

**T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI**

**DİNÎ GELENEKTE
ÖTEKİLEŞTİRİLEN KADIN**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Kadriye DURMUŞOĞLU

BURSA 2007

**T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI**

**DİNÎ GELENEKTE
ÖTEKİLEŞTİRİLEN KADIN**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

**Hazırlayan
Kadriye DURMUŞOĞLU**

**Danışman
Doç. Dr. Abdurrahman KURT**

BURSA 2007

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı'nda numaralı 700521001 numaralı Kadriye DURMUŞOĞLU'nun hazırladığı "DİNİ GELENEKTE ÖTEKİLEŞTİRİLEN KADIN" konulu Yüksek Lisans ile ilgili tez savunma sınavı, 27 / 8 / 2007 günü saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

Doç. Dr. Abdurrahman KURT
Uludağ Üniversitesi
Üye (Tez Danışmanı ve Sınav
Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ
Uludağ Üniversitesi
Üye

Yard.Doç.Dr.Kemal ATAMAN
Uludağ Üniversitesi
Üye

Prof. Dr. Mustafa AYTAÇ
Sosyal Bilimler Enstitü Müdürü

...../ / 2007

ÖZET

| | |
|-------------------------|------------------------------------|
| Yazar | : Kadriye DURMUŞOĞLU |
| Üniversite | : Uludağ Üniversitesi |
| Anabilim Dalı | : Felsefe ve Din Bilimleri |
| Bilim Dalı | : Din Sosyolojisi |
| Tezin Niteliği | : Yüksek Lisans Tezi |
| Sayfa Sayısı | : X+ 218 |
| Mezuniyet Tarihi | : |
| Tez Danışmanı | : Doç. Dr. Abdurrahman Kurt |

DİNİ GELENEKTE ÖTEKİLEŞTİRİLEN KADIN

Kur'an kadını kadın erkek ikilemine indirgemeksizin insan olması temelinde ele alır. Kadın ve erkeğin yaratılış niteliklerini dikkate alarak hak ve sorumlulukları belirler. Bireysel ve sosyal kimliğine vurgu yaparak toplumsal değişimin ve istikrarın belirleyici kutuplarından biri kılar. Kadına cinsiyetçilik karşıtı bakışına rağmen Kur'an'ın özüyle, genel ilkeleri ve bütünlüğüyle çelişen kadın karşıtı görüşlerin, anlamların varlığı, kadının ötekiliği bağlamında Tefsir ve Fıkıh bağlamında kimlik oluşumunda rol oynayan farklı koşulların gerçekliğiyle şekillenen kendilik/ötekilik, kadınlık/erkeklik düşüncesi çerçevesinde Kur'an ve Yorumları farklılığında kadının cinsiyet ayrımcılığında ötekileştirilen konumunda analiz edilir.

Kadının Kur'an yorumlarında farklılaşan anlamı Gadamer ile Martin Buber'in Ben-Sen diyolojik ilişkisinde Sen'in anlamlandırılmasının farklı formlarında yorumcunun kadına yönelik bakış açısının düzeyinde ele alınır. Yorumcunun anlatım farklılığı Sen'i nesnel-obje ve kendi menfaatine aracı kılmaktan gerçekten Sen'i Ben gibi özne/birey, insan olarak mevcut ve kendilerine mahsus varoluşlarıyla algılama arasında değişimde belirlenir. Bu anlamlandırmada yorumcunun Öteki'ni/Seni/Kadını anlama biçimi, 'öteki'ye atfedilen nitelikleri ve imkanları tespit edilir.

Kur'an öğretisindeki konumuyla Kur'an yorumlarında ve bugünkü mevcut konumu arasında çelişki olduğu ve bu çelişkinin dinden değil, dini yorumlamalardan kaynaklanır hipotezi bu tespitite ortaya konur. Kur'an ve yorumlarında Ben-Sen diyolojik ilişki boyutunda Sen'in/Ötekinin/Kadının anlamı odağında kadının ötekileştirilerek nesnelleştirilen konumunun Kur'an yorumlarında kimliğin anlama yansıyan subjektiflik boyutunda hayatın kültürel formlarında olduğu neticesine ulaşılır.

Anahtar Kelimeler:

Öteki Ötekileştirilme Cinsiyetçilik Kimlik Kültür Benlik

ABSTRACT

Author : Kadriye Durmuşoğlu
University : University of Uludağ
Main Department : Division of Philosophy and Religious Sciences
Department : Sociology of Religion
Quality of Thesis : Master's Thesis
Page's Number : X+ 218
Date of Graduation :/ /20....
Advisor : Abdurrahman Kurt, Ph. D., Assistant Professor of Sociology of Religion

THE OTHERISED WOMEN IN THE RELIGIOUS TRADITION

Qur'an treats women not by reducing them to the dilemma of women-men, but by regarding them as human beings. It determines rights and responsibilities by paying attention to the qualities of creation of women and men. It also make them one of the determining poles of social change and stability by accentuating on the individual and social identity of them. It doesn't look at them (women) in sexual discriminations. The very existence of discriminational opinions that are contrary to the core of Qur'an, its precepts and integrity has been analysed in the contexts of idea of identity/otherness, femininity/masculinity which are shaped by the realities of different conditions and played a role in the creation of identity on the level of Tafsir and Fiqh.

The differentiated meaning of women in Qur'anic commentaries has been studied in the different forms of significations of "You" which exists in the dialogic relations in Gadamer's and Martin Buber's You and Me, and also on the level of commentar's personal point of view to women. The differences of explanations of commentars have been taken up in the framework that vary between putting "You" as a objective-object, as a tool for his benefits and perceiving of You (in our case women) really as Me and also appreciating women as beings existed as human being and having particular existence. In this significations it has been tried out to determine commentar's forms of appreciating of Other/You/Women, and also qualifications directed to "Other" and possibilities as well.

It's been pinpointed that the contradictions relating to the status of women as it outlined in the Qur'an and in the commentaries of Qur'an and also position of women today don't derive from the very religion itself, but from the personal comments. As a result it's been stated that the objectified status of women, which obtained by getting them otherised on the level of dialogic relations in Qur'an and its commentaries, has to do with subjective dimension reflecting of identity to the understanding in the Qur'anic commentaries and also has to do with being existed in the cultural forms of life.

Key Words:

Other Otherisation Sexism Identity Culture Personality

ÖNSÖZ

Kadın ve erkeğin iki farklı cinsiyet oluşu, kendilerine has özellikleri, aralarındaki ilişkileri insanlık tarihi boyunca tartışılmış, çok farklı algılanmış ve yorumlanmıştır. Bu konuda yazılanların çoğu karşılıklı suçlamalar ve yakınmalarla doludur. Kadının ve erkeğin ne olduğunu, ne olması gerektiğini her inanç ve düşünce kendi açısından ortaya koyarak tartışmıştır, hâlâ da tartışmaya devam ediyor. Kadın-erkek farklılığı, tarihsel süreçte kadın-erkek karşıtlığına, inatlaşmaya ve hatta düşmanlığa kadar varmıştır. Kadın ve erkek arasındaki cinsiyet farklılığı, *kendi/öteki* diyalektiğinde beni değilleyen niteliklerle bütün olumsuzluklarıyla kadına giydirilir. Çoğu zaman şeytan ağı kılınan,¹ tabi zayıflığını kurnazlıkla aşabileceği düşünülen kadının baştan sona olumsuz, erkeğin ise baştan sona olumlu olduğunu düşünmek sözkonusu olmasa da kadın-erkek sözkonusu olduğunda hâlâ çatışan ve yarışan iki varlık anlaşılıyorsa, kadın ve erkek arasında varolması gereken doğal uyumun neden bir türlü gerçekleşemediğinin sorgulanması gerekir. Elbette bu çatışmanın kaynağının toplumsal yani kültürel bir sorun olduğu da dikkatlerden kaçmıyor. Aslında ortada bir kadın ve bir erkek sorunu yoktur, yalnızca insanın henüz kendini bilecek ve sorumluluğunu üstlenecek kadar kamil insan olmama sorunu vardır. Yani sorun kadın ve erkek sorunu değil, insan olma sorunudur. Bu nedenle ancak insanın diğer sorunlarıyla birlikte çözülebilecektir. Kadımla ilgili tek başına çözüm olası değildir.

Bu çalışmamda, yorum geleneğinde Kur'an'ın özüyle, genel ilkeleri ve bütünlüğüyle çelişen kadın karşıtı görüşlerin, anlamların varlığını, kadının ötekiliği bağlamında Kur'an/yorum farklılığını gösterebilmeye; yorumlarda özerk, bağımsız, hak ve sorumlulukları olan saygın insan varlığını yitirerek erkeğe bağımlı, bireyin sosyal haklarından yoksun, tek görevi erkeğe itaatten ibaret olan, âdeta bir köle durumuna getirilen kadının Kur'anî bakıştan yoksun ötekileştirilmiş kimliğine ışık tutmaya çalıştım.

¹ Kurtubî, Ebî Abdillâh Muhammed, el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an, çev. Beşir Eryarsoy, Buruc Yay., İstanbul 1997, c.IV, s.124; İbn Kesîr, Hadislerle Kur'an'ı Kerim Tefsiri, çev. B. Karlığa-B. Çetiner, Çağrı Yay., İstanbul 1988, c.V, s.1936; Yazır, M. Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, Azim Dğt., İstanbul, 1992, c.X, s.169; Es-Sâbüni, Muhammed Ali, Safvetü't-Tefâsîr, çev. S.Gümüş, N. Yılmaz, Ensar Nş, İstanbul 1995, c.I, s.352; Vakkasoğlu, A.Vehbi, Bilinmeyen Kadın, Yeni Asya Yay., 2.Baskı, İstanbul 1979, ss.85-86

Tez dört bölümden oluşmaktadır: İlk bölümde, kültür ve insan ilişkisi, cinsiyet ayrımcılığının kültürel proje olarak inşası karşısında bireyin, yani kadının konumu bağlamında ortaya konuldu. Daha sonra *Ben-Sen* diyalektiği bağlamında öteki ve tarihsel gelişimi ele alındı. Diyalogcu felsefede Gadamer ve Martin Buber'in *Ben-Sen* ilişkisini esas alarak başkalık felsefesinin temsilcileriyle destekleyerek ötekine farklı formlarda yaklaşımları ortaya konuldu. İkinci, üçüncü ve dördüncü bölümde, kadının Kur'an ve Kur'an yorumlarında farklılaşan konumu, öteki bağlamında incelendi.

Çalışmamın her aşamasında katkılarından dolayı hocam Doç. Dr. Abdurrahman Kurt'a, yabancı kaynak konusunda yardımlarını esirgemeyen hocam Yrd. Doç. Dr. Kemal Ataman'a yönlendirme, değerlendirme ve kaynak temini ile gösterdiği maddi ve manevi destekten dolayı değerli hocam ve dostum Hece Yayın Yönetmeni İbrahim Çelik'e teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

Kadriye DURMUŞOĞLU

BURSA, 2007

İÇİNDEKİLER

| | |
|-----------------------|-----|
| TEZ ONAY SAYFASI..... | ii |
| ÖZET | iii |
| ABSTRACT..... | iv |
| ÖNSÖZ | v |
| İÇİNDEKİLER | vii |
| KISALTMALAR | x |
| GİRİŞ..... | 1 |

BİRİNCİ BÖLÜM

KÜLTÜR VE KİMLİK BAĞLAMINDA ÖTEKİ

| | |
|--|----|
| A- KÜLTÜR KİMLİK İLİŞKİSİ | 8 |
| B- ÖTEKİNİN TARİHSEL GÖRÜNÜMÜ | 16 |
| C- ÖTEKİ VE FARKLI TİPLERİ..... | 22 |
| D- BEN/SEN VE BEN/O İLİŞKİSİNDE ÖTEKİ..... | 27 |

İKİNCİ BÖLÜM

CİNSİYET OLGUSU

| | |
|---|----|
| A- İNSANLIĞIN BAŞLANGICINDA CİNSİYET OLGUSU | 46 |
| 1-YARATILIŞ | 46 |
| a) Yorumda Yaratılış | 48 |
| b) Değerlendirme | 53 |
| 2-ASLÎ GÜNAH..... | 60 |

| | |
|--|----|
| a)Yorumda Asli Günah..... | 61 |
| b) Değerlendirme | 62 |
| B- ÇOCUKLUK, YETİŞKİNLİK VE SONRASINDA CİNSİYET OLGUSU | 68 |
| 1- ÇOCUKLUKTA CİNSİYET OLGUSU | 68 |
| a) Yorumda Çocuklukta Cinsiyet Olgusu..... | 69 |
| b) Değerlendirme | 71 |
| 2-YETİŞKİNLİKTE CİNSİYET OLGUSU..... | 74 |
| a)Yorumda Yetişkinlikte Cinsiyet Olgusu..... | 75 |
| b) Değerlendirme | 78 |
| 3 -HÛRİLER | 83 |
| a) Yorumda Hûriler..... | 84 |
| b) Değerlendirme | 87 |

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AİLE HAYATINDA KADIN

| | |
|---------------------------------------|-----|
| A- NİKAH..... | 90 |
| a) Yorumda Nikah | 90 |
| b) Değerlendirme | 92 |
| B- MEHİR..... | 97 |
| a) Yorumda Mehir | 98 |
| b) Değerlendirme | 101 |
| C- NAFKA | 104 |
| a) Yorumda Nafaka..... | 104 |
| b) Değerlendirme | 108 |
| D-AİLEDE YÖNETİM..... | 115 |
| a) Yorumda Ailede Yönetim..... | 115 |
| b) Değerlendirme | 121 |
| E- AİLE HAYATINDA SORUN | 127 |
| a) Yorumda Aile Hayatında Sorun | 128 |
| b) Değerlendirme | 132 |

| | |
|--|-----|
| F- ÇOK EŞLİLİK | 139 |
| a) Yorumda Çok Eşlilik | 139 |
| b) Değerlendirme | 145 |
| G-AİLE HAYATINDA PARÇALANMA | 151 |
| a) Yorum Aile Hayatında Parçalanma | 152 |
| b)Değerlendirme | 157 |

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SOSYO-EKONOMİK VE SİYASİ ALANDA KADIN

| | |
|---------------------------------------|------------|
| A- ŞAHİTLİK | 166 |
| a) Yorumda Şahitlik | 166 |
| b) Değerlendirme | 169 |
| B- MİRAS | 178 |
| a) Yorumda Miras | 178 |
| b) Değerlendirme | 181 |
| C- SOSYAL ALANDA KADIN | 184 |
| a)Yorumda Sosyal Alanda Kadın | 185 |
| b) Değerlendirme | 188 |
| D- SİYASAL ALANDA KADIN | 192 |
| a) Yorumda Siyasal Alanda Kadın | 193 |
| b) Değerlendirme | 195 |
| SONUÇ | 199 |
| BİBLİYOGRAFYA | 207 |
| ÖZGEÇMİŞİM | 218 |

KISALTMALAR

| | |
|------------|--|
| a.g.e. | : Adı geçen eser |
| a.g.m. | : Adı geçen makale |
| bkz. | : Bakınız |
| b.y.y | : Basım yeri yok |
| c. | : Cilt |
| ev. | : Çeviren |
| der. | : Derleyen |
| ed. | : Editör |
| haz. | : Hazırlayan |
| Hz. | : Hazreti |
| İ.K.İ.M. | : İslâmi Kültür ve İlişkiler Merkezi |
| K.T | : Kadınların Tarihi |
| M.E.G.S.B. | : Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı |
| M.Ü. İFAV | : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı |
| Nşt | : Neşriyat |
| l. | : lm |
| Sdl. | : Sadeleştirenler |
| s. | : Sayfa |
| S. | : Sayı |
| ss. | : Sayfalar |
| S.H.K. | : Sosyal Hayatta Kadın |
| T.C. | : Türkiye Cumhuriyeti |
| t.y. | : Tarih yok |
| T.İ.B.K | : Türkiye İş Bankası Kültür |
| T.V.Y | : Tarih Vakfı Yurt |
| T.Y.B.V. | : Türkiye Yazarlar Birliği Vakfı |
| U..İ.F.D. | : Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi |
| vd. | : Ve diğerleri |
| Yay. | : Yayınları, yayınevi |
| y.y | : Yayınevi yok |

GİRİŞ

Kur'an ve Peygamber öğretilerine göre insanî realitede erkekle aynı özü ve asliyeti paylaşan, biri olmaksızın diğersinin de anlamının olmadığı, birbirlerini bütünleyen iki cinsten biridir kadın. Ne var ki kadın, tarihsel süreç içerisinde bu öğretilere ters biçimde âdeta zıtlıklar parametresi üzerinde *Kendilik* ve *Ötekilik* bağlamında inşa edilen kimlikle kendine özgü bilinç ve benlikten yoksun, erkeğin uzantısı, öteki statüsünde kabul edilen ikincil konumda bir varlığa indirgenmiştir.

Kimlik oluşumunda rol oynayan farklı koşulların gerçekliğiyle şekillenen kendilik/ötekilik, kadınlık/erkeklik düşüncesi bağlamında Kur'an ve Peygamber öğretilerine karşıt, soyut olarak yüceltilen fakat somut olarak sosyal ve kültürel hayattan uzaklaştırılan kadının fitratına ve dolayısıyla Kur'an ve Peygamber öğretilerine aykırı olarak ötekileştirilen konumu İslamî yorum geleneğinde ele alınacaktır. Ötekiliğin cinsiyet itibarıyla konum alışı, kadının ötekiliğinin kimlikle bağlantısının ele alınmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Kadının ötekiliğinin temeli; Ben-Sen, Kendi-Öteki, Erkek-Kadın ilişkisi anlamında odaklanmaktadır. Bu sorunu incelemeye karar vermem, Kur'an'ın kadına özerk-bilinçli-birey olarak yaklaşımına rağmen kadının değişik tarihsel ve kültürel koşullardaki Kur'an yorumlarında ikincil konumdaki varlığını sürdürmesi ve bunun kaynağının Kur'an'a atfedilerek neticede bir taraftan savunmalara, diğer taraftan da suçlamalara maruz bırakılmasıdır. Çok sayıda değişime rağmen kadının ikincil konumunun günümüzde de varlığını koruması, geleneksel yorumların farklı kültürel söylemlerle örtüşerek muhafaza edilmesi, bu sorunun tek bir etkene indirgenerek çözülmeye çalışılmasının bir neticesi olarak değerlendirilip sorunun benlik inşasına dayandırılarak çözümü ihmal edilen çok sayıda faktörü içeren kimliğin ben-sen ilişkisi bağlamında ele alınmasına imkan tanımaktadır.

Kadın sorununun yorumlarda Ben/Öteki bağlamında bir okumasını yapmak, yorumlardaki kadının öteki konumunun benlik inşası bağlamında etkili olan birçok faktörün rolünü aydınlatmaya imkan tanıyacaktır. Zira yorum geleneğinin cinsiyetçi yapısının analizi, yorumlardaki bireysel, sosyo-kültürel olguların etkisinin gözardı edilmemesini gerektirmektedir. Kendi ve Öteki/Başkası ilişkisinin teşekkülünde benlik inşasının nasıl temel bir rol oynadığını ve bu ilişkinin yoruma nasıl yansıdığını

göstermeye çalışacağız. Ben'in kimlik inşası, belli bir temel üzerinde ötekilerle ilişki içinde kendi ve ötekinden hareketle gerçekleşmesi nedeniyle, bu kimliğin yoruma yansımada Ben ve Ötekinin aldığı konum kimliğin göstergesi olmakta ve Kur'an yorumlarında öznenin gölgesinde kalan ötekinin özerklik ve evrensellikten yoksun duruşu, Ben-Öteki ilişkisinde düğümlenmektedir.

Bu tez, kadının Kur'an öğretisindeki konumuyla Kur'an yorumlarında ve bugünkü mevcut konumu arasında çelişki olduğu ve bu çelişkinin dinden değil, dini yorumlamalardan kaynaklandığı görüşünü tahlil etmektedir. Benlik yapısının inşa sürecinde kendi ve öteki bağlamında kadın ve erkek kimliğine yönelik oluşumların ve düşüncelerin dini yorumlardaki dinden farklı algı, kadının ötekiliği boyutunda ortaya konulacaktır. Kadının ikincil konumunun, yorumcuların yaşadıkları ortamlardaki kültürel söylemin yoruma yansımaları olarak sosyo-kültürel temelli olarak ele alınmayla birlikte iktidarı meşru kılan ve sürdüren söylemi belirleyen kültür karşısında ve bu kültüre rağmen kimlik inşa etme gerekliliği üzerinde odaklanılarak Kur'an ve yorum farklılığı, Ben-Sen ilişkisinde gerçekleştirilen kimlik inşası ile çözümlenmeye çalışılacaktır. 'Kadın ve erkeğin, farklılıklarını ve öznelliklerini yitirmeksizin birbirleri için vazgeçilmez gerekliliklerini kavramaları nasıl mümkün olabilir?' sorusuna cevap aranacaktır. Özneyi hükümler ve özerk olarak inşa eden, erkek-kadın karşıtlığını yansıtan Ben-Öteki diyalektiği yerine, Ben-Sen diyalektiğinde diyalojik ilişkiyle kadın ve erkeği algılama ve anlamlandırmanın imkan dahilinde olup olmadığı sorgulanacaktır.

Kadının toplumsal pratikte ikincil konumundan ve bu konuma yönelik içselleştirme ve eleştirilerden duyulan rahatsızlıkla bu içselleştirme ve eleştirilere yolaçan yorumları, İlahi metinle karşılaştırmak suretiyle hakikati yeni bir perspektiften bir kez daha ortaya koyabilme amacıyla yorumcudaki farklılaşan hakikatin, yorumcunun kimliğinin yansımaları olan kadına bakış açısında düğümlendiği noktasından hareketle kadının yorumlarda Kur'an'dakinden farklılaşan konumunu Ben-Sen, Kendi-Öteki bağlamında ele almayı gerekli gördük. Kadının yorum geleneğindeki öteki konumunu analiz etmekten amacımız, ne kadın-erkek kutuplaşmasına yol açmak ne de kadın erkek arasında çatışmaya dayalı bir ilişkiyi savunmaktır. Amacımız, yorum geleneğindeki kadının ötekiliğine, hatta ötekileştirilmesine ışık tutarak Kur'an'ın zaman ve mekan üstü

ilkeleri üzerinde temellenen bir kimlik inşasının gerekliliğini gösterebilmek ve böyle bir kimlikle ilahi metni sınırlandıran ve dışlayan yorumlara bağlı kalmadan, ilahi metin okumasının, yorumlamasının gerçekleştirilebilmesinin gerekliliğini, önemini vurgulayabilmektir.

Kadına ve erkeğe atfedilen anlam, tavır, davranış, rol ve görevlerin birey, sınıf, ırk, toplum, din bakımından az çok farklılık gösterdiği açıktır. Kadın ve erkek arasındaki farklılıkların fitri olmaktan çok kültürel olduğu iddia edilmesine rağmen kültür-insan etkileşimi tek yönlü değildir. Bu bağlamda birey, bilinçli bir varlık olarak kendisine empoze edilen nitelikleri direniş formları vasıtasıyla aşabilme ve kendine özgü bir kimlik inşa edebilme yeteneğine sahiptir. Sosyalleşme süreci, bir etkileşim süreci olması nedeniyle toplumsal etkenler tarafından belirli kültürel formlara göre biçimlendirilmek istenen birey, bilinçli eylemleriyle egemen formlara meydan okuyabilecek bir tercihi de gerçekleştirebilecek potansiyele sahiptir. Sosyo-kültürel formlara göre şekillendirilen, yönlendirilen insan, bu formları yeniden ürettiği gibi onların sınırlarını aşabilir; zira birey toplumsal aktarıcı olarak toplumu şekillendirme ve dönüştürme kapasitesine de sahiptir. Birey kendisinin kendi olarak oluşum sürecinde sosyal ve kültürel niteliklerden kendine özgü olanları alır ve kendine özgü başkasını içinde barındıran kendi kişiliğini oluşturur. Kültür-insan etkileşiminin bu diyalektik niteliği, bireyi sadece toplumsal koşulların ürünü olmaktan kurtarmakta ve kültürü inşa eden ve onu aşabilen bilinçli bir varlık kılabilmektedir. Bu durumda kadının ikincil konumunun tek sorumlusu olarak ataerkil yapılanmanın gösterilmesi, kadının konumunun iktidar/güç bağlantısını belirsizliğe ve kadının yazgısına dönüştürerek bireyin iktidar ve kültürel söylem karşısında diğer varlıklardan farklı, bilinçli, direnebilen bir varlık olması durumunun gözardı edilmesine yol açmaktadır. Öznelleşme ile sosyalleşmenin (socialization) elele ilerlemesi, kimlik inşasında bireysel ve sosyal etkenlerin gözardı edilmeksizin incelenmesini gerektirir.

Kadın ve erkek her insan, bir eğitim ve kültür sürecine tabidir. Bu süreçte kazanılan davranış ve düşünce formları varoluşumuzun sosyal boyutunu oluşturur. Çevremizi kuşatan nesnelere yanında kendimizi, diğerlerini, geçmişi ve geleceği yapılandırma ve yorumlamada etkin işlev görür. Ancak insanlar kültürün sadece pasif

taşıyıcıları değil, aynı zamanda kültürün üreticileridir. İşte bu durum, insanı kültür karşısında pasif bir birey olmaktan çıkarıp aktif bir birey konumuna getirdiğinden kültür karşısında bireyin rolüne yoğunlaşmak gerekir. Toplumsal değişim ve dönüşümlere rağmen ataerkil sistemin farklı otorite ve kültürel söylemlerde tarihi süreç içinde varlığını devam ettiriyor olması, ataerkil sistemin diğer toplumsal sistemlerden ayrı olarak ele alınmamasını gerektirirken, kadını erkek karşısında öteki kılan ikincil konumunda birey olarak sorumsuz da kılamaz. Zira tarihi, bilimi, kültürü, dini, kimliği ‘erkek şovenizminin bir tezahürü’ olarak görmek ve yermek,² kadının, inşa edilen söylemlere teslimiyetini ve varoluş sorumluluğunu ortadan kaldırmaz.

Tezime başlamadan önce ve sonra farklı bakış açılarından çok sayıda akademisyenin³ ve yazarın kitap ve makalelerini okumama rağmen, sorunun ataerkil yapı üzerinde odaklanan çözümü kadın sorununu kendi perspektifimden ortaya konulma gereğini arttırdı. Feminist harekette olduğu gibi İslami yorumu değerlendirmede de kadın konusunun ataerkilliğe dayandırılması ve kadının ikincil konumunun sosyolojik olarak belirlenmesi, kadın ile erkek arasında çatışma ve tahakküm resmedilirken direnme kavramına imkan tanınmaması, kadının kaderi kılınan ataerkilliğin belirsizliği ve belirsizlikteki varsayılan mutlak hakimiyetinin sorgulanmasını da kaçınılmaz kıldı. Ataerkilliği liberal yönetim ile modern öncesi döneme veya Kuzey Afrika’dan Çin’e kadar uzanan bir coğrafi alana, ya da sadece Yunan ve Roma hukukuna ait kılınlar yanında, merkezi toplumsal kurumların idaresini erkeğin devr aldığı yapılanma olarak tanımlayanlar ve daha nice tanımlar bulunmaktadır. Ataerkilliğin ne olduğu belirsizdir. Ataerkillik kavramının belirsizliğinin çağımızda daha da açık görünürlülüğü ile adı ne olursa olsun her sistemde varolan iktidar ve iktidarın varlığını sürdürme stratejileri olarak ele alarak kadının ikincil konumunu sosyo-kültürel temelli olmakla birlikte iktidar ve iktidar-birey ilişkisi çerçevesinde iktidarı meşru kılan ve sürdüren söylemi belirleyen kültür karşısında ve kültüre rağmen kimlik inşa etme gerekliliği üzerinde odaklanılmıştır.

² Sissa, Giulia, “Platon ve Aristoteles’in Cinsiyet Felsefeleri,” K.T. içinde çev. Ahmet Fethi, T.İ.B.K. Yay., İstanbul 2005, c.I, s.72

³ Özdeş, Talip, *Kur’an ve Cinsiyet Ayrımcılığı*, Fecr Yay., Ankara, 2005; Tuksal, H.Ş. *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Kitabiyât, Ankara 2001; Fidan, Hafsa, *Kur’an’da Kadın İmgesi*, Vadi Yay., Ankara, 2006; Karslı, İbrahim H., *Kur’an Yorumlarında Kadın*, Rağbet Yay., İstanbul 2003

Ataerkil yapılanmanın sürekliliği, bu tarz egemen yapıların varlığının ebedi oluşunu göstermez. Bugün de ataerkil yapılanmanın sürmesi bireysel ve toplumsal direnişin azlığı ve yokluğuyla açıklanabilir. Zira bütün egemen düzenler direnişle, bir bakıma ötekiliğin aşılmasıyla vücut bulur. Bütün inançlar, değerler, âdetler, ilişkiler, kurumlar... etkili ve düzenli bir direniş içinde değişmeye mahkumdur. Erkekler tarafından kadınların öznellikleri yoksanıp ikincil ve öteki kılınarak yönetilmesi, güç/iktidar ve kültürel söylemle bağlantılı olarak anlamlandırılmayla, kimlikle bağlantılı bir sorundur. Ben-Sen diyalektiğinde diyalojik ilişki ile kadın ve erkeği algılama ve anlamlandırma; kültür temelinde beden merkezli değil, vahiy temellinde insanı merkeze alarak her türlü iktidar ve kültürel söylemi vahyin prizmasından geçiren bir yaklaşımla temin edilebilir.

Zamanın ve koşulların değişimine rağmen kadının ikincil konumu ve aşağılanmasının tarihsel değişmezliği, Ben-Sen ilişkisinde ötekinin farklılaşan görünümünün ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Ben ile başkası arasındaki ilişkiler, diyalog ve monolog tarzında olabilmektedir. Ben-Sen arasında kurulan ilişkiyi kadın-erkek bağlamında ele alacak bu bağlamda birinin diğerini anlama ve anlamlandırmasını, bu anlam ve anlamlandırmanın söyleme yansıyışını inceleyeceğiz.

Bu çalışma, “Ben”in ve “Öteki”nin inşası bağlamında İslâmî yorumlarda, İslâmdakinden farklılık arzedan kadının konumunu ortaya koyma amacını taşıdığından, yorum farklılığını dikkate alabilmek için kaynaklar arasında özel bir seçimle kendi amacımıza hizmet edecek kaynakları değil, genelde kabul gören ve başvurulmuş çok sayıda kaynağa gitmek suretiyle ele alınan daha isabetli olacağını düşündük ve konuyu çok sayıda kaynakla ortaya koymak istedik. Ben-Öteki ilişkisi bağlamında ele aldığımız ötekiliğe, transandantal ve diyolojik felsefe ayırımında yaklaşmayı öngördük. Konunun kapsamının çok genişlemeye yol açacağını düşünerek ötekiliğin anlaşılmasını daha iyi ortaya koyacağı düşüncesiyle ilk planımız olan transandantal ve diyolojik felsefi gelenek arasındaki ayırım merkezli bir başkalık yaklaşımını diyolojik ilişki ile sınırladık.

“*Dinî Gelenekte Ötekileştirilen Kadın*”⁴ ismini taşıyan bu tez din sosyolojisi bilim dalının perspektifinde gerçekleştirileceğinden dolayı din sosyolojisinin araştırma

⁴ Gelenek terimi İlahi metnin subjektif okuma ve anlama boyutu olan yorumlarının tarihi süreç içerisinde kazandığı tarihsel boyutunu ifade etmektedir.

yöntem ve tekniklerini kullanarak bir neticeye varılacaktır. Bu çalışmada din sosyolojisinin temel metodlarından olan vasıflama(description), karşılaştırma(confrontation) ve açıklama(explanation) metodlarına⁵ başvurduk. Bir konuda karşılaştırma ve açıklama yapabilmek her şeyden önce sorun olarak tespit edilen alanı tüm boyutlarıyla resmedebilmeyi gerekli kıldığından vasıflama yöntemini kullanarak sorunumuzun zeminini oluşturmaya çalıştık. Zira sosyal karakterli dini olayların vasıflanması gözlem ve betimlemeyi gerekli kılar. Bu incelememizde dolaylı gözlem⁶ yoluna başvurarak konuyla ilgili bilgi ve belgeleri temin ederek değerlendirmeye tabi tuttuk. İlk bölümde toplumsal olanı resmetme ve anlamaya çalışmanın gereği olarak öteki kavramından yola çıkarak kavramın tarihsel arka planından ve zaman içerisinde farklı düzlemlerde farklı açılımlarla elde ettiği niteliklerle farklı problemlerin aydınlatılmasında üstlendiği gösterge işlevinin tutarlığında kavram çerçevesini ve ötekinin Ben-Sen ilişkisinde felsefi zeminini diyologcu felsefede farklı formlarıyla ortaya koyarak sorunumuzu aydınlatmada temel odağı ayrıntılarıyla görünür kıldık. Bilimsel gerçeğe ulaşmada vasıflamanın tek başına yetersizliğinden dolayı vasıflanan olguları karşılaştırarak açıklamalara gitmek suretiyle incelemenin amacına ulaşmak istedik. Zira karşılaştırma yöntemi sosyolojik analiz ve açıklamada eldeki verileri kontrol etme ve çözümlene yapma imkanı ile belirli, somut ve genel unsurları görünür kılabilir. ⁷ İkinci, üçüncü ve dördüncü bölümde önceki oluşturulan zemin üzerinde kadın konusunu Kur'an ve yorumlar itibariyle her alt başlıkta resmederek Kur'an-Yorum karşılaştırmasında ötekinin yorumdaki görünürlüğünü sosyo-kültürel bağlamda kimlik göstergesi üzerinden çözümlenmeye çalıştık. Bu arada yorumlarda kadınla ilgili hususlara farklı perspektifleri birey-kültür etkileşiminde bireyin etkin rolü üzerinde odaklanarak kimliğin anlama ve yoruma yansımaları olarak değerlendirmede bulunduk. Kadın konusunda yorumları öteki üzerinden çözümlenmeye çalışırken felsefedeki ötekini anlama formlarını dikkate alarak değerlendirmelere gittik. Kadın konusunda Kuran-Yorum farkının olup olmadığı hususunu ve sosyo-kültürel değişmelerin yoruma etkisini ortaya koyabilmek için yorum konusunda örneklem çerçevemizi mümkün olduğunca geniş

⁵ Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., 6. baskı, İstanbul 2003, s.71

⁶ Geniş bilgi için bkz., Günay, Ünver, a.g.e., ss.80-83

⁷ Geniş bilgi için bkz., Arslantürk, Zeki, *Araştırma Metod ve Teknikleri*, Çamlıca Yay., 6.baskı, İstanbul 2004, ss.77-79; Günay, a.g.e., ss.84-85; Carter, Jeffrey R., "*Tasvir Açıklama Değildir: Bir Mukayese Metodolojisi*", çev. Seda Ensarioğlu, U.Ü.İ.F.D., c.12, S.1, 2003, ss.429-434

tutmaya gayret gösterdik ve özel bir ayrıma gitmeksizin yorumdaki genel durumu öteki üzerinden tahlil etmeye özen gösterdik. Çalışmamızı sadece tefsirlerle⁸ sınırlamayıp konuya daha geniş açıdan yaklaşımları sergileyebilmek için İslâm hukuku⁹ alanına da geniş ölçüde yer verdik ve kadın konusunda bugüne kadar yapılan çalışmaları da ötekilik açısından ele alarak Kur'an/ yorum farklılığının bulunup bulunmadığını net bir biçimde göstermeye çalıştık. Vasıflayıcı sosyolojiye bağlı kalarak yaptığımız karşılaştırmaları sebep-netice ilişkisi içerisinde açıklama ve değerlendirmeye gittik. Sonuç kısmında çalışma boyunca tahlil ettiğimiz varsayımlarımızdan ulaştığımız neticeleri özenle belirttik.

⁸ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Taberî Tefsiri*, İhtisar ve Tahkik. M. Ali Es-Sâbûnî-S.A Rıza, çev. M. Keskin, Ümit Yay.,ty, Râzî, Fahrüddîn, *Tefsîr-i Kebîr- Mefâtihi'l Gayb*, çev. S. Yıldırım, L. Cebeci, S. Kılıç, S. Doğru, Akçağ Yay., Ankara 1989; Kurtubî, Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kur'ân*, çev. Beşir Eryarsoy, Buruc Yay., İstanbul 1997, İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmadu'd-Din İsmail b. Kesir, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerim Tefsiri*, çev. B. Karlığa-B. Çetiner, Çağrı Yay., İstanbul 1988 Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l- Kur'an'il Hakîm*, Daru'l-Menar, Mısır h.1373; Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dğt., İstanbul, 1992, Kutup, Seyyid, *Fizilâl-il-Kur'an*, çev. M.Emin Saraç, İ.Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa, Hikmet Yay., İstanbul ty.; Mevdûdî, Ebu'l-Alâ, *Tefhîmu'l- Kur'an*, çev. M.H. Kayani ve ark., İnsan Yay., İstanbul 1997; Es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü'l-Tefsîr*, çev. S.Gümüş, N. Yılmaz, Ensar Nşst, İstanbul, 1995; Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İstanbul 1999; Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Nşst., İstanbul 1989; Öztürk, Y. Nuri, *Kur'an'daki İslam*, 38. Baskı, Yeni Boyut Yay., İstanbul, 2000; Gazali, Zeynep, *Kur'an'a Bakışlar*, çev. Ali Akpınar, Uysal Kitabevi, Konya, 2003

⁹ İbn-i Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer, *Reddül- Muhtâr Ale'd-Dürrü'l-Muhtâr*, çev. Ahmed Davudoğlu, Şamil Yay., İstanbul, 1982; Mergînânî, B.Ebu'l-Hasan Ali b. Ebu Bekir, *İslam Fıkından Tahkikli ve Tahricli El-Hidâye Tercemesi*, çev. Ahmed Mevlânî, Kahraman Yay., İstanbul 1986, Heyet, *Fetâvây-ı Hindiyeye*, çev. Mustafa Efe, Akçağ Yay., Ankara ty.; Abdurrahman el-Cezîrî, *Dört Mezhebin Fıkıh Kitabı*, çev. Hasan Ege, Ajans Türk Matbaacılık, Ankara 1971; Zuhaylî, Vehbe, *İslam Fıkı Ansiklopedisi*, çev. A. Efe-B. Eryarsoy vd., Risale Yay., İstanbul, 1991; Seyyid Sâbık, *Fıkıh-us Sünne*, çev. A. Sarıoğlu-T. Tekin, Pınar Yay., İstanbul, 1986; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l- Meâd Rahmet Peygamberi*, çev. Şükrü Özen, İklim Yay., İstanbul 1988; Düzdağ, M. Ertuğrul, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, 2. Baskı, Enderun Kitabevi, İstanbul 1983; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhatı Fıkıhiye Kâmusu*, Silmen Yay., İstanbul, ty.; Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, Nesil Yay., İstanbul 1991

Ayrıca Hadis ve ahlak alanında: Zeynü'd-Din Ahmed b. Ahmed b. Abdî'l-Latifî'z-Zebîdî, Sahih-i Bihâri Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi, 8. Baskı, çev. Ahmed Naim, y.y, Ankara 1983; Müslim, Ebu'l Hüseyin, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, 2. baskı, Ahmed Davudoğlu, Sönmez Nşst., İstanbul 1977; Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b.İsa, *Sünen-i Tirmizî Tercemesi*, çev. O. Zeki Mollamehmetoğlu, Yunus Emre Yay., İstanbul ty.; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*, çev. Haydar Hatipoğlu, Kahraman Yay., İstanbul 1999; Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*, haz.N. Yeniçel-H.Kayapınar, Şamil Yay., İstanbul 1989; Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul 1975

BİRİNCİ BÖLÜM

KÜLTÜR VE KİMLİK BAĞLAMINDA ÖTEKİ

A- KÜLTÜR KİMLİK İLİŞKİSİ

Sosyoloji, insanların birlikteliği konusuna odaklanarak toplumda varolan sosyal etkileşimin örüntüleşmiş düzenliliklerini inceler. İnsanların birlikteliğinden çıkarsanan veya bu birlikteliğe katkı sağlayan her şey sosyolojiktir.¹ Kültür, sosyolojinin önemli bir konusudur. Çünkü kültür, hem toplumun varlığını sağlayan unsurlardan biri, hem de insanı diğer varlıklardan ayıran temel özelliklerden biridir.² Genel olarak bilgiyi, dini, sanatı, ahlakı, örf ve âdetleri, toplum üyesi olarak bireyin kazanımlarını da içine alan karmaşık bir bütün halinde tarif edilen kültür,³ sosyal ilişkileri etkileyen düzenli bir anlam ve semboller sistemi olarak da hayatı değerlendirmede ve rehberlik etmede işlev görür.⁴ İnsani varoluş diliyle konuşan bir anlam inşa etmek kültürün ilk işidir.⁵ Kendine özgü zihni yapıyı inşa eden kültür kimliği de belirleyicidir.⁶ Ancak birey miras aldığı kültürle sınırlı değildir, bu kültürü aşarak yenisini inşa edebilir.⁷ Zira kültürün gerçekleştiği zeminini, kültürü oluşturan ve yaşayan öznelere dir.⁸

Kültür bir öznelere arası dünya; benden ibaret olmayan, aksine bütün öznelere açık ve herkesin katılmak zorunda olduğu bir dünyadır.⁹ İnsanla sosyo-kültürel dünya arasındaki ilişki, dışlaşma (externalization), nesnelleşme (objectivation) ve içselleşme (internalization) olmak üzere üç aşamalı diyalektik bir ilişkidir. Dışlaşma ile toplumsal olanı belirleyen insan, içselleşme ile toplumsal olan tarafından da belirlenmektedir. Yani toplum nesnelleştirilmiş insan aktivitesidir, fakat bireyi yönlendirir, müeyyide koyar,

¹ Fichter, Joseph, *Sosyoloji Nedir?*, çev. Nilgün Çelebi, Anı Yay., Ankara 2002, s.3

² Akın, Mahmut H., “*Bir Kültür Bilimi Olarak Sosyoloji ve Kültür Sosyolojisi*”, Kültür Sosyolojisi içinde, Hece Yay., Ankara 2007, s.95

³ Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri-Sosyolojik Bakımdan Bir Tetkik*, M.Ü. İFAV Yay., İstanbul 1987 , s.36

⁴ Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yay., 3.Baskı, İstanbul 1986, s.45; Wuthnow, Robert.-Hunter, J.Davison-Bergesen, Albert.-Kurzweil, Edith., *Cultural Analysis*, Routledge, Boston 1984, s.37

⁵ Akın, a.g.m., Kültür Sosyolojisi içinde, s.90

⁶ Sezen, Yümnü, *Sosyolojide Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, M.Ü. İFAV Yay., İstanbul 1997, ss.120-121

⁷ Mardin, a.g.e., s.49

⁸ Köktürk, Milay, *Kültür Bilimi Yazıları*, Hece Yay., Ankara 2006, ss.176-177

⁹ Cassirer, Ernst, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, çev. Milay Köktürk, Hece Yay., Ankara 2005, s.108; Wuthnow, R.-Hunter, J.D.-Bergeson, A., Kurzweil, E., *Cultural Analysis*, s.35

kontrol eder ve bireysel davranışı da yönlendirir.¹⁰ İnsan ve toplum arasındaki diyalektik ilişkide kültürel değerler, normlar ve semboller bir süreç içerisinde içselleştirilir. Bir toplumun, kültürün, dilin ve tarihin içine doğan insan, bu toplumsal olguları öğrenip içselleştirmek suretiyle topluma dahil olur ki bu süreç sosyalleşme ve kültürlenme sürecidir.¹¹ Kişinin çevresindekilerle olan etkileşim sürecini ifade eden sosyalleşme ya da sosyalizasyon, kişinin birey olarak bittiği ya da durduğu anlamına da gelmez.¹²

Düşünce ve toplumsal gerçeklik arasında varolan diyalektik ilişkiyle düşünceler toplumsal gerçeklikleri, toplumsal gerçeklikler de düşünceleri oluşturur. Düşüncelerin toplumsal gerçekliklere dönüşmesi, davranışları belirlemesi deneyimin anlamını tanımlar, iktidar söylemine dönüşerek maddi bir güç halini alır.¹³ Bu nedenle kültürün üretim süreci aynı zamanda insanlar üzerinde bir iktidar inşa sürecidir de.¹⁴ Zira her sistem, insanları kendi tanımlarıyla biçimlendirir, kendi tasarımı vardır. Fakat her toplumsal ilişki, birey bilincinde biçim de alır, her türlü egemen ideolojinin baskıcı ve kuşatıcı niteliği kendine karşı direnişi de içinde barındırır. Bu baskı bireyi belirli bir biçimde davranmaya zorlamaktan ziyade tercih alanını daraltır.¹⁵ Kendi kaderini elinde bulduran insan; kendi amaçları doğrultusunda sadece yeryüzünü değil, kendi tarihini de değiştirir ve dönüştürür. Kişiler değişmeyi, değişme de kişileri etkiler ki değişimin önemi de buradadır.¹⁶ Zira kültürlerin işleyişinde bir yanda istikrar ve devamlılık, diğer yanda direnç ve değişim olmak üzere iki zıt eğilim birlikte vardır¹⁷

Her şeyin kültür içinde yapılandırılmış olması, insanın bütünüyle içinde yaşadığı kültür tarafından yapılandırılmış olması sonucunu da oluşturur mu? İnsan, Durkheimci tarzda toplumsal tarla içerisinde yetişen bir bitki gibi sosyal çevrenin zorunlu bir ürünü mü? Külli iradenin âlemindeki yansıması mı? Kendi eylemlerinin bir neticesi mi? Sartre'ın dediği gibi kendi eylemleriyle kendisini oluştursa da tercihinde esas aldığı ölçü sağduyu mu, vahiy mi? Özgürdür insan, özgür olduğu için de sorumludur, yönelimleri ve

¹⁰ Geniş bilgi için bkz, Wuthnow vd., *Cultural Analysis*, ss.39-40; Berger, Peter, *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun, Rağbet Yay., İstanbul 2000, ss.47-48

¹¹ Akin, a.g.m., *Kültür Sosyolojisi* içinde, s.90

¹² Fichter, Joseph, a.g.e., s.25

¹³ Berktaş, Fatmagül, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, Metis Yay., 2. Basım, İstanbul 2000, s.20

¹⁴ Akin, a.g.m., *Kültür Sosyolojisi* içinde, s.95

¹⁵ Burke, Peter, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, çev. Mete Tuncay, T.V.Y. Yay., 2.Basım, 2000, ss.114-115

¹⁶ Popper, Karl, *Açık Toplum ve Düşmanları*, c.I, çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, Ankara 1967, ss.24-25

¹⁷ Yuval-Davis, Nira, *Cinsiyet ve Millet*, çev. Ayşin Bektaş, İletişim Yay., İstanbul 2003, s.88

neticeleri belirlenmiştir, tercih kendisine aittir, sorumluluğu da tabi ki. Eylemlerinden sorumlu olan insan, ne bilinçsiz şekilde alışlageldiği gibi gelenekleri körü körüne takip eder ne iradeyi bütünüyle topluma devreder ne de sadece aklın ve mantığın rehberliğinde benbilinçli olarak yürür. Neticede insan bilen, eyleyen ve inşa eden bir varlıktır. Kendisine verilen iradesiyle doğa, toplum, tarih, ırk ve ilahi kaderin tümüyle kuşatması altında değildir. Her şeyin bir sebep sonuç zinciriyle kuşatıldığı dünyada, bütün eylemlerinde özgür ve bu zincirden bağımsızdır. İnsan ihtiyaçları, duyguları, düşünceleri, yargıları ile tarihsel birikimin anlam kattığı yüce bir varlıktır.

Kültür kavramının kapsamının geniş tutulması her türlü ayrımı belirleyen paradigma olarak kullanılmasına, dikotomilerin sahnesi olarak işlev görmesine, aynı zamanda ayrımın kimliğe dönüşmesine de yolaçar.¹⁸ Günümüzde birçok gerçekliğin yanı sıra cinsiyetin de, cinsler arası ilişkilerin de kültürel olarak inşa edildiği iddia ediliyor.¹⁹ Bu iddia kültürün paylaşılan bir anlamlar sistemi olarak bir söylem oluşturmaya dayandırılıyor.²⁰ Foucault'ya göre dil, düşüncenin ve toplumun gelişimini ve değişimini anlamada anahtar etkidir. Dil anlam ve dizgeler yardımı ile işaretleri düzenleme vasıtası oluşturur ve insanın kültürü kavrama ve anlama tarzıdır. Çünkü dil, ideolojiler ve önyargılar ile inşa edilir. Kültür açısından temel olan bilginin iletim sürecidir, bu süreç doğrusal olmayıp bilinçli veya bilinçsiz güçle bağlantılıdır. Yani hakikat, dil vasıtasıyla toplumsal olarak inşa edilir.²¹ Dil kendini üreten koşullardan bağımsız olamayacağından otorite ve gücün dil üzerinden kendi ideolojilerini inşası; cinsiyet, kimlik ve dil arasındaki ilişkinin sorgulanmasını ve bu sorgulama da şu iddiaları beraberinde getirir: Cinsiyet ayrımcılığı dil vasıtasıyla kurulur, yazı üslubunda ideolojileri temsil ederek görünürlük kazanır, dilin oluşum ve gelişimi toplumsal güç tarafından denetlenir ve dil kadınların yetkilerini ellerinden alan mekanizmadır.²² Cinsiyetler arası ilişkilerin kültürel olduğu kurgusu, mutlak hakikati ortadan kaldırarak yeni tanımlamalara yol açmıştır.

¹⁸ Gürses, Hakan, “*Kültür Kavramı Üzerine*”, Kültür Sosyolojisi içinde, Hece Yay., Ankara, 2007, ss.104-105

¹⁹ Toplumsal cinsiyet, cinsiyete dayalı tavır ve davranış farkının doğal değil, kültür kaynaklı olduğunu öne sürerek toplumsal cinsiyet ile biyolojik cinsiyet ayrımına işaret eder. Geniş bilgi için bkz. Connell, R.W., *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yay., İstanbul 1998, ss. 225-245, 315-331; Yaşın-Dökmen, Zehra, *Toplumsal Cinsiyet Sosyal Psikolojik Açıklamalar*, Sistem Yay., İstanbul 2004, ss.2-29

²⁰ Burke, a.g.e., ss.117,121

²¹ Wuthnow vd., *Cultural Analysis*, ss. 133-140; 160-161

²² Humm, Maggie, *Feminist Edebiyat Eleştirisi*, haz.Gönül Bakay, Say Yay., İstanbul 2002, ss.49,153,194-195

Cinsellik, artık verili bir durum olarak kabul edilen doğal bir koşul değil, kişinin bedensel kimlik ve toplumsal normlar arasında bağlantı noktası olarak işlenebilir niteliğidir.²³

Cinsiyet verili bir durum, doğal bir gerçek olmakla birlikte açık veya örtük biçimde ötekileştirme ile gerçekleştirilen cinsiyet ayrımcılığı (cinsiyetçilik) kültürün her bir unsurunu (siyasa, ahlak, hukuk, ekonomi..) temel amaç kılan bilinçli bir uygulamadır. Öyle ki bireysel ayrımdan kurumsallaşmış ayrıma kadar farklı düzeylerde ortaya çıkar. Erkek ve kadın arasındaki ilişki, karşılıklı hak ve adalete dayalı insani bir düzlemde gerçekleşmesi gerekir. Çeşitli çıkarılara yönelik farklı imkanları ilişkideki tarafların biri adına kullanmak suretiyle zulme ve sömürüye dönüştürme ve bu uygulamaları dini renge büründürme erkek ile kadın arasındaki dil üzerinden kurgulanarak işleme sokulan hegemonik ilişkilerin hakikat olarak algılanmasıyla neticelenebilmektedir. Bu tür yapılanmaları engelleme vahyi ilkeler temelinde bilinçli bir tercih ve sorumluluğu hayata geçiren kimlik ile mümkün olabilir. Bütün kimliklerin kurgulanmış olduğu iddiaları²⁴ kimliğin inşa edildiği temeli ve kadının ikincil konumunu içselleştirmeyi daha da hayati kılmaktadır.

Kimlik oluşumu biyolojik, fizyolojik, psikolojik, dini ve sosyo-kültürel etkenlerden sadece birine indirgenemeyecek kadar karmaşık bir inşadır. Bu inşada bütün etkenlerin etkileşimi gerekir. Fakat biyolojik farklılığı toplumsal bir kategori olarak hiyerarşik bir yapılanmaya dönüştürerek bedeni toplumsal analizin nesnesi kılmak yerine farklılığın bütünlüğe dönüştürülüp mutlak hakikatin işlerlik kazanmasına çaba gösterilmelidir.

Her kültür kendi dünya görüşünü belirler. Bir kültürün dünya görüşü, erkek ve kadın imgelerini de içerdiğinden kadın ve erkeğe ilişkin düşünceleri biçimlendirmede rol oynar. Bu bağlamda kadın ve erkeğin içinde yer aldığı kültüre rağmen kendi kimliğini gerçeklik temelinde özerk bir biçimde belirlemesi imkansız değildir. Kültürün birey üzerindeki belirleyiciliğine rağmen birey sadece sosyo-kültürel yapının bir ürünü olarak ele alınarak farklı söylemlerin inşa ettiği erkekle kadın arasındaki çeşitli dikotomiler ne yorumcuyla ne de kadını mazur gösterebilir. Ne de onları varolan sosyo-kültürel yapıya

²³ Şişman, Nazife, *Küreselleşmenin Peçesi İslamın Peçesi*, Küre Yay., İstanbul 2005, s.128

²⁴ Berktaş, *Tarihin Cinsiyeti*, Metis Yay., İstanbul 2003, s.116

mahkum edebilir. Bireyin topluma ve söyleme teslimiyeti, bireyi, kendi dışında nesnellik kazanan eylemlerinin sonuçlarına yabancı kılmak, mutlak olandan ve geçmişinden koparmak, bilinmez bir geleceğe sürüklemek de değil midir? Kadının varoluşunu erkek söyleminin belirleyiciliği içinde görünmez ve anlamsız kılmak, tarihi süreçteki çıkışları bireysellik içinde boğmak suretiyle ataerkil söylemi mutlak kılmak yerine, kadının kendi varoluşuna dönüşünü sağlamak gerekir. Keşke bizlere de kadınlar kadar hak verilmiş olsaydı, diyen erkekler laf olsun diye mi konuşuyorlar? Kültür içinde birey; “acı çeken bir pasiflik, zararsız bir varoluş, kadercı bir belirleyicilik ve sadece bir yerleştirilmişlikle”²⁵ nasıl anlaşılabilir? Her insan dünya hakkında ferdi tasavvura sahiptir. Bireyin ötekine karşı reaksiyonunda belirleyici olan kendi görüşüdür.²⁶

Bireyin sosyal faaliyetlerinin başkaları tarafından çeşitli sosyo-kültürel formlara göre düzenlenmesi, yorumlanması, bireyin sadece kültürün pasif taşıyıcısı ve yeniden üreticisi olduğu, yalnızca mevcut kültürel formları hayatında sürdürdüğü anlamına gelmez. Birey çeşitli düzenleme ve yorumlamanın nesnesi olsa bile, aktif varlık olarak düzenlenir, organize edilir. Bu her şeyden önce bireyin, yorumlayıcının ellerine terkedildiği erken kültürlenme sürecinde bile bütünüyle pasif olmadığı anlamına gelir. Şayet bireyler faaliyetleriyle sadece mevcut kültürel formları yeniden üreten olsaydılar, o zaman kültür kapalı, steril bir kendi kendini tekrara düşerdi.²⁷ Kişinin tepkide ve eylemde bulunan bir varlık olması sadece bir toplum ürünü olmasını engeller. Toplum insan bireyini bir nesne gibi kendi amacına göre kolaylıkla eritemez ve etki altına da alamaz. Çünkü insan bireyi davranışlarını içinde varolduğu kültürün istekleri doğrultusunda yerine getiren basit bir kukla değildir. Seçme ve karar verme yeteneği ile kendi davranışını belirler ve yaşadığı toplumu da etkileyebilir.²⁸

Kültür birincil özne olmayıp, ikincil bir meta faaliyettir. Kültür doğa olarak varolanın bakımı değil, kültür olarak hazır bulunmuş olanın bakımındır. Bu durumda bakım hazır bulunmuş olanın anıtsal korunması olabileceği gibi acımasızca eleştirisi de

²⁵ Gürses, *a.g.m*, Kültür Sosyolojisi içinde, ss.116-117

²⁶ Swingewood, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1998, s.320 ; Arslantürk, Z-Amman, M.T., *Sosyoloji-Kavramlar, Kurumlar Süreçler Teoriler-*, Çamlıca Yay., 4. Basım, İstanbul 2001, s.20

²⁷ Falzon, Christopher, *Foucault ve Sosyal Diyalog Parçalanmanın Ötesi*, çev.Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul 2001, ss.62-63

²⁸ Fichter, *a.g.e.*, s.24 ; Meriç, Cemil, *Kültürden İrfana*, İnsan Yay., İstanbul 1986, ss.344-345

olabilir.²⁹ Bugün, geçmişten gelen etki ve gelecek tasarımı altında şekillenir. Eyleyen daima bir belirlenmişlik içinde olur ki bu duruş noktasını, bakış açısını oluşturur. Burada keyfilik ya da mahkum olmuşluk söz konusu değildir.³⁰

Kültürel-sosyal düzen, ne bireyin başına çökmüş bir kabus, ne de bireyi dört bir yanından kuşatıp bireysel özgürlüğü ve seçim hakkını ortadan kaldıran tektipleştirme. İhtiyaçlarını giderebilme ve yönelimlerinin gereğini yerine getirmede sınırsız bir tercihi olmasa da, bireyin yaşadığı imkanlar ve kararlılığı dahilinde tercih hakkı da vardır. Üreticidir birey, sadece tüketici değil. Geleceğe yürüyüş ilke ve değersiz olamayacağından kültür hazinesine sırtını çevirmez. Bauman'ın ifadesiyle kültür "mecburi yön levhası" değil, bir pusuladır.³¹Yol güzergahını belirlemede değerler ve deneyimler bütünü olarak bu pusula fikir verir. Bireye düşen önceki formları aynen taklit etmek onlara teslim olmak değil, yaşanmış deneyimlere yapılan tercihlere kayıtsız kalmayarak bilinçli tercihler ve yorumlar yapabilmektir.³²

İnsanoğlunun erkek ve dişi olarak yaratılışı önceden yapılan bir planın pratiğe dökülmesidir(7:189). Muhakkak ki erkek ve dişi olarak yaratılan çift (53:45) insanı temsil eder. İnsanı temsil eden bu iki cins birbirinden farklıdır(3:36). Erkek ve kadın tabiatları, nitelikleri ve işlevleri açısından birbirinden farklı olmasına rağmen bir bütünü teşkil edecek şekilde birbirlerini tamamlar. Erkek ve kadın her iki cinsin varlığı gecenin gündüze bağlı oluşu gibi diğerinin varlığına bağlıdır. Her cins diğerini önceden varsayarak varoluşları karşılıklı ilişkiye dayanır(49: 13).

Kur'an yorumlarının yorumcuların içinde yaşadığı sosyo-kültürel yapılanmadan hareketle erkekleri merkeze alan kadınları ve deneyimlerini mevcut söylemin bakış açısından erkeklerin düşünceleri, arzu ve ihtiyaçları açısından yansıtması; anlama ve yorumun tarihsel ve kültürel olarak konumlanmış öznelerarası bir yaşama dünyasında meydana gelmesinin neden olduğu sınırlama ve neticede sosyo-kültürel yapının ve özelliğinin sınırlamalarından kaçınılamama gerekçeleriyle izah edilemez. Diğer taraftan Kur'an'ı evrensel okumayı terk etme ve ilahi mesajın enginliğini tarihsel kısıkaçtan

²⁹ Gürses, *a.g.m*, *Kültür Sosyolojisi* içinde, s.117

³⁰ Köktürk, Milay, *Kültürün Dünyası-Kültür Felsefesine Giriş*, Hece Yayınları, Ankara 2006, ss.32, 86-90

³¹ Bauman, Zygmunt, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul 2000, ss.188-189

³² Köktürk, *a.g.e*, s.231

kurtarma gerekçeleriyle sosyo-kültürel yapı ve söylemi temel alarak dine yönelik eleştirilerden hareketle savunma psikolojisi içinde yorumlamalara başvuru ile de ilahi hakikat ortaya konulamaz. Unutulmamalıdır ki bilgiden ziyade yorum, bir şeyin ne olduğunu bize anlatır. Fakat bu anlatım, o olguya hangi konumdan bakıldığı yani hangi perspektiften bakıldığına bağlıdır. Her bakış açısı farklı bir dil gibidir. Bir konudaki farklı perspektiflerin görünümü uyumsuz seslerin kaotik bir ummanına benzer. Görüşü, anlatımı belirleyecek olan konumlanılan noktadır. Her bakış, konunun bütünlüğünü kendi ufkunun sınırları dahilinde yorumlar, kendi duruş noktasının özelliklerini yansıtır.³³ Hatalı olan diğer duruşları bütünüyle yok saymak ve kendi ufkunu tek hakikat olarak sunmaktır.

Yorum bir olgunun şu veya bu tarzda okunması değil, belli bir gerçeklik temelinde okunmasıdır. Anlam, daima birine göredir, havada uçuşan temelsiz, müphem ya da içgüdüsel olarak biçimlenmiş değildir. Bir olgunun belirli bir kişi veya kültüre göre değeri olsa da daima bir hakikat temelinde yükselir.³⁴ Her yorum, yorumcunun kişisel perspektifini yansıtmayı nedeniyle subjektif bir nitelik taşır. Yorumdaki bu öznel bakış yorumcunun içinde yaşadığı sosyal şartlarda çevresiyle bütünleşmesi ile oluşturduğu kendini, evreni ve tüm varoluş algılamasını içeren kimliğini yansıtır. Her ne kadar yorumun bu subjektif niteliği yorumda yorum yapanın ve döneminin izlerini yansıtmış olmakla birlikte öznel ve sosyal niteliklerin belli genel ilkeler üzerinde varlık kazanması öznel ve sosyal etkinin temel ilkelerin evrenselliğinde bütünleştirilme gerekliliğiyle olumsuzluğa yol açmaması temin edilebilir ve edilmesi de gerekir.

İlahi metinlerin vahyi niteliği metin yorum ilişkisinde yorum yapana salt öznellik imkanı tanımaz. Aslında her metin kişinin kendi kimliğini oluşturduğu temel ilkelerin ışığında anlam bulduğundan salt öznelliği büyük ölçüde bertaraf eder ki, bu kişilerin temel ilkeleri ne ölçüde anlamlandırabildiğini ve dolayısıyla kimliğini içselleştirebildiğinin göstergesidir. Hiçbir yorum metnin kendisi değildir, her yorum yeni bir anlamadır, hakikatin bir ifadesidir, hakikatin kendisi değildir.³⁵ İlahi metnin ilkeleri ve metnin kendisi hiç değişmediği ve hep aynı kaldığı halde bunları anlama ve yorumlama

³³ Paden, William E., *Interpreting The Sacred*, Beacon Press, Boston 1992 , s.1

³⁴ Paden, a.g.e., ss.9-11

³⁵ Bkz, Menard, Guy, *Dinbilim Yorumuna Giriş, Yorum-Dinbilim Yazıları I*, der. ve çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., Bursa 2001, ss.12-23

daima az veya çok farklılık gösterir. Fakat salt subjektifliğin temel ilkelerin evrenselliğinde bertaraf edilmesi ilahi metnin yorumlanmasında izafilik tehdidini ortadan kaldıracaktır. Tabi ki ilahi metinlerin yorumlanmasında izafilik tehdidinden kaçınma, tarihsel dönemin ve sosyal şartların ihmal edilmesine de yol açmamalıdır.³⁶ Özellikle büyük değişimler yaşanan ve büyük değişimlere gebe olan çağımızda bir insanlık sorunu olan kadın sorununu özsel ve tarihsel yaklaşımların tehlikelerini göz önünde bulundurarak anlama ve yorumlama çabası hayati bir önem taşımaktadır. Zira salt subjektif bir yaklaşım, Kur'an'ın evrensel ilkelerinin ihmal edilmesine, nazil olduğu toplumun ve tarihsel sürecin ya tamamen merkezileştirilmesine ya da tamamen gözardı edilmesine yol açmaktadır. Bu durumda her ikisi de Kur'an'ın evrensel mesajının yaşama geçmesinde aynı ölçüde tehlike arz etmektedir. Kur'an'a ve İslam'a yöneltilen eleştirilerin kaynağını da bu tür yorumlar oluşturmaktadır.

Diğer taraftan yorumların oluşum sürecinde kadınların katılım dışı kalmaları ve tepkilerini dile getirmeden sessiz kalmaları, kadının ötekiliğini içselleştirmesi olarak anlaşılmasına, ataerkil yapı ve söylem nedeniyle birey olarak kendini gerçekleştirmesine imkan tanınmadığı tezlerine rağmen, kadınların bilinçli ve sosyal varlık olarak sorumluluğunu bertaraf edemez. Kur'an'a göre insanın eril ve dişil iki farklı cinsiyet oluşu fitridir. Erkeklik ve kadınlık, özgün ve müstakil değerlerdir. Kadın ve erkek, sahip olduğu yetiler ve imtiyazlarla görev ve sorumlulukları yanında hak ve yetkileri de olan değer yüklü varlıklardır. Eril ve dişil olma, ontolojik bir gerçeklik olmakla birlikte, ona birey olarak bir kimlik kazandırmayı, sosyo-kültürel bir projede toplumsal yazgıya mahkum etme ve dişil olmayı, her kadının özne olması için üstesinden gelmesi gereken bir engel olarak algılamak da, dişilliği kültürel proje olarak kavramak kadar hatalıdır. Erkek ve kadın arasında varolan cinsiyet farklılığı, erkeğin kadına veya kadının erkeğe ontolojik açıdan üstünlüğüne, birinin diğerine hasımlık ve rekabetine imkan tanımaz. Erkek ve kadın arasındaki cinsiyet farklılığının kadın üzerinde erkeğin baskı ve zulmünü meşru kılacak bir zihniyete dönüşümü, erkekle kadın arasında yaratılıştaki kurulan dengeyi ortadan kaldırır. Yapılması gereken, farklılığın varoluş gerçekliğini ve hikmetini anlamaya çalışmak ve bu gerçeklik üzerinde ikincil yapılandırmaya karşı bilinçli bir

³⁶ Bkz, Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, çev. Fethi Ahmet Polat, Kitâbiyât, Ankara 2002, ss.64-69

oluşum gerçekleştirmek olmalıdır. Kadın ya da erkek olarak dünyaya gelmek ayrıcalık değildir. Kadın veya erkek için üstünlük, varoluş bağlamında sorumluluk bilinciyle edinilen kazanımlarla mümkündür. Ancak bu üstünlük, diğerini aşağı ve haklarını yok sayarak sömürüye izin verecek bir üstünlük değildir.

Ataerkil yapılanmaların farklı iktidar düzenlemeleri içinde süren varlığına rağmen Kur'an'ın ilk muhatapları erkek ve kadınların evrensel ilkeler temelinde inşa ettikleri kimlikleriyle birey, aile ve sosyal hayatta gerçekleştirdikleri değişim, tozlu tarih sayfalarının aralanmasıyla gün yüzüne çıkarılınca, tarihi süreçte sosyo-kültürel ve düşünce dünyasından uzak tutularak kendine biçilen ikincil ve aşağı konumdaki kadın kimliğinin sorgulanması kaçınılmaz olacaktır. Özerk-bağımsız ve saygın yaratılan bir varlığın birey olmayan eksikliğe, ötekiliğe razı olması söz konusu değildir. İki farklı cins olarak insan, yeryüzünün halifeliğini temsil eder. Kadın ve erkek, yaratılış gayesinin ve hikmetinin gereğidir. Bu gaye ve hikmet gözardı edilerek birinin diğerini kendi uygulamalarına, menfaatlerine aracı kılıp dünya ve ahiret nimetlerini kendine hasretmesi karşısında sessiz kalınamaz. Düşünmeyi, bireysel hak ve sorumluluğu, ceza ve mükafatı, erkek ve kadın dayanışmasını şiddetle vurgulayan Kur'an'dır. O halde dünyanın ve ahiretin tekeline erkeğin nefsine teslim etmeye temel dayanak kılınması ilahi mesajın bütünlüğü içinde sorgulanmalıdır. Kur'an'ın kadına bakışı, Kur'an'ın özülüyle, ilkeleriyle, bütünlüğüyle çelişen anlayışlara teslim edilmemesi için bu sorgulama zorunludur.

B- ÖTEKİNİN TARİHSEL GÖRÜNÜMÜ

Sosyal bir varlık olan insana ait olanı anlama ve anlatma çabası, kavramlardan hareket etmeyi zorunlu kılar. Kavram, Ferdinand de Saussure'deki gösterilendir. Gösterilenin, kavramın anlattığı gerçeğin kendisi değil, gerçek hakkında belli bir bilgidir.³⁷ Daha doğrusu bir yol açma yöntemidir kavram. Bu yöntemde düşünce tamamen bağımsız davranabilir. Kavramın değeri belirli bir sorun hakkında genel ve kuşatıcı yeni bir bakış açısını mümkün kılmasındadır. Kavram bilinen şeyi sabitleştirip genel çerçevesini belirginleştirmekle kalmaz, yeni bağlantılar için sürekli ufku zorlar.³⁸

³⁷ Barthes, R, *Çağdaş Söylemler*, çev. Tahsin Yücel, Hürriyet Yay., İstanbul 1990, s.162

³⁸ Köktürk, *Kültürün Dünyası-Kültür Felsefesine Giriş*, ss.97-98

Tarihi süreçte bu zorlamada çok sayıda bilgi kavrama dahil olur ya da kavramı terk eder. Kavramın tutarlığı işleviyle doğru orantılıdır.³⁹

İngilizce *other*; Fransızca *autrui*, Almanca *andere* ve Türkçe *yaban, el, ve başka* sözcükleri ile anlamdaş olan *öteki*; Latince '*alteris*' sözcüğünden türemiştir ve 'öteki veya farklı olmak: çeşitlilik, ötekilik' anlamına gelir.⁴⁰ *Öteki*, dışarıda kalan, dışarıda bırakılan, dışlanan, başka olandır. Değerli addedilen kişilerin uzağında kalan kişiler, aşağı, değersiz tanımına layık görülen, bizden olmayan, bize uymayan, değer dizgemizin dışında kalan, bize tedirginlik veren, varlığımız için bir tehdit olan kişiler... Değersizlik ve güven eksikliğini dile getirir, bir çeşit sevgisizlik, düşmanlık içerir.⁴¹ *Ötekilik* Hegel'in (1770-1831) yazılarında ortaya çıkan belirsiz bir kavramdır ve sonraları Lacan'ın psikoanalizinde gelişir. Öteki kendi/öteki ikilisinin kapsamında anlaşılır ve ferdi öznelerin var oluşunu düzenlemek olarak görülür. Aslında ötekilik psikolojik süreç içerisinde hepimizin tecrübe ettiği bir şeydir. Kişinin, kendini tanımlaması ötekiyi gerektirir. Ötekileştirme süreci bazı insanları güçsüzleştirmek ve kolonileştirmek için kullanıldığında özel çıkarımlara sahiptir.⁴²

Hermeneutik felsefenin çağdaş iki büyük düşünürü Husserl ile Merleau-Ponty ötekiyi, bilincin, kurduğu dünyadaki belirlediği konuma dayalı olarak ben'ini inşa etmesini mümkün kılan bir kendilik olarak tanımlar. İnsanın kendi varlığını anlayabilmesi Gabriel Marcel'e göre insan ilişkilerinden hareketle, Ben'in karşısında yer alan Sen'i gerçekliğini yeterince kavramakla mümkündür. Burada Ben-Sen arasındaki ilişki diyalog niteliğindedir. Sen-Ben'in bütünlüğü karşısında yer alan nesne olmayan bir varlıktır.⁴³

Sartre ötekiyi; dünyayı algılayışımızı donuklaştıran, kavrayışımızı bulanıklaştıran, nesne olarak görerek ben'i şeyleştirilen olumsuz bir bakış geliştirir.⁴⁴ Litvanya asıllı Levinas'a göre Başka ya da başkası bir başka ben değildir. Başkası bir bilgi nesnesi

³⁹ Işık, Emre, *Beden ve Toplum Kuramı*, Bağlam Yay., İstanbul 1998, ss.98-99

⁴⁰ <http://en.wikipedia.org/wiki/other>

⁴¹ Uygur, Nermi, *Başka Sevgisi*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1996, ss.46-48

⁴² <http://en.wikipedia.org/wiki/other>; Ayrıca herkes için sözkonusu olmayan bu öteki için bkz.Baudrillard, Jean, *Kötülüğün Şeffaflığı –Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 3. Baskı, İstanbul 2004, ss.135-136

⁴³ Bozkurt, Nejat, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları, Yorumlar ve Eleştiriler*, Sarmal Yay. 2. Baskı, İstanbul 1998, ss.137-141

⁴⁴ Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi, Çağdaş Felsefe*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., c.IX, ss.35-39

olamaz ve başkası ile ilişki Ben'in iktidarının sonudur. Ölümle ilişki başkasıyla ilişkinin bir ilk resmini verir zira sadece yalnızlığı ıstırapta büzülmüş ve ölümle ilişkiye varmış bir varlık başkasıyla ilişkinin mümkün hale geldiği bir zemine yerleşebilir.⁴⁵ Ben ötekinden dolayı zulme uğrayan, ötekinin yerine bedel ödeyen hatta bunun için seçilen kişidir.⁴⁶ Levinas'ta Öteki her zaman ötekidir. Onun farklılığı niteliklerinden, bireysel ya da kültürel farklılıklarından kaynaklanmaz, onun farklılığı varoluşsalıdır. Ben'in, başkasının yerine geçerek onun bütün sorumluluğunu da üstlenmesi dolayısıyla başkalık karşısında yaşadığı bu tür bir edilgenlik Ben-özne tasarımına imkan tanımaz.⁴⁷

Ötekileştirme "öteki" aracılığıyla kişinin kendi pozitif kimliğini tanımlama ve güvence altına alma yoludur. "Ben" in ve "Öteki" nin anlamını belirleyen sosyal farklılığın işaretleri ne olursa olsun, ister cinsiyet, ister ırksal, coğrafik, etnik, ister ekonomik veya ideolojik olsun, öteki kişi veya grubun kötülenmesine dayanan öz olumlamasının temeli haline gelmeleri tehlikesi her zaman vardır. Ötekileştirme öteki aracılığıyla kişinin egosunu tatmin etme yoludur, ötekinin aldatici aşağı olma durumu tarafından sürekli beslenmesi gerekir.⁴⁸

Nermi Uygur, karşıtlıklar üzerinde temellenen ötekinin ilk ortaya çıkışını belgelerden hareketle şöyle dile getirir: İsa'dan önce onuncu ya da dokuzuncu yüzyıllardan kalan belgelere göre Hazar Denizi güneylerinde Zerdüşt (Zaratasta) Bey'e bağlı atları, küçük baş hayvanlar, çift hörgüçlü develeriyle ünlü göçmen boylar yaşarmış. Dini lider de olan Zaratustra'nın emrindeki topluluklar kendilerini biz iyiler diye niteler ve belli sınırlar ötesine geçmeden davalarını besleyip hayatlarını sürdürürlermiş. Bu sınırların dışında kalan topluluklar ise düşünce, davranış ve her bakımdan kötü olarak nitelenirmiş. Bu değerlendirme biçimi iyiye, bilgiye tarihsel bir kişiliğin örneğinde Ahura-Mazda'ya, dönüşür. Kötü ruhlara da Angra Mainyu adı verilir. Eski Pers geleneklerinde Ehriman ve Hürmüz ile temsil edilir. İlk yazılı belgelerinin Zaratustra dönemine ait olan ben-başkası, kendi-yabancı, öz-el, bizler-dışımızdakiler, bizler-onlar,

⁴⁵ Levinas, Emmanuel, *Zaman ve Başka*, çev. Özkan Gözal, Metis Yay., 2005, ss.26-27; *Sonsuza Tanıklık*, çev. M. Atıcı-M. Başaran vd., Metis Yay., İstanbul 2003, ss.11-21

⁴⁶ Direk, Zeynep, *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2005, ss.204-209

⁴⁷ Sarp Erk Ulaş vd., *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2002, s.170

⁴⁸ <http://en.wikipedia.org/wiki/other>

ben-başkaları, sevdiklerimiz-yabancılar tarzındaki tüm karşıtlıklar, insana özgü algı ve düşünme kalıplarıdır ve her zaman her yerde mevcut olan bakış açısı ve tutumdur.⁴⁹

Greklere 6.-7. yüzyıla kadar kendileri dışında kalanları kendilerinden ayırt etmek için kullandıkları yabancı kavramı ile 12. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar özellikle hristiyan olmayanlar için kullanılan barbar terimi öteki bağlamında kullanılan kelimelerdir.⁵⁰ 18. yüzyılda Batıda Aydınlanma ile başlayan modernleşme sürecinde doğa üzerinde denetim ve tarihin yaratıcılığını ele geçirme ve ilerleme özlemi önce doğa sonra da insan üzerinde hakimiyeti beraberinde getirir. Tembellik ve korkaklığı nedeniyle erginliğe ulaşamayan insan(!) aydınlanma projesi ile girdiği yetişkinlik yolculuğunda(!) “düşünceyi kuşatan putlar”⁵¹ olarak algılanan otoritelerin tümünün reddi ile düşüncenin, değer yargılarının, toplumsal örgütlenmenin ve her şeyin mutlak kaynağı kılınarak merkeze yerleştirilen bilinçli/özgür özne “zamanlar üstü saf aklın”⁵² ışığında ve rehberliğinde ben-merkezci kimliğini ötekenden dolayısıyla gerçekleştirir.⁵³ Dünyanın ve kendi eylemlerinin merkezi olarak inşa edilen bilinçli ve düşünen modern özne, Descartes’ın ‘Düşünüyorum o halde varım’ cümlesinde ifade edilir. Hümanist aydınlanmacı söylem tarafından hegemonik olarak kurulan bu özne Avrupalı, burjuva ve beyaz erkektir.⁵⁴ İnsan doğası kavramının içeriminin batı kültürüne özgü varsayılan niteliklerle donatılmasının yol açtığı modern özne nosyonu, bedensellikten ve yerellikten uzak, soyut ve evrensel bilinç olarak laik bir birey olan ‘Ben’ nosyonunu üretmiştir. Modern öznenin bu tarz kuruluşu kendini ondan ayırt edeceği ötekinin varlığını kaçınılmaz kılar. Zira Özne’nin özerkliğinin ve evrenselliğinin koşulu, ötekinin bastırılmış olmasında yatar. Öznenin kıyaslandığı bir öge olan öteki, öznenin radikal olarak farklılığını, öznenin değilleyen nitelikleriyle kendini gösterir. Suçlu olarak doğan öteki, öznenin özelliklerine sahip olmadığı gibi öznenin radikal farkı nedeniyle öznenin istikrarlı dünyası için tehdit oluşturur.⁵⁵

⁴⁹ Uygur, *Başka Sevgisi*, ss.49-50

⁵⁰ Subaşı, Necdet, *Öteki Türkiye’de Din ve Modernleşme*, Vadi Yay., Ankara 2003, ss.15-16

⁵¹ Hekman, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik-Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*, çev. H. Arslan-Balkız, Paradigma Yay., İstanbul 1999, s.15

⁵² Hekman, *a.g.e.*, s.79

⁵³ Foucault, Michel, “Aydınlanma Nedir?” *Toplumbilim, Aydınlanma Özel Sayısı*, S.11, Temmuz 2000, s.71; Kant, Immanuel, “Aydınlanma Nedir?” *Sorusuna Yanıt(1784)* *Toplumbilim, Aydınlanma Özel Sayısı*, S.11, Temmuz 2000, s.17

⁵⁴ Davidoff, Leonore, *Feminist Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet*, İletişim Yay., İstanbul 2002, s.197

⁵⁵ Yeğenoğlu, Medya, *Sömürgeci Fanteziler*, Metis Yay., İstanbul 2003, ss.13-15

Ötekinin tehlikeli olduğu düşüncesi bazan zayıflasa, hatta yok olmaya yüz tutsa da tarih boyunca varlığını sürdürmüştür. Fakat ötekileştirme 19 ve 20. yüzyılda olduğu denli hiçbir zaman vahşete dönüştürülmemiştir.⁵⁶ Öteki ve ötekileştirmeye dayalı katliamlar, soykırımlar ve tehcirler daha çok modern çağa özgüdür. Modernleşme öncesi dönemde de öteki ve ötekileştirme süreçlerinin olmadığı söylenemezse de aydınlanma projesiyle başlayan süreçteki gibi bir sistematikleştirmeden ve türdeşleştirmeden sözedilemez. Daha çok da “garipleştirme ve acayıpleştirme ya da insan saymama” tarzında bir ötekileştirmeden söz edilebilir.⁵⁷

Aydınlanma ideolojisinin özelde kendilik-ötekilik, genelde karşıtlıklarla düşünen kartezyen yapısı eleştirileri de beraberinde getirir. Eleştiriler aydınlanmanın kendi kendini yıkan niteliği üzerinde yoğunlaşır. İnsanın evrensel özne olarak inşası ve çatışmanın olmadığı bir toplum anlayışı ütopya olarak algılanır.⁵⁸

Öteki 20. yüzyıl felsefesinde; ‘ötekinin ben karşısındaki konumu, niteliği, değeri ve ilişkileri’ sorunu olarak önemli bir konuma yerleşir. Bu konum kendini tarihin ve modernitenin öznesi olarak kabul eden batının, tarihin ve modernitenin nesnesi olarak algıladığı batı dışıyla olan ilişkilerini merkez-çevre arasındaki hegemonik tarzda bir projeye dönüştürmesi karşısında yükselen eleştirilerden kaynaklanır. Zira 18. yüzyılda Batıda başlayan aydınlanma süreciyle birlikte Avrupa tarafından keşfedilen dünya, aydınlanmamış öteki’ni temsil eder. Ötekini belirlemeyse kendini tanımlamanın yolu olur. Bu, “ötekinin dünyasını dünyalaştırmak yoluyla Avrupa’nın benliğini sağlamlaştırma” sürecidir.⁵⁹

“Hegemonik bir işlem” ve “bir merkez kurma” veya “merkezleme (centering) işlemi”⁶⁰ olarak tanımlanan oryantalizm, batılı tecrübeyi merkeze alarak geliştirdiği hegemonik söylemle batılı olanı konumundan bağımsız bir evrensellelikle, periferide konumlandığı ötekileri ise tikel, özel ve yerel olarak tanımlar. M. Foucault’nun bilgi

⁵⁶ Gasset, Ortega Y, *İnsan ve Herkes*, Metis Yay, İstanbul 1995, s.161

⁵⁷ Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, Bilim Ve Sanat Yay., Ankara 2003, ss.661-662

⁵⁸ Bkz. Horkheimer Max- Adorno, Theodor W., *Aydınlanmanın Diyalektiği –Felsefi Fragmanlar*, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yay., İstanbul 1996, c.I, ss.12-19;Gasset, Ortega y, *Kütelerin İsyanı*, çev. Nejat Muallimoğlu, Bedir Yay., İstanbul 1992, ss.15-20

⁵⁹ Schick, İrvin Cemil, *Batının Cinsel Kıyısı-Başkalıkçı Söylemde Cinsellik ve Mekansallık*, T.V.Y Yay., çev. Savaş Kılıç-Gamze Sarı, İstanbul 2001, s.23

⁶⁰ Mutman, Mahmut, “*Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batı’ya Karşı İslam*”, Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark içinde (der. Keyman, Mutman, Yeğenoğlu), İletişim Yay., İstanbul 1996, s.31

ile iktidar arasında kurduğu ilişkiyi Doğu'nun temsiliyeti sorununa taşıyan Edward Said'in Oryantalizm adlı eseri batı toplumları tarafından kontrol etmek istedikleri 'Doğu'daki insanları ötekileştirmeyi nasıl gerçekleştirdiğini gösterir. Batı kendi kimliğini Doğu'dan dolayısıyla oluşturduğu için doğulu imaja yüklediği tüm olumsuzluk ve yetersizlikleri değilleme ile kendine ait kılarak ötekinden hareketle bir kimlik inşa etmiştir.⁶¹ Gerçekleştirilen bu inşada Doğu ile Batı arasındaki farklılık mutlak bir zorunluluğa dönüştürülmüştür.⁶² Farklılığın ayrımcılığa dönüştürülmesiyle Doğu, batının doğal olarak sahip olduğu varsayılan tüm sosyolojik özelliklerden yoksun algılanır. Batının oryantalist söylemle kendini evrensel bilginin ve iktidarın öznesi kılan medeniyet projesiyle merkezdeki konumu dışında kalanları ötekileştirme stratejisi, bilgi ve iktidar eklemesiyle karmaşık, fakat hayatın her alanını içeren etkinliğiyle niteliklerinin karşıtını doğuya atfederek, doğuyu ulaşılması gereken hedef gösterilerek geri, aşağı konumu bildirilir. Bu nedenle ötekiliğin kolonyal söylemde temsil biçimleri çok biçimli ve sapkın olarak nitelenir.⁶³

Aydınlanma ideolojisinin karşıtlıklar içinde anlama yöntemi, önce antropolojide ardından sosyolojide kullanılmaya başlanır. Öznenin, yapının belirleyiciliğinde anlamını yitirmesi, postyapısalcılığın öznenin konumunu sorgulamasına yol açar. Zira özne ile nesne arasındaki mesafe ortadan kalkınca, özne nesnenin özelliklerini kendine atfederek kendine özgü bir varlık olmaktan da çıkar.⁶⁴ Batı modernitesinin kurucu öğeleri olan hümanizm ve metafiziğinin temel kategorileri yapısalcılık sonrası yapısöküme uğratarak soyut ve evrensel insan ve birey nosyonlarında ifade bulan kendinden menkul özne varsayımının yanılısamaya dayalı ve öteki ile ilişkiyi reddeden bir yapı arzettiği gösterilmeye çalışılır.⁶⁵

Derrida, başkanın başkalığının mutlak biçimde indirgenemediğinde başka olabileceğini öne sürerek Levinas'ın batı felsefesindeki başkasına yönelik şiddetin, daha ölümcül çatışmalara dönüşmemesi için Tanrı'ya ihtiyacı olduğunu belirtir.⁶⁶ Yöntemi

⁶¹ Said, Edward, *Şarkiyatçılık*, Metis Yay., 3. Baskı, İstanbul 2000, ss.213-217

⁶² Mutman, *a.g.m.*, s.32

⁶³ Yeğenoğlu, *a.g.e.*, ss.23-36

⁶⁴ Işık, *a.g.e.*, ss.102-103

⁶⁵ Yeğenoğlu, *a.g.e.*, ss. 23-36

⁶⁶ Megill, Allan, *Aşırılığın Peygamberleri Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev: Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yay, Ankara1998, s.451

genelde metin içerisindeki ikili karşıtlıklara dayanır, örneğin, iç ve dış, özne ve nesne veya erkek ve kadın. ‘Yapı sökülme’ bu karşıtlıkların kültürel ve tarihsel olarak tanımlandığını, ve ilk bakışta görüldüğü gibi net ayrımları veya sabit olmadıklarını göstermeye çalışır. Cinsiyetler arasında farklılık mevcuttur. Ancak bu ayrılık oluşturmaz, Çünkü farklılık tanımlanamaz, okunabilir, yoruma tabidir. Derridacı yapı sökülme, Hegelci felsefeden farklı olarak özne kendini ötekinde değil, ötekini kendinde tanıır.⁶⁷

19. yüzyıl şartlarının sosyal bilim literatürüne armağan ettiği öteki kavramı, sosyal bilimlerin en önemli kavramlarından biri haline geldi. Farklı düzlemlerde farklı açılımlarla öteki’ne atfedilen niteliklerin kurgusallığın ötesinde sosyal yaşamın gerçekliği içinde somut görünürlüğü, farklı problemlerin aydınlatılmasında üstlendiği gösterge işleviyle birçok alandaki öteki inşalarının ve bu inşaya bağlı kalınarak gerçekleştirilen hedeflerin ortaya çıkmasına imkan tanıır.

C- ÖTEKİ VE FARKLI TİPLERİ

Ötekinden hareketle gerçekleştirilen dikatomik ve hiyerarşik karakterli yapılanmaları aydınlatabilmek amacıyla özellikle ötekinin bilimi olarak ortaya çıkan antropoloji ve batı fenomenini ve sorunlarını belirlemek için sistemleşen ve kurumlaşan sosyal bilim alanında ortaya çıkan farklı yaklaşım tarzlarını açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. Keyman, ötekinin farklı kullanımlarına şöyle açılım getirmektedir:

Ampirik bir nesne olarak öteki: Anlaşılması, açığa çıkarılması ampirik bilgi gerektiren bir nesne olarak görülen ötekinin, nesnel ve gerçeklere dayalı bilgi temini ile açıklanması hedeflenir.

Kültürel bir nesne olarak öteki: Doğu-Batı dikotomisinden hareketle inşa edilen iki kutuplu bakış açısını karakterize eden özcülüğün tabii bir neticesi olarak öteki, ne olduğundan ziyade ne olmadığıyla tanımlanır ve Ben’in merkezliğinin periferisinde yer alarak merkezdekinin karşı nitelikleri yüklenir. Modern benliğin aynadaki görüntüsü olarak da temsil edilir.

⁶⁷ <http://en.wikipedia.org/wiki/Jacques-Derrida/Deconstruction>; Collin, Françoise, “Felsefi Farklılıklar”, K.T. Yirminci Yüzyılda Kültürel Bir Kimliğe Doğru, Ed. G. Dubby-M. Perrot, çev. Ahmet Fethi, T.İ.B.K. Yay., İstanbul 2005, c.V, s.258

Bir varlık olarak öteki: Varoluş ve fenomenoloji yaklaşımlarında bir varlık niteğinde kullanım bulan öteki, benliğin oluşum sürecine katkı sağladığı gibi modern kimliğin açığa çıkmasında da gözükmeyen gönderim noktası olarak işlev kazanır. Ötekinden hareketle kendi beninin tarihsel ve kültürel oluşum seyrini açığa çıkarmak amacıyla ötekiyle ilgili yeni ilişkiler tespit edilir. Ben-öteki dikotomisinde ontolojik bir varlık görünümünü ile tarihsel bir varoluş niteliği kazanan öteki modernite eleştirisi dahilinde işlerlik elde eder.

Söylemsel bir yapı olarak öteki: tarihsel bir varlık niteliğini yitirerek elde ettiği söylemsel bir inşa karakteriyle çeşitli söylem ve iktidarların kurduğu bilgi nesnesi olarak kullanım kazanır.

Farklılık olarak öteki: Ben-öteki ilişkisi bağlamında farklılık üzerine inşa edilen kimlik egemen ile köle, sömüren ile sömürülen arasındaki diyalektik bağlılık tarzında eleştirel bir perspektifle sunulur.⁶⁸

Ötekiliğin kültürel kurguları dinamikdir, çelişkilerle doludur ve farklı toplumsal kategorilere ve gruplaşmalara ayrımcı bir şekilde açıktır.⁶⁹ Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı* adlı eserinde iki tip öteki tespit eder: Kökten Ötekiler ve Pazarlık Edilebilir Öteki. Kökten ötekiler farklılık virüsünü taşımadığı için ne farklılık düşünür ne de anlar, ne de onu kullanır. Farklılık simgelerinin efendisi ile farklılık oyununa yanaşmazlar ve kurban olmayı tercih ederler. Pazarlık edilebilen öteki ise farklılık düşünmeyi hassas bir yöntemle yok etme projesidir.⁷⁰

Keyman'ın farklılık olarak öteki kategorisinde yer alan öteki kavramı çalışmamızda cinsiyet ayrımcılığını ortaya koymada yararlanacağımız kavramdır. Ötekilik sorununun temelinde benlerde gövdelenen öznel yaşantıların, ben'in kendine özgü oluşum ve tasarımların ötekilere açılım ve iletimi yatmaktadır. Ötekiliğin ırk, etnisite, din, milliyet ve cinsiyet itibarıyla durumsal ve konumsal oluşumu, kimlikle bağlantısını kaçınılmaz kılmaktadır. Belli bir imge veya kimlik karşısında kendini tanımlama, o imge ve kimliğin içerdiği niteliklerden kendini uzak tutma ve ayırmayı

⁶⁸ Keyman, E.Fuat, "*Farklılığa Direnmek: Uluslararası İlişkiler Kavramında Öteki Sorunu*", Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark içinde, 2. Baskı, İletişim Yay., İstanbul 1999, s.76-77

⁶⁹ Yuval-Davis, *a.g.e.*, s.97

⁷⁰ Geniş bilgi için bkz. Baudrillard, *a.g.e.*, ss.135-137

gerektirir. Bu anlamda öteki nitelemesi “belli bir konumun, durumun, varlığın tam karşısında yeralanı, karşıt ikiliğin hep değersiz görülen kanadını”⁷¹ ifade eder.

İnsan eylemlerinin toplamı olduğundan sürekli kendini oluşturma halindedir. İnsanın seçimleri ve kararları yani eylemleriyle kimliğini belirler. Bu belirleme diğer insanlara bakışını da içerir. Düşünen özne merkezindeki ben’in kendini kavrama yolu olan ikili kutbun olumsuz kanadını temsil eden öteki ve nitelikleri, özne-ben’in kendi benliği doğrultusunda tasarımlanarak yansıtılır. Öteki kişi fark ve diyalog içinde iletişimde bulunacak kişi değil, Ben’in adeta sır, gölgesi ve görüntüsü gibi kuşatarak kaderi haline geldiği kişidir. Ötekinin ötekiliği kendine yabancı kılınarak hatta ince hilelerle yok edilerek gerçekleştirilir, doğal değildir.⁷²

Kimlik, bireyin sınıf, ırk, cinsiyet, bölge, etnisite, din ve ulus gibi topluluklara mensubiyetine dayalı, toplumsal olarak inşa edilen ve tanınan kendiyle ilgili anlamlar bütünüdür. Kimlik tek düze olmayan bir süreçtir. Kişi belli bir konum, dünya görüşü, ve zihinsel modellerden hareketle verileri yorumlar ve belli parametreler içinde onlara tepki gösterir. Kişinin tutum, tavır ve davranışının temelinde kimlik yatar. Kimlik bir anlam taşıyıcısı olarak bireyin dünyadaki yerini ve öyküsünü başkalarına anlatım kanalıdır.⁷³ Kimlik, toplumsallaşma sürecinde tümüyle toplumsal güçler tarafından gerçekleştirilen bir kazanım olmamakla birlikte, kültürlenme sürecinin aynı zamanda bir öğrenme süreci olması dolayısıyla kişinin kendini ve dolayısıyla ötekini tanımlayarak gerçekleştirdiği kendilik bilinci, ötekini “bir kimlik bileşeni” ve “etnosantrizm kaynağı” kılabilmektedir.⁷⁴ Çünkü benlik, “bilinçli bir öz-kimlik duygusu” yani “benim kim olduğum” başka/ötekiyi dışarıda bırakır. Ama öteki, benliğin hem parçası hem de parçası değildir. Öteki, benliğin kavranabilir ve ifade edilebilir tüm boyutlarını içeren geniş bir kendilikten dışarıda kalan şey olarak çok kapsamlı şekilde gerçek olanın, tarihsel yaşama koşullarının, diğer varlıklara duyulan sevgi ve nefretin, yaşamın kendi dokusunun öznellik üzerinde bıraktığı iz olarak da tanımlanır.

⁷¹ Sarp Erk Ulaş vd., *Felsefe Sözlüğü*, ss.102,169

⁷² Baudrillard, *a.g.e.*, s.162

⁷³ Schick, *a.g.e.*, ss.17-19

⁷⁴ Emiroğlu vd., *Antropoloji Sözlüğü*, ss.661

Ötekinin cinsiyetinden hareketle farklılık üzerinde inşa edilen kimlik ile erkek ile kadın arasında kurulan katı bir bağlaşımla, malik/mülk, yöneten/itaat eden, etken/edilgen, tam/eksik, rasyonel/irrasyonel gibi dikotomik cinsiyet kalıpları oluşturulur. Kendi-öteki karşıtlığında kendi kendini öteki imgede içerimlenen özelliklerden ayırd ederek tanımlar. Erkeğin kendini öteki (other) kıldığı kadından dolayısıyla kendini tanımlaması kadını aşkın özne olan erkeğin karşısında nesneden ibaret kılar. Bu tanımlama erkek ve kadın kimliğinin anatomik farklılığında bir söylemden hareketle inşa edilen hayali bir belirlemedir. Bireyler tarafından belirlenmesine rağmen tespit edilen değer ve nitelikler dışında kaldıkları varsayılanlar denetimin meşruluğu ile bir araç konumuna indirgenebilir. Erkek ve kadın arasındaki farklılığın kurgusal olarak üretiminin vahyi gerçeklikle temellendirilmeye çalışılması da kişilerden bağımsız ilahi gerçekliği bilinçsizlik engeline görünürlüğü örtülür.

Ben-Öteki diyalektiğinde ötekinin farklılığını inkar ve onun evrensel normların dışında bırakılması ama yine de ötekinden dolayısıyla özne inşa edilme sürecinin “yalnızca farklı olanları normun dışında tanımlayacak bir standart koyma süreci değil, aynı zamanda farkı kodlayan ve temsil eden özneye hükümran bir konum sağlayan bir süreç” olarak görülerek benliği tikel ve farklı olandan ayırt etmeyi mümkün kılar. Bu süreç, onu evrensel olarak merkezleyen bir süreçtir de aynı zamanda.⁷⁵ Ötekini nötrleştiren, aynılaştıran, ben’e dönüştüren düşünce ötekinde sadece kendi benini/kişiliğini gördüğü ölçüde kabul eder. Başkasında kendi özünü gören ise ötekine bu özde açılır.⁷⁶

Kadını ötekileştirme mekanizmasının bilinçaltında, cinsiyetin diğer kutbu olan kadını aşağılama ve erkeği normal olarak tanımlama yatar. Bu mekanizmada ben bilinci ötekinin aynasında üretilir veya ben, öteki olmayan biçimde içselleştirilir.⁷⁷ Ötekinin farkını öznenin farklı olduğu ölçüde algılayan mantıkta fark sadece bir paradoks olarak varolur. Ötekinin olumsuzluğun ve değersizliğin alanı olarak temsili, sömürgeci söylemin temel bir özelliğidir. Öteki, öznenin kendini ayırt ettiği bir şey değil, özneyi sürekli ve

⁷⁵ Yeğenoğlu, *a.g.e.*, s.135

⁷⁶ Eren, Işık, *20. Yüzyılda Felsefe: Karşı Çıktılar ve Yeni Arayışlar*, Asa Kitabevi, Bursa 2005, s.33

⁷⁷ Yeşilyurt, Temel, “Ben’in Ötekileşmesi ya da Söylemin Ayrıllığa Dönüşümü”, *İslâmiyât*, c.7, S. 3, Temmuz-Eylül 2004, s.153 (19nolu dipnot)

her seferinde yeni bir biçimde mümkün kılan zorunlu bir olanaktır.⁷⁸ Ötekinin yanlışlanmasından hareketle kendini inşa etme negatif analogi ile yapılan bir oluşumdur. “Daima dışlayarak, ekleyerek veya bölerek kendini oluşturmak zorunda olan ben ister istemez iyi ve kötü kategorilerinin arasında tercih yaparken veya yapmak zorunda kaldığında, iyiyi kendine alabilmek için ötekini kötü olarak olarak konumlandırmaktadır. Bu anlamıyla öteki, benliğin oluşum sürecine katkıda bulunan saklı bir referans olmaktadır.”⁷⁹

İnsanın ötekini kendi önyargılarıyla çerçeveleyerek okuduğu bir mekanizmada kadın da erkeğin bakışlarındaki kadını görüp bu bakışta kendiyi karşılaştırır. Kadını öteki olarak görme, erkeğin ona her bakışında kendi varlığını, kendi eksikliğini hissettirir. İnsanın öteki cinsle karşılaştığında kendini varoluş açısından eksik ve zayıf olarak temellendirishi, kadının eksikliğinde kendini temellendirme ihtiyacı, kendisini bu eksiklikte kurma çabası, kendi eksikliğini değil, karşısında üstünlük arayışıyla açıklanabilir. İnsanın karşısındakinin özgürlüğünü kabul etmekten kaçışı, kendini insanlığın yaratılışının bir parçası ve karşısındakinin bakış açısından görmeyi engeller. Kendini yaşamın biricik merkezi olarak görme, başkasının varlığını yadsıma, seçimleriyle kendinin ve insanlığın özgürlüğünü yüklenme ile sonuçlanır.

Bedenin, bedenle ilgili söylenenin yerine geçip onu temsil ettiği ve onun üzerinde egemen olduğu modernist söylemler⁸⁰ Kur'an'ı perspektifte olumlanamaz. Bu yüzyılın başlarında, aşkın imge olma özelliğini yitiren bedenin kendi dışındakini temsilden uzaklaşarak yalnızca kendini ve özvarlığını temsil etmeye başlamasının nedeni, bedenin anlamının ölümsüzlükte değil, fanilikte aranması olarak değerlendirilir.⁸¹ İslamda kişinin bedeni, üzerinde dilediği gibi hükmedeceği bir mülk değil, hesap gününde yaptıklarına şahitlik edecek, geçici olarak kullanımına sunulan bir emanettir. Bu nedenle beden üzerinden gerçekleştirilecek bir kimlik de söz konusu değildir. Beden üzerinden kimlik inşa etme, ancak beden üzerindeki sınırlı kullanım hakkının tam mülkiyete dönüştürülmesiyle mümkündür, yani emaneti kendi mülkiyetine dahil eden bir gaspla. Ayrıca Ben-Sen ilişkisi ilahi hakikat temelli olduğu için bireylerdeki farklılığı aşan bir

⁷⁸ Yeğenoğlu, *a.g.e.*, s.19,137

⁷⁹ Yeşilyurt, *a.g.m.*, İslamiyât, c.7, S. 3, 2004, s.154

⁸⁰ Sayın, Zeynep, *Mithat Şen ve Beden Yazısı*, Kaknüs Yay., İstanbul 1999, s.109

⁸¹ Sayın, *a.g.e.*, s.95

aşkınlıkta tüm varlıkları yaratılmış olmakta kucaklayan birlik ve bütünlükte çatışmaya yer vermez. Çünkü ötekinde kendi varoluş özünü görür. Ben-Sen diyolojik ilişkide erkek ve kadın kendi, doğa ve Tanrı bilincini taşıyan, özünün bütün olanaklarını kuşanan ve tarihi süreçte gelişimini tamamlama ve kamil insan olma yolunda ilerleme çabasındaki bireydir.

Ötekilikten kurtuluş, sadece vahyi gerçekliği temel alan anlama ve eylemeylemdir. Çünkü insan için dönüp dolaşıp her şey bu gerçeklik üzerinde eylemlerini düzenlemesine dayanır. Söz konusu düzenin can damarıysa, insanın kendi yapısının özünü görüp anlamasıdır. Bu anlayış, insanın hiçbir varlığın üstlenmediği sorumluluğa talip olmasında düğümlenir. Esfel-i safilin ile ahsen-i takvim arasında gerçekleşecek bir tercihle kim olduğunu, ne olduğunu, niçin varolduğunu bilme ve yaşama ile kemale doğru bir seyirle aşama aşama gerçekleşecek bir süreçle ulaşılır. Ötekilikte en büyük yanılgı bende kilitlenmektir. Ben saplantısını aşma, kendini aşkın ve mutlak gerçeğe açmaktadır. Ben-Sen ilişkisi, efendi/köle ve malik/mülk ilişkisi değil, yaradan/kul ilişkisi ve bu bağlamda kadın ve erkeğe yansıması mümin-mümine ilişkisi ve bu ilişkide tarafların üstünlüğü takvada düğümlenmekte. Ötekine bana yaraşan değeri ve saygıyı verebilme, vahyi gerçeklikte kuşanılan sorumluluk bilincini ve eylemi gerekli kılar. Kültürü kurarken insan kendini, kendini kurarken de kültürü kurar. Yapılması gereken başkayı, vahyi ilkeye uygun boyutta kurmaktır.

D- BEN/SEN VE BEN/O İLİŞKİSİNDE ÖTEKİ

Diyalog, karşılıklı konuşmanın ötesinde değerlerin, duyguların doğası ve yoğunluğu, hafızanın işlevi, nesilden nesile iletilen kültürel söylenceler, nöropsikolojinin tecrübi düzenleme yolu, düşünme sürecinin yapısı ve düşüncenin kolektif düzeyde üretilip sürdürüldüğü davranış tarzı... gibi çok yönlü bir süreçtir. En derin anlamıyla da “insan olmak nedir”in geleneksel tarifinin geçerliliğini sınamaya ve gelişmiş bir insanlık olasılığını beraberce araştırmaya davettir.”⁸² Ben-Sen arasındaki diyolojik ilişkiden söz ederken diyalogtan kastettiğimiz düşünme süreci ve kişinin diğeriyle arasındaki anlam akışıdır. Diyalog, paylaşma temelli bir süreç, biz hedefli kişinin kendiyile, nesnelere,

⁸² Bohm, David, *Birlikte Düşünmek Diyalog*, Düşünce Yay., çev. Onur Atalay, İstanbul 2006, ss.17-18

başkalarıyla gerçekleştirdiği bir “anlam akışı” olduğu için bu üç boyutlu süreçte kaybetme ve aşağılanma değil, kemale ulaşma söz konusudur.

Ötekine ulaşabilmek için bir çıkış mahallidir diyalog, yalnızca bir taslaktır; sadece kişiler arasındaki diyalogda bu taslağın içi doldurulur. Fakat sınırın sonsuz içeriğini öğreten bu taslak, insanı, bireyden gerçek bir kişiye dönüştürebilir.⁸³ Ben ve Sen nedir? Ben’in ve Sen’in varlık olarak özü nedir? Ben ve Sen arasında nasıl bir varlık ilişkisi vardır? Ben yapayalnız değil, başka benlerle çevrilidir. Başka benler benim dışında olsa da bilincinde bir yere sahiptir. Başka benlerin Ben’in inşasında işlevi nedir? Benim kendimi anlamam ve algılamamda Sen’in rolü nedir? Sen; varlık, hak, görev ,sorumluluk, insanlık itibariyle hangi konumdadır? Farklı olmakla birlikte Ben gibi öznel bir ben mi? Benden aşağı, eksik, ben’e bağımlı ikincil bir ben mi? Bunlara yanıt Seni/Ötekiyi farklı öteki biçimlerinde anlamada düğümlenir.

Anlama, tarihsel bir varlık olan bilinçli insanın dünya ile ilişkiye girerek hakikatın özüne ulaşmasını temin eder. İnsanın anlama yetisini kavramaya çalışan Gadamer,(öl.2002) anlamaya nesnel olarak sınaması yapılacak bir eylem olarak değil, başımıza gelen veya başımızdan geçen bir deneyim olarak yaklaşılması gerektiğini bildirir. Aslında öteki insanın olduğu her yerde söz konusudur anlama. Ötekinin anlaşılması noktasında varolan anlama deneyimi, neticede kişinin kendini anlama deneyimine ulaşır. Kişinin kendini anlamadaki kendisiyle söyleşimi ile ötekileri anlaması öz itibariyle aynıdır.⁸⁴

Gadamer, ötekileri anlamada keyfilikten kaçınmaya çalışır. Anlamada öznenin varlığının ortaya çıkışı kaçınılmazdır. İnsanın kendisi, Tanrı, ötekiler ve nesnelere ilişkiye girmesini temin edecek olan anlamadır. Anlama, “kendisi de anlamının başarısına bağlı olan, tarihsel olarak konumlanmış, öznelerarası bir yaşama-dünyasında vukubulur.”⁸⁵ Bir eylem ile bu eylemi anlamaya çalışan arasındaki ilişkiden doğan anlam, iki özne arasında kurulan etkileşimin ürünüdür. Her eylemde potansiyel olarak var olan anlam, yorumlama süreci ile ortaya çıktığından yorumcuya göre de değişir. Farklı

⁸³ Buber, Martin, *Between Man And Man*, Macmillan Publishing Company, New York 1965, s.21

⁸⁴ Gadamer, *Truth and Method*, ss.306-307

⁸⁵ West, David, *Kita Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul 1998, s.152

yorumcuların yorum ufuklarının farklılığından kaynaklanan bu değişim, anlamın yeni boyutlarının ortaya çıkmasını mümkün kılar.⁸⁶

Ben- Sen arasındaki diyolojik ilişkide Ben'in Sana bağlılığını, yorumcunun dile olan bağlılığına benzeterek “ gelenek, diyalogta gerçek bir partnerdir ve biz ona bağlıyız; tıpkı Ben ve Sen'in olduğu gibi”⁸⁷ diyen Gadamer yorumcu ve metin arasında gerçekleşen yorumlama sürecini Ben-Sen arasındaki diyolojik ilişkiyle açıklar. Fakat Ben-Sen ilişkisini metni değil de insanı anlama olarak ele alıştırki farklılığı, Sen'i tecrübe etmenin müstesna oluşunu, Sen'in bir nesne olmayıp Ben'le ilişkide oluşuna bağlar. Bu ilişkide tecrübe edilen insandır ve bu nedenle ahlaki nitelik taşır. “Şu açıktır ki, Sen'in deneyimi özeldir; çünkü Sen bir nesne değildir, fakat bizimle ilişki içindedir. Bu nedenle, deneyimin yapısında vurgu yapılan unsurlar değişikliğe uğrayacaktır. Çünkü burada deneyimin nesnesi kişidir; deneyimin bu türü, ahlaki bir fenomendir -tıpkı deneyimle elde edilen bilgi, başka bir kişinin idraki gibi.”⁸⁸ Ben-Sen arasındaki ilişki Gadamer'de diyolojik bir ilişkidir. Bizi temsil eden Ben karşısında yer alan Sen, Ben tarafından bir obje/nesne olarak tanımlanmaz. Objeye/nesne olmayan Sen ile gerçekleşen ilişkide Benin tahakkümü söz konusu olmadığından tek taraflı bir etkileme değil, karşılıklı/diyalektik etkilenme söz konusudur.

Ben-Sen diyolojik ilişkisinde Sen'i üç farklı anlamlandırma ve kavrama değerine yönelik bakış açımızın düzeyini ortaya koyduğu gibi kendi duruş noktamızı da tayin eder. Kişi kendini nasıl tanımlar ve anlamlandırır ise çevresindeki varlıkları da öyle tanımlar ve anlamlandırır. Kendisini bir obje olarak anlamlandıran, etrafındaki varlıkları da bir nesneden ibaret görür, kendisi de nesnelere uzantısı bir makine. Birinin Ben demesi onun kendilik bilincine sahip olduğunu göstermez. Nice Ben diyenler vardır ki, kendinden bihaber bir varlıktır.⁸⁹

Ben-Sen ilişkisinin ilk formunda Ben Seni sadece bir nesne, fiziksel olarak algılar ve kendi amaçlarına araç kılar. Bu şekildeki insan algılaması bir nesneyi algılamaktan hiç farklı değildir. Bu tür anlama insani değildir, kendi dışındakini hiçe sayar. Gadamer

⁸⁶ Fay, Brian, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001, ss.198-199

⁸⁷ Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, Second. Revised Edition, Continuum, New York, 1995, s.358

⁸⁸ Gadamer, a.g.e., s.358

⁸⁹ Buber, Martin, *I and Thou*, Charles Scribner's Sons, New York,1958, s.65

ötekini bir kişi olarak değil de sadece bir nesne olarak algılamayı “insan doğasının bilgisi” olarak ifade eder. Öteki kişiyi tecrübe dünyamızdaki bir nesneyi, bir olayı anladığımız gibi idrak ettiğimiz bu anlama, başkasını kendi amacına araç kılmaktan ibarettir. Gadamer bu anlamayı şöyle ifade eder: “Öteki kişiyi, deneysel dünyamızdaki tipik herhangi bir olayı anladığımız şekilde idrak ederiz, yani o kişi algılanabilir. Onun davranışı, diğer herhangi bir araç kadar amacımız bakımından bir araçtır”⁹⁰

Martin Buber(öl.1965), insanlar arasında Ben-Sen ve Ben-O olmak üzere iki varoluş tarzı ortaya koyar. Ben-O tarzında karşımızdaki kişi bir nesne-obje olarak kavranır ki, bu durumda insan maddeden teşekkül eder ve nesnel arasında bir nesnedir, yani dış görünümünden, fiziksel niteliklerinden ibaret bir objedir. Asli gerçekliğinden koparılarak fiziksel bir bedenden ibaret kullanım ve tecrübe aracı kılınan varlık, sadece mekan ve zamanda cisim olarak vardır, özü ve ruhu ile değil. Tıpkı karşımızda zaman, mekan, tür ve durum olarak obje olmaktan öte geçmeyen bir ağaç misali. İnsanı nesne olarak anlamlandırmada Ben’in karşısında yer alan kişi ya da varlık, bir şey olarak, bir nesne olarak düşünülmektedir. Bir kişiye karşı nesnel bir tavır alışın ve onu dünyanın bir parçası olarak düşünmenin söz konusu olduğu her durumda bir Ben-O ilişkisi vardır. Ben-O ilişkisi gerçek bir ilişki değildir. Çünkü bu ilişki Ben ile O arasında gerçekleşen karşılıklı bir ilişki değildir. Yine bu ilişki amaçsal değil, tümüyle araçsaldır. Bir başka kişi benim için bir o/obje olduğu zaman ben tamamıyla yalnızımdır.⁹¹ Kant, ötekinin araç olarak anlaşılmasına karşı çıkarak “ötekiler asla bir araç gibi değil, aksine kendinde de bir amaç olarak kullanılmalıdır”der.⁹² Kaufmann, Kant’ın insanların başkalarına olduğu kadar kendilerine de sadece bir araç değil, amaç olarak davranmaları gerektiğine yönelik anlatımının Buber’de, Ben-Sen ilişkisinin Ben-O’dan ayırımında hayata geçirilmesine dikkat çeker.⁹³ Melodi notaların, şiir kelimelerin, heykel çizgilerin harmonik birliği olarak inşa edilmemişse, sahte birlik unsurlarına ayrılincaya kadar çekilip parçalanmalıdır ki asli unsurlarıyla yeniden kurulabilsin. Sen-insan için de durum aynıdır. İnsan da kendini sen-insan kılan unsurlarından yalıtılmışsa, kendi asli unsurları atfedilinceye kadar nesnel kalmayı sürdürecektir. Ben-Sen karşılaşmasında Sen-insanı tüm fiziksel,

⁹⁰ Gadamer, *a.g.e.*, s.358

⁹¹ Buber, Martin, *I and Thou*, s.3-13

⁹² Gadamer, *Truth and Method*, s.358

⁹³ Buber, Martin, *Ben ve Sen*, İnci Palsay, Kitabiyat, Ankara 2003, s.19

psikolojik, zihinsel niteliklerinden soyutlayabilirim. Fiziksel niteliklerinden soyutladığımda onunla bir zaman ve bir mekanda karşılaşmam. Fiziksel nitelikleri dışında diğer niteliklerini dışarıda bıraktığımda onu belli bir zaman ve mekana yerleştirebilirim. Fakat bu durumda Sen diyeceğim insan yoktur karşımda. Sen O'ya bırakmıştır yerini, yani bir nesneye. Ya da madde-mana birliği yok olup, sadece soyut, tinsel bir varlığa dönüşmüştür. “Hatta, bir melodi, notalardan; bir şiir, kelimelerden; bir heykel hatlardan teşekkül etmiyorsa birliği her bir parçasına varıncaya kadar ayırmaya çabalamalıyım. Sen dediğim insanoğlu için de böyledir. Onun saçının rengini veya konuşma üslubunu veya iyiliğini ondan soyutlayabilirim; bunu sürekli yapmalıyım; fakat artık o kesinlikle Sen değildir... O, sadece bir O (He veya She veya It) haline gelir ve artık benim Sen'im kalmaz.”⁹⁴

Gadamer'e göre Sen'e karşı nesnel yönelim ahlakî değildir. Çünkü ötekini bu tür algılama, kendi içinde bir amaç değil, Ben'in amacına hizmet edecek sadece bir araçtır. Ötekini insan olarak değil, bir araç, bir nesne olarak anlama ile öteki her tür insani nitelikten yoksun kılınır. Öteki'nin/Ben'in dışındakinin insan olarak önemsenmediği bu anlama insanın ahlaki tanımına aykırıdır. “Ahlaki açıdan bakarsak, Sen'e bu şekilde yönelmek yalnızca kendini önemsemektir ve insanın ahlaki tanımına aykırıdır.”⁹⁵ Nesnelliği aşamayan bu form, Buber tarafından “sırf nesnel kavrayışa duyulan ihtiyaç tarafından kışkırtılan teknik diyalog”⁹⁶ olarak tanımlanır.

İnsanlar arasında varolan iki tür ilişki biçiminden biri olan Ben-O ilişkisini çağımızın hakim ilişki biçimi olarak değerlendiren Buber, bu duruma şöyle açıklık getirir: “Çağımızda muazzam derecede artmış olan Ben-O ilişkisi, pratikte tartışılmaz bir biçimde hakimiyeti ve yönetimi ele geçirmiştir. Her şeye sahip olan, her şeyi yapan, her şeyi başaran bir Ben olan bu ilişkinin Ben'i Sen diyemeyen, esasında bir varlıkla buluşamayan bu Ben, zamanın efendisidir. Etrafındaki bütün O'larla beraber, her şeye kadir olmuş olan bu benlik doğal olarak ne Tanrıyı, ne de kendisini insanlara gösteren herhangi bir mutlağın insan-dışı kökenli olarak tanıyabilir. O araya girer ve bize gelen

⁹⁴ Buber, *I and Thou*, ss.8-9

⁹⁵ Gadamer, *a.g.e.*, s.358

⁹⁶ Buber, *Between Man And Man*, s.19

ışığı keser.”⁹⁷ Ötekiyi nesnel kılarak gerçekliğinden yoksun kılan Ben-O ilişkisi insanı Tanrı, ötekiler ve kendi ile olması gereken ilişkisinden koparmak suretiyle kapanması imkansız olan bir ayrılığa yol açar ki varoluşsal yalıtımdır bu.

Seni nesneleştirilme ile O haline getiren Ben gerçek varoluşunu ortadan kaldırır ve kendini sadece geçmişe hasreder. Başka varlıklarla ilişkisi yoktur, nesnedir ve nesnelere kuşatılmıştır. “Ben-O varlık ilişkisinde, bir Sen ile gerçekte karşılaşmayan, fakat anlam kalabalığı ile kuşatılmış olan Ben, sadece geçmişe sahiptir şimdiye değil. Diğer bir tabirle, şu ana kadar tecrübe ettiği ve kullandığı şeylerle tatmin olduğu sürece geçmişte yaşar, şimdi varlığı bulunmaz. Objelerden başka hiçbir şeyi de yoktur. Fakat objeler varolan şeylerden teşekkül eder... Gerçek varolma şimdi de yaşanır, objelerin yaşamı geçmiştir”⁹⁸

Düşünce, tasavvur, hayal, gaye, istek, beklenti girmemesi gerekirdi Ben ve Sen arasında. Gerçek karşılaşmada hiçbir aracıya yer yoktur çünkü. Bu ilişkinin sınırları tecrübe-tecrübe dışı, verili-verili olmayan, varlık-değer dünyası arasında değil, Ben ve O, varlık ve obje arasındadır. Sen’le cismen karşılaşmayan objelerle kuşatılan Ben’in geçmişi vardır, şimdisi değil. Benin Sen ve O ile ilişkisi varlık ve nesne arasındaki farkı yansıtır: “Varlık ne fani olan ne de gelip geçici olandır; sürekli varolan ve varlığı devam edendir. Nesne ise devam eden değil, duran, askıda kalan, koparılan, varlık ve ilişkiden yoksun olandır.”⁹⁹

Fenomenolojinin kurucusu Husserl (öl.1938), Başkasının Deneyimi açısından Ben-Sen ilişkisini inceleme alanı olarak ele alıp ortaya çıkaran birkaç düşünürden biridir. Husserl, Ben’in Öteki ile olan tecrübesini açıklarken ötekinin ben tarafından sadece et ve kemikten ibaret, fiziksel bir beden olarak algılanışını şöyle belirtir: “Aslında, başkasının deneyimine sahip olurken, genel olarak “et ve kemik olarak”(in person) karşımızda olduğunu söyleriz.”¹⁰⁰ Ancak, ötekini bu şekilde sadece fiziksel algılama, ötekini yaşamı ve eylemleriyle Ben’in algı sahasında kendi öz varlığına sahip bir varlık olarak

⁹⁷ Buber, Martin, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yay., Ankara 2000, s.149

⁹⁸ Buber, *I and Thou*, s.12-13

⁹⁹ Buber, *I and Thou*, s.11-13

¹⁰⁰ Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations An Introduction to Phenomenology*, Trs. Dorion Cairns, Kluwers Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, ty, ss.108-109; Armond Cuvilier, *Felsefe Yazarlarından Seçilmiş Metinler*, çev. M.Mukadder Yakupoğlu, Doruk Yay., Ankara 2003, s.142

algılamayı imkansız kılar. “Diğer taraftan bu “et ve kemikten” olma özelliği, bize orijinal olarak verilenin diğer “ben” olmadığını, yaşamının, olaylarının olmadığını, kendi öz varlığına ait hiçbir şey olmadığını sorunsuz olarak kabul etmemizi engellemektedir.” Ben tarafından sadece et ve kemikten ibaret, fiziksel bir beden olarak algılanan öteki, Ben’in algı alanı içinde bulunmasından dolayı Ben’in alanına ait bir bedenden başka bir şey olmadığından öz varlıktan yoksundur. Ben’in Öteki ile karşılaşmasında Öteki fiziksel bedenden başka, yaşamı ve eylemleriyle Ben’in varlık alanında Ben gibi bir varlığa sahip bulunsaydı, Ben ve Öteki aynılaşırdı. “Zira, böyle bir şey olsaydı, başkasının varlığına ait olan şey benim için doğrudan erişilebilir olsaydı, bu ancak bana ait varlığımın bir anı olurdu ve sonuçta ben ve o, ikimiz aynı olurduk.” Ötekinin fiziksel beden dışında kendi bütünlüğü içinde bir ben olarak algılanabilmesi ötekinin varlığını kendi için kılacaktır ki bu durum ötekinin ben için oluşuna engel teşkil eder. Öteki “Fiziksel bir bedenden başka bir şey olmasaydı, gerçek ve olabilir deneyiminin içinde oluşan ve sadece benim duyarlılığım için oluşmuş olarak benim esas alanıma ait olan bir bütünlükten başka bir şey olmasaydı, organizması da aynı şekilde “ben” olurdu.”¹⁰¹

Ötekinin nesnel olarak anlamlandırılması durumunda varlığı kendi için değil, ben için olduğundan benim kendine özgülüğü, aşkınlığı ötekinin bütünselliğinin yokluğunda mümkündür. Ancak Merleau Ponty, ötekinin varlığının ben için oluşunu onun özne olarak anlamlandırılmasına engel olarak görmez. Fakat öznenin başkasını nesnel okumasının çatışmaya yol açabileceğini gözardı etmez. Ponty’e göre Özne-Başka karşılaşmasında başkan’ın öznenin dünyasında yer alması özneye görünerek ya da özne için olsa da bu başkanın özne olarak görülmeyeceği anlamına gelmez. Öznenin başkasını nesne olarak görmesi durumunda çatışma doğabilir. Bu durumda tam bir iletişim gerçekleşemez ve özne-ben solipsizmin yalnızlığı gibi olmasa da, yalnızlık içinde kalır. “Yalnızlık ve iletişim bir ikilemin iki terimi olarak değil, ama tek bir fenomenin iki anı olarak görülmelidir. Çünkü, gerçekte, başka insanlar benim için varolurlar.”¹⁰²

¹⁰¹ Husserl, a.g.e., ss.108-109; Ayrıca Husserl’in öteki algılamasına yönelik eleştiriler için bkz: Uygur, Nermi, *Edmund Husserl’de Başkasının Beni Sorunu*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1998, ss.212-213; Viktor Lektorsky, *Özne, Nesne, Biliş*, çev.Şükrü Alpagut, Toplumsal Dönüşüm Yay., Ankara 1992, s.123; Ortega Y Gasset, *İnsan ve Herkes*, Metis Yay., İstanbul 1995, ss.128-133

¹⁰² Merleau-Ponty, M, *Phenomenology of Perception*, Trs.Colin Smith, Routledge, Reprinted ten times, London and New York 1996, s.359; Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi -Çağdaş Felsefe*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1990, c.IX, ss.99-100

Kişiyi insan olarak gören Ben ile nesne olarak gören Ben aynı değildir. Birisi ayrımcılığa, diğeri ilişkiye yol açar. Ben-Sen ile Ben-O varoluş tarzlarındaki Ben aynı ben değildir. Ben-O tarzındaki Ben, bir ego (benlik) olarak görünür ve bir özne olarak özsel-bilincine sahiptir. Ben kendilik bilinciyle kendini diğer egolardan ayırarak bir özne olur. Ben-Sen varoluş tarzındaki Ben ise bir kişi olarak görünür ve bir öznellik olarak kendi bilincine ulaşır. Bir kişi diğer kişilerle ilişkiye girerek öznelliğini kazanır. İlki doğal ayrılığın, diğeri ise ilişkinin doğal dayanışmasıdır. Benlik ayrılığının gayesi tecrübe etmek ve kullanmaktır. Maksat ise yaşamaktır, yani insanın hayatı boyunca ölmesidir. İlişkinin gayesi, ilişkinin kendi varlığıdır, yani Sen'le ilişkidir. Seninle her ilişkide ezeli ve ebedi yaşamın nefhası ile canlanılır. İlişkiye giren kişi gerçekliğe iştirak eder. Ne sadece kendine ait olan ne de sadece kendi dışında olan bir varlığa katılır. Tüm gerçeklik Ben'in kendine mal edemeden, sahiplenmeden katıldığı bir etkinlik olduğundan, katılımın olmadığı. kendine mal etmenin, sahiplenmenin olduğu ilişkide gerçeklik yoktur.¹⁰³

Kişi ve Ego arasındaki fark Ben deme tarzında odaklanır. Çünkü kişinin Ben deme tarzı -Ben dediği zaman demek istediği şeye göre- ait olduğu yeri ve gittiği yolu gösterir. Kişinin kendi bilincine varması varlığa iştirak etmek, varlıkla olmak ve böylece varlık olmak suretiyle gerçekleşir. Fakat Kişi, benim derken; Ego ben böyleyim der. Kendini bilmek, kişinin kendini bilmesi, kendi varlığından haberdar olmasıdır. Kişiyi göre “Kendini bil, kendini varlık sahibi olarak tanı demektir”; egoya göre ise kendini gerçek varlıktan uzak kılarak kendini ötekilerden farklılıkta tanı demektir.” Ego kendini ötekilerden ayrı tutarak gerçek varlıktan uzaklaştırır. Ne bir gerçekliğe iştirak eder ne de bir gerçeklik elde eder. Kendini ötekilerden ayrı kılar ve tecrübe ve kullanım aracılığıyla yapabildiği kadar kendine mal etmeye, hasretmeye çalışır. Başka bir yolla belli bir varlık olma ve bireycilik gerçek bir varlık kazanmasına yardım etmez. İki çeşit insan olmasa da iki kutuplu insanlık vardır. Hiçbir insan ne salt kişi ne de salt bir egodur ne tamamıyla gerçek ne de tamamıyla gerçek dışıdır. Her insan iki boyutlu bir Ben içinde yaşar: Bazıları kişi merkezli, bazıları ego merkezli. Gerçek tarih bu iki boyut arasında biçimlenir. İnsan ve insanlık ne kadar egonun hakimiyetine dalarsa, o kadar derin gerçek

¹⁰³ Buber, *I and Thou*, ss.62-63

dışılığa gömülür. Ben-Sen varoluş tarzının Beni, insanın iki boyutlu Beni içinde ne kadar güçlü ise insan o kadar kişidir.¹⁰⁴

Ötekiye yönelik anlamlandırmada ilk tarz olan seni nesnel okuma ve anlamlandırma, kadın erkek ilişkisinde erkeğin kadını nesnel tarzda anlamlandırmasına tekabül eder. Daha önce sözettiğimiz gibi Ben-Sen ilişkisinde birinci tip, Benin seni bir nesne/obje olarak algılamasıdır. Bu ilişkide Öteki olan Sen bir O, yani nesne/objeden ibarettir. Senin insan toplumunun bir üyesi olmasından bağımsız bir şekilde nesnel arasında bir nesne olarak kabulü, Senin insani ve öznel bütün niteliklerini dışarıda bırakır. Çünkü sadece fiziksel yapısıyla zaman ve mekanda varolan bir maddeden ibarettir. Senin madde olarak algılanması, Sen'i Ben için kendi amaçlarına sadece bir aracı kılar. Yani Ben'in Sen'le ilişkisi kendi amaçlarını gerçekleştirmede araç olması nedeniyledir, kısacası bu ilişki araçsal bir ilişkidir. Seni/Ötekini anlamaya yönelik bir ilişki değildir. Öteki'nin varlığının değeri Ben'in amaçlarına hizmet etmesiyle ve hizmet ettiği kadardır.

Öteki'nin/Sen'in idrak edilme, anlama biçimlerinden ikincisi ise, Sen'i bir kişi olarak kabul etmektir. Fakat bu kabul ötekiye gerçek insani niteliklerini ve imkanlarını tanımaz. Öğretmen öğrenci ilişkisinden Hegel'in köle-efendi tanımına kadar uzanır. Ben-Sen arasında karşılıklı olmakla birlikte doğrudan değil, dolaylı bir ilişkidir. Gadamer bu anlamayı şöyle açıklar: "Sen'i bir kişi olarak kabul etmektir; fakat bu kabule rağmen Sen'in idraki bir öz-bağlılık biçimi olmaya devam eder. Sözünü ettiğimiz öz-saygı, Ben-Sen ilişkisi diyalektiğinin birlikte getirdiği diyalektik belirlemeden türer. Bu ilişki doğrudan değildir ama karşılıklıdır." Bu ilişkide her iki tarafın kendi ve öteki için tezleri vardır. Bir tür yanılsama ile diğerini kendisinden daha iyi anladığı kanaatini taşır. Ne var ki bu anlayış öteki üzerindeki hükümlerliğini meşru kılma yoludur. "Her tezin bir karşı tezi vardır. Ki bu, ilişkinin partnerlerinin her birinin karşılıklı olarak diğerine üstün gelmesini mümkün kılan nedendir. Biri, onun bakış açısından diğerinin iddiasını bildiğini, hatta kendisinin onu, onun kendisini anladığından daha iyi anladığını iddia eder. Bu yolla Sen, sayesinde iddiasını oluşturduğu dolaysızlığı kaybeder. İddia anlaşılmalıdır; fakat bu onun, diğer kişinin bakış açısından karşılıklı olarak kendi bünyesine alınması ve

¹⁰⁴ Buber, *I and Thou*, s.64-65

etkisizleştirilmesi anlamına gelir. Çünkü bu iki taraflı bir ilişkidir ve Ben-Sen ilişkisinin gerçekliğinin kendisini kurmasına yardım eder.”¹⁰⁵

Buber, bu tarz anlamayı “diyalog kılığına girmiş monolog” olarak ifadelendirir. Bu tarzda katılımcılardan her biri kendisiyle tuhaf bir biçimde kaçamaklı ve dolambaçlı bir yoldan konuşur ve nihayet öz kaynakları üzerinden ilerlemesinin önüne geçilmesi eziyetinden kurtulduğunu hayal eder.¹⁰⁶ Gadamer’de benzer tarzda bir illüzyon olarak tanımlar bu anlamayı. Ben-Sen arasındaki ilişkinin bu ikinci formu, diyalektik bir ilişki olmakla birlikte Seni öznel bir varlık olarak kabul eden bir ilişki değildir. Bu anlama sadece diğerini nesne olarak anlayan ilk anlama formundan daha iyi olmakla birlikte diğerini kendinden daha iyi bilinilebilecek ve kullanılabilir bir araç olarak görme de bir illüzyondur, hayali bir aldatmadır. “Sen’in burada kazandığı deneyim, sadece diğer kişinin nasıl davranacağını hesap etmek için çabalayan, insan doğasının bilgisi dediğimiz şeyden daha elverişlidir. Diğer kişiyi keskin bilinebilecek ve kullanılabilir bir araç olarak görmek bir illüzyondur”¹⁰⁷

Sen/Öteki, insan olarak Ben’le aynı nitelikleri taşımaz. Öteki insana karşı nasıl davranacağına yönelik planlama vardır. Ben-Sen arasındaki karşılıklı fakat çatışmaya dayalı bu ilişki kadın-erkek ilişkilerinde de genelde mevcut olan ilişkidir. Öteki üzerinde tam bir hükümlanlık inşa eden Hegelin efendi-köle ilişkisine kadar da uzanabilir. Gadamer bu ilişkinin uzamını şöyle izah eder: “Bu ilişki insanoğullarının hayatlarında kurdukları ilişkilerin hepsinin saklı tarihi, karşılıklı olarak kabul edilmek için verilen sürekli bir mücadeleye dayanır. Bu, bir kişinin bir diğeri üzerindeki tam hâkimiyetine kadar uzanabilen, çeşitli düzeylerdeki gerilimleri içerir. Efendi köle ilişkisinin en uç formları dahi, kuramını Hegel’in geliştirdiği türde, saf bir diyalektik ilişkidir.”¹⁰⁸

Bu tip anlamada her iki tarafta irade sahibi olmakla birlikte Ötekinin iradesi Ben’in hükümdarlığında gizli kalır. Hatta Öteki Ben’in iradesinde biçimlenir. “Ben-Sen ilişkilerine hükmeden karşılıklılık diyalektiği kaçınılmaz bir biçimde bireyin bilincinden saklanmıştır.” Gadamer, Nietzsche’nin kölenin efendisine düşmanca kullanabileceği irade

¹⁰⁵ Gadamer, *Truth and Method*, s.359

¹⁰⁶ Buber, *Between Man And Man*, s.19

¹⁰⁷ Gadamer, *Truth and Method*, s.359

¹⁰⁸ Gadamer, *a.g.e.*, s.359

sahibi olduğunu söylerken ilişkide gizli olan ve Ben'e göre biçimlenmeyen hükümdar özneye karşı tayakkuzdaki iradeye işaret ettiğini belirtir.¹⁰⁹ Kendini, sadece isteyen ve isteğini kolayca doyurabilen bir Ben olarak ortaya koyan efendi, bir özduyguya sahip herhangi bir canlı olmanın ötesine geçememekte, kendi içindeki doğayı, veri olan gerçekliği aşarak insan olmayı tam anlamıyla başaramamaktadır. Efendi kölesinin isteklerini karşılamasıyla elde ettiği doyum geçici bir doyumdur. Köleyi efendisinin sınırlarına mahkum eden korkusudur.¹¹⁰

Öteki tedirgin eder Beni, kaygı kaynağıdır Ben için. Ama kaygı duyma 'dikkatli olma', 'olup biteni yargılama ve bilme isteğidir' aslında. Gerçek yüreklilik kendine ve başkalarına bel bağlamada. Ne kendiyle olmayı bırakabilir kişi ne de başkalarıyla olmayı. Başkalarından vazgeçmeyişi yarar değil, mutluluğun yoludur. Bireysel ve toplumsal oluşumuzun ikircikliğinde dinginliğe ulaşmak, anlamak ve anlaşılmağa mümkün. Kurduğumuz ilişkiler efendi-köle ilişkisi olmamalı. Hem kendi farklılığını hem de başkalarınınkini duymalı. Yukarıdan bakıp acımasızca yargılamak yerine, aşağılardan bakıp yargılamalıyız kendimizi. Özeleştirici ve ruh sağlığıdır insanı dışarıdan görmek. Kendi ürünlerinin kabuğunda takılı kalmamalı insan, kendi ve başkalarının farkındalığında dil ve kültürün zenginliği içinde düşünmeli, görmeli.¹¹¹

Ne var ki diğerini kendinden bile daha iyi anladığını, bildiğini iddia etme gerçekte diğerini haklı taleplerinden mahrum etmeye yöneliktir. Öteki insanı anlama iddiası, ötekinin iddiasını peşinen belirli bir mesafede tutma şeklinde işlev görür. Aslında bu tür iddialardan maksat diğerleriyle olan ilişkilere bütünüyle nüfuz ederek hakimiyetini muhafaza edebilmektir. "Kişiler arasındaki tüm ilişkilere nüfuz ederek egemen olma çabasının yansıtıcı bir tarzı" denilen bu ilişkide "diğerini anlamak, onu bildiğini iddia etmek suretiyle biri, onların meşruiyet taleplerini çalıyor."¹¹² Çünkü Öteki üzerindeki hakimiyetin devamlılığı Ötekini kendinden daha iyi bilme ve kullanmayı gerektirir. Ancak bu hakimiyetin devamlılığının temini ötekine karşı tayakkuz halinde olmayı da zorunlu kılar. Bu nedenle öteki Ben için kaygı ve tedirginlik oluşturur. Pouny, Öteki'nin

¹⁰⁹ Gadamer, *Truth and Method*, s.359-360

¹¹⁰ Bumin, Tülin, *Hegel/ Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, Yapı Kredi Yay., 3.Baskı, İstanbul 2005, ss.41-46

¹¹¹ Merleau-Ponty, Maurice, *Algılanan Dünya*, çev. Ömer Aygün, Metis Yay, İstanbul 2005, ss.54-57

¹¹² Gadamer, *a.g.e.*, s.360

Ben için tedirgin edici ve kaygı kaynağı olduğuna dikkat çeker. Köle efendi ilişkisine prim vermez. Zira Öteki'nin varlığı Ben'in menfaati için gerekli değildir, mutluluk ancak Ben'in ve Öteki'nin farklılığının farkındalığında ortaya çıkar.

Kendi varlığının farkındalığına kendinden ve nesnelere bilincinden çok başkalarıyla ilişkiyle ulaştığını öne süren Ponty, araçsız, tarihsiz saf benlik ya da zihnin, Ben'i doğrudan inşaaya yönelen çevreden gelen düşüncelerin karşısında eleştirel bir makam işlevine dikkat çeker, benlik inşasında içinde yaşadığımız kültürün ve özellikle dilin önemine şöyle açıklık getirir: Kişi, “ruhun ne olduğunu kendi içine bakarak öğrendiği kadar, başkasının davranışından da öğreniyor... Hep belli bir kültür üzerinden temas ediyoruz kendimize; en azından dışarıdan edindiğimiz ve kendimizi tanımamızda bize rehber olan bir dil üzerinden temas ediyoruz.”¹¹³ Saf benliğin dışarıdan/doğrudan belirlemeler karşısında rolünü ifa edip tamamlanarak etkili bir özgürlük kazanımı “ancak dil aracını kullanmakla ve dünyanın yaşamına katılmakla olur.”¹¹⁴

İnsanı anlamaya çalışırken ruhun nesnelere arasında bir nesne olmadığını kabul eden ve algıyı zihne indirgeyen tek boyutlu anlayışı aşan Ponty, ‘kendi kendini bilen varlık’ dediği kendinde bulabildiği saf ruha, saf madde kavramına ulaşır. Başkaları saf ruh olmasa da beden-ruh birliğini görür onlarda: “Başka insanlar benim için asla saf ruh değildir; bakışları, davranışları, sözleri, kısacası vücutları aracılığıyla tanım başkalarını. Bir başkası benim gözümde vücuduna indirgenemez doğallıkla; başkasını düşündüğümde anımsadığım, onun manevi portresini çizen, binbir türlü yönelimle kıpraşan ve birçok eyleme ya da niyete hizmet eden vücududur. Ama sonuçta ne kadar istesem de birisini silüetinden, ses tonundan, aksanından ayırt edemem. Başka biri bizim gözümüzde vücuda dadanan bir ruhtur; bu vücudun bütünü görünüşünde büyük olanaklar kümesi varmış gibi gelir -o kişi bunların orada bulunuşudur. Dolayısıyla insana dışarıdan bakınca, başkalarına bakınca, ruh-vücut gibi temel görünen kimi ayrımları gözden geçirmemiz gerekecek.”¹¹⁵

Ben, kimliğini değillediği ötekenden dolayım ile inşa etmez. Dünyayı inşa eden de Sen ve Ben bilincidir. Senin varoluşu Benin varlığına indirgenmeksizin Ben, kendi

¹¹³ Merleau-Ponty, *Algılanan Dünya*, s.53

¹¹⁴ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, s.354

¹¹⁵ Merleau-Ponty, *Algılanan Dünya*, s.48

durumu içinde kavranır. “Başkası, bana tümüyle yabancı, içinde kendimi yitireceğim bir evrene sahip olmaktan çok, Beni başkalarına açabilecek, onlara katılımını sağlayabilecek bir kapıdır.”¹¹⁶

Kadın erkek arasındaki kendi ve ötekilik, genelde Hegel’in köle-efendi diyalektiğinde geçerli olan öteki üzerinde tahakküme dönüşür. Özerk ve hükümlan özne anlatısını kuran Hegelci felsefede, kendini ötekenden dolayısıyla kuran özne, ötekini kendinin kategorik karşıtı, radikal inkarı ve reddi olarak anlamlandırarak kendini evrensel ve soyut özne olarak kurar. Farklı olanın farkını, kıyaslanamazlığını ve tikelliğini yitirdiği bu diyalektikte farklı olan öznenin ötekisi haline gelir. Öteki öznenin kuruluşunun zorunlu ögesi olmasına rağmen özne, kendisini ancak ötekinin farkını inkar ile kurabilir. Ötekini dışlayan ve özerk olan bu hükümlan özne, mutlak sınır koyucu bir anlatıya dayanır. Özne kendini ötekinde tanır, ötekini kendinde değil.¹¹⁷ Halbuki ötekinin Ben’den farklılığının benlik için tehdit olarak algılanması ve tahakküme dönüşmesi sadece nefret ve korkuyu yeniden üreterek ötekiliği yeniler. Kadının kendi benliğini sadece erkeğe göre, onun ihtiyaçları, arzuları ve iradesiyle tanımlayarak inşa ettiği kimlik, kadının kendi gerçekliğini seslendiren bir kimlik olmadığı için bu jenerik kimliğini terk edip gerçek bir kimlik inşa eder ve ötekilikten sıyrılır.¹¹⁸ Çünkü diyologun radikal reddi, tahakküm durumları, diyolog içinde beliren direniş formlarıyla aşılması mümkün olan durumlardır.¹¹⁹

Merleau Ponty’de, Ben ile Başkası arasında fark yoktur. Başkası da kendi eylemleri, davranışları, yönelimleri ile bir Ben’dir. Verili dünyayı kendi yönelimleri, niyetleri doğrultusunda düzenleyen, biçimlendiren ve dönüştürendir. Ben, eylemleriyle nesnel dünyadaki şeyleri kullanarak onları kendi amaçları doğrultusunda biçimlendirmesi ve anlamlandırması, başkası için de geçerli olduğundan, başkasının varlığı Benin oluşturduğu dünya için bir tehdit niteliği taşımaktadır. Başkasının Ben için tedirginlik oluşturması, Başkasının Ben gibi öznel bir varlık olması için gereklidir. Ben’in karşısındaki başkasını nesne ve özne olarak görmesi kendi istencine bağlıdır. Başkasını

¹¹⁶ Merleau-Ponty, *Dünyanın Teni*, çev. Zeynep Direk, Metis Yay. İstanbul 2003, s.76(14 no’lu dipnot)

¹¹⁷ Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fantaziler*, ss.15-16

¹¹⁸ Kovel, Joel, *Tarih ve Tin*, çev. Hakan Pekinel, Ayrıntı Yay., 2. Basım, İstanbul, 2000, s.87; Mague, Annelise, “*Yeni Havva ile Eski Adem*”, Kadınların Tarihi, çev. Ahmet Fethi, T.İ.B.K. Yay., İstanbul 2005, c.IV, s.484

¹¹⁹ Falzon, *Foucault ve Sosyal Diyalog Parçalanmanın Ötesi*, s.8

algılamam beden aracılığıyla gerçekleştiği için Ben'in bedenime bakışı onun nesnel ve öznel görüş durumunu ortaya koyacaktır.¹²⁰

Gadamer'e göre Ben-Sen ilişkisinde üçüncü form; "Sen'i gerçekten Sen olarak deneyimlemektir."¹²¹ İlişkinin en üstün tarzını oluşturur. İnsan ilişkilerinde önemli olan Sen'i gerçekten Sen olarak Ben gibi özne/birey, insan olarak kavramaktır. Sen'le ilişki doğrudandır. Senin gerçek bir Sen olarak tecrübe edilmesini Buber, *Between Man And Man* adlı eserinde, Sen-Ben arasındaki ender görünür hale gelen ilişki olarak görür ve bu ilişkiyi; "insan ruhunun yaşayan tözünün sürekliliği adına bir tanıklık" olarak değerlendirir, katılımcıların her birinin diğerini onların mevcut ve kendilerine mahsus varoluşlarıyla bilincinde tuttuğu ve onlara, kendisi ile onlar arasında diri, karşılıklı bir ilişki kurmak niyetiyle yaklaştığı gerçek bir diyalog olarak ifade eder.¹²²

Gadamer'e göre bu ilişkide Sen'in hakları müsamaha edilmediği gibi iradesini ortaya koyması da engellenmez. Ben-Sen arasındaki açıklık sadece Ben için değil, her iki taraf için de mevcuttur. "İnsan ilişkilerinde önemli olan, onun iddiasına müsamaha etmemek, fakat onun bize gerçekten bir şeyler söylemesine izin vermek. İşte açıklığın yararlı olduğu yer burasıdır. Fakat bu açıklığın, sonuçta yalnızca konuşan kişide olması yetmez, dinleyen de açık olmalıdır."¹²³ Sen-Ben arasındaki açıklık Senin varlığının Ben'e indirgenmesine izin vermez. Ben'le Öteki arasında açıklık olmaksızın insani ilişki gerçekleşemez. Birbirine gerekli olmak daima birinin ötekini muhatap alması iledir. İki insan birbirini anladığında, birinin ötekini anladığı anlamına gelmez. Birini işitmek ve ona boyun eğmek, körü körüne ötekinin arzularını yapmak da değildir. Bu tür kişi köledir. O halde ötekine karşı açıklık, benim bizzat kendime karşı, kimse beni böyle yapmaya zorlamasa da menfaatim dışında şeyleri kabul etmemin gerekliliğini tanımayı içerir. "Diğerine karşı böyle bir açıklık olmadığında samimi bir insan ilişkisi de olmayacaktır. Birbirine lazım olmak, her zaman başka birini dinleyebilir olmak anlamına da gelir. İki insan birbirini anladığında, ötekini anladığımız anlamına gelmez. Benzer biçimde, birini duymak ve dinlemek (auf jemanden hören-alm/birini duymaya açık olmak), yalnızca körü körüne öteki ne arzu ederse yapmak anlamına gelmez. Böyle birine

¹²⁰ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, ss.352-357

¹²¹ Gadamer, *Truth and Method*, s.361

¹²² Buber, *Between Man And Man*, s.19

¹²³ Gadamer, *Truth and Method*, s.361

köle ruhlu (hörig-alm/bağımlı) deriz. O halde, ötekine açıklık, beni bunu yapmaya zorlayan biri olmamasına rağmen aleyhimde olan bazı şeylere benim rıza göstermem gerektiğini kabul etmemi gerektirir.”¹²⁴

Sen ve Ben, bu ilişki tarzında birbirleri için gerekliliklerinin bilincinde olmaları nedeniyle biri diğerinin haklarına müsamaha etmez. Bu tür ilişki diğeriyle tek taraflı menfaat ilişkisi değildir. Sen, bir nesne ve diğerinin amacı için bir araç da değildir. Köle efendi ilişkisi de değildir. Sen-Ben ilişkisi menfaat ve hükümlanlık ilişkisi değil insan olarak varoluşun gerekli kıldığı ilişkidir. Haklar ve sorumluluklar her ikisine de aittir. Ne zorunluluk ne de keyfilik vardır bu anlamada. Zira zorunluluk da keyfilik de bir nevi köleliktir. Ne diğerinin arzularına amadelik ne de diğerine hükümlanlık, insan olarak varoluş sorumluluğunun bilincinde olmak.

Buber’de, iki ilişki biçiminden biri olan Ben-Sen ilişkisinde, öteki benim için gerçek bir varlıktır. Sen’in gerçek varlığına ulaştırır Ben’i, bu ilişki. Öteki ile aramda kurulan varoluş buluşmasıdır. Öteki benim için nesne değildir. Bütün varlığıyla bir başka varlık olmakla birlikte, onunla varoluşsal bir ilişki içindedir. Bu ilişkide taraflardan biri efendi, diğeri köle değildir. Öteki de Ben gibi bir Ben’dir, Ben, kendi benini ve ötekini varoluş gerçekliğinde tanır. Ben-O ilişkisindeyse Öteki gerçek bir varlık değil, bir nesneden, objeden ibarettir. Ben ile O arasında ilişki değil, tahakküm vardır. Öteki Ben ile aynı varlık değildir. Aralarında varoluşsal bir buluşma yoktur. Öteki Ben için gözlem, deneyim, kullanım ve yardım objesidir. Ben ise her şeyin sahibi, yapıcısı, mimarı, efendisidir. “Nesnelerin yüzeyinde seyreden insan onları tecrübe eder. Nesnelerin yapısı hakkında bilgiyi de tecrübe ile elde eder. Onlarla ilgili şeyleri tecrübe ederek bir deneyim kazanır. Fakat dünyayı insana açıklayan sadece tecrübeler değildir. Tecrübelerin verdiği bilgi O ile O (He/She ve It)’ndan teşekkül eden bir dünya ile ilgilidir. Tecrübe edilen dünya, Ben-O aslı sözüne aittir. Ben-Sen aslı sözü, ilişki dünyasını inşa eder.”¹²⁵

Sen’in Ben’le karşılaşması Sen’in lütfudur, Ben’in arayışı değil. Sen kendini, tarafımdan herhangi bir şey yapılmaksızın açar bana. Ona Sen deyişim varoluş edimimdir. Onun lütfuyla doğrudan ilişkiye girerim. Külli varlıkta erimeyi Ben, Senin

¹²⁴ Gadamer, *Truth and Method*, s.361

¹²⁵ Buber, *I and Thou*, s.5-6

lütfuna borçludur, bensiz de gerçekleşmez tabii ki. “Ben-Sen asli sözü, ancak sadece bütün varlıkla söylenebilir. Sen ile ilişkim dolayısıyla Ben olurum. Ben, Ben olmak için Sen der.” Sen-insanla ilişki içinde olmakla beraber Seni tecrübe edemem. Tecrübe seni benden uzaklaştırır. Sen kendini tecrübeye onu işitmese dahi onunla ilişki içinde Sen onun gerçekleştirmesinden daha fazla olandır. Hilenin nüfuz edemediği burası, gerçek hayatın beşiğidir. İnsanın yaratıcı gücünün ortaya çıktığı, Şey’i biçimlendirdiği, anlam kazandırdığı yerdir burası. “Yüzyüze geldiğim formu, ne tecrübe edebilirim, ne de açıklayabilirim; ancak varoluşsal kılabilirim. Fakat tanıklık etmenin ışık saçan ihtişamında tecrübe dünyasının açıklığından daha berrak görürüm. Ne nesnelere arasında bir nesne, ne de fantezilerimin mahsulü bir hayal olarak görürüm; sadece varolan olarak. Asli sözün kutsallığında onunla ilişki içinde bulunurum. Tecrübe etmede Sen yoktur.” Tecrübe etmede Sen değil O varsa Sen’de nesne olarak tecrübe edilen bir şey yoktur -“ Şu halde Sen’de tecrübe edilen nedir? –Hiçbir şey. Çünkü biz onu tecrübe edemeyiz. -O halde, Sen’in nesini biliriz? –Tamamen her şeyini. Çünkü her şeyden gayri bir şey bilmeyiz ona dair.”¹²⁶

Ötekine verilen anlam, kendini hangi gerçeklik temelinde inşa ettiğine bağlıdır. Kendini tanımlama Öteki olanın da aynı doğrultuda anlamlandırılmasını beraberinde getirmektedir. Yaratılmışlık gerçeğinde vahyi olana bağlı kalarak kurulan ilişkiler nesneye, ötekilere varoluş gerçekliğinde anlam inşa edebilirken kendini beden, bilinç ve kişilerarası ilişkilerden tanımlama da ötekinin konumunu bu tanımlama doğrultusunda şekillendirir.

Ben-Sen arasındaki ilişki karşılıklıdır, Buber’de. Sen, benim onu etkilediğim gibi Beni etkiler. Sevgi bütün varlığı görmediği sürece kördür. Bütün varlığı gören, onu reddetmeye zorlanan insan nefretin hakimiyetinde değildir. Sen diyebilme yetkisi kişiye aittir. Her Sen bir O, bir nesne haline gelebilir. Buber Ötekinin nesnellüğünün varoluş gerçekliği yitiminde gerçekleşen benim bir inşası olduğunu kabul eder: “Dünyamızda her Sen’in bir O olma ihtimali yazgımızın yüce melankolisidir.” Sen nesne olmadığı ve nesnelere oluşmadığı halde Ben ile olan ilişkisine araçlar karıştığında nesnelere bir

¹²⁶ Buber, *I and Thou*, s.9-11

nesne olur, gerçek niteliklerini yitirir. Ben nesneyi Sen kılabilirdiği gibi Seni de nesne kılabilir.¹²⁷

İnsanın dünyası üç boyutludur. İnsanla doğa, insanla insan insanla manevi alem. Her üç boyutta gerçekleştirdiğimiz ilişkide ezeli ve ebedi sen'e yönelir ve varlığını idrak eder, onunla ilişkiye gireriz. Her boyuttaki ilişki ezeli-ebedi Sende kemale erer. Her ilişkide yegane varlık ışık saçar. Her ilişki boyutunu yegane varlıktan elde ederiz. Tabiatla ilişkide fiziksel dünyayı, insanlarla ilişkide psişik dünyayı, duygu dünyasını ve manevi varlıklarla ilişkide geçerlilik dünyasını elde edebiliriz.¹²⁸ Aslında nesnelere sadece vasıflarında olduğu gibi hiyerarşilerinde ve asli yetisinde bilginin nesnelere değil, aynı zamanda ölçülebilir ve faydalı gayeler için kullanılabilir olan gerçekliğin unsurlarıdır.¹²⁹

Varlığın gerçekliğine ulaşma, ağacı nesnelikten sıyrıp gayesine ve hikmetine yönelttiği gibi ötekini de aynı yaratılmışlıkta ve muhataplıkta sorumlu kılar. "Her mekanda kendi şartlarında bizim için mevcut olan her vasıtayla ezeli-ebedi Sen'in perçemlerine tutunuruz; her atmosferde ezeli-ebedi Sen'den bir nefha yudumlarız; Her mekanda ezeli-ebedi Sen'le ilişkiye gireriz."¹³⁰ Varoluş gerçekliğinde kurulan ilişki çerçevesinde kendini, ötekini ve doğayı okuma anlamsızlık karanlığından kurtaracağı gibi anlam saptırmasından da uzaklaştıracaktır. Zira yaratılmışlığı yadsıma gibi yaratılmışlığın hikmet ve gayesini saptırma, varoluş gerçekliğinde kurulan birlikteliği ayrımcılığa sürükler.

Ötekine ulaşabilmek için bir çıkış yeridir diyalog, yalnızca bir taslaktır; sadece kişiler arasındaki diyalogta bu taslağın içi doldurulur. Fakat sınırın sonsuz içeriğini öğreten bu taslak, bir insanı bireyden gerçek bir kişiye dönüştürebilir.¹³¹ Karşılıklı ilişki Ben ile öteki arasında gerçekleşen bir diyalogdur. Ben ile Öteki arasında herhangi bir hiyerarşiye ve bağımlılığa izin vermeyen bir ilişkidir. "Karşılıklı ilişkisinde erkek ve kadının farklılıkları inkar edilmez. Farklılıklar iki taraf arasında ayrılığa değil, bütünleşmeye yarar. "Bu tür diyalog sadece farklılıklara saygı göstermeyecek, daha da önemlisi bizzat ilişkinin öncesinde ya da dışında değil, içinde farklılaşmayı sürekli

¹²⁷ Buber, *I and Thou*, ss.15-17

¹²⁸ Buber, *I and Thou*, ss.101-102

¹²⁹ Lektorsky, *Özne, Nesne, Biliş*, s.40

¹³⁰ Buber, *I and Thou*, s.6

¹³¹ Buber, *Between Man And Man*, s.21

vurgulayarak farklılıklardan yararlanacaktır da.”¹³² Zira farklılık kültürel değil, ontolojiktir. Farklılıkların önemi, taşıdığı gayededir. Amaçsız bir farklılık değildir. İlişkinin anlaşmazlığa dönüşmesini engelleyen her şeyden önce gaye ve hikmettir. Bu gaye ve hikmet, ben ile ötekinin varoluş sebebidir.

İnsan ve halife olma, kendinden ve öteki varlıklardan değişim ve dönüşümün failliğinde insanlığın gidişatından sorumlu olma ötekileri ve kendini ötekilerin ve kendinin varedilme gerçekliğinde gaye ve hikmetinde inşa etmeyi, anlamlandırmayı ve eylemde bulunmayı kaçınılmaz kılar. Ötekilerle ilişkisini yaratıcıyla ilişkide inşa, ötekine insan olma gerçekliği dışında herhangi bir ayrımcılığa imkan tanımaz. Zira her farklılık yaratılmışlıktaki gaye ve hikmetin göstergesidir. Bu inşa, ötekine nitelikleri benin atfetmesine izin vermez, gaye ve hikmet gereği olan nitelikler belirtilmiş ve bunlar yaratıcının varlığının göstergesi kılınmıştır. “Ben-Sen, asli sözü sadece külli varlıkla söylenebilir. Külli varlıkta yoğunlaşma ve erime ne benim tarafımdan ne de bensiz gerçekleşebilir. Ben Sen’le ilişkimle Ben olurum ve ben, Ben olmak için Sen derim.”¹³³

Kadın ve erkek, eril ve dişil kişilikleriyle birbirini tamamlar. Eril ve dişil kişiliğin tamamlayıcılığı, her birinin kendinde bütüncül bir varlık olmasına engel teşkil etmez. Ben ve Sen’in insanın birbirini bütünleyen iki farklı cins oluşu, cinslerinin özgürlüğünün “katı kurallı bir oyun tarafından kısıtlanması”¹³⁴ olarak görülse de insanlık ancak bu farklılığın bütünlüğünde hakiki anlamına kavuşur. “İnsan, ‘kişiliğin öznesi, zemini’ olan vücutsuz hiçbir şeydir. Fakat vücut, nefis ve kan olmadan hiçbir şeydir. Fakat nefis ve kan, cinsel farklılık oksijeni olmadan hiçbir şeydir. Cinsel farklılık yüzeysel ya da vücudun sadece belli parçalarıyla sınırlı değildir. İliği ve kemikleri kaplar. Kişilik, özsel bir biçimde eril ve dişil bir kişilik olarak bölünür. Sen’in olmadığı yerde, Ben de yoktur.”¹³⁵ Karşısındaki ötekileştirmeden çoğul bakışı kazanabilmek, ne kendinden başkasına ne de başkasından kendine bakışla mümkündür. Varolan her şeye vahyin kaynağından bakmak, tüm farklılıkları aşkın prizmasından geçirmek, çoklukta birliğe ve birlikte çokluğa ulaşmayı temin edecektir. Başkalarını bilme ve anlayabilme, kendini

¹³² Collin, “*Felsefi Farklılıklar*”, K.T. içinde, c.V, s.264

¹³³ Martin Buber, *I and Thou*, s.11

¹³⁴ Fraisse, Genevieve, “*Cinsel Farklılığın Felsefi Bir Tarihi*”, K.T. içinde, çev. Ahmet Fethi, T.İ.B.K. Yay., İstanbul 2005, c.IV, s.63

¹³⁵ Fraisse, *a.g.m.*, s.62

bilmeden geçmektedir. Kendini bilme de, başkalarını bilmeden... Ben'i Biz'e, Öteki O'yu Sen'e dönüştürebilen bir diyolog gerekliliğidir bu.

“Dünyadaki her gerçek ilişki dışlayıcıdır. Öteki onun dışlamasından intikam almak için zorla girer. Sadece Tanrı ile ilişki şartsız dışlayıcı ve şartsız kapsayıcıdır, tüm kainatı içerir. Dünyadaki her gerçek ilişki, gerçeklik ve potansiyel varolma arasında gidip gelir. Ezeli-ebedi Sen, doğası gereği daima Sen'dir; ancak tabiatımız bizi O'nun dünyasına ve o dili içine çekmeye zorlar.”¹³⁶ Bu çekilme, erkek ve kadın arasında varolan farklılıktan hakikat ve amacı örten sapma ile insanın atomize edilerek cüzlere ayrılmasına, maddi ve manevi varlıklar üzerinde konumlandırılan halifeliğini unutturarak iki farklı kutbun çatışmasına yol açar. Erkek ve kadın iki farklılığın bir bütünlük kazandığı her insan eylemine ve rolüne karşın, kronolojik öncelik ve mahiyet üstünlüğü saptırmasıyla birinin diğerinde anlam bulduğu varoluş gerçeği farklılık içine itilince, insan misyonunu hatırlayamaz olur. Yaratılış amacının, hikmetinin gözardı edilmesiyle birinin tahakküm ve bencilliği, diğerinin mahkumluğuyla neticelenir.

Gerçek ilişki ancak zaman ve mekan sürekliliği içinde, yaşamın bütününde somutlaşmış olarak inşa edilebilir. Bu ilişkinin sürekliliğinin teminatı, insanların hakiki Sen'leriyle ilişkilerinden, bütün Ben noktalarından merkeze ilerleyen yarıçaplar bir daire oluşturur.¹³⁷ “İlişkilerin doğrultusu uzatıldığında ezeli-ebedi Sen'de birleşir. Her tek Sen, ezeli-ebedi Sen'e uzanan anlık bir bakıştır. Her tek Sen vasıtasıyla asli söz, ezeli-ebedi Sen'le ilişkiye girer. Fıtri olan Sen kemale erişmeksizin her ilişkide idrak edilir. Sadece doğası gereği O olamayacak Sen'le doğrudan ilişki içinde kemale ulaşır.”¹³⁸

¹³⁶ Buber, *a.g.e.*, ss.99-100

¹³⁷ Buber, *I and Thou*, s.115

¹³⁸ Buber, *a.g.e.*, s.75

İKİNCİ BÖLÜM

CİNSİYET OLGUSU

A- İNSANLIĞIN BAŞLANGICINDA CİNSİYET OLGUSU

1-YARATILIŞ

Kur'an ve yorumlarında kadın konusunu ele almak her şeyden önce insan ve yaratılış olgusundan hareket etmeyi gerektirir. İnsanın ilk yaratılışı nasıldı? İnsanın mahiyeti, değeri ve yeryüzünde bulunuş sebebi nedir? Mahiyet itibariyle kadın ve erkek aynı mıdır, yoksa farklı mıdır? Kadın ve erkeğin yaratılışında, kronolojik bir öncelik ve sonralık söz konusu mudur? Kronolojik öncelik ve sonralık varsa bu, bir hiyerarşi içerisinde iki cinsten birini diğerinden üstün veya aşağı kılmaya mı yöneliktir? İnsanın, kadın ve erkek olarak iki farklı cinsiyet halinde yaratılışı bir gaye ve hikmetin gereği midir? Kadın, yaratılış bakımından erkekten aşağı, ikincil ve değersiz midir? Bu soruları cevaplamak, kadın sorununu farklı boyutlarıyla aydınlatılabilmenin de gereğidir. Allah tarafından vahyolunan, günümüze dek herhangi bir değişime uğramaksızın gelen, kıyamete dek de bu şekilde devam edecek olan Kur'an; üzerinde düşünülün diye bütün öğretilerin en mükemmelini, gerçeğin bütün anlamlarını kendi içinde tutarlı ve çeşitli şekillerde tekrarlar.¹ Âlemlere bir öğüt ve uyarı² olan Kur'an, geçmişte olup bitenlerin mahiyetinden veciz bir biçimde bahseden hatırlatıcı öğretilerdir.³ Bu nedenle gerçekliği, her çeşit uyarıyı apaçık dile getirir. Öyle ki insan, sorumluluk bilincine sahip olsun, bilinç uyanıklığını gerçekleştirebilsin.⁴ İşte bu amaçla Kur'an, insanın yaratılış gerçeğini Âdem ve Havva kıssası ile farklı ayetlerde⁵ temsili olarak gösterir.

Kur'an, insanın ilk yaratılışını anlatırken kıssaların zikredilmesindeki temel gerçekliğin yansıtılması amacına bağlı kalır. Dikkat çekilmesi gereken ilke ve gerçeklerle doğrudan bağlantısı olmayan hususları dışarıda bırakır. Bu suretle amaca doğrudan

¹ 39 Zümer 23

² 38 Sad 87

³ 20 Taha 99

⁴ 20 Taha 113

⁵ 2 Bakara 30-37; 15 Hicr 26-33; 38 Sad 71-76

doğruya hizmet edecek boyutlar yoğun, veciz şekilde ifade edilerek ortaya konur. Kur'an'daki insanlığın başlangıcını anlatan bu kıssada önce idraklere sunulan ilke ve gerçek, yaratılacak varlığın erkek ve kadın oluşu değil, bir "beşer"⁶ ve "halife"⁷ olmasıdır. Yani Kur'an, insanın yaratılışından söz ederken cinsiyet ayrımı üzerinde durmaz, insan ve halife olma noktasında odaklanır. Kur'an'da insanın topraktan, balçıktan, adi bir çamurdan yaratılmış olduğu çok kere ifade edilmekle birlikte ilk yaratılışın nasıl gerçekleştiğine dair detaylı bilgiye yer verilmez. Çünkü önemli olanın yaratılışın nasıllığındaki teferruat değil, yoktan varedilmek, yaratılışı kimin ve niçin gerçekleştirdiğidir. Bütün yaratılış kıssaları; Yaratıcı kimdir? Yaratıcı ve yaratılan ilişkisi nasıldır? Kötülüğün kaynağı nedir? sorularına cevap verir.

Kur'an'da kuru bir çamurdan, suretlenmiş bir balçıktan bir beşer, bir halife yaratılacağı meleklerle bildirilir.⁸ Bunun üzerine tedirginliğe kapılan⁹ meleklerin endişeleri bertaraf edilerek farklı bir varlık yaratmanın hikmeti ortaya konulur. Onun diğer varlıklar arasındaki üstün ve şerefli konumu dile getirilir¹⁰ ve Âdem diye isimlendirilir, ona en uygun biçim verilip ruh üflenir, insani bir hayat bahşedilir. Meleklerden bu varlığa secde etmeleri istenir. Yaratılışın bu safhasında İblis sahneye çıkar. Melekler insana bahşedilen üstünlüğü kabul edip Yüce Yaratıcının emrine itaat ederek secde ettikleri halde, İblis kibirlenip büyüklenir ve kibrini açığa vurur: "Ses veren bir balçıktan, biçim verilmiş özlü bir çamurdan yarattığın ölümlü bir varlığın önünde yere kapanmak bana yakışmaz!"¹¹ Yanlış bir kıyaslamayla aslının, Âdem'in aslından üstün ve değerli olduğunu ileri sürer, kişisel duygularını ilimle süsleyerek biri doğru diğeri yanlış iki önermeden hareketle kişisel davasını sonuçlandırmaya girişir.¹² "Beni ateşten yarattın onu ise çamurdan. Ben ondan üstünüm."¹³ Üstünlüğün asıl ve unsurlarla değil itaat ve teslimiyetle olacağını, çamur ile ateş arasındaki öz farkının yaratıcıya

⁶ 15 Hicr 28; 38 Sa'd 71

⁷ 2 Bakara 30

⁸ "İşte o zaman Rabbin meleklerle: "Bakın, Ben yeryüzünde ona sahip çıkacak birini yaratacağım!" demişti." Bkz., 2 Bakara 30

⁹ "Onlar: "Seni övgüyle yüceltip takdis eden bizler dururken, orada, bozgunculuğa, yozlaşmaya yol açacak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?" dediler." Bkz., 2 Bakara 30

¹⁰ " [Allah]; "Sizin bilmediğiniz (çok şey var, onları) Ben bilirim!" dedi. Ve O, Adem'e her şeyin ismini öğretti, sonra onları meleklerin önüne koydu." Bkz., 2 Bakara 31

¹¹ 15 Hicr 33

¹² Geniş bilgi için bkz., Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.IV, s.18

¹³ 7 Araf 12

mahsus yaratılış farkından ibaret olduğunu idrak edemez. Halbuki kendisi de Âdem gibi yaratılmıştır ve varlığı Yaratanın hükmüne tabidir. Ateşe ve çamura özgü nitelikler Allah'a aittir, kendi kazanımının neticesi değil. Aslına güvenen İblis küçülür, alçalır. Hakk'ın emrine karşı gelerek asilerden olur. Yaratılışın bu aşamasına kadar sahnede bulunanlar Allah, Âdem ve İblis'ten ibarettir ve insanlığın ilk temsilcisi de topraktan yaratılan Âdem'dir. Bu aşamaya kadar Havva'nın yaratılmış olduğuna dair bir işaret bulunmaz.

a- Yorumda Yaratılış

Âdem'in nasıl yaratıldığı, eşinin ismi ve yaratılışıyla ilgili Kur'an'da ayrıntılı bir bilgi bulunmamasıyla birlikte klasik tefsirlerde rivayetlerden hareketle bu konuda ayrıntılı bilgilere yer verilir. Havva'nın temsilinde kadının yaratılışıyla ilgili yorumlarda iki anlayış ortaya çıkar: İlkine göre Havva, Âdem gibi topraktan değil, Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılır. İlk insan cansız topraktan yaratılan Âdem, ikinci insan Âdem'in vücudundan, sol kaburga kemiğinden yaratılan Havva'dır. Bu görüştekiler; "Kadın, eğri bir kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Kaburga kemiğinin en eğri yeri baş tarafıdır. Onu düzeltmeye kalkarsan kırarsın, olduğu gibi bırakıp kabullenirsen kendisinden istifade edersin," hadisine¹⁴ dayanırlar. Diğerleri ise; 'Havva, Âdem'den ve Âdem'in kaburga kemiğinden değil, tıpkı Âdem gibi insan cinsinden yaratıldı,' yorumudur.¹⁵

İlk görüştekiler, rivayetlerden¹⁶ hareket eden klasik¹⁷ müfessirlerin çoğu¹⁸; "Ey insanlar! Sizi tek bir nefisten yaratan, ondan eşini yaratan ve ikisinden pek çok erkek ve

¹⁴ Bûhârî, Nikah 115 ; Müslim, Rada 60; İbn Mâce, Taharet 77; Tirmizî, Talak 1199

¹⁵ Râzî, Fahrüddîn, *Tefsîr-i Kebîr- Mefâtihü'l Gayb*, c.VII, ss.310-311

¹⁶ Abdullah b. Mesud'dan nakledilen bir rivayette, ilk insanın yaratılış süreci özetle şöyle açıklanır: Allah yeryüzünden bir çamur getirmesi için önce Cebrail'i sonra Mikail'i görevlendirir. Görevi ifa edemediklerinden Azrail yeryüzüne gönderilir. Azrail yeryüzündeki kırmızı, beyaz ve siyah topraklardan ayrı ayrı alarak Rabb'in huzuruna gelir. Allah toprağı yapışkan bir çamur haline (tinun lazib) getirinceye kadar ıslatır. Sonra çamur kokuncaya kadar bırakılır. Ardından meleklerle çamurdan bir insan yaratılacağı bildirilir. İblis ona karşı büyülenmesin diye Allah, Âdem'i bizzat kendi eliyle yaratır. Kırk yıl kadar çamurdan bir ceset halinde kalır. Melekler onun yanından geçerken korkarlar, en çok da İblis korkar. Ona vurur ve O testinin çıkardığı gibi ses çıkarır. Adem'e ruh üfürülünce meleklerin secde etmeleri istenir. İblis çamurdan yaratılana secde etmeden kaçınır. Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, c.I, ss.557-558; İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, c.II, ss.284-286

¹⁷ Klasik hem bir tarihsel dönemi hem de tarihle sınırlanamayacak anlam derinliğini ifade eder. Geçerliliği taşıdığı hakikat iddiasını tarihsel süreçteki bir gelenekte muhafaza etmesine bağlıdır. Bkz. Gadamer, *Truth and Method*, s.287

¹⁸ Taberî, *Taberî Tefsiri*, c.I, s. 35, 39, 331,721,1883; Râzî, *a.g.e.*, c.XVI, ss.265, 398-399; c.XVIII, ss.92, 94, VII, 309; Kurtubî, *a.g.e.*, c.I, ss.557-558; ss.585-586; İbn Kesîr, *a.g.e.*, c.II, ss.284-286;

kadın meydana getiren Rabbinizden sakının” ayetinde¹⁹ ve benzer ayetlerdeki²⁰ nefis terimi ile insanı tercih ederler ve burada Âdem’in kastedildiğini kabul ederler, buna bağlı olarak da zevc (eş) kelimesini Âdem’in sol ve kısa olan arka kaburga kemiğinden yaratılan ‘Havva’, yani kadın olarak yorumlarlar. Allah insanı tek bir nefisten yani Âdem’den yaratır, sonra şehvi ihtiyaç ve lezzetlerini temine yönelebilsin diye kendi nefisinden eşini, yani Havva’yı Âdem’in kaburgalarının birinden yaratır.

Kurtubî (öl.671/1273), Havva’nın Âdem’in kaburga kemiğinden yaratıldığını, bu nedenle de hiçbir zaman istikamet üzere bulunamayacağına dair rivayete delaletle kadınları fitraten eğri, düzeltilemez olarak yorumlar. Onun düzeltilmesi boşamakla olur.²¹ İbn Kesîr (öl.771/1373), “Kadın erkekten yaratıldı. Allah kadını erkeğe muhtaç kıldı. Keza erkeği topraktan yaratan Allah onun da ihtiyacını topraktan kıldı. Kadınlarınızı hapsediniz (Kadınlarınıza sahip olunuz)” ve ardından da kadının kaburga kemiğinin en eğri üst kısmından yaratıldığına dair rivayetleri zikreder.²² Kadının erkekten ve erkeğin ihtiyacı için yaratılışı, kadının erkeğe itaat yetkesini gerektirir. Zikrettiği rivayetlere dayanarak Râzî, kadının yaratılma sebebini şöyle yorumlar: Kadın erkeğe olan nimetin tamamlanması için yaratılır. Aslında kadının, erkek için yaratılması kadının sorumlu olmamasını gerektirir. Zaten kadın erkek gibi sorumlu kılınmaz. Kadın zayıf, narin yaratılışıyla çocuca benzer. Uygun olan kadından tüm sorumluluğun kaldırılmasıdır. Ancak sorumluluk olmaksızın Allah’ın erkeğe olan nimeti tamamlanamaz. Azap olmaksızın korku olmaz ve bu durum fesada yol açar. Kadının erkeğe itaati için sorumlu kılınması kaçınılmazdır.²³

Kur’an’da Havva’nın ne ismi ne de nasıl yaratıldığı yer alır. İbn Kesîr, Havva’nın yaratılışının nasıl gerçekleştiğini iki farklı rivayete yer vererek açıklar. Allah İblis’i cezalandırdıktan sonra Âdem’e bütün şeylerin isimlerini öğretir, sonra Âdem uykuya dalar. Bu sırada Âdem’in sol tarafındaki ege kemiklerinden birisi alınır ve yerine et doldurulur. Âdem uyuduğu için durumu fark etmez. Âdem’in sol egesinden eşi Havva yaratılır. Âdem uyanınca Havva’yı yanında görür ve ‘etim, kanım ve ruhum’ der ve

¹⁹ 4 Nisa 1

²⁰ 7 Ar’af 189; 30 Rum 20; 49 Hucûrat 13

²¹ Kurtubî, *a.g.e.*, c.I, ss.585-586

²² İbn Kesîr, *a.g.e.*, c.IV, s.1541

²³ Râzî, *a.g.e.*, c.XVI, ss.265, 398-399; c.XVIII, ss.92,94

onunla huzur bulur.²⁴ Diğer rivayette O'na, 'Sen nesen?' diye sorar. O da, 'ben kadınıym' der. Âdem 'niye yaratıldın?' dediğinde o, 'benimle sükun bulasın diye' karşılığını verir. Melekler Âdem'e onun adını sorar. Âdem, 'Havva' der. Niçin Havva adı verildiğini sorduklarında da; onun canlı bir şeyden (Hayy) yaratılmış olduğunu bildirir.²⁵ "Tevrat ehli ile diğer tüm ilim ehlinde bize ulaştığına göre" ifadesine yer verilmesi, Havva'nın yaratılışıyla ilgili bilgilerin Tevrat ehli ve diğer ilim ehlinde alınanlarla detaylandırıldığını gösterir.

Modern dönemlere gelindiğinde insanlığın yeryüzü serüveninde yaşadıkları, görüşleri farklı koşulların farklı noktalarına çeker, yaratılış hakkındaki yorumlara değişik açılardan bakılır. Yorumlarda modern döneme geçiş birdenbire değil, geçmişle geleceği örtüştürme, geçmişin kabul gören değerleri doğrultusunda çizilen doğruyu üzerinde hareket edilerek gerçekleşir. Fakat Havva'nın Âdem'den yaratılması hususunun, kadın erkek ayrımcılığına yol açmayacak şekilde anlamlandırılması bir sorun olarak varlığını hissettirir. Söz konusu hadis ya mecazi olarak yorumlanır²⁶ ya da sahipliği şüpheyle karşılanır.²⁷ Hatta Peygamber'in muhtemel bir yanılması olarak da görülür.²⁸ Klasik müfessirlerden Fahrüddîn Râzî'nin(öl..606/1209) Ebû Müslim El-İsfehâni'ye aittir diye belirttiği Havva'nın Âdem'den değil, insan cinsinden yaratıldığı görüşü,²⁹ modern dönemde rağbet görür. Fakat ilk görüşün savunulmasına da devam edilir.

Modern döneme geçişte Âdem'in topraktan yaratılan ilk insan ve Havva'nın Âdem'den yaratılış hususu devam etmekle birlikte vurgu aynı cinsten yaratılmış olmak üzerinde toplanır. Kadın ve erkek beşeri nefis denilen tek bir nefsten yaratılmış olmakla kök birliğine sahiptir.³⁰ Gelişen süreçte tek nefisten kastedilenin Âdem olmadığına vurgu yapılarak tüm insanlığın bir erkek ve kadından yaratılmış olmakla tek bir insanlık ailesine mensup olduğu anlayışı paylaşılır. Nefis ve zevc kelimeleri ele alınır, eril ve dişil olarak ortak kullanımı üzerinde durulur. Nefis kelimesi ne sadece eril ne de sadece dişildir. Çünkü eril ve dişil olan nefsin kapsamına dahildir. Nefis, eril olmadığından insanoğlunun

²⁴ İbn Kesîr, *a.g.e.*, c.II, s.291

²⁵ İbn Kesîr, *a.g.e.*, c.II, s.291, Râzî, *a.g.e.*, c.VII, ss.310-311

²⁶ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, c.II, s.189; Yazır, *a.g.e.*, c.II, ss.499-500;

²⁷ Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.532

²⁸ Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre Araştırmalar I-III*, Atay Yay., Ankara 1997, s.85

²⁹ Râzî, *a.g.e.*, c.VII, ss.310-311

³⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.II, ss. 499-500; Mevdûdî, *Tefhîmu'l- Kur'an*, c.I, s.327; Ateş, *a.g.e.*, c.II, ss.188;

kökeni de Âdem değildir ve yaratılışa Âdem'in eril nefsi ile başlanmamıştır. Yani nefis kelimesi Âdem'e değil, insanlığın özüne işaret eder. Nefis kelimesine atfedilen anlam çeşitliliğine³¹ rağmen Âdem ve insanlığın özü farklılığında odaklanılır. Zevc kelimesi de hem eril hem dişildir. Kur'an'da zevcin yaratılışıyla ilgili ayrıntının gereksiz ve önemsiz olması nedeniyle ilk nefis kadar bilgi verilmez. Sadece zevcin o ilk nefsten ve o nefsin zevci olduğu yer alır. Bu konuda bir ayrıntı yoktur. Ayetteki minha (ondan) ifadesi min cinsiha (aynı cinsten) olarak yorumlandığında, önce Âdem sonra ondan eşi yaratılmış olmaz, erkek ve kadının tek bir cinsten yaratıldığı neticesine varılır. İşte nefis kelimesini insan soyunun özü ve cevheri, yani erkek ve kadın olma potansiyelini barındıran insan cinsi olarak yorumlayanlar, Havva'nın Âdem'den değil, onun cinsinden yaratıldığını ifade ederler. Zira Kur'an-ı Kerim'de Havva'nın Âdem'in ege kemiğinden yaratılmış olduğuna dair hiçbir ifade yoktur. İnsanlığın, Âdem ve Havva'nın, Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı yorumuna Kur'an ifadeleriyle değil, ancak Kitab-ı Mukaddes'teki Havva'nın Âdem'in ege kemiğinden yaratıldığı ifadeleri esas alındığında gidilebilir.³²

Nefis terimini tüm insanlık olarak ele alan Muhammed Abduh (1323/1905) ve öğrencisi Reşid Rıza(öl.1354/1935), ayetteki tek nefisten kastedilenin lafzen ve manen Âdem olmadığına dikkat çekerler. Ayet insan soyunun ortak kökenini ve kardeşliğini vurgular. İnsanların farklı kişileri ata olarak kabul ettiklerine işaret ederek ata olarak farklı kabullere göre anlam verileceğini, sadece Âdem'in soyundan geldiğini kabul eden insanların tek nefsi Âdem olarak anlamlandıracağını bildirirler. İnsanlık tarihinin Âdem'le başlatılmasının İbrânilere ait oluşuna vurgu ile müslümanların Yahudi tarihini doğrulamak zorunda olmadığına dikkat çekerler.³³

Elmalılı M. Hamdi Yazır (öl.1361/1942), Havva'nın iki cinsi taşıyan tek bir kökten yaratılışına ve söz konusu hadisle kadın erkek arasındaki tabiat farklılığına dikkat çeker. İnsan tek bir nefisten, tek bir tiynet ve ruhtan, tek bir kökten, aynı cinsten yaratıldı. Bir nefsten kastedilen Âdem'dir, eşi de Havva'dır. Ancak ayet bunu haber olarak değil,

³¹ Nefs" terimini "canlı" Esed, *Kur'an Mesajı*, c.I, s.132; "tüm insanlık" Reşid Rıza, *Tefsîru'l- Kur'an'il Hakîm*, c.IV, ss.323; "ruh, benlik ve canlı" Öztürk, a.g.e., ss.531; "ruh, insanın kendisi ve canlı" Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, c.II, ss.188; "bütün insanların ortak kökeni" Amine-Wedüd Muhsin, *Kur'an ve Kadın*, İz Yay., İstanbul, 2005, 3. Baskı, s.37

³² Reşid Rıza, a.g.e., c.IV, ss.323-324; Esed, a.g.e., c.I, ss.132-133; Öztürk, a.g.e., ss.531-532; Atay, a.g.e, s.86; Muhsin, a.g.e., ss. 43-44

³³ Reşid Rıza, a.g.e., c.IV, ss.323-332

Allah'ın kuvvetinin delili olarak anlatır. Yaratıcı, hiç yokken topraktan insanı (Âdem) yaratır, Havva da Âdem'in kendisinden ayrılarak yaratılır. Bu ayrılma bir evlad ayrılması gibi değildir. İki cinsi taşıyan bir kökün dalından çatallanan ve ileride birbiriyle karşılaşmak üzere, karşılıklı bir çekim barındıran ve tek bir gayeye hizmet eden değişik özellikli, etkileyici ve bu etkiyi kabul edici bir çift küçük yaprakçığın ayrılması gibidir. Havva'nın bu şekilde yaratılışını, "Havva Âdem'in bir kaburga kemiğinden yaratıldı" hadisine dayandırır. İnsanların hepsinin yaratılışı önce birer babadan başlar, aşılama yapan erkek ve aşığı alan ise kadın olmasından dolayı erkek birinci, erkeğin canından ve ruhundan kopan kadın ise ikinci temeldir. İnsanlığın başlangıcı aralarında kök birliğini ifade eden nefis ilişkisi olan Âdem-Havva çiftine, yani bir erkekle bir kadına döner.³⁴

Nefs kelimesine ruh, insanın kendisi ve canlı anlamlarını veren Ateş, bütün insanların kuvve olarak Âdem'de bulunduğu hareketle tüm insanların Âdem'den yaratıldığını ve hangi canlıdan gelirlerse gelsinler tüm insanların, insanın hakikati olan tek nefis dolayısıyla kardeş olduğunu ifade eder. İnsanın yaratılış sürecini tekamül anlayışı ile açıklar: Âdem, yani ilk insan topraktan yaratıldı. Temel maddesi toprak olan insanın beden ve ruh bütünlüğünde tam bir insan olması bir süreç içerisinde gerçekleşti. Kendi kendine üreyen bir ilk canlı tekamül ile Âdem ismini alan insan şekline geldi. Kainatın özü olan bu insan, kendi gibi tekamül ederek insan düzeyine ulaşan eşyle çiftleşmeyle çok sayıda kadın ve erkek meydana geldi.³⁵ Öztürk'e göre, Kur'an, kadının erkekten değil, bilakis erkeğin kadından yaratıldığını ileri sürmeye çok uygundur. "Vahide" kelimesinden hareket edildiğinde kadının erkekten değil, bilakis erkeğin kadından yaratıldığı neticesine ulaşılır.³⁶

Bugün kadın konusunda çalışanlar, müslüman kadının konumunu değerlendirirken feminizmin tesirinde kalır ve Kur'an'da ataerkil yapının yansımalarını bulurlar. Nefs kelimesini Âdem'le yorumlamayı ataerkil zihniyetin yansıması olarak ele alan Tuksal, Kur'an'ın, bazen ilk muhatap aldığı neslin ataerkil örfünü reddetmekle birlikte çoğunlukla makul sınırlar içine çekmeye çalıştığını, yine de tümüyle ilk muhatap aldığı toplumun ataerkil örfünü yansıttığını ileri sürer. Kur'an'ın bu yaklaşımından

³⁴ Yazır, *a.g.e.*, c.II, ss. 499-500; c.IV, s.189

³⁵ Ateş, *a.g.e.*, c.II, ss.188-192

³⁶ Öztürk, *a.g.e.*, ss.531-532; 547-549

cesaretlenen müfessirlerin ataerkil yorumlar getirmesinin de garip olamayacağını belirtir.³⁷ Kıssanın bütününde olayların kahramanları Allah, Âdem, İblis ve Havva'dır. Âdem'in eşi Havva, Âdem'e göre ikincil konumdadır.³⁸ Âdem ve Havva'nın yaratılışı aslında insanın fitratında ataerkinin varlığını çağırıştırır: Nitekim Kur'an'a göre insanların annesi olan Havva, Âdem'den yaratılır.³⁹

b) Değerlendirme

Kadının yaratılış sahnesinde yer almasının klasik Kur'an yorumlarına yansımaları, Kur'an'daki anlatımından farklı fakat Kitabı-Mukaddes'teki ile yakın benzerliği dikkat çekicidir. Klasik tefsirlerde Havva'nın Âdem gibi topraktan değil, Âdem'in kaburga kemiğinden ve Âdem'in sükun bulması amacıyla yaratılmış olması Kitabı Mukaddes'in ifadeleriyle örtüşür.⁴⁰

Kur'an'ı Kerim'de erkek ve kadının tek bir nefsten yaratıldığı⁴¹ ifade edilir ve Peygamber, kadının erkekle aynı tabiata sahip olduğunu bildirir: "Kadınlar (yaratılıştaki ve tabiatında) erkeklerin benzeridirler."⁴² İlk kadın Havva, Kur'an'da ismen değil, Âdem'in eşi olarak geçer ve yaratılışı da açık bir şekilde değil, kapalı olarak zikredilir.⁴³ Fakat Kitabı Mukaddes'te ortaya konulan insan prototipinde Âdem'in, yani erkeğin topraktan ilk ve asıl insan, Havva'nın, yani kadının erkekten ve ilk insan erkeğin yardımcısı olarak yaratılmış olması, tarihi süreçte kadının erkek karşısında ikincil ve aşağı kılınmasına esas teşkil eder. Klasik ve bazı modern dönem yorumcuları yaratılış hadisesinde ilk yaratılanın Âdem, yani erkek olduğunu ve kadının ise erkekten sonra ve erkekten yaratıldığını, kadının erkek için yaratıldığını kabul ederler. Kadını yaratılıştaki, insanlıkta ve değerinde

³⁷ Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, s.70

³⁸ Fidan, *Kur'an'da Kadın İmgesi*, s.47

³⁹ Doğan, Metin, "*Kur'an, Peygamber ve Toplum*", Kur'an Sosyolojisi Üzerine Denemeler içinde, Yediveren Yay. Konya, 2003, s.46

⁴⁰ "Ve Rab Allah dedi: Adamın yalnız olması iyi değildir; kendisine uygun bir yardımcı yapacağım." "Ve Rab Allah, adamın üzerine derin uyku getirdi ve o uyudu; ve onun kaburga kemiklerinden birini aldı ve yerini etle kapadı; ve Rab Allah adamdan aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaptı. Ve onu adama getirdi ve adam dedi: Şimdi bu benim kemiklerimden kemik, etimden ettir; buna Nisa denilecek, çünkü o insandan alındı." "...kadın erkeğin izzetidir. Çünkü erkek kadından değil, fakat kadın erkektendir; çünkü erkek kadın için değil, fakat kadın erkek için yaratıldı." *Kitabı Mukaddes*, Eski Ahit, Tekvin,2:18; Eski Ahit, Tekvin 2: 21-23; Yeni Ahit, Korintoslulara Birinci Mektup, XI.:7-9, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 2006

⁴¹ 4 Nisâ 1; 7 Araf 189

⁴² "Peygamber kadının erkek ile aynı tabiata sahip olduğunu bildirir: Peygamber'e kadının da erkek gibi ihtilam olup, çamaşırında yaşlık bulunduğu guslün gerekli olup olmadığı sorulduğunda şöyle buyurur: "Evet, çünkü kadınlar (yaratılıştaki ve tabiatında) erkeklerin benzeridirler." Bkz., Bûhârî, Enbiya 3, Tirmizî, Taharet 122

⁴³ 4 Nisâ 1

erkeğe nisbetle ikincil kılarak yaratılış gerçekliğini öteki olarak kabul edilen kadından dolayıyla erkek merkezli bir anlatımla yorumlarlar. Kur'an ayetlerinde bahsedilmeye değer görülmeyen birtakım ayrıntıların Kitab-ı Mukaddes'te yer alan ifadelerle doldurulması⁴⁴ ve bu doğrultuda ortaya konulan rivayetler, Kur'an'ın yaratılış konusunu zikretme gayesini ve kıssadaki temel vurguları gölgede bırakır. Hatta yorumu hakikatle özdeşleştirenler açısından yaratılış konusunda getirdiği ilke ve gerçekler, erkek egemenliğine dayalı yaşamın aslı olarak algılanır. Bu rivayetler metnin maksadını aşar, bütünüyle yorum yapanın kimliğine bağlı öznel seçimlerini yansıtır. Bu tür seçim ve ayrıntılar, metnin hakikatini ortadan kaldıracak derecede farklı boyutlara ulaşır.

Kadının erkekten sonra yaratılması ve erkekten farklı olarak topraktan yaratılmaması, hatta erkeğin eğe kemiğinden yaratılışıyla ilgili anlayış, kadının erkek karşısında ikincil, öteki kılınmasının esas temelini oluşturur. Havva'dan önce yaratılan ve Havva'ya isim veren Âdem'in kadına önceliği, üstünlüğün erkeğe ait olmasına ve bu nedenle rasyonel, ölçülü ve aktif niteliklerle vasıflanmasına yolaçar. Havva'nın Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılmış olması dikkatleri önce kronolojik konumlandırmaya, buradan kadının yaratılış özüne ve ardından fitratına çevirerek, onun hassas ve narin yapısı, erkeğin güçlü yapısıyla kıyasla hiyerarşik, öz ve yapısal düzenlemeyle birincil/ikincil, tam/eksik, güçlü/zayıf, aktif/pasif, rasyonel/irrasyonel dikotomilerinde yaratılış hikmet ve gayesinin dışına çıkarılır. Bu ikicil karşılaştırma erkek ve kadın arasında bugün de varolan çatışmaya temel olur, kadın sorununa ve İslam'a yönelik suçlamalara yol açar. Biyolojik zamanla kutsal zaman boyutu arasındaki karşıtlığa değinen Berktaş, biyolojik zaman boyutunda kadının erkeği, kutsal zaman boyutunda erkeğin kadını doğurduğunu öne sürer. Olayların zaman içindeki öncelik ve sonralığı, kadın ve erkek arasında hiyerarşik yapılandırmayı da inşa eder. Tanrı önce erkeği, sonra kadını yaratır. Önce gelen sonra gelenin sahibi kılınır.⁴⁵

Kur'an'daki yaratılış kıssasında İblis itaatsizliğiyle huzurdan uzaklaştırıldıktan sonra Âdem ve eşi önce cennete yerleştirilir ve yasağa muhatap kılınır. Cennete yerleşme ve ağaçtan uzak kalma emri her ikisinedir. İblis'in her ikisi için de düşman olduğu ve onları cennetten çıkarıp meşakkate düşürebileceği uyarısıyla emre itaatsizliğin

⁴⁴ Muhsin, *a.g.e.*, ss.44-45

⁴⁵ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, ss.63-64

zalimlerden olmaya yol açacağı bildirilir. “Ve (sonra) “Ey Âdem,” dedik: Sen ve eşin cennete yerleşin ve orada dilediğinizden serbestçe yiyin; ancak bir tek şu ağaca yaklaşmayın ki zalimlerden olmayasınız.”⁴⁶ Sen ve eşin cennette yerleşin buyruğu Havva'nın da yaratılmış olduğunu gösterir ki Elmalı'nın tabiriyle bu ‘ilahi bir harika’dır.⁴⁷ Taha suresinde insanlığın yaratılışı anlatılırken sanki Âdem’in eşi yaratılışın ilk safhasından itibaren yer alır.⁴⁸ Görüldüğü gibi Kur’an’da Havva'nın ne zaman yaratıldığına dair açık bir bilgi yoktur. İlâhi hitaba Âdem’le eşi birlikte muhatap olur.

Uzun bir tarihi süreçte, nefsten kastedilenin Âdem olduğu kabulü, topraktan yaratılmış olmayı Âdem’e hasreder, kadının ilk insandan yaratılmış olması kanaatinin ilahi hakikat olarak algılanmasına yolaçar. Kur’an’da defalarca tekrar edilen; “Ey İnsanlar”(Ya eyyühennas), “İman edenler ve Salih amel eyleyenler”, “Ey salim akıl sahipleri” hitapları ve tüm insanların topraktan yaratılmış olduğunu beyan eden ayetler⁴⁹ dikkate alınmaz. Bazı ayetlerde⁵⁰ nefis kelimesinin çoğul olarak insan cinsini ifade etmek için kullanılmış olması bu terimin erkek ve kadın potansiyelini içinde barındıran temel ilke ve insanlığın özü olarak ele alınmasını ve erkekle kadının aynı cinsten yaratılmış olmasını destekler.

Diğer taraftan Kur’an’da Âdem isminin çok yerde zikredilmiş olması, bu kullanımlarda cinsiyet değil, beşer ve insan vurgusu nedeniyledir. İnsanın yaratılışının Âdem’le başlamış olması, kronolojik önceliğiyle Âdem’e ve dolayısıyla erkeğe, kadına nisbetle bir üstünlük de kazandırmaz. Bu konuda Kur’an’da idraklere sunulan ilke ve hakikat, insanın yaratılış özü ve bu öze sonradan kazandırılan ruh ile insanın diğer varlıklar karşısında elde ettiği üstünlüktür. Balçıktan yaratılan, en adi bir öze sahip olan insan, ruhla en üstün varlık kılınarak yeryüzünün halifesi olur ve sorumluluğu irade sahibi olmasından kaynaklanır. Âdem’in kronolojik üstünlüğünden hareketle erkeğe, kadına nisbetle üstünlük atfetme, yaratılış gayesini ve hikmetini gözardı etme ve yaratanın ezeli önceliğini görmezden gelme ile izah edilebilir. Erkek ve kadının insan türünün iki ayrı kategorisi olarak birbirlerini bütünleyen değer ve potansiyellerle

⁴⁶ 2 Bakara 35

⁴⁷ Yazır, *a.g.e.*, c.IV, s.275

⁴⁸ 20 Taha, 115-117

⁴⁹ 6:2; 15:26; 22:5; 23:12; 35:11; 40:67

⁵⁰ 16 Nahl 72; 30 Rûm 20

donatılmış olması yaratılış gaye ve hikmetinin yansımasıdır. Halbuki insan türünün asli cevheri olan Âdem, ‘insan türüne işaret eden bir semboldür.’ İnsanın yaratılışının anlatımı da insan türünün niteliklerinin açıklanmasıdır. İnsan, varlık cevherine yerleştirilen aşk, irade ve bilinciyle yeryüzündeki zorlukları aşarak kendi kaderini kendi belirlesin, cenneti hak etsin diye cennetten indirilen dünyalı bir varlık.⁵¹

İnsanın yaratılışıyla ilgili hadis külliyatında yeralan rivayetler içinde kadının kaburga kemiğinden yaratılışına dair rivayet de olmakla birlikte bu rivayetin iki farklı versiyonu konuyu farklı boyutlara taşır. “Kadın kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Kaburga kemiğinin en eğrisi en üstte olanıdır. Onu doğrultmaya kalkarsan kırarsın! Kendi haline bırakırsan, ondan eğri olduğu halde yararlanırsın!”⁵² Bu ifadeler kadının eğri kaburga kemiğinden yaratılışını ifade eder. Diğer versiyonunda; “Kadın kaburga kemiği gibidir...”⁵³ ifadeleriyle kadının yaratılış itibarıyla hassas oluşuna dikkat çeker, erkeğin onu kendi yaratılışına benzetmeye kalkışmayıp onun farklı yapısını idrak ederek daha hassas ve ince davranmaya çağırılır.⁵⁴

Klasik yorumlarda kadının erkekten yaratılış farklılığına delil olarak zikredilen bu hadis, el-Câmi’lî Ahkâmi’l-Kur’an ve Fetâvâ-yı Hindiyîye’de kadının ahlakında tabii bir eğrilik bulunduğuna ve bu eğriliğin de düzeltilemez nitelikte olduğuna delil olarak zikredilir.⁵⁵ Bir rivayeti anlama ve yorumlama her şeyden önce İslam’ın, Kur’an’ın ve Peygamber öğretisi’nin bütünlüğü, Kur’an ve Peygamber öğretisi arasında örtüşen birlik, ayetlerin nüzul ve hadislerin söyleniş sebeplerinin hepsini bir bütünlük içinde ele alıp değerlendirme ve anlamlandırmayı gerekli kılar.

Kadının kaburga kemiğinden yaratıldığı rivayetinin nereden kaynaklandığına dair mitolojiyle önceki dinlerin incelenmesi neticesinde net bir bilgi bulunamaz. Bu görüş sadece Tevrat’ta ve müntesiplerinin inançlarında yer aldığından ve Kur’an’da da bu hususta açık bir hüküm bulunmamasından dolayı ehl-i kitap tarafından ortaya konulan bir inanç olarak değerlendirilir.⁵⁶ Bu tür rivayetlerin zayıf olmasına rağmen hadis alimleri

⁵¹ Şeriati, Ali, *İnsan*, çev. Şamil Öcal, Fecr Yay., Ankara 1990, ss.161,362

⁵² Bûhârî, Nikah 116; Enbiya 6; Müslim, Rada’ 59-60

⁵³ Bûhârî, Nikah 115; Müslim, Rada’ 65; Tirmizî, Talak 1199

⁵⁴ Öztürk, a.g.e., s.549; Ateş, a.g.e., c.II, ss.188-192; Carullah, Musa, *Hatun*, Kitâbiyât, Ankara 1999, s.21

⁵⁵ Heyet, *Fetâvâ-yı Hindiyîye*, c.III, s.40; Kurtubî, a.g.e., c.I, ss. 585-586

⁵⁶ Ağırman, Cemal, *Kadının Yaratılışı İlgili Rivayetler Bağlamında Yeni Bir Yaklaşım*, Rağbet Yay., İstanbul 2001, ss.48-49

tarafından hadis külliyyatında yer verilmesinin sahih olarak algılanmasına yol açtığı öne sürülür.⁵⁷

“Sizi bir tek nefisten yarattı, ondan da eşini yarattı” ayetini Havva Âdem’in eğri sol kaburgasından yaratıldı diye tefsir edenler için Carullah, böylesine belîğ bir sözün anlamını vehimleriyle tahrif edenlerin insanın aceleden yaratıldığına dair ayetleri hafızalarından ya da mushaflarından silmiş olabileceği kanaatini taşır.⁵⁸

Kadının yaratılıştan eksik algısı, kaburga kemiğinden yaratılmış olmasına bağlanır. Eksik (!) yaratılan varlığın niçin aynı ilahi hitaba muhatap kılındığı dikkate alınmaz. Farklı rivayet dikkate alındığında, kadına sert, kaba, haşin, kırıcı ve şiddet içeren bir yaklaşımdan kaçınmaya yönelik erkeğe bir uyarı olduğu görülür. Böylece kadınlarla ilgili bu olumlu bakış açısı, vahyin ilkelerinde temeli olmadan kadın kimliği sarptırılarak öteki kılınır. Kadının eğri kaburgadan yaratılmış olmasıyla eğriliğin kadının asli niteliği olarak kabulü, kadını eksik görür ve erkeğin amaçlarına aracı kılar. Oysa erkek ve kadın, insan olmaları itibarıyla Allah katında eşittir. Erkek ve kadın aynı asıldandır. Bazı özellikleri farklı olsa da birbirini tamamlar. Kadınlıkla erkek, biri diğerini yalnızlıktan kurtaran birer nimettir. Bu nimet, istismar edilmek yerine takdir edilmelidir.⁵⁹

Kadını aşağı gören ataerkil yapı ve söylemlere karşı çıkan, varlıklarını kanıtlamak zorunda kalan kadınlar, ataerkil tanımların en güçlü taşıyıcısı olarak dinleri görürler. Onlara göre insanlığı, kadın ve erkek olarak biyolojik, fizik ve manevi açıdan önceden belirlenmiş bir biçimde kesin olarak ikiye bölen dindir. Din, ataerkilliğin doğuşu, aile ilişkisinin kutsanması ve kurumlaşmasındaki etkisiyle, hiyerarşik cinsiyet rollerinin ortaya konması, kadın bedeni üzerinde denetimin yasallaşması ve meşrulaştırılmasında⁶⁰ işlev görür. Kadının ikincil konumunu bugün mevcut olan Kutsal Kitab’a dayandırma⁶¹ bir bakıma mümkün olabilir. Ancak Kur’an için böyle düşünmek imkansızdır. Vahyin insan eliyle değişimi Kur’an için söz konusu değildir. Kadın üzerindeki erkek

⁵⁷ Tuksal, *a.g.e.*, s.73

⁵⁸ Carullah, *a.g.e.*, s.21

⁵⁹ Fraisse, “*Cinsel Farklılığın Felsefi Bir Tarihi*”, K.T. Devrimden Dünya Savaşına Feminizmin Ortaya Çıkışı, Ed. G. Dubby-M. Perrot, çev. Ahmet Fethi, T. İ.B.K. Yay., İstanbul 2005, c.IV, s.68

⁶⁰ Berktaş, *a.g.e.*, ss.17, 26, 29

⁶¹ Casagrande, Carla, “*Korunan Kadın*”, K.T. Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları, Ed. G. Dubby-M. Perrot, çev. Ahmet Fethi, T.İ.B.K. Yay., İstanbul 2005, c.II, s.93

hakimiyetini Kur'an'a dayandırma çabası, ortaçağ hıristiyan anlayışının izlerini taşıyan geleneğin İslamî görülmesinden kaynaklanır. Kur'an'daki yaratılış kıssası, kadının ikincilliğine temel teşkil edemeyecek kadar açıktır.

Kur'an'ın tevhidi merkezde yaratılış sürecinin farklı boyutlarına yaptığı vurgu ve Kitab-ı Mukaddes'teki ayrıntılardan uzak açıklaması, idraklere açıktır. Çünkü Havva'nın Âdem'den, Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı'nın kabulü, Kur'an perspektifinde Havva ve temsil ettiği kadın açısından kronolojik öncelik ve sonralık; mahiyet itibariyle toprak ve kemik farklılaşmasıyla ne hiyerarşik bir yapılanmaya ne de cinsiyet ayrımcılığına imkan tanır. Yaratılış hadisesinde dikkate alınması gereken yaratanın yoktan varetme gücüdür ve sadece ilk yaratılmada değil, her bir insanın yaratılış sürecindeki ve yaratılışındaki harikuladeli ve bunu gerçekleştiren yüceliğin gücü ve hedefidir. Âdem'in yaratılışı ile İsa'nın yaratılışının benzerliğine⁶² vurgu da bu noktaya işaret eder. Erkek ve kadın ayrımı, yaratılan her türün çift oluşu ve her varlığın yaratılış gaye ve hikmeti doğrultusunda anlamlandırılmayla hakikat ortaya çıkar.

Bize göre Âdem'den eşinin, yani kadının erkekten yaratılışı, ilk yaratılıştaki kronolojik ve mahiyet farklılığı, cinsiyet ayrımcılığına temel olamaz ve böyle bir ayrımcılık Kur'an'ın bütünlüğü içinde yer bulamaz. Kur'an insanın yaratılışını cinsiyet kavramıyla değil, her iki cinsi kapsayan insan ve halife kavramıyla ifade eder. İlk insanın ve Havva'nın yaratılışını Âdem'e atfetmeyle ne cinsiyet kronolojisine ne de mahiyet farklılığıyla dikotomik bir yapılanmaya gidilebilir. Kadın ve erkek arasındaki cinsiyet farklılığının cinsiyet ayrımcılığına dönüştürülmesi ancak Ben-Sen ilişkisine dayalı anlamlandırmada, Sen'i varoluş gerçekliği dışında kültür temelli bir algılamayla nesnel kılmak suretiyle gerçekleştirilebilir. Kültürel algıyı mutlak hakikat olarak görmek, vahyi ilkeleri ve gerçekliği anlayamamanın tabii neticesi olarak değerlendirilebilir. Erkek-kadın bütün insanlar, Âdem'le Havva'ya varan yaratılışlarına nisbetle insanlık, değer, fazilet ve şeref itibariyle eşittirler. Gerçek farklılık cinsiyette değil, ahlakta, davranışta, tavır ve düşüncedir.⁶³ Farklılığın üstünlüğe dönüşmesi ancak takva ile olur. Bu da, Allah'a itaat ve Rasul'üne tabi olmaktadır.

⁶² 3 Âl-i İmran 59

⁶³ 9 Tevbe 71

Kadınların insan olup olmadığının tartışıldığı 16.yüzyıl Avrupasında kadın topraktan değil, kemikten yaratılmış olması nedeniyle değersiz görülür. Her çeşit hayvandan daha zehirli, şeytandan daha şeytan ve kötüdür.⁶⁴ ‘Topraktan değil, kaburga kemiğinden yaratılmıştır, insan olarak nitelenemez’ yargılarıyla aşağılanan kadın, çamura nisbetle kemiğin üstünlüğü ve acılara tahammüldeki gücünün büyüklüğüyle savunulur.⁶⁵ Kadının sonra yaratılmasıyla erkeğe atfedilen üstünlük, yeni bir yorumla tersine döndürülür. “Yaratılış sırası bir ilerlemeyi temsil eder: Önce deniz ucubeleri, sonra hayvanlar, daha sonra erkek ve son olarak hepsinin en yücesi kadın.” Bu yorumla Havva ile nihai noktasına erişen yaratılıştaki kadın en yüce olanı temsil eder. “Kaburga kemiği, insan vücudunun bir parçasıdır ve Tanrı’nın Âdem’i yarattığı balçıktan daha soylu bir malzemedir.”⁶⁶ Ben merkezciğe aynı şekilde cevap verme, yanlışlar zincirini sürdürmekten başka bir şey değildir. Gerçeğe ulaşma zıtlaşmakla değil, varoluş sorumluluğuyla gerçekleşebilir. Kadının ikincil konumu, fitratının değil, kendisine gelişim imkanı tanımayan yapılanmanın ve bu yapılanmalara direnişin azlığı neticesidir.

Kadının ikincil konumunun fitraten erkekle kadın tarafından kabulü, tarihi süreçte kadının kendi kimliğini varsayımlar üzerinden inşa etmesiyle neticelenir. Düşünce dünyasından uzak tutulan kadın, fitratına sığmır, düşünmeyi erkeğe bırakır. Halbuki kadının ikincilliği yazgısı değil, insanın ötekini anlamlandırmasının sonucudur. Kadının dişil olması, insan oluşuyla, insan oluşu da dişil oluşuyla çelişmez. Erkekle kadın, iki ayrı yörüngede seyreden iki yıldız gibidir. Her ikisi de kendi yörüngelerinde hareket etmelidir.⁶⁷ Yaratılışın amacı, Allah’a doğru kemal sürecini sürdürmektir. Kadın erkek için değil, ikisi de birbiri için yaratılmıştır.⁶⁸ Kadın olmadan Âdem yarım, Âdem’in kemali kadınıyladır. İki Âdem olsa ne çıkar, kadın olmayınca ne Âdem olur ne cennet, ne de aile.⁶⁹

⁶⁴ Bock, Gisela, *Avrupa Tarihinde Kadınlar*, çev: Z.Aksu Yılmaz, Literatür Yay., İstanbul, 2004, s.11; Sallmann, Jean-Michel, “*Cadılar*”, K.T. içinde c.III, s.423; Thomasset, Claude, “*Kadının Doğası*”, K.T. içinde, c.II, ss.51-74; Frugoni, Chiara, “*Tasavvur Edilmiş Kadın*”, K.T. içinde, çev. Ahmet Fethi, T.İ.B.K. Yay., İstanbul 2005, c.III, ss.316-401

⁶⁵ Bock, a.g.e., s.9

⁶⁶ Bauberot, Jean, “*Protestan Kadın*”, K.T. çev. Ahmet Fethi, T.İ.B.K. Yay., İstanbul 2005, c.IV, s.194

⁶⁷ Mutahhari, *İslam’da Kadın Hakları*, İKİM., Tahran 1998, s.23

⁶⁸ Hatemî, Hüseyin, *Kadının Çıkış Yolu*, Fecr Yay., Ankara 1988, s.17

⁶⁹ Carullah, a.g.e., s.48

Kadın erkeğin eĝe kemiğinden yaratılmış olsa bile kadın açısından bir eksiklik değildir. Tabiattaki her türde yaratılış mükemmelliği ibret vericidir. Karınca filden farklıdır, fakat bu farklılık birini diğere göre kusurlu ve eksik kılmaz, her türün kendinde mükemmelliği barındırdığını gösterir. Yaratılış düzeninde gözetiilmesi gereken tek şey, her şeyin bir yaratılış amacı olduğudur.⁷⁰ Her şey yaratılmış olduğu amaç ve hikmete uygun keyfiyete sahiptir.⁷¹

2-ASLÎ GÜNAH

İnsan cennette de tam özgürlüğe sahip değildir. Orası da bir imtihan alanıdır. Uzanılmaması gereken bir ağaç vardır. Bu yasak ağaç, insanın arzu ve eylemleri için konulan sınırları simgeleyen bir temsilden ibarettir. Havva ve Âdem, o ağaca yaklaşmamakla sorumlu tutulur. Konulan sınırın dışına çıkmanın bedeli vardır. Sınırı aşan zalimlerden olur.⁷² Ebedi bir güç peşinde olan İblis, ölümsüzlük vadiyle aldattığı Âdem’le Havva’nın ilahi sınırları çiğnemelerine, çıplaklıklarının farkına varmalarına, takva giysisini yitirmelerine ve zayıflıklarının farkına varmalarına neden olur.⁷³ Ahsen-i takvim üzere yaratılmak, esfel-i sâfiline düşmeyi engellemez. Bu düşüşten kurtuluş, verilen iradeyi vahyin rehberliğinde kullanmayı gerektirir. Çünkü İblis, sadece Âdem’in değil, insan soyunun düşmanıdır. İnsanlığı kıyamete kadar doğruluktan saptırmayı üstlenir. İblis’in isyanı ve kovuluşuyla yeryüzünün halifesi olan insanoğluyula arasında kıyamete dek sürecek mücadele başlar.⁷⁴ Bu mücadele sürecinde özgür iradesiyle itaat ve isyan imkanına sahip olan insan, hakla batılı tercihte sorumludur ve tevbe kapısı da kendine açıktır. Kovulma, cennetten yeryüzüne indirilmeye bir sebeptir, önce bildirilmiştir: Yeryüzünde bir halife varedilecektir.

Kur’an, ilk yaratılışta şeytanın kandırma ve isyana düşürmesi hususunda Bakara ve Araf surelerindeki anlatımda ikil ifade tarzı kullanımıyla Âdem’le Havva’yı muhatap

⁷⁰ Berriot-Salvadore, Evelyne, “*Tıbbın ve Bilimin Söylemi*”, K.T. içinde çev. Ahmet Fethi, T.İ.B.K. Yay., İstanbul 2005, c.III, s.340

⁷¹ 30 Rum 21

⁷² 2 Bakara 35, Taha 115-117

⁷³ 2 Bakara 36; Taha 120

⁷⁴ “Şeytan şu benden çok değer verdiği var ya, eğer kıyamet gününe kadar beni bekletirsen, andolsun –azı bir yana-onun soyunu tırpanlayacağım, dedi. Allah, çekil git! Onlardan kim sana uyarsa, yaptığının karşılığı, tam bir ceza olacak olan cehennemdir. Onlardan gücünün yettiğini sesle yerinden oynat, yayalarla ve atlılarla onlara haykır, onların mallarına ve çocuklarına ortak ol, onlara vaadlerde bulun” dedi. Şeytan sadece onları aldatmak için vaadlerde bulunur.” Bkz.17 İsrâ 62-64

alır.⁷⁵ Ancak Taha süresinde ikil ifade yerine tekil ifadeyle Âdem muhatap kılınır. Böylece Havva'nın tek başına sorumlu tutulması şöyle dursun İblis'in oyununa gelenin bizzat Âdem oluşuna dikkat çekilir.⁷⁶

a)Yorumda Asli Günah

Kur'an'da Âdem ve Havva'nın İblis tarafından aldatıldığı ifade edilmekle birlikte klasik yorumlara baktığımızda Havva suçlanır. Yasak ağaçtan ilk yiyen İblis'in aldatmasıyla Havva'dır. Âdem Havva vasıtasıyla hak yoldan çıkar. İblisle işbirliği yaparak Âdem'i aldatan Havva'nın Âdem'in itaatsizliğindeki payı ile suçu bir kat daha artar. Her ay adet görme, gebelik ve doğum sancısı çekme ile Yaradan'ın lanetine maruz kalır.⁷⁷ Kurtubî (öl.671-1273), İblis'in yılanın karnında cennete girerek Havva'yı kandırmasına dair rivayetlere yer verir.⁷⁸ İlk olarak İblis, Havva ile konuşur. Çünkü Havva yastığın vesvesecisidir(:Erkeğe vesvese kadından gelir.). Erkeklerin kadınlar aracılığıyla karşı karşıya kaldıkları ilk fitne budur. İblis her ikisinin de ebedi kalma isteğini biliyordu. Havva Âdem'e ağaçtan yeme teklifini yapınca o bu teklifi reddetti ve Allah'ın kendilerine verdiği emri hatırlattı. İblis, Havva'ya ısrar ettikçe o da Âdem'e ısrar etti. Nihayet Havva, o ağaçtan önce ben yiyeyim, bana zarar gelirse sen kurtulursun dedi. Havva yedi, zarar görmedi. Âdem yedi, edep yerleri göründü, her ikisi de günahı işlemenin hükmüne maruz kaldılar.⁷⁹ Diğer taraftan Kurtubî, kadınların hilesinin, şeytanın hilesinden büyüklüğüne olan kanaatini ayetle⁸⁰ de destekler.⁸¹

Râzî, Âdem ve Havva yasak ağaca birlikte yaklaşmalarına rağmen zahmet çekme işinin sadece Âdem'e verilmesine gerekçe olarak aile yaşamında erkeğin aile reisi

⁷⁵ “Ey Âdem! Sen, zevcenle birlikte, cennette yerleş(in) de ikiniz de dilediğiniz yerden yiyin. Sonra (kendilerine) yazık etmişlerden olursunuz. Derken şeytan, onlardan gizli bırakılmış o çirkin yerlerini kendilerine açıklamak (göstermek) için ikisine de vesvese verdi: “Rabbiniz bu ağacı başka bir şey için değil, ancak iki melek olacağınız yahut (ölümden azade ve) ebedi kalıcılardan bulunacağınız için (yani böyle olmayasınız diye) yasak etti.” dedi. Bir de onlara: “Şüphesiz ki ben sizin iyiliğinizi isteyenlerdenim” diye yemin etti. İşte bu suretle ikisini de aldatarak (o ağaçtan yemeye) tenezzül ettirdi. “Ama Şeytan orada ikisini de yoldan çıkardı ve böylece sahip oldukları konumu yitirmelerine sebep oldu.” Bkz. 7 A'râf 20; 2 Bakara 36

⁷⁶ “Ne var ki Şeytan O'na sinsice fısıldayarak: “Ey Adem, sana sonsuzluk ağacını ve hiç çökmeyecek bir hükümlerini(n) yolunu göstereyim mi? dedi. “ Bkz. 20 Taha 120

⁷⁷ Râzî, *a.g.e.*, c.XVI, ss.61-62; Kurtubî, *a.g.e.*, c.I, s.593; c.VII, s.302; c.XI, s. 434; İbn Kesîr, *a.g.e.* c.I, s.230; c.VI, s.2924

⁷⁸ Kurtubî, *a.g.e.*, c.XI, s. 434

⁷⁹ Kurtubî, *a.g.e.*, c.I, s.593; c.VII, s.302

⁸⁰ 4 Nisâ 76; 12 Yusuf 28

⁸¹ Havva'nın Âdem'e şarap içirip sarhoş ettiği ve akli başından gidince yasak ağaca yaklaştığı iddialarına da yer verir. Bkz., Kurtubî, *a.g.e.*, c.I, ss.590-593

olmasından dolayı çekeceği zahmetin aynı zamanda aileyi de içermesi ve erkeğin geçimle sorumlu tutulmasını gösterir. Kurtubî ve İbn Kesîr, İblise aldanan ve Âdem'i de aldatan Havva'nın hayız, hamile kalma ve doğum yapma ile cezalandırılarak ölme noktasında azaba düşürüleceğini nakledecekler.⁸²

Modern yorumlarda, klasik yorumlardaki bu Havva suçlaması genelde görülmez. Klasik yorumlardaki kadına yönelik suçlama, israiliyat ve ataerkil zihniyeti aynen yansıtma olarak değerlendirilir.⁸³ Zeynep Gazâli, İblis'in Âdem ve Havva'yı yasak ağacın sonsuzluk ve yıkılmaz saltanat ağacı olduğunu söyleyerek aldattığını, Âdem'in İblis'in sözüne aldanarak ağaçtan yediğini söyler.⁸⁴

b-Değerlendirme

Zikredilen ayetlerde⁸⁵ Havva ve Âdem her ikisi de yasağa muhatap kılınır ve şeytanın Havva'ya değil, her ikisine, diğer bir ayette⁸⁶ de Âdem'e vesvese verdiği açıklanır. Kur'an, insanın cennetten yeryüzüne indirilmesiyle neticelenen olayların gelişiminden kadını tek başına sorumlu kılmaz. Erkek ve kadın her ikisi de sorumlu tutulur. Bu durum Havva'yı, yani kadını şeytani aldatmacanın tek kurbanı olmaktan çıkarır, erkek ve kadının her ikisinin de İblis'in aldatması karşısında yenilgilerine dikkat çeker ve bu yenilginin neden olduğu itaatsizlik ve itaatsizliğin cezası da tüm insanlığa mal edilmez ve suçun da bireyselliğiyle neticelenir. Hatta Havva'yı tek başına sorumlu tutmak şöyle dursun Tâhâ suresinde şeytanın oyununa gelenin bizzat Âdem oluşuna dikkat çekilir.

⁸² Abdürrezzak, Vehb b. Münebbih'ten şöyle nakledilir: İblis yılanın ağzında cennete girdi, yılan dört ayaklı deveyi andıran, en güzel hayvanlardan biriydi. Ve yasak ağaçtan meyve alıp Havva'ya getirdi. O yeyince Âdem'i aldattı, zararı olmadığını söyledi. Yeyince herikisinin avret mahalli açığa çıktı. Yılanı lanet okundu, ademoğlu ile arasında düşmanlık halkedildi. Bundan dolayı öldürmemiz emredildi onu. Havva'ya şöyle denildi: Sen bu meyveyi kanattığın(meyvesini keserek yaraladığın gibi) sen de her ay bu şekilde kanama göreceksin. Zorluk ve sıkıntı ile gebe kalacak ve doğumunu yapacaksın. Defalarca ölmek noktasına kadar geleceksin. Bkz. Kurtubî, a.g.e., c.I, s.598 ; İbn Kesîr, a.g.e. c.I, s.230; c.VI, s.2924

⁸³ Yazır, a.g.e.,c.IV, s.24; Öztürk, a.g.e., s.106; Mevdûdî, a.g.e., c.II, s. 21

⁸⁴ Gazâli, Zeynep, *Kur'an'a Bakışlar*, ss.18,321

⁸⁵ 7 A'râf 20; 2 Bakara 36

⁸⁶ 20 Taha 120

Kitab-ı Mukaddes'teki yaratılış kıssasında⁸⁷ Havva'ya biçilen ebedi ayartıcı rol, klasik⁸⁸ ve günümüz bazı Kur'an yorumlarına⁸⁹ hiçbir değişikliğe uğratılmaksızın aynen yansıtılır. Kendine olan aşırı tutkusuyla yasak meyveyi yemeyi Âdem'e önererek Âdem'i ayartan,⁹⁰ Yaradan'la ilişkisini engelleyerek Âdem'in ve kendisinin cennetten kovulmasına, zahmetli âleme gelmesine sebep olan şeytanın ağı ve ebedi suçlu bu dünyadaki acının ve ıstırapın kaynağı, kadınların prototipi olan Havva'dır. İlk suçlu ilk günahkar⁹¹ olarak algılanır. Kur'an'ın Havva'nın ve Âdem'in İblis tarafından aldatıldığı beyanı gözardı edilerek Greko-Romen ve İsraili anlayışlar⁹² takip edilir. Aslında Batı'da Kitab-ı Mukaddes'teki tarihsel tahrif edici değişim de şöyle dile getirilir: "Kutsal Kitap'ta ima edilen potansiyel eşitlik, kadınları eşitlik konumundan neredeyse kölece boyun eğme konumuna sürükleyen ilk günaha yapılan göndermeyle bertaraf edildi."⁹³

Kadına yönelik ötekileştirme süreci ilk kadın Havva ile başlatılır. Havva, erkekten sonra ve erkek için yaratılan, şeytana kanan ve erkeği de kandıran, iblisin işbirlikçisi olan ikincil varlıktır. Erkeğin Tanrı'yla olan diyoloğunu bozan bu varlık kötülüğün ilk uygulayıcısıdır. "Havva olmasaydı hiçbir kadın kocasına ihanet etmezdi. İsrailoğulları da olmasaydı (bekleyen) et bozulmazdı,"⁹⁴ ifadesi Peygamber'e atfedilir. Kur'an açısından

⁸⁷ "Ve Rab Allah'ın yaptığı bütün kır hayvanlarının en hilekârı olan yılanı. Ve kadına dedi ki: Gerçek, Allah: Bahçenin hiçbir ağacından yiyeceksiniz dedi mi? Ve kadın yılanı dedi: Bahçenin ağaçlarının meyvasından yiyebiliriz; fakat bahçenin ortasında olan ağacın meyvesi hakkında Allah: Ondan yemeyin ve ona dokunmayın ki ölmeyesiniz, dedi. Ve yılan kadına dedi: Katiyen ölmezsiniz; çünkü Allah bilir ki ondan yediğiniz gün, o vakit gözleriniz açılacak ve iyiyi ve kötüyü bilerek Allah gibi olacaksınız. Ve kadın gördü ki ağaç yemek için iyi ve gözlerle hoş ve anlayışlı kılmak için arzu olunur bir ağaçtı; ve onun meyvesinden aldı ve yedi; Ve kendisiyle birlikte kocasına da verdi, o da yedi. İkisinin de gözleri açıldı ve kendilerinin çıplak olduklarını bildiler...Ondan yeme, diye sana emrettiğim ağaçtan yedin mi? Ve Adam dedi: Yanıma verdiğin kadın o ağaçtan bana verdi ve yedim. Ve Rab Allah kadına dedi: Bu yaptığın nedir? Ve kadın dedi: Yılan beni aldattı ve yedim. Ve Rab Allah kadına dedi: Zahmetini ve gebeliğini ziyadesiyle çoğaltacağım; ağrı ile evlat doğuracaksın; ve arzun kocana olacak, o da sana hakim olacaktır. Ve Adam'a dedi: Karının sözünü dinlediğin ve: Ondan yiyeceksiniz diye sana emrettiğim ağaçtan yediğin için toprak senin yüzünden lanetli oldu; ömrünün bütün günlerinde zahmetle ondan yiyeceksin; ve sana diken ve çalı bitirecek; ve kır otunu yiyeceksin; toprağa dönünceye kadar, alının teriyle ekmek yiyeceksin; çünkü ondan alındın; çünkü topraksın, toprağa döneceksin." *Kitabı Mukaddes*, Eski Ahit, Tekvin, 3:1-19

⁸⁸ Râzî, *a.g.e.*, c.XVI, ss.61-62; Kurtubî, *a.g.e.*, c.I, s.593; c.VII, s.302; c.XI, s. 434; İbn Kesîr, *a.g.e.* c.I, s.230; c.VI, s.2924

⁸⁹ Vakkasoğlu, A.Vehbi, *Bilinmeyen Kadın*, Yeni Asya Yay., 2.Baskı, İstanbul.1979, ss.19-23; 36, 61-62; Özek, Ali, "*Kur'an'da Kadınlara Ait Hükümler, Haklar, Vecibeler*", Sosyal Hayatta Kadın içinde, Ensar Nşst, İstanbul, 2005, s.67

⁹⁰ "Ey Âdem yasakladığım ağaçtan yemeye seni kim teşvik etti? Âdem, "Havva bana o ağacı süsledi." "O halde Ben onu cezalandırdım. Zorluklarla hamile kalacak ve zorluklarla doğuracak. Her ay iki kere ondan kan akıtacağım" buyurdu. Havva hazin bir ses çıkardı. Bunun üzerine O'na: "Bu hazin ses senin ve kızlarının üzerine olsun" denildi. Bkz,el Askalâni, İbn-i Hacer, *Metâlibu Âliye*, Tevniid Yay., İstanbul 1996, c.I, s.59

⁹¹ Geniş bilgi için bkz: İbn Kesîr, *a.g.e.*, c.I, s.230; Kurtubî, *a.g.e.*, c.I, s.598

⁹² Muhsin, *a.g.e.*, ss. 50-51

⁹³ Vecchio, Silvana, "*İyi Karı*", K.T. Ortaçağın Sessizliği, c.II, çev. Ahmet Fethi, T.İ.B.K. Yay., İstanbul 2005, c.II, s.112

⁹⁴ Buhârî, *Enbiya* 73, Müslim Radâ'a 63

Havva'nın Adem'e ihanet etmesi imkansızken, ilahi vahyi tebliğ edene Kur'an karşıtı ifade atfedilir ve kadınla ilgili her hususta zikredilir.

Havva, Âdem'e kiminle ihanet etmiştir? İblisle mi? Bu konuda Kur'an'ın ne dediği sorulmamıştır. Âdem'in cennetten çıkarılmasının ve yeryüzüne indirilmesinin suçlusu Havva, yani kadındır. Gazali, kadın konusunda görüşlerini Said b. Müseyyeb ve adını zikretmediği diğer bir kişinin görüşleriyle ifade eder: “Şeytan, Peygamberimizden önceki peygamberlerden de, kadınla aldatmak hususunda umudunu kesmemişti. Benim için korkunç olan kadınlardır.” ve Şeytan kadına; “Benim kuvvetimin yani ordumun yarısını sen oluşturursun. Sen, tam hedefe isabet eden bir ok, bir silahsın. Benim mahremiyetim ve ihtiyaç anında elçimsin” der. Şeytanın ordusunun yarısı gazab, diğer yarısı da şehvettir. Şehvetlerin en büyüğü kadın şehvetidir.⁹⁵

Halbuki Tevrat ve İncil'in tahrif edilmesiyle batıya özgü bir karalamadır şeytanla kadının özdeşleştirilmesi: Hiçbir hayvan, kadın kadar zehirli değildir, kadın çok daha zehirlidir, hatta şeytandan bile daha şeytandır.⁹⁶ Şeytan, erkeğin de kadının da düşmanıdır. Ayrıca şeytanın, doğru yolda karar kılanları, kendini takip etmeye zorlayacak gücü yoktur.⁹⁷ Bazı hadislerde de Âdem'i veya Havva'yı suçlamanın anlamsızlığı, bu anlatımın insanlar için ibret verici ve bilinç uyanışını temin etmeye yönelik olduğu vurgulanır.⁹⁸ Shimmel, İslam geleneğinde kadınla ilgili sözlerin pek dostane olmamasına rağmen, ortaçağ hristiyan yazarlarının nefretine de ulaşmadığına işaret eder.⁹⁹ Kadını şeytanla özdeşleştirmek, doğruluktan ayırmayı kadına atfetmek yerine, hakikatten uzaklaşmada insanın fitratının dikkate alınması gerekir. “Kadınla erkek, birbirleri karşısında yalnızca insandırlar, eğer cinslerden biri lekelenirse, o zaman kaybeden insanlık olur.”¹⁰⁰

Bu kıssayı anlat, belki düşünürler¹⁰¹ uyarısı insanadır. “Allah meleklerle: “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım...” demişti. Buna göre Âdem ilk andan itibaren yeryüzünde yaşamak için yaratılmış bir mahluktu. O halde meyve kendisine neden haram

⁹⁵ Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, c.III, ss.224-225

⁹⁶ Bock, Gisela, *a.g.e.*, s.11; Borin, Françoise, “*Tasvirlerle Yargıya Varmak*”, K.T. Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları, çev. Ahmet Fethi, T.İ.B.K. Yay., İstanbul 2005, c.III, ss.208, 218

⁹⁷ 16 Nahl 99

⁹⁸ Buhârî, Enbiya 31; Müslim, Kader 13-15; Tirmizî, Kader 2; İbn Mâce, Mukaddime 10

⁹⁹ Shimmel, Anna Marie, *Süfilikte Dişil Unsurlar*, Doğu-Batı, S.26, Şubat-Mart 2004, Ankara, s.182

¹⁰⁰ Mitchell, Julie-Oakley, Ann, *Kadın ve Eşitlik*, çev. Fatmagül Bertay, Pencere Yay., 2..Baskı, İstanbul 1992, s.23

¹⁰¹ 7 A'râf 176

oluyordu? Âdem niçin imtihan ediliyordu? İlk andan itibaren yeryüzünde halife olmak için yaratılan bir mahluk iken, niçin cennete girip oradan yeryüzüne indirildi?" Bu tecrübe, yeryüzünde halîfe olacak şahsı yetiştirmek içindi. Varlığındaki gizli güçleri uyarmak, onu savaşa hazırlamak, acıyı, pişmanlığı, düşmanını tanıtmak, bütün bunlardan sonra da emin olan sığınağa iltica ettirmek için yapılmıştır. Yasaklanan ağacın hikayesi, şeytanın vesvesesi, günah işlemek hususunda verilen sözü unutmak, sarhoşluktan sonra ayılma, nedamet ve af dileyiş hepsi değişik bir tecrübeydi. Bu tecrübe mahlukun hilafet makamına, ileride benzerleriyle çok kere karşılaşacağı şeylere ve şeytanla mücadelesine hazırlıklı inmesi içindi. Bu, bitmeyen mücadeleye hazırlıktı. İnsana bir dersti.¹⁰²

3- İNSANIN MAHİYETİ, KONUMU VE MİSYONU

Kur'an, doğru bir zihinsel analiz için Allah'ın ayetleri üzerinde düşünmeye çağırır. Zira bu ayetler/işaretler, insanı doğal donanımıyla hakikate ulaştıracak delillerdir. Bu işaretler öncelikle tabiat alemindedir.¹⁰³ O'nun ayetlerinden biri de insanın yaratılışıdır: "Erkeğin ve dişinin yaratılışını düşün!"¹⁰⁴ Öyle ki en aşağı madde olan balçık, birçok aşamadan sonra varlıkların en üstünü insan olur. Hayvan da topraktan yaratılır ama ilahi ruhtan yoksundur. Karşıtlıkların birleşimi olan insan bir taraftan varlığın en aşağı parçası, diğer taraftan tüm varlığın en üstünü. Melekteyse toprak, şehvet ve madde yer almaz. İnsan ise bu iki varlığın özelliklerinin toplamıdır. Hem ulvi, hem de süflidir. Biçim verilebilir, özlü, kara bir balçıktan yaratılan¹⁰⁵ insan merhale merhale gelişerek nutfe, kan pıhtısı ve bir çiğnemlik et olur. Ardından kemik, kemikler de et ile kaplanır, sonra bu madde ve tabiat ruha dönüştürülür.¹⁰⁶ Varlık amacına uygun olarak şekillendirilir, tabiatı adil ölçüler içinde oluşturulur ve takdir edildiği şekilde bir araya getirilir. Yani insan kendi kendine varolmuş ve başlangıcı olmayan, bir anda yaratılmış basit bir varlık değildir.¹⁰⁷ Kadın ve erkek çift halde¹⁰⁸ insan türünün iki farklı cinsi olarak yaratılır.¹⁰⁹ Erkek ve dişil olarak yaratılış önceden yapılan bir planın pratiğe

¹⁰² Kutup, *Fizilâliil-Kur'an*, c.I, s.119

¹⁰³ 41 Fussilet 53

¹⁰⁴ 92 Leyl 3

¹⁰⁵ 15 Hicr 26

¹⁰⁶ 23 Mü'minûn 12-15

¹⁰⁷ 76 İnsan 2

¹⁰⁸ 53 Necm 45

¹⁰⁹ 3 Âl-i İmran 36

dökülmesidir.¹¹⁰ Bu yaratılışta hikmet vardır.¹¹¹ En düzgün ve güzel bir yaratılışla yaratılır,¹¹² İşiten ve gören kılınır.¹¹³ Açık ve berrak şekilde düşünme ve konuşma öğretilir,¹¹⁴ diğer varlıklardan üstün kılınır,¹¹⁵ yeryüzünün halifesi kılınır,¹¹⁶ doğru yol gösterilir.¹¹⁷ Gelecekteki mükafat ve ceza bildirilerek sorumlu tutulur.¹¹⁸ Yeryüzünde hilafet emaneti bahşedilen erkek ve kadın kulluk ve insanlıkta kemale erişebilecek kabiliyet ve imkanlarla donatılıp fırsat eşitliği tanınarak sorumlulukta eşit kılınır,¹¹⁹ sınanmak için yaratılır.¹²⁰ Bu nedenle üstünlüğün erkek ve kadın olmakta değil, takvada, sorumluluk bilincinde olduğu vurgulanır.¹²¹

Cennetten çıkarılma, insanın kendini gerçekleştirmesine bir hazırlıktır. İtaatsizliği sürekli aşağılanmayla değil, kendi bilinciyle bağışlanmayı talep ederek lütfâ erişmeyle neticelenir.¹²² Bu itaatsizlik, bahşedilen özgür irade ve tercih yetisinin göstergesidir. Yeryüzünde yaratıcının halifeliğine atanmayla elde ettiği güç ve otorite, amaçsız bir hayat sürme anlamına gelmez. Kaderi önceden belirlenmemiş olsa da amaçsız bir saltanat da verilmemiştir.¹²³ Yaratılıştan getirdiği donanım¹²⁴ irade ve tercihi ile yönlendirilir. Tarihsel ve toplumsal etkenler bu yönlendirmede rol oynasa da, bu etkenleri değiştirme ve geliştirme insana aittir. İlahi vahyin rehberliğinde iradesini, kendisini ve çevresini biçimlendirmede yönlendirebilir. Her birey imkanlarını kültürel bir yetkinliğin temininde kullanmalıdır. Titiz ve dikkatli bir düşünce ve davranış işçisi olma bu sorumluluğun gereğidir. Kur'an ilkelerini zamanın, koşulların gereği olarak araçsallaştırmak ufkunu daraltır. Kendini arındırma,¹²⁵ içgüdülerini dönüştürebilme,¹²⁶ salih ameller işleme,¹²⁷

¹¹⁰ 7 A'râf 189

¹¹¹ 53 Necm 45; 75 El-Kıyâme 39

¹¹² 95 Tin 4

¹¹³ 76 İnsan 2

¹¹⁴ 55 Rahman 3-4

¹¹⁵ 17 İsrâ 70

¹¹⁶ 27 Neml 62

¹¹⁷ 76 İnsan 3

¹¹⁸ 39 Zümer 10

¹¹⁹ 91 Şems 7-8

¹²⁰ 76 İnsan 2

¹²¹ 49 Hucûrat 13

¹²² 20 Taha 121-122

¹²³ 23 Mü'minûn 115

¹²⁴ 76 İnsan 2 ; 91 Şems 7-8

¹²⁵ 87 Alâ 14

¹²⁶ 59 Haşr 9

¹²⁷ 23 Mü'minûn 1-11

güçlülere, zorluklara tahammül etme ve direnme,¹²⁸ iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama¹²⁹ suretiyle sosyal hayatı değiştirme ve geleceği kendi eylemlerine bağlıdır. İmanın salih amelle birlikte zikredilmesi inancın eylemle somutlaştırılmasının gereğidir. Her şeyin insan için yaratılması¹³⁰ ve insanın varlıklar arasındaki üstünlüğü¹³¹ onun özgür iradesiyle doğa, tarih ve kendi hayatı üzerinde belirleyici olmasından kaynaklanır. İnsanın özgür iradesiyle gerçekleştirdiği eylemleri, dünya ve ahiret hayatını belirleyeceği için sorumluluğu gerektirir. İnsanı kendi hayatını ve tarihini belirlemekten alıkoyan her etken, kendi doğal şartları içerisinde fizyolojik ve biyolojik ihtiyaçlarını zorunlu olarak karşılayan bitki düzeyine indirgemekle kalmaz, irade ve özgürlüğünün tabii neticesi olan tercih sorumluluğunu da reddetmek suretiyle tarihin ve toplumun ürünü kılar. Oysa insan, iradesini tarihin iradesine egemen kılmalıdır.¹³²

Erkeklik ve kadınlık özgün ve müstakil değerlerdir. Kadın ve erkek sahip olduğu yetiler ve imtiyazlarla görev ve sorumlulukları yanında hak ve yetkileri olan değer yüklü varlıklardır.¹³³ Her insan bir erkek ve bir kadından yaratılmış olmakla biyolojik köken itibariyle eşittir, tek bir insanlık ailesine mensuptur. Üstünlük, insan olarak yaratana karşı sorumluluk bilincindeki derinliktedir. Çünkü Allah; “Ey insanlar! Bakın, biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık ve sizi kavimler ve kabileler haline getirdik ki birbirinizi tanıyabilesiniz. Şüphesiz, Allah katında en üstün olanınız, O’na karşı derin bir sorumluluk bilincine sahip olanınızdır. Allah her şeyi bilendir, her şeyden haberdar olandır,¹³⁴ buyurur.

Bir insanı erkek olarak anlamlı kılan kadındır, bir insanı kadın olarak da anlamlı kılan erkektir. Âdem’in erkek oluşu Havva’ya nispetlidir, Havva’sız Âdem’i diğer varlıklardan ayıran insan olmasıdır. Âdem’le Havva insanlık temelinde birdir, cinsiyet itibariyle farklıdır. Havva Âdem’i, Âdem de Havva’yı insan olmanın ötesine taşır.¹³⁵ İnsan, iki ayrı cinsiyeti kapsar. Her cinsin ayrı ruh ve bedeni oluşu farklılığı yoketmez. Cinsiyetler arası farklılık, doğal kazanımdır. Bu da öteki ben gibi öznel bir varlık olarak

¹²⁸ 3 Âl-i İmran 200

¹²⁹ 3 Âl-i İmran 104

¹³⁰ 2 Bakara 29

¹³¹ 17 İsrâ 70

¹³² Şeriati, Ali, *Öze Dönüş*, çev. Kerim Güney, Şafak Yay., İstanbul 1985, ss.94-95

¹³³ Kılıç, Sadık, *Benliğin İnşası*, İnsan Yay., İstanbul 2000, s.279

¹³⁴ 49 Hucurat 13

¹³⁵ Carullah, a.g.e., s.48; Fidan, a.g.e., s.15

kendini ima eder. Eril ve dişil kişilik farklılaşması, cinsel farklılığın fizyolojik boyutun çok ilerisinde olduğunu gösterir. Kadın erkekten farklıdır, bu farklılık, birinin eksik diğerinin tam oluşunun değil, aralarında denge ve uyumun göstergesidir. İnsanın kadın-erkek cinsiyet düalizmi, Proudhon'un tabiriyle "adaletin organik bir koşuludur."¹³⁶

Yaratılışın Âdem'le başka kişi veya kişilerle başlaması, Âdem'in Havva'dan önceliği ve Havva'nın Âdem gibi topraktan yaratılmamış olması ne erkeği ne de kadını Allah'a karşı sorumluluktan kurtarabilir. İlahi vahyin emir ve yasaklarına muhatap olmada, bu emir ve yasakları uygulamada erkek ve kadın arasında fark olmadığı gibi, kadının amelleri hususunda karşılaşacağı mükafat ve cezalarında cinsiyet farklılığından dolayı artma ve eksilme olmayacaktır. Zira erkek ve kadın, aynı insan soyuna mensuptur. Kur'an'ın kadın ve erkek ayırımına gitmeden her ikisine de yönelttiği ortak mesaj şudur: "Kim de, ister erkek ve ister kadın olsun, iman edip doğru ve yararlı işler yapmışsa cennete girecek ve orada kendine hesapsız nimetler verilecektir."¹³⁷

B- ÇOCUKLUK, YETİŞKİNLİK VE SONRASINDA CİNSİYET OLGUSU

1- ÇOCUKLUKTA CİNSİYET OLGUSU

Lat, Menat, Uzza gibi dişi Tanrılar edinmeleri yanısıra dişi olarak tasavvur ettikleri meleklerin Allah'ın kızları olduklarını inanan müşrik Araplar, kız çocuğuna sahip olmayı bir yük, bir musibet ve aşağılanma olarak algılar, kız evladı olduğu bildirildiğinde öylesine derin üzüntü ve utanç duyarlardı ki "Ne !" diye şaşkınlıkla ve büyük bir düş kırıklığı içinde¹³⁸ "Bir kız sahibi mi oldum, işe yaramaz, süs için varolan bir kız?" diyerek hoşnutsuzluklarını dile getirirler. Bunun üzerine kendilerini kızını diri diri gömmek yada utanç içinde yanında barındırmak arasında bir iç çatışmanın içinde bulurlar.¹³⁹ Doğumuyla utanç ve öfkeye neden olan kız çocuğu ya utanılarak katlanması gereken bir yük ve bela, ya da aşağılanmaya mağruz kalmadan, zillete düşmeden gömülerek kurtulunması gereken utanç kaynağı olarak görülür.¹⁴⁰ Kur'an kız çocuğu hakkındaki bu kötü ve saçma anlayışa dikkat çekerek yanlışlığını açıkça ortaya koyar.¹⁴¹

¹³⁶ Fraisse, "Cinsel Farklılığın Felsefi Bir Tarihi", K.T. içinde, c.IV, ss.57-70

¹³⁷ 40 Gafir 40

¹³⁸ 43 Zuhruf 17-18

¹³⁹ 16 Nahl 59

¹⁴⁰ Taberî, a.g.e., c.III, s.1155; Sabûnî, *Safvetü't-Tefâsir*, c.III, s.324

¹⁴¹ 16 Nahl 58-59

Diğer taraftan Kur'an dünya hayatında insanoğlu için çekici kılınan nimetlere işaretinde çocuklara da işaret eder ve asıl mükâfâtın ahiret âleminde olduğunu vurgular.¹⁴² Ve Hz. Meryem'in annesinin erkek çocuk beklentisi hususunda Hz. Meryem'in farklılığına da işaret eder.¹⁴³

a) Yorumda Çocuklukta Cinsiyet Olgusu

Kendilerinin en güzel ve erdemli olanı hak ettiğine inanan müşrikler erkek çocukları kendilerine layık görürken aşağıladıkları hor gördükleri kızları, Allah'a yakıştırmaya kalkışır. Kendisinin ayıplanacağı endişesiyle varlığından utanç duydukları kız çocuğuna, ilahi bir lütf değil de, bir bela imiş gibi tutum takınarak zillet ve horluk içinde yanında alıkoymak yada diri diri toprağa gömmek arasında tercih yaparlar.¹⁴⁴ Kız çocuğunun Allah'a nisbet edilmesini dışının şekil ve mana eksikliğiyle ilişkilendiren müfessirler¹⁴⁵ bu eksikliğin küçük yaşlardan itibaren süsler takılarak giderilmeye çalışıldığını öne sürerler. Kız çocuğu hakkını alması gerektiğinde hakkını almaktan aciz ve zayıftır. Söyleyecek sözü ve hakkını alma fikri yoktur. Râzî kız çocuklarının Allah'a nisbet edilmesini ontolojik eksiklikleriyle açıklar. Ona göre sözkonusu ayet¹⁴⁶ kızların eksikliğine dikkat çeker. Allah zatını kendisine çocuk isnad edilmekten tenzih kılar. Çocuğunun varsayılması durumunda bunun kız çocuğu olmasının imkansızlığını ileri sürer. Çünkü erkek kızdan daha üstündür. Süsler içinde büyütülmesi aslen eksikliğinden dolayıdır. Diğer bir eksikliği de duruşmada ifade yetersizliğidir. Mücadele ve çekişmeye ihtiyaç duyduğunda bunu hakkıyla yapamaz, delilini ortaya koyamaz. Çünkü dili tutuk, aklı kıt, ve tabiaten biraz ahmaktır. Kendi delilini ortaya koymaya kalktığında çoğunlukla kendi aleyhine dönecek şekilde konuşur. İşte bütün bu hususlar kız çocuğunun ileri derecede eksik olduğunun göstergesidir.¹⁴⁷ Râzî diğer ayette¹⁴⁸ çocuklar kelimesini erkek çocuklar olarak ele alarak erkeklere olan sevgi

¹⁴² 3 Âl-i İmran 14

¹⁴³ 3 Âl-i İmran 36

¹⁴⁴ Sâbüni, a.g.e., c.III, s.324

¹⁴⁵ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, c.XIII, s.7142; Râzî, *Tefsir-i Kebîr*, c.XIX, ss.507-509; Sâbüni, *Sâfvetü't-Tefsîr*, c.V, s.482

¹⁴⁶ Yoksa,[düşünüyor musunuz ki] O, yarattıkları arasından kız çocukları kendisi için seçti ve size erkek çocukları bıraktı” Bkz, 43 Zuhuruf 16

¹⁴⁷ Râzî, *Tefsir-i Kebîr*, c.XIX, ss.507-509

¹⁴⁸ “Kadınlara, çocuklara, altın ve gümüş cinsinden birikmiş hazinelere, soylu atlara, sığırlara ve arazilere yönelik dünyevi zevkler insanoğlu için çekici kılınmıştır. Bütün bu zevkler bu dünya hayatında tadılabilir, ama hedeflerin en güzeli Allah katında olandır.” Bkz, 3 Âl-i İmran 14

kızlara olan sevgiden daha fazla olduğu için Cenab-ı Hakk'ın, hassaten erkekleri zikrettiğini ileri sürer.¹⁴⁹

Kurtubî, Abdullah b. Tâhir kanalıyla erkeğin gücü ve onuru adına kız çocuğu için en hayırlı mekanı şöyle ifade eder: “Kız çocuğu babası olan herkesin eğer kız çocuğu yoluyla akrabalık(sıhriyet) öğünülecek bir şey ise onun üç tane damadı var demektir. Ona riayet eden koca, onu saklayan kafesi ve onun üzerini örtecek olan kabri ki, hepsinin hayırlıları kabridir.”¹⁵⁰

Sâbûnî, İbn Cüzeyy'in sözkonusu ayeti yorumlamasına yer verir: Allah sanki bu ayette şöyle buyurur. Süs içerisinde büyütüleni, yani zineti kullanarak büyüüp gelişeni, Allah'a mı isnad ediyorsunuz? Bu, kızın noksanlık sıfatıdır. Diğer bir noksanlık sıfatı da şudur: Kız, akli eksik olduğundan, tartıştığı ve konuştuğu zaman delilini açıklayamaz. Konuşurken sözü bozmayan, manayı karıştırmayan çok nadir kadın vardır. İşte bu noksanlıkları taşıyan bir varlık, Allah'a nisbet edilir.¹⁵¹

İbn Kesîr ve Râzî gibi Mevdûdî müşriklerin sapkınlıklarını kız çocuğunun gerçek nitelikleriymiş gibi algılayarak erkek ile kız çocuğu arasında oluşturulan üstün/aşağı, tam/eksik; akıllı/aklı kıt, konuşan/dili tutuk, hakkını savunan/savunamayan; süsle eksikliğini örten/savaşarak gücünü ortaya koyan ikicil karşıtlıkları ontolojik açıdan zayıf/kuvvetli ikiciliği ile genelleyerek karşıtlık dizgesini devam ettirir: Yumuşak, nazik ve fitraten zayıf olan kız çocukları Allah'a nispet edilir, kuvvetli bir yaratılışa sahip olan erkek çocukları ise kendilerine layık görülür¹⁵²

İbn Kayyım, akika kurbanı konusunda kız çocuğunun farklılığını¹⁵³ kabul ile bu farklılığı dinin erkeğe kadın karşısında tanıdığı üstünlük iddiasıyla açıklar: Allah erkeği kadına üstün kılmıştır. Bu konuda Kur'an'daki erkeğin kadın gibi olmadığı ifadesini¹⁵⁴ delil gösterir. Erkeğin bu üstünlüğünün gereği olarak dini hükümlerde erkek kadına tercih edilir. Akika kurbanı erkeğin kadına nisbetle ikiye bir formülüyle üstün kıldığı husustur.

¹⁴⁹ Râzî, *a.g.e.*, c.VI, s.192

¹⁵⁰ Kurtubî, *a.g.e.*, c.XIV, s.186

¹⁵¹ Sabûnî, *a.g.e.*, c.V, s.482

¹⁵² Mevdûdî, *Teǧhimü'l-Kur'an*, c.III, s.33; c.V, s.266

¹⁵³ Bkz.Zuhaylî, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, çev. A. Efe-B. Eryarsoy vd., Risale Yay., İstanbul, 1991, c.IV, ss.426-427; Heyet, *Fetâvây-ı Hindiyye*, çev. Mustafa Efe, Akçağ Yay., Ankara ty., c.III, ss.160-161, c.VII, s.147; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, çev. Ahmet Meylânî, İstanbul 1976, c.I, ss.689-690; Akyüz, Vecdi, *Mukayeseli İslam İlmihali*, İz Yay., İstanbul 1995, c.IV, ss.338-339

¹⁵⁴ 3 Âl-i İmran 36

İki kadın köle, bir erkek köleye eşittir. Akika, çocuk adına köle azad etmeye benzer.¹⁵⁵ Halbuki bu ayette Meryem'in annesinin kavuşmak için dua ettiği erkek çocuğun kendisine bağışlanan kız gibi olmayacağı belirtilerek Meryem'in üstünlüğüne işaret edilir. Muhammed Esed bu görüşü paylaşır.¹⁵⁶

b) Değerlendirme

Cahiliyye döneminde erkek eşinin doğum sancıları başladığında, doğacak çocuğun cinsiyeti anlaşılınca kadar insanlardan uzak kalır. Erkek olursa sevinir, kız olursa günlerce insanların arasına çıkamaz. Kimi bir çukur açıp diri diri gömer, kimi yüksek yerden atar, kimi de suda boğar, kimi boğazlayıp keser. Kimi kız büyüüp kendilerine bir hayasızlık getireceğinden korkarak, kimi de fakirlik ve geçim kaygısından böyle yapar.¹⁵⁷ Diri diri gömmeleri daha ziyade cehaletten ve yoksulluk korkusundan kaynaklanır.¹⁵⁸ Kız çocukların sayısındaki artış erkeğin ekonomik sorumluluğunu artırır, düşman kabileler tarafından esir alınması, denk olmayan kimselerin onlarla evlenmek istemeleri erkeğin aşağılanma ve yenik düşmesi anlamına gelir.¹⁵⁹ Kays b. Âsım, Peygamber'e sekiz kız çocuğunu sağ gömdüğünü söylediğinde Peygamber her birine karşılık bir köle azad etmesini buyurur.¹⁶⁰

Müfessirlerin bir toplumun kız çocuğuna bakış açısını kız çocuğunun asli nitelikleri olarak ele alarak karşıtlık temelinde kız çocuğunun ontolojik nitelikleri olarak ortaya koymaları kadına bakış açısında ilahi ilkelerde kırılma bulmayan bir zihniyetin kimliklerde yansımalarıdır. Bu ümmet kız çocuklarını diri gömülme konumundan "Rabbin bağışı nazlı çiçekler" konumuna yücelten bir Peygamber'in izleyicileri¹⁶¹ olarak evlatlar arasındaki ayrımı çok gerilerde bırakması gerekir.

Kur'an'da müşriklerin "Kızları hor görme tutumu" cehalet, küstahlık ve akılsızlıkta Allah'a karşı aşırılıklarını ifade için zikredilir. Savaşçı ve mücadeleci insanlarla dolu olan bir toplumda savaş ve mücadeleye sokulmayan, süs ve şatafat

¹⁵⁵ el- Cevziyye, *İbn Kayyim, Zâdu'l- Meâd*, çev. Şükrü Özen, İklim Yay., İst.1988, c.II, s.331

¹⁵⁶ Esed, a.g.e., c.I, s.95

¹⁵⁷ Râzi, *Tefsir-i Kebîr*, c.XIV, ss.252-255; Abbâsî, M.S.Madni, *Hz. Peygamber(sav)'in Aile Hayatı*, Kayıhan Yay., çev. Ali Zengin, İstanbul 2000, s.56

¹⁵⁸ Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.III, s.545

¹⁵⁹ Kurtubî, *El-Câmiu li Ahkâmi'l- Kur'an*, c.XIV, s.184

¹⁶⁰ Râzî, a.g.e., c.XIV, ss.252-255

¹⁶¹ Hatemî, Hüseyin, "Modern Mahrem ve İslâm'ın Kadına Bakışı", İslâmi Araştırmalar, c.5, S.4, 2. Baskı, s.328

içerisinde yetiştirilen kız çocuklarına sahibine savaş ve mücadele alanında bir şey getirmediğinden hoşnutsuzluk ve nefretle bakılır¹⁶² Kur'an'da kendi kız çocuklarını diri diri gömen Hüza'a ve Kinane gibi Arap kabilelerin bu uygulamaları en ileri kötülük örneği olarak değerlendirilir. Oysa onlar kız çocuklarına muhtaçtır, yine de cehaletleri nedeniyle onları öldürmekten kaçınmazlar¹⁶³ Kadına yönelik bu sakat ve kötürüm bakışı fitri gerçeklik olarak yorumlama ile ötekileştirme vahyi ilkeleri derinlikten yoksun yüzeysel bir okumanın neticesidir.

Kur'an, "bir sığıntı, bir fazlalık"¹⁶⁴ olarak algılanan kız çocuklarına karşı aşığılama, hor görme şeklinde Arap toplumunda izlenen bu düşünce tarzının kötülüğünü şöyle beyan ederek kadına yönelik bu suistimallerin ve kötü uygulamaların kaldırılmasını hedefler: "(O kadar ki,) ne zaman birine bir kız çocuğu olduğu müjdesi verilse hemen yüzü kızarır, içi öfkeyle dolar; kendisine verilen bu kötü müjdeden ötürü – bu zillite/bu küçük düşmeye rağmen, şimdi onu acaba tutsun mu, yoksa toprağa mı gömsün (diye düşünerek)-kıyı bucak insanlardan kaçır. Yazıklar olsun, izledikleri düşünce tarzı ne kadar kötü!"¹⁶⁵

Kur'an kız çocuğuna uygulanan zulmün hesabının sorulacağını bildirir. Hesap günü yapıp edilenlerin yer aldığı dosyalar ortaya konduğunda diri diri gömülen kız çocuklarına hangi suçtan dolayı öldürüldükleri sorulacak¹⁶⁶ hakları ortaya serilecek ve cinayetleri uygulayanlara suçlarına layık cezaları verilecektir.¹⁶⁷ İki kız çocuğu veya iki kız kardeşinin ihtiyaçlarını güzelce temin eden kişiye peygamber, Cennet'te birlikte olma vaadinde bulunur.¹⁶⁸ Kız çocuklarına değer verip onlara iyi davranan ve onların yetişmeleri için zorluklara tahammül eden kimse ile cehennem arasında bu kız çocuklarının perde olacağı vurgulanır.¹⁶⁹ Çarşıdan çocuklarına bir şey alıp evine getiren kimse, sadaka taşımış gibidir. Eve geldiğinde, aldığını erkeklerden evvel kızlara vermesi istenir. Zira onları sevindiren, Allah korkusundan dolayı ağlamış gibidir. Allah

¹⁶² Kutup, *Fizülâl-il Kur'an*, c.XIII, s.172

¹⁶³ Yazır, *a.g.e.*, c.V, s.243

¹⁶⁴ Rahman, Fazlur, *İslami Yenilenme, İslami Yenilenme Makaleler II*, çev. Adil Çiftçi, 3. Baskı, Ankara Okulu, Ankara 2004, ss.128

¹⁶⁵ 16 Nahl 58-59

¹⁶⁶ 81 Tekvir 8-9

¹⁶⁷ Yıldırım, Celal, *Kaynaklarıyla İslam Fıkhı*, Uysal Kitabevi, Konya 1980, c.IV, s.83

¹⁶⁸ Müslim, *Birr* 147-148; Tirmizî, *Birr ve Sıla*, 1981

¹⁶⁹ Bûhârî, *Zekat* 10; Edep 18; Müslim, *Birr* 149; Tirmizî, *Birr ve Sıla* 1979

korkusundan ağlayan kimsenin bedenine ise cehennem haramdır. Aldığı şeyi çocuklarına verirken, erkekleri değil de, kızlara önce veren kimseye Allah'ın rahmetle baktığını, rahmetle bakılanın da azaptan uzak kalacağını soyu kızıyla devam eden Peygamber bildirir.¹⁷⁰

Erkek ile dişil arasında teşkil edilen karşıtlığa dayalı tüm hiyerarşik yapılanmaların temelini oluşturan Havva'nın Adem'in kaburga kemiğinden yaratılış kabulü kız çocuğu ile erkek çocuğunun doğumundaki şükür ifadesinden idrar farklılığına varıncaya kadar yoruma yansır.¹⁷¹

Günümüzde de özellikle doğu bölgelerinde erkek çocuklara, kız çocuklardan çok daha fazla değer verilir; bunun bir göstergesi de annelere çocuklarının sayısı sorulduğunda, kızlar “sayılmadığından,” genellikle sadece oğlanların sayısını söylemeleridir¹⁷² Diğer taraftan annelerin erkek çocukları dünyaya geldiğinde iki kurban kesme konusunda eşlerine baskı yapmaları da ötekiliğin kadın tarafından içselleştiriminin en bariz göstergesidir. Doğan çocuğun anne tarafından bile erkek olmasının tercih edilmesinin kadın tarafından erkeğin üstünlüğünü itiraf olarak okunması da¹⁷³ bu içselleştirimin gözlenmesidir. Kendilerine değeri eşlerine erkek çocuk vermekle elde etme erkek çocuğuna yönelik değer ve üstünlük yanılsamasını kadının hayatında gerçekliğe dönüştürür.

Kadının farklılığının tanınmayıp dışlandığı ve bir hiyerarşiye tabi tutulduğu toplum yapısında bir erkek ve bir kadın tarafından döllemiş olsa da, kız çocuğu, erkek çocukla aynı konumda, aynı babanın çocuğu olarak topluma girmez. Anneler kız çocuklarına sadakat, ağırbaşlılık, tevazu, utanma ve haya duygularından bahsederek biçimlenmelerine katkı sağlarken bu erdemlerin erkek çocukları için zayıflıklarına yol açacağını düşünürler. Sert ve efendi konumunun sarsılmasından endişe ederek kendi eşlerinde şikayet ettiklerini oğullarında görmekten kıvançlanırlar. Bugün de erkeğin

¹⁷⁰ Gazâlî, İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn Gazalî, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul 1975, c.II, s.138

¹⁷¹ İbn Mâce, Taharet 112 ; Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b.İsâ(öl. 279/ 892) *Sünen-i Tirmizî Tercemesi*, çev. O. Zeki Mollamehmetoğlu, Yunus Emre Yay., İstanbul ty., c.I, s.71; Zuhaylî, *İslam Fıkıh Ansiklopedisi*, c.I, ss.113-114

¹⁷² Mernissi, Fatıma, “ *İslam'da Aktif Kadın Cinselliği Anlayışı*,” Müslüman Toplumlarında Cinsiyet içinde, İletişim Yay., 2.Baskı, 2003, s.47

¹⁷³ Mustafa Sabri Efendi, *Kadınla İlgili Görüşüm*, çev.Mustafa Yılmaz, Esra Yay., İstanbul, 1994, s.36

kadını nesnel ve ikincil kılışından rahatsızlık duyuyorsak bu çocukları yetiştirmede takınılan tavırlar ve onlardan yaşam süreçlerinde beklentilerde de aranmalıdır.¹⁷⁴

Dişi cinse yönelik zayıflık ve yetersizlik algılaması, içinde bulunulan konumdan kaynaklanır, ilahi bir yazgı değildir. İnsanlık için gayesi yok edilerek aylak kılınan kadın hoşla gitmek için sadece giyinir, süslenir. Aynı koşullarda erkek de yaşasa kadına dönüşür.¹⁷⁵ Kadının yaşadığı zayıflık hali ve bunun sebep olduğu geri kalmışlık, kadının üstesinden gelemeyeceği kaderi değildir. Düşünce itibarıyla zayıf ve geri kalmış erkeklerde olduğu gibi kişiliğini inşa da düşünce ve kuvvet unsurlarının ihmeline dayalı bir eksikliklerdir. İnsani kişiliğindeki akli, ameli ve hareket yönünün geliştirilmesi ile kendisindeki insanî derinliğe ulaşabilir. Düşüncedeki zayıflık eğitim ve bilgiyle, akıldaki zayıflık tutarlı, pratik eğitim metoduna dayalı çalışmalarla, bedensel zayıflık makul ölçüde alıştırmalarla giderilebilir.¹⁷⁶

2-YETİŞKİNLİKTE CİNSİYET OLGUSU

Yaratılış itibarıyla erkeğe eşit olan kadın, erkekle bir bütünü birbirini tamamlayan parçalarını oluştururlar.¹⁷⁷ Erkek ve kadının birbirine eğilimi yaratılış gereğidir, yaratanın varlığına da delildir.¹⁷⁸ Bu eğilim aile ve toplum hayatının inşa edilebilmesi amacına yöneliktir. Bu eğilimle hakikatten ayrılanın sorumluluğu kendine aittir. Kur'an Hak uğruna mücadelede dünya nimetlerinden olan eş, çocuk ve malın engelleyici olabilme işlevine işaret eder. Bu sadece kadının hak yoldan ayrılması durumunda değil, erkek ve çocukların da aynı durumda kadın için bir fitne olmasına işaret eder. Dünya nimetlerinin her biri erkek ve kadın için bir imtihan vesilesidir. Bu konuda sorumluluk erkek ve kadın olarak kişinin inşa ettiği kimliğinde odaklanır.

¹⁷⁴ Irigaray, Luce, *Ben Sen Biz*, çev. S. Büyükdüvenci-N. Tural, İmge Kitabevi, Ankara 2006, ss.48-66; TopçuBrestrich, Emel, "Kadın Lider Olunca", İslamiyat, c.III, S.2, Nisan-Haziran 2000, 2. Baskı, s.163; Aksoy Fevzi, "Kadın Erkek İlişkilerinde Davranış Problemleri", Kadın Gerçeklikleri içinde, haz. N. Arat, Say Yay., İstanbul 1996, ss.92-95; Arat, Necla, "Dördüncü Dünya Kadın Konferansı ve Dünya Kız Çocuklarının Durumu" Kadın Gerçeklikleri içinde, haz. N. Arat, Say Yay., İstanbul 1996, ss.19-20

¹⁷⁵ Sartre, Jean-Paul, *Baudelaire*, çev. Alp Tümertekin, İthaki Yay., 2003, İstanbul, s.127

¹⁷⁶ Fadlullah, M. Hüseyin, *İslami Açından Kadın Sorunu*, çev. Ali Kaya, 3. baskı, Ağaç Yay., İstanbul 2005, ss.25-26

¹⁷⁷ 2 Bakara, 187

¹⁷⁸ 30 Rûm 21

a)Yorumda Yetişkinlikte Cinsiyet Olgusu

Kadını şeytanın attığı kement ve erkeklerin fitneye düşmelerine vesile olarak anlamlandıran Kurtubî, kadın fitnesini en çetin ve en zorlu bir fitne olarak yorumlar. Dünyevi zevklerin başında kadının zikredilmesini erkeğin nefsinin kadına düşkün olmasıyla gerekçelendirir. Kadının erkek için fitne oluşuna dair görüşünü Peygamber (sav)'in¹⁷⁹ hadisiyle teyid eder. Kurtubî, kadınlarda iki fitne, çocuklarda tek fitne bulunduğuna dair mevcut kanaati hatırlatarak açıklamaya başvurur: Kadınlardaki fitnenin birisi, akrabalık bağlarını kesmeye götürür. Çünkü kadın kocasına annelerle, kız kardeşlerle bağı kesmeyi emreder. İkinci fitneyse helal ve harama bakmaksızın mal depolama fitnesidir.¹⁸⁰ Zina ile ilgili ayette önce kadının; hırsızlıkla ilgili ayette ise kadının erkekten sonra zikredilişini de erkeklerde mal sevgisinin, kadınlarda cinsel şehvetin baskın olmasıyla gerekçelendirir. Cehennem ehlinin çoğu kadındır, çünkü kadın dünyevi olana düşkündür.¹⁸¹

Kurtubî, fitne konusunda kaynak zikretmeden veya asılsız olduğunu belirtip farklı rivayetlere yer verir: “Kadınlarnızı yüksek odalarda iskan etmeyiniz ve onlara yazı yazmayı öğretmeyiniz.” “Kadınlara gereğinden çok elbise almayınız ki, evlerinden dışarıya çıkmasınlar.” Bu yasakların nedeni şöyle belirtilir: Kadınlar erkeklerden yaratıldıkları için bütün dertleri erkektir. Erkek, şehvetle birlikte yaratılır, kadın da erkeğin sükun bulduğu bir varlık kılınır. Onlardan birine öteki hakkında güven duyulamaz.¹⁸²

İbn Kesîr'e göre insana çekici kılınan dünya zevklerinden haber veren ayette¹⁸³ kadının önce zikredilmesi erkek için güçlü bir fitne olması nedeniyledir. Çünkü dünya hayatında fitnelerin en şiddetlisi kadındır. Kadının fitneliğine rağmen erkeğin onunla ilişkisi, namusunu koruması ve neslinin devamı içindir.¹⁸⁴ “Kadınlar şeytanın ağlarıdır.” Şeytan başka türlü aldatamadığını kadınlarla aldatır. En derin sevgilerini kadınlara hasredenler, şeytana kul-köle olmaktan kaçınmazlar.¹⁸⁵ Boşanmış kadınların, iddet

¹⁷⁹ “Benden sonra erkekler için kadınlardan daha zararlı fitne ve fesad olarak hiçbir şey bırakmadım.” Bkz, Bûhârî, Nikah 34; Müslim, Zikir 97-98; Tirmizî, İstizan ve Âdab 2929; İbn Mâce, Fiten 3998

¹⁸⁰ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, c.III, s.1121; c.IV, s124

¹⁸¹ Kurtubî, *a.g.e.*, c.VI, s.221

¹⁸² Kurtubî *a.g.e.*, c.IV, ss124-134

¹⁸³ 3 Âl-i 'İmran 14

¹⁸⁴ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, c.III, s.1191

¹⁸⁵ İbn Kesîr, *a.g.e.*, c.V, s.1936

süresini açıklayan ayeti yorumunda¹⁸⁶ *enfüs* kelimesinin çoğul olarak kullanılmış olmasını, Râzî, kadınların erkeklere aşırı düşkünlüklerinden dolayı nefislerini beklemeye mecbur tutmalarına yönelik uyarı olarak ele alır.¹⁸⁷ Gazâli ise kadınlarda şehvet fazlalığı iddialarını aklen ve dinen eksiklikle gerekçelendirir.¹⁸⁸

“Allah’ın sizi başına diktiği mallarınızı beyinsizlere vermeyin”¹⁸⁹ ayetinin tefsirinde farklı rivayetlere yer verilen geleneksel yorumlarda süfeha (beyinsizler, sefih, henüz reşit olmadığı için muhakemesi zayıf olan) terimi genelde kadınlar olarak anlaşılır. Bu konuda sefihten maksadın sadece kadınlar, sadece çocuklar, hem kadın hem çocuklar olduğuna dair görüşlere yer veren Râzî, sefihten maksadın anne, kız, eş olabileceğine dair görüşü benimser; “İyi biliniz ki, ateş ancak sefihler için yaratılmıştır.” Sefihler, -kocasına itaat eden kadın hariç- kadınlardır,” hadisiyle de teyid eder.¹⁹⁰

“Peygamber, müminler için kendi öz canlarından önce gelir. Onun zevceleri de analarıdır,” ilkesi erkek ve kadın herkesi bağlar. Buna rağmen Peygamberin hanımları, erkek ve kadın bütün müminlerin anneleri midirler? Yoksa özel olarak erkeklerin anneleri midirler, hususunda Âişe’nin kadınların annesi olmadığına dair rivayete yerilir. Bir kadın Âişe’ye, Anacığım, dediğinde Âişe’nin, ben senin anan değilim, ben ancak sizin erkeklerinizin anasıyım, dediği rivayet edilir. İbn Arabî, Âişe’nin verdiği cevaba katılır, Kurtubî reddeder. Anneliğin kadınları dışarıda bırakarak erkeklere özgü kılınmasının bir yararı olmadığına vurguyla Peygamber’in eşlerinin hem erkek hem kadınların anneleri olduklarını kabul eder.¹⁹¹

Modern dönemde fitnenin imtihan anlamı üzerinde odaklanılır, cehalet ve şeytanın misyonuna vurguyla kadına yönelik suçlama ve özdeşleştirme bertaraf edilmeye çalışılır. Dünyevî zevklerin nimet ve fitne olarak iki zıt niteliğine dikkat çekilir.¹⁹² Kadını fitneyle özdeşleştirmemesine rağmen Yazır, erkeği akli ve dini eksik olanlardan şöyle sakındırarak ayeti¹⁹³ yorumlar:

¹⁸⁶ 2 Bakara 228

¹⁸⁷ Râzî, *Tefsir-i Kebîr*, c.V, s.189

¹⁸⁸ Gazâli, *İhyâu ‘Ulûmi’ d-Dîn Gazali*, c.II, s.72

¹⁸⁹ 4 Nisâ 5

¹⁹⁰ Râzî, *a.g.e.*, c.VII, s.348

¹⁹¹ Kurtubî, *a.g.e.*, c.XIV, s.22

¹⁹² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c.III, ss.321-322

¹⁹³ 64 Tegâbün 14

“Ey iman eden ve aile üzerinde yönetici olması gereken erkekler! Sizlerin erkekliğiniz, aklınız, imanınız ve gereğince iyilik fikriniz size bağlı olan ailenize düşmanlık yapmaya müsaade yapmamayı icap ettirirse de, zevceleriniz ve çocuklarınız içinden akıl ve dinde noksanlıkları sebebiyle sizlere düşman olan, başınıza problem çıkarmak isteyen bazılarının da bulunabileceği muhakkaktır. Onlara dikkat edip mahzurlarından korununuz, şerlerinden, keder ve sıkıntılarından emin olup kendinizi onlara kaptırmayınız.”¹⁹⁴ “Düğümlere üfleyenler”¹⁹⁵ ayetini de Elmalılı, sadece kadınları değil tüm insanları içine almasına rağmen hilebaz kişileri, erkekleri fitneye düşüren güzellikleriyle onları kendilerine meftun eden fitneci kadınlar, erkeklerin irade ve düşünceleri üzerindeki tesirleriyle onları fitneye düşüren kadınlar¹⁹⁶ olarak yorumlar.

Dünya hayatının nimetleri arasında kadın sevgisinin üzerinde hiçbir sevgi yoktur, diyen Reşid Rıza, şöyle devam eder: Erkekler emek ve kazançlarının çoğunluğunu kadın için harcar. Kadın sevgisi erkekte daha güçlüdür. Bu neslin devam etmesine yönelik bir içgüdüdür. Bu içgüdü erkekte daha güçlü olduğundan erkek kadının peşinde koşar. Kadın sadece erkeğin isteğine karşılık verir. Erkek hayatı boyunca neslini sürdürmek arzusuyla doludur. Kadın ise bu isteği, adet zamanında geçici olarak elli-elli beş yaşlarında ise tümüyle yitirir. Bu yaştan sonra kadının erkeği istemesi sevgi ve hatıraya dayanır.¹⁹⁷ Sâbûnî Allah’ın şehvi arzuları anlatmaya kadınlardan başladığını, çünkü kadınlardan hem çok zevk alınır hem de onlarla fitneye düşülür diyerek,¹⁹⁸ fitne hadisine yer verir.

Zeynep Gazali, dünyadaki birtakım tutkuların sahibi için nimet olabileceği gibi fitne olabileceğine vurguyla inançtan uzak bir kadının hem aile hem de toplum için yıkım sebebi olacağını belirterek kadının ilkin zikredilmesini en zararlı fitne oluşuyla toplum üzerinde yıkıcı etkisi, tersi durumunda da toplumun düzelmesinin kadına bağlı oluşuyla ilişkilendirir.¹⁹⁹

Mûsâ Kâzım, kızların dârulfunûnlara devam etmesini insanlığa ihanet olarak değerlendirir.²⁰⁰ Kadınlar fitne korkusuyla din adına eğitim imkanlarından yoksun

¹⁹⁴ Yazır, *a.g.e.*, c.VIII, ss 95-96

¹⁹⁵ 113 Felak 4

¹⁹⁶ Yazır, *a.g.e.*, c.X, s.169

¹⁹⁷ Reşid Rıza, *Tefsîr’ül- Kur’an’il Hakîm*, c.II, ss. 239-241

¹⁹⁸ Sâbûnî, *Safvetü’l-Tefsîr*, c.I, s.352

¹⁹⁹ Gazâlî, *a.g.e.*, s.151

²⁰⁰ Mûsa, *Tesettürü Nisvân*, İslâmî Araştırmalar, s.183-184

kılınmasına²⁰¹ dikkat çeken Carullah, kadınların din adına eğitim imkanlarından mahrum edilişinden İslam alimlerini sorumlu tutar, fitnelerin baş sebebini riya, göstermelik haya ve yalancı bir din olduğuna işaret eder.²⁰²

Kadının erkekten farklı yaratılışı her dönemde fitne olarak algılamayı devam ettirir. Vakkasoğlu'na göre kadının, erkeğin avı olmasının verdiği utancı, korkuyu dengede tutabilmesi anneliğinin gereğidir. Utancını yitirirse fahişe, korkuyu yitirirse erkeklik kompleksine giren bir hasta olur. Kadın sürekli değişiklik arzusuna sahiptir. Her şeyden çabuk bıkkınlık duyup heyecan ve yenilik peşinde koşan kadın erkeğin niteliklerini de kaybettirerek insanlıktan uzaklaştırır.²⁰³

b) Değerlendirme

Kadının fitne vesilesi olmasıyla fitne olması aynı şey değildir. Bu ayrım tüm nimetler için sözkonusudur. Peygamberin fitneyle ilgili şu sözleri bu duruma açıklık getirir: “Sizden biriniz Allah’ım beni fitneden koru, demesin. Çünkü aranızda malına ailesine ve çocuğuna geri dönen her biriniz mutlaka bir fitne sahibi demektir. Bu bakımdan şöyle deyin: Allah’ım fitnelerin saptırcılarından sana sığınırım.”²⁰⁴ “Kişinin fitnesi ailesi, malı, kendisi, çocukları ve komşusunda olacaktır. Oruç, namaz, zekat, emr-i bilmaruf ve nehy-i anilmünker bu nevi fitnelere kefarete olacaktır.”²⁰⁵ Ayrıca “Her sabah iki melek: Erkekler kadınlardan dolayı yazıklar olsun ve kadınlara erkeklerden dolayı yazıklar olsun, diye bağırır,”²⁰⁶ hadisi de erkeklerin kadınlar, kadınların da erkekler için fitne unsuru olduğuna dikkat çeker. Kadınlar ve erkekler biri diğerinin günaha girip girmemesi bakımından imtihan vesilesidirler. İffetli, faziletli, dürüst, salih kadınlar erkeklerin günaha girmelerine vesile olmak şöyle dursun bilakis erkeklerin dünya ve ahiret mutluluklarına ulaşmalarında yardımcıdırlar.²⁰⁷

²⁰¹ Heyet, *Fetâvâ-yı Hindîyye*, c.II, s.478; Kâzım, Mûsa, *Tesettürü Nisvân*, İslamî Araştırmalar, s.183

²⁰² Carullah, *Hatun*, s.34

²⁰³ Vakkasoğlu, *Bilinmeyen Kadın*, ss.85-86,95

²⁰⁴ Kurtubî, *a.g.e.*, c.XVII, s.403

²⁰⁵ “Huzeyfe (RA)’dan: “Hz. Ömer’in yanındaydık. Ömer sordu: ‘Allah Resulu(SAV)’in fitneler hakkındaki hadislerinden hanginiz ezberlemiştir?’”

“Benim ezberimde vardır” dedim.

“Sen gerçekten cesursun. Söyle bakalım nasıl buyurmuştur?” Dedim ki: O’nun şöyle buyurduğunu duydum:

“Kişinin fitnesi ailesi, malı, kendisi, çocukları ve komşusunda olacaktır. Oruç, namaz, zekat, emr-i bil-maruf ve nehy-i anil münker bu nevi fitnelere kefarete olacaktır.” Bkz, Buhârî, Zekat 119; Fiten 96; Müslim, İman 231

²⁰⁶ İbn Mâce, Fiten 3999

²⁰⁷ Kurtubî, *a.g.e.*, c.IV, ss124-134

Hattâbi ve İbn Teymiyye, Şifa Hatun'un Hafsa'ya yazı yazmayı öğretmesini, yazı yazmanın kadınlara mekruh olmadığına delil gösterir. Şevkânî, kadınlara yazı öğretme yasağının, fitne şüphesi bulunan kadınlar için olduğunu belirtir. İbn Hacer el- Heytemî bu yasağın kadınlara Kur'an, ilim ve adab öğretmeye aykırı olmadığı kanatindedir. Kettânî, Hz. Ömer ile Hz. Ali'nin kadına yazı yazmayı öğretmenin kötülüğe kötülük eklemek olduğuna dair rivayetlere yer verir.²⁰⁸ Aslında yazıyı kötü niyet ve amaçla kullanım erkek için de geçerlidir. Bunu kadınlara özgü kılma, kadını ötekileştirmenin neticesidir. Gazâlî ise, Hz.Ömer²⁰⁹'in salih kadın ve kötü kadın ayırımına yer vererek kötülüğün kadında değil, ahlakında, tavırlarında, davranışlarında, eylemlerinde olduğunu vurgular. Şehvet konusunda erkek ve kadın aynı düzeydedir diyen İbn Hazm, kadının erkekle erkeğin de kadınla şehvî arzularına yenik düştüğüne dikkat çeker.²¹⁰

Kur'an öğretilerinde ahlaki sorumluluk erkek ve kadın, eşlerden her ikisi için sözkonusudur. Erkeği ahlaki sorumluluktan muaf tutup kadını fitne unsuru olarak görmek kötülüğün aracı kılınarak ötekileştirdiği kadından dolayısıyla kendine değer atfetmektir. Halbuki kadınların erkekler için fitne unsuru olması kadınları değil, kötü huylu olanları içerir.

Kur'an'da eşin, çocuğun, mal ve mülkün kişi için bir imtihan vesilesi olduğu vurgulanır. Her nimet iyiliğe ve kötülüğe ulaşmada bir vesiledir. Bu erkek ve kadın herkes için böyledir. İbn Arabî fitne evinin dört rüknünden biri olarak addettiği kadının fitne ve rahmet unsuru olduğunu şöyle ifade eder: Bir kadın ki ona olan sevgi kişiyi Hakk'a götürür, o kişi için o kadın bir fitne unsuru değildir. Zira kadında kendisinin tecellisini görür. Kişi o kadının sevgisiyle Hakk'ın sevgisine yönelir. Bu kadın bir nimet ve rahmet unsurudur.²¹¹ "Altın ve gümüş biriktirenler var ya"²¹² ayeti nazil olduğunda endişeye kapılan müslümanlara Peygamber, kişi için her türlü mal-mülkten daha değerli

²⁰⁸ "Kadınları yazıdan uzak tutun, yüksek odalarda bulundurmayın. Kadınlara karşı hayır sözünden yardım isteyin. Zira evet sözü kadınlarda istekte bulunma konusunda alışkanlık meydana getirir."; Hz.Ali de, "bir kadına yazı yazmayı öğreten bir erkeğe rastladığında kötülüğe kötülük ekleme" der. Bkz., Kettânî, *Et-Terâtibü'l-İdâriyye*, çev. Ahmet Özel, İz Yay., İstanbul 1990, c.I, ss.131-134

²⁰⁹ "Kişiye imandan sonra verilen şeylerin en hayırlısı salih kadındır. Onlar içerisinde paha biçilmeyecek kıymetler olduğu gibi efendisini esaret altına alıp kendisinden fidyeyle kurtuluş imkanı olmayan kötülerini de vardır." Bkz. Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, c.II, s.84

²¹⁰ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı Sevgiye ve Sevenlere Dair*, çev. Mahmut Kanık, 3. baskı, İnsan Yay., İstanbul 1995, s.265

²¹¹ İbn Arabî, *Hakikat ve Tefekkür*, çev. Mahmut Kanık, Hece Yay., Ankara 2003, ss.74-76

²¹² 9 Tevbe 34

hazineyi şöyle bildirir: “İşte o, salih bir kadındır” ve bu salih kadın takvadan sonra en büyük meziyettir²¹³

Peygamber’in ölümünden sonra “ırk, mezhep, kabile savunması, milliyetçilik duygusu, kişisel çıkar temini, İslam’a düşmanlık” gibi nedenlerle hadis uydurmacılığının arttığını ileri süren Aktaş, kadınlara yönelik uydurma hadislerin bir yandan “kadını toplumun fitnesinden” diğer yandan “toplumu kadının fitnesinden korumayı”²¹⁴ hedeflemesini son derece garip bulur.

En-Neffâsât terimi “karanlık işlere düşkün” insanlar²¹⁵ yorumuyla sadece kadınları değil, tüm kötülüğe düşkün insanları hedef alır. Kötülüğü sadece kadına atfetmek suretiyle erkekle kadının yaratılış farklılığını iyi-kötü, güçlü-zayıf, dürüst-hilebaz dikotomilerinin ikinci kısmıyla özdeşleştirmek kadını ötekileştirmektir. Peygamberin eşlerinin hangi cinsin anneleri olduğuna ilim ehlinin tartışmalara yer vermesi şaşılacak bir durumdur. Fakat burada kadının insan olarak kabul edilmeyip insanlığı ve değeri erkeğe atıfla ötekileştirilmesi sözkonusudur.

Kadını kendi bakış açılarından hareketle tanımladıkları klişelere hapseden, insanlık için yıkıcı ve tehlikeli olan fitneyle ilişkilendirerek karanlık ve felaketle özdeşleştirme, kadınları dikotomik bir karşılaştırmayla kendi menfaatleriyle tutarlık içinde itaatkar ve naşize belirlemesine sevkeder. Kadının toplum için tehlike olarak görülmesi erkeğin kadına zaafındandır. Kadın, erkek karşısında ne kadar yetkisiz ve insiyatıfsız kılınırsa o kadar davranışları kontrol edilebilir ve erkek kötülüğe itilmemiş olur. Kadın o kadar kolay öfkelenir ve isyan eder ki, baskı olmaksızın denetleyebilmek adeta imkansızdır. Bir yandan kadını şehvet düşkünü, çabuk öfkelenen, isyan eden, kontrol edilemeyen, diğer yandan da zayıf, aciz, akıllı ve dini eksik olarak görme aynı amaca hizmettir. Aciz ve iradesiz kadının güçlü olan ve akıl sahibi tarafından zabt ü rapt altına alınması zorunludur. Zira ona yetki vermek bile zarar ve ziyana yolaçar. Kadın kendine atfedilen hayali niteliklerle yetkisizleştirilir ve kurgulanan bu öcü imgesiyle yetkisizleştirme ve baskı altında tutulma durumu da haklılaştırılır. Kadının mizacına dair yapılan tanımlarda çelişkili bir psikoloji ve akıl yürütme sergilenir. Kadının güçsüzlüğü

²¹³ Müslim, Rada’ 64; İbn Mâce, Nikah 1855- 1857

²¹⁴ Aktaş, Cihan, *Kadının Toplumsallaşması ve Fitne*, İslâmî Araştırmalar, c.5, S. 4, Ekim 1991, s.241

²¹⁵ Esed, *Kur’an Mesajı*, c.III, s.1324

nedeniyle yetkisiz ve selahiyetsiz kılınması önermelerinin altında onun gücünden, güçlü olması halinde yapabileceklerinden duydukları korku vardır.²¹⁶

Kadın erkekten farklı olmakla birlikte hakları ve sorumlulukları vardır, varoluş gerçekliğini bilgiyle donattığında kendine, ailesine ve insanlığa faydalı olabilir. Bu yüzden eğitim kadın için de hayati önemdedir. Kişinin kendi kişiliğinin bilincine varma süreci yoğun çabasını, okumasını, düşünmesini ve hesaplaşmasını gerektirir. Bütünleşmemiş kişilik ve yarım kalan kadınlık yapısı erkeğin keyfi dayatmalarını kabulle neticelenir. Kadınlara öylesine fazla ‘erkekler sizin yerinize düşünür’ denildi ki, sonunda kadınlar düşünmeyi bıraktılar. Uzun kuşaklar boyunca, kadınlar, zekalarının aşağılanmasıyla yüküyle büyüdüler. İşin vahim tarafı çoğunlukla bu aşağılamanın haklı gösterilmesine yardım etmekte olmalarıdır,²¹⁷ yargılarındaki gerçeklik payını gözardı etmemek gerekir.

Kadın cinselliğini sadece bir ahlaksızlık kaynağı olarak kurgulama, kadının yaşamı üzerinde keyfi düzenlemeleri ve haksızlıkları da beraberinde getirir. Kadınların tecrit edildiği ve denetim altında tutulduğu toplumlarda, örtük anlayış, kadın cinselliğinin aktif olduğudur. Bu anlamda kadınların bedenlerinin tarihsel ve kültürel kurgulanmasına dikkat çekilir: İslam kültüründe, Batı/Hıristiyan kültürünün tersine, kadın cinselliği “aktif” olarak görülür. Bu, toplumsal düzen için tehdit edici olarak algılanır. Toplumsal düzenin korunması kadının iffetine, dolayısıyla ihtiyaçlarının karşılanmasına bağlıdır. “Kadın fitnedir; kontrol edilemeyen şahıkası, cinselliğin tehlikelerinin ve sınır tanımayan yıkıcı potansiyelinin canlı bir temsilcisidir.” “İslami sosyal yapı, kadın cinselliğinin yıkıcı gücüne bir saldırı ve buna karşı bir savunma olarak görülebilir.”²¹⁸

Kadınlar tarafından baştan çıkarılmaya direnç gösterme yeteneklerinin kadınlarınkinden daha sınırlı olduğunu düşünen erkekler, kendi nefislerini kontrol etmede ve cinsel dürtülerine karşı koymada kadınlardan daha zayıf oldukları halde kadınları zayıflıkla vasıflandırmaları çelişkidir. Kadınların sınırlı ve yüzeysel bir eğitime tabi

²¹⁶ Art, Gökçen, *Şeyhülislam Fetvalarında Kadın ve Cinsellik*, Çivi Yazıları, Ankara 1996, s.53

²¹⁷ Marie-Claire Hoock-Demarle, “Almanya’da Okuma ve Yazma”, K.T. içinde, çev. Ahmet Fethi, T.İ.B.K. Yay., İstanbul 2005, c.IV, s.156; Michela de Giorgio, “Katolik Model”, K.T. içinde, c.IV, s.171; Mitchell, J.-Oakley, A., *Kadın ve Eşitlik*, s.34

²¹⁸ İlkkaracan, Pınar, “Giriş: Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik”, Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik içinde, der. Pınar İlkkaracan 2. Baskı, İletişim Yay., İstanbul 2004, s.25

tutulması, dar bir sosyal çevre içine sıkıştırılması sürekli iffetsizlik ve ihanet korku ve endişesiyle hareket edilerek çevresinde koruma zırhı örülmesi tam bir paradokstur.

Yorumlarda Ben-Sen ilişkisini karakterize eden ikili yapıda fitri, akli, dini ve sosyal değer atfedilerek ayrıcalıklı ve birincil kılınan özne erkek, tüm olumsuz nitelikleri kadına ait kılarak kendisinin kategorik karşıtı olarak anlamlandırdığı ötekinden kendini hiyerarşik biçimde ayırır, kadını kendinin olumsuzunu olarak inşa eder. Erkeğin tam tersi niteliklere sahip olan kadın, erkeğin batıldan ve fitneden uzak sosyal istikrarı ve ilerlemeyi temin eden dünyası için en büyük tehdit oluşturur. Erkek, kendi kimliğini kadının cinsiyet farklılığında farklılığını dışlayarak inşa eder. Ötekine olan bağımlılığını ve borçluluğunu maskeleyerek özerk bir kimlik yansımasına sığınır. Kadınlı baştan çıkan ve kadını tehdit olarak algılayan erkeğin kadın karşısındaki bu çelişkili duruşu, sürekli kayan açılarından kaynaklanır. Ancak bu duruş yerini aşırı temsile, eksiklikten kaçışa ve benini inşa etme çabası içinde kadını sonu gelmeyen bir incelemeye bırakır. Erkek tecrübe ettiği bu dengesizlikten kadına yansıtmak, güvenilmez ve aldatan cins olduğunu söylemek suretiyle kurtulur.²¹⁹ Bir cinsin ötekinden aşağı tutulması, özü gereği yanlıştır ve bugün de insanın gelişmesi konusundaki belli başlı engeldir. Bunun yerine tam anlamıyla farklılıkta birliği sağlayan, herhangi bir cinse karşıtlığa dayalı üstünlük ya da farklılığa dayalı ayrımcılık tanımayan ve öteki cinse, engellemeler, sınırlamalar getirmeyen bir duruş gereklidir.

İnsanlık tarihinin büyük bir bölümünde kadına düalist yaklaşım egemen bakış açısı olmuş ve hâlâ sürmektedir: Bir yanda iyi, zarif, müşfik kadın; diğer yanda ikiyüzlü, hilekar, şeytanın elçisi, müttefiki hain kadın; hem hayat hem ölüm, hem melek hem şeytan. Bu düalist niteliklerle bir yandan hayranlık duyulan kadın, diğer yandan küçümsenir, aşağılanır.²²⁰ Yeryüzünde tek tip kişilik olmadığı gibi her kişilik de kendi eylemlerinin bir neticesidir. İyi kadınlar olduğu gibi kötü kadınlar da vardır. Gerek Kur'an ve gerekse Peygamber Öğretisindeki olumlu ve olumsuz nitelikleri doğrulayan her iki cinsten tiplerin olması kaçınılmazdır. Hatalı olan olumsuz niteliklerin bir cinse ait kılınarak ötekileştirilmesidir. Zira hem kadın hem de erkek esfeli safilinle eşrefi mahluk

²¹⁹ Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fanteziler*, s.73

²²⁰ Farge, Arlette, " *Protestocular*", K.T. Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları, Ed. G. Dubby-M. Perrot, çev. Ahmet Fethi, T.İ.B.K. Yay., İstanbul 2005, c.III, s .466

arasında bir yerde konumlanır. İnsanın eylemleriyle hayatı bu iki güzergah arasındadır. Kadının ahlaklı olması kendi açısından değil de aile ve toplum açısından ele alınınca, ailenin ve toplumun ahlaki kaybının sorumlusu kılınır. Halbuki ahlak erkek ve kadın her bireyin önce kendisi sonra da yakın ve uzak çevresiyle bağlantılı bir gerekliliktir. Bu husus toplumun ahlaki gidişinden her iki cinsin bilinçli bir sorumlulukla hareketini zorunlu kılar. Peygamber'in, "Sizler iffetli olursanız kadınlarınız da iffetli olur."²²¹ buyruğu da dikkati önce erkeğe çevirir.

Birey kendi dışındaki dünya ile ilişkilerini, inşa ettiği anlam dünyası üzerinden kurar. Anlam her zaman bir yorumlamadır. Fakat yorumlama anlamaya sonradan eklenen tesadüfi bir şey değil, anlamanın açık bir biçimidir. Bilinçli bir süreçtir. Tarihsel süreçte biriken anlamlarla etkileşim gerçekleşir. Ancak bu öznenin kendi tarihselliğini ortadan kaldırmaz. Düşünüm faaliyetiyle bilinçli bir etkileşim açığa çıkar. Bu suretle düşünen birey belirlenmiş olanın dışına çıkabilir. Zira anlam öncelikle insanın tarihsel süreç içerisinde kendini anlamasıdır, kendi varoluş potansiyelini ortaya koymasındır.²²² Gelenekler ve edinilen alışkanlıklar öznenin seçimini belirlemede bir durum oluşturur, asıl belirleyici olan özgür irade sahibi bireydir. Bu nedenle insanları nasıl gördüğüm ve ne olarak gördüğüm de bana bağlıdır. Çünkü varoluş sorumluluğunda kişinin kendini tümüyle başkalarına bırakması, sorumluluğunu ötekilerin omuzlarına atması imkansızdır. Zira sorumlu özne sorumluluğun başkasına devredilemeyeceği, kimsenin diğerinin yerine geçemeyeceği bir özneliktir.²²³

3-HÜRİLER

Davranış itibariyle kimin daha mükemmel olacağını denemek için hayatı ve ölümü yaratan Allah,²²⁴ bu dünyada iman edenle yoldan çıkmış olanın; cenneti hak edenle cehenneme mahkum edilenin bir olmayacağını, iman edip yararlı ve doğru işler yapanları huzura kavuşacakları cennetlerin beklediğini, yoldan sapanların varacakları yerin ateş olacağını bildirerek²²⁵ iman edenleri sorumluluk bilincine davet eder.²²⁶

²²¹ Cezîrî, Abdurrahman, *Dört Mezhebin Fıkıh Kitabı*, çev. Hasan Ege, Ajans Türk Matbaacılık, Ankara 1971, c.VII, s.203

²²² Gadamer, *Truth and Method*, ss.306-307

²²³ Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 32

²²⁴ 67 Mülk 2

²²⁵ 32 Secde 18-20

²²⁶ 59 Haşr 18

Kur'an'da iman edip doğru ve yararlı işler yapanların ister erkek, ister kadın olsun cennete girecekleri,²²⁷ orada tertemiz eşler bulacakları,²²⁸ eşleriyle birlikte huzur ve sükunet içinde olacakları²²⁹ bildirilir. Kur'an'da eşlerin her birine zevc kavramı kullanılarak aralarında eşitlik oluşturulur. Zevc kelimesi bir çift anlamında kullanıldığı gibi çifti oluşturan eşlerden biri için de kullanılır.²³⁰ Kadın ve erkek her insanın insan-kendi, kendi-öteki ve Allah-insan ilişkisi sağlamında inanmış olma durumunu ve bunun eyleme yansıyan görünürlüğünü temel alan gelecek konum bildirilir: “Müslüman erkekler ve müslüman kadınlar, mümin erkekler ve mümin kadınlar, taatte devam eden erkekler, taatte devam eden kadınlar, doğru erkekler ve doğru kadınlar, sabreden erkekler ve sabreden kadınlar, (gönülden Allah'a) saygılı erkekler ve (gönülden Allah'a) saygılı kadınlar, sadaka veren erkekler ve sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkekler ve oruç tutan kadınlar, ırzlarını koruyan erkekler ve ırzlarını koruyan kadınlar, Allah'ı çok zikreden erkekler ve Allah'ı çok zikreden kadınlar, (işte) Allah bunlar için bağış ve büyük mükafat hazırlamıştır.”²³¹

a) Yorumda Hûriler

Kur'an müfessirlerinin çoğu çeşitli rivayetlerden hareketle hûr terimini dışı karakterde algılayarak “kadın cinsi arasındaki dürüst ve erdemli kimseler, kara gözlü kadınlar”, “kocalarına düşkün ve aşık kadınlar” olarak yorumlar. Taberî erkekler için hazırlanan hûrileri şöyle açıklar: O yataklarda gözlerini sadece eşlerine çevirmiş kadınlar vardır. Onlar başka erkeklere bakmaz. O kadar güzeller ve beyaz tenlidirler ki yakut ve mercanları hatırlatırlar. Kemiklerindeki ilikler bile dışarıdan görülür. Huyları ve yüzleri güzeldir. Beyaz tenli kadınlar eşleri için cennette alıkonur. Onlara ne insan ne de cin dokunmuştur.²³²

Kurtubî'ye göre, Hurîlerden maksat kadınlardır. Bir anneden doğmaksızın yaratılan kadınlardır. Kimileri, bunlar âdemoğlu kadınlardır der. Fakat kadınların çoğu cehennemde olacağından bunlar hûrilerdir. Eşleri onlara her yaklaştığında onları bakire

²²⁷ 4 Nisâ 124

²²⁸ 2 Bakara 25

²²⁹ 36 Yâsin 56

²³⁰ Esed, *Kur'an Mesajı*, c.I, s. 132

²³¹ 33 Ahzâb 35

²³² Taberî, *Taberî Tefsiri*, c.V, ss.2398-2401

olarak bulur. Onlar eşlerine düşkün ve aşıktır. Kocasının kendisinden daha fazla zevk ve lezzet alması için eşine sevgiyle itaat eden güzel kadınlardır. Aralarında kin ve kıskançlık yoktur. Çocukluk çağını geçirmiş, yaşlılık döneminden de uzaktırlar.²³³ Hûriler mi, âdemoğullarının kızları mı daha güzel ve daha göz alıcıdır, hususunda farklı görüşlere de yer verir. Âdemoğullarının kadınlarının hûrilerden yetmişbin kat daha üstün olduklarını söyler ve bunu merfu bir rivayet olarak zikreder.²³⁴ İbn Kesîr, şahin gözlü hûrileri değerli ve şerefli eşler için hazırlanmış ve yaratılmış kadınlar olarak ifade eder. Kişi yetmiş iki hanımla birlikte olur. Bunlardan ikisi insanoğlu, diğerleri cennet ehli için hazırlanmış olan hûrilerdir.²³⁵ Kimine göre Cennet hûrileri Peygamber eşleri²³⁶, kimilerine göre müminlerin ve gazilerin cennetteki kadınlarıdır.²³⁷ Kimilerine göre bunlar dünya kadınlarıdır. Cennette bir erkeğe birçok huri verilecektir.²³⁸

Ve bu (bahçeler)de (her) şeyin en muhteşemi ve en güzeli bulunacak²³⁹ ayetindeki hayrâtün kelimesiyle Katade, cennette güzel, birçok hayırların varlığının kastedildiğini söylerken; müfessirlerin çoğu bu kelimenin huyları, yüzleri güzel salih kadın anlamına gelen hayretün kelimesinin çoğulu olarak “Orada huyları, yüzleri güzel kadınlar vardır” şeklinde yorumlar.²⁴⁰

“Onlar orada temiz eşler bulacaklar” ayetiyle ilgili farklı rivayetlere yer vererek temizlenmiş olandan maksadın ne anlama geldiğini ortaya koyarlar. İbn Kesîr, Taberî, Râzî ve Kurtubî tertemiz terimiyle hayız ve nifastan ve insan tabiatının nefret ettiği ve kadınlarda görülebilecek diğer durumlardan temizlenmeyle onların kötü huylardan, çirkin işlerden, bozuk ahlaktan ve geçimsizlikten temiz ve uzak olmaları şeklinde yorumlar.²⁴¹ Sâbûnî ise dünya kadınlarında görülen hoş gitmeyen haller bulunmayan maddi ve manevi pisliklerden arınmış kadınlar,²⁴² Gazâlî, hem bedeni hem ahlaki ayıp, kusur ve kirden arınmış eşler²⁴³ şeklinde anlam verir.

²³³ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi 'l-Kur'an*, c.XVII, ss.31-33

²³⁴ Kurtubî, *a.g.e.*, c.XVI, s.594

²³⁵ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, c.XIV, ss.7691-7693

²³⁶ Kurtubî, *a.g.e.*, c.XVI, s.594

²³⁷ Zebîdî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, c.VIII, s.264

²³⁸ Müslim, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, c.XI, ss.242-243

²³⁹ 55 Rahman 70

²⁴⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.VII, s.387, Mevdûdî, *Tefhimü 'l-Kur'an*, c.VI, s.86

²⁴¹ İbn Kesîr, *a.g.e.*, c.I, s.230 ; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c.VI, ss.198-199; Taberî, *a.g.e.*, c.V, s.2419

²⁴² Sâbûnî, *Safvetü 'l-Tefâsir*, c.I, s.353

²⁴³ Gazâlî, *Kur'an'a Bakışlar*, s.151

Dünya kadınları erkekler onlardan faydalansın diye yaratıldığı gibi cennet kadınları da erkeklerin yüce menfaatleri için yaratılır. Vâkıa 37-38. ayeti şöyle yorumlanır: O bakire kadınlar, kocalarını çok seven, cilveli, nazlı, edalı, güzel söz söyleyen kadınlar cennette onlardan faydalansınlar diye amel defterleri sağından verilen erkekler için yaratılacaktır.²⁴⁴ Esed ise ister kadın olsun ister erkek olsun, dürüstlük ve erdemliğe ulaşmış olan herkesin eşit derecede fazilet sahibi olduğu, birbirlerini aynı ölçüde cezbetme ve böylece ruhsal ve duygusal ihtiyaçlarını karşılıklı olarak tatmin etme durumunda olacaklarının vurgulandığını ifade eder.²⁴⁵

Hûriler, müslüman hanımlardan farklı, Allah'ın yarattığı varlıklardır görüşünü paylaşan Mevdûdî, hûriler salih amelleri nedeniyle cenneti hak eden saliha kadınlardan farklı olarak cennet ehli için yaratılan nimetlerdendir. Bunlar cennet ehline güzel kadınlar olarak yararlanmaları için verilecektir. Bunlar cin veya peri cinsinden de değildir. Muhtemelen küçükken vefat eden küçük kız çocukları, ebeveyni cennet ehlinden olmadığına cennet ehline hûri olarak verilecektir.²⁴⁶ Ateş'e göre, müminler ahirette birer genç delikanlı, eşleri hûri olur. Cennet hûrileri, dünya kadınlarıdır.²⁴⁷ Esed, müzekker ahver'in ve müennes havra'nın çoğulu olarak hem dişi hem erkek karakteri taşıyan Hûr çoğul ismini saf ve temiz eşler olarak çevirir.²⁴⁸

“Çadırlar içerisinde gözlerini yalnız eşlerine çevirmiş huriler vardır,”²⁴⁹ ayetindeki hûriler şurada burada dolaşan değil, evinin işleriyle meşgul, namuslu, beyaz tenli, kara gözlü seçkin dilberler,²⁵⁰ örtülü, şeref ve itibarlarından dolayı dışarı çıkmayan, inciden yapılmış çadırlar içerisinde oturan hûriler²⁵¹ olarak yorumlanır. Yine Duhan 54. ayetindeki zevc terimini her iki cinse atfetmek yerine yalnız dişiye atfedenler şahin gözlü hûrileri kadınlara değil erkeklere eş kılar. Hûr kelimesini hevra'nın çoğulu, beyaz kadınlar olarak anlamlandırır.²⁵²

²⁴⁴ Sâbûnî, *a.g.e.*, c.VI, s.299; Yazır, *a.g.e.*, c.VII, s.400; Mevdûdî, *a.g.e.*, c.VI, ss.97-98

²⁴⁵ Esed, *Kur'an Mesajı*, c.III, s.1105

²⁴⁶ Mevdûdî, *a.g.e.*, c.VI, ss.84,87; c.V, s. 19

²⁴⁷ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, c.IX, ss. 222-223

²⁴⁸ Esed, *a.g.e.*, c.III, s.1104

²⁴⁹ 55 Rahman 72

²⁵⁰ Yazır, *a.g.e.*, c.VII, s.387

²⁵¹ Sâbûnî, *a.g.e.*, c.VI, s.281

²⁵² Mevdûdî, *a.g.e.*, c.V, s.311; Yazır, *a.g.e.*, c.VII, s.75

Cennette erkeklere verilecek hûrilerle ilgili hadislerin müevâtir olmadığına dikkat çeken Karaman, bundan kadınların lehine ve aleyhine bir sonuç çıkarılmayacağını söyler. Zira Cennet sadece erkeklerin sarayı değil, kadınlar da saraylarının sultanıdır. Kadın ve erkek orada dilediği, canının çektiği her şeyi bulacaktır. Fakat ayetlerin dünyevi zevklere, alışkanlıklara göre yorumlanması kadın erkek arasındaki cinsel ilişkinin ahirete aynen taşınması gerçeğe aykırıdır. Bunlar erkeklerin dünyada arzuladıkları ya da yaşadıklarından hareketle imrendirmek için söylenen sözlerdir. Aynı durum kadınlar için de geçerlidir. Kadına da arzuları ve istekleri orada verilecektir. Sorun yapı ve istekler hususunda dünyevî olanla uhrevî olanı karıştırmadır.²⁵³

b)Değerlendirme

Kur'an-ı Kerim'de dünyada iman edip iyi ve yararlı işlerde bulunanlara vaat edilen cennetteki kadın ve erkeği içeren hûri ve zevc kelimelerine dişilik atfedilerek cenneti erkekler için mükafat mekanı ve hûrileri sadece erkeklere özgü kılan müfessirlerin çoğu kadın ve erkeğin Allah'ın aynı vaadlerine muhatap olduğunu unutmuş gibidirler. Tertemiz eşler tabirini, cennette erkekler için çok sayıda hûriye sahip olacak şekilde erotik haz amaçlı benimsemiş bir paradoksu yansıtır. Korkup-sakınanlar yani inananlar erkek ve kadın olabileceğinden eşleri tabiri de erkek ve kadını kapsar.²⁵⁴ Cennet hayatındaki evlilik ilişkilerini dünya hayatındaki evlilik ilişkileri gibi anlamak hatalıdır. Cennetteki hûrilerle yaşanacak eş ilişkisi kendine özgü bir birlikteliktir. Cenneti muhayyilesinde bir seks arenasına çevirenler kendi açlık ve doymazlıklarını ayet yorumlarına yansıtır.²⁵⁵

Ezvaç kelimesinin erkek ve kadını içerdiği gerçeğinden hareket edenler cennette kadın ve erkeğin mükafatının aynı olacağını teslim etmeden çekinmezler. “Siz ve eşleriniz cennete girin”²⁵⁶ ayetinde siz ve zevceleriniz tabirini Muhsin, aynı tabiata, niteliklere, iman ve amele sahip erkek ve kadınlar olarak yorumlar. Aynı iman ve salih amel sahibi olan kişilerin ahirette de tekrar bir araya gelebileceğine dikkat çeker.

Kur'an yorumlarında Cennet tasvirlerinde yer alan erkek cinsel açıdan çok güçlü,

²⁵³ Karaman, *İslam'da Kadın ve Aile*, Ensar Nşit, İstanbul 1993, ss.421-422

²⁵⁴ Muhsin, *Kur'an ve Kadın*, ss.94-95

²⁵⁵ Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.491

²⁵⁶ 43 Zuhruf 70

kadın ise çok güzel ve itaatkar. Cennet ehlinin derece itibariyle en aşağı olanının yetmişiki zevcesi vardır. Günde yüz bakire ile birleşir.²⁵⁷ Yataklarda gözlerini sadece eşlerine çevirmiş kadınlar, başka erkeklerden yüz çevirmiş kadınlar. O kadar güzeller ve beyaz tenlidirler ki yakut ve mercanları hatırlatırlar. Kemiklerindeki ilikler bile dışarıdan görülür. Huyları ve yüzleri güzeldir.²⁵⁸ Yani serkeş değildir, namuslu, şeref ve itibarlarından dolayı dışarı çıkmayan, beyaz tenli, kara gözlü seçkin dilberler,²⁵⁹ kocalarını çok seven, cilveli, nazlı edalı, güzel söz söyleyen,²⁶⁰ kocalarına düşkün ve aşık,²⁶¹ bir anneden doğmaksızın yaratılan kadınlardır. Eşleri onlara her yaklaştığında onları bakire olarak bulur. Kocasının kendisinden daha fazla zevk ve lezzet alması için eşine sevgiyle itaat eden güzel kadınlar. Aralarında kin ve kıskançlıktan eser yoktur. Çocukluk çağını geçirmiş, yaşlılık döneminden de uzaktırlar.²⁶² Halbuki Hûri ve gılman, cinsiyetle alakası olmayan imtihan sahası olan yeryüzü hayatında yapılan salih amellerin “mana çocukları”, “vildânun muhalledün”dür.²⁶³

Cennet tasvirlerinde Mekki ve Medeni ayetler arasındaki farklılığa dikkat çeken Muhsîn bu farklılığın ve gayenin dikkate alınmamasının yanlış anlayışlara yol açtığını belirtir.²⁶⁴ Ayrıca insan olarak kadın ve erkek iki cinsiyeti muhatap aldığı anda eril kalıpta ifade etmesi Arap dilinin bir özelliğidir. “Orada canınızın çektiği her şeye sahip olacak ve istediğiniz her şeye kavuşacaksınız.”²⁶⁵ ayetinde olduğu gibi erkek ve kadını hak yolun izleyicileri olan insanlara cennet vaadi müjdelendir.²⁶⁶ Cennetin dünyada yapılan fiil ve davranışların neticesi olarak erkek ve kadın tarafından elde edileceği ifade edilir. Dine mensûbiyet cinsiyet ve şahsı ile değil, kişinin fiili samimiyetiyle yani amelin niteliğiyle ölçülecektir. Erkek erkekliği nedeniyle değil, yaptığı amellerle Allah katında kadından üstün olabilir. “İster erkek ister kadın olsun iman edip doğru ve yararlı işler yapan kimse cennete girecek ve zerre kadar bile haksızlığa uğramayacaktır.”²⁶⁷ Kur’an, inanan,

²⁵⁷ İbn Kesîr, *a.g.e.*, c.XIV, ss.7691-7693

²⁵⁸ Taberî, *a.g.e.*, c.V, ss.2398-2401

²⁵⁹ Yazır, *a.g.e.*, c.VII, s.387

²⁶⁰ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsir*, c.VI, s.299; Yazır, *a.g.e* c.VII, s.400; Mevdûdî, *a.g.e.*, c.VI, ss.97-98

²⁶¹ Esed, *Kur'an Mesajı*, c.III, s.1104

²⁶² Kurtubî, *a.g.e.*, c.XVII, ss.31-33

²⁶³ Hatemî, “*Modern Mahrem ve İslâm'ın Kadına Bakışı*”, İslâmî Araştırmalar, c.5, S.4, 2. Baskı, Ekim1991 s.330

²⁶⁴ Muhsin, *Kur'an ve Kadın*, s.91

²⁶⁵ 41 Fussilet 31

²⁶⁶ 43 Zuhuf 70, 72

²⁶⁷ 4 Nisâ 124

kendini adayan, sözlerine sadık kalan, sıkıntılara göğüs geren, kullukta haddini bilen, karşılıksız yardımda bulunan, nefisleri üzerinde denetime sahip olan, iffetli olan ve her daim Allah'ı anan erkek ve kadınlar için mağfiret ve büyük mükafat hazırlandığını bildirir.²⁶⁸

²⁶⁸ 33 Ahzâb 35

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AİLE HAYATINDA KADIN

A- NİKAH

Nikah, kadınla erkek arasında evlilik birliğinin başlaması amacıyla gerçekleşen sözleşmedir.¹ Evlilik sözleşmesi yani nikah, kadınla erkeği bağlayıcı, karşılıklı hak ve görevler içeren sağlam, ebedi ve mukaddes bir akittir. Kur'an'da misak-ı galiz² olarak vasıflandırılan nikah “sağlam bir teminat”³, “sorumluluğu ağır”, “karşılıklı güven sözleşmesi”dir.⁴ Zira kadın ve erkek, evlilik akdiyle birbirlerinden kesin bir güvence, sağlam bir söz/yemin alır. Eşleri birbirine bağlayan bir bağ olan evlilik, günahtan koruyan bir örtü ve perdedir, birbirlerinden yararlanma aracıdır.⁵ Nikah, tarafların ve şahitlerin katılımıyla kıyılan bir akiddir.⁶ Nikah akdini gerçekleştiren erkek ve kadın hukuken eşittir, kadının nikah sonrası erkeğin vesayeti altına girmesi sözkonusu değildir.⁷

a- Yorumda Nikah

Taberî, nikah kelimesini kadının erkeğe helal kılınması olarak tanımlar ve nikah akdinin erkeğin elinde olduğunu belirtir.⁸ Nikah kelimesinin hem akid hem de cinsel ilişki anlamında kullanımına işaret eden Râzî, “Size helal olan kadınlardan nikahlayınız”⁹ ayetinin açıklamasında nikahlanmasına müsaade edilen kadınlar için akıl sahibi olmayan varlıklar için kullanılan *ma* ismi mevsulüne yer verilmesini kadınların akıllarının eksikliğiyle yorumlar.¹⁰ “Artık kocalarına varmalarına engel olmayınız”¹¹ ayetini, velinin kadının evlenmesine engel olma durumu olarak okur.¹² Kurtubî ise, ayetin velisiz nikahın

¹ Hatemi, *İslam Hukuku Dersleri*, Filiz Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul 1994, s.86

² 4 Nisa 21

³ Heyet, *Fetâvây-ı Hindiyeye*, c.III, s.79

⁴ Carullah, *Hatun*, s.57

⁵ Gazâli, *Kur'an'a Bakışlar*, s.836

⁶ Karaman, *Hayreddin, Mukayeseli İslam Hukuku*, Nesil Yay., İstanbul, 1991 s.236

⁷ Hatemî, *İslam Hukuku Dersleri*, s.86

⁸ Taberî, *a.g.e.*, c.I, ss.180, 347

⁹ 4 Nisâ 3

¹⁰ Râzî, *a.g.e.*, c.V, s.202

¹¹ 2 Bakara 232

¹² Râzî, *Tefsir-i Kebîr*, c.V, ss.232-234; Taberî, *Taberî Tefsiri*, c.I, ss.174-175

geçerli olmayacağına delil teşkil ettiğini belirterek evlilikte gerçek yetki sahibinin veli olduğunu öne sürer¹³

Sözkonusu ayet gereğince Hanefî fakihler açısından nikahtan maksat akid değil, cinsel ilişkidir. Kadından istifade etmeyi ifade eder, kadının bedeninin lezzet alması için erkeğe tahsis edilmesi, erkeğin mülkiyetine mahsus kılınmasıdır. Tıpkı cariye satın alınan cinsel açıdan yararlanmasının helal olması gibidir. Erkek kadını bu istifade için zorlayabilir, çünkü cinsel ilişki bir fiildir, kadın onu yerine getiremez. Kadının ise böyle bir hakkı bir kere dışında yoktur.¹⁴

Şâfi ve Mâlikilerse aynı ayete delalet ederek nikahı sadece cinsellik olarak değil, sözleşmeyi de içerecek, her ikisini de kapsamına dahil edecek şekilde ele alır. Nikah akiddir ama dolaylı olarak kadının mülkiyetini de içerir. Cinsellik kadının değil, erkeğin hakkıdır. Hanbeliler kadından yararlanma mülkiyetine yönelik bir akiddir,¹⁵ anlayışını paylaşırlar.

Gazâli'ye göre ise “Nikah, bir nevi köleliktir, o halde kadın bir bakıma erkeğin kölesi demektir!” Buna göre kesin hüküm şöyledir: “Kadın, masiyet olmıyan her hususta kayıtsız şartsız kocasının isteklerine itaat etmelidir.”¹⁶

Kur'an'da evlendirmek,¹⁷ nikahlamak,¹⁸ hibe etmek,¹⁹ hadiste temlik etmek²⁰ gibi kelimeler yer almakla beraber nikah aktinin öneminden ve kudsiyetinden dolayı diğer akitlerden farklı olduğu gerekçesiyle nikahta teklif ve kabul sözlerinin bu kelimeler dışında kelimeler kullanılması durumunda nikah akdinin geçerli olup olmadığı üzerinde fakihler arasında ihtilaf edilmiştir. Hanefilere göre evlilik ve nikah kelimelerine ilâveten temlik (mülk edinme), sadaka ve satma, ücret, hibe, borç, kiralama, satış lafızlarıyla

¹³ Kurtubî, *el-Camiu lî Ahkâmi'l-Kur'an*, c.III, ss.158-159

¹⁴ Cezîrî, *Dört Mezhebin Fıkıh Kitabı*, c.V, ss.11-14

¹⁵ Cezîrî, *a.g.e.*, c.V, ss.11-13

¹⁶ Gazâli, Muhammed, *İlâhi Nizam*, çev. Yaman Arıkan, Yunus Emre Yay., İstanbul 1969, s.656

¹⁷ 33 Ahzâb 37

¹⁸ 4 Nisâ 22

¹⁹ “Eğer mümin bir kadın kendisini Peygambere hibe eder ve Peygamber de onu nikahlamak isterse bunu da sana helal kıldık. Bu hüküm müminlere değil sadece sana mahsustur.”¹⁹ Bkz, 33 Ahzâb 50

²⁰ “Kur'an'dan bildiğin sureler karşılığında onu sana temlik ettim” Bkz, Bûhârî, Nikah 14, Tirmizî, Nikah 1120

‘sattım’, ‘aldım’, ‘onu sana temlik ettim’, ‘nefsini tarla ettim’, ‘onu sana peşkeş kıldım’, vb. ifadelerle nikah akdi yapılabilir.²¹

Fakihler erkeğin rızasız evlendirilemeyeceğinde²² ve ergenlik çağına ulaşmamış kızların velileri tarafından evlendirilmesinde ittifak etmekle²³ birlikte ergen kızın rızası hususuna gelince ihtilaf etmişlerdir. İmam Mâlik (ö.179/795) ve İmam Şâfi (ö.204/819) ve İmam Ahmed (241/855)’e göre kadınların iradesiyle asla nikah gerçekleşmiş olmaz. Evlenmeyi kadınlara bırakmak evlilik maslahatlarını zedeler. Velisiz nikah gerçekleşemez.²⁴ Velilerin öteden beri velayetindeki kadınları evlendirdikleri gerekçe gösterilerek ‘evlenme akdinde kadının sözü muteber değildir’ hükmüne varılır. Kadının kendi ve ailesi için iyi olanı tercih edemeyeceği kanaatini paylaşırlar, kadının iradesinin velisi tarafından engellenmesi gerektiğini savunurlar²⁵ Baba hem kızının halini kızından iyi bilir hem de kızının istediği kişinin uygun olmadığını bilir. Kız ise kendi menfaatlerini takdir edemez.²⁶

İbn Hazm (ö.456/1063)²⁷ ve İbn Kayyım (ö.751/1350), ergen bir kızın rızası dışında evlendirilmesine karşı çıkar. İbn Kayyım, kızın rızası dışında evlendirilmesini babanın kızını köleleştirmesi olarak okur ve insanın nefret ettiği ve sevmediği birisiyle kuracağı evlilikten beklenen maksatların gerçekleşmeyeceğini belirtir.²⁸

b)Değerlendirme

Nikah akdi bir mübadele değil, bilakis muahede ve misakı galizdir, sorumluluğu ağır kutsal bir söz veriştir, şayet bir mübadele geçerli olsaydı bu gönül alma ve gönül vermeden ibaret olurdu. Evlilikte taraflardan her biri bir bütünüün öbür yarısıdır.²⁹ ‘Kadının mülkiyetine sahip olmak’, ‘kadın bedenini lezzet için erkeğe tahsis etmek’,

²¹ Heyet, *Fetâvây-ı Hindiyye*, Nikah, c.II, s.268; Cezîrî, *a.g.e.*, c.VI, s.46; Sâbık, *Fıkhü's-Sünne*, c.II, ss.314-315; İbn Âbidîn, *Reddü'l- Muhtâr Ale'd-Dürrü'l-Muhtâr*, c.II, s.368; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l Müctehid*, c.II, s.168; Zuhaylî, *a.g.e.*, c.V, s.77; Mergînânî, *El-Hidâye Tercemesi*, c.II, ss.5-6

²² Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, c.I, s.247

²³ Geniş bilgi için bkz.Cezîrî, *a.g.e.*, c.IV, s.51; Karaman, *İslam'da Kadın ve Aile*, s.71; Zuhaylî, *a.g.e.*, c.IX, ss. 145-148,154

²⁴ Zuhaylî, *a.g.e.*, c.IX, s.67; Mergînânî, *a.g.e.*, c.II, s.16

²⁵ Cezîrî, *a.g.e.*, c.V, s.83

²⁶ Zuhaylî, *a.g.e.*, c.IX, s.171

²⁷ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zahirî, *el-Muhalla*, Mektebetü'l-Cumhuriyeti'l-Arabiyye, Mısır 1967, c.IX, ss. 460-461

²⁸ El-Cevziyye, *a.g.e.*, c.V, ss.207-208

²⁹ Carullah, *Hatun*, ss.63-64; Mutahhari, *İslam'da Kadın Hakları*, s.269

‘kadın bedeninin erkeğin özel mülkiyetine ait kılınması’ tarzında³⁰ nikah tanımları evliliğin mana boyutunu hiçe sayan, evliliği bir satış anlaşmasının da ötesinde köle-efendi ilişkisine indirgeyen menfaat odaklı basit ve bayağı bir yaklaşımdır. Evlenme akdinin kadının cinselliğinin bir mülk olarak temlik edilmesi yaklaşımı kadının ötekileştirilmesinin en bâriz göstergesidir.

Evlilikte kadına atfedilen değer ve niteliklerle erkeğin şehvetinin giderilmesi için onun özel mülkiyetine özgü kılınan kadın erkeğin varsaydığı sahiplik yanılığısıyla kendi kullanımına araç kılınarak nesnel kategoriye dahil edilir ve üzerinde totaliter denetimin meşruiyetine zemin hazırlanır. Kadın ve erkek arasında hiyerarşik ve çatışma temelli köle-efendi ilişkisi kadın ve erkeğin bireysel, ailevi ve sosyal konumunu da belirler. ‘Onu sana peşkeş kıldım, onu sana temlik ettim’³¹ ve benzeri ifadelerin kadını sözleşmeyle elde edilen taşınır bir mal, sahip olmayı da senet olarak gören Balzac’ın kadını erkeğin eklentisi kılan görüşü³² arasında fark yoktur. Erkeğin kaderini temsil eden savaş, kadının ise evlilik³³ bakış açısı böyle bir tasarımlamanın uygulama bulmasıyla evliliğin kadını köleleştirdiği yargısıyla neticelenir.

Kadının evliliği, kendi bedenini erkeğin mülkiyetine devretme olmadığı gibi, kendi bedeni üzerinde denetim hakkı gayr-i meşru ilişkiye evet demek değildir. Kadının evlilikteki rolünü bedenini erkeğin istifadesine sunma olarak algılama, evliliği sevgi ve saygıya dayalı manevi bir birliktelik olmaktan ziyade sahiplik anlayışıyla bir ticari anlaşmaya çevirir ki kadının bedeni bir meta durumuna indirgenir. Erkeğin geçim sorumluluğu da bu metadan yararlanma karşılığına dönüşür. Kadını erkeğin veya pazarın metana indirgeme, farklı kimlik ve zihniyetlerin kadına bakışının yansımasıdır. Kadını metalaştırma kadının bedeni üzerinden gerçekleştirilen bir tasarımdır. Ötekini kendi amaçlarına araç kılarak nesnel olarak anlamlandırmayı insanın ahlaki tanımına aykırı bulan Gadamer, Sen’in bütün öznelliklerinden soyutlanarak meşruiyet talepleri çalınan,

³⁰ Cezîrî, *Dört Mezhebin Fıkıh Kitabı*, c.V, ss.11-14 ; Zuhaylî, *a.g.e.*, c.IX, s.27

³¹ Cezîrî, *a.g.e.*, c.V, s.46

³² Kılıç, *Hüseyin, Parabeylikten Karabeyliğe Kadın ve Cinsellik*, Art Yay., Ankara 1998, c.II, s.35

³³ Lissarrague, François, “*Kadın Figürleri*”, K.T. Ana Tanrıçalardan Hıristiyan Azizelere, çev. Ahmet Fethi, T.İ.B.K. Yay., İstanbul 2005, c.I, s.164

varoluş düzleminde doğrudan bir ilişkiye imkan tanımayan bu anlamlandırmayı Ben'in nafil bir doygunluğunu yansıttığını belirtir.³⁴

Bu anlamlandırmada öteki benin karşısındaki zevk objesine dönüşür. Benin kullanımına açılır. Ben ötekini elde etmek, sahip olmak ve kendine ait kılmak ister. Ötekini nesneleştirmek ve kendine araç kılmak aslında ötekini çeşitli görevleri yerine getirebilen bir makine olarak görmektir. Kişinin ötekini değerlerinden soyutlayarak bir obje olarak görmesi kendi kimliğinin de yansımasıdır. Bu kimlikte ne kendilik bilinci vardır ne de ideal. Burada varolan sadece menfaat için geçerli olanı taklittir. Kendi tasarımı içerisinde kendini ötekinin farklılığında üstün kılarak öz cevherini yitirme vardır.³⁵

Nikah hususunda *teklif* ve *kabul* sözlerinin taraflardan birinin suistimal edilerek gerçek insani varlığını anlamaya engel teşkil edecek kelimelerden biriyle gerçekleşmesi Kur'an ve Peygamber Öğretisine aykırıdır. Bundan dolayı teklif ve kabul kelimelerinin evlilik ve nikahın manevi boyutunu ifade edecek sözlerle gerçekleşmesi gerekir. Kadın ve erkeğin karşılıklı rıza ve evlilik isteklerinin uyum içinde olması evliliğin gereğidir. Ancak bu rıza ve irade tutarlığı kalbi olması itibariyle dıştan gözlenemez. Kalbi olan ile zahirdeki arasında ilişkiyi yansıtacak bir tabir tercih edilmesi gerekir.³⁶ 'Allah'ın emaneti olarak' 'Allah'ın kelimesiyle'³⁷ birbirlerine helal olan iki insanı müstakil değer olmanın dışına çıkarmak gayr-i insani ve gayr-i ahlaki bir tasarımıdır.

Dul kadını kendisi üzerinde velisinden daha çok hak sahibi görmeden hareketle bekar kızı kendi hakkında iradesiz kılmak ve baba ile dedeye kemali şefkat sahibidir³⁸ genellemesiyle zorla evlendirme hakkı tanımak ne kadar yanlışsa, velinin zorla evlendirilmesinin zararını kötü tercih ettiği için³⁹ devre dışı bırakma çözüm getirmeden uzaktır. Elbette ana-babanın rızasıyla gerçekleştirilmesi en uygun olmakla birlikte bu kızın rızasını hiçe sayan veya gölgede bırakan bir uygulamaya yol açmaması için zorunluluğa dönüştürülmemesini de gerekli kılar. Toplumun temel yapı taşı, varlığının

³⁴ Geniş bilgi için bkz, Gadamer, *Truth and Method*, ss. 358-360; Buber, *I and Thou*, ss.3-13

³⁵ Buber, *I and Thou*, ss.96-97,124

³⁶ Sabık, *Fikhü's-Sünne*, c.II, s.312

³⁷ Taberî, *Taberî Tefsiri*, c.I, s. 347; İbn Mâce, *Menâsik* 83

³⁸ Müslim, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, c.VII, s.262

³⁹ Mergînânî, *Hidâye Tercemesi*, c.II, s.21; Zuhaylî, *İslam Fıkıh Ansiklopedisi*, c.X, ss.70-72

ve sürekliliğinin garantisi olan aile kurumunun inşasında başlangıcı oluşturan nikah akdinin karşılıklı rıza dahilinde yapılması gerekirken kadının daha ziyade akitte bile yer almadığı ve vekil tarafından temsil edildiği bir uygulama evlenecek kızı görme konusunda çok duyarlılık gösteren fakihlerin çifte standartlarını yansıtır.

Kızların evlendirilmesinde onları doğuran ve büyüten annelerin hiçbir yetkisi olmadığına dair ilim adamları hemfikirdirler. “Kadınlarınıza kızları (nın evlendirilmesi) hakkında danışınız”⁴⁰ buyruğu annelerin gönlünü almak ve evlilik için fayda temin etmek olarak değerlendirilerek anneler kızlarının evliliğinde işlevsiz bırakılır ve annelere karar hakkı tanınmaz.⁴¹

Evlilik ehliyeti akıl, ruh ve beden sağlığı yanında, biyolojik gelişmeyi de gerektirir.⁴² Ayrıca kişinin akıllı, ergen ve hür olması da yeterli değildir. Reşid olması yani üstleneceği işi yapabilme güç ve liyakatli olmasını gerektirir ki, evliliğin nedenini, sorumluluklarını kişinin geleceğini nasıl etkileyeceğini bilebilsin.⁴³ Gerçekte fakihler rüşdüne ulaşmamış birinin evlenebileceğine hükmederek ayet ve hadislerle emredilen yapılması gerekli bir husus yerine, kendi zamanlarının örfünü yansıtan bir söylem ve tavır içine girerler.⁴⁴ Anne babalar tecrübelerine dayanarak çocuklarına iyi bir yuva kurmada tavsiyeleriyle yardımcı olmaya çalışmakla beraber son söz evlenecek kişilere aittir. Zira nikah kadın ve erkeğin özgür kabulüne dayalı iki taraflı bir akittir.⁴⁵

Erkek için on beş yaşına girmesi ile, kız için evlenmesi halinde velinin velayeti kalkar, kadın evlendiğinde bu hak (tutma hakkı!) eşe geçer.⁴⁶ Bu perspektif “evlilik kadın için babanın egemenliğinden kocanın egemenliğine geçişi yansıtır. Bu geçişte değişen sadece efendilerdir.”⁴⁷ yargısına geçerlilik kazandırır. Evlenmezse güven duyuluncaya ve yaşlı hale gelinceye kadar başkalarının velayetinde kalır. Mâlikilerde kadının üzerindeki velayet zifaf ile kalkar.⁴⁸

⁴⁰ Ebû Dâvûd, Nikah, 2095

⁴¹ Zuhaylî, *a.g.e.*, c.X, ss.70-72

⁴² Karaman, *İslam'da Kadın ve Aile*, s.231

⁴³ Mutahhari, *Kur'an'da İnsan*, İKİM, Tahran 1997, ss.60-61

⁴⁴ Yasdımın, *Kur'an-Sünnet-Fıkıh Bağlamında Kadının Evlilikteki Hakları*, yy. İzmir 2003, s.57

⁴⁵ Hamidullah, Muhammed, *İslama Giriş*, çev. Cemal Aydın, T.D.V. Yay., Ankara, 1995, s.253

⁴⁶ Zuhaylî, *a.g.e.*, c.X, ss.70-72

⁴⁷ Lissarrague, “*Kadın Figürleri*”, K.T. içinde,c.I, s.155

⁴⁸ Zuhaylî, *a.g.e.*, c.X, ss.70-72

Evlilik hayatı, bir tarafın diğer tarafı mecbur ettiği zorunluluklar üzerine inşa edilemez; ancak sevgi ve şefkatten kaynaklanan verme üzerine inşa edilir.⁴⁹ Evlilikte kadınla erkek arasındaki sevgi ve bağlılık bir tarafın iradesine -ki bu genelde erkeğin iradesi olmakta- mutlak bağımlılık anlamına gelemez. Erkekle kadını bir araya getiren ortak amaç ve arzu bir tarafın arzu ve amaçlarının yaşama geçirildiği köle-efendi ilişkisiyle temin edilemez. Evlilikte eğer bir sahiplikten bahsedilecekse, bu durumda tek taraflı değil, kadın ve erkeğin karşılıklı sahiplenmesinden söz edilebilir. Evlilik karşılıklı sadakat ve vefayı gerektirir.

Yukarıda görüşleri izlediğimizde bir tarafta evlendirilmesinde kızın iznini almaksızın babayı tek yetkili kılma, diğer tarafta babanın yetkisini hiçe sayarak kızı tek başına yetkili kılma gibi zıtlık teşkil edilmektedir. Bu konuda en liberal en doğru görüş, Hanefi mezhebinin tercih ve temsil ettiği görüştür,⁵⁰ diyerek kıza tanınan mutlak tercih hakkını onaylamak sosyal koşullar bağlamında ulaşılan bir neticedir. Halbuki ne kızının kararında velinin iradesi ne de velinin kararında kızın iradesi dışarıda bırakarak huzurlu bir evlilik yaşamına ulaşılabilmektedir. Şâfilerden Ebu Sevr'in de benimsediği üzere, evlilikte velinin ve kızın rızası mutlaka birlikte olmalıdır.⁵¹

İnsanları nesne olarak mı yoksa insan olarak mı, olarak mı gördüğüm bana bağlıdır.⁵² Ben'e dair olasılıkları sabitleştiren, aşkınlığını yadsıyarak özgürlüğünü reddeden öteki, genelde dışsal şeylere bağımlı kalır. Öteki köle, ben efendidir, bu nedenle öz olan bendir. Öteki beni sadece kendi gözünde nesne yapar, benim gözünde değil. Ötekinin nesnelleştirici gücü dirençle karşılaşılır.⁵³

Kadın/erkek insanoğlu, kadının varoluş gerçeğine aykırı, kişisel bencilliklerin ürünü olan düşünceleri kadın ve erkeğin kurtuluşu için hakikatin ışığına tutmakla görevlidir. Kadının, erkeğin gözünde gerçekliğini bulması, kendi varoluş gerçekliğinde kendini tanımasıyla mümkündür. Kadının çabası, erkeğin yerini almak değil, kendi layık olduğu konuma yerleşmek olmalıdır. Kadının doğal yapısına olumsuzluklar yüklemek

⁴⁹ Fadlullah, *İslami Açından Kadın Sorunu*, s.114

⁵⁰ Aydın, M. Akif, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, M.Ü.İFAV Yay., İstanbul 1985, s.22; Zebîdî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercemesi*, c.XI, s.5230

⁵¹ Zuhaylî, *a.g.e.*, c.IX, s.68; Cezîrî, *a.g.e.*, c. IV, ss. 49-50

⁵² Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, ss.352-357

⁵³ Genevieve, Lloyd, *Erkek Akıl-Batı Felsefesinde Erkek ve Kadın*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., İstanbul 1996, ss.122-123

yerine bu latif ve zarif yaratılışta hikmetler arama, kadını aşağılama yerine yüceltecektir. Şehvani gerçekliğini aile mahremiyetinin özgürlüğünde yaşayanlar, insanın varoluş serüveninde dayanışma ve direniş halkasına ‘onlar birbirlerinin velileridirler’ ilkesinde katılacak olanlardır.

Kadın da erkek gibi gerek kendinin ve gerekse diğer varlıkların varoluş zeminini tamamen kendine has bir yolla ifade edebilir. Çünkü bu güç insana özgüdür, eylem, reaksiyon ve söylem gibi insanın kendi varoluşuna dair her şeye yansır. Tüm varlıklar içinde sadece insan tekinin, yani kadın ve erkeğin kendini belirleme ve kişilik geliştirme potansiyeli mevcuttur. Kişiliğin temelini de bu oluşturur. Yani kadın ve erkek özgür irade gücü olan bir varlıktır. Özgür olma, insanın bizzat kendi üzerinde belirleyici olması ve verili doğasıyla sınırlı olmaması demektir. Özgürlük bir kişinin kendi verili doğasını aşma gücüdür. İnsanın kimliğin belirleyen özgür irade gücüyle yaptığı tercihler ve verdiği kararlardır.⁵⁴ Bu belirleme diğer insanlara bakışını da içerir. İnsan ötekini kendi önyargılarıyla çerçeveleyerek okur. Kendini ve ötekini Mutlak Kudretin evrenselliğinde inşa yerine kendinden veya ötekenden dolayımla inşa, ötekini müstakil bir birey olarak kabul etmekten kaçındırır. Mutlak özgürlüğün merkezine kendini yerleştirir ötekinin ve tüm insanlığın özgürlük ve iradesi üzerinde egemenlikle neticelenir.

B- MEHİR

Mehr, “sadak”, “nihle”, “ferida” gibi terimlerle ifade edilen, miktarı ister akid esnasında belirlensin, isterse belirlenmemiş olsun nikah akdi nedeniyle kadına eşi tarafından ödenmesi gereken bir meblağ veya maldır.⁵⁵ “Bir dindarlık farizası”, “Allah’ın bir bağışı” olarak gönül hoşnutluğuyla seve seve,⁵⁶ cömertçe,⁵⁷ “hiçbir karşılık beklemeden”⁵⁸ verilmesi gereken birlikte yaşama arzusunun sembolü⁵⁹ bir hediye, bağış⁶⁰

⁵⁴ Tillich, Paul, *The Protestant Era*, trs. J. Luther Adams, The University of Chicago Press, Chicago 1955, s.116

⁵⁵ Zuhaylî, a.g.e., c.IX, s.198 ; Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, Erkan Yay., İstanbul 1998, s.221

⁵⁶ Kutup, *Fizilâl-il-Kur’an*, c.III, ss.78,163; Gazali, Zeynep, *Kur’an’a Bakışlar*, s.221; Karaman, *İslam’da Kadın ve Aile*, s.92

⁵⁷ Kutup, *Fizilâl-il-Kur’an*, c.III, s.200

⁵⁸ Esed, a.g.e., c.I, s.132; Kutup, a.g.e.,c.III, ss.78,163

⁵⁹ Karaman, *Mukayeseli İslam İlmihali*, c.I, s.282; *İslam’da Kadın ve Aile*, s.92; Esed, a.g.e., c.I, s.132

⁶⁰ Sâbüni, Muhammed Ali, *Kur’an-ı Kerim’in Ahkâm Tefsiri*, çev. Mahzar Taşkesenlioğlu, Şamil Yay., İstanbul 1984, s.381; Kutup, a.g.e., c.III, ss.78,163

ya da mali güvencedir.⁶¹ Nikah akdinin asli unsurunu teşkil eden mehir, Kur'an'da akitte iki tarafın kararına bırakılarak belirli bir miktarla kayıt altına alınmaz. Küçük bir hediye ya da sembolik bir şey olabilir. Bu, koşullara ve kişilere göre belirlenimine imkan tanınması yanında onun maddi oluşundan ziyade mana boyutu üzerindeki sorumluluk bilincine havale edilen bir husus oluşu dolayısıyladır. Mehr olmaksızın nikah geçerli değildir.⁶² Mehr kadının hakkı olduğundan üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunabilir.⁶³

a)Yorumda Mehir

Kur'an'a göre evliliğinin teşekkülünde kaynaşmayı temin etmesi amaçlanan mehrin karşılıksız ve gönül hoşnutluğuyla verilmesi gerekir. “*Kendileriyle evlenmek istediğiniz kadınlara hak ettikleri mehirlerini verin,*”⁶⁴ ifadesinde hitap erkek eşleredir. Eşler kadınlara mehirlerini vermekle emrolunmuşlardır. Râzî, kaydettiği rivayetlerden hareketle mehir ister belirlenmiş ister belirlenmemiş olsun, kadınların cinselliklerinin ancak bir bedel mukabilinde mübah olduğunu kabul eder. Erkeğin hanımını boşadığında, mehir, elbise ve verdiği diğer şeyleri geri almaması ihsandır. Çünkü erkek kadına verdiği mehir karşılığında kadının cinselliğine malik olmuştur.⁶⁵ Ayrıca Râzî ayetin⁶⁶ kadınlara fazla mehir verileceğine delil olmadığı düşüncesindedir.⁶⁷ Taberî ise mehrin yararlanma anlamında kullanıldığında ittifak olduğuna işaret eder.⁶⁸

Halbuki Tefsîr-i Kebîr'de yer alan diğer bir rivayette Kelbî, ‘nihleten’ terimini ‘bir bağış ve hibe’ olarak ele alır ve aynı emri şöyle yorumlar: “Koca mehre karşılık hiçbir şey elde edemez. Çünkü nikahtan sonra kadına malik olma hususunda kadının ferici nikahtan önceki gibidir. Koca ona mehrini vermiş, fakat ondan, o mehre karşılık, elde edeceği bir bedel alamamıştır. Kocanın nikah akdiyle o kadından hak ettiği, elde ettiği şey mülkiyet değil, onun mübahlığını elde etmek, te'min etmektir.”⁶⁹ Kurtubî,

⁶¹ Karaman, Hayreddin, “*İslamın Getirdiği Aile Anlayışı*”, Sosyo Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, I-III , T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara 1992, c.II, s.391

⁶² Hamidullah, *İslam'a Giriş*, s.252

⁶³ Aydın, *a.g.e.*, s.104

⁶⁴ 4 Nisâ 25

⁶⁵ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c.II, s.229; c.V, s.209; c.VII, s.340

⁶⁶ 4 Nisâ 20

⁶⁷ Râzî, *a.g.e.*, c.VII, s.445

⁶⁸ Taberî, *a.g.e.*, c.I, s.351

⁶⁹ Râzî, *a.g.e.*, c.VII, s.341

“Kendileriyle evlenmek istediğiniz kadınlara hak ettikleri mehirlerini verin”⁷⁰ ayetini mehrin cinsel menfaat karşılığında verilmesine delil gösterir. Fakat mehrin verilmesinin kadının bedeni, kadının helal oluşu hususlarıyla ilgili olması bakımından farklı görüşler bulunduğuna işaret eder.⁷¹

Elmalılı, “*nihleten*” kelimesinin millet, şeriat ve dindarlık, bağış, armağan ve iyilik anlamlarına gelmesinden hareketle kadınlara mehirleri “bir dindarlık farızası”, “Allah’ın bir bağışı” olarak seve seve, gönül hoşnutluğu ile verilmesi gerektiğini bildirirken diğer ayetin⁷² yorumlanmasında erkeğin kadınlara “namuslarının karşılığı”⁷³ olan mehirlerinin verilmesi gerektiğini söyler. Bilmen de mehri öncelikle kadından yararlanmanın bedeli olarak algılar, ayrıca kadının değerini yüceltme, ihtiyacını ve geleceğini temin etme gibi işlevlerini ilave eder.⁷⁴

Dört mezhebin mehri tanımında ana tema, mehrin kadından yararlanmanın bedeli olarak kadına verilen mal olmasıdır. Örneğin Hanefilerde; “nikah akdinde koca üzerine kadının buz’u (ondan cinsi yönden yararlanma) karşılığında ya belirlenerek ya da akit sebebiyle vacip olan maldır.” Mâlikiler ise; “kendisinden yararlanmanın karşılığı olarak kadına verilen haktır.”⁷⁵ şeklinde tarif ederler.

Zuhaylî, sahih ve bağlayıcı olan evliliğin sonuçları arasında eşlerin birbirlerinden yararlanma ve erkeğin kadını hapsedme ve kayıt altına alma mülkiyeti olduğunu ifade eder. Ona göre mehrin bedeli, erkeğin kadının cinsel organı ve diğer organlarından yararlanmaya sahip olmasıdır, mehir erkeğin karısından faydalanma mülkiyetinin karşılığıdır.⁷⁶

Fakihler nikah akdiyle birlikte erkeğin eşi için mehir vermesinin vacip olduğunda hemfikirdirler.⁷⁷ Bununla birlikte fakihlere göre mehir evliliğin ne şartı ne de rüknüdür,

⁷⁰ 4 Nisâ 24

⁷¹ Kurtubî, *a.g.e.*, c.XV, s.115

⁷² 4 Nisâ 24

⁷³ Yazır, *a.g.e.*, c.II, s.541

⁷⁴ Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılâhatı Fıkhiyye Kâmusu*, Silmen Yay., İstanbul, ty., c.II, s.117

⁷⁵ Bkz: Zuhaylî, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, c.VIII, ss.198-199; Cezîrî, *a.g.e.*, c.VII, s.184-185; Heyet, *a.g.e.*, c.III, s.19-21

⁷⁶ Zuhaylî, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, c.IX, s.78

⁷⁷ Zuhaylî, *a.g.e.*, c.IX, s.218; Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, Altınoluk, İstanbul 1995, s.222; Kurtubî, *a.g.e.*, c.XV, s.115

sadece neticelerindedir. Bu nedenle mehir söylenmeksizin gerçekleşen akit sahihtir.⁷⁸ Gönül hoşnutluğu ile verilmesi gereken mehrin boşama ve ölüme ertelenmesi örf, boşanma durumunda verilmesi erkek için sıkıntı olarak değerlendirilir.⁷⁹ Genelde mehir kadının hakkı olarak kabul edilmekte, fakat küçük kızın mehri babasına verilerek hem kızın geleceği üzerine ipotek konur hem de mehirden, hatta nafakadan yoksun bırakılır. Öyle ki kızın babasının mehri alması, sattığı malın karşılığını alması şeklinde değerlendirilir, baba malı olan kızının sahibi kılınır.⁸⁰

Erkeğin kadına nisbetle üstünlüğünü delillendirmeye gelindiğinde kadına nafaka ve mehir vermesi ilk gerekçe olurken ve çok büyük bir yük olarak ifade edilirken mehrin miktarını belirlemede asgarinin üstüne çıkılmaması için olanca gayret sarfedilir. Mehirden aşırı gitme mekruh olarak hükmedilip⁸¹, kadının ahlakının kötülüğüne hasredilirken; mehrin az olması Peygamber'e atfedilen sözle⁸² kadının uğur ve bereketi olarak kaydedilir. Kadının mevcut şartlar gereği mehrini yüksek tutma talebi kendi üzerinde pazarlığa kalkışması, kendini mal ve ticaret eşyasına indirgemesi olarak anlaşılır.⁸³

Bir erkek eşiyile ilişkiden kaçınır ve mehrini bağışlaması koşuluyla ilişki talep eder, kadın da bunu kabul ederse erkeğin muhabbeti dolayısıyla bağış olarak kabul edilir. Yine kadının eşinin kendine zulmetmemesi, dövmemesi, başkasıyla evlenmemesi koşuluyla mehrini bağışlaması bağış olarak kabul edilir. Ancak bu şarta rağmen erkek eşini terbiye için dövmüşse kadın mehrini geri alamaz⁸⁴ şeklinde fetva verilir. Zeynep Gazâli, fakihlerin kadından mehrini bağışlaması beklentisine karşılık, erkeği yüksek miktarda bağışa davet eder: Mehrin bağışlanması hem kadın hem de erkeğe aittir. Kadın mehrini isteyerek erkeğe bağışlayabildiği gibi erkek de mehri fazlasıyla vermekle bağış yapabilir.⁸⁵ Carullah, Kur'an'ın,⁸⁶ kadınların ismet ve kudsiyetlerini ve erkeklere kendi

⁷⁸ Mergînânî, *Hidâye Tercemesi*, c.II, s.29; Heyet, a.g.e., c.III, s.22; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, ss.222-223

⁷⁹ Râzî, a.g.e., c.V, ss.338-339

⁸⁰ Heyet, *Fetâvâ-yı Hindîyye*, c.II, s.410; c.III, s.25; Zuhaylî, a.g.e., c.IX, s.219; Mergînânî, a.g.e., c.II, s.26-27

⁸¹ Gazâli, a.g.e., c.II, s.105

⁸² Ateş, a.g.e., c.II, s.236

⁸³ Heyet, *Fetâvâ-yı Hindîyye*, c. III, s.18

⁸⁴ Heyet, a.g.e., c.IX, s.315

⁸⁵ Gazâli, *Kur'an'a Bakışlar*, s.109

⁸⁶ 4 Nisâ 4, 20

mallarından yapacakları bağışların erkekler için de bereket olacağını belirttiğini ifade eder.⁸⁷

b) Değerlendirme

Kadın erkek ilişkilerinde dengeyi sağlamak, sağlam bir bağ oluşturabilmek gayesiyle yaratılış dizgesinin özyapısına mükemmel olarak yerleştirilen tedbirler mekanizmasının neticesi olan mehir⁸⁸, bir sadaka veya bir ikram değil, kadının farz olan hakkıdır. İslam, kadın ve erkeğin aile olarak müşterek hayatta yer alması, olgunluğuyla bu hayata renk katması amacıyla görevi daima cömertlik, karşılıklı sevgi ve muhabbete bağlar.⁸⁹ Mehir kadının hakkıdır, onun üzerinde sosyal ve iktisadi bağımsızlığa sahiptir. Kur'an'da evliliğin teşekkülünde kaynaşmayı, bütünleşmeyi temin etmeye yönelik hiçbir karşılık beklemeden gönül hoşnutluğu ile verilmesi gereken mehr, yorumda kadının cinselliğinden yararlanmanın ve cinselliğine malik olmanın bedeli⁹⁰ olarak anlam kazanır. Bu anlamlandırma ile manevi ve ruhi boyutundan sıyrılarak kapital bir zihniyetle, verilenin maddi ve çıkarılabilir yarar boyutu gözönüne alınarak kadının bedeninden yararlanmanın maddi karşılığı olarak ifade edilir.

Kur'an, mehrin alt ve üst sınırını belirlemez. Böylece herkes kendi gücü nisbetinde ve mevcut adetlere göre verir. “Öncekine yüklerle vermiş olsanız bile ondan hiçbir şey almayın”⁹¹ ayeti ve bir sahabe kadının Hz. Ömer'in bu konudaki teşebbüsüne karşı duruşu⁹² mehrleri yüksek tutmanın caiz olduğuna delildir. Kur'an ve hadislerde mehrin kesin miktarı belirtilmiş olmamakla birlikte, müctehidler mehrin en az ve en fazla miktarı hususunda farklı görüştedir,⁹³ fakat çoğunlukla erkeğe ağır bir külfet olacağı

⁸⁷ Carullah, *a.g.e.*, ss.54-55

⁸⁸ Bkz: Mutahhari, *İslamda Kadın Hakları*, ss.196-211

⁸⁹ Kutup, *Fizilâl-il-Kur'an*, c.III, ss.78,163

⁹⁰ Heyet, *Fetâvâ-yı Hindiyeye*, c.III, s.21; Zuhaylî, *a.g.e.*, c.VIII, s.78; Râzî, *a.g.e.*, c.II, s.229; c.V, s.209; c.VII, s.340

⁹¹ 4 Nisâ 20

⁹² Hz. Ömer, irad ettiği bir hutbesinde şöyle der: “Şuna dikkat edin, kadınların mehrlerini yüksek tutmayın. Şayet bu dünyada bir şeref, Allah nezdinde takva olsaydı, bunu sizden ziyade Resulullah'ın yapması gerekirdi. Halbuki O, hanımlarından olsun, kızlarından olsun, hiçbir kimsenin mehrini on iki ukiyeden fazla tesbit etmiş değildir. Bu sefer bir kadın karşısına dikilerek; ya Ömer dedi, Allah bize vermişken sen bizi mahrum mu edeceksin? Allah “öncekine yüklerle vermiş olsanız bile” demiyor mu? Ömer: Evet bir kadın isabet etti, Ömer hata etti, diye cevap verdi.” Bkz, Tirmizî, Nikah 1121

⁹³ Mergînânî, *a.g.e.*, c.II, s.29; Heyet, Heyet, *Fetâvâ-yı Hindiyeye*, c.III, s.16; Zuhaylî, *a.g.e.*, c.IX, s.218; Sâbûnî, *Kur'anı Kerim'in Ahkâm Tefsiri*, ss.382-383

kaygısıyla düşük tutulmaya çalışılmış ve bu düşük miktar Peygamber'in uygulaması ve tavsiyesi olarak da içselleştirilmeye çalışılmıştır.⁹⁴

Kur'an ve Peygamber Öğretisi'nin hilafına mehrin cinsel hakla özdeşleştirilmesi mehrin sonraya bırakılmasını engelleyememiş, "hatta hemen vermesini şart koştukları hüküm altına alınmış mehrini vermemiş olsa bile kadın kocasını yanına girmekten men edemez," hükmü verilebilmiştir. Kimi fakihlere göre mehrin bir kısmının hemen verilmesi gerekir. Peygamber'in sünnetine göre bir şey verilmeksizin kadının yanına girilmemelidir.⁹⁵ Bununla birlikte 'bir erkeğin mehir vermeksizin zifafa girebileceği'⁹⁶ belirtilir ve mehir verilmesiyle ilgili hadisler sevap olarak değerlendirilir.⁹⁷ Mehrin belirsiz bir vakte ertelenmesi genelde kabul görmekle birlikte⁹⁸ bu, erkeklerin kendi menfaatlerini dikkate alarak paylaştıkları bir görüştür. Kadınların mehirlerini vermeme veya uzun bir süreye erteleme dünyevi hırs ve tamah sebebiyle adet haline getirilir. Hatta mehirden vazgeçmek için kadının üzerinde maddi ve manevi baskı uygulama da örf haline gelir.⁹⁹

Gönül hoşnutluğuyla birlikteliğe, kaynaşmaya vesile kılınan mehir kadının cinselliğinin mülkiyet sahibini devretmeye dönüştürülür. Mehir aldığı ve geçimden muaf olduğu için kadın kendi isteklerini bilinçaltına iterek her koşulda erkeğe kendini teslim amade olmalıdır. Satılan mal teslim edildiğinde geri alınamaz hükmü gereğince cinsel talebi reddedemez.¹⁰⁰ Mehrini bağışlamadıysa erkeğin ağzından çıkacak *boş ol*, sözünün çıkacağı güne ya da ölüm anına ertelenir. Erkeğin keyfi boşama kararı karşısında gideceği bir yer de yoksa sözde haklarını da bağışlayarak üstüne getirilenlere sabretme düşer payına. Ölüme ertelenmese de bu hak, erkeklerin kararlarıyla üzerinde bağımsız tasarrufu engellenebilir. Mâlikiler, mehri sadece kadına ait bir hak olarak görmediklerinden kadın mehirle borcunu ödeyemez, ihtiyacı olduğunda çok az alabilir.

⁹⁴ Ateş, *a.g.e.*, c.II, s.236; Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, c.II, s.105

⁹⁵ İbn-i Mâce, *Nikah* 1992; Heyet, *a.g.e.*, c.III, s.19; İbn Hazm, *el-Muhalla*, c.XI, s.87-94

⁹⁶ Bkz, Zuhaylî, *a.g.e.*, ss.212-215; Heyet, *a.g.e.*, c.III, s.19-21; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, haz., N.Yeniçel-H.Kayapınar, Şamil Yay., İstanbul 1989, c.VIII, s.177

⁹⁷ İbn Hazm, *el-Muhalla*, c.XI, s. 94

⁹⁸ Heyet, *a.g.e.*, c.II, s. 408

⁹⁹ Aktaş, *Melahat, İslam Toplumunda ve Çağımızda Kadın*, Misak Yay., 12.Baskı, Ankara 1997, s.150

¹⁰⁰ Heyet, *Fetâvây-ı Hindîyye*, c.II, s.408

Kadının erkeğin miras hakkına zarar verebileceği gerekçesiyle malını dilediği gibi bağışlama hakkı da tanınmaz.¹⁰¹

Mehri kadından, cinselliğinden yararlanmanın bedeli, namusunun karşılığı olarak anlama kadını nesnel-öteki kılmadır. Erkeğin iradesiyle kendi arzuları ve ihtiyaçlarıyla yapılan bir kadın tanımlamasıdır ki, kadını insani gerçekliğine, özüne ulaşmadan yadsımayla amaçlarına aracı kılarak ötekine karşı sorumluluk taşımayan kurgusal bir tanımlamadır. Bu tanımlama, niteliklerini değillediği ötekinden dolayısıyla bir kimlik tasarımı hedefler. Evlilik birliğinin inşası ise Sen ve Ben bilincini gerektirir. Bu birliktelikte Sen'in varoluşu Ben'in varlığına indirgenmeden kendi durumu içinde kavranmayı zorunlu kılar. Sen'in ve Ben'in diğerine indirgenemeyen varlığı Ben'in ve Sen'in menfaatlerini aşan varoluşsal düzlemde inşa edilen bir birliktelikte mümkün olabilir.¹⁰²

Mehr ne kadının bedeli ne de ondan yararlanma imkanının karşılığıdır; mehr, kadının değerini yüceltmek, onu izzetli kılmak saygı ve dayanışmaya dayalı bir birlikteliğe, sorumluluğu birlikte paylaşarak hedefe birlikte yürümeye dair karar ve niyetin göstergesidir. Evlilik bağlarını güçlendirici, kadınla erkek arasında sevgi ve dostluğu pekiştirici bir nitelik taşır. Kur'an'ın bu konuda son derece içten, gönülden ve cömertçe gerçekleşmesini buyurması da evlilik birlikteliğindeki bu manevi niteliğinden dolayıdır. "Mehirlerini cömertçe verin" Kur'an ilkesine rağmen nikahta mehir vermemeyi şart koşmanın tartışılabilmesi sadece taaccüp edilecek bir şeydir.¹⁰³ Mehir, kadının cinselliğinden yararlanmanın bedeli olarak ele alındığından cinsel istifadenin gerçekleşmemesi durumunda kadına verilecek miktar üzerinde kıyasıya bir pazarlığa girilir. Cinsellik yaşanmamış olsa da nikah akdiyle Allah adına söz vererek emanet olarak kendine helal kılınır. Allah adına söz verme ve evlilik akdinin ilanıya da insanlar katında sorumluluğun hiçe sayılarak beş dirhem, on dirhem tartışmasıyla durumu telafiye çalışmak Kur'an öğretisiyle çelişir.

Mehir, kadını kendi malı üzerinde hak sahibi kılması gerekirken belli olmayan bir zamana bırakılması ve bu zamanın boşanma durumunda o ana kadar yararlanmadığı bir

¹⁰¹ Heyet, *a.g.e.*, c.III, s.26

¹⁰² Geniş bilgi için bkz. Gadamer, *Truth and Method*, s.360

¹⁰³ Sâbık, Seyyid, *Fıkhu's-Sünne*, c.II, s.328; Mergînâni, *a.g.e.*, c.II, s.22-24; Zuhaylî, *a.g.e.*, c. IX, s.213-214

haktan hukuksal yararlanmamaya dönüşümde aracı kılınması, kadına yönelik haklarda erkeğin haksızca korunmasına ve kadına dinin verdiği haklardan din kisvesi altında mahrum bırakılmasına yol açar.

Kadın erkek arasında Kendi-Öteki karşıtlığının inşası kendinin halisünasyonlu övgüsüyle ötekinin sayıklamalı inkarını gerekli kılar.¹⁰⁴ Çünkü kadını, kendi amaçlarına araç kılan anlama, erkek ve kadın kimliğinin anatomik farklılığında bir söylemden hareketle inşa edilen hayali bir belirlemedir.¹⁰⁵ Ötekinin farkını öznedenden farklı olduğu ölçüde algılayan mantıkta farkın bir paradoks olarak varolacağına dikkat çeken Yeğenoğlu, ötekinin olumsuzluğun ve değersizliğin alanı olarak temsilini, sömürgeci söylemin temel bir özelliği olarak vurgular.¹⁰⁶

C- NAFKA

Nafakanın yani kadının yiyecek, giyecek ve mesken tüm hayati ihtiyaçlarının karşılanması Kur'an¹⁰⁷ ve Peygamber öğretisine¹⁰⁸ göre erkeğe aittir ve miktarına yönelik bir sınırlama sözkonusu değildir. Evlilik birlikteliğinin tabii bir neticesi olan bu sorumluluğun maruf olarak temin edilmesi gerekir. Bu kadına zararlı olmayacak yeterli miktarı vermek,¹⁰⁹ israfa kaçmadan ve cimrilik etmeden¹¹⁰ kişilerin ekonomik durumuna göre kendi yaşamını nasıl temin ediyor ise hayatların tamamlandığı birliktelikte bu birlikteliğin diğer kanadına da aynı şekilde sağlamaktır. Evlilikle birlikte evin ihtiyaçlarının giderilmesi tarzında erkeğe ait olan kadının tüm meşru ihtiyaçları giderilmediğinde hakim tarafından nafaka takdir edilir.¹¹¹

a) Yorumda Nafaka

Kur'an'a göre kadının tüm meşru ihtiyaçları ailenin geçim sorumluluğunun temin edilmesi kapsamında erkeğe aittir. Yorumda ise insanın hayatını idame ettirebilmesi için

¹⁰⁴ Shayegan, Daryush, *Yaralı Bilinç-Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni-*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 1991, s.130

¹⁰⁵ Geniş bilgi için bkz. Gadamer, *Truth and Method*, s.358; Buber, *I and Thou*, ss.7-8

¹⁰⁶ Yeğenoğlu, *a.g.e.*, s.137

¹⁰⁷ 2 Bakara 233; 65 Talak 7

¹⁰⁸ Buhârî, Nafakat 14; Müslim, Akdiye 7 ; İbn Mâce, Menâsik 83

¹⁰⁹ Heyet, *Fetâvây-ı Hindîyye*, c.III, ss. 32- 34

¹¹⁰ Döndüren, *a.g.e.*, s.239

¹¹¹ Aydın, *İslam Aile Hukuku*, M.Ü. İFAV Yay., İstanbul 1985, s.107

en temel ihtiyaçlar olan yeme, giyme ve mesken erkeğın kadından elde edeceği cinsel faydaya bağlanır. Nafakanın yeme içme ve giyimden ibaret erkeğe ait bir sorumluluk olduğunu kabul eden Râzî, nafakayı kadının erkeğe hizmetinin karşılığı olarak yorumlar.¹¹² Erkeğın kadının nafaka ve diğer ihtiyaçların teminle sorumlu kılınış sebebi gücü, aklı ve kemali, ahlakıyla kadını kendine bağlamaya muktedir olamayışıyla da açıklanır. “Erkeklerin her biri aklı ve kemaliyle, büyük gücü ve güzel ahlakıyla, yahut güzel yüzüyle hatunlarını kendilerine çekemezler. Hatunların nafakası ve hayatın bütün zaruretleri erkeklerin elinde olursa, eşlerine itimat eder ve ona bağlanırlar. Bu mühim bir maksat yolunda alınmış gayet güzel bir tedbirdir.”¹¹³ Sâbûnî’ye göre, erkeğın kazanç temin etme ve harcama ile sorumlu kılınması erkeklere daha fazla akıl ve yönetme kabiliyeti verilmesinin delilidir.¹¹⁴

Hanefilere göre, nafakanın gereklilik sebebi: “Kocanın nikahla sabit olan kadını kendisine ait kılarak alıkoyma hakkına sahip olmasıdır.”¹¹⁵ “Eş zengin de olsa geçim masrafları kocasına aittir. Çünkü karıya nafaka vermenin sebebi ihtiyaç değil, kocanın bir hakkı olarak evde tutulmasıdır.”¹¹⁶ Nafaka “alıkonma” ve “bekletilme”nin karşılığıdır. Evlilik anlaşması gereği kadın eşi için hapsedilmiş olur, yalnız eşine aittir, tasarruf ve kazanmaktan uzaktır. Kadının alıkonma ve bekletilmesi nafakasının da erkeğe ait olmasını mantıken gerekli kılar. Nasıl ki başkasının menfaati için bekletilen asker ve memurun nafakası başkasının malından temin ediliyorsa eşinin menfaati için alıkonulan kadının nafakası da eşinin malındadır.¹¹⁷ Kadınların itaatkar olması koşuluyla nafakalarının temini erkeğe aittir. Bu hususta alimler ittifak halindedir. Erkeğın kadının nafakasını temin gerekliliği kadının kazanmak ve harcamaktan men edilmesinden dolayı erkek tarafından hapsedilmesidir. Nafakada prensip şudur: “Başkasının hakkı ve menfaati için kendini tutsak eden herkesin nafakası bağlandığı kişiye aittir.”¹¹⁸ Kadının kendini eşine teslim etmek dışında hiçbir yükümlülüğü yoktur.¹¹⁹ Diğer mezheplere göreyse

¹¹² Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c.V, s.240

¹¹³ Carullah, *Hatun*, s.78

¹¹⁴ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefsîr*, c.I, ss.268,520

¹¹⁵ Zuhaylî, *a.g.e.*, c.X, s.95

¹¹⁶ Ebû Hanife, Numan b. Sabit, *El-İhtiyâr*, s.243; Heyet, *Fetâvâ-yı Hindîyye*, c.III, ss.28-29; Zuhaylî, *a.g.e.*, c.X, s.95; Döndüren, *a.g.e.*, s.244

¹¹⁷ Zuhaylî, *İslam Fıkhu Ansiklopedisi*, c.X, s.95; Cezîrî, *Dört Mezhebin Fıkhu Kitabı*, c.VI, ss.397-400; İbn bîdîn, *Redd'l-Muhtâr Ale'd-Dürrü'l-Muhtâr*, c.VII, s.311; El-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd*, c.V, ss.289-291

¹¹⁸ Heyet, *Fetâvâ-yı Hindîyye*, c.III, s.28

¹¹⁹ İbn bîdîn, *a.g.e.*, c.VII, s.311

nafakanın varlık sebebi karı-kocalık, yani kadının erkeğin eşi olmasıdır. Kadın bundan dolayı kendini tamamıyla erkeğe teslim etmeli ya da teslime hazır olduğunu göstermelidir. Bu görüşe göre de kesin ayrılıkla nikah sona erdiği için iddet süreci içinde nafaka ve mesken hakkı bulunmaz.¹²⁰

Kadının eşi üzerindeki nafaka hakkının ilaçları, meyveleri, çay, kahve ve sigarayı içermediğini kabul eden Hanefilere göre, ebenin ücreti onu kim tutmuşsa ona aittir.¹²¹ Mâlikilere gelince üç çeşit nafakadan adet nasıl ise ona göre uygulama bulur. Fakat meyveyi, tatlıyı temin etmesi gerekmez.¹²² Kadın ev eşyası ve diğer ihtiyaçlarını mehirle karşılaması gerektiğinden tarak, sürmelik ve diğer ev eşyasını erkek karşılamaz.¹²³ Şafilere göre nikah akdi sadece eşin kadınlığından yararlanmaya imkan tanır. Kadın meyve, çay, kahveyi adet edinmişse temin edilmesi gerekir.¹²⁴ Hayız ve ihtilamdan dolayı su bedeli kadına aittir.¹²⁵ Güzel kokuyla kötü kokuyu gidermeyi değil de kendisi için isterse erkeğin bunu temin etmesi gerekmez.¹²⁶

Hanefilere göre kadının evinin işlerini görmesi örfe göredir. Eğer kadının evde hizmet etme, yiyecek hazırlama adeti yoksa, onun emsali de hizmet etmiyorsa evin hizmeti onun üzerine vacip değildir. Serahsî, kadın evinde hizmet etmeye zorlanamaz, ancak kadın yemek pişirmese erkek ekmek vermekle yükümlü olur, ona katık vermesi gerekmez, der.¹²⁷ Kadına hizmetçi tutulması da erkeğin görevidir.¹²⁸ İbn Kayyim'a göre maruf olan ev işlerini kadının yapmasıdır. "Erkeklerin kadınlar üzerinde hakları olduğu gibi kadınların da erkekler üzerinde hakları vardır" ve "erkekler kadınlar üzerinde hakimdirler" buyruğu buna delildir. Aksi takdirde erkeğin hakimiyeti kadının hakimliğine dönüşür.¹²⁹

Fakihler erkeğin geçim temin etme gerekliliğini "kadının kendini teslim etmesi", "nüşuz yapmaması" ve "ergen olması" koşullarına bağladıklarından bu koşulların

¹²⁰ Zuhaylî, *a.g.e.*, c.X, s.95

¹²¹ Zuhaylî, *a.g.e.*, c.X, s.107

¹²² Cezîrî, *a.g.e.* c.VI, ss.401-404

¹²³ Zuhaylî, *a.g.e.*, c.X, s.107

¹²⁴ Cezîrî, *a.g.e.*, c.VI, ss.404-405

¹²⁵ Zuhaylî, *a.g.e.*, c.X, s.107

¹²⁶ Heyet, *a.g.e.*, c.III, s.33

¹²⁷ İbn Âbidîn, *a.g.e.*, c.VII, ss.299-300; Heyet, *Fetâvây-ı Hindîyye*, c.III, s.390

¹²⁸ Mergînânî, *Hidâye Tercemesi*, c.II, s.158; Zuhaylî, *İslam Fıkhu Ansiklopedisi*, c.X, s.106; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, c.VII, s.318

¹²⁹ El-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd*, c.V, ss.289-291

yokluğunda erkek sorumluluktan muaf kılınır.¹³⁰ Hanefilere göre kadın eşinin evinden çıkar, bir yerlere gider cinsel isteğine olumlu cevap vermezse, bu takdirde nafaka hakkını kaybeder. Fakat evden çıkmaz, yalnız kocasının cinsel isteğinden kaçınırsa, o takdirde nafakası kocasına aittir. Çünkü “kocasını zorla da olsa onunla cinsel ilişkide bulunabilir.”¹³¹

Hanefiler dışında diğer mezheplere göre kadın mazeret olmaksızın eşine kendini teslim etmez veya teslim hazırlı olmazsa nafaka hakkı bulunmaz.¹³² Şâfilere göre cinsel ilişki erkeğin hakkı olduğundan, kadının böyle bir hakkı bir defadır. Çünkü cinsellik erkeğin hakkıdır, bu hakkı ister kullanır, ister kullanmaz. Kiralanmış odanın kullanılması gibi onu terk etmesi caizdir. Çünkü yararlanmaya iten sebep şehvet ve sevgidir, onun vacip olması mümkün değildir.¹³³ Kimine göre bir kez, kimine göre her adet sonrası, kimine göre en az dört ayda bir, kimine göre de her talebinde kadının bu hususta hakkı vardır. Kimine göre birden fazla hak sadece erkeğe aittir.¹³⁴

Fakihler kadının eşinden izinsiz evden çıkışının nüşuz olduğu üzerinde ittifak etmişler ve evine dönüncüye kadar nafaka hakkı tanımamışlardır.¹³⁵ Şâfiler kadının kendi ihtiyacı için yola çıkmasını izinli olsa da nafaka hakkını düşürdüğü kararına sahiptirler. Hanbelilere göre, ihtiyacı ya da gezinti için dışarı çıkması, izinli ziyaret veya ceza, sürgün ya da hapis için sefere çıkması, izinsiz nafile oruç tutması, itikafa girmesi, haccetmesi kadından nafaka hakkını giderir. Hanbeliler gibi Hanefiler de haksız bir şekilde de olsa kadının hapse girmesinin ve bir erkek tarafından kaçırılmasının nafakayı düşürdüğü yönünde görüş bildirirler.¹³⁶ Hanefi ve Şâfi fakihlerinin çoğunluğuna göre, kadının hac vazifesi ya da ilim tahsil etmek veya bir ihtiyaç için yolculuğa çıkması nafaka hakkını düşürür.¹³⁷ Erkeğin kadından yararlanmasının mümkün olmadığı namaz, hayız ve lohusalık hallerinde kadının nafaka hakkı olup olmayacağı ele alınır ve görüş

¹³⁰ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c.V, s.240; Zuhaylî, *İslam Fıkhi Ansiklopedisi*, c.X, s.95; Cezîrî, *Dört Mezhebin Fıkıh Kitabı*, c.VI, ss.397-400; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, c.VII, s.311; El-Cevziyye, *a.g.e.*, c.V, ss.289-291; Mergînânî, *a.g.e.*, c.II, s.156; Yıldırım, *Kaynaklarıyla İslam Fıkhi*, Uysal Kitabevi, Konya 1980, c.III, s.129; Ebû Hanîfe, *El-İhtiyar*, s.243; Heyet, *a.g.e.*, c.III, ss.28-29;

¹³¹ Mergînânî, *a.g.e.*, c.II, s.156; Yıldırım, *Kaynaklarıyla İslam Fıkhi*, c.III, s.129

¹³² Zuhaylî, *a.g.e.*, c.X, s.96; Heyet, *a.g.e.*, c.III, s.31

¹³³ Zuhaylî, *a.g.e.*, c.IX, s.261

¹³⁴ İbn Kesîr, *a.g.e.*, c.III, s.878; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, c.VI, s.92, Zuhaylî, *a.g.e.*, c.IX, ss.84-85, 261

¹³⁵ Zuhaylî, *a.g.e.*, c.X, s.97

¹³⁶ Zuhaylî, *a.g.e.*, c.X, ss.88-99; Heyet, *Fetavayı Hindîyye*, c.III, s.29,385 ; Mergînânî, *a.g.e.*, c.II, s.157; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmîyye ve Istilâhatı Fıkhiyye Kâmusu*, c.II,s.480; Nevzat Akaltun, *İslam Fıkhi ve Hukukuna Ait 1099 Fetva*, Mevlâna Kitabevi, Ankara ty., s.219

¹³⁷ Heyet, *Fetavayı Hindîyye*, c.III, s.29 ; Mergînânî, *a.g.e.*, c.II, s.157 ; Zuhaylî, *a.g.e.*, c.X, s.100 ;

ortaya konulur.¹³⁸ İbn Hazm'a göre, naşize olsun olmasın, fakir-zengin, yetim-yetim olmayan, bekar-dul, hür-köle her kadın için nikah akdinden itibaren nafaka vaciptir.¹³⁹

Dört mezhebe göre de kadının doktor ve ilaç parası eşine ait değildir. Bu tür masraflar kadının malı varsa malından, yoksa nafakası kimin üzerine ise ona aittir. Zira “kiralanan evin imarı kiracıya değil mal sahibine düşer.”¹⁴⁰ Bu görüş, fakihlerin bu konudaki kendi zamanlarının örfüne dayandırılır.¹⁴¹ Karaman, tarak, temizlik ve süs malzemesi gibi şeyleri erkeğin görevi olarak addeden fakihlerin doktor ve ilaç parasını erkeğe ait kılmamalarını mesnedsiz ve garip bulur.¹⁴²

Dört mezhebe göre de babası tarafından evlendirilen küçük kızın nafakası, küçük kız ister eşinin, ister babasının evinde kalsın kız ergenliğe ulaşana dek eşi tarafından ödenmesi gerekmez.¹⁴³ İbn Hazm ise, nafaka, evlilik nafakasıdır, evliliğin karşılığıdır, cinsi münasebetin değil, diyerek nafakanın cinsel münasebetle değil nikahla başladığını bildirir.¹⁴⁴

b) Değerlendirme

Kur'an'a göre ailenin geçim sorumluluğu evlilik birlikteliğinin tabii bir neticesi olarak erkeğe aittir. Kur'an yorumlarında¹⁴⁵ ise nafaka “alikonma” ve “bekletilme”nin karşılığıdır. Evlilik anlaşması gereği kadın eşi için hapsedilmiş olur, yalnız eşine aittir, tasarruf ve kazanmaktan uzaktır. Kadınların itaatkar olması koşuluyla nafakalarının temini erkeğe aittir.¹⁴⁶ Geçim teminiyle kadının mülkiyet hakkı verilen erkek, kadının hakları üzerinde tek söz sahibi kılınır. Kadının kendi hayatı üzerindeki denetim hakkı boğaz tokluğuna erkeğe devredilir. Bu tek taraflı hak sahipliğinde erkek dilediği faydayı temin edemediğinde kadın yemek, giyim ve oturma haklarından mahrum edilir. Erkek

¹³⁸ Bilmen, *a.g.e.*, c.II, s.481

¹³⁹ İbn Hazm, *el-Muhalla*, c.XI, s.321-322

¹⁴⁰ Zuhaylî, *a.g.e.*, c.X, s.99

¹⁴¹ Zuhaylî, *a.g.e.*, c.X, ss.98-99; Bilmen, *a.g.e.*, c.II, s.451; Yıldırım, *Kaynaklarıyla İslam Fıkhı*, c.III, s.135

¹⁴² Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, c.I, s.287

¹⁴³ el-Kefevî, Salih b. Ahmed, *Şeyhülislam Ali Efendi Fetvaları*, Sdl. Nevfel Dinç, Kıtasan Matbaacılık, b.y.y.,1985, c.I, s.174; Heyet, *Fetâvây-ı Hindiyeye*, c.III, s.383; Mergînânî, *a.g.e.*,c.II,s.157;Yıldırım, *Kaynaklarıyla İslam Fıkhı*, c.III, s.129; Zuhaylî, *a.g.e.*, c.X, s.96

¹⁴⁴ İbn Hazm, *el-Muhalla*, c.XI, ss.74-75, 94

¹⁴⁵ Râzî,*Tefsîr-i Kebîr*, c.V, s.240; Zuhaylî, *a.g.e.*, c.X, s.95; Cezîrî, *a.g.e.*, c.VI, ss.397-400; İbn-i Âbidîn, *a.g.e.*, c.VII, s.311; El-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd*, c.V, ss.289-291; Mergînânî, *a.g.e.*, c.II, s.156; Yıldırım, *a.g.e.*, c.III, s.129; Ebû Hanîfe, *El-İhtiyar*, s.243; Heyet, *Fetâvây-ı Hindiyeye*, c.III, ss.28-29;

¹⁴⁶ Zuhaylî, *a.g.e.*, c.X, s.95; İbn-i Âbidîn, *a.g.e.*, c.VII, s.311; El- Cevziyye, *a.g.e.*, c.V, ss.289-291; Heyet, *a.g.e.*, c.III, s.28-29

tarafından alıkonma, erkeğe cinsel fayda sağladığında kadının asgari geçim şartları temin edilir. Fayda çift taraflı olarak gösterilmekle birlikte bu, köle/efendi ilişkisinin ötesinde bir ilişkiyi de getirmez ve kadın özneliğini yitirerek erkeğin ihtiyaçlarının temin edicisi kılınır.

“Kadınlar hakkında Allah’tan korkunuz, çünkü siz onları Allah’ın emaneti olarak aldınız ve Allah’ın kelimesiyle namuslarını helal edindiniz. Dolayısıyla onların rızkı ve uygun şekilde giyimleri size aittir.”¹⁴⁷ Bu ilkedен hareket ederek nafakanın gerekliliğini kadının kendisini teslim etme koşuluna bağlama taaccüb edilecek bir husustur. Bu anlayış kadını kendi başına özerk ve bağımsız bir insan olarak değil de erkeğin ihtiyaçlarını gideren kişilikten yoksun, erkeğe bağımlı, ikincil bir varlık olarak algılamadır. Yine nafakayı kadının erkeğe itaatini ve erkeğe bağlanmasını temin etme amacıyla alınmış bir tedbir olarak değerlendirilmesi evliliği ilahi rızaya dayalı bir birliktelik olmanın dışına çıkarıp nafakayı erkeği kadın üzerinde yetki sahibi kılmaya dönüştürür.

Cinsel edim, Allah’ın varlığını ve kanununu dışarıda bırakan, biyolojik, doğal bir olay değil, sosyal ve kutsal bir eylemdir.¹⁴⁸ Kadın ve erkeğin birbirinden cinsel edim itibarıyla faydalanması müşterek bir haktır. Cinsel edim, nefsi teskin ve nesli temine yönelik ilahi bir lütuftur.¹⁴⁹ Cinsellik, salt cinsellik olarak öne geçtiği, yani tam bir bilinçlilikle yaşanılmadığında hayatı boğar, iki ayrı renkle, kadın ve erkek rengiyle boyar. Gündelik toplumsal hayatta kadının kadın, erkeğin erkek olması değil, kadının da erkeğin de insan olması önemlidir. Kadın ve erkek kendi cinsiyetlerini hayata etkin bir güç olarak yayıyor ve kendi cinsiyetini insan olmanın temel anlamı olarak benimsetmek istiyor. Oysa kadınsılık da erkeksilik de incelmışlik içinde insanileşememenin başkoşuludur¹⁵⁰

Cinsel hayatın istek ve istek dışı gerçekleştirimin her iki tarafın da bedensel ve ruhsal olarak bütünsel bir ihtiyaç teminine imkan sağlayamayacağı tıbben de ortaya konulmuştur, bireysel ve aile huzurunun sağlıklı cinsel hayatla bağlantısının önemi sürekli vurgulanır. Kadın ve erkeğin nikah akdiyle birbirine helal olması taraflar üzerinde

¹⁴⁷ Müslim, Hacc 147; İbn Mâce, Menâsik 83

¹⁴⁸ Garaudy, Roger, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, 5. Basım. PınarYay., İstanbul 2000, s.176

¹⁴⁹ Selvi, Dilaver, *Delil ve Örnekleriyle Kadın ve Aile İlmihali*, Semerkand Yay., İstanbul 2006, s.172 ; Carullah, Hatun, s.58; Kutup, Muhammed, *Kur’an Araştırmaları, Kur’an Araştırmaları* (Mekki Ayetler), çev.Akif Nuri, İstanbul,1981, c.I, s.218; Fadlullah, *İslami Açından Kadın Sorunu*, s.32

¹⁵⁰ Timuçin, *Aşkın Diyalektiği*, Bulut Yay., İstanbul 2002, ss.28-29

baskıya, zorlamaya dayalı bir birlikteliği onay anlamına gelmez. Fetavayı Hindiyeye’de; “Kadın istese de istemese de erkeğin onunla zifafa girme hakkı vardır,” görüşü Peygamberin “hak sahibine hakkını ver,” hadisine dayandırılır.¹⁵¹ Ne var ki erkeğin cinsel talebi bir hak ise kadının istememesi de bir haktır. Zira cinsel hayat bedeninin ötesinde ruhsal boyutuyla anlam ve öneme sahiptir. “Birbirine katılmak”¹⁵² ancak fiziksel olanın ötesine geçebilmekle mümkündür. Cinsel ihtiyacı erkeğe özgü kılma ve kadını erkeğin bu tür ihtiyaçlarını karşıladığı müddetçe yemek ve giyim hakkı tanıma, kadını kendi başına bir insan olarak değil, erkeğin ihtiyaçlarını gideren ruhtan yoksun maddi bir varlık olarak algılamadır.

Kur’an’da birtakım ayetlerin¹⁵³ kadını, erkeğe dünya ve ahiret hayatında cinsel bir haz aracı olarak sunduğu öne sürülür. Kadın bedeninin erkeğe nisbetle daha cazibeli olmasından dolayı erkeğin kadına değil, kadının erkeğe cinsel bir haz aracı olarak sunulduğu, bu durumun farkında olan kadının tarih boyunca süslenerek bu özelliklerini erkeğe karşı kullandığı da ilave edilir. Ancak kadının haz aracı olarak sunulmasının kadının, kadın-erkek ilişkisinden daha az zevk aldığı anlamına gelmediği, Kur’an’ın tavsiyesinin cinselliği lanetleme değil, irade eğitimi olduğu belirtilir.¹⁵⁴ Diğer taraftan *kadın tarladır* benzetmesi kadının doğurganlığına ve erkeğe yönelik tek taraflı cinsel serbestliğe indirgenir.¹⁵⁵ Halbuki Kur’an’ın insanı zaafı ve mükemmellikleriyle ortaya koyması, her cinsin iyi ve kötüyü tercihte irade sahibi oluşuyla hak edeceği kazanımı vurgulamaya yönelik insana iki boyutuyla yaklaşımı bir cinsi diğerine aracı kılmasını hedeflemez. Ayrıca bu konudaki benzetmeyi cinsel hayata ilişkin eşlere karşılıklı bir serbestlik olarak görmek kadın ve erkeğin farklılıktaki bütünlüğüne yönelik kapsamlı bir okuma olabilir.

Kadını sadece cinsel edime katlanmak zorunda bir varlık olarak algılama, kadını Ben-O ilişkisine dayalı anlamlandırma ile bir nesne ve amaçlarına araç kılmadır. “Erkek başarılı bir cinsel ilişkinin iyi niyetten daha çok şeyler gerektirdiğini; bilgi, çaba, saygı, bedensel, duygusal ve bilinçaltı etmenlerinin ne olduğunu iyice değerlendirme gibi şeyler

¹⁵¹ Heyet, *Fetâvâ-yı Hindiyeye*, c.III, s.20

¹⁵² 4 Nisâ 31

¹⁵³ 3 Âli-İmran, 14; 37 Saffât, 48-49; 78 Nebe,31-34

¹⁵⁴ Güler, İlhami, “*Kur’an’da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri*”, İslâmî Araştırmalar, 2. baskı, c.5, S. 4, Ekim 1991, s.313

¹⁵⁵ Fidan, *Kur’an’da Kadın İmgesi*, s.71

istediğini düşünme sıkıntısına bile katlanmaz. İki yanı da aynı derecede doyurmayan bir cinsel ilişkinin yarattığı anlaşmazlık ve hoşnutsuzluğun eşlerin hayatlarına, kararlarına yayılıp her şeyi alt üst ettiğini görmezlikten gelir.”¹⁵⁶ Nafaka temininin erkeğe ait kılınmasını kadının cinsel nesne olarak algılanmasının göstergesi¹⁵⁷ kabul edilerek dinin eleştirilmesi yorumlardaki nafakanın kadının cinselliğinden yararlanma olarak ele alınmasından kaynaklanır. Halbuki cinsel hayatı evlilikle meşru kılan İslam, neslin devamını temin yanında insanı ebedi hayatta tadılacak manevi hazların örneği kılarak şereflendirir.¹⁵⁸

Evlenirken küçük kızın henüz evlilik için gerekli olgunluğa ulaşmadığı bilinmesine rağmen evlilik yapmaktan kaçınmayan erkeği nafaka temininden muaf kılma küçük kız çocuğunun veli ile koca arasında bir meta olarak kullanılabilir konuma düşürür. Küçük yaşta evlendirilerek eğitim imkanlarından yararlandırılmayan kızların bir taraftan cahillikle yaftalanıp erkeğin ehlileşirmesine tabi kılınması, diğer taraftan aklen ve dinen eksik görüldüğü halde neslin öğretimiyle sorumlu tutulması da bir çelişkidir.

Gerek ilaç teminini ve kadının hayız durumunda su bedelini¹⁵⁹ gerekse ebenin ücretini kadına ait kılmak temelde evliliğe bakış açısından kaynaklanır. Evlilik birlikteliğini tek tarafın menfaatine ait kılma ve bunu kadının bedeninden yararlanmaya bağlama kadının tüm haklarını bu menfaat çerçevesinde ele almayı kaçınılmaz kılar. Bu durum temelde kadının, erkeğin menfaati için yaratıldığı, dinen ve aklen erkekten noksan kabulünden kaynaklanır. Kadını erkek gibi bağımsız, kişilik sahibi bir özne kabul edilmemesi neticesini getirir. Aile denilen özel alan içine sıkıştırılarak toplumun dinamik yapısından yalıtılmış kadın sosyal açıdan işlevsiz bırakılır ve sosyal davranış erkeğe özgü kılınır.

Nafakanın gereklilik sebepleri ayet ve hadisle değil, ictihadla belirlenmiştir. Bu sebepler gereği kadının nüşuzu, nafaka hakkını düşürür. Dört mezhebin kararı da nüşuz durumunda nafaka sorumluluğunun erkekten düşmesi yönündedir. “Kadınların rızık ve

¹⁵⁶ Kılıç, *Parabeylikten Karabeyliğe Kadın ve Cinsellik*, c.II, s.98

¹⁵⁷ Mernissi, Fatima, *Kadınların İsyanı ve İslâmî Hafıza*, çev. Aytül Kantarcı, Epos Yay., Ankara, 2003, s.107

¹⁵⁸ Karaman, *İslamda Kadın ve Aile*, s.356

¹⁵⁹ Zuhayli, *a.g.e.*, c.X, s.107; Akaltun, N.- Aydın, M. Sadık, *1392 Fetva-Fetvaların Özü*, Elif Matbaacılık., Ankara 1975, s.93

giyimleri maruf bir şekilde eşleri üzerindedir”¹⁶⁰ ilkesine, *nüşuz hariç* kaydını koyma kadının hayatını subjektif belirlemelere teslim eder. Erkeğin eşinin hayatını idame ettirmesi için gerekli olan ihtiyaçlarını uygun bir şekilde temin etme sorumluluğuna “nüşuz hariç” şartı eklenerek iyi zevce klişesi cinsel teslimiyet, erkeğe itaat ve evin dışına çıkmamaya eşleşir.¹⁶¹ Bu şart, erkeğin kadın üzerinde denetimini temin etme çabasıdır.¹⁶²

Nafaka hakkını ortadan kaldıran durumların tespiti erkeğin insafına bırakıldığında böylesine farklı neticelerin de alınması kaçınılmaz olur. Herkesin açısından farklı yansıyan hak, erkeğin beğenmediği her harekete nüşuz yaftası yapıştirılarak erkeklerin keyfiliği temin edilir. Çalışma hayatından uzak konumu ve ailelerin boşanmaya tepkili bakışları kadını keyfiliğe teslim mecbur bırakır. Kadının nafaka hakkı erkeğin cinsel ihtiyacının temin bedeli olduğundan bunu temin edecek bir uygulama yeterli görülür, kadının insan/birey oluşu gözardı edilir. Bu durumda kadın psişik ve zihinsel nitelikleri dışında sadece fiziksel olarak algılanır, öteki kılınır ve aşağı konuma itilir. Kadının hastalık durumunda tedavi gereksimini kiracının evi tamir durumuyla kıyas edilir ve erkeği kadının bedeni üzerinde geçici malik durumuna koymak suretiyle onarımı da mülk sahibi kadına ait kılar. Halbuki evliliği temelde kadının mülkiyetini edinme olarak üzerinde her türlü mutlak denetim ve yönetim kabul etme, erkeğin menfaati gereği bu mülkiyeti geçiciliğe dönüştürerek çifte standarta indirgenir. Kadına yönelik bu tür hükümlerin arka planını teşkil eden kadının *öteki* kılınmasıdır.

Fakihler kadınların hilelerine açık kapı bırakmaz ama erkeğin hileleri dini bir hüküm olarak hukukta yer bulur. Kadının hakkı sözkonusu olduğunda nafakanın zaman aşımıyla düşeceğine hükmedilir ve erkek nafakadan sorumlu olmaz.¹⁶³ Kadın nafakasını kendi malından karşıladığında bunu kadıya giderek kaydettirmemişse nafakası için yaptığı harcamayı erkeğe ödettirme imkanından da mahrum bırakılır. Fakat erkekle kadının ortak sorumluluğunda olan durum kadına temin edilenin geri alınmasıyla neticelendirilebilir. Fasit nikahtan dolayı nafaka gerekmediği gibi şüpheyle meydana gelen cinsel temastan da nafaka gerekmez. Şöyle ki: Adam kadınla evlenip bir süre

¹⁶⁰ 2 Bakara 233

¹⁶¹ Zuhaylî, *a.g.e.*, c.X, s.97

¹⁶² Yadsıman, *a.g.e.*, s.205

¹⁶³ Mergînânî, *a.g.e.*, c.II, s.159 ; Zuhaylî, *a.g.e.*, c.X, s.109; Yıldırım, *a.g.e.*, c.III, s.136; Ebû Hanife, *El-İhtiyâr*, s.245

nafakasını verdikten sonra evlendiği kadınla süt kardeş oldukları şahitlerin şهادetiyle sabit olursa, hakim onları ayırır. O güne kadar verdiği nafakayı adam isterse geri alabilir. Çünkü yapılan nikah akdi fasit sayılır.¹⁶⁴

Evlenmek, erkek ve kadının kendi arzu ve istekleriyle birleşmelerinden ibarettir.¹⁶⁵ Yaratılış niteliklerinden biri olan karşıt cinsle birliktelikle birbirini tamamlama kadın ve erkekte varolan arzudur. Bu arzu, hayatın en anlamlı boyutlarından biridir. Evlilik sadece biyolojik bütünleme ihtiyacından değil, kişilik bütünleşmesi ihtiyacından kaynaklanır. Çünkü eşler birbirinin gönlünün huzuru olmak ister.¹⁶⁶ Türün varlığının devamlılığı, evliliğin tek amacı değil, sadece amaçlarından biridir. Kadının evlilikteki rolü de üremeden ibaret değildir. “Her erkek bilmelidir ki, eşi salt kadın olduğu ve evin geçimine kendisi gibi katkıda bulunmadığı için kendisinden asla aşağı düzeyde olması gerekmez. Kadın, ailenin maddi gereksinmelerinin karşılanmasına ister para kazanarak katkıda bulunsun, ister bulunmasın, aile hayatının gerçek bir işbirliği dikkate alınarak düzenlenmesi durumunda parayı kimin kazandığı, paranın kime ait olduğu hiç önem taşımaz.”¹⁶⁷

İnsanlık tarihinin gidişatında anomiler yumağını başlatan bir cinsin üstün insani ve evrensel meziyetlerinin diğerinkini bütünlememesidir.¹⁶⁸ Kadın ve erkeği özgün ve müstakil değerler olarak reddetmede direktme, kadın ve erkeğe düalist yaklaşımla zıtlıklar parametresi üzerinde bir inşa çabası kişinin ötekinin gerçekliğine ulaşamaması durumudur. Erkek kadına yabancıdır. Anlamlandırdığı kadın Yaratıcının yarattığı şekildeki özgün-birey kadın değil, kendi bencil benliğinin rengine bürüdüğü kadındır. Kadını kendi gerçekliğinde tanıma yoktur. İki ayrı varlık değil, iki ayrıktır bu anlamlandırmada erkek ve kadın. Bu ayrıktır kadına yönelik tehdit algılamasına yol açan. Ürkütür, korkutur bir endişe kaynağıdır sürekli. Her an bir tehlike beklentisi denetimi anlamının önüne geçirir. Kendine özgün bir varlık, bir değer olarak görülmeyen kadın mağdur edilir.

¹⁶⁴ Yıldırım, *a.g.e.*, c.III, s.132

¹⁶⁵ Kutup, *Fizilâlil-Kur'an*, c.III, s.78

¹⁶⁶ Sezal, İhsan, “*Toplum ve Aile*”, *Sosyolojiye Giriş*, Martı Yay., Ankara, 2002, s.182

¹⁶⁷ Adler, Alfred, *Yaşamın Anlam ve Amacı*, çev. Kamuran Şipal, 5. Baskı, İstanbul 2000, s.138

¹⁶⁸ Kılıç, Sadık, *Benliğin İnşası*, İnsan Yay., İstanbul 2000, s.281

Erkek mehir ödemek suretiyle kadının cinselliğini mülk edinirken, nafaka ile de kadını evde tutma hakkını elde eder. Öznelliği bulunmayan, nesneye dönüştürülen kadın hiyerarşik bir belirlemeyle alt ve aşağı olanın temsiline indirgenir. Kaosun ve karanlığın sebebi görülüp öteki kılınan kadın üzerinden benliğini inşa eden ve ötekinin cinselliği ötesine geçemeyen erkek evlilik birliğini de ticari anlaşmaya çevirir. Kadının bedenini ve cinselliğinin sahipliğini ele geçiren erkek nafakayı ve mehri kadını kendine göre hizaya sokma ve yola getirmede bir demokles kılıcı gibi kullanır. Kadını kendi menfaatine araç ya da hayatı paylaşmada özne kılma bilinç ve bilinçsizlik tezahürleridir. Kadın ve erkek arasında çatışmayı doğuran bilinç eksikliğidir. Bu eksiklik ya erkeği kadının elinde oyuncak kılar, ya da kadını erkeğin acımasızlığı altında ezer. Çünkü “Kötü bilinç daima kendi menfaatini temin etmez, iyi bilinç de ortaklaşa bilinci.”¹⁶⁹ Bilinç yitimi Sartre’ın çatışmacı anlayışını işleme sokar: ya Öteki, Ben tarafından nesne kılınır ya da Ben, Ötekini nesneleştirir.¹⁷⁰

Kur’an, erkek kadın arasında mutlak eşitlik değil, sosyolojik ve hukuksal açıdan bir eşitlik öngörür. Çünkü kadın ve erkek farklıdır ve bu farklılık bir gaye ve hikmetin gereğidir. Farklılık ortadan kaldırılmaya değil korunmaya çalışılır. Bu ise sosyolojik ve hukuksal eşitliği kaçınılmaz kılar. Bu sayede her cinsin üstün yönlerinin hayat sahnesinde görünümü mümkün olur. Cinslerin birinin diğerinden farklılığı denge ve uyum sağlar, bu nedenle kadının erkekten farklılığı kadını benin tezahürleri içine hapsederek kadının yazgısını erkeğin perspektifine yerleştirmez.

Kadına özerk, özne-birey olarak bakış, evlilik birlikteliğinde ve bu birlikteliğin sürdürülmesinde ve sona erdirilmesinde kadın ve erkek hak ve sorumluluklarını Kur’an perspektifinden ele almayı ve Kendi ve öteki arasındaki ilişkide kendi gayelerine hizmet için ötekini bir araca dönüştüren insan, kendini de bu araçsal ilişkinin kurallarına adapte etmek zorunda kalır. Mekanikleşen dünyada biri diğerini bu mekanizmanın içine çeker ve her iki taraf mekanik zorunlulukları ile çalıştırılan bir çark dişlisi kılınır. Öteki bireysel oluşumun dışında bir öznel-varlık değildir. Sadece çıkar amaçlı gayeler için birlik oluşturulur. Burada öteki olana bir nesne gibi bakılır. Fakat her kişiliğin kendini bir şeye dönüştürme, kendine mal etme, kendini belirleme gücünden mahrum bırakma

¹⁶⁹ Timuçin, *Aşkın Diyalektiği*, s.25

¹⁷⁰ Copleston, *Felsefe Tarihi, Çağdaş Felsefe*, c.IX, ss.38-39

biçimindeki girişimlere karşı gösterdiği sürekli direnç, aslında kişiliğin gelişimi için bir öngerekliliktir. Sen'in egoya karşı bu mukavemeti olmaksızın, bilinçli öz-belirleme itibarıyla kişiliğin gelişimi, birey sosyal bağları ve bağlılıkları aştığında zuhur eder.¹⁷¹

D-AİLEDE YÖNETİM

Kur'an kadını, kadın-erkek ikilemine indirgmeden, aralarında hiyerarşik ve dikotomik bir ilişki oluşturmadan insan ve halife olması temelinde ele alır. Kadına ve erkeğe yaratılış özelliklerinin gaye ve hikmetiyle tutarlı, insanın yeryüzünde yüklendiği emaneti yerine getirebilmesine yönelik rollerde farklılık, haklar ve sorumlulukta eşitlik tanır. Fakat bu eşitlik aynılık anlamına gelmez, zira aynılık kişiyi gücü üzerinde sorumlu kılmak demektir ki, bu adaletsizliktir.¹⁷² Erkekle kadın arasında insan hakları ve insani değer açısından varolan eşitlik kadın-erkek arasında işbirliği için cinsel farklılıkları gözardı etmeyen bir işbölümünü gerekli kılar.¹⁷³ Zira erkek ve kadın arasındaki yaratılış farklılığı görevler ve sorumluluklar konusunda eşitler arasında öncelik durumuna yol açar. Bu öncelik erkeğe kadın karşısında ayrıcalık getirmez, bilakis daha fazla görev sorumluluk yükler.¹⁷⁴ *Çünkü kadınların kocaları üzerindeki hakları, kocaların onlar üzerindeki haklarına eşittir.*¹⁷⁵

a- Yorumda Ailede Yönetim

Kur'an'da bu konuyla ilgili ayette¹⁷⁶ bir şeyden sorumlu kişi, bir şeyi veya kişiyi koruyup gözeten anlamına gelen kâim kelimesinin mübalağa hali "kavvam" ifadesi kullanılır. Gramatik olarak kâimden daha kapsamlı olan kavvam, maddi bakım ve koruma ile ahlaki sorumluluk kavramının bileşimini ihtiva eder.¹⁷⁷ Kur'an'da dini gözetip, muhafaza ederek fiillerinde düzgün davrananlar adaletli, gözetici anlamında Kavvâm'in terimiyle de ifade edilir.¹⁷⁸ Kavvâm ifadesi klasik yorumcular tarafından yönetmek, te'dip, terbiye ve hükmetmek anlamı çerçevesinde ele alınarak kadınları

¹⁷¹ Tillich, *The Protestan Era*, s.115

¹⁷² Er, İzzet, *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yay., Ankara 1998, s.186

¹⁷³ Hatemî, Hüseyin, *Kadının Çıkış Yolu*, Fecri Yay, Ankara 1988, ss.30-33

¹⁷⁴ 2 Bakara 228

¹⁷⁵ 4 Nisâ 34

¹⁷⁶ 4 Nisâ 34

¹⁷⁷ Esed, *Kur'an Mesajı*, c.I, s.143

¹⁷⁸ 5 Mâide 8

yönetmek, korumak, idare etmek, eğitmek, terbiye etmek, cezalandırmak, evde tutmak, dışarı çıkmaktan alıkoymak, kontrol etmek, denetim altında tutmak ve teslimiyetini temin edebilmek tarzında yorumlanır.

‘Erkeklerin kadınlar üzerinde kaim olmaları’ ifadesini yorumunda Taberî ve Kurtubî, erkekler kadınlardan üstün ve onlar üzerinde otoriterdir. Devlet başkanlarının tebaasının idaresini üstlenip onları muhafaza etmesi gibi erkekler de kadınların idaresini üstlenip onları muhafaza eder. Erkeklerle akıl, tedbir, fiziki güç ve idarecilik kabiliyeti verilmiştir. Kadınların nafakalarını temin eder, kadınları korur, cihada çıkar, miras payı da fazladır. Kadının da kocasına itaat etmesi ve emrine boyun eğmesi görevidir.¹⁷⁹

Râzî, erkeğin kadına olan üstünlüğünün bilinen bir keyfiyet olduğuna dikkat çekerek erkeğin kadına nisbetle üstün yönlerini şöyle gerekçelendirir: Akıl, diyet, miras ve devlet başkanlığı, hakimlik ve şahitliğe uygun olma, hanımının üzerine evlenebilme ve bir şahsiyet sahibi olması. Kadının eşine karşı aynı şekilde üstün olması imkansızdır. Mirasta erkeğin hissesinin, kadının hissesinden daha çok olması, erkeğin kadını boşayabilmesi, erkeğin hanımını boşadıktan sonra kadın istese de, istemese de tekrar nikahlama yetkisinin bulunması... Kadın kocasını boşayamayacağı gibi boşandıktan sonra da erkeğe müracaat etme hakkı yoktur ve kocasını, kendisine müracaattan da alıkoymaz. Ganimet hissesinde de erkeğin payı, kadının payından daha çoktur. Bu hususlardan dolayı erkeğin, kadından daha üstün olması dolayısıyla; kadın, erkeğin elinde aciz bir esir gibi olduğu apaçıktır. Eşlerin birbirleri arasındaki ilişkiyi çoban-sürü, amir-memur ilişkisi içinde ele alan Râzî’ye göre erkek bir reis ve bir çoban, kadın ise erkeğin memuru ve idare ettiği kimsedir. Erkek, bir reis ve çoban olması sebebiyle, kadının haklarını ve menfaatlerini koruması gerekir. Buna karşılık kadın da, kocasına karşı boyun eğmeli, itaat ve kendini teslim etmelidir.¹⁸⁰

Kurtubî, kadının tabiatını zayıflık ve yumuşaklıkla, erkeğinkini güç, kuvvet ve şiddetle ilişkilendirir. Erkeğin, kadının işlerini çekip çevirmesi, onu te’ dip etmesi, evinde tutması, onu dışarı çıkmaktan alıkoyması ile gerçekleşir. Erkeğin kadın üzerindeki konumunu akıl, infak gücü, diyet, miras ve cihad etkenleriyle belirleyen Kurtubî şu

¹⁷⁹ Taberî, *Taberî Tefsiri*, c.I s.357-358; Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, c.V, ss.168-171

¹⁸⁰ Râzî, *Tefsir-i Kebîr- Mefâtihi'l Gayb*, c.V, ss.201-203

görüşlere yer verir: Humeyd der ki; buradaki derece sakaldır. İbn Arabî: Erkeklerin kadınlara üstünlüğü akıllı bir kimse için gizli bir durum değildir. Eğer hiçbir şey olmasa dahi kadının erkekten yaratılmış olması bu konuda yeterlidir. Erkek kadının aslıdır. Ayrıca erkeğin kadını tasarruftan alıkoyma yetkisi vardır. Erkeğin izni olmadıkça nafile oruç tutamaz, ancak birlikte hac edebilir. Eş-Şabi ise buradaki derecenin mehir vermek olduğunu ifade eder. İbn Abbas “derece”nin erkekleri kadınlarla güzel geçinmeye teşvik için, mal ve huy itibarıyla kadınlara karşı geniş olmaya bir işaret niteliği taşıdığına dikkat çeker. El-Mâverdi der ki: Bu derecenin nikah haklarında olması ihtimali vardır. Erkek, kadın olmadan da akdi sona erdirebilir; diğer taraftan yatakta kadının erkeğin isteğine cevap vermesi yükümlülüğü olmakla birlikte; erkeğin onun isteğine cevap verme yükümlülüğü yoktur. Hatta bu derece, erkeğin çeşitli meslekler için eğitilebilme üstünlüğü olarak da açıklanır. Kurtubî bu görüşleri zikrettikten sonra erkeğin kadınlar üzerindeki hakkının, kadınların erkek üzerindeki haklarından daha ağır olduğu izlenimini verdiğini söyleyerek; “Ben şayet bir kimseye Allah’tan başkasına secde etmeyi...” hadisine¹⁸¹ bağlar.

İbn Kesîr, erkeğin kadına göre; fazilet, yaratılış, ahlak, mertebe, emre itaat, mali tasarruf, maslahatları yerine getirme, dünya ve ahirette fazilet açısından daha ileri olduğunu öne sürer. Çünkü erkekler kadınlar üzerinde hakimdirler. Erkek kadın üzerinde hakim ve kadının reisidir, büyüğüdür, eğrildiğinde terbiye edicidir. Kadınlardan hem daha üstün hem de daha hayırlıdır. Bu nedenle peygamberlik de erkeğe özgüdür. Erkek kadına zina isnadında bulunabilirken, kadın böyle bir isnadda bulunursa sopa cezası ile cezalandırılır. Bu da erkeğin üstünlüğündendir.¹⁸²

Erkeğe, öteki kıldığı kadından dolayımla atfedilen değer ve üstünlük, kadının mutlak itaatini gerekli kıldığından kadının erkeğin itaati dışına çıkışı yaratılış gerçeğini tersine çevirme olarak tanımlanır. Erkek kadın arasındaki ilişki, efendi-köle ilişkisi şeklinde yorumlanır, ilahi hakikat olarak sunulur. Erkeğin kadından üstün yaratılışına ve kadının erkeğin mutlak hakimiyeti altında olmasına vurgu yapan Gazali, erkeğin kadının arzularını yerine getirmesi durumunda kadının kölesi durumuna düşerek yaratılışını değiştirmiş ve ilahi hükmü değiştirip şeytana itaat etmiş olacağını öne sürer. “Allah’ın

¹⁸¹ Kurtubî, *a.g.e.*, c.III, ss.288-9; c.V, ss.168-171;

¹⁸² İbn Kesîr, *a.g.e.*, c.III, s.903; c.IV, ss.1679-1680

yarattığı şekli bozmalarını onlara emredeceğim,”¹⁸³ ayeti de bu durumu haber verir. Erkeğin tabi değil, tabi olunan, emredilen değil, amir konumunda olması gerektiğini, efendi köle yerine geçerse yaratılışın değiştirilmiş olacağını savunur.¹⁸⁴ Erkeğin kadına karşı görevlerini de şöyle belirler: Kadınlara karşı iyi huylu olması, kadınların akli kısa olması nedeniyle merhamet ederek onların eziyetlerine tahammül etmesi.¹⁸⁵

Modern dönemde hakim ve yönetici anlamlarını büyük ölçüde yitiren *kavvam* terimi, koruyucu, kollayıcı ve gözetici anlamları kazanır. Sözkonusu ayet, erkek ve kadının yapılarındaki farklılığı gösterir, erkeğin kadın üzerindeki mutlak üstünlüğünü değil.¹⁸⁶ Erkeğin üstünlüğü fazilet üstünlüğü değil, sorumluluk üstünlüğüdür.¹⁸⁷ Erkek ve kadın için belirlenen vazife taksimi ideal ve zaruridir.¹⁸⁸ Kadınlara erkek arasındaki hükümdar-tebaa,¹⁸⁹ amir-memur, çoban-sürü¹⁹⁰ ilişkisi ve buna dayalı hiyerarşik yapı, hakların karşılıklığında sorumluluklar ilişkisine, mutlak yöneticilik de maddi bakım ve sorumluluğa¹⁹¹ dönüşür. Kadın ve erkek arasında fiziksel, ruhsal ve zihinsel olarak varolan farklılık, fonksiyonel bir amaç olarak belirtilir. Kadın-erkek arasında yöneten/yönetilen, hakim/mahkum ilişkisi değil, hizmet eden/hizmet edilen ilişkisi¹⁹² vardır.

Kavvam kelimesine muhafız, kahya, amir, hakim anlamlarını veren Yazır, kadın karşısında genel olarak üstünlüğe sahip olan erkeğe idarecilik ve yöneticilik verilmesi kadınların menfaati gereğidir. Erkeğin kadına nisbetle peygamberlik, imamlık, devlet başkanlığı, valilik, şahitlik, cihad, cuma namazı, ezan, hutbe, itikaf, asabelik ve diyet, boşanma, mehir, nafaka konularında üstünlüğü bulunur.¹⁹³

¹⁸³ 4 Nisâ 119

¹⁸⁴ Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi 'd-Dîn*, c.II, ss.116-117; Gazâlî, *İlâhi Nizam*, s.654

¹⁸⁵ Gazâlî, *İlâhi Nizam*, s.650

¹⁸⁶ Bkz. Reşit Rıza, *Tefsîru'l-Kur'an'il Hakîm*, c.II, ss.375; c.V, s.69; Kutup, *Fizilal-il-Kur'an*, c. III, ss.206-212; Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.568; Fadlullah, a.g.e., s.23; Fazlur Rahman, *İslami Yenilenmeler Makaleler II*, s.136; Hatemi, a.g.e.,s.49

¹⁸⁷ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefsîr*, a.g.e., c.I, s.520

¹⁸⁸ Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.568; Fadlullah, a.g.e.,s.23; Aktaş, Melahat, *İslam Toplumunda ve Çağımızda Kadın*, ss.159,161

¹⁸⁹ Bkz. Râzî, a.g.e., c.V, s.201; Taberî, a.g.e., c.I s.358; İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, c.III, s.903 Reşid Rıza, a.g.e., c.II, ss.375-380; Sâbûnî, *Safvetü't-Tefsîr*, a.g.e., c.I, ss.268,520

¹⁹⁰ Bkz.Râzî, a.g.e., c.V, s.201; Taberî, a.g.e., c.I s.358; İbn Kesîr, a.g.e., c.IV, ss.1679; Sâbûnî, a.g.e., c.I, ss.268

¹⁹¹ Bkz. Reşid Rıza, a.g.e., c.II, ss.374-375; c.V, s.69; Esed, a.g.e., c. I, s.143; Öztürk, a.g.e., s.568

¹⁹² Carullah, a.g.e., s.77

¹⁹³ Yazır, a.g.e., c.II, ss.556-557

Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'ya göre erkeğin kavvamlığı kadın iradesini yoksayan, kadını robotlaştıran bir üstünlük değildir. Bu kavvamlık kadını himaye ve hayra sevketmeyle ilgilidir. Erkek ve kadından oluşan aile organizmaya benzer. Kuvvet ve kabiliyetleri itibariyle erkek bu organizmanın başını, kadın da bedenini teşkil eder. Başın bedene tercihinde ayıp ve kusur değil, bedenin bütünsel faydası gözetilir. Erkeğin bir derece üstünlüğü aile reisliği ve ailenin ihtiyaçlarını temin etmedir. Ailenin menfaatini erkek daha iyi bilir; gücünü ve malını ailesi için harcamakla yükümlüdür. Kadınınsa itaat dışında sorumluluğu yoktur. Erkeğe verilen yetki devlet başkanına ve komutana verilen sorumluluk yetkisi gibidir.¹⁹⁴

Kadının eksikliği ve yetersizliği üzerinden savunulan erkek üstünlüğü anlayışını Mevdûdî, modern dönemde de devam ettirir. Erkeğin ailede reis kılınmasını, kadınlara verilmeyen veya çok az verilen doğal nitelik ve güçlere sahip olmalarına bağlar. Kadın doğal niteliklerindeki eksikliği nedeniyle güvenliği için erkeğe tabi olmalıdır.¹⁹⁵ Erkeklerin, kadınların yöneticisi ve koruyucusu olmaları nedeniyle emretme ve menetme hakkı olduğunu kabul eden Sâbûnî, erkeğe tanıdığı akli, mali, hukuki üstünlüğe rağmen bunları sorumluluk üstünlüğü addeder. Erkek yöneticidir, çünkü Allah, erkeklere daha fazla akıl ve yönetme kabiliyeti vermiş, kazanç temin etme ve harcama görevini erkeğe yüklemiştir.¹⁹⁶

Erkeğin kadın üzerinde yönetici ve hakim olması reddedilse de çekip çeviren, önde olan erkektir. Öztürk'e göre erkeğin güçlü, atılgan, dayanıklı, çekip çevirici bir varlık yapısıyla donatılmış olması eşitlik adına örtbas edilemez. Zira erkeğin ve kadının varlık yapısını inkar, yaratılış gerçeğindeki dengeyi alt üst eder.¹⁹⁷ Erkeğin kadın üzerindeki üstünlüğünü sadece aile düzenine hasredenlere göre, erkeğin aile hayatındaki sorumluluk üstünlüğü, ailenin geçimini temin etmesi nedeniyle. Yaratılıştaki denge ve adaletin gerçekleşebilmesi, kadının asli vazifesi olan anneliği en iyi şekilde yerine getirebilmesi, erkeğin kadını hem koruma hem de geçimini temin etmesini gerekli kılar. Erkeğe yüklenen bu sorumluluk, fitri ve biyolojik değil, denge ve paylaşım dayalı ideal

¹⁹⁴ Reşit Rıza, *a.g.e.*, c.II, ss.374-375; c.V, s.69

¹⁹⁵ Mevdûdî, *a.g.e.*, c.I, s.357

¹⁹⁶ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsir*, c.I, ss.268,520

¹⁹⁷ Öztürk, *a.g.e.*, s.568

bir toplum gerçekleştirmeye yönelik önemli bir niteliktir.¹⁹⁸ Carullah, kavvam kelimesinde hakimlik değil, hizmet vardır der, erkeklerin kadınlar üzerinde kavvam oluşunu erkeğin hizmet eden idareci, kadının itaat edilen yönetici oluşuna hamleder.

Tarihi süreçte müslüman toplumlarda yaşanan sosyal, siyasi, ekonomik ve kültürel değişimin yirminci yüzyılın ikinci yarısında sürmesi, geleneksel yorumun reddi ve tarihselciliğin popülerliği noktasında odaklanır. Erkeğin kadın üzerinde *kavvam* olması sosyal bir olgu olarak ele alınarak erkeğin sosyo-ekonomik üstünlüğü sosyal bağlamda izah edilir. Erkeğin koruyucu ve gözeticiliği aile hayatıyla sınırlıdır. Sosyo-ekonomik değişimin erkeğin ve kadının rollerine yansımalarıyla *kavvam* olanın da değişebileceği ileri sürülür. Yani tarihi süreçte ekonomik yapıda ve üretim ilişkilerinde meydana gelecek değişimin aile yapısına yansımaları, erkeğin ailedeki yönetici konumunun değişmesiyle gerçekleşecektir ve kadının ekonomik hayata katılımı ile aile geçimine katkısı durumunda erkek aile yöneticiliğini kaybedecektir¹⁹⁹

Günümüzde de erkeklerin kadınlar üzerindeki *kavvam* oluşunun hukuksal bir metin veya sosyal bir olgu olarak ele alınmadaki farklılığa dikkat çekilerek olgusal yaklaşım savunulur.²⁰⁰ Diğer taraftan tarihsellik indirgemesi yetersiz görülerek erkeğin kadın karşısındaki üstünlüğü ontolojik ve tarihsel olarak da ele alınır.²⁰¹

Kadın-erkek eşitliği savunusu karşısında kadının ötekiliği ilahi hakikat olarak da ileri sürülür. Kur'ân'ın kadın karşısında erkeğe tanıdığı üstünlük, tarihin tanıklığıyla savunulur. Tarih boyunca erkeğin kadına üstün sayılması fikri, aslında kadın-erkek eşitliğini savunan için aleyhte delildir. Erkeğin kadına nisbetle üstünlüğü fitri bir gerçektir. Gerçekte üstünlük fizikî yapıya değil, ruhî ve aklî yapıya aittir; zîrâ yaratıcı, kadını ana olması için yaratmıştır. Kadın tarla, erkekse tohumdur. Maddeten ve manen tohum tarladan üstündür. Kadın doğuştan yemek yapmaya kabiliyetlidir, çünkü çocuğunu doyuracaktır.²⁰² Diğer taraftan “kadın erkeğe muhtaç yaratılmıştır. Kadının ikincil olmayı

¹⁹⁸ Kutup, Seyyid, *a.g.e.*, c. III, 208-211; Fadlullah, *İslami Açıldan Kadın Sorunu*, s.23; Muhsin, *a.g.e.*, s.115; Hatemî, *Kadının Çıkış Yolu*, s.49; El-Hudâri, *İslam Hukuk Tarihi*, çev. Haydar Hatipoğlu, Kahraman Yay., İstanbul 1974, s.99; Kırbaçoğlu, M. Hayri, “*Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler*,” *İslâmî Araştırmalar*, c.V, S.4, Ekim 1991, ss.271-283

¹⁹⁹ Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler II*, s.136; *Ana Konularıyla Kur'an*, ss.126-127; Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, ss.174-175

²⁰⁰ Bkz. Özdeş, Talip, *Kur'an ve Cinsiyet Ayrımcılığı*, ss.148-149

²⁰¹ Fidan, *a.g.e.*, s.68

²⁰² Özek, *a.g.m.*, *Sosyal Hayatta Kadın içinde*, s.66; Vakkasoğlu, *Bilinmeyen Kadın*, s.124

kabul etmesi mesut olması, reddetmesi ise huzurunu kaçırmaması demektir. Kadın karşılığında zaaf denilmesi boşuna değildir, kadının kırık eliyle intikama kalkışmasıyla elini daha çok kıracağı savunulur.²⁰³

b) Değerlendirme

Yukarıda görüşlerini aktardığımız geleneksel müfessirlerin yorumlarını izlediğimizde fitri, insani, dini, ailevi, hukuki, ahlaki, iktisadi, siyasi, dünyevi ve uhrevi mükafat ve ceza bakımından erkeğin kadından üstün kabul edildiğini görüyoruz: Erkek daha akıllı,²⁰⁴ ibadeti daha fazla,²⁰⁵ tebaa karşısında hükümdar,²⁰⁶ terbiye edici,²⁰⁷ mehir ve nafaka temin edici.²⁰⁸ Kavvam terimine yüklenen anlamlar sakaldan²⁰⁹ Peygamberliğe²¹⁰ kadar uzanan geniş ve çeşitli bir dağılım gösterir. Üstünlüğün böylesine her alana dağılımı kadını sosyal ve özel alanda konumsuz, bireysel ve sosyal kişiliği olmayan bir köle durumuna düşürür. Kadına nisbetle erkeğe tanınan bu üstünlük, kadının erkeğe mutlak itaatini zorunlu kılar. Kadının yaratılış itibarıyla erkekten farklılığının fiziki, psikişik ve zihni eksiklik ve yetersizlik olarak anlamlandırılması efendi-köle ilişkisine zemin hazırlar. *Kavvam* kelimesine yüklenen anlam farklılığı Lewis Carroll'un 'Humpty Dumpty Prensi'ni²¹¹ hatırlatır. Bu prensibe göre, kelimenin, ifadenin anlamını hakim olan belirler. Bir kelimeye yüklenen anlamla tarihi içinde erkeğe üstünlük sağlayan unsurlar sayılıp dökülür. Bu bazen sakal olur, bazen akıl, bazen de ruh. Beden ve aklı kemal için vesile kılamama kaçınılmazdır.

Klasik müfessirlerin kadın erkek ayrımcılığıyla neticelenen, kadın erkek arasında dikotomik ve hiyerarşik bir yapılandırmaya zemin hazırlayan yorumları, modern döneme geçiş sürecinde ve modern dönemde merkeziliğini ve etkisini sürdürür. Batıcılık ve muhafazakarlık kutuplaşmasında geleneği savunma ya da geleneği reddetme karşılığında

²⁰³ Vakkasoğlu, *a.g.e.*, ss.105- 135

²⁰⁴ Râzî, *a.g.e.*, c.V, ss.202-203; Kurtubî, *a.g.e.*, c.V, ss.168-169; Sâbûnî, *Safvetü 't-Tefâsir*, c.I, s.520

²⁰⁵ İbn Kesîr, *a.g.e.*, c.III,s.903 ; Râzî, *a.g.e.*, c.V,s.201; Yazır, M.Hamdî, *a.g.e.*, c.II, ss.556-557;

²⁰⁶ Sâbûnî, *a.g.e.*, c.I,s.520

²⁰⁷ Taberî *a.g.e.*, c.I, s.358.; Râzî, *a.g.e.*, c.5,s.201; Kurtubî, *a.g.e.*, c.V, ss.168-169; İbn Kesîr, *a.g.e.*, c.III, s.903

²⁰⁸ Taberî, *a.g.e.*, c.I s.358.; Râzî, *a.g.e.*, c.V, ss.202-203; Kurtubî, *a.g.e.*, c.V, ss.168-169; İbn Kesîr, *a.g.e.*, c.III, ss.903

²⁰⁹ Bkz. Kurtubî, *a.g.e.*, c.III, ss.288-289

²¹⁰ Bkz.Yazır, *a.g.e.*, c.II, ss.556-557

²¹¹ Humpty Dumpty'e göre "bir kelimeyi, bir ifadeyi kullandığım zaman o sadece benim tercih ettiğim anlamı taşır, ne fazlasını ne eksikliğini...", "mesele, kelimelere, ifadelere çok farklı anlamlar verip verememe" değil, "hakim olma meselesi"dir.Bkz, Sharp, Eric J., *Understanding Religion*, St. Martin's Press, New York 1983, ss.35-36

konumlandırılan kadın hakları yorumun seyrini de bu doğrultu da belirler. Gelenekten kopuşta önce erkek ve kadın arasındaki yaratılış bağlamında, insani, dini, siyasi, dünyevi ve uhrevi açıdan hiyerarşik ve dikotomik yapılandırma, kadın ve erkeğin farklı fakat hayati üstünlüklerine yapılan vurgu ile gölgede bırakılır. Kadının erkek karşısındaki ikincil konumu devam ettirilmekle birlikte, bu kadının menfaati olarak ifade edilir. Erkeğin bir derece üstünlüğü aile reisliğini ve aynı bağlamda sosyal hayatta üstünlüğü de içerir. Yaratılıştaki denge ve adaletin gerçekleşebilmesi, kadının asli vasıfesi olan anneliği en iyi şekilde yerine getirebilmesi, erkeğin kadını hem koruma hem de geçimini temin etmesini ve sosyal hayattaki sorumlulukları üstlenmesini gerekli kılar.²¹²

Ayette²¹³ geçen “kânitât” terimi birçok yorumcu²¹⁴ tarafından “taat” kelimesi olarak alınarak “itaatkar” anlamında kabul görür ve “kadının erkeğe itaati” olarak dile getirilir. Halbuki “kânitât” terimi inanan kişinin Allah’a karşı itaat içinde olma niteliğini²¹⁵ ifade eder. Kur’an’ın bütünlüğü içinde dikkate alındığında terimin erkek ve kadın her iki cins için de kullanıldığı anlaşılır.²¹⁶

“İyi kadınlar gönülden boyun eğler” anlamında *el-kânitât* kelimesinin *itaat edenler* olarak yorumlanmasıyla, kadının erkeğe kayıtsız şartsız teslimiyeti, itaati, erkeğin de her alanda denetimi iyi bir eş olmanın koşulu olarak sunulur. Peygamberin erkeğin eşi üzerindeki haklarıyla ilgili ifadelerini²¹⁷ erkeğe mutlak itaat olarak anlamak, kadının erkeğe itaatının Allah’a itaat ve dini farzları yerine getirmekle bir tutulmasına ve cennete girmenin tek koşulu olarak²¹⁸ yorumlama ve kadını erkek karşısında hakları bulunmayan köle durumuna düşürür.

İslam’da Allah’tan başka kimseye secde edilemeyeceği açıktır. Peygamber’den nakledilen söz²¹⁹ Peygamber’e ait olsa da olmasa da maksat kadının her koşulda erkeğe

²¹² Yazır, *a.g.e.*, c.II, ss.556-557; Mevdûdî, *a.g.e.*, c.I, s.357; Es-Sâbûnî, *Safvetü’l-Tefâsir*, c.I, s.520

²¹³ 4 Nisâ 34

²¹⁴ Taberî, *a.g.e.*, c.I s.358; Râzî, *a.g.e.*, c.V, s.201-203; Kurtubî, *a.g.e.*, c.XVI, s.596; Reşit Rıza, *Tefsîru’l-Kur’an’il Hakîm*, c.II, ss.375; Yazır, *a.g.e.*, c.II, ss.556-557; c.V, s.69; Mevdûdî, *a.g.e.*, c.I, s.357; Sâbûnî, *a.g.e.*, c.I, ss.268,520

²¹⁵ Kutup, Seyyid, *a.g.e.*, c.II, s.652; Muhsin, *a.g.e.*, s.117

²¹⁶ 2:238 ; 3:17 ;4:34; 33:34-35; 66: 5,12

²¹⁷ Buhârî, Nikah 122- 125, 129; Müslim, Nikah 120-122, İbn Mâce, Nikah 1853;Tirmizî, Rada 1171

²¹⁸ İbn Mâce, Nikah 1854; Tirmizî, Rada’1170

²¹⁹ Muaz bin Cebel, Şamlıların reislerine ve emirlerine secde ettiklerini görür. Medine’ye geldiğinde Peygamber’e bunu uygulamaya kalkınca Peygamber: “Sakın (böyle bir şey) yapmayın. Çünkü eğer ben Allah’tan başkasına secde etmeyi her hangi bir kimseye emir etmeyi caiz görseydim, kadının kocasına secde etmesini emrederdim. Muhammed’in nefsi (kudret) elinde olan (Allah)’a yemin ederim ki kadın, kocasının hakkını ödeyinceye kadar,

itaat etmesi değildir. Allah'ın emirlerine itaat eden erkeğin haklarının sebep olmaksızın kadın tarafından gasp edilmemesiyle ilgilidir.

Hz. Ömer, İslam'ın kadın konusunda getirdiği hükümlerin Arap toplumunda o güne kadar kadının erkek karşısındaki konumunda oluşturduğu değişikliğe işaret eder: “İslam öncesinde biz erkekler, kadınlara hiç değer vermezdik. Mamafih İslam geldi; Kur'an onlardan bahsetti. Gördük ki onların da bizler üzerinde hakları varmış.”²²⁰ Peygamber ve ilk dört halife döneminde iş ve görev ayrımı yapılmasıyla birlikte kadın sosyal hayatın dışında değildir. Savaşta hemşire olması yanında askerdir.²²¹ Ticari işler yönetir.²²² Hz.Ömer, Medine pazarına genel denetleyici olarak kadın atar. Âişe ders verir, cemaate iştirak eden kadın halife Ömer'in sözünü kesip tenkit etmekten çekinmez.²²³ Kadınlara erkek arasındaki derece farkı takvadır.

İslam'ın ortaya çıktığı Arap toplumunda kadına yönelik olumsuz bakış, İslam'ın getirdiği hükümlerle değişirken, bu değişimin eyleme yansıması geçici olur. Kadına karşı Peygamber sonrası başlayan olumsuz bakış tarihsel süreçte devam etti. Görünen o ki devam edecek de. Hz. Ömer, değişime şöyle işaret eder: “Biz Peygamber (sav) zamanında hakkımızda bir vahiy inmesinden korktuğumuz için kadınlara kelam etmekten, haklarını çiğnemekten ve onlara sert davranmaktan sakınırdık. Fakat Peygamber (sav) vefat edince biz de onlara çok söz söyler olduk ve onlara karşı kusurumuz arttı.”²²⁴ Günümüzde Hatemî de “Kadını gündüz ev işleriyle uğraşan, saçını süpürge eden, akşamları kocasını kapıda karşılayıp rakı tepsisinin sunan bir yaratık haline getirdik. Kur'an-ı Kerim'in karşılıklı ve yapmacıksız sevgi ve saygı ilkesini unuttuk. Kadını ev işlerinin ağırlığı altında ezdik, yorgunluktan düşünemez hale getirdik. Ev işlerinde kadına yardımcı kılıbıklık saydık ve bu önyargıları gönlümüzde kökleştirdik,”²²⁵ diyerek farklılığa dikkat çeker.

Rabbının hakkını ödemiş olmaz ve eğer kadın deve (sırtındaki) semer üzerinde iken kocası kendisini (cinsi münasebet için) istemiş olsa kadın kocasına mani olamaz.” Bkz., İbn-i-Mâce, Nikah 1853 ; Tirmizî, Rada 1168

²²⁰ Buhârî, Tefsir 2

²²¹ Buhârî, Cihad 62-68; Müslim, Cihad ve Siyer 134-136

²²² Kettâni, a.g.e., c.II, s.271, 334-340

²²³ Tirmizî, Nikah 1121; İbn Mâce, Nikah 1887

²²⁴ Buhârî, Nikah 117

²²⁵ Hatemî, *Kadının Çıkış Yolu*, s.121

İlk ayette geçen *kavvam* terimine yüklenen anlamın hayatı kapsayacak şekilde genişletilmesi, kadının yaşantısını sosyal yaşamdan uzak ev içi ile sınırlamakla kalmayarak, kadını bu özel alanda dahi özerk, bağımsız bir kişilikten yoksun, erkeğe bağımlı bir köle konumuna indirger. Erkeğin aile hayatında geçim sorumluluğuna bağlı olan öncelik hakkı, kadının haklarının gözardı edilerek kadını erkeğin keyfi isteklerini yerine getirmek için özel alana hapsedilmesi ve kişiliğinin gelişimi erkeğe ait kılınarak kadının aile hayatının hapisaneye dönüşmesine yol açar. Ne var ki, hem aile hayatı hem de sosyal hayat bağımlı değil, birbirine bağlı bilinçli bireylere ihtiyaç duyar. Hakları ve sorumlulukları kullandırılmayan, erkeğin keyfi arzu ve isteklerinin kısıncasına terk edilen kadın ne kendine ne eşine ne çocuklarına ne de topluma yarar sağlayabilir.

Erkeğin kavvamlığını fitrata atf ederek erkekle kadının farklılıklarını güçlü/zayıf, rasyonel/irrasyonel, aktif/pasif, yöneten/yönetilen, terbiye eden/terbiye edilen, amir/memur, hakim/mahkum tarzında karşılaştırmalarla erkeğin iradesini mutlaklaştırılırken kadının iradesi hiçe sayılır, kadını erkeğin kuklası konumuna getiren bir üstünlük anlayışına varılır. Bu, erkek ve kadının farklılığında kusur ve eksiklik aramanın doğal bir neticesidir ki farklılığın hikmetini kavramaktan uzak, fiziksel olarak ötekileştirdiği başkasından dolayımla kurguya dayalı bir kimlik inşasıdır. Erkeğin kadın üzerindeki gözetme ve destek görevi, aile hayatının maddi sorumluluğunu üstlenmesiyle gerekçelendirilir. Erkeğe yüklenen bu sorumluluğun, erkeğin fiziki, akli ve dini üstünlüğüyle açıklanması, kadın erkek farklılığının ayrımcılığa dönüştürülmesiyle neticelenir. Kadının annelik yeteneklerinin gereği olan hayız, hamilelik, süt emzirme hallerini sorumluluk almasını engelleyici arizi haller olarak değerlendirme²²⁶ ve buradan hareketle erkeğe eksiksiz, tam vücut yapısına sahiplik ve güç atfetme, kadının ötekileştirilmesini gerektirir. Kadını asli fakat değersiz ve hikmetsiz olmayan nitelikleriyle sorumluluk açısından yetersiz görmek, ikincil ve değersiz kılınarak ötekileştirilmesi, dolayısıyla da erkeği birincil ve üstün görmekle neticelenir.

Kavvâmiyet kavramının dünya ve ahiret faydalarını kapsayacak tarzda ele alınması ayetin erkeklere yönelik uyarısının genelde gözardı edilmesiyle neticelenir. Halbuki bu ayet erkeklere yönelik bir tehdit ve uyarıdır: Allah Yücedir, Kahredicidir.

²²⁶ El-Behiy, Muhammed, *İnanç ve Amelde Kur'ani Kavramlar*, çev. Ali Turgut, 2. Baskı, Yöneliş Yay., İstanbul 1988, s.274

Kadınlara zulüm ve haksızlık edenlerden intikam alır. O'nun azabından sakının.²²⁷ Kur'an ve Peygamber öğretisi kadını ve erkeği kendi yaratılış melekelerini geliştirerek karşılıklı hak ve sorumluluklarını tanıma ve uygulama ile aile ve toplum hayatında insan türünün iki farklı cinsi olarak yer almasına zemin hazırlar.

Kadına atfedilen akıl ve din noksanlığı, yaratılış zayıflığı gerek aile içinde gerekse aile hayatı dışında erkeğe tam bağımlılığa yol açar. Bu bağımlılık, kadının özerk bir kimlik inşa etme imkanını erkeğin perspektifinden bir inşa ile bağımlılığa dayalı bir teslimiyeti ve üzerinde kayıtsız şartsız bir denetimi içselleştirmeye neden olur. Bundan dolayı da erkeğin bir derece üstünlüğü ve *kavvam* oluşunun kadın üzerinde nasıl bir hak oluşturduğu sorgulanmalıdır. Erkeğin kadını gözetimi, denetimi ve düzeltiminin vahiy ilkeleri dışında kazandığı anlamın, tek taraflı bağımlılığı, denetimi ve teslimiyeti getirmesi kaçınılmazdır. Halbuki Peygamber öğretilerine baktığımızda kadının ve erkeğin karşılıklı haklarından bahsedilmektedir: “Dikkat edin! Kadınlara iyi davranın! Onlar sizin yanınızda birer emanettirler. Onlarda bundan başka bir hakkınız yoktur... Dikkat edin! Sizin kadınlarınızın üzerinde haklarınız vardır; kadınlarınızın da sizin üzerinizde hakları vardır.”²²⁸ “Müminlerin iman bakımından en kamili, ahlakça en güzel olanlarınızdır ve sizin iyileriniz, kadınlarına hayırlı olanlarınızdır.”²²⁹

“Düşünsel ilişkilerin işlemlerini sağlayan beyin, bütün insan ırklarında olduğu gibi kadın ve erkekte de aynıdır. Hatta kadının, insanı üretmesi gibi bir üstünlüğü vardır. Bu üstünlük, yalnızca onundur. Onun bu tekeli, erkeği korkunç bir aşağılık duygusuna itmiştir.”²³⁰ Fiziksel olarak zayıf, akıl ve din bakımından eksik olma noktasından hareketle kadınların iyi bir şekilde eğitilmeleri, ve hakiki kurtuluşa ermeleri için tek yol gözetim altında tutulmaları görülür. Erkeğin kadın üzerindeki denetimi iki bakış açısına aynı anda hizmet eder: Bir açıdan, 'yönetmek, hakim olmak ve eğitmek anlamı verilerek içeri hapsetme ve üzerinde tahakküm kurma' sağlanırken; diğer bakış açısından korumak, muhafaza etmek, desteklemek anlamları verilerek fizyolojik zayıflık güçlü olanı zayıf olanın idaresinde hak sahibi kılar. Kadının hayatının her aşamasında gözetim altında tutulması kaçınılmazdır, zira onlar kendi bedenleri ve ruhları üzerinde kontrol temin

²²⁷ Es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsir*, c.I, s.525

²²⁸ Buhârî, Nikah 129; Müslim, Hacc 448; İbn Mâce, Nikah 1851; Tirmizî, Tefsir 1172

²²⁹ İbn Mâce, Nikah 1977-78; Tirmizî, Nikah 1171

²³⁰ Kılıç, *Parabeylikten Karabeyliğe Kadın ve Cinsellik*, c.II, s.16

edemeyecek durumdadırlar. Gözetim dışına çıkmaları değerlerini yitirmeyle sonuçlanacaktır ki, bu da erkeğin onurunu, izzet ve şerefini, toplumun istikrarını yok edecektir.

Kadın sorunu cinsiyetler arası hiyerarşik bir yapılandırmaya gidilmesinden kaynaklanmakta, farklılıklar bütünlük için değil, hiyerarşik bir oluş için kullanılmaktadır. Kadının Sen olarak hakiki özne erkekle ilişkisinde ikinci figür, öteki, nesnel konumu onu kırılğan ve çaresiz resmetme, korumacı bir tutum benimsemeye neticelenir. İki kişinin farklılığı birinin önde diğerinin arkada yürümesini değil, yan yana omuz omuza yürümesini gerektirir. Birinin önde oluşu diğerinin varlığını tehditkar, güvensiz ve tehlikeli kılar. Kadının hakları için direnmesi, insanlık için bir direniştir. Kadın sorunu, insanlık sorunudur. Erkek kadının insan olarak eşitliği, cinsler arasındaki farklılığın neticesi hayattaki fonksiyonel farklılığı ortadan kaldırmaz. Kadının biyolojik, psikolojik farklılığı, erkeğin gördüğü işleri yapamayacağı anlamına gelmez. Sadece yaratılışın belirlediği rollerin iyi bir şekilde yerine getirilmesi bu farklılığın dikkate alınmasıylaadır.²³¹

Erkek kadın arasındaki işlevsel farklılıklara atfedilen değerlerin dayanağı nedir? Kadının ev içinde görev alması ve erkeğin ev dışı bir işlev üstlenmesi gerçek üstünlük olan takvaya ulaşmaya engel midir? Kur'an'da çocuk doğurmanın kadının yegane görevi olduğuna dair bir ifade yer almaz. Akıl noksanlığı dini yükümlülüğü ortadan kaldırır, kişiyi yaptıkları hususunda sorumsuz kılar. Böyle bir kişinin de terbiye edilmesi söz konusu olamaz. Risalet tüm erkekleri kapsayan bir norm olmadığı gibi erkeğin cinsiyetiyle de bağlantılı değildir. Resullerin erkek oluşu, erkeğin üstünlüğü sebebiyle değil, sadece tebliğin daha kolay ulaştırılabilmesiyledir.²³² Yeryüzünde insanlar arasında mevcut derece farkları erkek kadın arasında değil, erkek kadın tüm insanlar arasındadır. İnsanlar arasında mevcut derece farklarından maksat, imtihandır.²³³ Bu farklılıklar insanlığın iyiliğine, sosyal hayatın denge içinde sürdürülebilmesine yöneliktir.²³⁴

²³¹ Ağırman, *a.g.e.*, s.39

²³² Muhsin, *a.g.e.*, s.103

²³³ "Sizi yeryüzünün halifeleri kılan ve size verdikleriyle sizi denemek için kiminizi kiminize göre derecelerle yükselten O'dur." Bkz, 6 En'am 165

²³⁴ "Birbirlerine iş gördürmeleri için kimini diğerine derecelerle üstün kıldık".Bkz, 43 Zuhuf 32

Erkeğe yüklenen geçim sorumluluğunun erkeğin mutlak üstünlüğüne dönüştürülmesi karşısında şaşkınlık yaşayanlar sadece kadınlar da değildir. Erkekler de bu üstünlük kompleksine şaşırır ve sorarlar: İbrahim'in, Musa'nın, İsa'nın annesinden, Peygamber'in elçiliğini ilk kabul eden Hatice'den ve dini bilgilerin yarısını borçlu olduğumuz Âişe'den sırf erkek olduğu için mi üstündür erkek?²³⁵

Kur'an ve Peygamber öğretisi, iyilik ve kötülük yapanlar arasında kadın-erkek ayrımı bulunmadığını, üstünlüğün takvada olduğunu vurgular.²³⁶ “Allah'ın kendisiyle kiminizi kiminize üstün kıldığı şeyi temenni etmeyin. Erkeklere kazandıklarından bir pay (olduğu gibi), kadınlara da kazandıklarından bir pay vardır.”²³⁷ Peygamber; “Hepiniz çobansınız, güttüğünüzden sorumlusunuz.”²³⁸ buyruğu ile erkeği ve kadını sorumlu tutar, erkek ve kadın tüm insanların en mükemmel şekilde yaratılışına vurgu yapar. Arab'ın Acem'e, Acem'in de Arab'a üstünlüğü yoktur. Ne siyahın beyaza ve ne de beyazın siyaha üstünlüğü vardır. Üstünlük ancak ve ancak takva iledir²³⁹

E- AİLE HAYATINDA SORUN

Aile hayatında eşler arasındaki ilişkilere yönelik ilkeleri belirleyen Kur'an, bu ilişkilerde erkek ve kadının vasıflarını genel olarak ortaya koyduktan sonra bu vasıfların gerçekleştirilmediği durumlarda nasıl bir yol izlenmesi gerektiğini de genel hatlarıyla açıklar: *Önce nasihat edin; sonra yatakta yalnız bırakın; sonra dövün.*²⁴⁰ Kur'an'da evlilik sorumluluğunu ihmal eden eş imgesi olarak kullanılan “nüşuz” terimi, evlilik birlikteliğinin gerektirdiği sorumluluğu kasti ve sürekli olarak ihmal ederek aile hayatında huzursuzluğa yol açan eşlerden birinin diğerine yönelik haksız davranışlarını gösterir. Bu bağlamda kadının nüşuzunda erkek eşine karşı evlilik birlikteliğinin gerektirdiği hak ve sorumluluklarını bilinçle yerine getirir ve ona karşı her türlü haksız ve adaletsiz davranıştan kaçınır. Buna rağmen kadın eşine karşı sorumluluklarını kasıtlı yerine getirmeyerek erkeğin haklarını ihmal eder.

²³⁵ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, ss.174-175

²³⁶ 3 Âli İmran 195; 4 Nisâ 124, 13 Rad 23; 17 İsrâ 40; 40 Mü'min 40; 43 Zuhur 17 ; 48 Fetih 6; 57 Hadid 18

²³⁷ 4 Nisâ 32

²³⁸ Buhârî, Nikah 91, 118,130, Tirmizî, Cihad 1757

²³⁹ Rûdânî, Hac 3634

²⁴⁰ 4 Nisâ, 34

a)Yorumda Aile Hayatında Sorun

Kur'an'da ailevi sorumluluğunu ihmal eden eş imgesi için kullanılan 'nüşuz' terimi yorumda lugatta yükseklik ve tümseklik anlamından hareketle başkaldırma, emre itaat etmeme, isyan etme, kafa tutma, üstünlük taslama, düşmanlık gütmeme, erkeğe buğzetme olarak ele alınır; kadının eşine itaat etmemesi, isyan etmesi, kendini yüksek görüp erkeğin üstünlüğünü, faziletini tanımaması, emirlerine karşı gelmesi, erkeği istememesi, eşine kafa tutup başkaldırması olarak anlam verilir. Genelde erkeğe itaatten yüz çevirme ve erkeğin üstünlüğünü tanımama noktasında odaklanan nüşuz, örneklerle detaylandırılır. Örneğin nüşuz kelimesini İbn Abbas, kadının koku sürünmemesi, eşini kendinden menetmesi, eşine karşı davranışını değiştirmesi,²⁴¹ Ebu Mansur el-Lugavî, eşlerin birbirinden hoşlanmaması ve eşinin istediği konut yerine istemediği bir konutta oturması; İbn Faris, kadının eşine karşı sert ve zorlu bir hal alması²⁴² şeklinde yorumlarlar.²⁴³

Klasik müfessirlere göre serkeşlik eden kadın, eşine üstünlük taslayan, emrine itaat etmeyen, erkeğe kızan (buğ eden) ve ondan yüz çeviren kadındır. Kadında serkeşlik alametlerinden biri görüldüğü zaman erkeğe düşen önce nasihat etmek, isyanı dolayısıyla Allah'ın tehdit ve azabıyla korkutmaktır. Erkeğe itaat, Allah'ın emridir ve kadının erkeğe isyanını da haram kılmıştır. Çünkü erkek kadından üstündür ve faziletlidir. Kadın eşiyile kötü geçinir, başına buyruk hareket eder, şeytana uyar, azgınlık ve sapkınlıktan dönmezse tehdit ve yalnız bırakmadan, (kadınlar evlerinde sağlamca bağlayıp yalnız da bırakılır.²⁴⁴) sonra boşamaktan daha hayırlı olan dövmeye başvurulur; vurup kırmadan, yaralayıp eziyet etmeden terbiye edilir. Erkeğin kadından üstünlüğü ve faziletiyle hak ettiği itaat, Peygamber'e atfedilen sözlerle²⁴⁵ pekiştirilir. Bu ayetteki dövme, terbiye amaçlıdır.

²⁴¹ Yazır, *a.g.e.*, c.II, s.558

²⁴² Kurtubî, *a.g.e.*, c.V, s.173

²⁴³ Yazır, *a.g.e.*, c.II, s.558

²⁴⁴ Sağlamca bağlayıp yalnız bırakmaya şu açıklama getirilir: Sert ve kaba söyleyiniz, ama cinsel ilişki ve başka maksatla onlarla yatmayı sürdürünüz. Bkz.Taberî,*a.g.e.*, s.358 ; Kurtubî, *a.g.e.*, c.V, s.175

²⁴⁵ "Bir kimseye başka birine secde etmesini emrederdim, üzerindeki hakkın büyüklüğünden dolayı kadının kocasına secde etmesini emrederdim. Bkz."Tirmizî, Rada 1168; İbn Mâce, Nikah 1852-3, İbn Kesîr, c.IV, ss.1680-1682 "Erkek karısını yatağına çağırır da; kadın bundan yüz çevirirse ve kocası ona kızarak yatarsa sabah oluncaya kadar melekler, o kadına lanet ederler." Bkz: İbn Kesîr, *a.g.e.*, c.IV, ss.1680-1682; Buhârî, Nikah 123, 124; Müslim, Nikah 120; İbn Mâce, Nikah 1983

Kadının kemiğini kırmadan, herhangi bir uzvunu çirkinleştirmeden, etki ve iz bırakmadan yapılmalıdır.²⁴⁶

Yorumda erkeğe itaat etmeyen kadın imgesinin kapsamı geniş tutularak erkeğin hoş karşılamadığı her türlü davranış, isyankarlık olarak kabul edilerek kadının haklarını kaldırmaya gerekçe olarak kullanılır: Kadının geçimsiz olması, erkeğin cinsel ilişki talebini reddetmesi, izinsiz evden dışarı çıkması, ibadetleri terk etmesi, eşine kapıyı kapatması, eşine ve malına ihanet etmesi²⁴⁷ tesettüre tam riayet etmemesi, namazı terk etmesi, cünüp ve hayızdan dolayı gusl abdesti almaması, eşinin rızası dışında bir işte çalışması, erkeğin istediği yerde ikamet etmemesi, başka bir şehre taşınması durumunda ona eşlik etmemesi hallerinde erkek dört vuruştan fazla olmamak şartıyla kadını dövebilir.²⁴⁸ Ali Efendi de bu konuda erkek eşini namaz kılması hakkında uyarır ve kadın bu uyarılara rağmen namaz kılmamaya devam eder de erkek bu nedenle onu döver, kadın da hakime şikayet ederse hakim erkeğe ceza vermez diyerek fetva verir.²⁴⁹ Erkeğe tanınan tedip hakkı “yemek pişirirken odunu çok kullandı”²⁵⁰ gibi gereksiz bahaneleri hakka dönüştürür:

Modern döneme geçişle kadına karşı haksız ve adaletsiz bir uygulamanın söz konusu olmadığını vurgulamak için kadının haklarının temin edilmesine rağmen itaatsizliğine dikkat çekilir. Erkek eşinin haklarını verdiği halde kadında itaatsizlik görülürse nasihat, yataktan ayrılma, hafifçe, kusur bırakmayacak şekilde dövmeyle görevini yerine getirir. Kadına düşen görev itaattir. Kadın, erkeğin sözünü dinlemezse erkek önce öğüt verir, sonra onu terk eder. (Kadın yatakta yalnız bırakılarak elinden en geçerli silahı alınır.²⁵¹) Bu da yarar sağlamazsa acıtmayacak şekilde döverek terbiye eder. Bu ailenin menfaatini daha iyi bilmesi ve malını daha iyi kullanması nedeniyle aile reisi olan erkeğe ailenin menfaati için verilen bir yetkidir.²⁵² Diğer taraftan modern süreçte

²⁴⁶ Taberî, *a.g.e.*, s.358 ; Kurtubî, *a.g.e.*, c.V, ss.173-175; İbn Kesîr, *a.g.e.*, c.IV, ss.1680-1682

²⁴⁷ Zuhaylî, *a.g.e.*, c.IX, s.83; Yıldırım, *Kaynaklarıyla İslam Fıkhı*, c.III, ss.129-130

²⁴⁸ Heyet, *Fetâvây-ı Hindiyeye*, c.III, s.384

²⁴⁹ El-Kelevî, *Fetavay-ı Ali Efendi*, c.I, s.204

²⁵⁰ Erten, Hayri, *Konya Şeriyeye Sicilleri Işığında Ailenin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısı*, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001, s.72

²⁵¹ Kutup, Seyyid, *a.g.e.*, c.III, ss.213-217

²⁵² Reşid Rıza, *a.g.e.*, c.II, ss.380; Yazır, *a.g.e.*, c.II, ss.558-559; Sâbûnî, *a.g.e.*, c.I, ss.525-526; Mevdûdî, *a.g.e.*, c.I, s.357; Kutup, Seyyid, *a.g.e.*, c.III, ss.213-217

nüşuz teriminin sadece kadının erkeğe yönelik bilinçli kötü muamelesini değil, erkeğin de kadına yönelik kötü muamelesini içerdiği de dile getirilir.²⁵³

Dini değerleri savunmak gayesiyle girişilen yorumlama sürecinde dövme konusunu dine saldırı vesilesi yapanlarla polemige girilir. Elmalılı Hamdi Yazır, Kur'an'ın bu emrini dillerine dolayan batılılara Fransız mahkemesinin kararıyla karşı çıkar: Eşi tarafından dövülen kadının açtığı davada 'hırçınlık edip kocasını öfkeliendiren bir kadının, yediği dayaktan dolayı boşama davası açmasına hakkı olmadığına' dair verdiği kararlar oluşturdukları çelişkili duruşu ortaya koyar.²⁵⁴ Söz konusu ayeti açıklamasında Yazır, salih kadınları şöyle tanımlar: Allah'a itaat eder, eşlerinin huzurunda hazır durumda bekleyerek haklarına riayet eder, eşlerinin gıyabında da can, mal, namus, itibar ve aile sırlarını Allah'ın korumasına dayalı olarak korurlar. Yaptığı yorumu hadisle de pekiştirir.²⁵⁵

Kadının eksik yaratılışına dair düşünce, kadına şefkat ve merhamet talebinde de ortaya çıkar. Zayıfa karşı güç ve kaba kuvvet yerini merhamete bırakır. Mevdûdî'ye göre bazı kadınlar dövülmeden hatalarını düzeltmezler. Erkek, şiddet kullanmadan önce kendisi eksik olsaydı tahammül edebilir miydi diye düşünmelidir.²⁵⁶ Sâbûnî, İslam'ın erkeğe kadını dövme izni vermesi sebebiyle kadını küçük düşürdüğü iddialarını şöyle yanıtlar: Dövmek, boşamaktan daha az zararlıdır. Küçük zarar büyük zararlarla karşılaştırıldığında küçük zararın güzelliği ve iyiliği ortadır. "Körlük hatırlandığında, tek gözlülük güzel görülür." Dövmek, tedavi yollarından biridir. Bu yol, iyilik ve güzellikle islahı mümkün olmayan bazı durumlarda fayda verir.²⁵⁷

Ö. N. Bilmen, erkeğin dövme hakkının kadının yalnız itaatsizliği ve onun üstünlüğünü tanımamaya sınırlı olmadığını, hayız, lohusalık veya cünüplükten temizlenmeyen, dini görevlerini yerine getirmeyen, haramdan kaçınmayan kadını

²⁵³ Esed, *a.g.e.*, c.I, s.143-144

²⁵⁴ Yazır, *a.g.e.*, c.II, ss.558-559

²⁵⁵ "Kadınların hayırlısı o kadındır ki, baktığın zaman seni sevindirir, emredersen itaat eder, gıyabında bulunduğu zaman da seni malında ve nefsinde korur." Bkz, İbn Mâce, Nikah 1857

²⁵⁶ Mevdûdî, *Tefhîmül-Kur'an*, c.I, s.357,

²⁵⁷ Sâbûnî, *a.g.e.*, c.I, ss.525-526

korkutmak maksadıyla fazla acı ve yaralamaya maruz bırakmadan dövmesinin kocanın yetkisi dahilinde bulunduğunu öne sürer.²⁵⁸

Nüşuz teriminin tarihi süreçte elde ettiği ilginç bir anlam kadının zina fiilinde bulunması yorumudur. Ateş kadının cevap verme özgürlüğünün olmadığı bir toplumda kadınlara iyi davranılmasını emreden Peygamber'in, olur da yabancı bir erkeği kocasının yatağına alırsa o zaman merhametsizce değil hafifçe dövülmesine izin verdiğini öne sürer. Erkek eş eşini bir başkasıyla kendi yatağında yakalaması durumunda sakatlayıncaya kadar döven bir toplumda Peygamber merhamet ederek hafifçe dövülmesine izin verir. Dövmek sert bir methodur, ancak dayağı bir ihtiyaç gibi hisseden kadınları yola getirmenin de bir yoludur. Nüş ile yola gelmeyi emeli takdir, takdir ile uslanmayanın hakkı kötüdür!²⁵⁹

Kimisi bu konuda tek istisna kadının erkeği cinsel ilişkiden engelleme durumunu görür, kimi de erkeğin dövme yetkisi bulunmadığını savunur: İslam erkeğe kadın dövme yetkisi değil, kadının ölçüsüz, tecavüz davranışları karşısında kendini savunma hakkı vermiştir. Hatemî'ye göre erkeğe dövme yetkisi verilmiş olsaydı bunu önce Peygamber uygular ve ümmetine örnek olurdu.²⁶⁰ Birtakım yorumcular, önceki yorumlarda değişikliğe gider, sözkonusu ayette *va'dribuhunne* ifadesinin anlamı (onları dövünüz) reddedilerek evden çıkarma, başka yere gönderme,²⁶¹ kadınları terk etmek,²⁶² tarzında yorumlanır. Erkeğin eşini dövme yetkisi olduğuna dair söylenenler, ayetin, akıl ve izan terk edilerek yapılan yorumundan ibarettir.²⁶³ *Nüşuz* kelimesini başkaldırı olarak yorumlayan Zeynep Gazâli dövme ruhsatına rağmen "ancak kötülerin kadınları dövebileceği" hadisine vurguyla bundan kaçınılma gerekliliğine dikkat çeker. Kadınların dövülmesi İslam'ın ruhuna ve özüne vakıf olamamanın neticesidir.²⁶⁴

Feminist hareketlerin, ataerkil yapılanmanın saçayaklarından biri gördükleri dine karşı yönelttikleri eleştirilerin ulusal ve uluslararası arenada destek bulduğu 20. yy'da

²⁵⁸ Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istulâhatı Fıkhiye Kâmusu*, c.II, s.166

²⁵⁹ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, c.II, ss.276-277; "İslam'ın Kadına Getirdiği Haklar", İslâmî Araştırmalar, c.V, S.4, Ekim 1991, s.322

²⁶⁰ Hatemî, *Kadının Çıkış Yolu*, ss.51, 87 ; *İslam Hukuku Dersleri*, s.86

²⁶¹ Öztürk, *a.g.e.*, s.569

²⁶² Yavuz, Y. Vehbi, *Kur'an'da Kadının Hak ve Özgürlüğü*, Bayrak Yay., İstanbul, 1999, ss.104

²⁶³ Hatemi, *İslam Hukuku Dersleri*, s.86

²⁶⁴ El-Gazâli, Zeynep, *a.g.e.*, s.237

kadın hakları savunucularına dövün emrini tarihsel ve psikolojik bakımdan açıklamayı zorunlu kılar. Kur'an'ın nazil olduğu toplumda dövmenin yaygınlığına işaret edilerek gerçekte kaldırılmak istenen bir uygulamanın en aza indirildiğine dikkat çekilir, hatta buna mecazen ve psikolojik tesiri bakımından dövme denilebileceği ifade edilir. Aile bağının kurtarılmasında acı bir ilaç olarak görülen dayağı İslâm'ın getirmediği, aksine onu hafifleterek ortadan kaldırmaya çalıştığı ve kadına da, kocasından şikâyetçi olması halinde hakem ve hâkime başvurma, hakkını arama imkânı tanındığına vurgu yapılır.²⁶⁵

b) Değerlendirme

Kur'an *nüşuz* kelimesini hem erkek hem kadın için kullanır.²⁶⁶ Yani aile hayatında ya kadın tarafından erkeğin güvenliğini tehdit eden ya da erkek tarafından kadının güvenliğini tehdit eden ailevi geçimsizliktir.²⁶⁷ Yorumlarda ise genelde *nüşuz* terimi sadece kocaya itaatsizlik anlamını içerir. Terimin her iki tarafı da kapsamı aile hayatında kadına atfedilen tek taraflı anlamı geçersiz kılar. Çünkü Kur'an ne kadının kocasına mutlak itaatinden, ne de erkeğe itaatin iyi kadının niteliği olduğundan bahseder. İyi kadının niteliği olarak Allah'a gerçek teslimiyeti vurgular.²⁶⁸ İddia edildiği gibi²⁶⁹ erkeğe itaati İslam ümmetine dahil olmanın bir gereği de kılmaz.²⁷⁰

Erkeğin geçim temini, kadınları erkeğin itaati hak ettikleri düşüncesine sevketmiştir. Fakat bu erkeğe şiddet uygulama hakkını vermez. Kadınla erkek arasındaki ilişki, sevgi ve merhamete dayalı bir uyumu gerektirir,²⁷¹ kadının erkeğe boyun eğmesini değil. Erkeğe zorunlu itaat Kur'an'ın özüyle ve Peygamber'in sünnetiyle çelişir. Evlilik kadın ve erkek için bir korunma, bütünlenme ve sığınaktır.²⁷² Bu nedenle baskıdan uzak

²⁶⁵ Karaman, *İslam'da Kadın ve Aile*, ss.248-249; Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, s.177; Özek, Ali, *a.g.m.*, S.H.K. içinde, ss.58-59;

²⁶⁶ 4 Nisâ 34, 128

²⁶⁷ Kutup, *Fizilâlil-Kur'an*, c.III, ss.214, 472

²⁶⁸ “İyi eşler Allah'a teslim olan gerçekten inanan, O'nun iradesine gönülden itaat eden, günah işledikleri zaman tevbe ederek O'na yönelen, Yalnız O'na kulluk eden ve Sadece O'nun rızasını aramak için yola koyulanlardır” Bkz, 66 Tahrir 5

²⁶⁹ Berktaş, *Tarihin Cinsiyeti*, Metis Yay., İstanbul 2003, ss.128-129; Mernissi, *Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza*, ss.159-161;

²⁷⁰ “Ey Peygamber! Mümin kadınlar ne zaman sana gelip (bundan böyle) Allah'tan başka hiçbir şeye ilahlık yakıştırmayacaklarını, hırsızlık etmeyeceklerini, çocuklarını öldürmeyeceklerini, yalan uydurarak iftira atmayacaklarını (taahhüt ederek) bağlılıklarını bildirirlerse, onların taahhütlerini kabul et ve Allah'tan onların (geçmiş) günahlarını affetmesini dile, çünkü Allah çok bağışlayıcıdır, rahmet kaynağıdır.” Bkz, 60 Mümtehine 12

²⁷¹ 30 Rum 21; 4 Nisâ 128

²⁷² 2 Bakara 187

güzel geçim ilkesine bağlanmıştır.²⁷³ Birbirlerinin haklarına riayet edilmemesi durumunda geçmiş birlikteliğe ve birinin diğerine zarar vermesine imkan vermeksizin hakemlik uygulamasına gidilir.²⁷⁴

Eşine karşı isyankar tutumunda ısrar eden kadın hususunda *vurunuz* ifadesi, Kur'an ve Peygamber öğretisi'nin ortaya koyduğu ilkeler ışığında uygulamaya konulduğunda şiddete gerek kalmaksızın çözülebilir. Zira Peygamber yaşayan Kur'an'dır. Onun hayatında uygulama bulmayan bir izin, beraberinde kaçınılması gereken çok sayıda uyarıyla yansıma bulması bu konunun evlilik hayatındaki hassasiyetini de ortaya koyar. "Kadınlarınızı dövmeysin!", "Dövenler hayırlılarınız değildir."²⁷⁵ "İçinizden biri, köle döver gibi karısını dövüp sonra da gece onunla yatabilir mi?"²⁷⁶ uyarıları, uyarılarına kulak asmayanları isyankar olarak vasıflandırmasının ortaya koyduğu gibi erkeğin eşini dövmesini şiddetle kınayan Peygamber, kendi aile yaşamında bunun en güzel örneğini de verir. Aişe, "Allah'ın Resulu hiçbir kadına, hiçbir insana elini kaldırmadı."²⁷⁷ Bizzat kendisi; "En hayırlınız ailesine karşı hayırlı olanınızdır. Ben de kendi aileme en hayırlı olanınızım,"²⁷⁸ buyurur.

Nüşuz evli çiftler arasındaki geçimsizlik olarak ele alındığında, ayetin devamında gelen tavsiyelere, geçimsizliği gidermeye yönelik çözüm tarzları olarak bakılmalıdır. En iyi çözüm konuşarak anlaşmaya çalışma, yataklarda yalnız bırakma ve şiddetsiz cezalandırmadır. Söz konusu ayet kadınların erkeğe karşı varsayılan kayıtsız şartsız itaat zorunluluğuna aykırı davranması durumunda erkeğe sınırsız şiddet uygulama izni vermez. Bilakis erkeğin kadına yönelik aşırı uygulamalarını sınırlamayı hedefler.²⁷⁹ Ayet

²⁷³ 4 Nisâ 19

²⁷⁴ 4 Nisâ 35

²⁷⁵ "Allah'ın cariyelerini (kadınlarınızı) dövmeysin!" Ömer Allah Resulü(sav)'e gelip şöyle dedi: "Ey Allah'ın Resulü! Kadınlar kocalarına başkaldırdılar. Ondan sonra dövmeye izin verdi. Sonra Peygamber(sav)'in aile efradına birçok kadın gelip şöyle dediler: "Kocalarımız bizi dövüyor" "Bunun üzerine Peygamber (sav) şöyle buyurdu: "Muhammed ailesini birçok kadın ziyaret edip kocalarının kendilerini dövdüklerini şikayet ediyorlar. Onlar(dövenler) en hayırlılarınız değildir."²⁷⁵ Bkz. İbn Mâce, Nikah 1985

²⁷⁶ "Cariyeyi değnekle dövercesine ne zamana kadar bazılarınız karılarını değnekle dövecek (yani bu adeti sürdürecektir)? Halbuki döven adamın dövdüğü karısının yatağına aynı günün sonunda girmesi umulur."Bkz, Buhârî, Nikah 134; Edep 43; Müslim, Sıfâtü'l-cennet ve'n-Nâr 49; Tirmizî 3943; İbn Mâce, Nikah 1983

²⁷⁷ "Resulullah hiçbir hizmetçisini ve hiçbir kadını ve mübarek eli ile hiçbir şeyi dövmemiştir."Bkz, İbn Mâce, Nikah 1984;

²⁷⁸ İbn Mâce, Nikah, 1977

²⁷⁹ Muhsin, *a.g.e.*, ss.120-121

Allah'ın yüceliğini gösteren sıfatlarla sona erer; gerçek kudret sahibinin Allah olduğu ve Allah'ın mazlumların sığınağı olduğuna dikkat çekilir.²⁸⁰

19. yüzyılda etkisini göstermeye başlayan batılılaşma çabalarının müslüman toplumlara yansması kadının özgürleşmesi²⁸¹ noktasında odaklanır. 20. ve 21.yüzyılda modernleşme çabalarının artışına paralel olarak kadın konusu gündemdeki yerini korur. Batının kendi koşullarının ve ihtiyaçlarının belirlediği kadın hareketinin batılılaşma çabalarıyla müslüman toplumlarda görünmesi kadının toplumda sosyal ve hukuki haklar itibariyle ikinci sınıf olarak telakki edilerek eleştirilerin dine yöneltmesi, müslüman düşünürlerin kadımla ilgili “savunmacı, eklektik ve karmaşık bir üslup”²⁸² benimsemelerine yol açar. Feminist hareketin etkinliğinin kamusal alanda ve yayın hayatındaki artışı ve özellikle 1980 sonrası artan çeşitliliğiyle ataerkil yapılanmanın temelini dinin oluşturduğu ve kadının özgürlüğüne en büyük engelin din olduğu iddiaları²⁸³ etkisini yorumlarda gösterir. Bu bağlamda dine yöneltelen eleştiriler arasında üzerinde durulan konulardan biri de kadının dövülmesidir.

Sosyal şartların değişimi bağlamında giderilmeye çalışılan yorum ihtiyacında, yorumlayanın zaman ve mekan itibariyle bakış ve görüş kısırlılığı gözardı edilemez. Sosyal şartlar değişse de insanın tabiatı ve ihtiyaçları değişmez, değişen insanın tabiatının gerekleri ve karşılama biçimleridir. Olguyu anlamada değişen zaman ve mekanlarda sosyo-kültürel şartlara teslimiyet engeli Kur'an'ın zaman ve mekan üstü perspektifiyle aşılabilir. Geleneksel dönemde aile hayatında ortaya çıkan geçimsizlik erkeğin üstünlüğü merkezinde erkeğe itaatsizlik olarak erkeğin dini dövme yetkisi ile giderilme anlayışı, - Din erkeğe eşinin itaat etmeme, emrinden çıkma durumunda dövme cezası verir²⁸⁴- modern dönemde kadın-erkek eşitliği bağlamında kadının eziyetlerine tahammül etme

²⁸⁰ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsir*, a.g.e., c.I, s.521

²⁸¹ Bora, Aksu, “*Bir Yapabilirlik Olarak Ka-der*”, der. Bora, Aksu.-Günel, Asena., *90'larda Türkiye'de Feminizm*, İletişim Yay., İstanbul, 2002, s.110

²⁸² Şişman, Nazife, *Küreselleşmenin Peçesi İslam'ın Peçesi*, Küre Yay., İstanbul, 2005, s.60

²⁸³ Arat, Necla, “*Yaşanan Örneklerinde Şeriat ve Kadın*” Kadın Gerçeklikleri içinde, ss.9-39; Abadan-Unat, Nermin, *Çokkültürlülük ve Kadın/Erkek Eşitliği*, Kadın Gerçeklikleri içinde, ss.41-49; Berktaş, Fatmagül, *İslamın Hiyerarşiye Dayalı Eşitlik Söylemi*, Kadın Gerçeklikleri içinde, ss.153-171; Berktaş, Fatmagül *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, ss.148-167; Çakır, Serpil, *Osmanlıda Kadın Hareketi*, Metis Yay., II. Basım, ss.158-162; Göle, Nilüfer, *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, Metis Yay., İstanbul 2000, ss.113-146; Göle, Nilüfer, *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme*, Metis Yay., İstanbul 1991, ss.88-112

²⁸⁴ Zuhaylî, *İslam Fıkıh Ansiklopedisi*, c.VII, s.613

anlayışına dönüşür. -Peygamber kadınları dövmek yerine eziyetlerine tahammül etmeyi tavsiye ediyor-²⁸⁵

Doğası gereği son derece zayıf, kırılğan, kendi bedeni ve zihni üzerinde denetimsiz kabul edilen kadın, birçok alanda ehliyetsiz sayılır. Buna rağmen suç işleme ve cezaya çarptırılmaya gelince ehliyetsiz sayılmaz ve erkeğin her türlü emrine karşı gelmesi, itaatsizlik kabul edilir. Kadın erkeğin gücünü, cesaretini, zeka üstünlüğünü görüp de itaat etmiyorsa terliğin idaresine boyun eğmeye²⁸⁶ geçilir. Erkek üstünlüğünü Yaratan'ın kendine yüklediği sorumluluk gerçeğinden değil, kadının fitraten, fizyolojik olarak zayıf, zihnen eksik, psikolojik açıdan istikrarsız olduğu iddialarından aldığı için bu üstünlüğü tiranlığa dönüştürüp, kendini kadının kaderi üzerinde mutlak belirleyici tayin edebilir. Kendi arzuları ve çıkarları dışında, kadının her hareketini suç sayarak dövmeyi mutlak hak olarak kullanabilir. Toplum ve erkek için sürekli tehdit edici faktör gösterilen, potansiyel suçlu bilinen kadın, ev içi ve ev dışı tacize, dövülme ve şiddete maruz kalır.

Erkeğin kadını te'diple yönlendirme süreci olarak göstererek ortaya çıkan her problemde, her keyfi isteğin reddinde Kur'an'ın emrini yerine getirme bahanesiyle kadına karşı dayağı evlilik hayatının gereği olarak uygulamaya sokan yorumcular, erkeği temel iyilik ve bilgelik, kadını ise temel kötülük olarak niteleyerek kadını erkeğin denetimine tabi kılarlar. Baba, efendi ve koca, edep ve ahlak bakımından tazir cezası verme hakkına sahiptir. Erkeğin, kadın kendisinden istifade ettirmedeğinde veya namaz, ramazan orucu gibi ibadetlerden birini yerine getirmediği zaman düzelmesini sağlayacak bir şekilde karısına tazir yapma hakkı vardır. Koca, iyiyi emretmek, kötüyü yasaklamakla mükelleftir. Erkek eşini terbiye etmek amacıyla dövse ve meşru şekildeki terbiyeden dolayı kadın zarar görse, İmam Mâlik, İmam Ahmed ve İmâmeyne göre bu hallerde terbiye edene tazminat gerekmez.²⁸⁷ Ayeti yorumlamada zahiri anlamla yetinmek ve ayetle varılmak istenen gayenin göz ardı edilmesi Kur'an'ı anlamada sorun teşkil edicidir.²⁸⁸ Kadını erkeğin terbiye ve denetimine tabi kılan yorumcular sadece kadının değil aynı zamanda erkeğin, tüm insanlığın hayatını denetimleri altına alıyorlar. Halbuki

²⁸⁵ İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*, c.V, s. 470

²⁸⁶ Vakkasoğlu, *a.g.e.*, s.119

²⁸⁷ Zuhaylî, *a.g.e.*, c.VII, s.484-485

²⁸⁸ Akdemir, "*Tarih Boyunca ve Kur'an'ı Kerim'de Kadın*" İslami Araştırmalar, c.V, S. 4, Ekim 1991, s.264

“insan birini ezdi mi, sonunda kendisi de ezilir. Nitekim kadını ezen erkekleri de zincire vuran kendi egemenlikleridir”²⁸⁹

Kur’an, hazır çözümlerin bulunduğu bir ambar değil, düşünce ve arayışa yön verebilecek ilkelere sahip bir kaynaktır.²⁹⁰ Bu nedenle kadın ve erkeğin haklarını kesin çizgileriyle değil, genel ilkelerle belirtir, evliliğin hukuki yapı ve sonuçları üzerinde ayrıntıya da girmez. Aile birliğini erkek ve kadının karşılıklı anlayış ve olgunluk içinde yürüteceği insani bir kurum olarak ele alır, karşılıklı davranışta sabır, ahlaki olgunluk, adalet ve tevekkül içinde olma, Allah’tan korkma tavsiye edilir.²⁹¹ Kur’an’ın bir olguya yaklaşımını anlayabilmek tarihi süreçte ortaya konulan subjektif perspektifleri irdeleyerek konuyla ilgili ayetlere Kur’an’ın temel ilkelerinin bütünlüğü içerisinde bakmayı gerektirir. Kur’an ayetlerini tarihi muhteva ve Kur’an bütünlüğü dışında lafzen okuma insanı sadece saçmalığa sevkeder.²⁹²

Gadamer’in ötekini anlama biçimlerinden ikincisine²⁹³ karşılık gelen bu anlama Buber’in tabiriyle diyalog kılıfına girmiş monologdur.²⁹⁴ Sen/öteki, insan olarak Ben’le aynı nitelikleri taşımaz. Kadın bir kişi olarak kabul edilmekle birlikte gerçek insani nitelikler ve imkanlar tanınmaz. Bu ilişki tarzında erkek kendini bir tür yanılısma ile kadından daha üstün olarak addeder. Kadını akıl ve dini açıdan noksan addettiği için akıl ve dini mükemmelliği ile kendisini kadını terbiyeye yetkili kılar. Erkek aklen üstün olduğu için kadının eksikliğinden kaynaklanacak tehlikelerin kadından daha iyi farkındadır. Bu sebeple tehdit emarelerine sıkı denetim ile önceden tedbir alır. Kadın ancak bu denetim ile kendi cinsine yönelik yetileri erkeğe karşı silah olarak kullanımdan uzak kalabilir. Erkeğin üstünlüğüne isyankar olmaktan sakındırılabilir. Eğiten eğitici ilişkisi köle efendi ilişkisine de dönüşebilir.

Kadının varoluş farklılığını hafife alan onu aklen ve dinen eksik kılarak ikincil plana iten ve öteki statüsünde muhatap olarak kabul eden yorumcu aile yaşamında ortaya çıkan geçimsizliğin çözümü için öngörülen ilkeleri erkeğin üstünlüğüne dayalı mutlak

²⁸⁹ Kılıç, *Parabeylikten Karabeyliğe Kadın ve Cinsellik*, c.II, s.78

²⁹⁰ Garaudy, Roger, *Entegrizm Kültürel İntihar*, çev. Kamil Bilgin Çileçöp, Pınar Yay., İstanbul, 1992, s.101

²⁹¹ Bardakoğlu, Ali, “*Türk Aile Hukukunun Tarihi Gelişimi*”, Türk Aile Ansiklopedisi T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, T.Y.B.V. Yay., Ankara. 1991, s.611

²⁹² Garaudy, *Entegrizm Kültürel İntihar*, s.99

²⁹³ Gadamer, *Truth and Method*, s.359

²⁹⁴ Buber, *Between Man And Man*, s.19

itaate isyan edilme ve erkeğin te'dip etme yetkisi olarak yorumluyor. "Kadın eksiklik duygusuyla eşi tarafından tamamlanmayı istediği için erkeğin otoritesini duyuş tarzı bazı kadınlarda sinir sisteminde olumlu ve sakinleştirici etkisi ile şok tesiri yapacak olan dayaktır. Kadın dövülür mü denirse; insanca olmak üzere birkaç tokat, isyan hissiyle sükuta giden bir kariya, kadınlık şeref ve terbiyesini bahşetmek için güzel bir ders olabilir" denir.²⁹⁵

Kadını kendi bakış açılarından hareketle tanımladıkları klişeler içine hapseden yorumcular, kendi menfaatleriyle tutarlılık çerçevesinde itaatkar ve naşize niteliklerini belirleyerek bu tasarımların dışına çıkmayı Allah'a isyan olarak anlamlandırabiliyor. Erkeğin yaratılıştan kadından üstün ve faziletli oluşunu kabul, bu üstünlüğün kadın erkek ilişkisinin her boyutunda korunmasını temin etmeye yönelik tasarımları da beraberinde getirir. Bu tasarımlarda kadının erkek, aile ve toplum için tehdit ve tehlike olarak görülerek baskı altında tutulması işleve sokulur. Eşine itaat etmeyen kadınlar erkekler için felaket ve günaha dalışın en müsaid aracı olarak addedilir. Aslında kadına yönelik bu algılama erkeğin kadına olan zaafından kaynaklanır. Dinen ve aklen eksik görülen²⁹⁶ kadının kontrolünü dinen ve aklen üstünlüğe sahip erkeğe devretmek kadını erkek karşısında yetkisiz ve inisiyatifsiz kılarak davranışlarını erkeğin menfaatlerine göre kontrol altında tutmayı hedefler.

Erkeğin kendini itaat edilmesi gereken üstün insan merkeziliğinde kavrama yolu insanlığın öteki kutbunun temsil eden kadın ve niteliklerinden dolayımla bir tanımlamadır. Kendini eksik ve tehlikeli kadın kimliği karşısında tanımlama, bu kimliğin içerdiği niteliklerden kendini uzak tutma ve ayırmayı kaçınılmaz kılar. Çünkü ötekileştirme mekanizması diğerini aşağılama ve yetersiz sayma, kendini üstün ve eksiksiz olarak algılama ile işler. Ayrımcılığa dayalı negatif bir inşa üst/alt, rasyonel/irrasyonel, malik/mülk, mükemmel/eksik, terbiye eden/sapkın dikotomilerinin birincil kısmını kendine, ikincil kısmını diğerine ait kılarak gerçekleştirilir. Yani kendini ötekinden dolayımla inşa etme ayrımcılığa dayalı negatif analogi ile yapılan bir oluşumdur. Ötekine bağlı olarak gerçekleştirilen bu benlik tasarımı öteki tasarımını da içinde barındırır. Kendini ötekinden dolayımla inşa edenler, merkezdeki konumlarını

²⁹⁵ Yazır, *a.g.e.*, c.II, s. 559; Vakkasoğlu, *a.g.e.*, ss.127-128

²⁹⁶ Buhârî, Şehâdet 23; Hayız 9

yerleştirmede ötekinin ikincil konumu üzerinde yoğunlaşır ve bu yoğunlaşma ötekinin ifadede ön plana çıkmasında etkili olur. Kur'an'ın bütün insanlığı muhatap olarak kabul eden kapsamlı perspektifi yerine erkek yaratılıştan üstün ve mükemmel görülerek kadın asli insanlıktan dışlanır. Akklı ve dini eksik bir varlık olarak algılanan kadın, erkek ve toplum için bozucu mahvedici, yıkıcı bir tehdit olarak addedilir. Ötekinin temelde Ben'e göre negatif ve ikincil terimlerle anlaşılması, Ben ile Öteki arasındaki ilişkide Öteki'nin Ben'e tabi kılınması hedeflenir.

Evlilik kurumunda kadının âdeta bir köle olduğu, İslam'ın cahiliyyedeki kadını başıbozukluktan kurtarmasına rağmen erkeğin mutlak irade ve denetimine tabi kıldığı öne sürülür.²⁹⁷ Kur'an'da *nüşuz* ve *kaid* kavramları ile kadının tehditkar ve yıkıcı potansiyele sahip bir varlık olarak yansıtıldığı kadının erkeğe teslimiyetsizliğini ve itaatsizliğini ifade eden *nüşuz* terimi ile Kur'an'ın erkeğin cinsel talebini reddeden kadını tanımladığı iddia edilir.²⁹⁸ Kadının bireyselliğini engellemek için erkeğe itaatsizliğin, ümmete ve ümmetin cisimleştirdiği akla itaatsizlikle özdeleştirildiğine dikkat çekilir.²⁹⁹ İslam dünyasında kadının itaatsizliğine yönelik korkunun aslında kadına yönelik bireysellik ve değişim korkusu olduğu söylenir. İslam'ın grup yönelimli biz anlayışı karşısında kendi üzerinde denetimden yoksun görülen kadının bastırılmış bireysel eğilimlerin simgesi kılınarak bireyselliğin toplum açasından büyük tehlike olarak addedildiği ileri sürülür.³⁰⁰ Bu durum yorumların insan yaşamını sınırlandırma, dini hakikati ve mesajı gölgede bırakma ve mevcut düzeni meşrulaştırma fonksiyonlarını düşünme, yorumların dayattıkları kadının ötekiliğini sorgulama, vahyi ilkeler temelinde Kur'an-yorum karşılaştırmasını yaparak bir kimlik inşa etme ve geliştirme zorunluluğunu ortaya koyar.

Kadının sosyal, kültürel, siyasi, ekonomik ve dinsel söylemlerin girdabında şekillenen geleneksel ve modern söylemlerin benleri belirleme ve kontrol etme hedeflerinin dışına çıkabilmesi, totaliter etkilerden sıyrılabilmesi kendi bireysel ve sosyal kimliğini insanî varoluş gerçekliğinde oluşturabilmesi imkansız değildir. Kadının erkek tarafından eksik ve ikincil algılanması, kadının benle karşılaşmada benin merhametine terkedilmiş olması anlamına gelmez. Vahyi ilkeler temelinde bilinçli bir kimlik inşası ile

²⁹⁷ Altındal, Aytunç, *Türkiye'de Kadın*, Anahtar Kitaplar Yay., 5.Basım,1991, İstanbul, ss. 46-47

²⁹⁸ Mernissi, *Kadınların İsyanı ve İslâmî Hafıza*, s.36

²⁹⁹ Berktaş, *Tarihin Cinsiyeti*, ss.128-129

³⁰⁰ Mernissi, *a.g.e.*, ss.159-161

kendisini belirleyen veya kısıtlayan koşulların esiri olmaktan çıkabilir. Çünkü kadın da kendi farklılığını belirleme kapasitesine sahiptir. Ötekilik, ontolojik değildir, üretilir; bu nedenle de üstesinden gelinebilir.³⁰¹ Çünkü “Biz” olmayı başarabilmek başkalarının ötekileştirmek için giriştikleri faaliyetleri kalben ve fiilen reddetebilmektedir.³⁰²

F- ÇOK EŞLİLİK

Çok eşlilik İslamla başlamamıştır. Peygamberin icadı ya da dışarıdan aldığı bir uygulama değildir. İnsanlık tarihinin başlangıcından itibaren varolan bir uygulamadır.³⁰³ İslam adalet koşulu ile çok eşliliğe izin vermekle birlikte tek eşliliği emreder. Kur’an çok eşliliği ergenlik çağına ulaştıkları halde mal ve mülkleri vasileri tarafından verilmeyen yetim kızlar bağlamında ortaya koyar. Vasilere yetimlerin mal ve mülklerini gayri meşru olarak sarfetmek yerine aralarında adalet temin şartıyla evlenmelerine izin verilir. Yetimler arasında adil davranmakta endişe ettiklerinde helal olan kadınlardan birisiyle evlenmeleri buyrulur.³⁰⁴ Fakat adil olmaktan endişe ettiklerinde sadece bir taneyle yetinmeleri istenir. Ayette “adil davranmamaktan korkarsanız” ibaresi iki kere tekrarlanır, adalet şartı ısrarla vurgulanır. Fakat bunu sağlamanın nerede ise imkansız olduğuna işaret edilerek ayetin başında ve sonunda sadece tek eşliliğin en uygun olduğuna dikkat çekilir ve uygulanması da emredilir. Yani Kur’an tek eşliliği insan için en uygun evlilik olarak gösterir.³⁰⁵

a) Yorumda Çok Eşlilik

Klasik tefsirlerde çok eşlilik konusu üç hususta odaklanarak yorumlanır: Dört sayısı, cariye, hür ayrımı ve adalet koşulunun mutlak olmayışı. Çok eşliliğin emir olarak yorumlanması ayeti şart ve cevap olarak, eğer adalet sağlarsanız ikişer üçer, dörder olanı nikahlayınız, tarzında şartın temininin cevabı zorunlu kılışıyla ve adalet şartında kalbi

³⁰¹ Kovel, Joel, *Tarih ve Tin*, çev. Hakan Pekinel, Ayrıntı Yay., 2. Basım, İstanbul, 2000, ss.80-83

³⁰² Fanon, Frantz, *Yeryüzünün Lanellileri*, çev. Bayram Doktor, Burhan Yay., İstanbul, 1984, s.29

³⁰³ Farklı gruplar ve topluluklar arasında kurulacak dostluk ve ittifak, kadınlarla ilgili İslami ilkelerin öğretimi, İslama hizmet edenlerin mükafatlandırılması, hasımlar arasında köprü kurulması... Bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, 5.baskı, İrfan Yay., İstanbul 1991, c.II, ss.669-672

³⁰⁴ “Eğer yetimlere karşı adil davranmamaktan korkuyorsanız, o zaman, size helal olan (diğer kadınlardan birisiyle evlenin, (hatta) ikisi, üçü veya dördü (ile); ama onlara adil bir tarafsızlıkla muamele edemeyeceğinizden korkarsanız, o zaman (sadece) bir taneyle yahut meşru şekilde sahip olduklarınızla (yetinin). Bu, doğru yoldan sapmamanız için daha uygundur.” Bkz, 4 Nisâ 3

³⁰⁵ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme*, s.135

olanı dışarıda bırakarak okumak suretiyle gerçekleşir.³⁰⁶ Kadınların sayısında odaklanma bir erkeğin evlenebileceği kadın sayısının dokuz hatta sınırsızlığa kadar varan yorumlara yolaçar. Hür kadın ve cariye ayrımıyla adalet şartı zarureti cariyelere karşı adaletin gereksizliğine kadar götürülebilir. Cariyelerle evliliğin hak ve görev açısından hür kadınla farklılığının erkek açısından temin edeceği avantajlar zikredilir. Cariyelerin yükleri hür hanımların yüklerinden daha azdır. Onların aralarındaki taksimatta, ister eşit davran, ister davranma, onlara ister azil yap, ister yapma, bundan dolayı bir sorumluluk ve günah yoktur.³⁰⁷ Geneldeyse evlenilecek kadın sayısı dörtle sınırlandırılarak fazlası reddedilir.³⁰⁸

Cariyeyle evlenme de genelde hür olanla evleneneme ve günaha düşme koşullarına bağlanır. Çok eşlilikten uzak olma ve cariyeyle evlenme mehir açısından yani maddi imkansızlık bakımından ele alınır. Bu nedenle modern dönemdeki gibi gerekçeler sıralamaya gerek duyulmaz. İki gerekçe vardır: Maddi imkan veya imkansızlık ve zinaya düşme korkusu. Çok eşlilikte kadının rızası ve nikah esnasında tek eşlilik şartı bahsedilmeye değer görülmez. Konuya kadın açısından yaklaşım gece paylaşımı noktasında düğümlenir. Kadınlar arasında eşit davranmaya güç yetirilemez. Görünüşte her geceyi birine ayırmakla eşitlik meydana gelse de sevgide, şehvette ve cinsel ilişkide mutlaka bir eşitsizlik olur.³⁰⁹ Kurtubî'ye göre ayet cariyeyle kayıtsız şartsız nikanlanılabileceğine delildir. Hür kişi adalet temin edemeyeceğinden korksa da dört kadınla evlenebilir, cariyeyle de.³¹⁰ Adaletli davranmamaktan korkan kişi bir kadınla ya da cariyelerle evlenebilir. Cariyeler arasında adalet vacip değil, müstehaptır.³¹¹

Hanefilere göre “Hoşunuza giden kadınlarla iki, üç ve dörde kadar evlenebilirsiniz,”³¹² ayetinde sayı ifade edilmesi nedeniyle hür ve hür olmayan kadınlarla dörde kadar evlenilebilir. Hür kadınlarla evlenmeye güç yetiremeyip zinaya düşmekten korkan hür bir kimse dört cariyeyle evlenebilir. İmam Şâfi ise, hür olmayan (cariye) ile ancak zorunluluk durumunda evlenebileceğinden bir taneden fazlasıyla

³⁰⁶ Kurtubî, a.g.e., c.V, ss.126-128

³⁰⁷ Râzî, Tefsir-i Kebîr, a.g.e., c.V, ss.332-339 ; İbn Kesîr, a.g.e., c.IV, s.1549;

³⁰⁸ Kurtubî, a.g.e., c.V, ss.126-128;

³⁰⁹ Taberî, a.g.e., c.I, ss.412-413; Râzî, Tefsir-i Kebîr, c.V, ss.338-339; c.VII, s.495; Kurtubî, a.g.e., c.V, ss.126-128; İbn Kesîr, a.g.e., c.IV, s.1549

³¹⁰ Kurtubî, a.g.e., c.V, s.126

³¹¹ İbn Kesîr, a.g.e., c.IV, s.1549

³¹² 4 Nisâ 3

evlenilemeyeceğine hükmeder.³¹³ Zâhiriye ve İmâmiyye bir erkeğin dokuz kadınlı evlenebilmesine izin verir.³¹⁴

Modern döneme geçişte çok eşliliğin ruhsat oluşu üzerinde odaklanılır, zorunlu, mekruh ve hatta haram olduğu durumlara işaret edilir. Geçiş döneminde adalet üzerindeki iki tür ayırım vurgusu³¹⁵ zaman içerisinde tam adalet anlayışında yoğunlaşmaya kayar. Adalettaki ayırmada kalbi sevginin dışında bırakılan adaletli olma koşulu Peygamber'in eşleri arasındaki gece taksimi ile delillendirilir. Sevgiyi de kapsamına alan bir adalet erkeğe zulüm olarak değerlendirilir³¹⁶ Çok eşlilik yasak değildir, ama yerine getirilmesi güçtür. Çok eşliliğin izin olarak kabulü farklı gerekçelerin ortaya çıkardığı zaruretle temellendirilir. Evlilikte teşvik çok eşlilik değil, tek eşlilik üzerindedir. Fakat toplumun selameti farklı durumların göz önüne alınmasını gerekli kılar. Dört sayısının sınır oluşu vurgulanır. Çok eşliliğin İslam'a özgü olmadığı farklı toplumlarda daha önce de mevcudiyetine işaretlerle İslam'ın konuya kazandırdığı boyutun insanlık açısından önemi dile getirilir. Modern süreçte İslam'a karşı eleştirilerin genelde çok eşlilik üzerinde odaklanması ayetin yorumunda dikkatleri çok eşliliğin zararlarına ve evliliğin tabiatına aykırı oluşuyla tek eşlilik gerekliliğine kaydırır.³¹⁷ Süreç içerisinde çok eşlilik geleneksel ve modern yaklaşım olarak iki farklı anlayışta ele alınarak tartışmalardaki merkeziliğini korur.³¹⁸

Elmalılı'ya göre çok eşliliğe izin verilmekle birlikte bu adalet şartına bağlanır. Bundan dolayı fuhuş ve zinaya düşme durumunda gerekli, adaletin gerçekleştirilmeyeceği durumlarda mekruhtur. Kadınlar hakkında adalet iki çeşittir; nafaka ve geceleme nöbeti gibi hukukta adalet yerine getirilebilir; diğeryse sevgide adalettir, buna insanın gücü yetmez. Eşler arasındaki uygulanması gereken hukuki adalettir. Kadının yiyecek, giyecek ve mesken ihtiyacı gibi ara sıra nefsanî payını da

³¹³ Mergînânî, *a.g.e.*, c.II, s.14; Kurtubî, *a.g.e.*, c.V, ss.126-128

³¹⁴ Zuhaylî, *a.g.e.*, c.IX, s.134

³¹⁵ Yazır, *a.g.e.*, c.II, s.

³¹⁶ Sâbûnî, *a.g.e.*, c.II, s.31; Yazır, *a.g.e.*, c.III, s.98

³¹⁷ Reşit Rıza, *a.g.e.*, c.IV, ss.344-370; Mevdûdî, *a.g.e.*, c.I, ss.328-329; Bilmen, *a.g.e.*, c.II, ss.113-114; Ateş, *Kur'an'a göre Evlenme ve Boşanma*, Yeni Ufuklar Nşst, İstanbul ty, ss.11-15; Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, ss.550-551

³¹⁸ Reşit Rıza, *a.g.e.*, c.IV, ss.344-365; Fazlur Rahman, *Ana konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yay., Ankara 1987, s.91; *İslami Yenilenme*, ss.141-142; Muhsin, *Kur'an ve Kadın*, ss.130-131

vermek gerekir. Ancak bu noktada erkeğe eşitlik teklifi ezadır.³¹⁹ İbn Kesîr'in görüşünü paylaşan Sabûnî için de, yetimler arasında adil davranmamaktan korkulduğunda onların dışında olanlardan ikişer, üçer, dörder evlenilebilir. Bunlar arasında adil olunamazsa cariyelerle yetinilir. Çünkü onlar hürlerin sahip olduğu haklardan yoksundur.³²⁰

Adaleti yerine getirmeyen kişinin Allah'ı aldatmaya çalışmış olacağına dikkat çeken Mevdûdî, adalet koşulunun çok eşliliği yasak kılmadığına işaret eder. Çünkü çok eşlilik kültürel ve ahlaki bir ihtiyaçtır. Bazı kimselerin tek kadınla yetinmesi imkansızdır. Ne var ki, tatbiki çok zordur. Bu nedenle tek eşlilik tavsiye edilir. Bu ayet dörtten fazla evliliği yasaklar.³²¹

Çok eşlilik gerekçeleri ilk planda erkekle kadın arasındaki cinsiyet farklılığında düğümlenir. Kadının zayıf, soğuk mizacı ve üremedeki sınırlı verimliliğiyle erkeğin cinselliğe eğilim fazlalığı ve verimlilik gücü arasında karşıtlık teşkil edilir. İkinci planda ise sosyal faktörlere yer verilir. Kadınla erkek arasında farklılığa dikkat çeken Reşit Rıza, çok eşlilik gerekçelerini erkeğin kadına yönelik fazla meyli, kadının cinsel verimlilik süresinin erkekten az olması, evlilikte ortaya çıkabilecek arizi durumlar, savaş ve sosyal felaketler nedeniyle erkek-kadın sayısındaki dengenin bozulması, zinanın yasak oluşuyla açıklar. Cahiliye döneminde yaygın olan fuhşu İslam yasaklar, çok evliliği yasaklamayıp ihtiyaç durumlarında başvurulmasına imkan tanınır. Bu, yeni dini kabullenmelerinde zorlanma ve günaha girmemek için tanınan bir imkandır. Aile hayatında söz konusu gerekçelerden kaynaklanan bir durumun ortaya çıkması halinde erkeğin eski eşinin rızasını alarak ikinci kadınla evlenmesi aile maslahatı gereğidir.³²²

Adalet koşulunu nafaka, geçirilecek zaman ve cinsel ilişkiye bağlayan Kutup, konuyu birey açısından şöyle gerekçelendirir: Erkeğin en verimli çağı yetmiş yaşına kadar devam ederken kadının elli yaşlarında sona erer. Erkeğin fazla olan verimlilik devresinden neslin devamı için yararlanmamak fitrat kanunlarıyla çelişir. Çok eşlilik izni

³¹⁹ Yazır, *a.g.e.*, c.III, s.98

³²⁰ Sâbûnî, *Safvetü'l- Tefâsir*, c.I, s.489

³²¹ Mevdûdî, *a.g.e.*, c.I, ss.328-329

³²² Reşit Rıza, *a.g.e.*, c.IV, ss.339-365

fitri gerçeklere ve hayat şartlarına cevaptır. Adaleti hakkıyla yerine getiremeyeceğinden endişe edenler bir kadınla ya da sahibi olduğu cariyelerle evlenir.³²³

Kadın ve erkeğin yaratılış farklılığında odaklanan Bilmen'e göre, kadın zayıf yaratılmıştır. Hayız, lohusalık gibi arızalara maruz bırakılmıştır. Çoğu kadın çok çabuk menopoz dönemine girer. Üreme niteliklerini yitirir ve erkeğin cinsel ihtiyaçlarını temin etmeye güç yetiremez. Kadınların bu eksikleri erkekler açısından güç durumlara neden olur. Kadınların bu hallerine ilaveten savaşlarda kaybedilen erkekler de kadınlar için sorun oluşturur. Her iki cinsin ihtiyaç ve zorunlulukları bakımından çok eşlilik hayati bir öneme haizdir. Çok eşlilik erkek ve kadın açısından bir mecburiyet değil, gerek duyulduğunda başvurulabilecek, ancak birtakım şartların ve sorumlulukların yerine getirilmesini gerektirecek bir durumdur Eşleri hakkında adalet ve eşitliğe riayet edemeyecek erkek için bir kadınla evlenmek de caiz olamaz.³²⁴

Ayetteki *teulu* teriminin cevr ve zulüm anlamı yanında fakirlik anlamında da kullanımına işaret eden Ateş, "fakirlik çekmemeniz için en uygun bir tane almanızdır" şeklinde Zeyd İbn Elsem, Süfyan İbn Uyeyne ve İmam Şâfinin tercih ettikleri anlama bağlı kalır. Ayet erkeğin alacağı kadın sayısını değil, kadınlar arasında adaleti temin etmeyi hedefler.³²⁵

Erkeğin evlilik ve boşanmadaki tek yanlı yetkisinin sorgulandığı dönemde kadının rızasının gözardı edilmesi sözkonusu olamaz. Kur'an'ın çok eşliliği emretmediği, kadının rızası doğrultusunda izin verdiği ileri sürülür. Bu izinle temin edilen esneklik çok eşliliği bireysel ve toplumsal ihtiyaçların giderilmesindeki önemli rolüyle ortaya çıkarır.³²⁶ Çok eşlilikteki yorum farklılığı bu iznin verilmesini bazen erkeğe hasreder. Erkeğe cinsel içgüdüsünü tatmin için çok eşlilik, erkek ve kadın arasında haksızca bir ayırım değildir. İki arasındaki bazı içgüdüsel farklılık ve özelliklerden kaynaklanır.³²⁷ Bazen de insanlığın menfaatine: Çok eşlilik neslin emniyeti açısından rahmet olarak

³²³ Kutup, Seyyid, *a.g.e.*, c.III, ss.68-72

³²⁴ Bilmen, *a.g.e.*, c.II, ss.113-114

³²⁵ Ateş, *Kur'an'a Göre Evlenme ve Boşanma*, ss.11-15

³²⁶ Yazır, *a.g.e.*, c.II,s.; Sâbûnî,*a.g.e.*, c.I, s.489; Kutup, Seyyid, *a.g.e.*, c.III, ss.68-72; Mevdûdî, *a.g.e.*, c.I, ss.328-329; Hamidullah, *İslama Giriş*, s.254; Ateş, *Kur'an'a Göre Evlenme ve Boşanma*, ss.11-15; Fadlullah, *İslami Açıdan Kadın Sorunu*, s.38; Öztürk, *a.g.e.*, ss.550-551

³²⁷ Fadlullah, *a.g.e.*, s.38

görülmelidir.³²⁸ Bazen de her ikisine birden: Çok eşlilik iki hususla ilgilidir. İnsanın tabii ihtiyaçlarının giderilmesinde bir kadının yeterli olmayışı ve neslin çoğalması.³²⁹

Geleneksel ve modern dönem arasındaki yorum farklılığının ayetlerin hukuksal ve sosyal olgu olarak ele alış farklılığına bağlanması Tefsir ve İslâm Hukukuna yönelik eleştirilere neden olur. Tarihselci yaklaşımla çok eşlilik tümüyle reddedilir, evlenme izni İslam'ın ilk dönemlerine özgü geçici bir uygulama olarak belli bir tarihsel döneme hasredilir. Adalet ayrımı reddedilerek adalet şartının mutlak oluşu ve temininin imkansızlığıyla tek eşliliğin zarureti temellendirilir.³³⁰

Bir toplumda çok eşlilik uygulamasına gidilme ve engelleme durumları ve kamu otoritesinin buradaki aktif rolü de ileri sürülür. Karaman'a göre, evlilikte aslolan tek eşliliklerdir. Çok eşlilik izninin istismarı ve topluma zararlı hale gelmesi durumunda devlet yasaklamaya gidebilir.³³¹ Bir toplumda çok eşliliğin kamu otoritesinin kararıyla uygulamaya geçme fikrini öne süren Öztürk adalet gerekçesini önceki ve sonraki eşlerin onayının gerekliliğiyle açıklar.³³²

Bu açıklamalarla erkeğin elindeki çok eşlilik yetkisi ortadan kaldırılır. Kadın nikah esnasında tek eşlilik şartını koymamış olsa da erkeğin çok eşlilik teşebbüsünü engelleme hakkı bulunur. Diğer taraftan kadının engelinden önce kamu otoritesinin izni de gereklidir. Hatemî'nin öznel ve nesnel açıdan adalet gerekliliği erkek bireyin toplumdaki diğer erkekleri gözardı ederek çok eşliliğe gitmesine imkan tanımaz. Çünkü çok eşlilik öznel ve nesnel açıdan adaleti gerektirir.³³³ Hatemî'nin nesnel açıdan adalet zorunluluğu Mutahhari'nin evlenme yaşına gelen kız ve erkek oranı arasındaki farka dayandırdığı bekar ve mahrumlar için bir hak, evliler için vazife haline gelen çok eşlilik gerekliliğini çağırır.³³⁴ Peygamberin çok eşliliğinin taşıdığı misyon ve gördüğü işlev nedeniyle³³⁵ bu evliliklerin bir nevi zorunluluk taşıdığı üzerinde durulmakla birlikte³³⁶

³²⁸ Aktaş, a.g.e., s.156

³²⁹ el-Hudâri, *İslam Hukuk Tarihi*, ss.94-95

³³⁰ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.91

³³¹ Karaman, *İslam'da Kadın ve Aile*, ss.241-242

³³² Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.550-551

³³³ Hatemî, *İslam Hukuku Dersleri*, s.88

³³⁴ Mutahhari, *İslam'da Kadın Hakları*, ss.343-349

³³⁵ Farklı gruplar ve topluluklar arasında kurulacak dostluk ve ittifak, kadınlarla ilgili İslami ilkelerin öğretimi, İslama hizmet edenlerin mükafatlandırılması, hasımlar arasında köprü kurulması..vb. Bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c.II, ss.669-672

sadece cinsel talep olarak da okunur.³³⁷ Genelde eğitim, toplumu ıslah, sosyal ve politik olarak gerekçelendirilir.³³⁸

b) Değerlendirme

Kur'an tek eşliliği tavsiye eder, çok eşliliğe adalet koşuluyla izin verir. Yorumda çok eşliliğin izin gerekçeleri şunlardır: Erkeğin güçlü ve yeterli, kadının da zayıf ve isteksiz,³³⁹ erkeğin cinsel gücünün fazla olması,³⁴⁰ erkeğin kadına daha fazla meyletmesi, kadının kıskanç yaratılması,³⁴¹ kadının cinsel verimlilik süresinin erkekten az olması,³⁴² erkeğin tabii ihtiyaçlarının giderilmesinde bir kadının yeterli olmayışı ve neslin çoğalması,³⁴³ erkeğin çocuk istemesi, kadının ise soğuk, hasta veya çocuksuz olması,³⁴⁴ tabiatının erkeğin tabiatıyla uyuşmaması, erkeğin kadından şiddetle nefret etmesi,³⁴⁵ savaş ve sosyal felaketler nedeniyle erkek-kadın sayısındaki dengenin bozulması, zinanın yasak oluşu,³⁴⁶ nüfus artışına ihtiyaç duyulması.³⁴⁷

Erkeğin cinsel gücünün kadının fitri niteliklerinden dolayı karşılanamama gerekçesi çok eşlilikte en fazla dile getirilendir. Bununla birlikte kadınlar arasında adalet koşuluna gelince genelde cinsiyet de sevgi gibi dışarıda bırakılır. Adalet koşulu hem insanın güç yetirebilir hallerine bağlanır hem de yolculuk gibi en bariz durumlarda bile görmezden gelinir. Hatta kadın cariyeyse adalet koşulu hiç aranmaz. Zor duruma düştüğünde erkek için satılıp ihtiyacını giderme olarak da değerlendirilir. Eş sayısının dörtle sınırlandırılması “adalet ve orta hal” olarak yorumlanır. Daha fazlasının yasaklanması kadınları uğrayabilecekleri zulümden korumayı hedefler. Bu sınırlama erkeklerin güçlerinin en son noktasıyla uygunluk göstermesi olarak okunur.³⁴⁸

³³⁶ Doğan, Metin, *Kur'an, Peygamber ve Toplum*, Kur'an Sosyolojisi Üzerine Denemeler içinde, Ed. M.Bayyığıt, Yediveren Yay., Konya 2003, ss.60-61

³³⁷ Fidan, *a.g.e.*, 160-161

³³⁸ Mevdûdî, *a.g.e.*, c.IV, ss.441-442

³³⁹ Özek, *a.g.m.*, S.H.K. içinde, s.53

³⁴⁰ Zuhaylî, *a.g.e.*, c.IX, ss136-138

³⁴¹ Mustafa Sabri Efendi, *Kadınla İlgili Görüşüm*, Esra Yay., çev.Mustafa Yılmaz, İstanbul 1994, ss.339-40

³⁴² Reşit Rıza, *a.g.e.*, c.IV, ss.340-365; Kutup, *a.g.e.*, c.III, ss.68-72; Zuhaylî, *a.g.e.*, c.IX, ss.136-138; Mustafa Sabri Efendi, *a.g.e.*, s.36; Fatma Aliye-Mahmud Esad, *Çok Eşlilik*, Hece Yay., Ankara 2007, ss.43-44

³⁴³ el-Hudâri, *İslam Hukuk Tarihi*, ss.94-95

³⁴⁴ Karaman, *İslamda Kadın ve Aile*, ss.241-242

³⁴⁵ Zuhaylî, *a.g.e.*, ss136-138

³⁴⁶ Reşit Rıza, *a.g.e.*, c.IV, ss.344-365 ; Zuhaylî, *a.g.e.*, c.IX, s.136-138

³⁴⁷ el-Hudâri, *a.g.e.*, ss.94-95

³⁴⁸ Zuhaylî, *a.g.e.*, c.IX, s.135

Kadın ve erkek evlilik birliğinin iki direğidir. Hayatın iki ortağından biri olan kadın pasif, zayıf, soğuk, yetersiz görülüp³⁴⁹ nesil üretimi ve cinsellik açısından erkeğe başarı ve güç atfetme son derece anlamsızdır. Bunun din adına yapılması daha da vahimdir. Erkekler kendi aralarında bile bu bakımdan aynı oranda değilken kadınların yetersizliğine ve eksikliğine hükmetmek tam bir saptırmadır. Kadının zayıflıkla ve soğuklukla ilişkilendirilmesi, kadının cinsiyet olarak farklılığının ve insan olarak da değerinin layıkıyla farkında olmamaktır. Evlilik hayatında kadının nesil üretim imkanı ve erkeğin cinsel istifadesi dışında işlevsiz bırakılarak saf dışı edilmesi³⁵⁰ evlilik birliğini tek taraflı bir çıkar ilişkisine indirgemenin neticesidir.

Çok eşlilik, eşler arasında adaleti temin koşulu ileler. Fakat bu erkeğin sevgi ve cinsel hayat dışındaki adalet temini olarak okunur. Genelde “Sevgi ve cinsellik”³⁵¹ erkeğin adalete güç yetiremeyeceği iki husus olarak görülür. Günlerini eşler arasında paylaştırmada eşit davranmak zorunludur. Aksi halde Allah’a isyan edilmiştir. Çoğunluğa göre cinsel ilişkide eşitlik gerekmez. Yolculuğa çıkma durumunda eşler arasında kura çekme Peygamber’in uygulamasıdır.³⁵² Erkek eşlerinden dilediğiyle yolculuğa çıkar. Kura çekmesi de gerekmez.³⁵³ Ayrıca yolculuk sırasındaki gecelerin karşılığında diğerlerine gece ayırması da gerekmez.³⁵⁴ Buradan hareketle kişi bir yolculuğa çıkmak istediği zaman eşlerinin eşitlik hakkı düşer. Mâlikiler ve Hanefiler eşler arasında kura çekimini iyi olmakla birlikte zorunlu görmezler, çünkü bu sadece eşlerin gönlünü almaya yöneliktir. Erkek hiçbirini de götürmeyebilir, yolculukta kadının erkek üzerinde bir hakkı da yoktur.³⁵⁵ İbn Kayyim açısından erkek yolculuğa çıkarken kura çekmeden eşlerinden birini beraberinde götürmesi caiz değildir.³⁵⁶

Yorumda erkeğin evlenme ve boşanma konusundaki tek taraflı yetkisini koruma gayreti çok aşıkardır. Kadına yüklenen misyon, erkeği sükuna erdirme ve neslin bekasını teminle ailenin ve toplumun refahını garanti etmedir. Erkeğin eğe kemiğinden yaratılış

³⁴⁹ Reşit Rıza, *a.g.e.*, c.IV,s.344-365; Kutup, *a.g.e.*, c.III, ss.68-72; el-Hudâri, *a.g.e.*, ss.94-95; Bilmen, *a.g.e.*, c.II, ss.113-114; Mustafa Sabri Efendi, *Kadınla İlgili Görüşüm*, ss.339-40

³⁵⁰ Mevdûdî, *a.g.e.*, c.I,s.175; Kutup, *a.g.e.*, c.III, ss.68-72;

³⁵¹ İbn Âbidîn, *Reddû 'l- Muhtâr Ale 'd-Dürrü 'l-Muhtâr*, c.VI, s.90, Heyet, *Fetâvâyi Hindiyeye*, c.II, s.474

³⁵² Buhârî, Nikah 140; İbn Mâce, Nikah 1970

³⁵³ Ebû Hanife, *El- İhtiyâr*, s.207

³⁵⁴ İbn Kesîr, *a.g.e.*, c.V, s.1957

³⁵⁵ Mergînânî, *Hidâye Tercemesi*, c.II, s. 50; İbn Âbidîn,*a.g.e.*, c.VI, s.100; Heyet, *a.g.e.*, c.II, s.477; Ebû Hanife, *El- İhtiyâr*, s.207; Zuhaylî, *a.g.e.*, c.IX, s.81

³⁵⁶ el-Cevziyye, *a.g.e.*, c.V, s.254

kabulü kadınla ilgili her hususta verilen anlam ve hükme yansır. Çok eşlilik gibi zaruret hallerinde başvurulabilecek bir ruhsatı kadının fitri nitelikleriyle yorumlama bunun açık göstergesidir. Kadına yaratılışıyla zayıflık addederek çok eşliliği erkek için her halükarda başvuracağı eril cinse tanınmış bir nimet olarak algılamaksa büyük bir çelişkiyi yansıtır. Eşinin özel durumları karşısında tahammül edemeyecek kadar şehvetine düşkün erkeğe akıl ve sorumluluk atfetmek tam bir paradokstur. Diğer taraftan kadının özel halleri cinsellik için de engel değildir. Ayrıca evlilik ne sadece cinsellik ne de sadece nesli devam ettirmeyi amaçlar. Her ikisini kapsadığı gibi bunun ötesinde çok kutsal bir birlikteliktir. Kadını bir üretim aracı olarak görme, üretim işlevi sonrasında değersizlik atfedilerek birliktelikten dışlanma ya da başkalarına tahammül etme ikilemine mahkum eder. Önce erkeğin şehvet yoğunluğuna gerekçe kılınarak çok eşliliğe imkan verilen husus (kadının özel halleri) sonra da yokluğu ile gerekçe kılınır.

Kadın cinselliğini kadınların üreme işlevlerine bağlamak,³⁵⁷ kadınları kendi imkanlarını bilme olanağından mahrum etmenin bir yoludur.³⁵⁸ Halbuki “Aile, bir kadını, kendisini en yüksek fiyata satın alan, daha sonra da insanlığın gerektirdiği daha yüce ihtiyaçları hiç dikkate almaksızın onun sadece maddi ve fiziksel ihtiyaçlarını karşılayan erkeğe köle haline getiren bir kurum değil, bilakis karşılıklı dayanışma ve toplumsal edep unsuru kabul edilir.”³⁵⁹

Birden fazla evlilik ancak ihtiyaç durumlarıyla verilen bir izin olmakla birlikte adeta farz emir gibi telakki edilmesine imkan tanıyan gerekçelerle uygulama kolaylığı oluşturulur. Çoğunluğa göre adalet mutlak değil, muayyen şeylerdedir. Sevgi ve cinsellikte adalet güç yetirilemez.³⁶⁰ Bir kısma göre adalet nafakada, geçirilecek zaman ve cinsel ilişkidir.³⁶¹ Diğer bir kısma göre ise sevgi de dahil adalet her şeydedir. Hanefilere göre vacip olan gecelemede adalette öncekisi yenisi, bakiresi dulu, müslümanı, gayri müslimi arasında fark yoktur. Fark hürle cariyeye arasındadır. Şâfiilere

³⁵⁷ Mevdûdî, *a.g.e.*, c.I, s.175; Bilmen, *a.g.e.*, c.II, s.113-114; Kutup, *a.g.e.*, c.III, s.68-72; Mustafa Sabri Efendi, *a.g.e.*, s.339-340; Özek, *a.g.m.*, S.H.K. içinde, s.53

³⁵⁸ Ergas, Yasmine, “1970’lerin Feminizmleri”, K.T. Yirminci Yüzyılda Kültürel Bir Kimliğe Doğru, Ed. G. Dubby-M. Perrot, çev. Ahmet Fethi, T.İ.B.K. Yay., İstanbul 2005, c.V, s.496

³⁵⁹ Muhsin, *Kur’an ve Kadın*, ss.120-121

³⁶⁰ Gazâlî, *İhyâü ‘Ulûmi’ d-Dîn*, c.II, s.126

³⁶¹ Kutup, *a.g.e.*, c.III, ss.68-72

göre kadınlar arasında adalete riayet şart değildir. Fitneye düşme endişesi olduğundan hepsini birden ihmal etmek mekruhtur.³⁶² Erkeğe eşitlik teklifi ezadır.³⁶³

Modernleşme süreciyle dile getirilmeye başlayan kadının nikah esnasında tek eşlilik şartı ve sonrasında bu şart olmasa dahi kadının çok eşliliği kabul ve reddetme hakkı Peygamber'in kızlarının hayatında uygulanmakla birlikte çok eşlilik konusunda müfessirler ve fakihler tarafından gözardı edilerek nakledilmeye değer görülmez. Hz.Ali'nin Hz.Fatıma'yla evliyken Ebu Cehil'in kızıyla evlenmek istemesi üzerine Fatıma Peygamber'e şikayette bulunur. Peygamber hutbede Zeynep'i Ebu'l As ile üzerine evlenmemek koşulu ile evlendirdiğine ve bu kişinin sözünü tuttuğuna vurgu yaparak Hz.Fatıma hakkında; "O benden bir parçadır. Ona eziyet eden bana eziyet etmiştir" ifadesiyle kınar.³⁶⁴

Hadis alimleri tarafından da bu rivayet ya peygamber kızlarına özgü kılınır ya Ebu Cehil gibi bir inkarcının kızıyla evlenilmek istenmesine ya da Fatıma'nın çok eşlilikten duyacağı rahatsızlığın Peygamberi de rahatsız edeceğine.³⁶⁵ Halbuki bu olay çok eşlilikte erkeğin tek taraflı yetki sahibi olmadığının en açık delilidir. Kadının rızası olmadığı durumda başvuru mercii yargıdır. Koca eşinin üzerine evlenmeyeceğine sözvermişse bu şarta uymalıdır. Evlenme durumunda kadının nikahı fesh hakkı vardır. Nikah akdinde böyle bir şart olmasa dahi zımnen her nikahta böyle bir şart, yani kadını ve kadının ailesini üzmeme şartı vardır.³⁶⁶

Tanzimat sonrası batılılaşma eğilimlerinin kadını merkeze alan söylemlerinde uygulamada nadir olmasına rağmen çok eşliliğin eleştirilmesindeki yoğunluk, nikah sırasında tek eşlilik koşulunun Fermanın 38. maddesinde yer almasını sağlar.³⁶⁷ Tanzimat

³⁶² Müslim, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, c.VII, s.399

³⁶³ Yazır, *a.g.e.*, c.III, s.98

³⁶⁴ "Ali b. Ebî Tâlib, Peygamber (sav)'in kızı Fatıma ile evli iken Ebu Cehil'in kızı ile evlenmek istedi. Fatıma, bu durumu işitince Peygamber'in yanına vararak: (Babacığım kızlarına eziyet edildiğinde) onlar için senin kızmadığını herkes söylüyor. Bak işte Ali, Ebu Cehil'in kızı ile evlenmek üzeredir, dedi. Misver demiştir ki; Bunun üzerine Peygamber (sav) kalktı (bir hutbe okudu. Hutbesinde) şahadet getirdikten sonra şöyle buyurduğunu işittim:- Besmele, hamd ve şahadetten sonra (bilmiş olun ki:) Ben (kızım Zeynep'i) Ebu'l-As bir er-Rabi'a nikah ettim. O bana (Zeyneb üzerine evlenmeyeceğine) söz verdi ve bana karşı (verdiği sözde) doğru davrandı. Ve şüphesiz Muhammed'in kızı Fatıma benden bir parçadır. (Aranızda dolaşan söylentiler gibi şeyler yüzünden) onu bir hataya düşürmenizi çirkin görürüm. Allah'a yemin ederim ki, hiçbir zaman Resulullah'ın kızı, Allahın düşmanı Ebu Cehil'in kızı ile beraber bir erkeğin nikahı altında birleşemez." Râvi demiştir ki: Bunun üzerine Ali (ra), Ebu Cehil'in kızını istemekten vazgeçti." İbn Ma'ce, *Nikah* 1999

³⁶⁵ İbn Mâce, *a.g.e.*, c.V, ss.493-494

³⁶⁶ El-Cevziyye, *a.g.e.*, c.V, s.223

³⁶⁷ Çeker, Osman, *Aile Hukuku Kararnamesi*, y.y., Konya 1979, s.31

sonrası batılılaşma eğilimlerinin Cumhuriyet’le birlikte batı hukuku uygulamasıyla neticelenmesi ve kadının, gelişmenin göstergesi olarak ele alınması, feminist hareketlerin kadın erkek ayrımcılığına yaptıkları vurgu yorumlarda da suçlamaları giderecek bir değişime gidilmesine yolaçar.³⁶⁸

Türkiye’de 1926 yılında çok eşlilik yasaklanmış olmasına rağmen, doğu bölgelerinde evliliklerin onda biri, birden fazla kadınla evlenmeyi içeriyor. Birden fazla kadınla evliliklerdeki kadınların yarısından çoğu (% 58,2), kocalarının diğer eşleriyle aynı evde yaşıyor ve çok eşlilikteki kadınların neredeyse yarısı, evliliğin kendileri tarafından düzenlendiğini ya da bu düzenlemeye kendi istekleriyle katıldıklarını belirtmeleri, bunun da birden fazla kadınla evliliğin kadınlar tarafından kabulünün yaygın olduğunu gösteriyor.³⁶⁹ Bunda dinden ziyade birden fazla kadınla evliliği bir erkeğin doğal hak olarak gören kültürel ortamın rolü büyüktür.

Kadın karşıtlığı üzerinden düşünme kadının öteki olarak tasavvurunu da beraberinde getirir.³⁷⁰ Ötekinin gerçekliği zayıflık, soğukluk ve yetersizlik retoriği çerçevesinde ele alınarak tanımlanır. Levy-Straus’un sıcak-soğuk ayrımının soğuk boyutuna tekabül ettiği düşünülen kadın, cinsellikte soğuklukla suçlanarak pasiflik yakıştırılmakta, erkek ve kadın için doğal bir gerçeklik olan cinselliği fitrat gerçekliğinin dışında sadece erkeğe hasredilir. Erkek ve kadın arasında inşa edilen güçlü/zayıf, rasyonel/duygusal, aktif/pasif, verimli/verimsiz biçimindeki iki kutuplu karşıtlık, kadını erkek karşısında imtiyazsız kılarak ikincil konuma yerleştirir. Eril ve dişil cins, ontolojik bir gerçeklik olmakla birlikte, ona birey olarak bir kimlik kazandırma, bir projedir. Bu bakış, kendi perspektifinden Ben ve Ötekileri de belirlemez. Ben’in yaşam biçimi, ilkeleri ve hedefleri, tecrübeleri evrensel norm tarzında merkeze yerleştirilir. Öteki bu merkezi evrenselden hareketle tikel, özel ve kültürel olarak periferik bir konum içinde tanımlanır. Böylece Ben’le Öteki arasında hegemonik bir yapı inşa edilir. Ben’in tanımı ötekiler için temel ölçüt oluşuyla ötekilere rota olur.

³⁶⁸ Karaman, *İslam’da Kadın ve Aile*, ss.241-242; Hatemî, *İslam Hukuku Dersleri*.s.88; Öztürk, *Kur’an’daki İslam*, s.550-551

³⁶⁹ İlkkaracan, Pınar, “Türkiye’nin Doğu Bölgelerinde Kadın Cinselliği Bağlamının İncelenmesi”, Müslüman Toplumlarında Cinsiyet içinde, der. Pınar İlkkaracan 2. Baskı, İletişim Yay., İstanbul 2004, s.141

³⁷⁰ Işık, *Beden ve Toplum Kuramı*, s.56

İnsanın erkek ve kadın olarak cinsiyet ayrımı yaratılışla ilgilidir. Erkek ve kadın oluş Tanrı tarafından belirlenen bir yaratılıştır, ulaşılması gereken bir ideal değildir. Eril ve dişil bireyin her biri kendinde eşsiz ve benzersizdir. Bireyin eşsiz ve benzersizliği cinsiyetli oluşuyla. Bireyi diğerlerinden farklı kılan bir karakter olarak kadınlık ve erkeklik, erkek ve kadın tarafından gerçeğe dönüştürülebilir bir imkan olarak önemlidir. Erkek ve kadın insan olmak itibarıyla aynıdır.³⁷¹ Kadının yaratılış niteliğinden dolayı erkeğe üstünlük hamletme hatalıdır. Kadın ve erkek yeteneklerini geliştirmesine izin verilen alanlarda başarılı olur. Kadının doğası olarak varsayılan soğukluk ve zayıflık aslında uzun bir tarihin ve sinsi bir perspektif birikiminin ürünüdür. Erkekle kadın arasındaki karşıtlığa dayalı fark çıkar kaynaklıdır.

Bir cins diğerinin nihai nedeni değildir. Ne var ki güçlü olanın kibri, onu zayıf olanın kendi için yaratıldığı inancına götürür.³⁷² Kadın ve öteki-kadın birbirinden farklıdır. Kadının farkı, eril ve dişil farklılığın aşk ilişkisi içinde bütünlüğe kavuşmasında açığa çıkar. Öteki-kadın, eril ve dişil farklılığın tamamlayıcılığının dışlanması durumunda tamamlanmamış ilişkinin sosyal gerçekliğini gösterir.³⁷³ “Yaratıcı; kadını ikinci sınıf insan olarak yaratmış değildir. Ne var ki, Resul-i Ekrem’den kısa bir süre sonra İslam uygulamasının yerini önce Bizans-Arap karşı-devrimci gelenekleri, daha sonra Arap-İran ve Arap-İran-Türk töreleri almış, İslam’ın bu uygulamadaki doğrudan doğruya etkisi azalmıştır. Dolayısıyla, kadına İslam’da verilen erkeğe eşit insanlık değeri yitirilince, kadına verilen değer de yitirilmesi kaçınılmaz olur.”³⁷⁴

Kadın erkek arasında karşıtlığa dayalı çatışmanın bilinç yetkinliğinde yitimi sağlam ve evrensel temeller üzerinde inşa edilen insan tanımıyla gerçekleşir. Evrenselde eriyen benler kendini ve diğerini aşkın olanla ilişkisinde anlamlandırır ve hayata aksettirir. Kendini ve diğerini aşkın olanın hizmetine sunar, sömürü düzenekleri aşkın olanın varlığında kırılır, yaratılanı yaradandan ötürü sevmeye ve değer verme bu prizmada yansımaları bulur. “Evrenselde erimemiş ben ya da yetkinleşmemiş ben tam bir oburdur; karşı cinsten gözüne kestirdiği birini kendinin kılmak, daha da kendinin kılmak ister, onu

³⁷¹ Fraisse, “*Cinsel Farklılığın Felsefi Bir Tarihi*”, K.T. içinde, c.IV, ss.65-66

³⁷² Michele Crampe-Casnabet, “*On Sekizinci Yüzyıl Felsefesinin Bir Örneği*,” K.T. Kadınların Tarihi Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları, çev. Ahmet Fethi, T.İ.B.K. Yay., İstanbul 2005, c.III, ss.327-328

³⁷³ Fraisse, Genevieve, *a.g.m.*, K.T. içinde, c.IV, s.66

³⁷⁴ Hatemî, *Kadının Çıkış Yolu*, s.7

kendinin kıldığında ondan olabildiğine yararlanmayı kurar, bunun için sömürme düzeneklerini sonuna kadar tam bir oyunculukla çalıştırır.”³⁷⁵

Çok eşlilik Allah katında yerine getirilmesi gereken bir ilke değildir, ilahi sınırlara riayet koşuluyla mübahtır,³⁷⁶ nadir ve istisnai bir durumdur. Bir kadınla evli olma sorumluluk bilincine sahip olan insan için uygun görülendir. Din çok evliliği vacip kılmadığı gibi teşvik de etmez. Özel ve genel birtakım sebepleri gerekli kılar. Bu, fitri ve sosyal gerçeklere bağlı olmanın gereğidir. Ferdi ve sosyal zararlara yol açan fuhşa imkan tanımaz. Kendi zamanının paradigmasını Kur’an’a öncelemek suretiyle ilahi ilkeleri yorumlama, ya mevcut zihniyet temelinde saptırma ya da reel politikaya aykırı olanları görmezlikten gelmeyle neticelenir. Çok eşliliği ele alırken her şeyden önce belirleyici insanı, yaratılış gayesi ve varoluş sorumluluğunu nasıl algıladığımız ve bunları hangi temel ölçütlerden hareketle zihinsel sürece tabi tuttuğumuzdur. Sosyal hayatta varolan gerçeğe hangi perspektiften baktığımız önemlidir. Bu perspektif sorunu nasıl göreceğimizi de belirler. Zira baktığımız perspektif algılarımızı yorumlamalarımızı belirleyecektir.

G-AİLE HAYATINDA PARÇALANMA

Boşama, “eşler arasında akdolmuş bulunan nikah bağıını özel lafızlarla çözmek”³⁷⁷ demektir. “Helal olmayan şeyler içinde Allah’ın en çok buğzettiği şey(sebepsiz yere yapılan) boşamadır.”³⁷⁸ “Boşadığınız zaman” şartı boşamanın “iki şerden hafif olanı tercih” hükmünce verilen izinden ibaret olduğunu gösterir. Boşanma ancak ailevî sorunun çözümünde zaruri bir ihtiyaçtan dolaydır.³⁷⁹ Boşama iki kezdir. Üçüncüsünde başka bir evlilik olmaksızın geri dönüş yoktur.³⁸⁰ Eşlerden iki tarafın da ayrılma yetkisi vardır.³⁸¹ Boşanmayla her şey bitmez. Kur’an’da evlilik birliğinin eşler için sükunet olmaktan çıkıp zulme dönüşmesi durumunda her iki tarafı da yıpratıcı ve insanlığını zedeleyici

³⁷⁵ Timuçin, *Aşkın Diyalektiği*, s.25

³⁷⁶ el-Hudâri, *a.g.e.*, ss.94-95

³⁷⁷ Kurtubî, *a.g.e.*, c., s.290; İbn-i Âbidîn, *Reddül- Muhtâr Ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, c.II, s.570

³⁷⁸ İbn Mâce, Talak 2018

³⁷⁹ Yazır, *a.g.e.*, c.VIII, s.105 ; Heyet, *Fetâvây-ı Hindiyye*, c.III, s.79; Cezîrî, *a.g.e.*, c.VI, s.30

³⁸⁰ 2 Bakara 229-230

³⁸¹ 4 Nisâ 128

olmayacak şekilde boşamanın gerçekleşmesi için ilkelere bağlanır.³⁸² Eşler aralarında anlaşarak sorunlarını çözebilirler; zira karşılıklı anlaşma en iyi, en hayırlı yoldur.³⁸³ Evlilik haklara tecavüze dönüştürülemez. İyilik ve güzellik hem birliktelikte hem de ayrılıkta esastır.³⁸⁴ Hak ve görevler vardır, tek taraflı da değildir. Kadın erkeğin boşama pişmanlığından geri dönüşünde kabul veya reddetme hakkına sahiptir.³⁸⁵

a) Yorum Aile Hayatında Parçalanma

Klasik müfessirler, erkeğe tek taraflı mutlak boşama yetkisini, ve boşadığında geri dönme keyfilğini verir: Erkek kadını boşamaya yetkilidir. Boşadığında boşamadan dönmek istediğinde kadın istese de istemese de onu almaya kadirdir. Kadının ne erkeği boşama yetkisi ne de boşama sonrası dönerek alma hakkı vardır. Erkek kendini boşadıktan sonra dönmek isterse erkeği engelleme hakkı yoktur.³⁸⁶ Boşanma mübahtır diyen Kurtubî'ye göre erkek boşadığından pişman olur ve dönerse o zaman kadına bir ihsan ve iyilik vardır. Hangi lafızla olursa olsun, söylediği sözle boşamayı kasteden kişi boşamış olur. “Ye, iç, otur, kalk” sözleriyle olsa bile. Tek seferde üç talak verilmesi tek talak yerine geçer.³⁸⁷ Şahit bulundurma boşama için değil, dönüş içindir.³⁸⁸

Aile içerisinde anlaşmazlığa eşlerden iki tarafın da sebep olabileceğine işaret eden Taberî, kadının boşanma talebini erkeğin kadına karşı görevlerini hakkıyla yerine getirmemesine bağlar.³⁸⁹ Diğer klasik müfessirler³⁹⁰ genelde hul yoluyla boşanmayı erkeğe itaat görevini yerine getirmeme olarak yorumlarlar. Kadın eşiyile anlaşamıyor, eşinin haklarını yerine getirmiyor, onu kızdırıyorsa eşinin kendine verdiklerini fidye olarak vererek ayrılabilir. Şikayetin zarardan dolayı olması da gerekmez. Erkek verdiğiinden daha fazlasını da alabilir.

³⁸² 2 Bakara 228-231; 4 Nisâ 128; 33 Ahzab 28-29, 49; 65 Talak 1-2

³⁸³ 4 Nisâ 128

³⁸⁴ 2 Bakara 231; 33 Ahzâb 49; 65 Talak 2

³⁸⁵ 2 Bakara 228

³⁸⁶ Taberî, *Taberî Tefsiri*, c.I, ss.172-173; c.VI, ss.2553-2554; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c.V, ss.202-203; c.XXI, ss.536-537; İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerim Tefsiri*, c.III, s. 902, 907, 926; c.XIV, s.7939; Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, c.III, ss.328-329

³⁸⁷ Kurtubî, *a.g.e.*, c.III, ss.328-329

³⁸⁸ Kurtubî, *a.g.e.*, c.XVII, s.427

³⁸⁹ Taberî, *a.g.e.*, c.I , ss. 171-172

³⁹⁰ Râzî, *a.g.e.*, c.V, ss.210-215; Kurtubî, *a.g.e.*, c.III, ss.304-308; İbn Kesîr, *a.g.e.*, c.III, ss.908-913

Kurtubî ayeti³⁹¹ kadınlardan bir serkeşlik görürseniz, fidiye almanızda vebal yoktur anlamında da yorumlar. Hul yapma yetkisinin hakime ait olduğu kabulünü reddeder. Erkeğin fidiye almasını helal kılan gerekçelere de dikkat çeker: Kadının eşine emrine itaat etmeme, cünüplükten dolayı gusletmeme, karşılıklı kin ve nefret, kadının eşini sevmediğini söylemesi³⁹² İbn Kesîr, kadının herhangi bir gerekçesi olmaksızın ayrılmak istemesi ile ilgili rivayetlerin zayıf olduğunu belirtmekle birlikte cennet kokusu kendine haram olur, bu kadınlar münafiktir rivayetlerine ve erkeğin verdiklerinden daha fazla alması konusunda kadının elinde olan her şeyi alması ve saç bağı dışında hiçbir şey bırakmamasına dair rivayetlere de yer verir.³⁹³

İbn Kesîr'e göre kadın, kocasının kendinden yüz çevirmesi durumunda ayrılmaktan daha efdal(!) olan nafaka, giyim, barınak, cinsellik veya diğer haklarının tamamından veya bir kısmından kocası lehine vazgeçerek anlaşmayı tercih etmesi durumunda erkek ve kadına bir günah söz konusu değildir. Bu konuda farklı rivayetlere yer verir: Hz. Sevede'nin yaşlandığında gününü Aişe'ye bırakması, erkeğin eşine gitmemesi³⁹⁴ ile ayrılmak istemesi karşısında nikahında kalması karşısında haklarında serbest bırakması gibi.³⁹⁵

İslâm Hukukunda boşama hakkına gelince fakihlerin çoğunluğuna göre boşama hakkı kocaya aittir. Kendisi bizzat boşayabileceği gibi başkasını vekil de kılabilir, bu hakkı kadına da bırakabilir. Fakihler eşini rici talakla boşayan erkeğe iddet sona ermeden dilediğinde kadın razı olsun veya olmasın geri dönüş hususunda görüş birliği içindedirler.³⁹⁶ İbn Âbidîn boşanma konusunda iki iyilik kaydeder: Bunlardan birisi boşama yetkisinin erkeğe verilmesi, akılları eksik, heva hevesleri fazla, dinleri eksik olana bırakılmamış olması ve boşanmanın üç defa olması ki erkek çoğunlukla kadına ihtiyacı yokmuş gibi davranır ve pişmanlık duyar. Üç defa oluşu ile erkek kendini sınamış olur.³⁹⁷

³⁹¹ 2 Bakara 229

³⁹² Kurtubî, *a.g.e.* c.III, ss.304-308

³⁹³ İbn Kesîr, *a.g.e.*, c.III, ss.908-913

³⁹⁴ Buhârî, Sulh 5 ; Tefsir 184; Nikah 153; Müslim, Tefsir 13-14

³⁹⁵ İbn Kesîr, *a.g.e.*, c.V, s.1950

³⁹⁶ Heyet, *Fetâvâ-yı Hindîyye*, c.III, ss.117-118; Cezîrî, *Dört Mezhebin Fıkah Kitabı*, c.VI, ss.132-133; Zuhaylî, *İslam Fıkahı Ansiklopedisi*, c.IX, ss.285-286

³⁹⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l- Muhtar Ale'd-Dürrü'l-Muhtar*, c.VI, s.148

Boşama yetkisi erkeğin hakkıdır. Kadın boşanma konusunda mali sorumluluğunun bulunmaması nedeniyle tedbirli davranmaz ve duygusaldır. Boşama kadının elinde olsa onu en kötü şekilde kullanır. Erkekten intikam almak için onu suçlayarak haklarını vermesi üzerine erkeği mecbur kılar. Çünkü kadına bir hüküm verildiğinde o tabiat itibariyle süratle infiale kapılır. Erkek akli ve mizacı gereği kadının hoş olmayan davranışlarına sabreder, kadın ise her kızmada mali yükümlülüğü olmadığından boşanmaya meyleder. Adaletin ve evliliğin devam ve bekası için boşama erkeğin yetkisinde olmalıdır, kadının değil.³⁹⁸

Fakihlere göre hul hakkı serkeşlikte odaklanır. Serkeşlik kendinde olduğu halde kadından fidiye alan erkek kadına zulmetmiş olur, tahrimen mekruh olsa da yine de fidiye hakkı verilir. Geçimsizlik kadından geldiğinde ise kadına verdiği mehir miktarından fazlası da alınabilir.³⁹⁹ Hatta kadının boşama hakkını kullanabilmesi karşılığında çocuğun nafakasını temin, iddet nafaka ve mesken hakkından vazgeçme gibi kadına dinen tanınan haklar karşılığında boşama geçerli görülür.⁴⁰⁰ Kadının evliliği sona erdirmesi için mahkemeye başvurma hakkı konusunda Mâliki ve Hanbelilerde görülen ılımlı yaklaşım Hanefî ve Şâfiiler de görülmez.⁴⁰¹ Hanefiler kadına bu hakkı sadece erkekteki bazı hastalık hallerinde, Şâfiiler, nafaka bırakmadan kayıp olan erkeğin belli bir süre beklemesi durumunda tanır. Mâliki ve Hanbelilere gelince, erkeğin hastalık ve kusurunda, evini terk veya kayıp olma, kadına kötü davranışta bulunma, geçimsizlik gibi durumlarda bu hakkı tanırırlar.⁴⁰²

Hul hakkını reddedenler de yok değildir: Zâhiriler erkeğin boşama hakkını karısına bırakmasını ve başkasını vekil kılmasını reddeder. İbn Hazm, erkek eşini boşamayla yetkili kılsa da kadının kendini boşamasının boşama sayılmayacağını bu hakkın erkeğe ait olduğunu öne sürer.⁴⁰³ Hasan Basrî, bu tür boşanmayı reddeder ve

³⁹⁸ Cezîrî, *a.g.e.*, c.VI, ss.132-133; Heyet, *a.g.e.*, c.III, s.84; Zuhaylî, *a.g.e.*, c.IX, ss.285-286; İbn Hazm, *el-Muhalla*, c.XI, s.549

³⁹⁹ Mergînânî, *Hidâye Tercemesi*, c.II, s.112. Zuhaylî, *a.g.e.*, c.IX, s.394; İbn-i Âbidîn, *a.g.e.*, c.VII, s.17; el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd Rahmet Peygamberi*, c.V, s.295

⁴⁰⁰ Kurtubi, *a.g.e.*, c.III, s.308; Zuhaylî, *a.g.e.*, c.IX, s.396; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, c.VII, s.17; Heyet, *a.g.e.*, c.III, ss.117-118; Mergînânî, *Hidâye*, c.II, s.112; el-Cevziyye, *a.g.e.*, c.V, s.295; Düzdağ, M. Ertuğrul, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, 2. Baskı, Enderun Kitabevi, İstanbul 1983; s.47

⁴⁰¹ Cezîrî, *a.g.e.*, c.VI, ss.30-31, 54-57; Zuhaylî, *a.g.e.*, c.IX, ss.403-404; Heyet, *a.g.e.*, c.III, s.123

⁴⁰² Cezîrî, *a.g.e.*, c.VI, ss.30-31, 54-57; Zuhaylî, *a.g.e.*, c.IX, ss.403-416; Heyet, *a.g.e.*, c.III, ss.123-128;

⁴⁰³ İbn Hazm, *el-Muhalla*, c.XI, s.550-551

hanımını zina ederken görse dahi hul'un caiz olmayacağını savunur.⁴⁰⁴ Her kadını boşamada eziyet kaçınılmazdır diyen Gazâli için, eziyet erkek tarafından gelirse kadın verilenden fazlasını vererek boşanabilir ama mekruhtur. Bu kadına zahmet ve yük olduğu gibi ırz üzerinde bir ticarettir.⁴⁰⁵

Boşama sırasında veya boşamadan dönüşte şahit bulundurmak zorunluluğu Kur'an'ın buyruğudur.⁴⁰⁶ Şahitlik boşamada keyfiliği ortadan kaldırıp hukuki bir sürecin yürürlüğe girmesini gerekli kılar. Kur'an boşamada şahitlerin bulunmasını emretmesine rağmen fakihlerin çoğunluğu boşamanın erkeğin hakkı olmasından hareketle boşamada şahitlerin bulunmasını gerekli görmez.⁴⁰⁷

Klasik yorumlarda erkeğin boşamada tekel hakkı, kadının hakkının bulunup bulunmadığı sorgulanmaksızın ortaya konurken modern dönemde erkeğin tek taraflı yetkisi kadının boşamadaki farklı haklarıyla ortaya konur. İlk dönemde evlilik birliğinin kutsallığına, karşılıklı hak ve sorumluluklara işaret edilmekle birlikte erkeğin evlilikteki mehir ve nafaka temin görevi üstünlüğün ve yetkinin erkeğin tekelinde kalmasının gerekçesi kılınır. Kadının evlilikteki tek fonksiyonu itaat ve bunun koşullarını belirleyenler de erkekler olduğundan tek taraflı yaklaşım sürer. Boşamada erkeğin denetimden uzak hakkı sürekli korunmaya çalışılır.⁴⁰⁸

Elmalılı'ya göre, "o kadınları boşadığınız" yani boşamak istediğinizde tarzındaki şartlı yapı boşamanın yalnız erkeklere ait ve yetkilerinde bir iş olduğuna delildir. Erkek eşini boşadığında dini bir hak gerçekleşmiş olur, aksi takdirde hak kullanılmış olmaz. Kadının boşamada doğrudan bir tercih hakkı yoktur. Nikah sırasında veya sonradan erkeğin kendisine hak tanımış olması müstesna. Bu verilen hak dışında kadın ancak fidye vermek suretiyle kendisini kurtarma yoluna gidebilir. Erkeklerin boşadıkları eşlerini bekleme sürecinde geri almada öncelik hakkını kadının rızasını hiçe sayan bir yorumla

⁴⁰⁴ Zuhayli, *a.g.e.*, c.IX, ss.382-383

⁴⁰⁵ Gazâli, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, c.II, s.142

⁴⁰⁶ 65 Talak 2

⁴⁰⁷ Râzi, *a.g.e.*, c.XXI, ss.536-537; Merginânî, *a.g.e.*, c.II, ss.98-103; Ebû Hanife, *El-İhtiyâr*, s.221; Heyet, *a.g.e.*, c.III, s.95

⁴⁰⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.VIII, ss.104-106; Reşid Rıza, *a.g.e.*, c.II, s.380-386

şöyle açıklar: “İddet süresinde erkek söz veya fiille ricat (dönüş) yapmak ister, kadın razı olmazsa söz erkeğindir.”⁴⁰⁹

Kadına tanınan tercih hakkını klasik anlayışı devam ettiren müfessirler şöyle yorumlarlar: Kadın; kocasının kendisini küçük görmesi, çirkin olma, yaşlanma yada daha güzel ve genç birine ilgisinden dolayı kendisinden yüz çevirmesi durumunda, erkeği kendine çekmek için hakkı olan mehrinde, derece ve nöbetinde indirim ve fedakarlık yaparak veya bir şey bağışlayarak aralarını düzeltmeye çalışmasında ve erkeğin bunu kabul etmesinde bir günah yoktur. Böyle bir şey rüşvet gibi bir günah olmaz.⁴¹⁰ Bu kadın için boşanıp ayrılmasından daha hayırlıdır. Çekiciliğini yitirmesine rağmen kocasından çekici bir kadın gibi ilgi ve sevgi beklemesi kadının bağınazlığıdır.⁴¹¹

Boşama yetkisi kocaya aittir ve bekleme sürecinde dönüş hakkı da vardır, görüşünü paylaşan Zeynep Gazâli, bu yetkinin erkeğin aklının her estiğinde ve gereksiz yere, kadını tehdit için kullanılacak bir silah olmadığına dikkat çeker. Çok ciddi gerekçelerle ve çaresizlik durumunda başvurulabilir bir haktır. Bekleme süreci sonrası eşler bir araya gelmek isterlerse yeni bir nikah gereklidir.⁴¹²

Modern dönemin ilerleyen sürecinde evlilikteki erkek ve kadın hak ve görevleri üzerinde vurgu yoğunlaşır. Erkeğin boşamadan dönüşünde kadın hakkı da sorgulanır. Kadına boşanma dönüşünde red hakkı tanıma erkeğin üstünlüğünün zedelenmesine yönelik endişeyi açığa vurur. Bu dönemde tarihi süreçteki değişim ve Kur’an ilkelerinden sapma ve özellikle kadınla ilgili konulardaki istismar üzerinde vurgu artar, hukuki otoriteler suçlanır. İslam’a yönelik suçlamalara cevap verilir. İslam dini kadına boşanma hakkı vermede tüm dünya milletlerinin ilerisinde olmasına rağmen Kur’ani normlardan sapmanın derecesi dehşet verici olarak saptanır. Kur’an’ın güçlü adalet vurgusuna rağmen tarihi süreç içerisinde aile hukukunun kötüye gitmesine izin verilmiş ve boşama yetkisi istismar edilmiştir.⁴¹³

⁴⁰⁹ Yazır, *a.g.e.*, c.II, ss.104-06

⁴¹⁰ Yazır, *a.g.e.*, c.III, s.98; Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsir*, c.II, s.30

⁴¹¹ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, c.I, s.412

⁴¹² Gazâli, Zeynep, *a.g.e.*, s.104

⁴¹³ Esed, *a.g.e.*, c.I, s.67; Ateş, *Kur'an'a Göre Evlenme ve Boşanma*, s.60; Öztürk, *a.g.e.*, s.454; Carullah, *a.g.e.*, s.86 ; Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme*, ss.147-152

Boşanmada şahit uygulamasının gerekliliği ve eşlerin her ikisi için mahkeme aracılığıyla boşanma yolunun gerekliliği savunulur. Kadının aile kurumunda erkekle eşit haklarının bulunması talep edilmesine ve tefviz-talak müessesisiyle erkeğin boşama yetkisinin eşine vermesinin sağlanması ve standart ölçüler getirilmesinin gerekliliği vurgulanmasına karşın kadına tanınan boşama hakkı karşısında bu hakkın kötüye kullanılabilmesi dikkate alınarak resmi denetim mekanizmasının yürürlüğe konmasının zarureti dile getirilir.⁴¹⁴ Karaman'a göre boşama yetkisi erkeğe ve kadına verilmiş olsa ailenin dağılma ihtimali iki katına çıkar. Yetki hakime verilse aile sırları açığa çıkacağından anlaşmazlık daha da artar, eşlerin yeniden evlenebilmeleri güçleşir.⁴¹⁵

b)Değerlendirme

Boşanma konusunda kadın erkek ayrımına gitmeksizin nikahı gerçekleştiren iki tarafa da hak ve imkan tanıyarak konuyu genel bir prensibe bağlayan Kur'an'a rağmen klasik yorumlarda⁴¹⁶ boşama sadece erkeğe ait bir haktır. Kadın boşama konusunda sadece erkeğin geri dönüş veya bütünüyle terk etmesi tercihi karşısında itaat etmesi gereken haktan yoksun taraf. Erkeğin kadını boşayıp boşamadığını da belirleyen erkeğin sözünden ziyade niyetidir. Otur kalk dediyse de niyeti boşamak ise yetki ona aittir. Niyetinin boşama olup olmadığını belirleyecek olan kadının itaatinin düzeyidir.

Erkeğe kadın üzerinde verilen öncelik boşama hakkının mutlak şekilde erkeğe ait olduğu varsayımına götürür.⁴¹⁷ Erkeğe gerek boşama hususunda, gerek ilk boşamadan sonra dönüş konusunda öncelik tanınması menfaate dayalı bir okuma ile kadının erkeğin bu önceliği karşısında yetkisinin görmezlikten gelinerek tek taraflı bir hakka dönüştürülmesine yol açar. Boşama hakkı gibi dönüş hakkı da kadının rızası olsun olmasın erkeğindir. Döner veya dönmez. Dönerse kadının kabul etmeme hakkı yoktur. Çünkü kadının boşama hakkı erkeğin bu hakkı ona vermesine bağlıdır. Erkeğin kadın üzerindeki kavram oluşuyla ilişkilendirilen bu hak, erkeğin kadını boşama ve geri alma konusunda sınırsız bir yetkiyle kuşatılmasıyla neticelenir. Halbuki Kur'an boşama

⁴¹⁴ Öztürk, *a.g.e.*, s.454; Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar* c.I-III, s.24; Hatemî, *a.g.m.*, s.331, İslâmî Araştırmalar, c.IV, S.4, Ekim 1991; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, s.387; Kırbasoğlu, "Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler", İslâmî Araştırmalar, c.IV, S.4, Ekim 1991, s.282; Döndüren, *Delilleriyle İslam İlmihali*, Erkan Yay., İstanbul 1998, s.420

⁴¹⁵ Karaman, *İslam'da Kadın ve Aile*, s.104

⁴¹⁶ Râzî, *a.g.e.*, c.V, ss.210-215; Kurtubî, *a.g.e.*, c.III, ss.304-308; İbn Kesîr, *a.g.e.*, c.III, ss. 908-913

⁴¹⁷ Heyet, *a.g.e.*, c.III, s.117-118; Cezîrî, *a.g.e.*, c.VI, ss132-133; Zuhaylî, *a.g.e.*, c.IX, s.285-286

hususunda eşlerden her iki tarafa da imkan tanır.⁴¹⁸ Ve önemli olan bu yetkinin kimde oluşu değil, bu yetkinin hakkaniyete uygun yerine getirilmesidir. Kullanım hakkı üstünlük değil, sorumluluğu arttırıcıdır.

“Onları geri almada daha çok hak sahibidirler”⁴¹⁹ ifadesinden hareketle erkeğin iddet bitiminden önce geçici boşanmadan vazgeçme hakkı bulunmakla birlikte bu boşanan kadının geri dönüşü reddetme hakkını ortadan kaldırmaz. Burada aileyi geçindirmekle sorumlu olan erkeğin bu tür boşanmayı iptal veya kabul etmeyi tercihte ilk hakkın kendine ait olması kadının kendinden sonraki hakkını gidermez. Erkeğin ihtiraslarına kapılarak gerçekleştirdiği bir boşamadan vazgeçme hakkı, kadının bu durumda mevcut hakkının gözardı edilerek kadın üzerinde tek taraflı hak sahipliğine dönüştürülmesi evlilik birliğinde karşılıklı hak ve görevleri dayatma, zorlama ve baskıya çevirme ile gerçekleşir. Hak ve yetki diğeri üzerinde üstünlük ve baskıyı ve zulmü değil, sorumluluğun bilinçle yerine getirilmesini gerektirir.

Kur'an'ın boşamada şahit bulundurma ilkesi⁴²⁰ tavsiye olarak görülüp zorunlu kılınmaması erkeğin kadın üzerindeki boşama keyfiyetinin temel dayanağını oluşturur.⁴²¹ Geçimsizlik durumunda boşanmadan önce hakeme başvurma, erkeğin boşama yetkisini önemli ölçüde sınırlar. Sorun çözülmez de erkek boşanmaya karar verirse iki şahit getirilmesi gerekir. Şahitlik hukuki bir durum olduğundan erkek keyfi olarak boşamaya gidemez.⁴²² Fakat kadına tanınan boşama hakkı karşısında bu hakkın kötüye kullanılabileceği dikkate alınarak resmi denetim mekanizmasının yürürlüğe konmasının zarureti dile getirilir.⁴²³ Kadına yönelik düzenlemeler için istismar ilk planda ele alınırken erkeğe tanınan tek taraflı hakta istismarı dikkate alınmaz. Erkeğin kontrol mekanizması kadın üzerinde sürekli hakim kılınmaya çalışılır. Tüm algılama kadının özne-birey olarak nasıl görüldüğünde odaklanır.

Erkeğe verilen kesin boşama yetkisi kadının kaderini erkeğin kelimeleri ve niyeti arasında bağlantıya hasredebiliyor. Boşamada ciddi ve şaka yoktur. Boşama konusunda

⁴¹⁸ 2 Bakara 229

⁴¹⁹ 2 Bakara 228

⁴²⁰ 65 Talak 2, 4 Nisâ 35

⁴²¹ Bardakoğlu, *a.g.m.*, c.II, s.612

⁴²² Güler, *a.g.m.*, İslâmî Araştırmalar, c.5, S.4, Ekim 1991, s.318

⁴²³ Döndüren, *a.g.e.*, s.420

şaka yapma kadının duygularıyla oynama, onu sindirme ve evlilik birliğindeki güveni yok ederek bu birliği zedeleme ve benzeri zararlara neden olacağı açıktır. Erkeğin, “günlerini say”, “rahminin boş olduğunu öğren”, “sen benim gözümde birsin ya da sen kopuksun”, “hürsün, ipin omuzun üzerindedir”, “baban gile git”, “senin emrin senin elindedir”, “kendine bir yol, kendine koca ara”, “senin elin yada ayağın benden boş olsun”; “seni yarım talak ile yada bir talakın üçte biri ile boşadım”; “sen birden ikiye kadar ya da bir ile ikisi arasında benden boşsun”, “buradan Şam’a kadar benden boşsun”, “yarın benden boşsun”, “bugün, yarın ya da yarın bugün boşsun”, “sen dün benden boşsun”, “seninle evlenmemişken benden boşsun”, “seni boşamadığım zaman ya da boşamadıkça benden boşsun” gibi ifadelerle boşayıp boşamadığına ve kaç kere boşadığına yönelik hükümler⁴²⁴ boşanmanın erkeğin dudakları arasında oyuncağa çevrilmesinin açık göstergesidir. Halbuki Kur’an Allah’ın ayetlerini alaya almayınız⁴²⁵ ilkesini özellikle boşama konusunda vurgular.

İslam hukukunda erkeğe verilen şahitsiz ve hakimsiz boşama hakkı yanında kadına da evliliği sona erdirme imkanı tanınır. Kur’an’da⁴²⁶ kadının evlilik hayatındaki rahatsızlığından dolayı kendi iradesiyle evliliği sona erdirme isteğinde eşine bir şeyler vermesinde her ikisi için de günah olmadığı ifade edilir. Kadının eşinden nefret etmesinin aile hayatında oluşturacağı olumsuzlukların dikkate alındığı ve eşler arasında ruhsal birliğin kaynaşmanın meydana gelmemesi durumunda sorunu iyilik ve güzellikle çözüme kavuşturmanın yolu sunulur.

Klasik müfessirler⁴²⁷ hul yolu ile boşanma hakkını adeta kadına değil, erkeğe tanırlar. Kadının kendi iradesiyle bu yola başvurumunu münafıklık ve cennet kokusunu koklayamama rivayetleriyle⁴²⁸ kınarken, erkeğin mehir ve fazlasını alma hakkı olduğuna dair rivayetlerin farklı versiyonlarını zikreder, kadından bir şey almanın haram oluşuna dair görüşleri ve hakim kanalıyla gerçekleşimi kabul edilmez kategorisiyle dışarıda bırakırlar.

⁴²⁴ Mergînânî, *a.g.e.*, c.II, ss. 67-78; Ebû Hanife, *a.g.e.*, ss.213-215, Heyet, *a.g.e.*, c.II, s.531

⁴²⁵ 2 Bakara 231

⁴²⁶ “O halde, ikisinin de Allah’ın koyduğu sınırları koruyamayacaklarından korkuyorsanız, kadının serbestliğe kavuşması için (kocasına) bazı şeyler bırakmasında her iki taraf için de bir günah yoktur.” Bkz, 2 Bakara 229

⁴²⁷ Râzî, *a.g.e.*, c.V, ss.210-215; Kurtubî, *a.g.e.*, c.III, ss.304-308; İbn Kesîr, *a.g.e.*, c.III, ss.908-913

⁴²⁸ Mâce, Talak 2055; Tirmizî, Talak 1197; Ebû Dâvûd, Talak 2226

İslam'daki ilk hul yoluyla boşama hakkındaki rivayete her müfessir yer verir. Rivâyet tefsirlerinde hadisin farklı versiyonları da kaydedilir. Sâbit b. Kays'ın eşinin Peygamber'e başvurusu ile gerçekleşen hul ile boşama Buhârî'de kocasına tahammül edememe ve alınan mehirin iadesi ile, İbn Mâce'de İslam'da küfre girmekten hoşlanmama, ona olan nefretinden dolayı ona katlanamama ve mehirden fazlasının alınmaması gerekliliği ile, Ebû Dâvûd'da Sâbit b. Kaysın eşine vurarak köprücük kemiğin kırması ile Dârâkutnî de mehrin fazlası ile, İbn Cüreyc'in rivâyetinde ise fazlası olmaz şeklinde yer alır.⁴²⁹

İbn Haldun farklı versiyonlar arasındaki durumu şöyle izah eder: Bu kişilerin doğru yanlış demeden her nakli kabul etmeleri, onları rivayet usulüne göre benzeri haberlerle kıyas etmemelerinden kaynaklanır. Rivayet ehli, söz konusu haberleri değerlendirmede iyiyi kötüden ayırma yeteneklerini, basiretlerini ve inceleme yeteneklerini kullanmaz, dolayısıyla vehim ve hata çölünde yollarını kaybederler.⁴³⁰

Kur'an'da "hanımlarınıza, onların arzusu hilafına baskı yaparak mirasçı olmaya çalışmanız helal değildir. Ve açık bir şekilde hayasızca davranma suçu işlemedikçe vermiş olduğunuz herhangi bir şeyi geri almak amacıyla onlara baskı yapmayın"⁴³¹ buyruğuna karşın kadın mehir, iddet nafakasından vazgeçip ve bir yaşındaki çocuğunun nafakasını yedi yıla kadar karşılama⁴³² koşuluyla boşanma yoluna gidilebilir. Halbuki mal karşılığında boşanma kadını erkeğin zararına karşı korumayı amaçlar, erkek bunu bir çift sözüyle gerçekleştirebilecek bir keyfilikte bırakılır. Bunu mehri alabilmek için zorlamaya gidilmesi Kur'an'ın "deve yükü vermiş olsanız da bir şey almayın. Nasıl alabilirsiniz ki?"⁴³³ uyarısı dikkate alınarak gerçekleştirilemez. Zaten kadının iffetsizliğinin şahit ile tesbiti yada yemin ile ayrılmanın gerçekleşmesi imkan dahilindedir. Bununla birlikte hukukçular kadının boşanmayı talebi durumunda bunların geri alınmasının caiz olduğunu ifade ederler. Böylece kadına tanınan boşanma hem erkeği boşanmanın getireceği ekonomik yükten korur,⁴³⁴ hem de erkeğin nafakadan kaçış

⁴²⁹ Kurtubî, *a.g.e.*, c.III, ss.304-308

⁴³⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Z. Kadirî Ugan, M.E.G.S.B. Yay., İstanbul 1988, c.II, ss.466-467

⁴³¹ 4 Nisâ 19

⁴³² Düzdağ, *a.g.e.*, 47 ; Heyet, *a.g.e.*, c.III, s.81

⁴³³ 4 Nisâ 20

⁴³⁴ Art, *a.g.e.*, s.53

yöntemlerinden biri olur.⁴³⁵ Bu reddedilen haklar aslında bir anlamda boşanma sigortası iken kadının boşanma talebi karşısında pazarlık unsuruna dönüşür.⁴³⁶ Boşanmada kadının evlilikteki mehir, iddet nafakası, hatta çocuğunun bakımı gibi haklarından vazgeçerek ayrılmaya gidildiği hul yolu ile boşanmanın reel hayattaki fazla görünürlülüğü de bunu doğrular.⁴³⁷

Hanefilerin görüşü hukuka ve insanın saygınlığına daha uygun bulunsa da⁴³⁸ Hanefiler dışında kalan mezheplerin nafaka konusunda tanıdığı mahkeme aracılığıyla boşanma hakkı sadece kadına verilen bir ruhsattır. Kadın üzerine vacip değildir. Erkeğin kadının nafakasını temin etmemesi ile edememesi aynı şey değildir. Erkeğin kendinde olmayanı istemek ile mevcut olanı istemesi bir değildir. Evlilik hayatında yaşanması mümkün olabilecek bir durum olan mali bakımdan yetersizlik kadını ilk planda mahkemeye koşturacak değildir. Gerçekten sağlam teminatın birbirini bağladığı eşler açısından maddi yetersizlikler sevgi, saygı ve dayanışmanın geçerli ortamında daima ikinci planda kalacaktır.

Erkeğin kayıp olması durumunda Hanefilere göre yaşlılarının ölümüne kadar beklemek zorunda bırakılması⁴³⁹ kadının fizyolojik, psikolojik ve sosyo-ekonomik bakımdan mağdur edilmesine neden olur.⁴⁴⁰ Bu mağduriyete çözüm borçlanmak olarak gösterilmesi, eşin geri dönüşü olup olmayacağı bilinmezken kişilerin borç para vermesinin çok düşük ihtimali hesaba katılmaz. Nitekim yapılan araştırmada borç verecek kimsenin bulunamayışı ve kadınların artan mağduriyeti kadınları eşlerinin kendilerini şartlı talakla boşadığı iddiasıyla evlenmek için hakimden izin talebinde bulunmaya mecbur eder. Ve ortaya çıkan kocanın mahkemeye başvurusu ikinci nikahı

⁴³⁵ Tucker, Judith E., "Eksiksiz Sevgi: Osmanlı Suriyesi ve Filistininde İslam Hukukuna Göre Annelik", Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları içinde, Edt. Madeline C. Zilfi, T.V.Y. Yay., çev. Nemciye Alpay, İstanbul 2000, s.233

⁴³⁶ Zilfi, Madeline C., "Geçinemiyoruz: 18. Yüzyılda Kadınlar ve Hul" Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları, T.V.Y. Yay., çev. Nemciye Alpay, İstanbul 2000, ss.260-261

⁴³⁷ Erten, a.g.e., s.110; Kurt, Abdurrahman, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839-1876)*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa 1998, s.57; Jennings, Ronald, "Divorce in Otoman Sharia Court of Cyprus, 1580-1640, *Studia Islamica* LXXVII, 1994, s.157

⁴³⁸ Carullah, a.g.e., s.95

⁴³⁹ Zuhayli, a.g.e., c.IX, ss.415-416; Günenç, Halil, *Günümüz Meselelerine Fetvalar*, Anadolu Yay., İstanbul 1998, c.II, s.105

⁴⁴⁰ Bilgin, Vecdi, *Fakih ve Toplum, Osmanlıda Sosyal Yapı ve Fıkıh*, İz Yay., İstanbul 2003, s.76

geçersiz kılar⁴⁴¹ Bir gece eşinin isteğine cevap vermeyen kadın lanetlenmeyi hak ederken dört yıl karısının haklarını gasbeden erkeğin cezası yine kadınlara kesilmiş olur.

Evlilik birlikteliğinde erkeğin kadından yüz çevirmesi durumunda ortaya çıkan huzursuzluğun eşlerin biri diğerinin haklarına zarar vermemek amacıyla aralarında anlaşma yoluna gidilir.⁴⁴² İslam'ın, erkeğin kadından yüz çevirmesi durumunda kadına katlanmak veya devam etmek konusunda tanıdığı hak, müfessirler tarafından erkek lehine yorumlanarak kadını haklarından feragat etmeye mecbur bırakma ve erkeği yaptığı haksızlığın vebalinden de sorumsuz kılmaya dönüştürülür ve erkeğin nefsinin kontrol altında tutmamasının vebalini kadına yükleyerek bir çözüme ulaşma noktasına vardırılır.⁴⁴³ Kadının kendi isteğiyle hul yolu ile boşanması kadının münafıklığı ve cennet kokusundan mahrumiyetiyle neticelendirilirken,⁴⁴⁴ erkeğin kadının yaşlanması, çirkinliği, başka bir gence, güzele ilgisi ve kadını hor görmesi karşısında kadını tüm haklarından mahrum kılacak bir boşanma meşru görülür. Halbuki kadını zor durumda bırakacak bir tercih Kur'an ruhuyla çatışır. Çekiciliğini yitiren kadının eşinden aynı ilgiyi beklemesinin bağınazlık⁴⁴⁵ olarak değerlendirilmesi evliliğin sürekliliği ve sağlam teminat oluşuyla tezat teşkil eder. Halbuki "haklarına tecavüz etmek için onları zararlı olacak şekilde tutmayın. Böyle yapan şüphesiz kendine yazık etmiş olur"⁴⁴⁶ buyrulur.

Boşanma konusunda kadına tanınan muhayyerlik hakkı,⁴⁴⁷ Peygamber tarafından kendi hayatında uygulamasıyla görülmekle birlikte boşanma hakkını kadına karşı bir silah gibi kullanmak isteyen zihniyet kadına tanınan hakkı çeşitli yorumlara dayanarak böyle bir hak yokmuş gibi gösterebilmektedir. Erkeğin kadının hakkını vermekten kaçınmak için boşanması ve kadın iffetli, eşine ilgisi olduğu halde ve başkasıyla evlenme gücü bulunmayarak boşanması⁴⁴⁸ boşanmayı haram kılan faktörler olarak belirlenmesine

⁴⁴¹ Maydaer, Saadet, *Şer'iyye Sicillerine Göre Bursa'da Kadın (1575-1600)*, Bursa 2002 (Yayınlanmamış Master Tezi), ss.31-32

⁴⁴² 4 Nisâ 128

⁴⁴³ Kurtubî, *a.g.e.* c.III, ss.304-308; İbn Kesîr, *a.g.e.*, c.V, s.1950; Yazır, *a.g.e.*, c.III, s.98; Sâbûni, *Safvetü't-Tefâsir*, c.II, s.30; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, c.I, s.409; Ateş, *Kur'an'a göre Evlenme ve Boşanma*, s.75 ;

⁴⁴⁴ Tirmizî, Talak 1197-1198; İbn Kesîr, *a.g.e.*, c.III, ss. 913; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, c.VII, s.117; Cezîrî, *a.g.e.*, c.VI, s.57

⁴⁴⁵ Mevdûdî, *a.g.e.*, c.I, s.412

⁴⁴⁶ 2 Bakara 231

⁴⁴⁷ 33 Ahzab 28-29

⁴⁴⁸ Cezîrî, *a.g.e.*, c.VI, s.57

rağmen kadın ya zorlanılan duruma tahammül edecek ya da boşanmayı tercih edecek konumda bırakılır.⁴⁴⁹

Aslında saygı, sevgi, ilgi ve samimiyetin esas ve temel olarak kabul edildiği bir birliktelikte resmi ve gayri resmi bir zorlama ve mecburiyetten söz edilemez. Evlilik hayatına hakim olması gereken sulh iki ortak arasındaki sulh gerekliliğinin ilerisinde ruhlar arası birlik, beraberlik ve bütünleşmede odaklanır. Kur'an'da boşanmanın birtakım ilkelere bağlanması boşamaya en son çare olarak gidilmesi ve insani zaafarla gidildiğinde de boşamadan vazgeçmeyle neticelenmesini temin etmeye yöneliktir. İki adil şahidin bulunması gerekliliği, kadının özel döneminin boşanmada engel kılınışı, bekleme süreci ve erkeğin mali sorumlulukları, anlaşmazlık durumunda hakemlere başvurma aile yuvasını yıkımdan uzak tutmaya yöneliktir.

Boşanma erkeğin dilediği zaman ve sebep belirtmeksizin gerçekleştirebileceği bir yetki⁴⁵⁰ anlayışı Kur'an'a dayandırılmaz. Erkeğin tek taraflı irade beyanına dayalı boşamanın mahkeme kararını gerektirmemesi⁴⁵¹ insani inşalardır. Boşanmayı da çok eşlilik gibi ancak ihtiyaç durumları dolayısıyla verilen bir izin olmakla birlikte adeta farz emir gibi telakki edilmesi gariptir. Alım satım ilişkisi ile başlayan ve mülk edinme ile denetim ve kontrolü ele geçirmesinin karşılığı vermesi gereken mehir ve nafakadan boş ol demekle kurtulamayacağını bildiğinden hul ile azad olabilmek için birkaç tane hanımı almayı kadını çaresizliğe mahkum etmeyi dini ve akli tamlık sanır. Çünkü kadın ancak erkeğin kontrolü altında yaşam sürdürebilir aciz ve fitne bir varlıktır. Erkeğin kadının çirkinliğini, yaşlılığını bahane ederek kadından yüz çevirmesi halinde kadının haklarının bir kısmından veya tamamından vazgeçmesi erkeğe hiçbir vebal yüklemeyen bir anlaşma sayılırken; kendi nöbetini diğer eşe bir mal karşılığında bırakan kadının yaptığı ise satış olur ve böyle bir satış geçersiz olur. Kendi isteğiyle boşamaya giden kadın münafik damgasına layık görülebilir.⁴⁵² Fakat erkeğin yaptığı adalet dışı uygulama anlaşma addedilir.

⁴⁴⁹ Kurtubî, *a.g.e.* c.,III, ss.304-308; İbn Kesîr,*a.g.e.*, c.V, s.1950; Yazır, *a.g.e.*, c.III, s.98; Sâbûnî, *a.g.e.*, c.II, s.30; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, c.I., s.409; Ateş, *Kur'an'a göre Evlenme ve Boşanma*, s.75

⁴⁵⁰ Aydın, *İslâm Aile Hukuku*, s.114

⁴⁵¹ Aydın, *a.g.e.*, s.109 ; Döndüren, *a.g.e.*, s.341

⁴⁵² Tirmizî, Talak 1197

Erkeğin tek taraflı iradesi ile devam ettirilecek bir evliliğin bir sükunet ortamı olacağını düşünmek imkan dışıdır. Kadın ve erkeğin karşılıklı rızası olmadan sürdürülecek bir evlilik taraflardan birinin bencilliğinin keyfilliğinde diğerinin ise acziyetinin nihayetinde mümkündür. Evlilik birlikteliğinin karşılıklı hak ve sorumluluklara dayalı olması zorbalığa dayalı bir birlikteliğe izin vermeyeceği gibi şartlar çekilmez hale geldiğinde iyilik dışında bir ayrılığa izin de veremez. Her talak zatında mekruhtur. Bu durumda erkeğin karısını sebepsiz olarak boşaması helal değildir, ancak bir sebepten dolayı helal olur. Kur'an erkeğe eşine yönelik kalbinde bir sevgisizlik oluştuğunda dahi onu boşamasını istemez. Bunu yerine getiremeyip başka bir kadınla evlenmek istediğinde ise verdiklerini geri almadan boşamasına⁴⁵³ izin verir.⁴⁵⁴

Fakihlerin de boşanma konusuna yaklaşımı Durkheim'ı hatırlatıyor. Durkheim karşılıklı rıza ile boşanmayı, tarafların iradesine dayanmasından dolayı reddeder. Bu toplum için büyük tehlike arzeder.⁴⁵⁵ Kadını kendi öznelliğinden yoksun kılarak kendi gibi bir öznelliğe layık görmeyen erkek yaşamı ve eylemleriyle kendi gibi bir varlığa sahip algıladığında Husserl gibi ben ve ötekinin aynılaşacağı endişesini taşır. Kadını fiziksel beden dışında kendi bütünlüğü içinde bir ben olarak algılayabilme kadının varlığını erkek için olmaktan çıkarır ki, bu erkeğin evrensel benlik tasarımlarına engel teşkil eder. Kadının müstakil bir birey olarak anlamlandırılması durumunda varlığı erkek için olmadan uzaklaşım erkeğin kendine özgülüğü, aşkınlığı için tehdit olarak algılanır, kendine özgü olma ötekinin bütünselliğinin yokluğunda mümkün görülür.

Kadını özne-birey olarak görme ile nesne, obje olarak görme aynı değildir. İlki ilişkiye, dayanışmaya diğeri ayrımcılığa yol açar. Martin Buber'in vurguladığı üzere "Ben-Sen" ile "Ben-O" varoluş tarzlarındaki "Ben" aynı Ben değildir. Ben-O tarzındaki Ben, bir ego(benlik) olarak görünürken, Ben-Sen varoluş tarzındaki Ben ise bir kişi olarak görünür. Bu ilişkide kendine mal etme, sahiplenme ile kullanımına amade kıldığı öteki ile ilişki yoktur. Her insan ego ve kişi olmadan ibaret iki kutuplu bir Ben içinde

⁴⁵³ 4 Nisâ 19-20

⁴⁵⁴ Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme*, s.135

⁴⁵⁵ Durkheim, Emile, *İntihar*, çev. Özer Ozankaya, Cem Yay., İstanbul 2002, ss.314-315

yaşar. İnsan ve insanlık bu iki boyut arasında biçimlenir. Ego ve kişi mücadelesi neticeyi belirler.⁴⁵⁶

Kur'an, ne Katoliklik gibi boşanmayı haram sayar, ne de Ortodoks ve Protestanlar gibi boşanma sonrası evliliği engeller ve evlenmeyi zina sayar.⁴⁵⁷ Kur'an kadın ve erkeği insan ve halife olarak tevhid ilkesindeki özsel ve gayesel birliktelik temelinde, kadın ve erkek olarak farklılığın gaye ve hikmeti çerçevesinde anlamlandırmaya imkan tanır. Karşıtlığa dayalı bir kimlik inşasına izin vermez. İnsanın fitrat ve akli selimine hitap eder. Kimlik verili olanın üzerine ilahi ilkeler temelinde inşa edilecek kazanımların yekünüdür⁴⁵⁸ ve kazanımların muhafaza edilmesi de aynı ilkelere riayet ile temin edilir. İnsan kadın ve erkek olarak iki cinsten oluşmakla birlikte bu tesadüfi bir durum değildir. Erkek ve kadın oluş Yüce Kudret tarafından belirlenen bir karakteristiktir, ulaşılması gereken bir ideal değil. Eril ve dişil bireyin her biri kendinde eşsiz ve benzersizdir. Bireyin eşsiz ve benzersizliği cinsiyetli oluşuyladır.⁴⁵⁹ Farklılıklara rağmen insana özgü her faaliyette, her eylemde her görünümde, her oluşumda yansıyan ve yansması gereken erkek ve kadın birlikteliğidir. Bu birliktelikteki gaye ve hikmetin anlamı ve değeri gözardı edilerek üstünlük adına iki cinsin insan olarak misyonu örtülemez.

⁴⁵⁶ Geniş bilgi için bkz. Buber, *I and You*, ss.62-65

⁴⁵⁷ Aydın, *a.g.e.*, s.42

⁴⁵⁸ Tillich, *The Protestant Era*, s.118

⁴⁵⁹ Fraisse, *a.g.m.*, K. T. içinde, c.IV, s.66

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SOSYO-EKONOMİK VE SİYASİ ALANDA KADIN

A- ŞAHİTLİK

Lügatta *kesin bilgi* anlamına gelen *şahitlik*, doğru sözlü kişinin bir hakkın ispat edilmesine yönelik verdiği bilgidir. Şahit doğrulayan, ispat eden kişidir.¹ Kur'an hayatın farklı alanlarıyla ilgili şahitlikleri farklı ayetlerle hükme bağlar. Şahitlik konusunda birden fazla ilkeye yer vererek tek bir genel ilke koymaz. Borçlar hukukundaki şahitlikte iki erkeğin şahitliği şartı getirilir, şahidin kadın olması durumunda unutmama, yanılma ihtimaline karşı bir başka kadının bulunması istenir.² Kadının erkekten fiziksel ve psikolojik olarak farklı olması hukuk açısından ayrılık gerekçesi oluşturmaz. Bilakis bu farklılık kadın ile erkeğin hukuki eşitliğini zorunlu kılar.

a) Yorumda Şahitlik

'Kadınlardan biri unutursa, diğeri ona hatırlatabilsin' ifadesini Taberî, vadeli borçlanmalarda iki erkek şahit bulunmadığında birisi unuttuğunda diğerrinin hatırlatması amacıyla iki kadın şahit bulundurulma gerekliliği şeklinde yorumlar. Hata yapma ve unutmanın her iki cinse özgü olduğuna dikkat çeker.³ Söz konusu ayeti Râzî, erkeğin kadına üstün kılınmasının açık göstergesi,⁴ Kurtubî ise kadınların şahitliğinin reddine açık bir delil olarak kabul eder.⁵ Kadınların şahitlikteki farklılığı ontolojik nitelikleriyle açıklanır: Râzî, kadınların tabiatındaki unutkanlık ve mizacındaki soğukluk ve rutubet fazlalığını,⁶ İbn Kesîr de kadının akli melekelerinin eksik ve tabiat itibariyle zayıflığını bir erkek yerine iki kadın şahit istenmesine gerekçe gösterir. Bu nitelikler kadını erkekten aşağı, noksan bir varlık kılar. Bir erkek yerine iki kadın şahit istenmesini erkeğin kadın karşısında üstünlüğünün tabii bir neticesi olarak ele alarak kadının akıl eksikliğinin böyle

¹ Zuhaylî, *İslam Fıkhu Ansiklopedisi*, c.VIII, s.301

² "Ve içinizden iki erkek şahit tutun; eğer iki erkek bulunmazsa, kabul edebileceğiniz erkeklerden bir erkek ve iki kadını şahit tutun ki, onlardan biri hata yaparsa diğeri ona hatırlatabilsin... nazarında daha adil, kanıtlanma açısından daha güvenilir".Bkz, 2 Bakara 282

³ Taberî, *Taberî Tefsiri*, c.I, s.215

⁴ Râzî, *Tefsir-i Kebîr*, c.VI, ss.55-56

⁵ Kurtubî, *el-Câmiu lî Ahkâmi 'l-Kur'ân*, c.IV, ss.24-35

⁶ Râzî, *a.g.e.*, c.VI, ss.55-56

bir uygulamayı gerektirdiğini ileri sürer. İkinci kadın, birinci kadını şahitlikte erkeğe tamamlar. Çünkü kadının şahitliği yarım şahitliktir. İki kadın birlikte tek erkeğin şahitliği eder. Kadının şahitliği sadece mallarla ilgilidir.⁷

Hanefiler, iki erkek veya bir erkekle iki kadının şahadetini nikah, talak, iddet, havale, vakıf, sulh, vasiyet, hibe, ikrar, doğum ve nesep gibi hususlarda kabul eder. Bir erkekle iki kadının şahitliğinin nedeni, kadındaki unutmaya fazlalığından kaynaklanan tabiatındaki eksiklidir. Şâfi, Mâliki ve Hanbelilere gelince, erkeklerle birlikte kadınların şahitliği mal, malla ilgili satış, kira, hibe, vasiyet, rehin ve kefalet gibi hususlarda geçerlidir. Kadınlarda baskın duygusallık, işleri layıkıyla tespit edememe, eşya üzerindeki velayet kusurları şahadetlerinin erkekler gibi kabul edilmeme sebepleridir.⁸ Mâlik, Şâfi ve fakihlerin çoğunluğu tarafından hadler, kısas, evlenme, boşanma, boşamadan dönmede kadınların şahitliği kabul edilmez. Mala ilişkin bedeni haklarda (vasiyet ve vekalet) ihtilaf ederek bazısı bir erkek ve iki kadın şahit olur derken, diğer bir kısmı iki erkek dışında şahitliğe onay vermemişlerdir.⁹

Modern dönemde kadının şahitliği, borçlar kanunu ile ilgili ayetin dışındaki şahitlikler de dikkate alınarak ikiye bir formülü ya kadının duygusallığının neden olduğu zaaflarıyla¹⁰ ya da mali işlemlerle ilgili eğitim ve uygulama eksikliğiyle¹¹ ya da her ikisiyle¹² açıklanır. Vadeli borçlarla ilgili ayetin kadınların akli yetersizliğini ispat etme gibi bir niyeti olmadığı belirtilir.¹³ Bu ayetin şahitlik konusunda genel bir yasa olmadığına dikkat çekilir.¹⁴ İkiye bir formülünün kadının şahitliğinde esas alınmasının

⁷ İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, c.III, s.1121

⁸ Zuhaylî, *a.g.e.*, c.VIII, s.314

⁹ Heyet, *Fetâvâ-yı Hindiyeye*, c.III, s.232

¹⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.II, ss.261-262

¹¹ Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler II, Ankara Okulu*, s.134; Hatemi, *Kadının Çıkış Yolu*, ss.58-59; Bulaç, Ali, *a.g.m.*, ss.302-305; Akdemir, *a.g.m.*, s.264

¹² Elmalılı, *a.g.e.*, c.II, ss.261-262; Kutup, *Fizilâli'l-Kur'an*, c.II, ss.148-149; Gazâlî, Zeynep, *a.g.e.*, s.141; Vakkasoğlu, *a.g.e.*, s.64

¹³ Kutup, Muhammed, *İslam'ın Etrafındaki Şüpheler*, çev. Ali Özek, İstanbul 1965, s.136

¹⁴ Reşid Rıza, *a.g.e.*, c.III, ss.124-125; Esed, *a.g.e.*, c.1, s. 85; Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, ss.473-474; Carullah, *Hatun*, ss.102-105; Gazâlî, Zeynep, *a.g.e.*, s.141; Ateş, Süleyman, *a.g.e.*, c.I, s.491; Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler II, Ankara Okulu*, ss.133-134; *Ana Konularıyla Kur'an*, s.92; Garaudy, Roger, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, s.174; Muhsin, *a.g.e.*, s.88; Hatemî, *Kadının Çıkış Yolu*, ss.58-59; Akdemir, *a.g.m.*, s.264; Bulaç, Ali, *a.g.m.*, ss.302-305

¹⁵ Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler II*, ss.133-134; *Ana Konularıyla Kur'an*, s.92; Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, s.174; Muhsin, *a.g.e.*, s.88; Akdemir, *a.g.m.*, s.264; Bulaç, "Mekasidu's-Şeria Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu", *İslami Araştırmalar*, c.5, S.4, Ekim 1991, ss.302-305

ortaya çıkardığı Kur'an'a aykırılık, ilgili tüm ayetlerin dikkate alınmayarak tek bir borçlanma ayetiyle hükme varılması ve yorumda erkeğin hakimiyetine dayandırılır.¹⁵

Sosyal ortamın ilkelerdeki sebebi yansıtmayacak şekilde değişikliğe uğramasından hareketle, ilkenin değiştirilmesine yönelik çabalar ve bu yöndeki gelişen anlayış, sosyal olgudan hareket ederek yapılan yorumları arttırır. Bu anlayışa göre borçlanma işlemiyle ilgili ayette sebep olarak getirilen unutma, şaşırma, hatırlayamama, sapma durumu kadının toplumdaki konumunun neticesidir. Sözkonusu hükmün modern dönemde kadının konumundaki gelişmeye bağlı değişmesinin gerekliliği öne sürülür.¹⁶

Şahitliğin ehliyet ve liyakat şartlarından hareket eden Yazır'a göre, akılda tutma yetisi eksik, unutkanlığı fazla olan kadının, erkeğe ait işlerden ve şahitlikle sorumluluk almaktan uzak kalarak kadınlık meziyetlerini korumalıdır. Kadınların unutmama gücü erkeğe nisbetle biraz eksik, unutma ihtimali ise daha fazladır. Kadınların unutmayanları olabilirse de, burada itibar edilmesi gereken kişi değil, cinsdir, cinsin çoğunluğudur. Kadının yaratılışındaki duygusal yoğunluk, aşırı heyecanlanmaya ve etkilenmeye, bu da unutkanlığa yol açar. Bir şeyi akılda tutma, zeka ve hafıza durumunun ötesinde duygusallığa da bağlıdır. Subjektiflikte de aşırı olan kadın, dış çevredeki olayların etkisinde kalır, telaşa düşer. Ticari işlemler ve insanlar arasındaki borçlanmalar esasen erkek işleri olduğundan bu işlerden uzak kalması gerekir. Haya ve utanma duygusu ağır basan kadını, şahitlikle sorumlu tutma zarar verici, tedirgin edicidir. Kadında haya ve utanma duygusu kuvvetli olduğundan en küçük bir iş, bu gücünü yitirmesine yolaçar. Bu nedenle olayların kadına anlattığı, erkeğe göre azdır. Diğer taraftan kadın, fitraten erkekten farklı olduğundan bu tür işlerle meşguliyetiyle erkekleşmesi, kadın için dejenerasyondur. Bu sebeplerle kadının dışarıdaki olaylardan uzak kalışı ve şahitlikten uzak tutuluşu onun mükemmelliğini korumaya yöneliktir. Kadının fitratı ve haklarıyla insanların haklarının korunması gereği kadın, bilgi sahibi olmadığı alanda şahit yapılmamalı, erkek yoksa iki kadın bir erkek yerine sorumluluğu üstlenmelidir.¹⁷

¹⁵ Muhsin, *a.g.e.*, s.88; Akdemir, *a.g.m.*, s.264; Bulaç, *a.g.m.*, ss.302-305

¹⁶ Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme, Makaleler II*, s.133-134; Ana Konularıyla Kur'an, s.92; Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, s.174; Muhsin, *a.g.e.*, s.88; Akdemir, *a.g.m.*, s.264; Bulaç, *a.g.m.*, ss.302-305

¹⁷ Yazır, *a.g.e.*, c.II, ss.261-262

b) Değerlendirme

Kadının şahitliği konusunda borçlanma işlemiyle ilgili ayetteki; ‘biri unuttur ve yanılırsa diğeri hatırlatır’ ifadesine getirilen klasik yorumlarda, kadına atfedilen akli ve dini eksiklik kadının akli ve dini noksanlığına dair hadislerle¹⁸ desteklenir. Mali konularda iki şahidin gerekliliğini kadının şahid olması durumunda bir erkek şahide iki kadın şahidin gerekli olduğu ileri sürülerek şahitlik konusunda erkekle kadın arasında ikiye-bir kuralını işleten anlayış, iki kadından birinin görevinin diğersinin yanılması durumunda onu teyit etmekten ibaret olmasını ihmal eder. Mali konularla ilgili sınırlamayı kadının tüm konulardaki şahitliğine uygular.¹⁹

Vadeli borçlanmalar konusunda bir erkeğe karşı iki kadın şahit istenmesinden dolayı aklen eksik kılınan kadının, âdet halinden dolayı dinen eksik ifade edilmesi Kur’an ve Peygamber öğretisiyle çelişir. Kadının aklen ve dinen eksik olması dinen, hukuken ve ahlaken sorumlu olmamasını ya da sorumluluğun erkeğinkinin yarısı kadar olmasını gerektirir. Halbuki Kur’an kadını da dinen, hukuken ve ahlaken erkek gibi sorumlu tutmakta, emir ve nehiyelerini erkek ve kadın ayrımı yapmadan her iki cinse yönelterek ilahi mesajın muhatabı kılmaktadır. Kadın yaratılışı gereği varsayılan zaaflarıyla şahitlikte yetersiz addedilirken iki kadının aynı eksikleri taşımasına rağmen şahitlik yeterliğine ulaşması çelişkidir. Zira yaratılıştan getirilen akli eksiklik, iki kişinin bir araya getirilmesiyle akli tamlığa dönüşemez. Bilakis akli eksikliğin artmasına yol açar. Söz konusu zaaf lar kadın cinsiyetine değil, insana özgüdür.

Şahitlikte erkeğe göre ikiye bir formülü kadının akli yetersizliğinin neticesi olarak yorumlanır. Fakat modern dönemde daha çok borçlanma işlemiyle ilgili hükmün kadın olmaya değil, unutkanlık üzerine kurulu olduğu ve unutkanlığın her iki cinsle²⁰ hatta daha

¹⁸ “Rasulullah bir Kurban veya Ramazan bayramı mescide çıkar. Kadınların yanından geçince şöyle buyurur: “Ey kadınlar topluluğu, sadaka veriniz! Çünkü sizler bana cehennem ehlinin çoğunluğu olarak gösterildiniz.” Kadınlar: Bu nedendir ey Allah’ın Resulü? diye sorunca Peygamber şöyle buyurur: “Sizler çokça lanet okur, kocalarınızın iyiliklerini inkar ediverirsiniz. Akıl ve din itibarıyla eksik olmakla birlikte, sizin herhangi birinizden daha çok, kararlı bir adamın aklını çelen bir kimse görmedim.” Kadınlar, aklımızın ve dinimizin noksanlığı ne demektir, ey Allah’ın Resulü? diye sorar. Peygamber şu cevabı verir: “Kadının şahitliği erkeğinkinin yarısı gibi değil midir?” “Evet” derler. Peygamber: İşte bu aklın noksanlığındandır. Peki aybaşı olduğunuzda namazı terk ediyor, oruç tutmuyorsunuz değil mi?” diye sorar. Bu sefer Peygamber: İşte bu da dinin noksanlığındandır.” buyurur. Bkz, Buhârî, Hayz 9 ; Müslim, İman 132; İbn Mâce, Fiten 19; Tirmizî, İman 6

¹⁹ Muhsin, *a.g.e.*, ss.132-133

²⁰ Atay, *a.g.e.*, I-III, s. 26; Bulaç, *a.g.m.*, ss.302-305

ziyade erkekle²¹ ilgili olduğu savunulur. Vadeli borçlanmalarda iki kadın şahidin gerekliliği birisinin yanılması durumunda diğerinin hatırlatmasına yöneliktir. Ayet iki kadın şahitten birisi mutlak surette yanılır veya unuttur demiyor. Eğer şahitlikte bulunan kadın yanılıp unutmazsa, şahitlik eksiksiz yapılacağından diğerinin hatırlatması gerekmeyecektir. Bu durumda bir erkek şahitle bir kadın şahidin şahitlikleri yeterli ve eşdeğerde olacaktır.²²

Kadının annelik rolü ve çalışma hayatından uzak konumu ve bilhassa cinsiyetine özgü regl hali bu yetersizliğin diğer gerekçesi olarak açıklanır: Zamanının çoğunluğunu evinde çocuklarıyla geçiren, ayın mühim bir kısmında cinsiyetinden dolayı hasta veya yarı hasta, hiç değilse rahatsız olan kadından, son derece nadir rastladığı olaylar hakkında tek başına kesin ve sağlam bilgi vermesinin talep edilmesi haksızlık olarak telakki edilir.²³ Kadını hakikat yolundan uzaklaştıran cinsiyet zaafı akıl ve din eksikliği çerçevesinde kıskançlık, içgüdü ve analık şefkatini de içerir.²⁴

Kadın erkekten fiziksel ve psikolojik olarak farklı olmakla birlikte bunu hukuk açısından ayrılık gerekçesi saymak yanlıştır. Kadınların tabiatlarının farklılığı erkeğe nisbetle aşığı olmasını değil, bilakis hukuken eşitliğini zorunlu kılar. Duygusal olma zayıflık değildir, kadının duyguları erkeklere nisbetle daha güçlüdür. Şayet şahitlikte erkeğe denklik yoksa halkın hukukunu muhafaza etme gerekçesiyledir.²⁵

Kadının erkeğe nisbetle daha duygusal oluşundan hareketle duygusallığın heyecan artışına, heyecan artışının da unutma ve yanılmaya yol açacağına dair sebep-sonuç zinciri oluşturulur. Halbuki duygusallık insana özgüdür. Sadece kadın cinsine değil. Ayrıca bir zafiyet değil, fitri gaye ve hikmete yönelik değerdir. Kadının çalışma hayatına katılması Kur'an ve Peygamber Öğretisine aykırı olmadığı gibi inanan kişinin sosyal hayatın her alanında riayet etmesi gereken ilkeler çerçevesinde hareket etmenin dışına da çıkmaz. Ekonomik hayatta yeralma sorumluluk bilincine sahip kişi için erkekleşme tehlikesini de çağrıştırmaz. Fakat vadeli borçlanmalardaki farklılık kadınların ekonomik hayatta yeralmasıyla değişmesi gereken bir eksiklik de değildir.

²¹ Bulaç, *a.g.m.*, ss.302-305

²² Kırbaşoğlu, *a.g.m.*, s.276

²³ Vakkasoğlu, *a.g.e.*, s.64

²⁴ Kutup, Muhammed, *İslam'ın Etrafındaki Şüpheler*, çev. Ali Özek, İstanbul 1965, s.136

²⁵ Carullah, *a.g.e.*, ss.102-105

Şahitlik konusu borçlanma işlemleriyle sınırlı değildir. Fakihler borçlanma dışında şahitliği; zinada şahitlik (dört erkeğin şahitliği); kısas ve diğer hadlerde şahidlik (iki erkeğin şahitliği); doğum gibi kadınlarla ilgili hususlarda (ya bir ya da iki kadının şahitliği); kısas ve hadler dışında erkeklerin bilgileri dahilindeki hususlarda bir veya iki erkeğin şahitliği²⁶ tarzında ayırma giderler. Birçok alanda şahitlikteki erkek olma şartı cinsiyet ayrımcılığıdır. Bu ayırımın kadının ontolojik nitelikleriyle açıklanması, fakihlerin kadını *öteki* olarak görmelerinin bir göstergesidir.

Kur'an bir konuyla ilgili ilkesini genelde bir sebebe bağlı olarak ortaya koyar. İlkenin bir sebebe bağlanması, borçlanmayla ilgili şahitlik konusunda da değişmez. Fakat sebeplerin okunmasında ayetlere lafızcı, parçalı bir yöntemle, toplumdaki hakim zihniyeti ve gelenekleri esas alan bir yaklaşım ya da konjonktür gereği ilahi metnin otantik anlamına tasallut eden, onu içerisinde bulunduğu tarihi şartlardan ve bağlamdan, lafzi delaletinden kopararak dışardan, keyfi anlamlar yükleyen bir yaklaşım,²⁷ ilkenin ortaya koyduğu hakikatin subjektif belirlemeler içinde gölgede kalmasına yolaçar. Bu durumda bu belirlemeler dinin kadına getirdiği kısıtlamalar olarak okunur.²⁸

Kadın-erkek eşitliğinin ve kadının zihni kapatise itibariyle erkekten farklı olmadığı savunulduğu bir dönemde, kadının akli ve dini eksikliğinin klasik dönemdeki kadar kolay kabul görmesi sözkonusu olamazdı. Aydınlanma dönemiyle başlayan sekülerleşme sürecinde dine yöneltilen suçlamalar kadın konusu özelinde gelişir ve modern süreçte yaşanan sistem değişikliklerine rağmen erkek merkezli yapılanma mevcudiyetini devam ettirir. Kadının konumunda istenen değişim gerçekleşemez. Bütün bunlar erkek merkezli otoritenin meşruiyet kaynağı olarak algılanan dine yönelik eleştirilerin artması demektir. Dinin ahlaki alan dışında belirleyiciliğinin kabul edilmediği bir süreçte kadın konusunda farklı yorumların farklılığının hangi boyutlara varacağını sosyal değişimin kimliklere yansıyan boyutu belirler.

Kadın sorunu, evrensel okumayı terketme ve Kur'an'ın enginliğini tarihsel kıskaç içerisinde bırakmayla çözülebileceği varsayılr.²⁹ Vahyin indiği toplum elbette gözardı

²⁶ Heyet, *a.g.e.*, c.VI, ss.487-488

²⁷ Özdeş, *a.g.e.*, s.134

²⁸ Faroqhi, Suraiya, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Elif Kılıç, T.V.Y. Yay., 2. Baskı, İstanbul 1998, s.115

²⁹ Güler, "Kur'an'da Kadın Erkek Eşitsizliğinin Temelleri", İslami Araştırmalar, c.5, S.4, Ekim 1991, s.314

edilemez ama evrensel okumayı da ihmal etmeyi gerektirmez. “Yedinci yüzyıl çöl insanının bakış açısı Kur’an’ın ifade tarzında dikkate alınmış olsa da, ebedi mesajı belirli bir telaffuz şekliyle sınırlı değildir.”³⁰

Peygamber’e atfedilen ifade, Peygamber’e ait olmayan sözlerin Peygamber’e mal edilmesi³¹ içinde yaşanan toplumun cinsiyet konusundaki kültür ve zihniyetinin damgasını vurarak nakletme,³² Peygamber’in tebliğde bulunduğu toplumda bu konudaki düşüncelere aşinalığı nedeniyle dini irşad ve insanlarla samimi ilişkiler amacıyla latife olarak bu tür avami tabirleri kullanmış olabileceği de öne sürülür.³³

Öte yandan sosyo-kültürel şartlar yerine hükümden hareket edenler kadının değişip değişmediğini sorgulamaya girişir. Modern dönemde kadının değişmesi fitratının gerektirdiği kemal yönünde bir gelişme mi, yoksa bir gerileme mi? Kadının şahitliğinde tedbire gidilmesini gerektiren kadının psikolojik nitelikleri değişmiş midir? Bu değişim ancak ilmen ve dinen doğrulanması durumunda hükmün değişimini getirebilir.³⁴

Kur’an’da geçim sorumluluğu erkeğe aittir ve kadının çalışması da bu sorumluluğu ortadan kaldırmaz. Kadının çalışma hayatına katılması artsa da bu bütün kadınların çalışmayı tercih edeceği ve çalışacağı anlamına gelmez. Çalışma hayatına katılım, annelik rolünün önceliğini geri plana itemez. Kadının fizik ve psikolojik bakımdan farklılığı açıktır. Bu farklılık, alt ve üst dikotomisine imkan tanımaz, annelik rolüne öncelik verir. İş kadını Aysen Zamanpur, çocuklarının telefondaki seslerinin kötü gelmesi halinde bir saniye bile düşünmeden en önemli toplantısını terk edeceğini belirterek; “Anne olmanın verdiği bir keyfi bana başka hiçbir şey veremez.”³⁵ der, annelik işlevinin kadında daima önceliğini ortaya koyar. Şayet iki kadın bir erkeğe denk olsaydı Allah niye iki farklı cinsiyeti yaratsındı? Bu noktada sorun, kadının eksikliği sorunu değildir. Sorun, farklılığı karşıtlık temelinde ele alarak bir anlam evreni oluşturmadadır. Her cins kendine özgü nitelikleriyle bütünlüğe sahip bir kişiliktir. Sorun,

³⁰ Muhsin, *a.g.e.*, s.88

³¹ Garaudy, *Entegrizm Kültürel İntihar*, s.88

³² Özdeş, *a.g.e.*, s.176

³³ Karşlı, *Kur’an Yorumlarında Kadın*, s.229

³⁴ Karaman, *İslam’da Kadın ve Aile*, ss.317-319

³⁵ Zafer, Özcan, *Türkiye’yi Dünyaya Taşıyan Kadınlar*, Zaman Yay, İstanbul 2004, s.59

kendine özgü bütünlüğünü inşa edemeyen ve kendine egemen olamayan insanın, başkasına egemen olmak istediği zaman ortaya çıkan dramatik tablodur.³⁶

İki adil şahidin gerekli olduğu ceza davalarında kadınların şahitliği dört mezhep tarafından da kabul edilmez. Kadınların bu konuda şahitliklerinin kabul edilmeme gerekçesi ontolojik yetersizlikleridir.³⁷ Ceza davalarında kadının şahitliğiyle ilgili hükümler zina ve zina iftirası suçundan bahseden ayetlerde³⁸ yer alır. Bu ayetler gereğince zina ve zina iftirası suçunun tesbitinde şahitlerin sayısı dört kişidir. Bu konuda fakihler kadınların şahitliğini kabul etmezler³⁹ Kadınların diğer ceza davalarındaki şahitlikleri bu ayetlerdeki hükümlere kıyas edilerek hükme bağlanır.⁴⁰ Kadının ceza davalarındaki şahitlikte kapsam dışı tutulmasını gerektiren başka bir ifadeye de yer verilmez. Fakat kadını akli ve dini açıdan eksik kabul ile *öteki* olarak anlamlandırma, kadının şahitlikteki alanını da belirler.

Hanefilere göre evlenme akdi hür, müslüman, akıllı ve ergenlik çağına eren ya iki erkeğin veya bir erkekle iki kadının şahitliğinde olur. Bu iki erkek veya bir erkekle iki kadın adil olmasalar veya iftira suçundan ceza giymiş olsalar bile şahitlikleri geçerlidir. Halbuki İmam Malik duyuruyu yeterli görerek şahitlik şartını aramaz.⁴¹ Şafi ve Hanbeliler, nikah konusunda şahitlik için erkek olmayı şart koşarlar.⁴² Kadınların yetersiz görülerek dışlandığı şahitlikte, erkeğin şahitliği de göstermelikten öte geçemez. Kızını bir kişiye nikahlayacak olan baba bir evde, şahitler diğer evde bulunur ve şahitler ya babanın dediğini duysa da onu görmeseler, ya da duymasalar da biri görse nikah da şahitlikleri de geçerlidir. Yine nikahı kıyılan kadının yüzü örtülü olup da şahitler onu tanımasa nikah geçerlidir.⁴³ Kadının nikahta şahitliği kabul edilmezken müslüman bir erkeğin gayri müslim bir kadınla gayri müslim iki şahit huzurunda evlenmesi Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'a göre kabul edilir.⁴⁴

³⁶ Timuçin, *Aşkın Diyalektiği*, s.27

³⁷ Cezîrî, *Dört Mezhebin Fıkıh Kitabı*, c.VII, s.510; Zuhaylî, *İslam Fıkıhı Ansiklopedisi*,c.VIII, s.155

³⁸ 4 Nisâ 15 ;24 Nur 4,13

³⁹ Heyet, *Fetâvâ-yı Hindiyeye*, c.III, s.230

⁴⁰ Zuhaylî, *a.g.e.*, c.VIII, s.314

⁴¹ Mergînânî, *Hidâye Tercemesi*, c.II, s.6

⁴² Cezîrî, *Dört Mezhebin Fıkıh Kitabı*, c.V, s.46; Sâbık, *Fıkıhüs-Sünne*, c.II, s.335

⁴³ Heyet, *a.g.e.*, c.II, ss.259-260

⁴⁴ Mergînânî, *a.g.e.*, c.II, s.7

Kadınların bilgisi dahilinde olan hususlarda dahi kadına tam şahitlik verilmez. Erkeklerin bilgisi dışında ve kadınlarla ilgili hususlarda kadının şahitliğiyle ilgili Mâlikiler iki kadının yeterli olduğunu, Şâfiilerse dört kadından aşağısını yeterli görmezler. Hanefiler kadınların gizli durumları ile ilgili hususlarda kadının şahitliğini kabul ederken süt emzirme hakkında erkeğin de bilgisi dahilinde olması gerekçesiyle kadının tek başına şahitliğini kabul etmezler. Yine Ebû Yusuf ve Muhammed dışındaki Hanefî fukahası miras hakkında küçük çocuğun doğum esnasında ağlamasıyla ilgili kadının şahadetini kabul etmezler.⁴⁵

Borçlanma işlemleri ilgili ayette şahitlerin iki erkek yoksa bir erkek ve iki kadının gerekliliği açık şekilde ifade edilir. Bu ayetten hareketle kadınların şahitliği “şüpheyle hadlerin düşmesi” kapsamına hasredilir. Ceza davalarında kadınların şahitlik yapamayacaklarına dair Kur’an ve Peygamber Öğretisinde net ve kesin bir emir bulunmaması nedeniyle fakihlerin bu konuda kadınları şahitlikten uzak tutma gerekçeleri sorgulanır. Yahudi hukukuna göre Ceza ve Medeni Hukukta kadının şahitliğinin kabul edilmemesinden hareketle İslam hukukundaki bu uygulamanın İsrailiyat kaynaklı oluşu, Arap örf ve adetini yansıtmaya ihtimali üzerinde durulur.⁴⁶

Ayette⁴⁷ *erbaaten minküm* (sizden dört kişi) ve *erbaate şüheda* (dört şahit) ifadelerinin gramer bakımından erkekler için kullanılan çoğul kalıpla gelmesi, fakihleri şahitlerin erkek olması gerekliliğine götürür. Halbuki bu kullanım Kur’an’da erkek ve kadını kapsamına alacak şekilde sıkça kullanılır. Arapçada kadınla erkeğe ortak hitap edildiğinde müzekker zamir ve fiil kullanılması, yorumda özellikle ilahi mesajın anlamının ortaya konulmasında özellikle dikkate alınarak hareket edilmesi son derece önemlidir.

Hanefî fakihlere göre kafirler birbirlerinin velileri olduğundan⁴⁸ birbirleri hakkında şahitlik edebilir,⁴⁹ Müslümanların da birbirlerine veliliği⁵⁰ apaçık olmakla

⁴⁵ Zuhaylî, *a.g.e.*, c.VIII, ss.315-316; Heyet, *a.g.e.*, c.III, ss.233-234

⁴⁶ Acar, İsmail, “İslâm Ceza Hukukunda Kadının Şahitliği” İslâmiyat, c.III, S.2 Nisan-Haziran 2000, s.85; Akdemir, a.g.m., İslâmî Araştırmalar, c.V, S. 4, Ekim 1991, ss.267-268

⁴⁷ 4 Nisâ 15 ; 24 Nûr 4,13

⁴⁸ 8 Enfâl 73

⁴⁹ Zuhaylî, *a.g.e.*, c.VIII, s. 326; İbn-i Âbidîn, *Reddü’l- Muhtâr Ale’ d-Dürri’l-Muhtâr*, c.XII, s. 476; Heyet, *Fetâvây-ı Hindîyye*, c.III, s.228

⁵⁰ 9 Tevbe 71

birlikte veli sıfatına sahip kadının şahitliği birçok alanda sınırlandırılır. Kadına yönelik bu tutuma Gazâli anlam verememektedir: Gece gündüz evlerde hırsızlık yapılırken kadının hırsızlık davasında şahitliğinin kabul edilmemesi anlamsızdır. Kadınların bulunduğu bir yerde bir cana veya organlarından birine haksız saldırı olduğunda kadın gördüklerini ifade etmede en yakın kişiyken onun tanıklığını kabul etmemek niye? Nüfusun yarısını teşkil eden kadınların kişiliğini bir insan sözüyle hiçe saymak niye? Bu konuda suçlu olan kendi kişisel eğilimlerimizi dini esaslara katarak din telakkisiyle insanları Allah yolundan alıkoymamızdır.⁵¹

Yorumda kadının ötekileştirilmesi gibi yapıbozumla ötekileştirilecek erkeğin konumu mukayeseye davet edilir. “Hem yaratıcıya hem de diğer cinse onur bahşedici sebepler, hatta hikmetlerle temellendirmek yerine, lafızlar karşısında ‘nass’cılık temayülümüz baskın çıkar da, kelimeleri ve cümleleri başka bir anlama delalet etmesi mümkün olmayan doğmalar gibi benimser ve dondururuz. Samimi olmak lazım; erkek cinsiyle alakalı, kadın cinsi tarafından yürütülecek bir okuma ve yorumlama, sonra da bunları dayatma olgusu karşısında neler hissedeceksek, işte böyle bir şey bu. ‘Rabbinin rahmetini onlar mı taksim ediyorlar?’⁵²”

İslâm kadını şahitlikte potansiyel olarak ehliyetli kılmakla birlikte borçlanma işlemiyle ilgili hususta adaletin temininde bir haksızlığa sebep olunmaması bakımından ikinci bir kadın ile desteklenmesini şarta bağlar. Bu durumu kadının eksikliği olarak anlamlandırma ikiye-bir formülünü işleterek iki kadının bir erkek ettiği sonucuna gidilir. Halbuki kadın fiziksel, biyolojik farklılığıyla erkeğe göre aşağı ve yetersiz olmasının değil, ilahi hikmetin gayesinin göstergesidir ve erkekle kadın arasında varolan farklılıklar birinin diğerine üstünlüğü ve eksikliği değil, birlikte, paylaşım dayalı bir hayat sürdürebilmeleri için yaratılmış iki farklı cins arasında mükemmel bir ahenk inşa edebilmenin gereğidir. Yorumcuların borçlanma işlemiyle ilgili hükmü şahitlik konusunda genel ilke olarak ortaya koymalarını dini hakikat olarak telakki edenler dahi batıdaki kadının durumuyla kıyas ettiklerinde yorumda genelleştirilen bu uygulamayı bile bir ilerleme görürler. “Atınada özgür kadınların da mahkemede tanıklık yapma hakkı

⁵¹ Gazâli, Muhammed, *Fıkıhçılara ve Hadisçilere Göre Nebvi Sünnet*, çev. Ali Özek, 2. baskı, İstanbul, 1998, s.84

⁵² Kılıç, a.g.e., s.279

yoktu. Mahkeme dışı ettikleri yeminleri bir erkek duyar, mahkemeye götürürse bu dolaylı kanıt sayılırdı. İki kadının tanıklığının bir erkeğinkinin yerini tutabilmesi ilerlemedir.”⁵³

Kur'an yorumlarındaki cinsiyet ayırımına dayalı kadın erkek karşıtlığında kadına yönelik aşağılayıcı ve dışlayıcı anlam evreni, erkeğin hükümler ve müstakil özne inşasını mümkün kılar. Gaye ve hikmete dayalı yaratılış, farklılığın reddiyle çatışmaya zemin hazırlayan bu ilişki Martin Buber'in insana varlığın bütünlüğü içinde Ben-Sen varoluş tarzında yaklaşan gerçek bir ilişki olarak tanımladığı⁵⁴ Ben'in diğerini mevcut ve kendine mahsus varoluşlarıyla bilincinde tuttuğu ve kendisiyle diğeri arasında diri, karşılıklı bir ilişki kurmak niyetiyle yaklaştığı gerçek bir diyalog ilişkisi değildir.⁵⁵ Bu ilişkide ben-öteki karşıtlığı temelde bireyle mevcut sistem ve söylem arasındaki etkileşimin bireyin kimliğine yansıyan uzantısının kendini, ötekini ve dünyayı anlamlandırma tarzında biçimlenen görünümüdür. Mevcut sistem ve söylem ötekini anlamlandırmada gizli gönderim noktası işlevi görür. Karşıtlığa dayalı bu ilişkide kimliğini yanılsama üzerine kuran erkek, kadının varoluş farklılığını hafife alır, onu aklen ve dinen eksik kılarak ikincil plana iter ve *öteki* statüsünde muhatap kabul eder. Kadına olan fitri bağlılığını bir kimlik yanılsamasına sığınarak yadsımayla totaliter otoriteye çevirir. Çünkü ötekileştirme süreci “yalnızca farklı olanları normun dışında tanımlayacak bir standart koyma süreci değil, aynı zamanda farkı kodlayan ve temsil eden özneye hükümler bir konum sağlayan süreç”tir.⁵⁶ Kadın karşısında aranan üstünlük, kadına karşı ontolojik eksiklikler atfetmek suretiyle elde edilmeye çalışılır. G. Simmel, eril ve dişil cins arasındaki bu hiyerarşik ilişkiyi ‘trajik’ olarak betimler.⁵⁷

Ötekilik sorununun temelini Ben'in kendine özgü oluşumunda esas aldığı epistemik ilkeler oluşturur. Ötekine atfedilen nitelemeler Ben'in epistemik ilkelerini yansıtır.⁵⁸ Yorumcunun kadına atfettiği dini, akli eksiklik ve yetersizlik nitelemeleri kendi kişilik bilincinin, bağlı olduğu değerler sisteminin anlam alanına yansıyan görünümüdür. Kendini yüceltmek, üstün kılmak adına insanlığın yarısını adaletin ve

⁵³ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, s.89

⁵⁴ Buber, *I and Thou*, Charles Scribner's Sons, New York,1958, ss.8-9

⁵⁵ Buber, *Between Man And Man*, s.19

⁵⁶ Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fantaziler*, s.135

⁵⁷ Collin, Françoise, “*Felsefi Farklılıklar*”, K.T. içinde, c.V, s.243

⁵⁸ Geuss, Raymond, *Eleştirel Teori, Habermas ve Frankfurt Okulu*, çev. Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2002, s.146

hakkın belirlenmesinde görmezden gelen kişilik, ceza davalarıyla ilgili şahitlikte erkek ve kadını birbirinden ayırarak kadını yetersizliğe, noksanlığa mahkum eder.

Kadının aklen ve dinen eksik olarak algılanması kadını istikrarsız, şehvet düşkün, albenili, aşka meyilli, karmaşık bir varlık oluşuyla erkeği yoldan çıkararak unsur olarak tanımlamaya zemin hazırlar. Yorumda ikincil kılınan kadından dolayıyla üstün niteliklerin yüklendiği erkek, asıl insanın mümessili kılınır. Bu temsil eksik olanın şahitliğini de üstlenir. Erkekten ayrı müstakil bir kişilik olmasına rağmen kadın, aklen ve dinen eksiklikle ontolojik olarak şahitlikte ehliyetsiz kılınır. Şahitlik dizgesinin dışında bırakılan, üstün olan açısından şüpheli addedilen, hakkın ortaya çıkmasında varlığı tedirginlik veren **öteki** değersiz ve güven duyulmayı temsil eder. Ötekine yönelik akli ve dini eksiklik tasarımıyla kendi ile öteki arasında katı bir bağlaşımla inşa edilen rasyonel/irrasyonel, tam/eksik, üstün/aşağı dikotomik kalıplar yaratılışta bahsedilen dengeyi ortadan kaldırarak erkeğin kadın üzerinde tahakkümüne meşruiyet kazandırır. Ötekini karşıtlık kurgusunda inşa, ötekinin farklılığını ince hilelerle yok ederek kendine yabancılaştırmayı hedefler.⁵⁹ Bu da ötekinin, ötekileştirilmeyi içselleştirmesiyle neticelenir.

Kadın ve erkek her insan akıl, irade ve ruh erdemine sahiptir. Bu üç meleke insan ve halife olmanın nedeni olan gerekli ve ulvi tüm fonksiyonları içerir. Eksiklikleri insanın insanlığının kaybıdır. İnsan, halife olarak Allah'ı temsil ettiği ölçüde insandır, kadın ve erkek olduğu için değil.⁶⁰ Kadında bir eksiklik mevcutsa bu kişiliğini inşa etme ve geliştirmede gerekli imkanlardan istifade edememesinin, ettirilmemesinin neticesidir. Kadındaki melekeler de geliştirilme ve güçlendirilme potansiyeline sahiptir. Kısaca kadının zaafı ve kadına yüklenen eksiklikler kadının yazgısı değildir, fitratından kaynaklanmaz. İslam kadının ne dişiliğini ortadan kaldırır ne arzularını hapseder ne de özgürlüğünü kısıtlar. Allah'a inanma ve yaratılışını bilme çerçevesinde, birey ve toplum açısından kişisel, ahlaki ve sosyal dairede dengeli davranmasını ister.⁶¹ Kadının özgürlüğünü kuşa benzetenler, onun sezgi ve doğru düşünebilme yeteneğine inanmadıklarından ve ona değer vermediklerinden kadının mücadelesini köleleşme

⁵⁹ Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı –Aşırı Fenomenler üzerine Bir Deneme*, s.162

⁶⁰ Schuon, *Frithjof, Yansımalar*, çev. Nurullah Kotlaş, Hece Yay., Ankara 2007, ss.86-88

⁶¹ Fadlullah, *İslami Açıda İnsan Sorunu*, s.39

mücadelesi sanır. Unutulmamalıdır ki Peygamber soyunun kızından gelmesi, kadın ikinci cins sayılmasın diyedir.⁶²

Bir grup kadının Peygamber'e gelerek Kur'an'da hitapların çoğunda kadınların açıkça zikredilmediğini söylemeleri üzerine şu ayet nazil olur: "Müslüman erkekler ve müslüman kadınlar, mümin erkekler ve mümin kadınlar, taatta devam eden erkekler, taatta devam eden kadınlar, doğru erkekler ve doğru kadınlar, sabreden erkekler ve sabreden kadınlar, (gönülden Allah'a) saygılı erkekler ve kadınlar, sadaka veren erkekler ve sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkekler ve oruç tutan kadınlar, ırzlarını koruyan erkekler ve ırzlarını koruyan kadınlar, Allah'ı çok zikreden erkekler ve Allah'ı çok zikreden kadınlar, (işte) Allah bunlar için bağış ve büyük mükafat hazırlamıştır."⁶³ Bu ayet kadınla erkeğin insanlık, hukuk, din ve sosyal hayat alanında bir farklılığının olmadığını da gösterir.

B- MİRAS

Cahiliyye devrinde çocuklar ve kadınlar mirasa varis kılınmazdı. İslam'ın ilk döneminde kadının miras durumunda yeni bir uygulamaya gidilmez, ancak hicretin üçüncü yılında Ensar'dan zengin Evs İbni Sâbit vefat edip eşi ve dört kızı arkasında kalır, fakat mirasa hakları olmadığından ölenin erkek yeğenleri mirasa el koyduğunda bir anda muhtaç duruma düşerler. Miras ayetleri indiğinde kadınlar eş, anne, kızkardeş, çocuk... mirasa hak kazanır.⁶⁴ Kadının bazı durumlarda erkeğe göre yarı pay alması mali görevin erkeğe ait olmasındandır, aşağılanması için değil.⁶⁵

a)Yorumda Miras

Klasik dönem müfessirleri ölenin erkek ve kız çocuğu olması durumunda erkeğe kadının payının iki misli verilmesi miras konusunda uygulanması gereken tek ve genel bir ilke olarak ele alır ve kadının payının erkeğin yarısı olmasını erkeğin kadından üstün olmasına bağlar.⁶⁶

⁶² Hatemî, *Kadının Çıkış Yolu*, ss.113-114

⁶³ 33 Ahzab 35

⁶⁴ Hamidullah, *İslama Giriş*, s.250

⁶⁵ Hatemî, *a.g.e.*, s.57

⁶⁶ Taberî, *a.g.e.*, c.I, s.338; İbn Kesîr, *a.g.e.*, c.III, s.903; Kurtubî, *a.g.e.*, c.III, ss.288-289

Kadının erkek karşısında acziyet içerisinde olduğunu kabul eden Râzî, bu acziyetinden dolayı erkekte daha fazla miras alması gerekirken erkeğin yarısı kadar almasının gerekçelerini ortaya koyar. Kadın, kocası ve akrabaları yasakladığı için dışarı çıkmaktan mahrumdur. Akli da kıttır, aldanıp yanıması ve aldatması da çoktur. Erkeklerle karşılaştığında bile töhmet altında kalır. Bu nedenlerle acziyet içerisinde. Bundan dolayı da aslında mirastaki hissesinin erkekte çok ya da ona eşit olması gerekirken daha azdır. Bunun hikmeti şudur: 1-Erkek eşi için harcama yaptığından, kadının harcaması az, erkeğinki ise daha çoktur. Harcaması ve masrafı daha çok olan, mala daha çok muhtaçtır. 2-Erkek yaratılış ve akıl itibarıyla üstündür. Hakim olma, devlet başkanlığı yetkisine sahip olma gibi dini mertebeler erkeğe aittir. Keza kadının şahitliği, erkeğin şahitliğinin yarısı kadardır. 3-Kadının akli az, şehveti çoktur. Kadına bu nitelikleriyle bir de çok mal verildiğinde fesat artar. Nitekim Allah, “Çünkü insan muhakkak kendini ihtiyaçtan varestede gördü diye azar.”⁶⁷ buyurur. Erkeğin durumu ise böyle değildir. 4-Erkek, akli yetisinin mükemmelliği sebebiyle, malını hanlar yaptırma, çaresizlerin yardımına koşma, yetim ve dullara sadakada bulunma gibi dünyada güzel övgüyü, ahirette de bol sevabı kazandıracak şekilde harcar. Bunu ancak erkek yapabilir. Çünkü erkek, diğer insanlarla ilişki içindedir. Kadın ise insanlar arasına çıkmadığından dolayı malını mülkünü dünyevi ve uhrevi fayda için kullanamaz. 5-Cafer-i Sadık’a bu mesele sorulunca şöyle der: “Havva bir avuç buğday alıp onu yedi. Sonra bir avuç daha alıp onu gizledi. Daha sonra bir başka avuç aldı ve onu Adem’e verdi. Havva, kendi payını erkeğin payının iki katı kılınca, Allah durumu aleyhine çevirdi de, kadının (mirastan) hissesini, erkeğin hissesinin yarısı kıldı.”⁶⁸ Elmalılı bu cevabın idrak edenler için derin anlamlar taşıdığını ifade eder.⁶⁹

Ayrıca Râzî, bu ayette erkeğin kadından önce zikredilmesinin sebeplerini sorgulayarak erkeğin kadından üstün olduğunu ortaya koymaya çalışır. Ayetin “iki dişi için bir erkeğin payı miktarı vardır ya da “bir dişi için, erkeğin payının yarısı miktarı vardır” tarzında değil de, “erkek, iki kadının hissesine eşit miktar alacaktır” tarzında gelmesinin nedenini erkeğin üstünlüğüne, kadının noksanlığına bağlar. “Allah’ın

⁶⁷ 96 Alâk 6-7

⁶⁸ Râzî, *a.g.e.*, c.VII, ss.383-384

⁶⁹ Yazır, *a.g.e.*, c.II, s.522

faziletleri teşhir etmedeki sa'y ü gayretin, rezillikleri teşhir etmedeki sa'y ü gayrete tercih edildiğine dikkat çekmek için” böyle zikredildiğini ileri sürer. Yani erkeğin fazilet ve değerinin ortaya konulması için değersiz olan kadından sonra zikredilir.⁷⁰

Reşid Rıza, mirasta kadınların paylarının düşük olmasının hikmetini akıl eksikliğine ve şehvetlerinin çokluğuna bağlayarak, bu niteliklerin onları mal ve mülkü batıl yollarda harcamaya sevkedeceği tarzında açıklamaların son derece çirkin olduğunu belirtir. Şayet böyle olsaydı, paylarının daha fazla olması gerekirdi. Zira, kadınların beden yapısı itibariyle zayıf ve güçsüz olması, kazanç temin etmeden uzak oluşları daha fazla pay sahibi olmalarını gerektirir. Kadının akli yetersizlik ve şehvet fazlalığı ile gereksiz ve kötü yolda harcamada bulunma iddialarını asılsız bulur, bilakis harcama kadına bırakıldığında tasarrufa yöneldiğine işaret eder. Asıl savurgan, şehvetine ve arzularına düşkün olanın erkek olduğunu vurgular.⁷¹

Modern dönemde İslam'a getirilen eleştirilerden birini de mirasta kadın erkek arasındaki ikiye bir formülü oluşturur. Kadının mirasının erkekten az almasının gerekçeleri erkeğin ailenin geçim sorumluluğuna bağlanır. Modern döneme geçişte miras konusundaki ikiye bir formülü nafaka, mehir gibi erkeğin sorumluluğunda olanlarla açıklanır. Kadın-erkek arasındaki alt-üst karşıtlığı ılımlı hale getirilir. Erkeğin güç ve kuvvetine uygun olarak mali sorumluluğu ikiye bir formülünü gerekli kılar. Erkeğin kazanç temin görevi ekonomik hayatın onun sorumluluğunda olmasını gerektirir. Kamusal alanının temsilcisi erkek, özel alanının temsilcisiyse kadındır. Erkeğin hakkının kadınıninkinin iki katı olması “akla uygun ve adil bir paylaştırmadır”. Hem kadınların hem de kamu menfati gereği mali sorumluluk, güç ve kuvvetiyle orantılı olarak erkeğe ait kılınmıştır.⁷²

Sonraki dönemde de tarihselci yaklaşım miras paylaşımını kadının ve erkeğin sosyo-ekonomik alandaki işlevine bağlar. Erkeğe kadının iki katı pay ayrılması bir emir değil, tavsiyedir. Bu alandaki değişim mirastaki payı da otomatik olarak farklılaştıracaktır. İkiye bir formülü ailenin ve ana babanın bakımıyla ilgili yükümlülük ve sosyal güvenlik denemelerinin erkeğin omuzlarına yüklendiği, sosyo-ekonomik

⁷⁰ Râzî, *a.g.e.*, c.VII, ss.384-385

⁷¹ İbn Kesîr, *a.g.e.*, c.IV, ss.1587-1588; Reşid Rıza, *Kur'an'ül Hakîm*, c.IV, s.406-407

⁷² Yazır, *a.g.e.*, c.II, ss.521-522; Sâbûnî, *a.g.e.*, c.I, s.499; Mevdûdî, *a.g.e.*, c.I, s.333

sorumluluğun erkeğe ait olduğu toplumlara özgüdür. Kadının çalışma hayatına girip evin geçimine katkıda bulunması durumunda payı da yükümlülüğe göre farklılaşacaktır. Hem evde hem de işte sorumluluk alan kadına, sorumluluğunun gereği erkekten fazla miras payı getirecektir. Fazlurrahman, kadının ev idaresine katılımıyla mirastaki payının eşit olması gerekliliğine yönelik soruya, günümüz kadınlarına erkeklerden daha fazla miras vermek Kur'an'ın adalet prensibinin gereğidir, diye cevap verir.⁷³

b)Değerlendirme

Kur'an miras paylaşımında kadının miras payını tek bir genel ilkeye bağlamış olmamakla birlikte klasik tefsirlerde ölenin geride kalan çocuğu erkek ve kız olduğunda erkeğin payının kız çocuğunun payının iki katı olarak belirlenmesi mirasla ilgili tüm durumlarda uygulanacak bir ilke olarak ele alınarak yorumlanır. Kız çocuğunun bu payı yaratılıştan getirdiği zayıflık ve akli yetersizlikle ilişkilendirilerek erkek karşısında cinsiyet bakımından aşağı ve ikincil olmanın gereği olarak gösterilir. Halbuki kız çocuğu tek olduğunda terekenin yarısı, iki veya daha fazla olduğunda terekenin üçte ikisi ona aittir. Yine ana babadan her birine ölenin çocuğu varsa altıda bir, ana baba tek mirasçı ise anne üçte bir pay alır. Daha bunun gibi kadının miras paylaşımındaki farklı durumları dikkate alınmaksızın kadının mirastaki payını ikiye bir formülüne indirgeme ve bunu cinsiyet ayrımcılığı içersinde kadının ontolojik yetersizliğiyle ifade ederek erkeğin cinsiyete dayalı mutlak üstünlüğüne ulaşma, kadını *öteki* olarak algılamının bariz göstergesidir.

Klasik yorumlarda kadına aile ve toplum hayatında insanlar tarafından biçilen rol, kadının yaratılışsal eksikliği olarak ifade edilir. Fıtrî, akli, dini ve sosyal ilişki itibariyle erkeğe nispetle ikincil kılınarak hakları açıklanır. Akli ve dini bakımdan eksiklik, şehevi ve hilebazlık açısından da fazlalıkla aldanan ve kolayca aldatılan fethan kadın portresi çizilir. Akli ve dini eksiklikle iblise işbirlik eder, Âdem'i hak yoldan çıkararak şeytanın ortağı, fitnenin öncüsü ve varolan ile yetinmeyen ilk günahın faili Havva imgesi hatırlatılır. Ontolojik yetersizliği nedeniyle mantıken daha fazla pay verilerek korunması gerekirken mantıksal zıtlığın neden teşekkül ettirilmediği sorgulanarak ilk fiili saptırma

⁷³ Roger, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, s.174; Hatiboğlu, M. Said, "Kadına Dinin Verdiğini Fazla Bulanlar", *İslâmiyat*, c.III, S.2, Nisan-Haziran 2000, s.13; Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, ss.554-555; Muhsin, *Kur'an ve Kadın*, s.134

daha da ileri boyuta taşınır. Kadın fitri, akli, dini ve sosyal yetersizliğiyle kendisine teslim edilecek mal ve mülkü çar çur edecek ve hak yolunda kullanmayacaktır. İhtiyaç sahibiyken birden muhtaç duruma düşme, aklen yetersiz ve arzuları da çok olan varlığı azdıracak, fitne ve fesadı arttıracaktır. Fitneye sebebiyet vermemek için kadını mal ve mülkten mahrum etmek ve duvarlar arasında tutmak çözüm olur. Havva'nın Adem'i kandırarak işlediği günah tasarımı farklı bir boyutta da yansıma bularak ebedi ceza mirasta da kadının karşısına konur. Mirastaki pay ilahi hikmet ve gaye değil, kadın açısından ilahi cezadır. Aklen tam ve eksiksiz olduğu için erkek hem her türlü mal ve mülkün sahibi hem de yöneticisidir. Böyle olunca dünyada da ahirette de her türlü üstünlük ona layık görülür.

Mirasta kadın ve erkek arasındaki farklılık, sorumluluk dağılımındaki adalet prensibi gereğidir. Erkeğin payının kadının iki katı olması miras dağılımında tek ilke⁷⁴ değildir. Kur'an, miras konusunda erkek ve kadınlar arasında çok farklı paylaşımlara imkan tanır. Ölenin iki kızı ya da daha fazla kızı varsa mirasın üçte ikisi onlara verilir. Ölen kişinin bir çocuğu varsa anne ve babasına mirasın altıda biri verilir.⁷⁵ Kadının mirastaki payı ikiye bir formülüyle basitleştirilerek tek tarza indirgenemez.⁷⁶ Mirasın, varislere sorumluluklarına göre paylaşımı dolayısıyla evin giderleriyle sorumlu tutulan erkeğin payı kadından yüksek kılınarak denge temin edilir. Bu paylaşım insani değer bakımından kadını erkekten aşağı kılmaz, tıpkı babasından fazla pay alan çocuğu babasından üstün kılmadığı gibi.⁷⁷

Miras hususunda kadınla erkek arasındaki farklı miras payları cinsiyet farklılığının biyolojik boyutuyla ele alınarak değerlendirilecek bir husus olmadığı gibi sorumlulukları da böyle bir boyuta indirgeme, Kur'an anlayışıyla çelişir. Kadın ve erkeğin farklı yaratılışı birinin güçlü ve sorumlu, diğerinin zayıf ve sorumluluktan muafiyeti olarak değerlendirilemez. Bunun yerine her birinin yaratılış gaye ve hikmetine uygun sorumluluk anlayışı, birinin diğeri karşısında tek taraflı bir üstünlüğünü de bertaraf eder.

⁷⁴ Zuhaylî, *a.g.e.*, c.X, s.370

⁷⁵ Mevdûdî, *a.g.e.*, c.I, s.333

⁷⁶ Muhsin, *a.g.e.*, s.134

⁷⁷ Fadlullah, *İslami Açıdan Kadın Sorunu*, s. 21; Hatemî, *Kadının Çıkış Yolu*, s.57

Mirastaki farklılığı mehir ve nafakayla gerekçelendirme hukuki alanda da karşılığını bulur. Düzenbazlık ve kurnazlık kadına özgü kılındığından akıllı erkeğin mirasta kadını aldatabileceği fakihlerin bir kısmı tarafından düşünülmez. Ölüm halindeyken hanımını boşarsa Şâfiler, kadın iddet sürecinde olsa bile mirastan alamayacağı görüşünü kabul ederler⁷⁸ Erkeğin kadını mirastan mahrum etme kastına ihtimal bile vermez, kadını mirastan mahrum bırakırlar. Halbuki Hz.Osman ve Hz. Ali bu durumda kadının kocasından miras alabileceğini bildirir.⁷⁹ İbn Hazm, hasta ile sağlıklı olanın boşaması arasında fark görmez..⁸⁰

Kadın akli, dini eksik, cinsel yetersizliği ve soğukluğuyla erkek için çok eşliliğe gerekçe oluşturan, şehvet fazlalığı gerekçesiyle kendi malı mülkü üzerinde kontrolsüzlüğüyle mirasta paylaşım farklılığına neden olur. Bütün bu eksikliklerine rağmen erkeğin neslini devam ettirme, namusunu ve şerefini koruma, aileyi ayakta tutma görevi onundur. Fakat görevlerini yerine getirebilmesi erkeğin kendisine çizdiği sınırlar içinde kalmasını zorunlu kılar. Zira bu sınırlarda, kadının bağımsız kişiliğini inşa ve geliştirme girişimleri imkansızdır. Bu sınırlarda ötekinin “Ben” için araç olarak kullanımı vardır. Bu erkeklerin oluşturduğu ve onların ihtiyaçlarını yanıtlayabilecek biçimde çizilen kadın portresidir. Bu, kadına zorla benimsetilen yanıltıcı bir hayaldir. Bu yanıltıcı hayalle “kadın, erkek toplumunun yarattığı imge kafesinde tutukludur.”⁸¹

Kur’an’ın miras konusunda çocuk, kadın demeden tanıdığı imkanı kadının farklılığında gözardı etme ve kadının erkek karşısında mirastaki yarı nisbetindeki payını eşitlik savunusunda belli toplumlara hasretme mevcut olana teslimiyetin yansımasıdır. "Nereden bir tenkit gelse; sanki biz mutlak mânâda o gelişen istikamette i'mâl-i fikirde bulunmak ve sizin düşüncenize şu kadar yaklaştık demek zorundaymışız gibi bir hâlet-i ruhiyeye girdik. Bence artık bundan da sıyrılmamız lâzım,"⁸² itirafları bu gerçeği yansıtır. İnsan kendi kendini yeterli sayıp bilgi ve hüküm kaynaklarını başka kültür, sistem ve felsefelerden alır, farkında olarak veya olmayarak onları kabullenir ve bu kirlenmişlikle dine yönelirse ayet ve hadisleri kendi sisli aynasında okur. Bu, dini kendine

⁷⁸ Mergînânî, *a.g.e.*, c.II, ss.94-95; Zuhaylî, *a.g.e.*, c.X,s.323

⁷⁹ Heyet, *Fetâvây-ı Hindîyye*, c.III, ss.115-116

⁸⁰ İbn Hazm, *el-Muhalla*, c.XI , s.553-554

⁸¹ Paz, Octavio, *Yalnızlık Dolambacı*, çev. Bozkurt Güvenç, 2. Baskı, Ankara 1982, Bayraktar Yay., s.230

⁸² Çakan, İsmail Lütfi, “Müzakereler” S.H.K içinde, Ensar Nşst., İstanbul 2005, s.106

uydurmadır.⁸³

Sosyal, kültürel ve siyasi düşünce itibariyle erkeğin kadından ileri olduğunu söylemek de mümkün; kadın erkekten bakış açısının genişliği, fikir inceliği, düşünce derinliği, görüş açıklığı yönünden daha üstündür. Tarih; bilim, sosyal ve kültürel alanda kendi atılımlarıyla başarılarını kanıtlamış, düşünce ve inanç kaleleri oluşturmuş kadınlara tanıklık etmiştir. İçinde yaşadıkları olumsuz koşullara, kendilerini kuşatan tehdit çemberine rağmen sorumluluk bilinciyle hareket ederek akıl ve din bakımından erkekten farklı olmadığını ortaya koymuştur. Firavun'un karısı İmran, İsa'nın annesi Meryem, Peygamber'in eşi Hatice vb... Bunların yetiştirilmelerini özel koşullara bağlayıp istisnalar olarak görmek boşunadır. Doğal şartlarda akli ve ruhi gelişimini gerçekleştiren her insan bunu kişiliğine yansıtır. Erkek ve kadın, içinde yaşadığı toplumun olumsuz değerlerine karşı tavır almada eşittir.⁸⁴

C- SOSYAL ALANDA KADIN

Kur'an, kadın ve erkeği insan ve halife temelinde ele alır ve cinsiyet ayrımcılığına gitmez. İffet ve namusu sadece kadına ait kılmayıp her ikisini de muhatap alarak bakışlarını haramdan ve harama yol açacak bakışlardan uzak tutmalarını, iffet ve namuslarını korumalarını emreder.⁸⁵ Kadın ve erkeğe cinsiyet itibariyle değil, insan temelinde bilinçli ve sorumlu varlıklar olarak hayatın her alanında dayanışma ruhu içinde hareket imkanı tanır. Kadının sosyal ve ekonomik alan da dahil olmak üzere çeşitli görevlerde bulunması veya bulunmaması cinsiyet nedeniyle değil, o görevle ilgili bilgisine, ehliyetine ve liyakatına göredir. Kur'an⁸⁶ sadece cahiliye döneminde değil, ahlaki yozlaşma ve duyarsızlaşmanın hakim olduğu sosyal çevrede inanan kadınları tavır ve davranışları ile daha temkinli olmaya çağırır. Bu tür ortamlarda kendi fitri gerçekliği içinde kalma ile kadınlığın yüce değerini korumasını ister. Her koşulda dışarıya çıktığında kendi inancının farklılığını ortaya koymasını talep eder.⁸⁷

⁸³ Karaman, "Günümüzde Çalışan Kadının Problemleri", S.H.K Ensar Nşst., İstanbul 2005, s.346

⁸⁴ Fadlullah, *a.g.e.*, ss.12-14

⁸⁵ 4 Nişâ 30-31

⁸⁶ 33 Ahzâb 32-33

⁸⁷ Hatemî, *Kadının Çıkış Yolu*, s.46-47

a)Yorumda Sosyal Alanda Kadın

“Evlerinizde sessizce oturun, eski cahiliye günlerindeki gibi cazibenizi sergilemeyin.”⁸⁸ Bu ayetteki hitap Kurtubî ve İbn Kesîr açısından sadece Peygamber hanımlarını değil, tüm müslüman kadınlarını kapsar. Peygamber hanımları gibi tüm müslüman kadınlar için zaruret olmadığı sürece dışarı çıkmamaları dinin emridir. Peygamber eşleri ve mümin kadınlar dışarı çıkmaksızın evlerinde oturmalıdır. Zaruret halinde dışarı çıkabilirler.⁸⁹ Kurtubî, kadınların dışarı çıkmamaları gereğini Aişe'nin Cemel olayına çıkmasıyla yaptığı zaruret dışı dışarı çıkmanın yanlışlığı iddiaları ile destekler.⁹⁰

İbn Kesîr kadının evinin dışına çıkabilmesiyle ilgili zaruret halleri arasında dini bir ihtiyaç olarak camiye namaz kılmak için çıkışı da dahil etmekle birlikte kadının evinde namaz kılmasının daha faziletli olduğunu belirtir. Kadının dışarı çıktığında şeytanın ona eşlik edeceğine dair rivayetle⁹¹ kadının yerinin evin içinden ibaret olduğu görüşünü destekler. O evinden çıktığında şeytan ona gözünü diker. Kadın evinde olduğu zaman Allah'ın rahmetine daha yakındır. Peygamber'den, kadınların mescidlere gitmesinin engellenmemesi ve izin verilmesi gerekliliğine dair rivayetlere yer vermez⁹² Razi ise kadınların akli az ve şehveti çok olduğundan erkekler gibi insanlarla ilişki içerisine giremeyeceğini ileri sürer ve dışarı çıktıklarında erkeklerle konuşmasını fasıklık olarak değerlendirir.⁹³

Peygamber'in; “Siz kadınlara ihtiyaçlarınız için evlerinizden dışarı çıkmanıza izin verildi” buyruğu⁹⁴ Hişam tarafından ihtiyacı için dışarı çıkma, olarak yorumlanır. Kadının geçim temini için dışarı çıkamayacağını bildirir. Kaadi Iyaz, tuvalet ihtiyacı dışında dışarı çıkma yasağının sadece Peygamber eşlerine ait olduğunu belirtir. Aynı, Peygamber eşlerinin haricindeki kadınların pejmürde kılık kıyafet, sert ve kaba giyim,

⁸⁸ 33 Ahzâb 32-33

⁸⁹ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, c.XIV, s.98; İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, c.XII, s.6519

⁹⁰ Kurtubî, *a.g.e.*, c.XIV, ss.98-100

⁹¹ “Kadın avrettir. Evinden çıktığı zaman onu şeytan karşılar. Onun için Rabbine en yakın olduğu an evinin içidir.” Bkz, Tirmizî, Nikah 1182

⁹² İbn Kesîr, *a.g.e.*, c.XII, s.6519

⁹³ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, c.VII, ss.383-384; c.XVIII, ss.258-259

⁹⁴ Buhârî, Nikah 166; Müslim, Selam, 17,18

koku sürünmeme, tesettüre riayet ve seslerini yükseltmemek koşuluyla zaruri hallerde dışarı çıkabileceği görüşündedir.⁹⁵

Kadının evinden çıkışını erkeğin iznine tabi kılan fakihler, kadının ibadet, ziyaret, ilim ve çalışma için evinden çıkmasını kadının eşine itaatsizliği ile değerlendirerek nafaka hakkı tanımamışlardır.⁹⁶ Ebu Yusuf ve Şâfiler, genç ve güzel kadınların namaza çıkmasını fitneye sebebiyet vereceği için mekruh sayar. İmam Muhammed, kadına dış giysisi almayı erkek için gerekli görmez, çünkü kadının dışarı çıkması yasaktır.⁹⁷ Kadın eşinin tüm haklarına riayet etse de nafaka ve ihtiyacı eşi tarafından temin edildiği sürece onun izni olmadan evinden çıkıp çalışamaz. Hatta kendi evinde iş yapmasını da engelleyebilir. Çünkü kadın çalıştığında zamanının tamamını eşine ayıramayacaktır. Kadın gündüz ya da geceden sadece birinde kendisini eşine teslim ederse nafaka hakkını kaybeder.⁹⁸ Kadın akid esnasında işinde kalma şartı koysa da Hanefilere göre bu şart geçersizdir, erkek kadını çalıştırmayabilir. Şâfiler akidde böyle bir şartı kabul etmez. Kadının eşinin izni olmaksızın evinden dışarı çıkması eşe itaatsizliktir, ve nafaka hakkını kaldırır. Kadın evinde kendini zayıf düşürmeyecek ve güzelliğini eksiltmeyecek bir işle meşgul olabilir. Kocanın evdeki işle ilgili muhalefeti nafakayı gidermez, fakat erkeğe te'dip hakkı doğurur.⁹⁹

Hanbeli ve Şâfilere göre kadının eşinden izinsiz dışarı çıkması haramdır. Zira erkeğin hakkı vaciptir. Vacip, vacip olmayan şeyler için terk edilemez. Erkek eşinin anne babasını, akrabalarını ziyaretine izin vermeyebilir. Hatta bunların hastalıkları ve cenazeleri için de eşini gitmekten engelleme hakkı vardır.¹⁰⁰

Gazâli ise, Peygamber'in kadınların mescide gitmesine izin vermesine karşın sonraki zamanda kadınların mescide gitmelerinin engellenmesinin daha doğru olduğunu öne sürer. Kadın ancak ihtiyacı için yüzünü örtterek dışarı çıkmalıdır.¹⁰¹

⁹⁵ Müslim, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, c.IX, s.580

⁹⁶ Zuhaylî, *İslam Fıkıh Ansiklopedisi*, c.X, ss.88-100; Heyet, *Fetâvây-ı Hindiyeye*, c.III, s.29; Mergînânî, *Hidâye Tercemesi*, c.II, s.157; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhatı Fıkhiye Kâmusu*, c.II, s.480

⁹⁷ İbn-i Âbidîn, *Reddû'l- Muhtar Ale'd-Dürri'l-Muhtar*, c.VII, s.311; Cezîrî, *a.g.e.*, c.I, s.359

⁹⁸ İbn-i Âbidîn, *a.g.e.*, c. III, s.577

⁹⁹ Zuhaylî, *a.g.e.*, c.X, s.98

¹⁰⁰ İbn-i Âbidîn, *a.g.e.*, c.III, ss.145-146

¹⁰¹ Gazâlî, *Ihyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, c.II, ss.122-123

Modern yorumlara gelince ayetin kapsamı sınırlandırılarak muhatabın Peygamber'in hanımları olduğu yönünde bakış öne çıkar. İlk dönemde kadının ev içinde ilim ve ibadetle meşgul olma vurgusu¹⁰² zaman içerisinde değişim ve dönüşüm oranında kadının sosyal hayatın her alanında yer alması gerekliliğine ulaşır. İnanan kadınların Peygamber hanımları kadar kapalı bir hayat sürmeleri gerekmez. Kadınlık haysiyetini muhafaza ederek eğitim, öğretim, ticaret, kefalet, vekalet, şirket, şehadet gibi her çeşit haklara sahip olarak sosyal faaliyetlerde bulunabilir. Peygamber dönemindeki kadının sosyal hayattaki aktif konumuna vurguyla sonraki süreçte dini kisve altında gerçekleşen hakikatten sapmaya işaret edilir.¹⁰³ Geleneksel bakış varlığını devam ettirmekle birlikte kadının dışarı çıkışında şeytanın ona eşlik edişiyile ilgili rivayetlerden kaçınılmaya çalışılır. Modern yorumda geleneğin tam tersi bir anlayışla toplumun fitneden uzak kalışı öncelikle erkeğin tavırları nedeniyle iffetiyle ilişkilendirilir.¹⁰⁴

Evlerinizde oturun buyruğunu yorumlarken Elmalılı, müslüman kadınların Peygamber hanımlarını örnek edinmeleri, hakları ve şerefleridir. Bununla birlikte güçlük olması nedeniyle yabancı erkeğe görünmeme emrinin, tüm kadınları kapsayacak şekilde genelleştirilemeyeceğini ifade eder. Evde oturmanın amacı boş boş oturmak değil, Kur'an ve Peygamber Öğretisini öğrenmek ve tatbik edebilmek için ilim tahsil etmektir.¹⁰⁵

Sâbûnî, Taberî'nin ve İbn Kesîr'in tesettür konusunda yer verdiği ve kabul ettiği rivâyetlerden hareketle kadınların yüzlerinin açık olarak dışarıya çıkmamaları gerektiği görüşünü paylaşır. Kadınların ihtiyaç dışında dışarı çıkmaması konusunda da bu müfessirlerle hemfikirdir.¹⁰⁶ "Kadının asıl faaliyet alanı ev dışı değil, ev içidir." kanaatini paylaşan Mevdûdî'ye göre de, ayet, müslüman kadınların zaruret hali haricinde dışarı çıkamayacağını bildirir. Müslüman kadının meclis ve parlamentoya üye olması, evin dışında sosyal faaliyetlere katılımı, devlet dairelerinde erkeklerle yan yana çalışması, okullarda erkeklerle birlikte eğitim görmesi, hastahanelerin erkek kısmında hemşire olarak çalışması, uçaklarda hosteslik yapması, eğitim için yurtdışına gitmesi izin

¹⁰² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.VI, ss.309-310

¹⁰³ Akdemir, "Tarih Boyunca Kur'an'ı Kerim'de Kadın", ss.269-270

¹⁰⁴ Carullah, *Hatun*, s.80

¹⁰⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.VI, ss.309-310

¹⁰⁶ Sâbûnî, *Savfetü't-Tefasir*, c.V, ss.82,107

verilemeyecek hususlardır.¹⁰⁷ Bilmen'e göre erkek karısını evden dışarı çıkmaktan men edebilir, hatta anne babasını ziyaret için dahi olsa.¹⁰⁸ Ahzab suresindeki hitabı Peygamber eşleriyle sınırlayan Yavuz, "zaruret olmadıkça kadın evden çıkmamalıdır" düşüncesinin kadının ancak cenazesi evden çıkar ya da hasta ise evden çıkar anlamına geleceği için kadını eve hapsedeceğini ileri sürer.¹⁰⁹

b) Değerlendirme

Klasik ve bazı modern yorumlarda kadınların zaruret halleri dışında evinden dışarı çıkması dini bir yasaklama olarak ifade edilir. Hatta namaz için dahi olsa evinden çıkmaması kendi iffeti, erkeğin namus ve şerefi, toplumun selameti açısından daha hayırlı görülür. Ayet âdeti kadının dört duvar arasında kalması emri olarak anlaşılır. Erkeklerin kadınlara karşı koruyucu vazifeleri onları evlerinde tutmak, böylece kadının şeytanla işbirliği yapmasını engelleyerek kendini, cinsini ve onun mekanı olan kamuyu fitneden salim kılmaktır. Peygamber'in; "Allah'ın mescidlerinden kadınları engellemeyin" buyrukları¹¹⁰ görmezden gelinir. Aişe'nin "Peygamber (şimdilerde) kadınların neler yaptıklarını görmüş olsaydı, Beni İsrail kadınlarının mescidlerden men edilmesi gibi kadınları mescidlerden menederdi."¹¹¹ ifadesini tüm zamanlara Peygamber'in emriymiş gibi iletir. Ve kadınların dışarı çıkmama gereği fetvalara yansıyan cephesinde boşanma gerekçesi kılınabilir.¹¹²

Kadınların dışarı çıkmaması gereği Hz. Âişe'nin Cemel Savaşına katılım pişmanlığıyla desteklenir. Halbuki Aişe, Cemel Savaşına katılım sebebini iyiliği emretmek, insanları iyiliğe teşvik etmek; kötülükten alıkoymak ve onu değiştirmeye çalışmak olarak ifade ediyor.¹¹³

Halbuki Kur'an'da, kadına hem iffeti ve korunması hem de erkekleri etkilemesi bakımından iffet ve edep telkininde bulunulur. Tesettür gerekliliğini yeniden hatırlatmak

¹⁰⁷ Mevdûdî, *Teşhîmü'l- Kur'an*, c.IV, ss. 410-413

¹⁰⁸ Bilmen, *a.g.e.*, c.II, ss.169,483

¹⁰⁹ Yavuz, Y.Vehbi, "*İslamda Kadının Çalışma Şartları*", S.H.K. içinde, Ensar Nşst., İstanbul 2005, s.151

¹¹⁰ Buhâri Cihad 88-97 ; İbn-i Mâce, İkâmetü's-Sala 1307-1309

¹¹¹ Müslim, Salat 144

¹¹² Aköz, Alaaddin, *Kanuni Devrine Ait 939-941/1532-1535 Tarihli Larende Şeriye Sicili-Özet-Dizin-Tıpkıbasım*, II baskı, Tablet Yay., Konya 2006, s.39

¹¹³ Bkz, İbn Kesîr, *Büyük İslam Tarihi- El-Bidâye ve'n-Nihâye*, çev. Mehmet Keskin, Çağrı Yay., İstanbul 1994, c. VII, s.374

ve düşündürmek üzere yürüyüş tavırlarını da edep ve vakarla gerçekleştirmeleri istenir. Cahiliyeden sıyrılıp toplum olarak kurtuluşa ermelerinin yolu gösterilir. Zira toplumun bozulmasında hata kadınlardan önce erkeklerindir. Bundan dolayı başta erkekler olmak üzere erkek-kadın bütün müminler topluca kurtuluş için ilahi emirlere özen ve dikkatle riayete çağrılır.¹¹⁴

Erkeğe ailenin geçimini temin etme sorumluluğunun yüklenmesi, kadının yerinin sadece ev, dışarının (kamunun) ise erkeğe ait olduğu, kadının evden dışarı adım atmasının yoldan sapmaya neden olacak, aileyi ve toplumu tehlikeye düşürecek tarzda algılamalar sürdürülür:

“Ev, kadının yeri ve yuvasıdır. Kadın bu yuvada; Allah’ın iradesine uygun, asli hüviyet ve hakikati içinde kendini bulur. Çirkinleşmemiş, yoldan sapmamış, batağa batmamış ve Yüce Yaraticının -onun tabiatına uygun olarak- tayin ettiği vazifenin haricine çıkıp didinip durmamış olarak bulur kendini. Kazanç peşinde koşup yorulan, işinin ağırlığı altında bunalıp kalan, belirli mesai saatlerine bağlı çalışmak suretiyle takattan kesilen bir kadın... Ev dışında çalışan kadınların evlerinde otel ve han havasından başka bir şey bulunmaz... Bütün vaktini, güç ve takatını ev haricindeki işte harcayıp tüketen kadın, bir zevce veya bir ana, o eve ağırlık ve bezginlikten başka hiçbir şey getirmez.”¹¹⁵

Cahiliyye devrinde kadınların örtülerini başları üzerine atarak boyun, gerdan, küpe ve diğer süs eşyalarını açıp erkekler arasında, onları baştan çıkarmaya¹¹⁶ yönelik ahlak dışı tavır ve davranışlarından kadınları uzak kalmaya çağıran ayeti, kadının ev dışına çıkmasının dinen yasak oluşu tarzında anlama Kur’an yorumlarında subjektiflikten kaynaklanan izafilik sorununu yansıtır. Çünkü anlam, daima, bir olgunun belirli bir kişi veya kültüre göre değeridir.¹¹⁷ Yani yorum, yorumcunun kişisel perspektifini yansıtmaması nedeniyle subjektif bir nitelik taşır. Aslında her metin kişinin kendi kimliğini oluşturduğu temel ilkelerin ışığında anlam bulduğundan, salt özneliği büyük ölçüde bertaraf eder. Fakat bu da kişilerin temel ilkeleri ne ölçüde anlamlandırabildiğinin ve dolayısıyla

¹¹⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c.VI, ss.16-17; Zeynep Gazâli, *Kur’an’a Bakışlar*, s.986

¹¹⁵ Kutup, *Fizilâli’l- Kur’an*, c.XII, ss.24-25

¹¹⁶ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur’an-ı Kerim* Tefsiri, c. XII, ss.6519-6520; Sâbûnî, *Safvetü’l-Tefâsir*, c.IV, s.226

¹¹⁷ Paden, *Interpreting The Sacred*, s.11

kimliğini içselleştirebildiğinin göstergesidir. Hiçbir yorum metnin kendisi değildir, her yorum yeni bir anlama, hakikatin bir ifadesidir, kendisi değil.

İbn Kesîr, Peygamber'den, kadınların mescidlere gitmesinin engellenmemesi ve izin verilmesi gerekliliğine dair rivayetlere yer vermez. "Kadınların evlerinin onlar için en hayırlı yer" olduğunu ifade eden rivayetlere¹¹⁸ vurgu yapar, mescide gitmek için dahi olsa dışarı çıkmamalarının kadınlar için daha uygun olduğunu desteklemeye çalışır.¹¹⁹ Bu rivayetler metnin maksadını aşar, bütünüyle yorum yapanın kimliğine bağlı öznel seçimleri yansıtır. Bu tür seçim ve ayrıntılar metnin hakikatini ortadan kaldıracak derecede farklı boyutlara taşır. Kadının anne-babasını ve akrabalarını ziyaretten meneden sözlerin Peygamber'e atfedilmesini eleştiren Ateş, Peygamberin tebliğ ettiği Kur'an'la çelişkiye düşüren bu tür rivayetlerin Peygamber'e ait olmasını akla aykırı bulur.¹²⁰

Kur'an, kadın ve erkeğin edep ve iffet kaideleri içersinde sosyal alanda sürekli dayanışma içinde bulunarak iyiliği emretme, kötülükten menetme faaliyetini icra etmelerini ister. Geçmişte ve günümüzde iffetli olması beklenen ne tuhaftır ki sadece kadındır. Kadının tesettürü bir taraftan, bedeni örtmesinden ziyade bedeninin cinselliği üzerinde tasarımlar olarak inceleme alanına alınır, günahın doğurduğu bir netice ve günahın simgesi olarak görülerek ataerkil bir uygulama olarak değerlendirilir, ötekileştirilir. Diğer taraftan tesettür, dini şerefi, iffeti ve hayayı korur, kadın ise bu sıfatları taşımaya daha layıktır¹²¹ diyerek şeref, haya ve iffet sadece kadına özgü kılınır ve kadının sosyal hayata katılımı iffetsizlik olarak algılanır, sosyal hayattan soyutlanır. Kişisel ve sosyal gelişim imkanlarından mahrum edilerek kadın cehalet çukuruna itilir. Özne-birey yerine, beden olarak erkeğin mülkiyetine ve istifadesine sunulan bir nesneye indirgenir. Çelişik tasarımlar arasında çifte mahrumiyete düşen ikili ötekileştirilen inanan kadındır. Önemli olan bu tasarımların arasından sıyrılmayı başarabilmektir: Bir iş kadını olan Aklan hanım Türkiye'de kadın olmanın, kadın olarak iş hayatında yer

¹¹⁸ "Kadının evinin içindeki odasında namaz kılması, evinde namaz kılmasından daha efdaldır. Evinde namaz kılması, evinin avlusunda namaz kılmasından daha efdaldır." Dâvûd, Namaz 570

¹¹⁹ İbn Kesîr, *a.g.e.*, c.XII, s.6519

¹²⁰ Ateş, Ali Osman, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, Beyan Yay., İstanbul 2000, s.293

¹²¹ Kâzım, *Tesettür-i Nisvân*, İslâmiyât, c.III, S.2, 2.Baskı, 2000, s.184

almanın ve özellikle tesettürlü olmanın son derece güç olmakla birlikte kadın olmanın başarısız olmayı gerektirmediğine de dikkat çeker.¹²²

Kur'an ve sünnet, vahyi ilke ve gaye temelinde, bütünlük içerisinde ele alındığında sosyal hayat kadın ve erkek için belli prensipler çerçevesinde dayanışma içerisinde bulunmaları gereken bir faaliyet alanı olarak görülür. Kadını insanlık için bir fitne kaynağı, kötülüğün ana unsuru olarak algılayarak sosyal faaliyet alanından engellemek ve bu suretle toplum refahını hedeflemek paradokstur. Kadını sosyal hayattan uzak tutarak kadın ve erkeğin varoluş sorumluluğunu idrakten uzak bir hayat tarzına yönelmek ve ufuksuz, dar ve sakat bir bakıştır. Bu bakışta kadın bir başka ben değildir. Erkek, Levinas gibi ötekiyle özne-ben olarak kurulacak ilişkiyi iktidarının sonu olarak görür.¹²³

Kadını ve erkeği iffet ve edep sınırları içerisinde sosyal hayatta ilişkiye imkan tanıyan İslam, kadını tek taraflı iffet koruyuculuğu altında sosyal hayattan dışlamaz. Beş vakit namazda zorunlu kılmaya da cemaate katılımı engellemek yerine teşvik eder. Bu teşvik, elbisesi olmayanları ödünç elbise ile katılımı talep edecek kadar ileri noktada cereyan eder. Cemaatin neredeyse yarısını kadınların oluşturması böyle bir teşvikin neticesidir.¹²⁴ Peygamber Ümmü Seleme'nin görüşüyle sahabenin kurban ve traş olayında itaatsizliklerine rağmen uygulamaya geçer,¹²⁵ Ömer'in kızı Hafsa'ya danışır, Ümmü Hâni kocasına eman verir.¹²⁶ Sosyal hayatın her alanında yer alan kadın çarşıya alış veriş için¹²⁷ gittiği gibi ticaret için de gider.¹²⁸ Semra binti Nüheyk el- Esediyye ismindeki sahabe çarşı Pazar dolaşarak insanları iyiliğe emre, kötülükten nehye çağırırken Ömer döneminde Şifa binti Abdullah, Medine çarşılarından birinde zabıta memuru olarak görevlidir.¹²⁹ Kadınlar savaşta yaralanan erkekleri tedavi eder, su kırbaları diker ve

¹²² Özcan, *a.g.e.*, s.139

¹²³ Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 32

¹²⁴ H. 2. senesinde Şaban ayında kible değişiminin meydana geldiği sabah veya öğle namazında otuziki kişilik cemaatin onüçünü(%40,7) kadınların teşkil etmesi dikkate değerdir. Daha fazla bilgi için bkz, Mehmet Birekul, *Peygamber Günlerinde Kadın Sosyolojik Bir İnceleme*, Yediveren Yay., Konya 2004, s.62; Hamidullah, *İslama Giriş*, s.245;

¹²⁵ İbn Kayyim, *a.g.e.*, c.III, ss.338-339

¹²⁶ Tirmizî, *Siyer*, 1628; Kettâni, *a.g.e.*, c.I, s.271

¹²⁷ Tirmizî, *Tefsir* 12

¹²⁸ İbn Mâce, *Ticârât* 29; Kettâni, *a.g.e.*, c.II, s.338

¹²⁹ Kettâni, *a.g.e.*, c.I, ss.285-286

cephede su dağıtır, hem cephe gerisinde hem de fiili olarak savaşa katılır ve erkeklerle omuz omuza düşmana karşı koyar.¹³⁰

Kur'an'a göre mümin erkek ve kadınlar birbirinin dostu olduğundan adab-ı muaşeret ve iffet kaidelerine uyarak dayanışma içinde olmaları gerekirken, cinsel objeye indirgenen kadın, fitneye sebep olacağı endişesiyle toplumdan soyutlanır ve cahil bırakılır. Kötülüğün kaynağı olarak algılanan kadın, erkeği günaha sevkeden, zihni kapasiteden yoksun bir varlık konumuna yerleştirilir. Kadına atfedilen zihni eksiklik sosyal hayatın dışında tutulmasına yolaçar; bu erkeğin onuru, toplumun refahı adına yapılır. Eksiklik, ontolojik yetersizlik değildir, hakların kısıtlanması, imkanlardan yararlanmaya izin verilmemesidir. Hak ve sorumluluklar birbirine bağlıdır, aile düzeninde ve sosyal hayattaki görevlerin yerine getirebilmesi kadının haklarına sahip olmasıyla. Hakları gasbedilmeyen kadınlar, hem iyi bir anne hem de iyi bir vatandaş olabilir. Kişiliklerini geliştiremeyen kadın, erkek için sadece ayaklarına vurulmuş bir zincir olacaktır.¹³¹

Kendi bedeni ve iradesi üzerinde gerçekçi kontrol kurabilecek, erdemin getirilerini de takdir edecek zihinsel kapasiteye sahip görülmeyerek rasyonel varsayılan erkeğe bağımlı kadının dış görünümünden ziyade iç dünyada yoğunlaşması düşünülemez. Baştan çıkarıcı cazibeli donanımı ile erkekte sadece şehvet uyandıran, rasyonellik zırhını kıran kadınların ilim dünyasından, sosyal hayattan uzak tutulması ne erkeğin ne kadının ne toplumun ne de insanlığın yararına. Bu çabalar bencil bireysel ve ideolojik çıkarlara hizmet eder. Kadınların sınırlı ve yüzeysel bir eğitime tabi tutulması, dar bir sosyal çevre içine sıkıştırılması sürekli iffetsizlik, ihanet, korku ve endişesiyle hareket edilerek çevresinde koruma zırhı örülmesinin zararı kadında kalmaz, erkeğe ve topluma yansır.

D- SİYASAL ALANDA KADIN

Kur'an'da liderlik ve yöneticiliğin erkeklere ait olduğuna dair bir ifade bulunmaz. Sebe Kraliçesinin şahsında kadın bir yönetici örnek olarak verilir. O'nun sorumluluğu, geçirdiği tecrübeleri, akli melekelerinin güçlülüğüyle, kuvvetli, akılcı, sosyal alanda

¹³⁰ Buhârî, Cihad 88-97; Tıp 2; Tirmizî, Sîyer, 1623; İbn Mâce, Cihad, 37 ; Ayrıca kadınların katıldıkları savaşlar için bkz, Kettâni, *a.g.e.*, c.II, ss.334-337; Birekul, *a.g.e.*, ss.110,116

¹³¹ Bock, *Avrupa Tarihinde Kadınlar*, s.90

idarecilik gücüne sahip şahsiyetler olarak bilinen erkekleri yönetecek düzeye ulaşmış olmasını anlatılır. Kur'an toplumdaki işlerin en iyi şekilde yürütülebilmesinde cinsiyeti değil, en uygun kişiyi hedefleyen liyakatı ilke edinir. Devlet görevi saf bir hak değil, bir ödevdir. Kadının kamusal alanda yer almasında esas olan iman, takva ve bilgidir.¹³²

a) Yorumda Siyasal Alanda Kadın

Klasik ve bazı modern dönem müfessirleri erkeklerin kadınlar üzerinde kaim olmalarını, “erkekler kadınlar üzerinde hakim ve yöneticidirler”¹³³ anlayışıyla devlet başkanlığı, hakimlik ve şahitlik gibi hakların erkeğe ait olduğunu kabul ederler. Kadın ontolojik yetersizliklerinden dolayı erkek tarafından yönetilmesi gerekir. Kadın karşısında genel olarak üstünlüğe sahip olan erkeklere idarecilik ve yöneticilik verilmesi kadınların menfaati gereğidir. Erkek, kadın üzerinde yöneticidir. Çünkü Allah erkeklere daha fazla akıl ve yönetme kabiliyeti vermiş, kazanç temin etme ve harcama yapma görevini erkeğe yüklemiştir.¹³⁴

Klasik dönem yorumlarında kadının ev dışına çıkması ibadetlere katılım açısından dahi hoş karşılanmaz, kadının yerinin ev olduğu dinin emri olarak vurgulanır. Kadınların dışarı çıkmamaları gereği Âişe'nin Cemel olayına çıkmasıyla yaptığı zaruret dışı dışarı çıkmanın yanlışlığı iddiaları ile desteklenir. Kadın fitneye sebebiyet vermemesi için ancak zaruret dahilinde sosyal hayata katılım gösterebilir. Kadının sosyal hayata katılımında belirleyici unsur fitne olgusudur. Toplumu fitneden salim kılmanın yolu kadını sosyal hayattan uzak tutmaktır.¹³⁵

Kadınların devlet başkanı olup olamayacağını açık bir şekilde belirten bir nass yoktur. Ancak Peygamber, İran Kisra'sının kızının hükümdarlık makamına getirildiği haberi geldiğinde; “İşlerini yönetmek üzere başlarına bir kadın getiren bir topluluk asla iflah olmaz.”¹³⁶ buyurur. Buhari'de yer alan bu rivayete dayanan bazı âlimler kadınların devlet başkanı olamayacağı kanaatini paylaşır. Devlet başkanı olmanın şartlarını ifade ederken kadınların maddi ve manevi zayıflıkları karşısında vazifenin büyüklüğü, ve

¹³² Hatemî, *a.g.m.*, 329 ; Karaman, *a.g.m.*, s.291

¹³³ 4 Nisâ 34

¹³⁴ Taberî, *a.g.e.*, c.I, s.357-358; Kurtubî, *a.g.e.*, c.V, s.171; Râzî, *a.g.e.*, c.V, ss.202-203; İbn Kesîr, *a.g.e.*, c.III, s.903; Yazır, *a.g.e.*, c.II, ss.556-557; Sâbûnî, *a.g.e.*, c.I, s.520

¹³⁵ İbn Kesîr, *a.g.e.*, c.XII, s.6519; Kurtubî, *a.g.e.*, c.XIV, s.98

¹³⁶ Buhârî, Megâzi 87; Fiten 47; Tirmizî, Fiten 75

Peygamber'in "bir kadını devlet başkanı yapan millet iflah etmez." sözü sebebiyle erkek olma şart olarak ileri sürülür. Zuhaylî, fakihlerin devlet başkanının erkek oluşu hakkında icma edildiğini kaydederek devlet başkanlığı için erkekliğin şart oluşunu bu görevin ağır olmasıyla açıklar: Erkekliğin şart oluş sebebi ise böyle bir görev, büyük bir güce sahip olmayı gerektirir, barışta, savaşta ve zor şartlarda gerekli olan ağır sorumluluklarını kadın genellikle kaldıramaz."¹³⁷

Modern dönemde kadın ve erkeğin insanlık ve fazilet itibariyle eşitliği çerçevesinde bazı ayetlerden hareketle devlet başkanı olabileceği ifade edilir. Modern dönem Kur'an yorumlarında¹³⁸ Neml suresindeki Belkıs kıssası, Tevbe 71 ve Âl-i İmran 61 ayeti¹³⁹ kadının devlet başkanı olabileceğine delil olarak gösterilir. Diğer taraftan Sebe Melikesi öncekilerin şeriatından haber verir. İnanların birbirlerinin velisi olmasıyla ilgili ayetin velayet konusunda tanıdığı umumi ifade Peygamber'in hadisiyle tahsis edilmiş olması nedeniyle kadının devlet başkanlığının kabul edilemeyeceği de öne sürülür.¹⁴⁰

Modern dönemde İslam'ın demokratik bir sistem olduğunu ispatlama yönündeki çabalar kadının da erkek gibi seçme-seçilme hakkına sahip oluşu hususunda Mümtehine Sûresi 12. ayetin¹⁴¹ yorumuyla temin edilir. Peygamber'le yapılan biat aktidir ve bu akdle kadın erkekle eşit siyasi haklara sahip olur görüşü çok sayıda yorumcu tarafından kabul edilir.¹⁴²

Halk oyuna dayalı İslami idare sisteminde kadının yönetime katılım hakkını oy verme olarak belirten Özek'e göre kadınların Asr-ı Saâdet'te valilik, ordu komutanlığı gibi yönetici olarak görev yaptıklarına dair sahih bir haber mevcut değildir. Kadının yönetime katılımı nazarî olarak tartışılmış olmakla beraber uygulamada Asr-ı Saadet

¹³⁷ Zuhaylî, *a.g.e.*, c.VIII, s.420

¹³⁸ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, c.I, s.414 ; c.VI, ss.373-374; Karaman, *İslam'da Kadın ve Aile*, s.330; Karaman, *a.g.m.*, s.291; Muhsin, *Kur'an ve Kadın*, ss. 71-73,136; Yavuz, "*İslam'da Kadının Çalışma Şartları*", S.H.K. içinde, Ensar Nşst., İstanbul 2005, s.15

¹³⁹ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakim*, c.II, ss.283-284; c.III, s.323

¹⁴⁰ Topaloğlu, *Bekir, İslam'da Kadın*, 4.baskı, Yağmur Yay., İstanbul 1970, ss. 273-274; Aktan, Hamza, "*İslam'a Göre Kadının Sosyal Aktivitesi*", S.H.K. İçinde, Ensar Nşst., İstanbul 2005, s.301,

¹⁴¹ "Ey Peygamber! Mümin kadınlar ne zaman sana gelip bundan böyle Allah'tan başka hiçbir şeye ilahlık yakıştırmayacaklarını, zina etmeyeceklerini, çocuklarını öldürmeyeceklerini, hiç yoktan yalan uydurarak iftira atmayacaklarını ve bildireceğin hiçbir hakikate karşı çıkmayacaklarını taahhüt ederek sana bağlılıklarını bildirirlerse, onların bağlılıklarını bildirirlerse, onların bağlılık taahhütlerini kabul et ve Allah'tan onların geçmiş günahlarını affetmesini dile: çünkü Allah çok bağışlayıcıdır, rahmet kaynağıdır." Bkz, 60 Mümtehine 12

¹⁴² Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, s.647; Topaloğlu, *Bekir, İslam'da Kadın*, s.280 ; Aktan, "*İslam'a Göre Kadının Sosyal Aktivitesi*", S.H.K. içinde, Ensar Nşst., İstanbul 2005, ss.299-300; Hatipoğlu, "*İslamın Kadına Bakışı*", İslâmî Araştırmalar, c.V, S. 4, Ekim 1991, s.234; Akdemir, *a.g.m.*, İslâmî Araştırmalar, c.V, S. 4, Ekim 1991, s.265

hariç hiç görülmez. Bu konunun gündeme gelişi 19 ve 20. asırda ortaya çıkan seçime dayalı demokrasiyledir.¹⁴³

b) Değerlendirme

Kadının yöneticilik görevine karşı çıkanlar, erkeğin kadın üzerinde himaye edici olmasını beyan eden ayete¹⁴⁴ ve Peygamber'in; "İşlerinin başına bir kadın getiren topluluk asla iflah olmaz."¹⁴⁵ hadisine dayanırlar. Erkeğin kadına karşı üstünlüğünü kabul ve bu üstünlüğü aile dışında sosyal hayatı da içerecek şekilde yorumlayanlar yöneticiliği erkeğe hasrederler. Kadına akıl ve görüş yetersizliği ve unutkanlık gibi ontolojik eksiklikleriyle ya da bu görevlerin ağırlığı dolayısıyla böyle bir görevi teslim etmenin mümkün olmadığını ileri sürerler.¹⁴⁶ İslam tarihinde siyasi olaylarda fikir verme ve fiilen rol almada bulunmalarına rağmen kadını bu tür haklardan uzak tutmak İslam'ın temel prensipleriyle çelişir. Delalet ettiği şey hususunda ittifak oluşmayan ayetin, kadını siyasi haklarından mahrum etmek için kesin delil kabulü, İslam'ın genel prensipleriyle bağdaşmaz.¹⁴⁷

Peygamber, ülkelerin devlet başkanlarına birer elçi göndererek hak dine davet ettiğinde İran hükümdarına da bir elçi gönderir. Hükümdar mektubu yırtıp atar. Haber Peygamber'e ulaştırıldığında; "Allah da onun hükümrancılığına tam bir yırtmayla yırtсын" buyurur.¹⁴⁸ Hükümdarın ölümünden sonra yerine kızının devlet başkanlığına geçtiğini işittiğinde; "İşlerini yönetmek üzere başlarına bir kadın getiren bir topluluk asla iflah olmaz." der. Sahabeden Ebu Bekre bu hadisi Cemel Savaşına katılmama sebebi kılarak nakleder: "Allah Resulünden duyduğum bir sözden faydalanmasa idim, az kalsın Cemel Savaşında, Cemel etrafında toplananlara katılacak ve onların safında savaşıcaktım."¹⁴⁹

Kadının yönetici olamayacağına delil kılınan bu hadis modern dönemde Kur'an'a ve tarihi olaylara aykırı vahid bir haber olarak değerlendirilir.¹⁵⁰ Hadis genel geçer bir

¹⁴³ Özek, *a.g.m.*, S.H.K. içinde, ss.67-68

¹⁴⁴ 4 Nisâ 34

¹⁴⁵ Buhârî, Megâzi 87; Tirmizî, Fiten 75

¹⁴⁶ Taberî, *a.g.e.*, c.I, s.358; Kurtubî, *a.g.e.*, c.V, s.171; Râzî, *a.g.e.*, c.V, ss.202-203; İbn Kesîr, *a.g.e.*, c.III, s.903; Yazır, *a.g.e.*, c.II, ss.556-557; Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsir*, c.I, s.520; Zuhaylî, *a.g.e.*, c.VIII, s.420

¹⁴⁷ Akkaya, Necla, "İslam Hukukunda Kadının Siyasi Hakları", İslâmî Araştırmalar, c.V, S. 4, Ekim 1991, ss.241,250

¹⁴⁸ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c.I, s.357

¹⁴⁹ Buhârî, Megâzi 82

¹⁵⁰ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, c.VI, ss.373-374

kaideyi değil, belli bir toplumun akıbetini haber vermeye yönelik delil teşkil eder. Kadının devlet başkanlığını üstlenmesinin caiz olmadığını göstermez.¹⁵¹ Cemel olayının sonlarına doğru Âişe'yi durdurmak için uydurulmuştur.¹⁵²

Modern dönemde kadının siyasi arenada yer alması ve devlet başkanlığı görevini üstlenmesi genel olarak kadın erkek eşitliği söylemi çerçevesinde ele alınır. Bu nedenle kadın ve erkeğin eşit olduğunu belirten ayetler üzerinde vurgu artar. İslam'ın demokratik bir idare sistemi olduğu öne sürülür. İslâm kadına Avrupalı hencinsinden tam bin dört yüz yıl önce oy hakkı tanıdığı¹⁵³ iddialarıyla modern dönemde yüceltilen her değerın İslam'da varolduğu öne sürülür.

Kadının annelik vazifesi gereği şefkat ve merhamet duygularının erkeğe nisbeten ağırlığı kadını erkek karşısında ikincil kılacak bir husus olmayıp birbirini bütünleyecek iki farklı cinsiyet olmasının gereğidir. Bu nedenle kadının bu farklı niteliklerinin onu ağır bir görev de olsa devlet başkanı olmasına engel olacak bir husus değildir. Bilakis kadının anneliği siyasi arenada onun için olumlu bir imkandır. Kur'an yöneticilik konusunda erkek kadın ayırımına gitmeksizin adalet ve liyakat ilkelerini esas alır, emanetin gerçek ehliyet sahiplerine verilmesi ve adaletle hükmedilmesinde odaklanır. Belçika'da siyaset arenasında senatör olan Pehlivan hanım, bir annenin hem toplumu daha iyi okuyacağını hem de sesini daha iyi duyuracağını savunur. Zira toplum anneliğinin antrenmanı evde yapılır¹⁵⁴

Kadının liderlik konumuna yükselişı ve gösterdikleri davranış şekillerinde etkili olanın toplum, aile, eğitim ve din olduğu tespit edilir. Toplum ve örgütlerde erkeklere göre konulan ölçütlere tabi kılınan kadınlar başarısız addedilip dışlanırlar. Sosyal ilişkilerinde bencillikten uzak, yumuşak ve nazik tutumları saldırganlık, rekabet, akılcılık, kuvvet ölçütlerinde akılcı olmayan ve boyun eğen olarak değerlendirilişle kadının aleyhine çevrilir.¹⁵⁵

Kadınların siyasal iktidara sahip olduğu örnekler İslam toplumunda vardır, ama istisnadır. Bu istisnaların da iktidarın temelini ve meşruluğunu oluşturan dini/İlahi ilkeleri

¹⁵¹ Karaman, *a.g.m.*, İslâmî Araştırmalar, c.V, S. 4, Ekim 1991, s.291

¹⁵² Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, s.647

¹⁵³ Hatipoğlu, *a.g.m.*, s.234; Akdemir, *a.g.m.*, s.265

¹⁵⁴ Özcan, *a.g.e.*, s.111

¹⁵⁵ Tpoçu-Brestrich, "Kadın Lider Olunca", İslâmiyât, c.3, S.2, 2000, ss.162-164

çiğnemek pahasına olduğu iddia edilir.¹⁵⁶ Tarih sahnesinde aktif rol oynayan müslüman kadının iktidar sansürü ve denetimi vasıtasıyla geleneksel hafıza ve yazılı tarihte görünüm kazanmadığına dikkat çeken Mernissi, tarihte kadın halife olmamakla birlikte nadir de olsa yönetimin en üst kademesi olan devlet yönetiminde görev aldığına dikkat çeker: Delhi’de uzun yıllar iktidarda kalan Râziye Sultan, Mısırlı kadın hükümdar Şeceretü’l- Dür, Yemen’de Esmâ ve Ürve gibi örneklere yer verir.¹⁵⁷

Kadının kişiliğinin aile kavramıyla ele alınması, mutfak, çocuk ve erkeğe hizmet sözkonusu olduğunda ön plana çıkışı, ilim, sosyal hayat, çalışma ve yöneticilik gündeme geldiğinde kadının niteliklerinin ikincil kılınması fiziksel niteliklerinin ötesine gidilmemesinin tabii bir sonucudur. Erkeğin zeka yönünden kadından üstün olduğu kanaati son yıllarda yapılan testler ve araştırmalarla yanlışlanmasına rağmen, saçları uzun aklı kısa tipolojisi zihinlerde yerini korur. Kadın ve çocukların bedenlerini kendi malları gibi sahiplenen erkekler bununla da kalmaz. Bu sahiplenmeye “doğal mekanı, ikamet alanlarını, göstergeler ve imgeler düzenini, toplumsal ve dinsel olarak temsil edebilmeyi de”¹⁵⁸ dahil eder. Kamusal alan erkeğe ait kılınıp kadın dışarıda bırakılır. Kadına biçilen rol: Evde melek-annelik; bu; eş, anne, ev kadını rolünü kapsar.

Kadın erkekten farklıdır. Bu farklılık insan olarak eşitliğe engel değildir. Ancak cinsiyet farklılığı mekan paylaşımını da beraberinde getirir. Kadının sosyal hayata katkısı kendi farklılığında gerekli bir katkıdır. Nur Ger¹⁵⁹, kadının sosyal ve siyasal alanda yer almayışının tek sorumlusunun erkek olmadığına dikkat çeker, şöyle der: “Kadınlar evde oturmayı tercih ediyor. Toplumsal algılarımız ve kabullerimiz var.”¹⁶⁰

Geleneksel söylemde kamusal alanın dışında bırakılan kadın, bireysel ve sosyal yetilerinin, değerinin, haklarının, sorumluluklarının ve rollerinin farkına vardığında ailede ve toplumdaki konumunu sorgulayıp değerlendirerek kendi tercihlerini bilinçle yapabilecek, tercihlerinin ardında durabilecektir. Aile düzeninde ve toplumda haklarının ve sorumluluğunun bilincinde olan kadın, insan soyunun gerçek görünümünün kadın ve

¹⁵⁶ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, ss.22-23,114

¹⁵⁷ Bkz. Mernissi, *Fatima, Hanım Sultanlar (İslam Devletlerinde Kadın Hükümdarlar)*, çev. M.A.Kayabal, F.Nayır, Cep Kitapları, İstanbul 1991 ; Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza; ss.123-147

¹⁵⁸ Irigaray, *Ben Sen Biz*, s.91

¹⁵⁹ Suteks Kurucusu ve Yönetim Kurulu Başkanı

¹⁶⁰ Özcan, *a.g.e.*, s.203

erkek olarak kabulü ile haklarını ve sorumluluklarını kullanmaya muktedir insan olarak rollerini yerine getirecektir. Kadınların aile düzeninde işlev görmeleri, aile dışında tüm insanlığın iyiliğiyle meşgul olmasına engel teşkil etmez. Hem aile hem toplum kadından hizmet bekler. Kadın tüm insani niteliklerini geliştirdikçe ev içinde ve ev dışında rol alabilecektir.

Üzerindeki baskılara rağmen kadının kendine güvenerek şahsiyetini ve toplumsal konumunu güçlendirmesi imkansız değildir ama zordur. Kişi kendisine empoze edilen tüm formları aşabilme yeteneğine sahiptir. Her türlü sınırları aşma, yeni hayat tarzları inşa etme, kültürü çeşitli şekillerde dönüştürme anlamında direniş yeteneğine sahiptir. Bu ise bağı olunan normları sorgulayarak yeni varolma ve eylem biçimleri, yeni hayat tarzları oluşturmayı gerekli kılar.¹⁶¹

¹⁶¹ Falzon, *Foucault ve Sosyal Diyalog Parçalanmanın Ötesi*, ss.104-105

SONUÇ

Kur'an'ın eretikleriyle Kur'an Yorumları arasındaki düşünce ve inanç farklılığı arasında, Tefsir ve Fıkıh bağlamında “*Dinî Gelenekte Ötekileştirilen Kadın*” başlığı altında yaptığımız bu çalışmada; kimlik oluşumunda rol oynayan farklı koşulların gerçekliğiyle şekillenen kendilik/ötekilik, kadınlık/erkeklik düşüncesi çerçevesinde *ötekileştirilerek* kültür/doğa, tam/eksik, güçlü/zayıf, aktif/pasif, rasyonel/irrasyonel düalizminin ikincil boyutunu yansıtan kadının cinsiyet ayrımcılığına dayanan konumunu incelemeye çalıştık. Klasik ve modern dönem Kur'an yorumları arasında ortaya çıkan farklılıklara da başvurarak, modern yapılanmalar karşısında savunma mantığıyla yapılan bu yaklaşımların, kadının ötekiliğini görünürde ortadan kaldırmayı amaçlamakla birlikte, genelde ve esasta kadın sorununa çözüm getirmekten uzak olduğunu tespit ettik.

Yorum geleneğinde yansıyan cinsiyet ayrımını bireysel, sosyal, kültürel olguların etkisiyle birlikte *Kendi ve Öteki/Başkası* ilişkisinde teşekkül eden ve kimliğin göstergesi olan *Sen*'i anlama, anlamlandırma tarzının yoruma yansımada ben ve ötekinin aldığı konumda analiz ettik. Kur'an ve Kur'an yorumlarında *Ben/Sen* diyolojik ilişki boyutunda kadının anlamını araştırdığımızda, kadının *ötekileştirilerek nesnelleştirilen* konumunun Kur'an'ın kendisinde değil, Kur'an yorumlarında kimliğin anlama yansıyan subjektiflik boyutunda hayatın kültürel formlarında olduğu neticesine ulaştık.

Kur'an yorumlarındaki Kur'an'dan farklılığın kaynağı, yorumcunun içinde yaşadığı toplumun zihniyetini temel alan bir kimlik inşasına dayanmaktadır. Klasik tefsirlerde ayetlere lafzi, parçacı yaklaşımın yanısıra, toplumsal yapı ve hakim söylemi temel alan bir yaklaşım egemen iken, modern yorumlarda sosyal ve siyasi koşullar gereği ilahi vahiy nazil olduğu topluma hasredilerek, içinde yaşanan sosyo-kültürel bağlamdan hareketle anlam verme anlayışı geçerlidir.

Kadın ve erkeğe atfedilen anlam, tavır, davranış, rol ve görevlerin birey itibarıyla farklılık gösterdiğini belirlemeye çalıştık. Cinselliğin verili bir durum, doğal bir koşul olmasına rağmen, cinsiyetçiliğin açık/örtük biçimde bireysel, sosyal hayatın her boyutunda bilinçli bir *ötekileştirme*yle gerçekleştirildiğini tespit ettik. Kadınlıkla erkeğin cinsiyet farklılığının, cinsiyet ayrımcılığına dönüştürülmesinin, *Ben-Sen* ilişkisine dayalı

anlamlandırmada, *Sen*'i varoluş gerçekliği dışında kültür temelli algıyla nesnelleştirmek suretiyle gerçekleştirildiğini belirledik.

Özellikle klasik Kur'ân yorumları ve bazı modern yorumlardaki erkekleri merkeze alan, kadınları ve deneyimlerini erkeklerin düşünceleri, arzu ve ihtiyaçları açısından yansıtma biçiminde beliren öznel bakış, yorumcunun içinde yaşadığı sosyal şartlar ve çevresiyle bütünleşmesiyle oluşturduğu kendini, evreni ve varoluş algısını içeren kimliğini yansıtır. Yorum, olgunun belirli bir kişi veya kültüre göre değeri olsa da, belli bir gerçeklik temelinde okunması, anlatımda belirleyici olan konumlanılan noktayı ortaya koymaktadır.

Bir toplumun, kültürün ve tarihin içine doğan insanın sosyalleşme süreci, aynı zamanda kültürlenme sürecidir de. Bu süreçte insanla toplumsal olan arasında birbirlerini karşılıklı ve sürekli üreten diyalektik bir ilişki mevcuttur. Bu diyalektiğe dayalı üreten ilişkisinde, kültürel değerler ve normlar belli süreçler içerisinde insan tarafından içselleştirilir. Ancak insan, kültür sisteminin pasif bir uydusu değil, geliştiricisi ve dönüştürücüsüdür. İçinde yaşanılan kültürel ortam, büyük oranda kimlikleri de belirler. Zira insan varlığına anlam kazandıran kültür nedeniyle insanların kişilikleri yeniden üretilir. Kimliğin asıl unsuru olan kültür, insanın *kendini* ve *ötekini* nasıl tanımlayacağını da belirler. İnsanın kendini ve ötekini nasıl gördüğü; değerlerini, ülkülerini, hayat ve eylem biçimini nasıl düzenlediği, içinde yaşanılan kültürün etkisi altındadır. Kültürün üretim süreci, aynı zamanda insanlar üzerinde bir iktidar inşa sürecidir de. Kültürel norm ve değerlerin kişisel benliklere yansımada, kişinin bilgi ve nitelikleri prizma rolü görür. Bu nedenle benlikte yerini alan da, bu prizmadan yansındır.

Bütün peygamberler kadın konusunda aynı ilkeleri tebliğ etmiştir. Erkek ve kadın arasında cinsiyet itibarıyla varolan farklılık, insanlık değer ve hakları itibarıyla eşitlik, Tevhidi dinlerde hep varolagelmiştir. Buna rağmen insanlığın kadına bakışı kötürüm bir hâl almıştır. Kur'ân, kadın ve erkek için hayatın her alanında düşünce, davranış, eylem itibarıyla hedeflediği kişilik ve nitelikleri belirler. Hak katında erkek kadın ayrımı yoktur. Erkek ve kadın, kulluk açısından eşittir. Birinin diğeri karşısında cins, ırk, milliyet üstünlüğü yoktur. Kadın ve erkek, rahmet ve hayra muhatap olduğu ölçüde, sorumluluğa da muhataptır. Bu sorumluluğun hakkını veren, vadedilen mükafata ulaşacaktır. Rabbani

her bağış, Rabbani ölçülerle dağıtılacaktır. Kadın ve erkek için hayattaki her amelin/eylemin ölçüsü takvadır.

Kadınla erkeğin farklı yaratılışı, Allah'ın erkekleri akıl, fiziki güç ve kararlılık bakımından kadınlara tercih ettiği anlamına gelmez. Kur'an'da kadının kul/birey olarak konumu erkekten farklı değildir. Eril ve dişil varlığın Allah'la ilişkisinde farklılık yoktur. Erkek ve kadın, bazı yetilerle donatılmış olarak dünyaya gelir. Bu donanımın gereği bireye aittir. Bireye taşıyabileceği yüklenir. Kazandıkları lehine, kaybettikleri aleyhinedir. Yaptıklarından sorumludur, sorumluluğuyla yaptıklarının karşılığını ceza ya da mükafat olarak alır. Erkek ve kadının dünyaya gelişi de, Rabbine dönüşü de, davranışlarının karşılığı da bireyseldir. Yaptıklarının mükafat ve cezası sonuçta birey olarak kendilerine (nefslerine) döndürülecektir.

Kur'an'ın kadın konusunda ortaya koyduğu ilkelerin subjektif düzlemde Kur'an yorumlarında kazandığı anlam, kadının değersiz ve aşağı olarak *öteki* konumuna indirgenmesine ve pratiğe de bu olumsuzlukla yansımaya yol açmıştır. Zira ilkeler boyutunda kadın erkek bütünlüğü, klasik ve bazı modern yorumlarda cinsler ayrımcılığına dönüşerek Kur'an'ın insani ve âdil tavrı örtülmüştür.

Bu tür yorumlarda kadınla erkek arasında, kadının erkekten yaratılışı, ilk yaratılıştaki kadının erkekten sonra yaratılmasıyla ilgili kronolojik farklılık ve hatta kadının topraktan değil de erkeğin ege kemiğinden yaratılmasına dair mahiyet farklılığı, kadınla erkek arasında cinsiyet ayrımcılığının temelini oluşturur. Adem'in Havva'ya önceliği, üstünlüğü kadını erkeğe ait kılar. Hristiyanlık ve Yahudilikteki gibi cennetten yeryüzüne indirilmeyle neticelenen olayların gelişiminden kadın tek başına sorumlu kılınır. İblis'in aldatması karşısında cins olarak kadının yenilgisine dikkat çekilerek, gaye ve hikmete yönelik yaratılış nitelikleri asli suçunun cezası olarak gösterilir

Kadının tabiatı zayıflık ve yumuşaklıkla, erkeğinki güç, kuvvet ve şiddetle ilişkilendirilerek hiyerarşik, öz ve yapısal düzenlemeyle birincil/ikincil, tam/eksik, güçlü/zayıf, aktif/pasif, rasyonel/irrasyonel dikotomilerinde karşıtlığa dayalı bir çatışmaya gidilmesi *Ben-O* ilişkisinde ötekini nesne ve kendi amacına aracı kılmadır. Klasik ve bazı modern yorumlarda bu tarz anlamlandırmayla kadının ötekileştirilmesi

tespit edilmiştir. Bu anlatımda ötekinin cinsiyetinden hareketle yanlışlanmasından dolayıyla negatif analogjiyle yapılan bir kimlik oluşumu Kur'an yorumuna yansımıştır.

Yine erkek ve kadının yaratılıştan getirdiği farklılıklardan hareketle hukuk ve sosyal düzenlemeyi, kadının eksikliğinde gerekçelendirme yoluna gidilir. Ne var ki kadın ve erkek arasındaki farklılığı, kadının eksikliğinde *öteki* kılan bir bakış, sadece kadınlar için değil, erkekler ve insanlık için de büyük bir kayba sebep olur. Halbuki Kur'an, toplumsal hayatta nitelik ve nicelik itibariyle farklılıkların birlikteliğiyle *ben*'in yerini *biz*'in, *sen*'in yerini *siz*'in, *o*'nun yerini *onlar*'ın aldığı cinslerarası işbirliğine ve dayanışmaya imkan tanır.

Kur'an, kadının kocasına mutlak itaatinden, bu itaatin iyi kadının niteliği olduğundan bahsetmez. İyi kadının da iyi erkeğin niteliği olarak Allah'a gerçek teslimiyet vurgulanır. Klasik ve bazı modern yorumlarda erkeğin kadın üzerindeki konumu, erkeğin, kadını te'dip etmesi, evinde tutması, onu dışarı çıkmaktan alıkoyması ile gerçekleşir. Erkeklerin kadınlara üstünlüğü hiçbir şey olmasa dahi kadının erkekten yaratılmış olmasıyla, bu da yeterli görülür. Erkek, kadının aslıdır. Erkeğin kadını tasarruftan alıkoyma yetkisi vardır.

Erkek; fitri, insani, dini, ailevi, hukuki, ahlaki, iktisadi, siyasi, dünyevi ve uhrevi mükafat ve ceza bakımından kadından üstün ve daha hayırlı kabul edilir. Erkek, kadın üzerinde hakimdir, kadın eğrildiğinde terbiye edicidir. *Kavvam* terimine yüklenen anlamla tarih içinde erkeğe üstünlük sağlayan unsurlar sayılıp dökülür. Bunlar sakaldan Peygamberliğe, akıldan ibadet üstünlüğüne, cinsellikten ahirette mükafat üstünlüğüne kadar uzanan geniş ve çeşitli bir dağılım gösterir.

Erkeğin *kavvamlığını* fitrata atf ederek erkek-kadın farklılığını güçlü/zayıf, rasyonel/irrasyonel, aktif/pasif, yöneten/yönetilen, terbiye eden/terbiye edilen, amir/memur, hakim/mahkum tarzında karşılaştırmalarla erkeğin iradesi mutlaklaştırılır. Kadına nisbetle erkeğe tanınan bu üstünlük ve bu üstünlüğün her alana dağılımı, kadını erkeğe mutlak itaatinde sosyal ve özel alanda konumsuz, bireysel ve sosyal kişiliği olmayan bir köle durumuna düşürür. Erkeğe yüklenen geçim sorumluluğunun, erkeğin fiziki, akli ve dini üstünlüğüyle açıklanması, kadın erkek farklılığının ayrımcılığa dönüştürülmesiyle neticelenir.

Aile hayatında eşlerden birinin, diğersinin güvenliğini tehdit eden geçimsizliğinde ortaya konan çözümler, kocaya itaatsizlik kapsamında değerlendirilir. Klasik tefsirlerde, aile hayatındaki geçimsizlik erkeğin üstünlüğü merkezinde, erkeğe itaatsizlik olarak ve erkeğin dinen dövme yetkisiyle giderilme anlayışı, modern dönemde dövmenin zina suçu cezası olarak görülmesi, evden çıkartılması ve hatta reddedilmesi farklılığıyla yorumlanır.

Diğer taraftan klasik ve bazı modern Kur'an yorumlarında, aile hayatında erkeğin geçim sorumluluğu, kadının bedeni ve cinselliği üzerinde mülkiyet hakkına dönüştürülür. Bu anlayışta kadın, iffet ve namus koruması altında sadakatin tek taraflı temsilcisi kılınarak cehalete mahkum edilir. Kadın, kendi asli doğasıyla eksik ve fitne unsuru olarak görülerek sosyal hayata katılımı engellenir. Kur'an'da evlilik, eşler arasındaki eksiklikleri tamamlayıcı bir etkinliktir. Eşlerin her birine *zave* kavramı kullanılarak aralarında eşitlik oluşturulur. Yeryüzünde varolan her şeyin çift yaratılmış olması, eşlerden her birini diğerine yaklaştıran bir his taşıması, mizaçlarının kendi türünden eşe uygunluğu, bu bütünlüğü temine yöneliktir. Erkeğin baba ve eş olması, evin geçimini temin etmesi, sosyo-kültürel ve siyasi alanda konumlanmasını engellemediği gibi kadının, sosyo-kültürel ve siyasi alanda rol üstlenmesi de kadının eş ve annelik görevine engel değildir. Bilakis farklılığında düşünce ve eylem alanında oluşturacağı olumlu tesiriyle hedefe varmada yürümeyi kolaylaştıracaktır.

Bir erkek yerine iki kadın şahit istenmesi, erkeğin kadın karşısında üstünlüğünün tabii bir neticesi olarak ele alınarak böyle bir uygulamanın gerekliliğinde gerekçelendirilir. Ceza davalarında şüpheden kaçınma gerekçesi, kadının yaratılış itibarıyla unutmaya ve yanılmaya, akıl ve din eksikliği zaafiyeti şüpheden kaçınma gerekçesiyle ceza davalarında kadının şahitliğinin kabul edilmemesiyle neticelendirilir.

Nikahta 'kadının mülkiyetine sahip olmak', 'kadın bedenini lezzet için erkeğe tahsis etmek', 'kadın bedenini erkeğin özel mülkiyetine ait kılmak' tarzında kadından istifade ve *kadının mülkiyeti* vurgusu, bu istifadede erkeğin mutlak hak ve yetkisi, evliliği menfaat odaklı bir anlaşmanın da ötesinde köle-efendi ilişkisine çevirmek, erkeğe, kadının bedeni üzerinde tasarruf yetkisi tanımak ve kadını erkeğin metaı haline getirmektir.

Mehrin, kadının cinselliğine sahibolup yararlanma yolu şeklinde anlaşılmasıyla kadının insani gerçekliğine, özüne ulaşmadan araç kılınarak kurgusal bir tanımlamaya gidilir. Mehrin verilmesini kadının helal oluşu hususlarıyla ilişkilendiren farklı görüşlerin reddinde, evlilik birlikteliğinde erkeğe tek taraflı bir yararlanma imkanı tanınması, kadının cinsel bir obje olarak görülüp *nesne-öteki* kılınma ve yorumun kimlik boyutunda yansıyan yüzünü gösterir. Aynı şekilde nafakada kadının cinselliğinin bedeli ve erkeğin eşini kendi evinde tutmasının karşılığı algılamasında da belirlenir.

Kadını, erkeği ayartıp emre itaatsizlik ettiren, hakikatten yüz çevirten, şeytanın aracısı olarak algılanır; “Kadınlar şeytanın ağlarıdır” sözüyle akıl ve din bakımından kadının noksanlığı, şehvetlerinin çokluğu ve dünya hayatının en şiddetli fitnesi olarak görülür. Erkekle ilişkisi, namusunu koruma ve neslin devam etmesi çerçevesinde sınırlandırılır. Kadının kötülge ve karanlık işlere düşkünlüğü, hilebaz, sefih ve fitne kaynağı olarak görülmesi, sosyal hayattan uzak kalmasına neden olur.

Fakihlerin, eşinden izinsiz evden çıkışının *nüşuz* olduğu üzerinde ittifak etmeleri, kadını nafaka düşme endişesi kapsamında sosyo-ekonomik ve kültürel hayattan tecrid eder. Bu suretle erkeğin evlilik birliğinde mali sorumluluğu, kadının hayatı üzerinde son derece geniş denetim yetkisine imkan tanır. Nafakanın *nüşuz* hariç şartında işlerliği, kadının evinin dışına adım atması, ailevi ziyaretleri, ibadet, eğitim ve ekonomik alana katılımı erkeğin iznine bağlanarak erkeğe itaati merkeziliğinde bir hayat alanı çizilir. Hatta bazı perspektifte bu anlayış erkeğin izninde bile kadına kendi ihtiyacı için yolculuğa çıkma imkanı tanımaz. Bu yasaklama sosyal alanla da sınırlı kalmaz, erkek zamanın tümünü kendine ayırmama gerekçesiyle kadına kendi evinde çalışma imkanı da vermez.

Kadının aklının eksik, aldanma ve aldatmasının çok, sosyal hayata katılımının erkeğin izninde oluşu ile mirastaki payının farklılığına yolaçar. Yaratılış ve akıl itibariyle üstün olan erkek akli az, şehveti çok olan kadın karşısında mal ve mülkü dünyevi ve uhrevi faydaya dönüştürme hakkını kazanır. Havva'nın payını gizlice erkeğin payının iki katına çevirmesinin cezası, mirasta da ikiye birle uygulamaya dönüşür.

Klasik tefsirlerde çok eşliliğin emir olarak da yorumlanması, modern yorumlarda erkeğin cinsel gücünün kadının fizyolojik niteliklerinden dolayı karşılanamama gerekçesi

her koşulda meşrulaştırılır. Adalet koşulu insanın güç yetirebilir hallerine bağlansa da cinsiyet ve sevgi hariç tutulur. Çok eşlilik zaruretlerin ihtiyaç halinde haramı mübah kılma gerekçesinde modern dönemde haram, neslin bekası ve kadının fitri verimlilik düşüklüğünde erkeğin verimlilik fazlalığında ise hayati gerçeklik olarak okunabilir.

Kadınlar üzerinde bir dereceye sahip olması erkeğe tek taraflı mutlak boşama yetkisi ve boşadığında geri dönme keyfilğini de getirir. Erkek kadını boşamaya yetkilidir. Erkek boşadıktan sonra dönmek isterse, kadının erkeği engelleme hakkı yoktur. Modern dönemde boşamanın mahkeme yoluyla yapılması önerileri evlilik birliğinin mahremiyetinde sakıncalı görülür.

Kur'ân, kadın erkek ikilemine indirgemeksizin kadını insan olması temelinde ele alır. Kadın ve erkeğin yaratılış niteliklerini dikkate alarak hak ve sorumlulukları belirler. Kadın erkek farklılığı kadının sosyal hayatta sorumlu bir birey olarak yer almasını engellemez. Bireysel ve sosyal kimliğine vurgu yaparak toplumsal değişimin ve istikrarın belirleyici kutuplarından biri olarak görür. Kadının sahip olacağı bu özerk kimlik onu hayatın her alanında günün ve geleceğin garantörü kılar. Bireyin kendi kimliğini bilinçle inşa etmesi ve değişimi "**Ben**"de başlamasının önemi burada odaklanır.

Yorumlardaki kadının ikincil konumunun, yorumcuların yaşadıkları ortamlardaki kültürel söyleme dayalı **Ben-Sen** ilişkisinde gerçekleştirilen kimlik inşasında düğümlendiği tespitimiz, çözümü iktidarı meşru kılan ve sürdüren söylemi belirleyen kültür karşısında ve bu kültüre rağmen kimlik inşa etme gerekliliğini ortaya koyar.

Vahyi hakikati özlü biçimde açıklayan Kur'ân, hakikatın açık bir ispatı, rehber ve rahmettir. İnsan açısından hakkı batıldan ayıran ölçüdür. İnsanın hayatı boyunca yer alacağı tüm alanları işaret taşlarıyla belirleyendir. Geçmişe ve geleceğe uzanan yollar tek bir noktaya doğru akar. Her olguya akıl, kalb; zihin ve duygu bütünleşmesinden bakış, modernist ve gelenekselci yaklaşımın tek boyutluluğundan salim kılabilir. Kimi benzerliklerden hareketle Kur'ân içinde popüler değerler, kuramlar ve sistemler bulmaya çalışmak boşunadır. Sahip olunan değerlerin başka yapılar içinde bulunup bulunmadığına bakılarak tavır alma yerine, bu değerleri kendi anlam ve üslubu içinde varlığımıza kazandıracak bilinç içinde olunmalıdır

Erkekler tarafından kadınların öznellikleri yoksanıp *ikincil* ve *öteki* kılınp güç/iktidar ve kültürel söylemle bağlantılı anlamlandırma ve kimlikle ilgili bir sorundur. ***Ben-Sen*** diyalektiğinde diyalojik ilişki ile kadın ve erkeği algılama ve anlamlandırma; kültür temelinde beden merkezli değil, vahiy temellinde insanı merkeze alarak her türlü iktidar ve kültürel söylemi vahyin prizmasından geçiren bir yaklaşımla temin edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

- ABADAN-UNAT, Nermin, **“Çokkültürlülük ve Kadın/Erkek Eşitliği,”** Kadın Gündemi içinde, haz. Necla Arat, Say Yay., İstanbul 1997
- ABBASÎ, M.S.Madni, **Hız. Peygamber(sav)’in Aile Hayatı,** Kayıhan Yay., çev. Ali Zengin, İstanbul 2000,
- ACAR, İsmail, **“İslam Ceza Hukukunda Kadının Şahitliği”**, İslamiyat, c.3, S. 2, Nisan-Haziran, 2000
- ADLER, Alfred, **Yaşamın Anlam ve Amacı,** çev. Kamuran Şipal, 5. Baskı, İstanbul 2000
- AĞIRMAN, Cemal, **Kadının Yaratılışı İlgili Rivayetler Bağlamında Yeni Bir Yaklaşım,** Rağbet Yay., İstanbul 2001
- AHMED, Leila, **“Arap Kültürü ve Kadınlarının Bedenlerinin Yazılışı”**, Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik içinde, Der. Pınar İlkaracan, 2. Baskı, İletişim Yay., İstanbul 2004,
- AKALTUN, Nevzat **İslam Fıkhi ve Hukukuna Ait 1099 Fetva,** Mevlana Kitabevi, Ankara ty
- AKDEMİR, Salih, **“Tarih Boyunca ve Kur’an’ı Kerim’de Kadın”** İslami Araştırmalar, c.V, S. 4, Ekim 1991,
- AKKAYA, Necla, **“İslam Hukukunda Kadının Siyasi Hakları”**, İslami Araştırmalar, c.V, S. 4, Ekim 1991
- AKIN, Mahmut H., **“Bir Kültür Bilimi Olarak Sosyoloji ve Kültür Sosyolojisi”**, Kültür Sosyolojisi içinde, Ed. K. Alver-N. Doğan, Hece Yay., Ankara 2007,
- AKÖZ, Alaaddin., **Kanuni Devrine Ait 939-941/1532-1535 Tarihli Larende Şeriye Sicili-Özet-Dizin-Tıpkıbasım,** II baskı, Tablet Yay., Konya 2006,
- AKSOY Fevzi, **“Kadın Erkek İlişkilerinde Davranış Problemleri”**, Kadın Gerçeklikleri içinde, haz. N. Arat, Say Yay., İstanbul 1996,
- AKTAN, Hamza, **“İslam’a Göre Kadının Sosyal Aktivitesi”**, Sosyal Hayatta Kadın içinde, Ensar Nş., İstanbul 2005
- AKTAŞ, Cihan, **“Kadının Toplumsallaşması ve Fitne”**, İslamî Araştırmalar, c.5, S. 4, Ekim 1991
- AKTAŞ, Melahat, **İslam Toplumunda ve Çağımızda Kadın,** Misak Yay.,12. Baskı, Ankara 1997
- AKYÜZ, Vecdi, **Mukayeseli İslam İlmihali,** İz Yay., İstanbul 1995,
- ALTINDAL, Aytunç, **Türkiye’de Kadın,** Anahtar Kitaplar Yay., 5.Basım, İstanbul 1991
- ARAT, Necla, **“Yaşanan Örneklerinde Şeriat ve Kadın”** Kadınların Gündemi içinde, haz. N. Arat, Say Yay., İstanbul 1996
- , **“Dördüncü Dünya Kadın Konferansı ve Dünya Kız Çocuklarının Durumu”** Kadın Gerçeklikleri içinde, haz. N. Arat, Say Yay., İstanbul 1996,
- ARSLANTÜRK, Zeki, **Araştırma Metod ve Teknikleri,** Çamlıca Yay., 6.baskı, İstanbul 2004,

- ARSLANTÜRK, Z-Amman, M.T., **Sosyoloji-Kavramlar, Kurumlar Süreçler Teoriler-**, Çamlıca Yay., 4. Basım, İstanbul 2001
- ART, Gökçen, **Şeyhülislam Fetvalarında Kadın ve Cinsellik**, Çivi Yazıları, Ankara 1996
- ATEŞ, Ali Osman, **Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın**, Beyan Yay., İstanbul 2000
- ATEŞ, Süleyman, **Kur'an'a göre Evlenme ve Boşanma**, Yeni Ufuklar Nşst, İstanbul ty
- , **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, Yeni Ufuklar Nşst., İstanbul 1989(10 cilt)
- AYDIN, M. Akif, **İslam-Osmanlı Aile Hukuku**, M.Ü. İ FAV Yay., İstanbul 1985,
- ATAY, Hüseyin, **Kur'an'a Göre Araştırmalar I-III**, Atay Yay., Ankara 1997
- BARDAKOĞLU, Ali, **"Türk Aile Hukukunun Tarihi Gelişimi"**, Türk Aile Ansiklopedisi T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, T.Y.B.V. Yay., Ankara. 1991,
- BARTHES, R, **Çağdaş Söylemler**, çev: Tahsin Yücel, Hürriyet Yay., İstanbul 1990,
- BAUBEROT, Jean, **"Protestan Kadın"**, Kadınların Tarihi, c.IV , çev. Ahmet Fethi, TİBK Yay., İstanbul 2005,
- BAUDRİLLARD, Jean, **Kötülüğün Şeffaflığı –Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme**, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 3. Basım, İstanbul 2004,
- BOZKURT, Nejat, **20. Yüzyıl Düşünce Akımları, Yorumlar ve Eleştiriler**, Sarmal Yay. 2. Baskı, İstanbul 1998,
- BAUMAN, Zygmunt, **Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları**, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul 2000,
- BAYYİĞİT, Mehmet, **Kur'an Sosyolojisi Üzerine Denemeler**, Yediveren Yay., Konya 2003
- BERGER, Peter, **Kutsal Şemsiye**, çev. Ali Coşkun, Rağbet Yay., İstanbul 2000,
- BERKTAY, Fatmagül, **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın**, Metis Yay., 2. Basım, İstanbul 2000
- , **Tarihin Cinsiyeti**, Metis Yay., İstanbul 2003
- , **"İslamın Hiyerarşiye Dayalı Eşitlik Söylemi"**, Kadın Gündemi içinde, haz. Necla Arat, Say Yay., İstanbul 1997,
- BERRİOT-SALVADORE, Evelyne, **"Tıbbın ve Bilimin Söylemi"**, Kadınların Tarihi Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları,c. III, çev. Ahmet Fethi, TİBK Yay., İstanbul 2005
- BİLGİN, Vecdi, **Fakih ve Toplum, Osmanlıda Sosyal Yapı ve Fıkıh**, İz Yay., İstanbul 2003
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, **Hukuk-ı İslâmiye ve İstilahatı Fıkhiyye Kâmusu**, Silmen Yay., İstanbul, ty., 8 cilt
- BİREKUL, Mehmet, **Peygamber Günlerinde Kadın Sosyolojik Bir İnceleme**, Yediveren Yay., Konya.2004,
- BORA, Aksu **"Bir Yapabilirlik Olarak Ka-der,"** 90'larda Türkiye'de Feminizm, der.Aksu BORA,-Günel, Asena., İletişim Yay., İstanbul, 2002,
- BOHM, David, **Birlikte Düşünmek Diyalog, Düşünce** Yay., çev: Onur Atalay, İstanbul 2006

- BOCK, Gisela, **Avrupa Tarihinde Kadınlar**, çev: Z.Aksu Yılmaz, Literatür Yay., İstanbul, 2004
- BORİN, Françoise, **“Tasvirlerle Yargıya Varmak”**, Kadınların Tarihi Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları, çev. Ahmet Fethi, TİBK Yay., İstanbul 2005
- BUBER, Martin, **Between Man And Man**, Macmillan Publishing Company, New York 1965,
- , **I and Thou**, Charles Scribner’s Sons, New York,
- , **Ben ve Sen**, İnci Palsay, Kitabiyat, Ankara 2003,
- , **Tanrı Tutulması**, çev. Abdülatif Tüzer, Lotus Yayınevi, Ankara 2000, s.149
- BULAÇ, Ali, **“Mekasidu’ş-Şeria Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu”**, İslami Araştırmalar, c.5, S.4, Ekim 1991
- BUMİN, Tülin, **Hegel/ Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği**, Praksis Felsefesi, Yapı Kredi Yay., 3.Baskı, İstanbul, 2005,
- BURKE, Peter, **Tarih ve Toplumsal Kuram**, çev. Mete Tuncay, T.V.Y. Yay., 2.Basım, 2000
- CARTER, Jeffrey R., **“Tasvir Açıklama Değildir: Bir Mukayese Metodolojisi”**, çev. Seda Ensarioğlu, U.Ü.İ.F.D., c.12, S.1, 2003
- CARULLAH, Musa, **Hatun**, Kitabiyat, Haz. Mehmet Görmez, Ankara 1999
- CASAGRANDE, Carla, **“Korunan Kadın”**, Kadınların Tarihi Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları, c.II, Ed. G. Dubby-M. Perrot, çev. Ahmet Fethi, TİBK Yay., İstanbul 2005,
- CASSIRER, Ernst, **Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine**, çev. Milay Köktürk, Hece Yay., Ankara 2005,
- CEZİRÎ, Abdurrahman, **Dört Mezhebin Fıkıh Kitabı**, çev. Hasan Ege, Ajans Türk Matbaacılık, Ankara 1971(7 cilt)
- COLLİN, Françoise, **“Felsefi Farklılıklar”**, Kadınların Tarihi Yirminci Yüzyılda Kültürel Bir Kimliğe Doğru, Ed. G. Dubby-M. Perrot, çev. Ahmet Fethi, TİBK Yay., İstanbul 2005,
- CONNELL, R.W., **Toplumsal Cinsiyet ve İktidar**, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yay., İstanbul 1998,
- COPLESTON, Frederick, **Felsefe Tarihi -Çağdaş Felsefe**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1990, c.IX,
- CUVİLİER, Armond, **Felsefe Yazarlarından Seçilmiş Metinler**, çev. M.Mukadder Yakupoğlu, Doruk Yay., Ankara 2003,
- ÇAKAN, İsmail Lütü, **“Müzakereler “ Sosyal Hayatta Kadın içinde**, Ensar Nş., İstanbul 2005
- ÇAKIR, Serpil, **Osmanlıda Kadın Hareketi**, Metis Yay., II. Basım, İstanbul 1996
- ÇEKER, Osman, **Aile Hukuku Kararnamesi**, y.y., Konya 1979
- DAVİDOFF, Leonore, **Feminist Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet**, İletişim Yay., İstanbul 2002
- DÂVÛD, Süleyman b. Eş’as, **Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi**, haz.N. Yeniçel-H.Kayapınar, Şamil Yay., İstanbul 1989 (10 cilt)

- DİREK, Zeynep, **Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler**, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2005,
- DOĞAN, Metin, “**Kur’an, Peygamber ve Toplum**”, Kur’an Sosyolojisi Üzerine Denemeler içinde, Yediveren Yay. Konya, 2003
- DÖNDÜREN, Hamdi, **Delilleriyle Aile İlmihali**, Altınoluk, İstanbul 1995
- , **Delilleriyle İslam İlmihali**, Erkan Yay., İstanbul 1998,
- DURKHEİM, Emile, **İntihar**, çev. Özer Ozankaya, Cem Yay., İstanbul 2002,
- DÜZDAĞ, M. Ertuğrul, **Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı**, 2. Baskı, Enderun Kitabevi, İstanbul 1983;
- EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid, **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, çev. Fethi Ahmet Polat, Kitâbiyât, Ankara 2002,
- EL ASKALÂNİ, İbn-i Hacer, **Metâlibu Âliye**, Tevniid Yay., İstanbul 1996 (4 cilt)
- EL-BEHİY, Muhammed, **İnanç ve Amelde Kur’ani Kavramlar**, çev. Ali Turgut, 2. Baskı, Yöneliş Yay., İstanbul 1988,
- EL-CEVZİYYE, İbn Kayyim, **Zâdu’l- Meâd Rahmet Peygamberi**, çev. Şükrü Özen, İklim Yay., İst.1988(6 cilt)
- EL-HUDÂRÎ, Muhammed, **İslam Hukuk Tarihi**, çev. Haydar Hatipoğlu, Kahraman Yay., İstanbul 1974,
- EL-KEFEVÎ, Salih b. Ahmed, **Şeyhülislam Ali Efendi Fetvaları**, Sdl. Nevfel Dinç, Kıtisan Matbaacılık, 1985
- EMİROĞLU, K. ve S. Aydın, **Antropoloji Sözlüğü**, Bilim Ve Sanat Yay., Ankara 2003
- EREN, Işık, **20. Yüzyılda Felsefe: Karşı Çıktılar ve Yeni Arayışlar**, Asa Kitabevi, Bursa 2005
- ERTEN, Hayri, **Konya Şeriyeye Sicilleri Işığında Ailenin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısı**, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001
- ESAD, Mahmud- Fatma Aliye, **Çok Eşlilik**, Hece Yay., Ankara 2007,
- ESED, Muhammed, **Kur’an Mesajı**, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İstanbul 1999(3 cilt)
- ER, İzzet, **Din Sosyolojisi**, Akçağ Yay., Ankara1998,
- ERGAS, Yasmine , “**1970’lerin Feminizmleri**”, Kadınların Tarihi Yirminci Yüzyılda Kültürel Bir Kimliğe Doğru, c.V, Ed. G. Dubby-M. Perrot, çev. Ahmet Fethi, TİBK Yay., İstanbul 2005
- FALZON, Christopher, **Foucault ve Sosyal Diyalog Parçalanmanın Ötesi**, çev.Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul 2001
- FADLULLAH, M. Hüseyin, **İslâmî Açından Kadın Sorunu**, çev. Ali Kaya, 3. baskı, Ağaç Yay., İstanbul 2005,
- FARGE, Arlette, “ **Protestocular**”, Kadınların Tarihi Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları, c.II, Ed. G. Dubby-M. Perrot, çev. Ahmet Fethi, TİBK Yay., İstanbul 2005, c.III,
- FAROQHI, Suraiya, **Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla**, çev. Elif Kılıç,T.V.Y. Yay., 2. Baskı, İstanbul 1998,
- FANON, Frantz, **Yeryüzünün Lanetlileri**, çev. Bayram Doktor, Burhan Yay., İstanbul, 1984

- FAY, Brian, **Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi**, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001,
- FİCHTER, Joseph, **Sosyoloji Nedir?**, çev. Nilgün Çelebi, Anı Yay., Ankara 2002,
- FOUCAULT, Michel, “**Aydınlanma Nedir?**” Toplum Bilim, Aydınlanma Özel Sayısı, S.11, Temmuz 2000,
- FRAÏSSE, Genevieve, “**Cinsel Farklılığın Felsefi Bir Tarihi**”, Kadınların Tarihi Devrimden Dünya Savaşına Feminizmin Ortaya Çıkışı, c.IV, Ed. G. Dubby-M. Perrot, çev. Ahmet Fethi, TİBK Yay., İstanbul 2005,
- FRUGONİ, Chiara, “**Tasavvur Edilmiş Kadın**”, Kadınların Tarihi Devrimden Dünya Savaşına Feminizmin Ortaya Çıkışı c.IV , çev. Ahmet Fethi, TİBK Yay., İstanbul 2005,
- GADAMER, Hans-Georg, **Truth and Method**, Second. Revised Edition, Continuum, New York, 1995,
- GARAUDY, Roger, **Entegrizm Kültürel İntihar**, çev. Kamil Bilgin Çileçöp, Pınar Yay., İstanbul, 1992,
- , **İslam ve İnsanlığın Geleceği**, çev. Cemal Aydın, 5. Basım. PınarYay., İstanbul 2000,
- GASSET, Ortega Y, **Kütlelerin İsyanı**, çev. Nejat Muallimoğlu, Bedir Yay., İstanbul 1992,
- , **İnsan ve Herkes**, çev. Neyire Gül Işık, Metis Yay, İstanbul 1995,
- GAZALİ, Ebu Hamid Muhammed, **İhyau ‘Ulumi’ d-Din**, çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul 1975(4 cilt)
- , **İlahi Nizam**, çev. Yaman Arıkan, Yunus Emre Yay., İstanbul 1969(2 cilt)
- GAZALİ, Muhammed, **Fıkıhçılara ve Hadisçilere Göre Nebevi Sünnet**, çev. Ali Özek, 2. baskı, İstanbul, 1998,
- GAZALİ, Zeynep, **Kur’an’a Bakışlar**, çev. Ali Akpınar, Uysal Kitabevi, Konya, 2003
- GENEVİEVE, Lloyd, **Erkek Akıl-Batı Felsefesinde Erkek ve Kadın**, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., İstanbul 1996,
- GEUSS, Raymond, **Eleştirel Teori, Habermas ve Frankfurt Okulu**, çev. Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2002,
- GÖLE, Nilüfer, **İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler**, Metis Yay., İstanbul 2000
- , **Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme**, Metis Yay., İstanbul 1991
- GÜLER, İlhami, “**Kur’an’da Kadın Erkek Eşitsizliğinin Temelleri**”, İslami Araştırmalar, c.5, S.4, Ekim 1991
- GÜNAY, Ünver, **Din Sosyolojisi**, İnsan Yay., 6. baskı, İstanbul 2003
- GÜNENÇ, Halil, **Günümüz Meselelerine Fetvalar**, Anadolu Yay., İstanbul 1998
- GÜRSES, Hakan, “**Kültür Kavramı Üzerine**”, Kültür Sosyolojisi içinde, ed. K. Alver-N. Erdoğan, Hece Yay., Ankara, 2007
- FİDAN, Hafsa, **Kur’an’da Kadın İmgesi**, Vadi Yay., Ankara, 2006;
- HAMİDULLAH, Muhammed, **İslama Giriş**, çev. Cemal Aydın, T.D.V. Yay., Ankara, 1995

- , **İslâm Peygamberi**, çev. Salih Tuğ, 5. Baskı, İrfan Yay., İstanbul 1991
- HATEMÎ, Hüseyin, **Kadının Çıkış Yolu**, Fecr Yay., Ankara 1988,
- , **“Modern Mahrem ve İslâm’ın Kadına Bakışı”**, İslamî Araştırmalar, c.5, S. 4, Ekim1991
- , **İslam Hukuku Dersleri**, Filiz Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul 1994
- HATİBOĞLU, Mehmet S., **“Kadına Dinin Verdiğini Fazla Bulanlar”**, İslamiyat, c.III, S.2, Nisan-Haziran 2000
- HEKMAN, Susan, **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik-Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida**, çev. H. Arslan-B.Balkız, Paradigma Yay., İstanbul 1999,
- HEYET, **Fetâvây-ı Hindiyye**, çev. Mustafa Efe, Akçağ Yay., Ankara ty.(16 cilt)
- HORKHEİMER Max- Adorno, Theodor W., **Aydınlanmanın Diyalektiği** , çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yay., İstanbul 1996,
- HUMM, Maggie, **Feminist Edebiyat Eleştirisi**, haz.Gönül Bakay, Say Yay., İstanbul 2002,
- <http://en.wikipedia.org/wiki/other>
- <http://en.wikipedia.org/wiki/Jacques-Derrida/Deconstruction>;
- HUSSERL, Edmund, **Cartesian Meditations An Introduction to Phenomenology**, Trs. Dorion Cairns, Kluwers Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, ty,
- İRİGARAY, Luce, **Ben Sen Biz**, çev. S. Büyükdüvenci-N. Tural, İmge Kitabevi, Ankara 2006,
- İŞİK, Emre, **Beden ve Toplum Kuramı**, Bağlam Yay., İstanbul 1998
- İBN ABİDİN, Muhammed Emin b. Ömer, **Reddü’l- Muhtar Ale’d-Dürrü’l-Muhtar**, çev. Ahmed Davudoğlu, Şamil Yay., İstanbul, 1982 (17 cilt)
- İBN ARABÎ, **Hakikat ve Tefekkür**, çev. Mahmut Kanık, Hece Yay., Ankara 2003
- İBN HALDUN, **Mukaddime**, çev. Z. Kadiri Ugan, M.E.G.S.B. Yay., İstanbul 1988,
- İBN HAZM, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zahirî, **Güvercin Gerdanlığı Sevgiye ve Sevenlere Dair**, çev. Mahmut Kanık, 3. baskı, İnsan Yay.,İstanbul 1995
- , **el-Muhalla**, Mektebetü’l-Cumhuriyeti’l-Arabiyye, Mısır 1967, (13 cilt)
- İBN KESİR, Ebu’l-Fidâ İmadü’d-Din İsmail b. Kesir, **Hadislerle Kur’an-ı Kerim Tefsiri**, çev. B. Karlığa-B. Çetiner, Çağrı Yay., İstanbul 1988 (16 cilt)
- İBN KESİR, **Büyük İslam Tarihi- El-Bidaye ve’n-Nihaye**, çev. Mehmet Keskin, Çağrı Yay., İstanbul 1994,
- İBN MÂCE, Ebu Abdullah Muhammed, **Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi**, çev. Haydar Hatipoğlu, Kahraman Yay., İstanbul 1999
- İBN RÜŞD, Ebu’l-Velid Muhammed, **Bidayetü’l-Müctehid ve Nihayetü’l-Muktesid**, çev. Ahmet Meylanî, İstanbul 1976,
- İLKARACAN, Pınar, **“Türkiye’nin Doğu Bölgelerinde Kadın Cinselliği Bağlamının İncelenmesi”**, Müslüman Toplumlarında Cinsiyet içinde, der. Pınar İlkaracan 2. Baskı, İletişim Yay., İstanbul 2004,

- ,
“Giriş: Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik”, Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik içinde, der. Pınar İlkaracan. 2. Baskı, İletişim Yay., İstanbul 2004,
- JENNINGS, Ronald,
“Divorce in Ottoman Sharia Court of Cyprus,1580-1640,” Studia Islamica LXXVII, 1994,
- KANT, Immanuel,
“Aydınlanma Nedir?” Sorusuna Yanıt (1784) Toplumbilim, Aydınlanma Özel Sayısı, S.11, Temmuz 2000
- KARAMAN, Hayreddin,
Mukayeseli İslam Hukuku, Nesil Yay., İstanbul 1991(3 cilt)
İslam’da Kadın ve Aile, Ensar Nşst, İstanbul 1993,
- ,
“İslamın Getirdiği Aile Anlayışı”, Sosyo Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, I-III , T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara 1992
- ,
“Günümüzde Çalışan Kadının Problemleri”, Sosyal Hayatta Kadın içinde, Ensar Nşst, İstanbul, 2005
- KARSLI, İbrahim H.,
Kur’an Yorumlarında Kadın, Rağbet Yay., İstanbul 2003
- KAZIM, Musa,
“Tesettür-i Nisvan”, İslamiyât, c.III, S.2, 2.Baskı, 2000
- KETTÂNÎ, Muhammed Abdu’l Hay, **Et-Teratibu’l-İdariyye**, çev. Ahmet Özel, İz Yay., İstanbul 1990
- KEYMAN, E. Fuat,
“Farklılığa Direnmek: Uluslar arası İlişkiler Kavramında Öteki Sorunu”, Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark içinde, 2. Baskı, İletişim Yay., İstanbul 1999
- KILIÇ, Hüseyin,
Parabeylikten Karabeyliğe Kadın ve Cinsellik, I-III, Art Yay., Ankara 1998
- KILIÇ, Sadık,
Benliğin İnşası, İnsan Yay., İstanbul, 2000
- KIRBAŞOĞLU, M. Hayri,
“Kadın Konusunda Kur’an’a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler,” İslâmî Araştırmalar, c.V, S.4, Ekim 1991
- KİTABI MUKADDES,
Kıtabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 2006
- KOVEL, Joel,
Tarih ve Tin, çev. Hakan Pekinel, Ayrıntı Yay., 2. Basım, İstanbul, 2000
- KÖKTÜRK, Milay,
Kültür Bilimi Yazıları, Hece Yay., Ankara 2006,
- ,
Kültürün Dünyası-Kültür Felsefesine Giriş, Hece Yayınları, Ankara 2006,
- KURT, Abdurrahman,
Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839-1876), Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa 1998
- KURTUBÎ, Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, **el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’an**, çev. Beşir Eryarsoy, Buruc Yay., İstanbul 1997(19 cilt)
- KUTUP, Seyyid,
Fizilal-il-Kur’an, çev. M.Emin Saraç, İ.Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa, Hikmet Yay., İstanbul ty.(16 cilt)
- KUTUP, Muhammed,
Kur’an Araştırmaları (Mekki Ayetler), çev. Akif Nuri, İstanbul, 1981,
- ,
İslam’ın Etrafındaki Şüpheler, çev. Ali Özek, İstanbul, 1965
- LEKTORSKY, Victor,
Özne, Nesne, Biliş, çev. Şükrü Alpagut, Toplumsal Dönüşüm Yay., Ankara 1992,

- LEVİNAS, Emmanuel, **Zaman ve Başka**, çev. Özkan Gözal, Metis Yay., 2005
- , **Sonsuza Tanıklık**, çev. M. Atıcı-M. Başaran vd., Metis Yay., İstanbul 2003,
- LİSSARRAGUE, François, “**Kadın Figürleri**”, Kadınların Tarihi Ana Tanrıçalardan Hıristiyan Azizelere, c.1, çev. Ahmet Fethi, TİBK Yay., İstanbul 2005
- MARDİN, Şerif, **Din ve İdeoloji**, İletişim Yay., 3.Baskı, İstanbul 1986
- MARİE-CLAİRE HOOCK-DEMARLE, “**Almanya’da Okuma ve Yazma**”, Kadınların Tarihi Devrimden Dünya Savaşına, c.IV, çev. Ahmet Fethi, TİBK Yay., İstanbul 2005,
- MAUGUE, Annelise, “**Yeni Havva ile Eski Adem**”, Kadınların Tarihi Devrimden Dünya Savaşına, c.IV çev. Ahmet Fethi, TİBK Yay., İstanbul 2005
- MAYDAER, Saadet, **Şer’iyye Sicillerine Göre Bursa’da Kadın (1575-1600)**, Bursa 2002 (Yayınlanmamış Master Tezi)
- MEGİLL, Allan, **Aşırılığın Peygamberleri Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida**, çev: Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yay, Ankara1998,
- MENARD, Guy, “**Dinbilim Yorumuna Giriş**”, Yorum-Dinbilim Yazıları I, der. ve çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., Bursa 2001
- MERGİNANİ, B.Ebu’l-Hasan Ali, **İslam Fıkhdan Tahkikli ve Tahriçli El-Hidaye Tercemesi**, çev. Ahmed Meylani, Kahraman Yay., İstanbul 1986,(4 cilt)
- MERİÇ, Cemil, **Kültürden İrfana**, İnsan Yay., İstanbul 1986
- MERLEAU-PONTY, M, **Phenomenology of Perception**, Trs.Colin Smith, Routledge, Reprinted ten times, London and New York 1996,
- , **Dünyanın Teni**, çev: Zeynep Direk, Metis Yay. İstanbul 2003,
- , **Algılanan Dünya**, çev: Ömer Aygün, Metis Yay, İstanbul 2005,
- MERNİSSİ, Fatima, **Hanım Sultanlar (İslam Devletlerinde Kadın Hükümdarlar)**, çev. M.A.Kayabal, F.Nayır, Cep Kitapları, İstanbul 1991
- , “**İslam’da Aktif Kadın Cinselliği Anlayışı**,” Müslüman Toplumlarında Cinsiyet içinde, der. Pınar İlkaracan, İletişim Yay., 2.Baskı, 2003
- , **Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza**, çev. Aytül Kantarcı, Epos Yay., Ankara, 2003
- MEVDÛDÎ, Ebu’l-A’lâ, **Tefhimu’l- Kur’an**, çev. M.H. Kayani ve ark., İnsan Yay., İstanbul 1997;(7cilt)
- MİTCHELL, Mitchell, Juliet, “**Kadın ve Eşitlik**”, Kadın ve Eşitlik, Mitchell, Juliet- Oakley, Ann, çev. Fatmagül Berktaş, Pencere Yay., II.Baskı, İstanbul 1992
- MİCHELE CRAMPE-CASNABET, “**On Sekizinci Yüzyıl Felsefesinin Bir Örneği**,” c.III, Kadınların Tarihi Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları, çev. Ahmet Fethi, TİBK Yay., İstanbul 2005,
- MUHSİN, Amine-Wedüd, **Kur’an ve Kadın**, 3. Baskı, İz Yay., İstanbul, 2005,
- MUTAHHARİ, **İslam’da Kadın Hakları**, İ.K.İ.M., Tahran 1998
- , **Kur’an’da İnsan**, İ.K.İ.M., Tahran 1997

- MUTMAN, Mahmut, “**Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batı’ya Karşı İslam**”, Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark içinde (der. Keyman, Mutman, Yeğenoğlu), İletişim Yay., İstanbul 1996
- MUSTAFA SABRİ EFENDİ, **Kadınla İlgili Görüşüm**, çev. Mustafa Yılmaz, Esra Yay., İstanbul, 1994,
- MÜSLİM, Ebu’l- Huseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyri, **Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi**, 2. baskı, Ahmed Davudoğlu, Sönmez Nş., İstanbul 1977
- NAVAİLH, Françoise, “**Sovyet Modeli**”, Kadınların Tarihi Yirminci Yüzyılda Kültürel Kimliğe Doğru, c.V, çev. Ahmet Fethi, TİBK Yay., İstanbul 2005,
- ÖZCAN, Zafer, **Türkiye’yi Dünyaya Taşıyan Kadınlar**, Zaman Yay, İstanbul, 2004,
- ÖZDEŞ, Talip, **Kur’an ve Cinsiyet Ayrımcılığı**, Fecri Yay., Ankara, 2005;
- ÖZEK, Ali, “**Kur’an’da Kadınlara Ait Hükümler, Haklar, Vecibeler**”, Sosyal Hayatta Kadın içinde, Ensar Nş., İstanbul 2005
- ÖZTÜRK, Y. Nuri, **Kur’an’daki İslam**, 38. Baskı, Yeni Boyut Yay., İstanbul, 2000;
- PADEN, William E., **İnterpriting The Sacred**, Beacon Press, Boston 1992
- PAZ, Octavio, **Yalnızlık Dolambacı**, çev. Bozkurt Güvenç, 2. Baskı, Bayraktar Yay., Ankara 1982,
- POPPER, Karl, **Açık Toplum ve Düşmanları**, c.I, çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, Ankara 1967,
- RAHMAN, Fazlur, **İslami Yenilenme Makaleler II**, çev. Adil Çiftçi, 3. Baskı, Ankara Okulu, Ankara 2004,
- , **Ana konularıyla Kur’an**, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yay., Ankara 1987
- RÂZÎ, Fahrüddin, **Tefsir-i Kebîr-Mefâtihi’l Gayb**, çev. S. Yıldırım, L. Cebeci, S. Kılıç, S. Doğru, Akçağ Yay., Ankara, 1989 (23 cilt)
- REŞİD RIZA, Muhammed, **Tefsiru’l- Kur’an’ıl Hakim**, Daru’l-Menar, Mısır h.1373 (12 cilt)
- RÛDÂNÎ, İmam Muhammed b. Süleyman, **Büyük Hadis Külliyyatı**, İz Yay., İstanbul 1996
- SABIK, Seyyid, **Fıkh-us Sünne**, çev. A. Sarıoğlu-T. Tekin, Pınar Yay., İstanbul, 1986(4 cilt)
- SÂBÛNÎ, Muhammed Ali, **Safvetü’t-Tefâsir**, çev. S.Gümüş, N. Yılmaz, Ensar Nş., İstanbul, 1995(7. cilt)
- , **Kur’an-ı Kerim’in Ahkâm Tefsiri**, çev. Mahzar Taşkesenlioğlu, Şamil Yay., İstanbul 1984 (2.cilt)
- SAİD, Edward, **Şarkiyatçılık**, Metis Yay., 3. Basım, İstanbul 2000
- SALLMANN, Jean-Michel, “**Cadılar**”, Kadınların Tarihi Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları, c.III, çev. Ahmet Fethi, TİBK Yay., İstanbul 2005,
- SARTRE, Jean-Paul, **Baudelaire**, çev. Alp Tümertekin, İthaki Yay., 2003, İstanbul
- SAYIN, Zeynep, **Mithat Şen ve Beden Yazısı**, Kaknüs Yay., İstanbul 1999,
- SCHİCK, İrvin Cemil, **Batının Cinsel Kıyısı-Başkalkıç Söylemde Cinsellik ve Mekansallık**, T.V.Y Yay., çev. Savaş Kılıç-Gamze Sarı, İstanbul 2001
- SEZAL, İhsan, “**Toplum ve Aile**”, Sosyolojiye Giriş, Martı Yay., Ankara, 2002
- SCHUON, Frithjof, **Yansımalar**, çev. Nurullah Kotlaş, Hece Yay., Ankara 2007

- SELVİ, Dilaver, **Delil ve Örnekleriyle Kadın ve Aile İlmihali**, Semerkand Yay., İstanbul 2006
- SEZEN, Yümni, **Sosyolojide Temel Bilgiler ve Tartışmalar**, M.Ü. İFAV Yay., İstanbul 1997
- SHARP, Eric J., **Understanding Religion**, St. Martin's Press, New York 1983;
- SHAYEGAN, Daryush, **Yaralı Bilinç-Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni-**, çev.Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 1991,
- SİSSA, Giulia, **Platon ve Aristoteles'in Cinsiyet Felsefeleri**, c.I, K.T. içinde çev. Ahmet Fethi, TİBK Yay., İstanbul 2005,
- SUBAŞI, Necdet, **Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme**, Vadi Yay., Ankara 2003,
- SWINGWOOD, Alan, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1998,
- ŞERİATİ, Ali, **İnsan**, çev. Şamil Öcal, Fecr Yay., Ankara 1990,
- , **Öze Dönüş**, çev.Kerim Güney, Şafak Yay., İstanbul 1985,
- SHİMMELE, Anna Marie, **Sufilikte Dişil Unsurlar**, Doğu-Batı, S.26, Şubat-Mart 2004, Ankara,
- ŞİŞMAN, Nazife, **Küreselleşmenin Peçesi İslamın Peçesi**, Küre Yay., İstanbul 2005,
- TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, **Taberî Tefsiri**, İhtisar ve Tahkik. M. Ali Es-Sabuni-S.A Rıza, çev. M. Keskin, Ümit Yay.,ty, (6 cilt)
- THOMASSET, Claude, **"Kadının Doğası"**, Kadınların Tarihi Ortaçağın Sessizliği, c.II, çev. Ahmet Fethi, TİBK Yay., İstanbul 2005,
- TİMUÇİN, Afşar, **Aşkın Diyalektiği**, Bulut Yay.,İstanbul, 2002,
- TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b.İsa, **Sünen-Tirmizi Tercemesi**, çev. O. Zeki Mollamehmetoğlu,Yunus Emre Yay., İstanbul ty.,
- TOPALOĞLU, Bekir, **İslam'da Kadın**, 4.baskı, Yağmur Yay., İstanbul 1970
- TOPÇU-BRESTRİCH, Emel, **"Kadın Lider Olunca"**, İslâmiyât, c.III, S.2, Nisan-Haziran 2000, 2. Baskı,
- TUCKER, Judith E., **"Eksiksiz Sevgi: Osmanlı Suriyesi ve Filistininde İslam Hukukuna Göre Annelik"**, Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları içinde, Edt. Madeline C. Zilfi, T.V.Y. Yay., çev. Nemciye Alpay, İstanbul 2000,
- TUKSAL, H.Ş. **Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri**, Kitâbiyât, Ankara 2001,
- TURHAN, Mümtaz, **Kültür Değişmeleri-Sosyolojik Bakımından Bir Tetkik**, M.Ü. İFAV Yay., İstanbul 1987
- ULAŞ, Sarp Erk vd., **Felsefe Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2002
- UYGUR, Nermi, **Başka Sevgisi**, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1996,
- , **Edmund Husserl'de Başkasının Beni Sorunu**, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1998,
- TİLLİCH, Paul, **The Protestan Era**, trs. J. Luther Adams, The University of Chicago Pres, Chicago 1955
- VAKKASOĞLU, A.Vehbi, **Bilinmeyen Kadın**, Yeni Asya Yay., 2.Baskı, İstanbul.1979
- VECCHİO, Silvana, **"İyi Karı"**, Kadınların Tarihi Ortaçağın Sessizliği, c.II, çev. Ahmet Fethi, TİBK Yay., İstanbul 2005,

- WEST, David, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul 1998,
- WUTHNOW, Robert.-Hunter, J.Davison-Bergesen, Albert.-Kurzweil, Edith., **Cultural Analysis**, Routledge, Boston 1984,
- YASDIMAN, Necla , **Kur'an-Sünnet-Fıkıh Bağlamında Kadının Evlilikteki Hakları**, yy. İzmir 2003
- YAŞIN-DÖKMEN, Zehra, **Toplumsal Cinsiyet Sosyal Psikolojik Açıklamalar**, Sistem Yay., İstanbul 2004
- YAVUZ, Yunus Vehbi, **“İslamda Kadının Çalışma Şartları”**, Sosyal Hayatta Kadın içinde, Ensar Nşst., İstanbul 2005
- , **Kur'an'da Kadının Hak ve Özgürlüğü**, Bayrak Yay., İstanbul, 1999,
- YAZIR, M. Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili**, Azim Dğt., İstanbul, 1992(10 cilt)
- YEĞENOĞLU, Meyda, **Sömürgeci Fantaziler**, Metis Yay., İstanbul 2003
- YEŞİLYURT, Temel, **“Ben'in Ötekileşmesi ya da Söylemin Ayrılığa Dönüşümü”**, İslâmiyât, c.7, S. 3, Temmuz-Eylül 2004
- YILDIRIM, Celal, **Kaynaklarıyla İslam Fıkıhı**, Uysal Kitabevi, Konya 1980, (4. cilt)
- YUVAL-DAVİS, Nira, **Cinsiyet ve Millet**, çev. Aysın Bektaş, İletişim Yay., İstanbul 2003,
- ZEBİDİ, Zeynü'd-Din Ahmed b. Ahmed, **Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi**, 8. Baskı, çev. Ahmed Naim, y.y, Ankara 1983; (10 cild)
- ZILFI, Madeline C., **“Geçinemiyoruz: 18. Yüzyılda Kadınlar ve Hul”** Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları, T.V.Y. Yay., çev. Nemciye Alpay, İstanbul 2000,
- ZUHAYLÎ, Vehbe, **İslam Fıkıhı Ansiklopedisi**, çev. A. Efe-B. Eryarsoy vd., Risale Yay., İstanbul, 1991 (10 cilt)

ÖZGEÇMİŞİM

1965 yılında Bursa'da doğdum. İlköğrenimimi burada tamamladım. 1985'de Bursa İmam-Hatip Lisesi'nden, 1991'de Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi'nden ve 2004'te Bursa İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldum. Eylül 2007'de Doç. Dr. Abdurrahman Kurt'un danışmanlığında "Dini Gelenekte Ötekileştirilen Kadın" konulu teze başladım.

Kadriye Durmuşoğlu