MUSTAFA ÖZTÜRK

İSLAM KÜLTÜRÜNÜN YUMUŞAK KARNI

KADIN

KIRMIZIKEDİ

Prof. Dr. Mustafa Öztürk

1965'te Giresun/Keşap/Kaşaltı Köyü'nde doğdu. 1983'te Giresun İmam-Hatip-Lisesinden, 1987'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1987-1999 yılları arasında İçel/Mersin ve Giresun'da öğretmen olarak görev yaptı. 1998'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalında Muvaffakuddîn el-Kevâşî: Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu isimli teziyle yüksek lisansını tamamladı. 1999'da Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne araştırma görevlisi olarak atandı. 2001'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalında araştırma görevlisi olarak göreve başladı. 2002'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalında Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği isimli teziyle doktorasını tamamladı. 2003'te Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalına yardımcı doçent olarak atandı. 2005'te Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu: Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği isimli çalışmasıyla doçent, 2011'de profesör oldu. 2017'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalına profesör olarak atandı. 2020'de kendi isteğiyle emekliye ayrıldı; 2021 yılından itibaren, Münster Wilhelm Üniversitesi (Almanya), Frankfurt Goethe Üniversitesi (Almanya) ve Innsbruck Üniversitesi (Avusturya) gibi üniversitelerde görev yaptı. Yüz küsur kadar makalesi ve elli civarında tebliği bulunan Öztürk'ün *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* adlı *Kur'an* çevirisi dışında yayımlanan kitapları şunlardır: (1) *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003; (2) *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014; (3) *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004; (4) *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004; (5) *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005; (6) *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010; (7) *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008; (8) *Meal Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008; (9) *Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009; (10) *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011; (11) *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012; (12) *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Meal ve Tefsirin Serencamı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012; (13) *Osmanlı Tefsir Mirası*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012; (14) *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013; (15) *Tefsirin Halleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013; (16) *Söyleşiler, Polemikler*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014; (17) *Kur'an ve Yaratılış*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2015; (18) *Kur'an, Vahiy, Nüzûl*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016; (19) *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2016; (20) *Kur'an Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016; (21) *Din Sermayesinden İktidar Devşirmek: FETÖ*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017; (22) *Karar Yazıları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017; (23) *Kur'an Tefsirinde Anlam-Yorum Nüzûl-Siret İlişkisi*, ed. Mustafa Öztürk, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017; (24) *Kur'an ve Tarihsellik Üzerine*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018; (25) *Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019; (26) *Siyaset, İtikad, Din*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019; (27) *İlahi Hitabın Tefsiri 1-2-3*, Ankara Okulu Yayınları Ankara 2020-2023; (28) *Riba ve Faiz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2021; (29) *Teo-Politik Müdahaleler*, Vulgus Yayınları, Ankara, 2021; (30) *Geleneksel İslam'ın Kritiği*, Kırmızı Kedi Yayınları, İstanbul 2023.

KIRMIZIKEDİ

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ 7

Birinci Bölüm
İslam'ın ve Kur'an'ın Tarihselci Perspektifle Okunuşuna Dair
Giriş 11
Modern Dönem Ataerkil Dinî Söylemin Parametreleri 13
Kadın-Fitne Özdeşliği 16
Kadın ve Mahremiyet 18
Mahremiyetin Tezahürü Mahrumiyet 20
Nesneleştirilmiş Kimlik ve Kifâyetsizlik 22
Ataerkil Söylemi Besleyen Temel Kaynaklar Kur'an 25
Hadis ve Rivayet Kültürü 31
Popüler Dinî-Didaktik Edebiyat 33
Alaturka Stereotipler 35
Değerlendirme ve Sonuç 37
Kaynakça 39

İkinci Bölüm
Kur'an, Toplumsal Cinsiyet ve Kadın
Giriş 43
Peygamber Dönemindeki Arap Toplumu Hakkında Birkaç Not 46
Kur'an Hitabında Durum-Değer Ayrımı 49
Toplumsal Cinsiyet Konusunda Durum ve Değer İçerikli Kur'an Beyanları 57
Değerlendirme ve Sonuç 70
Kaynakça 72

Üçüncü Bölüm
Klasik Tefsir Edebiyatında Kadın
Giriş 75
Kadın: Yaratılış ve Kaburga Kemiği 76
Kadın: Şeytanla İşbirliği ve İhanet 84

Kadın: Şeytan ve Fitne 87
Kadın: Zayıflık ve Noksanlık 93
Kadın: Tesettür ve Teberrüc 96
Kadın: Kamu Görevi, Şahitlik ve Miras 103
Kadın: Zevcelik ve Annelik 113
Değerlendirme ve Sonuç 121
Kaynakça 126

Dördüncü Bölüm
Tasavvuf ve Tarikat Geleneğinde Kadın
Giriş 131
Genel Tasavvuf ve Tarikat Kültüründe Kadın 132
Sakıncalı Bir Varlık Olarak Kadın 138
Şeytanî Bir Varlık Olarak Kadın 143
Dünyaya Benzer Bir Varlık Olarak Kadın 146
Nefse (Nefs-i Emmâre) Benzer Bir Varlık Olarak Kadın 150
Genel Değerlendirme ve Sonuç 153
Kaynakça 155

Beşinci Bölüm
Ahiret Âleminde Kadın
Giriş 159
Uhrevi Âlemde Kadın 165
Cehennemde Çoğunluğu Oluşturan Varlık Olarak Kadın 165
Cennette Huriler ve Cinsel Zevk Nesnesi Olarak Kadın 171
Değerlendirme ve Sonuç 184
Kaynakça 188

Altıncı Bölüm
İslam Geleneğindeki Kadın Karşıtlığının Yahudilikteki Kökleri
Giriş 195
Fitne ve Fesat Kaynağı Olarak Kadın 198
Mal ve Meta Hükmünde Bir Varlık Olarak Kadın 203
Aklen Noksan Bir Varlık Olarak Kadın 213
Eve Kapatılması Gereken Bir Varlık Olarak Kadın 217
Cahil Bırakılması Gereken Bir Varlık Olarak Kadın 221
Manevi Kirlilik ve Kirli (Murdar) Bir Varlık Olarak Kadın 225
Değerlendirme ve Sonuç 229
Kaynakça 231

SUNUŞ

İslam geleneğinde kadın, tabirin tam anlamıyla bir "yumuşak karın"dır. Çünkü hem İslamın temel kaynaklarında tanımlanışı hem temel kaynakların yorumlanışı ve hem de bu yorumun tepeden tırnağa ataerkil zihniyet marifetiyle gerçek hayat alanına taşınışı itibariyle kadın adeta bir sorunlar yumağıdır. Bizim kesin iddiamız budur; elinizdeki kitabın ilk sayfasından son sayfasına kadar sayısız bilgi, görüş ve değerlendirmeyle temellendirip delillendirdiğimize inandığımız bu iddia karşısında, kimi Müslüman kadın araştırmacıların "İslamda kadın sorunu yoktur" veya "İslam dininin kadına yaklaşımı, zaman ve mekân sınırlarına hapsolmayan evrensel bir dil ile insanlığa hitap eden bir din olma özelliği dikkate alınarak değerlendirilmelidir" şeklinde ifadeye dökülen eyyamcı bir yaklaşımla mukabelede bulunacak olmaları çok yüksek bir olasılıktır; fakat bu mukabele tarzı bize göre "kendi kendini gerçekleştiren kehanet" olarak kodlanmalıdır.

Müslüman kadının din ve gelenek içerisindeki konumunu eleştirel yaklaşımla ele alan, başta Kur'an olmak üzere temel dinî kaynaklara atıfta bulunarak, İslamî geleneği ve gelenekteki ataerkil yorum paradigmasını adamakıllı sorgulayan İslamcı feministlere gelince, bu kadınlar gerçek hayat alanında karşılaştıkları kısıtlar ve zorlukların sebebini, bizatihi İslam ve Kur'an'a değil, İslamın ataerkil ve gelenekçi perspektifle yorumlanmasına bağlama eğilimdedir. Mesela, Nazife Şişman ve Hidayet Şefkatli Tuksal gibi isimlere göre İslam temelde kadını ve kadın haklarını önemsemiş, erkek hegemonyası altında kadını ezdirmemeyi hedeflemiş ve fakat İslamî gelenek Kur'an'a rağmen kadın konusunu tepeden tırnağa problem haline getirmiştir. Tuksal'ın hadis

alanında hazırlanan ve "Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri" ismiyle yayımlanan "Kadın Aleyhtarı Rivayetler Üzerinde Ataerkil Geleneğin Tesirleri" başlıklı doktora tezinde de işbu savunmacı (apolojetik) yaklaşımın gerekçelendirilmesine azami çaba gösterilmiştir.

Daha ziyade İslamcı feministlerde ön plana çıkan savunmacı yaklaşım, İslam dünyasının herhangi bir yerinde yaşanan ve gerek insani gerek ahlaki ve gerekse hukuki açıdan izahı pek mümkün olmayan, sözde "cihad" adına "kafa kesme" veya dinen ruhsatlı evlilik adı altında "küçük çocuklara tecavüz" gibi cürümler/cinayetler karşısında, "Gerçek İslam bu değil!" şeklindeki meşhur klişeyle savunma retoriği üretmekten pek farklı değildir.

Gerçekte, kadın sadece ataerkil İslamî gelenekte değil, bizatihi İslamın kendisinde de başlı başına bir problemdir. Ataerkil gelenek bu problemi –deyim yerindeyse– gordion düğümleriyle düğümlü bir yumak haline getirmiştir. Öte yandan, İslamda kadın konusunda tartışılması gereken problemler ve problemli meselelerin hemen hepsi Yahudilik için de geçerlidir. Nitekim bu kitaptaki son yazıda gözler önüne serildiği üzere Yahudilik "kadın karşıtlığı"na –belki "kadın düşmanlığı" demek daha isabetli olabilir– dayalı sayısız sorun içeren bir şeriat modelidir.

Yahudilik tarihsel bakımdan daha kıdemli olduğu ve Kur'an'ın da tanıklık ettiği üzere Yahudi-Musevi şeriatı ile İslam şeriatı arasında da önemli benzerlikler ve yer yer aynilikler bulunduğu için, İslamda kadın konusundaki tartışmalı meselelerin temelde Yahudi gelenekten tevarüs edildiğini söylemek, isabetsiz bir tespit olmasa gerektir. Hatta çok kısa ve kestirme yoldan denilebilir ki İslam kadın konusundaki temel bakış açısını Yahudilik mirasından devralmış ve bu bakış açısını hem Kur'an hem hadisler vasıtasıyla kendi şeriatına katmıştır.

Bütün bunları söylemek, "Ey Müslüman kadınlar! Sizin varlığınızı dahi sorun olarak kodlayan bir din ve inanç sistemini terk edin" gibi bir tavsiye ve telkinde bulunmak anlamına gelmemektedir. Dahası, bizim asıl meram ve maksadımız, "İslam" diye isimlendirilen dinin hem temel metinlerinde ve hem de geleneğinde yer alan ve "kadın"ı pek çok açıdan problemli bir varlık olarak konuşup tartışmamıza yol açan beyanlar, yorumlar

ve anlayışların "din" kapsamında değerlendirilmemesi gerektiğini vurgulamak, dolayısıyla temel İslamî kaynaklarda ortaya konulan "kadın" kimliğine itiraz etmenin Müslüman kimlikten sıyrılmak gibi bir anlam taşımadığını göstermeye çalışmaktan ibarettir. Bunun yanında, kitaptaki son yazıda da görüleceği üzere, İslamî kaynaklarda resmedilen ve birçok açıdan "sorun" kelimesiyle hemen hemen aynı anlamı içeren geleneksel "kadın tasavvuru"na karşın bugün dinin temel kaynaklarındaki referanslarla bağlantıyı koparmadan nasıl farklı bir tasavvur ortaya konulabileceğine dair bir öneri sunmak da bu kitabın bir diğer önemli amacı olarak not edilebilir.

Öztürk
Temmuz-2024
Kadıköy-İstanbul

Birinci Bölüm

İslam'ın ve Kur'an'ın Tarihselci Perspektifle Okunuşuna Dair

Giriş

Dinsel, siyasal ve ekonomik alanda erk ve iktidarın erkek cinsi tarafından temsil edildiği yahut başta aile olmak üzere tüm toplumsal ve yönetsel kurumlarda erkeğin ağır bastığı bir yapılanma biçimi olan ataerkil (patriyarkal) sistemin tarih içerisinde nasıl ortaya çıkıp kökleştiği, sabit mi yoksa değişken mi olduğu gibi meseleler, özellikle sosyolog ve antropologları öteden beri meşgul etmiş ve bu alanla ilgili araştırmalarda çeşitli tezler ileri sürülmüştür.[1]

Sistemin sosyolojik ve antropolojik kökenleri henüz tam tespit edilememiş olmakla birlikte, evren ve insanla ilişkimizin son kertede ataerkil bir dille yapılandığı ve belli başlı düşünce kategorilerimizi bu dil sisteminin belirlediği tartışma götürmez bir gerçektir. O kadar ki "erkek apriori olarak kadın türdeşi karşısında mutlak üstündür" savına dayanan ataerkil sistem, Fritjoff Capra'nın ifadesiyle, hemen her tarafı istila etmiş olduğundan, kavranılması hayli güç bir hale gelmiştir.[2]

Fatmagül Berktay, muhtemelen tek tanrılı dinlerin tümünde mevcut olmasından ötürü yakın bir geçmişe kadar adeta her biri "sünnetullah" (Allah'ın tarih ve toplumla ilgili değişmez yasası)

1 Bkz. Evelyn Reed, *Kadının Evrimi: Anaerkil Klandan Ataerkil Aileye*, çev. Şemsa Yeğin, İstanbul 1993, II. 68-69; Elisabeth Badinter, *Biri Ötekidir*, çev. Şirin Tekeli, İstanbul 1991, s. 12; Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul 1986, s. 217.

2 Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan, İstanbul 1989, s. 25.

gibi algılanan ve bu yüzden sorgulama ihtiyacı dahi duyulmayan ataerkil sistemdeki belli başlı ön kabuller ve kalıp yargıları şöyle özetlemiştir: "Erkekler 'doğal olarak' daha güçlü ve akılcıdırlar; dolayısıyla egemen olmak ve hükmetmek için yaratılmışlardır. Buradan, erkeklerin siyasal olanı, devleti temsil etmeye daha elverişli oldukları sonucuna varılır. Kadınlar ise 'doğal olarak' daha zayıf, akıl ve rasyonel yetenekler açısından daha aşağı, duygusal bakımdan daha dengesizdir. Bu da onları güvenilmez ve siyasal katılım açısından elverişsiz kılar. Dolayısıyla kadınların siyasal/kamusal alanın dışında kalmaları gerekir. Erkekler, rasyonel zihinsel yetenekleriyle dünyayı yorumlarlar ve düzene sokarlar. Kadınlar, çocuk doğurma ve yetiştirme yeteneklerinden dolayı günlük yaşamın ve türün yeniden üretilmesi işlevini yüklenirler. Her iki işlev de önemli kabul edilmekle birlikte, erkeklerin işlevinin daha üstün olduğu varsayılır. Başka bir deyişle, erkekler 'aşkın' (transcendent) etkinliklerle, kadınlar da –her iki cinsin alt sınıftan mensupları gibi– 'içkin' (immanent) etkinliklerle uğraşırlar. Aynı şeyi farklı bir biçimde ifade edecek olursak, erkekler ölümsüz kültür ürünleri yaratırken, kadınlar ölümlü bedenler yaratmakla daha 'aşağı' bir iş yapmış olurlar."[3]

Kadının erkeğe tâbi oluşunu doğal bir zorunluluk olarak kabul eden ve yine kadını her koşulda idare edilmesi ve yönetilmesi gereken nâkıs (eksik, kusurlu) bir varlık olarak gören ataerkil sistemdeki[4] bu kalıp yargıların hemen tamamı, günümüzün erkek egemen İslamî söyleminde de sarahaten veya zımnen kabul görmüş olup, neredeyse her biri bir aksiyom olarak gerek zihinsel gerekse dışsal dünyadaki kadim itibarından hiçbir şey kaybetmemiştir. İsmet Özel'in *Sorulunca Söylenen* (İstanbul 1998) adlı eserinde yer alan bir röportajdan alıntıladığımız şu pasajlar, bu olguyu çarpıcı bir şekilde gözler önüne sermektedir:

> *Serpil Gülgün: Zihinsel olarak kadınlar neyi yapamıyor? Söyler misiniz?*
>
> *İsmet Özel: Menstruasyon (ay hali)... Siz belli periyodlarla yumurtluyorsunuz. Ben yumurtlamıyorum. O dönemlerdeki ruh hâliniz nedir? Sizin tavırlarınız değişmiyor mu o zaman? Kararlarınızı her zamanki gibi mi veriyorsunuz?*

3 Fatmagül Berktay, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, İstanbul 1995, s. 26-27.

4 Georges Duby, *Erkek Ortaçağ*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul 1991, s. 112.

Gülgün: Kadını, sırf ay halleri yüzünden kirli, şeytanın işbirlikçisi gibi sayan bazı Hıristiyan azizleri gibi düşünüyor gibisiniz. Biyolojik bir farklılığı eşitsizlik temeli yapmak ister gibisiniz. Kadınlar, kanıyor diye tapınaklardan uzaklaştırılmış...

Özel: Bu Yahudilikte de böyle, Müslümanlıkta da...

Gülgün: Kadınlar regl olmasaydı insan nesli de olmazdı, doğum olayı gerçekleşmezdi. Sizce, doğum yüceltilirken, kadını aybaşı nedeniyle dışlamak doğru mu?

Özel: Mesela, ay halinde kadın, Kur'ân-ı Kerim'i tutamaz. Oruç tutamaz, namaz kılamaz. Onun için kadınların dini noksandır, denir. Elbette buna inanıyorum. Çünkü inanmam gerek. Müslüman olmak bu demektir.

Gülgün: O zaman siz Müslümansınız ama İsmet Özel değilsiniz. Farklı görüşleriniz olamaz mı?

Özel: Ben Allah'ın kuluyum. Bunu özellikle vurgulamak isterim. Siz de Allah'ın kulusunuz ama ben kabul ediyorum, siz reddediyorsunuz.

Gülgün: Biz de reddetmiyoruz, ama sadece bazı konularda katı değiliz. Oysa siz toplumun bir kesimine teslim olmuş gibisiniz.

Özel: Hangi kesimine... Ben Allah'a teslim oluyorum. Kadının ikinci sınıf olduğunu söylemiyorum. Erkeklerin bir derece üstün olduğunu, kadınların dininin eksik olduğunu söylüyorum.

Gülgün: Akılları da noksan mı?

Özel: Tabiî, buna bağlı olarak akılları da noksandır. Dini noksan olduğuna göre...

Gülgün: Size göre bir kadının kafası 20 gün çalışıyor, diğer günler uykuda...

Özel: Ne yapalım. Böyle yaratılmışız. Siz Allah'ın koyduğu kanunlara karşı mı geliyorsunuz? Ne yapalım? Noksanlar işte... Dinî vecibeler bakımından noksanlar. Bunu etkilediği oranda zihinsel olarak noksanlar..."[5]

Modern Dönem Ataerkil Dinî Söylemin Parametreleri

İslamcı aydınlar arasında uzlaşmaz aristokrat tavrıyla temayüz eden İsmet Özel tarafından adeta "efrâdını câmi ağyarını mâni" biçimde özetlenen ataerkil dinî söylemin modern dönem

5 İsmet Özel, *Sorulunca Söylenen*, İstanbul 1998, s. 119-120.

alaturka varyantını irdelemenin en kestirme ve belki de en sağlıklı yolu, söylemin faillerinin dinî düşünce dünyalarındaki kadın tasavvurunu daha detaylı bir şekilde ortaya koymak olsa gerektir. Çünkü söz konusu söylemin tüm kodları kadında, daha doğrusu kadınla erkek arasındaki iktidar ilişkisinde saklıdır. Bu yüzden, konunun "kadın" ekseninde işlenmesi, tercihten çok, zorunluluk arzeden bir keyfiyete sahiptir.

Mamafih, günümüz Türk toplumunda modernizmin sunduğu hayat tarzına gündelik yaşam alanında direnmeye çalışan ve İslamî duyarlığından ötürü mevcut sisteme –güya– rezerv koyan Müslüman erkeklerin kadın konusundaki yaklaşımlarının homojen (mütecanis) bir görünüm arz ettiğini söylemek pek mümkün değildir. Çünkü halen çok güçlü biçimde hayatiyetlerini sürdüren çeşitli tarikatler ve cemaatlerin erkek egemen dünyasında, –tasavvuf kültüründeki hâkim kadın algısının bir tezahürü olarak– agorafobisi bulunmayan, özgür, yetkin ve gerçek anlamda özne/birey kimliğine sahip bir kadın varlığından söz etmek pek mümkün değildir. Aynı durum, bilhassa Anadolu'nun kırsal kesimlerinde yaşayan geniş halk kitlelerince özümsenen ve Doğu'ya doğru uzandıkça daha yoğun bir şekilde tecrübe edilen folklorik İslam geleneği için de geçerlidir. Buna mukabil, müşterek bir lakapla "İslamcı" olarak nitelenebilecek çevrelerin dinî düşünce dünyasında kadın, dindar olmak kaydıyla kendisine kısmen değer atfedilen bir varlıktır. Bu meyanda kadın mü'minedir, mücâhidedir, inanmış bacıdır, Fatih'i doğuracak yaştadır, anadır ve dolayısıyla cennet ayağının altındadır, vesaire...

Gerçek manada imanlı ve dindar olduğu varsayılan kadın zümresine yönelik bakış açısını, bir yandan müspet değer içeren bu tür sükseli sıfatlarla formüle etmek, diğer yandan da çeşitli kitap ve dergilerin kapak sayfalarında, arabesk bir zevk ve tasarımın ürünü olan "gül", "üstü örtük meyve" ve benzeri illüstrasyonlarla simgelemek alışkanlığına sahip olan "dini bütün" erkeklerden, özellikle "İslam" dinini alternatif bir siyasal düzen olarak algılayan kalabalık bir kesim, söz konusu varlığı siyasal platformlarda genellikle fon olarak kullanma eğilimiyle de dikkati çekmektedir. Buna mukabil, duruş itibariyle sivil itaatsizliği temsil eden ve İslamın siyasal ve kamusal yönünden çok,

kültürel ve bireysel yönü üzerinde kafa yoran az sayıda İslamcı erkek aydın ise –İsmet Özel ve bizim bilemediğimiz diğer istisnaları dışında– gerek aydın olma duyarlığının, gerekse karşıt aydın ve entelektüellerin İslam ve kadın konusundaki eleştirilerini cevaplama gayretinin bir sonucu olarak, kadını titizlikle seçilmiş kelimelerle tavsif ve tanımlamada gösterdikleri hassasiyetle temayüz etmektedir.

Örnek vermek gerekirse, Ali Bulaç'a göre "Kadın erkeğin kalbidir. Mevlânâ Celâleddîn'in deyimiyle, erkek her akşam gerdeğe girer gibi yatağına girer. Erkek hanımıyla yatakta yatarken bir gözü onda, öbür gözü aşkın hakikatin yurdunda evrensel, kozmik ve ebedi varoluşu yaşar. Bir erkeğe varoluşun derin ve sahici sırlarını bu bilinçte olan bir kadından başka hiçbir şey tattıramaz (...) Erkek sükûnetini, dinginliğini kadında bulur. Erkek taşan, kabaran bir nehir, kadın onu kabul eden kutlu bir denizdir. Erkeğe merhamet ve sevgiyi telkin edip tattıran kadındır (...) Müslüman kadının vücudu bir araç değil, bir eylemdir. O, tattığı cinselliğin meşru meyvesi olarak göz aydınlığı olan kutlu çocuklarla ödüllendirilir ve kendi elleriyle, ninnileriyle, emek ve özverisiyle, kadınca seziş ve engin irfanıyla –ki kuşkusuz irfan zengin bir bilgi ve eğitimi gerektirir– yetiştirdiği ve toplumuna, halkına ve yurduna armağan ettiği çocuklarla kendi merkezi konumunda temel yapı taşıdır."[6]

Vakıa, mümin kadına ithaf edilen bütün bu müspet değer ifadelerinin –münferit denebilecek istisnalar hariç olmak kaydıyla– sözden öte hemen hiçbir değeri yoktur. Çünkü kadın gerçek gündelik yaşamda halen geleneksel dinî sistem içinde kendisine biçilen rolü oynamaya mahkûm haldedir. Patriyarkal iradenin belirlediği bu rolde erkek gerçek özne, kadın nesnedir. Dolayısıyla erkek fonksiyonel bir varlıktır; kadın ise onun bir veya birkaç fonksiyonundan ibarettir. Erkek her hâlükârda buyuran, kadın buyruğa muhatap olandır. Erkek tam, kadın noksandır. Erkek rasyonel, kadın duygusal ama dengesizdir. Erkek emin (güvenilir), kadın tekinsizdir. Kamusal görünürlük söz konusu olduğunda ise kadın ciddi bir risk, tehlike ya da dinî tabirle bir fitnedir.

6 Ali Bulaç, *Din ve Modernizm*, İstanbul 1990, s. 135-136.

Kadın-Fitne Özdeşliği

İslamî gelenekte tarih sürekli kötüye giden bir süreç olarak algılanır ve bu algılama, Hz. Peygamber'e atfedilen, "İnsanların en hayırlısı benim kuşağım, sonra onları izleyenler, daha sonra onları izleyenlerdir..."[7] şeklindeki sözün delâletiyle dinî bir temele dayandırılır. Bu sözün mefhûm-i muhâlifinden çıkan sonuç şudur: En hayırsız insanlar, Hz. Peygamber'e en uzak zamanlarda yaşayanlardır. Tabiatıyla, bugünkü yaşam tecrübesine sahne olan modern dönem de son derece hayırsız, fitne ve fesadın egemen olduğu bir dönemdir. İşte bu kötümser tarih tasavvuru, içinde bulunulan zamanın fitne zamanı olduğu, bu yüzden mümin kadının zaruri durumlar dışında evinden çıkmaması, İslama hizmetini ve insani etkinliklerini eviyle sınırlandırması gerektiği şeklinde özetlenebilecek ataerkil dindarlık anlayışının temel dayanaklarından birini teşkil eder.

Modern-arabesk-alaturka üçlüsünün türevinden oluşan sosyal ve kültürel bir yaşantıyı ihtiyari veya ıztırari olarak tecrübe etmek durumunda kalan günümüz Türk toplumunda kadının kamusal alanda bireysel kimlik ve yetkinliğini kanıtlama veya ekonomik özgürlüğünü elde etme adına sarhoşların yılışıklıklarına hedef olduğu garsonluğu, oturduğu sandalyenin kimi zaman bir paravan işlevi gördüğü sekreterliği ve çeşitli alanlarda bedenini teşhirle icra etmeye çalıştığı sözde sanatçılığı gibi etkinlikler, ataerkil dinî söylemdeki kadın-fitne özdeşliğini takviye edici faktörler arasında sayılabilir. Bununla birlikte, söz konusu özdeşlikte başat rol oynayan unsur, kadının akıl ve düşünceden ziyade, beden ve bedensel arzuları hatırlatan bir varlık olarak algılanmasıdır ki bu bağlamda erkek bir bakıma "logos"un (us, akıl), kadın "eros"un (aşk, şehvet, cinsellik) karşılığı olur. Genellikle dinî argümanlarla desteklenen bu algıya koşut olarak kadın cinsinin fitne-fesat üretme kabiliyetinin çok yüksek olduğuna inanılmakta ve böylece onun toplumsal alanda denetlenmesine meşru bir gerekçe oluşturulmaktadır.

"Öteki" ile farkını çoğu zaman "kadın" üzerinden anlatmayı tercih eden ataerkil söyleme göre kadının mahrem alanın dışında arz-ı endam etmesi, dolayısıyla erkeklerin bakışlarına maruz

7 Buhârî, "Fezâilü's-Sahâbe" 1; Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe" 211-212.

kalması, toplumsal düzeni tehdit eden bir fitne unsurudur. Burada söz konusu edilen fitne, kadının toplumdaki hareket alanını kısıtlamaya yönelik gerekçelerin en başında yer almakta ve pejoratif bir terim olarak, kadının sokağa adım atmasıyla birlikte en başta cinsel günahlar olmak üzere hem kendisinin hem de erkeğin bir dizi günaha bulaşması, dolayısıyla dinî-ahlakî salahın fesada uğraması ihtimali olarak tanımlanmaktadır.

Ne var ki erkeğin kamusal görünürlüğü söz konusu olduğunda, herhangi bir fitne-fesat ihtimali üzerinde pek durulmamaktadır. Mesela, günümüz İslamcı yazarlarından birine göre "bütün fitneler bir yana, kadın fitnesi bir yana... Neden öyle? Çünkü kadın fitnesi öyle bir fitnedir ki o kendini sadece teşhir eder. Sana fiilen ısrarda bulunmaz. Onun ısrarı, zorlaması, senin içindeki duygularını isyana sevk etmekle, tahrikle olur. Seni nefsinle, şeytanınla baş başa bırakır. Azdırdığı nefis ve şeytanın, onun adına sana öyle musallat olur ki o geçip gider, ama sen kendini kurtaramazsın. İsyan ettirdiği hislerin seni otomobil çarpmışa döndürür, ne yaptığını bilemez hale gelirsin..."[10]

Görüldüğü gibi bu pasajdaki konumlandırmada "fitne"nin öznesi kadın, nesnesi erkektir. Bunun sebebi malumdur; çünkü ataerkil dinî söylemde ırz, namus ve iffet gibi ahlakî değerler kadının hanesine kodlanmıştır. Bu kodlama uyarınca söz konusu değerlerin muhafazası kadına, kadının bekçiliği ise erkeğe aittir. Ahlakî bekçiliği onur, haysiyet ve şeref kodlarıyla da pekiştirilen erkek için, kadının bir tehlike ve tehdit unsuru olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Asıl şaşılması gereken şey, ataerkil dinî söylemdeki kadın-fitne özdeşliğinin, sayıca azımsanamayacak bir Müslüman kadın kitlesi tarafından da rıza haliyle kabullenilmiş olmasıdır. Nitekim günümüzdeki çeşitli tarikatlar ve cemaatlerin müntesibi olan kadınların, ataerkil kalıp yargıların tümünü Allah'ın değişmez hükümlerine karşı gelmemek adına içselleştirmiş oldukları ve hatta bir cemaatin bünyesinde yer alan kadınlar ve kızların, "Allâhümme ecirnâ min şerri'n-nisâ /... belâi'n-nisâ / ...fitneti'n-nisâ" (Ey Allah'ım! Bizi [biz] kadınların

8 Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, İstanbul 1991, s. 65.

9 Cihan Aktaş, *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği*, İstanbul 1992, s. 26-27.

10 Ahmed Şahin, "Kadının Fitnesi Üzerine Düşünceler", *Zaman*, (5 Temmuz 1993). Nakleden: Berktay, *Tek Tanrılı Dinler*, s. 156-157.

şerrinden / belâsından / fitnesinden koru) diye dua ettikleri gayet iyi bilinmektedir.

Halide Edip'in, "kadınlar kendilerini sevenler için değil, kendilerine hükmedenler için can verirler"[11] sözünü hatırlatan bu durum, "kendi kendini gerçekleştiren kehanet" (self-fulfilling prophecy) deyiminde ifadesini bulmaktadır. Hüseyin Hatemi, kehanetin kendini gerçekleştirmesini şöyle izah etmektedir: " 'Bir adama kırk gün deli desen deli olur' mealince, kadınlardan bazıları da insanlığın hâkim bölüğü olarak kendilerine baskı yapan erkeklerin uydurdukları önyargılarla şartlanmış yanlış eğitim sonucu, bir yandan gerçekten de 'İblis'e daha yakın olma' yalanını doğru imiş gibi benimser ve kabullenirken, cinsiyetlerinden haksız ve boş yere utanır olmuşlar..."[12]

Kadın ve Mahremiyet

İslamın aktüel ataerkil yorumunda, modernizmin inşa ettiği dünyanın "külliyen haram" bir dünya olduğuna ilişkin genel kabulden dolayı kadınlar kamusal alandan mümkün olduğunca el çektirilmekte ve bu el çektirme girişiminde, temel felsefesi hümanizm, sekülarizm ve demokrasi sacayağı üzerine kurulu modernizmin sunduğu hayat tarzı, mümin kadınların "harîm" (ev) merkezli bir yaşantı sürmeleri gerektiği ilkesine meşruiyet zemini oluşturmaktadır. İşte tam bu noktada, erkekler tarafından tanımlanmış annelik rolüne hususen vurgu yapılmakta ve buna bağlı olarak evde çocukla yalıtılmayı gerekçelendirmeye yönelik birtakım argümanlar üretilmektedir. Bu bağlamda Elif H. Toros şöyle bir durum tespiti yapmaktadır:

> Kadın için örülen koruyucu mekânlar içinde ona sunulan kadın imajına uyması beklenir. Onun bir eş ve anne olmanın dışında hiçbir sorumluluğu yoktur. Öyleyse kötülüklerden sakınmak için evinde olması gereklidir. O sağlam basmalıdır ki, bir ayağı bankalarda, toplu taşıma araçlarında, okullarda, devlet dairelerinde olan erkek, diğer ayağı ile vicdanını rahatlatabilsin; Müslümanlığını hissedebilsin...[13]

11 Bu söz için bkz. Jülide Sevim, *Tanrı'nın Sesi Kadın*, İstanbul 2001, s. 56.
12 Hüseyin Hatemi, *Kadının Çıkış Yolu-İlahi Hikmette Kadın*, İstanbul 2000, s. 89.
13 Elif H. Toros, "Feminist Kime Derler?", *Zaman* (15 Eylül 1987).

Ne var ki İslamcı erkekler, kadının bir yönüyle geleneğin bekçiliği ve kolektif kimliğin muhafazasını da içeren ev merkezli konumunu daha farklı bir şekilde açıklama eğilimindedirler. Onlara göre kadının bu konumu, "içe dönük" kadın doğasının bir tezahürüdür. Böylece onlar meseleyi bir yandan kadın-erkek iktidar ilişkilerinin sorgulanmasından sıyırarak, "biyolojik" –kadınların doğasına dayandığına göre demek ki kaçınılmaz– ve sözüm ona "bilimsel" –doğruluğu sorgulanamaz– bir platforma çekmeye çalışır; diğer yandan da baskı unsuru tanımayan İslamda(!) "kadın sorunu" diye bir sorunun varlığından haberdar olmadıklarını belirterek, Türkiyeli kadınların Batılı feministlere yaptıkları göndermeleri eleştirirler.[14] Mesela, Ali Bulaç'a göre "çoğunluğuyla feministlerin Müslüman toplumun kadını hakkındaki bilgileri, uluorta Batı kültüründen söz eden yarı aydınlarımızın bilgileri oranındadır. Ama yine de bu, Batı modernizminin ve yerli kapitalizmin bundan rahatsız olmasına engel teşkil etmez. Çünkü bizi asıl evlerimizde, mutfağımızda avlamak isteyen Batı modernizmi, Müslüman kadının geleneksel kimliğini kökten değiştirmedikçe, ürettiği yararlı yararsız her ürünün kolay kolay alıcı bulamayacağını ve evlerimize sokamayacağını çok iyi bilir. Yine o bilir ki bizim geleneksel toplumumuzda, S. Hüseyin Nasr'ın güzel deyimiyle, kadın evin kraliçesidir ve erkek eve konuk gibi gelir. 'Yuvayı yapan dişi kuştur' özdeyişi, derin ve kapsamlı bir toplumsal rol ve sorumluluğu ifade eder..."[15]

Bu ifadelerden anlaşılacağı gibi Ali Bulaç'a göre İslamın geleneksel dünyasında kadın sorunu diye bir şey yoktur. Gerçi İslamın genel tarihi içinde birtakım sapmalar ve bozulmalar vukû bulmuş; binlerce yıllık mutlaklaştırılmış ataerkil aile düzeninden kalma etkilerle kadın yer yer mağdur edilmiş; fakat bütün bunlara rağmen kadın geleneksel İslamda ruhen özgür, cinselliğini özgürce yaşayan, yetkin ve kendinden emin bir kimlik ve kişiliğe sahiptir. Bunun aksini iddia etmek ise Batı modernizminin acenteliğine soyunmak demektir.[16]

14 Göle, *Modern Mahrem*, s. 123.

15 Bulaç, *Din ve Modernizm*, s.134-135.

16 Ali Bulaç'ın bu bağlamda gelenek kutsayıcısı Seyyid Hüseyin Nasr'a atıfta bulunması maninardır. Çünkü bu atıf, Bulaç'ın çizdiği kadın profilinin tamamen gelenekçi bir zihniyetin ürünü olduğuna dair çok önemli bir ipucudur. Nitekim Nasr da kadını evde konuşlandırırken şöyle demektedir: "Kadın, bir kraliçe gibi yuvasında egemen olup Müslüman koca bir an-

Bulaç'ın reel olanı ideal olanın yerine ikame ya da olanı olması gereken biçiminde sunma diye özetlenebilecek bu yaklaşımı, İslâmî duyarlığa sahip kadınlar tarafından pek inandırıcı bulunmamıştır. Mesela M. Gülnaz, Bulaç'ın "Feminist Bayanların Kısa Aklı" yazısına reddiye olarak kaleme aldığı makalesinde şöyle demektedir:

> Patriyarkal baskı, kapitalist ya da sosyalist.. baskıların yanında süregelen bir olgudur. Bugün tarihimiz ve kültürümüz de bu baskıdan payını fazlasıyla almıştır. (...) Bu coğrafyada kadının aşağılanmadığı iddiası koskoca bir yalandır. (...) Bizim tarihimizden ve kültürümüzden dinimizdeki eşitlikçi hükümlerin yaşandığı bir altın çağ kastediliyorsa, benim bundan haberim yok.[17]

Mahremiyetin Tezahürü Mahrumiyet

Kadının harîm (ev) merkezli konumu, gündelik yaşam boyutunda bir dizi mahrumiyeti beraberinde getirir. Kadınların dinî vecibeler hususunda erkeklerle eşit düzeyde bulunmalarına karşın seküler dünyayla temasta onlarla aynı imkân ve şansa sahip olamamaları, söz konusu mahrumiyetlerin eşiğini oluşturur. Nitekim çok kereler şahit olunduğu üzere İslamcı erkekler prensipte haram addettikleri modernizmin dünyasına helalinden nüfuz edebilmek için her türlü yolu denemekte; fakat kadınlara böyle bir şans tanınmamaktadır. Diğer bir ifadeyle, hızla profanlaşmaya doğru evrilen bu dünyanın haram bünyesinde klasik fıkhın kitabına uydurulan mubah delikler açma (İslamizasyon) girişimlerindeki tüm özneler erkeklerden oluşmakta; kadınlar ise ısrarla bu tür girişimlerin dışında tutulmaya çalışılmaktadır. Kısacası,

lamda evde eşinin konuğudur. İçinde yaşadığı yuva ve geniş aile yapısı, Müslüman kadının dünyasıdır. Ondan kopmak, dünyadan kopmaya veya ölüme benzer. Ona kendisini gerçekleştirme ve temel ihtiyaçlarını karşılamanın azamî imkânlarını verecek tarzda kurulan bu geniş aile yapısı içinde kadın, kendi varlığının anlamını bulur." Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm: İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İstanbul 1985, s. 129.

17 Mualla Gülnaz, "Ali Bulaç'ın Düşündürdükleri", *Zaman* (1 Eylül 1987). Bu bağlamda H. Toros da 'İslam kadına en yüksek değeri vermiştir' gibi sözlerin kadınların yaşadıkları hayatı anlamaya ve dillendirmeye pek müsait olmadığını, aksine maruz kalınan tüm haksızlıkların üstünü örtmeye yaradığını ifade etmiştir. Bkz. Yıldız Ramazanoğlu, *Bir Dünyanın Kadınları*, İstanbul 1998, s. 126.

seküler dünyadaki pek çok nimet ve avantajdan erkekler istifade etmekte, külfet ve mahrumiyet ise genellikle kadının sırtına yüklenmektedir.

Bu olguyu biraz ajite edici bir örnekle somutlaştırmak gerekirse, sözgelimi, sırf erkek olmanın sağladığı avantaj gereği sayısız İslamcı erkek namahrem kadınların bulunduğu ortamda deniz nimetinden diledikleri gibi istifade ederken, mümin kadınların böyle bir istifade şansı bulunmamaktadır.[18] Bu konuyla ilgili bir başka çarpıcı örnek, kadınların tesettür ve giyim tarzlarındaki renklilik ve farklılık kimi zaman sert itiraz ve eleştirilere konu olmasına mukabil erkeklerin serbest giyim tarzlarının pek mevzubahis edilmemesidir. Bu yüzden, Kur'an'da zikri geçen "cilbâb"ın günümüz Türkiyesi'nde hayli taraftar bulan yorumuna göre Müslüman bir kadın dört mevsim boyunca pardösü, trençkot, tesettür tunik gibi kıyafetlerle dolaşması gerekirken, erkeklerin büyük çoğunluğunun, kendi giyim kuşamları hakkında vücup ifade eden bir dinî düzenleme bulunmadığı gerekçesiyle gayet serbest bir tarzda giyinebiliyor olmasıdır. Ne var ki bu durum İslamcıların dünyasına dışarıdan bakan gözlerin dikkatinden kaçmamış, sözgelimi, Nilüfer Göle yıllar önce bu konuya dair şu tespitleri yapmıştır:

> Görülmektedir ki erkekler modern dünyanın nimetlerinden yararlanırken, İslamcı kadınlar kendilerinin yalnızca ev içi rollerle sınırlı bir yaşama kapatılmasını kabullenmemektedirler. Bu kadınlarca Müslüman erkeğin İslama sığınıp kadınlara 'nasihat' etmesinin arkasında dinin değil, Müslüman erkeğin yaşam çıkarı yattığı gün ışığına çıkarılmaktadır.[19]

---

18 Yıllar önce kimi gazete ilanlarında "Alternatif Tatilin Adı" olarak sunulmasına rağmen gerçekte hali vakti yerinde İslamcıların teorik düzeyde karşı durdukları mevcut sistem içinde mutlu olmayı temin eden konforlu sığınak hüviyetindeki Caprice Otel'in dindar işadamlarınca hizmete açıldığı ilk sezonda kadınlı erkekli aile plajı ile sadece erkeklere mahsus olan plaj arasında herhangi bir ayraç kullanılmamış olması, erkeklerin modernliğin haram dünyasına nüfuz etme konusunda kadınlardan çok daha şanslı olduklarını belgeleyen somut bir örnektir. Bu konuda bkz. Mücahit Bilici, "İslam'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı", [*İslamın Yeni Kamusal Yüzleri* içinde], ed. Nilüfer Göle, İstanbul 2000, s. 221.

19 Göle, *Modern Mahrem*, s. 122.

Göle'nin burada sözünü ettiği "İslamcı kadınlar"dan biri de aynı konu hakkında şunları söylemiştir: "Sadece haramları öne sürerek kadınları toplumdan soyutlamaya çalışıyorlar. Mesela, Müslüman bir erkek, hanımını okula göndermiyor, otobüse binsin istemiyor. Hanımlar açısından haramları öne sürüyorlar... [Şayet ben bu durumda] Allah'ın emirlerini uygulamama noktasında kalıyorsam, bu, erkek için de söz konusudur. Onun da otobüse binmesi sakıncalıdır."[20]

Bütün bu farkındalıklara rağmen dindar erkekler –elbette tümü değil–, çifte standartlı bu tutumlarını sorgulamak yerine, tıpkı Yahudi hemcinsleri gibi, kadın olarak yaratılmadıkları için her sabah Allah'a şükretmeyi yeğlemektedirler. Kanaatimizce, erkeğin lehine kadının aleyhine tezahür eden bütün bu çifte standartlı pratiklerde, ilmihal ahlakından kaynaklanan apaçık bir bencillik, ilkesizlik ve samimiyetsizlik söz konusudur. Her ne kadar "dini bütün" çevrelerde sık sık Kur'an ahlakından söz edilse de pratikteki ahlak her gün yeniden sınanan ve muhasebesi yapılan bir hayattan öte, ilmihal kitaplarında aritmetiksel tarzda ortaya konulan hükümlere şeklen riayet tarzında somutlaşmaktadır. Gündelik hayattaki kadın-erkek ilişkileri ilmihal kalıbındaki bilgiler ve hükümlerle düzenlenmek söz konusu olunca, büsbütün bir hayat da tematik veya alfabetik fihristli emirler ve yasaklardan müteşekkil bir büyük kitap halini almakta ve dolayısıyla kitabına uydurulan her fiil sözde meşruiyet vasfı kazanmaktadır.

Nesneleştirilmiş Kimlik ve Kifâyetsizlik

Günümüz Türk toplumunda egemen olan geleneksel İslam anlayışında kadına atfedilen kimlik, "hayatın gerçek öznesi olan erkeğin nesnesi" diye ifade edilebilecek bir kimliktir. Esasen bu, tanımlanmış bir kimlik olup kadının bir erkeğin eşi ve çocuklarının annesi olmasının ötesinde bir anlam ifade etmemekte; dahası, kadının gündelik yaşamdaki tüm yapıp etmeleri, bireysel kabiliyetleri ve bu kabiliyetlerini ne kadar kullanıp kullanamayacağının limitleri, İslamın ataerkil yorumuyla üretilen hükümlere göre belirlenmektedir.

Bu belirlemeye göre kadın için en makbul dünya, ev-eş-çocuk üçgeniyle sınırlı olan bir dünyadır. Dışa kapalı bu dünyada

20 Göle, *Modern Mahrem*, s. 123.

kadın, bir bakıma evin dekorunu tamamlayan bir eşya hükmündedir. Dolayısıyla kendisi ve başkaları adına fikir yürütebilecek ve ailenin problemleri için istişare edilebilecek bağımsız bir şahsiyet değildir. Kadın, sürekli evin içinde bulunması ve evle sınırlı bir çevreye sahip olması hasebiyle kendisine dışarıdan herhangi bir etkinin erişemediği düşünüldüğünden, erkek nezdinde değerli ve saygın telakki olunur. Fakat ona atfedilen bu saygınlık ve değer, bilincinin dışında gelişen bir şeydir. Ayrıca, kadın, kendi başına hareket edebilme ve katılım gücüne de sahip değildir. Toplum ve dış dünya ile ilişkileri, önce babası, sonra kocası vasıtasıyla gerçekleşir.

Kadın –ne yazık ki(!)– kadın olarak yaratıldığı için, bir erkeğin beynine ve dinî kemaline sahip olma imkânından her daim yoksundur. Çünkü kadınlar hem aklî hem dinî bakımdan eksiktir. Erkekler ise her iki yönden de daha yetkin oldukları için, başta kadınların vesayetleri olmak üzere siyasal önderlik, kamusal yöneticilik, kanun koyuculuk gibi işler ve görevler onların uhdesindedir.[21] Kısacası, erkek hayatın gerçek öznesi, kadın ise bu öznenin nesnesidir.

Nesneleştirilmiş Müslüman kadın tipinin en belirgin vasıflarından biri de tüketiciliktir. Çünkü kadın, evdeki konumu gereği sadece hizmet üretmekte (küldöken) ve dolayısıyla sürekli tüketmektedir (kaşık düşmanı). O kadar ki bu tip kadınlar, İsmet Özel'in ilginç tespitine göre tüketime karşı en azından daha az tüketmek gibi bir önlem almamalarından ve büsbütün bir tufeyli (asalak) olarak yaşamalarından ötürü ülkedeki enflasyonun düşmemesinde de etkin bir rol oynamaktadırlar.[22] Yine İsmet Özel'e göre kadınlar, İslamî bir dünya tasavvur etmek –kaldı ki isteseler

21 Cihan Aktaş'ın şu serzenişi hayli mânidardır: Başörtülü kadın, kamusal alanda bir iddia sahibi olmayı modernist tutum sayan (erkek) aydınların eleştirilerini ciddiye alarak, kadına has sayılan özel alanı yeniden çekici kılmanın yolları üzerine kafa yorarken, aynı aydınlar, kamusal alanda başörtülü kadınları doğrudan ilgilendiren konuları, hiç de İslamî endişeleri olmayan kadınlarla tartışmaya devam ederler. Mesela son yıllarda Abant'ta yapılan toplantılarda, en azından bu yazının yazıldığı tarihe kadar başörtülü bir konuşmacının yer almadığı görülmektedir. Başörtülüler böyle toplantılarda ya 'eş' olarak ya da kâtip olarak yer bulabilirler. Yasaklar başörtülü kadını özel alana dönmeye zorladığı için de onlarla ilgili tartışmalar ağırlıklı olarak, ona özel alanı uygun bulan 'vasîlik' iddiasındaki kesimler arasında sürdürülür." Cihan Aktaş, *Bacı'dan Bayan'a: İslamcı Kadının Kamusal Alan Tecrübesi*, İstanbul 2001, s. 34.

22 Özel, *Sorulunca Söylenen*, s. 367.

de edemezler– yerine çöplerini nasıl değerlendirileceklerini, tasarruflarını nerelere aktaracaklarını ve evlerindeki düzenin nasıl olacağını düşünmelidirler.[23]

Burada resmedilen kadın, Türk-İslam kültüründeki geleneksel kadın tipini anımsatır. Cihan Aktaş'ın tipolojisine göre gelenekçi kadın, genel geçer değer yargılarına teslimiyet gösteren, yönlendirilen, erkek egemen statüko ile zıtlaşmaktan sakınan, içinde yaşadığı toplumun gelenekleri ile müntesibi ve mümini olduğu dinin kuralları arasındaki farkları ayırt edemeyen bir kadındır.[24] Kuşkusuz, her şeye rıza gösteren ve teslimiyetçiliği karakter haline gelen kadın tipi, Müslüman erkek için hakikaten caziptir. Dahası, İsmet Özel'in ifadesiyle, "Bize ihtiyar adam imanı değil, kocakarı imanı tavsiye edilmiştir. Demek ki kadınların örnek alınacak bir tarafı var. Bunu bekliyoruz kadınlardan..."[25]

Yıldız Kavuncu bu beklentinin sebebini şöyle izah etmiştir: "Müslüman erkek neden korkuyor? Bilen, öğrenen kadından. Yalnızca ev işleriyle meşgul, dış dünyadan kopuk kadına tahakküm etmek, kendine hayran ve râm etmek kolay da ondan. Kadın tahsil görüp kendini aştıkça, eleştirel bir gözle çevresine bakabildikçe erkeği ürkütüyor. Her şeye razı, uysal, 'uyuyan güzel' kadın tipi çok cazip doğrusu..."[26]

Erkek egemen dünyada kadının edilgen (nesne) bir varlık olarak algılanmasının temel nedenlerinden biri de onun biyolojik ve psişik doğasında mündemiç bulunduğu varsayılan kifayetsizliktir. Antifeminist olmamakla birlikte kadınlardan yana sukût-ı hayale uğrayan ve bu yüzden onlar aleyhine epeyce düşüncesi olan İsmet Özel'in son derece ilginç tespitine göre kadın, fiziksel olarak geniş kalçalı –bu tabir İsmet Özel'e aittir–, dar omuzlu bir şeydir. Erkek ise tam aksine dar kalçalı ve geniş omuzludur. İki cins arasındaki bu farklılığın gösterdiği şey şudur: Kadın, ruhsal olarak yerleşik ve oturmuş bir varlıktır. Bu yüzden, harekete müsait değildir. O ancak büyütmeye, geliştirmeye ve korumaya elverişlidir. Oysa erkek, dar kalçalı olduğu için, atılım yapmaya ve hareket etmeye müsait bir varlıktır.[27]

---

23 Özel, *Sorulunca Söylenen*, s. 378.
24 Cihan Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, İstanbul trs., s. 81-103.
25 Özel, *Sorulunca Söylenen*, s. 390.
26 Yıldız Kavuncu, "İslam'da Kadın ya da İpek Böceği", *Zaman*, (29 Eylül 1987).
27 Özel, *Sorulunca Söylenen*, s. 366-368.

Ataerkil Söylemi Besleyen Temel Kaynaklar

Kur'an

Kur'an, hiyerarşik olarak, aktüel ataerkil dinî söylemi besleyen temel kaynakların en başında yer alır. Çünkü Kur'an metni, erkeği kadına önceleyen bir dil dizgesine sahiptir. Kur'an'daki erkek egemen dil dizgesini oluşturan çeşitli kelime ve ifade birimlerini doğrudan veya dolaylı olarak kadın-erkek çiftinden söz eden hemen her ayetin lafzî/literal yapısında gözlemlemek mümkündür. Nitekim bu durum Kur'an'ın nazil olduğu ortamda fark edilmiş ve başta Hz. Peygamber'in eşleri –özellikle Ümmü Seleme (ö. 62/681)– olmak üzere Ümmü Umâre (ö. 13/634[?]) ve Esmâ bint Umeys (ö. 40/661[?]) gibi diğer bazı sahabî kadınlar Hz. Peygamber'e gelerek, "Kur'an'daki her şey erkekler için; biz kadınların esamisi okunmuyor, niçin?" tarzında bir serzenişte bulunmuşlardır. Bu serzenişin ardından, mümin erkeklerle mümin kadınların uhrevi sevap ve mükâfata nâiliyette eşit olduklarını bildiren Ahzâb suresi 33/35. ayet nâzil olmuştur.[28]

Erkeğin norm haline getirilmesine zımnen "hayır" diyen bu ve benzer içerikteki birkaç ayet hariç[29] –ki bu ayetlerin söz diziminde de erkek cinsi öncelikli olarak zikredilir– Kur'an'ın tamamında, erkek egemen bir dil ve üslup kullanılmıştır. O kadar ki Allah, cinsiyetten münezzeh kabul edilmesine rağmen Kur'an'da müzekker (eril) bir zamir olan "hüve" (O) zamiriyle ifade edilmiştir. Bunun yanında, müminler ve kâfirlere yönelik hitapların hemen hepsinde yine müzekker (eril) ifade kalıbı kullanılmış ve kadınların bu hitap tarzının zımnında mündemiç olduğu varsayılmıştır. Ayrıca, semantik açıdan insan-beşer türünü ifade eden ve bu türün kadın veya erkek her iki cinsini de içeren "nâs" (insanlar) lafzıyla da –Âl-i İmrân 3/14. ayette görüleceği üzere– kimi zaman sadece erkekler kastedilmiştir.

Kur'an'ın bütün bu hitap tarzlarında erkeğin kadına öncelenmesi, kuşkusuz Arap dilinin sentaktik ve morfolojik

28 Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî* (*Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*), nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Cîze 2001, XX. 269-270; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, nşr. Abdürrezzâk el-Mehdî, Beyrut 2001, III. 464; Ebû Abdillah Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, Beyrut trs., IV. 283.

29 Bkz. Âl-i İmrân 3/195; Nisâ 4/124; Tevbe 9/72; Ahzâb 33/73; Mü'min 40/40.

yapısından kaynaklanmaktadır. Dilin (lisan) insan ve toplumun hayat felsefesini yansıtan bir ayna olduğu ve Hz. Peygamber'e gelen vahiylerde de ilkin belli bir topluma belli bir dille hitapta bulunulduğu gerçeği göz önüne alındığında, Kur'an'ın dil sistemindeki ataerkilliğin bu boyutunun dinsel değil, dilsel bir olgunun tezahürü olduğu anlaşılır. Dolayısıyla Kur'an, Roger Garaudy'in ifadesiyle, "evrensel mesajını yedinci yüzyılın Araplarına ilan eder. Yani Ortadoğu'nun 'ataerkil' geleneğinden olan bir topluluğa... Kadının esas itibariyle erkekten aşağı görülmesini kutsal bir inanç gibi benimseyen İbrânî soyunun temsilcisi bir halka... Saint Paul'ün (Aziz Pavlus), aşırı derecede kadın düşmanı Hıristiyanlığının anlayışındaki bir kavme... Kısacası, erkeğin hâkimiyetine bağlı kabileci geleneği içinde hayatını sürdüren Arap Yarımadası'nın Araplarına..."[30]

Kur'an'ın ilk ve doğrudan muhatap kitlesi olan Araplar, dinî ve dünyevî düşünce dünyalarını ataerkil örüntüler ekseninde tesis etmişlerdir. Nitekim İslam öncesi dönemlerde, "Arapların en şereflisi benim. Kim benden daha şerefli olduğunu iddia ediyorsa gelsin kılıcını şu ayağıma vursun" gibi sözlerle mefharet (övünme) şovları yapan ve sırf bu tür hamaset saçmalıkları yüzünden iki veya daha fazla kabile arasında on yıllarca süren pek çok savaşa (ficâr savaşları) tanık olan bu toplumun[31] ataerkil dünyasında kadın, sahip olduğu cinsiyet sebebiyle peşinen horlanıp aşağılanan bir varlıktır. Kız olarak doğmakla ailesine karşı ilk suçu(!) işlemiş olan bu tekinsiz varlık, toplumsal sistemi bedensel güç, savaşçılık, dayanıklılık ve ekonomik faaliyet gibi erkeksi değerlerin belirlediği bir toplumsal vasatta fiziksel yetersizlik sebebiyle işe yaramamakta, dolayısıyla beslenmesi, büyütülmesi ve korunması, ailenin ya da kabilenin erkekleri için fuzuli bir yük teşkil etmektedir. Kur'an, miladi yedinci yüzyılda hayli kalabalık bir tanrılar/tanrıçalar panteonuna sahip olan Arapların kendi kız çocuklarına yönelik bakış açılarını şöyle betimlemiştir:

30 Roger Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, İstanbul 1995, s. 191.

31 Bkz. Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, Beyrut 1983, VI. 101-102.

> Onlardan birine kız [çocuğu] müjdelendiği zaman, öfkeden yüzü kapkara kesilir. Kendisine verilen haberin kötülüğünden dolayı kavminden gizlenir ve [bu sırada kara kara düşünür]: Onu aşağılık duygusu içinde yanında mı tutsun yoksa toprağa mı gömsün! Bakın ki verdikleri hüküm ne berbat bir hüküm![32]

Arapların ataerkil örüntüleri sadece kadını aşağılamakla kalmamış, bu aşağılama dilin mantığına da yansımıştır. O kadar ki Araplar, kelimenin sonunda dişilliği (müenneslik) belirten "kapalı te" (ha) harfinin bulunmaması durumunda, gerçekte müennes (dişil) olan kelimeleri müzekkerleştirmenin (erilleştirme) formülünü bile aramışlardır.[33] Belki de bu gayretlerin bir sonucu olsa gerek, Arapçada kadınlarla ilgili hayız ve hamilelik gibi nitelemeler dahi müzekker (eril) kelime kalıbıyla (hâiz, hâmil) ifade edilmiş; keza biri müennes diğeri müzekker olan iki varlığı ifade için kullanılan tesniye kalıpları da –tıpkı ay ve güneşi ifade eden "kamerân" sözcüğünde olduğu gibi– müzekker olarak formüle edilmiştir. Benzer şekilde, ana-baba anlamındaki ebevân-ebeveyn kelimesi de yine "baba" anlamındaki "eb" kelimesinden türetilmiştir.[34]

Kur'an'ın kullandığı bu dil dizgesinde erkek, antropolojik açıdan da kadından öncelikli bir varlık olarak konumlandırılmıştır. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri, cinsellik ve şehvet konusunda erkeğin suje, biyo-psişik açıdan daha cazip bir varlık olarak algılanan kadının ise obje olarak takdim edilmesidir:

> Kadınlara yönelik şehevî arzulara, oğullara, yığınla biriktirilmiş altın ve gümüşe, salma atlara, sağmal hayvanlara

32 Nahl 16/58-59.

33 Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *el-Müzekker ve'l-Müennes*, Kahire 1975, s. 41.

34 Arap dilinin erkek egemen karakterli bir dil olduğuna dair sayısız örnek vardır. Mesela, Sîbeveyhi (ö. 180/796), "Nahvin Kur'an'ı" olarak kabul edilen *el-Kitâb*'ında, mu'reblik bakımından en güçlü (eşedd-i temekkün) sözcüğün müzekker olduğunu belirtmiş (Bkz. Ebû Bişr Amr b. Osman es-Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, Bulak 1318, II. 13); Ali b. Mes'ûd ise Arapça gramerinin kelime yapısına dair *Merâhu'l-Ervâh* adlı eserinde bazı kelimelerin mahreçlerinde hiyerarşik bir üstünlükten söz etmiştir. Müellifin bu konuyla ilgili şu ifadesi oldukça ilginçtir: "Tâ harfi *darabet* fiilinde müenneslik âlâmeti kılınmıştır. Çünkü tâ ikinci mahreçtendir. Müennesler de (kadınlar) yaratılışta ikincidir." Bkz. Ahmed b. Ali b. Mes'ûd, *Merâhu'l-Ervâh*, İstanbul 1317, s. 12-13.

ve tarımsal ürünlere (ekinler) karşı düşkünlük, insanlara [erkeklere] cazip kılındı. Bütün bunlar birer dünyevi metadır. Oysa erişilecek en güzel hedef, Allah katındadır.[35]

Görüldüğü gibi bu ayette erkekler asıl/esas kabul edilmekte ve dolayısıyla hitap onlara yöneltilmekte; gerçek suje olan yetişkin erkekler için çekici kılınan dünyevî metaların en başında ise kadın ve onun cinselliği gelmektedir. Ancak burada erkeğin öncelenmesi, bir yoruma göre antropolojik bir gerçekliğin tasvirinden ibaret olup Kur'an'ı "çölde yaşam kılavuzu" olarak tanımlama gayretindeki bazı çevrelerce iddia edilenin[36] aksine karşıt cinsler arasında bir değerlilik-değersizlik mukayesesi içermemektedir. Başka bir ifadeyle, kadının cinsel yönden erkeği cezbeden bir varlık olarak tavsif edilmesi, bir değer hükmünün değil, inanan-inanmayan her insan için geçerli olan ontolojik bir gerçeğin ifadesidir.[37]

Ne var ki bazı müfessirler ayetteki bildirimi (ihbar), tüm kadınlara yönelik bir değersizlik hükmü (inşâ) olarak yorumlamayı tercih etmişlerdir. Mesela, Endülüslü müfessir Kurtubî'nin (ö. 671/1273) yorumu şöyledir: "Allah bu ayette dünyevi metalarla ilgili olarak ilkin kadınları zikretti. Bunun sebebi, erkek nefsinin onlara karşı çok istek ve özlem duymasıdır. Çünkü kadınlar, şeytanın ağları/tuzaklarıdır, erkekler için fitnedir. Nitekim Rasûlullah şöyle buyurmuştur: 'Erkekler için ardımda bıraktığım en büyük fitne kadınlardır' buyurmuştur. Bu hadis Buhârî ve Müslim tarafından nakledilmiştir. Kadınların fitnesi tüm fitnelerden daha tehlikelidir. Denilir ki kadınlar için iki, erkek çocuklar için tek fitne söz konusudur. Kadındaki iki fitneden ilki, akrabalık ilişkilerini kesmeye yol açar. Çünkü kadın, kocasına annesi ve kız kardeşleriyle ilişkisini kesmesi için dayatmada bulunur. Kadının ikinci fitnesi ise [erkeği] helal haram gözetmeksizin dünyalık biriktirme hastalığına müptela kılmasıdır. Erkek çocukların tek fitnesine gelince, bu fitne, onlar için dünyevi mal mülk biriktirme uğraşıdır. İbn Mes'ûd'dan rivayet edildiğine göre Rasûlullah, 'Kadınlarınızı sokağa bakar konumdaki [cumba,

35 Âl-i İmrân 3/14.

36 Mesela bkz. İlhan Arsel, *Şeriat ve Kadın*, İstanbul 1993, s. 143.

37 İlhami Güler, "Kur'an'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri", *İslâmî Araştırmalar (Kadın Özel Sayısı)*, cilt: 10, sayı: 4 (1997), s. 298.

balkon gibi] yerlerde oturtmayın ve onlara yazı yazmayı öğretmeyin' buyurmuş, böylece erkekleri kadınlara karşı uyarmıştır. Çünkü kadınların dış mekânların görülebildiği yerlerde oturtulması, erkekleri görme riski içerir. [Yine bu durumda] kadınlar için koruyucu bir perde de yoktur. Dolayısıyla onların erkekleri görmesi, böylece fitne-fesat ve sıkıntılı şeylerin zuhur etmesi muhtemeldir. Çünkü kadınlar erkekten yaratılmıştır; tabiatıyla hep erkeklere yanaşma eğilimindedirler. Erkeklerde ise şehvet yaratılmış, kadınlar da onların şehvetini dindirme vasıtası kılınmıştır. İşte bu yüzden, erkek ile kadın ateşle barut gibidir."[38]

Kadın konusunu Kur'an'ın adeta yumuşak karnı haline getiren bu yorum,[39] hiç kuşku yok ki günümüzdeki erkek Müslümanların hatırı sayılır bir kesimi tarafından da kabul görmekte ve bu kabul çeşitli münasebetlerle açıktan veya zımnen ikrar edilmektedir. Dahası, bu klasik yorumda ortaya konulan ataerkil zihniyet, modern zamanlarda inkârı pek mümkün görünmeyen bir verili durum olarak sürekli güncellenmekte ve bilhassa İslam-modernite karşıtlığı bağlamında yeniden ve yeniden üretilmektedir.

Kur'an'ın dil dizgesindeki ataerkilliğin bir diğer varyantı da aile ve toplum yaşantısını düzenleyen hükümlerde kendisini göstermektedir. Şöyle ki Kur'an'da, erkeklerin kadınlara karşı birtakım hakları olduğu gibi, kadınların da erkekler üzerinde hakları bulunduğu; fakat son kertede erkeğin kadından bir derece üstün olduğu bildirilmiştir.[40] Buna bağlı olarak Nisâ suresi 4/34. ayette erkeklerin kadınlar üzerinde riyaset/reislik hakkı (kavvâmlık) olduğu da belirtilmiştir.

Öte yandan, Hz. Peygamber'in eşi Ümmü Seleme'nin, "Ey Allah'ın elçisi! Erkekler savaşıyorlar, biz savaşamıyoruz. Onlar mirastan bize verilenin iki katı pay alıyorlar; keşke biz de erkek olsaydık; onlar gibi savaşıp ganimet elde ederdik, mirastan da onlar kadar pay alırdık" diye yakınması üzerine nazil olan Nisâ

38 Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî, Riyad 2003, IV. 27.

39 Mesela ünlü şarkıyatçı Goldziher'in (ö. 1921) kadınların cumba, balkon gibi sokağa bakan yerlerde oturtulmaması ve onlara okuma-yazma öğretilmemesi gerektiğini bildiren meşhur hadis rivayetinden hareketle İslam'a yönelttiği eleştirilere dair bkz. Ignaz Goldziher, "İslâm'da Eğitim", çev. M. Said Hatiboğlu, *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 2, sayı: 7 (1988), s. 90.

40 Bakara 2/228.

4/32. ayette, Allah katında müspet değer ifade eden kazanımlardan sadece erkeğin değil, kadının da hak ve pay sahibi olduğu bildirilmiş; fakat aynı ayette, Allah'ın cinslerden sadece birine (erkeğe) tahsis ettiği avantajlar için, "Keşke biz de erkek olarak dünyaya gelmiş olsaydık" diye başlayan taleplerde bulunulmaması gerektiği de tembihlenmiştir.[41] Bütün bunların yanında, Bakara suresi 2/282. ayette iki kadının şahitliği tek erkeğin şahitliğine denk sayılmış; miras hukukunu düzenleyen Nisâ 4/11. ayette ise erkek çocuğa kız çocuğun payının iki katı pay verilmesi emredilmiştir. Keza şer'î hukukta boşanma yetkisi de prensip itibariyle erkeğe verilmiştir.

Genellikle kadından bir problemler düzeneği içinde söz eden Kur'an'ın bu hükümleri, kadın-erkek arasındaki ilişkileri erkek egemen bir sistem içerisinde düzenleyen modern dönem ataerkil dinî söylemin en temel dinî dayanaklarını oluşturmaktadır. Şöyle ki günümüzdeki Müslümanların kahir ekseriyeti nezdinde Kur'an, Sünnî gelenekteki yerleşik inanç gereği kadîm ve her kelimesi her çağa hitap eden bir metin olarak kabul edilmektedir. Bu kabule istinaden Kur'an, geçmişte olduğu gibi bugün de lafız-mana ekseninde yorumlanmakta ve dolayısıyla on beş asır önceki toplumsal koşullar içerisinde vazedilen hükümler lafzî mucipleriyle bugüne taşınmaktadır. Kadının şahitliği, ev merkezli yaşantısı ve çok eşlilik gibi konularla ilgili ayetlere yöneltilebilecek muhtemel itirazlar karşısında ise apolojetik (savunmacı) bir yaklaşımla kimi zaman Mazhar Osman'dan, kimi zaman da herhangi bir ruhbilim kitabından istimdat eylemek suretiyle çok çeşitli te'villere başvurulmaktadır.[42]

Kuşkusuz bu yorum ve yaklaşımda anakronizmle malul bir hermenötik yanılgı söz konusudur. Kabaca ve kısaca, tarihsel olay veya olguların gerçekte meydana geldikleri tarihsel dönem ve o döneme özgü koşulların dışında, değişik zaman dilimlerinde gerçekleşmiş olay ve olgularla birlikte düşünülmesini yahut farklı dönemlerde meydana gelmiş olayların

41 Nisâ 4/32. ayetin nüzul sebebine ve kadınlara yönelik mesajına dair bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII. 261-264; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî* (*Meâlimü't-Tenzîl*), nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr ve dğr., Riyad 1993, I. 608-609; Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 2005, III. 61-62; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1984, V. 28-29.

42 Bkz. Bekir Topaloğlu, *İslamda Kadın*, İstanbul 1977, s. 241-242; 252-258.

aynı zaman diliminde vuku bulmuş gibi ele alınıp değerlendirilmesini ifade eden bu yanılgı ve yanlışı, "Kur'an'ın mantuk merkezli ya da lafız-mana eksenli yorumu" diye tanımlamak da mümkündür.

Ne var ki Kur'an boşlukta değil, özgül tarihsel ve toplumsal bir bağlam içerisinde nâzil olmuştur. Bu sebeple, Kur'an'ın kadın konusuyla ilgili hükümlerini sağlıklı anlamak için, ilgili ayetleri öncelikle kendi tarihsel bağlamı içerisinde yorumlamak bir zorunluluktur.[43] Tarihsel veriler ışığında maksat ve maslahatı lafzî/literal manaya önceleyen bu yorum tarzı çerçevesinde, kadının bireysel ve toplumsal durumuyla ilgili Kur'an hükümlerini sonsuza dek sabit ve nihai hükümler olarak kodlamak yerine, kendi tarihsel ve toplumsal koşulları içerisinde uygulanan aşamalı bir ıslah projesi şeklinde anlamak mümkün olur.

Hadis ve Rivayet Kültürü

Ataerkil dinî söylem, Kur'an'ın yanı sıra Sünnî ilim dünyasında pek muteber kabul edilen hadis kitaplarındaki rivayetlerden de beslenmektedir. Söz konusu rivayetlere göre kadın, Hz. Peygamber'in erkeklere miras bıraktığı en tehlikeli fitnedir. Kadın, ilk yaratılış gereği tıpkı kaburga kemiği gibi eğridir; bu eğriliği düzeltme çabası nafiledir. Kadın nankördür. Bu yüzden, cehennemdeki nüfusun çoğunluğu kadınlardan müteşekkildir. Kadın, tepeden tırnağa avret sayılan bir varlıktır. Kadın, şeytan veya şeytanın tuzaklı ağlarıdır. Kadın, Allah'a tam anlamıyla kulluk etmeye engeldir. Kadın uğursuzdur. Kadın, göze batan mekânlarda iskân edilmemesi gereken riskli bir varlıktır. Kadının ikamet edeceği en hayırlı yer mezardır. Kadın hem aklen hem dinen noksandır. Kadına itaat pişmanlıktır. Bu yüzden, kadına danışılmalı, fakat söylediği şeyin tam tersi yapılmalıdır. Kadın, kocasından izinsiz dışarı çıktığında, meleklerin laneti onun

43 Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 189-199. Bu bağlamda Cihan Aktaş'ın şu ifadeleri dikkat çekicidir: "Ataerkil geleneklere yaslanan bir topluma hitap eden bir dilin retoriği ile ilişkili olan bir metin, öncelikle gözetmiş olduğu temel yönelimler ve ilkeler doğrultusunda anlaşılmalı ve yorumlanmalıdır. Kutsal kitabımızın hitabettiği zaman ve mekân göz önünde tutulmayınca, Kur'an okumaları bazen vesayetçi yaklaşımlara özendirici bakış açılarını desteklemekte ve ataerkil despotik yapılar Kur'an ayetlerine referansta bulunarak, türlü görünümlerle varlığını sürdürmeye devam etmektedir." Aktaş, *Bacı'dan Bayan'a*, s. 243.

üzerinedir. Kadın, geri planda tutulmalı; yarı aç ve yarı çıplak bırakılmalıdır. Kadınlara okuma yazma öğretilmemelidir. Kadının yapacağı en hayırlı iş, yün eğirmektir. Kadın, ayartıcı bir varlıktır. Kadın, eşek ve siyah köpekle birlikte namazı bozan üç mahlûktan biridir.[44]

Hz. Peygamber'i fanatik bir kadın düşmanı gibi gösteren bu rivayetlere itibar edildiği takdirde, "Kadınlar için kötü sıfat aramaya ne gerek var? 'Bir kadın işte!' demek yetmiyor mu?" diyen Carcinus'a[45] hak vermemek elde değildir. Ancak biz söz konusu rivayetlerin bir kısmının senet ve metin tenkidine dahi ihtiyaç hissettirmeyecek düzeyde asılsız ve uydurma, diğer kısmının ise râvilerin ekleme, çıkarma ve te'vil gibi tasarruflarından kaynaklanan çeşitli illetlerle malul olduğu kanaatindeyiz.[46] Öte yandan, sahihliği ya da otantikliği hususunda kesin kabule yakın bir fikir oluşmuş kimi hadislerde ise ataerkil zihniyetin belirgin izlerini gördüğümüz gerçeğini kabullenmek durumundayız. Yine bu vesileyle Hz. Peygamber'in kendi eşlerine karşı şefkatli ve sevecen davranan bir şahsiyet olduğunu da teslim etmek durumundayız.

Hadis musannefâtının yanı sıra siyer ve diğer kaynaklarda da yer alan bilgilere göre Hz. Peygamber, eşleriyle birlikte gece sohbetlerinde bulunmuş, bu sohbetlerde onlara ibretli kıssalar anlatmış, onlarla şakalaşmış ve hatta Hz. Âişe ile koşu yarışı yapmıştır. Günlük ziyaretlerinde, –bazı kayıtlara göre namaza giderken ve hatta oruçlu iken– ellerini hanımlarının omuzlarına koyup onları öpmüştür. Eşleriyle istişarede bulunmuş, "Kadınlarla istişare edin; fakat onların söyledikleri şeylerin tersini yapın" mealindeki rivayetin aksine Hz. Hatice'ye muhalefet etmemiştir. Yine Hz. Peygamber, eşlerinin erdemlerini zikretmiş, onlara yönelik sevgisini açıkça dile getirmiş, eşini bineğinin terkisine almış, eşiyle aynı kaptaki suyla yıkanmış; kendisine gelen yemek davetine icabette, "Ancak eşimle birlikte..." şartını koşmuştur. Bazı insanlara, sırf eşinin (Hz. Hatice'nin) akrabası olduğu için özel ilgi gösterip değer vermiştir. Meşhur Veda hutbesinde erkekler ve kadınların birbirlerine karşı hak ve ödevlerini

44 Bu rivayetlerin kaynakları için bkz. Ali Osman Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, İstanbul 2000, s. 45 vd.

45 Bu söz için bkz. Çetin Altan, *Zurnada Peşrev Olmaz II*, İstanbul 2001, s. 107.

46 Rivayetlerin tahlil ve tenkidi için bkz. Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara 2012, s. 73-275.

belirtmiş, kadınlara iyi muamele edilmesi gerektiği ilkesini ise "Sizin en hayırlınız, eşlerine iyi davrananızdır" sözüyle dile getirmiştir. Bütün bunların yanı sıra ev işlerinde eşlerine yardım etmiş; kimi zaman elbise yaması yapıp yemek pişirmiş, kimi zaman kendi çocuklarına ve torunlarına bakmıştır.[47]

Popüler Dinî-Didaktik Edebiyat

Kadın cinsini fitne ve uğursuzluğun mücessem formu gibi tavsif eden rivayetlerin itibar görmesindeki en büyük pay, popüler dinî-didaktik literatür kapsamında yer alan birtakım kitaplara aittir. Sünnî İslam dünyasında tartışılmaz bir otoriteye sahip olan İmam Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* ve *Kimyâ-yı Saâdet* isimli eserleri başta olmak üzere Anadolu coğrafyasında yüzyıllar boyu geniş halk kitlelerince okunan Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Bustânu'l-Ârifîn*'i, Eşrefoğlu Rûmî'nin (ö. 874/1469) *Müzekki'n-Nüfûs*'u ve Ahmed Bîcan'ın (ö. 870/1466'dan sonra) *Envârü'l-Âşıkîn*'i popüler dinî edebiyatın en önemli parçaları olarak zikredilebilir.

Esasen, günümüz Türkiyesi'ndeki Sünnî Müslümanlara ve bilhassa avâm-ı nâstan olanlara mahsus İslamî bilinç, Kur'an ve sahihliği erbabınca onanmış sünnetten çok, bu eserlerde sunulan bilgilerle şekillenmiştir. Kuşkusuz, anılan eserler arasındaki en müstesna yer İmam el-Gazâlî'nin *İhyâ*'sına aittir. Zira bugün en mütevazı ev kitaplıklarında dahi mevcut olan bu eser her ne kadar tarihte Ebû Abdillah el-Mâzerî (ö. 536/1141) ve Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi âlimler tarafından eleştirilmiş olsa da Sünnî İslam dünyasındaki yaygın kanaat, daha yüzyıllar öncesinden "İslama dair bütün kitaplar kaybolup sadece İhyâ kalsaydı kesinlikle diğerlerini aratmazdı"[48] sözüyle dile getirilmiş; son dönemde yapılan Türkçe çevirisinin reklamında ise "Binlerce kitaba bedel, İslam dinini en güzel anlatan kitap" gibi abartılı ifadelere yer verilmiştir.[49]

47 Hz. Peygamber'in bütün bu davranışlarıyla ilgili rivayetlerin kaynakları için bkz. İbrahim Canan, "Aile Reisi ve Baba Olarak Hz. Peygamber", [*Hz. Peygamber ve Aile Hayatı* içinde], İstanbul 1988, s. 210-240.

48 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, nşr. Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Rıfat Bilge, İstanbul 1971, I. 23.

49 Bkz. Ebü'l-Hasen el-Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye: İslâm'da Hilâfet ve Devlet Hukuku*, çev. Ali Şafak, İstanbul 1979, [eserin son sayfası].

Gazâlî, geçmiş dönemlerde İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerinde vird olarak da okunduğu söylenen bu eserinin[50] "Rub'u'l-âdât" başlıklı kısmında yer alan "evlilik" bahsinde erkeklerin kadınlar karşısındaki tarz-ı siyasetlerine dair şunları kaydetmiştir: "Hz. Ömer, 'Kadınlara muhalefet edin. Çünkü onlara muhalefette bereket vardır' demiş; kaynağı belli olmayan bir rivayette de şu ifadeye yer verilmiştir: 'Kadınlarla fikir alışverişinde bulunun; fakat onların söyledikleri şeylerin aksini yapın...' Kadına itaat eden perişan olmuştur. Çünkü Allah Teâlâ erkekleri kadınlardan üstün yaratmış, kadını erkeğin emrine vermiştir. Erkek, kadının emrine girmekle ilahî hükmü değiştirip şeytana itaat etmiş olur. Nitekim Kur'an'da şeytanın 'Onlara, Allah'ın yarattığı şekli bozmalarını emredeceğim' (Nisâ 4/119) dediği bildirilmiştir. Erkek tâbî değil, metbûdur. Âmir konumunda olan kadın değil, erkektir. Nitekim Allah, 'Onlar kadınlar üzerine kâvvamdır' buyurmuş; ayrıca erkeği, Yûsuf 12/25. ayette, kadının efendisi (seyyid) olarak nitelemiştir. Efendi (seyyid) köle yerine geçerse, Allah'ın yarattığı özgün yapı bozulmuş olur (...) Hülasa, gökler ve yer adalet ve denge sistemiyle kaimdir. Haddini aşan her şey alt-üst olmaya mahkûmdur. Kadınların şerrinden emin olmak için gerek muhalefet gerek muvafakat konusunda mutedil bir yaklaşım benimsemek gerekir. Çünkü kadınların hile ve tuzakları çok büyük, kötülükleri aşikâr ve yaygındır. Onlar genellikle ahlaksızdır, üstelik akılları da kıttır."[51]

Evliliği, bir tür kölelik ve esaret olarak gören Gazâlî, kadının ev merkezli yaşantısında riayet etmesi gereken adabı da şu şekilde özetlemiştir: "Kadın evinin en kuytu yerinde oturup yün eğirmelidir. Sık sık yukarıya (dam veya üst kat) çıkıp dışarıya bakmamalıdır. Komşularıyla fazla diyalog kurmamalı; konu komşunun evine ancak zorunlu hallerde uğramalıdır (...) Kadın, kocasının izni olmadan sokağa çıkmamalı, izin alıp çıktığında ise yıpranmış kıyafetler içinde kendisini gizlemelidir. Ayrıca, sokaktaki yol güzergâhında kendisine tenha mekânlar aramalı, kalabalık sokak ve caddelerden uzak durmalıdır. Bir yabancı tarafından sesinin duyulmasından veya kim olduğunun farkına

50 Muhammed Emîn el-Muhibbî, *Hülâsatü'l-Eser fî Terâcimi A'yâni'l-Karni'l-Hâdî Aşer*, nşr. Mustafa Vehbi, Beyrut trs., III. 69.

51 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Kahire 1987, II. 64-66.

varılmasından sakınmalıdır. Hatta sokakta kocasının arkadaşıyla karşılaştığında, o kişiye tanışlık vermemeli; bilakis, 'Meğer bunlar birbirlerini tanıyorlarmış' zannına kapılacak insanlardan ötürü kendisini gizleyip yoluna devam etmelidir. Kadının amacı kendisine çekidüzen vermek ve evini çekip çevirmek olmalı, namazını kılıp orucunu tutmalıdır. Kocası evde yokken –onun kıskançlığını düşünerek– kapıyı çalan bir adama, mesela kocasının arkadaşına 'Kim o?' diye sormamalı ve o adamın sözüne karşılık vermemelidir. Allah'ın lütfettiği rızıkta kocasının maddi gelirine kanaat etmeli; kendisinden önce kocasını düşünmelidir. Kocasının akrabasını kendi akrabasına tercih etmelidir. Kocasına karşı daima saygılı olmalı ve her daim onun hizmetinde bulunmalıdır."[52]

Gazâlî yine bu konu kapsamında Müslüman erkeklerin idraklerine son derece hikmetli (!) sözler de sunmuştur. Rivayete göre Lokman oğluna şöyle bir tavsiyede bulunmuştur: "Oğlum kötü kadından sakın. Çünkü o seni genç yaşta kocatır. Kadının şerrinden kork. Çünkü onlar iyiliğe davet etmezler. Sen kadınların iyi olanlarından bile kendini korumaya çalış..." Hz. Ömer ise Müslüman erkeklere tavsiye babında, "Kadınlarınızın sokaklarda gezmelerini istemiyorsanız, onlara güzel elbiseler giydirmeyin" demiş; kendisine çıkışan hanımına da şöyle bir söz sarf etmiştir: "Sen, evin köşesinde kendi halinde duran bir oyuncak gibisin. İhtiyacımız olduğu zaman seninle oynarız. İhtiyacımız olmadığı zaman oracıkta durursun..."[53]

Alaturka Stereotipler

Ataerkil dinî düşünce ve söylemi besleyen önemli kaynaklardan biri de hiç kuşkusuz Anadolu Türk-İslam kültüründeki basmakalıp yargılardır. Aşağıdaki deyimler, adeta erkeği kutsayıp kadını/kızı aforoz eden bu yargıların halk dilindeki yansımalarından sadece birkaçıdır: Oğlan doğuran övünsün, kız doğuran dövünsün... Oğul, babanın yerine yetişendir; iki gözün biridir... Oğullu baba ölmez... Kalkmamış mülk sahibi, kalkmış oğul

52 Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, II. 64-66. Bu pasajdaki çarpıcı ifadelerin pek çoğu eserin Ahmed Serdaroğlu'na ait çevirisinde maalesef makaslanmıştır. Bkz. İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul 1985, II. 153-154.

53 Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, II. 49-52.

sahibi... Al armudun alına yaprağına dalına, seksen kız kurban olsun bir yiğidin yoluna...[54]

Hiç kuşku yok ki Türk toplumunda erkek olarak dünyaya gelmek, başlı başına bir imtiyazdır. Erkeğin doğuştan sahip olduğu bu imtiyaz, onun asker olarak vatana hizmet etmesi, baba ocağını tüttürmesi, ihtiyarlık dönemlerinde ebeveynine bakması ve kadına nazaran daha hür bir yaşantıya sahip olması gibi hususlara bağlanmaktadır.[55] Buna mukabil kadın, Anadolu coğrafyasının büyük bir kesiminde hâlen erkekten çok düşük bir statüyü temsil etmektedir. Yine bu coğrafyanın özellikle doğu ve güneydoğu bölgelerinde alınıp satılan bir meta (başlık parası geleneği) muamelesi gören kadın, folklorik gelenekte "saçı uzun aklı kısa", "eksik etek", "uşakların anası" ve "küldöken" gibi sıfatlar ve aşağılayıcı unvanlarla anılmakta; keza kız çocuğu da maddi ve manevi her türlü katkısına rağmen ailede geçici, eloğluna gidecek bir varlık olarak görülmektedir. Hatta doğu ve güneydoğu bölgelerinde, kız çocuğunun dünyaya gelişi, tıpkı cahiliye dönemindeki gibi, baba ve erkek akraba tarafından esef verici bir durum olarak karşılanmaktadır. Buna mukabil erkek çocuğun doğumu bir kıvanç vesilesi olarak algılanmakta ve bu kıvancın dildeki yansıması ise "erkek adamın erkek çocuğu olur" sözünde ifadesini bulmaktadır.

Diyarbakır'ın köylerinde yapılan bir alan araştırmasında ailelere yöneltilen "Kaç çocuğunuz var?" sorusuna, kız çocuklar hesaba katılmaksızın sadece erkek çocukların sayısının verilmesi, yine Anadolu'nun değişik yörelerinde kız çocuk doğuran kadının üstüne kuma getirilmesi, boşanması veya çeşitli eziyetlerde bulunulması ve hatta gözünün kör edilmesi,[56] "erkek adam"ın(!) erkek çocuğu olmadığında ne tür tepkiler gösterdiğini işaretleyen örneklerden sadece birkaçıdır.

Bilindiği üzere geleneksel Türk toplumunda baskın maçoluk kültürünün de etkisiyle ırz, namus ve iffet gibi kavramlar öncelikle ve özellikle kadınla ilişkilendirilmekte; haliyle iffetsizlik, kahpelik, namussuzluk gibi kavramsallaştırmalar da genellikle kadına veya kıza hamledilmektedir. Erkek söz konusu olduğunda

54 Mahmut Tezcan, *Türklerle İlgili Stereotipler ve Türk Değerleri Üzerine Bir Deneme*, Ankara 1974, s. 83.

55 Tezcan, *Türklerle İlgili Stereotipler*, s. 79.

56 Tezcan, *Türklerle İlgili Stereotipler*, s. 82-86.

ise basbayağı iffetsizlik sayılması gereken davranış biçimleri, belki en fazla "çapkınlık" olarak değerlendirilmektedir.

Bütün bu çifte standartlı stereotiplerin gerçek hayat alanındaki bir diğer tezahürü kız çocuklarına okuma-yazma öğretilip öğretilmemesi konusunda karşımıza çıkmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak, amelî bir felsefenin özeti niteliğindeki *Kâbusnâme* (*Nasîhatnâme*) adlı eserin yazarı Keykavus b. İskender (ö. 475/1082'den sonra) yüzyıllar öncesinden biz erkeklere şu tavsiyelerde bulunmaktadır: "Eğer kızın olursa onu bir dadıya emanet et. Dadının iyi olması için kendisine iyi bakmalısın. Daha sonra kıza bir kadın öğretmen bul! Öğretmenin görevi Kur'an okutmak, dua, namaz ve oruç gibi İslamlığa ait ödevleri kıza öğretmektir. Kızına yazı öğretme. Kızlar arzularını ve duygularını başkalarına bildirecek biçimde yazı öğrenmemelidir."[57]

Bu anlayış, muhafazakâr ve dindar ailelerin hem dinini hem fennini öğreneceği düşüncesiyle kız çocuklarını İmam-Hatip okullarına göndermeye başladıkları 1960'lı ylların sonlarına kadar Türk toplumunun muhafazakâr kesimi ile özellikle Anadolu'nun kırsal kesimlerinde yaşayan geniş halk kitleleri üzerindeki nüfuz ve itibarını muhafaza etmiştir. Nitekim bundan yaklaşık elli yıl kadar önce Ankara Hasanoğlan'da yapılan bir araştırmada, kız çocuklarının erkeklere mektup yazacakları endişesiyle okuma-yazma öğretiminden mahrum bırakıldıkları tespit edilmiştir. Yine son dönemlerde Siirt'in Balpınar köyünde yapılan bir araştırmada kızların ilkokula gönderilmeme sebepleri şu şekilde saptanmıştır: (1) Okuma yazma öğrenerek erkeklerle mektuplaşacakları inancı (bağnazlık); (2) Bazı erkek öğretmenlerin kızları baştan çıkaracakları hususunda namus kaygısı; (3) Ev işlerinde annelerine yardımcı olma ve küçük kardeşlerine bakma ihtiyacı...[58]

Değerlendirme ve Sonuç

Ataerkillik, binlerce yıllık bir geçmişi bulunan çok köklü bir sistemdir. Bu sistemin ana hatlarıyla incelemeye çalıştığımız modern dönem Türkiyesi'ndeki dinî söylem biçimi Kur'an, "hadis" kalıbındaki rivayetler, popüler dinî-didaktik eserler ve alaturka

57 Halil Fikret Kanat, *Pedagoji Tarihi*, İstanbul 1963, I. 229.
58 Tezcan, *Türklerle İlgili Stereotipler*, s. 152-153.

stereotipler olmak üzere dört farklı kaynaktan beslenmektedir. Geçmişten gelen nüfuz ve etkisini halen sürdüren bu egemen söylemi sorgulamaya yönelik aktüel girişimler ise umumiyetle "İslamda kadın sorunu yoktur" şeklindeki peşin kabulden hareketle "feministlik" diye kategorize edilmekte ve bilhassa İslamî duyarlığa sahip olan kadın aydınların samimiyet ve hassasiyetlerinin büyük ölçüde göz ardı edildiği bu kategorizasyonda, geleneksel İslamdaki ataerkil zihniyeti sorgulamak, dinsel-kültürel aslını ve asaletini inkâr ederek Batı modernizminin ırgatlığına talip olma çabası babında değerlendirilmektedir.

Gerçekte, kendilerini dindar olarak gören çoğu erkeğin ataerkil dinî düşünce tarzını benimsemesi, kadınlar üzerindeki tahakküm arzularını gerçekleştirmek adına temel dinî kaynakları kendi lehlerine kullanmasından başka bir şey değildir. Başta Kur'an olmak üzere çeşitli hadisler ve rivayetler ile tefsir ve fıkıh gibi dinî ilimlere dair klasik eserlerin erkek cinsine çok kullanışlı içerikler sunduğu, dolayısıyla bu kaynakların kadın üzerinde mutlak iktidar ve egemenlik kurma arzusundaki erkeğe çok önemli bir destek hizmetinde bulunduğu tartışma götürmez bir gerçektir.

Burada söz konusu olan destek, geleneksel dinî inanç ve anlayışta otoritesi tartışılmaz olan Kur'an ve hadis gibi kaynaklara dayandığı için, ataerkil zihniyetin sorgulanması ve/veya dinî metinlerdeki ataerkil içeriklerin tartışmaya açılması özellikle dindar kadınlar için dinden çıkmakla yaftalanmak gibi riskler içerir. Haliyle, bu topraklarda yaşayan dindar kadınlar için ataerkil sisteme itiraz etmek, Allah'a ve peygambere itiraz etmekle eşdeğer kabul edilir. Bu yüzden, denebilir ki dinin temel kaynaklarıyla tahkim edilmiş ataerkil sisteme boyun eğerek yaşamak, bir bakıma dindar kadınların makûs talihidir.

Kaynakça

Ahmed b. Ali b. Mes'ûd, *Merâhu'l-Ervâh*, İstanbul 1317.

Akdemir, Salih, "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın", *İslâmî Araştırmalar (Kadın Özel Sayısı)*, X/4 (1997).

Aktaş, Cihan, *Sistem İçinde Kadın*, İstanbul trs.

Aktaş, Cihan, *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği*, İstanbul 1992.

Aktaş, Cihan, *Bacı'dan Bayan'a: İslamcı Kadının Kamusal Alan Tecrübesi*, İstanbul 2001.

Altan, Çetin, *Zurnada Peşrev Olmaz II*, İstanbul 2001.

Arsel, İlhan, *Şeriat ve Kadın*, İstanbul 1993.

Ateş, Ali Osman, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, İstanbul 2000.

Badinter, Elisabeth, *Biri Ötekidir*, çev. Şirin Tekeli, İstanbul 1991.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Tefsîru'l-Beğavî* (*Meâlimü't-Tenzîl*), nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr ve dğr., Riyad 1993.

Berktay, Fatmagül, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, İstanbul 1995.

Bilici, Mücahit, "İslam'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı", [*İslamın Yeni Kamusal Yüzleri* içinde], ed. Nilüfer Göle, İstanbul 2000.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh* (*Sahîhu'l-Buhârî*), İstanbul 1992.

Bulaç, Ali, *Din ve Modernizm*, İstanbul 1990.

Canan, İbrahim, "Aile Reisi ve Baba Olarak Hz. Peygamber", [*Hz. Peygamber ve Aile Hayatı* içinde], İstanbul 1988.

Capra, Fritjof, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan, İstanbul 1989.

Duby, Georges, *Erkek Ortaçağ*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul 1991.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *el-Müzekker ve'l-Müennes*, Kahire 1975.

Garaudy, Roger, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, İstanbul 1995.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Kahire 1987.

Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul 1985.

Goldziher, Ignaz, "İslâm'da Eğitim", çev. M. Said Hatiboğlu, *İslâmî Araştırmalar*, II/7 (1988).

Göle, Nilüfer, *Modern Mahrem*, İstanbul 1991.

Güler, İlhami, "Kur'ân'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri", *İslâmî Araştırmalar (Kadın Özel Sayısı)* X/4 (1997).

Gülnaz, Mualla, "Ali Bulaç'ın Düşündürdükleri", *Zaman*, (1 Eylül 1987).

Hatemi, Hüseyin, *Kadının Çıkış Yolu-İlahi Hikmette Kadın*, İstanbul 2000.

İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *el-İkdü'l-Ferîd*, Beyrut 1983.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1984.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, nşr. Abdürrezzâk el-Mehdî, Beyrut 2001.

Kanat, Halil Fikret, *Pedagoji Tarihi*, İstanbul 1963.

Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, nşr. Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge, İstanbul 1971.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî, Riyad 2003.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye: İslâm'da Hilâfet ve Devlet Hukuku*, çev. Ali Şafak, İstanbul 1979.

Muhibbî, Muhammed el-Emîn, *Hülâsatü'l-Eser fi Terâcimi A'yâni'l-Karni'l-Hâdî Aşer*, nşr. Mustafa Vehbi, Beyrut trs.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh* (*Sahîhu Müslim*), İstanbul 1992.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm: İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İstanbul 1985.

Özel, İsmet, *Sorulunca Söylenen*, İstanbul 1998.

Ramazanoğlu, Yıldız, *Bir Dünyanın Kadınları*, İstanbul 1998.

Reed, Evelyn, *Kadının Evrimi: Anaerkil Klandan Ataerkil Aileye*, çev. Şemsa Yeğin, İstanbul 1993.

Sevim, Jülide, *Tanrı'nın Sesi Kadın*, İstanbul 2001.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman, *el-Kitâb*, Bulak 1318.

Şahin, Ahmed, "Kadının Fitnesi Üzerine Düşünceler", *Zaman*, (5 Temmuz 1993).

Şevkânî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali, *Fethü'l-Kadîr*, Beyrut trs.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî* (*Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*), nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Cîze 2001.

Tabersî, Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 2005.

Tezcan, Mahmut, *Türklerle İlgili Stereotipler ve Türk Değerleri Üzerine Bir Deneme*, Ankara 1974.

Topaloğlu, Bekir, *İslamda Kadın*, İstanbul 1977.

Toros, Elif H., "Feminist Kime Derler?", *Zaman*, (15 Eylül 1987).

Tuksal, Hidayet Şefkatli, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara 2012.

Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul 1986.

Yıldız, Kavuncu, "İslam'da Kadın ya da İpek Böceği", *Zaman*, (29 Eylül 1987).

İkinci Bölüm

Kur'an, Toplumsal Cinsiyet ve Kadın

Giriş

Batı dünyasında yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren sosyoloji, sosyal antropoloji ve psikoloji gibi bilimlerin temel ilgi ve araştırma alanlarından biri haline gelen "cinsiyet" (sex) kavramı, insanın kadın ya da erkek olarak sahip bulunduğu genetik, fizyolojik ve biyolojik özellikleri, "toplumsal cinsiyet" (gender) kavramı ise insana toplum tarafından yüklenen roller ve sorumlulukları ifade eder. Cinsiyet doğal durumla, toplumsal cinsiyet ise hayata adım atıldığı andan itibaren başlayan, isimden hitap şekline, oyuncaktan giysiye kadar birçok unsurun bileşiminden oluşan sosyalleşme/sosyalleştirme ve kültürel inşa ile ilgilidir. Çünkü cinsiyette belirleyici unsur, doğa ve doğal durum, toplumsal cinsiyette ise kültür ve kültürel aidiyettir.

Bu çerçevede "toplumsal cinsiyet" kavramı sosyal-kültürel yönden kadın ve erkeğe atfedilen roller/sorumluluklar olarak tanımlanabilir ve bu tanımlamaya ilaveten söz konusu kavramın popüler içermesinde kadın imgesinin başat unsur olduğu, yaygın anlam ve kullanımıyla erkeklik-kadınlık kategorilerini pekiştirip derinleştirmesinin yanında ağırlıklı olarak kadına sosyal/toplumsal alanda daha fazla yer, imkân ve hatta imtiyaz alanı açma talebine imada bulunduğu söylenebilir.

Günümüz Türkiyesi'nde toplumsal cinsiyet eksenli tartışmaların genel seyrine bakıldığında, konunun ağırlıklı olarak kadının mağduriyeti bağlamında ele alındığı ve bu bağlamda kadının toplumsal statüsü, eğitim sorunu, siyasete katılımı, şiddete

uğraması ve istismar nesnesi olması gibi hususlar üzerinde durulduğu görülür. Din ve dinî gelenek söz konusu olduğunda ise konunun bir sorunlar yumağı olarak kadına münhasır kılındığına şahit olunur. Ayrıca, yakın geçmişte "İslam'da Kadın" ve benzeri başlıklar altında telif edilen birçok eserin tanıklık ettiği üzere kadın modern dönemde İslamın yumuşak karnı olarak algılanır. Bu algının oluşmasında "yeni"yi terakki addettiren modernitenin tazyiki, İslamın kadınla ilgili ahkâmını ilkellik olarak tanımlayan oryantalistik söylemin tesiri gibi haricî faktörlerin yanında aşıyı kendinden yaparak modernleşmeyi öneren tecditçi İslam söyleminin özeleştirisi ile "İslamcı feminist" söyleminin kimi zaman kırıp dökerek meram anlatan hırçın bir dil geliştirmesi gibi dahilî faktörlerden de söz edilebilir; ancak bütün bu faktörlerin tahlili, bahs-i diğerdir.

Vakıa, genel olarak modern dönem İslam dünyasında, özel olarak günümüz Türkiyesi'nde, toplumsal cinsiyetle ilgili tartışmaların odağında kadının yer aldığı, mevcut durum itibariyle kadınla ilgili tek tek sorunlardan çok, bizzat kadının küllî bir sorun olarak algılandığı kuşkusuzdur. Bununla birlikte, din ve dinî ahkâmı bütün yönleriyle sabit olarak gören, dinin bekasının sabitlikle kaim olduğunu düşünen ve bu yüzden din alanındaki her yeni yoruma şüphe ve tereddütle yaklaşmayı salık veren gelenekçi anlayış nazarında İslam ve Müslümanların kadın konulu bir sorunları yoktur. Batı'nın bize bakmasından hareketle bizim kendimize bakmamızı zül addeden, dolayısıyla modernlik ve modernitenin tüm taleplerini en başından reddeden bu anlayışa göre dinde ve dinî gelenekte ne varsa hepsi yerli yerincedir; bu sebeple kadınla ilgili çağdaş sorular/sorunlar fıkhî tadilata bile konu olacak bir önemi haiz değildir. Kısacası, kadın konusunda nasslar ne söylüyorsa, bunların mantuku mucibince amel edilmesi gereken şey odur ve bütün mesele budur.

İslamda kadın ve haklarıyla ilgili hiçbir sorun yoktur diyen, aksi yöndeki görüş ve düşünceleri Batılılaşma ve feminist söylemi içselleştirme olarak gören geleneksel anlayış, modern çağdaki verili durumu ve bu durumun beraberinde getirdiği sorunları, hatta "Biz kadınlar tarih boyunca hep ezilmişiz" diyen çok sayıda Müslüman kadın bulunduğu gerçeğini görmezden gelmesi ve Müslüman kitleleri kendi tarihselliklerinden kopuk halde,

tabir caizse vakumda yaşayan insanlar gibi düşünmesi hasebiyle sorunludur. Buna mukabil İslam tarihinin aslında "yanlış yorumlar tarihi" olduğunu ve aynı zamanda tarihsel tecrübenin kadın düşmanlığı üzerine kurgulandığını savunan "İslamcı feminist" söylem ile modern durumu sırf terakki addeden, dolayısıyla naslardaki ahkâm ile modernite arasında uyuşmazlık söz konusu olduğunda nassları modernitenin talepleri doğrultusunda yorumlamayı yeğleyen İslamcı modernist söylem de çok ciddi biçimde sorunludur. Çünkü "İslamcı feminizm" ya da daha doğru bir ifadeyle bir tarafı İslama bakan feminist söylemde din ve dinî ahkâmla sürtüşme derecesinde bir hesaplaşma söz konusudur. Daha ziyade erkekler tarafından temsil edilen modernist İslamcı söylemde ise modernitenin rızasını kazanmak adına bütün bir dinî geleneği yok saymak, hatta binbir çeşit zorlama yorum (tevil) marifetiyle "çağdaş Kur'an metinleri" yaratmak bile söz konusudur.

Bize göre toplumsal cinsiyet meselesinin günümüz İslam dünyasında ve dolayısıyla ülkemizde kadın merkezli tartışılması, buna karşılık konunun ana-baba ve akraba hukuku gibi daha derin insani ilişkileri de muhtevi bir sosyal bağlar/bağlılıklar çerçevesi içinde ele alınmaması, üstelik "İslam ve kadın" diye başlanan çoğu söze, "sorun" ve "hak" gibi kelimelerle devam edilmesinin mutad hale gelmesi kesinlikle modern zamanlara özgü bir durumdur.

Daha açıkçası, İslam dünyasının klasik dönemlerinde kadın bugünkü şekliyle bir sorun olarak algılanmamıştır; fakat bu keyfiyet İslam tarihi boyunca kadın cinsine ilişkin hiçbir sorunla karşılaşılmadığı anlamına gelmez; bilakis geçmiş dönemlerde kadının erkekle aşık atmak gibi bir iddiası bulunmadığı için, toplumsal ölçekte kayda değer bir sorun olarak görülmediği, haliyle İslamın yumuşak karnı olarak telakki edilmediği anlamına gelir. Geçmişle günümüz arasındaki bu büyük algı farkı temelde İslam dünyasının "ötekilerin dünyası" ile kurduğu asimetrik ilişkiden mütevellittir.

Kabaca söylemek gerekirse, Osmanlı'nın üç kıtada sözünün geçtiği dönemlerde İslam dünyasındaki Müslüman fertlerin ve dolayısıyla Müslüman kadınların sahip oldukları özgüven ile XIX. yüzyıldan bugüne Batı karşısında yaşanan çok yönlü

mağlubiyet tecrübesi, bu tecrübenin yarattığı derin travma (aşağılık kompleksi) ve özgüvensizlik arasındaki sosyolojik açı farkı dikkate alındığında, "kadın" sözcüğünün bugün niçin "sorun" ve "hak" gibi kelimelerle birlikte zikredildiği belli ölçüde anlaşılmış olur.

Bu bağlamda kuşkusuz başka şeyler de söylenebilir; fakat bizim buradaki temel ilgi ve izleğimiz kadın imgesinin modern dönem İslam dünyasında niçin müzmin bir sorun olarak algılandığı meselesini irdelemekten öte, güncel tartışmalarda kadın-erkek ilişkisine indirgenmiş, dolayısıyla diğer birçok insani boyutu ihmal edilmiş olan toplumsal cinsiyet konusuna Kur'an zaviyesinden bakmak ve Kur'an'ın bu konuda neler söylediğini ortaya koymaya çalışmaktır. Binaenaleyh, bu yazıdaki temel maksat, Kur'an'ın toplumsal cinsiyet konusuyla irtibatlandırılabilecek beyanlarının bugünkü tarihsel gerçeklikte neye atıfta bulunduğu meselesini açıklığa kavuşturmak ve aynı zamanda söz konusu beyanların aksiyolojik açıdan aynı başlık altında tasnif edilmesinin ve bütünüyle eşdeğer görülmesinin sağlıklı olup olmadığı ya da ne kadar sağlıklı olduğu hususunda kanıtlı ve tutarlı bir görüş sunmaktır.

Peygamber Dönemindeki Arap Toplumu Hakkında Birkaç Not

Kur'an hitabının modern zamanlardaki muhataplara ne söylediğini doğru anlayıp kavramak için nüzul/tenzil döneminde ve/veya ilk hitap çevresinde neler olup bittiği hakkında doğru bilgi ve fikir sahibi olmak gerekir. Çünkü Kur'an vahyi zamandan ve mekândan bağımsız olarak boşluğa değil, belli bir tarihsel, toplumsal ve kültürel vasata nazil olmuştur. Bu gerçeklik Kur'an hitabının olgudan, dolayısıyla beşerî ahvâl ve şerâitten bağımsız olmadığı, "insana rağmen insan için" diye ifade edilebilecek bir muhteva taşımadığı anlamına gelir. Nitekim Kur'an'ın kendine yönelik Arabîlik vurgusu da temelde bu hususla ilgilidir.

Bu yüzden, Kur'an'daki mesajı bugüne doğru tercüme edebilmenin temel şartı, onu öncelikle kendi tarihsel bağlamında okumaktır. Bu tür bir okumanın olmazsa olmazı, izah veya istidlal konusu olan ayetlere haberciliğin "Beş n bir k" diye bilinen altı temel sorusuna benzer sorular yöneltip, "Ne, nerede, ne zaman,

nasıl, neden ve kim/kimler?" diye formüle edilen bu soruların cevabını bulmaya çalışmaktır. Aksi halde anakronizm ve buna bağlı yanlış yorum kaçınılmazdır. Günümüzdeki yaygın kanıya göre Kur'an mesajını modern dünyanın idrakine sunmak, onu bugün vahyedilmiş gibi okumakla mümkündür; oysa böyle bir okumanın neticesi/semeresi, çok kere, onu hiç konuşmadığı konularda konuşturmak şeklinde tezahür eder.

Sadede gelince, Kur'an hitabının toplumsal cinsiyetle ilgili olarak ne söylediğini ortaya koymak için, bu hitabın ilk ve doğrudan muhatapları olan Arap toplumunun nüzul dönemindeki yapısal karakterine atfı nazar etmek gerekir. Konuyla ilgili kaynaklardaki bilgiler İslamiyetin zuhur ettiği dönemde Arap toplumunun erkek egemen bir bünyeye sahip olduğunu gösterir. Aynı atadan gelmiş fertlerden müteşekkil aile/kabile yapısına dayalı bu toplumda bir Arabın en büyük ideali çok sayıda erkek çocuk sahibi olmaktı. Çünkü bu sayede diğer aileler nezdinde büyük bir itibara sahip olur ve zamanla diğer akraba aileler de kendilerini bu çok çocuklu ve güçlü ailenin fertleri olarak kabul ederlerdi. Arap toplumundaki bu yapı dikkate alındığında hem Kur'an'da "erkek evlatlar"ın (benûn/benîn) dünyevî hayatın ziyneti/güzelliği ve aynı zamanda bir güç imgesi olarak zikredilme sebebi hem de Kur'an'ın bu konuyla ilgili beyanlarının değer içerikli değil, durumsal nitelikli olduğu kendiliğinden anlaşılır.[1]

İslam öncesi Arap toplumunun en temel yapı taşı asabe ve asabiyet kavramlarında ifadesini bulur ve bu iki kavramın semantik özünü baba/ata unsuru oluşturur. Zira cahiliye devrinde "asabe" kelimesi, "baba tarafından gelen erkek akraba ve erkek çocuklar topluluğu" anlamında kullanılırdı. Asabiyet ise bu topluluğun tüm fertlerini birbirine bağlayan ve herhangi bir dış tehlikeye karşı koymak veya saldırıda bulunmak söz konusu olduğunda, topluluk üyelerinin topyekûn harekete geçmesini sağlayan birlik ve dayanışma ruhunu ifade ederdi.[2] Asabe verasette

1 Birçok ayette, erkek çocuklardan ilk hitap çevresindeki toplumsal yapıya paralel şekilde söz edilmekte ve bu paralellik olgusal/durumsal olanı yansıtmaktan fazla bir anlam içermemektedir. Bkz. Âl-i İmrân 3/14; İsrâ 17/6; Kehf 18/46; Mü'minûn 23/55; Şuarâ 26/133; Kalem 68/14; Nuh 71/12; Müddessir 74/13.

2 Asabiyet hakkında geniş bilgi için bkz. Cevâd Ali, *el-Mufassal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslam*, Bağdat 1993, VI. 392-398; Adem Apak, *Asabiyet ve Erken Dönem*

nesebin de en temel unsuruydu. Ölen kişinin büyük oğlu miras paylaşımında ilk sırada yer alırdı. Büyük olmanın ölçütü ise ata binme, kılıç kullanma, yani savaşma gücüne sahip olmaktı.[3] Bu vasıfta bir oğul bulunmadığında miras babaya, sonra dedeye intikal ederdi. Daha sonra sırasıyla erkek kardeş veya çocukları, amca veya çocukları gibi hısımlara intikal ederdi.[4]

İslam öncesi dönemin örfî miras hukukunda asabenin bu müstesna konumu İslamî dönemde de muhafaza edilmiştir. Daha açıkçası, fıkıh kitaplarında, "tek başına bulunduğu zaman mirasın tamamını, belli pay sahibi mirasçılarla beraber bulunduğu zaman onlardan arta kalanı alan mirasçı" diye tarif edilen asabe vasfı İslamda da verasetin en güçlü sebebi olarak kabul edilmiştir. Çünkü asabe vasfını haiz mirasçı tek başına kaldığında bütün mirası alabilirken, derece itibariyle başta bulunan ashâbü'l-ferâiz mirasçıları bu vasıflarıyla mirasın tamamını alamamaktadır.

Asabenin konumundan anlaşılmış olacağı gibi cahiliye devrindeki toplumsal yapı ve bu yapının önemli bir parçası olan miras hukuku ataerkil bir hüviyete sahipti. Buna göre erkek olmak ve savaşma kudretine sahip bulunmak mirasçı olmanın en temel şartları arasında yer alırdı. Nesep bağı mirasta çok önemli olmasına rağmen kız evlatlar ve kadınlar, "At binip kılıç kuşanmayan, ganimet toplamayan kimseler mirasçı olamaz" şeklinde bir gerekçeyle mirastan mahrum bırakılırdı.[5]

Cahiliye devrindeki bu gelenek İslamın ilk yıllarında da sürdürülmüştür. Rivayete göre ensardan Evs b. Malik ölünce, amcaoğulları Suveyd ve Arfece mirasın tamamını almış, böylece Evs'in karısı Ümmü Kücce ve üç kızını mağdur bırakmışlardır. Bunun üzerine Evs'in hanımı Hz. Peygamber'e başvurmuş, Nisâ suresindeki miras ayetlerinin nazil olmasını müteakiben bu mağduriyet ortadan kaldırılmıştır.[6] Uhud savaşında şehit düşen Sa'd b. Rebî'nin (ö. 3/625) karısı ve iki kızı da miras konusunda

İslam Siyasi Tarihindeki Etkileri, İstanbul 2004, s. 17-55; Mustafa Çağrıcı, "Asabiyet", *DİA*, İstanbul 1991, III. 453.

3 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V. 562.

4 Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*, İstanbul 1996, s. 380.

5 Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb el-Hâşimî, *el-Muhabber*, Beyrut trs., s. 324.

6 Bu rivayetin farklı varyantlarında isimler farklı, fakat hadisenin özü aynıdır. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Beyrut 1999,

mağdur edilmiş, Sa'd'ın erkek kardeşinin tüm mirası alması üzerine dul kadın Hz. Peygamber'e gelip durumu anlatmış, Hz. Peygamber, "Evine dön; Allah'ın bu konuda bir hüküm bildirmesi muhtemeldir" diye karşılık vermiştir. Bir süre sonra kadın yine gelip ağlamış ve bunun üzerine miras ayetleri nazil olmuştur. Ayetlerin nüzulünü müteakiben Hz. Peygamber, Sad'ın kardeşini çağırıp, "Sad'ın iki kızına üçte iki, analarına sekizde bir pay ver. Geri kalan miktar da sana ait..." demiştir. Atâ b. Ebî Rebah'a (ö. 114/732) göre İslam'da ilk miras taksimi budur.[7] Taberî'nin (ö. 310/923) naklettiği bir rivayete göre miras paylarıyla ilgili hükmü düzenleyen ayetler nazil olduktan sonra bazı erkek sahabîler, kadınlar ve kızlara mirastan pay verilmesinden duydukları rahatsızlığı dile getirmişlerdir.[8]

Kur'an Hitabında Durum-Değer Ayrımı

Modern dönem İslam dünyasındaki hâkim anlayış ve inanışa göre Kur'an tümüyle mutlak hidayettir. Dolayısıyla onun tüm beyanları, hangi konuyla ilgili olursa olsun, mutlak hidayet kapsamında birbirine eşdeğer niteliktedir. Ancak bize göre bu anlayış hem problemli hem de problem üretmeye namzettir. Çünkü Kur'an bütün muhtevasıyla mutlak/tarih-üstü bir hidayet mesajı olarak kabul edildiğinde, bilhassa toplumsal düzen ve hukukla ilgili birçok ayetin modern dünyadaki reel/aktüel karşılığını bulmak ve bu konuda ıkna edici bir izahta bulunmak pek mümkün olmaz. Mesela, "[Ey Müminler!] Mümin kadınlar Mekke'den hicret ederek size geldiklerinde [samimi olup olmadıklarını öğrenmek maksadıyla] onları imtihana tabi tutun. Gerçi onların iman edip etmediklerini Allah çok iyi bilmektedir. Eğer gerçek iman sahibi olduklarına kanaat getirirseniz, onları kâfir/müşrik kocalarına geri göndermeyin. Çünkü artık bu kadınlar, kâfir/müşrik kocalarına helal değildir; aynı şekilde o kâfirler/müşrikler de bu kadınlara helal değildir. Lakin kâfir kocalarının vaktiyle bu kadınlara verdikleri mehri kendilerine iade edin. Mehirlerini verdiğiniz takdirde bu kadınlarla evlenmenizde

III. 617; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, Beyrut 2004, II. 240.

7 Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Beyrut 2004, IX. 165.

8 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 616-617.

sakınca yoktur. Bununla birlikte, gerek Mekke'den hicret etmeyip kâfir/müşrik olarak kalan gerek imandan sonra küfre dönen karılarınızla evliliğinizi sürdürmeyin. Fakat onlara verdiğiniz mehri kendileriyle evlenen kâfir erkeklerden isteyin. O kâfir erkekler de kendilerinden ayrılıp müminlerle evlenen karılarına verdikleri mehri onlarla evlenen müminlerden isteme hakkına sahiptirler. İşte Allah'ın hükmü budur. O aranızda böyle hükmediyor" mealindeki Mümtehine 60/10. ayette vazedilen evlilik ve mehirle ilgili ahkâmın bugün neye atıfta bulunduğu, tatbik şeklinin nasıl olduğu/olacağı sorusuna makul bir cevap bulmak pek mümkün olmasa gerektir. Nitekim klasik dönemlerde bazı müfessirler bu ayetlerdeki ahkâmın nüzul dönemindeki şartlara, diğer bir deyişle, o dönemde Müslümanlar ile müşrikler arasındaki karmaşık ilişkilere mahsus olduğu hususunda ilim ehlinin icma ettiğini söylemişlerdir.[9] Benzer şekilde, "Ey Müminler! Köle ve cariyeleriniz ile henüz ergenlik çağına ulaşmamış aile fertleriniz günün şu üç vaktinde, sabah namazından önce, öğleyin soyunup dökündüğünüz zaman ve bir de yatsı namazından sonra yanınıza girmek için izin istesinler. Çünkü bu üç vakit sizin için özel/mahrem zamanlardır. Diğer zamanlarda izin almadan yanınıza girip çıkmalarında sakınca yoktur; çünkü onlar birlikte yaşamak durumunda olduğunuz kimselerdir. İşte Allah hükümlerini size böyle bildiriyor. Allah her şeyi bilen, her şeyi yerli yerince edip eyleyendir" mealindeki Nûr 24/58. ayetteki isti'zan emrinin Müslüman toplumun geçen zaman zarfında maddi imkâna kavuşması ve kapısı, kilidi bulunan evlere sahip olması neticesinde menatını yitirdiği bizzat İbn Abbâs tarafından dile getirilmiştir.[10]

Klasik tefsir kitaplarında başka örnekleri de bulunan bu tarz yorumlar üzerinden anlatmaya çalıştığımız husus Kur'an'daki tüm beyanların aksiyolojik açıdan aynı nitelikte olmadığı gerçeğidir. Daha açık biçimde söylersek, Kur'an'ın beyanları en genel çerçevede değersel ve durumsal olmak üzere iki kategoriye ayrılabilir. En'âm 6/151-152 ve İsrâ 17/23-38 gibi bazı ayetlerde topluca zikredilen Allah'ın birliğine inanmak ve şirkten sakınmak, ana-babaya iyi davranmak, zinadan kaçınmak, Allah tarafından

9 Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, IV.. 231; Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, XVIII. 45.

10 Bkz. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III. 414.

muhterem sayılan cana kıymamak, yetim malına el uzatmamak, ahde vefa göstermek, adalet ve hakkaniyetten sapmamak, kibirden sakınmak gibi temel inanç ve ahlak normları ile Müslüman birey ve toplumun üst kimlik inşasıyla ilgili velayet, uhuvvet gibi umdeler bütünüyle değer içeriklidir. Toplumsal düzen ve hukukla ilgili beyanlar ise büyük ölçüde durumsal niteliklidir. Bu iki kategoriden ilki aslî mesaja müteallliktir; dolayısıyla geçerliliği belli bir zaman ve toplumla sınırlı olmayan mutlak hidayettir; ikincisi ise fer'î mesajla ilgili olup zaman ve şartlarla mukayyet hidayet vasfını haizdir.

Gelinen bu noktada, Sudanlı fikir ve siyaset adamı Mahmud Muhammed Taha'nın iki mesajlı İslam, iki mesajlı Kur'an nazariyesinden söz etmek gerekir. 1985 yılında Sudan'daki Numeyri rejimi tarafından irtidat (dinden dönmek) suçlamasıyla idam edilen Muhammed Taha'ya göre Kur'an'ın Mekke ve Medine dönemlerindeki nüzul süreçlerine paralel olarak iki farklı mana ve mesaj boyutu vardır. İlk mesaj Medine dönemine, ikinci mesaj Mekke dönemine aittir. Bu kategorik ayrımda dikkat edilmesi gereken husus, mesajla ilgili "birinci" ve "ikinci" nitelendirmesidir. Zira bu nitelendirmede kronolojik açıdan takdim-tehir söz konusudur. Çünkü tarihsel süreç açısından bakıldığında ilk/birinci mesajın Mekke dönemi, ikinci mesajın Medine dönemi mesajı olması gerekir. Halbuki Taha'nın nazariyesinde birinci mesaj Medine dönemine, ikinci mesaj Mekke dönemine aittir.

Buna göre denebilir ki "birinci mesaj" kavramlaştırması başlangıç aşamasına, "ikinci mesaj" ise final ve kemal (olgunlaşma, tekâmül) aşamasına işaret eder. Daha açıkçası, Taha'nın din anlayışında İslamın birinci mesajı şeriat ve şer'î ahkâma karşılık gelir. İkinci mesaj ise iman ve ahlak ilkelerini içeren nihai İslam ya da sabit/değişmez "ed-dîn"e tekabül eder. İslamın ve Kur'an'ın bu iki farklı mesajının aksiyolojik açıdan ayrı kompartımanlarda değerlendirilmesi gerekir. Fakat tarihsel tecrübede din ile şeriat özdeş kabul edilmiştir. Oysa şeriat dinin kendisi olmadığı gibi onun aslî bir unsuru da değildir. Üstelik sabit değil, değişkendir. Tarih-üstü değil, tarihsel ve konjonktüreldir. Dolayısıyla tüm zamanlar için hidayet (rehberlik) vasfını haiz değildir.[11] Çünkü İslam şeriatına temel teşkil eden ve hemen tamamıyla Medine

11 Mahmud Muhammed Taha, *Lâ İlâhe İllallah*, Omdurman 1969, s. 14.

döneminde nazil olan ahkâm ayetlerindeki normatif içerikler o dönemin tarihsel ve toplumsal şartlarıyla koşullu bir geçerliliğe sahiptir; dolayısıyla günümüz dünyasında lafzî mucibince tatbike elverişli değildir. Buna mukabil Kur'an'ın Mekke döneminde nazil olan ve tevhid inancı ile temel ahlakî ilkeleri ortaya koyan ayetlerdeki mana ve muhteva sabittir, tarih-üstüdür. İslamın ana/asıl mesajı budur. Bu mesaj değişim ve dönüşüme açık değildir.[12] Tabiatıyla neshe (değişim) konu olması da söz konusu değildir. Zira fer'î olan aslî olanı nesh edemez.

Ne var ki hâkim anlayışa göre Kur'an'ın aslî hükümleri fer'î hükümlerle mensuh kılınmıştır. Sözgelimi, infak ve tasaddukla ilgili birçok ayetin zekât ayetiyle, hoşgörü ve toleransla ilgili birçok ayetin de bir tek seyf/kılıç ayetiyle (Tevbe 9/5) nesh edildiği söylenmiştir. Hâlbuki aslolan zekât değil, mutlak infak ve tasadduktur. Çünkü infakın sınırı yoktur. Ayrıca, infak bir fazilet, zekât ise bir vecibedir. Fazilet vecibeyle hükümsüz kılınamaz. Aynı şey cihad ve kıtal ayetleri için de geçerlidir. Cihad ve kıtal (savaş) ârızi bir durumdur. Aslolan barış, bağışlama, hoşgörüdür. Fakat tarihsel tecrübede hâkim anlayış aksi yönde oluşmuştur.[13] Bunun temel sebebi, Taha'nın sabit ve tarih-üstü olarak gördüğü "ed-dîn" ya da küçük "i" harfiyle yazılması gereken "İslam"ın şeriatla özdeş bir müesses dine dönüşmüş olmasıdır. Evet, Allah katındaki sabit/değişmez din, insanlık tarihi boyunca vahiy/kitap/peygamber vasıtasıyla farklı toplumlara farklı şeriatlar şeklinde somutlaşmıştır. Nitekim Kur'an'da, "[Ey Peygamber!] Biz seni de bir şeriat üzere kıldık"[14] buyrularak vahiy geleneğindeki bu kuralın Hz. Muhammed için de aynı şekilde işlediği belirtilmiştir. Kısacası, şeriat, evrensel bir mahiyete sahip olan "ed-dîn"in zaman, mekân ve toplumsal yararlar göz önünde tutularak form kazanmasıdır, denebilir.

Bütün bu mülahazalarda ifadesini bulan ikili ayırım, sabit din-değişken/dinamik şeriat diye de formüle edilebilir. Din asıldır, özdür, sabittir; şeriat ise dinin kendisi değil, onun bir cüz'ü, hatta medhali, mukaddimesidir.[15] Bu anlamda Allah katında bir

12 Taha, *Lâ İlâhe İllallah*, s. 16-19.
13 Mahmud Muhammed Taha, *el-İslâm bi-Risâletihi'l-Ûlâ lâ Yasluhu li-İnsâniyyeti'l-Karni'l-İşrîn*, Omdurman 1969, s. 25-27.
14 Şûrâ42/13.
15 Taha, *el-İslâm bi-Risâletihi'l-Ûlâ*, s. 19-20.

tek din (ed-dîn) vardır. Tüm zamanlar ve tüm insanlar için geçerli olan bu din Kur'an'da "islam" (Allah'a teslimiyet), "dînullah" (Allah'ın dini), "ed-dînü'l-hak" (gerçek din), "ed-dînü'l-kayyim" (dosdoğru din), "es-sırâtu'l-müstakîm" (dosdoğru yol) gibi farklı kelime ve kavramlarla ifade edilir.[16]

Şeriat bu sabit dinin kurumsallaşması, hukuk ve siyaset alanına dahil olması, toplumsal ölçekte pratik yaşam formu kazanmasıdır. Bu itibarla şeriat, vahiy ve peygamber aracılığıyla toplumun somut sorunlarını sabit din (ed-dîn) açısından çözer. Fakat şeriatın çözüm kabiliyeti toplumsal bağlam ve duruma, yani insanların etnik, antropolojik, demografik, sosyolojik yapısına bağlıdır. Kısacası, Allah'a mutlak boyun eğiş (ibadet/ubudiyet) dindir; bunun ritüelleri şeriattır. Mirası adil şekilde paylaştırmak dindir; bunun hangi oranlarda paylaştırılacağı şeriattır. Adam öldürmenin, hırsızlığın, zinanın günah olarak hükme bağlanması dindir; bu günahlara/suçlara hangi cezaların uygulanacağı şeriattır.[17]

İslam tarihinde Kur'an mesajının genellikle şeriat bağlamında anlaşıldığını, ancak bunun Kur'an'daki temel hedefler açısından yanlış bir anlayış olduğunu söyleyen Taha, Mekke dönemine ait aslî ve nihai buyrukların göz ardı edildiğini düşünür. Oysa Mekke döneminde vahyedilen inanç ve ahlak hükümleri sebep ve illete, dolayısıyla zamana, mekâna ve belli bir tarihselliğe bağlı değildir. Medine dönemine ait hükümler ise illete bağlıdır; zaman, mekân ve tarihsel durumla koşulludur. Taha'nın konjonktürel olarak nitelediği bu hükümler kölelik, çok eşlilik gibi konularla örneklendirilebilir.[18]

Kur'an Mekke döneminde muhataplarına nihai İslam'ı hedef göstermiş ve buna uygun temel hükümler vazetmiştir. Dahası, Kur'an Mekke döneminde insanları tam manasıyla Allah'a iman ve ubudiyete davet etmiştir. Fakat ilk muhatapların bu aslî davetin gereklerine harfiyen uyma istidadına sahip olmadıkları ya da zaman içinde mevcut potansiyellerinin zayıfladığı anlaşılınca Müslümanlık çıtası aşağıya çekilmiştir.[19] Sonuç olarak denilebilir

16 Taha, *Lâ İlâhe İllallah*, s. 16-19, 23-24.

17 İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara 1999, s. 25-27.

18 Taha, *er-Risâletü's-Sâniye*, s. 139-161.

19 Taha'nın konuyla ilgili görüşleri hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Abdülaziz Kıranşal, *Mahmud Muhammed Taha ve "İslâm'ın İkinci Mesajı" Nazariyesinin Tefsir Açısından Değerlendirilmesi*, (yayımlanmamış

ki Taha'nın klasik nesh teorisini tersyüz etmeyi öneren iki mesajlı İslam nazariyesi Kur'an'daki beyanlar ve hükümlerin değersel ve durumsal olmak üzere iki farklı kategoride değerlendirilmesi gerektiği tezini müdellel (delilli, kanıtlı) kılmayı hedeflemektedir. Aslında bu husus bir tek ayet çerçevesinde bile müdellel kılınabilir. Mesela, Nisâ 4/25. ayette mealen şöyle buyrulmaktadır:

> İçinizden hür mümin kadınlarla evlenmeye mali gücü yetmeyenler elinizin altındaki mümin cariyelerinizle evlenebilirler. Allah sizin kadrinizi imanınızla bilir. Sonuçta hepiniz birsiniz, mümin olarak hepiniz eşitsiniz. İffetli ve namuslu olmaları, zina etmemeleri, gizli dost tutmamaları şartıyla ve aynı zamanda efendilerinin iznini alarak o cariyelerle evlenin; örfe uygun olarak da mehirlerini verin. Evlendikten sonra zina ederlerse, onlara verilecek ceza, zina eden hür mümin kadınlara uygulanan [yüz sopa] cezasının yarısıdır. Mümin cariyelerle evlenme izni, zina etme endişesi taşıyan bekârlar içindir. [Bu ruhsata rağmen] bekârlığa katlanmanız cariyelerle evlilik yapmanızdan daha hayırlıdır. Allah çok affedicidir, çok merhametlidir.

Görüldüğü gibi bu ayet evlilik hukuku bağlamında hür-köle ayırımını onaylamakta ve bu ayırımı ceza hukukuna da yansıtmaktadır. Çünkü ayetin "fe-in eteyne bi-fâhişetin" ifadesiyle başlayan kısmında açıkça belirtildiği üzere mümin cariyeler evli iken zina yaptıkları takdirde kendilerine uygulanması gereken ceza, hür mümin kadınlara yönelik cezanın yarısıdır. Yani hür mümin kadınların zina cezası yüz celde (sopayla darp) ise cariyelerin cezası elli celde olmak durumundadır. Öte yandan, ayetin "zâlike limen haşiye'l-anete minküm" kısmında, cariyelerle evlilik ruhsatının genel geçer değil, cinsel dürtülerine hâkim olmakta zorlanan, dolayısıyla zina edip günaha girme korkusu yaşayan erkekler için geçerli olduğu bildirilmekte ve son olarak cariyelerle evlenmek yerine bekârlığa katlanmanın daha hayırlı olduğu (ve-en tasbirû hayrun leküm) belirtilmektedir.

Kabul etmek gerekir ki bütün bu beyanlar/hükümler değer içerikli değil, vahyin nazil olduğu toplumsal vasattaki durumla/

yüksek lisans tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2011, s. 20-32.

olguyla ilgilidir. Yok eğer Kur'an bütün beyanları ve hükümleriyle mutlak hidayettir denirse, o takdirde bu ayetteki hür-köle ayrımına dayalı ahkâmın evrensel mesaj ve değer skalasında neye karşılık geldiğini izah etmek gerekir. Ne var ki bu soruya/konuya makul bir izah getirmek en azından bizim için pek mümkün görünmemektedir. Hele de ayetin sonundaki "cariyelerle evlenmek yerine bekârlığa katlanmanız sizin için daha hayırlıdır" ifadesinin değer bağlamında izahı hiç mümkün değildir. Çünkü bu ifade, mümin sıfatını taşımalarına rağmen cariyelerin –tabir caizse– ikinci sınıf insan konumunda olduğuna işaret etmektedir. Nitekim söz konusu ifadenin tefsirinde nakledilen, "Kim Allah'ın huzuruna temiz pak çıkmak isterse hür kadınlarla evlensin", "Hür kadınlarla evlilik evin salahı, cariyelerle evlilik evin helakı/fesadıdır" gibi hadislerin yanı sıra "Hangi hür erkek cariye ile evlenirse kendi yarısını/çocuğunu köleleştirmiş olur" (Hz. Ömer), "Cariye ile evlenen kişi zinadan çok da farklı bir iş yapmış sayılmaz" (Abdullah b. Abbâs), "Cariye ile evlenmek zina değilse de zinaya yakındır" (Saîd b. Cübeyr), "Cariye ile evlenmek leş, kan, domuz eti gibidir; ancak darda/zorda kalan için helaldir/mubahtır" (Mücâhid b. Cebr) gibi ifadeler de[20] bunu teyit etmektedir.

Kur'an'ın durum içerikli beyanları değer içerikli kabul edildiğinde, izahı gerçekten zor problemlerle yüzleşmek kaçınılmazdır. Buna mukabil söz konusu beyanlar ilk hitap çevresindeki toplumsal yapının mucibi olarak okunduğunda anlam ve yorumla ilgili birçok problem ortadan kalkar. Nisâ 4/25. ayetle ilgili bu tarz bir okuma çerçevesinde şunun bilinmesi gerekir ki cahiliye devri Arap toplumunun evlilik örfünde denklik/kefâet esastı. Hasep ve nesep yönünden üstün kabul edilen kimseler kendileriyle aynı statüde olanlarla evlenirlerdi. Hasep ve nesep yönünden düşük olan (hecîn) kimseler de[21] ancak kendileriyle

20 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, II. 268; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 98; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Beyrut 1983, II. 492; Ebüssuûd Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, Beyrut 2010, II. 307; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, Beyrut 2010, II. 34; Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, Beyrut 2005, III. 13. Söz konusu rivayetlerin hemen tamamı İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) tarafından bir başlık altında zikredilmiştir. Bkz. Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Beyrut 1989, III. 466.

21 Hecîn, anası cariye olan veya babası Arap anası farklı ırktan olan veyahut nesep ve hasep itibariyle babası anasından daha üstün olan kimseler için kullanılan bir kelimedir. Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî,

aynı seviyedekilerle evlenirlerdi.[22] Hürlerin kölelerle, sözgelimi hür erkeklerin cariyelerle evlenmesi zül addedilirdi.[23] Öte yandan, cariyeler genellikle fuhuş sektöründe sermaye olarak kullanılır, hatta iffetli yaşamak isteyen cariyeler efendileri/sahipleri tarafından bu işe zorlanırdı. Bu yüzden, Nûr 24/33. ayette, "cariyelerinizi –hele de iffetlerini koruyarak yaşamak istiyorlarsa– basit dünya menfaati elde etmek için fuhşa zorlamayın" buyrulmuştur.[24]

Özetlemek gerekirse, Nisâ 4/25. ayetten de anlaşılmış olacağı gibi Kur'an hüküm vazederken olguyu yok saymamakta, bilakis olgusal ve durumsal olanı dikkate almakta, fakat bu dikkate alışta değer atfı bulunmamaktadır. Çünkü Kur'an'ın değer atfettiği husus, hür veya köle olmak değil, en genel çerçevede iman ve teslimiyet sahibi bir insan olmaktır. Bu yüzden, söz konusu ayetin ilk kısmında, "hür mümin kadınlarla evlenmeye mali gücü yetmeyenler, mümin cariyelerinizle evlenebilirler" denildikten sonra, "vallâhu a'lemü bi-îmâniküm ba'duküm min ba'din" ifadesine yer verilmiştir. İşte değer yüklü ifade budur. Klasik tefsir literatüründeki açıklamalara bakıldığında, "vallâhu a'lemü bi-îmâniküm" ifadesi, "Allah katında sizi değerli kılan şey iman ve takvanızdır" şeklinde bir manaya karşılık gelmekte, "ba'duküm min ba'd" ifadesi ise "Sonuçta hepiniz Âdem'in çocuklarısınız" ve/veya "Hepiniz mümin olarak eşitsiniz" şeklinde bir anlam içermektedir.[25]

İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) tarihsel arka planı yansıtan yorumuna göre bu ayetteki "vallâhu a'lemü bi-îmâniküm ba'duküm min ba'din" ifadesi, nesep ve hasebi üstünlük ölçütü sayan, anası cariye olan kimseyi hecîn diye aşağılayan Arap toplumuna, iman noktasında hür ile kölenin eşit olduğunu bildirmektedir. Mamafih, hür kadınlarla evlenme imkânı bulunması halinde cariyelerle evliliğin kerih görüldüğü de bir gerçektir.

Tehzîbü'l-Lüğa, Beyrut 2001, IV. 3725; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 2003; IX. 42; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, IV. 390-391.

22 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 310.

23 Murat Sarıcık, "Câhiliye Nikâhı Mut'a ve Diğer Câhiliye Nikâhları", *SDÜİİFD*, sayı: 3 (1996), s. 65.

24 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IX. 318-319; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, Beyrut 1987, VI. 38.

25 Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, II. 56-57; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 93-97.

Çünkü hür erkeğin cariyeden dünyaya gelen çocuğu nesep yönünden itibarsız olur. Ayrıca, cariyeler erkeklerin işret âleminde bulunmayı bir meslek olarak icra eder ve bu durum onlarla evlenecek erkeklere ağır gelir.[26]

İslamiyetin ortaya çıktığı dönemin patriyarkal Arap toplumundaki bu tarihsel ve olgusal durum dikkate alındığında Kur'an'ın evlilik hukuku bağlamında bir yandan hür ile köleyi iman noktasında eşit sayarken, diğer yandan niçin statü farkına göre hüküm düzenlediği şeklindeki önemli soru da cevabını bulmuş ve böylece Kur'an hitabının muhtevasındaki değer-durum ayrımı da büyük ölçüde açıklığa kavuşmuş olur.

Toplumsal Cinsiyet Konusunda Durum ve Değer İçerikli Kur'an Beyanları

Kur'an'da toplumsal cinsiyet konusuyla irtibatlandırılabilecek farklı beyanlar mevcut olup bunların bir kısmı değersel içeriklidir. Değer ve değersel içerikten maksat, islam (Allah'a teslimiyet) ve imandan oluşan üst kategorilerdir. Bu çerçevede toplumsal cinsiyet rolleri kadın ve/veya erkek olmaya göre değil, iman ve teslimiyet sahibi olup olmamaya göre düzenlenir. Nübüvvetin on ikinci senesinde (miladi 621) Mekke'nin Akabe mevkiinde bir grup Medineli Müslüman erkekle Hz. Peygamber arasında yapılan Birinci Akabe Biatı'ndaki şartların[27] Hudeybiye antlaşması ile Mekke'nin fethi arasındaki dönemde nazil olan

26 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, II. 57.

27 Hz. Peygamber nübüvvetin on birinci yılına (miladi 620) rastlayan hac mevsiminde Yesrib (Medine) halkından bir grupla Akabe'de karşılaştı ve onlara İslam'ı tebliğ etti. Hazrec kabilesine mensup olan altı kişilik bu grup İslamiyeti kabul edince Hz. Peygamber onlardan kendisini Yesrib'e götürüp himaye etmelerini ve böylece İslam dinini yaymasına yardımcı olmalarını istedi. Onlar da Evs kabilesiyle aralarında yıllardır süregelen savaşların yol açtığı düşmanlığın ortadan kalkacağını, bu yeni din vasıtasıyla iki kabile arasında birlik ve beraberliğin yeniden doğacağını ümit ettiklerini belirttiler. Medine'ye döndüklerinde Hazrec ve Evs kabilelerine İslamı anlatacaklarını söyleyerek ertesi yıl Hz. Peygamber'le buluşmaya söz verdiler. Bu küçük Müslüman grubun Medine'de gösterdiği faaliyet sayesinde birçok kişi İslamiyeti kabul etti. Bunlardan on Hazreçli ile iki Evsli Müslüman ertesi yıl Mekke'ye gelip Akabe'de Hz. Peygamber'le buluştular. Hiçbir şeyi Allah'a eş koşmayacaklarına, hırsızlık ve zina yapmayacaklarına, çocuklarını öldürmeyeceklerine, iftira etmeyeceklerine, ma'rûf olan hususlarda emre uyacaklarına dair Hz. Peygamber'e söz verdiler. Bkz. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Beyrut 2004, II. 55-60.

Mümtehine suresi 12. ayette mümin kadınlarla yapılması emredilen biat şartlarıyla[28] aynı olması bu gerçeğin en somut delilidir.

Bazı sahabîlerin ilk Akabe Biatı'nı anlatırken Mümtehine 60/12. ayetteki biat şartlarına atfen, "Biz Allah'ın elçisine kadınların biatı üzerine biat etmiştik"[29] demeleri dikkat çekicidir. Ayrıca, ilk Akabe Biatı'nın "Bey'atü'n-Nisâ" diye isimlendirilmesi en azından bir yönüyle bu sebepten, yani üst değerlere dayalı toplumsal cinsiyet rollerinde kadın ile erkek arasında eşitlik bulunduğu gerçeğinden olsa gerektir. Diğer taraftan, iki ayrı biattaki şartların aynı olması kadının teklife/yükümlülüğe muhatap birey olma hususunda erkekten ayrı tutulmadığını gösterir. Buna göre erkek neyse kadın da odur.

Kur'an'ın toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin değer skalasında islam ve iman gibi üst değerleri diğer bazı temel dinî-ahlakî ilkeler takip eder. Bu konuda Ahzâb 33/35. ayetle istidlalde bulunulabilir. Bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber'in eşi Ümmü Seleme'nin (ö. 62/681), "Ey Allah'ın rasûlü! Kur'an'da hep erkeklerden söz ediliyor; buna mukabil biz kadınların esamisi okunmuyor" tarzında bir serzenişi üzerine nazil olan bu ayette[30] mealen şöyle buyrulmuştur:

> Allah'a yürekten teslim olmuş erkekler ve kadınlar, gerçek manada iman etmiş erkekler ve kadınlar, Allah'a ibadet ve itaatte devamlılık gösteren erkekler ve kadınlar, Allah'a verdikleri itaat sözüne sadakat gösteren erkekler ve kadınlar, Allah yolunda karşılaştıkları sıkıntı ve zorluklara

28 Bu ayette mealen şöyle buyrulmuştur: "Ey Peygamber! Mümin kadınlar sana gelip Allah'a hiçbir şeyi asla ortak koşmayacaklarına, hırsızlık yapmayacaklarına, zina etmeyeceklerine, [kız] çocuklarını öldürmeyeceklerine, iftira etmeyeceklerine (ve/veya gayri meşru çocuk dünyaya getirip kocalarına nisbet etmeyeceklerine), iyi ve yararlı işlerde sana karşı gelmeyeceklerine dair biat etmek istediklerinde onların bu biatlarını kabul et ve onlar için Allah'tan bağışlanma dile. Çünkü Allah çok affedici, çok merhametlidir." Bu ayetteki "velâ ye'tîne bi-bühtânin yefterînehû beyne eydîhinne ve ercülihine" ifadesi, iftira manasına geldiği gibi bir kadının gayri meşru çocuk sahibi olması ve bu çocuğu kocasına nisbet etmesi manasına da gelir. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII. 48.

29 Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII. 49; Ebü'l-Fidâ' İsmail b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, Beyrut 1983, IV. 353.

30 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân* X. 300; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Riyad 2003, IX. 3133; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001, IV. 385.

göğüs geren erkekler ve kadınlar, Allah'a derin saygı ve bağlılık gösteren erkekler ve kadınlar, Allah yolunda mallarını harcayan erkekler ve kadınlar, oruç tutan erkekler ve kadınlar, iffetlerini koruyan erkekler ve kadınlar, Allah'ı çokça anan erkekler ve kadınlar var ya, işte Allah onlara mağfiret edecek ve çok büyük bir mükâfat verecektir.

Görüldüğü gibi bu ayette erkekler ile kadınlar başta Allah'a teslimiyet ve iman olmak üzere diğer bütün dinî-ahlâkî üst değerler noktasında ayrı ayrı ve fakat aynı seviyede, birbirine eşit olarak zikredilmiştir. Toplumsal cinsiyet bağlamında sosyal ve siyasal bir bağ/bağlılık olarak "velayet"in de son derece önemli olduğunu belirtmek gerekir. Kur'an velayet hususunda da mümin kadınlar ile mümin erkekleri eşit olarak zikretmektedir. Mesela, Tevbe 9/71. ayetteki "ve'l-mü'minûne ve'l-mü'minâtü ba'duhüm evliyâu ba'din" ifadesi mümin erkekler ile mümin kadınların birbirlerine velayet bağıyla bağlı olduklarını bildirmektedir. Meallerde genellikle "dost/dostlar" diye çevrilen "veli/evliyâ" kelimesi bilindik anlamda dostluğun ötesinde, aynı din/inanç temelinde sosyal ve siyasal dayanışma ruhuna işaret eder. Bu anlamda velâyet/velilik kadın-erkek ayrımı söz konusu olmaksızın müminler topluluğundaki her bir ferdin yekdiğerine sahip çıkması, destek olması, koruyup kollaması, haklarını savunması ve birbirini temsil salahiyetini haiz olması gibi çok kapsamlı bir içerik taşır. Bu yüzden, velayet müminleri diğer inanç gruplarından, nüzul dönemindeki tarihsel şartlar çerçevesinde kâfirlerden tefrik/temyiz eden bir üst kimliğe de delalet eder. İbn Âşûr'un (ö. 1973) ifadesiyle, Müslümanlar arasındaki en kapsamlı/kuşatıcı yakınlık bağı "velâyetü'l-islam"dır. Bu noktada, erkeğiyle kadınıyla tüm müminler/Müslümanlar eşittir.[31] Nitekim çeşitli ayetlerde, aynı yolun yolcusu, aynı davanın savunucusu olmaya atıfta bulunan "ba'duhum min ba'd" ve "ba'duküm min bad" ifadeleri de islam, iman, velayet gibi üst değerlerle ilgili eşitliği vurgular niteliktedir.

Kur'an toplumsal cinsiyet meselesini kadın-erkek ya da dişillik-erillik kategorilerinden çok daha geniş çerçevede ele almamızı, yani toplumsal cinsiyet rollerinde ana-baba, akrabalık

31 Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus trs., X. 262.

hukuku gibi derin insani ilişkileri hesaba katmamızı telmih eden beyanlar da içerir. Birçok ayette, tevhide iman ve yalnız Allah'a ibadet buyruğunun ardından ana-babaya iyilik emrinin gelmesi manidar olsa gerektir.[32] Yine çeşitli ayetlerdeki ana-babaya iyilik ve hürmet emri de dikkate değerdir.[33] Bütün bunların yanı sıra bilhassa Şûrâ 42/23. ayette geçen, "kul lâ es'elüküm aleyhi ecran ille'l-meveddete fi'l-kurbâ" ifadesi toplumsal cinsiyetin günümüzde ihmal edilen akrabalık hukukuyla ilgili boyutunu hatırlatması bakımından önemlidir. Zira Taberî'nin (ö. 310/923) de belirttiği gibi bu ayette Hz. Peygamber'e, "Ey Kureyş! Sizden tek isteğim, aramızdaki akrabalık hukukundan dolayı bana sevgi ve yakınlık göstermenizdir" demesi tembihlenmektedir.[34] Oysa bugün toplumsal cinsiyet rolleriyle ilgili tartışmalardaki argümantasyon erillik-dişillik (müzekkerlik-müenneslik) karşıtlığından hareketle formüle edilmekte, tartışmalar hemen tamamıyla bu karşıtlık üzerinden yürütülmektedir. Tabiatıyla erkeğin baba, dede, amca, dayı, enişte gibi rolleriyle kadının ana, hala, teyze, yenge gibi rolleri zikre değer bile görülmemektedir.

Kur'an'ın toplumsal cinsiyet konusunda değer yüklü atıflar içeren bir diğer beyanı da eşlerle ilgilidir. Bakara 2/187. ayetteki "hünne libâsün leküm ve entüm libâsün lehünne" ifadesi, eşlerin cinsel yönden olduğu kadar genel çerçevede insani ve ahlaki yönden de birbirlerini tamamladıkları, dolayısıyla birbirlerine muhtaç oldukları gerçeğini gösterir. Çünkü eşlerin birbirleri için elbise mesabesinde olması, –Elmalılı Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) yorumuyla– hem elbise gibi birbirine sarılıp sarmalaşmasına, hem de elbisenin ayıpları örtmesi, soğuk ve sıcaktan koruması gibi birbirinin kusurlarını setretmesine ve aynı zamanda iffeti muhafaza, fücurdan vikaye eylemesine delalet eder.[35]

Kısacası, ayetteki elbise istiaresinin de gösterdiği gibi eşler insani olarak tek başlarına noksandırlar, ancak birbirleriyle tamamlanırlar. Tamamlayıcılık vasfı aynı zamanda fıtratın icabıdır. Rûm 30/21. ayetteki "ve-min âyâtihî en haleqa leküm min enfüsiküm ezvâcen li-teskûnû ileyhâ ve ceale beyneküm meveddeten ve rahmeten" (O'nun sınırsız kudret ve rahmetinin

32 Bkz. Bakara 2/83; Nisâ 4/36; En'âm 6/151; İsrâ 17/23.
33 Bkz. Ankebût 29/8; Lokman 31/14; Ahkâf 46/15.
34 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI. 145.
35 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, I. 670.

göstergelerinden biri de huzur ve dinginliğe kavuşasınız diye size kendi türünüzden eşler lütfedip aranızda sevgi ve şefkat peyda etmiş olmasıdır) ifadesinde anlatılan husus da tam olarak budur.

Kur'an'ın toplumsal cinsiyet konusuyla ilgili durumsal/olgusal beyanlarına gelince, bu beyanların hemen tamamı toplumsal düzen ve hukukla ilgilidir. Daha açıkçası, modern dönem İslam dünyasında dahilî ve haricî saiklerle sayısız tartışmaya konu olan çok eşlilik, kadının şahitliği, miras payı gibi konularla ilgili ayetlerdeki içerik değer yüklü değildir. Kaldı ki bütün bu konularla ilgili hükümler ilk olarak Kur'an tarafından vazedilmiş de değildir. Dahası, Kur'an'daki fıkhî hükümlerin hemen tamamı, ibadetten muamelata, ukûbattan ahvâl-i şahsiyye hukukuna, hatta üç talak ve hülleye kadar İslam öncesi Arap toplumunda mevcuttur. Cahiliye devri Arap toplumunun örfî hukukundaki uygulamalar arasında tevhid inancı ve temel ahlak normlarına aykırılık arz eden unsurlar, Kur'an ve Sünnet tarafından ilga edilmiş, diğerleri ise ya ıslah yoluyla ya da doğrudan ibka edilmiştir.

Kur'an toplumsal düzen ve hukuk konusunda olgusal durumun imkân ve sınırlarını dikkate almış, dolayısıyla hüküm düzenlemede çok kere ideal olandan ziyade, işlevsel olanı öncelemiştir. Başka bir deyişle, Kur'an inanç ve ahlak esaslarına ilişkin olmayan ama aynı zamanda bu esaslarla da çatışmayan hususlarda cahiliye devrindeki örfü/geleneği meşru sayarak bunu muhafaza yoluna gitmiştir. Kadın-erkek ilişkilerinde de muhafazakâr davranan Kur'an o günkü erkek egemen toplum yapısını çok büyük ölçüde korumuştur. Öyle ki bu durum karşısında Ensar'dan bazı kadınlar ile Hz. Peygamber'in Ümmü Seleme (ö. 62/681) gibi bazı eşleri, "Ne hikmetse Kur'an biz kadınlardan hiç söz etmiyor?" gibi serzenişlerde bulunmuşlardır. Fakat bu tür serzenişler üzerine nazil olan Âl-i İmrân 3/195. ayette kadınların toplumsal statüyle ilgili hak taleplerine icabet yerine üst değerlerdeki müsavata atıflarla yetinilmiştir. Çünkü ayetin ilk kısmındaki "festecâbe lehüm rabbühüm ennî lâ udîu amele âmilin minküm min zekerin ev ünsâ" ifadesinde Allah'ın cinsiyet farkı gözetmeksizin tüm müminlerin emeklerinin karşılığını vereceği, salih amellerinin mükâfatını hiç eksiltmeyeceği, dolayısıyla amel terazisinde cinsiyet ayrımı gözetmeyeceği

belirtilmiş ve bu husus "ba'duküm min ba'din" ifadesiyle de teyit edilmiştir. Klasik tefsir kitaplarındaki bir yoruma göre "ba'duküm min ba'din" ifadesi, "Hepiniz aynı dinin mensuplarısınız" manasına gelmekte, Dahhâk b. Müzâhim'in (ö. 105/723) yorumuna göre ise "Tâat yönünden erkekleriniz neyse kadınlarınız da odur" şeklinde bir anlam içermektedir.[36]

Bazı hadis ve tefsir kitaplarındaki rivayetlere göre yine Ensar'dan bazı Müslüman kadınlar ile Ümmü Seleme'nin, "Erkekler gazveye katılıyor, ama biz katılamıyoruz. Bu yüzden, biz kadınlara mirastan düşen pay erkeklerin aldığı payın yarısı kadar; keşke biz de erkek olsaydık..." şeklindeki serzenişleri üzerine nazil olan Nisâ 4/32. ayette de[37] hemen hemen aynı hususa işaret edilmiştir. Zira nüzul sebebi dikkate alındığında, bu ayetteki "ve-lâ tetemennev mâ feddalellâhu bihî ba'daküm alâ ba'din" ifadesinin, "Ey mümin kadınlar! Allah'ın erkeklere siz kadınlardan daha fazla hak vermiş olmasından dolayı, 'Keşke biz de erkek olsaydık' diye yanıp yakılmayın" gibi bir manaya geldiği anlaşılır.

Ayetin bu kısmı kadınların toplumsal statüyle ilgili hak taleplerine cevap mahiyetindedir; fakat bu cevap değersel değil, durumsal niteliklidir. Buna mukabil aynı ayetteki "li'r-ricâli nasîbün mimmektesebû ve-li'n-nisâi nasîbün mimmektesebne" ifadesinin değer içerikli olduğu söylenebilir. Gerçi bu ifade "erkekler de mirasta/ganimette pay sahibidir, kadınlar da pay sahibidir" şeklinde yorumlamaya müsaittir; fakat tercihe şayan yoruma göre burada kastedilen mana, "Erkekler de emeklerinin karşılığını alacaklar; kadınlar da emeklerinin karşılığını alacaklar" şeklindedir.[38]

Diğer taraftan, söz konusu ayetteki "feddalellâhu bihî ba'daküm alâ ba'din" ifadesine göre; Allah erkekleri kadınlara üstün ve öncelikli kılmıştır (tafdil). Fakat bu üstünlük Allah katındaki amel terazisine taalluk eden manevi ya da değersel bir üstünlük değil, toplumsal ve olgusal bir üstünlüktür.[39] Dolayısıyla

36 Kurtubî, *el-Câmi'*, IV. 203.

37 Tirmizî, "Tefsir" 5; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 49-51; Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Beyrut 1994, II, 43; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 106.

38 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 51.

39 Kur'an'da erkeğin kadından, kocanın karısından daha fazla hak ve yetki sahibi olduğu hususu, "Kocalarının karıları üzerinde belli hakları olduğu

üstünlük mutlak değil, zaman ve şartlarla mukayyettir. Nitekim bu ayetten iki ayet sonra "er-ricâlü kavvâmûne ale'n-nisâ" (erkekler kadınların/kocalar karılarının amiri/reisi konumundadır) ifadesine yer verilmekte ve erkeklere atfedilen üstünlük konumu "bi-mâ feddalellâhu ba'dahüm alâ ba'din ve-bimâ enfakû min emvâlihim" ifadesiyle gerekçelendirilmektedir.

Bu son ifadenin ilk kısmında geçen tafdil (üstün ve öncelikli kılma), toplumsal düzlemde erkeklerin kadınlara nispetle daha fazla sorumluluk yüklenmiş olmasıyla ilgilidir. Bunun delili, gerek mehir ödeme gerek evlilikte hane halkının geçimini üstlenme mükellefiyetinin "ve-bimâ enfakû min emvâlihim" ifadesinde erkeklere atfedilmesidir. Sonuçta, neresinden bakılırsa bakılsın, erkeklerin üstün ve öncelikli oluşu değerle değil, durumla ilgilidir; çünkü "kavvâmlık" (otorite) konumunun gerekçelerinden biri olan infak (maddi harcama), mutlak surette erkeğin uhdesinde olan ve olması gereken bir şey değildir. Bugünkü toplumsal gerçeklikte tanık olunduğu üzere kadın da pekâlâ infak imkânına sahip olabilir; yani koca işsiz, karısı iş ve gelir sahibi olabilir. Böyle bir durumda kavvâmlık rolünü kısmen de olsa kadının üstlendiği/üstleneceği izahtan varestedir.

Kur'an'ın kadın-erkek ilişkilerinde muhafazakâr beyanlara sahip olması ve dolayısıyla ataerkil toplum yapısını koruması,

gibi kadınların da kocaları üzerinde belli hakları vardır. Ancak kocalar için bir derece daha üstünlük söz konusudur" mealindeki Bakara 2/228. ayette de vurgulanmıştır. Bu ayette geçen "derece" kelimesi tefsir geleneğinde farklı şekillerde izah edilmiş olmakla birlikte tüm izahlar erkeğin üstünlüğü noktasında birleşmektedir. Mesela, Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) şunları zikretmektedir: "Bil ki erkeğin kadından üstün olduğu malum bir husustur. Ancak bu hususun burada zikredilmesinin muhtemel iki gerekçesi vardır. Birincisi erkeğin akıl, diyet, miras, devlet başkanlığı, hâkimlik ve şahitlik selahiyeti gibi hususlarda kadından üstün ve öncelikli olmasıdır. Erkeğin mevcut eşinin üzerine evlenebilmesi, eşine karşı efendi konumunda olması, buna mukabil kadının kocasına karşı aynı konumda olmaması, miras taksiminde erkeğin kadından daha fazla pay alması da üstünlük kapsamındadır. Diğer taraftan, kocanın karısını boşama hakkına sahip olması, boşadıktan sonra dilerse karısını yeniden nikâhlaması da üstünlük göstergesidir. Halbuki kadının ne kocasını boşama ne de boşandıktan sonra kocasına dönme hakkı vardır. Kocasının kendisine dönmesini engelleme yetkisine de sahip değildir. Üstünlükle ilgili bir diğer husus ganimet taksiminde erkeğin payının kadının payından daha fazla olmasıdır. İşte bütün bu hususlarda erkeğin kadından daha üstün olduğu sübut bulunca kadının erkeğin elinde aciz bir esir konumunda olduğu açıklık kazanır. Bu yüzden, Rasûlullah, "Kadınlara iyi davranın; çünkü onlar sizin elinizin altında bir tür esir ve aciz kimse konumundadır" buyurmuştur. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VI. 82.

Ümmü Seleme rivayetlerindeki, "Erkekler cihada/savaşa iştirak ediyor; ama biz iştirak edemiyoruz" ifadesinden de anlaşılacağı üzere, İslam davetinin cihad, kıtâl ve fetih gibi süreçlerinde rol alan baş aktörlerin hemen tamamıyla erkeklerden oluşmasıyla da çok yakından ilgilidir. Bu noktada erkek cinsi başat unsurdur; dolayısıyla onun sorumluluğu daha ağır, hak ve selahiyeti de daha fazladır. Buna karşın nüzul dönemindeki toplumsal yapıda kadın zayıf halkadır. Bu husus birçok ayette de doğrudan veya dolaylı şekilde vurgulanır. Mesela, bazı rivayetlere göre Avf b. Malik el-Eşcaî (ö. 73/692) hakkında nazil olan Teğâbün 64/14. ayette, "Ey Müminler! Eşleriniz ve çocuklarınızdan bazıları size düşmanlık edebilir" buyrulmuştur. İlgili rivayetlerdeki ifadelere göre Avf b. Malik el-Eşcaî savaşa katılacağı zaman eşleri ve çocukları, "Bizi kime/kimlere bırakıp gidiyorsun?" diye ağlayıp sızlamaya başlamış, böylece onu duygusal ve kırılgan bir hale getirmişlerdir. Bunun üzerine Avf gazveye katılmaktan vazgeçip evinde çoluk çocuğuyla kalmayı yeğlemiştir.[40]

Burada bir kez daha belirtelim ki İslam daveti özellikle cihad ve kıtâl (savaş) bağlamında erkek eliyle yürütüldüğü için Kur'an toplumsal düzlemde erkek egemen yapıyı korumuş, bu alanda radikal denebilecek hemen hiçbir adım atmamıştır. O kadar ki kocasından tokat yiyen Habîbe bint Zeyd adlı bir kadın babasıyla birlikte Hz. Peygamber'e gelip kocasını şikâyet etmiş, Hz. Peygamber de ona, "Git, sen de kocana bir tokat at" demiş ve fakat bunun üzerine kadının kocası tarafından tedip maksadıyla dövülebileceğini bildiren ayet (Nisâ 4/34) inince Hz. Peygamber, "Ben bir çözüm üretmek istedim; ama Allah başka türlü murad etti" (eradtü emran ve erâdellâhu ğayrah) demiştir.[41]

Habîbe bint Zeyd olayı Hz. Peygamber'in verdiği hükmün ideale, Kur'an'daki hükmün toplumsal vasattaki realiteye işaret ettiğini göstermesi bakımından çok manidardır. Bu bağlamda denilebilir ki Sünnet Kur'an'dan daha üst bir kemal seviyesini işaretlemektedir. Bu ifade ilk bakışta provokatif gözükse de müdellel bir gerçektir. Çünkü Sünnet, Kur'an'daki ahkâmın bizzat Hz. Peygamber tarafından temsil edilen tatbik şeklidir. Oysa Kur'an'daki emirler ve yasaklar Peygamber de dahil herkes

40 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 117.
41 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 60; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, II. 279.

içindir. Dolayısıyla Kur'an'daki ahkâm umuma göre, umumun imkân ve istidatlarına göre vazedilmiştir. Bu açıdan bakıldığında Sünnet Kur'an'da vazedilen ahkâmın ideal uygulamasına karşılık gelir. Bunun içindir ki Kur'an kadına tokat atılabilir dediği halde Hz. Peygamber birçok problem yaşadığı eşlerinden hiçbirine fiske vurmamıştır. Çünkü Hz. Peygamber'deki kemal vasfı ruhsatla değil, azimetle amel etmeyi muciptir ve bu amel keyfiyeti de Kur'an'daki ahkâmın en mükemmel surette tatbikidir. İhtimal ki "es-sünnetü kâdiyetün ale'l-kur'ân" (Sünnet Kur'an'ı belirleyicidir)[42] sözü de en azından bir yönüyle bu hususa işaret etmektedir.

Gelinen bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki Kur'an kadının toplumsal statüsü ve erkekle ilişkisi hususunda eşitlik gibi bir hedef gözetmez. Kur'an'daki temel vurgu eşitlik değil, adalet ve hakkaniyete riayetle ilgilidir. Bu hususu müdellel kılmak için çok eşlilikle ilgili ayet üzerinde durulabilir. Bilindiği gibi Nisâ 4/3. ayette çok kadınla evlilikten söz edilir. Bu ayetteki "mesnâ ve sülâse ve rubâa" ifadesi müfessirlerin kahir ekseriyetince çok eşliliğin dört kadınla sınırlı olduğu yönünde izah edilmiştir. Öte yandan, modern dönemde çok eşliliğin İslamda ruhsat hükmü taşıdığı, bu konuda asıl hedefin tek eşlilik olduğu yönünde yorumlar yaygınlık kazanmış ve ilgili ayetteki "fe-in hıftüm ellâ ta'dilû fevâhideten" ifadesi ile Nisâ 4/129. ayetteki "ve-len testatîû en ta'dilû beyne'n-nisâi ve-lev harastüm" ifadesi bu yorumun Kur'an'daki delilleri olarak sunulmuştur.[43] Bu istidlale göre, "ilgili ayetlerde çok kadınla evlilik için eşler arasında adaleti ikame şartı koşulmuş; fakat bu şartı yerine getirmenin beşerî imkân dahilinde olmadığı da belirtilmiştir. Bu sebeple, Nisâ 4/3. ayetteki ifade çok kadınla evliliğin sınırlandırılmasına, hatta ortadan kaldırılmasına yöneliktir. Kur'an'a göre evlilikte ideal olan tek eşliliktir.[44]

Benzer bir yoruma göre Kur'an çok kadınla evliliği açıkça reddetmekte ve ancak istisnai durumlarda –ki o da kadının

42 Dârimî, "Mukaddime" 49.

43 Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye*, s. 330.

44 Semra Ulaş, "İslâm'da Çok Kadınla Evlilik", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 6, sayı: 1 (1992), s. 54-55.

muvafakati alınmak şartıyla– buna ruhsat vermektedir.[45] Kur'an'dan böyle bir hüküm çıkarmanın isabetli olup olmadığını şimdilik paranteze alarak şunu belirtelim ki bu tür yorumlar modern döneme aittir. Kur'an'ın vahyedildiği dönemden son bir-iki asra kadar geçen uzun zaman aralığında İslam uleması söz konusu ayetlerden böyle bir sonuç çıkarmamıştır. Modern dönemde, "çok eşlilik İslamda kural değil, istisnai durumlara mahsus bir ruhsattır; aslolan tek eşliliktir" şeklindeki görüşün sıkça duyulmaya başlanması, son birkaç yüzyıldan bu yana Batı karşısında edilgen bir konuma düşmenin travmatik tezahürü olarak değerlendirilebilir, dolayısıyla bahis konusu görüş apolojetik (savunmacı) olarak nitelendirilebilir.

Diğer taraftan, Nisâ 4/3. ayetteki "mesnâ ve sülâse ve rubâa" ifadesinin çok eşlilikle ilgili bir sınırlamaya işaret etmediği de belirtilmelidir. Dahası, bu ayet çok eşliliğin sayısal limitini düzenleyen bir hukuki hüküm de içermemektedir. Hz. Âişe'den gelen rivayete göre yetim kızlar/dul kadınlar, velilerinin himayesi altında bulunurlardı. Veliler gerek mallarından gerek güzelliklerinden dolayı onlarla evlenmek, evlenirken de mehirlerini ma'rûf/mutad olandan düşük miktarda vermek isterlerdi. Ayet söz konusu kişileri velayetleri altındaki kızlara/kadınlara böyle bir haksızlık yapmaktan nehyetmek maksadıyla indi.[46] Binaenaleyh, Nisâ 4/3. ayet mümin erkeklerin kaç kadınla evleneceği hükmünü düzenlememekte, bilakis dul kadınlar ve yetim kızlara mehir hususunda haksızlık/adaletsizlik yapılmaması gerektiğini tembihlemektedir. Bir önceki ayette yetimlerin mallarını yemenin çok büyük bir günah olduğunun belirtilmesi de bunu teyit etmektedir.

Kısacası, Nisâ 4/3. ayette, "Himayeniz altında bulunan dul kadınlar ve yetim kızlarla evlilik yapmanız söz konusu olduğunda adaletsizlikten/haklarını yemekten endişe ederseniz, [dünyada evlenilecek kadın tükenmediğine göre] onlarla değil, beğendiğiniz başka kadınlardan biriyle evlenin. Hatta ikişer, üçer, dörder... kadınla evlenin" şeklinde bir mana kastedilmektedir. Bu ayetteki "mesnâ ve sülâse ve rubâa" ifadesinin tahdit (sınırlama)

45 Salih Akdemir, "Tarih Boyunca ve Kur'ân-ı Kerim'de Kadın", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 10, sayı: 4 (1997), s. 256.

46 Buhârî, "Tefsir" 4/1; Müslim, "Tefsir" 6-8; Ebû Dâvûd, "Nikâh" 12; Nesâî, "Nikâh" 66.

içermediği kesindir. Aynı ifade Fâtır 35/1. ayette de geçmekte ve burada da tahdit belirtmemektedir. Ne var ki müfessirler, en fazla dört kadınla evliliğin caiz olduğu yönündeki rivayetlerin etkisiyle,[47] Nisâ 4/3. ayetteki ifadeyi "dörde kadar" şeklinde yorumlamış,[48] buna mukabil Fâtır 35/1. ayetteki ifadeden, "Melekler en fazla dört kanatlıdır" gibi bir sonuç çıkarmamışlardır.

Kur'an'ın aslında tek kadınla evliliği hedef gösterdiğine dair modern savunmacı yoruma mesnet kılınan "fe-in hıftüm ellâ ta'dilû fevâhideten" ifadesi, "Şayet 'eşlerim arasında adaletli davranamam' endişesi taşıyorsanız, o zaman tek kadınla evlenin veya cariyelerinizle yetinin" manasına gelmekten öte, Taberî'nin (ö. 310/923) de uzun uzadıya izah ettiği üzere, "Eşlerim arasında adaletli davranamam' endişesi taşıyorsanız, değil üç-dört kadınla, tek hür kadınla bile evlenmeyin ve fakat bu durumda cariyelerle evlenin" manasına gelmektedir.

Daha açıkçası, Nisâ 4/2. ayette yetimlerin malları hususunda titiz davranılması, Nisâ 4/3. ayette ise dul kadınlar ve yetim kızlara evlilik/mehir konusunda adaletsizlikten sakınılması emredilmiştir. Adaletli davranamama endişesi söz konusu olduğunda ise değil ikişer, üçer kadınla evlenmek, bir tek hür kadınla dahi evlilik yapılmaması tembihlenmiş, böyle bir durumda sosyal statü ve haklar açısından hür kadınlar düzeyinde olmayan cariyelerle evlenilmesi tavsiye edilmiştir.[49] "İçinizden hür mümin kadınlarla evlenmeye mali gücü yetmeyenler, elinizin altındaki mümin cariyelerle evlenebilirler... Mümin cariyelerle evlenme izni, zina etme endişesi taşıyan bekârlar içindir. Bekârlığa katlanmanız cariyelerle evlilik yapmanızdan daha hayırlıdır. Allah çok affedicidir, çok merhametlidir" mealindeki Nisâ 4/25. ayet

47 Bu hadislerin sübut/senet yönünden illetli olduğu hakkında bkz. Yusuf Ziya Keskin, "Poligamiyi Dörtle Sınırlayan Ayet ve Hadislerin Tahlili", *HÜİFD*, yıl: 2000, sayı: 6 (2001), s. 10-22.

48 Ayetteki "mesnâ ve sülâse ve rubâa" ibaresi Şiîler ile bazı Zâhirîler tarafından 2+3+4=9 ve 2+2+3+3+4+4=18 şeklinde de yorumlanmıştır (Bkz. Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, Beyrut 1997, III. 9-10; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IX. 142; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 13; Ebû Abdillah Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, Kahire trs., VI. 169-170). Fakat Şiî müfessirler bu yorumun dokuz kadınla evliliğin caiz olduğu manasına gelmediğini, zira dörtten fazla kadınla evlenmenin icmaya aykırı olduğunu da belirtmişlerdir. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut trs., III. 10.

49 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V. 577-578.

dikkate alındığında, Taberî'nin "ev-mâ meleket eymânüküm" ifadesiyle ilgili izahının isabetli olduğu daha iyi anlaşılır.

Sonuç olarak, Kur'an'ın evlilik konusunda önem ve değer atfettiği husus, eş/kadın sayısı değil, tek veya çok eşle/kadınla evlilikte adaletten sapmama ilkesidir. Dolayısıyla tek ve/veya çok eşlilik dinin özüne değil, kültürden kültüre değişen örfe/geleneğe taalluk eden bir husustur. Bu açıdan bakıldığında ne çok eşlilik ilkelliktir ne de tek eşlilik bir gelişmişlik göstergesidir, denilebilir. Ayrıca, Kur'an'ın cahiliye devrinde yaygın olan sınırsız sayıda kadınla evlenme pratiğini dört kadınla sınırladığı şeklindeki görüş de en azından tartışma götürür niteliktedir. Çünkü elimizde kesin rakam telaffuz etmeye elverişli bilgi yoksa da İslam'ın ilk yıllarındaki olayları dikkate alarak Mekke ve Medine'de çok kadınla evliliğin zannedilenden az olduğunu söylemek mümkündür. Gerçi Hz. Peygamber devrindeki meşhur isimlerden hareketle genellemeler yapıldığında monogaminin azlığına hükmedilebilir. Fakat dikkatlice incelendiğinde, Hz. Peygamber devrinde ve sonraki dönemlerde, çoğunluğu tek kadınla evli insanların oluşturduğu görülür. Nitekim tabakât (biyografi) kitaplarındaki bilgiler ışığında ilk Müslüman nesilden 671 aile üzerinde yapılan bir araştırmaya göre birden çok kadınla evli erkeklerin sayısı 129 (% 19.1), tek kadınla evli erkeklerin sayısı ise 542 (% 80.5) olarak tespit edilmiştir.[50]

Kur'an'ın olgusal duruma paralel beyanlarıyla ilgili bir diğer örnek de küçük kızlarla evlilik meselesidir. Talâk 65/4. ayette dolaylı olarak küçük kızlarla evlilikten söz edilmektedir. Bu ayetteki "vellâî lem yahidne" (hayız görmemiş kadınlar) ifadesi klasik tefsir kitaplarında, "çocuk denecek yaşta evlenip dul kalan ve halen âdet görme çağına ulaşmamış olan küçükler" şeklinde yorumlanmış, ayrıca ayetin nüzul sebebiyle ilgili olarak, Übey b. Kâ'b'ın (ö. 33/654[?]) Hz. Peygamber'e hayızdan kesilen, küçük yaşta dul kalan; fakat henüz âdet görme çağına ulaşmayan ve bir de hamile olan kadınların iddet süreleri hakkında soru sorduğuna dair bir rivayet nakledilmiştir.[51] Ebû Bekr İbnü'l-Arabî

50 Mehmet Birekul-Fatih Mehmet Yılmaz, *Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile*, Konya 2001, s. 137-140.

51 Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut trs., V. 351; Vâhidî, *el-Vasît*, IV. 314; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VIII. 293; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer İbn Âdil, *el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitâb*, Beyrut 1998, XIX. 162.

(ö. 543/1148) bu ayetin küçük çocukları evlendirmenin cevazına delil teşkil ettiğini belirtmiştir.[52]

Şelebî'nin verdiği bilgiye göre İslam mezheplerinin büyük çoğunluğu küçük kızları evlendirmenin caiz olduğu görüşünü benimsemiş ve bu görüşe mezkûr ayet delil gösterilmiştir. Çünkü bu ayette, âdet görmemiş kadınların iddet süreleri üç ay olarak belirlenmiştir. İddet ancak sahih bir evlilik ve boşanmadan sonra söz konusu olduğuna göre küçük kızları evlendirmek caizdir. Fakihler arasında genel kabul gören bu görüşün aksine İbn Şübrüme (ö. 144/761), Osman el-Bettî (ö. 143/760) ve Ebû Bekr el-Esamm (ö. 200/816) gibi birkaç âlim küçük yaştaki kız ve erkek çocukların evlendirilmesini caiz görmemişlerdir.[53] Fakat Abdülkerim Zeydan'ın (ö. 2014) da belirttiği gibi naslar ve nüzul dönemindeki uygulama dikkate alındığında çoğunluğun görüşü kesinlikle daha isabetlidir.[54]

Birçok rivayet Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) henüz 6-9 yaşlarında iken Hz. Peygamber'le evlendiğini söylemektedir.[55] Bu evlilik Hz. Peygamber'e mahsus değildir. Çünkü bazı hadis kitaplarında küçük kızlarla evliliğe dair müstakil başlık açılmış ve bu başlık altında bilhassa Hz. Ali'nin (ö. 40/661) kızı Ümmü Külsüm'ün (ö. 41/661[?]) Hz. Ömer'le (ö. 23/644) evliliği hakkında ilginç rivayetler aktarılmıştır.[56] Öte yandan, Hz. Peygamber, amcası Hamza'nın (ö. 3/625) kızı ile Ebû Seleme'nin (ö. 4/625) oğlunu her ikisi de küçük yaşta iken evlendirmiştir. Benzer şekilde Urve b. Zübeyr (ö. 94/713) bir kardeşinin kızını diğer kardeşinin oğluyla her ikisi de küçük yaşta iken evlendirmiş, Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) de küçük yaştaki kızını Urve b. Zübeyr'e nikâhlamıştır.[57]

52 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, IV. 285.

53 Mustafa Şelebî, *Ahkâmü'l-Üsre fi'l-İslâm*, Beyrut 1977, s. 127.

54 Abdülkerim Zeydân, *el-Mufassal fi Ahkâmi'l-Mer'e*, Beyrut 1993, VI. 390.

55 Bkz. Ebû Abdillah Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1957, VIII. 58-61. Hz. Âişe'nin 18-19 yaşlarında evlendiği yolundaki görüşün sağlam dayanaktan yoksun olduğu hususunda bkz. Bünyamin Erul, "Hz. Aişe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz mu? On Dokuz mu?", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 19, sayı: 4 (2006), s. 637-649.

56 Bkz. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, Beyrut 2000, VI. 130-132; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV. 17; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, VI. 120.

57 Zeydân, *el-Mufassal*, VI. 390; Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, Dımaşk 1989, VII. 179-180.

Özet olarak, cahiliye devrindeki küçük kızlarla evlenme geleneği İslamî dönemde de varlığını sürdürmüş, fakihlerin kahir ekseriyeti de bunu meşru kabul etmiştir. Vakıa budur; fakat bize göre bu gelenek dinî-ahlakî bir nitelik taşımamakta, dolayısıyla dinî hüküm kapsamında mütalaa etmek yerine kendi tarihsel ve kültürel bağlamında değerlendirmek daha uygun gözükmektedir. Bu bağlamda, Talâk 65/4. ayetteki "vellâî lem yahidne" ifadesinin, fizyolojik bir sebepten dolayı âdet görmeyen ve/veya düzenli âdet görmeyen kadınlara delalet ettiği şeklindeki yorumların esas itibariyle apolojetik (savunmacı) olduğunu ve sağlam bir mesnedinin bulunmadığını da belirtmek gerekir.

Değerlendirme ve Sonuç

Kur'an'ın Allah'a teslimiyet, iman, velayet gibi üst değerler çerçevesinde müminler topluluğunu kadınıyla erkeğiyle monoblok bir gövde olarak tanımlayan beyanları diğer bütün meselelerde olduğu gibi toplumsal cinsiyet meselesinde de mutlak hidayettir. Bu hidayet (rehberlik) kesinlikle tarih-üstüdür. Buna mukabil toplumsal cinsiyet meselesiyle ilgili güncel tartışmaların merkezinde yer alan kadın ve hakları gibi konulara ilişkin beyanları nüzul/tenzil dönemindeki olgusal durumu yansıtır niteliktedir. Bu sebeple, zaman ve zemine göre değişebilir özelliktedir. Nitekim daha önce de bahsi geçtiği üzere ilk hitap çevresindeki toplumsal matrisi yansıtan bazı Kur'an hükümlerinin zaman içerisinde kendisiyle amel edilme vasfını yitirdiği sahabe ve tâbiîn müfessirlerince de dile getirilmiştir. Ayrıca, nesh teorisindeki "mensuh ayet" (hükmü yürürlükten kaldırılmış ayet) kategorisi fer'î/tikel ahkâmın zaman ve şartların değişimine paralel olarak illet ve menâtını (sebep ve gerekçesini) yitirdiği gerçeğinin en açık göstergesidir.

Klasik dönemlerde "Bu ayetteki hüküm bugün uygulanmıyor" veya "Bu ayetin hükmü mensuhtur" demekte beis görülmezken, böyle bir görüşün günümüzde Kur'an'a ihanet gibi değerlendirilmesi, esasen "tarihsel sâik" meselesidir. Daha açıkçası, modernlik öncesi çağlarda Kur'an'daki bazı hükümlerin mensuh olduğu yönünde serdedilen görüşler Müslüman toplumun kendi sosyal gerçekliğinin ve iç dinamiklerinin sevkiyle ortaya çıkmıştır. Fakat modern zamanlara gelindiğinde durum

değişmiştir. Bugün bu tarz bir görüşü savunmanın –en iyimser ifadeyle– sakıncalı görülmesinde, son iki-üç asırdan bu yana Batı'nın bilgi ve değer üretim merkezi haline gelmesinin, sahip olduğu maddi güce koşut olarak bilgi ve değer ihraç etmesinin önemli rol oynadığı şüphesizdir.

Mamafih, toplumsal cinsiyet meselesinin kadın-erkek kategorilerine indirgenen dar bir çerçeve içerisinde ele alınması, bu çerçevede Kur'an'ın çok eşlilik, kadının şahitliği gibi konularla ilgili beyanlarının sorun olarak algılanması ve bu sorunu tevil yoluyla çağdaş duruma uygun şekilde ortadan kaldırma arzusu da önemli ölçüde modernitenin tazyikiyle ilintilidir. Kısacası, modern sorunların ve yorumların temel karakteristiği en genel çerçevede İslam dünyasının içinde bulunduğu fiilî durum ve konumla çok yakından ilgilidir.

Bize öyle geliyor ki İslam dünyası çok yönlü güç kazandığında, her bir Müslüman birey bu güçlenmeye paralel olarak özgüven kazanacak ve dolayısıyla bugün sorun olarak gördüğü birçok şeyi o gün doğal bir durum olarak algılayacaktır. Daha önce de birkaç kez belirtildiği üzere bugün toplumsal cinsiyet bağlamında tartışılan konular esas itibariyle Müslümanların son iki yüzyıldan bu yana Batı karşısında yaşadığı yenilmişlik ve aynı zamanda gecikmişlik probleminin tezahürleridir. Bununla birlikte söz konusu konuların çözülmesi gereken birer sorun olarak algılandığını yadsımak da mümkün değildir.

Toplumsal cinsiyette müzmin sorun olarak gözüken kadın-erkek arası ilişkiler ve rollerin tanzimi konusunda başvurulması gereken temel referans, Kur'an'ın kendi nüzul zeminindeki olgusal duruma atıfta bulunan beyanlarından öte, yaşayan sünnet, Müslümanların tarihsel tecrübesi ve bu tecrübe içerisinde ortaya çıkan istihsan, maslahat gibi sorun çözme kabiliyetleridir. Bütün bunlar, tek kelimeyle, "gelenek" (örf, ma'rûf) kapsamında görülebilir ve bu noktada gelenek nastan (ayet ve hadis) daha faydalı ve işlevsel olabilir. Kaldı ki gelenek denen şey, salt geçmişte olmuş bitmiş değil, halen olan ve olmaya devam eden bir şeydir. Diğer bir ifadeyle, gelenek bir kalıntı/bakiye değil, yeniden inşa edilen ve üretilen bir şeydir. Dolayısıyla modern Müslüman toplum bu yazıda sıkça sözü edilen islam, iman, velayet gibi üst değerlere sadakatle toplumsal cinsiyet meselesinde de kendi geleneğini pekâlâ üretebilir.

Kaynakça

Abdürrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, Beyrut 2000.

Akdemir, Salih, "Tarih Boyunca ve Kur'ân-ı Kerim'de Kadın", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 10, sayı: 4 (1997).

Ali, Cevâd, *el-Mufassal fi Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Bağdat 1993.

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Me'ânî*, Beyrut 2005.

Apak, Adem, *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri*, İstanbul 2004.

Ateş, Ali Osman, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*, İstanbul 1996.

Birekul, Mehmet - Yılmaz, Fatih Mehmet, *Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile*, Konya 2001.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1992.

Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut trs.

Çağrıcı, Mustafa, "Asabiyet", *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1991.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân, *es-Sünen*, Beyrut 1987.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, İstanbul 1992.

Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, Beyrut 2010.

Erul, Bünyamin, "Hz. Aişe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz mu? On Dokuz mu?", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 19, sayı: 4 (2006).

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Lüğa*, Beyrut 2001.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Beyrut 2004.

Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara 1999.

İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *el-Bahru'l-Medîd*, Beyrut 2010.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus trs.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Riyad 2003.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, Beyrut 1989.

İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed el-Hâşimî, *el-Muhabber*, Beyrut trs.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Beyrut 2004.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmail b. Şihâbiddîn Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1983.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 2003.

İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1957.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *Zâdü'l-Mesîr*, Beyrut 1987.

İbü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.

Keskin, Yusuf Ziya, "Poligamiyi Dörtle Sınırlayan Ayet ve Hadislerin Tahlili", *HÜİFD*, yıl: 2000, sayı: 6 (2001).

Kıranşal, Abdülaziz, *Mahmud Muhammed Taha ve "İslâm'ın İkinci Mesajı" Nazariyesinin Tefsir Açısından Değerlendirilmesi*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2011.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1992.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, İstanbul 1992.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân*, Beyrut 2004.

Sarıcık, Murat, "Câhiliye Nikâhı Mut'a ve Diğer Câhiliye Nikâhları", *SDÜİFD*, sayı: 3 (1996).

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Beyrut 1983.

Şelebî, Mustafa, *Ahkâmü'l-Üsre fi'l-İslâm*, Beyrut 1977.

Şevkânî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali, *Neylü'l-Evtâr*, Kahire trs.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'an*, Beyrut 1999.

Tabersî, Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen, *Mecmau'l-Beyân*, Beyrut 1997.

Taha, Mahmud Muhammed, *el-İslâm bi-Risâletihi'l-Ûlâ lâ Yasluhu li-İnsâniyyeti'l-Karni'l-İşrîn*, Omdurman 1969.

Taha, Mahmud Muhammed, *Lâ İlâhe İllallah*, Omdurman 1969.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul 1992.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen, *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut trs.

Ulaş, Semra, "İslâm'da Çok Kadınla Evlilik", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 6, sayı: 1 (1992).

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed, *el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Beyrut 1994.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979.

Zeydân, Abdülkerim, *el-Mufassal fi Ahkâmi'l-Mer'e*, Beyrut 1993.

Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, Dımaşk 1989.

Üçüncü Bölüm

Klasik Tefsir Edebiyatında Kadın

Giriş

Bu yazıda, kadınla ilgili olarak yaratılıştan başlamak üzere noksanlık, kusurluluk ve fitne söylemi, tesettür ve teberrüc, zevcelik ve annelik, kamu görevi, şahitlik, miras gibi belli başlı konular ele alınacak ve bütün bu konularda temel bilgi kaynağı olarak klasik tefsir eserlerine başvurulacaktır. İslam dünyasındaki modernleşme tecrübesi genellikle XIX. asrın başlangıcıyla tarihlendirildiği için, bu tarihten sonrasına ait tefsirlere prensip itibariyle "aslî kaynak" olarak başvurulmayacak; fakat gerek görüldüğünde atıflarda bulunulacaktır.

Diğer taraftan, klasik tefsir literatüründe gerek muhtelif dönemler gerekse muhtelif mezhepler ve ekoller arasında yorum ve yaklaşım farklarını tespit için, sözgelimi, hem Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Ebû Bekr Abdürrezzâk es-San'ânî (ö. 211/826), Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî (ö. 280/894[?]), Taberî (ö. 310/923), İmâm el-Mâtüridî (ö. 333/944) gibi erken dönemlerde yetişmiş müfessirlerin tefsirlerine hem de geç dönemlerde yetişen ve Ehl-i Sünnet'in Kur'an ve yorum anlayışında derin izler bırakan Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286), Kurtubî (ö. 671/1273), İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi müfessirlerin tefsirlerine müracaat edilecektir. Ayrıca, Şiî gelenekten Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067), Ebû Ali et-Tabersî (ö. 538/1144), Mu'tezilî gelenekten Zemahşerî (ö. 548/1153), tasavvufî gelenekten İbn Acîbe (ö. 1224/1809) gibi müfessirlerin tefsirlerinden de istifade edilecektir. Bütün bunların yanında

İslam tefsir tarihinde şöhret bulmuş diğer birçok tefsir eserinden de istifade yoluna gidilecektir.

Kadın: Yaratılış ve Kaburga Kemiği

Kur'an'da kadının yaratılış keyfiyetinden sarih olarak söz edilmez. Bununla birlikte, Nisâ 4/1. ayette Allah'ın insanları bir tek nefsten halkettiği ve o nefsten de eşini (zevc) meydana getirdiği (yâ eyyühe'n-nâsuttekû rabbekümüllezî halaqaküm min nefsin vâhidetin ve halaqa minhâ zevcehâ) belirtilir.[1] Müfessirlerin kahir ekseriyetine göre bu ayette geçen "nefs"ten maksat, Âdem'dir. Dolayısıyla Âdem topraktan, eşi de (Havvâ) Âdem'den halkedilmiştir. Çünkü hâkim yoruma göre "ve-halaqa minhâ" ifadesindeki "hâ" zamiri "nefs"e racidir.

Klasik tefsir literatüründe Âdem'in eşinin nasıl ve ne sebeple yaratıldığı hakkında bilgi veren bazı rivayetler nakledilmiştir. Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/653), Abdullah b. Abbâs (ö. 68/688) ve Süddî el-Kebîr (ö. 127/745) gibi sahabî ve tâbiî müfessirlerden gelen bu rivayetlere göre Âdem cennette yalnızlıktan sıkılmış, bunun üzerine Allah onu derin bir uykuya daldırmış ve bu esnada sol kaburga kemiğinden birini çıkarıp o kemikten Havvâ'yı yaratmış, sonra da kemiğin yerini etle kapamıştır.[2]

---

1 En'âm 6/98. ayette de insanların tek nefisten yaratıldığı belirtilir (ve-hüvellezî enşe'eküm min nefsin vâhidetin) ve fakat bu ayette eşten/zevcten söz edilmez. Buna mukabil Zümer 39/6. ayette yaratılışla ilgili olarak hem tek nefisten hem de eşten söz edilir (haleqaküm min nefsin vâhidetin sümme ce'ale minhâ zevcehâ). Benzer bir ifadeye A'râf 7/189. ayette de yer verilir (hüvellezî haleqaküm min nefsin vâhidetin ve-ce'ale minhâ zevcehâ) ve bu ayette insanın kadın ve erkek olarak yaratılma sebebi, "iki farklı cinsin birbiriyle huzur ve dinginlik bulması için" (li-yesküne ileyhâ) diye ifade edilir. Benzer bir ifade çoğul muhatap kipinde Rûm 30/21. ayette de zikredilir (ve-min âyâtihî en haleqa leküm min enfüsiküm ezvâcen li-teskünû ileyhâ).

2 Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, Beyrut 1990, I. 345-346; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî* (*Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*), nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Cîze 2001, I. 513-514, VII. 514-516; Ebû Muhammed İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Riyad 2003, I. 85, III. 853; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân* (*Tefsîru's-Sa'lebî*), nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr, Beyrut 2002, I. 181; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî* (*Meâlimü't-Tenzîl*), nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr ve dğr., Riyad 1993, I. 163; Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Sâmî b. Muhammed es-Selâme, Riyad 1999, I. 233-234; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*, Beyrut trs., I. 43; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Beyrut 1983,

Harcıâlem bir bilgi ve tespit kabilinden olmasına rağmen yine de belirtmek gerekir ki bu rivayette anlatılanlar Tevrat'ın Tekvin bölümündeki yaratılış anlatısıyla birebir örtüşmektedir. Tekvin'in ikinci babında şöyle denilmektedir:

> RAB Tanrı, "Âdem'in yalnız kalması iyi değil; ona uygun bir yardımcı yaratacağım" dedi... RAB Tanrı Âdem'e derin bir uyku verdi. Âdem uyurken, RAB Tanrı onun kaburga kemiklerinden birini alıp yerini etle kapadı. Âdem'den aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaratarak onu Âdem'e getirdi. Âdem, "İşte bu benim kemiklerimden alınmış kemik, etimden alınmış ettir" dedi.[3]

Kaburga kemiğiyle ilgili rivayetteki muhtevanın Yahudi kültürüne dayandığı kesindir. Nitekim ünlü siyer müellifi İbn İshâk'ın (ö. 151/768) söz konusu rivayeti naklederken kullandığı, "fî-mâ beleğanâ an ehli'l-kitâbi min ehli't-tevrâti" (Tevrat ehli kitâbîlerden bize ulaşan bilgiye göre) şeklindeki ifade[4] bu gerçeği

---

I. 127-128. Bu rivayetler dirayet kategorisinde değerlendirilen birçok tefsir kitabında da zikredilmiştir. Bkz. Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Beyrut 2000, III. 451; Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî, Riyad 2003, I. 301; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, Beyrut 2005, I. 253; Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed es-Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997, I. 322.

3 Tekvin 2/18, 21-23. Bu ifadeler Tora-Bereşit'te modernist bir yaklaşımla şöyle izah edilmiştir: "Erkeğinkinin aksine, kadının vücudu topraktan alınmamıştır. Raşi'ye göre Adam'dan alınan kısım, kaburga kemiği değil, vücudunun diğer cephesidir. Midraş Adam'ın tek vücutta iki cephe, iki kısım şeklinde yaratıldığını belirtir. Buna göre Tanrı erkeğin bir cephesini ayırıp, bundan kadını inşa etmiştir. Böylece tek bir vücuttan iki insan oluşmuştur. Bu da erkek ve kadın arasındaki reddedilemez eşitliği temsil etmektedir (Hirsch)" (Moşe Farsi, *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara* (*1. Kitap Bereşit*), İstanbul 2002, I. 18). Bir Midraş pasajındaki izah da şu şekildedir: "Tanrı kadını başına buyruk olur diye erkeğin başından, göz zinası yapar diye gözünden, başkalarının konuşmasını gizlice dinler diye kulağından, dedikodu yapar diye ağzından, kıskanç olur diye kalbinden, hırsızlık yapar diye elinden, sürtük olur diye de ayağından yaratmamış, bilakis ağırbaşlı ve hayâlı olması için erkeğin en kapalı ve korunaklı yeri olan ve kolunun altında kalan kaburga kemiğinden yaratmıştır. Fakat Tanrı'nın onca çabasına rağmen kadın, yukarıda sayılan bütün bu olumsuz özellikleri kendinde toplamıştır. Bkz. *Genesis Rabbah*, 18:2. Nakleden: Salime Leyla Gürkan, "Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 9 (2003), s. 27.

4 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 514, VII. 516; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 233.

kanıtlı hale getirmektedir.[5] Bu noktada, kaburga kemiği anlatısının Sümer mitolojisine uzanan bir geçmişe sahip olduğunu söylemek de mümkündür. Şöyle ki Sümerlerdeki Enki ile Ninhursag mitosuna göre ana tanrıca Ninhursag, her biri Enki'nin bedeninin hastalıklı bir bölümünü iyileştirmek üzere işe başlayan sekiz şifacı/sağaltıcı tanrıça yaratır. Söz konusu hastalıklı bölümlerden biri tanrının kaburgasıdır ve kaburga ile uğraşması için yaratılan tanrıçanın adı, Kaburgaların Tanrıçası anlamına gelen "Ninti"dir. Ne var ki Sümerce "ti" sözcüğü, hem "kaburga" hem "hayat" anlamına gelen çift anlamlı bir sözcüktür. Buna göre Ninti aynı zamanda "hayatın tanrıçası" anlamına gelmekte, dolayısıyla bu da İbrani cennet mitosunda Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılan ve "Havvâ" (Hayat) diye adlandırılan kadına denk düşmektedir.[6]

Müfessir İbn Kesîr (ö. 774/1373) kaburga kemiğinden yaratılış bağlamında kadının tabiatına dair ilginç ifadeler içeren rivayetler nakletmiştir. Bir rivayete göre İbn Abbâs, "Kadın erkekten yaratılmıştır. Bu yüzden, erkeğe karşı çok arzulu, iştahlıdır. Erkek ise topraktan yaratılmıştır. Haliyle o da toprak (arazi, bağ bahçe) düşkünüdür. Bu yüzden, kadınlarınızı (evlere) hapsedin; onları sıkı gözetim altında tutun" demiştir.[7] Sahih nitelemesiyle Hz. Peygamber'e atfedilen bir hadiste ise "Kadın kaburga kemiğinden yaratıldı. Bu kemiğin en eğri kısmı uç/tepe kısmıdır. Onu düzeltmeye kalkışırsan kırarsın. Ondan yararlanırsan, eğri haliyle yararlanırsın" mealinde bir ifadeye yer verilmiştir.[8]

5 Bu konuda geniş çaplı bir mukayeseli çalışma için bkz. Gürkan, "Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş", s. 1-48.

6 Samuel Henry Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. Alâeddin Şenel, Ankara 2002, s. 158-159.

7 İbn Abbâs'a atfedilen bu ifadenin, Tekvin'deki "RAB Tanrı kadına, 'Kocana istek duyacaksın', RAB Tanrı Âdem'e, 'Sen topraksın, topraktan yaratıldın ve yine toprağa döneceksin' " (Tekvin 3/16, 19) şeklindeki ifadelerle benzeşmesi dikkat çekicidir.

8 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II. 206. Hadis kaynaklarında Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Hz. Âişe (ö. 58/678), Semûre b. Cündeb (ö. 60/680) gibi sahabîlerden gelen ve çeşitli varyantlarıyla kadınlara güzel davranışları teşvik bağlamında zikredilen bu hadisle ilgili geniş değerlendirme için bkz. Ali Osman Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, İstanbul 2000, s. 253-263; Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara 2000, s. 53-61. Klasik tefsirler ve hadis şerhlerinde kadının kaburga kemiğinden yaratılışı maddî manada yorumlanmasına mukabil son dönemde bazı araştırmacılar ilgili hadislerdeki ifadelerin kadın cinsinin hassas, nazik ve kırılgan tabiatına işaret ettiği tarzında bir yorum geliştirmişlerdir.

Kurtubî (ö. 671/1273) bu hadisin, "Kadındaki eğriliği düzeltmeye kalkarsan onu kırarsın. Onun kırılması, boşanmasıdır" şeklinde sona eren varyantını naklettikten sonra şu tuhaf fıkhî istidlale yer vermiştir: "Bu bağlamda ilim adamları sakal, meme ve cinsel uzuv bakımından eşit şekilde hem erkek hem de kadına ait özellikler taşıyan kimsenin (hünsâ-i müşkil) mirasına kaburga kemiklerinin eksikliğini delil gösterirler. Eğer hünsâ-i müşkil durumundaki kimsenin kaburga kemiklerinin sayısı kadının kaburga kemiklerinden eksik olursa, ona erkek payı verilir. Çünkü Havvâ, Âdem'in kaburga kemiklerinden yaratılmıştır."[9]

Kadının kaburga kemiğinden yaratıldığına dair rivayetler Şiî-İmamî gelenekte Ahbârî ekole mensup müfessirlerce de nakledilmiş, fakat bu nakiller arasında İmam Muhammed Bâkır'ın (ö. 117/735) farklı bir görüşüne de yer verilmiştir.[10] Diğer taraftan, Sünnî tefsir literatüründe kadın ve kaburga kemiğinden yaratılışla ilgili rivayetlerden hareketle kadında eğrilik ve eksiklik sonucuna ulaşan görüşler daha ziyade geç dönemlerde zikredilmiştir. Bu durum, tarihsel süreçte kadın algısının ataerkil bir dil dizgesi içinde değişime uğradığını ve bu değişimin Kur'an yorumlarına da önemli ölçüde yansıdığını göstermesi bakımından önemlidir.

Kur'an'ın kadın ve yaratılışla ilgili beyanlarına dönersek, Nisâ 4/1, A'râf 7/189 ve Zümer 39/6. ayetlerde bu konuyla ilgili olarak geçen "nefs-i vâhide" terkibindeki "nefs" kelimesinin tek bir fert ya da birey olarak Âdem'e atfedilmesi pek isabetli değildir. Her şeyden önce, bu ayetlerde Âdem'den değil, tek "nefs"ten söz edilmektedir. "Nefs" kelimesi Arap dilinde "ruh, can, hayat" anlamlarına geldiği gibi "bir şeyin kendisi, özü, cevheri" gibi manalara da gelir.[11] Bu açıdan bakıldığında, "nefs-i vâhide" terkibinin, erkek ve dişi olarak insanın tek özden yaratıldığına işaret ettiği söylenebilir. Ayrıca, insanın yaratılış özündeki

Bkz. Cemal Ağırman, *Kadının Yaratılışı (İlgili Rivayetler Bağlamında Yeni Bir Yaklaşım)*, İstanbul 2001, s. 48-49, 221-222.

9 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 302.

10 Ebü'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, Beyrut 1991, I. 241; Molla Muhsin Muhammed b. Şâh Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, Beyrut 2008, I. 304-305; Abdu Alî el-Huveyzî, *Tefsîru Nûri's-Sekâleyn*, Beyrut 2001, II. 6-7.

11 Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Kahire 1970, s. 764-765; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, Küveyt 1965-1976, XVI. 559-574.

temel maddenin toprak ve su olduğuna dair Kur'an ifadeleri dikkate alındığında, erkeğin de kadının da bu iki maddeden meydana geldiğini söylemek gerekir. Nitekim Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) ve Tabersî (ö. 548/1153) gibi Şiî-İmamî müfessirler de İmam Muhammed el-Bâkır'ın (ö. 117/735), "Havvâ, Âdem'in yaratıldığı balçığın arta kalanından yaratıldı" şeklindeki sözünü naklederek bu yorumun dikkate değer olduğuna işaret etmişlerdir.[12]

Nisâ 4/1. ayetteki "nefs" kelimesini "tür, cins" olarak yorumlamak, dolayısıyla erkek ve kadının türdeş olarak yaratıldığını söylemek de mümkündür. Nitekim Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfâhânî'nin (ö. 322/934) yorumu da bu yöndedir. Ona göre ayetteki "ve-haleqa minhâ zevcehâ" ifadesinde, "Eşini de aynı cinsten/türden yarattı" şeklinde bir mana kastedilmiştir. Tıpkı "Allah size kendi cinsinizden eşler lütfetti" (Nahl 16/21), "Allah, onlara kendi içlerinden/cinslerinden bir peygamber gönderdi" (Âl-i İmran 3/164) ve "Andolsun, size içinizden bir peygamber geldi..." (Tevbe 9/128) mealindeki ayetlerde geçen "nefs" ve "enfüs" kelimelerinde olduğu gibi...[13]

Bu izah Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından da isabetli görülmüş ve Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025), "Havvâ Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldı" şeklindeki yorumun daha doğru olduğu yönündeki görüşüne itiraz meyanında şunu söylemiştir: "Allah Teâlâ'nın Âdem'i topraktan yaratmaya kadir olduğu kesin olduğuna göre Havvâ'yı da topraktan yaratmaya pekâlâ kadirdir. Hal böyle olunca, Havvâ'yı Âdem'in bir kaburga kemiğinden yaratmasının ne anlamı olabilir?!"[14]

12 Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut trs., III. 99; Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997, III. 6.

13 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IX. 131. Modern dönemde Kâsımî (ö. 1914) gibi müfessirlerce de tercih edilen bu yorumun (Bkz. Muhammed Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, Beyrut 2003, III. 7) teyidi, geleneksel yorumun tenkidi yönünde geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Sadık Kılıç, "Kadın Erkeğin Kaburga Kemiğine İndirgenecek İkincil Bir Fenomen Değildir!...", *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 10, sayı: 27 (2006), s. 1-20.

14 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IX. 131. Râzî burada savunduğu görüşü A'râf 7/189. ayetin tefsirinde de şöyle formüle etmiştir: "Allah Âdem'i ilkten/ibtidaen yaratmaya kadir olduğuna göre biz ne diye Havvâ'yı Âdem'in bir parçasından yarattığı görüşünü savunalım ki?! Keza biz niçin 'Allah Havvâ'yı da ibtiaden yaratmıştır' demeyelim ki?!" Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XV. 72.

"Nefs" kelimesiyle ilgili bütün bu yorumlar, Nisâ 4/1 ve benzer içerikteki ayetlerde insanın ilk yaratılışından söz edildiği kabulüne dayanmaktadır. Çünkü Nisâ 4/1. ayet "yâ eyyühe'n-nâs" hitabıyla başlamakta ve gerek bu ayette gerek A'râf 7/189 ve Zümer 39/6. ayetlerde ilahî yaratma fiilinin nesnesi "küm" (sizi) zamiriyle ifade edilmektedir. Daha ziyade geç dönemlere ait geleneksel yoruma göre Kur'an'daki "yâ eyyühe'n-nâs" (Ey insanlar!) hitaplarının muhatap kitlesi dünya üzerindeki tüm insanlardır. Dolayısıyla Allah'ın "haleqâküm" (sizi yarattı) ifadesi de bütün insanoğluna yöneliktir. Ancak bize göre söz konusu ayetlerin hiçbirinde insanın ilk yaratılışından söz edilmemektedir. Çünkü birçok klasik tefsir kitabında da belirtildiği gibi "yâ eyyühe'n-nâs" şeklindeki Kur'an hitapları, "Ey Mekke halkı" veya "Ey Kureyş halkı" manasına gelmektedir. Nitekim Abdullah b. Abbâs, Nisâ 4/1. ayetteki "yâ eyyühe'n-nâs" hitabının Mekke halkına yönelik olduğunu belirtmiş[15] ve bu yorum Suyûtî (ö. 911/1505) tarafından da tercih edilmiştir.[16] Öte yandan, Alkame b. Kays (ö. 62/682), Mücâhid b. Cebr (ö. 104/722) ve Hasen el-Basrî (ö. 110/728) gibi tâbiîn müfessirleri "yâ eyyühe'n-nâs" (Ey insanlar!) hitaplarının Mekke halkına, "yâ eyyühellezîne âmenû" (Ey iman edenler!) hitaplarının Medine halkına yönelik olduğunu söylemişlerdir.[17] Bütün bunların yanı sıra Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ*'sı, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mahsûl*'ü, Seyfeddîn el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-İhkâm*'ı gibi klasik fıkıh usulüne dair meşhur kitaplarda da Kur'an'daki müvâcehe hitaplarının lafzen umumi manaya delalet etmediği belirtilmiştir. Mesela, Gazâlî âmm-hâss bahsinde şunları kaydetmiştir:

> Doğrudan doğruya muhataba hitapta, hitabın yapıldığı ortamda bulunanların hepsine yönelik bir umumilik iddiasında bulunulamaz. Mesela, bir adam, karşısında hazır bulunan tüm hanımlarına, "Sizi boşadım", tüm kölelerine, "Sizi azat ettim" dese, bu adam onlar arasından sadece yüz yüze olduğu ve kendisine söz söylemeyi kastettiği

15 Bkz. Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Beyrut 1994, II. 3; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IX. 28.

16 Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî alâ Tefsîri'l-Celâleyn*, Beyrut 2006, I. 267.

17 Vâhidî, *el-Vasît* I. 97; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001, I. 105; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 75.

kimseye hitap etmiş olur... Buna göre biz diyoruz ki ayetlerde "yâ eyyühellezîne âmenû" (Ey iman edenler!), "yâ eyyühe'l-mü'minûn" (Ey mü'minler!)", "yâ eyyühe'n-nâs" (Ey insanlar!) gibi muhatap sigasıyla belirtilen her hüküm, Rasûlullah'ın zamanında yaşayan insanlara yönelik bir hitaptır. Bu hitabın sonraki nesilleri de bağladığını söylemek, Rasûlullah zamanında sabit olan her hükmün kıyamete kadar her mükellef hakkında geçerli olduğunu gösteren [icma ve kıyas gibi] ilave/zâid bir delille mümkündür. Şayet böyle bir delil bulunmasaydı, salt lafız söz konusu hitaplarda belirtilen hükümlerin kıyamete kadar bütün herkesi kapsadığı gibi bir manayı gerektirmezdi. İlave delillerin bulunduğu sabittir; öyleyse bahis konusu hitaplar da umumi mana içerir. Ancak bu içerme salt hitaptan dolayı değil, başka bir delilin bulunması sebebiyledir.[18]

Bizce de isabetli olan bu görüş dikkate alındığında gerek Nisâ 4/1 ve gerekse benzer ifadeler içeren diğer ayetlerde ilk insan ve eşinin yaratılışından söz edilmediğini söylemek gerekir. Kaldı ki Kur'an'da geçen "Âdem" kelimesinin ilk insana mı yoksa insan soyuna mı işaret ettiği hususu da pek açık/sarih değildir. Muhtemelen, bu kelime bir ferde değil, bir varlık türü olarak insana delalet etmektedir. Kaldı ki İslam düşünce tarihinde bazı âlimlerin böyle bir görüşü savundukları bilinmektedir. Mesela, Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) Allah'ın bilindik Âdem'den önce milyonla ifade edilebilecek sayıda Âdem yarattığını (lekad haleqa elfe elfe âdeme) söylemiş,[19] buna benzer bir görüş İmam Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733[?]) ve meşhur mutasavvıf Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) tarafından da dile getirilmiştir.[20] Son dönemde ise Muhammed Abduh (ö. 1905) insanoğlunun tek bir atasının bulunmadığı, bilakis farklı atalardan çoğaldığı tarzındaki görüşlerin Kur'an'a ters düşmediğini söylemiştir.[21]

Bu mesele bir tarafa, Nisâ 4/1. ayetteki "nefs" kelimesinin Âdem'e delalet ettiğine dair geleneksel yorum aslında "Âdem ilk

18 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Beyrut trs., II. 81-82.

19 Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997, IV. 150-151.

20 Muhyiddîn Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut trs., III. 348.

21 Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut 1999, IV. 263-264.

insandır" şeklindeki dogmatik inanca dayanmaktadır. Nitekim Muhammed Abduh da aynen böyle söylemektedir. Ona göre müfessirlerin çoğunluğunca tercih edilen bu yorum ne ayetin nassına ne zahirine dayanmakta, dolayısıyla "Âdem insanlığın atasıdır" şeklindeki iddiadan başka bir mesnedi bulunmamaktadır. Ayetin başındaki "yâ eyyühe'n-nâs" hitabının Mekke ve/veya Kureyş halkına yönelik olduğu nazar-ı itibara alındığında, "nefs-i vâhide" tabirinin Adnân'a ve/veya Ya'rub ve Kahtân'a karşılık geldiği anlaşılır.[22] Nitekim Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) de A'râf 7/189. ayetteki hitabın Hz. Peygamber zamanında yaşayan Kureyş halkına yönelik olduğunu söylemiş ve bu ayette geçen "min nefsin vâhidetin" ifadesini Hz. Peygamber'in baba tarafından dördüncü dedesi Kusay b. Kilâb'a hamletmiştir.[23]

Diğer taraftan, Hucurât 49/13. ayetteki "yâ eyyühe'n-nâsü innâ haleqnâküm min zekerin ve ünsâ ve-cealnâküm şuûben ve kabâil" ifadesi de Araplarla ilgili bir mana taşır. Daha açıkçası, bu ayet genellikle zannedilenin aksine, insanoğlunun ilk ebeveyninden değil, genelde Arap özelde Kureyş halkının atalarından söz etmektedir. Keza ayetteki "şuûb" ve "kabâil" kelimeleri dünya üzerindeki uluslar ve halklara değil, müfessirlerin çoğunluğunca da belirtildiği gibi Arap ırkının Mudar, Rebîa, Ezd gibi boyları ile Benî Sa'd, Benî Temîm, Benî Âmir gibi alt kollarını/kabilelerini ifade etmektedir. Ayrıca, bu ayetin neseple övünmeyi kınamak maksadıyla nazil olması da aynı noktayı işaretlemektedir.[24]

Bütün bunlara ilaveten, İmam el-Mâtüridî'nin (ö. 333/944) Nisâ 4/1. ayetin tefsirine girişte zikrettiği şu ifadeler insan ve yaratılışla ilişkilendirilen ayetlerin aslında genel değil, özel bir anlam taşıdığı gerçeğini teyit etmektedir: "Allah gerek bu ayette gerek Bakara 2/21 ve Fâtır 35/5 gibi diğer ayetlerde kâfirlere yönelik 'yâ eyyühe'n-nâs' (Ey insanlar!) şeklindeki tüm hitaplarının ardından, yegâne ilah oluşunun hüccetlerini ve rubûbiyyetinin delillerini zikreder. Çünkü kâfirler/müşrikler rablerini hakkıyla tanıyıp bilmemişlerdir.[25]

---

22 Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, IV. 263-265.

23 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XV. 71.

24 Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed el-Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, nşr. Abdurrahmân b. Süleyman es-Sâlimî, Kahire-Beyrut 2018, IX. 6535-6536; Vâhidî, *el-Vasît*, IV. 158; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, V. 153.

25 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtüridî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, nşr. Mecdî Bâsellûm, Beyrut 2005, III. 3.

Gelinen bu noktada denebilir ki söz konusu hitaplarla başlayan ayetlerin tüm insanlığı ilgilendiren bir mana ve muhtevaya sahip olduğu kuşkusuzdur. Nitekim "yâ eyyühe'n-nâs" hitabıyla başlayan Bakara 2/21. ayetin ilk ve doğrudan muhatapları müşrik Araplar olmakla birlikte, dolaylı muhatapları tüm insanlık ailesidir. Bu mana ve muhteva aynı hitapla başlayan diğer bütün ayetlere de teşmil edilebilir. Fakat söz konusu hitapla başlayan ayetlerin evrensel mana ve mesajlar taşıması ayrı bir bahistir. Bizi burada ilgilendiren husus, insan ve yaratılış meselesidir. Kur'an'ın "halaqaküm min nefsin vâhidetin" şeklindeki ifadeleri genel olarak insanın yaratılışına değil, diğer toplumlar gibi Arapların da bir atadan ve/veya bir ana ve babadan meydana getirildiğine işaret etmektedir.

Özet olarak, burada bahis konusu edilen ayetlerden hareketle insan cinsinin ilk yaratılışı hakkında fikir beyan etmek pek isabetli gözükmemektedir. Buna mukabil, insan cinsinin toprak (türâb) ve sudan (mâ') müteşekkil iki ana maddeden yaratıldığına ilişkin çeşitli ayetlerde geçen çamur (tîn), süzme çamur (sülâle min tîn), yapışkan çamur (tîn lâzib), kurumuş çamur (salsâl), porselen gibi ses çıkaran kurumuş çamur (salsâl ke'l-fehhâr), rengi siyahlaşmaya yüz tutmuş ve kokusu değişmiş çamur (hame' mesnûn) gibi farklı tabir ve terkiplerden hareketle ilk yaratılış hakkında tekâmül ve benzeri şeyler söylemek mümkündür. Fakat sonuçta bütün bu tabir ve terkiplerin delaleti, "Marangoz masayı ağaçtan yaptı" ifadesindeki mücmellikten daha açık ve sarih değildir.

Kadın: Şeytanla İşbirliği ve İhanet

Klasik tefsir kitaplarının bir kısmında Âdem ve Havvâ'nın cennetteki rahat ve huzurlu hayatlarının sona ermesine yol açan yasak ağaca yaklaşma suçunun Havvâ-Yılan-Şeytan işbirliğiyle işlendiğini belirten rivayetlere yer verilmiştir. Abdullah b. Abbâs (ö. 68/688), Süddî el-Kebîr (ö. 127/745), Katâde b. Diâme (ö. 117/735), Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) gibi müfessirlerden gelen bu rivayetlere göre İblis cennete yılanın ağzında ve/veya karnında girmeyi başarmış, ardından yasak ağacın meyvesini yeme hususunda Havvâ'yı ayartmış, Havvâ da bilahare Âdem'i ayartmıştır. Âdem ve Havvâ yasak ağacın meyvesinden yiyince edep yerlerinin açıldığını fark etmişler ve bunun üzerine bir

taraftan kaçıp saklanmaya, bir taraftan da ağaç yapraklarıyla örtünmeye çalışmışlar. Derken, Allah, Âdem'e, "Benden mi kaçıyorsun?" diye sormuş, Âdem, "[Bu çıplak hâlimle] senden haya ediyorum" diye karşılık vermiştir. Öte yandan, Allah, Âdem'e, "Seni yaklaşmaktan menettiğim ağacın meyvesinden yemeye sevk eden şey neydi?" diye sormuş, Âdem de "Bana Havvâ yedirdi" diye cevap vermiştir. Allah, Havvâ'ya, "Peki, sen niçin yedin?" diye sorunca, Havvâ, "Beni buna yılan teşvik etti" diye mazeret bildirmiştir. Bunun üzerine Allah Havvâ'yı cezalandırmış ve bu ilahî ceza yüzünden kadın cinsi o gün bugündür hamilelik döneminde çok büyük sıkıntılar çekmek, zor doğum yapmak ve her ay regl olmak zorunda kalmıştır.[26]

Bu rivayetteki içerik de hiç kuşkusuz Tevrat'taki anlatıya dayanmaktadır. Çünkü Tevrat'ın Tekvin bölümünün üçüncü babında şu ifadeler yer almaktadır: "Kadın ağacın güzel meyvesinin yemek için uygun ve bilgelik kazanmak için çekici olduğunu gördü. Meyveyi koparıp yedi. Yanındaki kocasına verdi, o da yedi. İkisinin de gözleri açıldı. Çıplak olduklarını anladılar. Bu yüzden incir yaprakları dikip kendilerine önlük yaptılar. Derken, günün serinliğinde bahçede yürürken RAB Tanrı'nın sesini duydular. O'ndan kaçıp ağaçların arasına gizlendiler. RAB Tanrı Âdem'e, 'Neredesin?' diye seslendi. Âdem, 'Bahçede sesini duyunca korktum. Çünkü çıplaktım, bu yüzden gizlendim' dedi. RAB Tanrı, 'Çıplak olduğunu sana kim söyledi? Yoksa sana meyvesini yeme dediğim ağaçtan mı yedin?' diye sordu. Âdem, 'Yanıma koyduğun kadın ağacın meyvesini bana verdi, ben de yedim' diye karşılık verdi. RAB Tanrı kadına, 'Nedir bu yaptığın?' diye sordu. Kadın, 'Yılan beni aldattı, o yüzden yedim' diye cevapladı... RAB Tanrı kadına, 'Çocuk doğururken sana çok acı çektireceğim; ağrı çekerek doğum yapacaksın. Kocana istek duyacaksın, seni o yönetecek' dedi."[27]

Bazı tefsir kitaplarında, kadınların kocalarını aldatmalarını Havvâ-Şeytan işbirliğine bağlayan hadis rivayetlerine de yer verilmiş ve bu bağlamda Hz. Peygamber'e atfen, "Şayet İsrâiloğulları olmasaydı et kokmazdı. Havvâ olmasaydı hiçbir

26 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 526-527; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *Kasasü'l-Enbiyâ (Arâisü'l-Mecâlis)*, Beyrut 2004, s. 29-33; a. mlf., *el-Keşf ve'l-Beyân*, I. 183; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I. 131-132, III. 429.

27 Tekvin 3/6-16.

kadın kocasını aldatmazdı"[28] şeklinde bir ifadeye yer verilmiştir.[29] Kimi tefsir kitaplarında ise cennette Âdem'in men edildiği işi yapma hususunda şeytanın Havvâ'yı değil, Havvâ'nın şeytanı ayarttığını söyleyenlerin bile mevcut olduğundan söz edilmiştir.[30] Diğer taraftan, Sa'lebî (ö. 427/1035), Kurtubî (ö. 671/1273) ve diğer bazı müfessirler, erkeği temize çıkarıp kadını mahkûm etmek istercesine, Âdem'in aklı başına biri olarak yasak meyveyi yemeye yanaşmadığı, bu yüzden Havvâ'nın ona şarap içirip sarhoş ettiği ve meyveyi ancak bu vesileyle yedirdiği yönünde bir rivayete yer vermişlerdir. Saîd el-Müseyyeb'e (ö. 94/712) dayandırılan bu rivayet bağlamında Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) Havvâ'nın Âdem'e şarap içirip sarhoş etmesinin uzak bir ihtimal olmadığını söyleyenlerin varlığından da söz etmiştir.[31]

Buna mukabil başta Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) olmak üzere birçok ünlü müfessir yasak meyveden yeme suçunu Havvâ-Şeytan işbirliğine bağlamak yerine şeytanın Âdem ve Havvâ'yı birlikte ayarttığından söz etmiştir. Havvâ-Şeytan işbirliğiyle ilgili rivayetler Ahbârî ekole mensup Şiî-İmamî müfessirler tarafından da nakledilmiş;[32] fakat Usûlî (reyci) ekole mensup müfessirler bu rivayetleri zikre değer görmemiş, hatta Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) şarap içirme rivayetini eleştirmiştir.[33] Taberî (ö. 310/923) ise yasak ağaçtan yeme hususunda mezkûr rivayetlerdeki muhtevayı teyit edecek bir delil bulunmadığını, bu konuda en doğrusunun Kur'an'da bildirilenlere uygun bir görüş belirtmek olduğunu not etmiştir. Buna göre şeytan Âdem ve Havvâ'ya vesvese vermiş, böylece her ikisini de suça ortak etmiştir.[34] Bütün bu yorumlardan farklı olarak İbn Kesîr (ö. 774/1373) Havvâ-Şeytan işbirliğiyle ilgili rivayetleri İsrailiyyât (Yahudi kültüründen İslamiyete aktarılmış) kapsamında değerlendirmiştir.[35]

28 Hadis için bkz. Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrahim İbn Râheveyh, *Müsnedü İshâk b. Râheveyh*, nşr. Abdülğafûr Abdülhak Hüseyin, Medine 1991, I. 168; Buhârî, "Enbiyâ" 2.

29 Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I. 132.

30 Hevvârî, *Tefsîr*, I. 99.

31 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III. 13.

32 Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, I. 89; Hâşim b. Süleyman el-Bahrânî, *el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 2008, I. 143.

33 Tûsî, *et-Tibyân*, I. 162.

34 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 275.

35 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 80.

Havvâ'ya ihanet suçu atfeden hadis rivayetlerine gelince, söz konusu rivayetler Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/874), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi meşhur muhaddisler tarafından da nakledilmiştir. Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) haber-i vâhid tarzında nakledilen bu rivayetlerdeki kadın tasavvurunun da Yahudi menşeli ve/veya İsrâiliyyât kökenli olduğunu söylemekte beis olmasa gerektir.[36] Rivayetlerin metniyle ilgili eleştirel bir değerlendirmeye göre kadınlar, Havvâ yüzünden kocalarına ihanet edip durmakta iseler de bu ihanetin kapsamı ya da Havvâ ile nasıl bir ilgisi olduğu konusunda hiçbir açıklayıcı bilgi yoktur. Hatta İsrâiloğulları yüzünden etin ve yemeğin bozulması ile Havvâ yüzünden kadınların kocalarını aldatması gibi iki farklı konunun bir arada zikredilmesinin hikmeti de belli değildir. Bu iki örnek (İsrâiloğulları ve Havvâ) arasında Hıristiyanlıktaki aslî günah anlayışını hatırlatan bir benzerlikle suçların ferdîliği, ama cezaların bütün insanlığa teşmil edilmesi açısından bir paralelliğin kurulduğu sezilmektedir. Ancak hadis yorumcuları bu paralellik üzerinde durmaktan ziyade iki ifadeyi birbirinden kopuk ve ayrı bağlamlarda kendi içinde bir bütünlük teşkil edecek şekilde yorumlama cihetine gitmişlerdir.[37]

Kadın: Şeytan ve Fitne

Havvâ'nın cennette şeytanla işbirliği yapıp Âdem'e ihanet ettiği yönündeki yaygın inanışa paralel olarak birçok klasik tefsir kitabında kadın cinsinin şeytan veya şeytanın tuzaklı ağı/kemendi olduğuna dair ifadelere yer verilmiştir. Mesela, Kurtubî (ö. 671/1273), "Kadınlar, erkek evlatlar, yığınla biriktirilmiş altınlar, gümüşler, soylu atlar, [koyun, keçi, deve gibi] sağmal hayvanlar, bağlar-bahçeler insanlara (erkeklere) çok cazip gelir. Halbuki bütün bunlar dünyevi hayatın metalarıdır. Asıl kalıcı nimetler ve güzellikler Allah katındadır" mealindeki Âl-i İmrân 3/14. ayetin tefsirinde şunları zikretmiştir:

> Allah bu ayete kadınlardan söz ederek başladı. Bunun sebebi, insanların/erkeklerin nefislerinin kadınlara çokça arzu duymasıdır. Kadınlara çok arzu duyulmasının sebebi

36 Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, s. 327-335.
37 Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylem*, s. 70.

ise onların şeytan tarafından atılan birer kement olmaları ve aynı zamanda erkekleri yoldan çıkarmalarıdır. Nitekim Buhârî ve Müslim'in naklettikleri bir hadiste Rasûlullah, "Ben bu dünyadan göçüp gittikten sonra erkeklerin başına kadınlardan daha çetin bir bela/fitne bırakmadım" demiştir. Kadın fitnesi bütün fitnelerden daha beterdir. Kadınlarda iki, [erkek] evlatlarda tek fitnenin söz konusu olduğu söylenir. Kadınlardaki fitnenin ilki, akrabalık bağlarını kesmeye sevk eder. Çünkü kadın kocasına anneler ve kız kardeşlerle ilişkiyi kesme yönünde telkinlerde bulunur. İkinci fitne ise helal-haram demeksizin mal biriktirme düşkünlüğüdür. Erkek evlatlarla ilgili tek fitneye gelince, bu da onlar için mal biriktirme tutkusuna tekabül eder. Abdullah b. Mes'ûd'un rivayetine göre Rasûlullah, "Kadınlarınızı dışarıya bakan (cumba, balkon) gibi mekânlarda oturtmayın, onlara yazı yazmayı öğretmeyin" buyurmuş, böylece erkekleri uyarıp sakındırmıştır. Çünkü kadınların dışarıya bakan mekânlarda oturtulmasında erkeklere muttali olma durumu söz konusudur. Böyle bir durumda kadınları [namahremden] koruma ve gizleme tedbiri yoktur. Çünkü kadınlar söz konusu mekânlarda iskân edildiğinde, kimi zaman erkekleri görür, bundan dolayı fitne ve bela zuhur edebilir. Ayrıca kadınlar erkekten yaratılmıştır. Bu yüzden, kadın cinsi erkeğe çok düşkündür. Erkek ise şehvetli yaratılmış, kadın da erkeğin kendisinde sükûn bulduğu bir varlık kılınmıştır. Bu sebeple, erkek de kadın da birbiri için risklidir; ateşle barut gibidir. Kadınlara yazı yazmayı öğretme hususunda da böyle bir fitne, hatta daha tehlikeli bir fitne söz konusudur. [Kudâî'nin (ö. 454/1062)] *Şihâbü'l-Ahbâr* adlı eserindeki bir hadiste Rasûlullah, "Kadınları aç ve açıkta bırakın ki evlerinde oturmak zorunda kalsınlar" buyurmuştur.[38]

Ebüssuûd'a (ö. 982/1574) göre insanlar/erkekler için cazip kılınan dünyevî metaların sayıldığı Âl-i İmrân 3/14. ayette ilk

38 Kurtubî, *el-Câmi'*, IV. 20. Antik dönemdeki meşhur Yahudi filozoflarından biri olan ve Helenistik düşünceden önemli ölçüde etkilendiği kabul edilen Philo'ya göre Âdem'in cennetten düşüşüne sebep olan kadın tüm kötülüklerin anasıdır. Ayrıca, Tanrı'nın benzeri olarak yaratılan Âdem asil, eril ve rasyonel bir unsur olan zihni, Havvâ ise düşük ve feminin karaktere sahip bedeni ve şehveti temsil eder. Bkz. Philo, *De Opificio Mundi*, s. 149-152, 165-167. Nakleden: Gürkan, "Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı", s. 30.

olarak kadından söz edilmesi, şehvetin kadın cinsinde çok daha derin ve köklü olmasıyla ilgilidir. Dahası, kadınlar şeytanın kementleridir.[39] İbn Acîbe (ö. 1224/1809) gibi mutasavvıf müfessirler de benzer bir yaklaşımla kadının şehvetle özdeş olduğunu söylemiş, ayrıca "Kadına âşık olmak Allah'ın zikrinden yüz çevirmektir; onların güzelliğine bakmak İblis'e ayrılmış bir hissedir" gibi ifadelerin ardından Hz. Ali'ye atfen, "Ey insanlar/erkekler! Hiçbir hususta kadınlara itaat etmeyin" şeklinde bir söz nakletmiştir.[40]

Kadın cinsinin çok tehlikeli bir fitne veya şeytanın kemendi olduğu iddiası Tabersî (ö.548/1153), Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570), Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi farklı mezheplere mensup birçok müfessir tarafından da not edilmiştir.[41] Buna mukabil İbn Kesîr (ö. 774/1373) kadınlara yönelik ilginin iffet çerçevesinde olmak ve çoluk çocuğa karışmak amacına yönelik olması halinde matlub ve merğûb (istenen ve arzu edilen şey) kapsamında mütalaa edilebileceğini de söylemiş ve bunun ardından mümin, sâliha, itaatkâr ve doğurgan kadınları öven birtakım hadisler naklet-miştir.[42] Diğer taraftan, başta Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ve Taberî (ö. 310/923) gibi isimler olmak üzere Mâtüridî (ö. 333/944), Zemahşerî (ö. 538/1144), İbn Atıyye (ö. 541/1147), İbnü'l-Cevzî (ö. 501/1201), İbn Cüzey (ö. 741/1340) gibi birçok müfessir Âl-i İmrân 4/14. ayetin tefsirinde kadın-fitne ilişkisi kurmamışlar, Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ise kadına yönelik arzunun fıtrîliğinden söz etmiştir.[43] Benzer şekilde Şiî-İmamî müfessir Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) de şehvet ve arzunun Allah tarafından insanın doğasına kodlandığını söylemiş, dolayısıyla insan tarafından bertaraf edilmesi mümkün olmayan bu arzunun kadınla ilgisine menfi bir içerik yüklememiştir.[44]

39 Ebüssuûd Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrut 2010, II. 96-97.

40 Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Beyrut 2010, I. 295.

41 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, II. 197; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, Beyrut trs., I. 323; Şemsüddîn Muhammed el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, Beyrut 2004, I. 231; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, III. 50.

42 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III. 351.

43 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VII. 170.

44 Tûsî, *et-Tibyân*, II. 411.

Bütün bu farklı görüş ve yorumların ardından Âl-i İmrân 3/14. ayetin başında geçen "en-nâs" kelimesinin bütün insanoğluna değil, kâfir insanlara işaret ettiğini özellikle belirtmek gerekir. Nitekim Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) yorumu da bu yöndedir.[45] Taberî'nin, "Bu ayet, Rasûlullah'ın gerçek peygamber olduğunu pekâlâ bilip anlamalarına rağmen ona ittiba etmek yerine dünyaperestlik ve dünyevî liderlik tutkusuna ram olmayı yeğleyen Yahudileri kınamak maksadıyla nazil oldu"[46] şeklindeki ifadesi de "en-nâs" kelimesinin bütün insanlara delalet etmediğini destekler mahiyettedir. Ayrıca, söz konusu ayette insanlara cazip kılınan şeyler arasında kadının zikredilmesi, "en-nâs" kelimesinin "erkekler" anlamında kullanıldığını göstermektedir.

Diğer taraftan, erkek ile kadının birbirine cinsel istek ve arzu duyması, insan soyunun çoğalmasına vesile kılınan fıtrî bir duygudur. Bu sebeple, Âl-i İmrân 3/14. ayetin tefsirinde kadın cinsi ile fitne arasında özdeşlik ilişkisi kuran anlayışın, kadını cinsel bir obje gibi görmesi veya en azından böyle takdim etmesi hasebiyle marazi bir anlayış olduğu söylenebilir. Gerçi Teğâbün 64/14-15. ayetlerde kimi eşlerin/zevcelerin ve çocukların mümin erkekler için "düşman" ve "fitne" unsuru oldukları belirtilmiştir. Fakat bu ayetlerle ilgili nüzul sebepleri[47] dikkate alındığında, kadınlar ve çocuklar hakkında "fitne" genellemesi yapılamayacağı anlaşılır. Ayrıca, gerek Enfâl 8/28 gerek Teğâbün 64/15. ayette geçen "fitne" kelimesi, bilindik anlamda fitne ve fesattan ziyade, "sınama/sınanma (ibtila ve ihtibar) vesilesi" manasını taşır.[48] Dolayısıyla kadınlar ve çocuklar bu manada erkekler için fitne olduğu gibi erkekler de kadınlar ve çocuklar için fitne olabilir. İlgili ayetlerde "fitne"nin kadınlar ve çocuklara izafe edilme sebebi, Kur'an'ın vahyedildiği dönemde İslam davetinin dışa dönük veçhesinde erkeklerin başrol oynaması, özellikle müminlerin

45 Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Ahmed Ferîd, Beyrut 2003, I. 160.

46 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 198.

47 İlgili ayetlerin nüzul sebebiyle ilgili muhtelif rivayetler mevcuttur; fakat tüm rivayetlerdeki ortak tema bazı Müslüman erkeklerin Allah yolunda atacakları adıma hane halkı tarafından duygusal saiklerle engel olunmasıdır. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 117-118; Vâhidî, *el-Vasît*, IV. 308; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, V. 320; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, Beyrut 1987, VIII. 284; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV. 376.

48 Kurtubî, *el-Câmi'*, VII. 251, XVIII. 94; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, Beyrut 1993, III. 239.

kâfirlerle savaşması noktasında kadınlar ve çocukların zayıf halka konumunda olmasıdır.

Birçok klasik tefsir kitabında Âl-i İmrân 3/14. ayette ilk olarak kadından söz edilmesi, onun güçlü şehvetine ve fitne olma özelliğine bağlandığı gibi zina fiiliyle ilgili cezayı düzenleyen Nûr 24/3. ayete "ez-zâniyetü" (kadın zinakâr) kelimesiyle başlanması da yine kadının şehvetine, akıl noksanlığına ve aynı zamanda zina fiilinde başrol oynamasına ve davetkâr tavrına bağlanmıştır.[49] Buna mukabil diğer bazı tefsir eserlerinde, söz konusu ayete "ez-zâniyetü" (kadın zinakâr) kelimesiyle başlanmış olması kadın cinsinin fettanlığıyla değil, Kur'an'ın nüzul dönemindeki toplumsal durumla ilişkilendirilerek açıklanmıştır. Bu açıklamaya göre söz konusu dönemde kadınların zinası daha yaygındı (*kâne fî zâlike'z-zemeni zina'n-nisâi efşâ*). Önde gelen Arapların fuhuş sektöründe çalışan cariyeleri vardı. Kimi cariyeler evlerinin kapısına flamalar asar ve bu işi açıktan yaparlardı.[50]

Bu açıklama isabetlidir; çünkü gerek hadis ve tefsir kitaplarında gerek İslam öncesi Arap tarihiyle ilgili eserlerde yer alan bilgiler cahiliye döneminde fuhşun çok yaygın olduğunu, bilhassa cariyelerin fuhuş sektöründe sermaye olarak kullanıldığını göstermektedir. Ayrıca, o dönemde cinsel ahlaksızlık denebilecek türden ilişkilerin adeta normalleştiği de kaynaklarda zikredilmektedir. Mesela, Hz. Âişe'den nakledilen bir hadisteki ifadelere göre cahiliye devrinde bir kadının beş-on erkekle ilişkiye girdiği olurdu. Kadın hamile kalıp doğum yaptıktan birkaç gün sonra vaktiyle cinsel ilişkiye girdiği erkekleri yanına çağırtırdı. Erkekler bir araya geldiğinde kadın, "Bildiğiniz gibi bu çocuğun dünyaya gelme sebebi sizsiniz" diye söze başlar ve ardından istediği kişinin ismini zikrederek, "Çocuk sendendir" derdi. Bunun üzerine o kişi ister istemez çocuğu kendi nesebine ilhak ederdi;[51] fakat çocuk kız olduğunda nesebe ilhak hususunda problem çıkardı.[52]

49 Bkz. Nâsıruddîn Ebû Saîd Kâdî el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, Beyrut 2003, II. 115; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VIII. 7; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, VI. 104. Bu yorum İbn Âşûr (ö. 1973) gibi bazı çağdaş müfessirlerce de tercihe şayan bulunmuştur. Bkz. Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1984, XVIII. 146.

50 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, IV. 161; Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 107.

51 Buhârî, "Nikâh" 36.

52 Ebü't-Tayyib Muhammed el-Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd*, Medine 1968, VI. 264.

İlginçtir, müfessirler birçok konuyla ilgili ayetleri Kur'an'ın kendi tarihsel vasatında olup bitenlere atıfta bulunarak açıklama yoluna giderken, kadından söz eden ayetlerin tefsirinde çoğunlukla tarih-üstücü bir yaklaşımla genelleme yapmayı tercih etmişlerdir. Mesela, Hz. Yûsuf ile Mısır Azizi'nin (Potifar) karısı arasında yaşanan olaylar bağlamında zikredilen, "Muhakkak ki siz kadınların fendi müthiştir" (Yûsuf 12/28) ifadesi, ayartma ve aldatma hususunda kadınların şeytandan daha becerikli oldukları tarzında izah edilmiş ve bu izaha Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) gelen, "Kadınların tuzağı, şeytanın tuzağından daha müthiştir" şeklindeki hadis rivayeti eklenmiştir.

Bu bağlamda Kurtubî, Nisâ 4/76. ayette, "Muhakkak ki şeytanın tuzağı pek zayıftır" buyurulmasına mukabil, Yûsuf 12/28. ayette "Muhakkak ki siz kadınların fendi müthiştir" buyurulduğunu, dolayısıyla kadınların şeytandan daha tehlikeli olduğu gerçeğinin bizzat Allah tarafından beyan olunduğunu söylemiş; fakat bu arada "inne keydekünne azîm" (Muhakkak ki siz kadınların fendi müthiştir) sözünün Allah'a ait olmadığına da işaret etmiştir.[53] Âlûsî (ö. 1270/1854) ise Kurtubî'nin bu tuhaf istidlalini ismen zikretmediği bir âlime nispet etmiş ve o âlimin, "Kadınlardan korktuğum kadar şeytandan korkmuyorum" şeklinde bir sözünü naklettikten sonra bu istidlalin doğruluğunu teyit meyanında, "Şeytan gizli kapaklı şekilde ayartır; kadınlar ise bu işi ayan beyan şekilde yapar"[54] demiştir.

İbn Acîbe (ö. 1224/1809) gibi bazı müfessirlerce de zikre değer görülen bu izahtan farklı olarak,[55] Fahreddîn er-Râzî, "Allah insanoğlunu zayıf yaratmıştır. Böyleyken nasıl olur da kadının tuzağı çok müthiş diye tavsif edilir. Keza erkeğin fendi kadının fendinden daha baskın olduğu halde böyle bir tavsif nasıl izah edilebilir?" tarzında bir soruya şöyle cevap verilebileceğini belirtmiştir: "İnsanın yaratılışı melekler, gökler ve gezegenlerin yaratılışlarına nispetle zayıftır. Kadınların fendi ise [daha güçlü bir yaratılışa sahip olan] erkeklerin fendinden daha müthiştir. Bu iki ifade arasında bir çelişki yoktur. Ayrıca, kadınlar ayartma hususunda erkeklerin sahip olmadığı hile ve tuzaklara sahiptir. Bu

53 Kurtubî, *el-Câmi'*, IX. 115.
54 Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut trs., VI. 415.
55 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, III. 272.

yüzden, onların hile ve tuzakları karşıt cinsi ayartma hususunda utanca yol açar ve fakat erkeklerde böyle bir durum söz konusu olmaz."[56]

Aslında bu yorum, "erkeğin elinin kiri, kadının boynuna geçirin ipi" sözüyle özetlenebilir. Nitekim günümüz toplumunda da egemen olan anlayışa göre ırz, namus, iffet gibi ahlakî değerler kadının hanesine kodlanmıştır. Bu kodlama uyarınca söz konusu değerlerin muhafazası kadına, kadının bekçiliği ise erkeğe aittir. Ahlakî bekçiliği onur, haysiyet ve şeref kodlarıyla da pekiştirilen erkek için, kadının bir tehlike ve tehdit unsuru olarak tasavvur edilmesi gayet tabiidir(!).

Kadın: Zayıflık ve Noksanlık

Kadın cinsi, erkeğe nispetle daha naif ve nazik, daha hassas ve kırılgan bir tabiata sahiptir. Ancak bunlar birer kusur ve eksiklik değil, yaratılış özellikleridir. Hatta kadını kadın yapan, onu cins-i latif kılan hususiyetlerdir. Ne var ki kadının doğasıyla ilgili bu özellikler bazı ayetlerin tefsirinde birer kusur ve eksiklik olarak zikredilmiştir. Mesela, Fahreddîn er-Râzî, Allah'ın kudret ve lütfunun bir göstergesi olarak insanların erkek-dişi olarak çift yaratıldığı ve çift yaratmadaki maksadın iki karşıt cinsin birbirinde huzur ve dinginlik bulması şeklinde açıklandığı Rûm 30/21. ayetin tefsirinde, "Bu ayet kadınların yaratılışının tıpkı hayvanlar, bitkiler ve diğer faydalı şeylerin yaratılmasıyla aynı olduğunun delilidir. Dahası, bu ayet, 'Allah yeryüzündeki her şeyi sizin için yarattı' (Bakara 2/29) mealindeki ayetle aynı manaya işaret eder. Bu demektir ki kadınlar kulluk ve mükellefiyet için yaratılmamıştır" şeklinde bir ifade serdettikten sonra şunları eklemiştir:

> Kadınların yaratılması biz erkeklere lütfedilen bir nimettir. Onlar biz erkekler için yaratılmıştır. Kadınların bizim için yaratılması ve mükellef kılınması, onlara biz erkeklerin mükellefiyeti gibi bir mükellefiyet yüklendiğine değil, [Allah'ın] bize yönelik nimetini tamamına erdirmeyi göstermeye yöneliktir. Bu hem nakil/nass, hem hüküm/hikmet hem de mana/illet açısından böyledir. Naklî delil bu

56 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XVIII. 100.

ve benzeri mealdeki ayetlerdir. Hükme/hikmete gelince, kadın cinsi erkeğin mükellef kılındığı birçok şeyle mükellef kılınmamıştır. Bu konudaki illet de şudur: Kadın, yaratılış itibariyle zayıf, kırılgan ve aynı zamanda ahmaktır. Bu yüzden, kadın çocuğa benzer. Çocuk mükellef tutulmaz. Binaenaleyh, kadının mükellefiyete ehil olmaması gerekir. Fakat şu da var ki onlar mükellef kılınmasaydı Allah'ın biz erkeklere yönelik nimeti tamamlanmış olmazdı. Sonuçta, mükellef kılındılar ki her bir kadın azaptan korksun ve kocasına itaat edip haramdan sakınsın. Kadınlar bu şekilde mükellef kılınmasaydı kesinlikle fesat zuhur ederdi.[57]

Ortaçağ Avrupası'ndaki "Kadının ruhu var mı yok mu?" tartışmasına damgasını vuran zihniyeti hatırlatan bu ilginç yorumun özeti şudur: Kadın aslında bir insan değil, tek başına gerçek insanı temsil eden erkeğin istifadesi için yaratılmış olan hayvanlar, bitkiler ve sair faydalı şeyler gibi bir metadan ibarettir. Kadının görece mükellefiyeti ise erkeklerin bu metadan ağız tadıyla faydalanması içindir.

Bazı klasik tefsir kitaplarında, müşrik Arap erkeklerin kız çocuk sahibi olmaktan nefret ettiklerini, bununla birlikte erkek çocukları kendilerine, hor-hakir görüp insan yerine koymadıkları kız çocuklarını da Allah'a layık görmekten utanıp sıkılmadıklarını anlatan Zuhruf 43/15-17. ayetlerin ardından gelen ve gerçekte müşrik zihniyeti tasvir eden, "Demek şimdi ben süspüs içinde büyütülecek/büyüyecek, büyüdüğünde ise kendini ifade etmekten bile acze düşecek bir çocuk (kız çocuk) sahibi oldum!' diye söylenir durur" mealindeki ayette kız çocuğuna atfedilen özellikler müfessirlerin çoğunluğu tarafından Allah'ın tavsifi olarak kabul edilmiş, dolayısıyla bu ayet de erkeğin üstün ve değerli, kadının düşük seviyeli ve değersiz olduğu kabulüne mesnet gösterilmiştir. Mesela, Fahreddîn er-Râzî bu ayetin tefsirinde şunları zikretmiştir:

Ayetteki "süs-püs içinde büyütülecek/büyüyecek" (*eve men yüneşşeü fi'l-hilyeti*) ifadesinde, kızların/kadınların eksikliğine dikkat çekilmek istenmiştir. Zira süs-püs içinde büyütülen kimse, zatı itibariyle eksik olur. Çünkü

57 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXV. 97.

onun zatında böyle bir eksiklik olmasaydı, süslerle kendini tezyin etme ihtiyacı duymazdı. Allah kızların/kadınların noksan hâllerini bir diğer şekilde beyan etmek üzere, "Kendini ifade etmekten aciz" buyurmuştur. Bu ilâhî beyanda kastedilen mana, kız/kadın cinsinin münakaşa ve münazaraya girmek durumunda kaldığında kendi meram ve maksadını ifade edemeyip acze düşmesidir. Bu acziyetin sebebi, kız/kadın cinsinin dil becerisine sahip olmaması, aklının kıt ve aynı zamanda tabiatı gereği aptal/ahmak olmasıdır. Bu sebeple, "Kadın, hüccetini ortaya koymak isteğiyle konuştuğunda, çoğu zaman kendi aleyhine hüccet olacak şeyleri söyler" denilir. İşte bütün bunlar, kadının tam manasıyla eksik olduğunu gösterir. Hal böyleyken, kızları Allah'a izafe edip O'nun çocukları olduğunu söylemek akıl kârı mıdır?![58]

Fahreddîn er-Râzî'ye göre Allah'a –hâşâ– bir çocuk izafe etmek söz konusu olsa, o çocuğun erkek olması gerekir. Çünkü erkek, kadından mutlak üstündür. Yok, eğer biz kalkıp, "Allah kız çocukları kendisine evlat edindi, erkek çocukları da kullarına verdi" dersek, bu söz, "Kulun durumu Allah'ın durumundan daha üstün ve mükemmeldir" anlamına gelir. Fakat böyle bir düşünce aklın bedaheti uyarınca reddedilir.[59] Öte yandan, bu ayet süslenmenin kadınlar için mubah, erkekler için haram olduğuna delâlet eder. Çünkü Allah süslenmeyi ayıp ve noksanlığı mucip bir hususiyet olarak göstermiştir. Erkeğin süslenip püslenmeye çalışması, kendini rezil-rüsva etmesiyle eşdeğerdir. Oysa rezillik Müslüman erkek için haramdır. Çünkü Rasûlullah, "Mü'minin kendisini rezil-rüsva etmesi caiz değildir" buyurmuştur. Erkeğin süsü, Allah'a taat yolunda sabretmek ve takva ziynetiyle süslenmektir.[60]

Halk arasında kullanılan, "Kadından Müslüman olmaz; bilakis kadın Müslümana lazımdır" sözüyle örtüşen bu anlayış diğer birçok müfessir tarafından da benimsenmiştir. İbn Âdil (ö. 880/1476'dan sonra) ve Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570) gibi müfessirler Zuhrûf 43/18. ayetin tefsirinde, Fahreddîn er-Râzî'nin

58 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXVII. 174.
59 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXVII. 173.
60 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXVII. 174.

görüşlerini özetleyerek nakletmiş,[61] Beyzâvî, İbn Cüzey, Nesefî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Ebüssuûd, İbn Acîbe, Şihâbüddîn el-Âlûsî gibi diğer birçok müfessir ise kadının akıl ve/veya fikir noksanlığından söz etmişlerdir.[62] Sonuçta, müfessirlerin hemen hepsi söz konusu ayette kadına atfedilen süs-püs içinde yetişme ve kendini savunmadan acze düşme ifadelerini Allah'a izafe ederek kadının bizzat Allah tarafından eksik bir varlık olarak görüldüğü neticesine ulaşmış ve bu eksikliği akıl-fikir noksanlığına bağlamışlardır. Halbuki söz konusu ayetin öncesi ve sonrası dikkate alındığında, kadına atfedilen özelliklerin Allah tarafından değil, kız çocuk sahibi olduğunu duyunca öfkelenip yutkunan müşriğe ait olduğu ve/veya ilgili ayette müşriklerin kızlar/kadınlar hakkındaki tasavvurunun ifade olunduğu fark edilir. Ayrıca, "evemen yüneşşeü fi'l-hilyeti" ifadesinde kızların/kadınların değil, müşrikler tarafından süslenen putların kastedilmiş olması da muhtemeldir. Nitekim Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723) ve İbn Zeyd (ö. 182/798) gibi müfessirlerce tercih edilen yorum bu minvaldedir.[63]

Kadın: Tesettür ve Teberrüc

Kur'an'da kadının örtünmesinin niteliği ve biçimi hakkında çeşitli beyanlar yer alır ve bu konuya ilişkin beyanlar cilbâb, hımâr, hicâb gibi muhtelif kelimeler üzerinden yapılır. Cilbâbla ilgili olarak Ahzâb 33/59. ayette şu ifadeler yer alır: "Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin hanımlarına söyle, dışarı çıkacakları zaman cilbâblarına bürünsünler. Onların [hür kadınlar olarak] tanınmaları ve dolayısıyla tacize uğramamaları açısından en uygun giyinme tarzı budur. Allah çok affedici, çok merhametlidir."

Klasik tefsir kitaplarının hemen hepsinde yer alan bir dizi rivayete göre bu ayetin nüzul sebebi özetle şudur: Medine döneminde cariyeler (geceleyin) sokağa çıkar ve bazı erkekler laf

61 Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer İbn Âdil, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, Beyrut 1998, XVII. 243; Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, III. 660.

62 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II. 370; Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, Beyrut 1988, III. 115; Ebü'l-Kâsım İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Beyrut 2005, IV. 49; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, IX. 363; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, VII. 312; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, VII. 9; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut 2005, XIII. 70.

63 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI. 174; Mâtüridî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, IX. 155; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut 2007, V. 220; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI. 48.

atarak onları taciz ederlerdi. Hür kadınlar da evden dışarı çıktıklarında cariye oldukları zannedilir ve bu yüzden tacize uğrarlardı. İşte bu sorun üzerine Ahzâb 33/59. ayet nazil oldu ve ayette hür kadınların evden dışarı çıkarken cilbâb giymeleri emredildi, böylelikle cariye olmadıklarının anlaşılması hedeflendi.[64]

Yine çeşitli rivayetlere göre Hz. Peygamber ve muhacirler Medine'ye hicret ettiklerinde gündelik yaşamla ilgili ciddi zorluklarla karşılaştılar. Mesela, Hz. Peygamber'in eşleri ve diğer muhacir kadınlar tuvalet ihtiyaçlarını karşılamak için zorunlu olarak dışarı çıkarlar ve fakat dışarı çıktıklarında kendilerini cariye zanneden birtakım erkeklerin sözlü sataşmalarına maruz kalırlardı. Bu problemin ortadan kalkması, yani hür kadınların cariyelerden ayırt edilmesi maksadıyla nazil olan Ahzâb 33/59. ayette cilbâb hükmü vazolundu.[65]

Bu ayette geçen "cilbâb" kelimesi farklı şekillerde açıklanmıştır. Bazı müfessirler "cilbâb"ı bütün bedeni saran giysi, kadının örtündüğü her şey olarak izah ederken, diğer bazı müfessirler bunu *milhafe, mülâe, izâr, kamîs* gibi kelimelerle izah yoluna gitmişlerdir. Aslında dış giysi ve/veya üstlük anlamına gelen cilbâb, başörtüsü veya başörtüsünden geniş, ridâdan dar olan ve kadının başını ve göğsünü örtmeyi sağlayan giysi diye de izah edilmiştir.[66] Bahis konusu ayetteki "zâlike ednâ en yu'rafne" ifadesi ise klasik tefsirlerin hemen hepsinde, "Hür kadınların cilbâb sayesinde cariye olmadıklarının anlaşılması" şeklinde izah edilmiştir. Buna göre cilbâb, sebeb-i nüzulle ilgili rivayetlerde sözü edilen taciz sorununu bertaraf etmek için sadece hür kadınların giymekle mükellef oldukları bir kıyafettir. Cassâs'ın (ö. 370/981) yorumuna göre ayetteki "nisâi'l-mü'minîn" (müminlerin kadınları) lafzının zahirinde kastedilen, sadece hür Müslüman kadınlardır. Binaenaleyh, cariyeler cilbâb giymekle değil, giymemekle mükelleftir. Nitekim Hz. Ömer (ö. 23/644) bazı cariyeleri, "Hür kadınlara benzemeyin" diyerek cilbâb giymekten menetmiştir.[67]

64 Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru Abdirrezzâk*, Beyrut 1999, III. 51; Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1992, V. 245; Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn*, Beyrut 2003, II. 171.

65 Mukâtil, *Tefsîr*, III. 54-55; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X. 332; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, V. 132; Vâhidî, *el-Vasît*, III. 482; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, III. 543-544.

66 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, IV. 423-424; Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, III. 339; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, III. 265; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, VI. 504.

67 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, V. 245; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîr*, II. 171. Cilbâb giyme emrinin cariyeleri değil, hür Müslüman kadınları ilgilendirdiği hususunda

Sonuç olarak denebilir ki klasik tefsir kitaplarındaki yorumlar cilbâbla ilgili hükmün Kur'an'ın nazil olduğu dönemin Arap toplumunda hür Müslüman kadınların itibarlarını korumaya yönelik bir düzenleme olduğu noktasında birleşmektedir. Bu düzenlemeyle birlikte köle statüsündeki kadınlar (cariyeler), hür kadınlardan tefrik edilmiş ve sonuçta hür kadınlar, toplumsal statülerini simgeleyen cilbâbları sayesinde tacizden kurtulmuşlardır.

Cilbâbın toplum içerisinde hür kadınların tanınmalarını sağlayan ve onları tacizden koruyan simgesel bir üniforma işlevi görmesi, bize o dönemin Arap toplumundaki hâkim değer yargıları hakkında ilginç ipuçları vermektedir. Bu ipuçlarından biri, dönemin Arap toplumunda cariyelerin hem fuhuşla ilgili kötü bir şöhrete sahip oldukları, hem de hür kadınlara nispetle sahipsiz ve savunmasız konumda bulunduklarıdır. Kuşkusuz bu durum, cariyelerin toplum içerisinde alınıp satılan bir mal muamelesi görmelerinden kaynaklanmakta ve bu muamele onların cinsel meta olarak kullanılmasına da imkân tanımaktadır. Nitekim Fahreddin er-Râzî'nin Nûr 24/31. ayet münasebetiyle kaydettiği şu ilginç ifadeler bunu teyit etmektedir:

> [Âlimler] ayetteki "Kendiliğinden görünen yerler dışında ziynetlerini göstermesinler" ifadesinin sadece hür kadınlarla sınırlı olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Kaldı ki söz konusu ifadede bu mananın kastedildiği açıktır. [Esasen] cariye bir maldır. Dolayısıyla alınıp satılırken incelenip araştırılmalıdır. Bu da ancak ona iyice bakılmasıyla olur. Fakat hür kadınlar için böyle bir şey söz konusu değildir.[68]

Kadınların örtünmesiyle ilgili hükümlerden biri de Nûr 24/31. ayette yer alır. Bu ayette mealen, "[Ey Peygamber!]

İslam âlimlerinin görüş birliğine vardığı kaydedilir. Hz. Ömer'in cilbâbla başını örtmüş bir cariyeye fiilen müdahale ederek başını açtırması fakihler arasında kayda değer bir itiraz ve tartışma konusu olmamıştır. Buna mukabil İbn Hazm (ö. 456/1064) örtünme konusunda hür kadın ile cariye arasında fark bulunmadığını savunmuş, bu görüş İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi bazı âlimlerce de isabetli bulunmuştur. Bkz. H. Yunus Apaydın, "Tesettür", *DİA*, İstanbul 2011, XL. 541.

68 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXIII. 179.

Mümin kadınlara da söyle, onlar da gözlerini harama bakmaktan sakınsınlar; iffetlerini korusunlar. Zorunlu olarak görünenler dışında ziynet yerlerini de açmasınlar; [örfe göre görünmesinde sakınca olmayan el ve yüz gibi uzuvları dışında güzellik ve çekiciliklerini teşhir etmesinler]. Başörtülerini de göğüs ve gerdanlarını kapatacak şekilde örtsünler. Boy-bos, endam güzelliklerini göstermesinler" denildikten sonra, ziyneti gösterme yasağından istisna edilen kimseler sayılmıştır. Ayette geçen "hımâr" kelimesi birçok klasik tefsirde, "yakaya kadar uzanan başörtüsü" şeklinde izah edilmiştir.[69] Ayrıca, erken döneme ait bazı tefsir kitaplarında hımâr (başörtüsü) ile ilgili bu ayetin –tıpkı cilbâb konusunda olduğu gibi– hür kadınların cariyelerden ayırt edilmesini sağlamak için nazil olduğu da ileri sürülmüştür.[70]

Başörtüsü ayetinde geçen ve gizlenmesi emredilen ziynet, dış (zînet-i zâhire) ve iç (zînet-i bâtına) olmak üzere iki kısımda değerlendirilmiştir. Bununla birlikte dış ve iç ziynetin neler olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir. Abdullah b. Abbâs (ö. 68/688), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/653), Katâde b. Diâme (ö. 117/735), Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723), Hasen el-Basrî (ö. 110/728) ve Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713[?]) gibi sahabe ve tâbiîn müfessirleri dış ziyneti elbise, sürme, yüzük, yüz ve el gibi muhtelif şekillerde açıklamışlardır.[71] Fakat Abdullah b. Mes'ûd'a atfedilen "elbise" açıklaması pek kabul görmemiş, buna mukabil Hasen el-Basrî ve Saîd b. Cübeyr'in "yüz ve eller" şeklindeki açıklaması Hanefî ve Malikî gelenekte tercihe şayan bulunmuştur. Şafiî ve Hanbelî gelenekte ise ağırlıklı görüş, el ve yüz dâhil, kadının tüm bedeninin avret olduğu yönünde oluşmuştur. İç ziynet ise genellikle küpe, gerdanlık, bilezik, halhal gibi şeylerle açıklanmıştır.[72]

Öte yandan, ilgili ayette iç ziyneti gösterme yasağının istisnaları koca, baba, oğul, kayınpeder, üvey oğullar, kadının erkek kardeşleri, yeğenleri, kadınlar, kadının sahip olduğu köleler, cinsel arzusu kalmamış erkekler ve kadınların cinselliğini anlama seviyesinde olmayan çocuklar diye sıralanmıştır. Burada

69 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, VII. 192; Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 153.

70 Hevvârî, *Tefsîr*, III. 174; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîr*, II. 57.

71 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IX. 303-306; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, IV. 91; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, IV. 368; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI. 31; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, VII. 192; Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 152.

72 Apaydın, "Tesettür", *DİA*, XL. 540.

sayılan gruplar arasında yer alan kölelerin erkek olsalar bile efendisi konumundaki kadının iç ziynetini görmesinde sakınca olmadığı belirtilmiştir. Hz. Âişe (ö. 58/678) ve Ümmü Seleme'ye (ö. 62/681) isnat edilen bu görüşün yanı sıra Abdullah b. Abbâs ve Malik b. Enes'ten (ö. 179/795), "Bir erkek kölenin, efendisi olan kadının saçlarına bakmasında sakınca yoktur" tarzında bir görüş de nakledilmiştir. Bu bağlamda bir kadının erkek kölesinin yanında göbekle diz kapağı arasındaki yerleri açık tutabileceği bile söylenmiştir.[73] Buna mukabil Abdullah b. Mes'ûd, Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), İbn Sîrîn (ö. 110/728) ve Ebû Hanîfe (ö. 150/767) gibi âlimler, "ayette sözü edilen kölelerden maksat erkek köleler değil, cariyelerdir. Binaenaleyh, erkek köle kadın efendisinin saçına bakamaz" şeklinde bir görüş bildirmiş[74] ve bu görüş Zemahşerî (ö. 538/1144) ve İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi müfessirlerce de tercih edilmiştir.[75] Ancak Sa'lebî (ö. 427/1035), Vâhidî (ö. 468/1076), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Kurtubî (ö. 671/1273) gibi diğer birçok müfessir "mâ meleket eymânühünne" ifadesinin hem erkek hem kadın köleyi kapsadığı görüşünü benimsemiştir.[76]

"Teberrüc" meselesine gelince, Ahzâb 33/32-33. ayetlerde Hz. Peygamber'in eşlerine şöyle hitap edilmiştir: "Ey Peygamber hanımları! Siz herhangi bir kadın konumunda değilsiniz. Peygamber hanımına yakışır bir tutum içinde olmak isterseniz, yabancı erkeklere karşı edalı bir üslupla konuşmayın. Aksi halde, kalbi temiz olmayan kişiler yanlış ümide kapılabilirler. Bu yüzden, her zaman sade/doğal bir tarzda konuşun. [Dışarı çıkmayı gerektiren bir durum olmadıkça] evlerinizde oturun. Eski cahiliye devrinde olduğu gibi, süslenip püslenerek sokağa çıkmayın. Namazı hakkıyla kılın; zekâtı verin; Allah'a ve elçisine her daim itaat edin."

Bu ayetlerdeki hükümler çoğu müfessir tarafından Hz. Peygamber ve onun eşlerine münhasır şekilde izah edilmiştir. Buna mukabil fıkıhçı kimlikleriyle tanınan Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö.

73 Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1988, III. 387-389; İbn Âdil, *el-Lübâb*, XIV. 358.

74 İbn Âdil, *el-Lübâb*, XIV. 358; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXIII. 181.

75 Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl*, Beyrut 1977, III. 62; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI. 33.

76 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, IV. 368; Vâhidî, *el-Vasît*, III. 316; Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 155.

543/1148) ve Kurtubî gibi müfessirler hükmü genele teşmil etmişler; ayrıca, tüm Müslüman kadınların ev merkezli yaşamaları gerektiğini özellikle belirtmişlerdir. Kurtubî'nin izahına göre Ahzâb 33/33. ayetteki emir Hz. Peygamber'in eşlerine yönelik olmakla birlikte diğer bütün Müslüman kadınları da bağlar ve bu ayetteki "vekarne fî buyûtikünne" ifadesi kadınların evden dışarı çıkmamaları gerektiği anlamını taşır.[77]

İlgili ayette yasaklanan "teberrüc"le ilgili olarak farklı görüş ve yorumlar ileri sürülmüştür. Müfessir İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) aktardığı yorumlara göre "teberrüc"ten maksat; (1) Kadınların erkeklerle bir arada bulunmaları, erkeklerin arasına karışmaları (Mücâhid b. Cebr); (2) Kadının kırıtarak ve salınarak yürümesi (Katâde b. Diâme); (3) Kadının kibir-kurum satarak yürümesi (İbn Ebî Necîh); (4) Kadının dekolte denebilecek bir giysiyle arz-ı endam etmesi (Kelbî); (5) Kadının başörtüsünü gelişigüzel bağlaması ve gerdanının açıkta kalması (Mukâtil b. Süleymân); (6) Kadının pahalı elbise giymesi ve fakat bu elbisenin bedeni örtmemesi (Ferrâ).[78]

Bu bağlamda İbn Atıyye (ö. 541/1147) ayette yasaklanan "teberrüc"ün *ezvâc-ı tâhirâtın* (Hz. Peygamber'in eşleri) içine doğdukları ve kültürel ikliminde yetiştikleri cahiliye toplumundaki kadınlara özgü davranışlara karşılık geldiğini söylemiştir.[79] Kurtubî ise konuyla ilgili tüm yorumları kapsayıcı olarak nitelendirdiği görüşünü, "teberrücten maksat, cahiliye devrindeki kadınlar gibi salınarak yürümek, güzelliklerini erkeklere teşhir etmektir ki bu tür davranışlar şer'an caiz değildir" diye ifade etmiş ve sonunda konuyu şöyle özetlemiştir: "Kadınlar evlerinde oturmalı, dışarı çıkmamalıdır. Ancak zaruri bir ihtiyaç başgösterdiğinde, süslenmeksizin ve tam tesettürlü olarak dışarı çıkmalıdırlar."[80]

---

77 Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 117. Ahzâb 33/33. ayetteki "vekarne" kelimesi farklı şekillerde okunmuştur. Ayrıca, kelimenin anlamına dair iki farklı görüş ileri sürülmüştür. Bunlardan ilkine göre kelime "istikrar, oturma" anlamındadır; ikincisine göre ise "karartü bihî aynen" ifadesindeki gibi, "göz aydınlığı, sevinç ve mutluluk" manasını taşır. Nehhâs (ö. 338/950) ikinci görüşü güzel diye nitelendirmiş (Bkz. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, II. 313-314); fakat Şevkânî (ö. 1250/1834) kelimenin Ahzâb 33/33. ayetteki anlam ve kullanımının evde oturmakla ilgili olduğunu söylemiştir. Bkz. Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, IV. 278.

78 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI. 380-381.

79 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, IV. 384.

80 Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 117. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî de "vekarne fî buyûtikünne" ifadesinin tefsirinde şöyle bir anekdot aktarmıştır: "Ben dünya üzerinde bin küsur beldeye uğradım, ama bu beldelerin hiçbirinde Hz.

Hz. Peygamber'in eşlerinden bir talepte bulunulması ve/veya herhangi bir meselenin sorulması söz konusu olduğunda bunun yüz yüze şekilde değil, bir perde (hicâb) arkasından dile getirilmesi emrini içeren Ahzâb 33/53. ayetin yorumunda da müfessirlerin çoğu, konuyu Hz. Peygamber'in eşleri özelinde izah etmişler, buna mukabil fakih müfessirler buradaki emri de genele teşmil cihetine gitmişlerdir. Mesela, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî ve Kurtubî bu ayetin tefsirinde, "Kadın bedeniyle ve sesiyle büsbütün avrettir. Bu avretin izhar edilmesi caiz değildir. Fakat zaruret ve zaruri bir ihtiyaç ortaya çıktığında durum değişir. Bu zaruri ihtiyaç ise kadınla ilgili bir şahitlik veya kadının bedeninde ortaya çıkan bir rahatsızlık yahut cevabı ancak kadından alınabilecek bir soru olabilir"[81] demişlerdir.

Kurtubî, Lokmân 31/6. ayette geçen "lehve'l-hadîs" tabirine yüklediği anlam çerçevesinde kadın şarkıcı dinlemenin hükmüyle ilgili olarak da Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin şu ifadelerini nakletmiştir: "Kişinin kendi cariyesinden şarkı dinlemesi caizdir. Çünkü böyle bir cariyenin şarkısını dinlemede ne zâhiren ne bâtınen o kişiye haram olacak bir husus söz konusu değildir. Hâl böyleyken o cariyenin sesinden haz duyması niçin yasak olsun ki?! Mamafih, kadının erkeklerin karşısında açılıp saçılması, mahremiyet perdesinin yırtılması ve çirkin sözlere kulak verilmesi caiz değildir. Şayet bu sınırlar aşılır ve helal olmayacak işler yapılırsa, o zaman böyle bir iş en başından yasaklanır ve kökünden sökülüp atılır." Bu konuda [Şafiî fakih] Ebü't-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058) de şunları söylemiştir: "Şafiî mezhebine mensup âlimler, mahrem olmayan bir kadından şarkı dinlemeye cevaz vermemişlerdir. Bunun caiz olmadığı hususunda şarkıcı kadının hür veya cariye olması fark etmez. İmam eş-Şafiî (ö.

İbrahim'in ateşe atıldığı yer olan Nablus'un kadınları kadar kendini sakınan ve iffetini koruyan bir kadın zümresine rastlamadım. Nablus'ta birkaç ay kaldım ve gündüz vakti sokakta –Cuma günleri hariç– bir tek kadına rastlamadım. Cuma günü geldiğinde kadınlar evlerinden dışarı çıkıyor ve hatta mescit onlarla dolup taşıyordu. Namaz sona erince kadınlar cemaati derhal evlerinin yolunu tutuyor ve bir dahaki cumaya kadar dışarıda bir tek kadın bile gözüme ilişmiyordu. Oysa diğer beldelerdeki kadınlar ziynetlerini sergilemek ve aynı zamanda her türlü fitneye davetiye çıkarmak suretiyle çarşı-pazar dolaşıyorlardı". İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III. 569.

81 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III. 616; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 146. Ahzâb 33/53. ayette geçen ve "perde, kapı" gibi anlamlara gelen "hicâb" kelimesi, İslam toplumlarında görülen haremlik-selamlık uygulamasına da önemli bir dayanak oluşturmuştur.

204/820) de, "Kişinin kendi cariyesinden şarkı dinletmek için birtakım insanları bir araya toplaması düpedüz sefihliktir. Bu kimsenin şahitliği reddedilir" demiş, ardından daha ağır bir ifadeyle, böyle bir işin deyyusluk olduğunu söylemiştir.[82]

Nûr 24/60. ayette, "teberrüc"le ilgili olarak, hayızdan kesilmiş, yaşını başını almış kadınların siyablarını çıkarmalarında sakınca bulunmadığı bildirilmiş ve fakat siyabı çıkarmanın teberrüc, yani kadınlığını sergileme kastı (*ğayra müteberricâtin bi-zînetin*) taşımaması gerektiği de belirtilmiştir. Bu ayette geçen "siyâb" (elbise) kelimesi, Abdullah b. Abbâs ve Abdullah b. Mes'ûd gibi sahabî müfessirlerce *cilbâb* (ferace) ve *ridâ* (şal) diye izah edilmiş[83] ve bu izah müfessirlerin çoğunluğunca da benimsenmiştir. Bazı klasik tefsir kitaplarında ise yaşlı kadınların çıkarmalarında sakınca bulunmayan siyabın başörtüsü olduğuna dair izahlara yer verilmiştir.[84]

Kadın: Kamu Görevi, Şahitlik ve Miras

Kadının yöneticilik ve hâkimlik gibi görevler üstlenmesinin caiz olup olmadığı meselesi İslam fıkhında öteden beri tartışılmıştır. Temel önermeleri nasların sarih delaletlerinden ziyade, toplumsal kabuller ile sosyo-kültürel koşullara dayanan bu tartışmada aile hayatı ve karı-koca ilişkilerinden söz eden Bakara 2/228, Nisâ 4/32 ve 34 gibi ayetler birçok müfessir tarafından yöneticilik (imamet) ve yargıçlık (hâkimlik) gibi görevlerin erkeklere mahsus olduğu yönündeki hâkim görüşe delil gösterilmiştir. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ve Kurtubî (ö. 671/1273) gibi fakih müfessirler ise Sebe halkının bir kadın tarafından yönetildiği bilgisini içeren Neml 27/23. ayeti doğrudan doğruya kadının kamu görevi yapamayacağı görüşüne mesnet göstermişlerdir. Ayetin tefsirine girişte, "Yönetimlerini kadına tevdi eden bir toplum dirlik düzen göremez"[85] şeklindeki hadis rivayetini aktaran Ebû Bekr İbnü'l-Arabî bu bağlamda şunları belirtmiştir:

82 Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 39.

83 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IX. 349-350.

84 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, Beyrut 1978, s. 308; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, IV. 195; Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 203.

85 Buhârî, "Meğâzî" 82, "Fiten" 18; Tirmizî, "Fiten" 75. Bu hadisin sübut ve delâlet yönünden tahlil ve tenkidi için bkz. Kadir Gürler, "Kadının Yöneticiliği Meselesi -Bir Hadisin Okunuşu ve Eleştirisi", *Dînî Araştırmalar*, cilt: 4, sayı: 11 (2001), s. 67-80; Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, s. 374-383.

> Mezkûr hadis, kadının halife olamayacağı hususunda kesin hüküm bildiren bir nastır. Zaten bu konuda [Ehl-i Sünnet ulemasının] görüş ayrılığı da yoktur. Gerçi Muhammed b. Cerîr et-Taberî'den kadının hâkim olabileceği yönünde bir görüş nakledilmiştir; fakat Taberî'ye izafe edilen bu görüş sahih değildir. İhtimal ki bu görüş Ebû Hanife'ye atfedilen görüşle aynı mahiyettedir. Ebû Hânife'nin görüşüne göre kadın şahitlik yapabildiği hususlarda hâkimlik de yapabilir; ancak bu durum kadının her konuda hâkimlik yapabileceği anlamına gelmez. Kadın için, "Filan kadın hâkim(e) olarak tayin edilmiştir" tarzında bir görev/yetki belgesi de düzenlenemez. Bununla birlikte, cinayet davası ile nikâh akdi konusunda görevlendirilebilir. Fakat bu görevlendirme, kadının hakem tayin edilmesi ve tek bir meselede görüş bildirmesi şeklinde olur. Yoksa kadın kayıtsız şartsız hâkimlik yapamaz. Bunun delili, Rasûlullah'ın "Yönetimlerini kadına tevdi eden bir toplum dirlik düzen göremez" hadisidir. Ebû Hanife ve Taberî'ye atfedilen görüşün muhtevası kanaatimizce bundan ibarettir. Hz. Ömer'in bir kadını çarşı-pazar muhtesipliğiyle görevlendirdiğine ilişkin rivayete gelince, bu rivayet sahih değildir ve kesinlikle itibar edilmemelidir. Dahası, bu rivayet bid'atçilerin hadislere karıştırdıkları bir desiseden ibarettir.[86]

Bu görüşler Ehl-i Sünnet âlimleri nezdinde ittifakla benimsenmiştir. Hatta bu konuda icmadan bile söz edilmiştir. Şiî gelenekteki görüşler de Ehl-i Sünnet'le aynı minvaldedir. Ancak Hâricîler devlet başkanlığında cinsiyetin değil, liyakatin esas olduğunu söylemişlerdir. Benzer şekilde, birçok çağdaş Müslüman araştırmacı, her kamu görevi gibi, devlet başkanlığı ve hâkimlik için de en önemli şartın liyakat olduğunu göz önünde tutarak, kadınların devlet başkanlığı dahil, her görevi üstlenebileceklerini, imamlığın ve ordu kumandanlığının bizzat devlet başkanı tarafından yapılmasının gerekmediğini ileri sürmüşlerdir. Buna göre Hz. Peygamber'in konuyla ilgili hadisi tüm zamanlar için geçerli bir hüküm içermekten ziyade, kendi dönemiyle ilgili bir tespiti ifade etmektedir. Daha açıkçası, Hz. Peygamber, o dönem-

86 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III. 482. Ayrıca bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, XIII. 122-123.

de bir kadın tarafından yönetilen Sasani Devleti'nin uzun süreli olamayacağını haber vermiş ve nitekim öyle de olmuştur.[87]

Diğer taraftan, İslam tarihinde birçok kadının devlet başkanlığı yaptığı malumdur. Bu kadınlardan biri, 1047-1138 yılları arasında Yemen'de hüküm süren Süleyhîler hanedanlığında bir süre devleti idare eden Hürre es-Süleyhiyye'dir. Keza Delhi'de Sultan Şemseddin İltutmuş'un 1236'da ölümünden sonra devleti dört yıl boyunca kızı Raziye Begüm yönetmiştir. Eyyûbî hükümdarı el-Melikü'l-Evhad Necmeddîn Eyyûb'un eşi Şecerüddür de bir süre hükümdarlık yapmış ve adına hutbe okutturup sikke bastırmıştır. Ayrıca, İran'da hüküm süren Türk Atabeyi Bozaba'nın eşi Zâhide Hatun ile 1148-1286 yılları arasında İran'ın Fars bölgesinde hüküm süren Salgurlular hanedanlığında Âbiş Hatun da hükümdarlık yapmıştır.[88]

Kadının şahitliği meselesine gelince, borç akdiyle ilgili hükümleri düzenleyen Bakara 2/282. ayette, "Erkeklerinizden iki şahit bulundurun. Eğer iki erkek bulunmazsa rıza göstereceğiniz bir erkek ve iki kadını şahit tutun" buyrulmuştur. Birçok müfessire göre iki kadının şahitliğinin ancak bir erkeğin şahitliğine denk olması, kadının akıl ve/veya din açısından eksik olmasıyla ilgilidir.[89] Buna mukabil Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Taberî (ö. 301/923), Mâtüridî (ö. 333/944) ve Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi müfessirler bu ayetin yorumunda kadınların akıl ve din noksanlığından söz etmemişlerdir.

İbn Kesîr (ö. 774/1373) kadınlardaki akıl ve din noksanlığına, "Kadın aklen ve dinen eksiktir" diye özetlenebilecek hadis rivayetini delil göstermiştir.[90] İbn Cüzey (ö. 741/1340) ise bu ayetin kâfirler, çocuklar ve kadınların şahitliğini reddetme hususunda

87 Kadının devlet başkanlığı ve hâkimliği meselesi hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Kadir Gürler, "Kadının Yöneticiliği Meselesi", s. 80-93; Hayreddin Karaman, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi", *İslâmî Araştırmalar* (*Kadın Özel Sayısı*), cilt: 10, sayı: 4 (1997), s. 276-278; Nejla Akkaya, "İslâm Hukuku'nda Kadının Siyasi Hakları", *İslâmî Araştırmalar* (*Kadın Özel Sayısı*), cilt: 10, sayı: 4 (1997), s. 230-240; Adnan Koşum, "İslam Hukukunda Kadının Yargıçlığı Problemi", *Süleyman Demirel İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 10 (2003/1), s. 63-75.

88 M. Akif Aydın, "*Kadın*", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV. 91.

89 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 144; Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, I. 216; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, I. 279; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XIII. 70.

90 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 335.

gayet sarih bir beyan içerdiğini söylemiştir.[91] Öte yandan, Hanefî mezhebine mensup müfessirler kadının şahitliğinin had cezaları (limitleri ayetlerle belirlenmiş cezalar) ve kısas dışındaki her alanda geçerli olduğunu söylerken,[92] Şafiî müfessirler kadınların şahitliğini mali konularla sınırlandırmışlardır.[93] Buna göre denebilir ki Şafiî gelenekteki bakış açısına göre kadınların şahitliği ilke olarak makbul değildir; mali konularda şahitlik etmeleri istisnai olup zaruretten mütevellittir. Hanefî gelenekteki bakış açısına göre ise kadınların şahitliğinin kabulü temel ilke, had cezaları gibi bazı konularda kabul edilmemesi istisna kategorisindedir. Çünkü şahitlik ehliyetinin temeli müşahede, anlayıp kavrama ve eda edebilme yeteneğidir; kadınlar da tıpkı erkekler gibi bu niteliklere sahiptir.

Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, şahitlik meselesine, "Allah erkeği kadına altı yönden üstün kılmıştır" ifadesiyle giriş yapmış, ardından bu altı hususu şöyle sıralamıştır: (1) Erkek kadının aslı/esası, kadın erkeğin fer'i/uzantısı kılınmıştır. Çünkü Allah'ın Kur'an'da beyan ettiği üzere kadın erkekten yaratılmıştır. (2) Kadın erkeğin eğri kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Rasûlullah, "Kadın, erkeğin en eğri kaburga kemiğinden yaratıldı. Şayet kadındaki eğriliği düzeltmeye kalkışırsan, onu kırarsın. Yok, eğer ondan istifade edeyim dersen, mevcut eğriliğiyle istifade edersin" demiş ve ardından da şunu eklemiştir: "Kadının kırılmasından maksat, boşanmasıdır." (3) Kadının dini eksiktir. (4) Kadının aklı eksiktir. Rasûlullah, "Aklı ve dini eksik olup da buna rağmen aklı başında bir adamın aklını çelmeyi başarabilen varlık olarak bir tek siz kadınları gördüm" demiş, bunun üzerine kadınlar, "Dinimiz ve aklımızın eksik olmasından maksat nedir?" diye sorunca, Rasûlullah, "Kimi vakitleri (regl sebebiyle) namazsız ve oruçsuz geçirenler siz kadınlar değil misiniz? Keza sizden birinin şehadeti bir erkeğin şehadetinin yarısı sayılmıyor mu?!" şeklinde karşılık vermiştir.[94] (5) Kadının miras payı erkeğin payından eksiktir. Allah, "Erkeğin miras payı iki kızın/

91 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I. 228.

92 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II. 231; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, I. 140; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, I. 583.

93 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 144; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I. 335.

94 Bu hadisin farklı varyantlarıyla ilgili geniş tahlil ve tenkit için bkz. Kâmil Çakın, "Kadınlar ile İlgili Bir Hadis ve Değerlendirilmesi", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 1, sayı: 1 (1998), s. 5-30.

kadının payı kadardır" (Nisâ 4/11) buyurmuştur. (6) Kadının gücü eksiktir. Kadın savaşamaz, bu yüzden ona ganimetten pay ayrılmaz.[95]

Bu altı maddenin ardından, "İşte bütün bu hususlar hikmetli manalar taşır" diyen İbnü'l-Arabî, "Peki, bütün bu sayılanlar kadının iradi olarak yapıp ettiği şeyler değil. Böyleyken nasıl olur da onun eksiklikleri kapsamında zikredilebilir?" şeklindeki manidar soruya da Eş'ârîliğin mutlak güç ve kudretle özdeş Allah tasavvurunu özetleyen şu ilginç cevabı vermiştir: "İlahi adalet böyle! Allah dilediğinin konumunu alçak, dilediğininkini yüksek kılar. O nasıl dilerse öyle hükmeder. Dilediğini över, dilediğini yerer. Yapıp ettiklerinden dolayı O'na hesap sorulamaz. Ama insanlara hesap sorulur. Evet, durum budur. Allah mahlûkatı farklı konumlarda yaratmış, mertebelerini farklı kılmış ve bunu da bize açıklamıştır. Artık biz bunu biliyoruz, inanıp teslim oluyoruz."[96]

İbnü'l-Arabî gibi itikatta Eş'arî mezhebine bağlı olan Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ise Nisâ 4/32. ayetteki "ve-lâ tetemennev mâ feddalellahu bihî ba'daküm alâ ba'din" ifadesine atıf yaparak, erkeklerin kadınlar üzerinde otorite sahibi olduğunu söylemiş, ardından da erkeğin üstün kadının düşük/dûn konumda bulunduğunu şöyle gerekçelendirmiştir: "Bilinmelidir ki erkeklerin kadınlardan üstünlüğü birçok yönden hâsıl olan bir gerçektir. Üstünlükle ilgili hususiyetlerin bir kısmı hakiki/özsel sıfatlardan, bir kısmı da şer'î/teklîfî hükümlerden müteşekkildir. Hakiki/özsel sıfatlar konusunda bilinmelidir ki bu sıfatlar ilim ve güç olmak üzere iki hususla ilgilidir. Kuşkusuz erkeklerin akılları ve bilgi birikimleri çok fazladır. Yine erkeklerin zor işleri başarma kudretleri daha üst düzeydedir. İşte bu iki sebepten dolayı erkeklerin kadınlardan akıl, basiret ve kuvvet açısından üstünlükleri söz konusudur. Üstünlükle ilgili bu üç hususa şunlar da eklenebilir: Genellikle okuma-yazmayı erkeklerin bilmesi, binicilik ve atıcılıkta erkeklerin mahir olması, peygamberler ve âlimlerin erkekler arasından çıkması, namaz imamlığı ve devlet başkanlığı görevlerinin yine erkeklere ait olması, cihad, ezan, hutbe, itikâf, had cezaları ve kısasta yalnız erkeklerin şahitliğinin geçerli

95 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I. 335.
96 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I. 336.

olması, Şafiî'ye göre nikâhta da sadece erkeklerin şehadetinin makbul sayılması, mirasta pay fazlalılığı ve asabelik, gerek kasten gerek hataen adam öldürmede diyet ödemekle mükellef olma, kasâme, nikâhta velayet, talak, talaktan dönüş, birden çok kadınla evlenme ve doğan çocukların erkeklere nispet edilmesi... İşte bütün bunlar erkeklerin kadınlardan üstün olduğunu gösterir."[97]

"Kocaların karıları üzerinde hakları olduğu gibi kadınların da kocaları üzerinde ma'rûf/malum hakları vardır" mealindeki ifadenin ardından, "Kocaların karıları üzerindeki hakları bir derece fazladır" (*ve-li'r-ricâli aleyhinne deracetün*) ifadesini içeren Bakara 2/228. ayetteki "derece" kelimesi de erkeklerin şu veya bu sebeple kadınlardan üstün konumda bulunduğunun delili olarak izah edilmiştir. Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) göre "derece"den maksat, erkeklerin daha fazla hakka sahip olmaları ve aynı zamanda üstün konumda bulunmalarıdır.[98] Kurtubî'nin yorumuna göre ise kocanın "derece" kelimesiyle ifade edilen üstün konumu akıl, infak kudreti, diyet ödeme mükellefiyeti, miras ve cihad gibi hususlara taalluk eder. Kısacası, "derece" kelimesi hem erkeğin kadından üstün olmasını gerektirir hem de kocanın karısı üzerindeki hakkının kadının koca üzerindeki hakkından daha zorunlu olduğunu gösterir. Bu yüzden, Rasûlullah, "Ben bir kimseye Allah'tan başkasına secde etmeyi emredecek olsaydım, kesinlikle kadına kocasına secde etmesini emrederdim" demiştir.[99]

Bütün bunlara ilaveten "derece" kelimesi, kadının kocaya itaat vazifesi, erkeğin daha akıllı olması, kadını boşaması ve/veya boşama hakkını elinde tutması, saygınlık sahibi olması, gerek imamet gerek kadılık ve gerekse şahitlik hususunda ehliyet ve salahiyet sahibi olması, evli olduğu halde ikinci, üçüncü kadınla evlenebilmesi, hem mirastan hem ganimetten daha fazla pay alması ve hatta sakallı olması şeklinde de izah edilmiştir.[100]

97 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, X. 71-72. Erkeklerin kadınlardan üstün olduğu hususlar arasında sarığın dahi zikredildiği başka bir liste için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 523-524; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, I. 222. Burada zikredilen üstünlük sıfatları hemen hemen aynıyla Nisâ 4/34. ayetin yorumunda da tekrar edilmiştir. Bkz. İbn Âdil, *el-Lübâb*, VI. 360.

98 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 366.

99 Kurtubî, *el-Câmi'*, III. 83.

100 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 467-468; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II. 70; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 261; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 79; Kurtubî, *el-Câmi'*, III. 83; İbn Âdil, *el-Lübâb*, IV. 125-127; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I. 199; Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, I. 170.

Fahreddîn er-Râzî'ye göre erkeğin bütün bu hususlarda kadından daha üstün olduğu sabittir. Aslında kadın erkeğin elinde aciz bir esir/köle gibidir. Bu yüzden Rasûlullah, "Kadınlara iyi davranın. Çünkü onlar sizin elinizin altında zavallı aciz konumdadır" buyurmuştur.[101]

İlginç olan husus, "derece" kelimesinin hemen bütün müfessirlerce erkeğin daha fazla hak sahibi olduğu yönünde izah edilmiş olmasıdır. Oysa bu kelimeye karı-koca ilişkisi bağlamında sorumluluk manası da yüklenebilir. Nitekim İbn Abbâs "derece"yi kocanın karısına karşı sorumluluklarını yerine getirmesi ve onunla iyi geçinmesi yönünde bir teşvik şeklinde anlamış ve kocanın karısı üzerindeki haklarından fedakârlıkta bulunması diye yorumlamıştır. Bu yorum Taberî ve İbn Atıyye gibi müfessirlerce de isabetli bulunmuştur.[102]

Klasik tefsir literatüründe söz konusu kelimenin ağırlıklı olarak "hak ve üstünlük" bağlamında izah edilmiş olması, esas itibariyle Kur'an'ın bu yoruma mesnet oluşturacak beyanlar içermesiyle de ilgilidir. Zira Ümmü Seleme ve/veya Ensar'dan bazı kadınların, "Biz kadınlar gazveye/savaşa iştirak edemiyoruz. Bu yüzden, biz kadınlara mirastan düşen pay erkeklerin aldığı payın yarısı kadar; keşke biz de erkek olsaydık" gibi serzenişleri üzerine nazil olan Nisâ 4/32. ayette[103] "ve-lâ tetemennev mâ feddalellâhu bihî ba'daküm alâ ba'din" şeklinde bir ifadeye yer verilmiştir. Bu ifadenin, "Ey mümin kadınlar! Allah'ın erkeklere siz kadınlardan daha fazla hak vermiş olmasından dolayı, 'Keşke biz de erkek olsaydık' diye iç geçirmeyin" şeklinde bir manaya geldiği açıktır. Keza Nisâ 4/34. ayette, "er-ricâlü kavvâmûne ale'n-nisâ" (erkekler kadınların/kocalar karılarının amiri/reisi konumundadır) denilmiş ve erkeklerin reislik konumu "bi-mâ feddalellâhu ba'dahüm alâ ba'din ve-bimâ enfakû min emvâlihim" diye gerekçelendirilmiştir.

Kadınla ilgili miras hukukuna gelince, Nisâ 4/7. ayette bu konuyla ilgili olarak şöyle denilir: "Ana babanın ve yakın

101 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VI. 82.

102 Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, Beyrut 2005, s. 50; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 468; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, II. 68; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, II. 306; Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, I. 342.

103 Tirmizî, "Tefsir" 5; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 49-51; Vâhidî, *el-Vasît*, II, 43; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 106; İbn Âdil, *el-Lübâb*, VI. 349.

akrabanın miras olarak bıraktıkları malda erkeklerin payı vardır. Kadınlar da ana babanın ve yakın akrabanın miras bıraktıkları malda pay sahibidirler. Yani miras olarak bırakılan mal ister az ister çok olsun, o maldan erkeğe de kadına da belli bir pay ayrılmıştır."

Müfessirler bu ayetin yorumunda İslam öncesi dönemin Arap toplumundaki miras uygulamasına atıf yapmışlar ve söz konusu dönemde savaşma gücü bulunmayan kimselere, yani kadınlar ve çocuklara miras verilmediğinden söz etmişlerdir.[104] Yine bu ayetin tefsirinde Ümmü Kücce/Kühha adlı bir kadının kocası öldükten sonra üç çocuğuyla birlikte mağdur edilmesi, ölen kocasının Süveyd ve Arfece adlı amcaoğulları tarafından tüm mirasa el konulması ve Hz. Peygamber'in bu duruma müdahalede bulunması olayından söz etmişlerdir.[105]

Miras hukukuyla ilgili olarak, "[Ey Müminler!] Allah miras konusunda çocuklarınızın paylarıyla ilgili olarak size şunu emreder: Erkeğin miras payı, kızın/kadının alacağı payın iki katıdır. Eğer ölen kişinin çocukları sadece kız olup ikiden fazla iseler, bunlar mirasın üçte ikisini alırlar. Şayet mirasçı konumunda tek kız evladı varsa, mirasın yarısı ona aittir. Hayatta olan ana-babaya gelince, ölen kişinin bir kız ya da erkek çocuğu varsa, bıraktığı mirastan hem anası hem babası altıda bir pay alır. Ölen kişinin çocuğu yoksa ve ana-babası da hayatta olursa, mirasın üçte biri anaya verilir. Şayet ölen kişinin erkek ve kız kardeşleri varsa, ana mirasın altıda birini alır. Bütün bu payların miktarı, miras bırakan kişinin vasiyeti yerine getirildikten ve/veya hayatta iken ödeyemediği borçlar ödendikten sonra belirlenir" mealinde hükümlerin vazedildiği Nisâ 4/11. ayetteki "li'z-zekeri mislü hazzi'l-ünseyeyn" (erkeğin miras payı kızın/kadının miras payının iki katıdır) ifadesi erken dönemlere ait tefsir kitaplarında erkeğin kadından üstünlüğü bağlamında yorumlanmamışken, geç dönem tefsir kitaplarında ifadenin söz dizimi dahi erkeğin

104 Vâhidî, *el-Vasît*, II. 14-15; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, I. 396; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, II. 12; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 31; Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, II. 327.

105 Sebeb-i nüzulle ilgili rivayetin farklı varyantları için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 604; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II. 2-7; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 455; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, I. 396-397; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, II. 18; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 503; Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, I. 326; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 31.

üstünlüğüne delil gösterilmiştir. Mesela, Zemahşerî, "Allah Teâlâ niçin 'İki kızın/kadının miras payı bir erkeğin payı kadardır' veya 'Bir kız/kadın bir erkeğin miras payının yarısını alır' demedi de, 'Erkeğin miras payı iki kızın/kadının miras payı kadardır' şeklinde bir ifade kullandı?" tarzında muhtemel bir soruya şöyle cevap verilebileceğini belirtmiştir:

> Allah, erkeğin üstünlüğünden dolayı ilkin onun payını beyan etmekle söze başlamış ve erkeğin miras payını kadının payının iki katı kılmıştır. Dahası, Allah, "li'z-zekeri mislü hazzi'l-ünseyeyn" (erkeğin payı iki kızın/kadının payı kadardır) ifadesinde, erkeğin kadından üstün olduğunu kastetmiştir. Oysa "li'l-ünseyeyni mislü hazzi'z-zekeri" (iki kızın/kadının payı bir erkeğin payı kadardır) şeklindeki ibarede kadının eksik olduğunu ifade maksadı vardır. Ancak erkeğin üstünlüğünü doğrudan beyan etme kastı, karşıt cinsinin noksanlığını beyan yoluyla ifade tarzından daha açıktır.[106]

Zemahşerî'nin bu şekilde cevapladığı soruya Fahreddîn er-Râzî de şöyle bir izah getirmiştir: Erkek, kadından daha üstün olduğu için Allah önce erkeği, sonra kadını zikretmiştir. Nitekim Allah bir erkeğin miras payını, iki kadının payı olarak belirlemiştir. Diğer taraftan, "li'z-zekeri mislü hazzi'l-ünseyeyn" şeklindeki ayet erkeğin üstünlüğüne mutabakat, kadının noksanlığına iltizam yoluyla delalet eder.[107] Şayet Allah, "İki kızın/kadının miras payı bir erkeğin payı kadardır" şeklinde bir ifade kullanmış olsaydı, o zaman bu ifade kadının noksanlığına mutabakat, erkeğin üstünlüğüne iltizam yoluyla delalet ederdi. Bu sebeple Allah, faziletleri teşhir hususunda gösterilen çabanın, reziletleri teşhir çabasına tercih edilmesi gerektiğine dikkat çekmek için, "li'z-zekeri mislü hazzi'l-ünseyeyn" ifadesini kullanmayı yeğlemiştir. İşte bu yüzden, İsrâ 17/7. ayette, "in ehsantüm ehsantüm li-enfüskiüm ve-in ese'tüm fe-lehâ" (Allah'ın emirlerine uygun

106 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 505.

107 Bir nesneyi/kavramı ifade etmek üzere kullanılan lafzın o nesnenin/kavramın bütününe ve bütün yönlerine delalet etmesine mutabakat, bir lafzın doğrudan konusuyla birlikte zihnin bu konuyla ilişkilendirdiği başka bir manaya da delalet etmesine iltizam denir. Bkz. Cemil Salîba, *el-Mu'cemü'l-Felsefî*, Beyrut 1982, I. 563.

hareket ederseniz, bunun güzel sonuçlarını görürsünüz. Yok, eğer O'nun emirlerine karşı gelirseniz, bu isyankârlığın bedelini ödersiniz" denilmiş ve bu ayette "ihsan" (iyilik etmek) kelimesi iki, "isâe" (kötülük etmek/günah işlemek) kelimesi bir kez zikredilmiştir.[108]

Fahreddîn er-Râzî'ye göre, "Hiç şüphesiz kadın evden dışarı çıkamaz, ortalıkta arz-ı endam edemez. Kocası ve akrabaları onu evden dışarı çıkmaktan meneder". Ayrıca, kadının aklı kıt, yanılgı payı çoktur. Üstelik kadın erkeklerle bir arada bulunduğunda dedikodu mevzuu olur. İşte bütün bu sebeplere binaen kadın erkekten daha acizdir. Böyle olduğu için de miras payı erkeğin payından çok veya en azından eşit miktarda olması gerekir. Ama Kur'an'daki hüküm bu şekilde düzenlenmemiştir. Bu durumda, "Allah'ın kadına erkeğin miras payının yarısını vermesindeki hikmet nedir?" şeklindeki muhtemel bir soruya şöyle cevap verilir:

(1) Kadının harcaması az, erkeğin harcaması çoktur. Çünkü erkek karısı için de harcama yapar. Masraf ve harcaması çok olanın mala ihtiyacı da çok olur. (2) Erkek gerek yaratılış gerek akıl gerekse kadılık (yargıçlık) ve imamet gibi dinî makamlar/mansıplar açısından ve aynı zamanda bir kadının şahitliğinin erkeğin şahitliğinin yarısı seviyesinde olması bakımından daha üstündür. Bu üstünlüklere sahip olan kimseye daha fazla miras verilmesi gerekir. (3) Kadının aklı az, şehveti çoktur. Kadın çok mal sahibi olduğunda her taraf fesada boğulur. Nitekim Allah, "Hiç şüphesiz [kâfir] insan kendini müstağni görüp azar" (Alak, 96/6-7) buyurmuştur. Ancak erkeğin çok mal sahibi olması böyle bir mahzur doğurmaz. (4) Erkek, aklının tam olması hasebiyle malını dünyada medh-i senaya, ahirette çok sevaba nail olmayı mucip şeylere, sözgelimi, hanlar-hamamlar yaptırma, dullar ve yetimlere destek olma gibi şeylere harcar. Bunu ancak erkek yapabilir. Çünkü erkek toplumla daha fazla iç içedir. Kadının toplumla ilişkisi ise çok azdır. Bu yüzden, kadın sahip olduğu malımülkü mezkûr yerlere harcayamaz. (5) Rivayete göre Ca'fer es-Sâdık'a (ö. 148/765) kadın ve mal konusunda sorulunca, "Havvâ bir avuç buğday alıp onu yedi. Sonra bir avuç daha aldı ve fakat

108 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IX. 168. Bu yorumun aynısı ve muhtasar varyantları için bkz. İbn Âdil, *el-Lübâb*, VI. 213-214; Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, I. 328; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I. 297; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, II. 15.

onu gizledi. Derken, bir avuç buğday daha aldı ve onu Âdem'e verdi. Havvâ kendi payını erkeğin payının iki katına çıkarınca, Allah durumu Havvâ'nın aleyhine çevirdi ve kadının miras payını erkeğin payının yarısı olarak belirledi."[109]

Kâfir insanla ilgili olduğunda hiç şüphe bulunmayan Alak 96/6-7. ayetlerde "el-insan"a izafe edilen istiğnâ ve tuğyan (azgınlık) sıfatlarını kadına hamletmek suretiyle tefsirde istidlali şirazesinden çıkaran Fahreddîn er-Râzî'nin bu yorumları İbn Âdil ve Âlûsî gibi müfessirler nezdinde de aynen kabul görmüştür.[110] Buna karşın Mukâtil, Taberî, Hevvârî, Mâtüridî gibi müfessirlere ait tefsirlerde "li'z-zekeri mislü hazzi'l-ünseyeyn" ifadesi erkeğin fazilet ve üstünlüğü bağlamında izah edilmemiştir.[111]

Kadın: Zevcelik ve Annelik

Kur'an'da kadın ve aile konusuyla ilgili birçok ayet yer alır. Bu ayetlerin büyük bir kısmı genelde talak ve iddet, özelde zıhar, îlâ, hul' gibi konularla, bir kısmı mehir, evlilik ve muharremâtla, diğer bir kısmı ise karı-koca ilişkileriyle alakalıdır. Mesela, Nisâ 4/34. ayette kadın-erkek, daha doğrusu, karı-koca ilişkisinde erkeklere kavvâmlık (otorite) sıfatı atfedilir. Bazı rivayetlere göre bir sahabînin karısına tokat atması, o kadının durumu Hz. Peygamber'e şikâyet etmesi ve Hz. Peygamber'in, "Sen de ona bir tokat vur" anlamına gelen bir ifadeyle meseleyi çözmek istemesi üzerine nazil olan[112] bu ayetteki "kavvâmlık", başta Abdullah b. Abbâs olmak üzere birçok müfessir tarafından, "reislik, yöneticilik, otorite ve tedip salahiyeti" diye izah edilmiştir. Bazı müfessirler ise kocanın karısını görüp gözetmesi, ona sahip çıkması, işlerini çekip çevirmesi ama aynı zamanda evinde oturtup dışarıya çıkmasına izin vermemesi gibi hususları da kavvâmlık kapsamına dâhil etmişlerdir.[113]

109 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IX. 168.

110 İbn Âdil, *el-Lübâb*, VI. 213; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, II. 426.

111 Kadının miras payı konusunda geleneksel anlayışın tenkidi için bkz. Hayri Kırbaşoğlu, "Kadın Konusunda Kur'ân'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler", *İslâmî Araştırmalar (Kadın Özel Sayısı)*, cilt: 10, sayı: 4 (1997), s. 264-266.

112 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 60; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 110.

113 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 59-60; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III. 148-149; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 523; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, III. 60; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I. 480; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 111; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, I. 223.

Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'ye göre kavvâmlık, üstünlükten kaynaklanır ve bu üstünlük üç hususa dayanır. Bunlardan ilki erkeğin kemâl-i akıl ve temyiz sahibi olması; ikincisi kemâl-i din sahibi olması, dolayısıyla cihada katılması, genel manada emir bi'l-marûf vazifesini yapması ve sair dinî hususlarda kemâl-i taat sahibi olmasıdır. Oysa kadınlar hem akıl hem din yönünden eksiktir ve bu gerçek Hz. Peygamber tarafından da beyan edilmiştir. Üçüncü husus ise erkeğin nikâhta mehir vermesi, nikâh sonrasında ise hane halkının geçimini üstlenmesidir.[114]

İmâm el-Mâtüridî (ö. 333/944) "er-ricâlü kavvâmûne ale'n-nisâ" ifadesinin velisiz nikâhın caiz olmadığına delil teşkil ettiğini söylemiş; ayrıca, ayette kavvâmlığın gerekçesi olarak zikredilen tafdil (üstün kılma) vasfının yaratılışla ilgili olduğunu belirtmiştir. Buna göre erkekler ticaretle meşgul olmak, başka birçok işte çalışmak, uzak yerlere seyahat etmek gibi özelliklere sahiptir. Kadın bütün bunlardan acizdir. Bu yüzden, Allah erkeklere kavvâmlık, yani kadınlara sahip çıkmak, ihtiyaçlarını karşılamak görevi yüklemiştir.[115]

Kâdî Beyzâvî'ye (ö. 685/1286) göre erkeklerin/kocaların kavvâmlığına gerekçe kılınan üstünlük (tafdil), biri vehbî, diğeri kesbî olmak üzere iki kısma ayrılır. Ayetteki "bi-mâ feddalelâhu ba'dahüm alâ ba'din" ifadesi üstünlüğün vehbî kısmıyla ilgilidir. Allah erkekleri akıl, işbilirlik, güçlülük gibi çeşitli hususlarda kadınlardan üstün kılmış ve bu yüzden peygamberlik, imamet, velayet gibi makam ve mansıplar erkeklere münhasır kılınmıştır. Ayetteki "ve-bimâ enfakû min emvâlihim" ifadesi ise üstünlüğün kesbî kısmıyla ilgilidir. Çünkü erkek nikâh sırasında mehir ödemek, aile hayatında ise hane halkının masraflarını karşılamakla mükelleftir.[116]

Müfessirler Nisâ 4/34. ayette kadına izafe edilen ve kocanın üç farklı veya aşamalı tedip salahiyetine de gerekçe teşkil eden "nüşûz" kelimesini genellikle "başkaldırmak, dik başlı bir tavır sergilemek" diye izah etmişler; bazı müfessirler ise kadının kocasına karşı soğuk ve mesafeli davranmasını da "nüşûz" (dikbaşlılık) kapsamında değerlendirmişlerdir.[117] Öte yandan,

114 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I. 531.
115 Mâtüridî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, III. 157.
116 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 213.
117 Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 112; İbn Âdil, *el-Lübâb*, VI. 363.

kocanın tedip maksadıyla karısına nasihatte bulunması, genellikle Kur'an'daki ilgili beyanlar ve hükümler uyarınca kadına sorumluluklarının hatırlatılması şeklinde izah edilmiştir. Ayrıca, kocayla iyi geçinmek ve onun üstünlüğünü kabul etmek gerektiği yönünde telkinlerde bulunulmasından da söz edilmiş, bu bağlamda Hz. Peygamber'e atfen, "Herhangi bir kimseye secde etmesini emredecek olsaydım, kadına, kocasına secde etmesini emrederdim", "Herhangi bir kadın, kocasının yatağından ayrı olarak geceyi geçirecek olsa, sabahlayıncaya kadar melekler ona lanet eder" şeklindeki rivayetler de nakledilmiştir.[118]

Kadınları tedibin ikinci şekli olan ve ilgili ayette "vehcürûhünne fi'l-medâci'i" şeklinde ifade edilen hecr (yalnız bırakmak) Abdullah İbn Abbâs (ö. 68/688), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713[?]), İbn Ebî Talha (ö. 143/760), Atıyye el-Avfî (ö. 111/730) gibi sahabe ve tâbiîn müfessirlerince "cinsel boykot" diye izah edilmiş[119] ve bu izah diğer birçok müfessir tarafından da ilk sırada zikredilmiştir. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî ise "hecr/hücr" ile ilgili dört ayrı uygulamadan söz etmiştir. Buna göre; (1) kocanın cinsel ilişkiye girmeyip karısına sırtını dönerek yatması; (2) cinsel ilişkiye girmesi ve fakat karısıyla konuşmaması; (3) hem ayrı yatakta yatması hem de cinsel ilişkide bulunmaması; (4) karısıyla konuşması ve cinsel ilişkide bulunması; fakat karısıyla birlikte olmak istediğinde ona karşı kaba bir dil kullanması.[120]

Taberî (ö. 310/923), bütün bu yorumlardan farklı olarak, "hecr/hücr" (hicrân/hücrân) kelimesine, "kadınları evde sıkıca bağlamak" şeklinde bir mana takdir etmiş ve bu ilginç mana takdirini kelimenin Arap dilindeki farklı anlam ve kullanımlarıyla ilgili lisanî şahitlerle temellendirme yoluna gitmiştir. Ayrıca, kadına cinsel boykot uygulamak, dargın durmak ve konuşmamak gibi mana takdirlerinin isabetsiz olduğunu söyledikten sonra, Arap dilindeki "hecera'l-baîr" (deveyi bağladı) ibaresinden hareketle ayetteki "vehcürûhünne" ifadesinin, "Kadınları evlerde iple bağlayın" anlamına geldiği noktasında ısrar etmiştir.[121]

118 Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 112.

119 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 65-66; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, II. 76; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, II. 48; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 112; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, III. 628.

120 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I. 533.

121 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 68-69.

Fakat İbnü'l-Arabî, Taberî'nin bu yorumunu "Kur'an ve Sünnet'i çok iyi bilen bir âlimin böyle bir hataya düşmesi gerçekten hayret verici" dedikten sonra uzun uzadıya eleştirmiştir.[122] Söz konusu yorum Zemahşerî tarafından da "Kalın kafalılara özgü bir yorum" diye değerlendirilmiştir.[123]

Nisâ 3/34. ayette kocanın karısını tedip yollarının üçüncüsü olarak zikredilen "vadribûhünne" ifadesine gelince, müfessirler bu ifadenin "onları dövün" manasına geldiği hususunda ittifak etmişler, ayrıca Hz. Peygamber'in Veda hutbesindeki ifadelerine atfen dövmenin yaralayıp berelemeyecek şekilde (ğayra müberrih) gayet hafif, hatta sembolik denebilecek bir tarzda olması, ayrıca yüz gibi uzuvlara isabet etmemesi gerektiğine dikkat çekmişlerdir.[124] Bunun yanında Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), kadının kocasına karşı gelse bile dövülemeyeceğinden söz etmiş ve fakat bu farklı yorum bazı müfessirlerce sübjektif olarak değerlendirilmiştir.[125]

Evlilik konusuyla ilgili ayetler arasında özellikle teaddüd-i zevcât (çok eşlilik) meselesiyle ilişkilendirilen Nisâ 4/3. ayet öteden beri ilginç yorumlara konu olmuştur. Daha önce de bahsi geçtiği üzere, bu ayetteki "mesnâ ve sülâse ve rubâ'a" ifadesi Sünnî müfessirler tarafından "iki, üç, dört" (dörde kadar) şeklinde yorumlanmış ve çok karılılığın dörtle sınırlı olduğu görüşü "mesnâ ve sülâse ve rubâ'a" ifadesiyle ilgili birtakım linguistik izahlarla temellendirilmeye çalışılmıştır.[126] Ayrıca, bu ayetin cahiliye devrindeki sınırsız sayıda ve/veya on civarında kadınla evlenme geleneğini ilga edip bunu dörtle sınırlandırdığı

122 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I. 533-534.

123 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 524-525.

124 Mâtüridî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, III. 163-164; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III. 150; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, III. 61; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, II. 48; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, X. 73; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 213; İbn Âdil, *el-Lübâb*, VI. 365; Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, I. 346; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, I. 223, Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 113; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, III. 628.

125 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I. 536.

126 Bu ifadenin öncesinde yer alan "fenkihû mâ tâbe leküm mine'n-nisâ" (O takdirde size helal olan ve hoşunuza giden başka kadınlarla evlenin) şeklindeki ibarede kadınlardan cansız varlıklar için kullanılan "mâ" edatıyla söz edilmiş olması, Kâdî Beyzâvî tarafından kadının akıl yönünden noksan olmasına hamledilmiştir. Bu ilginç yorum Zemahşerî ve Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi müfessirlerce de zikre değer görülmüştür. Bkz. Kâdî Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 200; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 496; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, III. 504.

söylenmiş,[127] bu arada söz konusu ifadenin Şiîler ile bazı Zâhirîler tarafından 2+3+4=9 ve 2+2+3+3+4+4=18 şeklinde anlaşıldığı da zikredilmiştir.[128] Ne var ki Şiî müfessir Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) bu ayete istinaden dokuz kadınla evlenmenin cevazına hükmetmenin yanlış olduğunu söylemiş ve bu görüşünü icmaya aykırılıkla gerekçelendirmiştir.[129]

Aslında dörtten fazla kadınla evliliğin caiz olmadığı yönündeki hâkim görüş bu ayete değil, en fazla dört kadınla evliliğin caiz olduğuna dair birkaç hadis rivayetine ama daha çok da bu konuda oluşan icmaaya dayanmaktadır. Kaldı ki Nisâ 4/3. ayetteki "mesnâ ve sülâse ve rubâ'a" ifadesi çok eşlilikle ilgili bir sınırlama getirmediği gibi çok eşliliğin sayısal limitini düzenleyen bir hüküm de içermemektedir. Nitekim Hz. Âişe'den (ö. 58/678) gelen rivayete göre yetim kızlar/dul kadınlar velilerinin himayesi altında bulunurlardı. Veliler gerek mallarından gerek güzelliklerinden dolayı onlarla evlenmek, evlenirken de mehirlerini ma'rûf/mutad olandan düşük miktarda vermek isterlerdi. Ayet söz konusu kişileri velayetleri altındaki kızlara/kadınlara böyle bir haksızlık yapmaktan nehyetmek maksadıyla indi.[130]

Bu bilgiye istinaden denebilir ki Nisâ 4/3. ayet mümin erkeklerin kaç kadınla evleneceği hükmünü düzenlememekte, dahası dul kadınlar ve yetim kızlara mehir hususunda haksızlık yapılmaması gerektiğini tembihlemektedir. Bir önceki ayette yetimlerin mallarını yemenin çok büyük bir günah olduğunun belirtilmesi de bunu teyit etmektedir. Özetle, Nisâ 4/3. ayette, "Himayeniz altında bulunan dul kadınlar ve yetim kızlarla evlilik yapmanız söz konusu olduğunda adaletsizlikten/haklarını

127 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III. 346-347; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, II. 7; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 10-14.

128 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IX. 142; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 13.

129 Tûsî, *et-Tibyân*, III. 107.

130 Buhârî, "Tefsir, 4/1, "Nikâh" 19; Müslim, "Tefsir" 6-8; Ebû Dâvûd, "Nikâh" 12; Nesâî, "Nikâh" 66; a. mlf., *Tefsîru'n-Nesâî*, Beyrut 1990, I. 361. Sebeb-i nüzulle ilgili bu rivayetin tarihî vaka ile örtüşmediği, buna mukabil Nisâ suresinin başında yer alan ayetlerin Uhud savaşından kısa bir süre sonra indiği, dolayısıyla ilgili ayetlerde bu savaşta şehit düşen birçok sahâbînin geride bıraktığı dul kadınlar ve yetim kızlara sahip çıkılması, bunun da evlilik yoluyla sağlanması konusuna işaret ettiği söylenebilir (Bkz. Montgomery Watt, *Muhammad At Madina*, London 1972, s. 276-277). Bu tespit ve değerlendirme gayet makul olmakla birlikte Nisâ 4/3. ayetin çok eşlilikle ilgili bir hukuk kodu olarak algılanması ve bu yönde yorumlanması yine de pek isabetli gözükmemektedir.

yemekten endişe ederseniz, [dünyada evlenilecek kadın tükenmediğine göre] onlarla değil, size helal olan ve hoşunuza giden başka kadınlardan biriyle evlenin. Hatta ikişer, üçer, dörder... kadınla evlenin" şeklinde bir mana kastedilmektedir.

Klasik tefsir kitaplarının çoğunda kadın, zevce olarak erkeğin dûnunda ve aynı zamanda onun emri altında yaşamaya mahkûm/mecbur bir varlık olarak telakki edilirken, annelik söz konusu olduğunda, tabir caizse bir anda ağız değiştirilmiş, daha açıkçası kadının aklen ve dinen noksan bir şeytan işbirlikçisi olduğu unutularak, anne ve annelik yere göğe sığdırılamamıştır. Diğer bir deyişle, müfessirlerin çoğu kadını cinsiyet (sex) ya da genetik, fizyolojik ve biyolojik özellikler açısından ötekileştirip itibarsızlaştırırken, annelik rolüyle ilgili toplumsal cinsiyet (gender) bağlamında yüceltmişlerdir. Mesela Kurtubî, Allah'tan başka hiçbir varlığa kulluk edilmemesi emrinden sonra ana-babaya iyilikten söz edildiği İsrâ 17/23. ayetin tefsirinde şunları aktarmıştır:

> Buhârî'nin (ö. 256/870) *es-Sahîh*'indeki rivayete göre Ebû Hüreyre (ö. 58/678) şöyle demiştir: Bir adam, Rasûlullah'a gelip, "İnsanlar arasında can-ı gönülden sevgi ve yakınlık bağı kurmam gereken kimdir?" diye sordu. Rasûlullah, "Annendir" buyurdu. Adam, "Annemden sonra kim?" diye sordu; Rasûlullah, "Annendir" buyurdu. Adam, "Peki annemden sonra kim?" diye sordu; Rasûlullah, "Yine annendir?" buyurdu. Adam bir kez daha, "Peki sonra kim?" diye sordu; Rasûlullah bu defa, "Babandır" buyurdu. İşte bu hadis, anneye yönelik sevgi ve şefkatin baba sevgisinden üç kat fazla olması gerektiğine delil teşkil eder. Çünkü Rasûlullah üç defa "anne" demiş, dördüncü defada bir kez babadan söz etmiştir. Hadisten ulaşılan bu manaya pratik tecrübe de tanıklık etmektedir. Zira hamilelik sıkıntısı, doğum sancısı, süt emzirme ve büyütüp besleme meşakkati babanın değil, hep annenin üstesinden gelmek durumunda olduğu zorluklardır. Dahası, bu üç zorluğu göğüsleme noktasında baba sorumluluk sahibi değildir... Leys b. Sa'd'a (ö. 175/791) ana-babaya itaatte hangisinin öncelikli olduğu meselesi sorulunca, anneye itaati emretmiş ve ebeveyne yönelik itaat ve iyiliğin üçte ikisinin anneye mahsus olduğunu ileri sürmüştür. Ebû Hüreyre'den gelen hadis ise ebeveyne yönelik itaat

ve iyiliğin dörtte üçünün anneye mahsus olduğunun delilidir. Yine bu hadis farklı görüşe sahip olanlara da karşıt bir delildir. Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *er-Riâye* adlı eserinde belirttiğine göre ebeveyne yönelik iyiliğin dörtte üçünün annenin hakkı, dörtte birinin de babanın hakkı olduğu hususunda ilim adamları arasında hiçbir görüş ayrılığı yoktur.[131]

Cinsiyet söz konusu olduğunda kadını noksanlık, fettanlık, şeytanlık gibi sıfatlarla tavsif edip annelik söz konusu olduğunda adeta meleklik mertebesine yükseltmek ironik bir durumdur. Ancak müfessirlerin bu konuda başka bir alternatifleri de yoktur. Çünkü Kur'an'a bakıldığında kadın, annelik sıfatından bağımsız kimliğiyle ve bilhassa toplumsal düzen ve hukukî ilişkiler düzeyinde erkekten geri plandadır. Annelik rolünü üstlendiğinde ise erkekle eşit, hatta daha büyük bir saygınlık ve itibar sahibi olmaktadır. Aslına bakılırsa bu sadece Kur'an'da değil, gerçek hayat alanında da böyledir. Nitekim günümüz toplumunda kadın denildiğinde, çok kere cinsiyetle ilgili güzellik, çekicilik, cinsellik, evlilik, eş, sevgili, aşk gibi özellikler, anne denildiğinde ise fedakârlık, cefakârlık, sevgi, merhamet ve pek tabii ki "Ana gibi yar, Bağdat gibi diyar olmaz" tarzında sözler akla gelmektedir.

Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki klasik tefsirlerdeki kadın imgesi neredeyse bütün yönleriyle Judeo-Christian kültürdeki kadın telakkisiyle örtüşmektedir. Zira her gün sabah ibadetinde, "Rabbim! Beni kadın yaratmadığın için sana şükürler olsun" duasının okunduğu Yahudi gelenekte de kadının rolü kadim dönemlerden beri mevcut olan ataerkil toplum yapısına uygun biçimde şekillenmiş ve sosyal fonksiyonlar cinsiyete göre tesis edilmiştir. Bu gelenekte, kadının birinci görevi ve varlık sebebi çocuk doğurmak (Tekvin, 3/16) ve yuvaya bakmaktır. Kadının anne olarak çok

131 Kurtubî, *el-Câmi'*, X. 156. Fahreddîn er-Râzî bu ayetin tefsirinde, karı-kocanın çocuk dünyaya getirmesiyle ilgili olarak, "Anne-baba aslında kendi şehvetlerini tatmin etmek istemiş, bunun neticesinde çocuk dünyaya gelmiş ve böylece çocuk kendisini âfetler ve korkular âleminde bulmuştur. Hâl böyle iken, anne-baba çocuğa ne tür bir iyilikte bulunmuştur?" şeklinde bir soru sormuş, ardından Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî (ö. 449/1057) ile ilgili şu anekdotu aktarmıştır: Ma'arrî'ye, "Senin mezar taşına ne yazalım?" diye sorulunca, "Bu [mezardaki beden], babamın bana karşı işlediği bir cinayettir. Ama ben hiç kimseye karşı böyle bir cinayet işlemedim, diye yazın" cevabını vermiştir. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XX. 148-149.

özel bir yeri vardır ve ona mutlaka saygı gösterilmelidir (Levililer, 20/9). Yahudi din bilginlerince üretilen literatürdeki ifadelere göre kadının ibadetteki rolü ikinci derecededir. Kadın din görevlisi olamaz. Kadın Tevrat tetkiki yapamaz. Kadınların eğitimi faydadan çok zarara müncer olur. Kadınlar cemaatten sayılmaz ve cemaatle ibadete katılamaz. Kadınların şahitliği muteber değildir. Çünkü kadın cinsi aklen ve dinen eksiktir. Bununla birlikte son derece fettan, kurnaz, geveze, kıskanç, kavgacı ve baştan çıkarıcıdır. Bu yüzden kadınlarla bir arada bulunulmamalı, sokaklarda onlarla konuşulmamalıdır. Kadınlar ev merkezli yaşamalı ve kendilerini yabancı erkeklerden saklamalıdır.[132]

Hıristiyan gelenekteki kadın telakkisine gelince, Pavlus'a göre erkek kadın için değil, kadın erkek için yaratılmıştır. Bu yüzden kadınlar kocalarına mutlak sadakat ve bağlılık göstermek durumundadır. Mesih nasıl kilisenin başı işe erkek de kadının başıdır (Efesoslulara, 5/22-24). Kadının kurtuluşa ermesi, annelik görevini hakkıyla ifa etmesi, çocuk doğurup çocuklarını imanlı yetiştirmesiyle mümkündür (Titus: 2/4-5). Kadın bir şey öğrenmek isterse, kocasından sorup öğrenmelidir (I. Korintoslulara, 14/33-36). Aslında kadının en iyi öğrenme yolu sükût ve itaattir (I. Timeteosa, 2/11-14). Bir kadın evinden üç kez çıkmalıdır. Vaftiz edildiği, evlendiği ve öldüğü gün...[133]

Değerlendirme ve Sonuç

Klasik tefsir literatüründeki kadın imgesi hemen tamamıyla erkek üzerinden tasvir ve tarif edilmiş, bu çerçevede erkek asıl, kadın fer', erkek metbû, kadın tâbî şeklinde kategorik bir ayrım geliştirilmiştir. Öyle ki kadınlar ile erkeklerin şu veya bu münasebetle bir arada zikredildiği hemen bütün ayetlerin yorumunda erkeğin üstünlüğünden söz edilmiş, hatta Rûm 30/21. ayetin tefsirinde Fahreddîn er-Râzî kadınların Allah'a ibadet için değil, erkeklere lütfedilen nimetlerin tamamına erdirilmesi için

132 Hakkı Şah Yasdıman, "Yahudi Kutsal Metinlerinde Kadın Karşıtı Söylemler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 15 (2002), s. 97-121.

133 Hakkı Şah Yasdıman, "Yahudi-Hıristiyan Kültüründeki Kadın Anlayışının İslâm Kültüründeki İzdüşümleri", [*Din-Kültür ve Çağdaşlık* içinde], Ankara 2007, s. 257-282; a. mlf., "Kadının İslâm Geleneğindeki Yeri ve Konumuna Yahudi-Hıristiyan Kültürün Etkilerinden Bazı Örnekler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 14 (2005/1), s. 59-94.

yaratıldığını, dolayısıyla yaratılış gayesi açısından kadınların hayvanlar, bitkiler ve sair faydalı şeylerle aynı kategoride yer aldığını bile söylemiştir.

Müfessirlerin ekseriyetine göre Âdem topraktan, kadın da Âdem'den yaratılmıştır. Nisâ 4/1. ayetteki "yâ eyyühe'n-nâsüttekû rabbekümüllezî haleqaküm min nefsin vâhidetin ve-haleqa minhâ zevcehâ" ifadesini bu minvalde açıklayıp yorumlayan müfessirler kadın ve kaburga kemiğiyle ilgili meşhur hadisle de istidlalde bulunmuşlardır. Buna mukabil Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfehânî (ö. 322/934) kadının erkekle türdeş yaratıldığından söz etmiş; fakat bu yorum klasik dönemlerde pek rağbet görmemiştir.

Âdem ve eşinin cennette yasak ağaca yaklaşması ve bu konuda şeytan tarafından aldatılması, birçok müfessir tarafından Havvâ-şeytan-yılan işbirliği bağlamında izah edilmiştir. Buna mukabil Taberî gibi bazı müfessirler rivayete dayalı bu yorumlara itibar etmek yerine Kur'an'ın söylediğine uygun şekilde yasak ağaca yaklaşmanın müşterek bir suç olduğuna dikkat çekmiştir. İbn Kesîr ise Havvâ-şeytan-yılan işbirliğiyle ilgili rivayetleri İsrâiliyât kapsamında değerlendirmiştir.

Bu değerlendirme doğrudur. Zira gerek kadının kaburga kemiğinden yaratıldığına dair hadisler gerekse Havvâ'nın ihanetinden bahseden rivayetler temelde Yahudi kültürüne dayanmaktadır. Nitekim ilgili rivayet malzemesindeki muhteva hemen hemen aynıyla Tekvin'de de yer almaktadır. Ayrıca, Taberî'nin İbn İshâk'tan naklettiği rivayette bilgi kaynağı olarak Yahudilere atıfta bulunulmaktadır.

Kadın, biyolojik ve fizyolojik özellikleriyle tehlikeli bir varlık olarak tasvir ve tasavvur edilmiştir. Daha ziyade Fahreddîn er-Râzî, Kurtubî gibi müteahhir dönemlerdeki müfessirler özellikle Âl-i İmrân 3/14. ayetin tefsirinde kadını hem "aklı az, şehveti çok" diye özetlenebilecek şekilde tasvir etmişler hem de şeytanlık, fettanlık gibi menfi özelliklerle anmayı yeğlemişlerdir. Bu arada kadının aç ve açıkta bırakılması, evlerin sokağa bakan odalarında oturtulmaması yönünde tavsiyeler içeren ve hadis âlimlerince uydurma olduğu belirtilen birtakım rivayetleri de kendi telakkilerine mesnet göstermişlerdir. Buna mukabil hicrî III. asır gibi erken dönemlere tanıklık eden Taberî ve Mâtüridî

gibi meşhur müfessirler ilgili ayetlerin tefsirinde bu tür yorumlara yer vermemişlerdir.

Kadının toplumsal düzen ve hukuk alanındaki konumuyla ilgili ayetlerde, sözgelimi, şahitlik ve miras hukukuyla ilgili ayetlerin yorumunda müfessirlerin çoğunluğu erkeğin üstün, kadının eksik olduğu meselesi üzerinde durmuşlardır. Erkeğin üstünlüğü temelde yaratılıştan gelen akıllılık, güçlülük gibi özelliklere, kadının eksikliği ise yine yaratılıştan gelen akıl noksanlığı, zayıflık ve acizlik gibi hususiyetlere bağlanmıştır. Bunun yanında, kadının din yönünden eksikliği de vurgulanmış ve gerek aklen gerek dinen noksanlık hususunda Hz. Peygamber'e atfedilen rivayetler kullanılmıştır. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî gibi bazı müfessirler kadının kendine ait fiillerin neticesi olmayan noksanlıklar üzerinden erkeği üstün, kadını aşağı(lık) bir varlık saymanın ne kadar doğru olduğu şeklindeki muhtemel bir itirazı, Eş'ârî gelenekteki Allah tasavvuruna paralel şekilde, "İlahi adalet böyle... O nasıl dilerse öyle yapar. Bize düşen iman ve teslimiyettir" diye cevaplamıştır.

Karı-koca ilişkisiyle ilgili meselelerden söz eden ayetlerin yorumunda da erkeğin mutlak üstünlüğünden söz edilmiştir. Mesela, Nisâ 4/34. ayette geçen "kavvâmlık" (otorite) ve "tafdil" (üstün, imtiyazlı kılma) vasıfları erkeğin yaratılıştan gelen akıllılık ve güçlülük gibi özelliklerinin yanında mirastan daha fazla pay alması, her konuda şahitliğe ehil olması, hatta sakalının bulunması ve sarık sarması gibi tuhaf üstünlük göstergeleriyle izah edilmiştir. Ayrıca, kavvâmlık vasfı müfessirlerin büyük çoğunluğu tarafından "reislik, yöneticilik, otorite, kocanın karısını tedip salahiyeti" şeklinde açıklanmıştır.

Kadın cinsiyet ya da biyolojik ve fizyolojik özellikleri itibariyle şeytânî bir varlık olarak tasvir edilirken, annelik rolü söz konusu olduğunda son derece saygın bir varlık olarak görülmüştür. Ebeveyne iyilik ve itaati emreden ayetlerin tefsirinde müfessirlerin kadın cinsi hakkında söyledikleri onca ağır sözü bir anda unutup anneyi yere göğe sığdıramamaları, bir yandan Kur'an'ın ebeveyne iyilikle ilgili kesin emrine, diğer yönüyle de dünyaya çocuk, bilhassa erkek çocuk getiren kadının saygınlık kazanmasına bağlanabilir. Bununla birlikte, şeytanın kemendi olarak görülen kadın cinsinin annelik rolünü üstlenmesiyle adeta melek gibi telakki edilmesi yine de çok tuhaf bir ironidir.

Klasik tefsir eserlerinde kadının hem eksik hem de tehlikeli bir varlık olarak tasvir edilmesine mukabil erkeğin üstün olduğu kadar da güvenilir bir varlık olarak görülmesi, esas itibariyle Judeo-Christian kültürdeki hâkim kadın tasavvuruyla büyük ölçüde örtüşmektedir. Çünkü rivayet ağırlıklı tefsir kitaplarında kadının yaratılışı, yasak ağaç ve cennetten düşüş gibi konular Tevrat'taki (Tekvin'deki) ifadelerle aynı istikamette açıklanmıştır. Kadının kamusal alandaki hareket imkânını naslar üzerinden olabildiğince kısıtlayan fıkhî tefsirlerde ise Rabbânî veya geleneksel Yahudi hukukuyla temelde birleşen yorumlar ağırlık kazanmıştır.

Klasik tefsir literatüründeki kadın imgesinin/imajının teşekkülünde Kur'an'daki beyanların da hatırı sayılır bir rol oynadığı, hatta müfessirleri cesaretlendirdiği söylenebilir. Çünkü Kur'an'da kadın özellikle toplumsal düzen ve hukuk bağlamında erkekten geri planda konumlandırılmıştır. İslamcı feminist söyleme göre bu konumlandırma Kur'an'ın ataerkil bir dile sahip olduğunun göstergesidir. Bu mesele bir tarafa, kadının erkekten geri planda olması, bize göre vahyin nüzul ortamındaki, özellikle Medine dönemindeki toplumsal gerçeklikle ilgili durumu yansıtmaktadır. Bu sebeple, bir erkeğin dört kadınla evlenebilmesi, cariye edinebilmesi, boşanma hakkını elinde tutması, şahitliğinin iki kadının şahitliğine denk olması gibi Kur'an ahkâmı dinî-ahlâkî değere değil, vahyin nüzul dönemindeki tarihsel duruma atıfta bulunmaktadır.

Kur'an'ın vahyedildiği dönemde Medine'deki Müslümanların Yahudilerle iç içe yaşayan bir topluluk olduğu dikkate alındığında, diğer birçok konuda olduğu gibi kadın konusunda da etkileşimin inkâr edilemez bir gerçek olduğu anlaşılır. Bu etkileşim dolaylı olarak Kur'an'a da yansımıştır. Çünkü nesh tartışmasına konu olan birçok ayetten de açıkça anlaşılacağı üzere Kur'an hükümlerinin vazedilişinde ilk hitap çevresindeki insanların sosyal ve toplumsal tecrübeleri dikkate alınmıştır. Kaldı ki fıkıh usulünde "şer'u men kablenâ" (Bizden önceki ümmetlerin şeriatları) da delil sayılmıştır.

Müfessirler, "sebebin hususiliğine değil, lafzın umumiliğine itibar edilir" (el-ibretü bi-umûmi'l-lafz lâ bi-husûsi's-sebeb) diye formüle edilen usul kaidesince Kur'an'daki her beyan ve bildirimi

konu ayırt etmeksizin tarih-üstücü bir yaklaşımla anlayıp yorumladıklarından, tarihsel "durum"la ilgili birçok hususa "değer" atfında bulunmuşlar, dolayısıyla tarihsel, toplumsal ve kültürel şartlarla mukayyet olanı mutlaklaştırmışlardır. Bunun yanında kimi zaman kendi tarihsel, kültürel ve hatta kişisel tecrübelerini de Kur'an tefsirine yansıtmışlardır. Bu noktada Fahreddîn er-Râzî ve Kurtubî gibi müfessirlerin büsbütün ötekileştirici kadın algısının belli bir çağın ve kültürel çevrenin algısını yansıttığı kadar, Batı'daki Arthur Schopenhauer (ö. 1860) örneğine benzer şekilde kendi hayat tecrübelerini yansıttığı da söylenebilir.

Klasik tefsir kitaplarındaki kadın imgesi/imajı temelde itham edici ve ötekileştirici tarzda tasvir edilmekle birlikte bu tasvire asıl rengini veren yorumların daha ziyade itikatta Eş'arî, amelde Şafiî ve Malikî mezhebine mensup müfessirlere ait olduğu görülmektedir. Buna mukabil itikatta Mâtüridî, amelde Hanefî müfessirlerin şahitlik meselesinde olduğu gibi kısmen daha mutedil bir çizgiyi temsil ettikleri söylenebilir. Bu görece farklılığın itikatta Eş'arîlik, amelde Şafiîlik ve Malikîliğin daha ziyade Araplar arasında, Mâtüridîlik ve Hanefiliğin ise Türkler gibi gayri Arap Müslümanlar arasında yaygın olmasına, dolayısıyla Arap-Mevalî ayrımına işaret ettiği ileri sürülebilir.

Mukâtil b. Süleyman, Taberî, Hevvârî, Mâtüridî gibi hicrî II-IV. asırlar arasında yaşamış müfessirlerin yorumlarında kadının şeytanla özdeş olduğu türünden ifadelere pek rastlanmamaktadır. Buna karşın daha geç dönemlerde yaşayan ve Ehl-i Sünnet tefsir geleneğinde derin izler bırakan Fahreddîn er-Râzî, Kurtubî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Kâdî Beyzâvî gibi birçok müfessirin tasvir ettikleri kadın imajının hemen hiçbir müspet tarafının bulunmadığına tanık olunmaktadır. Bu durum, tarihsel süreçte Müslümanların genel kadın tasavvurunun ötekileştirme yönünde değiştiğini ve bu değişimin muhtemel sebeplerinden birinin özellikle Yahudiler ve Hıristiyanlarla uzun yıllar bir arada yaşama tecrübesinin kaçınılmaz kıldığı etkileşim faktörü olduğunu düşündürmektedir.

Geç dönemlere ait tefsir kitaplarında kadınla ilgili olumsuz tasvir ve tariflerin zenginleştiği, hatta erkeğin kadından üstün oluşunu ispat uğruna gramatik tahlillere bile girişildiği görülmektedir. Bu durum, fıkıh tarihinde olan bitene benzer şekilde,

Kur'an tefsirinde de ana hedef ve istikametin zaman içerisinde pratik fayda mülahazasından çok, İslam dünyasındaki sosyo-kültürel iklimin genişleyip zenginleşmesine bağlı olarak teorik, hatta gereksiz konular ekseninde yön değiştirdiği şeklinde değerlendirilebilir.

Sonuç olarak, tarihsel tecrübede neler olup bittiği meselesi bir tarafa, klasik tefsir literatüründe resmedilen kadın imgesine modern çağın zihniyet kalıpları içerisinde makul bir yer bulmak pek mümkün görünmemektedir. Bu nedenle ya tefsir kitaplarındaki muhtevayı kendi tarihselliğinde okuyup anlamaya çalışmak ya da apolojiye sığınmak gerekir. Bir üçüncü seçenek ise klasik tefsir literatüründeki yorumları üreten zihniyeti benimsemektir. Ancak böyle bir yaklaşım, geleneği bir bakıma tarihüstüleştirmek, hatta fetişleştirmek anlamına gelir. Bize göre ilk seçenek daha isabetlidir.

Kaynakça

Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru Abdirrezzâk*, Beyrut 1999.

Ağırman, Cemal, *Kadının Yaratılışı (İlgili Rivayetler Bağlamında Yeni Bir Yaklaşım)*, İstanbul 2001.

Akkaya, Nejla, "İslâm Hukuku'nda Kadının Siyasi Hakları", *İslâmî Araştırmalar (Kadın Özel Sayısı)*, cilt: 10, sayı: 4 (1997).

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillah, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut, trs.

Apaydın, H. Yunus, "Tesettür", *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 2011.

Ateş, Ali Osman, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, İstanbul 2000.

Aydın, M. Akif, "Kadın", *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 2001.

Ayyâşî, Ebü'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, Beyrut 1991.

Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed, *Avnü'l-Ma'bûd*, Medine 1968.

Bahrânî, Hâşim b. Süleymân b. İsmail, *el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 2008.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Tefsîru'l-Beğavî (Meâlimü't-Tenzîl)*, nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr ve dğr., Riyad 1993.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut 2003.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1992.

Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1992.

Çakın, Kâmil, "Kadınlar ile İlgili Bir Hadis ve Değerlendirilmesi", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 1, sayı: 1 (1998).

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, İstanbul 1992.

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-Muhît*, Beyrut 2005.

Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrut 2010.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Beyrut 2000.

Farsi, Moşe, *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara* (*1. Kitap Bereşit*), İstanbul 2002.

Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b. Şâh, *Tefsîru's-Sâfî*, Beyrut 2008.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Beyrut trs.

Gürkan, Salime Leyla, "Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 9 (2003).

Gürler, Kadir, "Kadının Yöneticiliği Meselesi -Bir Hadisin Okunuşu ve Eleştirisi", *Dînî Araştırmalar*, cilt: 4, sayı: 11 (2001).

Hâkim el-Cüşemî,Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, nşr. Abdurrahmân b. Süleyman es-Sâlimî, Kahire-Beyrut 2018.

Hatîb eş-Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *es-Sirâcü'l-Münîr*, Beyrut 2004.

Hâzin, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Lübâbü't-Te'vîl fi Meâni't-Tenzîl*, Beyrut trs.

Hevvârî, Hûd b. Muhakkem, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, Beyrut 1990.

Hooke, Samuel Henry, *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. Alâeddin Şenel, Ankara 2002.

Huveyzî, Abdu Alî, *Tefsîru Nûri's-Sekâleyn*, Beyrut 2001.

İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *el-Bahru'l-Medîd fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Beyrut 2010.

İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer, *el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitâb*, Beyrut 1998.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1984.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Beyrut 2005.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Riyad 2003.

İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah, *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn*, Beyrut 2003.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Sâmî b. Muhammed es-Selâme, Riyad 1999.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, Beyrut 1978.

İbn Râheveyh, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrahim, *Müsnedü İshâk b. Râheveyh*, nşr. Abdülğafûr Abdülhak Hüseyin, Medine 1991.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1988.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Ali, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut trs.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1987.

Karaman, Hayreddin, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi", *İslâmî Araştırmalar* (*Kadın Özel Sayısı*), cilt: 10, sayı: 4 (1997).

Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn, *Mehâsinü't-Te'vîl*, Beyrut 2003.

Keskin, Yusuf Ziya, "Poligamiyi Dörtle Sınırlayan Ayet ve Hadislerin Tahlili", *HÜİFD*, yıl: 2000, sayı: 6 (2001).

Kılıç, Sadık, "Kadın Erkeğin Kaburga Kemiğine İndirgenecek İkincil Bir Fenomen Değildir!...", *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 10, sayı: 27 (2006).

Kırbaşoğlu, Hayri, "Kadın Konusunda Kur'ân'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler", *İslâmî Araştırmalar* (*Kadın Özel Sayısı*), cilt: 10, sayı: 4 (1997).

Koşum, Adnan, "İslam Hukukunda Kadının Yargıçlığı Problemi", *Süleyman Demirel İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 10 (2003/1).

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî, Riyad 2003.

Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, nşr. Mecdî Bâsellûm, Beyrut 2005.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut 2007.

Mukâtil, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Ahmed Ferîd, Beyrut 2003.

Mücâhid, Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî, *Tefsîru Mücâhid*, Beyrut 2005.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1992.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *İ'râbü'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *Tefsîru'n-Nesâî*, Beyrut 1990.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, İstanbul 1992.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Beyrut 1988.

Râğıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Kahire 1970.

Reşid Rızâ, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm* (*Tefsîru'l-Menâr*), Beyrut 1999.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân* (*Tefsîru's-Sa'lebî*), nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr, Beyrut 2002.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *Kasasü'l-Enbiyâ* (*Arâisü'l-Mecâlis*), Beyrut 2004.

Salîba, Cemil, *el-Mu'cemü'l-Felsefî*, Beyrut 1982.

Sâvî, Ahmed b. Muhammed, *Hâşiyetü's-Sâvî alâ Tefsîri'l-Celâleyn*, Beyrut 2006.

Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997.

Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, Beyrut 1993.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Beyrut 1983.

Şevkânî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali, *Fethü'l-Kadîr*, Beyrut trs.

Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî* (*Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*), nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Cîze 2001.

Tabersî, Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul 1992.

Tuksal, Hidayet Şefkatli, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara 2000.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut trs.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Beyrut 1994.

Watt, William Montgomery, *Muhammad At Madina*, London 1972.

Yasdıman, Hakkı Şah, "Kadının İslâm Geleneğindeki Yeri ve Konumuna Yahudi-Hıristiyan Kültürün Etkilerinden Bazı Örnekler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 14 (2005/1).

Yasdıman, Hakkı Şah, "Yahudi Kutsal Metinlerinde Kadın Karşıtı Söylemler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 15 (2002).

Yasdıman, Hakkı Şah, "Yahudi-Hıristiyan Kültüründeki Kadın Anlayışının İslâm Kültüründeki İzdüşümleri", [*Din-Kültür ve Çağdaşlık* içinde], Ankara 2007.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs*, Küveyt 1965-1976.

Dördüncü Bölüm

Tasavvuf ve Tarikat Geleneğinde Kadın

Er isen avrete inanma ahi
Avret âl etti enbiyaya dahi
Hamdullah Hamdi

Giriş

Tasavvuf, Türk-İslam tarihinde geniş halk kitlelerinin din ve dindarlık anlayışlarını büyük ölçüde şekillendiren bir kültür ve gelenektir. Bilhassa Sünnî halk arasında rağbet gören Nakşibendîlik ve farklı cemaat yapıları bu alanda çok belirleyici bir role sahiptir. Zira günümüz Türkiyesi'nde hem halk arasında yaygın bir taraftar kitlesine sahip olan ve hem de devlet kurumlarında adeta koloniler kuran Menzil, İsmailağa, İskender Paşa, Erenköy cemaati gibi farklı dinî grup ve cemaatlerin tümü Nakşibendî-Hâlidî kökenlidir.[1]

Popüler dinî edebiyat kapsamında değerlendirilen tasavvufî eserler de Türkiye'deki Sünnî halk kitlelerinin din ve dindarlık

1 Nakşibendîlik (Nakşibendiyye) Buharalı Bahâeddin Nakşibend'e (ö. 791/1389) nispet edilen ve Arap Yarımadası, Mağrib ve Aşağı Sahra Afrikası dışında İslam dünyasının her bölgesine yayılan bir Sünnî tarikattır. Hâlidiyye ise Nakşibendiyye tarikatının Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'ye (ö. 1242/1827) nispet edilen bir koludur. Hâlidilîk, Hâlid el-Bağdâdî'nin Ahmed el-Ervâdî (ö. 1858), Tâhâ-yı Hekkârî (ö. 1853), Abdullah Mekkî Erzincânî (ö. 1848[?]), Ali es-Sebtî (ö. 1870), Muhammed b. Abdullah el-Hânî (ö. 1862), Muhammed Kudsî (ö. 1852) gibi halifelerine ulaşan şeyhler vasıtasıyla Anadolu coğrafyasında çok etkili olmuş ve Osmanlı devletinin son dönemlerinden itibaren hem devlet katında hem de halk arasında kendine güçlü bir taraftar kitlesi oluşturmuştur. Geniş bilgi için bkz. Abdurrahman Memiş, *Hâlid-i Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidîlik* (yayımlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998, s. 104-206.

formasyonlarının oluşumunda önemli bir yere sahiptir. Daha açıkçası, Yazıcıoğlu Mehmed Bîcan'ın (ö. 855/1451) *Muhammediyye*, kardeşi Ahmed Bîcan'ın (ö. 870/1466'dan sonra) *Envâru'l-Âşıkîn*, Eşrefoğlu Rûmî'nin (ö. 874/1470[?]) *Müzekki'n-Nüfûs*, Şeyh Muhammed el-Cezûlî'nin (ö. 870/1465) *Delâilü'l-Hayrât*, Karadâvudzâde Mehmed Efendi'nin (ö. 1170/1756) *Delâilü'l-Hayrât* üzerine şerh olarak yazdığı *Kara Dâvud* (*Tevfîku Muvaffiki'l-Hayrât fî Îzâhi Meâni Delâili'l-Hayrât*), İbrahim Hakkı Erzurûmî'nin (ö. 1194/1780) *Marifetname* ve hatta Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eserlerinin yüzyıllar boyu Anadolu coğrafyasındaki Sünnî halkın din ve dindarlık anlayışı üzerinde çok etkili olduğu bilinmektedir.

Bu sebeple, gerek tasavvuf-tarikat kültüründe ve gerekse mutasavvıf müelliflerce telif edilen popüler dinî eserlerde "kadın"la ilgili algı ve anlayışın ne şekilde ortaya konulduğu ve hangi mahiyette olduğu konusunu irdelemek ayrı bir önem arz etmektedir. Çünkü başta da belirtildiği gibi geniş halk kitlelerinin din ve dindarlık anlayışları büyük ölçüde tasavvuf kültürü içerisinde şekillenmiştir. Dolayısıyla bu kültürün kodlarıyla şekillenen din anlayışında "kadın"ın ne tür bir algıya konu olduğu ya da kadın cinsinin genelde nasıl tasavvur olunduğu konusunu açıklığa kavuşturmak, en azından Türkiye'deki günümüz Müslümanlığında kadın meselesinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Genel Tasavvuf ve Tarikat Kültüründe Kadın

Tasavvuf tarihi genel hatlarıyla dikkate alındığında ve bilhassa şeriat, fıkıh ve medrese geleneğiyle kıyaslandığında, kadının tasavvuf ve tarikat kültüründe nisbî değer sahibi olduğu söylenebilir. Nitekim sûfîlerin menkıbevi hayat hikâyelerine dair klasik eserlerde, tasavvufun ilk dönemlerinde yetişen Muâze el-Adeviyye (ö. 83/702), Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801[?]) gibi meşhur isimlerin yanı sıra Râbia el-Ezdiyye, Rabia (Râyia) eş-Şâmiyye, Ümmü Derdâ, Ümmü Eymen bint Ali, Ümmü Benîn bint Abdilazîz, Fâtıma Nisâbûriyye, Azîze Hereviyye gibi onlarca kadın zâhidin ismi zikredilir. Hatta kimi kaynaklarda Hârîcîler ve aşırı Şiî (Ğaliyye) fırkalara mensup olan Belhâ, Ğazâle, Hammâde, Kuhayle, Hind, Leylâ Nâiziyye gibi kadın zâhidlerden de söz edilir.[2]

2 Bkz. Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Kahire 1998, I. 364-365.

Diğer taraftan, Horasanlı mutasavvıf Ebû Abdirrahmân es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Zikrü'n-Nisveti'l-Müteabbidâti's-Sûfiyyât* isimli eserinde seksenden fazla kadın sûfînin hayat hikâyelerine ve özlü sözlerine yer verilmiştir.[3] Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Sıfatü's-Safve*'si ise iki yüzden fazla zâhid kadının menkıbevi biyografilerini içerir. Bu iki eserin haricinde, Molla (Abdurrahmân) Câmî'nin (ö. 898/1492) *Nefehâtü'l-Üns* adlı eserinin son kısmı zâhid ve ârif kadınların menkıbelerle bezeli hayat hikâyelerine tahsis edilmiştir.

Tasavvuf tarihinde, velilik mertebesine eriştiğine inanılan sayısız kadın sûfînin varlığından da söz edilir. Ayrıca, tasavvufî menkıbelerde birçok zâhid kadının erkeklerden daha üstün oldukları belirtilir. Mesela, Râbia el-Adeviyye, Fâtıma Nisâbûriyye (ö. 203/818), Fahraveyh bint Ali (ö. 313/925) gibi kadın zâhidler münazarada erkeklere üstün gelen efsanevi figürler gibi takdim edilir ve bu kadınların faziletlerinin birçok erkek sûfî tarafından da teslim edildiği belirtilir.[4]

Bütün bunların yanı sıra Mevlevîlik, Cerrahîlik, Bektaşîlik gibi çeşitli tarikatlarda kadının hatırı sayılır bir konuma sahip olduğu kabul edilir. Hatta Mevlevîlikte, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin (ö. 672/1273) mutasavvıf-şair oğlu Sultan Veled'in (ö. 712/1312) kızı Şeref Hatun, Küçük Arif Çelebi'nin kızı Güneş Hanım-ı Suğrâ, Şah Mehmed Çelebi'nin kızı Destina gibi kadın sûfîlerin şeyhlik ve/veya halifelik makamına yükseldikleri kaydedilir.[5] Mevlevîliğin yanı sıra Cerrahilik ve Bektaşîlikte de kadınların aynı makama yükseldikleri bilinmektedir. Mesela, Cerrahiyye tarikatında Fatma Mükerrem, Emine Binnaz ve Emine Nimet Bacı adlı üç kadın, İbrahim Fahreddin Efendi'nin (ö. 1966) üç halifesidir. Meşhur divan şairi Fıtnat Hanım (ö. 1194/1780) ise Moravî Yahyâ Şerefeddin Efendi'nin (ö. 1184/1770) halifesidir.[6]

3 Mustafa Aşkar, "Ebu Abdurrahman Sülemi'nin Zikru'n-Nisveti'l-Müteabbidâti's-Sûfiyyât Adlı Eseri ve Tasavvuf Tarihinde Kadın Sûfilerin Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXXVII (1997), s. 403-406.

4 Hatice Çubukçu, "Sûfî Hikâyelerinde (Menkıbelerinde) Kadın Tasavvuru", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, cilt: 12, sayı: 2 (2020), s. 196-202.

5 Hülya Küçük, "Mevlevî Hanım Halife ve Şeyhler", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 8 (2007), s. 70-78.

6 Şenay Yola, "Cerrâhiyye", *DİA*, İstanbul 1993, VII. 418; Nihat Azamat, "Fahreddin Efendi", *DİA*, İstanbul 1995, XII. 84. Türk-İslam kültüründe Mevlevîlik, Cerrâhîlik, Halvetîlik, Nakşibendîlik, Kâdirîlik gibi tarikatlere mensup kadın sûfîler hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Necmettin Bardakçı, "Türk Tasavvuf Geleneğinde Kadın", *Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları-*, yıl: 7, sayı: 13 (2005), s. 35-43.

Bektaşîlikte ise menkıbevi bir kimliğe sahip olan Kadıncık Ana (Fatma Bacı) başta olmak üzere Kız Ana, Anşa Bacı, Elif Ana gibi kadın figürler çok özel bir konuma sahiptir. Rivayete göre Hacı Bektaş Veli'nin (ö. 669/1271[?]) ölümünden sonra, Fatma Bacı onun yerine geçmiş ve bu sûfî kadın Bektaşî an'anesinde önemli bir yere sahip olan Abdal Musa'yı yetiştirmiştir.[7]

Tasavvuf tarihinde, sırf kadın sûfîlerden oluşan sosyal gruplar da vardır. Mesela, "Bâcıyân-ı Rûm" (Anadolu Kadınlar Birliği) diye anılan kadınlar topluluğu Anadolu tasavvuf kültüründe güzel izler bırakmıştır.[8] XIII. yüzyıl Anadolu coğrafyasında muhtemelen Bektaşîlik şemsiyesi altında sûfîmeşrep Türkmen kadınlar tarafından kurulan Bâcıyân-ı Rûm,[9] misafirperverlik ve yardımseverlikle tanınmış bir organizasyondur. Bu organizasyondaki kadınlar hem dokumacılık alanında iş hayatına iştirak etmişler, hem de yolcu ve yoksul insanlara yardım eli uzatmanın yanı sıra dul, yetim veya kimsesiz kadınların toplumda ezilmemesi için onları meslek sahibi edindirmeyi kendilerine bir nevi vazife edinmişlerdir. Savaş zamanında orduya lojistik destek sağlamak gibi vazifeler de üstlenen Bâcıyan-ı Rûm kadınları tarikat disiplini içerisinde sohbet, zikir ve sema meclisleri düzenlemiş ve hatta bu meclislere erkeklerle birlikte iştirak etmişlerdir.[10]

Tasavvuf kültüründe "kadın"a büyük değer atfedildiği fikrine mesnet teşkil eden bütün bu bilgilere, ünlü mutasavvıf

7 Ahmet Taşğın, "Hacı Bektaş'ı Rum'da Karşılayan Fatma Bacı: Alevi-Bektaşilikte Kadıncık Ana'nın Rehberliği", [*Kırklar Sofrasından İrfan Sohbetleri* içinde], Razgrad 2016, s. 274-290; İbrahim Bahadır, "Alevi-Bektaşî İnancına Göre Kadın", *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı: 32 (2004), s. 17-26.

8 Bâcıyân-ı Rûm teşkilatının başta ismi olmak üzere hangi tasavvufî akımla bağlantılı olarak ne şekilde kurulduğuna dair yeterli bilgi mevcut değildir. Kimi araştırmacılar bu teşkilatı Ahîlik ve ehl-i fütüvvetle irtibatlandırırken, diğer bazı araştırmacılar Bektaşîlikle ilişkilendirmişlerdir. Bu konuya dair kimi araştırmalara göre Anadolu Selçukluları devrinde kadınlar tarafından kurulan teşkilatın mensupları "Fakiregân" diye anılmış; fakat teşkilattaki kadınlar birbirlerine "bacı" diye hitap ettikleri için "Bâcıyân-ı Rûm" ismi ortaya çıkmış ve bu isim ilk olarak Osmanlı tarihçisi Âşıkpaşazâde (ö. 889/1484'ten sonra) tarafından kullanılmıştır. Bkz. Mikail Bayram, "Bâcıyân-Rum (Anadolu Bacıları) ve Fatma Bacı", [*Türkler* içinde], Ankara 1999, VI. 366; Ümral Deveci, "Dede Korkut'un Kırk İnce Belli Kızlarından Bâcıyân-ı Rûm Teşkilatında Sosyal Örgütlenmenin İzleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Türk Kültürünü Mayalayanlar Özel Sayısı, (2021), s. 804.

9 Bâciyân-ı Rûm'un Anadolu tasavvuf kültüründeki yeri ve Bektâşîlikle ilişkisi hakkında bkz. Hatice Çubukçu, "Bâciyân-ı Rûm ve Anadolu Tasavvufundaki Yeri", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, sayı: 5 (2015), s. 223-228.

10 Bayram, "Bâcıyân-Rum (Anadolu Bacıları)", VI. 376-377.

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) görüşleri de eklenebilir. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin kadın cinsine çok müspet bir nazarla baktığı, hatta kadınları yücelten ifadeler kullandığı bilinmektedir. Allah'ın cemal (güzellik) sıfatının kadınlarda tecelli ettiğini düşünen İbnü'l-Arabî, kadının "insan-ı kâmil" mertebesine, tasavvufta da "kutupluk" makamına erişebileceğini iddia etmiş ve kutuplukla ilgili olarak Fâtıma bint İbnü'l-Müsennâ, Şems Ümmü'l-Fukarâ, Ümmü'z-Zehrâ ve Sittu Gazâle diye tanınan Gülbahar isimli dört kadından söz etmiştir.[11]

Buraya kadar aktardığımız bilgiler ve görüşlerdeki olumlu içeriğin aksine, tasavvufun ilk evresini oluşturan zühd döneminden itibaren birçok ünlü zâhidin kadın konusunda olumsuz bir bakış açısına sahip oldukları, "kadın"ı dünyanın ayartıcı bir unsuru ve hatta şeytan gibi algıladıkları gerçeğini bu vesileyle not etmek gerekir. Hicrî I. yüzyılda, kadınlardan uzak durma hassasiyeti, birçok ünlü zâhid tarafından zâhidliğin olmazsa olmaz şartı gibi telakki edilmiştir. Öyle ki Osman b. Maz'ûn (ö. 2/624) ve Ebü'd-Derdâ (ö. 32/652[?]) gibi sahabîler ile tâbiin neslinden Âmir b. Abdillah (ö. 55/675) ve Hasen el-Basrî (ö. 110/728) gibi zâhidler kadın ve evlilik hayatını Allah'a ibadet ve takva yolunda engel olarak görmüşlerdir.

Bu anlayış, tasavvuftaki "tecrit" (mücerretlik) geleneğine ilham vermiştir. Tecrit ya da mücerretlik, sâlikin (sûfînin) dünya nimetlerini bir yana bırakıp sırf Allah'a yönelmesi, sadece O'na gönül vermesi ve bunun için bekâr yaşamayı tercih etmesi demektir. Mücerretlik hicrî 2. asırda Malik b. Dînâr (ö. 131/748'den önce), İbrahim b. Edhem (ö. 161/778[?]), Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830) ve Bişr el-Hafî (ö. 227/841) gibi meşhur zâhidler ve sûfîler tarafından çok önemsenmiş, hatta yüceltilmiştir.[12]

11 Şule Şahin Ünlü, *İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Düşüncesinde Kadın*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2023, s. 171.

12 Haydariyye ve Kalenderiyye gibi heterodoks tarikatlara mensup gezgin dervişlerin de evlenmedikleri bilinmektedir. Bekârlık (mücerretlik) Ahîlik ve ehl-i fütüvvette de tasvip ve tercih edilen bir yaşam biçimidir. Bekârlık, Balım Sultan tarafından örgütlenen Bektaşîlikte de önemli bir makam olarak kabul edilir. Bektaşîliğin Babalar kolu Hacı Bektaş Veli'nin evlenmediği, ancak yol evlatları bulunduğu görüşündedir. Bektaşîlikte en üst mertebede bulunan dedebaba Hacı Bektaş Veli dergâhındaki mücerredler (bekârlar) arasından seçilir. Diğer dergâhlara şeyh tayininde de mücerred kimseler tercih edilir. Süleyman Uludağ, *Sûfî Gözüyle Kadın*, İstanbul 1995, s. 26; a. mlf., "Mücerred", *DİA*, Ankara 2021, XXXI. 446-447.

Esasen, tasavvuf tarihinde kadın ile ilgili pek çok olumlu görüş ve düşünce mevcut olmakla birlikte, genel İslam kültürünü şekillendiren ataerkil zihniyetin tasavvuf kültüründe de baskın çıktığı ileri sürülebilir. Belki bu noktada şunları söylemek daha isabetli olabilir: Tasavvuf ve tarikat kültürü, başta fıkıh olmak üzere kelam, tefsir, hadis gibi şer'î ilimlerin tahsil edildiği medrese kültürüne ve bu kültürü temsil eden ulema (zahir uleması ve fukaha) zihniyetine kıyasla kadın konusunda görece olumlu ve toleranslı bir zihniyeti temsil etmektedir. Ancak, tasavvufta kadın konusunu müspetlik ve menfilik açısından bir tek hükme bağlamak pek sağlıklı bir yaklaşım olmasa da, sûfîlerin manevi yolculuklarını ifade eden seyrisülûk tecrübesinin temelde riyâzete (nefsin şehvet denilen beden ve dünya ile ilgili arzularını kırmak ve bunları etkisiz kılmak) dayandığı, yani bu tecrübede dünyevi lezzetler ve hazlara karşı sıkı perhizin yanı sıra mücahedenin (nefis, şeytan ve her türlü dünyevi angajmanla mücadele) esas olduğu nazar-ı itibara alındığında, "kadın"ın tasavvuf geleneğindeki hâkim anlayışta da sakıncalı bir varlık olarak kodlandığını söylemek yanlış olmasa gerektir.

Kadını sakıncalı varlık olarak kodlayan anlayışın kurumsallaşmış tasavvuf kültüründeki en güçlü temsilcilerinden biri Nakşibendîlik tarikatıdır. Zira Nakşibendîlikte kadının geri planda kalması ve bilhassa erkeğin dûnunda konumlanmasına özel hassasiyet gösterilir. Bu hassasiyet temelde kadın cinsinin potansiyel fitne ya da sakıncalı bir varlık olarak algılanmasıyla ilişkilidir.

Nakşibendî tarikat geleneğinde kadınlar öncelikle ev merkezli yaşam sürmek, dolayısıyla eş ve annelik görevlerini yerine getirmekle mükellef görüldüğü için, genellikle tahsilsiz ya da en fazla ilkokul düzeyinde bir tahsile sahiptir. Sosyolojik bir araştırmada Nakşî kadınların hikâye ve menkıbeye düşkün oldukları tespit edilmiştir.[13] Bu durum öncelikle yaygın eğitimsizlik ve cahillikle ilişkilidir. Hatta denilebilir ki cinsiyet farkı söz konusu olmaksızın, dindar halk kitlelerinde karakteristik bir özellik olarak gözlemlenen hikâye, menkıbe ve hurafe merakı da çok büyük ölçüde eğitimsizlik ve cehaletle ilgili bir meseledir.

Nakşîlikte, tesettürsüz kadınların kamusal alanda görünmeleri, tarikatın önde gelenleri tarafından bir tür çevre kirliliği

13 Niyazi Usta, *Menzil Nakşiliği Sosyolojik Bir Araştırma*, Ankara 1997, s. 59, 86.

olarak değerlendirilir.[14] Bu yüzden, tarikat pratiğinde, kadınlar ile erkeklerin bir araya gelmemeleri için haremlik-selamlık uygulamasına özel ihtimam gösterilir. Ayrıca, tarikata yeni intisap eden müritlere kadınlardan uzak durmaları salık verilir ve hatta mümkün olduğunca evlilikten kaçınma yönünde çaba göstermeleri tavsiye edilir.

Kadınlara gelince, tarikata intisapta erkeklerin şeyh ya da onun vekilinin elini tutmaları gibi kadınlar el tutarak tövbe ve inâbe (biat) yapamazlar. Şeyhin bir kadına elini uzatıp musâfaha (el sıkışma) tarzında inâbe/biat alması söz konusu olamaz. Kadınların tesettürlü ve toplu halde şeyhin bulunduğu mekâna girerek musâfaha etmeksizin intisapta bulunmalarına cevaz verilir. Buna mukabil tek kadının veya grup halinde olup da tesettürsüz şekilde giyinmiş kadınların intisapları haram kabul edilir.[15]

Diğer taraftan, kadınlar tarikattaki adap/erkân uyarınca toplu halde yapılan ve "hatme" (hatm-i hâcegân) diye adlandırılan zikir meclisindeki halkaya katılamaz, yani erkeklerle aynı mekânda bulunamazlar. Onlar vird ve zikirlerini evde yapıp zaruri haller haricinde evden dışarı çıkmamakla mükelleftir. Fakat günümüzde Nakşibendî kadınların kendi aralarında hatme yaptıkları da bilinmektedir.[16]

Her ne kadar kadınların kendilerine ayrılan özel mekânda seslerini yükseltmeden zikir meclislerine katılmalarının cevazından söz edilmiş olsa da Nakşî Müceddidiyye tarikatının kurucusu İmam Rabbânî (ö. 1034/1624) "kadınlar hiçbir zaman hatm-i hâcegan ve teveccüh (mürid-mürşid ikilisinin cismen veya manen yüz yüze gelmesi) meclislerine katılamazlar. Onlar için en uygun olan, zikri evde yapmaktır" diyerek kadın müritlerin toplu zikir meclislerine katılmalarına karşı çıkmıştır.[17]

Kadın varlığını erkekler için ciddi bir risk ve sakınca olarak kodlayan bu anlayış diğer bazı Sünnî tarikatlarda da mevcuttur. Mesela, Aziz Mahmud Hüdâyî (ö. 1038/1628) tarafından kurulan ve Bayramiyye tarikatının bir kolu olan Celvetiyye tarikatında da kadın cinsine sıcak bakılmaz. Bir Celvetî şeyhi olan müfessir İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) *Rûhu'l-Beyân* adlı

14 Bu konuda ilginç bir anekdot için bkz. Usta, *Menzil Nakşiliği*, s. 74.
15 Memiş, *Hâlid-i Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidîlik*, s. 237.
16 Usta, *Menzil Nakşiliği*, s. 71.
17 Memiş, *Hâlid-i Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidîlik*, s. 236-237.

tasavvufî tefsirinde Âl-i İmrân 3/14. ayeti yorumlarken kadınları "şeytanın ağları/tuzakları" (habâilü'ş-şeytân) diye nitelendirmiş; diğer taraftan, "Onlar hep yalana kulak verirler" mealindeki ifadeyle başlayan Mâide 5/42. ayet münasebetiyle tasavvufî anlamda sema, raks, devran ve devrî zikir meclislerinin Celvetiyye tarikatında meşru olmadığını ifade meyanında erkeklerle kadınların bir arada bulunmasını "öldürücü zehir" diye nitelendirmiştir. Ayrıca, bir erkeğin dinî açıdan helaki söz konusu olduğunda, o erkeği kadınlarla aynı meclis ve sohbet ortamında bulunmaktan daha hızlı şekilde helake sürükleyecek başka bir şey bulunmadığını söyleyen Bursevî, kadınlara atfen kullandığı "şeytanın ağları/tuzakları" nitelemesini bu vesileyle bir kez daha tekrar etmiştir.[18]

Sakıncalı Bir Varlık Olarak Kadın

Mutasavvıf Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) *Kûtü'l-Kulûb* adlı eserinde Lokman'ın, "Oğlum! Kötü kadından sakın; çünkü kötü kadın seni genç yaşta kocatır. Oğlum! Şerli kadınlardan uzak dur; çünkü onlar seni bir tek hayra davet etmez. Oğlum! Sen sen ol, hayırlı kadına karşı da ihtiyatlı ol!" diye nasihatte bulunduğunu nakletmiştir.[19] İlk dönem zâhidlerden İbrahim b. Edhem (ö. 161/778[?]) ise "Kadınların bacaklarına dadanan kişi iflah olmaz"[20] gibi ilginç bir söz söylemiştir.

Aslında, tasavvuf geleneğindeki hâkim anlayışa göre kadın her yönüyle "avret" (eksik gedik, açık, ayıp) konumundadır. Nitekim hadis olarak nakledilen bir rivayetteki, "Kadının on avreti vardır. Evlenince koca bir avretini örter; fakat kadın ölünce on avreti de örtülür"[21] ifadesi, kadın-avret özdeşliğini yeterince anlatır tarzdadır. Ayrıca, Türkçede "avrat" kelimesinin "kadın, karı", "avratlık" kelimesinin "kadınlık, karılık" anlamında kullanılması, kadın-avret özdeşliğinin vülgarize dildeki bir uzantısıdır.

Özellikle ilk dönem zâhidlerin nazarında kadın, kendisinden sakınılıp uzak durulması gereken tehlikeli bir varlıktır. Uzak durma, bu bağlamda hem zihinsel hem fiziksel uzaklık anlamını

18 İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, Beyrut trs., II. 10, III. 244.

19 Ebû Tâlib Muhammed b. Ali el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb*, nşr. Âsım İbrahim el-Keyâlî, Beyrut 2005, II. 397.

20 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II. 398.

21 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II. 417; Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, nşr. Abdülhamîd el-Hindâvî, Beyrut 2000, I. 466.

taşır. Kaynaklarda, Osman b. Maz'ûn (ö. 2/624) isimli sahabî bu anlayışın ilk temsilcisi olarak anılır. Farklı hadis kaynaklarındaki bilgilere göre Osman b. Maz'ûn savaşlarda bekârlığın sıkıntı verdiği, bu yüzden günaha girmekten korktuğu gerekçesiyle kendisini hadım ettirmeyi düşünmüş; fakat Hz. Peygamber ona izin vermeyip oruç tutmasını tavsiye etmiştir.[22] Yine aynı kaynaklarda belirtildiğine göre bu sahabî ibadete çok düşkün olduğu için eşi Havle bint Hakîm'le pek ilgilenmemiş, bu yüzden Hz. Peygamber tarafından ikaz edilmiştir.[23]

İkinci kuşak (tâbiîn) erkek Müslümanlar arasında da kadınlardan uzak durmayı zâhidâne dindarlığın gerekleri arasında sayanlar olmuştur. Bunlardan biri, zühd ve takva halleriyle meşhur sekiz tâbiîden biri olarak bilinen Âmir b. Abdillah (ö. 55/675)'tır. Kendisini Hz. İbrahim'e benzeten Âmir et ve yağ yememek gibi prensiplerinin yanı sıra ibadete düşkünlüğü sebebiyle kadınlardan ve evlilikten ısrarla kaçınmış, kadınlara yönelik şehvet duygusunu törpülemiş, hatta rivayete göre sokakta karşılaştığı insanın erkek mi yoksa kadın mı olduğunu fark etmez hale gelmiştir.[24]

Tâbiîn kuşağının ünlü siması Hasan el-Basrî (ö. 110/728) de erkeğin hayatında bir kadının bulunmasını Allah'a kurbiyet yolunda engel olarak gören zâhidlerdendir. "Allah bir kul için hayır (iyilik) dilediğinde, onu kadın, aile ve malla meşgul etmez"[25]

22 Buhârî, "Nikâh" 8; Müslim, "Nikâh" 6-8. Tefsir kitaplarındaki sebeb-i nüzul rivayetine göre "Ey iman edenler! Allah'ın size helal kıldığı güzel şeyleri haram saymayın" mealindeki Mâide 5/87. ayet Hz. Ebû Bekr, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Ebû Zerr el-Ğıfârî, Mikdad b. Esved, Sâlim Mevlâ Ebî Huzeyfe ve Selmân el-Fârisî gibi sahabîlerin Osman b. Maz'ûn'un evinde bir araya gelip her gün oruç tutmak, her geceyi ibadetle geçirmek, etli yemekler yememek, kadınlarla ilişkiye girmemek ve hatta kendilerini hadım etmek üzere anlaşmaları üzerine nazil olmuştur. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî* (*Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*), nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Cîze 2001, V. 519; Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî, Riyad 2003, VI. 260.

23 Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, nşr. Sa'd b. Nâsır eş-Şıtrî, Riyad 2015, VIII. 180; Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ahmed Ma'bed Abdülkerîm, Beyrut 2010, VI. 268.

24 Bkz. Ebû Abdirrahmân Abdullah İbnü'l-Mübârek, *Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rekâik*, nşr. Habîbürrahman el-A'zamî, Beyrut trs., s. 398; Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût - Hüseyin el-Esed, Beyrut 1985, IV. 17.

25 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut trs., II. 24.

şeklindeki sözünden anlaşıldığı kadarıyla, Hasen el-Basrî'nin zühd anlayışında kadın ve evliliğe yer olmaması gerekir. Gerçi onun Arap asıllı olmayan bir kadınla evlendiği, bu evlilikten üç çocuk sahibi olduğu bilinmektedir. Fakat sonuçta Hasen el-Basrî zühd ve takva gereği kadın ve evlilik konusuna pek sıcak bakmayan birisidir.

Tasavvuf klasiklerinde "Evlilik mi yoksa bekârlık mı daha faziletlidir?" meselesi çokça tartışılmış, bu konuda evlilik ve bekârlığın tasavvufi tecrübe açısından olumlu ve olumsuz yönleri üzerinde durulmuştur. Tasavvuf tarihinde İbn Hafîf (ö. 371/982), Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 561/1166), Ahmed-i Nâmekî (ö. 536/1141) gibi birçok kez evlenip[26] evliliği fazilet kabul eden sûfîler bulunmakla birlikte, erken dönemlerde pek çok ünlü zâhid bekârlığın daha hayırlı olduğunu vurgulamıştır.

Malik b. Dinâr (ö. 131/748'den önce), İbrâhim b. Edhem (ö. 161/778[?]), Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801[?]) ve Bişr el-Hâfî (ö. 227/841) gibi meşhur zâhidler ve sûfîlerin bekârlığı tercih etmeleri, tasavvuf geleneğinde kadın ve evlilik konusuna soğuk bakılmasında önemli rol oynamıştır. Ayrıca, Âl-i İmrân 3/14 ve Teğâbün 64/14-15. ayetlerdeki ifadeler, kadın ve evlilikten uzak duran zâhidlere dinî dayanak oluşturmuştur. Âl-i İmrân 3/14. ayette, kadınlara yönelik şehevi arzunun insanlar (erkekler) için cazip kılındığı belirtilmiş, ayrıca altın ve gümüş gibi değerli madenler, soylu atlar ve sağmal hayvanlar gibi şeylerle birlikte kadınlar da dünyevi hayatın metaları arasında tadat edilmiştir. Teğâbün 64/14. ayette ise mümin erkeklere hitaben, "Kimi eşleriniz ve evlatlarınız sizin için düşmandır; onlardan sakının" denilmiştir. Bir sonraki ayette de mal-mülk ve evlatların fitne (sınanma vesilesi) olduğu bildirilmiştir.

Tasavvuf geleneğinde, dünyaya ve dünyevileşmeye çok meyilli oldukları düşüncesiyle kadınların ciddi bir sıkıntı ve yıpratıcı bir sınav vesilesi (fitne) olarak algılanmasının ilk referans kaynakları arasında bazı sahabîler de zikredilir. Mesela, Muâz

26 Tasavvuf tarihinde Hafîfiyye silsilesinin kurucusu olarak tanınan İbn Hafîf rivayete göre kırk kadınla evlenmiş, dört yüz kadınla da teberrüken nikâhlanıp zifaftan önce boşamıştır. Abdülkâdir Geylânî ise dört kadınla evlenmiş ve bu evliliklerinden kırk dokuz çocuğu dünyaya gelmiştir. Ahmed-i Nâmekî de birçok kadınla evlenip kırk sekiz çocuk sahibi olmuştur. Bkz. Uludağ, *Sûfî Gözüyle Kadın*, s. 30-31.

b. Cebel'den (ö. 17/638) şöyle bir söz nakledilir: "Biz sıkıntılarla imtihan edildik, sabrettik. Genişlik ve rahatlık ile imtihan edildik, sabredemedik. Siz Müslümanlar için korktuğum fitnelerin en tehlikelisi, kadınların fitnesidir. Altın bileziklerle süslendikleri, yumuşak Şam elbiselerini giyip Yemen şallarına büründükleri, zenginleri yorup fakirleri altından kalkamayacakları yükün altına soktukları zaman, vay halinize..."[27]

İşte bu yüzden, birçok mutasavvıf, kadın ve evlilikten uzak durmayı zâhidlik tecrübesinde bir nevi temel prensip edinmiştir. Zühd açısından bakıldığında denebilir ki evlilik bir ruhsat, bekârlık azimettir. Gerçek hayatta hangi ölçüde uygulandığı meselesi araştırmaya muhtaç olsa dahi bekârlığın daha faziletli olduğu fikri mutasavvıflar nezdinde yaygın kabul görmüştür, denebilir. Nitekim kadın, çocuk ve maddi servet gibi şeyleri kişinin Allah'la kurbiyet (yakınlık) bağı kurmasının önünde birer engel, hatta uğursuzluk kabul eden Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830) evlilik hakkında sorulan bir soruya, "Kadınsız yaşamaya katlanmak (sabır), kadınla yaşamaya katlanmaktan daha hayırlıdır"[28] diye karşılık vermiştir. Öte yandan, İbrahim b. Edhem, "Kişinin evlenmesi bir gemiye binmesidir; çocuk sahibi olduğunda ise o gemi batmış demektir"[29] derken, Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), "Helal yoldan şehveti tatminin cezası çocuktur; o halde, şehveti haram yoldan tatmin etmenin cezası nedir, varın siz düşünün"[30] şeklinde çok daha ilginç bir söz söylemiştir.

Kimi mutasavvıflar nefse gem vurmak ve şehvet duygusunu bastırmak için kendilerini hadım etmiş, Sîdî Abdurrahmân Meczûb (ö. 976/1569) gibi bazı sûfîler cezbe halinde iken cinsel organlarını kesmişlerdir.[31] Ayrıca, bekârlığı tercih eden Haydarî dervişlerin kadın ve cinsellikten uzak durmanın bir sembolü

27 Ebû Hafs Şihâbüddîn Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf* (*Avârifü'l-Meârif*), çev. Dilaver Selvi, İstanbul 2016, s.217.

28 Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, II. 24.

29 Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, II. 24.

30 Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, Beyrut 2001, s. 264.

31 Bkz. Ebû Nasr Abdullah b. Ali es-Serrâc, *el-Lüma'*, nşr. Abdülhalîm Mahmûd - Tâhâ Abdülbâkî Sürûr, Kahire 1960, s. 528; Ebû Muhammed Abdüvehhâb b. Ahmed eş-Şâ'rânî, *Levâkıhu'l-Envâr fî Tabakâti'l-Ahyâr*, Kahire 1993, II. 123. İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) kendini hadım eden sûfîleri "son derece ahmak" diye niteledikten sonra, ahmaklığın gerekçesini, "Çünkü Allah erkeği penisle kadına üstün kıldı" diye açıklamıştır. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblis*, s. 263.

olarak cinsel organlarına halka taktıkları da çeşitli kaynaklarda zikredilmiştir.[32]

Hayatlarında mücerredliği tercih eden zâhidler ve sûfîlere göre evlilik özgürlüğü kısıtlayan bir kurum, bir tür köleliktir. Fakat ille de evlenilecekse, fakir kadın zengin kadına, kısır kadın doğurgan kadına tercih edilmelidir. Çünkü çocuk sahibi olmak dünyaya bağlanmaya sebebiyet verir. Hadislerde bâkire, hür ve doğurgan kadınlarla evlenmek teşvik edildiği halde,[33] mutasavvıflar yaşlı ve dul kadınları bâkirelere, cariyeleri hür kadınlara tercih etmişlerdir. Sûfîlerin bu tercihleri, bir yönüyle zâhidliğin ruhuna uygun davranma, bir yönüyle de kadınların hâkimiyeti altına girmekten kaçınma çabası olarak değerlendirilebilir. Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin, "Her şeyde zühd gerekir. Dünyaya karşı zahitliği tercih göstergesi olarak yaşlı kadınla evlenilmelidir" [34] şeklindeki sözü işte bu anlayışın bir ifadesidir.

İslam geleneğindeki hâkim ataerkil zihniyete paralel olarak tasavvufta da kadınların arzu ve isteklerine boyun eğmek, onlara kul-köle olmak kapsamında değerlendirilmiş, hatta bir adım ileri gidilerek, bu durum Allah'ın yarattığı fıtratı bozmakla eşdeğer kabul edilmiştir. Buna göre erkek metbu, kadın tâbi konumda olmalıdır. Çünkü Allah erkeklerin kadınlar üzerinde "kavvâm" (otorite) olduğunu bildirmiş, karı-koca ilişkisinde erkek "seyyid" (efendi) diye isimlendirilmiştir. Seyyid kendini hizmetçi konumuna düşürürse, Allah'ın kendisine bahşettiği nimete nankörlük etmiş olur.[35]

Kimi mutasavvıflar ahirette bile kadınların yüzünü görmek istememişlerdir. Onlara göre bir kimsenin aklını cennetteki hûrilere takması cemâl-i ilâhîyi göremeyeceğine delildir.[36] Rivayete göre Bâyezid-i Bistâmî (ö. 234/848[?]) rüyasında bir grup hûri görmüş, onlara bakınca manevi halindeki derinliği günlerce kaybetmiş, rüyada hûrileri bir kez daha görünce, bu defa dönüp bakmamış ve "Siz kişiyi Allah'tan alıkoyan engellersiniz" (*innekünne şevâğil*) demiştir.[37]

32 Uludağ, *Sûfî Gözüyle Kadın*, s. 42.
33 Buhârî, "Nikâh" 10; Müslim, "Nikâh" 16.
34 Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, II. 39.
35 Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, II. 44-45.
36 Uludağ, *Sûfî Gözüyle Kadın*, s. 42.
37 Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Abdülhalîm Mahmûd - Mahmûd b. Şerîf, Kahire 1966, II. 413.

İlk dönem zâhidlerden bazıları da kadını Allah yolunda engel (şâğile) olarak telakki etmişlerdir. Mesela, Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830), "Kadın, kişiyi Allah yolundan alıkoyan bir engeldir"[38] diyerek tam da bu telakkiyi dile getirmiştir. Yine Dârânî, "Kadınla evlenip önceki mertebesini koruyan bir zâhide rastlamadım. Bir kadınla evlenmek isteyen kimse, dünyaya râm olmuş demektir"[39] diyerek kadın ve evlilikten uzak durmayı zâhidliğin zorunlu şartı olarak gördüğüne işaret etmiştir.

Evliliğe mesafeli yaklaşan zâhidler ve sûfîlerin çoğunluğu evlenip aile hayatı kuran her sâlikin gayrimeşru yollara gireceği, dünyaya meyledeceği ve kalbinin dünyevi emeller ve arzularla meşgul olacağı ihtimalini yüksek bir ihtimal olarak görmüşlerdir. Bu yüzden, bekârlığın zorluklarına sabretmenin evlilik hayatının doğuracağı meşakkatlere tahammül etmekten daha hayırlı ve kolay olduğunu söylemişlerdir.[40]

Bu bakış açısından anlaşılmış olacağı üzere erken dönem zâhidler ve sûfîleri kadın ve evlilikten uzak durmaya yönelten temel nedenlerden biri, evlilik ve aile hayatının sâliki (sûfîyi) dünyevi imkânların peşinde koşmaya sevk etme kaygısıdır. Oysa sâlik yalnız yaşadığında temel ihtiyaçlarını karşılayacak kadar mala sahip olmakla yetinebilir; fakat evlenip aile kurduğunda durum değişecek, eşinin ve çocuklarının isteklerini yerine getirmek için daha fazla kazanmaya ihtiyaç duyacaktır. Kısacası, ailenin geçimini temin etmek için şüpheli yollara tevessül edilmemesini verâ ve takva ilkesini muhafaza açısından zaruri gören sûfîler, toplumdaki dinî ve ahlâkî yaşantının giderek kötüleştiği düşüncesine binaen bekârlığın daha faziletli olduğunu savunmuşlar, hatta evlilikten uzak durmanın elzem olduğuna dair birçok söz sarf etmişlerdir.[41]

Şeytanî Bir Varlık Olarak Kadın

İslamî gelenekte kadının genellikle bir fitne-fesat unsuru olarak algılandığı bilinen bir husustur. Bu yaygın algı ve anlayış ta-

38 Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, IV. 238.
39 Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, II. 24.
40 Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf*, s. 218.
41 Geniş bilgi için bkz. Emrah Sağmak, *İlk Dönem Sufilerinde Evlilik ve Aile Hayatı*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019, 31-33.

savvuf kültüründe de mevcuttur. Kadına fitne olarak bakılması iki boyutludur. Birincisi, kadının tekinsiz, güvenilmez ve ayartıcı bir varlık olduğuna inanılması, ikincisi ise erkeğin kadın konusunda kendinden/nefsinden korkmasıdır. Basralı zâhid Sâbit el-Bünânî'nin (ö. 127/744) "Başı örtülülerle düşüp kalkma... Söz konusu kadın velev ki Râbia olsa ve sen de ona Allah'ın kitabını öğretme durumunda olsan dahi"[42] şeklindeki nasihati, kadın-fitne özdeşliğindeki iki boyutluluğa işaret eder tarzdadır. Hadis olarak nakledilen bir rivayette, Hz. Peygamber'in, bazı eşlerine, "Siz Yûsuf'un çevresindeki kadınlar gibisiniz"[43] şeklinde bir söz söylediği belirtilir. Kimi mutasavvıflar bu sözü kadının ayartma ve yanlışa yönlendirme vasfına işaret kabul etmişlerdir.[44]

Klasik tasavvuf edebiyatında kadın ile şeytan arasında ilişki kuran ifadelere de rastlanır. Mesela, ilk dönem zâhidlerden İbnü's-Semmâk'ın (ö. 183/799), "Niçin bir kadınla evlenmiyorsun?" diyenlere, "Evlenmiyorum; çünkü ben iki şeytanla başa çıkamam" diye karşılık verdiği aktarılır.[45] Bu minvaldeki ifadelerin zihinsel arka planında kadınların da tıpkı şeytan gibi ayartıcı oldukları inancı vardır.

Klasik İslamî literatürde kadınlarla ilgili olarak kullanılan "habâilü'ş-şeytân" (şeytanın ağları/tuzakları) tabirini bu bağlamda hatırlatmak gerekir. Bazı kaynaklarda "Kadınlar şeytanın ağları/tuzaklarıdır" (*en-nisâü habâilü'ş-şeytân*) şeklinde Hz. Peygamber'in veya bir sahabînin (Abdullah b. Mes'ûd ve/veya Ebü'd-Derdâ) sözü olarak da nakledilen bu tabir, tefsir kitaplarının yanı sıra tasavvuf ve zühde dair eserlerde de çeşitli vesilelerle zikredilir.[46]

42 Feridüddîn Attâr, *Evliya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 2007, s. 70.

43 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, II. 118; İbn Hanbel, *el-Müsned*, II. VI. 34, 96, 159.

44 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II. 397.

45 Attâr, *Evliya Tezkireleri*, s. 274.

46 Bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII. 106; Ebü's-Serî Hennâd b. Serî el-Kûfî, *Kitâbü'z-Zühd*, nşr. Abdurrahmân Abdülcebbâr el-Feryevâî, Küveyt 1985, II. 286; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *ez-Zühd*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim - Ebû Bilâl Ğanîm b. Abbâs, Hulvan 1993, s. 160; Ebû Abdillah Muhammed b. Selâme el-Kudâî, *Müsnedü'ş-Şihâb*, nşr. Hamdi b. Abdilmecîd es-Selefî, Beyrut 1985, I. 66; Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, III. 100; Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-Usûl li Ehâdîsi'r-Rasûl*, nşr. Abdülkâdir el-Arnaût, Dımaşk 1969, XI. 16; Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 2006, II. 205; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Beyrut 1983, III. 184.

"Şeytanın ağları/tuzakları" nitelemesi Müslüman erkek dünyasında kadının şeytanî bir varlık ya da şeytanın işbirlikçisi gibi algılandığını gösterir. Bu algı dolaylı olarak erkeklerin fıtrî olarak temiz ve masum olduklarını ima eder. Erkek denilen bu masum(!) varlık, şeytan ve onun işbirlikçisi konumundaki kadın cinsi tarafından hep tehdit altındadır. Nitekim kadının şeytanla işbirliği içerisinde erkeği ayartması, tasavvuf klasiklerinde kimi zaman Âdem'in cennetten kovuluş kıssasıyla irtibatlandırılır. Mesela, Hücvîrî (ö. 465/1072[?]) bu konuyla ilgili olarak şunları aktarır:

> Âdem cennette uyuyunca, sol tarafından Havvâ zuhur etti. Onun başına gelen belaların tümü Havvâ'dan mütevellitti... Cennette iken Âdem'in alnına yazılıp takdir edilen ilk fitnenin aslı kadın idi. Dünyada ilk olarak meydana gelen fitnenin, yani Hâbil ile Kâbil fitnesinin kaynağı da kadın idi. Allah Teâlâ iki meleğe, Hârût ile Mârût'a azap etmek istediğinde kadını buna sebep/vesile kılmıştı. Günümüze gelinceye kadar, din ve dünya ile ilgili tüm fitnelerin vesilesi ve vasıtası kadınlardır. Bu yüzden, Rasûlullah, "Benden sonra, erkekler için kadından daha zararlı olan bir fitne bırakmadım" buyurmuştur. Kadınların zâhirdeki fitneleri bu düzeyde olunca, bâtındaki fitneleri nasıl olur, varın siz takdir edin...[47]

İlginçtir, Mevlevîlikte kadın diğer birçok tarikata göre daha iyi bir konuma sahip olmakla birlikte Mevlânâ da, "Kurtarın beni kadınlardan. Çünkü ilk düşüşüm de kadın yüzünden, sonraki düşüşüm de. Ruh idim nasıl oldu da bedene büründüm. Arşta idim, anamın şehveti beni bu dünyaya attı" demiştir.[48] Yine Mevlânâ akıl ile kalp ayrımı çerçevesinde aklı eril, kalbi dişil olarak tasavvur etmiştir. Tasavvufun temelde kalbe dayanan bir tecrübe olduğu dikkate alındığında, Mevlânâ'nın akıl-kalp ayrımıyla kadına özel bir değer atfettiği düşünülebilir. Fakat gerçek durum böyle değildir. Çünkü onun "Aklı eril/erkek bil. Kadın da nefs ve tabiattadır. Bu ikisi zulmete (karanlığa) mensup ve

47 Ebü'l-Hasen Ali b. Osman el-Hücvirî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 2018, s. 424.

48 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevi Tercümesi*, çev. Şefik Can, İstanbul, 1997. VI. 221.

münkirdirler; akıl ise ışıktır"[49] şeklindeki ifadesi simgesel olarak şunu belirtir: Akıl/erillik aydınlığa, kalp/dişillik ise karanlık ve nankörlüğe karşılık gelir.

Aklın eril, kalbin (duygu) dişil olduğu yönündeki tasavvurun fikir/düşünce kökleri antik Yunan felsefesine kadar uzanır. Mesela, Platon'un düşüncesinde akıl ve rasyonellik erkeğe, nefsani istekler ve şehevi arzuların menbaı olan duyu ve duygu ise kadına karşılık gelir. Bu kategorik ayrımda eril akıl rasyonalitenin, düzenin, yüksek değerlerin ve ruhsal yükselişin ifadesi iken, dişil duyu ve duygu, kaotik haldeki madde, doğa, düzensizlik, disiplinsizlik, edilgenlik, bedensel iştah (şehvet) ve hayvani tabiatın temsilcisi olarak belirlenir. Buna göre erillik ve erkekliğin temsili iyi, güzel ve aydınlık olan akılla, dişillik ve kadınlık temsili ise şehevi, kötü, karanlık olan duyguyla özdeşleştirilir[50] ki bu akıl-duygu karşıtlığı Aristo'nun retorik öğretisindeki logos ve pathos kavramlarını da akla getirir.

Dünyaya Benzer Bir Varlık Olarak Kadın

Tasavvuf edebiyatında dünya birçok kötü sıfatla birlikte anılır. Hatta pek çok tasavvufî eserde dünyanın kınanmasına dair özel fasıllar açılır. "Zemmü'd-Dünyâ" (Dünyanın yerilmesi, kınanması) ismini taşıyan eserlerde ise dünya baştan sona aşağılanır. Zühd ve tasavvuf geleneğindeki karamsar dünya algısının arka planında Kur'an ve hadis rivayetlerinin önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. Çünkü Kur'an'da özellikle müşrik dünya ve hayat görüşünü kınamaya matuf olarak, "Dünya hayatı aldatıcı bir metadır" (Âl-i İmrân 3/185), "Dünya hayatı oyun ve eğlenceden ibarettir" (En'âm 6/32; Ankebût 29/64), "Dünya hayatı geçici ve önemsiz, âhiret hayatı ise kalıcı ve değerlidir (Nisâ 4/77; Tevbe 9/38; Ra'd 13/26) gibi ifadelere yer verilir. Bir kısmı zayıf, bir kısmı uydurma hadis kapsamında değerlendirilen kimi rivayetler ise "Dünya ve onda olan her şey mel'undur... Tüm günahların başı dünya sevgisidir... Dünya mümin için zindan, kâfir için cennettir"[51] mealinde sözler içerir.

---

49 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevi*, Haz. Senan Askerov, Konya 2011, s. 87.

50 Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Saadet Altay, "Tarihî Süreçte Aklın Erilliği Sorunu ve Müslüman Düşüncesindeki Yansımaları", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, cilt: 11, sayı: 3 (2019), s. 1216-1218; Özgür Saadet Doğan, "Batı Metafiziğinin Kökenlerinde Aklın Eril Karakteri", *Fe Dergi*, sayı: 13/1 (2021), s. 144-154.

51 Tirmizî, "Zühd" 14; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, I. 467-471.

Sahabe devrinden itibaren Müslümanlar arasında yaşanan iç savaşlar, toplumsal düzeyde yozlaşmaların yanı sıra Hıristiyanlık, Hint mistisizmi ve daha başka kültürlerle temaslar gibi çeşitli faktörler de tasavvufî gelenekte dünyanın zemmedilip lanetlenmesinde rol oynamıştır, denebilir. Bilhassa ilk dönem Sünnî, Mu'tezilî, Şiî ve Hâricî zâhidlerin büyük çoğunlukla dünyayı zemmetmeleri[52] sahabe devrinde yaşanan Cemel, Sıffîn, Harre gibi kanlı iç savaşların bir tezahürü olarak görülebilir.

Zâhidler ve mutasavvıflar nezdinde, "maddeye râm olan nefsin arzuları"ndan (hevâ, şehvet) başka bir şey olmayan dünya, tüm kötülüklerin kaynağıdır. Dünya nefsin arzusuna boyun eğmek, hevâ ve hevese tâbi olmaktan ibarettir. Bu yüzden, İsmail b. Ayyâş[53] gibi kimi sûfîler dünya hakkında, "Arkadaşlarımız dünyaya domuz demişler; şayet bundan daha kötü bir isim bulmuş olsalardı dünyayı o isimle anarlardı"[54] gibi ifadeler kullanmışlardır.

Ebû Tâlib el-Mekkî *Kûtü'l-Kulûb* adlı eserinin "zühd" ve "dünyanın mahiyeti"yle ilgili bölümlerinde dünyaya karşı zühdü gerçek imanın göstergesi olarak değerlendirmiştir. Dünya, Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin ifadesiyle, kişinin Allah'tan alıkonulmasına vesile olan her şeydir. Dünya tûl-i emeldir, kişinin süflî arzulardan (hevâ ve şehevât) aldığı nasipten başka bir şey değildir. Tüm hatalar ve günahların başı dünya sevgisidir. Bu sebeple, süflî arzulardan uzaklaşmak anlamında dünyayı terk etmek farz, ihtiyaç fazlası olan mubah, meşru arzulardan yüz çevirmek suretiyle dünyayı terk etmek ise fazilettir. Halk (avâm) haramları, takva/verâ sahipleri helalliği şüpheli olan şeyleri, zâhidler ise ihtiyaç fazlası helalleri terk ederler. Çünkü dünyanın haramı azaptır, helali hesap vermeyi gerektirir; hesaba çekilen ise cezaya çarptırılır.[55]

52 Bkz. Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I. 387-388, III. 127, 132, 136, 139-141, Hâricîlerin kimi liderleri dahi dünyaya bağlılığı çok veciz ifadelerle zemmetmişlerdir. Mesela, Hâricîlerin Ezârika kolunun son lideri Katarî b. Fücâe'nin (ö. 78/697[?]), "İmdi, size dünyadan sakınmanızı salık veriyorum" şeklindeki ifadeyle başlayan hutbesi adeta zühd manifestosu gibidir. Bkz. Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II. 126-129.

53 İsmâil b. Ayyâş, tâbiîn neslinden zühd ve takvasıyla tanınmış bir âlim olan Ebû Abdillah Hâlid b. Ma'dân'ın (ö. 103/721) kızı Ümmü Abdillah'ın oğludur. Bkz. Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1998, s. 393.

54 Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, III. 210.

55 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II. 416-440.

Tasavvuf geleneğinde kadın da genellikle dünyevi arzu ve isteklerin bir parçası olarak ya da dünyadan kâm alma arzusunun bir göstergesi sayılarak aldatıcı, ayartıcı ve hatta ruhu karartıcı bir unsur olarak tasavvur edilir. Bu yüzden, "Zühd" ve "Zemmü'd-Dünyâ" gibi isimler taşıyan kitaplarda kadın kimi zaman dünya, kimi zaman da şeytanla birlikte zikredilir. Mesela, muhaddis ve mutasavvıf İbn Ebi'd-Dünyâ'nın (ö. 281/894) *Zemmü'd-Dünyâ* isimli eserinde ilk zâhidlerden Malik b. Dinâr'ın (ö. 131/748'den önce) "Dünya tüm hataların/günahların başıdır. Kadınlar ise şeytanın ağları/tuzaklarıdır" dediği nakledilmiştir. Yine aynı eserde hadis olarak nakledilen bir rivayette, "Dünyadan sakının, kadınlardan sakının" ifadesine yer verilmiştir.[56] Malik b. Dinâr, "Ben dünyayı üç defa boşamışım; kadın da dünya müştemilatındadır"[57] mealinde bir söz söylerken, dünya ile kadın arasında bir tür özdeşlik kurmuştur.

Hasen el-Basrî'nin (ö. 110/728) Emevi halifesi Ömer b. Abdilaziz'e (ö. 101/720) yazdığı rivayet edilen bir mektup şu ifadeleri içerir: Süsleriyle aldatıcı, hileleriyle ayartıcı bu âlemden (dünyadan) uzak dur. Ki bu dünya süslenmiş bir gelin gibidir. Bütün gözler ona bakar, onu görenler aşk oduna yanar. Oysa bu süslü gelin kendisiyle evlenen herkesin katilidir. Ona râm olanların akıbeti çok büyük bir nedamettir.[58]

Sahâbî Abdullah b. Abbâs'tan (ö. 68/688) nakledilen bir rivayette dünya çirkin bir kocakarı gibi tasvir edilir. Bu tasvire göre dünya kıyamet günü çok çirkin, gökgözlü, kazma dişli, yüzü buruşuk bir kocakarı suretinde getirilip insanlara gösterilir. "Bunu tanıyor musunuz?" diye sorulunca, insanlar, "Böyle bir çirkinliği tanımaktan Allah'a sığınırız" diye karşılık verir. Bunun üzerine, "İşte bu gördüğünüz çirkinlik, kendisiyle övündüğünüz, uğruna hısımlık bağlarını kestiğiniz ve birbirinizi kıskançlıkla yiyip bitirdiğiniz dünyadır" denilir ve ardından dünya cehenneme atılır. Bu esnada, cehennem, "Rabbim! Hani benim sevenlerim, takipçilerim" diye seslenince, Allah, "Onun sevenlerini de cehenneme atın" buyurur.[59]

56 Ebû Bekr Abdullah İbn Ebi'd-Dünyâ, *Zemmü'd-Dünyâ*, nşr. Fâdıl b. Halef el-Hammâde, Riyad 2012, I. 38, 170.

57 Attâr, *Evliya Tezkireleri*, s. 81.

58 İbn Ebi'd-Dünyâ, *Zemmü'd-Dünyâ*, II. 447-448.

59 İbn Ebi'd-Dünyâ, *Zemmü'd-Dünyâ*, I. 66; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, II. 446; Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, III. 215.

Hz. İsa, keşif yoluyla dünyayı çok çeşitli ziynetlerle süslenmiş ve fakat dişleri dökülmüş bir kocakarı olarak görür ve ona "Kaç erkekle evlendin?" diye sorar. Kocakarı suretindeki dünya, "Sayısını bilmiyorum" diye cevap verir. İsa, "Kocaların sen hayattayken öldüler mi yoksa seni boşadılar mı?" diye sorunca, kocakarı dünya, "Hayır, hepsini ben öldürdüm" diye karşılık verir. Bunun üzerine İsa, "Yazık, şimdiki kocalarına... Daha önce tek tek helak ettiğin eski kocalarından ibret alıp da hâlâ senden uzaklaşmıyorlar" diye hayıflanır.[60]

İbrahim Hakkı Erzurûmî'nin (ö. 1194/1780) dünya-kadın benzetmeleri de aynı tarzdadır. Ona göre "dünya gaddar bir kadındır; sana bağlılık arz edip muhabbetler gösterir, böylece seni kendine çeker ve âşık eder... Dünya aldatıcı bir kadındır; dış görünüşünü süsleyip âfet ve kederlerden gizler, kendini güzel gösterir, böylece cahiller onun suretine aldanıp tutulur. Fakat işin hakikatine erince, pişman olup yanıldıklarını anlarlar... Dünya altın, süs ve yaldızlarla süslenmiş, ipekler giyen acûze kadın gibidir; latif örtü ile yüzünü örtüp nezaketle salınarak yürür. Elbisesini ve suretini uzaktan görenler ona meylederler; fakat ona yaklaşıp yüzündeki örtüyü kaldırınca bütün çirkinlikleri görünür."[61]

Kısacası, tasavvufta kadına benzetilen dünya dış görünüş itibariyle çok çekici, çok güzel, işveli ve cilvelidir. Hatta dünya kocasına ihanet eden (ğaddâre) ve birçok erkekle düşüp kalkan fahişe gibidir. Suretindeki alımlılık ve şuhluğa rağmen, gerçekte çok çirkin bir kocakarı hüviyetindedir.[62] Kur'an'da dünyanın meta, oyun ve eğlencesiyle çok aldatıcı olduğundan söz edilmesi gibi kadın da dış güzelliği, işvesi ve cilvesiyle aldatıcı ve ayartıcı bir varlıktır. O kadar ki şeytanın tuzağı Kur'an'da zayıf olarak nitelendirilmesine (Nisâ 4/76) mukabil kadınların hile ve tuzakları için, "Siz kadınların tuzağı çok büyük, pek müthiştir" (Yûsuf 12/28) denilir.[63]

60 İbn Ebi'd-Dünyâ, *Zemmü'd-Dünyâ*, I. 24; Gazali, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, III. 214-215; a. mlf., *el-Erbaîn fi Usûli'd-Dîn*, Beyrut trs., s. 91.

61 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetnâme*, İstanbul 1983, s. 432.

62 Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, III. 211, 215.

63 Uludağ, *Sûfî Gözüyle Kadın*, s. 23-24.

Nefse (Nefs-i Emmâre) Benzer Bir Varlık Olarak Kadın

Nefs, İslam düşünce tarihinde birçok yönden ele alınıp tartışılmış bir kavramdır. Kur'an'da çoğunlukla "bir şeyin kendisi, zatı, kişi, insan" gibi anlamlarda kullanılan "nefs" kelimesi kimi ayetlerde de "levvâme" (Kıyâme 75/2) ve "mutmainne" (Fecr 89/27) gibi sıfatlarla bir arada anılmıştır. İslamın ilk asırlarında "nefs"in anlamı kavramsal açıdan tartışılmamış ya da nefse ilişkin bir tanım yapılmamıştır. Buna mukabil sonraki asırlarda "nefs" ile "ruh"un aynı şey olup olmadığı, nefsin ezeli mi yoksa yaratılmış bir şey mi olduğu, bir bedende birden fazla nefs mevcut mu değil mi gibi tartışmalar etrafında kelamcılar ve İslam filozofları çeşitli görüşler ortaya atmışlardır. Buna mukabil nefs konusu zühd ve tasavvuf geleneğinde kelâm ve felsefeden farklı bir şekilde ele alınmış ve yorumlanmıştır. Mutasavvıflar nefsin mahiyeti, kadîm ve/veya hâdis oluşu gibi meselelerden ziyade, onun zaafları, hileleri, kötülükleri, hastalıkları ve bunları tedavi etmenin yolları ile kötülüklerinden korunmanın çareleri ve nefs terbiyesi gibi konular üzerinde durmuşlardır.

Tasavvufta "nefs" denilince, "kötü huylar ve süflî arzuların tamamı" anlamını taşıyan "nefs-i emmâre" (hep kötülüğü telkin eden nefs) anlaşılmıştır.[64] Bu bağlamda, "Sana gelen iyilik Allah'tan, başına gelen kötülük ise nefsindendir" (Nisâ 4/79), "Muhakkak ki insanı yaratan biziz; nefsinin ona neler fısıldadığını da biliriz" (Kâf 50/16), "Beni buna (buzağı heykeli yapmaya) nefsim sevk etti" (Tâhâ 20/96) gibi ayetlerin yanı sıra, "Allahım! Nefislerimizin şerrinden sana sığınıyoruz",[65] "Allahım! Nefsimizin şerrinden sana sığınırım"[66] gibi hadislere de sıkça atıf yapılmıştır.

Nefs, tasavvuf terminolojisinde şeytanın mânendi/benzeri olarak da telakki edilir. Buna mukabil ruh, her türlü iyilik ve hayrın kaynağı olarak değerlendirilir.[67] Dolayısıyla nefs ve ruh birbirinin zıddı, karşıtıdır. Ebû Tâlib el-Mekkî, nefs-ruh karşıtlığıyla ilgili olarak, "Allah Teâlâ'nın yarattığı her şeyin bir eşi/benzeri (misl), bir de zıddı vardır. Nefsin benzeri şeytandır. Bu

64 Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 259-263.
65 İbn Mâce, "Nikâh" 19; Nesâî, "Cum'a" 24.
66 İbn Mâce, "Tıb" 36; Tirmizî, "Da'avât" 14.
67 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I. 212, 216.

ikisinin zıddı olan varlık ise ruhtur"[68] şeklinde bir ifade kullanmıştır.

Bütünüyle şer/kötülük kaynağı olarak algılanmasından dolayı nefs ile şeytan arasında ilişki kurulmuş ve insanın içindeki en büyük düşman olarak nefs, şeytanın işbirlikçisi gibi algılanmıştır.[69] Başka bir ifadeyle, şeytanın ayartmaları ile nefsin arzuları tasavvufta eşdeğer sayılmıştır.[70] Mutasavvıflar nefsi çeşitli istiarelerle anlatmışlar, mesela bazen saldırgan köpeğe, kurnaz tilkiye, pisboğaz domuza, iğrenç fareye, korkunç yılana ve ejderhaya, bazen Firavun'a ve Nemrud'a, bazen puta, bazen zindana, bazen cehenneme, bazen hak hukuk bilmeyen hırsıza, bazen cadıya, bazen da insanı baştan çıkaran kadına benzetmişlerdir.[71] Gazâlî'nin (ö. 505/1111) ifadesiyle, "Kadın nefs gibidir. Yularını gevşetirsen serkeşleşir ve peşi sıra seni de sürükler. Ama eğer yuları sıkı tutarsan, ona sahip olursun".[72]

İhtimal ki sûfîlerin kadını nefse benzetmelerinde "nefs" kelimesinin Arapçada müennes (dişil) kabul edilmesi de etkili olmuştur. Bunun yanında, hayvani niteliklerin kadın ruhunda baskın olduğuna yönelik düşüncelerin de kadın-nefs benzetmesine ilham verdiği söylenebilir. Nitekim sûfîler rüyada görülen hayvanları –ki bunların çoğunluğu vahşi hayvanlardır– ve kadını, nefs ve nefsin sıfatlarından sayılan gazap ve hevâ diye tabir etmişlerdir. Nefs-i emmâre mertebesinde, rüyada görülen hayvanlar ve kadın, sâlikin/sûfînin kötü ahlakına ve fasıklığına delalet eder. Rüyasında "nefs"i bir kadın suretinde gören Şeyh Ebû Ali el-Mervezî'nin şöyle dediği nakledilir: "Ben nefsi kadın suretinde gördüm. Birisi ondan bir kıl aldı ve o kılı bana getirdi. Ben de onu bir ağaca bağladıktan sonra, yok etmeyi amaçladım. Bana dedi ki: "Ey Ali! Kendini boş yere yorma! Çünkü ben o Yüce Allah'ın bir askeriyim. Beni yok etmeye senin gücün yetmez."[73]

Kadını nefse benzeten mutasavvıflardan biri de Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'dir. Gerçi o, Mesnevi'de pek çok kez kadından övgüyle söz etmiş; fakat kimi zaman da erkeği akıl, kadını nefs

68 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I. 221.
69 Süleyman Uludağ, "Nefis", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII. 527.
70 Ebû Abdillah el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nüfûs*, nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Beyrut 1988, s. 78.
71 Uludağ, "Nefis", *DİA*, XXXII. 528.
72 Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, II. 45.
73 Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 268.

ile özdeşleştirdiği hikâyeler nakletmiştir. Mesela, bedevi adam ve karısıyla ilgili hikâyede kötü bir kadın portresi çizmiştir. Hikâyedeki kadın geçim darlığından dolayı sürekli olarak kocasına şikâyette bulunur, kocası da onu sabır ve tevekküle davet eder. Mevlânâ'nın yorumuna göre bu hikâyedeki kadın nefsi, kocası da aklı temsil eder. Akıl ve nefs aslı toprak olan beden evinde sürekli olarak birbiriyle savaşır. Fakat hikâyenin sonunda kadın (nefs) erkeğe (akıl) tabi olup onun kontrolüne girer.[74]

Kadın, Lâmiî Çelebi'nin (ö. 938/1532) *Selâmân ü Ebsâl* isimli tasavvufî mesnevisinde de nefsin sembolü olarak gösterilmiştir. Bu mesnevide kadın kahraman Absâl, nefsin şehvet boyutunu ve bedensel hazzı, erkek kahraman Selâmân ise madde ve cisimle ilgisi olmayan ruhu temsil eder. Bu iki sevgilinin kaçarken binbir güçlükle geçtikleri deniz, hayvanî şehvetler ve nefsani lezzetler denizidir. Selâmân ve Absâl'ın içine atladıkları ateş ise maddi varlığı yakıp kül etmek uğruna yaşanan sıkı riyazet (nefis terbiyesi) tecrübesidir.

Hikâyeye göre Yunan ülkesinde büyük bir padişah ile onun akıllı, ilim ve hikmet sahibi, kâinatın sırlarına vâkıf olan hakîm (bilge) bir danışmanı vardır. Padişah kendisine halef olacak bir erkek çocuk sahibi olmak isteyince bilge danışman kadın cinsini ve şehveti şiddetle yerer, daha sonra padişahı kadınla ilişki söz konusu olmaksızın sihir yoluyla bir erkek çocuk sahibi yapar. Güzelliğin ve zekânın zirvesinde olan bu çocuk her türlü kusurdan ve tehlikeden uzak doğduğu için kendisine "Selâmân" adı verilir. Padişah, on altı yaşında çok güzel bir kızı ona dadı olarak tutar. Ebsâl isimli bu genç ve güzel dadı, çocuğu özenle büyütür. Selâmân ergenlik çağına gelince Ebsâl tüm cinsel cazibesini kullanarak onu kendine bağlar. Padişah ve bilge danışman durumu öğrendiklerinde onları ayırmak isterler ve fakat başaramazlar. Ebsâl'i çok seven Selâmân ondan vazgeçmez ve birlikte kaçarak Kafdağı'ndan daha yüksek bir dağın ardındaki Hürrem adasına giderler. Hürrem adasındaki tabiatın kucağında tüm zevkleri tadarlar.

Bu sırada oğlunu arayan padişah sihirli aynasından onları görür. İlk zamanlarda şefkat ve merhamet göstererek, geçimleri için onlara yardımda bulunur. Fakat oğlunun ayrılığına dayanamayınca sihir gücüyle hem Selâmân'ın erkekliğini alarak Ebsâl'e yaklaşmasına engel olur ve hem de ülkeye geri dönmelerini

74 Çubukçu, "Sûfî Hikâyelerinde Kadın Tasavvuru", s. 203.

sağlar. Daha sonra da oğluna, "Mülkümü sana bırakacağım; fakat bunun için Ebsâl'den vazgeç" diye telkin ve teklifte bulunur. Selâmân bunu kabul etmez ve sevdiğiyle beraber tekrar kaçar. İki âşık kendilerini ateşe atarak intihara kalkışırlar. Ebsâl ölür, Selâmân ise babasının sihri sayesinde kurtulur. Fakat Ebsâl'in yanarak ölmesi Selâmân'ı çılgına çevirir. Padişah bilge danışmana başvurup bir çare bulmasını ister. Bilge danışman Selâmân'ı yanına çağırarak kırk gün kendisine hizmet ve dua ederse Ebsâl'in geri dönebileceğini söyler. Ebsâl'e kavuşabilmek için her şeye razı olan Selâmân kırk gün danışmanın yanında köle gibi çalışır ve her gece Ebsâl'in hayaliyle konuşur. Kırkıncı gün bilge danışman ona ebedî güzelliğin timsali olan Zühre'yi gösterir. Selâmân, Ebsâl'den vazgeçip Zühre'ye âşık olur, böylece şehevî aşktan kurtulur.[75]

Genel Değerlendirme ve Sonuç

Kadın, İslam kültür ve medeniyetinin önemli bir parçası olan tasavvuf geleneğinde de çoğunlukla zemmedilip kınanan, hatta şeytan, nefs ve dünya gibi benzetmelerle aşağılanan bir varlık olarak tasavvur edilmiştir. Özellikle Râbia el-Adeviyye ve diğer bazı kadın zâhidlere atıfla kadın cinsinin tasavvuf geleneğinde değerli ve önemli bir mevkiye sahip olduğu yönündeki görüş ve kanaatlerde görece haklılık payı bulunmakla birlikte, bu gelenekteki hâkim anlayış ve yaklaşımın genel İslam kültürünü şekillendiren ataerkil zihniyetten farklı olduğunu söylemek pek mümkün değildir.

Genel olarak kadın-erkek, özel olarak karı-koca ilişkilerine atıfta bulunan ve modern dönemde birçok savunmacı yoruma konu olan Kur'an ayetlerinin yanı sıra Hz. Peygamber'den ve sahabîlerden nakledilen onlarca hadis ve rivayetin kadın cinsine sorunlu ve sıkıntılı bir varlık gözüyle bakılmasında hatırı sayılır bir rol oynadığı pek tartışma götürmez bir gerçektir. Hem temel dinî kaynaklardan ve hem de gerçek hayat alanında egemen olan ataerkil yapıdan kendine güç ve cesaret devşiren erkek zihniyetinde kadın cinsine her türlü olumsuz sıfatın yakıştırılmasında sakınca görülmemiştir.

75 Erdoğan Uludağ, "Vak'aya Dayalı Bir Eser Olarak Lami'i Çelebi'nin Salaman u Absal Mesnevisi" (yayımlanmamış doktora tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1997, s. 81-83.

Zühd ve tasavvufî tecrübe söz konusu olduğunda, temel prensip, dünyevi imkânlar, faydalar ve hazlardan uzak durulmasını muciptir. Bu açıdan bakıldığında, kadın dünyevi ve dolayısıyla aldatıcı bir haz nesnesinden çok fazla bir şey değildir. Gerek kadına ilgi duymak ve nefsin kadından yana murad almasını sağlamak, gerekse kadının dünyevi alanla ilgili isteklerini karşılamak, pek çok meşhur mutasavvıf nazarında Allah'a kurbiyet yoluna engel koymak demektir. Bu yüzden, bazı tasavvufî eserlerde kadın, manevi yolculukta mesafe almaktan ve dolayısıyla Allah'a yakınlaşmaktan kişiyi alıkoyan engel anlamında "şâğile" diye nitelendirilmiştir.

Tasavvufta kadın herhangi bir "engel" olarak görülmez. Dahası çok riskli, tehlikeli ve son derece ayartıcı bir engel olarak tasavvur edilir. Kadının dünyaya benzetilmesi bu tasavvurun eseridir. Nasıl ki dünya sayısız imkân ve nimetiyle çok cezbedici ve albenilidir; kadın da tıpkı dünya gibi nefsi gıdıklayan, şehevi arzuyu coşturan bir cazibeye sahiptir. Ne var ki bu cazibeye kapılarak dünyaya râm olmanın kaçınılmaz sonucu dünyevileşme, yani tasavvufî anlamda helak ve hüsrandır. Zira mademki zühd ve tasavvufta temel hedef Allah'a kurbiyettir; o halde, kadınla ünsiyet ve kurbiyet kurmak, Allah'tan o nispette uzaklaşmakla sonuçlanır ki bu da bir zâhid ve sûfî için kelimenin tam anlamıyla helak ve hüsrana karşılık gelir.

Kısacası, zühd ve tasavvuf, dünyaya ve dünyevi nimetlere karşı sıkı perhiz gerektiren bir manevi yolculuk olduğuna göre bu yolculukta dünyevi nimetler ve şehevi lezzetlerin belki de en başında gelen ve kaçınılmaz olarak nefsin arzularına boyun eğmeyi gerektiren kadın varlığını riskli ve tehlikeli olarak kodlamak, dolayısıyla kadından sakınıp uzak durmak gerekir. Böyle bir düşünce ve tasavvurun kadın varlığını "fitne" olarak kodlayan hâkim İslamî kültürle aynı noktada buluştuğu kesindir. Tasavvuf tarihinde kadın ve evlilik kurumuna sıcak bakan, hatta çok sayıda evlilik yaptıkları anlatılan sûfîlerin mevcudiyeti, kadınla ilgili hâkim anlayıştaki olumsuzluğu olumlu olarak görmemizi sağlayacak bir etkiye sahip değildir. Dolayısıyla tasavvufta kadın konusuna dair yazılan birçok makale ve tezde resmedilmeye çalışılan müspet kadın profili yanıltıcı bir profildir. Dolayısıyla bu minvalde kullanılan dil de bize göre "tasavvuf güzellemesi" denebilecek bir retorikten ibarettir.

Kaynakça

Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, nşr. Abdülhamîd el-Hindâvî, Beyrut 2000.

Altay, Saadet, "Tarihî Süreçte Aklın Erilliği Sorunu ve Müslüman Düşüncesindeki Yansımaları", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, cilt: 11, sayı: 3 (2019).

Aşkar, Mustafa, "Ebu Abdurrahman Sülemi'nin Zikru'n-Nisveti'l-Müteabbidâti's-Sûfiyyât Adlı Eseri ve Tasavvuf Tarihinde Kadın Sûfilerin Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXXVII (1997).

Attâr, Feridüddîn, *Evliya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 2007.

Azamat, Nihat, "Fahreddin Efendi", *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1995.

Bahadır, İbrahim, "Alevi-Bektaşî İnancına Göre Kadın", *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı: 32 (2004).

Bardakçı, Mehmet Necmettin, "Türk Tasavvuf Geleneğinde Kadın", *Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları-*, yıl: 7, sayı: 13 (2005).

Bayram, Mikail, "Bâcıyân-Rum (Anadolu Bacıları) ve Fatma Bacı", [*Türkler* içinde], Ankara 1999.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh (Sahîhu'l-Buhârî)*, İstanbul 1992.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kurân*, Beyrut trs.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Kahire 1998.

Celâleddîn Rûmî, Mevlânâ, *Mesnevi Tercümesi*, çev. Şefik Can, İstanbul, 1997.

Celâleddîn Rûmî, Mevlânâ, *Mesnevi*, Haz. Senan Askerov, Konya 2011.

Çubukçu, Hatice, "Bâciyân-ı Rûm ve Anadolu Tasavvufundaki Yeri", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, sayı: 5 (2015).

Çubukçu, Hatice, "Sûfî Hikâyelerinde (Menkıbelerinde) Kadın Tasavvuru", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, cilt: 12, sayı: 2 (2020).

Deveci, Ümral, "Dede Korkut'un Kırk İnce Belli Kızlarından Bâcıyân-ı Rûm Teşkilatında Sosyal Örgütlenmenin İzleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Türk Kültürünü Mayalayanlar Özel Sayısı, (2021).

Doğan, Özgür Saadet, "Batı Metafiziğinin Kökenlerinde Aklın Eril Karakteri", *Fe Dergi*, sayı: 13/1 (2021).

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen* (*Sünenü Ebî Dâvûd*), İstanbul 1992.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *ez-Zühd*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim - Ebû Bilâl Ğanîm b. Abbâs, Hulvan 1993.

Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali, *Kûtu'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb*, nşr. Âsım İbrahim el-Keyâlî, Beyrut 2005.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut trs.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Erbaîn fî Usûli'd-Dîn*, Beyrut trs.

Hennâd b. Serî, Ebü's-Serî Hennâd b. Serî el-Kûfî, *Kitâbü'z-Zühd*, nşr. Abdurrahmân Abdülcebbâr el-Feryevâî, Küveyt 1985.

Hücvirî, Ebü'l-Hasen Ali b. Osman, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 2018.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, nşr. Sa'd b. Nâsır eş-Şıtrî, Riyad 2015.

İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *Zemmü'd-Dünyâ*, nşr. Fâdıl b. Halef el-Hammâde, Riyad 2012.

İbn Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, nşr. Ahmed Ma'bed Abdülkerîm, Beyrut 2010.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen* (*Sünenü İbn Mâce*), İstanbul 1992.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân, *Telbîsü İblîs*, Beyrut 2001.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn, *Câmiu'l-Usûl li Ehâdîsi'r-Rasûl*, nşr. Abdülkâdir el-Arnaût, Dımaşk 1969.

İbnü'l-Mübârek, Ebû Abdirrahmân Abdullah, *Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rekâik*, nşr. Habîbürrahman el-A'zamî, Beyrut trs.

İbrahim Hakkı, Erzurumlu, *Marifetnâme*, İstanbul 1983.

Kudâî, Ebû Abdillah Muhammed b. Selâme, *Müsnedü'ş-Şihâb*, nşr. Hamdi b. Abdilmecîd es-Selefî, Beyrut 1985.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî, Riyad 2003.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Abdülhalîm Mahmûd - Mahmûd b. Şerîf, Kahire 1966.

Küçük, Hülya, "Mevlevî Hanım Halife ve Şeyhler", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 8 (2007).

Memiş, Abdurrahman, "Hâlid-i Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidîlik" (yayımlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998.

Muhâsibî, Ebû Abdillah el-Hâris b. Esed, *Âdâbu'n-Nüfûs*, nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Beyrut 1988.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh* (*Sahîhu Müslim*), İstanbul 1992.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen* (*Sünenü'n-Nesâî*), 1992.

Sağmak, Emrah, "İlk Dönem Sufilerinde Evlilik ve Aile Hayatı" (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019.

Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali, *el-Lüma'*, nşr. Abdülhalîm Mahmûd - Tâhâ Abdülbâkî Sürûr, Kahire 1960.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Beyrut 1983.

Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed, *Gerçek Tasavvuf* (*Avârifü'l-Meârif*), çev. Dilaver Selvi, İstanbul 2016.

Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1998.

Şa'rânî, Ebû Muhammed Abdüvehhâb b. Ahmed, *Levâkıhu'l-Envâr fî Tabakâti'l-Ahyâr*, Kahire 1993.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî* (*Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*), nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Cîze 2001.

Tabersî, Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasen, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 2006.

Taşğın, Ahmet, "Hacı Bektaş'ı Rum'da Karşılayan Fatma Bacı: Alevi-Bektaşilikte Kadıncık Ana'nın Rehberliği", [*Kırklar Sofrasından İrfan Sohbetleri* içinde], Razgrad 2016.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen* (*Sünenü't-Tirmizî*), İstanbul 1992.

Uludağ, Erdoğan, "Vak'aya Dayalı Bir Eser Olarak Lami'i Çelebi'nin Salaman u Absal Mesnevisi" (yayımlanmamış doktora tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1997.

Uludağ, Süleyman, *Sûfî Gözüyle Kadın*, İstanbul 1995.

Uludağ, Süleyman, "Nefis", *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 2006.

Uludağ, Süleyman, "Mücerred", *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, Ankara 2021.

Usta, Niyazi, *Menzil Nakşiliği Sosyolojik Bir Araştırma*, Ankara 1997.

Ünlü, Şule Şahin, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Düşüncesinde Kadın" (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2023.

Yola, Şenay, "Cerrâhiyye", *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1993.

Zehebî, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût - Hüseyin el-Esed, Beyrut 1985.

Beşinci Bölüm

Ahiret Âleminde Kadın

Cehennem nüfusunun büyük çoğunluğu kadınlardır...

Hz. Muhammed

Giriş

İslam'da kadın hemen her açıdan tartışılması gereken bir sorunlar yumağı gibidir. Daha açıkçası, "sorunlar yumağı"ndan kastettiğimiz şey, İslam geleneğindeki hâkim kadın telakkisidir. Bu bağlamda, "İslam geleneği"nin kapsamına iki temel kaynak olarak "Kur'an" ve "Sünnet"i (hadis metinleri) de dâhil ettiğimizi özellikle vurgulamak isteriz. Dolayısıyla İslam geleneğindeki sorunlu kadın tasavvuru ya da kadına ilişkin genel algı ve anlayışın hemen her açıdan sorunlu olması, en azından yazılı kaynaklar itibariyle salt klasik tefsir, fıkıh literatürü ve tasavvufî içerikli popüler dinî edebiyat için değil, Kur'an ve hadis metinleri için de geçerli bir meseledir.

Aslında, kadın, Semitik dinî kültür havzasında müşterek bir sorundur. Daha açık ifade etmek gerekirse, "üç semavi din" diye isimlendirilen Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam, kadın tasavvurunda sorun ve sorunluluk açısından hemen hemen aynı zihniyeti temsil eden gelenekler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu üç dinî gelenek içerisinde Yahudilik tarihsel olarak daha kıdemli bir konuma sahiptir. Özellikle Âdem'in yaratılış hikâyesiyle başlayan ilk günah tecrübesi söz konusu olduğunda, Tevrat ve Talmud metinleri "Havvâ" (Eve) figürü üzerinden "kadın"ı şeytanın işbirlikçisi olarak kodlamakta ve bu kodlamayla birlikte kadın birçok kusur, ayıp, noksanlık ve günahkârlığın sembolü olarak insanlık tarihine

sokulmaktadır. Yaratılış hikâyesindeki ayartıcı ve günahkâr kadın imgesinin Pavlus Hıristiyanlığına, ardından da İslam kültürüne önemli ölçüde yansıdığı kuşkusuzdur.

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam geleneklerinde kadın, ayrı ayrı incelemeyi gerektirecek düzeyde önemli ve geniş bir konu olması nedeniyle bu yazının kapsam ve amacını aşmaktadır. Bizim burada imkânlar ölçüsünde irdeleyeceğimiz konu, İslam geleneğinde kadının uhrevi âlemde nasıl tasavvur edildiği meselesiyle sınırlı olacaktır. Meselenin ele alınışı, özellikle Müslüman kadının uhrevi âlemdeki durum ve konumuna ilişkin genel görünümü ortaya çıkaracaktır. Fakat bunun öncesinde, İslam kadınının dünyevi düzlemde nasıl algılandığı konusuna değinmek faydalı olacaktır.

İslam geleneğinde ya da geleneksel İslam kültüründe kadın, dünyevi düzlemde hem yaratılış özellikleri hem de toplumsal cinsiyet rolleri bakımından erkeğin gerisinde, hatta "sefih/süfehâ" (aptal, kıt akıllı) kategorisinde,[1] pek çok yönden kusurlu (noksan) bir varlık olarak tasavvur edilir. Noksanlık bir yana, İslamî kaynaklardaki Âdem ve cennet kıssasına ilişkin rivayetlere göre kadın Allah'ın emrine karşı gelişin ilk müsebbibi, yani şeytanın işbirlikçisidir.

Haliyle, yaratılışın şafağından itibaren kadın cinsinin dünyevi düzlemdeki statüsünün ilk ve aslî günahkârlığa uygun bir statü olması gerekir. Nitekim Semitik dinî kültürde, Âdem ve Havvâ'nın cennetteki günahkârlık hikâyesinden bu yana kadın cinsine atfedilen hüviyet, yüksek düzeyli fitne potansiyeliyle tekinsiz, uğursuz ve ayartıcı bir varlık hüviyetidir. Bu sebeple, kadın her zaman "tâbi", erkek "metbû" konumunda olmalı, dolayısıyla erkek tarafından sürekli denetim ve gözetim altında tutulmalıdır. Nitekim Nisâ 4/34. ayette erkeklere atfedilen "kavvâmlık" (reislik ve otorite) rolü de en azından bir yönüyle bu hususla alakalıdır.

---

1 Nisâ 4/5. ayetteki "Mallarınızı sefihlere vermeyin" ifadesinde geçen "sefihler"den (aptallar, kıt akıllılar, kuşbeyinliler) maksat Abdullah b. Abbâs (ö. 68/688), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713[?]), Hasen el-Basrî (ö. 110/728), Süddî el-Kebîr (ö. 127/745), Katâde b. Diâme (ö. 117/735), Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723), Şa'bî (ö. 104/722) gibi birçok sahabe ve tâbiîn müfessirine göre kadınlar ve çocuklardır. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Cîze 2001, VII. 561-562; Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed el-Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, nşr. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî, Kahire-Beyrut 2019, II. 1457.

Geleneksel İslamda erkek, özellikle toplumsal cinsiyet itibariyle kadından daha öncelikli, önemli, daha üstün ve değerli sayılır. O kadar ki erkeğe atfedilen üstünlük ve değerlilik, can konusunda bile kendini gösterir. Mesela, erkeğin diyeti (öldürme ve yaralamalarda mağdur tarafa ceza ve kan bedeli olarak ödenen mal) kadının diyetinin iki katı, yani kadının diyeti erkeğin diyetinin yarısı nispetindedir. Dolayısıyla İslam fıkhında erkeğin canı kadının canından daha değerli, yani erkek en azından can ve kan bedeli (diyet) hususunda kadından daha kıymetli bir varlık olarak telakki edilir.

Bazı İslamî kaynaklarda hadis formunda aktarılan, "Kadının diyeti erkeğin diyetinin yarısıdır"[2] mealindeki rivayetle klişeleşen bu hüküm, fakihlerin çok büyük çoğunluğunca tartışmasız şekilde benimsenmiş, hatta İbnü'l-Münzir (ö. 318/930[?]) ve İbn Abdilberr (ö. 463/1071) gibi âlimler, kadın için ödenecek diyetin erkeğin diyetinin ancak yarısı miktarında olduğu konusunda ilim ehlinin ittifak (icma) ettiğini belirtmişlerdir.[3]

Kur'an'da iki kadının şahitliğinin tek erkeğin şahitliğine denk sayılması, mirasta kadına erkeğin payının yarısı kadar pay ayrılması, ayrıca evlilik hayatında erkeğe (kocaya) karısını döverek tedip etme hakkı tanınması gibi hususların yanı sıra sahih ve muteber sayılan birçok hadis rivayetinde kadınların din ve akıl yönünden eksik oldukları, cehennemdeki nüfusun çoğunluğunu kadınların oluşturdukları gibi beyanlarda bulunulması, İslam geleneğinde kadının değersizleştirilmesi, kimi zaman da aşağılanması yönünde sonuçlar doğurmuştur.

Müslüman erkekler, Kur'an ayetlerinden ve hadis rivayetlerinden de güç alarak kadınlar üzerinde tahakküm oluşturup mutlak hâkimiyet kurma hedeflerine büyük ölçüde ulaşmışlar, bu arada pek çoğu popüler dinî literatürde yer alan ve aynı zamanda uydurma hadis edebiyatına konu olan sayısız rivayet

2 Bkz. Ebû Amr er-Rebî' b. Habîb el-Ezdî, *el-Müsned* (*el-Câmiu's-Sahîh*), nşr. Muhammed İdris - Âşûr b. Yûsuf, Beyrut 1415, s. 259; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Telhîsü'l-Habîr fî Tahrîci Ehâdîsi'r-Râfiiyyi'l-Kebîr*, nşr. Ebû Âsım Hasen b. Abbâs, Kahire 1995, IV. 48; Ebû Abdillah Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr Şerhü Münteka'l-Ahbâr*, nşr. İsâmüddîn es-Sabâbıtî, Kahire 1993, VII. 82.

3 Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah İbn Kudâme, *el-Muğnî*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Riyad 1997, VIII. 400, 402.

üzerinden kadın cinsini şeytânî bir varlık olarak kodlamışlardır. Nitekim birçok müfessir Âl-i İmrân 3/24. ayet münasebetiyle kadınları, "şeytanın ağları/tuzakları" (*habâilü'ş-şeytân*) diye tanımlamışlardır.[4]

Bu tanımlama sadece tefsir kitaplarında değil, hadis ve fıkıh kitaplarında da mevcuttur. Mesela, bazı hadis kitaplarında meşhur sahabî Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/653) dinî aforizmalar manzumesi tarzında nakledilen bir hutbesinde, "Kadınlar şeytanın ağları/tuzaklarıdır" (*en-nisâu habâilü'ş-şeytân*) ifadesi yer alırken, diğer bazı hadis kitaplarında da bu ifade Hz. Peygamber'in hutbesinden bir parça olarak aktarılır.[5] Meşhur Hanefî fakih Serahsî'nin (ö. 483/1090[?])*el-Mebsût* adlı eserinde ise aynı ifade, "Kadınlar, şeytanın erkekleri avladığı tuzak ağlarıdır" şeklindeki versiyonuyla yine Hz. Peygamber'in sözü olarak aktarılır.[6]

İslamî kaynaklarda kimi zaman Hz. Peygamber'in, kimi zaman bir sahabînin dilinden aktartılan ve kadını aşağılayan başka birçok ifadeye rastlanabilir. Büyük çoğunluğu mevzu (uydurma) hadis edebiyatına konu olan şu rivayetler İslam geleneğinde Hz. Peygamber ve sahabenin dilinden kadını şeytanlaştırma yönünde nasıl bir çaba harcandığı hakkında yeterli fikir verecektir:

> Ben bu dünyadan göçüp gittikten sonra erkekler için kadınlardan daha çetin bir fitne bırakmadım (*mâ teraktü ba'dî fitneten eşedde ale'r-ricâl mine'n-nisâ'*).[7]

4 Bkz. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, nşr. İmâm Ebû Muhammed b. Âşûr, Beyrut 2002, III. 23; Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 2006, II. 205, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî, Riyad 2003, IV. 29; Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed el-Hazîn, *Lübâbü't-Te'vîl fi Meâni't-Tenzîl*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn, Beyrut 2004, I. 230; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut 1993, II. 414; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Tefsîru'l-Hatîb eş-Şirbî î (es-Sirâcü'l-Münîr)*, nşr. İbrahim Şemsüddîn, Beyrut 2004, I. 231.

5 Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, nşr. Sa'd b. Nâsır eş-Şıtrî, Riyad 2015, VII. 106; Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-Usûl lî Ehâdîsi'r-Rasûl*, nşr. Abdülkâdir el-Arnaût, Dımaşk 1972, XI. 16.

6 Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, nşr. Halil Muhyiddîn el-Meys, Beyrut 1993, X. 152.

7 Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, nşr. Heyet, Kahire 2015, IX. 148; Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ahmed Ma'bed Abdülkerîm, Beyrut 2010, V. 200.

Kadınlar olmasaydı hiç şüphesiz Allah'a bihakkın ibadet edilirdi (*levlâ'n-nisâü le-ubidellâhu hakkan hakkan*).[8]

Kadın olmasaydı hiç şüphesiz erkek cennete girecekti (*levla'l-mer'etü le-dahale'r-racülü'l-cenneh*).[9]

Kadınlara danışın; fakat onların söyledikleri şeyin aksini yapın. Çünkü kadınlara muhalefette bereket vardır (*şâvirûhünne ve hâlifûhünne fe-inne fî hilâfihinne el-berekeh*).[10]

Kadınları sokağa bakan (cumba, balkon gibi) yüksek yerlerde oturtmayın. Onlara yazı yazmayı öğretmeyin. Onlara yün eğirmeyi ve Nûr suresini öğretin (*lâ tenzilû'n-nisâe'l-ğurafe ve-lâ tüallimûhünne'l-kitâbete ve allimûhünne sûrete'n-nûri ve'l-ğazel/miğzel*).[11]

Kadınları zarar vermeyecek miktarda aç, çok rahatsız etmeyecek kadar giysisiz bırakın. Çünkü iyice doyup güzelce giyinirlerse, onlar için evden dışarı çıkmaktan daha cazip bir şey olmaz (*ecîû'n-nisâe cûan ğayra mudırrın ve a'rûhünne uryen ğayra müberrihin li-ennehünne iz seminne vekteseyne fe-leyse şey'ün ehabbe ileyhinne mine'l-hurûc*)[12]

Kadın için iki koruyucu örtü vardır: Kabir ve koca... "Hangi örtü daha iyidir?" diye sorulunca, Peygamber, "Kabir" buyurdu (*li'l-mer'eti sitrâni el-kabru ve'z-zevcü; kîle fe-eyyühümâ efdalü kâle el-kabru*).[13]

---

8 Ebû Ahmed Abdullah İbn Adî, *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, nşr. Mâzin Muhammed es-Sersâvî, Riyad 2013, V. 282; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed İbn Arrâk, *Tenzîhü'ş-Şerîa*, nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf - Abdullah Muhammed es-Sıddîk, Beyrut 1399, II. 204; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât mine'l-Ehâdîsi'l-Merfûât*, nşr. Muhyiddin Boyacılar, Riyad 1997, II. 255.

9 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Câmiu'l-Ehâdîs*, nşr. Abbâs Ahmed Sakr - Ahmed Abdülcevâd, baskı yeri ve tarihi yok, XVI-II. 202; İbn Arrâk, *Tenzîhü'ş-Şerîa*, II. 204.

10 Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Ahbâru'n-Nisâ*, Beyrut 1982, s. 145; Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, Kahire 1351, II. 3.

11 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, VII. 62; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer İbn Âdil, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut 1998, XIV. 471; Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 18; Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, II. 645.

12 İbn Adî, *el-Kâmil*, IV. 332; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, II. 282; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-Leâli'l-Masnûa fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzûa*, nşr. Ebû Abdirrahmân Salâh b. Muhammed, Beyrut 1996, II. 154; İbn Arrâk, *Tenzîhü'ş-Şerîa*, II. 213.

13 İbn Adî, *el-Kâmil*, III. 15, 432; Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, *Kitâbü'l-Firdevs bi-Me'sûri'l-Hitâb*, nşr. Sâîd b. Besyûnî Zağlûl, Beyrut 1986, III. 327; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, III. 237; Suyûtî, *el-Leâli'l-Masnûa*, II. 364.

Eğer bir kimsenin bir kimseye secde etmesini salık verecek olsaydım, kesinlikle kadınların kocalarına secde etmelerini salık verirdim (*lev küntü âmiran ehaden yescüdü li-ehadin le-emertü'n-nisâe yescüdne li-ezvâcihinne*).[14]
Allah kadınları nasıl geri planda bıraktıysa siz de onları geri planda bırakın (*ahhirûhünne haysü ehharahünnellâh*).[15]
Kadınların akılları üreme organlarındadır (*ukûlühünne fî fürûcihinne*).[16]
Doksan dokuz kadından sadece biri cennette, diğerleri topyekûn cehennemdedir (*min tis'in ve tis'îne imraeten vâhidetün fi'l-cenneti ve bakiyyetühüne fi'n-nâr*).[17]

Dünyevi düzlemde Müslüman erkeklerin kadın cinsine yönelik hâkim bakış açısı bütün bu rivayetlerdeki muhtevayla örtüşür mahiyettedir. Fakat gelin görün ki annelik rolü söz konusu olduğunda, kadın en çetin fitne, şeytanın işbirlikçisi veya onun tuzaklı ağı olmaktan çıkıp bir bakıma melekleşmektedir. İlginç olan şu ki kadının yaratılış özelliği gibi algılanan fitne-fesatlık, fettanlık ve şeytanlık gibi vasıflar evlilik ve anneliğe bağlı medeni durum değişikliğiyle sanki bir anda buharlaşıp yok olmaktadır. Bu bağlamda, kadının annelik rolüne yönelik güzellemeler Peygamber sözü olarak nakledilen, "Cennet annelerin ayaklarının altındadır"[18] sözüyle de taçlandırılmaktadır. Kuşkusuz bu bir ironidir; fakat bu ironiyi açımlayıp tartışmanın yeri burası değildir.

14 İbn Ebî şeybe, *el-Musannef*, III. 546, 557; Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1990, II. 204.

15 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, III. 100; Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Kahire 1984, IX. 342.

16 Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân es-Sehâvî, *el-Mekâsıdü'l-Hasene*, nşr. Muhammed Osman el-Huşt, Beyrut 1985, s. 457, 522, 768; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II. 64.

17 Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali el-Mevsılî, *el-Müsned (Müsnedü Ebî Ya'lâ)*, nşr. Hüseyin Selîm Esed, Dımaşk 1992, IV. 354; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibü'l-Âliye bi Zevâidi'l-Mesânîdi's-Semâniye*, nşr. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Amr el-Medhalî, Riyad 1998, VIII. 552.

18 İbn Adî, *el-Kâmil*, VI. 347; Ebû Abdillah Muhammed b. Selâme el-Kudâî, *Müsnedü'ş-Şihâb*, nşr. Hamdi Abdülmecîd es-Selefî, Beyrut 1986, I. 102; Deylemî, *Kitâbü'l-Firdevs*, II. 116.

Uhrevi Âlemde Kadın

İslam geleneğinde kadının uhrevi âlemdeki genel durumu söz konusu olduğunda, iki husus ön plana çıkar. Bunların ilki cehennemle, ikincisi cennetle alakalıdır. Cehennemle ilgili husus şudur: Sünnî ilim âleminde öteden beri muteber kabul edilen onlarca hadis kitabında yer alan ve hemen hepsi bizzat Hz. Peygamber'e dayandırılan bir dizi rivayete göre cehennemdeki nüfus büyük ölçüde kadınlardan oluşmaktadır.

Cennetle ilgili hususa gelince, başta Tûr, Rahmân, Vâkıa, Nebe' gibi Mekkî surelerdeki çeşitli ayetler olmak üzere pek çok hadis ve önemli bir kısmı uhrevi âleme dair ataerkil fantezi ürünü olduğu kabul edilen onlarca rivayet, cennette kadının cinsellik ve cinsel haz nesnesi olarak tahayyül edilmesini gerektiren bir içerik sunmaktadır. Bu bağlamda "hûr" (Türkçe söyleyişle "hûri") imgesi birçok fanteziye ilham kaynağı oluşturmaktadır.

Cehennemde Çoğunluğu Oluşturan Varlık Olarak Kadın

Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin (ö. 204/819) *el-Müsned*'inden İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef*'ine, Ahmed İbn Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*'inden Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) *el-Câmiu's-Sahîh*'lerine kadar Ehl-i Sünnet ilim dünyasında muteber sayılan onlarca hadis kitabındaki bir dizi rivayette cehennem nüfusunun büyük çoğunluğunu kadınların oluşturduğu bildirilmiştir. Hemen hepsi doğrudan Hz. Peygamber'e izafe edilen bu rivayetler Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/653), Ebû Hüreyre (ö. 58/678) ve Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/694) isimli dört sahabîden az çok farklı varyantlarla nakledilmiştir.

Abdullah b. Ömer rivayetine göre Rasûlullah, "Ey kadınlar cemaati! Sadaka verin ve Allah'tan af dileyin. Çünkü ben çokça lanet dili kullanmanız (kesratü'l-la'n) ve kocalarınıza karşı nankörlükte bulunmanız (küfru'l-aşîr) sebebiyle cehennemdekilerin çoğunluğunun siz kadınlardan oluştuğunu gördüm. Aklı ve dini noksan olup da aklı başında birinin (erkeğin) aklını sizin kadar çelen kimseyi görmedim" dedi. Bu sırada kadının biri, "Ey Allah'ın elçisi! Akıl ve din noksanlığı ne demek?" diye

sorunca, Rasûlullah şöyle cevap verdi: "İki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk olması, akıl noksanlığıdır. Kadın (âdet döneminde) günlerce namaz kılmaz, oruç tutmaz. İşte bu da din noksanlığıdır."[19]

Ebû Saîd el-Hudrî rivayetine göre Rasûlullah bir Kurban veya Ramazan Bayramı'nda namaz için mescide çıktı. Namazdan sonra insanlara vaaz etti ve "Ey insanlar! Sadaka veriniz" dedi. Sonra kadınlar kısmına geçerek, "Ey kadınlar cemaati! Sadaka verin; çünkü ben cehennemdekilerin çoğunluğunu siz kadınlar olarak gördüm" diye hitap edince, kadınlar, "Niçin ey Allah'ın elçisi?" diye sordular. Rasûlullah da onlara, "Çünkü siz çok lanet ediyorsunuz. Kocalarınızın sizin için yaptıkları iyiliklere nankörlükle karşılık veriyorsunuz. Aklı ve dini eksik olup da akıllı, zeki bir adamın aklını sizin kadar çelen birini görmedim, ey kadınlar cemaati!" diye karşılık verdi. Bu defa kadınlar, "Ey Allah'ın elçisi! Dinimiz ve aklımız nasıl noksan?" deyince, Rasûlullah, "Kadının şahitliği erkeğin şahitliğinin yarısı seviyesinde değil mi?" diye sordu. Kadınlar, "Evet, öyle" deyince, Rasûlullah, "İşte bu onun aklının noksanlığıdır" buyurdu. Yine Rasûlullah, "Kadın âdet gördüğü zaman namaz ve orucu terk etmiyor mu?" diye sordu. Kadınlar, "Evet!" diye karşılık verince, Rasûlullah, "İşte bu da kadının dininin noksanlığıdır" buyurdu.[20]

Ebû Hüreyre rivayetine göre Rasûlullah hutbe ve vaazda erkeklere hitap etti; ardından kadınlara yönelerek, "Ey kadınlar cemaati! Sadaka verin; çünkü cehennemdekilerin çoğunluğu sizden oluşuyor" dedi. Bu sırada bir kadın, "Niçin ey Allah'ın elçisi?" diye sorunca, Rasûlullah, "Çok lanet ettiğiniz ve kocalarınızın iyiliklerine nankörlükle karşılık verdiğiniz için..." diye cevap verdi ve ardından, "Aklı ve dini eksik olup da akıl-fikir sahibi kimselerin aklını sizin kadar çelen birini görmedim" diye ekledi. Bu esnada kadınlardan biri, "Kadının din ve akıl noksanlığı nedir?" diye sordu. Rasûlullah da şöyle buyurdu: "Sizden

19 İbn Hanbel, *el-Müsned*, II. 66; Müslim, "İman" 34; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhü Müşkili'l-Âsâr*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Beyrut 1994, VII. 151; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *Şuabü'l-Îmân*, nşr. Abdülalî Abdülhamîd, Riyad 2003, I. 130.

20 Buhârî, "Hayz" 6; Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim İbnü'l-Münzir, *el-Evsat fi's-Sünen*, nşr. Heyet, Riyad 1985, II. 202, IV. 384; Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân (el-Müsnedü's-Sahîh)*, Beyrut 2012, III. 106; Ebû Abdillah Muhammed İbn Mende, *Kitâbü'l-Îmân*, nşr. Ali b. Muhammed b. Nâsır, Beyrut 1985, II. 680.

iki kadının şahitliği bir erkeğin şahitliğine denktir. [İşte bu akıl noksanlığınızın göstergesidir]. Dininizin noksanlığına gelince, bu da hayız halidir. Sizden biri âdetli iken üç-dört gün boyunca namaz kılmaz."[21]

Bütün bu rivayetlerdeki içerik modern dönemde genellikle kadınların akıl noksanlığı meselesi açısından ele alınıp tartışılmıştır. Oysa kadınların akıldan noksan olduklarına ilişkin beyan, klasik dönemlerde sorun olarak algılanmamış, hatta kendisinin ilim hayatı boyunca onlarca kadın hocadan hadis öğrendiği bilinen İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), "Kadınların Rasûlullah'a, 'Biz niçin din konusunda noksan/eksik sayılıyoruz?' diye sormaları dahi onların akıldan noksan olduklarını gösterir"[22] şeklinde bir ifadeyle akıl noksanlığı meselesini noktalamıştır. Buna mukabil kadınların modern dönemlerde elde ettikleri görece haklar ve giderek güçlenen toplumsal cinsiyet rolleri, "akıl noksanlığı" meselesini rahatsız edici bir meseleye dönüştürmüş, dolayısıyla bu mesele etrafında bir dizi apolojetik (savunmacı) yorum üretilmiştir.

Örnek vermek gerekirse, kimi akademisyen İlahiyatçılar kadınlarla ilgili "aklı eksik" yargısını "tecrübesi eksik" diye yumuşatırken,[23] kimi ilahiyatçılar da "Hz. Peygamber kadınların akıldan yana eksik olduklarını söylerken, bunu ciddi olarak

21 Tirmizî, "İman" 4; Ebû Bekr Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme, *Muhtasaru'l-Muhtasar mine'l-Müsned (es-Sahîh)*, Kahire 2014, II. 101; İbn Mende, *Kitâbü'l-Îmân*, II. 684. Sahabî Abdullah b. Mes'ûd rivayetlerinin bazı varyantlarında, kadınların akıl ve din yönünden eksik olduklarına dair ifadeler Hz. Peygamber'in değil, bu sahabînin kendi sözü olarak aktarılmıştır. Bkz. Dârimî, "Taharet" 103.

22 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî Şerhü Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhibbuddîn el-Hatîb, Beyrut 1959, I. 406.

23 Bu yoruma göre kadınların aklının ve dininin eksik olduğu fikri geçmiş kültürlerde ve cahiliye halkında mevcut olabilir. Belki de Hz. Peygamber geçmiş kültürlerin bir formu olan "akıl eksikliği" fikrini dile getirmiş ama içeriği değiştirmiştir. İçeriğinden anlaşıldığı gibi Hz. Peygamber'in sözleri bir varlık olarak kadının aklının eksik oluşunu değil, sadece kadının şahitliğinin erkeğin şahitliğinin yarısı olduğunu göstermektedir. Hatta bu şahitlik meselesinden, Hz. Peygamber'in aklın eksikliğini "unutkanlık" olarak yorumladığını anlamak mümkündür. Çünkü ayette (Bakara 2/282) iki kadının şahitlik yapmasının sebebi olarak birinin unutması halinde diğerinin hatırlatması gösterilmektedir. Oysa geçmiş kültürlerle ilgili aktarılan bilgilerin hiçbirinde akıl eksikliği bu şekilde ele alınmamıştır. Dolayısıyla hadislerde akıl eksikliği "aklı kıt, akılsız" anlamına gelmemektedir. Tam tersine yukarıda söylediklerimize paralel olarak "tecrübesi eksik" gibi bir mana söz konusu olabilir. Çünkü akıl kelimesi tecrübe anlamında da kullanılır... Yavuz Köktaş, *Kadınla İlgili Hadisler*, İstanbul 2016, s. 377-378.

söylememiş, şaka/latife yapmak istemiştir"[24] tarzında bir tür şaka gibi yorumlar üretmişlerdir. İlahiyat alanının dışındaki bazı araştırmacılar ise kadın cinsinin psikolojisine dair analizler yaparak veya erkekler ile kadınların beyin fonksiyonları ve hormonları arasındaki farklara atıfta bulunarak meseleyi izah yoluna gitmişlerdir.

Diğer taraftan, söz konusu hadislerin senet/isnat yapısını kritik eden bazı araştırmacılar, kadınların akıl ve din yönünden eksik olduklarına ilişkin ifadelerin Hz. Peygamber'e değil, sahabe ve/veya tâbiîn âlimlerine ait olma ihtimali üzerinde dururken,[25] diğer bazı araştırmacılar konuya daha teknik açıdan yaklaşarak hadislerin isnatlarında ve "an fülânin" (falandan) şeklindeki rivayet kalıbında tedlis (râvinin, bizzat görüşmediği ya da görüştüğü halde kendisinden hadis işitmediği hocasından işittiği zannını uyandıracak biçimde aktarım yapması) probleminden söz etmişlerdir.[26]

Bütün bunların dışında, söz konusu hadislerdeki "akıl ve din noksanlığı" yargısının Kur'an'a ve ilahi adalete aykırı olduğu,[27] oysa Kur'an'da kadın-erkek eşitliğinin ortaya konulduğu gibi romantik gerekçelerle kadın cinsine yönelik bu aşağılayıcı yargının asla kabul edilemez olduğu da ileri sürülmüştür.[28] Fakat bu

24 Bu yoruma göre söz konusu hadis sadaka vermeyi teşvik maksatlı söylenmiştir. Bunun yanında kadınların işledikleri bazı günahlara dikkat çekilmiştir. Kadınlarla Hz. Peygamber'in diyaloğu şeklinde geçen konuşmada, kadınların çokça işlediği bazı hataları hatırlatması sebebiyle, onlarda oluşan gerginlik ve mahcubiyet duygusu nedeniyle zuhur eden karamsarlık havasını dağıtmak için Hz. Peygamber belki de onlarla küçük çapta espri yapmak istemiştir. Bunun için de borç işlemindeki şahitlikle ilgili ayetteki özel düzenlemeyi ima ederek genel anlamlı bir ifade kullanılmış, özel günlerindeki ibadet muafiyetini de bu meyanda espri konusu edivermiştir. Arap edebiyatında küll (bütün) zikredilerek cüz'ün (parçanın) kastedildiği ve bunun aksinin de yapıldığı bilinen bir durum olması ötesinde, Hz. Peygamber'in her konuşmasının teşri amaçlı olmadığı, zaman zaman halkın değişik kesimleriyle şakalaştığı da bilinen bir gerçektir... Nihat Dalgın, "Kadın ve Erkeğin Şahitliği ile İlgili Naslardaki Düzenlemelerin İslam Hukukuna Yansımaları Üzerine Değerlendirme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, sayı: V /I (2015), s. 15.

25 Ulrike Mitter, "Cehennem Ehlinin Çoğu Kadınlardır: Çok Tartışılan Bir Hadisin Kısa Analizi", çev. Fatma Kızıl, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, cilt: 9, sayı: 2 (2011), s. 114-115; Kâmil Çakın, "Kadınlarla İlgili Bir Hadis ve Değerlendirilmesi", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 1, sayı: 1 (1998), s. 21-22.

26 Ali Osman Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, İstanbul 2000, s. 178.

27 İbrahim Sarmış, *Rivayetlerin Ortaya Çıkardığı Olumsuz Kadın Algısı*, İstanbul 2010, s.24-29.

28 Salih Akdemir, "Tarih Boyunca ve Kur'an'ı Kerim'de Kadın", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 5, sayı: 4 (1991), s. 265-266.

görüşü ileri sürenler her nedense Kur'an'ın özellikle toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında erkek-kadın eşitsizliğini belgeleyen onca beyan ve hükmünü bugünkü dünyanın gerçek hayat alanında nasıl anlamamız ve ne şekilde uygulamamız gerektiği hususunda ikna edici hiçbir argüman üretememişlerdir. Gerçekte görüş, yorum ve argüman adına ürettikleri tek şey, apolojiden ibarettir.

Bu mesele bir tarafa, ilgili hadisler incelenirken kadınların cehennem ehlinin büyük çoğunluğunu oluşturması meselesi her nedense "akıl ve din noksanlığı" kadar ilgi çekmemiş, dolayısıyla bu mesele üzerinde pek yazılıp çizilmemiştir. Halbuki cehennem ehlinin büyük çoğunluğunu kadınların oluşturduğuna dair hadis, isimleri geçen dört sahabînin (Abdullah b. Ömer, Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Mes'ûd) yanı sıra Câbir b. Abdillah (ö. 78/697)[29] ve Abdullah b. Abbâs (ö. 68/688)[30] gibi başka sahabîlerden de farklı varyantlarıyla nakledilmiştir.

Cehennemdeki nüfusun büyük çoğunluğunu kadınların oluşturması veya kimi rivayetlerdeki ifadeyle, kadınların çoğunun "cehennem odunu" (*hatabu cehennem*) olması[31] konusunda birkaç satırlık kalem oynatan bazı İlahiyatçı akademisyenler ise meseleyi şu ifadelerle izaha çalışmışlardır: "Kadının kocasına çokça lanet etmesi, yani onu üzecek ağır sözler sarf etmesi ve hakarette bulunması cehenneme girmeye sebep olan büyük bir günahtır. Kadın bundan şiddetle sakınmalıdır... Cehennem halkının ekserisinin kadınlar olduğu ifadesi, kadınları aşağılayan, onları potansiyel suçlu sayan ve üzen, eşitlik ve adalet ilkesini ihlal eden bir durum olarak değerlendirilemez. Hadis dikkatle okunduğunda ve konuyla ilgili diğer rivayetler bütünlük içerisinde ele alınıp düşünüldüğünde, durumun hiç de öyle olmadığı, ifade ve üslubun, kadınları kulluğa teşvik ederek ameli ve ahlaki bakımdan olgunlaştırmak gayesine matuf bir korkutma (terhib, tahvif) ve bir uyarı (vaaz, irşad) olduğu, bu uyarıya kulak asılmaması halinde söz konusu tablonun hakiki/fiilî anlamda gerçekleşeceği anlaşılır.[32]

29 İbn Hanbel, *el-Müsned*, III. 318; Ebû Abdirrahmân Ahmed en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Kahire 2012; IV. 104; İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, II. 261.

30 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, III. 63; Buhârî, "Küsûf" 9; Nesâî, "Küsûf" 17; İbn Hanbel, *el-Müsned*, I. 298; Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *el-Bahru'z-Zehhâr (el-Müsned)*, nşr. Sabrî b. Abdilhâlik eş-Şafiî, Medine 2009, XI. 428.

31 İbn Hanbel, *el-Müsned*, III. 318; Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IV. 104; İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, II. 261.

32 Bkz. Zekeriya Güler, "Kadın Akıl ve Din Bakımından Eksik midir?", *Mehir*, sayı: 2 (1998), s. 17.

Bu savunmacı izahların aksine Kâmil Miras (ö. 1957) cehennemdeki nüfusun çoğunlukla kadınlardan oluşmasını adeta bir hak ediş olarak değerlendirmiş ve bu değerlendirmesini eski âlimleri de referans göstererek şöyle gerekçelendirmiştir: Cehennem sakinlerinin ekseriyetini kadınların teşkil etmesi hususunda İbn Ebî Sufre, ekseriyetle kadınların kocalarına karşı isyankâr ve küfürbaz olmalarıdır, diyor. Kurtubî de kadınların tab'an erkeklerden asabi olmalarını, ziynete ve dünya alayişine meclub bulunmalarını sebep olarak gösteriyor...[33]

Bu bağlamda sorulması gereken soru şudur: Kadınların kocalarına karşı sık sık lanet ve beddua dili kullanıp hakaretamiz sözler söylemesi cehennemlik olmayı gerektirirken, kocaların karılarına karşı küfürbaz bir dil kullanması dinen neyi gerektirmektedir? Bizzat Kur'an'ın bildirimine istinaden hem söz hem dayak yoluyla karılarını tedip hakkına sahip olan erkeklerin sözde tedip babında karılarına her türlü hakaret ve küfrü boca ettikleri hepimizin bildiği bir gerçektir. Hal böyleyken, kocaların karılarına yönelik küfür ve hakaretlerinin de cehennemlik olmayı gerektirdiğini bildiren bir hadis mevcut mudur? Yoksa lanet ve hakaret sadece kadınları mı cehenneme sokmaktadır?

Diğer taraftan, biraz kara mizah tarzında şunu da eklemek gerekir: Ahiret ahvaline dair kimi "sahih" hadislerde cennetteki her erkeğe iki zevce veya iki hûri verileceği bildirilir.[34] Bu durumda şöyle bir soru sorulabilir: Cehennemdekilerin çoğunluğu Müslüman kadınlardan oluştuğuna ve geleneksel inanca/itikada göre gayrimüslim kadınlar cennete giremeyeceklerine göre cennetteki bu kadın bolluğu nereden gelmektedir?

Klasik dönemlerdeki âlimlerimiz bu "mühim mesele"yi(!) de adamakıllı düşünüp taşınmış ve sonunda şu kanaate ulaşmışlardır: Cehennem ehlinin çoğunluğunu kadınların oluşturması, Hz. Peygamber'in şefaati henüz gerçekleşmeden önceki durumla veya bu kadınların cehennemde cezalarını çekip henüz cennete girmelerinden önceki durumla ilgilidir.[35]

---

33 Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı: Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, tercüme ve şerh: Kâmil Miras, Ankara 1981, IX. 41.

34 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, IX. 226, 229; İbn Hanbel, *el-Müsned*, II. 30; Müslim, "Îmân" 311, "Cennet" 14; İbn Mâce, "Cihâd" 16, "Zühd" 39.

35 Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, Beyrut trs., III. 271, VII. 84; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed el-Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, Bulak trs., V. 282.

Hülasa, temel zihniyet kodları erkek cinsi tarafından belirlenmiş olan geleneksel İslamdaki hâkim kadın algısı Alman filozof Arthur Schopenhauer'in (ö. 1860) şu ifadeleriyle büyük ölçüde örtüşür mahiyettedir: "Kadınlar zihnî bakımdan dar görüşlüdür. Zira sezgiye dayalı kavrama melekeleri kendilerine en yakın olanı çok çabuk ve berrak bir şekilde algılarsa da görüş alanları çok dardır ve uzakta olan şeyleri ihata edemezler... Kadınlar tüm hayatları boyunca çocuk kalırlar. Çünkü her zaman içinde bulundukları an ve zamana sıkı sıkıya bağlı kalarak sadece kendilerine en yakın olanı ve olmak üzere olanı görürler. Gerçek yerine bir şeyin görünüşüne teslim olurlar ve en önemli işlere karşı önemsiz şeyleri tercih ederler... Kadınlar adalet, dürüstlük ve vicdanla ilgili meselelerde erkeklerden daha aşağı seviyededirler. Kadınlar zihinsel olsun, bedensel olsun, büyük işler için yaratılmamışlardır... İkiyüzlülük yahut riyakârlık kadınlarda doğuştandır... Kadınlar, çocuk ile gerçek anlamda insan olan yetişkin erkek arasında bir ara varlık aşamasıdır."[36]

Görüldüğü gibi Schopenhauer de geleneksel İslamdaki ataerkil kodlarla büyük ölçüde örtüşen bir kadın algısına sahiptir. Hatta denebilir ki Schopenhauer ataerkil İslam geleneğindeki kadın algısını bir bakıma özetlemiş gibidir. Bize göre kadınların akıldan noksan olduğundan söz etmek yerine, akıl mekanizmalarının hayli farklı çalıştığını söylemek sanki daha isabetlidir. "Kadınların akılları farklı çalışır" ifadesi, bizzat kendi hayatımın farklı evrelerinde birçok kadından işittiğim bir kesin önerme mesabesindedir. Kadın aklının farklı çalıştığını söylemek, "erkeğin beyni şöyle çalışır, kadının beyni böyle çalışır" şeklinde detaylandırılan beyin cinsiyeti meselesinin ötesinde bir şeydir. Daha açıkçası, kadın aklının farklı çalıştığını söyleyen kadınların bu sözü söyledikleri bağlamdan ve sözün imasından hareketle şunu not etmek gerekir: "Kadınların akılları farklı çalışır" sözü pek olumlu bir içeriğe sahip değildir.

Cennette Huriler ve Cinsel Zevk Nesnesi Olarak Kadın

Klasik İslamî kaynaklardaki rivayetler ile bu rivayetler etrafında oluşturulan tasavvurlar ve tahayyüller irdelendiğinde,

36 Arthur Schopenhauer, *Aşka ve Kadınlara Dair*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul 2012, s. 7-30.

kadınların uhrevi âlemdeki durumları konusunda ön plana çıkan hususiyetin çok büyük ölçüde cinsellikle ilgili olduğu görülür. Kadınlar daha önceki başlık altında incelenen hadislerde belirtildiği üzere bir taraftan kocalarına karşı çokça beddua, hakaret, saygısızlık ve nankörlük gibi sebeplerle cehennem nüfusunun çoğunluğunu oluştururken, bir taraftan da diğer birçok hadis ve rivayetten anlaşıldığı kadarıyla cennette de kalabalık bir nüfusa sahip olacaklar ve erkeklerin cennetteki cinsel arzu ve ihtiyaçlarını karşılayacaklardır.

Cennette kadın ve cinsellik söz konusu olduğunda, kuşkusuz ilk olarak "hûriler" akla gelir. Türkçede tekil anlamda "hûri" diye kullanılan "hûr" kelimesi, "beyaz olmak, beyazlaşmak" anlamındaki "haver" kökünden sıfat olan "havrâ"nın çoğul kipidir. Klasik Arapça sözlüklerde, Arap erkeklerin çölde yaşayan (bedevi) kadınların aksine temiz ve bakımlı şehir kadınlarındaki beyaz tenliliği ifade etmek için "havâriyyât" kelimesini kullandıkları belirtilir.[37]

"Haver" kökünden türeyen kelimeler çeşitli ayet ve hadislerde bir güzellik unsuru olarak göze de nispet edilmiştir. Arap dilcileri bu durumda kelimenin ne anlama geldiği, yani "haver" ile ifade edilen göz şeklinin hangi nitelikleri taşıdığı hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Dilciler "hûri" kelimesiyle belirtilen kadın tipini genellikle "beyaz tenli, gözünün beyazı saf, siyahı koyu ve yuvarlak, göz kapakları ince ve zarif" diye tasvir etmişlerdir. Bir telakkiye göre hûri, "ceylan gözlü kadın" demektir. Kimi ayetlerde "hûr" kelimesinin yanında muhtemelen "iri kara gözlü" anlamında "în" sıfatı da zikredilir.[38] Asmaî (ö. 216/831) gibi bazı dilciler "haver"in nasıl bir göz güzelliğine delalet ettiğini bilmediğini söylerken, dilcilerin ekseriyeti "hûr" kelimesini "beyaz tenli, iri gözlü, gözünün beyazı saf, siyahı koyu ve yuvarlak, göz kapakları ince ve zarif kadınlar" diye açıklamayı tercih etmişlerdir.[39]

37 Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, nşr. Muhammed Avd Mir'ab, Beyrut 2001, V. 147-148; Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, nşr. Mustafa es-Sekkâ - Hüseyin Nassâr, Kahire 2003, III. 503; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1993, IV. 219; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, Küveyt 1965-2002, VI. 313.

38 Duhân 44/55; Tûr 52/20; Vâkıa 56/22.

39 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, V. 248; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh Tâcu'l-Luğa*, nşr. Ahmed Abdülğafûr Attâr, Beyrut 1987, II. 639; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV. 219, XIII. 302; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muham-

Uhrevi âlemde cennetlik erkeklere sunulacak nimetler arasında çok önemli bir yer tutan hûrilerle ilgili geleneksel İslamî anlayış ve inanışın daha ziyade Arap muhayyilesini yansıttığı söylenebilir. Gerçi "hûr" kelimesinin etimolojik açıdan Arapça olmama ihtimali de yüksektir. Daha açıkçası, bu kelimenin kökündeki "beyazlık, beyaz tenlilik" gibi anlamlar büyük olasılıkla Arap diline ait değildir. Nitekim bazı araştırmalarda, "beyazlık" anlamının Âramcadan Arapçaya geçtiği belirtilir. Başka bir teze göre söz konusu anlam, Kuzey Araplarıyla komşu olan Hıristiyan topluluklardan alınmış ve Arap diline taşınmıştır. Hatta denilebilir ki genel çerçevede "hûri" imgesi de Arap-İslam dünyasına başka kültürlerden, muhtemelen İran-Pers ve Zerdüştî gelenekten aktarılmıştır. Daha açıkçası, Persçe (Farsça) metinlerde "cennetteki güzel kızlar" manasında kullanılan "hurûst" sözcüğü Kur'an'da ve diğer İslamî kaynaklarda "hûri" anlamında kullanılmıştır.[40]

Zerdüştîliğin kutsal kitabı Avesta'nın Yesna, Yeşt gibi bölümleri ile Küçük Avesta'nın (*Horde Avesta*) Haduth Nesk kısmına bakıldığında, iyi insan olarak bu dünyadan göçen kişinin ruhunun öteki âlemde cennetle buluşacağı, ölüm sonrasında yaşanan ruhsal dinginlik ve mutluluk içerisinde kişinin kendi vicdanının on beş yaşında, çok güzel vücutlu, hoş yüzlü, parlak ve beyaz kollu, dik göğüslü ve asil bir kız olarak görüneceği şeklinde tasvirlerle karşılaşılır.[41] Bu tasvirlerdeki kadın imgesi İslam geleneğindeki hûri tasvirleriyle büyük ölçüde örtüşür niteliktedir.

Kur'an'ın hûrilere atfettiği nitelikler, onların öncelikle cennetteki erkeklerin kadın ve cinsellik ihtiyaçlarını karşılamak için yaratıldığını ihsas etmektedir. Fakat hûrilerin dünya kadınlarından mı oluşacağı yoksa ayrı bir tür olarak mı yaratılacağı meselesi âlimler arasında tartışılmıştır. Hasen el-Basrî (ö. 110/728) ve bir grup âlime göre hûriler dünyadaki mümin kadınlardan oluşacaktır. Çünkü mümin erkekler gibi mümin kadınlar da cennetteki nimetlerden yararlanma hakkına sahiptir. Diğer âlimler ise Rahmân 55/74. ayetteki "Cennetliklerden önce onlara ne

med Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî, Beyrut trs., s. 135.

40 Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*, Baroda 1938, s. 119-120.

41 Bkz. *Avesta Zerdüştilerin Kutsal Metinleri*, hazırlayan ve notlandıran: Mehmet Emin Sular, Ankara 2022, s. 286.

insan ne cin eli değmiştir" ifadesine istinaden cennetteki hûrilerin dünya kadınlarından farklı bir yaratılışa sahip olacakları görüşünü benimsemişlerdir. Halîmî (ö. 403/1012) bu ikinci görüşün meşhur (yaygın) görüş olduğunu belirtmiştir.[42]

Hûrilerin cennetteki erkeklerin cinsel ihtiyaçlarını karşılamak için yaratılmış olduklarını söylemek, ilk planda rahatsız edici gelebilir; fakat çeşitli ayetlerdeki hûri tasvirleri başka türlü düşünmeye pek imkân vermemektedir. Şöyle ki Rahmân 55/72. ayette hûriler, "çadırlarda iskân edilmiş" manasındaki "maksûrât" kelimesiyle birlikte zikredilir. Ayrıca, Vâkıa 56/37. ayette "urub etrâb" (eşlerine düşkün iffetli yaşıt kızlar) diye tasvir edilen hûriler Sâffat 37/49. ayette de "el değmemiş taze yumurta" ve/veya "saklı inci"ye benzetilir.

Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713[?]), Hasen el-Basrî (ö. 110/728), Katâde b. Diâme (ö. 117/735) ve Süddî el-Kebîr (ö. 127/745) gibi tâbiîn müfessirleri bu benzetmeyi "el değmemişlik, kirlenmemişlik" diye açıklamışlardır. Buna paralel olarak Taberî (ö. 310/923) de "cennetteki hûrilere eşlerinden önce hiçbir erkek eli değmemiş olması" şeklinde bir açıklama yapmış; söz konusu benzetmede geçen "beyd" kelimesini ise "el değmemişlik" anlamında "tertemiz bakirelik" durumuna bağlamıştır.[43] Rahmân 55/56 ve 74. ayetlerde, cennetteki eşlerinden önce hûrilere hiçbir insan ve cinin dokunmadığından söz edilmesi Taberî'nin açıklamasını destekler tarzdadır. Rahmân 55/56. ayetteki "tams" (dokunmak, el sürmek) kelimesi Ferrâ (ö. 207/822) gibi dilci müfessirler tarafından "cinsel ilişkide bulunmak", hatta "kanatarak bekâreti bozmak" diye açıklanmıştır.[44]

Cennetteki hûriler, Nebe 78/33. ayette, "Memeleri tomurcuklanmış yaşıt kızlar" (kevâib etrâb) diye tasvir edilmiştir. Modern dönemdeki bazı Müslüman araştırmacıların apolojetik bir yaklaşımla cinsellikten arındırılmış anlamlar vermeye çalıştıkları "kevâib etrâb" tabiri, klasik tefsir literatürünün tümünde "göğüsleri yeni oluşmuş cennet hûrileri" diye izah edilmiş ve bu açıklama Arap dilinden birçok örnekle pekiştirilmiştir. Mesela,

42 Ebû Abdillah Hüseyn b. Hasen el-Halîmî, *el-Minhâc fî Şuabi'l-Îmân*, nşr. Hilmî Muhammed Fûde, Beyrut 1979, I. 476.

43 Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, nşr. Abdürrezzâk el-Mehdî, Beyrut 2001, III. 541; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI. 43-44.

44 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, XIII. 216; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 141; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, V. 294.

müfessir Kurtubî'nin (ö. 671/1273) açıklamasına göre "kevâib" kelimesi, "memeleri yeni oluşmuş kız" anlamındaki "kâib" kelimesinin çoğuludur. Bu çağdaki kızlar göğüsleri yeni oluşup görünürlük kazanmış anlamında "nâhid/nevâhid" diye de adlandırılır.[45] Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723) "kevâib" kelimesini "gencecik bakirelerin göğüsleri gibi memeleri olan hûriler" diye açıklamıştır. "Kâib" (kevâib) kelimesi şair sahâbî Kays b. Âsım'ın (ö. 47/667) "ve-min kâibin lem tedri me'l-bu'sü mu'sir" şeklindeki dizesinde de "memeleri tomurcuklanmış kız(lar)" manasında kullanılmıştır.[46]

Çağdaş dönem müfessirlerden İbn Âşûr (ö. 1973) da "kevâib" kelimesini on beş yaş civarındaki "kızlar" diye açıklamış ve bu yaştaki kızların "kâib/kevâib" diye nitelendirilmesini, memelerinin yuvarlaklaşıp tıpkı ayak topuğu gibi bir görünüm kazanmasına bağlamıştır.[47] Keza bir diğer çağdaş müfessir Muhammed Abduh (ö. 1905) "kevâib" kelimesini "göğüsleri tomurcuklanmış kızlar" şeklinde açıklamıştır.[48] Sonuç olarak, Nebe 78/33. ayetteki "kevâib etrâb" tabirinin kadın bedeni ve cinsellikle ilgili bir niteleme olduğu gayet açıktır.

Vâkıa 56/37. ayetteki "urub-etrâb" tabiri de hûrileri tasvir etmektedir. "Eşlerine düşkün, iffetli, yaşıt kızlar" anlamındaki bu tabirde yer alan "urub" kelimesi cennetteki hûrilerin bir vasfı olarak erkekler açısından cinsellik iması taşıyan bir kelime olarak karşımıza çıkar. Çünkü Abdullah b. Abbâs (ö. 68/688), Hasen el-Basrî (ö. 110/728), Katâde b. Diâme (ö. 117/735) ve Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) gibi erken dönemlerdeki pek çok müfessir bu kelimeyi "kocalarına âşık olan, tatlı dille onlara nazlanan, edalı işveli kadınlar"[49] diye yorumlamışlardır.

45 Zerdüştîlik inancında, "sulardan sorumlu dişi îzed"in adı olan Erdûyesûr Anâhita, Avesta'da çok güzel vücutlu, güzel göğüslü bir bakire kız olarak tasvir edilir. Bu tasvire konu olan Erdûyesur'un -tıpkı Arapçada tomurcuk göğüslü kızların "nâhid/nevâhid" diye isimlendirilmesi gibi- Pehlevicede "Anâhid", Farsçada Venüs (Zühal) gezegeninin diğer adı olarak "Nâhid" diye isimlendirilmesi ilginçtir. Bkz. *Avesta*, s. 182, 482.

46 Kurtubî, *el-Câmi'*, XIX. 183. Ayrıca bkz. Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer Fahruddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Beyrut 2000, XXXI. 21; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer İbn Adil, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut 1998, XX. 112-113.

47 Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1984, XXX. 44.

48 Muhammed Abduh, *Tefsîru Cüz'i Amme*, Kahire 1341, s. 7.

49 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIII. 120-124; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 211.

Diğer taraftan, Rahmân 55/58. ayette yakut ve mercana benzetilen hûrilerle ilgili olarak kimi rivayetlerde de yine cinsellik imgesi ön plana çıkmaktadır. Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/694) ve Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/653) gibi sahabîlerden gelen rivayetlere göre cennetteki kadının bacak beyazlığı yetmiş kat ipek elbisenin altından bile görünecek, hem öyle bir görünecek ki bacak kemiğindeki ilikler bile fark edilecektir.[50] Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770), Abdürrezzâk es-San'ânî (ö. 211/827), Ahmed İbn Hanbel (ö. 241/855) ve daha pek çok hadisçinin Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarikiyle Hz. Peygamber'den naklettiği bir diğer rivayete göre cennetteki her erkeğin hûrilerden iki eşi olacak ve bu hûrilerin üzerinde yetmiş kat elbise bulunduğu halde, bembeyaz bacakları ve hatta bacak kemiklerindeki ilikler onca elbisenin altından görünecektir.[51]

Kur'an ve hadis rivayetlerindeki bütün bu tasvirlerden açıkça anlaşılacağı üzere cennetteki hûri imgesi, erkeklerin zevklerini okşayan bir cinsel obje olarak tahayyül edilmiş, hûrilere atfedilen fiziksel özellikler ise Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki Arap erkeklerinin beğendikleri kadın tipine uygun şekilde betimlenmiştir. Bu tespit, ilk bakışta indirgemeci bir yaklaşım olarak görülebilir. Fakat Ezherî (ö. 370/980), İbn Sîde (ö. 458/1066) ve İbn Manzûr (ö. 711/1311) gibi birçok ünlü lügat âliminin, "Araplar, şehirli kadınları, beyaz tenli olmalarından ve temizlikleriyle göçebe (bedevî) Arap kadınlarındaki pejmurdelikten uzak ve bakımlı bir görünümle arz-ı endam etmelerinden dolayı havâriyyât diye isimlendirirlerdi"[52] şeklindeki açıklamaları da göstermektedir ki Kur'an'ın "bembeyaz tenli, sedefinden çıkarılmamış beyaz inci" şeklindeki hûri tasvirleri, öncelikle o dönemin Arap toplumundaki güzel kadın algısına işaret etmektedir. İslam öncesi dönemdeki meşhur Arap şairlerinden İmruü'l-Kays b. Hucr'un (ö. 540 dolayları) muallakasında yer alan, "üç direkli çadırlardaki mahfe yumurtaları (muhafaza altında bulunan kadınlar), kimsenin eli değmemiş sulardaki sedeflerin içlerindeki

50 Ebû Urve Mamer b. Râşid es-San'ânî, *el-Câmi'*, nşr. Habîbü'r-Rahmân el-A'zamî, Beyrut 1982, XI. 413; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII. 32; İbn Hanbel, *el-Müsned*, III. 16; Bezzâr, *el-Bahru'z-Zehhâr*, V. 243.

51 Mamer b. Râşid, *el-Câmi'*, XI. 414; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, IX. 226; İbn Hanbel, *el-Müsned*, II. 345.

52 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, V. 148; İbn Sîde, *el-Muhkem*, III. 503; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV. 219.

inciler" [53] şeklindeki kadın tasvirleri de yine aynı noktayı işaretlemektedir.

Taberî (ö. 310/923), "İman edip güzel ameller işleyen kimseler cennette lezzet ve sevince mazhar kılınacaktır" (Rûm 30/15) mealindeki ayetin tefsirinde, cennet ehlinin şarkılar dinleyip eğleneceklerini belirtirken, Tirmizî (ö. 279/892), Taberânî (ö. 360/971) ve Beyhakî (ö. 458/1066) gibi âlimler de cennet hûrilerinin koro halinde müzik icra edeceklerine dair hadisler nakletmişlerdir.[54] Hûrilerin bu sırada duygularını şöyle dile getirecekleri belirtilmiştir: "Biz sonsuza kadar yaşayan ve pörsümeyen tazeler, küsmeyen sevgilileriz. Biz çok mutluyuz, eşlerimiz de çok mutludur."[55]

Hûrilerin sayısı hakkında Kur'an'da herhangi bir bilgi mevcut değildir. Hûrilerden bahseden ayetler hem onlardan hem de onlara sahip olacak erkeklerden çoğul kipiyle söz etmekle birlikte bundan sayısal bir sonuç çıkarma imkânı yoktur. Başta Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) *el-Câmiu's-Sahîh*'leri olmak üzere birçok hadis kitabında yer alan rivayetlere göre Hz. Peygamber cennetteki her erkeğin iki hûrisi olacağını bildirmiş ve çeşitli münasebetlerle bu rakam tekrar edilmiştir.[56] Bununla birlikte İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) cennette her müminin ikiden fazla hûriye sahip olacağından şüphe edilmemesi gerektiğini söylemiştir.[57]

Hûrilerin sayısına dair hadis diye nakledilen rivayetlerden biri de İbn Mâce'nin (ö. 273/887) *es-Sünen*'inde yer almaktadır. Enes b. Malik (ö. 93/712) yoluyla Hz. Peygamber'e nispet edilen bu rivayete göre (İran coğrafyasındaki) Kazvin şehrinin fethine katılıp kırk gün sebat gösteren kişiye cennette verilecek köşkün yetmiş bin kapısı olacak ve her kapının yanında köşkün sahibini

53 İmruü'l-Kays, *Yedi Askı*, çev. Şerafettin Yaltkaya, İstanbul 1985, s. 22-23.

54 Tirmizî, "Sıfatü'l-Cenne" 24; Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, nşr. Hamdi Abdülmecîd es-Selefî, Beyrut 1983, XXIII. 368; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *el-Ba's ve'n-Nüşûr*, nşr. Ebû Âsım eş-Şevâmî, Riyad 2015, s. 210.

55 Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebi'd-Dünyâ, *Sıfatü'l-Cenne*, nşr. Fâdıl b. Halef el-Hammâde, Riyad 2012, s. 397; Beyhakî, *el-Ba's ve'n-Nüşûr*, s. 215; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 187; Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh*, Kahire 1971, s. 175.

56 İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 232, 345, 507; Buhârî, "Bed'ü'l-Halk" 8; Müslim, "Îmân" 311, "Cennet" 14; İbn Mâce, "Cihâd" 16, "Zühd" 39.

57 İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, s. 161.

bekleyen bir hûri bulunacaktır.[58] Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) hadis olarak naklettiği başka bir rivayet ise cennete giren herkese dört bin bâkire, sekiz bin dul ve ayrıca yüz hûri verileceği belirtilmiştir.[59] Ancak bu rivayetler bazı âlimler tarafından zayıf ve/veya uydurma hadis kapsamında değerlendirilmiştir.[60]

Popüler dinî edebiyatta, sözgelimi, Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin (ö. 855/1451) *Muhammediyye*, Ahmed Bîcan'ın (ö. 870/1466'dan sonra) *Envârü'l-Âşıkîn*, Eşrefoğlu Rûmî'nin (ö. 874/1470[?]) *Müzekki'n-Nüfûs* gibi eserlerindeki –ki bunlar Osmanlılardan günümüze Sünnî halk müslümanlığı üzerinde önemli etkiye sahip eserlerdir– fantastik tasvirlere göre bedeninin alt kısmı miskten, ortası amberden, üst kısmı kâfûrdan yahut somutlaşmış nurdan yaratılmış olan hûrilerden biri şayet serçe parmağını gösterse bütün dünyayı aydınlatabilir. O hûrinin tükürüğünden bir damla denize düşse tüm denizler şekere dönüşebilir. Her hûrinin yetmiş elbisesi olup bunların her biri her an yetmiş renk yansıtır. Cennetteki her erkeğe verilecek hûri sayısı genelde yetmiş sayısına bağlı olarak farklı rakamlarla gösterilir. Yazıcıoğlu Mehmed'in fantastik tahayyülüne göre her mümin erkeğe iki hûrinin yanı sıra kocaları cehennemlik olmuş kadınlardan yetmiş kadın verilecektir. Onun başka bir cennet fantezisine göre ise her erkeğe dört bin bâkire, sekiz bin dul ve ayrıca bakire mi yoksa dul mu oldukları bilinmeyen beş yüz kadın daha olmak üzere toplam 0n iki bin beş yüz hûri (kadın) verilecektir.[61]

Birçok müfessir tarafından aktarılan bir rivayete göre, "[Ey Peygamber eşleri!] Eğer Peygamber sizi boşarsa, rabbi ona sizden daha hayırlı eşler verebilir: Allah'a tam teslim olan, O'na tam güvenip inanan, O'nun iradesini gerçekleştirmek için gönülden itaat eden, hatada ısrar etmeyen, yalnız O'na kulluk eden, hayır yolunda koşan, dul ya da bakire eşler" mealindeki Tahrîm 66/5. ayette geçen "dul eş"ten maksat Firavun'un karısı Âsiye, "bâkire eş"ten maksat Hz. Meryem'dir. Hz. Muhammed cennette bu iki kadınla

58 İbn Mâce, "Cihâd" 11.

59 Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillah el-İsfehânî, *Sıfatü'l-Cenne*, nşr. Ali Rıza b. Abdillah, Dımaşk 1995, III, 219-220, 279-280.

60 Nâsıruddîn Elbânî, *Silsiletü'l-Ehâdîsi's-Zaîfe ve'l-Mevzûa*, Beyrut 1977, I, nr. 371.

61 Yazıcıoğlu Mehmed Bîcan, *İzahlı Açıklamalı Muhammediye*, nşr. Abdülkadir Akçiçek, İstanbul trs., s. 660-661; Ahmed Bîcan, *Envârü'l-Âşıkîn*, İstanbul 1306, s. 465-467; Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, İstanbul 1327, s. 121-122.

evlenecektir.[62] Hatta Yazıcıoğlu Mehmed bu telakkiyi, "Cennette Hz. Muhammed için düğün töreni düzenlenecek, herkes bu düğüne davet edilecek ve Hz. Muhammed kendi isteğiyle Firavun'un karısı Âsiye ve Hz. İsa'nın annesi Hz. Meryem'le evlenecek" gibi ifadelerle basbayağı bir fanteziye dönüştürmüştür.[63]

Gelinen bu noktada denilebilir ki Kur'an'ın cennet ve hûrilerle tasvirleri tamamen yerel ve tarihsel nitelikli olup Hz. Peygamber ve onun çevresindeki ilk muhatap kitleyi temsil eden Arap erkeklerinin kadınlarla ilgili beğeni, istek ve arzularını yansıtan bir mahiyete sahiptir. Bu hususun daha iyi anlaşılabilmesi için, İslam öncesi Arap toplumundaki kadın algısına dair birtakım tarihsel bilgileri kısaca aktarmak faydalı olabilir.

İslamiyetten önceki dönemde Arap erkeklerin gündelik yaşamda en çok rağbet ettikleri zevk araçlarından biri kadın idi. Bu dönemde kadın, cinsel bir tatmin aracı olmanın ötesinde çok fazla bir şey ifade etmiyordu. Dahası, kadın, alınıp satılan bir eşya muamelesi gören ve toplumsal statüsü köleden farklı olmayan bir varlık durumundaydı. Buhârî (ö. 256/870) ve diğer birçok muhaddisin Urve b. Zübeyr (ö. 94/713) kanalıyla Hz. Âişe'den (ö. 58/678) naklettiği rivayetten aktaracağımız şu pasaj, kadının o dönemdeki durumu hakkında fikir verecek tarzdadır:

> Câhiliye dönemindeki bir diğer nikâh şekli de şöyle idi: Erkek, temizlik döneminde iken kansına, "Asil bir adama git ve ondan seninle cinsel ilişkiye girmesini iste" der ve kansının cinsel ilişkiye girmesini istediği erkekten hamile kaldığı kesinleşinceye kadar ondan uzak dururdu. Kansının hamileliği açıkça belli olduktan sonra kocası dilerse onunla ilişkide bulunurdu. Erkek, "istibdâ" (*nikâhu'l-istibdâ*) denilen bu teklifi, doğacak çocuğunun asil bir kan taşımasına yönelik arzusundan dolayı yapardı.[64]

62 Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, nşr. Seyyîd b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm, Beyrut 1992, VI. 422; Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Riyad 1997, V. 475; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII. 194; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Sâmi b. Muhammed Selâme, Riyad 1999, VIII. 166; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Beyrut 1983, VIII. 225.

63 Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediye*, s. 664-665.

64 Buhârî, "Nikâh" 36; Ebû Avâne Ya'kûb b. İshâk el-İsferâyînî, *el-Müstahrec* (*Müsnedü Ebî Avâne*), nşr. Eymen b. Ârif ed-Dımaşkî, Beyrut 1998, III. 19;

İstibda' nikâhından dünyaya gelen çocuk, söz konusu talepte bulunan adamın meşru oğlu kabul edilirdi. Karısını kıskanmayan ve bu yüzden "deyyûs" diye anılan erkeklere atfedilen bir diğer nikâh türü de karılarını değiştirme şeklinde gerçekleşen bedel nikâhıydı.[65] Cahiliye devrinde dost hayatı yaşamak şeklinde bir nikâh/ilişki türü de vardı. Kendisine erkek dost edinen kadınlar "zevâtü'l-ahdân" veya "müttehizâtü ahdân" diye anılırdı.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) bu doğrultuda aktardığı bilgiye göre "devr-i cahiliyede iki nevi zina vardı. Birisi umuma karşı açıktan kerhanecilik, diğeri de birini dost tutarak hususi bir surette gizlice zina etmek idi. Bunlar alelekser cariyelerle yapılırdı".[66] "Bâğâyâ" diye adlandırılan bu cariyeler evlerinin kapısına kırmızı flamalar asarlardı. En'âm 6/151. ayetteki "velâ tekrabu'l-fevâhişe mâ zahera vemâ betane" ifadesinin tefsirinde Abdullah b. Abbâs'tan nakledilen bir rivayete göre cahiliye devrinde Araplar alenî olarak zina fiilini takbih ederler, gizli saklı işlenmesi halinde sakınca görmezlerdi.[67] Bu yüzden, hür kadınlar açıktan zina fiilini göze alamaz, gizli dost edinme yoluna giderlerdi. Cahiliye devrinde metres hayatı yaşayan kadınlar da vardı. Bu kadınlar kocalarından başka bir veya birkaç erkekle ilişkiye girerlerdi. Daha ziyade kıtlık zamanlarında yiyecek temin etme yolu olarak görülen bu ilişki "damd" diye isimlendirilirdi.[68]

İslam öncesi dönemin Arap toplumunda fuhuş sektörel olarak da önemli bir yere sahipti. Pek çok yerleşim merkezinde ve ticaret kervanlarının uğrak yerlerinde "mâhur" denilen işret âlemlerinin yapıldığı mekânlar vardı. Bu mekânlarda cariyeler içki sunar, dans eder ve gayrimeşru ilişkide bulunurlardı. Fahişelik yapan cariyeler öksürerek ilişki teklifinde bulundukları için, "kahbe" diye isimlendirilirlerdi. Bu cariyeler arasında sahipleri tarafından para kazanmak amacıyla zoraki bu işe itilenler

---

Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, Beyrut 2004, III. 216-217; Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh, Halep 1932, III. 277.

65 Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*, Beyrut 1314, II. 5; Cevâd Ali, *el-Mufassal fi Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Bağdat 1993, V. 537.

66 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, II. 1331.

67 Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm* (*Tefsîru'l-Menâr*), Beyrut 1999, V. 19.

68 Mustafa Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara 2017, s. 37.

de mevcuttu.[69] Yine bu dönemde kimi fahişeler evlerinin veya panayırlarda kurdukları çadırların kapılarına flamalar asarak ücret karşılığı ilişkide bulunmak isteyenleri davet ederlerdi.[70]

Kadının bir meta gibi alınıp satıldığı, tabir caizse, kapanın elinde kaldığı, fuhşun ve sair gayri ahlakî davranışların hâkim olduğu bir toplumsal yapı içerisinde yaşamış insanları Allah'a ve ahirete iman temelinde erdemli bir hayata davet etmenin uhrevi âlemde bir ödül ya da karşılığının bulunması gerekiyordu. Zira başta tapındıkları putlar olmak üzere gündelik yaşamlarını büyük ölçüde maddi ve somut nesneler üzerine inşa eden bir zihniyetin egemen olduğu bir toplumsal düzlemde, insanlara soyut manevi değerleri özümsetmenin ilk planda çok zor olduğu aşikârdır. İşte bu yüzden, Kur'an'da, İslam davetine olumlu yanıt verecek olan ilk muhatap kitlenin dünyevî yaşamlarında çok önemli bir yer tutan kadın ve cinsellik, cennet hayatındaki en cazip nimetlerden biri olarak takdim edilmiştir. Dolayısıyla cennetteki hûri tasvirleri de ilk nesil erkek müslümanları cezbedecek şekilde betimlenmiştir. Nitekim bugün bu topraklarda yaşayan Müslüman erkekler için, Rahmân 55/72. ayetteki "çadırlarda iskân edilmiş huriler" (*hûrun maksûrâtün fi'l-hıyâm*) tasvirinin pek cezbedici bir tasvir olmadığı aşikârdır. Oysa Arapların çöl hayatında çadırın ne kadar önemli bir yer işgal ettiği hatırlandığı takdirde, bu tasvirin gerçekte kimlerin zevkine hitap ettiği kendiliğinden anlaşılır.

İmam el-Mâtüridî'nin (ö. 333/944) cennetteki müminlerin altın bilezikler ve incilerle süslenip ipek elbiseler giyeceklerinden söz eden Fâtır 35/33. ayete ilişkin şu yorumu meselenin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır: "Cennette çadırlar, çardaklar ve altlı üstlü odaların varlığından söz edilmiştir. Çadır, çardak gibi şeyler ancak seyahatler sırasında ve evlerde mekân darlığı çekilmesi gibi zaruri durumlarda kullanılır. Bunlardan başka bir alternatifin, [sözgelimi] bilindik anlamda bir evin mevcut olması ve/veya evi tercih imkânı bulunması halinde çadır, çardak gibi şeyler kullanılmaz. Fakat Kur'an'daki cennet tasviri Araplara göre formüle edilmiştir; çünkü çadır ve benzeri şeyler onlar nezdinde çok kıymetli ve sevilen şeylerdir."[71]

69 Nebi Bozkurt, "Fuhuş", *DİA*, İstanbul 1996, XIII. 212.

70 Buhârî, "Nikâh" 36.

71 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, nşr. Mecdî Bâsellûm, Beyrut 2005, VIII. 490.

Kur'an'ın tamamen yerel ve tarihsel şartlarla, daha açıkçası Hz. Peygamber dönemindeki kültürel yapıya özgü kadın ve cinsellik tasavvuruyla örtüşür şekilde resmettiği hûri imgesi, ilk dönem Arap Müslümanların muhayyilesinde cennetin cinsel hazların doyasıya yaşanacağı bir yer olarak tahayyül edilmesine mahal vermiştir. O kadar ki pek çoğu hadis formatında aktarılan rivayetlerde hûri ve cinsellik konusu hayli vulgarize edilmiştir.

İlk dönem erkek Müslümanlar nezdinde cennet, cinsel hazların doyasıya giderileceği bir yer gibi tahayyül edilince, "O gün cennetlikler gerçekten nimetler içinde zevk ü safa sürerler" mealindeki Yâsîn 36/55. ayette geçen "zevk ü sefa" tabiri de doğal olarak, "bakirelerin bekâretlerini bozma (*iftidâdu'l-ebkâr ve/veya iftidâdü'l-azârâ*) sefası" diye yorumlanmıştır. Bu yorumun sahipleri arasında Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/653), Abdullah b. Abbâs (ö. 68/688), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), Katâde b. Diâme (ö. 117/735), İkrime el-Berberî (ö. 105/723), Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723), Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Hasen el-Basrî (ö. 110/728), A'meş (ö. 148/765), Evzaî (ö. 157/774), Süleymân et-Teymî (ö. 143/761) gibi birçok sahabî ve tâbiî âlimin bulunması,[72] ilk dönem Müslümanların cenneti nasıl algıladıklarına dair yeterli bir fikir verir.

Müfessir Kurtubî'nin (ö. 671/1273) "cennet ehli o gün zevk ü sefa sürmekle meşguldür" mealindeki Yâsîn 36/55. ayetin tefsirine dair Abdullah b. Abbâs'tan nakletmiş olduğu şu rivayet de hayli ilginçtir: "Cennetteki bir erkek hûriyle yetmiş yıl sarmaş dolaş bir halde yatar; fakat ne o erkek hûriden ne de hûri ondan bıkar. Erkek her ilişkiye girdiğinde, o hûriyi bâkire olarak bulur. Yine o hûriye her yaklaşmasında cinsel isteği kabarır ve onunla yetmiş erkeğin cinsel gücüne sahip olarak ilişkiye girer."[73]

İbn Ebi'd-Dünyâ'nın (ö. 281/894) *Sıfatü'l-Cenne*'si, Ebû Nu'aym'ın (ö. 430/1038) *Sıfatu'l-Cenne*'si, Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *el-Ba's ve'n-Nüşûr*'u, Ziyâüddîn el-Makdisî'nin (ö. 643/1245) *Sıfatü'l-Cenne*'si, Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *et-Tezkira fî Ahvâli'l-Mevtâ*'sı, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *Hâdi'l-Ervâh*'ı

72 İbn Ebi'd-Dünyâ, *Sıfatü'l-Cenne*, s. 400-401; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XX. 534-535; Ebû Nuaym, *Sıfatü'l-Cenne*, II. 208; Beyhakî, *el-Ba's ve'n-Nüşûr*, s. 221; Kurtubî, *el-Câmi'*, XV. 43; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, VI. 582; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VII. 64-65.

73 Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *et-Tezkira fî Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Âhira*, Beyrut 1985, s. 583; a. mlf., *el-Câmi'*, XV. 45.

gibi, ahiretle ilgili konuları işleyen pek çok eserdeki şu rivayetler ise ilginç olmanın çok daha ötesinde bir karaktere sahiptir:

> Ebû Ümâme'den (ö. 86/705) nakledildiğine göre Allah cennete yerleştirdiği her erkeği yetmiş iki kadınla evlendirecektir. Bunlardan ikisi hûri, yetmişi cehennemlik erkeklerden miras kalan kadınlardır. Bu kadınların her biri arzulu bir dişillik uzvuna, erkek de sürekli ereksiyon halinde bulunan bir erillik uzvuna sahip olacaktır."[74]
>
> Ebû Ümâme'den nakledildiğine göre Rasûlullah'a, "Cennettekiler cinsel ilişkide bulunacaklar mı?" diye soruldu. Bunun üzerine Rasûlullah, "Evet, beni hak üzere gönderen Allah'a yemin ederim ki hem de zorlaya zorlaya" dedi ve eliyle de gösterdi...[75]
>
> Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) nakledildiğine göre "Cennetteki erkekler eşleriyle cinsel ilişkiye girecekler mi?" şeklindeki bir soruya Rasûlullah şöyle cevap verdi: "Evet! Hem de bıkıp usanmak bilmeyen bir erillik organı, yıpranmayan bir dişillik organı ve hiç kesintiye uğramayan bir cinsel arzuyla..."[76]
>
> Abdullah b. Abbâs'tan (ö. 68/688) nakledildiğine göre Rasûlullah, "Ey Allah'ın elçisi! Biz bu dünyada eşlerimizle cinsel ilişkiye girdiğimiz gibi cennette de cinsel ilişki yaşayacak mıyız?" şeklindeki bir soruya şu cevabı verdi: "Muhammed'in canını elinde tutan Allah'a yeminle söylüyorum ki cennette sabahtan akşama yüz bâkireyle cinsel ilişkiye gireceksiniz."[77]
>
> Enes b. Malik'ten (ö. 93/712) nakledildiğine göre Rasûlullah, "Cennette mü'min erkeğe şöyle şöyle bir cinsel güç verilecek" dedi. Bunun üzerine, "Bizim o denli cinsel gücümüz olacak mı?" diye sorulunca, Rasûlullah, "Evet, size yüz kadınla ilişkiye girecek düzeyde bir cinsel güç verilecek" diye karşılık verdi.[78]

74 Kurtubî, *et-Tezkira*, s. 562; İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, s. 165.

75 Ebû Nuaym, *Sıfatu'l-Cenne*, s. 211; İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, s. 165.

76 Beyhakî, *el-Ba's ve'n-Nüşûr*, s. 222; Ebû Nuaym, *Sıfatu'l-Cenne*, s. 208; Kurtubî, *et-Tezkira*, s. 562; İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, s. 165.

77 Ebü's-Serî Hennâd b. Serî el-Kûfî, *Kitâbü'z-Zühd*, nşr. Abdurrahmân Abdülcebbâr el-Feryevâî, Küveyt 1985, s. 87; Beyhakî, *el-Ba's ve'n-Nüşûr*, s. 222; Kurtubî, *et-Tezkira*, s. 561; Ebû Abdillah Ziyâüddîn Muhammed el-Makdisî, *Sıfatü'l-Cenne*, nşr. Sabrî b. Selâme Şâhîn, Riyad 2002, s. 128; İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, s. 160.

78 Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, nşr. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî, Cîze 1999, III. 503; Beyhakî, *el-Ba's ve'n-Nüşûr*, s. 221;

Kuvvetle muhtemeldir ki pek çok kimse bütün bu rivayetlerin uydurma veya en azından zayıf olduklarından söz edecektir; fakat rivayetlerin sahih olup olmadıkları meselesi bizi bu bağlamda pek ilgilendirmemektedir. Çünkü bu rivayetler tümüyle uydurma olsa dahi sonuçta her biri İslam'ın erken dönemlerinde Müslüman Arap erkeklerinin genel muhayyilesindeki cennetin bir fotoğrafını vermekte ve bu fotoğrafta kadın –kelimenin tam anlamıyla– cinsel obje ve zevk nesnesi suretinde görünmektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

İslam, başta Kur'an ve hadis metinleri olmak üzere ataerkil bir dinî gelenektir. Hatta denilebilir ki İslam geleneği ataerkillik vasfı bakımından Yahudilikle yarışabilir seviyededir. Kadın cinsi her iki dinî gelenekte de dünyevi âlemdeki konumu ya da kendisine biçilen rol itibariyle erkekten daha değersiz ve önemsiz bir varlık hüviyetindedir. Kadının uhrevî âlemdeki konumu ve durumu söz konusu olduğunda ise İslam geleneği Yahudilikten belki daha katı bir zihniyete sahiptir.

Kuvvetle muhtemeldir ki Yahudi teolojisinde uhrevi âlem meselesi önem arz eden bir mevzu olarak telakki edilmediğinden, Yahudi erkekler kadın cinsinin öte dünyadaki durumu gibi bir konuyla pek ilgilenmemişlerdir. Buna mukabil İslam'da meâd (ahiret) temel bir inanç konusu olduğundan, başta Hz. Peygamber ve sahabe olmak üzere Müslüman erkekler uhrevî âlemle ilgili tüm ayrıntılar üzerine hayli düşünmüşlerdir. Bu bağlamda, kadının uhrevi âlemdeki konumu ve durumuna dair dört ayrı sahabîden aktarılan ve bizzat Hz. Peygamber'e dayandırılan meşhur hadis rivayetlerinde, cehennemdeki nüfusun büyük çoğunluğunu kadınların oluşturduğu belirtilmiştir. Bunun bir sebebi, kadınların çokça lanet etmeleri (kocalarıyla ilişkide sık sık ağızlarını bozmaları), ikinci sebebi ise kocalarına karşı nankör davranmaları ya da kocalarından gördükleri iyiliklere küfrân-ı nimette bulunmalarıdır.

Günahkârlık ve cehennemlik olma durumunun cinsiyet üzerinden tarif edilmesi hakikaten çok dikkat çekicidir. Dahası, çokça lanet etmek ve nankörlük gibi fiillerin kadınlardan sâdır

İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-Usûl*, X. 530; Ziyâüddîn el-Makdisî, *Sıfatü'l-Cenne*, s. 128; İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh*, s. 160.

olması halinde, bu fiillere terettüp eden cezanın "cehennemlik olmak" diye belirtilmesi, dikkat çekici olmanın ötesinde, düşündürücüdür. Bilhassa karı-koca ilişkisinde aynı fiillerin erkek tarafından işlenmesi halinde, cehennemlik olmak gibi bir durumdan söz edilmemesi, ayrıca düşündürücüdür. Halbuki İslam geleneğinde mutlaklaşmış erkek hegemonyası nazar-ı itibara alındığında, aile içi kadın-erkek ilişkilerinde lanet ve hakaret dilinin kadından ziyade erkek tarafından kullanıldığı, keza geleneksel Müslüman aile yapısında kadının nankörlükten ziyade, "yuvayı yapan dişi kuştur" özdeyişinde de ifadesini bulduğu üzere gerek eşi gerek çocukları için adeta didindiği ve dolayısıyla çok kere büyük fedakârlıklar sergilediği yalın bir gerçek olarak karşımıza çıkar.

Hâl böyleyken, ilgili rivayetlerde lanet dili kullanma ve küfrân-ı nimette bulunma gibi tutum ve davranışların salt kadınlara mahsus vasıflar olarak zikredilmesi ve üstelik kadın cinsinin bu davranışlar sebebiyle cehennemlik olduğundan söz edilmesi, makul ve mantıklı izah yoluyla savunulabilecek bir anlayış değildir. Sonuçta, kadın cinsine dünyevi düzlemde biçilen iflah olmaz günahkârlık, şeytanlık, fettanlık, fitne ve fesatçılık gibi roller, son derece yakışıksız bir cinsiyetçi dille uhrevi âleme de intikal ettirilmiş, böylece kadın cinsi üzerindeki lanet ve melanet damgasının öteki âlemde de silinmeyeceği ima edilmiştir.

Diğer taraftan, kadın uhrevi âlemde özellikle erkeklerin cinsel iştahlarını kabartan bir zevk nesnesi gibi tavsif edilmiştir. Bu tavsifte Kur'an'ın hûrilerle ilgili beyanları önemli rol oynamış, başka bir deyişle, cennet ve hûrilerle ilgili ayetlerdeki bazı betimlemeler Müslüman erkeklerin uhrevi âlemdeki cinsel fantezilerine kaynak oluşturmuş ve bu bağlamda hûrilerle yaşanacak cinselliğe dair zengin tahayyüller oluşturulmuştur. Bilhassa Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediyye*'si ile Ahmed Bîcan'ın *Envârü'l-Âşıkîn* adlı eserlerinde cennet ve hûrilere dair çok zengin bir fantezi içeriği sunulmuştur.

Cennet, kadın ve cinsellik meselesine dair, "yeme içme, mesken edinme ve cinsî tatmin dünyada çok önem verilen hususlar arasında yer alır. Ancak bu ihtiyaçları gönlünce giderebilen insan sayısı pek azdır. Cinsî tatmin, söz konusu ihtiyaçlar içinde en zor gerçekleştirilebileni olup paylaşılması da mümkün değildir. Bu

sebeple insanoğlunun gerçek varlığının ölümle son bulmadığını, asıl hayatın ahirette ebediyete kadar devam edeceğini haber veren İslam dini (Ankebût 29/64), genellikle fâni âlemde yeterince ulaşılamadığı düşünülen ve daha güzeli arzulanan hazların, bu arada cinsel zevklerin iyiler için ebedî hayatta ideal bir şekilde gerçekleşeceğini vurgulamıştır. Naslarda yer alan cennet tasvirlerinin ve bilhassa hûrilerle ilgili açıklamaların genellikle takva kavramıyla özetlenen dinî ve ahlâkî yaşayışa özendirici pedagojik bir amaç taşıdığı unutulmamalıdır..."[79] şeklinde bir izah yapmak, İslam geleneğinde kadının cennette bir cinsel haz nesnesi olarak tasvir ve tasavvur edildiği gerçeğini değiştirmemektedir.

Öte yandan, cennet hayatındaki cinselliği, "dünyevi zevk ve hazları yeterince tadamayan, umdukları ölçüde mutlu olamayan veya çeşitli acılara ve kayıplara maruz kalan insanların, âdil olduğundan şüphe etmedikleri yüce Tanrı'nın kendilerine dünyada elde edemedikleri mutlulukları yaşatacak şekilde lütuflarda bulunacağı ikinci bir hayatın mevcudiyetine inanmaları, onlarda iyimser bir ruh halinin hâkim olmasına yardımcı olduğu gibi böyle bir ahiret inancı insanların daha sağlıklı bir dinî hayat yaşamalarına katkıda bulunacaktır. Bu amaçla erken dönemlerden itibaren hurilerin yapısı, fizyolojik üstünlükleri, cinsî güçleri ve sayıları hakkında bir kısmı Hz. Peygamber'e nispet edilen çeşitli rivayetler hadis kitaplarında yer almaya başlamıştır"[80] şeklinde açıklamak, "Uhrevi âlemde hûriler ve cinsel tatmin Kur'an'da ve hadislerde niçin sadece kadın bedeni üzerinden ve aynı zamanda erkeğin cinsel ihtiyaçları gözetilen bir tarzda ele alınmıştır?" sorusuna hiçbir şekilde cevap oluşturmadığı için, boş ve anlamsızdır. Başka bir ifadeyle, Kur'an ve hadislerde cennet kadını basbayağı bir cinsel zevk nesnesi gibi tasvir edilirken, bu konuyla ilgili izahatı cinsiyetten bağımsız şekilde ortaya koymak ve cennetteki cinselliğin özendirici tarafının kadınlarla değil tamamen erkeklerle ilgili olduğu gerçeğini yok saymak, söz konusu açıklamayı anlamsız kılmaktadır.

Bütün bu değerlendirmelerin akabinde son söz olarak şunu söylemek gerekir: İslam geleneğindeki erkek egemen algı ve anlayışa göre cehennemde kadına yer çok, buna mukabil –Neval

79 Bekir Topaloğlu, "Hûri", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII. 388-389.
80 Topaloğlu, "Hûri", *DİA*, XVIII. 389.

el-Saadavi'nin kitabının ismiyle söylersek–, kadının cennette yeri yok! Bu noktada, "Peki, niçin yok?" sorusuna Fatmagül Berktay şöyle bir açıklama getirir: "İslamın cennet tasarımı açık bir çelişki içerir: Kadınların cennete girmesi, mümin oldukları için doğrudan, müminlerin zevceleri oldukları için de dolaylı olarak güvence altına alındığı halde, cennet mekânı, yalnızca erkekleri mutlu edecek biçimde düzenlenir. Ayna, sonsuza dek güzel, genç ve bakire kalacak cinsel bir eşin, yani hûrinin varlığı, yeryüzü kadınlarının varlığını dışlar. Oysa birçok ayette, mümin olmanın gereklerini yerine getiren fani kadınların da erkeklerle eşit koşullarda cennete girmeyi hak ettikleri belirtilir... Ne var ki cennet mekânının düzenlenişi bu eşitliği yadsıyacak niteliktedir... Çünkü cennet yalnızca erkek müminlerin doyuma ulaşmalarını sağlayacak koşulların hüküm sürdüğü bir mekân olarak betimlenir..."[81]

Fetna Ayt Sabbah'ın da belirttiği gibi, hûrinin esas özelliği, "mümin erkeğe verilmiş bir eş" olmasının ve "bakışlarını yalnızca eşine çevirmiş" ve "iyi huylu" olmasının vurgulanmasının da ortaya koyduğu üzere, yeryüzü kadınlarının "fitne" yaratma ve "itaatsizlik etme" niteliklerini taşımamasıdır. Bu, gerçekten de erkek fantezisinin sonul isteği olan, kadınların yaratabileceği her türlü "bozgunculuk" ve muhtemel aşağılanma ya da cinsel yetersizlik korkularının bulunmadığı bir mutlak uyum dünyasıdır! Böyle bir uyum dünyası gerçek yeryüzü kadınlarıyla değil, ancak özgür iradeden ve yıkıcı zekâdan (keyd/desise) yoksun hûri kadınlarla mümkün olabilir. İster Arap Yarımadası'nda, isterse Eski Yunan'da olsun, erkek fantezisi hep aynıdır: Kadının, erkeğin kendi eliyle biçimlendirip can verdiği, yani özgür iradeden ve öznellikten yoksun, tümüyle erkek denetimi altındaki bir Galatea [Mitolojide, Pygmalion tarafından yaratılan ve Afrodit tarafından hayata döndürülen kadın heykeli] olması![82]

81 Fatmagül Berktay, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, İstanbul 2012, s. 166.
82 Berktay, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, s. 167.

Kaynakça

Abduh, Muhammed, *Tefsîru Cüz'i Amme*, Kahire 1341.

Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, nşr. Heyet, Kahire 2015.

Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, Kahire 1351.

Akdemir, Salih, "Tarih Boyunca ve Kur'an'ı Kerim'de Kadın", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 5, sayı: 4 (1991).

Âlûsî, Mahmûd Şükrî, *Bulûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*, Beyrut 1314.

Ateş, Ali Osman, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, İstanbul 2000.

Avesta Zerdüştilerin Kutsal Metinleri, hazırlayan ve notlandıran: Mehmet Emin Sular, Ankara 2022.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd, *Umdetü'l-Kârî*, Beyrut trs.

Berktay, Fatmagül, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, İstanbul 2012.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin, *Şuabü'l-Îmân*, nşr. Abdülalî Abdülhamîd, Riyad, 2003.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *el-Ba's ve'n-Nüşûr*, nşr. Ebû Âsım eş-Şevâmî, Riyad 2015.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr, *el-Bahru'z-Zehhâr (el-Müsned)*, nşr. Sabrî b. Abdilhâlik eş-Şafiî, Medine 2009.

Bîcan, Ahmed, *Envârü'l-Âşıkîn*, İstanbul 1306.

Bîcan, Yazıcıoğlu Mehmed, *İzahlı Açıklamalı Muhammediye*, nşr. Abdülkadir Akçiçek, İstanbul trs.

Bozkurt, Nebi, "Fuhuş", *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1996.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh* (*Sahîhu'l-Buhârî*), İstanbul 1992.

Cevâd Ali, *el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Bağdat 1993.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sıhâh Tâcu'l-Luğa*, nşr. Ahmed Abdülğafûr Attâr, Beyrut 1987.

Çakın, Kâmil, "Kadınlarla İlgili Bir Hadis ve Değerlendirilmesi", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 1, sayı: 1 (1998).

Dalgın, Nihat, "Kadın ve Erkeğin Şahitliği ile İlgili Naslardaki Düzenlemelerin İslam Hukukuna Yansımaları Üzerine Değerlendirme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: 5, sayı: 1 (2015).

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed, *es-Sünen*, Beyrut 2004.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân, *es-Sünen*, İstanbul 1992.

Deylemî, Şîrûye b. Şehredâr, *Kitâbü'l-Firdevs bi-Me'sûri'l-Hitâb*, nşr. Sâîd b. Besyûnî Zağlûl, Beyrut 1986.

Ebû Avâne el-İsferâyînî, Ya'kûb b. İshâk, *el-Müstahrec* (*Müsnedü Ebî Avâne*), nşr. Eymen b. Ârif ed-Dımaşkî, Beyrut 1998.

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-Muhît*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut 1993.

Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillah, *Sıfatü'l-Cenne*, nşr. Ali Rıza b. Abdillah, Dımaşk 1995.

Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, Ahmed b. Ali, *el-Müsned (Müsnedü Ebî Ya'lâ)*, nşr. Hüseyin Selîm Esed, Dımaşk 1992.

Elbânî, Nâsıruddîn, *Silsiletü'l-Ehâdîsi's-Zaîfe ve'l-Mevzûa*, Beyrut 1977.

Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, İstanbul 1327.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Luğa*, nşr. Muhammed Avd Mir'ab, Beyrut 2001.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Beyrut 2000.

Güler, Zekeriya, "Kadın Akıl ve Din Bakımından Eksik midir?", *Mehir*, sayı: 2 (1998).

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1990.

Halîmî, Ebû Abdillah Hüseyn b. Hasen, *el-Minhâc fî Şuabi'l-Îmân*, nşr. Hilmî Muhammed Fûde, Beyrut 1979.

Hatîb eş-Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Tefsîru'l-Hatîb eş-Şirbînî* (*es-Sirâcü'l-Münîr*), nşr. İbrahim Şemsüddîn, Beyrut 2004.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed, *Meâlimü's-Sünen*, nşr. Muhammed Râğıb et-Tabbâh, Halep 1932.

Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed, *Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn, Beyrut 2004.

Hennâd b. Serî, Ebü's-Serî el-Kûfî, *Kitâbü'z-Zühd*, nşr. Abdurrahmân Abdülcebbâr el-Feryevâî, Küveyt 1985.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah, *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*, nşr. Mâzin Muhammed es-Sersâvî, Riyad 2013.

İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer, *el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitâb*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut 1998.

İbn Arrâk, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Tenzîhü'ş-Şerîa*, nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf - Abdullah Muhammed es-Sıddîk, Beyrut 1399.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1984.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, nşr. Sa'd b. Nâsır eş-Şıtrî, Riyad 2015.

İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *Sıfatü'l-Cenne*, nşr. Fâdıl b. Halef el-Hammâde, Riyad 2012.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, *Fethü'l-Bârî Şerhü Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhibbuddîn el-Hatîb, Beyrut 1959.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, *Telhîsü'l-Habîr fi Tahrîci Ehâdîsi'r-Râfiiyyi'l-Kebîr*, nşr. Ebû Âsım Hasen b. Abbâs, Kahire 1995.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, *el-Metâlibü'l-Âliye bi Zevâidi'l-Mesânîdi's-Semâniye*, nşr. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Amr el-Medhalî, Riyad 1998.

İbn Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, nşr. Ahmed Ma'bed Abdülkerîm, Beyrut 2010.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân* (*el-Müsnedü's-Sahîh*), Beyrut 2012.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk, *Muhtasaru'l-Muhtasar mine'l-Müned* (*es-Sahîh*), Kahire 2014.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed, *Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh*, Kahire 1971.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Sâmi b. Muhammed Selâme, Riyad 1999.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah, *el-Muğnî*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Riyad 1997.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen* (*Sünenü İbn Mâce*), İstanbul 1992.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1993.

İbn Mende, Ebû Abdillah Muhammed, *Kitâbü'l-Îmân*, nşr. Ali b. Muhammed b. Nâsır, Beyrut 1985.

İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, nşr. Mustafa es-Sekkâ - Hüseyin Nassâr, Kahire 2003.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *Ahbâru'n-Nisâ*, Beyrut 1982.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *el-Mevzûât mine'l-Ehâdîsi'l-Merfûât*, nşr. Muhyiddin Boyacılar, Riyad 1997.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, nşr. Abdürrezzâk el-Mehdî, Beyrut 2001.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn, *Câmiu'l-Usûl lî Ehâdîsi'r-Rasûl*, nşr. Abdülkâdir el-Arnaût, Dımaşk 1972.

İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim, *el-Evsat fi's-Sünen*, nşr. Heyet, Riyad 1985.

İmruü'l-Kays, *Yedi Askı*, çev. Şerafettin Yaltkaya, İstanbul 1985.

Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*, Baroda 1938.

Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed, *İrşâdü's-Sârî*, Bulak trs.

Köktaş, Yavuz, *Kadınla İlgili Hadisler*, İstanbul 2016.

Kudâî, Ebû Abdillah Muhammed b. Selâme, *Müsnedü'ş-Şihâb*, nşr. Hamdi Abdülmecîd es-Selefî, Beyrut 1986.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *et-Tezkira fî Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Âhira*, Beyrut 1985.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî, Riyad 2003.

Mamer b. Râşid, Ebû Urve es-San'ânî, *el-Câmi'*, nşr. Habîbü'r-Rahmân el-A'zamî, Beyrut 1982.

Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, nşr. Mecdî Bâsellûm, Beyrut 2005.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, nşr. Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm, Beyrut 1992.

Mitter, Ulrike, "Cehennem Ehlinin Çoğu Kadınlardır': Çok Tartışılan Bir Hadisin Kısa Analizi", çev. Fatma Kızıl, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, cilt: 9, sayı: 2 (2011).

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh* (*Sahîhu Müslim*), İstanbul 1992.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen* (*Sünenü'n-Nesâî*), İstanbul 1992.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Kahire 2012.

Öztürk, Mustafa, *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara 2017.

Râğıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât*, nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî, Beyrut trs.

Rebî' b. Habîb, Ebû Amr el-Ezdî, *el-Müsned* (*el-Câmiu's-Sahîh*), nşr. Muhammed İdris - Âşûr b. Yûsuf, Beyrut 1415.

Reşid Rızâ, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm* (*Tefsîru'l-Menâr*), Beyrut 1999.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân*, nşr. İmâm Ebû Muhammed b. Âşûr, Beyrut 2002.

Sarmış, İbrahim, *Rivayetlerin Ortaya Çıkardığı Olumsuz Kadın Algısı*, İstanbul 2010.

Schopenhauer, Arthur, *Aşka ve Kadınlara Dair*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul 2012.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân, *el-Mekâsıdü'l-Hasene*, nşr. Muhammed Osman el-Huşt, Beyrut 1985.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ân*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Riyad 1997.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, nşr. Halil Muhyiddîn el-Meys, Beyrut 1993.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Câmiu'l-Ehâdîs*, nşr. Abdülhalîm Mahmud - Abbâs Ahmed Sakr - Ahmed Abdülmevcûd, baskı yeri ve tarihi yok.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Beyrut 1983.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Leâli'l-Masnûa fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzûa*, nşr. Ebû Abdirrahmân Salâh b. Muhammed, Beyrut 1996.

Şevkânî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr Şerhü Münteka'l-Ahbâr*, nşr. İsâmüddîn es-Sabâbıtî, Kahire 1993.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, nşr. Hamdi Abdülmecîd es-Selefî, Kahire 1984.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Cîze 2001.

Tabersî, Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 2006.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhü Müşkili'l-Âsâr*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Beyrut 1994.

Tayâlîsî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd, *el-Müsned*, nşr. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî, Cîze 1999.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, *es-Sünen* (*Sünenü't-Tirmizî*), İstanbul 1992.

Topaloğlu, Bekir, "Hûri", *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1998.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs*, Küveyt 1965-2002.

Zebîdî, Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı: Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, tercüme ve şerh: Kâmil Miras, Ankara 1981.

Ziyâüddîn el-Makdisî, Ebû Abdillah Muhammed, *Sıfatü'l-Cenne*, nşr. Sabrî b. Selâme Şâhîn, Riyad 2002.

Altıncı Bölüm

İslam Geleneğindeki Kadın Karşıtlığının Yahudilikteki Kökleri

Giriş

İslam, özellikle şeriat hükümleri bakımından Yahudilikle büyük ölçüde benzeşen bir dindir. Daha açık söylemek gerekirse, sözgelimi, leş, kan, domuz eti gibi nesneleri yemenin haram kılınmış olmasından, kısas ve kasâme gibi ceza hükümlerine kadar, İslam dini pek çok konuda Yahudi şeriatıyla benzeşen ve yer yer örtüşen hükümler içerir. O kadar ki genellikle İslam şeriatına özgü olduğu zannedilen zıhar (kocanın, kendisine haram kılmak maksadıyla karısını veya karısının baş, yüz, sırt gibi bütünü ifade eden bir uzvunu evlenmesi dinen yasak olan yakını bir kadına benzetmesi) gibi bazı uygulamalar bile Yahudi kültürünün etkisiyle zuhur etmiştir. Mesela, çağdaş müfessir İbn Âşûr'a (ö. 1973) göre Arapların yaşadıkları Mekke, Tihâme ve Necd gibi bölgelerde zıhar uygulaması mevcut değildir. Arap toplumu zıhar yoluyla talak (boşama/boşanma) uygulamasını Medine ve çevresindeki Yahudilerle bir arada yaşama neticesinde Yahudilerden öğrenmişlerdir. Daha açıkçası, Araplar aynı muhiti paylaştıkları Yahudilerden kadına arkadan yaklaşma yasağını öğrenmişler ve "sırt" anlamına gelen "zahr" kelimesiyle erkeğe en yakın mahrem olan anneyi bir araya getirerek, "Sen bana annemin sırtı (zahrı) gibisin" şeklindeki vurgulu bir klişe ile kesin boşanma (talak) ifadesi geliştirmişlerdir.[1]

1 Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1984, XXVIII. 11.

Gerek Yahudiliğin İslamdan daha kıdemli bir din ve şeriat olması ve gerekse Hz. Peygamber dönemindeki Medine Yahudilerinin kutsal kitap kültürü ve şeriat itibariyle Arap toplumundan çok daha geniş bilgi donanımına sahip bir toplum olarak ön plana çıkması, birçok oryantalist araştırmacıyı İslamın özgün bir şeriata sahip olmadığı, Hz. Muhammed'in Kur'an'daki kıssalar dahil dinî alanla ilgili pek çok unsuru Yahudilikten alıp İslam şeriatına aktardığı yönünde görüş ve iddialarda bulunmaya sevk etmiştir. Mesela, Alman Yahudi cemaatine mensup reformist din adamı ve şarkiyatçı Abraham Geiger (ö. 1874) *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen* adlı eserinde, monoteizm vurgusu başta olmak üzere İslamı teşkil eden temel kavram ve unsurların çoğunun Arap yarımadasında yaşayan Yahudiler yoluyla Yahudilikten alındığını, İslamın geri kalmış Arap kültürü ve coğrafyasında ortaya çıkmasına paralel olarak teolojik ve etik alanlarda noksanlıklar taşıyan kaba bir din olduğunu iddia etmiştir.[2]

Ortaçağda İbn Meymûn (ö. 601/1204) gibi Yahudi filozoflarca da dile getirildiği bilinen bu iddialar,[3] son dönemde Yahudi kökenli Alman şarkiyatçı Erwin Isak Jakob Rosenthal'in (ö. 1991) *Judaism and Islam* (London-New York 1961) ve Charles C. Torrey'in (ö. 1956) *Jewish Foundation of Islam* (New York 1967) adlı çalışmalarında çok daha geniş çaplı biçimde serimlenmiştir. Ne var ki İslamın Yahudi kültür ve geleneğinden etkilendiğine ilişkin görüşlerin pek çoğu Müslüman araştırmacılar tarafından apolojetik (savunmacı) bir dil ve üsluptan azade olarak yetkin biçimde çürütülememiştir.

2 Abraham Geiger, *Judaism and Islam*, çev. F. M. Young, Vepery 1898, s. 24-25; a. mlf., *Judaism and Its History*, çev. C. Newburgh, New York 1911, s. 248-259. Geiger'in (ö. 1874) *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen* isimli eseri Hindistan'daki bir Hıristiyan teşkilâtı tarafından misyonerlik amaçları doğrultusunda İngilizceye tercüme ettirilmiş ve bu çeviri daha sonra Moshe Perlmann'ın mukaddimesiyle birlikte tekrar neşredilmiştir (ed. G. D. Cohen, New York 1970).

3 Ünlü Yahudi filozof İbn Meymûn (ö. 601/1204), *Mişna Tora* adlı eserinde Hz. Muhammed'in Yahudiliğin yayılması adına faydalı hizmetler gördüğünü belirtmiştir. Bu bağlamda Hz. İsa ile Hz. Muhammed'i aynı çerçevede değerlendiren İbn Meymûn her ikisinin de Yahudilikten esinlenerek bir şeyler ortaya koyduklarını ve dinî öğretilerini yayarken dünyanın dört bir tarafına aslında kökeni Yahudilikte bulunan emir ve yasakları ulaştırdıklarını ileri sürmüştür. Bkz. Yasin Meral, "Orta Çağ Yahudi Dünyasında İslam Algısı", *Milel ve Nihal*, cilt: 10, sayı: 1 (2013), s. 78.

Bütün bu oryantalistlerin İslamı Yahudiliğe dayandırma yönündeki iddialarında abartı paylarını hesaba katsak dahi özellikle hadis edebiyatındaki sayısız rivayet, Hz. Peygamber'in başta yaratılış olmak üzere pek çok konuyla ilgili beyanının Yahudi kültüründen belirgin izler taşıdığı gerçeğini teslim etmemizi gerektirir. Mesela, "Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı" mealindeki meşhur hadis,[4] Tevrat'ın Tekvin bölümünde "Tanrı, 'İnsanı kendi suretimizde, kendimize benzer yaratalım' dedi",[5] "Ve Tanrı insanı kendi suretinde yarattı"[6] şeklinde yer almaktadır. Aynı şekilde, "Kadın kaburga kemiğinden yaratıldı"[7] mealindeki bir diğer meşhur hadis de Tekvin'de şu ifadelerle yer almaktadır: "Rab Tanrı Âdem'e derin bir uyku verdi. Âdem uyurken, Rab Tanrı onun kaburga kemiklerinden birini alıp yerini etle kapadı. Âdem'den aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaratarak onu Âdem'e getirdi."[8]

Yahudi kutsal kitap literatüründe Meryem, Debora ve Hulda gibi kadın peygamberler ile Ester, Rahav gibi kadın kurtarıcılardan ve hatta Pers hâkimiyeti döneminde "yazıcı-âlim" (hasoferet) diye nitelenen, Roma döneminde ise Yahudi dinî meclislerine kabul edilen bazı kadınlardan söz edilmekle[9] birlikte, Yahudi kutsal kitap literatürünün genelinde karşımıza çıkan kadın profili çok olumsuzdur.

Talmud literatüründe ve bilhassa Yahudi şeriat hukuku Halaha'da ortaya konulan kadın imgesi son derece düşük profilli, pasif, edilgen ve hatta birçok yönden aşağılanmış bir içeriğe sahiptir. Bu noktada, Yahudi şeriatı ile İslam şeriatı arasında büyük benzerlikler vardır. Mukayeseli inceleme ve araştırmalar neticesinde ulaştığımız sonuçlardan hareketle diyebiliriz ki İslam geleneğinde Yahudilikten mülhem şekilde oluşmuş anlayışların

4 Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, nşr. Merkezü'l-Buhûs, Kahire 2015, IX. 444; Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr el-Humeydî, *el-Müsned*, nşr. Ḥasen Selîm Esed, Dımaşk 1996, II. 271; Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *el-Müsned*, Beyrut 2010, II. 323, 244, 251, 463, 519; Buhârî, "Enbiyâ" 1; Müslim, "Birr" 115.

5 Tekvin 1/26.

6 Tekvin 1/27.

7 Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, nşr. Sa'd b. Nâsır eş-Şesrî, Riyad 2015, IV. 197; Buhârî, "Enbiyâ" 1; Müslim, "Radâ'" 60.

8 Tekvin 2/21-22.

9 Bkz. Alexandra Wright, "Women in Judaism", *Themes and Issues in Judaism*, ed. Seth Daniel Kunin, London-New York 2000, s. 192-194.

başında kadın imgesi yer alır. Bu bağlamda şunu söylemek mümkündür: Her sabah duasında erkeklerin kadın olarak yaratılmadıklarından ötürü Tanrı'ya şükran ve minnetlerini arz etmeleriyle[10] de ma'ruf olan ataerkil Yahudi geleneğinde kadın, yaratıldığı andan itibaren kelimenin tam manasıyla makûs talihli bir varlıktır. Yahudiliğin kadına biçtiği makûs talih İslam geleneğine de aynıyla yansımıştır. Bu tespiti başka şekilde ifade etmek gerekirse, Yahudilikte ilk yaratılış sahnesinden itibaren pek çok yönüyle aşağılanan kadın, hemen hemen aynı anlayışla İslam geleneğine de yansıtılmıştır.

Fitne ve Fesat Kaynağı Olarak Kadın

Klasik İslamî kaynaklardaki birçok rivayette "kadın"ın açıkça "fitne" ve/veya "fitne-fesat odağı" olduğu belirtilir. Özellikle hadis literatüründe Üsâme b. Zeyd (ö. 54/674) adlı sahâbîden nakledilen bir rivayette, Hz. Muhammed'in "Ben bu dünyadan göçüp gittikten sonra, erkeklere kadınlardan daha zararlı bir fitne bırakmadım" dediği bildirilir.[11] Bu rivayetin kimi varyantlarında, kadınların fitne olma vasfı "en korkulası" diye ifade edilir.[12]

İlgili rivayetlerde geçen "fitne", sözlükte, "saflaştırmak için altın ve gümüş gibi değerli madenleri ateşte eritmek" anlamına gelen "fetn" (fütûn) kökünden türemiş bir kelimedir. Bu kelimenin Arap dilindeki en eski kullanımları, "kandırmak, gönül çelmek" gibi anlamlar da içerir. Üsâme b. Zeyd rivayetinde geçen "fitne" kelimesine "sınav" veya "sınama vesilesi" anlamı verilebilir. Fakat Arap dilinde şeytanın "ayartan" anlamında "fettân" diye de isimlendirildiği[13] dikkate alındığında, söz konusu rivayette, kadının erkekler için fitne olarak zikredilmesini "ayartıcı-

10 Talmud Bavli, Menachoth 43b-44a.

11 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, IX. 148; İbn Hanbel, *el-Müsned*, V. 200; Buhârî, "Nikâh" 17; Müslim, "Zikr" 97 98; İbn Mâce, "Fiten" 31; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, nşr. Merkezü'l-Buhûs, Kahire 2012, VIII. 255; Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *el-Bahru'z-Zehhâr*, nşr. Sabrî b. Abdilhâlik eş-Şafiî, Medine 2009, IV. 85; Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, nşr. Hamdi Abdülmecîd es-Selefî, Beyrut 1984, I. 169.

12 Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, nşr. Mehmed Ali Sönmez - Halis Aydemir, Beyrut 2012, XIII. 308;

13 Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, nşr. Muhammed Avd Mir'ab, Beyrut 2001, XIV. 213; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1993, XIII. 317-318.

lık" vasfıyla ilişkilendirmenin daha isabetli olduğu söylenebilir. Nitekim bu bağlamda kadın cinsine atfedilen "fitne"nin erkekler için "en zararlı" diye kayıtlanması bu anlam tercihinin isabetlilik ihtimalini güçlendirir.

Endülüslü müfessir Kurtubî'nin (ö. 671/1273) "Kadınlar, erkek çocuklar, yığınla biriktirilmiş altınlar, gümüşler, soylu atlar, [koyun, keçi, deve gibi] sağmal hayvanlar, bağlar-bahçeler insanlara/erkeklere çok cazip kılındı..." mealindeki Âl-i İmrân 3/14. ayeti yorumlarken kadın-fitne ilişkisini ayartıcılığa bağlamıştır. "Nefs (erkek nefsi) kadınlara düşkün olduğundan, Allah ayette ilk olarak kadınları zikretti" diyen Kurtubî'ye göre kadınlar şeytanın tuzaklı ağlarıdır, erkekler için de fitnedir. Nitekim Rasûlullah, "Ümmetimin erkeklerine kadınlardan daha zararlı bir fitne bırakmadım" demiştir. En tehlikeli fitne, kadınların fitnesidir. Denilir ki kadınların fitnesi iki, çocukların fitnesi tek boyutludur. Kadın cinsinin fitnelerinden biri, erkeğe/kocasına akrabalarıyla ilişkisini kestirmesidir. Kadın, erkeği (kocasını) anne ve kardeşleriyle irtibatı kesmeye zorlar. İkinci fitne ise erkeği helal-haram ayırt etmeksizin servet biriktirmeye yönlendirir. Çocukların tek fitnesi ise onlar için mal ve servet biriktirmektir.[14]

Bu yorumda kadına atfedilen "fitne" (ayartıcılık) vasfı, kadınların aklen ve dinen noksan olduklarını bildiren meşhur hadisteki, "Aklı ve dini eksik olup da aklı başında birinin (erkeğin) aklını sizin kadar çelen birini görmedim"[15] ifadesini akla getirir. Nitekim ünlü hadis âlimi İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) bu ilginç ifadeyi yorumlarken, "Kadınlar, aklı başında erkeklerin yoldan çıkmalarına sebep olur. Böylece erkekler yanlış şeyler söyler ve yanlış fiiller işler. Haliyle, kadınlar da günahta erkeklere ortak olurlar; hatta erkeklerden daha günahkâr olurlar"[16] demiştir.

Bütün bu görüşler, ataerkil İslam geleneğinde kadının fıtrî ya da yaratılış itibariyle sorunlu ve sıkıntılı bir varlık olarak algılandığını gösterir. Kadının akıldan noksan olması gibi eksiklikleri bir yana, bizatihi öz varlığının fitne, yani günah işleme ve işletmeye teşne olduğu yönündeki algı temelde Âdem ve Havvâ

14 Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî, Riyad 2003, V. 43-44.

15 Tirmizî, "İman" 4; Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, V. 400.

16 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhibbuddîn el-Hatîb, Beyrut 1959, I. 484.

çiftinin cennetteki hikâyesiyle ilişkilidir. Bu mitolojik hikâyenin Tevrat versiyonuna göre Âdem'in cennetteki yasak ağaca yaklaşması hususunda ilk günah Havvâ'ya aittir. Daha önce şeytan ve/veya yılanın yasak ağacın meyvesini yeme hususundaki ayartma girişimlerine mukavemet gösteren Âdem, bilahare Havvâ'nın telkinleriyle yasak ağacın meyvesini yemiş, böylece onun ve neslinin ölümü tatmasına, hayat sahnesinde sıkıntılarla boğuşmasına sebebiyet vermiştir. Şeytan ve/veya yılanla işbirliği yapan Havvâ ise işlediği bu günah yüzünden kadın cinsinin sancılı çocuk doğurma ve her daim kocasının hâkimiyeti altında yaşama gibi bir kadere mahkûm edilmiştir. Yine Havvâ bu ilk günahtan ötürü yılanın nesli ile kendi insan nesli arasında dünyanın sonuna dek sürecek bir düşmanlığın da tohumlarını ekmiştir.[17]

Rabbinik literatürdeki anlatıya göre Havvâ, Âdem'in on üçüncü kaburgasından yaratılmıştır.[18] Bu arada Havvâ'yla birlikte şeytan da yaratılmıştır. Tanrı Havvâ'yı bir gelin gibi süslemiş; onun için kıymetli taşlar, inciler ve altınla bezenmiş bir gelin odası tefriş etmiş ve gelin odasını koruma işini meleklere havale etmiştir. Âdem Havvâ'yı görür görmez kucaklayıp öpmüştür. Kıskançlıktan çıldıran Samael (şeytan) yılanın Havvâ'yı kandırmasını sağlamıştır. Diğer bir rivayete göre ise yılan bizzat Havvâ'ya sahip olmak için onu günaha teşvik edip şehvete sürüklemiştir. İki koruyucu meleğin yokluğundan faydalanarak şeytan ya da yılan Havvâ'yı kandırmıştır. Yasak meyveye dokunan Havvâ, ölüm meleğinin kendisine doğru gelmekte olduğunu görünce Âdem'i de kendi kaderine ortak etmiştir. Ayrıca, yılan onu günaha çağırdığında şarap içen Havvâ bunu Âdem'in içeceğine de karıştırmıştır. İşte bütün bu sadakatsizliklerinden dolayı Havvâ'ya birçok bela verilmiştir.[19]

17 Tekvin 3/12-17.

18 Yahudi gelenekteki bu inanç İslam tefsir geleneğine de hemen hemen aynıyla yansımış; Nisâ 4/1. ayetteki "Ve ondan da eşini yarattı" (ve-haleqa minhâ zevcehâ) ifadesi Abdullah b. Abbâs (ö. 68/688), Abdullah b. Amr (ö. 65/685), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), Katâde b. Diâme (ö. 117/735) gibi ilk dönem müfessirler tarafından, "Havvâ, Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldı" diye yorumlanmıştır. Siyer müellifi İbn İshâk (ö. 151/768) bu bilginin hangi kaynaktan geldiği hususunda "Tevrat ehli" tabirini kullanarak Yahudilere işaret etmiştir. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî* (*Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*), nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Cîze 2001, VII. 515-516.

19 Emil G. Hirsch, "Eve", *The Jewish Encyclopedia (JE)*, ed. Isidore Singer, Funk & Wagnalls Company, New York-London 1901, V. 275; Haim Z'ew Hirschberg,

Görüldüğü gibi Yahudi kutsal kitaplarında çizilen kadın imajı büyük ölçüde "Şeytanın işbirlikçisi Havvâ" anlayışıyla paralellik arz eder. Dahası, Tanah'taki birçok ifade kadının adeta lanetli bir varlık olduğuna işaret eder. Mesela, Vaiz kitabında Süleyman, "Kadını ölümden acı buldum ben. O kadın ki kendisi tuzak, yüreği kapan, elleri zincirdir. Tanrı'nın hoşnut olduğu insan ondan kaçıp kurtulur" der.[20] Tanah'ın Eyüp ve Mezmurlar isimli kitaplarında ise şu ifadeler geçer: "Ve kadından doğan nasıl temiz olabilir?";[21] "Günah içinde doğdum ben. Günah içinde annem bana hamile kaldı..."

Yahudi gelenekte kadın cinsinin ne mene bir fitne ve fesat odağı olarak algılandığını daha iyi anlamak için, Tevrat ve Tanah'ta zikredilen şu vakaları hatırlatmak faydalı olabilir: Kızları Lût'u sarhoş etmiş, ardından onunla cinsel ilişkiye girip hamile kalmışlardır.[22] Bazı eşleri Süleyman'ı yoldan çıkarıp putlara hizmet ettirmişlerdir.[23] Rahel yalan ve hilelerle kocası İshak'ı aldatmıştır.[24] Bat-Şeba isimli kadın Dâvud'la zina yaparak hamile kalmış, daha sonra da kocasının ölüp ortadan kalkması için tezgâh hazırlayan Dâvud'la nikâhlanmıştır.[25] Tamar isimli kadın kayınpederi Yahuda'yla zina yapmıştır.[26] Potifar'ın karısı Züleyha Yûsuf'a derin şehvet duymuş ve fakat Yûsuf'la birlikte olamayınca ona iftira atmıştır.[27] Rahel kız kardeşi Lea'nın kocasını elinden almıştır.[28] Karısı Eyyüb'ü Tanrı'ya isyana kışkırtmıştır.[29] Peygamber Hoşea'nın karısı putlara tapmıştır.[30] İsrâiloğulları'na yardım eden Rahab isimli kadın orospuluk yapmıştır.[31]

Kur'an, Âdem'in cennetteki yasak ağaca eşinin ayartmasıyla yaklaştığından söz etmez; bilakis Âdem ve Havvâ'nın şeytana aldandıklarını ve söz konusu günaha birlikte ortak olduklarını

"Eve", *Encyclopaedia Judaica (EJd)*, ed. Fred Skolnik, Thomson & Gale, Detroit 2007, VI. 572-573.

20 Vaiz 7/26.
21 Eyüp 25/4.
22 Tekvin 19/31-38.
23 I. Krallar 11/1-8.
24 Tekvin 27/1-46.
25 II. Samuel 11/4-5,7.
26 Tekvin 38/1-27.
27 Tekvin 39/7-20.
28 Tekvin 30/1, 15.
29 Eyüb 2/9, 19/17.
30 Hoşea 1/2-3.
31 Yeşu 2/1.

bildirir. Fakat Kur'an'daki bu kıssanın tefsiri bağlamında aktarılan kimi rivayetlerde Tevrat'ın Tekvin bölümündeki anlatımla birebir örtüşür tarzda, Havvâ'nın ve dolayısıyla kadının şeytanla işbirliği içerisinde Âdem'i aldattığı belirtilir. Dolayısıyla cennetten kovuluş kıssasında Tevrat'ta kadına biçilen "şeytanın işbirlikçisi" rolü İslam geleneğindeki klasik tefsir ve kısas-ı enbiya literatürüne de aynıyla nakledilmiş[32] ve kadının yaratılış itibariyle fitne potansiyeline sahip ayartıcı bir varlık olduğu yönündeki hâkim görüş bu rivayetler çerçevesinde şekillenmiştir.[33]

İslamî gelenekte, kadının yaratılıştan problemli bir varlık olduğuna ilişkin hâkim görüş ve anlayışın oluşumunda birtakım hadis rivayetlerinin de kuşkusuz önemli payı vardır. Ebû Hüreyre (ö. 58/678) ve Semüre b. Cündeb (ö. 60/680) gibi sahabîlerden aktarılan ve muteber sayılan birçok hadis kitabında da yer alan rivayetlerde, tıpkı Yahudi literatüründe anlatıldığı üzere, Hz. Peygamber kadının kaburga kemiğinden yaratıldığını belirttikten sonra şunları söylemiştir: Kaburga kemiğinin en eğri kısmı, üst kısmıdır. Onu düzeltmeye çalıştığın takdirde kırarsın. Kendi haline bırakırsan, hep eğri kalır...[34]

Havvâ isminin geçtiği başka bir hadiste ise "İsrâiloğulları olmasaydı et kokmazdı; Havvâ olmasaydı kadın cinsi eşine asla ihanet etmezdi" şeklinde ilginç bir ifadeye yer verilmiştir.[35] Hadis yorumcuları, bu ifadeyle Havvâ'nın ilk günahtaki rolüne işaret edildiğini ileri sürmüşlerdir. Mesela, İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), "Havvâ şeytanın kendisine şirin gösterdiği şeyi kabul etmiş ve kendisi de bunu Âdem'e şirin göstermiştir; işte hadiste bahsi geçen hıyanet ve ihanetin anlamı budur" demiştir.[36]

32 Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân* (*Tefsîru's-Sa'lebî*), nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr, Beyrut 2002, IV. 224-225; Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn, Beyrut 2004, II. 189.

33 Havvâ'nın ilk günahtaki rolü bazı İslâmî kaynaklarda Tevrat'tan daha fazla abartılmış ve bu kapsamda kadının akıldan noksan olması, mirasta erkeğin yarısı kadar pay alması, her ay hayız (âdet) hali yaşaması, talak (boşama) hakkının bulunmaması, hatta kadının peygamber, devlet başkanı ve hâkim (yargıç) olamaması gibi hususlar da Havvâ'nın cennette Âdem'i ayartmasından kaynaklanan ebedi cezalar kapsamında sayılmıştır. Bkz. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *Arâisü'l-Mecâlis*, Beyrut 2004, s. 32-33.

34 İbn Ebîşeybe, *el-Musannef*, V. 212-213; Buhârî, "Enbiyâ" 1; Müslim, "Radâ" 65.

35 İbn Hanbel, *el-Müsned*, II. 304, 315; Buhârî, "Enbiyâ" 1, 25; Müslim, "Radâ" 62-63.

36 İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, VI. 368. Ayrıca bkz. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî (el-Minhâc)*, Kahire 1929, X. 59.

Fakat aynı hadis, Havvâ'dan itibaren tüm kadınların cinsel cazibelerinden ötürü kocaları üzerinde dinî ve ahlakî bakımdan olumsuz sonuçlar doğurabilecek bir etki gücüne sahip oldukları şeklinde de yorumlanmıştır.[37]

Sonuç olarak, Yahudi geleneğinde Havvâ ayartıcı ve baştan çıkartıcı olarak takdim edilirken Kur'an'a göre Âdem ve eşinin cennetten kovulmasıyla sonuçlanan olaylardan erkek ve kadın eşit şekilde sorumlu tutulmuştur. Nitekim Kur'an'da Âdem'in eşi, Âdem'in kendisi gibi şeytanî düzenlerin kurbanı olarak resmedilmiş ve yine Âdem gibi şeytanın ayartmasına uymasından doğan sonuçlardan payını tamamıyla üstlenmiştir. Buna mukabil Kur'an sonrası İslamî gelenekte Havvâ imajı, eşinin cennetten kovulmasından tek başına sorumlu tutulacak kadar değişmiştir.[38] Yahudi kültüründen tevarüs edildiğinde kuşku bulunmayan bu anlayış aynı zamanda tüm kadın cinsine teşmil edilmiştir.

Mal ve Meta Hükmünde Bir Varlık Olarak Kadın

Kadın, İslam geleneğinde, gerçek anlamıyla hür kişilik sahibi bir birey olarak algılanmaz. Bu sebeple, çocukluktan itibaren tüm hayat boyunca erkeklerin velayeti altında yaşamak durumundadır. Mesela, evlilik söz konusu olduğunda, tüm fıkıh mezhepleri kadınların farklı derecelerde velâyet altında bulunduğu hususunda fikir birliğine varmıştır. Bu konuyla ilgili fıkhî ictihatlara göre icbar (zorlama) velâyetine sahip olan baba, gerek Talâk 65/4. ayetteki "henüz âdet görmeyenler" ifadesine, gerekse Hz. Ebû Bekr'in kızı Âişe'yi çocuk yaşta evlendirmesine binaen, küçük bâkire kızını izin ve rıza söz konusu olmaksızın evlendirebilir.[39]

İbn Şübrüme (ö. 144/761) ve Ebû Bekr el-Esamm (ö. 200/816) gibi birkaç âlim farklı görüşte olsa bile kimi kaynaklarda tüm âlimlerin bu konuda icma ettikleri belirtilir.[40] Babanın küçük

37 Muhammed Gazâlî, *Fakihlere ve Muhaddislere Göre Nebevî Sünnet*, çev. Ali Özek, İstanbul 1992, s. 280-281, 286.

38 Jane I. Smith - Yvonne Y. Haddad, "Havvâ: İslâmî Kadın İmajı = Eve: Islamic Image of Women", çev. Yasin Aktay, *İslâmî Araştırmalar*, sayı: VI/1 (1992), s. 64.

39 Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1994, II. 346; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey el-Kelbî, *el-Kavânînü'l-Fıkhiyye*, Beyrut 1977, s. 133.

40 Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah İbn Kudâme, *el-Muğnî*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî - Abdülfetâh Muhammed el-Hulv, Riyad 1997, VII. 379; Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed er-Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, Beyrut 1984, VI. 228; Ebû Abdillah Muhammed

yaşta evlendirdiği kızın bulûğ çağına erdikten sonra evliliği sürdürme veya sonlandırmada muhayyerlik hakkına sahip olmadığı hususunda da dört fıkıh mezhebinin hemfikir oldukları kaynaklarda not edilir.[41]

Malikî, Şafiî ve Hanbelî mezheplerinde kızın kendi başına evlenme akdinde taraf olamayacağı ve kendi beyanıyla akdi kuramayacağı kabul edilir. Hatta velisi ona bu izni vermiş olsa bile bu şekilde yapacağı akit bâtıl (geçersiz, hükümsüz) sayılır. Bu mezheplere göre hem bâkire kızların hem de dul kadınların evlenme akitleri velileri tarafından gerçekleştirilir. Bu bağlamda velâyet evlilik akdinde kadının temsiliyle ilgilidir. Dolayısıyla akdin yapılması anlamındaki bu velâyet baba ve dedenin yokluğunda yakınlık sırasına göre diğer akrabalar tarafından da yerine getirilebilir.[42]

Bu görüş sahipleri, *Kur'an*'daki "Erkekler kadınlar üzerinde kavvamdır" (Nisâ 4/34) ayeti ile mümin cariyelerle ilgili "Sahiplerinin iznini alarak onlarla evlenin" (Nisâ 4/25) mealindeki ayeti kadınların velisiz olarak evlenemeyeceklerine delil göstermişlerdir. Bunun yanında, "Velisiz nikâh olmaz", "Kadınlar ancak veliler aracılığıyla evlendirilir", "Velisinin iznini almadan evlenen kadının nikâhı geçersizdir", "Kadın kadını evlendiremez; kendi başına kendini de evlendiremez. Bu şekilde evlenen kadın zina etmiş sayılır"; "Kadınlar hususunda Allah'tan sakının; zira onlar sizin yanınızda bir tür esir konumundadır" gibi hadisler de kadının kendi başına evlenemeyeceğine delil gösterilmiştir.[43]

---

b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, nşr. Isâmüddîn es-Sabâbıtî, Kahire 1993, VI. 144.

41 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II. 346; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf İbn Abdilberr, *el-Kâfî fî Fıkhi Ehli'l-Medîne*, Beyrut 1987, II. 524-525.

42 Hanefî fakihler bu konuda farklı bir görüşe sahiptir. Kadın ve bulûğa ermiş kız Hanefî fakihlerine göre hür bir insandır ve başkasının onun üzerinde velâyeti yoktur. Bekâretin icbar illeti olmadığı, dolayısıyla bulûğa ermiş bâkire kızın velisi tarafından zorla evlendirilemeyeceği konusunda Hanefîlerin birçok aklî ve naklî gerekçeleri mevcuttur. Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, Kahire 1324, V. 11-12; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'*, Beyrut 1986, II. 247-248.

43 Ebû Abdillah Muhammed b. İdrîs eş-Şafiî, *el-Ümm*, nşr. Rif'ât Fevzî Abdülmuttalib, Mansûre 2001, V. 13-14; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, nşr. Ali Muhammed Muavvaz Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut 1994, IX. 39-40; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX. 344-346; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, II. 247.

Esasen, kadın evlilik yaptığı andan itibaren bir bakıma kocasının dilediği gibi tasarrufta bulunabileceği ve/veya kendisinden faydalanabileceği bir mal hükmündedir. Bu noktada, "nikâh" kelimesinin klasik Arapça sözlüklerde "cinsel ilişki" anlamında açıklanması ya da "cinsel ilişki" anlamına gelen birçok kelimenin "nikâh" kelimesiyle karşılanması[44] ve buna bağlı olarak birçok fakih ve müfessirin, "Nikâh, erkeğe kadından cinsel olarak istifade hak ve yetkisini veren akittir" şeklinde bir tarifi tercih etmesi dikkat çekicidir. Kaldı ki Ezherî (ö. 370/980) ve Cevherî (ö. 400/1009'dan önce) gibi birçok Arap dilcisi de "nikâh" kelimesindeki temel sözlük anlamını "cinsel ilişki" diye vermişlerdir[45] ki bu açıklamaya göre "nikâh" kelimesinin hakiki anlamı "cinsel ilişki", mecazi anlamı "evlilik akdi"dir. Diğer taraftan, Hz. Peygamber döneminde birçok kez uygulandığı bilinen ve günümüzde Şia'nın Ca'feriyye kolu tarafından meşru kabul edilen geçici evliliğin İslamî kaynaklarda "yararlanma" anlamında "müt'a" (*nikâhu'l-müt'a*) diye isimlendirilmesi de manidar olsa gerektir.

Bütün bunlar bir yana, Âl-i İmrân 3/14. ayette, kadınlara yönelik cinsel arzu ya da kadınların cinselliğinden yararlanma, altın ve gümüş gibi değerli madenler, soylu atlar, büyük ve küçükbaş evcil hayvanlar ve ekinlerle birlikte anılarak bütün bunların her biri dünyevi hayatta kendilerinden faydalanılası şeyler olarak belirtilmiş ve bu bağlamda "meta" (çoğulu: emtia) kelimesine yer verilmiştir. Meta, insanın elde edip yararlanmak istediği her türlü maddî değer ve ihtiyaç maddesi demektir. Daha dar anlamda ise meta özellikle hububat türünden saklanabilir gıda maddeleri ve giyim kuşam gibi orta ömürlü, kap kacak, alet edevat ve mefruşat türü uzun ömürlü kullanım değerine sahip dayanıklı şeyleri ifade için kullanılan bir kelimedir. Aynı kökten türeyen "meta" ve "müt'a" kelimeleri ise erkeğin eşinin geçimini sağlamak üzere ona vermekle yükümlü olduğu maddî değeri ve özellikle karısını boşaması halinde ona ödeyeceği nafakayı ifade etmektedir.[46]

44 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1. 36, V. 348, VIII. 14, 57, XII. 96,

45 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, IV. 64; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh*, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr, Beyrut 1987, I. 413.

46 Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İsfehânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, nşr. Safvân Adnân Dâvûdî, Dımaşk 1992, s. 757-758; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Suûd, Beyrut 1996, IV. 64-65; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VIII. 328-329.

Kadın-meta konusuyla ilişkili olarak, Bakara 2/223. ayette kadınların erkekler için bir tarla ve/veya ekinlik (hars) diye nitelendirilmesini de hatırlatmak gerekir. Bu ayetteki teşbihte kadının cinsel uzvu tarlaya, tohum sperme, çocuk da mahsule benzetilmiştir.[47] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) ifadesiyle, "bu tabir ile kadının kadınlık uzvu bir yere, erkeğin nutfesi tohuma, doğacak çocuk da bitecek hasılata teşbih edilerek bir istiare yapılmış ve bununla Allah'ın emrettiği mevzî-ı hars izah buyurulmuştur ki mana şu olur: Kadınlar sizin ekinliğinizdir; siz onlara insan ve Müslüman tohumları ekip hasılat olarak zürriyet yetiştireceksiniz."[48]

Bakara 2/223. ayet bağlamında gerek sebeb-i nüzûl olarak aktarılan rivayetler,[49] gerek ayetteki ilgili ibarenin siyak-sibakında (söz akışı) yer alan ifadeler, "kadın"ın müstakil irade ve kişilik sahibi bir insan varlığı olarak değil, erkeğin sperm tohumu ekerek nesil ürünü elde edeceği nesneleştirilmiş bir varlık olarak algılanmasını bir bakıma kaçınılmaz kılar. Nitekim anal seksi caiz gören âlimlere göre "Kadınlar sizin tarlanızdır" ifadesinde geçen "hars" (tarla) kelimesi belli bir uzva, yani kadının cinsellik uzvuna değil, bizzat kadına delalet eder. Yani bu kelime ayette "kadın"a isim olarak geçer. Dolayısıyla, "Tarlanızı dilediğiniz gibi sürün" ifadesi erkeğin kadınla istediği gibi cinsel ilişkiye girebileceği anlamına gelir ki buna anal seks de dâhildir.[50]

Bu yorumun isabetli olup olmadığı meselesi bir tarafa, bahis konusu ayette gerek erkeklere hitaben kadınların "tarla" olarak

47 Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Beyrut 2000, VI. 421.

48 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1979, II. 777.

49 Bakara 2/223. ayetin iniş sebebi bağlamında aktarılan rivayetlerin birine göre Medineli Yahudiler, "Kim eşine köpek pozisyonunda yaklaşırsa, doğacak çocuğun gözü şaşı olur" şeklinde bir şeyler söylemiş, Hz. Muhammed de bunun doğru olmadığını belirtmiş; ayet bu olay üzerine inmiştir. Başka bir rivayete göre Medineli Müslümanlar (ensar) Yahudilerden tevarüs ettikleri anlayış uyarınca eşleriyle köpek pozisyonunda cinsel ilişkiye girmeyi hoş karşılamıyorlardı. Mekkeli muhacir Müslümanlar ise bu tür ilişkiyi yadsımıyorlardı. Fakat ensar Müslümanlar onları bu konuda bir bakıma kınıyorlardı. İşte ayet bu konudaki ihtilaf üzerine inmiştir. Ayetin nüzul sebebine ilişkin başka rivayetler için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 400-407; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VI. 421; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Sâmî b. Muhammed es-Selâme, Riyad 1999 I. 441-442.

50 Bu yorum için bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VI. 422.

nitelendirilmesi ve gerekse "Tarlanızı dilediğiniz gibi sürün" denilmesi, kadının erkek tarafından kullanılabilir bir nesne gibi algılanmasına mahal vermektedir. Dahası, kadının bir nesne olarak kullanılması konusunda erkeklere tanınan yetki Kur'an'ın beyanına müstenittir. Bu noktada, "Bir erkek eşini yatağına çağırır, fakat kadın yatağa gelmez ve kocası ona kızgın vaziyette gecelerse, melekler sabaha kadar o kadına lânet ederler", "Kadın geceyi kocasının yatağını terk ederek geçirirse, melekler sabaha kadar ona lanet ederler",[51] "Şayet insanın insana secde etmesini emredecek olsaydım, kadının kocasına secde etmesini emrederdim"[52] gibi hadisler hatırlandığında, "erkek-kadın ya da karı-koca ilişkisinde kadına atfedilen konumun nasıl bir konum olduğunu varın siz düşünün" deme ihtiyacı hissedilir.

Bakara 2/223. ayetteki "nisâüküm harsün leküm" ifadesine, "kadınlar sizin nesil ekeneğinizdir" şeklinde nispeten estetik bir anlam veya "kadınlar toplumun kültürü ve yeşerdiği yerdir!" şeklinde sükseli bir anlam da verilebilir; fakat ayetin devamındaki "tarlanızı dilediğiniz şekilde sürün" ifadesi bu tür esnek, estetik ve sükseli anlam takdirlerinin isabetli olmadığını gösterir. Kaldı ki nüzul sebebine dair rivayetlerin tümü ayette anlatılan hususun cinsel ilişkinin keyfiyetiyle ilgili olduğunu belgelemektedir.

Bu bağlamda, âlimlerin kahir ekseriyeti cinsel ilişkinin kadının üreme uzvundan olmak kaydıyla her türlü pozisyonda gerçekleştirilebileceği görüşünü benimserken, Abdullah İbn Ömer (ö. 73/693), Ebû Abdillah Nâfi' (ö. 117/735), Malik b. Enes (ö. 179/795), Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî (ö. 108/726[?]), İbnü'l-Mâcişûn (ö. 212/827) gibi âlimlerin ayetteki "ennâ" edatını "nereden isterseniz" manasına hamlederek anal seksin İslamda yasak olmadığını savundukları yönünde bilgiler de nakledilmiştir. Malikî mezhebine mensup fakih İbn Şa'bân (ö. 355/966) *Cimâu'n-Nisvân ve Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserinde sahabe ve tâbiîn kuşağından pek çok seçkin ismin anal seksi caiz gördükleri bilgisini vermiştir.[53] Diğer taraftan, Şiî tefsir kaynaklarında söz konusu edattan hareketle anal seksin helal olduğuna ilişkin görüş daha rahat şekilde ifade edilmiştir.[54]

51 Buhârî, "Bed'ü'l-Halk" 7, "Nikâh" 85; Müslim, "Nikâh" 122.

52 Tirmizî, "Radâ'" 10; Ebû Dâvûd, "Nikâh" 40; İbn Mâce, "Nikâh" 4.

53 Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1988, I. 238; Kurtubî, *el-Câmi'*, III. 93.

54 Bkz. Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 2005, II. 74.

Sonuç olarak, Bakara 2/223. ayetteki "Kadınlar sizin tarlanızdır" ifadesinde Kur'an'ın antik dünyada "toprak ana"nın niteliği olan dişillik ve yaratıcılık işlevine imada bulunduğu varsayılsa dahi, "Tarlanızı dilediğiniz gibi sürün" mealindeki ifade kadını erkeğin mülkü sayan feodal aile yapısını akla getirmektedir. "Tarla"nın alınıp satılabilir bir mülk ve aynı zamanda bir nesne oluşu, Kur'an'ın kendi nüzul dönemindeki Arap toplumunun kadına yönelik bakış açısını yansıtır mahiyettedir. Kısacası, Bakara 2/223. ayette kadın, erkek tarafından kullanılabilir bir nesne ya da kendisinden, bilhassa cinselliğinden faydalanılabilir bir mal ve meta olarak betimlenmiştir.

Arap-İslam geleneğinde kadının bir tür mal ve meta olarak algılandığı gerçeği, eski Arap dilinde kullanılan ve klasik İslamî kaynaklarda da yer alan muhtelif hayvan ve eşya isimlerinin "kadın"dan kinaye olarak kabul edilmesinde de kendini gösterir. Daha açıkçası, Arap dilinde kadın, kinaye yoluyla "na'ce" (koyun), "şât" (koyun) ve "zabye" (ceylan) diye isimlendirilmiş; bu isimlendirmeye koşut olarak, Sâd 38/23. ayetteki "doksan dokuz koyun" ifadesi birçok müfessir tarafından "doksan dokuz kadın" diye tevil edilmiştir.[55] Müfessir Kurtubî kadınların "koyun" diye isimlendirilmesini sakinlik (uysallık), geniş kalçalılık ve zayıflık gibi vasıflarla ilişkilendirmiştir. Arap dilinde kadınlar kimi zaman da "bakara" (inek), "hıcre" (kısrak) ve "nâka" (dişi deve) diye nitelendirilmiş ve bütün bu nitelemeler söz konusu hayvanların sırtına binilmesiyle ilişkilendirilmiştir.[56] Öte yandan, kadınlar kimi zaman da "ferş" (yaygı, örtü), "firâş" (döşek), "lihâf" (yorgan), "izâr" (şal) diye nitelendirilmiş;[57] Vâkıa 56/34. ayetteki "ve-furuşin merfûah" ifadesi de kimi müfessirlerce muhteşem güzelliğe sahip cennet kadınlarından kinaye olarak izah edilmiştir.[58]

Bütün bu bilgilerin ardından toparlamak gerekirse, kadın, İslam geleneğinde erkeklerin (baba, koca) mutlak hâkimiyeti altında olan ve adeta köle statüsü gibi edâ (fiil) ve vücûb (hak) ehliyetlerinden kimi zaman tamamen, kimi zaman da kısmen mahrum tutulan bir varlık hükmündedir. Bu sebepledir ki kadın

55 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXVI. 384.
56 Kurtubî, *el-Câmi'*, XV. 172.
57 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI. 327.
58 Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 210.

İslam fıkhında velâyet, şehâdet ve kazâdan hükmen (hukuken) âciz bir varlık gibi telakki edilir. Kadınların mescitlerde cemaatle namaz kılma, cihada katılma, talak yetkisine sahip olma, tek başına hacca veya başka bir maksatla seyahate çıkma, karı-koca ilişkisindeki huzursuzlukta (nüşûz) kocanın dayakla tedip hakkına karşılık ancak kocaya belli bir meblağ ödemek gibi bir mali fedakârlıkla boşanma hakkına sahip olması (muhâlea) gibi kısıtlar ve mahrumiyetler dikkate alındığında, kadının İslam geleneğindeki yeri ve statüsü kuşkusuz daha iyi anlaşılır.

İslam geleneğinde kadının mutlak surette erkeğe tabi, onun egemenliği altında ve hatta onun bir malı hükmünde yaşamak durumunda olan bir varlık gibi tasavvur ve telakki edilmesi, İslam şeriatındaki pek çok uygulama ve anlayışta olduğu gibi temelde Yahudilikten tevarüs edilmiştir. Esasen, kadın ve tarla motifi Yahudi kültüründe de mevcuttur. Yahudilikteki erkek egemen anlayışa göre dünyaya gelen çocuğun beyin dokusu gibi üstün özellikleri babanın sperminden gelir. Et ve deri gibi alt vasıflar ise annenin âdet kanıyla ilişkilendirilir.[59]

Öte yandan, Yahudilikte de kadın cinsi erkeklerin mutlak hâkimiyeti altında yaşamaya mahkûm bir varlık olarak kabul edilir. Tekvin'deki ifadeye göre Havvâ cennette işlediği ilk günahtan ötürü kendi soyunun (kadın cinsi) kıyamete kadar erkek hâkimiyeti altında yaşama cezasına çarptırılmıştır.[60] Tıpkı İslam geleneğinde olduğu gibi Yahudilikte de kocanın karısı üzerindeki hâkimiyeti mal sahibinin kendi malı üzerindeki hâkimiyeti ve tasarruf yetkisine benzer tarzdadır. Nitekim Tevrat'taki on emirle ilgili beyanlarda bir erkeğin mal varlıkları arasında ev, köle, cariye, öküz ve eşek gibi şeylerle birlikte kadınlar da sayılmıştır.[61]

J. Romney Wegner'in *Chattel or Person The Status of Women in the Mishnah* adlı eserinde de çok etraflı şekilde incelenip gözler önüne serildiği üzere, Talmud-Mişna geleneğinde kadın müstakil insan teki, kişilik sahibi bir birey olmaktan ziyade, reşit olmadan önceki hayatı boyunca babasının, evlendikten sonra da kocasının mutlak hâkimiyeti altında yaşamak zorunda olan ve aynı zamanda baba ve/veya koca tarafından mal-mülk gibi

59 Judith Romney Wegner, *Chattel or Person The Status of Women in the Mishnah*, New York 1988, s. 77.

60 Tekvin 3/16.

61 Çıkış 20/17.

tasarrufta bulunulan bir nesneden farksız konumdadır. Yahudi kutsal metinlerinde, çok kısıtlı da olsa kadının birtakım haklarından söz edilir ve bu bağlamda kadın az çok müstakil bir kişi/birey olarak düşünülebilir. Fakat söz konusu metinlerdeki hükümlerin büyük çoğunluğu kadının adeta mütekavvim bir mal mesabesinde olduğunu düşünmeyi gerektirir.

Daha açık biçimde ifade etmek gerekirse, kadın, babasının evinde, yani kızlık çağında iken babanın özellikle cinselliği maddi/mali bedel (başlık parası) mukabilinde bir erkeğe sunulan mal-mülk olarak görülür. Babanın mutlak gücü ve otoritesi karşısında kız çocuğun hemen hiçbir hak ve salahiyeti yoktur.[62] Bu yüzden, baba kızını dilediği kimseyle evlendirir, evlendirirken başlık parası alır. Mesela, Tevrat'taki beyanlara göre kız bir erkek tarafından aldatılıp tecavüze uğrarsa, o erkek, kızın babasına başlık parası ödemeli ve iğfal ettiği kızla evlenmelidir. Şayet baba evliliğe rıza göstermezse, mütecaviz erkek başlık parasını ödemekle yine mükelleftir.[63] Bekâretin kaybı, babaya ekonomik bir getiri sağlar. Başka bir ifadeyle, bekâretin izalesi karşılığında ödenen başlık parası, babanın ekonomik varlığı sayılır.[64]

Kadın evlendiğinde mülkiyet hakkı babadan kocaya intikal eder. Yahudi gelenekte evli kadın "beulat ba'al" diye tarif edilir. Bu tarifteki "ba'al" sözcüğü "efendi, sahip" anlamına gelir. Dolayısıyla evli kadın, tıpkı bir evcil hayvanın veya eşyanın sahibine ait bir mal-mülk mesabesindedir.[65] Kızlık çağında tıpkı bir mal gibi babasının hâkimiyeti ve tasarruf yetkisi altında yaşayan kadın, evlilikle birlikte haklardan ziyade, sorumluluklar yüklenmiş halde kocasının hâkimiyeti altına girer ve evlilik hayatı boyunca kocasına mutlak itaat eder.[66]

Evlilikte üreme ve neslin çoğalması önemli bir konudur. Fakat üreyip çoğalmada esas amaç, erkeğin neslidir. Kadın bu amacın gerçekleşmesine hizmet eden bir alet, adeta bir kuluçka makinesi hükmündedir. Evlilik, tıpkı İslam fıkıh literatüründeki nikâh tanımında görüldüğü gibi erkeğe kadının cinselliğinden faydalanma imkânı sunan bir vesiledir. Nitekim Talmud

62 Wegner, *Chattel or Person*, s. 32-34, 38.
63 Çıkış 22/15-16; Tesniye 22/16-17.
64 Wegner, *Chattel or Person*, s. 13.
65 Wegner, *Chattel or Person*, s. 13.
66 Wegner, *Chattel or Person*, s. 40-41.

hukukunda evlilik, kadının erkek tarafından sunulan "para/yüzük" veya "yazılı bir kâğıt" veyahut "cinsel ilişki" yoluyla eş olarak "satın alınması" diye tarif edilir. Kadına yönelik bu algı ve anlayış, Kur'an'ın "Kadınlar(ınız) sizin tarlanızdır" mealindeki beyanın tarihsel açıdan daha kıdemli bir varyantı gibidir. Evliliğin sonlanması (boşanma) söz konusu olduğunda, Tevrat, erkeğin fail konumunda olduğu tek taraflı bir prosedürden söz eder. Tesniye metnindeki ifadeye göre eğer bir adam evlendiği kadında yakışıksız bir şey bulur, bundan ötürü ondan hoşlanmazsa, boşanma belgesi yazıp ona verir.[67]

Evlenme ve boşanma Tevrat hukukunda daha ziyade erkeğin bir veya daha fazla kadını eş olarak alması ve istemediğinde boşama belgesi (sefer keritut) yazıp vermek suretiyle kadını salıvermesi biçiminde ifade edilmiştir. Bilhassa Tevrat pasajlarında evlilik iki erkek, yani koca ve baba arasındaki bir nevi anlaşmanın sonucu olarak ortaya konulmakla birlikte, kadının evlilik kararında görece söz sahibi olduğu örnekler de mevcuttur.[68] Buna karşılık boşama tamamen erkeğin insiyatifinde gelişen bir hadise olarak görülmüştür. Ayrıca, bir nevi otorite ve bağımsızlığın, yani erkeğe ait özelliklerin işareti kabul edilen şahsi mülk edinme hakkından istifadesi söz konusu olmayan kadın ne kız evlat olarak babasının ne de eş sıfatıyla kocasının mirasından yararlanma hakkına sahiptir. Bunun tek istisnası, erkek çocuk bulunmadığı takdirde, kız çocukların babanın mirasından yararlanabilmesidir. Tevrat hukukuna göre nesil ve miras erkek yoluyla devam ettiğinden, kadının kocasına bilhassa erkek çocuk doğurması beklenmiş; aksi takdirde erkek ya yeniden evlenmiş ya da cariye edinmiştir. Dul kalma durumunda ise çoğunlukla kadın toplumun en fakir ve yardıma muhtaç kesimi arasında yer almıştır. Fakat eşini kaybeden kadınların mağduriyetini hafifletmek adına Tevrat'ta yetimler ve fakirlerin yanı sıra dulların kollanmasına yönelik tavsiyelere de yer verilmiştir.[69]

Koca kayıp durumda olup öldüğüne dair güvenilir bir delil bulunmaması, akıl hastası olup kendi rızasıyla "get" (boşama

67 Tesniye 24/1.

68 Yahudilikte, tıpkı İslamî gelenekte olduğu gibi erken yaşta evlilik teşvik edilmiş, çocuk yaşta evliliğe de izin verilmiştir. Teorik olarak evlilikte kızın rızasının alınmasından söz edilse de pratikte çoğunlukla babanın onayı esas kabul edilmiştir. Bkz. Moses Maimonides, *The Code of Maimonides*, "Women: Marriage", çev. Isaac Klein, ed. Leon Nemoy, New Haven 1972, XIII. 11-12.

69 Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, İstanbul 2012, s. 219-220.

belgesi) verememesi yahut hayatta ve sağlıklı olduğu halde eşine get vermek istememesi halinde, kadınların boşanma ve yeniden evlenme imkânları zorlaşmakta, hatta ortadan kalkmaktadır. Bu durumdaki kadının (aguna) yeniden yapacağı evlilik, Yahudi hukukuna göre zina hükmünde görüldüğünden ve bu evlilikten doğacak çocuk da nesebi bozuk (mamzer) kabul edildiğinden, geleneksel Yahudilik bu konuya hassasiyet yüklemekte; bu da kadınlar aleyhine işleyen ve henüz çözüme ulaşmamış bir sürece hizmet etmektedir.[70]

Milattan sonra III-VII. yüzyıllara rastlayan Talmud Yahudiliği döneminde, erkeğin boşadığı kadına mahkeme kararıyla verdiği belge "get" diye isimlendirilir. Boşanmanın geçerli olabilmesi ve kadının başka biriyle evlenebilmesi için, üzerinde "Tüm erkeklere müsaitsin" ibaresi yazan bu belgeyi kadına vermek zorunludur. Ancak Yahudi hukuku Halaha'ya göre get yetkisi erkeğin uhdesinde olduğu için, bu uygulamanın mağduru çoğunlukla kadınlar olmuştur. Mahkemenin boşanmaya hükmetmesinden sonra erkek get belgesini kendi el yazısıyla yazıp kadına vermediği sürece o kadın halen evli sayıldığından asla başka bir evlilik yapamaz, yapsa bile bu evlilik meşru sayılmaz. Öte yandan, Tanah'ta boşanmış erkeklerle ilgili herhangi bir olumsuz sıfat zikredilmezken, dul kadınlarla ilgili olarak "namusa leke düşürmek" tarzında ifadelere rastlanır.[71]

Kadınlar kocalarının ölmesi durumunda, başta büyük kayınbiraderleri olmak üzere en yakın akrabalara miras olarak geçmiş ve onlarla evlenmek zorunda kalmışlardır. "Levirat" (Levirate marriage) diye bilinen bu uygulamayla ilgili hüküm Tevrat'ın Tesniye bölümünde şöyle ifade edilmiştir: "Birlikte oturan kardeşlerden biri, oğlu olmadan ölürse, ölenin dulu aile dışından biriyle evlenmemeli. Ölenin kardeşi dul kalan kadına gidecek, onu kendine karı olarak alacak, ona kayınbiraderlik görevini yapacaktır."[72]

Yahudilikte evliliğin temel gayesi erkeğin soyunun devamını sağlayacak bir erkek çocuk dünyaya getirmektir. Eşi hayattayken çocuk doğuramayan kadından, eşinin ölümünden sonra kayınbiraderiyle evlenerek görevini tamamlaması beklenir.

70 Gürkan, *Yahudilik*, s. 228.

71 Cihat Şeker, "Yahudilikte Evlilik ve Cinsellik Anlayışı / Ahlakı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, sayı: 44 (2015), s. 258-259.

72 Tesniye 25/1.

Ancak kayınbiraderiyle evlenmek istemeyen kadına –halitsa gibi– bir hak da verilmemiştir. Rabbinik gelenekte, bir kızın rızası olmadan nişanlanamayacağı belirtilir. Ancak levirat evlilikte kayınbiraderin gönülsüz davranan yengesine zorla sahip olmasına (tecavüz) ruhsat verilir. Böyle bile olsa evliliğin geçerli olacağı kabul edilir. Çünkü levirat evlilikte belirlenen amaç, kadının rızasından önce gelir.[73]

Aklen Noksan Bir Varlık Olarak Kadın

İslamî gelenekte erkek, kadından tartışılmaz biçimde üstün bir varlık olarak algılanır. Bu algı kadının birtakım yaratılış kusurlarıyla malul olduğu düşüncesine dayanır. Kadının yaratılıştan kusurlu ya da noksan olduğu düşüncesi ise daha önce de bahsi geçen meşhur bir hadisle irtibatlıdır. İlgili hadisin Ebû Hüreyre (ö. 58/678) varyantındaki ifadelere göre Hz. Peygamber kadınlara hitaben, "Aklı ve dini eksik olup da aklı başında birinin aklını sizin kadar çelen birini görmedim" demiştir. Kadınlar, "Aklımızın ve dinimizin eksiliğinden maksat nedir?" mealinde bir soru sorunca, Hz. Peygamber şunları söylemiştir: "Sizden biri hayız gördüğünde, birkaç gün boyunca namaz kılmaz, oruç tutmaz. Dininizin eksik olmasından maksat budur. Akıllarınızdaki eksikliğe gelince, bundan maksat da şahitliktir. Çünkü kadının şahitliği ancak yarım şahitlik, (yani) iki kadının şahitliğinin tek erkeğin şahitliğine denk olmasıdır."[74]

Görüldüğü gibi bu hadiste, iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk sayıldığına dair Kur'an hükmü, kadınların akıl noksanlığına dayanak gösterilmiştir. Gerek Bakara 2/282. ayetten gerekse zikri geçen hadisten hareketle Şafiî fıkıh geleneğinde ilkesel olarak kadınların şahitliği makbul sayılmaz. Malî konularda şahitliklerinin kabul edilmesi istisnaî bir durumdur ve zaruret gerekçesine dayanır. Ayrıca, şahitlik dinî bir velayet ve şer'î bir emanettir. Şahitliğin hakkıyla ifası ancak her bakımdan

73 Ali Osman Kurt, "Yahudilikte Levirat Evlilik: Geleneğin Tutsak Ettiği Kadınlar", *Turkish Studies*, cilt: 11/17 (2016), s. 256.

74 İbn Hanbel, *el-Müsned*, II. 373; Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VIII. 303; Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali el-Mevsılî, *el-Müsned (Müsnedü Ebî Ya'lâ)*, Kahire 2017, VI. 102. Bu hadisin çeşitli varyantları ve içerik eleştirisine dair bkz. Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara 2012, s. 152-228.

kemal-i hâl ile gerçekleşir. Oysa kadınlar hem akıldan noksan hem de şaşırma, unutma ve yanılma gibi noksanlıklarla malul varlıklardır.[75]

Şafiî mezhebine göre hadlerin yanı sıra evlilik akdinde de kadınların şahitliği kabul edilmez. Şafiî fakihler boşama, köle âzadı, vesâyet, velâ, vekâlet ve kısası affetme gibi konuları malî yönü olmadığı gerekçesiyle nikâh akdine ilhak edip bu konularda da kadınların şahitliğini kabul etmemişlerdir. Ayrıntılardaki bazı farklarla birlikte Hanbelî mezhebinin görüşü de bu minvaldedir.[76]

Kadının aklen ve dinen eksik olduğuna ilişkin kabul, aynı zamanda erkeğin kadından daha üstün olduğu kabulünü de içerir. Bu husus Bakara 2/228. ayetle ilgili yorumlar çerçevesinde gözler önüne serilebilir. Ayette, erkek ve kadının, daha doğrusu karı ile kocanın birbirleri üzerinde birtakım hakları bulunduğundan söz edilir; ardından "Erkekler, kadınlar üzerinde bir derece daha fazla hak sahibidir" mealinde bir ifadeye yer verilir. Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) "derece" kelimesini izah ederken, "Erkeğin kadından üstün olduğu iyi bilinen bir hususdur" dedikten sonra, sözün devamını şöyle getirir:

> Erkek şu konularda kadından daha üstündür: (1) Akıl; (2) Diyet [erkeğin diyeti, kadının diyetinin iki katıdır ya da kadının diyeti erkeğin diyetinin yarısıdır]; (3) Miras [erkeğin miras payı kadının payının iki katıdır veya kadının miras payı erkeğin payının yarısıdır]; (4) Kadının aksine erkeğin devlet başkanı, hâkim ve şahit olması; (5) Erkeğin, eşinden başka bir kadınla evlenip o kadınla da cinsellik yaşayabilmesi; buna mukabil kadının kocasından başka biriyle böyle bir ilişki yaşaması söz konusu değildir. (6) Mirasta kocanın hissesinin kadının hissesinden daha fazla olması; (7) Kocanın karısını boşayabilmesi. Koca boşadıktan sonra kadın istese de istemese de yeniden nikâhlama hakkına sahiptir. Fakat kadın kocasını boşayamayacağı gibi, boşandıktan sonra eski kocasına dönme hakkına da sahip değildir. (8) Savaş ganimetinde erkeğin payı kadının payından daha çoktur.

75 Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd ez-Zencânî, *Tahrîcü'l-Fürû' ale'l-Usûl*, nşr. M. Edib Sâlih, Beyrut 1982, s. 266-267.

76 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XIV.. 123-130.

İşte bütün bu hususlarda erkeğin kadından üstün olduğu sübut bulunca, kadının erkek nezdinde ya da erkeğin elinde aciz bir esir konumunda olduğu da açıklık kazanmış olur. Bu yüzden, Rasûlullah, "Kadınlara iyi davranın. Çünkü onlar sizin yanınızda bir tür esirdirler" demiştir. Başka bir rivayette ise "İki zayıf/zavallı insan grubu hususunda Allah'tan sakının. Onlar kadınlar ve yetimlerdir" ifadesine yer verilmiştir.[77]

Yahudi gelenekte de kadın pek çok yönden noksan bir varlık olarak algılanır. Bilhassa "erkeğin kaburga kemiğinden yaratılış" inancıyla irtibatlı olarak, kadındaki noksanlıklar ve kusurlar ilk yaratılış hikâyesine uzanır. Tevrat ve Tanah'ta bahsi geçen Lût'un kızları, Süleyman'ın eşleri, Potifar'ın karısı (Züleyha), İshak'ın karısı Rahel, Bat-Şeba, Tamar, Eyyüb'ün karısı gibi pek çok kadının işledikleri söylenen yanlış ve çirkin fiillerden hareketle Yahudilikte kadınların eksik akıllı oldukları yönünde bir anlayış ortaya çıkmış ve bu anlayış zaman içerisinde "kadınlar akıl ve zekâ yönünden noksan varlıklardır"[78] şeklinde bir genelleme hüviyeti kazanmıştır.

Kadınların akıldan noksan oldukları ileri sürülürken, ilginç bir kıyas geliştirilmiş ve bu kıyasta deliler ve çocuklar ile kadınlar bir bakıma denkleştirilmiştir. Buradan hareketle, kadınların, tıpkı deliler ve çocuklar gibi aklın gerektirdiği işlevleri yerine getirmekten yoksun oldukları iddia edilmiştir. Öte yandan, Tanrı'nın kadınlara bahşettiği tek yeteneğin yün eğirmek olduğu, bu işin de akılla değil, el becerisiyle ilgili olduğuna dikkat çekilmiştir.

Yahudilikteki hâkim anlayışa göre kadın cinsi aklı kıt ve aldanması çok olduğu için, Havvâ yılana kanmış ve bu yüzden Âdem'in "Aden"den (cennetten) kovulmasına neden olmuştur. Bu düşünceye istinaden, "işte kadın, bu kıt aklıyla, bir erkekle yalnız kalmamalıdır; çünkü Âdem'in eşinin yılana kanması gibi o da kanabilir. Hatta iki kadın bir arada dahi olsa yine bir erkekle birlikte olmamalıdır; çünkü kadınlar aldanmaya teşne varlıklardır" denilmiştir. Kadınların çok kolay aldanan varlıklar olduğu

77 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, V. 441.

78 Bkz. Eliezer Berkovits, *Jewish Women in Time and Torah*, New Jersey 1990, s. 13-15.

inancı, onların akıl ve zekâlarının erkeklerden daha düşük seviyede olduğu varsayımına dayandırılmış; kadınlara güvenilmemesi gerektiği düşüncesi de onların kıt akıllı olmalarına bağlanmıştır.[79]

Kadının aklen noksan ve kusurlu bir varlık olduğuna ilişkin kabulün bir yansıması olarak hukuk ve yargı alanında kadınların şahitlik yapamayacağına hükmedilmiştir. Daha açıkçası, Yahudilikte kadınların herhangi bir olayda ya da mahkemelerde şahitliklerinin kabul edilmeyeceği açıkça belirtilmiştir. Talmud'a göre mahkemelerde şahitliği kabul edilmeyen kimselerin "sağırlar, dilsizler, körler, deliler, kumar oynayanlar ve uyuşturucu kullananlar" olduğundan söz edilirken kadınlar da sağırlar, dilsizler, körler, deliler grubuna dahil edilmiştir. Yahudi filozof İbn Meymûn (ö. 601/1204) kimlerin şahit olamayacağını sayarken, on sınıf insandan söz etmiştir. Bunlar arasında kadınlar, köleler, çocuklar, deliler, körler, sağırlar, ahlaksız ve günahkâr kimseler ve akrabalar yer alır.[80]

Kadının şahitliğinin kabul edilmemesine ilişkin hükmün temel sebeplerinden biri, akıldan noksanlıktır. Kadınlar aklî melekeler açısından erkeklere göre daha zayıf varlıklardır. Dolayısıyla aldanmaları ve aldatılmaları erkeklere oranla daha kolaydır. İşte bu yüzden, kadınlar yüz kişilik bir grup olsa dahi şahitlikleri bir kişi hükmündedir. Bu konuyla ilgili bir diğer sebep Tevrat ifadelerinin hep müzekker (eril) kalıpta formüle edilmiş olmasıdır. Şahitlik konusundaki bir diğer temel sebep ise kadın cinsinin güvenilmez ve ayratıcı bir varlık olduğuna inanılmasıdır.[81]

Yahudilikte kadınların aklen noksan sayılması ve çocuklarla denk tutulmasıyla ilintili olarak İslamî gelenekte de kadınların "sefih" kategorisinde değerlendirildiğini hatırlatmakta fayda vardır. Mecelle'nin (madde 946) tarifine göre sefih, malını beyhude yere sarf ile ve masârifinde tebzîr ve israf ile zayi ve itlâf eden kimsedir. Ebleh ve sâdedil olmak hasebiyle kâr ve temettu'

79 Geniş bilgi için bkz. Hakkı Şah Yasdıman, "Yahudi Kutsal Metinlerinde Kadın Karşıtı Söylemler", *DEÜİFD*, sayı: XV (2002), s. 101-103; a. mlf., "Yahudi-Hıristiyan Kültüründeki Kadın Anlayışının İslâm Kültüründeki İzleri", [*Din-Kültür ve Çağdaşlık* içinde], Ankara 2007, s. 262-263.

80 Haim Hermann Cohn, "Witness", *Encyclopaedia Judaica (EJd)*, ed. Fred Skolnik, Thomson & Gale, Detroit 2007, XXI. 115.

81 Yuval Sinai, "Witness [Further Aspects]", *Encyclopaedia Judaica (EJd)*, ed. Fred Skolnik, Thomson & Gale, Detroit 2007, XXI. 119.

yolunu bilemeyip de ahz u i'tâsında aldanagelen kimseler dahi sefih addolunur. Bu tarif çerçevesinde "sefeh" de akli ve fikri olgunluk anlamındaki "rüşd"ün karşıtı kabul edilir.

İbn Kesîr (ö. 774/1373) Bakara 2/13. ayette geçen "süfehâ" (sefihler) kelimesini açıklarken, "Sefih cahil, dar görüşlü ve faydayı zararı bilme konusunda yetersiz kimse" şeklinde bir tanım yaptıktan sonra Nisâ 4/5. ayetteki "Mallarınızı sefihlere vermeyin" ifadesine atıfta bulunarak, "İşte bu yüzden Allah Nisâ 4/5. ayette çocuklar ve kadınları sefihler diye isimlendirdi" diye bir ifade kullanmıştır.[82]

Nisâ 4/5. ayetteki "Mallarınızı sefihlere vermeyin" mealindeki ifadede geçen "sefihler"den maksat Abdullah b. Abbâs (ö. 68/688), Hasen el-Basrî (ö. 110/728), Süddî el-Kebîr (ö. 127/745), Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) gibi sahabe ve tâbiin müfessirlerine göre çocuklar ve kadınlardır. Hatta İbn Abbâs, Hasan el-Basrî ve Dahhâk'ın nazarında kadınlar sefihlerin en sefihi (esfehü's-süfehâ') kategorisindedir.[83] Mücâhid'den nakledilen yoruma göre ayetteki "sefihler"den maksat –ister eş ister anne ister bakire kız olsun–, kadınlardır. Ebû Ümâme el-Bâhilî'den (ö. 86/705) nakledildiği üzere Hz. Peygamber, "Kocasına itaat edenler hariç, kadınlar sefih, beyinsizdir" demiştir.[84]

Eve Kapatılması Gereken Bir Varlık Olarak Kadın

Kur'an'da özel olarak Hz. Peygamber'in eşlerinin ev merkezli bir hayat sürmeleri, İslamiyetten önceki dönemlerde olduğu gibi, çarşı pazar dolaşıp arz-ı endam etmemeleri gerektiği belirtilir. Tarihsel bağlam dikkate alındığında, Ahzâb 33/33. ayette yer alan bu emrin arka planında Hz. Âişe ile ilgili ifk (iftira) olayının önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Fakat İslamî gelenek, söz konusu ayetteki emri tüm Müslüman kadınlara teşmil ederek, kadının ev merkezli bir yaşam sürmesi gerektiği hususunda ittifak etmiş gibidir. Endülüslü müfessir Kurtubî'nin (ö. 671/1273) ayetle ilgili açıklamasına göre, "Bu ayet (kadınlarla ilgili olarak) evde kalma (evden dışarı çıkmama) anlamını içerir. Ayetteki hitap her ne kadar Rasûlullah'ın hanımlarına yönelikse de genel

82 İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ân*, I. 92-93.

83 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI. 388-391; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, III. 251.

84 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IV. 495; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II. 188.

mana itibariyle diğer bütün kadınlar da bu hitaptaki emrin kapsamına dahildir. Tüm kadınların ayetteki hitabın/emrin kapsamına dahil olduğuna dair özel bir delil bulunmasa dahi hüküm böyledir. Başka nasıl olabilir ki? Zira İslam şeriatında kadınların kendi evlerinde kalmalarını emreden ve zaruret olmadıkça dışarı çıkmaktan sakınmayı belirten hükümler mebzul miktardadır."[85]

Bir diğer Endülüslü müfessir Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) kadınların evden dışarı çıkmamalarını iffet ve namus ölçütü olarak tanımlamış ve bizzat gezip gördüğü bazı beldelerdeki kadınlarla ilgili olarak şunları aktarmıştır: "Ben bin küsur beldeye girdim çıktım. Hz. İbrahim'in ateşe atıldığı yer olan Nablus'taki kadınlardan daha iffetli, namuslarını muhafazada onlardan daha titiz kadınlar görmedim. Birkaç ay Nablus'ta kaldım ve fakat bu süre zarfında, –cuma günleri hariç– gündüz vakti sokaklarda bir tek kadına rastlamadım. Bu beldedeki kadınlar cuma günü namaza çıkıp mescidi doldururlardı. Fakat namaz sona erer ermez evlerine geri dönüp sokaklardan el etek çekerlerdi. Böylece bir sonraki cuma gününe kadar dışarıda hiçbir kadına gözüm ilişmezdi."[86]

Sünnî İslamın özellikle halk dindarlığı formasyonunun teşekkülünde son derece önemli bir yere sahip olan Ebû Hâmid el-Gazalî (ö. 505/1111) *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinde, kadının evle sınırlı yaşantısında riayet edilmesi gereken edep kurallarını şöyle özetlemiştir: "Kadın evinin en kuytu köşesinde oturup yününü eğirmelidir. Sık sık yukarıya (dama veya üst kata) çıkıp dışarıya bakmamalıdır. Komşularıyla fazla diyalog kurmamalı, onların evlerine ancak zorunlu hallerde gitmelidir (...) Kocasının izni olmadan sokağa çıkmamalı, izin alıp çıktığında ise yıpranmış kıyafetler içinde kendisini gizlemelidir. Ayrıca, sokaktaki yol güzergâhında kendisine tenha mekânlar aramalı, kalabalık sokak ve caddelerden uzak durmalıdır. Bir yabancı tarafından sesinin duyulmasından veya kim olduğunun farkına varılmasından sakınmalıdır. Hatta sokakta karşılaştığı kocasının arkadaşına da tanışlık vermemeli, bilakis 'meğer bunlar birbirlerini tanıyorlarmış' zannında bulunacak insanlardan ötürü kendisini gizleyip yoluna devam etmelidir. Kadının gayesi, kendisine çekidüzen

85 Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 141.
86 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III. 569.

vermek ve evini çekip çevirmek olmalı, namazını kılıp orucunu tutmalıdır. Kocası evde yokken –onun kıskançlığını düşünerek– kapıyı çalan kocasının arkadaşına, 'Kim o?' diye sormamalı ve onun sözüne karşılık vermemelidir. Allah'ın verdiği rızık konusunda kocasının gelirine kanaat etmeli, kendisinden önce kocasını düşünmelidir. Kocasının yakınlarını kendi yakınlarına tercih etmelidir. Kocasına karşı daima saygılı olmalı ve her an onun hizmetinde bulunmalıdır."[87]

Sahabî Abdullah b. Ömer'den (ö. 73/693) nakledilen bir rivayette Rasûlullah'ın şöyle dediği belirtilmiştir: "Kadın kocasının izni olmadan evden dışarı çıkamaz. Şayet çıkarsa, bu yaptığı işten tövbe edinceye veya evine geri dönünceye kadar hem gazap hem rahmet melekleri o kadına lanet eder. Kadının kocası zalim bir kişi olsa dahi melekler o kadına lanet eder."[88]

Klasik fıkıh kitaplarında "Kocanın karısının evden dışarıya çıkmasını engellemesi" şeklinde başlıklar açılmış ve bu başlıklar altında "Koca evden dışarı çıkma hususunda karısını mutlak surette engelleyebilir. Kadının anne-babasını ziyaret etmek veya anne-babasına hasta ziyareti yapmak veya ikisinden birinin cenazesine katılmak istemesi halinde dahi kocası onu evden dışarıya çıkarmama salahiyetine sahiptir" şeklinde hükümler kurulmuştur.

Hanbeli mezhebinin imamı Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) göre bir kadının kocası ve hasta annesi olsa, annesini ziyaret hususunda kocasının talimatına uyması, ancak o izin verdiğinde annesini ziyarete gitmesi gerekir... Bu ilginç hükmün mantığı şudur: Kadının kocasına itaat etmesi vaciptir; fakat hasta ziyareti vacip değildir. İbn Batta'nın (ö. 387/997) Enes b. Malik'ten (ö. 93/712) naklettiği rivayete göre sahabî erkeklerden birisi seyahate çıkarken karısına evden sokağa adım atmaması gerektiğini tembihlemiştir. Fakat bu arada kadının babası hastalanınca, kadın ziyaret için Hz. Peygamber'den izin istemiş, Hz. Peygamber de kadına, "Allah'tan kork, kocana muhalefet etme" demiştir. Bir süre sonra kadının babası vefat etmiş, kadın babasının cenazesine katılmak için Hz. Peygamber'den tekrar izin istemiş, ancak Hz. Peygamber yine aynı cevabı vermiştir.[89]

87 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut trs., II. 54.

88 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Kahire 2011, VII. 292.

89 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X. 224.

Bütün bu pasajlarda ortaya konulan anlayış, aynıyla Yahudi geleneğinde de mevcuttur. Şöyle ki Yahudi din adamlarına göre kadın güvenilmez bir varlıktır. Bunun sebebi, kadın cinsinin fıtrî olarak kıt akıllı (weak-minded), sersem (light-headed) ve hafif-meşrep-hoppa (frivolous) olduklarına inanılmasıdır. Bütün bu özellikler kadının sıkı kontrol altında tutulmasını gerektirir; aksi takdirde cinsel istismar vakaları kaçınılmaz hale gelir. Kadın bu yüzden evle sınırlı bir hayat sürmelidir. Ev merkezli hayat kadının iffet göstergesidir.[90]

Rabbinik gelenekte bir fitne unsuru olarak tasavvur edilen kadının gerek iffetini korumak gerekse şerrinden emin olmak maksadıyla tepeden tırnağa örtünmesi gerektiğine hükmedilmiştir. Bu bağlamda tesettürün sınırları sadece tek göz açıkta kalacak şekilde yüzün peçeyle örtülmesi noktasına varmış, böylece erkeklerin kadınları görmeleri engellenmiş ve dolayısıyla onların fitnesine düşmelerinin önüne geçilmiştir. Bunun da ötesinde, kadınlar evde tek başlarına iken de tam tesettürlü olarak yaşaması gerektiğinden söz edilmiştir.

Kısacası, Yahudi gelenekte kadının yeri ve hayatı evden ibarettir. Ancak kadının ev içindeki hayatına dair de çok sıkı tedbirler önerilmiştir. Bu kabilden olmak üzere evin hanımı ancak kadın misafirleri karşılayabilir. Evin hanımının misafir erkekle yüz yüze gelmesi asla caiz değildir. Kadın bütünüyle mahrem kabul edildiğinden, sesinin başka insanlar tarafından duyulması da caiz değildir. Evinde konuşurken sesi komşuları tarafından işitilen kadın sırf bu çirkin davranışı yüzünden boşanabilir. Başka bir ifadeyle, sesi komşular tarafından işitilen kadının kocası isterse sırf bu yüzden karısını boşayabilir ve üstelik evlilik akdinde kayıt altına alınan haklarından da onu mahrum kılabilir.[91]

Kimi Yahudi din adamları kadınların otokontrol kabiliyetine sahip olmadıklarına inandıklarından, anne-baba, yakın akraba ve hasta ziyareti gibi durumlar hariç her bir kadının evden dışarı çıkmaması yönünde tedbirler alınması ve böylece kadınların erkekleri görmekten alıkonulması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bu çerçevede, kadınların sokaklarda dolaşmalarının ve sıklıkla evden dışarı çıkmalarının utanç duyulacak bir davranış olduğu,

90 Wegner, *Chattel or Person*, s. 80.
91 Yasdıman, "Yahudi Kutsal Metinlerinde Kadın Karşıtı Söylemler", s. 111-112.

dolayısıyla kocaların onların bu şekilde davranmalarının önüne geçmeleri gerektiği belirtilmiştir.

Yahudi gelenekte kadının asli görevi, eş ve anne olmaktır. Hayat alanı ise ev ve evin selametiyle sınırlıdır. Buna mukabil erkeğin hayat ve hareket alanı ekonomik ve idari anlamda liderlikten öğrenim ve toplu ibadet ritüellerine kadar son derece geniştir. Kadının çocuk bakımı, kocasına yönelik hizmeti ve rutin ev işleri haricinde ev ekonomisine katkı sağlayacak ve kocasının dini öğrenime daha fazla zaman ayırmasını kolaylaştıracak, aynı zamanda kadını meşgul tutmak suretiyle yanlış yola düşmesini engelleyecek tarzda dikiş, dokuma gibi işlerle uğraşması teşvik edilmiştir.[92]

Yahudi gelenekte kadınlar Tevrat'la ilgili dinî-ilmî faaliyetlere katılamaz.[93] Tevrat'taki emirlerin doğrudan muhatabı olmadıkları için, kadınlar mabetteki ibadetlerden de büyük ölçüde muaf tutulmuş, yani ibadet maksadıyla evden dışarı çıkmaları da meşru sayılmamıştır. Başka bir ifadeyle, Tevrat'ta "İsrâiloğulları" (Bene Yisrael) hitabı kahir ekseriyetle İsrail erkeklerini ifade için kullanılırken, başta ahit ve ibadet olmak üzere çoğu dinî emirde doğrudan erkekler muhatap alınmak suretiyle kadınlar bir tür nesne konumunda tutulmuştur. Bunun sebebi, kadının dinî açıdan Yahudi cemaatinin doğal üyesi olarak kabul edilmemesidir. Ayrıca, kadın bedeni cemaat üyeliğinin sembolü sayılan "sünnet"e de uygun değildir. Kadının dinî açıdan en fazla mükellef kılındığı emirler, ritüel kirlilikten temizlenme kurallarıyla ilgilidir.

Cahil Bırakılması Gereken Bir Varlık Olarak Kadın

Klasik İslamî kaynaklarda, kadınlar ve kız çocuklarına okuma-yazma öğretilmemesi gerektiği çeşitli vesilelerle belirtilir ve birtakım rivayetler bu konuda delil gösterilir. Mesela, birçok hadis ve tefsir kitabında Hz. Peygamber'e ve/veya Hz. Âişe'ye nispet edilen meşhur bir rivayet, "Kadınları dışarıya bakan (cumba, balkon) gibi yerlerde oturtmayın. Onlara yazı yazmayı öğretmeyin. Onlara iğne-iplik (yün eğirme) işini ve Nûr sûresini öğretin" mealinde ifadeler içerir.[94]

92 Gürkan, *Yahudilik*, s. 229.

93 Wegner, *Chattel or Person*, s. 75-76.

94 Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1990, II. 430. İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) bu hadisin uydurma olduğunu ve fakat Hâkim en-Nîsâbûrî (ö.

Kurtubî (ö. 671/1273) ve Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570) gibi müfessirler, Alak 96/4. ayet münasebetiyle naklettikleri bu rivayetle ilgili olarak şöyle bir izah yapmışlardır: Kadına yazı yazmayı öğretmek fitneye yol açabilir. Çünkü kadına yazı öğretildiğinde, hoşlandığı erkeklere yazar. Yazmak bir nevi göz ve gözle görmek gibidir. Bir kimse yazı vasıtasıyla uzakta olan kişiyi görebilir. Yazı kişinin elinin izi, eseridir. Ayrıca, yazı dilin suskun (kifayetsiz) kaldığı yerde duyguyu dile getirir. Bu yüzden, yazı dilden daha etkilidir. Rasûlullah kadınları korumak ve kalplerinin temiz kalmasını sağlamak için, onları fitneye düşürecek vesilelerin ortadan kalkmasını istemiştir.[95]

Şafiî mezhebine mensup fakih ve muhaddis İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) *el-Fetâva'l-Hadîsiyye* adlı eserinde, kadınlara yazı yazmayı öğretmemek gerektiğine dair rivayetleri sıraladıktan sonra, bu konudaki yasağı kadınları her türlü fitneden koruma amacına bağlamış, ardından da şu açıklamaları yapmıştır: Kadına yazı yazmayı öğretmek birçok fasit (kötü, berbat) sonuç üretir; kadının çok hızlı, sinsi ve etkili biçimde birçok çirkin fiille buluşmasına imkân verir. İnsan bir başka kimseye ulak ve elçiyle ulaştıramadığı meram ve maksadını kendi yazısıyla ulaştırabilir. Zira yazı, ulak ve elçiden daha gizli, çok özel bir şeydir. Haliyle, yazı, komplo ve tuzak konusunda son derece etkili bir işleve sahiptir. İşte bu yüzden, kadın yazı yazmayı öğrendikten sonra dokunduğu şeyi kesip koparan bir keskin kılıç haline gelir. Dahası, yazı yazmayı bilen kadın, kendisinden herhangi bir şey istendiğinde, o isteğe anında cevap verebilir hale gelir. Ebû Hüreyre'nin Rasûlullah'tan naklettiği, "Erkek çocuğun baba üzerindeki haklarından biri, babasının ona yazı yazmayı öğretmesi ve kendi adını güzelce yazabilir hale gelmesidir" mealindeki hadisten de anlaşılacağı üzere yazı sadece erkek çocuklara öğretilmesi gereken bir şeydir.[96]

Hz. Peygamber'in eşi Hafsa'nın (ö. 45/665[?]) Şifâ bint Abdillah (ö. 20/641 civarı) isimli kadın sahabîden yazı yazmayı

405/1014) gibi bir ilim otoritesinin bunu gözden kaçırmasını pek anlamadığını belirtmiştir. Bkz. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzûât*, nşr. Nureddin Boyacılar, Riyad 1997, II. 269.

95 Kurtubî, *el-Câmi'*, XX. 122; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, Kahire 1285, IV.. 561.

96 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-Hadîsiyye*, Kahire 1325, s. 62.

öğrendiğine ve bunun Hz. Peygamber tarafından tasvip edildiğine ilişkin bir rivayete istinaden, "Kadınlara yazı yazmayı öğretmek mekruh değildir" tarzındaki bir görüşe karşılık meşhur Hanefî âlim Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605), "Yazı yazmayı öğrenme işi ilk Müslüman nesillerdeki (selef) kadınlar için caizdir; sonraki kuşaklara mensup kadınlar için caiz değildir. Günümüzdeki kadınlar ahlaken bozuk oldukları için, yazı öğretme konusundaki yasağın tüm kadınlar için genel geçer olması gerekir. Bu yasaktaki temel espri kadınları fitne ve fesattan uzak tutabilmektir"[97] şeklinde bir değerlendirme yapmış ve böylece "Kadınlara yazı yazmayı öğretmeyin" mealindeki rivayetin mutlaka dikkate alınması gerektiğini vurgulamıştır. İslamî gelenekte kimi zaman fitne ve fesadın yaygınlaşmasını önleme gerekçesiyle kadınların eğitim-öğretimden uzak tutulmaları yönünde fetvalar ihdas edilirken, yine bu meşhur rivayete atıf yapılmıştır.[98]

Bazı klasik kaynaklarda, "Kadınlar evleri aydınlatan kandillerdir; fakat onlara eğitim-öğretim yaptırmayın" şeklindeki rivayetlerin asılsız oldukları halde hadis diye dilden dile dolaştığından söz edilmesini[99] de dikkate alarak, İslam geleneğinde kadınların ve kız çocuklarının fitneye yol açacağı düşüncesiyle eğitim-öğretimden mahrum bırakılması gerektiği yönünde hâkim bir anlayışın mevcut olduğu söylenebilir. Nitekim yirminci yüzyıl Türkiyesi'ndeki muhafazakâr çevrelerde hem dini hem fenni öğrensinler düşüncesiyle kız çocuklarını İmam-Hatip okullarına gönderip göndermeme konusundaki tereddütlerin çok kolay izale olmadığı bilinen bir gerçektir. Keza günümüz Türkiyesi'nde, Nakşibendîliğin Halîdiyye koluna mensup birçok cemaatte kadınlar ve kız çocuklarının eğitim-öğretim süreçlerine dahil edilmemesi gerektiği yönündeki direncin henüz ortadan kalkmadığı da iyi bilinmektedir.

97 Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtîh*, Beyrut 2002, VI. 2884.

98 Ebü't-Tayyib el-Azîmâbâdî (ö. 1911) kadınlara yazı yazmayı öğretmenin dinen hiçbir sakıncası olmadığına dair bir risale kaleme almış ve *Ukûdü'l-Cümân fi Cevâzi Ta'lîmi'l-Kitâbeti li'n-Nisvân* adlı bu risalesinde, söz konusu rivayetin uydurma olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Risalenin Türkçe çevirisi için bkz. Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak el-Azîmâbâdî, "İnci Gerdanlıklar: Ukûdü'l-Cümân", çev. Ali Osman Koçkuzu, *SÜİFD*, sayı: 2 (1986), s. 79-96.

99 Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, Kahire 1351, II. 316.

İslam geleneğinde gerek "fitne-fesat" gerekçesinden ve gerekse "Kadının yeri evidir" düşüncesinden hareketle kadınların eğitim-öğretimden uzak tutulması gerektiği yönünde şekillenen ataerkil zihniyet de sanki aynıyla Yahudi kültüründen tevarüs edilmiştir. Çünkü Yahudilikte de kadınların ilmî hayattan uzak tutulmaları gerektiğine hükmedilmiştir. Bu konuda Tevrat'taki "oğullara öğretme" (Tesniye 11/19) ifadesini delil gösteren Yahudi din adamlarına göre kız çocuklarının ilim öğrenmeleri gerekli değildir. Keza erkekler de onlara ilim öğretmek mecburiyetinde değildir. Kaldı ki Talmud'da kızına ilim öğreten babanın ona ahlaksızlık öğretmiş gibi değerlendirileceği belirtilmiştir. Bu noktada, eğitim-öğretimin kızları ahlaksızlığa sevk edeceğinden söz edilmiş, ayrıca bilgi birikimi çoğalan bir kızın dinî emirlere karşı lakayt davranmasından ve daha cesur biçimde günah işleyebileceğinden endişe edilmiştir. Öte yandan, bilge kişilerin kendi kız çocuklarına Tora'yı (Tevrat) öğretmemeleri salık verilmiş, hatta kızların kıt akıl ve anlayışlarıyla Tora'daki ifadelere saçma sapan anlamlar yükleyebileceklerinden söz edilmiştir.[100]

Hülasa, Rabbinik literatürde hâkim olan ve sonraki Yahudi hukukunda da onaylanan görüş, kız çocuklara kendi görev alanları dışında kalan hususlarla ilgili olarak Tevrat ve Talmud öğretilmesinin günah olduğu yönündedir. Bu noktada gerekçe olarak ileri sürülen sebep, genellikle düşük zihnî kapasiteye sahip oldukları için kadınlara öğretilen Tevrat bilgisinin boşa gideceği şeklindedir. Yahudi din adamlarının nazarında bu argüman Tevrat'a nispetle karmaşık ve derin muhtevalı bir yapı arz eden Talmud söz konusu olduğunda daha fazla geçerlik kazanır. Dolayısıyla Yahudilikte kadının kendi sorumluluk alanına giren kuralları bilmesi gerekli görülse de dinî hükümlerin sebeplerinin ve ilmî bahislerin kendisine öğretilmesine sıcak bakılmamıştır. Yahudi şeriatında düzenli ibadete katılma ve Tevrat okuma yükümlülüğünden de muaf tutulan kadın, toplu ibadet için gerekli olan on kişilik cemaat (minyan) içinde yer alamadığı gibi, dua giysileri (tefilin ve talit) giymesine de genellikle ruhsat tanınmamıştır.[101]

100 Yasdıman, "Yahudi Kutsal Metinlerinde Kadın Karşıtı Söylemler", s. 108-109.

101 Gürkan, *Yahudilik*, s. 230.

Yahudilikte kadın gerek Rabbani dönemde gerekse Ortaçağ boyunca, bilhassa kaşer mutfağının korunmasında ve birtakım dinî kutlamaların evi ilgilendiren boyutunda aktif rol oynamıştır. Yine kadın dinî öğrenimden ve Tevrat çalışmasından büyük ölçüde mahrum olmakla birlikte, çocukların Yahudi bireyler olarak yetişmesi için gerekli ev ortamını ve dinî atmosferi oluşturmak, ev hayatına ilişkin tüm sorumlulukları üstlenmek gibi görevlerin yanı sıra, Ortaçağ Aşkenaz Yahudileri arasında sıkça rastlandığı üzere dokumacılık ve ticaret işleriyle uğraşarak gerek eşinin gerekse erkek çocuklarının Tevrat öğrenimine vakit ayırmalarını sağlayacak ortamı ve imkânı hazırlamış ve bu şekilde Tevrat kurallarının hayata geçirilmesine katkı sağlamıştır.[102]

Manevi Kirlilik ve Kirli (Murdar) Bir Varlık Olarak Kadın

İslam geleneğinde kadına atfedilen birçok olumsuz nitelik, onun yaratılış özellikleriyle ilgili olduğu kabul edilen noksanlıklardan kaynaklanır. Mesela, hayız (âdet, regl, menstrüasyon) hali, kadınların dinen eksik olduklarının bir göstergesi sayılır. Bu anlayış, daha önce birçok kez bahsi geçen meşhur hadiste, kadınların akıl ve din yönünden eksik olduklarını bildiren ifadelere dayandırılır. Ne var ki hayız İslamî gelenekte sadece dinî bir eksiklik değil, aynı zamanda bir tür murdarlık hali sayılır.

Daha açıkçası, hayız, klasik fıkıh literatüründe kirlilik olarak tanımlanır. Burada söz konusu olan kirlilik, tıpkı cünüplük gibi manevi/hükmî kirliliktir. Gerçi Kur'an'da hayızın bir tür sıkıntı ve rahatsızlık hali olduğu, bu dönemde kadınlarla cinsel ilişkiden uzak durulması gerektiği belirtilir (Bakara 2/222). Ayrıca, boşanmış kadınların üç hayız veya temizlik süresince iddet bekleyecekleri (Bakara 2/228), hayızdan kesilen veya henüz hayız görmemiş kadınların iddetinin ise üç ay olduğu (Talâk 65/4) bildirilir. Bu bağlamda, pislik ve/veya kirlilikten söz edilmez. Fakat gerek çeşitli hadis rivayetlerinde ve gerekse klasik fıkıh kitaplarında hayızlı (âdetli) kadın, hükmi-manevi olarak kirli kabul edilir.

Fıkıh âlimleri, hayızlı kadının namaz kılmasının ve oruç tutmasının caiz olmadığı, yani hayız halinin bu iki ibadetin ifasına

102 Gürkan, *Yahudilik*, s. 231.

engel bir mazeret sayıldığı hususunda görüş birliği içindedir. Hayız süresince terk edilen namazların kaza edilmesinin gerekmediği, oruçların ise temizlendikten sonra tutulması gerektiği hususunda da ittifak edilmiştir. Bu iki konuda Hz. Peygamber'in bilgisi ve onayı dahilinde cereyan eden uygulamalar delil gösterilmiştir.[103]

Hayızlı kadın, namaz kılmamak ve oruç tutmamak dışında, Mushaf'a dokunmak, mescide adım atmak, tilavet secdesi yapmak, Kâbe'yi tavaf etmek, itikâfa girmek gibi fiillerden de menedilmiştir. Gerçi Zâhiriyye mezhebinin en güçlü temsilcisi İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi bazı âlimler, "Kur'an okumak, tilavet secdesi yapmak, Mushaf'a dokunmak ve Allah'ı anmak gibi ameller cünüp kimseler ve hayızlı kadınlar için caizdir"[104] şeklinde bir görüşü benimsemiş; fakat bu görüş Sünnî fıkıh geleneğinde kabul görmemiştir.

Hanefî, Şafiî ve Hanbelî mezheplerine mensup fakihlere göre hayızlı kadının Kur'an okuması da haramdır. Bu konuda Hz. Peygamber'in yasaklamasını[105] delil kabul eden üç mezhebin âlimleri bazı ayrıntılarda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Hanefî mezhebinde, Kur'an okumak niyetiyle bir âyetten daha az cümleciklerin bile telaffuz edilmesi caiz görülmemiş; ancak öğretmenlik yapan kadınların Kur'an dersi verirken kelimeleri tek tek söylemek suretiyle görevlerini yerine getirmelerinde beis görülmemiştir. Aynı şekilde, dua ve zikir niyetiyle Kur'an okunması da caiz görülmüştür. Şafiî fakihler ise hayızlı kadının Kur'an'ın tek harfinin dahi telaffuzunu caiz görmemiş; ancak Mushaf'a bakarak kendisinin de işitemeyeceği şekilde sessiz okumasının caiz olduğunu söylemişlerdir.[106]

Hayızlı kadının Mushaf'a dokunması Kur'an okumak hükmünde kabul edildiğinden, yine fakihlerin büyük çoğunluğu tarafından caiz görülmemiştir. Bu âlimler Kur'an'a ancak temiz olanların dokunabileceğini bildiren Vâkıa 56/79. ayet ile "Kur'an'a temiz olmadıkça dokunma", "Kur'an'a ancak temiz olan kimse

103 Buhârî, "Hayız" 20; Müslim, "Hayız" 69; Ebû Dâvûd, "Tahâret" 105.

104 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ*, nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî, Beyrut 2002, I. 94-99.

105 İbn Mâce, "Tahâret" 105; Tirmizî, "Tahâret" 98.

106 Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhü'l-Mühezzeb*, Beyrut 2003, II. 351-358; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, I. 44.

dokunabilir" mealindeki hadis rivayetlerini[107] delil göstermişlerdir.[108] Gerçi Abdullah b. Abbâs (ö. 68/688), Enes b. Malik (ö. 93/712), Ebü'l-Âliye er-Riyâhî (ö. 90/709), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713[?]), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723), İkrime el-Berberî (ö. 105/723) gibi pek çok sahabî ve tâbiî âlim, Vâkıa 56/79. ayeti, "Bu, (kaynak, köken olarak) korunmuş bir kayıtta, yani Levh-i Mahfuz'da bulunan değerli bir Kur'an'dır. Ona meleklerden başkası ilişemez. O, âlemlerin rabbinden indirilmiştir" diye yorumlayarak Kur'an vahyine şeytanlar ve cinlerin müdahale edemeyeceklerine atıfta bulunmuş olsalar[109] da fıkıh geleneğinde ön plana çıkan görüş ve anlayış, "Kur'an metnine abdestsiz olarak dokunmak haramdır; abdestli olmak şarttır" diye formüle edilebilecek tarzda şekillenmiştir.

Hayızlı kadının mescide girip orada kalmasının caiz olmadığı hususunda da ittifak edilmiştir. Bu görüşün delillerinden biri, Nisâ 4/43. ayettir. Bu ayete göre sarhoşlar ve cünüp halde olanlar namazdan menedilmişlerdir. Ayetteki "Namaza yaklaşmayın" ifadesinden maksat, sarhoşlar için namaz, cünüp olanlar için ise namaz kılınan mahal, yani mescitlerdir.[110] Bu konuda ileri sürülen bir diğer delil, hayızlı kadınlar ile cünüp haldeki kimselere mescitlere girmenin helal olmadığını bildiren hadis rivayetidir.[111]

İslam fıkhında kadın, nifas (lohusalık) döneminde de kirli sayılır. Fakihler, hayızlı kadın için dinen yasak olan şeylerin nifaslıya da yasak olduğu, dolayısıyla hayızlıdan sâkıt olan hükümlerin nifaslıdan da sâkıt olacağı hususunda fikir birliği etmişlerdir.[112] Buna göre nifaslı kadın namaz kılamaz, tilâvet ve şükür secdesinde bulunamaz, oruç tutamaz, Mushaf'a dokunamaz, –bazı mezheplerde kabul edilen istisnaî durumlar dışında– Kur'an okuyamaz, mescide giremez, Kâbe'yi tavaf edemez, cinsel ilişkide bulunamaz. Nifaslı kadın bu süre zarfında geçirdiği namazları kazâ etmez; fakat tutamadığı farz ve vacip oruçları kaza eder. Lohusalığı sona eren kadının gusletmesi farzdır. Gusletmedikçe, belirtilen ibadetleri eda edemez. Kısacası, nifas (lohusalık),

107 Bu rivayetlerin geniş çaplı kritiği için bkz. Kadir Paksoy, "Kur'an'a Abdestli Dokunmakla İlgili Rivayetlerin Tahlili", *HÜİFD*, sayı: 5 (1999), s. 335-376.
108 Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 225-226; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I. 387.
109 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIII. 149-151; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, VIII. 31.
110 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, II. 310-311.
111 Ebû Dâvûd, "Tahâret" 92.
112 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I. 432.

tıpkı hayız gibi, "bazı ibadetlerin yapılmasına engel olan ve birçok dinî hükümle bağlantısı bulunan hükmî bir kirlilik" diye tanımlanmış ve genellikle fıkıh kitaplarının "tahâret" (temizlik) bölümlerinde hayızla birlikte ele alınmıştır.[113]

İslam fıkhındaki bütün bu hükümler ve görüşler çok büyük ölçüde Yahudi şeriatında da mevcuttur. Dolayısıyla İslam fıkhındaki diğer birçok konuda olduğu gibi hayızla ilgili hükümlerin de temelde Yahudi şeriatından iktibas edildiğini söylemekte sakınca yoktur. İki şeriat arasındaki tarihsel kıdem farkı dikkate alındığında, Yahudi şeriatının asıl kaynak olduğunu söylemekte de beis yoktur. Bu tespitin "indirgemecilik" bağlamında değerlendirilmesi kuvvetle muhtemeldir; fakat bize göre bu minvaldeki bir değerlendirmenin de hükmü yoktur.

Yahudilikte hayızlı kadın "ritüel kirlilik sebebiyle hariç tutulmuş, ayrılmış" anlamında "niddah" diye isimlendirilir. Tevrat ve Tanah'taki beyanlarda hayızlı kadın kanamanın sona ermesinden itibaren yedi gün boyunca "murdar" (teme'ah) kabul edilmiş ve birtakım yükümlülüklere tâbi tutulmuştur.[114] Kadın, bu sürenin sonunda gusül abdestine benzeyen ve "mikveh" diye isimlendirilen bir banyo yapar ve ancak bu banyodan sonra temiz (tehorah) kabul edilir. Kanamanın devam ettiği sürede ve yedi günlük müddet içinde hayızlı kadınla cinsel ilişkiye girmek, onun dokunduğu herhangi bir şeye temas etmek, murdarlığı bulaştırdığından, yasak sayılır. Akıntı normal süresinden fazla devam ediyorsa bu durumdaki kadın "zavah" (tahliye eden) diye anılır ve kan akışı duruncaya kadar aynı hükümlere tâbi olur. Daha açık ifadeyle, yedi günün ardından kadın yine kan görürse, o gün de temiz kabul edilmez. Ertesi sabah kendini kontrol eder ve akşama kadar bekler. Daha fazla kan görülmezse artık temizdir; şayet kan görülürse, ertesi gün aynı prosedürü uygular.[115]

113 İbn Cüzey, *el-Kavânînü'l-Fıkhiyye*, s. 31.

114 Levililer 15/19-24; 18/19; 20/18; II. Samuel 11/4; Hezekiel 22/10.

115 Israel Moses Ta-Shma - Judith R. Baskin, "Niddah", *Ecyclopaedia Judaica (EJd)*, ed. Fred Skolnik, Thomson & Gale, Detroit 2007, XV. 253-255. Yahudi şeriatında hayızlı kadınla ilgili hükümlerle ilgili olarak daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Yiğitoğlu, "Yahudilikte Kadınların Regl Dönemi/Niddah ile İlgili Hususlar", *EKEV Akedemi Dergisi*, Özel Sayı (2019), s. 229-230.

Değerlendirme ve Sonuç

Kadın, İslam geleneğindeki hâkim anlayışa göre yaratılış bakımından eksik bir varlıktır. Bu anlayışta kadın ilk günahın da müsebbibi olarak günahkârlığa teşne bir varlık olarak kodlanır. Dolayısıyla kadın, fitne ve fesat üreten, şeytanla iş birliğine giren ve erkekleri ayartıp baştan çıkaran bir düşmandır. Temelde kurnazlığa işaret eden bütün bu şeytani taraflarına rağmen, kadın akıldan noksan, aldanma ve yanılmaya pek yatkın ve aynı zamanda sefih olarak da kabul edilir. Gerek noksanlıkları gerekse fitne-fesat kaynağı olma vasıfları itibariyle, tekinsiz (güvenilmez) olduklarından, sürekli olarak denetim ve gözetim altında tutulmaları, bunun için de eğitim, iş hayatı gibi alanlara girmesine engel olunmalı ve evle sınırlı bir hayat sürmeleri sağlanmalıdır.

İslamın egemen ataerkil yorumunda bu şekilde resmedilen kadın, evlilik sonrası annelik statüsü kazandığı andan itibaren, tabir caizse, şeytanlıktan melekliğe terfi ettirilmekte, annelerin ayaklarının altı cennetin adresi olarak gösterilmektedir. Medeni durum değişikliğiyle birlikte annelik rolünü üstlenen kadının, temelde yaratılış özelliği olarak kabul edilen fitne, fesat ve günahkârlığa teşne olma özelliklerinin birdenbire nasıl yok olduğunu anlamak, pek mümkün görünmemektedir.

Bu noktada, kadının evlilik ve annelik öncesinde şeytanın işbirlikçisi gibi tanımlanıp annelik rolüne koşut olarak melek tabiatlı bir varlık gibi algılanması bize göre Müslüman erkek bakış açısındaki sıkıntının bir göstergesi olarak değerlendirilmelidir. Aslına bakılırsa, erkek taifesi karşı cinse yönelik zaaflarını ve aynı zamanda şehvet içerikli ahlaki kusurlarını, fitne unsuru ve ayartıcı bir varlık olduğu iddiasıyla "kadın"a yıkmakta, böylece kendini masumlaştırdığını varsaymaktadır. Kur'an ve hadislerdeki ataerkil dil dizgesi de erkeğin işini bu konuda hayli kolaylaştırmaktadır. Kadın özellikle anne vasfı kazandıktan sonra, erkekler nazarında bir şehvet objesi olmaktan çıktığı için, bu defa kadına yönelik olumsuz cinsiyetçi kabuller bir anda buharlaşmakta ve böylece anne konumundaki kadın adeta günahtan masun bir varlık gibi algılanmaktadır. Ne var ki böyle bir algı ve anlayış, Müslüman erkeklerin zihniyetindeki sakatlık ve riyakârlığı dışa vurmaktadır.

Kadın cinsiyle ilgili olarak İslam geleneğinde erkekler tarafından resmedilen imaj ve anlayışın temel kaynağı, Yahudi

kültürüdür. Bu kültür kısmen Kur'an'a, büyük ölçüde de hadis rivayetlerine yansımış ve dolayısıyla "İslamîlik" vasfı kazanmıştır. Buraya kadar farklı yönleriyle ve oldukça detaylı şekilde anlatıldığı üzere Yahudilikteki hâkim kadın imajı da büyük ölçüde yazılı ve sözlü Tevrat geleneği referans alınarak, başta günaha yatkınlık ve günahkârlık olmak üzere kurnazlık, düzenbazlık, fesatçılık, akıldan ve şuurdan noksanlık gibi vasıflar etrafında şekillenmiş ve bu yüzden, "Beni kadın olarak yaratmayan yüce Tanrı'ya, bizim ve bütün âlemin Rabbine şükürler olsun" mealinde dua edilmesi, Yahudi erkekler nezdinde Tanrı'ya karşı büyük bir minnet ve şükran vazifesi olarak algılanmıştır.

Kaynakça

Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, nşr. Merkezü'l-Buhûs, Kahire 2015.

Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, Kahire 1351.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn, *Mirkâtü'l-Mefâtîh*, Beyrut 2002.

Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak, "İnci Gerdanlıklar: Ukûdü'l-Cümân", çev. Ali Osman Koçkuzu, *SÜİFD*, sayı: 2 (1986).

Berkovits, Eliezer, *Jewish Women in Time and Torah*, New Jersey 1990.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Kahire 2011.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *el-Bahru'z-Zehhâr*, nşr. Sabrî b. Abdilhâlik eş-Şafiî, Medine 2009.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1992.

Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1994.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sıhâh*, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr, Beyrut 1987.

Cohn, Haim Hermann, "Witness", *Encyclopaedia Judaica (EJd)*, ed. Fred Skolnik, Thomson & Gale, Detroit 2007.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, İstanbul 1992.

Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ, *el-Müsned (Müsnedü Ebî Ya'lâ)*, Kahire 2017.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Luğa*, nşr. Muhammed Avd Mir'ab, Beyrut 2001.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Beyrut 2000.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut trs.

Gazâlî, Muhammed, *Fakihlere ve Muhaddislere Göre Nebevî Sünnet*, çev. Ali Özek, İstanbul 1992.

Geiger, Abraham, *Judaism and Islam*, çev. F. M. Young, Vepery 1898.

Geiger, Abraham, *Judaism and Its History*, çev. C. Newburgh, New York 1911.

Gürkan, Salime Leyla, *Yahudilik*, İstanbul 2012.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1990.

Hatîb eş-Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *es-Sirâcü'l-Münîr*, Kahire 1285.

Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed, *Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn, Beyrut 2004.

Hirsch, Emil G., "Eve", *The Jewish Encyclopedia (JE)*, ed. Isidore Singer, Funk & Wagnalls Company, New York - London 1901.

Hirschberg, Haim Z'ew, "Eve", *Ecyclopaedia Judaica (EJd)*, ed. Fred Skolnik, Thomson & Gale, Detroit 2007.

Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr, *el-Müsned*, nşr. Ḥasen Selîm Esed, Dımaşk 1996.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf İbn Abdilberr, *el-Kâfî fî Fıkhi Ehli'l-Medîne*, Beyrut 1987.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1984.

İbn Cüzey el-Kelbî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *el-Kavânînü'l-Fıkhiyye*, Beyrut 1977.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, nşr. Sa'd b. Nâsır eş-Şesrî, Riyad 2015.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, *Fethü'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhibbuddîn el-Hatîb, Beyrut 1959.

İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed, *el-Fetâva'l-Hadîsiyye*, Kahire 1325.

İbn Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, Beyrut 2010.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ*, nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî, Beyrut 2002.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, nşr. Mehmed Ali Sönmez - Halis Aydemir, Beyrut 2012.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Sâmî b. Muhammed es-Selâme, Riyad 1999.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah, *el-Muğnî*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Riyad 1997.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, İstanbul 1992.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1993.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1988.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *Kitâbü'l-Mevzûât*, nşr. Nureddin Boyacılar, Riyad 1997.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'*, Beyrut 1986.

Kurt, Ali Osman, "Yahudilikte Levirat Evlilik: Geleneğin Tutsak Ettiği Kadınlar", *Turkish Studies*, cilt: 11/17 (2016).

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî, Riyad 2003.

Maimonides, Moses, *The Code of Maimonides*, "Women: Marriage", çev. Isaac Klein, ed. Leon Nemoy, Yale University Press, New Haven 1972.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Hâvi'l-Kebîr*, nşr. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut 1994.

Meral, Yasin, "Orta Çağ Yahudi Dünyasında İslam Algısı", *Milel ve Nihal*, cilt: 10, sayı: 1 (2013).

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1992.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, nşr. Merkezü'l-Buhûs, Kahire 2012.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref, *Sahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî (el-Minhâc)*, Kahire 1929.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû' Şerhü'l-Mühezzeb*, Beyrut 2003.

Paksoy, Kadir, "Kur'an'a Abdestli Dokunmakla İlgili Rivayetlerin Tahlili", *HÜİFD*, sayı: 5 (1999).

Râğıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, nşr. Safvân Adnân Dâvûdî, Dımaşk 1992.

Remlî, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, Beyrut 1984.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân* (*Tefsîru's-Sa'lebî*), nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr, Beyrut 2002.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *Arâisü'l-Mecâlis*, Beyrut 2004.

Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Suûd, Beyrut 1996.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Kahire 1324.

Sinai, Yuval, "Witness [Further Aspects]", *Encyclopaedia Judaica (EJd)*, ed. Fred Skolnik, Thomson & Gale, Detroit 2007.

Smith, Jane I. – Haddad, Yvonne Y. "Havvâ: İslâmî Kadın İmajı = Eve: Islamic Image of Women", çev. Yasin Aktay, *İslâmî Araştırmalar*, sayı: VI/1 (1992).

Şafiî, Ebû Abdillah Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, nşr. Rif'ât Fevzî Abdülmuttalib, Mansûre 2001.

Şeker, Cihat, "Yahudilikte Evlilik ve Cinsellik Anlayışı / Ahlakı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, sayı: 44 (2015).

Şevkânî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali, *Neylü'l-Evtâr*, nşr. İsâmüddîn es-Sabâbıtî, Kahire 1993.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, nşr. Hamdi Abdülmecîd es-Selefî, Beyrut 1984.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî* (*Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*), nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Cîze 2001.

Tabersî, Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 2005.

Ta-Shma, Israel Moses - Baskin, Judith R., "Niddah", *Ecyclopaedia Judaica (EJd)*, ed. Fred Skolnik, Thomson & Gale, Detroit 2007.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul 1992.

Tuksal, Hidayet Şefkatli, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara 2012.

Wegner, Judith Romney, *Chattel or Person The Status of Women in the Mishnah*, New York 1988.

Wright, Alexandra, "Women in Judaism", *Themes and Issues in Judaism*, ed. Seth Daniel Kunin, London-New York 2000.

Yasdıman, Hakkı Şah, "Yahudi Kutsal Metinlerinde Kadın Karşıtı Söylemler", *DEÜİFD*, sayı: XV (2002).

Yasdıman, Hakkı Şah, "Yahudi-Hıristiyan Kültüründeki Kadın Anlayışının İslâm Kültüründeki İzleri", [*Din-Kültür ve Çağdaşlık* içinde], Ankara 2007.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini* Kur'an *Dili*, İstanbul 1979.

Yiğitoğlu, Mustafa, "Yahudilikte Kadınların Regl Dönemi/Niddah ile İlgili Hususlar", *EKEV Akedemi Dergisi*, Özel Sayı (2019).

Zencânî, Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd, *Tahrîcü'l-Fürû' ale'l-Usûl*, nşr. M. Edib Sâlih, Beyrut 1982.

İslam geleneğinde kadın, tabirin tam anlamıyla bir "yumuşak karın"dır. Çünkü hem İslamın temel kaynaklarında tanımlanışı hem temel kaynakların yorumlanışı ve hem de bu yorumun tepeden tırnağa ataerkil zihniyet marifetiyle gerçek hayat alanına taşınışı itibariyle kadın adeta bir sorunlar yumağıdır.

Bizim asıl maksadımız, "İslam" dininin temel metinlerinde ve geleneğinde yer alan, "kadın"ı pek çok açıdan problemli bir varlık olarak konuşup tartışmamıza yol açan beyan, yorum ve anlayışların "din" kapsamında değerlendirilmemesi gerektiğini vurgulamak. Ayrıca bunun da Müslüman kimlikten sıyrılmak gibi bir anlam taşımadığını göstermeye çalışmak.

Mustafa Öztürk

KIRMIZIKEDİ
kirmizikedi.com
KDV muafiyeti uygulanmıştır
ISBN 978-625-418-325-6