

İSLAMÎ FEMİNİZM ve FEMİNİST KUR'ÂN OKUMALARI ÜZERİNE GENEL BİR DEĞERLENDİRME

Hatice ŞAHİN AYNUR*

Özet

Feminizm, kadın bilinçliliği çerçevesinde, en genel ifadesi ile kadınların birey olma çabalarını ifade etmektedir. Bu çaba, hak ve özgürlükler, eşitlik gibi ortak sorunlar üzerinde verilmiş olsa da düşünürlerin, yaşadıkları toplumlara özgü problemler nedeniyle değişen tecrübeleri bulunmaktadır. Bu durum, İslamcı feminist söylemi ve feminist Kur'ân okumalarını tek çatı altında birleştirerek değerlendirmeyi mümkün kılmamaktadır.

Bahsi geçen sebepten ötürü bu makalede, İslamî feminist söylem ve feminist Kur'ân okumaları adına her iki gruptan örnek niteliğinde bir isim incelenmekle birlikte feminizmin temel argümanlarından biraz daha farklı bir çizgide, gelenek ile modernite arasında orta yolu bulmaya çalışan bir örneğe de yer verilmektedir. Özellikle belirtmek gerekir ki bu makale, "feminist Kur'ân okumaları"nın olumlu ve olumsuz yanlarını tespit edip onları değerlendirme amacını taşımamaktadır. Çünkü o koşullarda, kişiler ve onların genel fikirlerinden ziyade kadınlarla ilgili her bir konuda feminist Kur'ân okumalarının yorumları ve bunların eleştirileri şeklinde devam eden bir süreçten söz etmek gerekirdi. Dolayısıyla söz konusu yaklaşım bir makalenin sınırlarını aşmış olurdu. Yer yer yorumlar yapılsa da temel hedef, feminist Kur'ân okumalarının genel portresini sunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, İslam, İslamî Feminizm, Kadın, Erkek.



A General Evaluation on Islamic Feminism and Feminist Commentaries On Qur'an

Abstract

Feminism, within the framework of women's consciousness, in the most general terms represents the efforts of women to be an individual. Despite these efforts being made for common problems such as equality, rights and freedom, intellectuals have varying experiences due to specific problems in their societies. This does not make it possible for Islamist feminist discourse to be combined under one roof and evaluated.

* Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'anı Kerim Okuma ve Kıraat İlimi Anabilim Dalı, haticesaahin@gmail.com.

Because of the reason mentioned, in this paper, not only a sample name from both of the two groups on behalf of Islamic feminist discourse and feminist commentaries of the Holy Qur'an is analyzed but also an example which attempts to find a compromise between tradition and modernity that is in a slightly more different line from the basic arguments of feminism is given. This paper is exclusively not aimed to determine and evaluate positive and negative aspects of "feminist commentaries of The Holy Qur'an". Because under those circumstances, it should have been necessary to mention the ongoing process about interpretations of feminist commentaries of The Holy Qur'an concerning every single issue about women and the criticism of these interpretations, rather than people and their general opinions. Consequently, aforementioned approach would have been beyond the scope of a paper. Although partly interpretations are given, basic objective is to present a general portray of feminist commentaries of The Holy Qur'an.

Key Words: Quran, Islam, Islamist Feminism, Woman, Man.

Giriş

İnsanlık tarihinde din, kadın konusuyla çok yakından ilgilenmiştir. Dinin insanlığa rehber olması da bunu gerektirmektedir. İlk insan, erkek ve kadının yaratılışı, yaratılış gayeleri ve her iki cinsin birbiriyle ontolojik veya fonksiyonel ilişkileri noktalarında dinler, bu gün dahi referans kaynağı olmaya devam etmektedir. Ancak söz konusu inanç sistemleri aynı zamanda kadın haklarına yönelik her tür baskı ve sınırlandırmaların da başvuru kaynağı durumundadır.¹

Modern zamanlarda Müslüman yazar, alim ve entelektüeller kadın konusunda bir düşünce ve söylem krizi ile karşı karşıyadırlar. Mısırlı yazar Kasım Emin'in² yarım asır tartışılan *Tahriru'l-Mer'e*³ adlı kitabından Musa Carullah'ın meşihat makamı tarafından yasaklanan *Hatun*⁴ adlı eserine kadar yazılıp söylenenler, üniversitelerde bu başlık altında yeni pencereler açmak hevesiyle yapılan akademik araştırmalar topluca değerlendirildiğinde, krizin ne denli büyük olduğu açıkça görülecektir. Dünyanın batı yakasında, küresel siyasetin aktörleri yeni bir İslam imajı oluşturmak için kadın konusunu özel bir alan olarak belirleyip bunun üzerinden İslam'a saldırınca,

¹ Lokman Çilingir, Kültür Kaynaklarımız Açısından İlk İnsandan Günümüze Kadın Problemi, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 15/ 4, İstanbul 2002, s. 477.

² Kasım Emin başta olmak üzere modern bakış açısına sahip yazarların kadın hakları ve modern yorumları hakkında geniş bilgi için bkz. M. Zeki İşcan, Bazı İslam Modernistlerine Göre Kadın Hakları Konusunda Kısmî Bir Değerlendirme, *Ekev Akademi Dergisi*, 3/ 1, Bahar 2001, ss. 37- 63.

³ Bkz. Kasım Emin, *Tahriru'l-Mere*, Dârü'l-Maârif, Tunus 1990.

⁴ Bkz. Musa Carullah, *Hatun*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2007.

söz konusu kriz biraz daha büyümüştür.⁵ Bu kriz çerçevesinde gelişen yaklaşımlardan birisi de feminist Kur'ân okumaları ve İslamcı feminizm söylemidir.

Feminist Kur'ân okumaları bağlamında İslamcı feminizm kavramı, İslam kültürü içinde gelişen bir olguya; Müslüman kadınların birey olma çabalarına işaret etmektedir. Bu çabaların yansıması, entelektüel Müslüman kadınların din ve gelenek içinde kadının durumunu ele aldıkları çalışmalarında ifadesini bulmaktadır. 20. yüzyılın sonuna doğru entelektüel Müslüman kadınlar, Müslüman dünyadaki kadın sorununu batılı feminist söylemi de dikkate alarak tartışmaya başlamışlardır. Böylece, İslam kültürü içinde feminist söylemden dolayı olarak etkilenen yeni bir kadın söylemi ortaya çıkmıştır. Bu yeni söylem, kadın çalışmaları sahasına katkı yapan bir literatür de oluşturmaya başlamıştır. Son yıllarda, entelektüel Müslüman kadınların din ve gelenek içinde kadının durumunu tartışan çalışmalarında dile getirdikleri yaklaşımlar İslamcı feminizm ya da feminist Kur'ân okumaları olarak adlandırılmış ve bu kadınlara İslamcı feminist denilmiştir.⁶

db | 91

Batılı bir perspektiften bakıldığında “Müslüman kadın”, ister seküler olsun ister dindar olsun bütün kadınlara işaret etmektedir. Bu tanım, kültürel kimlik olarak ele alındığında problem yoktur ancak yapılan çalışmalarda, dini, kimliğinin aslî unsuru olarak gören kadınlar ile seküler bir dünya görüşünü benimsemiş olanlar arasında ayırım yapmamak sorun teşkil etmektedir. Dolayısıyla Müslüman feministler, Kur'ân'a yaklaşımları açısından “seküler Müslüman feministler” ve “İslamcı feministler” olarak ikiye ayrılabilir. Diğer bir deyişle İslamcı feministler kategorisinde yer alanlar, feminist Kur'ân okumalarını yaparken Kur'ân metnini ve ayetlerini merkeze almayı ömenserken diğer grup, yorumlarını daha bağımsız gerçekleştirerek ayetleri tahrif noktasına varabilmektedir. Bu sebeple “seküler Müslüman kadınlar” ile “İslamcı kadınlar” şeklinde bir ayırım yaparak⁷ bu makalenin her iki gruptan bir ismi incelediğini belirtmek yerinde olacaktır.⁸ İlk grupta ayetleri kadın duyarlılığı ve

⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kadın ve Aile Yazıları*, Mehmet Görmez, *İslam ve Kadın Yazıları Üzerine*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 13.

⁶ Ayşe Güç, *İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17/ 2, 2008, s. 649- 650.

⁷ Güç, s. 653.

⁸ Küresel manada 1990'lı yıllarda kullanılmaya başlayan ve yaygınlaşan İslamî Feminizm terimi, İranlı Müslüman kadın akademisyenleri Afsaneh Najmabadeh ve Ziba Mir- Hosseini'nin araştırmalarına göre Tahran'da Shahla Sherkat tarafından 1992 yı-

bakış açısı ile yorumlamasıyla dikkat çeken İslamcı kadınlar ve feminist Kur'ân okumaları adına Amina Wadud'a;⁹ ikinci grupta ise seküler Müslüman kadınlar adına Fatima Mernissi'ye¹⁰ yer verilecektir. Zira bu iki kadın grubunun çıkış noktaları kadar, varmayı hedefledikleri sonuçlar da farklılaşabilmektedir.¹¹ Dolayısıyla makalenin doğru anlaşılabilmesi için, çalışmada, kavramların yukarıdaki ayırma göre kullanıldığına dikkat edilmesi son derece önemlidir. Makalenin sonunda, İslamcı feminist söylemin hermenötik bakış açısından uzaklaşarak ilgili ayetleri, keskin bir tarihselci ya da ataerkil söylemin dışında ele alan Hafsa Fidan'ın itidali bulma çabalarına değinilecektir.¹²

İslamcı feminizm ve feminist Kur'ân okumaları, din ve gelenek içindeki kadının durumunu eleştirel bir bakış açısı ile değerlendiren, toplumsal cinsiyet eşitliliğine (gender equality) özel bir önem veren, geleneğin ve dinî yorumların ataerkil karakterini sorgulayan, bunları yaparken de başta Kur'ân-ı Kerim olmak üzere dinî metinle-

linda kurulan kadın dergisi "Zanan"da kullanılmış, Suud-i Arabistanlı yazar Mai Yamani tarafından 1996 yılında, kitabı "Feminism and Islam"da kullanılmıştır. Bu terimin Türkiye'deki ilk kullanımı ise Nilüfer Göle'nin "Modern Mahrem" adlı kitabında tespit edilmiştir. (Güç, s.654) İslamî Feminizm'in Malezya, Endonezya, Fas, Irak, Pakistan, Mısır ve Yemen gibi ülkelerdeki temsilcileri ve konu ile ilgili bilgi için bkz. Nafize Gürhan, *Toplumsal Cinsiyet ve "İslamî Feminist" Söylem*, Uluslararası Sempozyum, Samsun 26-28 Kasım 2010, s. 372.

⁹ Bu grupta Amina Wadud Muhsin, Aziza el-Hibri, Rifat Hassan, Fatima Naseef, Shaheen Sardar Ali, Asma Barlas ve Türkiye'den Hidayet Şefkatli Tuksal gibi isimler sayılabilir.

¹⁰ Bu grupta Fatima Mernissi, Nevval el-Saadawi ve Türkiye'den Nilüfer Göle gibi isimler sayılabilir.

¹¹ Güç, s. 657.

¹² Burada ilgi çeken bir husus Kur'an ve Hadis alanında entelektüel Müslüman kadınların çalışmalarına rastlamak mümkünken Fıkıh alanında bu tür çalışmaların pek fazla yer almamasıdır. İlave olarak vurgulanması gereken diğer bir husus, Türkiye'deki kadın düşünürlerin Kur'an, Hadis ve Fıkıh sahalalarında olsun yeterince konuya mudahil olmamaları ve ciddi katkılarda bulunmamalarıdır. Bu durumun pek çok sebebi olabileceği muhakkaktır. Ancak Türkiye gibi aile kavramının alternatifsiz olduğu bir toplumda aile dışında kendine kimlik aramanın zorluğundan ötürü ve ailenin kadına verdiği sorgulamak anlamına gelen feminizmi benimsemek anlamına geleceği için bu durum, öğrenim görmüş kadın için de oldukça zor görünmektedir. (Geniş bilgi için bkz. Ayten Can Tunalı, *Türkiye'de Feminizm Hareketi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Antalya 1996, s. 56 vd.) Ayrıca Türkiye'de kadının durumunun diğer İslam ülkelerine –özellikle Arap ülkelerine oranla çok eşliliğin yasal olarak yasak olması gibi sebeplerden ötürü- göre nispeten iyi durumda olduğu diğer bir sebep olarak görülebilir. Batılı feminist söylem ile İslamcı feminist yaklaşım arasında farklılıklar bulunmaktadır. Bu sebeple İslami feminizme, feminizmin İslami versiyonu olarak değil feminist söylemin üretimlerinden istifade eden görüşler olarak yaklaşmak daha tutarlı bir bakış açısına imkan verebilir. Bu farklılıklar ve geniş bilgi için bkz. Güç, 670- 671.

ri referans alan bir söylemdir.¹³ Entelektüel Müslüman kadınlar, kadının toplumsal konumu ve hakları konusunu dile getirirken İslam dini ve geleneği içinde bir duruş sergilemektedirler. Onları, aynı kültürel arka plana sahip oldukları seküler (müslüman) feministlerden ayıran en temel nokta ise, dinî metinleri özellikle ana kaynağı söylemlerinin merkezine yerleştiriyor olmalarıdır.¹⁴ Burada önemli olan diğer bir husus ise, İslamcı feminizmin ve feminist Kur'ân okumalarının, hem bir kavram olarak kullanımında hem de bir kimlik olarak sahiplenmesinde sorunlar olmakla birlikte, bu kavramın İslam kültürü içinde gelişen yeni bir kadın söylemine işaret ettiğinin¹⁵ tartışma götürmeyecek bir durum olmasıdır. Ayrıca İslamcı feminizm ve feminist Kur'ân okumaları, batılı feminizmden farklı bir alternatif sunmaya çalışmasına rağmen modernliği kabul ederek modernlikle yapılmış bir yüzleşme olarak da ele alınabilir.¹⁶

Makalede, yer yer yazarların düşüncelerini oluşturan sâiklere değinilmektedir. Toplumsal yaşam koşulları, içinde bulunulan ortam vb. sebeplerin, yazarların bu noktaya gelmelerindeki etkenlerden birisi olduğu dikkatlerden kaçmayacaktır. İslam toplumunun ilk günden bu güne kadar geçirdiği evrelerde içine pek çok unsuru kattığı muhakkaktır. Bir akarsu misali kaynağından çıktıktan sonra akış yönünde ilerlerken onu zenginleştirecek ilavelerin olması muhtemel olduğu gibi kirletecek unsurların karışması da muhtemeldir. Bu durumda esas olan onu ayıklamak ve temizlemek midir? Ya da kaynağını kapatmalı mıyız? Temizleme adına ifrat noktalarında gezmeli miyiz? Ya da geleneğe sadık kalma adı altında tefrit noktasında mı olmalıyız? Parantez bir soru olarak belki şunu da düşünelim; gelenek dediğimiz şey sabit ve durağan bir şey midir? Yani gelenek de kendisini ayakta tutabilmek için günün koşullarına ayak uydurmak ya da en azından aksayan yönlerini düzeltmek zorunda değil midir? Aksi takdirde şimdiye kadar çoktan yok olması gerekmez miydi?

Şüphe yok ki asıl gayemiz bu akarsuyu kaynağından çıkış saflığına ulaştırabilmektir. Lakin aynı tereddütsüzlükle bunun kolay

¹³ Batılı feminist söylem ile İslamcı feminist yaklaşım arasında farklılıklar bulunmaktadır. Bu sebeple İslami feminizme, feminizmin İslami versiyonu olarak değil feminist söylemin üretimlerinden istifade eden görüşler olarak yaklaşmak daha tutarlı bir bakış açısına imkan verebilir. Bu farklılıklar ve geniş bilgi için bkz. Güç, 670- 671.

¹⁴ Güç, s. 653- 654.

¹⁵ Güç, s. 654.

¹⁶ Güç, s. 655.

olmadığını da kabul etmeliyiz. Ayıklamanın zorluğu, ilk akla geleceği gibi yorum zenginliği, farklılığı ve yaşanmışlıkların kattığı tecrübelerdir. Fakat kanaatimize göre modern karmaşıklık, -ki feminizm de bunlardan birisidir- algı farklılığı ve yaşam çeşitliliği çerçevesinde oluşturulmuş mevcut sistemlerin içerisinden bakarak büyük oranda teoride olan başka bir sistemi pratik haliyle algılamaya ve yorumlamaya çalışmaktan kaynaklanmaktadır. Daha net bir ifadeyle; biraz dinden büyük oranda modernite/seküler dünya görüşünden derlenen yeni düzen birbirinden oldukça bağımsız hatta çoğu zaman taban tabana zıt iki düşünceyi uyuma zorlamaktadır. Konumuzun kadın olmasından hareketle basit bir örnekle meseleyi zenginleştirmek mümkün olabilir: bir akım ya da hayat koşullarının getirdiği zorunluluk ve yahut gerçek bir ihtiyaç sebebiyle kadınların çalışma hayatına dahil, karşılıklı hak ve sorumluluklar konusunda özellikle aile hayatını derin bir çıkmaza sokmaktadır. Bu noktada farklı bir soru akla gelebilir: akarsuyu kaynağına götürmek bu sorunu çözer mi? Ya da kaynak çözümün sadece ipuçlarını mı verir? Tarihi veriler ve bu makale ikinci sorunun olumlu cevaplandığını göstermekle birlikte ipuçlarının doğru okunmadığını ispatlamamaktadır.

1. Feminist Kur'ân Okumaları (İslamcı Feminizm) ve Amina Wadud Muhsin

Müslüman ilim adamlarının en çok konuştuğu ve üzerine yazıp çizdiği konuların başında “kadın” konusu gelmektedir. İslam’da kadın konusu, İslamiyet’in doğduğu ilk günden bu yana tartışılmakta günümüzde de geçerliliğini korumaktadır. Kadınla ilgili yapılan çalışmalarda Müslüman ilim adamlarının bu konuda birbirinin tam aksi iki farklı eğilime sahip oldukları görülmektedir. Bu eğilimlerden ilki, İslam’ın kadını en yüksek mertebeye oturttuğu, kadınlara bütün haklarını verdiği ve İslam dünyasında kadınlarla ilgili problemler olmayıp bu sorunların Batıda mevcut olduğunu söyleyenlerin savunmacı tutumu; diğeri ise Kur’ân’ı ataerkil Arap toplumunun önyargılarını yansıtan ve kadınları ikinci sınıf bir konuma hapseden bir metin olarak algılayanların eleştirel tutumudur.¹⁷

Referansı “din” ve “dini gelenek”ten alan muhafazakar kadın kitlesi ise, İslam’ın insan onur ve özgürlüğüyle şekillenen kadın anlayışının zamanla değişerek dinin özüne ve temel prensiplerine

¹⁷ Hayri Kırbasoğlu, “Kadın Konusunda Kur’ân’a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 5/ 4, s. 271.

ters düşen yaklaşımlarını –yorum, tefsir ve rivayetlerini- yani Kur'ân ve hadis literatürünü alışılmışın dışında bir bakış açısıyla ve yeni metotlarla taranmasını ve yeniden değerlendirilmesini yapmaya çalışmaktadır.¹⁸

Feminist Kur'ân okumalarında, İslamcı kimliğini öne çıkararak Kur'ân ayetlerini yorumlayanlar arasında yer alan Amina Wadud, geleneksel tefsirleri, erkek bakış açısını, kadınla ilgili kendi dönemlerinde var olan bakış açısını ve onların önyargılarını yansıtmaları nedeniyle eleştirmektedir.¹⁹ Wadud'a göre, aslında sosyal hayatın başka alanlarında tahlillerde bulunurken, nasıl yaşanan çağın gerçeklerinden hareket edilerek sorunlar belirleniyor ve bunlara ilahî kuralların ışığında bir takım çözümler bulma yoluna gidiliyorsa, kadın konusunda da buna benzer bir yaklaşımın sergilenmesi doğal bir süreçtir. "Akletmez misiniz?" uyarısının muhatabı olan kadınların toplumsal yaşamda karşılaştıkları problemlerin çözümü için Kur'ân'a başvurmaları en doğal haklarıdır. Fakat bu süreçte tarihsel ve kültürel birikimi, yani örfü tamamen göz ardı eden çözümlerlerin vuku bulmaması için bu araştırma ve tartışma zemininin açık tutulması gerekmektedir.²⁰

Amina Wadud, hermenötik²¹ yöntemi kullanarak geleneksel tefsirlerin bazılarını karşı çıkararak bu güne kadar cinsiyete dayalı (gendered) olarak algılanan bazı meseleleri cinsiyetsiz (nötr) terimlerle ortaya koymayı amaçlamaktadır. Şimdiye kadar evrensel kabul edilen bazı meselelerin de sınırlılıklarını ve yedinci yüzyıl Arabistan'ına özgü olduklarını açığa çıkarmayı hedeflemektedir.²²

Wadud, herhangi bir metni okuma ve anlamamanın ilk belirgin unsurunun, okuyan bireyin öncül-metni (prior-text), yani metnin okunduğu dil ve kültürel çevre olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla öncül-metin, tefsirin bakış açısını ve çıkarılan sonuçları büyük ölçüde etkilemektedir. Bu durumda, Kur'ân'ın toplumda davranışları etkileyen bir katalizör gibi hareket etme amacını gerçekleştirilemesi için her sosyal çevre önce Kur'ân metninin temel ve değiştirilemez ilkelerini anlamalı ve ancak bundan sonra kendi eşsiz dü-

¹⁸ Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İz Düşümleri*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2000, s. 22.

¹⁹ Amina Wadud Muhsin, *Kur'ân ve Kadın*, Çev. Nafize Şişman, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 8.

²⁰ Amina Wadud, s. 11.

²¹ Tarihselci yorum usulü.

²² Amina Wadud, s. 22.

şünce tarzlarını uygulamalıdır. Değişen ne metin ne de metnin ilkeleridir, fakat belirli bir insan topluluğunda, metnin ilkelerinin anlaşılma ve yorumlanma kapasitesi ve özgünlüğü değişmektedir. Ayrıca Kur'ân'ın tek bir yorumunun olduğu iddiası da metnin genişliğini sınırlamaktadır. Kur'ân, evrensel olarak tüm inananlara faydalı olma iddiasını gerçekleştirebilmek için sayısız kültürel durum ve şartlara uyum sağlayacak şekilde esnek olmalıdır. Bu nedenle onu sadece belirli bir kültürel perspektife sahip olmaya zorlamak, uygulamasını ciddi şekilde sınırlamakta ve Kur'ân'ın kendi beyan ettiği evrensel gayeye de ters düşmektedir.²³

Amina Wadud, ilahi emri, yedinci yüzyıl Arabistan'ının çevresel durumu ile ebedi kelam arasındaki ilişki olarak gören hocası Fazlur Rahman'ın görüşleri paralelinde ilerlemekte ve çevresel durumun değişmeye maruz kaldığı gerçeğinden hareketle ilahî emirlerin de değişeceğini öne sürmektedir. Fazlur Rahman bu görüşünü desteklemek için kanıt olarak, ashabin şiddetle karşı çıkmış olmasına rağmen Hz. Ömer'in Kur'ân'daki bazı ictimâî konularda köklü değişiklikler yapmış olmasını örnek olarak göstermektedir.²⁴

96 | db

Wadud, bu yorum tekniğinde, Kur'ân'ı okuyan ve anlamayı hedefleyen müfessirlerin, kendi kültürlerine bağlı olarak bakış açılarının tefsirlerine etkisini eleştirerek ilke olarak Kur'ân'ın genel bakış açısının belirlenmesini ve diğer konuların da bu genel ilkeler çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Dil ve kültürel çevrenin yorumu etkilediği doğru kabul edilebilir ancak Wadud, "genel ilkelerin" belirlenmesi konusunda bir metottan bahsetmemektedir. Bir başka ifadeyle Kur'ân'ın hangi ayetleri genel ilkeleri belirlemekte ve hangileri söz konusu ayetler içinde ele alınmalıdır? Örneğin "tesettür" evrensel ve çağlar üstü bir emir midir? Yoksa tali ve zamanla sınırlı bir ritüel midir? Ayrıca Wadud'un sözünü ettiği kültürel bağlamdaki yorum şekli genel ilkeleri belirlemede etkin olmayacak mıdır? Genel ilkeleri belirleme kriterleri insanların eline bırakıldığında bütün toplumlar, bunları kendilerine göre belirleyecek midir? İlâveten mevcut durumdaki sorunları çözümlenmenin yolu

²³ Amina Wadud, s. 25.

²⁴ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, Çev. Hayri Kırbasoğlu, Ankara Okulları Yayınları, Ankara 1990, s. 4. Kur'ân'ın ihtiva ettiği hükümleri küllî ve cüz'î olmak üzere iki kategoriye ayıran Fazlur Rahman, küllî diye isimlendirdiği genel hükümleri zaman üstü bir duruşla tahlil etmektedir. Siyaset, hukuk ve ekonomi gibi cüz'î/ tikel kabul ettiği hükümleri de tarihsel kabul etmektedir.

Kur'ân'da genel ilke belirtmeyen ayetlerin varlığını (hermenötik) iddia etmek midir?

Amina Wadud, kendi bakış açısı çerçevesinde, Kur'ân'ın 'Sizi bir erkek ve bir diğiden yarattık; daha sonra sizi halklar ve kabilelere ayırdık ki birbirinizle tanışasınız. Allah katında en üstün olanınız, en çok takva sahibi olanınızdır.'²⁵ ayeti ile bireyler arası farklılıkları "takva" kavramıyla ifade ettiğini vurgulamaktadır. Kur'ânî dünya görüşünün en önemli terimlerinden biri olan takva, Wadud'a göre, ahlakî bir sosyal sisteme uygun sınırlamalara dikkat eden dindar davranış tarzı, sürekli Allah rızasının bilincinde olmak, yani kişinin böyle bir davranış tarzını Allah'a olan saygısı nedeniyle yerine getirmesi şeklinde anlaşılabilir.²⁶ Takva, hem davranış hem de tutum yönleriyle ele alındığında, ayet kendi kendini açıklamaktadır. Allah insanları, servet, milliyet, cinsiyet veya tarihsel konum açısından değil, takva açısından ayırma tabi tutar. İşte kadınla kadın, erkekle erkek ve erkekle kadın arasındaki bütün farklılıklar bu bakış açısından ele alınmalıdır.²⁷

Hucurat Suresi'ndeki bu ayetin, her iki cinsiyete mensup kimse-leri, birbirlerini alaya almamaları, isim takmamaları ve arkadan çekiştirmemeleri hususunda uyarıcı ayetlerden²⁸ sonra geldiğini burada ifade etmek Wadud'a göre yerinde olacaktır. Söz konusu ayeti inceleyen Seyyid Kutub da Wadud'a katılmakta ve cinsiyetin de alay etme ve aşağılama konusu olduğundan ve ayette büyük bir günah olarak zikredilen dünyevî üstünlük araçlarından biri olduğundan bahsetmektedir.²⁹

İnsanların temelde, değer açısından eşit olduklarından bahseden Wadud, Kur'ân'da yer alan işlevsel farklılıkların, genellikle erkeklerin doğuştan kadınlardan daha üstün olduğu fikrini desteklemek üzere kullanıldığına dikkat çekmektedir.³⁰ Halbuki Kur'ân, kişinin malı ve canı ile Allah yolunda çalışarak³¹ veya Allah için hicret ederek³² bir derece kazanabileceğinden bahseder. Fakat çoğunlukla

²⁵ Hucurat, 49/ 13.

²⁶ Amina Wadud, s. 65.

²⁷ Amina Wadud, s. 66.

²⁸ Hucurat, 49/ 11-12.

²⁹ Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, Dâru's-Şuruk, Kahire 1980, VI, 3348.

³⁰ Amina Wadud, s. 101.

³¹ Nisa, 4/ 95.

³² Tevbe, 9/ 20.

derece tam olarak belirlenmemiş bir “Salih” amel sayesinde³³ kazanılmaktadır.³⁴

Wadud’un genel bakış açısını belirttikten sonra onun, Kur’ân’ı yorumlamada ataerkil düşüncenin etkisi olduğunu düşündüğü ayetlerden birisini burada incelemek konuya açıklık getirecektir. Ona göre, Kur’ân vahyinin nazil olduğu zaman ve mekanda kültürel önyargı (ataerkil bir yapıya sahip olduğu için), Kur’ân’ın o toplumda tesis etmeye çalıştığı toplumsal ideali anlamaya çalışan daha sonraki toplumlar üzerinde çok önemli bir takım etkilere sebep olmuştur.³⁵

Kur’ân insanın yaratılışını nasıl anlatmaktadır? Bu konuda gelenek ve Kur’ân neler söylemektedir? Wadud, insanın yaratılışında kadını erkeğin bir türü olarak mülâhaza eden geleneğe karşı çıkmaktadır; “Ey insanlar! Sizi tek bir nefisten yaratan ve o nefisten de zevcini yaratan; ikisinden birçok erkek ve kadın yayan Rabbinize karşı gelmekten sakının.”³⁶ Bu ayet,³⁷ genelde Adem ile Havva’nın yaratılış şeklinde bilinen ve insanoğlunun köklerinin hikayesi ile ilgili Kur’ânî yaklaşımın temel unsurlarını sunmaktadır. Wadud’a göre, bu ayeti daha iyi anlamak için “ayet, min, nefis ve zevc” kelimelerinin incelenmesi gerekmektedir.³⁸

98 | db

“Ayete” kelimesi kendi ötesindeki şeylere “işaret” olarak algılandığında bu ayette kelime, insanoğlunun yaratılışında Allah’ın varlığına dikkat çekmektedir.³⁹ ‘Min’in Arapça’da iki görevi vardır. Birincisi, İngilizcede bir şeyin diğerlerinden ayrılıp çıkartılmasını ifade eden “from” öneki (Türkçe’de –den, –dan soneki) anlamında kullanılması. İkincisi “aynı özelliğe sahip” anlamında kullanılmasıdır. Bu ayette yer alan min ifadesi farklı sonuçlara yol açan anlamlardan biri veya her ikisi esas alınarak kullanılmıştır.⁴⁰

Zemahşeri, bu ayette yer alan ‘min’i, insanın bir tek nefisten yaratıldığı ve o nefs’in zevc’inin, o nefs’ten yaratıldığı anlamında yorumlamaktadır. Zemahşeri bu görüşünü desteklemek için Kitab-ı

³³ Amina Wadud, s. 104.

³⁴ Tâhâ, 20/ 75; En’am, 6/ 132; Ahkâf, 49/ 19.

³⁵ Amina Wadud, s. 125.

³⁶ Nisa, 4/ 1.

³⁷ Benzer ayetler için bkz. Araf, 7/ 189; Zümer, 39/ 6.

³⁸ Amina Wadud, s. 39.

³⁹ Amina Wadud, s. 40- 41.

⁴⁰ Amina Wadud, s. 42.

Mukaddes'in anlatımını⁴¹ kullanmaktadır.⁴² Bu durumda ikinci yaratılan kadın birinciye denk olamaz. Çünkü o, bir bütünden alınmıştır ve bu yüzden bir türevidir, bütünden daha az bir şeydir. Wadud ise 'min'i 'aynı, eşit' anlamıyla alıp Kur'ân'daki teknik kullanımından hareketle bütün insanlığın kökeni manasında nefis kelimesi ile bağlantısını kurarak ayeti, "eşleriniz sizinle aynı özelliğe sahip ve aynı yaratılıştadır" şeklinde yorumlamaktadır. Son olarak, 'zevc' kelimesinin Kur'ân'da 'eş', 'çift' veya 'grup' manasında kullanıldığına dikkat çekerek bu kelimenin gramer kurallarına göre eril, kavramsal olarak ise ne eril ne de dişil olduğuna vurgu yapmaktadır. İnsanların⁴³ yanında bitkiler⁴⁴ ve hayvanlar⁴⁵ için de kullanılmakta olan zevc'in yaratılışı hakkında nefis'ten çok daha azını bilmekteyiz. Belki bu sebeple bir takım müfessirler görüşlerini Kitab-ı Mukaddes kıssalarına dayandırma ihtiyacı hissetmişlerdir.⁴⁶

Zevc kelimesinin bu kullanımında çift, bir tek gerçekliğin bir arada var olan iki formundan oluşmaktadır. Tabiatları, özellikleri ve fonksiyonları birbirinden farklı olsa da, bu parçalar bir bütünü oluşturacak şekilde birbirini tamamlarlar.⁴⁷ Çiftin her bir üyesi, semantik olarak diğerini önceden var sayar ve varoluşu tam da bu karşılıklı ilişki üzerine temellendirir.⁴⁸

İnsanoğlundan birbirini tamamlayan çiftler halinde yaratılmış olan erkek ve kadın, Kur'ân'da fiziksel, toplumsal ve ahlâkî düzeyde bir fonksiyon icra ederler. Fıtratta erkek ve dişi nasıl birbirini tamamlıyorsa, fiziksel varlıkların da aynı şekilde bir tamamlayıcılık özellikleri vardır. İnsan çifti, yani erkek ve kadın arasında sükûna dayanan bir bağ vardır; "Kendileri ile huzur bulmanız için size kendinizden (enfüs) eşler yaratıp aranızda sevgi ve merhamet var et-

⁴¹ Yaratılış, 3/1 -20; Kitab-ı Mukaddes ve İncil'de yer alan yaratılış babları ve feminist bakış açısına göre değerlendirmeleri için bkz. Özlem Topcan, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Din Geleneklerine Feminist Yaklaşım*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2011, s. 18- 59.

⁴² Ebû'l-Kasım Mahmud b. 'Umer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakaiki Avâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, Beyrut 2006, I, 353.

⁴³ Bkz. Fâtır, 35/ 11; Necm, 53/ 45.

⁴⁴ Rahman, 55/ 52.

⁴⁵ Hûd, 11/ 40.

⁴⁶ Amina Wadud, s. 42- 45.

⁴⁷ Amina Wadud, s. 45.

⁴⁸ Toshikiko Izutsu, *God and Man in The Koran*, Keio University, Tokyo 1964, s. 85.

mesi O'nun ayetlerindedir."⁴⁹ Erkek kadın için, kadın da erkek için bir sükûn kaynağı olarak yaratılmıştır.⁵⁰

Ayette geçen kelimelerin gramer tahlilleriyle Wadud'un amacı, geleneğin bu ayete dayanarak kadının bir asıldan ziyade erkeğin bir türevi olduğu yorumlarına aynı yöntemle karşı çıkmaktır. Halbuki bu yorumların ne kadar isabetli olduğu hususu bir yana ayetin amacı göz önünde bulundurulabilirdi. Kimin kimden yaratıldığı veya hangisinin önce yaratıldığı bu ayetin ne kadar konusudur ya da amacıdır? Dikkat çekilmek istenen hususun bu olmadığı aşıkardır. İlaveten kadının erkekten yaratılması sadece bu olaya özgü yani Hz. Havva'nın Hz. Adem'den yaratılmasına has ise neden bütün insanlığı ve sonraki nesilleri kapsar? Söz konusu olaydan ötürü illa bir üstünlükten bahsedilecekse bu, Hz. Adem'in Hz. Havva'ya üstünlüğüdür. Zira sonraki nesillerin yaratılışının farklı olduğu ma-lumdur. Bütün insan neslinin üremesinde babanın asıl olduğu tezi yukarıdaki düşünceye karşı bir fikir olarak savunulsa dahi bunun kullukta önemsiz olduğu muhakkaktır. Dolayısıyla belki de ayet bu tartışmalardan beridir. Ayrıca Wadud'un asıl iddiası Kur'an'ı doğru anlamının yolunun nazil olduğu tarih ve bağlamına gitmek olduğuna göre bu gramer tartışmalarından ziyade cahiliye devri dahil asla gidip günün kullanımlarıyla tarih, bağlam ve anlam arasındaki ilişkiyi kurarak tezini ispatlaması gerekmez miydi? Ve nazil olduğunda bu ayetin algılanış şekliyle nasıl uygulamaya geçtiğini bize delilleriyle aktarması gerekmez miydi? Ayrıca Wadud bu yaklaşımıyla Kur'an'ı asıl gaye bağlamında bütüncül bir bakış açısıyla ele almadıkları gerekçesiyle eleştirdiği müfessirlerle aynı tutumu sergilemektedir.

100 | db

2. Feminist Kur'ân Okumaları (Seküler Müslüman Feminizm) ve Fatima Mernissi

Ortadoğu'da yetişen ünlü feministlerden Fatima Mernissi, siyaset bilimi ve sosyoloji alanlarında çalışmıştır. 1974- 80 yılları arasında öğretim üyeliği yapmış olan Mernissi eserlerini Arapça ve Fransızca olarak kaleme almıştır. Fatima Mernissi'nin Kur'ân ayetlerini yorumlama aşamasına geçmeden önce kendisinin konuya bakış açısını genel manada ele almak gerekecektir. Çünkü onun Kur'ân metnini değerlendirme şekli bu arka plan anlaşıldığında yerini bulmaktadır.

⁴⁹ Rum, 30/ 21.

⁵⁰ Amina Wadud, s. 47.

Fatıma Mernissi, giriş bölümünde belirtildiği ve aşağıdaki alıntılardan da hissedileceği gibi İslamî meseleleri, Kur'ân'ı ve kadının durumunu yorumlamada sübjektif bir yol izlemektedir. Başka bir ifadeyle Mernissi'nin konuları ele alış şekli, bir metot, bir kural çerçevesinde olmadığı gibi kendisi, asıl unsur olan Kur'ân'ın bu konudaki ayetleriyle de doğrudan bağlantı kurmamaktadır.

Mernissi, eserlerinde görüşlerini yansıtmada hususunda çoğu zaman net ifadeler kullanmaktadır. Bu bağlamda Mernissi, kadınların isyanının temelde "İslamî hafıza"ya itiraz olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre İslamî hafıza on beş yüzyılın farklı kültürel deneyimlerinin, yöneticilerle yönetilenler arasındaki mücadelenin, çeşitli şekillerde kontrol altında tutulan halk mücadele hareketlerinin ve bu hareketlere verilen az ya da çok despotik yanıtların büyük birikimlerinden oluşmaktadır.⁵¹ Dolayısıyla İslam tarihi referans alınırken zorunlu olarak bir milletin bütün imgeleri, modelleri, klişeleri ve şemaları bütünüyle alınmak yerine ayıklanarak alınabilir. Gerçek olan şey, tek ve herkes için her zaman geçerli bir zorunluluğun olmadığıdır.

db | 101

Her bir kuşak, "kültürel kimliğini" oluşturmak üzere karşılaştığı sorunların türüne göre, bu bütün içinden ihtiyacı olan çözümleri çekip alır. Bu nedenle Mernissi'ye göre "İslam hafızası" da, diğerleri gibi bir seçimin ürünüdür. Bunun kanıtı ise bu hafızanın bir toplumdan diğerine farklılık göstermesidir. Yani kentlerdeki ulemanın resmî İslam'ı, türbelerden ve evliyalardan medet uman köylülerin İslam'ından farklıdır. Aynı şekilde tarikatların İslam'ı başka bir sınıf tarafından sapkın olarak nitelendirilerek kınanabilmekte ve reddedilebilmektedir. Bu tahlillerin sonunda Mernissi, hafızanın bir seçim meselesi olmasına karşın kadınların eşitlik haklarının olmadığı bir hafızanın seçilmesinin nedenini sorgulamaktadır. Eşitlikten rahatsız olan Müslümanların kimliğinin açıklığa kavuşturulması gerektiği üzerinde durmaktadır.⁵²

⁵¹ Fatıma, Mernissi, *Kadınların İsyanı ve İslâmî Hafıza*, Çev. Aytül Kantarcı, Epos Yayınları, Ankara, 2004, s.119; ayrıca bkz. Mernissi, *Peşenin Ötesi: İslam Toplumunda Kadın-Erkek Dinamikleri*, Çev. Mine Küpçü, Yayınevi Yayıncılık, İstanbul 1995; Mernissi, *Hanım Sultanlar*, Cep Kitapları A.Ş., İstanbul 1992.

⁵² Mernissi, s. 120.

Mernissi, kadınların isyanını “yıkıcı dişilik” diye tanımladığı “nuşuz”⁵³ kavramıyla ilişkilendirmektedir. Naşiz’i (isyan eden kadın), İslam dünyasının korkulu rüyası olarak göstermektedir. Çünkü bu, bir grup psikolojisi olarak İslam’a karşı en çok korkulan şeyi ortaya çıkaracaktır: “*bireysellik*”. Dolayısıyla ona göre, İslam toplumlarının, kadınların statülerini değiştirme çabalarına direnmeleri ve tüm İslam dünyasında var olan feminist eğilimleri, Batıdan ithal edilmiş fikirler olarak kınamalarının nedeni, kadınlardan korktukları için değil, bireysellikten korkmalarındandır. Şu durumda kadın, İslam düzeninde kontrolsüz isteklerin ve disiplinsiz tutkuların ve özellikle şiddetli bir şekilde bastırılmış bireysel eğilimlerin simgesidir.⁵⁴ Mernissi’nin tespitlerinden hareketle İslam’ın kadınlardan dolayısıyla onların bireyselliğinden korktuğuna dair bir ibareye ya da işarete İslam’ın kendi kaynakları arasında ve özellikle Kur’ân’da rastlamanın mümkün olmadığını, burada ifade etmek gerekmektedir. Bu durum bizim yukarıda bahsettiğimiz gibi Mernissi’nin tespitlerinde Kur’ân’dan ziyade islamî hafıza diye adlandırdığı tarihsel süreci odak noktası olarak belirlediğinin ispatıdır. Dolayısıyla Mernissi İslam’ı ve Kur’ân’ı değil gelenekteki Müslüman toplumların yaşam tecrübelerini değerlendirmektedir; bu da Kur’ân’dan uzaklaşmaları nispette Mernissi’yi haklı kılmaktadır.

102 | db

Mernissi, İslamî kozmogonide ve Kur’ân’da cinsleri, itaat eden ve otoriteyi sembol eden rollerle tanımlamaktadır. Cinslerden biri kadınların efendisi ve ilahî köleler olabilir ve bu, erkek cinsidir; diğerleri yalnızca köleler olabilir ve bu da kadın cinsidir. Şu portrede kadınlar asla inisiyatif kullanamazlar. Eğer bunu yaparlarsa, tüm düzen tehlikeye girer çünkü onların işlevi ve görevi itaat etmektir. Mernissi bu görüşünü desteklemek için Arapçada kadınların isyanını anlatmak için özel bir kelimenin (nuşuz) olmasının çok önemli olduğuna dikkat çekmektedir. Buna karşılık bir kadın ile bir erkek arasındaki güçlü bağı ifade eden “çift” kavramının Arapçada yer almadığını vurgulamaktadır. Rastgele olmaktan öte olan bu dilsel sapmanın, katı cinsiyet rolleri klişesinin hiyerarşik düzeninin temeli olduğu toplumlarda, gün gibi açık sembolik bir mesaj olduğunu düşünmektedir.⁵⁵ Bu sembolik mesaj şayet doğruysa problemin

⁵³ Mernissi, “nuşuz” kavramını genel manada anlamlandırdıktan sonra, Kur’ân’ın (Nisa, 4/34) bu kavramı cinsel itaat alanıyla sınırlandırdığına dikkat çekmektedir. (Mernissi, s. 36.)

⁵⁴ Mernissi, s. 160.

⁵⁵ Mernissi, s. 163.

Arapçadan ziyade İslam'a ve Kur'ân'a atfedilmesinde Mernissi haklı görünmediği gibi Kur'ân'ın kadına köle muamelesi yaptığını söylemek de en az yukarıdaki dilsel sapma kadar yorumsal sapmadır. Ancak cariye ve hür kadın portrelerine dikkat çeken Mernissi'nin, geleneksel bağlamda onların (cariye ve hür kadın) aralarında farkın anlaşılmasının güçlüğüne işaret etmesi kayda değerdir; şayet fark var ise hür kadınlardan cariye gibi davranmalarını neden istenmektedir?⁵⁶

Feminizmin Arap topraklarında ortaya çıkmadığını ve Batı başkentlerinden gelen ithal bir tehlike olduğunu düşünenlere karşı çıkan Mernissi, bu tanımlamayı hiçbir ortak noktası olmayan iki grubun paylaştığını savunmaktadır; Muhafazakar Dinci Arap Erkek Liderler ve Darkafalı Batılı Feministler. Mernissi'ye göre muhafazakar dinci Arap erkek liderlerin Arap kadınları hakkındaki bu görüşlerinin altında kendi çıkarları yatmaktadır.⁵⁷ Ona göre, 1980'lerde kadınların örtünme talimatları ile aslında resmî başarısızlık örtülmeye çalışılmaktadır; ilk olarak, nüfusun kadın olan yarısından kendilerini görünmez kılmaları istendiği, evlerine geri dönmeleri ve kamu alanına bulaşmaktan kaçınmaları talimatı verildiği için, peçe güçlü bir demokrasi karşıtı saldırının silahı olarak işlev görmüştür. Dolayısıyla birileri kendi saltanatlarını koruyabilmişlerdir. İkinci olarak, örtünme meselesi, esas olarak denetimsiz demografik patlama yüzünden ortaya çıkan ve tırmanan işsizlik sorunundan oldukça başarılı bir biçimde dikkatleri başka yöne çekmiştir.⁵⁸ Aslında bu durum işsizlik sorunu için bir nebze çözüm olarak da görülebilir; çünkü nüfusun yüzde ellisi istihdam alanından çekildiğinde geri kalan yüzde ellinin iş bulma imkanı genişlemiş olmaktadır. Dolayısıyla siyasi başarısızlık nispeten örtülmüştür.

Mernissi, burada örtünme meselesini ele almaktadır. Lakin, örtünme ile ilgili siyaseti eleştiriyor gibi görünse de tam olarak neyi eleştirdiği belli değildir. Şayet eleştirilen husus kendi kültürel çerçevesinde peçenin zorunlu kılınması ve örtünmenin tek şekli olarak peçenin dayatılması ise eleştirilerinde haklılık payı olabilir. Ancak genel görüşlerine bakıldığında daha ziyade hissedilen Mernissi'nin tesettüre karşı bir tavır geliştirmesidir. Şu durumda, kendisine katılmak imkansız olduğu gibi bu görüşünü destekleyecek her hangi

⁵⁶ Mernissi, s. 122- 130.

⁵⁷ Mernissi, s. 35.

⁵⁸ Mernissi, s. 9.

bir kat'i delile sahip olmadığı da gayet ortadadır. Kaldı ki, tesettür, sosyal hayatta kadınlar için meşakkatli ve zorlayıcı bir unsur olsa da ilahi bir emir olmasına ilaveten kadınları hem olumsuz dış etkenlere karşı koruması hem de aile bütünlüğünü pek çok açıdan kadınlar lehine sağlaması cihetinden en başta kadınların faydasına yöneliktir. Ayrıca kadınlardan görünmez olmalarının istenmesi, İslam'ın değil bunu iddia edenlerin sorunu olsa gerektir. Lakin burada sağlıklı bir tespitte bulunabilmek için, çağdaşların gerici, ulemanın fitne olarak kesip attığı İslamcı kadın⁵⁹ hareketliliğinin,⁶⁰ seküler ideolojik baskılar ve bu baskıların yol açtığı eğitime dair imkansızlıklar ve yine aynı sebebe dayalı kamusal tecrübesizliklerinin yanı sıra; adeta dinleşmiş ve dini özü yıllardır katmanlar halinde sarıp sarmalayan geleneksel külliyyatın ve kadın aleyhtarı hurafeciliğin⁶¹ baskısı altında gelişmek durumunda olduğunu da dikkate almamız gerekmektedir. Mernissi'nin aktardığı olayın tarihselliğine gelince belki sadece Arap toplumunda değil zaman zaman diğer Müslüman toplumlarda da tesettür ya da kadınlara yönelik fikhî veya tasavvufî ritüeller titiz bir başarıyla tarihi verilerin şahitliği bağlamında onların aleyhine çevrilmektedir. Fakat burada bizim asıl dikkat çekmek istediğimiz husus şudur: şayet Mernissi'nin iddia ettiği gibi İslamî hafıza bize istediğimizi seçme şansını tanıyorsa neden ilgili aktarımdan sonra bu konuda bize en uygun seçenek verilmemektedir? Dolayısıyla uygun seçeneğin olmadığını mı anlamalıyız? Eğer öyleyse İslamî hafıza tezi çürümeye yüz tutmuştur.

104 | db

Mernissi, Körfez Savaşının Arap devletinin çürümüşlüğüne ve kadın düşmanlığının sırrını ortaya koyduğunu savunmaktadır: bu devlet asıl görevi olan vatandaşlarının çıkarlarını savunmak yerine sivil toplum kuruluşu kurma girişimlerini engellemek ve baştakilerin icraatlarının kontrol edilmesi girişimlerini sansür etmekle uğraşmaktaydı. Başarısızlığının ispatı da bu savaşta, Arap dünyasının askerî harcamalarının dünyadaki en yüksek seviyede olmasına karşın, bunların yararlarının gülünç kaldığını göstermiş olmasıdır.⁶²

Mernissi'ye göre Arap uluslarının kıt kaynaklarının geliştirilmesi ve en iyi şekilde kullanılmasına çalışan Arap ekonomistlerinin ve planlamacılarının, hesaplamalarına, kadınların üretici potansiyelle-

⁵⁹ Sibel Eraslan, *Uğultular... Silüetler, "90'larda Türkiye'de Feminizm"*, Derleyen, Aksu Bora ve Asena Günel, İletişim Yayınları, İstanbul 2009, s. 246.

⁶⁰ Gürhan, s. 380.

⁶¹ Eraslan, s. 247.

⁶² Mernissi, 8.

rinin bir değerlendirmesini dahil etmede yetersiz kalmaları gerçeği, en azından kısmen, aşağıdaki tarihsel faktörlere bağlanabilir:

- Cinsiyete dayalı işbölümünün kutsal metinlere, özellikle de günlük yaşamı düzenleyen Kur'an'a göre belirlenmesi.
- İslam İmparatorluğunun altın çağı sırasında köleliğin artması.
- Akdeniz havzasının iklim koşulları, özellikle de kıtlık ve salgın hastalıkların, kadın köleliğinin yirminci yüzyıla kadar sürmesini mümkün kılması.
- Sömürgecilik döneminde, kapitalist teknolojinin saldırgan ve düzensiz bir biçimde girişi.
- Kadın sorununun, on dokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılın başında, Arap milliyetçi hareketi tarafından küçük burjuvaca kavramsallaştırılması.
- Ve sonunda, bağımsızlıktan sonra bir küçük burjuva kadın hareketinin ortaya çıkması ve bunun, yoksul sınıflarda el emeğine dayanan kadın emeğinin kavranışını etkilemesi.

İlk madde bağlamında İslam toplumunda, İslam'ın kadının yerini belirleme sorununu çözüm ve bu soruna yaklaşım biçimi, üzerinde en çok çalışılan konulardan biridir. Mernissi'ye göre akli başında herkes için aşıkâr olan bu sorun hakkında inananların içini rahatlatan bir unsur vardır; İslam öğretisindeki temel eşitlik mesajı.⁶³ Ancak bu mesaj, inanan koca ile inanan kadının ilişkilerinin temeli olan açık eşitsizlikle nasıl uzlaştırılmalıdır?

Mernissi, Kur'an'daki cinsiyet rollerinin ilgili ayetlerde⁶⁴ net olarak tanımlandığını belirttikten sonra bu paylaşımda İslam'ın kadını, her şeyden önce açıkça bir cinsel obje olarak tanımladığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla kadın, patriyarkal (ataerkil) meşruiyet

⁶³ İslamcı feminist söylemin temel argümanı Kur'an'ın bütün insanları eşit kabul etmesi prensibine (Hucurat, 49/ 13 vb. ayetler) dayalı olarak ilerlemektedir.

⁶⁴ "Erkekler kadınların koruyucusudurlar. Çünkü Allah, onları onlardan üstün kılmıştır. Zira onlar mallarından sarfederler (Kadınları geçindirmek için). İyi kadınlar itaat edicidir. Allah'ın himayesi sayesinde kocalarının mal ve namuslarını korurlar." (Nisa, 4/ 34.) Burada ve Bakara Suresi'nde yer alan 228. ayette yer alan "erkelerin üstünlüğü"nü'nün ekonomik bir gerekçesi vardır; erkekler kadınların geçimlerini sağlarlar; çünkü ilâhî yasada kadınlar, maddî mallara doğrudan ulaşamayan kişiler olarak tanımlanmaktadır. Mernissi'nin yorumuna göre cinsler arasındaki bu kutsal iş bölümünde kadınlar, kendi ihtiyaçlarını karşılamaktan aciz kişiler olarak tarif edilmektedir.

içinde cinsel hizmetleri yerine getirme ve insan ırkını yeniden üretme ile görevlidir. Erkek ise geçim sağlayan kişidir.⁶⁵

Tam bu noktada Mernissi ifadelerini oldukça keskinleştirerek metodolojik manada yöntemini belirtmeden (Hermenötik vs.) Kur'an'da tanımlanan kadın portresini ortaçağ modeli olarak tanımlayarak şu soruyu sormaktadır; günümüz dinamik Arap dünyasında cinsiyet rolleri tanımlanırken, neden yalnızca orta çağdan kalma modeller kullanılmaktadır? Araplar olarak, gerçekliğimizi daha iyi resmedecek ve böylece ona hakim olmamızı sağlayacak olan işlevsel modeller kavramlar geliştirmekteki kapasitemiz, konu cinsler arasındaki ilişkilere gelince neden bu kadar engellenmiş oluyor? Daha açık ifadesi ile Mernissi, çoğu Arap ülkesinde bağımsızlıktan sonra çıkarılan iş dünyası ve ticaret alanındaki gibi pek çok yasanın dinî yasadan ve Kur'ân'dan uzaklaşılmasına karşın, aile yasının, diğer tüm görüşlerin bir kenara atılması pahasına kutsal belgeye göre düzenlenmesinin kasıtlı olarak devam ettirildiğini düşünmektedir.⁶⁶

106 | db

Mernissi'nin iddia ettiği gibi şayet İslam, kadınları cinsel obje olarak tanımlamış olsaydı Kur'ân'da kadınlarla ilgili bütün ayetlerin bu ana fikir üzerine bina edilmesi, cinsel hayatı düzenlemesi ve onlara cinsel rollerini öğretmeyi içermesi gerekmez miydi? Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.s.) örnekliliği ve sünnetinin de bu konuyu ayrıntılarıyla bize öğretmesi onun görevlerinden olmaz mıydı? Aksi takdirde kadınların temelde sorumlu oldukları bir emri açıklamayı Kur'ân'ın ve Peygamber'in (s.a.s) ihmal ettiği akla gelmektedir. Kadınların cinsel hizmetlerini yerine getirme ve insan neslini yeniden üretme fikrine gelince, bu, fizyolojik ve fonksiyonel farklara dayalı bir zorunluluktur. Kaldı ki insan neslini yeniden üretme fiilinden erkekler de bağımsız olmadığı gibi insan neslini yeniden üretmek sadece hamilelik ve doğumla sınırlı bir hadise değildir. Ekonomik bakım, -her ne kadar ihmal edilse de- yetiştirme ve terbiye bölümünde ise erkeklerin sorumluluğu kadınlara göre daha fazladır.

Mernissi'ye göre kutsal metindeki kadınlarla ilgili bağlam, kadınları marjinalliğe mahkûm etmek isteyen tarihsel süreç değil, Hz. Peygamber'in (s.a.s) dönemi esas alındığında çözüme kavuşacak-

⁶⁵ Mernissi, s. 106- 107.

⁶⁶ Mernissi, s. 111- 112.

tır.⁶⁷ O, İslam'ın ilk destansı on yıllarında inanan kadınların zaferinin olduğunu vurgulamaktadır. Tarihçilerin⁶⁸ aktarımlarından örnek veren Mernissi, bu kadınların bağımsız davranabilmekte ve taleplerde bulunabilmekte hatta siyasî arenada yer alabilmekte olduklarını örneklerle aktarmaktadır. Tarihi referanslarda Peygamber (s.a.s.) de kadınları dinleyen ve şikâyetlerine kulak veren bir kişi olarak resmedilmektedir. Tarihte parlak bir varoluşa sahip olan Müslüman kadınlar, bu gün nasıl olup da, yaşadıkları toplumda ve genel olarak dünyada böylesine düşük bir imaj edinmişlerdir?

⁶⁷ Bu konu ile ilgili detaylı bilgiler için bkz. Sehal Deniz Kotan, *Medine Dönemi Sosyal Yaşantısında Kadın*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2007; Hayrettin Karaman, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 5/4, 1991; Faruk Beşer, *Kadının Çalışması, Sosyal Güvenliği*, Nun Yayınları, İstanbul 1995; Mehmet Birekul, Fatih Mehmet Yılmaz, *Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile*, Yediveren Yayınları, Konya 2001; Bedriye Yılmaz, *Kur'ân Yorum Tarihinde Nur Suresi 31. Ayet ile Ahzab Suresi 32- 33., 53. ve 59. Ayetlerin İncelenmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2007.

⁶⁸ Bkz. İbn Hacer Ebül-Fazl Şehabeddin Ahmed el-Askalani, *el-İsabe fî Temyizi el-Sahabe*, 852/1449, thk. Ali Muhammed Bicavi, Dâru Nehdati Mısır, Kahire 1972. Sahabe hayatlarının anlatıldığı bu eserde, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sahabileri olarak 1552 kadın sahabiden bahsedilmektedir. Eserin 5. Cildinin büyük bölümünü işgal eden ve kadınlara atfedilen (Kitab en-Nisa) özel bir bölümde, İbn Hacer, konuyla ilgili yazılmış olanların önemli bir bölümünü özetler. Ayrıca İbn Sa'd'ın kaleme aldığı *et-Tabakat* isimli eserin 8. Cildi tamamıyla kadınlara ayrılmıştır. Taberi'nin *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülük* adlı eserinin zeylinde 115 sayfalık bir bölümde kadınlara genişçe yer ayrılmıştır. Yine İbn Abdil-Berr'in *Kitab el-İsti'ab*'ı aynı geleneği sürdürmüş ve kadın biyografilerine yer vermiştir. İbnü'l-Esir, el-Dabhi, Ebû Abdillâh İbn Mus'ab el-Zübeyri ve İbn Hazm'in eserlerinde yüzlerce kadın tanıtılmış ve biyografileri sunulmuştur. (Mernissi, 142- 147.)

Fatima Mernissi, İbn Hacer'in, *Fethü'l-Bari*'sinde şerh ettiği Buhârî'nin *Sahihî*'ni ele alırken bu eserde (inanılanın aksine) 1602 hadis yer aldığından bahsetmektedir. Bu hadislerden 242'sinin Hz. Aişe kanalıyla bize geldiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla şu durumda Hz. Aişe tek başına bu otorite eserin ve şeriatın temelini oluşturacak yasalardan yüzde 15'inden fazlasına katkıda bulunmaktadır. (Mernissi, 139.)

Bütün Müslüman tarihçilerin başyapıt olarak kabul ettikleri ve başvurdukları İbn Hişam'ın *el-Sire el-Nebeviye* isimli eserinde, Hz. Peygamber'in (s.a.s) kadın izleyicilerinin yaşamlarına sık sık yer verilmiş ve zaman zaman ayrıntılarıyla anlatılmıştır. Bu kadınlar, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vaazlarında, savaşlarında ve tartışmalarında aktif bir biçimde yer alan kişiler olarak tasvir edilmektedir. Bu eser, İslam'ın zorlu doğumunun ilk on yılı ile Hz. Peygamber'in (s.a.s.) her bir takipçisinin önemli katkısı, desteği ve serüvenlerinin ayrıntılarını anlatan epik bir fresktir. Burada kadınlar, inancın inşasında yer alan temel kişiler olarak gösterilmektedirler. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ilk eşi Hz. Hatice'nin duygusal ve entelektüel desteği olmaksızın, özellikle Mekke'deki 610-622 yılları arasındaki zorlu başlangıç döneminde İslam'ın ne durumda olacak olduğu merak konusudur. Hz. Peygamber'den (s.a.s.) yaş olarak oldukça büyük olan Hz. Hatice, etkili ve başarılı bir Mekke iş kadınıydı. Bu gün bazı muhafazakar kitaplarda anlatıldığı gibi kadınlar savaş alanında sadece ilk yardım sağlayan kişiler değillerdi. İbn Hişam'ın Uhud Savaşı'nı aktarımından anlaşılacağı üzere Nuseybe binti Ka'b Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yanında safını alarak savaşmıştır. (Mernissi, s. 146.)

Kadınların lehine olan tarihsel delillerin zenginliğiyle, İslam toplumundaki düşük statülerinin karşılaştırılması, kaçınılmaz olarak, İslam dünyasındaki imaj belirleyici güçlerin kadınlar aleyhine ayrımcılık yaptığı sonucuna varılmasını sağlamaktadır.⁶⁹ Dolayısıyla her hangi bir kadın hakları savunucusunun, Batılı modelleri ve fikirleri ithal etmekle suçlanması yersizdir. Her iki cinsten çağdaş “nisa’ist”⁷⁰ entelektüellerin, kadınların pasifliği, eve kapanması ve İslam toplumundaki marjinal yerlerinin, İslam geleneği ile bir alakası olmadığını, tersine bunun günümüzde ideolojik olarak üretildiğini kanıtlamakta güçlük çekmeyeceklerdir.⁷¹

Mernissi, Kur’ân’da Yûsuf Suresi’nde⁷² yer alan ayette geçen “*kaid*” kelimesinin de özellikle kullanılış yönünden saptırılarak kadınlar aleyhine çevrildiğini düşünmektedir. Bu surede, Hz. Yûsuf’un güzelliğinden etkilenen vezirin adı belirtilmeyen eşinin Hz. Yûsuf’u kendisiyle birlikte olmaya neredeyse ikna etmesi, ancak Hz. Yûsuf’un kendisini toparlayarak geri çekilmesi sahnesi aktarılmaktadır. Aslında bu kelime ayette, zina girişiminde bulunan bir kadının suçunu anlatmakta ve aynı ayette iki kez tekrarlanmaktadır. Oysa *kaid* kelimesi toplumsal hafızada farklı bir noktada yer tutmaktadır. Mernissi, toplumun bu kelimeyi saptırmasını dikkat çekici bir örnekle aktarmaktadır; her ne zaman bir kadın başarılı bir sözleşme ya da proje üzerinde görüş bildirse ve argümanını ikna edici bir şekilde ortaya koysa, *kaid* kelimesi celladın kılıcı gibi başında sallanmaktadır.⁷³

Fatima Mernissi, kadınların durumunu yorumlama konusunda ilginç bir detaya yer vermektedir ve “Tekke”leri kadınlar için terapi merkezleri olarak değerlendirmektedir. Çünkü hastane girişlerinde ve resmi dairelerin kapılarında dikilen korumalarla karşılaştırıldığında, evliya türbesi güç durumundaki insanların teklifsiz girebilecekleri bir yerdir. Eğitimsiz bir kadın doktora gittiğinde, doktorun tanı koyma safhasında, kadın rahatsızlığını beceriksizce, günlük dildeki Arapça ile dile getirmekte ve doktorun sabırsızlığı ve asabiyeti yü-

⁶⁹ Mernissi, s. 140- 141.

⁷⁰ Arapça’da “Nisa” kelimesinden üretilen “nisaist” sözcüğü, Batı literatüründe yer alan “feminist” kelimesinin yerine kullanılmaktadır.

⁷¹ Mernissi, s. 147.

⁷² Yûsuf, 12/ 28.

⁷³ Mernissi, s. 88- 89.

zünden, ona ihtiyacı olan kesin, teknik bilgiyi veremeyeceğini anlamaktadır.⁷⁴

Kadınlar türbelere gittiklerinde, evliyanın mezarı üzerindeki sembolik örtüyü ya da bir taş veya bir ağaç gibi bir başka nesneyi tutarak rahatsızlığını anlatmaktadırlar. Ve orada tanıyı koyan, kendisine uygun çözümü ya da çözümleri öneren ve evliyaya bu konudaki tercihini söyleyen de kadının kendisidir. Evliyalar Fransızca ve genellikle edebî Arapça bilmezler; bu doğaüstü dünyanın lisanı, günlük dildeki Berberî lehçesi ya da Arapçadır. Kadınlar da yalnızca bu dillere hakimdirler. Bu sebeple, kadınların modern sağlık hizmetlerine başvurmadan önce ya da sonra, veya aynı anda, hâlâ kitleler halinde tekkelere gitmeleri şaşırtıcı değildir. Evliyalar kadınlara, modern sağlık hizmetlerinin veremediği hayatî yardımı sağlarlar. Onlar kadınlara kibirli uzmanlığa boyun eğmeyi, körü körüne otoriteye uymayı, tâbî durumdaki biri olarak tedavi edilmeyi reddetme olanağı verirler.

Mernissi'ye göre evliya türbelerine başvurmadaki bu ısrar, kadınların aktif olmak, kendi ihtiyaçlarını kendisi belirleyebilmek ve bunlarla ilgili bir şeyler yapmak konusundaki geleneksel arzusunu göstermektedir. İslamî patriyarkal sistem bunu kadına çok görmektedir. Evliyaları ve tekkeleri ziyaret etmek ve bunlarla haşır neşir olmak; *varolmaları ve dünyaları ile yaşamlarını şekillendirmeleri için* kadınlara bırakılan nadir seçeneklerden birisidir. Dolayısıyla kendi kendilerini tayin konusundaki bu girişim, tamamıyla bir kolektif kadın çabası şeklini alır.⁷⁵

Mernissi'nin genel manada İslam toplumunda ve tekke özelinde ele aldığı kadın profili gerçek hayata oranla kısmîlik ifade etmektedir. Türbelere saygısını dahi neredeyse kaybetmiş yeni neslin, adı geçen kadınların bakış açılarına sahip olmaları söz konusu mudur? Ayrıca bu neslin muhatabı karşısında var olma ve kendilerini ifade etme sorununun varlığı da tartışılabilir. Daha ziyade kendisinin gözlem tecrübelerinin aktarımı şeklinde düşünülebilecek bu yorumlar anket çalışması veya bu konuda ciddi inceleme ve araştırmalar sonucu hazırlanmış ilmî verilere dayanmamaktadır. İlâveten Kur'ân merkezli bir bakış açısının varlığı da sezilmemektedir. Toplumsal adaletsizlikten kaynaklanan sorunlar bir şekilde İslam ve Kur'ân'la ilişkilendirilmektedir. Oysa yukarıda serzeniş nedeni olan kadınlara

⁷⁴ Mernissi, s. 48- 49.

⁷⁵ Mernissi, s. 49.

rın eğitimsiz bırakılmaları durumunun İslam daha özelde Kur'ân kaynaklı asla olamayacağını en başta Kur'ân belirtir. Ayrıca özgüven eksikliği ile suçlanan kadınlar için bu eksikliğin temeli eğitimsizlik olarak belirlenmiştir. Bu tespit ne kadar doğrudur? Öyleyse çok yakın zamana kadar özgüven sahibi bir kadının dahi yaşamadığını iddia etmemiz gerekir. Oysa İslam tarihi bu tespiti yalanlamaktadır.

3. İtidal Çabaları ve Hafsa Fidan

Türkiye'de feminist söylem çerçevesinde değerlendirilen ancak temel argümanlar açısından farklılık gösteren çalışmalardan *Kur'ân'da Kadın İmgesi* isimli doktora tezi, kadını, vahyin geliş sürecine tanıklık eden ve Kur'ân'ın kendisine tanıklık ettiği kadınların, bu arada kadın imgesi için ayna işlevi gören erkeklerin Kur'ân metni içerisinde nasıl anlamlandırıldıkları temel sorusu çerçevesinde işlenmektedir. Çalışmanın adından da anlaşılacağı üzere yazarın konuyu ele alış tarzı, Wadud'un yönteminde olduğu gibi gramer tahlili doğrultusundan daha farklı bir düzeyde dilbilimsel/linguistik incelemelerle karşılaştırmaların yoğunluğu ve Mernissi'nin sosyal ve popüler dilinden farklı olarak felsefi terimler çerçevesinde olması sebebiyle yukarıda işlenen yazarlardan kısmen farklı bir üslup ve tarzla konuyu işlenmemizi zorunlu kılmaktadır. Bu yöntemin sebebi belki de kadın konusu üzerinde çalışan kadınların genelinin öyle olmasa bile "feminist" ismiyle anılmasının rahatsız edici tutumu olabilir. İlaveten feminizmin ve temel argümanlarının çözüm üretmediği diğer sebep olabilir. Zaten araştırmanın incelenmesinden de anlaşılacağı gibi bir itidal çabası gözlenmektedir.

Kur'ân'da kadın imgesinin dilsel, tarihsel ve ontolojik perspektiflerinin belirtildiği çalışmada, söz konusu boyutlar aşamalarıyla ele alınmaktadır. Kavramsal düzeyde "imge", felsefi olarak "gerçek ya da gerçek dışı bir şey ya da olgunun zihindeki tasarımı; var olan şeylerin zihinde oluşan sureti"⁷⁶ şeklinde tanımlanmaktadır. Her imge gibi kadın imgesi de linguistik bir karakterdedir ve linguistik karakterlerin oluşumu ve gelişimi sürecinde erkeklerin kadınlara oranla daha fazla etkili oldukları genel kabul gören bir durumdur. Bunun en önemli kanıtı, tarih boyunca "kadın" üzerine (onun hukuku, ahlakı, görevleri, özel halleri vb.) yazılan metinlerin bile erkekler tarafından kaleme alınmış olduğu gerçeğidir.⁷⁷ Bu bağlamda

⁷⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, 4.b., İstanbul 2000, s. 503.

⁷⁷ Hafsa Fidan, *Kur'ân'da Kadın İmgesi*, Vadi Yayınları, Ankara, 2006, s. 13.

kadının dünyası anlamına gelen “kadın imgesi” kadının kendi şahsi dünyası anlamında daraltılmamaktadır.⁷⁸

Yazarın kanaatine göre tarihte bir soru olarak ortaya çıkan kadın, bir soru olarak varlığını devam ettirmektedir.⁷⁹ Kadın bilimsel, sanatsal, gündelik, felsefî düşünme tarzları içinde sürekli dikkatleri kendisine çeken ve hep anlaşılmayı bekleyen yani bir “anlama sorunu” olarak karşımıza çıkan bir varlıktır. Kadını anlama sorununun hala devam etmesi, kadını anlamının bir şekilde kadını yanlış anlama olduğunu da çağrıştırmaktadır.⁸⁰ Bu tartışmaların konuyu doğrudan ilgilendiren yönü şudur. Dil içinde ve dil aracılığıyla kendini açığa vuran kadını, yine dil içinde ve dil aracılığıyla anlamak her zaman bir sorudur. Bu bağlamda, başta Kur’ân metni olmak üzere hemen her kutsal metinde kadına bir şekilde yer verilmesi, kadının dilin bir referansı olarak algılandığının önemli tarihsel kanıtları arasında yer almaktadır. Özellikle Arapça’da kadının genel olarak dile referans oluşuna bakıldığında, en temelde kendisine “ayrı bir cins” (müennes) olarak referansta bulunduğu görülmektedir.⁸¹

db | 111

Kur’ân metni, kadını pek çok boyutuyla dilin bir referansı olabileceğini ifade etmektedir. Konuyla ilgili birkaç örneğe değinmek gerekirse “ifk” hadisesinde⁸² kadın ahlakî boyutuyla Hz. Peygamber’den (s.a.s) kadınlardan biat almaları isteyen ayette⁸³ siyasi boyutuyla dile referans olmaktadır. Yine miras⁸⁴ ve şahitlikle⁸⁵ ilgili düzenlemelerde hukukî boyutuyla, evlilikle ilgili düzenlemelerde⁸⁶ medenî boyutuyla dile referans olmaktadır.

Kadının dilin referansı olduğu ayetlerden birisini burada incelemek konuya açıklık getirecektir. Kur’ân’da kadınların şahitliğine ve bu bağlamda unutkanlığına işaret eden ayetle⁸⁷ ilgili çeşitli yorumlar yapılmaktadır. Bu yorumların iki başlık altında toplanması muhtemeldir; birincisi, ilk bakışta vadeli borçlanmalar bağlamında söylendiği hemen görülebilen ayetin, bu konumdan uzaklaştırılarak

⁷⁸ Fidan, s. 14.

⁷⁹ Fidan, s. 17.

⁸⁰ Fidan, s. 26- 27.

⁸¹ Fidan, s. 28- 29.

⁸² Bkz. Nur, 24/ 1- 26.

⁸³ Bkz. Mümtahine, 60/ 12.

⁸⁴ Bkz. Nisa, 4/ 11.

⁸⁵ Bkz. Bakara, 2/ 282.

⁸⁶ Bkz. Bakara, 2/ 228.

⁸⁷ Bkz. Bakara, 2/ 282.

kadınların ontolojisine bağlı bir hüküm şeklinde algılanması sonucu, söz konusu hükmün ilahiliği ve değişmezliğini iddia edenler⁸⁸ ve ikincisi, hükmün sebebini kadınların o gün içinde buldukları tarihselliğe bağlayarak söz konusu hükmün zamanla değişebileceğini yani kadının şahadetinin yeterli görülebileceğini iddia edenler.⁸⁹

Kadın varlığını, her türlü tarihsel koşul altında geçerli olacak şekilde “unutkanlık” vasfı eşliğinde değerlendirmek, onun “değişmez ontolojik mahiyeti hakkında bir konuşma tarzı”dır. Bu da logocentric (söz merkezli) bir dil kullanımı demektir. Logocentrism (söz merkezlik), kabaca, kelimelerin değişmez bir şekilde gerçekliğe tekabül ettiğini ve anlamını bu değişmez gerçekliğe gönderme yaparak kazandığını varsaymaktır.⁹⁰

Yazar, kadının unutkanlığının salt “tarihsel” ya da “ontolojik” ikilemi içinde herhangi birine havale etmenin yerinde olmadığı kanaatinde. Tarih ve ontolojinin birbirine alternatif olarak gösterilmesinin doğru olmadığını düşünmektedir. Bu durumda ontolojik olanın tarih içinde kendini açmakta olduğunu ifade etmektedir. O halde kadının unutkanlığını, ne klasik düşünürlerin yaptığı gibi salt ontolojik ya da metafiziksel ne de tarihselcilerin yaptığı gibi salt tarihsel bir belirlenme olarak görmek gerekmektedir. Burada belki varlığın sürekli hareket halinde olan dinamik yapısını hatırlamakta fayda vardır. Bundan hareketle kadın varlığının da dilin kendisini tutuklamasına izin vermeyecek bir dinamizm içinde olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla kadın, varlığını, farklı tarihsel süreçlerde özgün bir şekilde ifşa etmeye devam edecektir.⁹¹

Kur’ân kadının bir özü olduğundan ve bu özün bilinebilir olduğundan bahsetmiş midir? Yoksa bu tutuma karşı bir yol izlemiş olabilir mi? Bu ve benzeri sorular ve müşkül konular, en genel anlamda “anlama” ve “yorumlama” ile iç içedir. Yazarın kanaatine göre her şeyden önce Kur’ân “orada duran” nesnel anlama sahip bir metin değildir. Böyle düşünüldüğünde, Kur’ân bağlamında kadının bir öze sahip olup olmadığını eğer sahipse bu özün nasıl bir öz olduğunu ve bu öze nasıl yabancılaşmamak gerektiğini söyleyebil-

⁸⁸ Bkz. Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Cami’u’-Beyân an Te’vili Ayi’l-Kur’ân*, Beyrût 1984, III, 125- 126.

⁸⁹ Bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’ân*, Çev. Alpaslan Açıkgenç, 2.b., Fecr Yayınları, Ankara1993, s. 118- 119.

⁹⁰ Fidan, s. 34.

⁹¹ Fidan, s. 36.

mek, her halükarda yorum olacaktır. Bu durumda Kur'ân'a bakarak kadının özünü belirleme çabası, Kur'ân üzerinden tarih üstü söylem üretme çabası anlamına gelmektedir.⁹² Buna karşın, gerçekte bütünüyle tarihsel kadın imgesi de var olamaz. O, her zaman bir şekilde değişen ve hareket eden bir imgedir. Cahiliye döneminde bir şekilde olan kadın imgesi, İslam geleneği içinde başka şekillerde ortaya çıkmıştır. Bu açıdan bakıldığında kadın imgesi, bu imgenin oluşumuna yol açan unsurlarla (fikirler, eserler, eylemler, hükümler vs.) birlikte geçmişin bir projesi olarak ufukta gözden kaybolmaktadır. Kısaca yazar, tıpkı dünya görüşlerinin, algılayışlarının, paradigmaların değişmesi gibi kadın imgesi de sürekli olarak tarih içinde bir şekilde değişime uğradığı kanaatinde dir.⁹³

Genel bakış açısı olarak yazar, kavramların “dinamik” yani hareketli olduklarını belirtmektedir. Başka bir ifadeyle kavramların hayat tarzı, içeriği, boyutları değiştikçe, bu değişimin kadın varlığının anlamını da etkilediği görülmektedir. Kavramlar, her zaman bir süreç halindedir, tıpkı kadın varlığı gibi. Dolayısıyla kavramlar hakkında asla son noktayı koyarcasına konuşamayız. Bu nedenle Kur'ân hakkındaki her bir kavramımız, daha çok bizim önyargılarımızı teşhir etmektedir.⁹⁴ Burada yazarın “dinamik”likten kastettiği, kavramların kök manasının yanında zaman zaman yan anlamlarıyla anılması ve koşullara göre temel mana değişmeden anlam genişlemesi veya daralmasına uğraması ise bu durum, pek çok klasik kaynağın yorum çeşitliliğinin açıklamasının bir başka ifadesi olabilir. Ancak “dinamiklik”, kavramların tüm anlamlarının bütünüyle değişmesi dolayısıyla yeni bir mana kazanması olarak algılandığında kavram kargaşası ve yorumda keyfiliğin baş göstermesi kaçınılmazdır.

Yazarın bakış açısı doğrultusunda kavramların dinamikliği açısından konuyu biraz daha açmak gerekirse, Ahzab Suresi'nde⁹⁵ yer alan “ırzını koruyan kadınlar” ve “ırzını koruyan erkekler” ifadelerini inceleyebiliriz. Nüzul döneminde ayetin muhatabı olan Arab'ın “ırzını koruyan erkek ve kadın” tanımı ile sonraki dönemde, farklı milliyetlere ve kültüre sahip “ırzını koruyan erkek ve kadın” tanımı birbirinden farklı olacaktır.

⁹² Fidan, s. 54- 55.

⁹³ Fidan, s. 131- 132.

⁹⁴ Fidan, s. 62.

⁹⁵ Ahzab, 33/ 35.

Vahyin geliş sürecinde sahabinin hem birden fazla sayıda eş hem de cariyeleri ile cinsel birlikteliği “ırzına koruma” kapsamı dışında bir eylem olarak görülmezken; daha sonra yaşanan toplumlarda (özellikle günümüzde) “cariye ile cinsel ilişki” aynı zamanda “birden fazla sayıda eş statüsünde kadınla” beraberlik hukuken meşru görülmediği hatta cariye ile beraberlik düşüncesi Müslüman’ın sadece muhayyilesinde cılız bir hayal olarak kaldığı için, birinci eş dışında başka bir kadınla yaşanan cinsel ilişki, “ırzını koruma” kapsamının dışında görülecektir. Sözün burasında yazar, “Kur’ân’da söz konusu ayette zikredilen “ırzını koruma” kavramından, vahyin nüzulü döneminde sahabinin kavramı anlama şeklinin, tüm tarihlerde kavramın içeriğini dolduracak geçerli bir anlamdır.” sonucuna varılamayacağı kanaatini belirtmektedir.⁹⁶ Elbette bu durum “ırzına koruma” imgesinin tamamıyla değiştiği anlamında değil sınırlarının farklılaştığı manasında anlaşılmalıdır.

Kadını kuşatan geçmiş- şimdi- gelecek zaman boyutları bağlamında otantiklik sorusu başka bir problem olarak durmaktadır. Yazara göre, Kur’ân, başta “düşüş sonrası tevbe eden Havva” olmak üzere Bakire Meryem, ifk hadisesinde temize çıkardığı Aişe ve övgüye layık görerek işaret ettiği tüm kadınları bir bakıma kendi dönemindeki kadınlara model olarak sunarken diğer taraftan potansiyel olarak geleceğe açılan yolu göstermektedir. Elbette Kur’ân’da sunulan tüm kadın imgeleri, tarihsel şahsiyetler olarak özel bir öneme sahiptirler. Ancak bu kadınların övülerek dile getirilmesi, model olarak sunulmaları, kadın varlığının geleceğe dair Kur’ân’ın bir tür umudunu da temsil etmektedir. Böylece Kur’ân’da övgüyle sunulan kadın imgeleri, tarihsel bir takım şahsiyetlere referans olmalarının ötesinde, yaşayan her kadına kendini nasıl anlaması gerektiği hususunda bir tür yol göstericilik işlevini üstlenmektedir. Dolayısıyla yaşayan kadını, doğrudan kendisine hedef almadan onun kendini geleceğe nasıl yansıtması gerektiği noktasında bir tür projeksiyon yapmaktadır. Ve ona bir düşünme, umutlanma, kendi imkanlarını görme alanını açık tutmaktadır. Sonuç olarak belirtmek gerekirse yazar, Kur’ân’ın soyut, belirsiz, müphem, zihni ya da hayalî kadınlar yerine bizzat yaşamış veya kültürel olarak yaşamakta olan kadınlara değinmesini, belki onun kadın varlığı ve tarih ara-

⁹⁶ Fidan, s. 77- 78.

sında kurduğu en güçlü ilişki olarak görüldüğünü vurgulamaktadır.⁹⁷

Yazar, Kur'ân'da kadın- erkek ilişkileri bağlamında ortaya konan kavramların siyasi olduğunu düşünmektedir. Elbette buradaki siyasi söyleminden kasıt, güncel anlamında değil, iki cins arasındaki ilişki düzeyinin ancak “adalet” duygusu eşliğinde keşfedilebilecek bir karşılıklı anlaşma ve uzlaşma olayına dikkat çekmek manasında kullanılmaktadır. Yazar, Kur'ân'ın bu bağlamdaki bütün söylemlerini, kadının erkek karşısındaki konumunu önemli ölçüde belirsizleştirmesi ve belirsizleştirdiği için sürekli bir tartışma ve anlama sorunuyla yüzleştirmesi anlamında siyasi söylemler olduğu düşünmektedir.⁹⁸

Ekonomik açıdan sağlanan bir adalet ilişkisinin sevgi ilişkisine yansımaması; sevgi boyutunda gerçekleşebilecek bir dengenin hukukî ilişkiye yansımaması; yani bir ilişki düzleminde olup bitenin aynıyla diğer bir ilişki düzlemlerine tezahür edememesi, Kur'ân'ın kadın ve erkek ilişkilerini en sonunda adalet kavramı çerçevesinde belirlenebilecek bir genel siyasi ilişki olarak gördüğü noktasına işaret etmektedir.⁹⁹

Aslında Kur'ân, iki cins arasındaki ilişkiyi “Yine sizin için kendileriyle huzur bulasınız diye kendi türünüzden eşler yaratması, arınıza sevgi ve merhamet yerleştirmesi de O'nun mucizevî işaretlerinden biridir.”¹⁰⁰ ayetiyle tanımlamaktadır. Burada yer alan ifadeler karşıt cinslerin yaratılış amacını çarpıcı bir şekilde beyan etmektedir. Meveddet ve rahmet, kadın ve erkeği bir arada tutan temel iki unsur¹⁰¹ olmakla birlikte ayet, çok önemli üç kavramdan bahsetmektedir; “sukûnet”, “sevgi” ve “rahmet”. Söz konusu üç kavramın bir arada zikredilmesi eşler arasındaki ilişki boyutunu ortaya koymaktadır. Eğer Kur'ân, Mernissi ve bazı feminist Kur'ân okumaları yapanların iddia ettiği gibi kadını cinsel bir obje olarak sunmuş olsaydı tek taraflı olarak sadece erkeklerin sukûnetine yer veremeliydi ve ayetin devamı olmamalıydı. Yine karşılıklı sevgiden bahsetmesi de yersiz olurdu. Ve yine kadını sadece itaat eden bir köle olarak görseydi karşılıklı sevgi ve merhametten de söz etmemeliydi.

⁹⁷ Fidan, s. 139- 141.

⁹⁸ Fidan, s. 183.

⁹⁹ Fidan, s. 182- 183.

¹⁰⁰ Rûm, 30/ 21.

¹⁰¹ Mustafa İslamoğlu, Hayat Kitabı Kur'ân, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 651.

Burada sanki “karşılıklı olarak sukûnetin yetmediği yerde sevgi de var ikisinin yetmediği yerde merhamet de var” denilmek istenmiştir. Üçünün bir arada aynı anda işlev görmesi ise buraya kadar tartışılan bütün konuları birer kurguya ya da korkulu rüya öngörüsüne ve temelde Kur’ân’ın ortaya çıkardığı sorunlar olmadığına dolayısıyla gereksizliğe götürmektedir. Ancak bu durum reel hayatta sorunlar olmadığı anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla belki yapılmak istenen Kur’ân ile sosyal hayat arasında doğru orantı kurma çabalarıdır.

Sonuç itibariyle şüphesiz çağımızda kadınların sosyo-ekonomik hayata daha aktif katıldığı, çalışma hayatında geleneksel toplumlarda erkeklere hasredilen rolleri üstlendiği ve bu anlamda geleneksel kadınlık rollerinin alanını genişlettiği söylenebilir.¹⁰² Zaman zaman hem iyi bir anne, hem bakımlı, iyi bir eş, hem iyi bir ev hanımı, hem iyi bir gelin, hem de başarılı bir iş kadını olmak gerekebilmektedir.¹⁰³ Ne var ki, bu her toplum için aynı ölçüde değildir. O halde çağımızda, tarihi farklı şekillerde tecrübe eden kadın topluluklarının olduğu söylenebilir.¹⁰⁴ Dolayısıyla toplumun kadına ait rollerini değerlendirebilmek için, topluma özgü unsurların varlığını hesaba katmak gerekmektedir.¹⁰⁵

Ülkemizde, özellikle son iki yüzyılı işaret eden modernleşme döneminde; kadın ve erkeklerin rolleri tartışma ve polemik konusu olmuştur. Ülkemizin yönünü Batıya dönmesi gerektiğini düşünen ve bu sürecin devamını gerekli gören modernleşmeci anlayış, kadın ve aile örgütlenmesinde sorunların faturasını geleneklere ve dine çıkarırken; diğer kutbu oluşturan gelenekçi anlayış da, faturayı Batılaşmacı anlayışlara ve modernleşmenin bizatihi kendisine kesmiştir. Bu durumda kimi düşünürlere göre sorunun kaynağı geleneksel değerlerden uzaklaşmakta aranırken kimi düşünürlere göre ise geleneksel değerlere fazlaca bağlı olup modernleşme tecrübesini yaşamamakta aranmaktadır.¹⁰⁶

Yazara göre, keskin bir gelenek- modernlik karşıtlığının benimsendiği işaret eden bu kutuplaşmada temel problem, “karşıtlık tezi”nin kendisi gibi görünmektedir. Yani problem gelenek ve mo-

¹⁰² Fidan, *Değişen Dünyada Kadın*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2008, s.12.
¹⁰³ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Aile ve Kadın Yazıları*, Halide Yenen, *Yeni Roller ve Yeni Sorumluluklarıyla Kadın*, Ankara 2011, s. 35.
¹⁰⁴ Fidan, s.12.
¹⁰⁵ Fidan, *Değişen Dünyada Kadın*, s. 14.
¹⁰⁶ Fidan, *Değişen Dünyada Kadın*, s. 14- 15.

dernliğin keskin karşıtlığı tezinin benimsenmesidir. Oysa kendisini modern kutupta değerlendiren kişi geleneğe karşı olduğunu ifade ettiği durumlarda bile, aslında halen karşı durduğu gelenek içerisindedir. Bunun yanında dinin yeni ve modern olanın karşısında olduğunu kabul etmek de onun yeni yorumlara imkan veren bir tür kaynak olma özelliğini görememekten kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda din, modern ile geleneksel olanın kavgasının üstünde bir yerdedir. Din ve dini kaynaklı üretilen değerler, bir yandan modern olanın bir yandan da geleneksel olanın sağlamasını yapmakla, geçmiş ve geleceğin kaynaşma ufkunda şimdiyi şekillendirmektedir.¹⁰⁷

Hem yüce kitabımız Kur'ân-ı Kerim'de hem de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bize miras bıraktığı sahih hadis öğretilerinde kadın konusu bir cinsiyet başlığı altında değil, "eşref-i mahlukat" olan insan başlığı¹⁰⁸ altında yer almaktadır.¹⁰⁹ Ancak maalesef, Kur'ân'ın ruhuyla ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) uygulamalarıyla bağdaşmayan, yalnızca siyasi otoritenin ve onun temsilcilerinin çıkarına hizmet eden ve meşruiyetini temelde İsraili kaynaklar ile onlarla bütünüyle paralellik gösteren bir takım dinî rivayetlerden alan yorum ve icratlar günümüze kadar etkili olabilmişlerdir.¹¹⁰

Sonuç

Klasik eserlerde kadın imgesi neredeyse bütünüyle erkek üzerinden tasvir ve tarif edilmiş, bu çerçevede erkek asıl, kadın fer', erkek metbû, kadın tâbî şeklinde kategorik bir ayırım geliştirilmiştir. Öyle ki kadınlarla erkelerin şu veya bu münasebetle bir arada zikredildiği hemen bütün ayetlerin tefsirinde erkeğin üstünlüğünden söz edilmiş,¹¹¹ hatta Rûm 30/21. ayetin tefsirinde bile, ehl-i sünnet anlayışının gelişmesinde köklü izleri olan Fahrettin er-Râzî, kadınların Allah'a ibadet için değil, erkeklere lütfedilen nimetlerin tamamına erdirilmesi için yaratıldığını, dolayısıyla yaratılış gayesi açısından kadınların hayvanlar, bitkiler ve sair faydalı şeylerle aynı kategoride yer aldığını¹¹² söylemektedir. Kurtubî, kadının aç ve açıkta bırakılması, evlerin manzaralı odalarında oturtulmaması

¹⁰⁷ Fidan, Değişen Dünyada Kadın, s. 16- 17.

¹⁰⁸ Nisa, 4/ 1; Tevbe, 9/ 71.

¹⁰⁹ Görmez, s. 15.

¹¹⁰ Çilingir, s. 478.

¹¹¹ Mustafa Öztürk, Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, s.127.

¹¹² Bkz. Râzî, XXV, 97. Bu ifadelerin, eser üzerinde tetimme çalışması yapan Şemsettin el-Hûf'ye ait olması da muhtemeldir. (Öztürk, s. 96.)

gerektiğini vurgulayarak¹¹³ bu bağlamda hadis alimlerinin çoğunluğuna göre uydurma kabul edilen rivayetleri kendine mesnet edinmektedir. Taberî ilgili ayetlerde bu tür yorumlara yer vermese de “vehcürûhünne” ayetindeki “hecr/hicrân” kelimesini, bir takıp gramer tahlilleri sonrasında “kadınları evlerde iple bağlayın” anlamında tefsir etmektedir.¹¹⁴ Bu konuda kendisine katılmayan Zemahşerî, başka ayetlerin yorumlarında çeşitli vesilelerle erkeklerin üstünlüğünü ispatlama girişiminde bulunmaktadır.¹¹⁵

Yukarıdaki kadın algısının sayısız örneklerinin varlığı, ister bunun adı İslamî feminizm olsun ister başka başlık altında olsun, kadınların entelektüel kesime dahil olmasıyla ya da Batı ve benzeri etkilerin gelişmesiyle karşıt bir söylemin ortaya çıkmasının kaçınılmaz bir son olduğunu ortaya koymaktadır. Aksi takdirde mevcut yorumlardan hareketle, kadına ait bütün eksiklikler Allah’a izafe edilerek kadının bizzat Allah tarafından eksik bir varlık olarak görüldüğü neticesine ulaşılacağı için bir insanın başına gelebilecek en büyük felaket ve imtihanın “kadın olarak dünyaya gelmek” şeklinde düşünülmesi muhtemeldir. Çünkü şu durumda yaşanan hayat bütün veçheleriyle söz konusu büyük imtihanın ve yaratıcının eksik görme tercihinin alt başlıkları olacaktır.

118| db

Feminist Kur’ân okumalarının kadınlarla ilgili konularda olumlu ama eksik ve bir o kadar da sorunlu bir kapı açtığı inkar edilemez. Bunun, sağlam bir metodun geliştirilememesi ve dış kaynaklı olması gibi pek çok nedeni olabilir. Ancak asıl soru şudur: her ne kaynaklı olursa olsun dış etkenler olmasaydı Müslümanlar kadının durumunu iyileştirme manasında düşünme ihtiyacı hisseder miydi? Zira kadın konusuna eğilme nedeninin diğer kültürlerle etkileşim sonrasında meydana gelen özgüven eksikliği ve aşağılık kompleksi olduğu fikrinin bazı düşünürler tarafından savunulduğu da bir gerçektir. O halde bu konular temelde sorun edilecek bir konu değilken modernite tarafından problem haline getirilmiştir. Şu durumda feminist Kur’ân okumaları tefsir külliyatına zenginlik katmaktadır. Zira tarihin hiçbir aşamasında ilgili ayetler bu bakış açısıyla ele alınmamıştır.

İslam toplumlarında ve araştırmacılar nezninde feminist Kur’ân okumalarında temel eleştiri konusu İslam’ın bu yorumlardan zarar

¹¹³ Kurtubî, IV, 20.

¹¹⁴ Taberî, IV, 65- 66.

¹¹⁵ Bkz. Zemahşerî, I, 505.

göreceği endişesidir. Bu endişe ne kadar haklıdır? Gelenekte yapılan farklı pek çok yoruma rağmen İslam zarar görmediyse endişe yersizdir; çünkü İslam'ın hiçbir akımdan korkmasını gerektirecek bir zaafı yoktur. Tarih boyunca olduğu gibi günün koşullarına göre ilgili yorumlar yapılacak lakin asıl, hiç birinden etkilenmeden her zaman yoluna devam edecektir. İlâveten endişe edilen husus feminist Kur'an okumalarının kendisi mi yoksa onun batı kaynaklı olması mıdır?

Bütün İslam tarihini yanlış yorumlar ve kadın düşmanlığı tecrübelerinin tarihi olarak gören feminist Kur'an okumaları ve İslamcı feminist söylem bu konuda elbette ki yanılmaktadır. Algı farklılığı ve yaşam çeşitliliği bağlamında oluşturulmuş mevcut sistemlerin içerisinden bakarak büyük oranda teoride olan başka bir sistemi pratik haliyle algılamaya ve yorumlamaya çalışmak feminist Kur'an okumalarının diğer bir yanığıdır. Daha net bir ifadeyle; biraz dinden büyük oranda modernite/seküler dünya görüşünden derlenen yeni düzen birbirinden oldukça bağımsız hatta çoğu zaman taban tabana zıt iki düşünceyi uyuma zorlamaktadır.

db | 119

Buna karşın İslamî feminizmde, feminist Kur'an okumaları yapmayı deneyen İslamcı feministlerin¹¹⁶ İslam'ın ana kaynağını kullanıyor olmaları önemlidir. Çünkü hangi açıdan değerlendirilirse değerlendirilsin, bu entelektüel Müslüman kadınların Kur'an'daki ahlakî ilkelere dikkat çekerek kadın sorunlarına çözüm aramakta oldukları görülecektir. Aslında tartışmanın odak noktaları itikadî meselelerden ziyade muamelat alanına dair sorunlardır. Dolayısıyla burada, dinin muamelat kısmına Müslüman erkeklerin getirdikleri tek yanlı yorumlarına ve Müslüman kadını ötekileştirmeleri sonrası özne olarak var olmasına imkan tanımamalarına, kadınlar tarafından eleştiri söz konusudur. Lakin bu eleştiriler çerçevesinde Kur'anî nasları değiştirmeye çalışmanın da insanlara hiçbir faydası olmayacaktır. İki cins arasındaki biyolojik zorunluluklardan kaynaklı fonksiyonel farklılıklar değer ölçütü olmadığı gibi miras, şahitlik ve benzeri hususlar da değer ölçütü değildir. Bu farklı ama yerinde güzellik ve zenginlikler, doğru değerlendirilmediği sürece çözüm imkansız görünmektedir. Temelde asıl mesele, örneğin mirastan hangi cinse ne kadar pay verildiği değildir. Asıl mesele kadınlara

¹¹⁶ Burada İslamcı feministlerden kasıt, makalenin özetinde belirtildiği gibi seküler dünya görüşünden hareketle İslam'ı ve Kur'an'ı yorumlamaya çalışan "seküler Müslüman feministler" değil; İslam'ın ana kaynağını dikkate alarak feminist Kur'an okumaları yapmayı deneyen entelektüel Müslümanlardır.

insanlık onuru ve haysiyetinin tam manasıyla teslim edilmemesidir. Yoksa medenî hukukun eşit pay verdiği kadınların sorunlarının çözülmesi ve daha mutlu olmaları gerekirdi.

Feminist Kur'ân okumalarının, mevcut sorunları çözme yolunda bir adım atsa bile istenilen oranda başarılı olamadığı ne kadar gerçekse bunun dışında yapılan Kur'ân okumalarının problemlere – araştırmalarımız çerçevesinde- makul bir yol bulamadığı da aynı oranda realitedir. Dolayısıyla çalışmanın sonucunda feminist Kur'ân okumalarının eğilmeye çalıştığı açılım bekleyen sorunları, problem edildikleri zavideyen zikretme ihtiyacı hissettik. Çünkü Müslüman düşünürler, Kur'ân'ın nazil olduğu döneme bakarak İslam'ın o günkü koşullarda yaşayan kadınlar için hayatî iyileştirmeler yaptığını her fırsatta belirtmektedirler. Son derece haklı olan bu tespit, Kur'ân'ın yaşamaya devam ettiği her toplum ve zaman için de geçerli değil midir? İyileştirme sadece tarihin o dönemine mahsus olup orada takılıp kalmalı mıdır? Bu gün hala “İslam geldiğinde kız çocukları diri diri gömülmekteydi, İslam kız çocuklarını bu durumdan kurtarmıştır.” söylemi ile “Sizi diri diri gömmüyorsak neyinize yetmiyor?” dercesine aynı yaklaşımlar sergilenmektedir. Diğer bir ifadeyle Müslümanlar İslam'ın kız çocuklarına hayat hakkı tanımasını ne kadar doğru okumaktadırlar?

120 | db

O dönemdeki toplumun aksayan yönünü düzelten İslam, her dönem ve çağda aynı onarıcı özelliğini bil-kuvve(potansiyel) olarak taşımaktadır. Şu durumda cinsiyeti fark etmeksizin bütün İslam düşünürlerinin, bir an önce bu söylemlerine açılım kazandırmaları gerektiği ihtiyaçtan öte zorunluluk arz etmekte ve belki de sorumluluk gerektirmektedir.

Her türlü teknik donanım, insanî haklar ve özlük haklara riayet konusunda gelişerek devam etme açısından Müslüman toplumlar önderlik görevini üstlenmeyi başaramamışlardır. İlgili meselelerde – özellikle çağımızda- kitaplarda yer alan fetva ya da bilgilerle pratik hayatta uygulanan yaşam tarzı neredeyse birbirinden bağımsız ilerlemektedir. İlimle amel arasındaki bu uyumsuzluğun pek çok sebebi olabilir. Ancak Kur'ân'ın günümüz koşullarına aktarılamamasının, bu sebeplerin başında gelmesi muhtemeldir. Şayet bunun üzerinde çaba harcanacaksa metot nasıl olmalıdır? Ayakları yere sağlam basan bir okuyuşun olması gerektiği artık kaçınılmazdır. Keskin gelecek- modernize çizgilerinden uzak ama sırtını geleneğe dayayarak gücünü ondan almakla birlikte gözlerini ufka ve geleceğe diken,

literatür değil çözüm üretecek bir uzlaşma noktası görmezden gelinemeyecek kadar ihtiyaç sadedindedir.

Sonuç olarak etki- tepki psikolojisi canlı tutulduğu sürece itidal üzere hareket etme olanağı kaybolacaktır. Ve belki bu noktada tepkiyi verenler kadar etki edenlerinden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Nihayetinde iki cins arasına nefret tohumun ekilmesi sorunu daha da içinden çıkılmaz hale getirecektir. Bu durum ne toplumsal barışa hizmet edecek ne de kadınlara mahrum olduklarını iddia ettikleri haklarını geri verecektir.

Kaynakça

- Ahmet, Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, 4.bs., İstanbul 2000.
- Amina Wadud Muhsin, *Kur'ân ve Kadın*, Çev. Nafize Şişman, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Ayşe Güç, İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/ 2, 2008, ss. 649- 673.
- Ayten Can Tunalı, *Türkiye'de Feminizm Hareketi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Antalya 1996.
- Bedriye Yılmaz, *Kur'ân Yorum Tarihinde Nur Suresi 31. Ayet ile Ahzab Suresi 32- 33., 53. ve 59. Ayetlerin İncelenmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2007.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Cu'fî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-IX, tah. Kâsım eş-Şemmâ'î er-Rifâ'î, Dâru'l-Erkâm, Beyrût, ts.
- Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kadın ve Aile Yazıları*, Halide Yenen, *Yeni Roller ve Yeni Sorumluluklarıyla Kadın*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2011.
- _____, *Kadın ve Aile Yazıları*, Mehmet Görmez, *İslam ve Kadın Yazıları Üzerine*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2001, (ss. 13-17)
- Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Cami'u'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'ân*, Beyrût 1984.
- Ebû'l-Kasım Mahmud b. 'Umer ez-Zemahşerî,, *el-Keşşâf 'an Hakaiki Avâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vîl*, Daru'l-Kütübü'l-Arabî, Beyrut 2006.
- Faruk Beşer, *Kadının Çalışması, Sosyal Güvenliği*, Nun Yayınları, İstanbul, 1995.
- Fatima, Mernissi, *Kadınların İsyanı ve İslâmî Haftıza*, Çev. Aytül Kantarcı, Epos Yayınları, Ankara, 2004.
- _____, *Hanım Sultanlar*, Cep Kitapları A.Ş., İstanbul 1992.
- _____, *Peçenin Ötesi: İslam Toplumunda Kadın-Erkek Dinamikleri*, Çev. Mine Küpçü, Yayınevi Yayıncılık, İstanbul 1995.
- Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, Çev. Alpaslan Açıkgenç, 2.b., Fecr Yayınları, Ankara 1993.
- _____, *İslam ve Çağdaşlık*, Çev. Hayri Kırbasoğlu, Ankara Okulları Yayınları, Ankara 1990.
- Hafsa Fidan, *Değişen Dünyada Kadın*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2008.
- _____, *Kur'ân'da Kadın İmgesi*, Vadi Yayınları, Ankara, 2006.
- Hayrettin Karaman, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 5/4, 1991.
- Hayri Kırbasoğlu, "Kadın Konusunda Kur'ân'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 5/ 4, ss. 271- 283.
- Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İz Düşümleri*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2000.

- İbn Hacer Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed el-Askalani, *el-İsabe fî Temyîzi el-Sahabe*, 852/1449, Tak. Ali Muhammed Bicavi, Dâru Nehdati Mısır, Kahire 1972.
- Kasım Emin, *Tahriru'l-Mere*, Dârü'l-Maârif, Tunus 1990.
- Lokman Çilingir, Kültür Kaynaklarımız Açısından İlk İnsandan Günümüze Kadın Problemi, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 15/ 4, İstanbul 2002, ss. 477- 483.
- M. Zeki İşcan, Bazı İslam Modernistlerine Göre Kadın Hakları Konusunda Kısmî Bir Değerlendirme, *Ekev Akademi Dergisi*, 3/ 1, Bahar 2001, ss. 37- 63.
- Mehmet Birekul, Fatih Mehmet Yılmaz, *Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile*, Yediveren Yayınları, Konya, 2001.
- Musa Carullah, *Hatun*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2007.
- Nafize Gürhan, *Toplumsal Cinsiyet ve "İslamî Feminist" Söylem*, Uluslararası Sempozyum, Samsun 26-28 Kasım 2010, ss. 365- 383.
- Özlem Topcan, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Din Geleneklerine Feminist Yaklaşım*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2011.
- Sehal Deniz Kotan, *Medine Dönemi Sosyal Yaşantısında Kadın*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2007.
- Seyyid Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Daru's-Şuruk, Kahire 1980.
- Sibel Eraslan, *Uğultular... Silüetler*, "90'larda Türkiye'de Feminizm", Derleyen, Aksu Bora ve Asena Günel, İletişim Yayınları, İstanbul 2009.
- Toshikiko Izutsu, *God and Man in The Koran*, Keio University, Tokyo 1964.

