

# DİNİ ARAŞTIRMALAR

KADIN ÖZEL SAYISI 2016

Cilt 19 Sayı 49

ISSN: 1301-966-X

Bu dergi TÜBİTAK/ULAKBİM, SBVT  
(Sosyal Bilimler Veri Tabanı) tarafından dizinlenmektedir.

## **DİNİ ARAŞTIRMALAR**

**KADIN ÖZEL SAYISI / 2016**  
**Cilt 19 Sayı 49**

Fiyatı: ₺ 40

**Yayın Türü**  
Yaygın ve Süreli

**Dizgi ve Baskı**  
Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi  
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No:11 Yenimahalle / ANKARA  
Tel: 0312. 354 91 31 (pbx) Faks: 354 91 32

**Basım Tarihi**  
Kasım 2016  
ANKARA

**Yönetim Yeri**  
Cihan Sk. No: 37/1 Sıhhiye/ANKARA

**Redaksiyon**  
Arş. Gör. Ahmet Erkan

**Yazışma Adresi**  
Arş. Gör. Ahmet Erkan  
A.Ü. İlahiyat Fakültesi  
Bahçelievler/ Ankara

**İrtibat Telefonu**  
Arş. Gör. Ahmet Erkan  
O 538 642 99 36  
**e-posta:** diniarastirmalar98@yahoo.com  
**web:** diniarastirmalar.com.tr

**Posta Çeki Hesabı**  
Şahin Kızılabdullah adına 5791754  
Bahçelievler/ANKARA

## **DİNÎ ARAŞTIRMALAR**

Hakemli Bilimsel Dergi

Altı ayda bir çıkar.

### **İmtiyaz Sahibi**

Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve Tic. Ltd. Şti. adına

Oğuzhan KUZUCU

### **Editör**

Prof. Dr. Recep KILIÇ

### **Özel Sayı Editörü**

Doç. Dr. Yıldız KIZILABDULLAH

### **Editörler Kurulu**

Prof. Dr. Cemal TOSUN

Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR

Doç. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU

Doç. Dr. Engin ERDEM

Yrd. Doç. Dr. Rabiye ÇETİN

Yrd. Doç. Dr. Mualla YILDIZ

Dr. Fatma KENEVİR

Dr. Şahin KIZILABDULLAH

Öğr. Gör. Fatma ÇAPCIOĞLU

### **Yazı İşleri Müdürü**

Kaya KUZUCU

### **Danışmanlar Kurulu**

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Ali İsra Güngör (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ali Rafet Özkan (Kastamonu Üniv.), Prof. Dr. Asım Yapıcı (Çukurova Üniv.), Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Durmuş Arık (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Harun Güngör (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Hilmi Demir (Hitit Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Üniv.), Prof. Dr. Kamil Çakın (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Kazım Sarıkavak (Gazi Üniv.), Prof. Dr. Kemal Polat (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Katar (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mustafa Erdem (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Akyüz (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Usta (19 Mayıs Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (Marmara Üniv.), Prof. Dr. Ramazan Buyrukçu (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Ramazan Uçar (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. İbrahim Maraş (Ankara Üniv.), Doç. Dr. Yusuf Gökalp (Çukurova Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Cengiz Çuhadar (Kastamonu Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Hakan Coşar (M. Akif Ersoy Üniv.), Yrd. Doç. Dr. İbrahim Kaplan (İnönü Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Murat Gökalp (Fırat Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Önder Bilgin (Akdeniz Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Tuğrul Yürük (Çukurova Üniv.)



## EDİTÖRDEN

### Değerli Okuyucular,

Dini Araştırmalar Dergisi olarak, “Kadın” özel sayısı ile sizlerle buluşuyoruz. Kadın kimliğinin neredeyse her toplumda gerek dini, gerek siyasi, gerek ekonomik ve sosyal alanlarda tartışılmaya devam ediyor olması ve bu konuda yapılan bilimsel çalışmaların sınırlılığı, bizleri, kadın konusunu özel bir sayıda ele almaya yöneltti. Elinizdeki bu sayıda, “kadın” konusunu önyargılardan uzak, bilimsel ve çok yönlü bir bakış açısıyla ele almaya çalıştık. Bu amaçla, her biri alanında uzman, farklı bilim dallarından akademisyenlerin, kadın konusuna kendi alanlarının birikimiyle ve bilimsel bir bakış açısıyla yaklaştıkları çalışmalara yer verdik. Böylece, dergimizde; sosyal bilimlerin farklı alanlarından, din ve din anlayışı çerçevesinde kadın imgesinin şekillenmesinde etkin olan unsurlar, kadın sağlığı, toplumsal cinsiyet, modern toplumlarda ve medyada kadın algısı, edebiyat literatüründe kadın imgesi gibi farklı konulara dair makaleler bulacaksınız.

Özel Sayı yazarlarımızdan Yrd. Doç. Dr. Rabiye Çetin, ilmi hallerin kadın algısı üzerinde kültürün etkisini tartışırken, Prof. Dr. Mustafa Yıldırım, kadın konusunda yoruma açık ayetlerin anlaşılmasına metodik bir yaklaşım sunmaktadır. Prof. Dr. Mustafa Öztürk, bu ayetlerin anlaşılmasında, vahyin indiği dönemin kültürel ve sosyal şartlarına dikkat çekmektedir. Prof. Dr. Kamil Çakın ise toplumda yaygın olarak bilinen “kadının fitne olması” hadisini farklı bir perspektiften değerlendirmektedir. Prof. Dr. Asım Yapıcı, din psikolojisi bağlamında kadın dindarlığını, Prof. Dr. Şakir Gözütok, peygamber efendimiz döneminde kadın eğitimini ele almaktadırlar. Kadın algısı üzerine yazılan üç makalede Yrd. Doç. Dr. Birsen Banu Okutan, modern zamanlardaki kadın algısını; Doç. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Tanzimat’tan bugüne değişen kadın algısını; Prof. Dr. Cemal Tosun ise Alman medyasının kadın algısını incelemektedirler. Prof. Dr. İsmail Erdoğan, kadın konusunu, Divan-u Lugati’t-Türk’te incelemiş, Doç. Dr. Hülya Altunya, İslam düşüncesinde kadını metafizik ve tarih bağlamında değerlendirmiştir. Yrd. Doç. Dr. Safiye Kesgin ise çalışmasında, DİB Kur’an kursu programını kadın bağlamında değerlendirerek programa dair çeşitli öneriler sunmaktadır. Dr. Fatma Kenevir ve Şeyda Koçak Kurt, cinsiyet ve din temalı tezleri bibliyografik bir bakışla değerlendirirken, Dr. İbrahim Fidan, cahiliye şuurinde kadın konusunu incelemiştir. Prof. Dr. Tuğrul Erbaydar, konunun sağlık boyutunu ve kadın doğurganlığını, Prof. Dr. Gülriz Uygur ise toplumsal cinsiyet eşitliğinin kadına yönelik şiddeti önleme bağlamındaki önemini ele almışlardır. Dergimizin sonunda, biri Doç. Dr. Yıldız Kızılabdullah ve Öğr. Gör. Fatma Çapcıoğlu tarafından Prof. Dr. Beyza Bilgin ile ilahiyatçı kadın kimliği üzerine; diğeri Yrd. Doç. Dr. Mualla Yıldız ve Dr. Fatma Kenevir tarafından Yrd. Doç. Dr. Zuhâl Yeniçeri ile Anadolu’da kadın üzerine yapılan iki söyleşi ve Mehmet Masatoğlu tarafından hazırlanan bir kitap tanıtımı bulacaksınız.

Özel Sayı editörü olarak, editörler kurulumuz adına dergimizin tüm yazar ve hakemlerine katkılarından dolayı şükranlarımızı sunarız. Siz değerli okuyucularımıza bilimsel bir çalışma sunmanın haklı gururunu yaşarken, bu çalışmanın kadın konusuyla ilgili tartışmalara bilimsel bir katkı sağlamasını temenni ederiz.

Özel Sayı Editörü

Doç. Dr. Yıldız Kızılabdullah



## İÇİNDEKİLER

### 9 Rabiye ÇETİN

KÜLTÜRÜN ÖZNESİ VE NESNESİ OLARAK KADIN: KADIN  
İLMİHALLERİ ÖRNEĞİ

*Woman as the Subject and Object of Culture: Example of Woman Catechisms*

### 37 Mustafa YILDIRIM

FIKİH-KÜLTÜR İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA KADIN VE HUKUKU  
In the Context of Islamic Jurispendence (Fıqh) an Cultural Relations

### 65 Mustafa ÖZTÜRK

KUR'AN, TEFSİR, KADIN

*The Qur'an, Qur'anic Exegesis And Woman*

### 97 Hülya ALTUNYA

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE METAFİZİK VE TARİH  
İKİLEMİNDE KADIN

*The Dichotomy of Women in History and Metaphysics within Islamic Thought*

### 107 Kamil ÇAKIN

GELENEKSEL İSLAM KÜLTÜRÜNDE KADININ FİTNE  
OLARAK ALGILANMASI

*The Perception of Woman as Fitna in Traditional Islamic Culture*

### 131 Asım YAPICI

CİNSİYETE GÖRE FARKLILAŞAN DİNDARLIKLAR VE  
KADINLARDA DİNSEL YAŞAMIN FARKLI GÖRÜNTÜLERİ

*The Religiosity That Varies According to Gender and Different Images of Women's  
Religious Life*

### 163 Tuğrul ERBAYDAR

KADIN SAĞLIĞI VE ÜREME HAKLARI BAĞLAMINDA  
DOĞURGANLIK

*Fertility in the Context of Women's Health and Reproductive Rights*

### 175 Şakir GÖZÜTOK

RESULULLAH DÖNEMİNDE KADIN VE KADIN EĞİTİMİ  
Woman and Woman Education in the Time of Prophet Muhammad

### 197 İsmail ERDOĞAN

“DİVANU LUGATİ’T-TÜRK”TE KADIN İLE İLGİLİ KAVRAMLAR  
*Conceptions Related to ‘Woman’ in “Dīvānu Lugat al-Turk”*

**209 Gülriz UYGUR**

KADINA YÖNELİK ŞİDDETİ ÖNLEMEDE TOPLUMSAL CİNSİYET EŞİTLİĞİNİN  
ÖNEMİ

*Gender Equality To Prevent Violence Against Women Is Mandatory: Meaning of The  
Gender Equality*

**229 Birsen Banu OKUTAN**

AKIŞKAN MODERN ZAMANLARDA KADIN VE DİN: YAŞAMA ÜSLÛBUNDAN  
HAYAT TARZINA HABİTUSUN DEĞİŞİMİ

*Woman and Religion in Liquid Modern Times: Transformation of Habitus from Mode of  
Life to Lifestyle*

**255 Cemal TOSUN**

ALMAN MEDYASINDA MÜSLÛMAN KADIN ALGISI

*Muslim Women's Perception in German Media*

**271 İhsan ÇAPCIOĞLU**

TANZİMAT'TAN GÜNÜMÜZE MUHAFAZAKÂR KADIN ALGISINDAKİ  
DEĞİŞİMLER

*Changes in Conservative Women's Perception from the Reformation Period to Today*

**293 İbrahim FİDAN**

CAHİLİYE ŞİİRİNDE KADIN İMGESİ

*The Image of Woman in Jahiliyyah Poetry*

**321 Safiye KESGİN**

TOPLUMDAKİ KADIN ALGISINA KATKISI AÇISINDAN DİYANET İŞLERİ  
BAŞKANLIĞI KUR'AN KURSLARI PROGRAMINA YÖNELİK ÖNERİLER

*A Program Proposal for The Quran Courses of The Presidency of Religious Affairs in  
Terms of Its Contribution to The Perception Towards Woman in Society*

**347 Fatma KENEVİR- Şeyda KOÇAK KURT**

TÜRKİYE'DE TOPLUMSAL CİNSİYET VE DİN TEMALI TEZ ÇALIŞMALARI  
ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

*An Evaluation of the Dissertations on Gender and Religious Themes in Turkey*

**385 Yıldız KIZILABDULLAH-Fatma ÇAPCIOĞLU**

BEYZA BİLGİN İLE İLAHİYATÇI KADIN KİMLİĞİ ÜZERİNE

*Söyleşi/Interview*

**391 Mualla YILDIZ-Fatma KENEVİR**

ZUHAL YENİÇERİ İLE ANADOLU'DA KADIN ÜZERİNE

*Söyleşi/Interview*

**399 Mehmet MASATOĞLU**

*Kitap Tanıtımı/Book Review*

## KÜLTÜRÜN ÖZNESİ VE NESNESİ OLARAK KADIN: KADIN İLMİHALLERİ ÖRNEĞİ

Rabiye ÇETİN \*

### Öz

İlmihaller, ilahî kaynaklı dini, anlama ve yaşanabilir kılma çabasının ürünüdür. Dolayısıyla, söz konusu eserlerin içeriğini, insanların günlük yaşamlarındaki davranışlarına ilişkin dini hükümler/fetvalar oluşturmaktadır. Fetva, bir davranışın zamana, mekâna, şartlara bağlı olarak dini hükmünü açıklama amacıyla gerçekleştirilen bilimsel çabanın ürünüdür. Anlama, yorumlama faaliyetinin sonucu olan fetva, insanîdir ve bağlayıcı değildir. Her ne kadar fetva bu şekilde tanımlansa da; halk arasında, fetvaları içeren ilmihaller inanç, ibadet ve ahlak alanına ilişkin uygulamaların hükmünün öğrenileceği temel kaynak olarak kabul edilmektedir. Bu kabul; zamana, mekâna, şartlara göre değişen ve kültür tarafından belirlenen insan zihninin ortaya koyduğu anlayışların, mutlak yargılara dönüşmesine neden olmuştur.

Kültürün din üzerindeki etkisi anlayışlar yoluyla gerçekleşmektedir. Bu gerçekliğin en önemli örneklerinden birini kültürel dindarlığın kadın algısı oluşturmaktadır. Bu makale, din-kültür ilişkisi çerçevesinde ilmihallerdeki kadın algısını ve bu algının muhtemel nedenlerini ele almayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede, özel olarak kadınlar için yazılan, kadın ve aile ilmihallerinin ortaya koyduğu kadın algısı ele alınmaktadır. Ayrıca buna bağlı olarak oluşturulan dindarlık algısının kadın imgesi üzerindeki etkisi ve bu algının Kur'an'ın insan anlayışı ile ne derece uyumlu olduğu da irdelenmektedir. Bu etki ve algı, varlıksal ve sosyal düzlem olmak üzere iki başlık altında ele alınmaktadır. Varoluşsal düzlemde, kadının yaratılışı, özel halleri ve fitne olarak nitelendirilmesinin gerekçeleri ve buna bağlı olarak verilen hükümler; sosyal düzlemde ise, kadının bir birey olarak evlenmesi, boşanması, şahitliği gibi hak ve sorumluluklarını gerçekleştirmesine ilişkin olarak oluşturulan yargılar ele alınmaktadır. Söz konusu yargılar yoluyla kadının, insan olarak değil toplumsal cinsiyet rolleri üzerinden konumlandırılmakta olduğu tespit edilmiştir. Bu konumlandırmanın, kadını Allah'ın muhatabı olmaktan çıkararak, kültürel din anlayışının muhatabına nasıl dönüştürdüğü, örneklerle irdelenmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Kadın, İlmihal, Yaratılış, Fitne, İbadet, Evlenme, Boşanma, Şahitlik

*Kadınlar konusunda senden fetva istiyorlar.*

*De ki, bu konuda fetvayı Allah verir...(Nisa 4/127)*

\* Yrd.Doç.Dr. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı, rgecdogan@gmail.com

### Abstract

## Woman as the Subject and Object of Culture: Example of Woman Catechisms

Catechisms are products of efforts to understand and make religion livable which has divine origins. Therefore, the content of the study contains religious rulings/fatwa related to the behaviors of people in daily life. A fatwa is a product of scientific effort that is sought with the intent to explain its religious ruling depending on time, place and conditions of behavior. Fatwa is the result of an understanding and interpretation activity in which the construal is humane and non-binding. Although fatwa is described in this manner, in the community, catechisms which contain fatwa's are accepted as the main source of judgment and application which takes into consideration the scope of belief, worship and ethic that can be learned. This understanding causes the perceptions of the human mind which transforms or changes according to time, place and conditions which is determined by culture into absolute judgment.

The effect of culture on religion actualizes by way of understanding. One of the most important examples of this is the perception of women in cultural religiosity. This article deals with woman's perception in catechisms within the framework of religion-culture and the probable reasons for this perception. In this context, the article specifically written for women, men's and woman's perceptions of family which is presented by catechisms is discussed. Also, the article studies the effect of the perception of religiosity on woman's image and to what extent this perception is suitable or compatible with the Quran in light of human understanding. This impact and perception is discussed under two headings; the existential plane and the social plane. In the existential plane, the creation of woman, her special circumstances and reasons for woman to be classified as fitna, and parallel with this are given judgments; in the social plane, judgments which were created concerning woman actualizing her rights and responsibilities such as getting married, as an individual, divorce, and her testimony is deliberated. Women are positioned based on their social gender roles and not humanly by way of relevant rulings. It is examined with examples that take woman out from the interlocutor of Allah and how it transforms woman into the interlocutor of the perception of cultural religion.

**Key Words:** Woman, Catechism, Creation, Instigation/Fitna, Worship, Marriage, Divorce, Testimony

*They ask your legal instruction concerning women, say:*

*Allah instructs you about them... (Surah Nisa 4/127)*

## A. İnsanın Varoluş Biçimi Olarak Kültür

İnsanı tanımlayan niteliklerden biri de onun sosyal bir varlık oluşudur. Toplumun en küçük birimi olan ailenin içinde doğması ve var olması, onu, içinde doğduğu bu yapının temel özelliklerini farkında olmadan benimsemeye zorlar. İnsanın bunu yapmaktan başkaca yolu da yoktur. İnsan, doğduğu andan itibaren bir toplumun üyesi olmakta, o toplumun dil, yaşam, din, düşünce vs. alanlarda ürettiği bütün edimleri kanıksayarak, kendini var etmektedir. Bu yapı, toplumu oluşturan her bireyde kendisini *kültür* olarak ifade eder. “Kültür paylaşılan idealler, değerler ve davranış standartlarıdır; bireyin eylemlerini grup için anlaşılır kılan ortak belirleyicilerdir. İnsanlar ortak bir kültürü paylaştığı için belli koşullarda diğerinin nasıl davranacaklarını ve davranışlara nasıl karşılık verebileceklerini kestirebilirler” (Haviland: 2002: 65). Kültür kavramı, insan toplulukları tarafından var edilmesi ve sürdürülmesi bakımından toplum/toplumsal kavramını da içermektedir. Bu yönüyle *kültür* ile *toplum*, birbiri ile yakın ilişkisi olan ve hatta birbirini var eden gerçekliklerdir. Kültür, toplumun bütün üyeleri tarafından paylaşılsa da, bu üyelerden her birinin aynılık/tekdüzelik arz ettiği, aralarında bireysel farklılıkların bulunmadığı söylenemez. Her toplumda doğal bir biçimde cinsiyet, yaş, evlilik ve mali duruma bağlı olarak kişilerin davranışları değişmektedir. Bu farklılığın nedeni, aynı kültürü paylaşan her bir bireyin biricikliği yanında, toplumsal olarak öğrendikleri davranış rolleridir. Bu rollere bağlı olarak kadın ve erkeğin aynı olay karşısında aynı davranışı sergilediği de söylenemez. Kadın ve erkek arasındaki cinsiyete dayalı bu farklılığın sebebi, her iki cinsin biyolojik farklılıklarıdır. Bu bağlamda kültürün işlevinin, bu farklılığı anlamlandırmak, açıklamak ve farklılıklarıyla var olan iki insan türünün hem birbirleriyle hem de dış dünyayla kurması gereken ilişki biçimlerini belirlemektir (Güvenç, 1994: 220-226; Haviland, 2002: 66-67).

Cinslerin biyolojik farklılaşmasına kültür tarafından yüklenen anlam ve değerler olarak tanımlanan toplumsal cinsiyet kavramının tarihi, kültürü üreten insanın tarihi ile özdeşdir. Toplumsal cinsiyet, toplumun kadın ve erkek olarak, kişiyi nasıl algıladığı ve nasıl davranmasını beklediği ile ilgili bir tanımlama olup, her iki cins için toplumsal ve kültürel olarak belirlenen rol ve sorumlulukları ifade eden bir terimdir (Dökmen, 2006: 17-20). Toplumsal cinsiyet rolü; rolün öğrenilmesi, toplumsallaşma ve içselleştirme şeklinde davranışa dönüşmektedir. Bu rolün öğrenilmesi ve davranışlar yoluyla devamı anne, baba, aile, öğretmen, arkadaş grupları ve medya yoluyla gerçekleşmek-

## 12 • KÜLTÜRÜN ÖZNESİ VE NESNESİ OLARAK KADIN: KADIN İLMİHALLERİ ÖRNEĞİ

tedir (Connell, 1998: 79). Buna göre genelde insan, özelde ise cinsiyetlere ilişkin her şey, sosyalleşme sürecinde öğrenilmiş, kabullenilmiş ve içselleştirilmiş kültürel yapılardır. Toplumsal cinsiyet bağlamında oluşturulan bu yapılar, ataerkil ve anaerkil toplum yapıları şeklinde nitelenmektedir. Bu nitelemeye bağlı olarak toplumların da bir cinsiyetinin bulunduğu söylenebilir. “*Ataerkillik*, başlangıçta erkek aile reisinin otoritesi üzerine kurulu toplumsal sistemleri tanımlamak için kullanılmıştır. Bugün ise, genel olarak erkek tahakkümünü yansıtan daha genel bir anlamla yüküldür” (Marshall, 1999: 47). Bu tanıma bağlı olarak *ataerkil toplum*, her iki cinsiyetin de var olduğu, kuralları erkekler tarafından belirlenen ve kadınların da bu toplum yapısı içerisinde yer alıp var olabilmeleri için, söz konusu kurallara uymak zorunda olduğu yapılardır. Söz konusu düzende:

“Çocuk, babaya ve onun ailesine nispet edilir; onun adını alır, annenin aile üyeleri akraba olarak kabul edilmez, kadın erkeğin evinde oturur ve eşine tabidir, toplum hayatında yeri olamaz. Ataerkil toplum düzeninin hâkim olduğu yapılarda baba, aile bireyleri üzerinde mutlak otorite sahibidir ve babanın; cezaların infazı, bir yabancı –babanın isteğine bağlı olarak- aileye kabulü, herhangi bir suçu sebebiyle dilediği kişiyi aileden reddetme gibi hakları bulunmaktadır” (Er, 1990: I/87).

Toplumun kadını merkeze aldığı yapılar ise, *anaerkil toplum* olarak isimlendirilmektedir. “*Anaerkillik* terimi, annelerin aile reisi olduğu bir toplumsal örgütlenme tipi ve soyun annelere göre belirlendiği yaygın kullanımla özdeşdir. Annelerin başlıca güç konumlarını ellerinde tuttıkları toplumsal yapıları” (Marshall, 1999: 22) niteleyen bir terim olarak da kullanılmaktadır. Anaerkil toplum düzeninde, merkezde kadın vardır. Mirastan yararlanma hakkı kadındır ve grup üyelikleri ve buna ilişkin kurallar kadın tarafından belirlenir. Anaerkil toplumlarda, çocuk anneye veya annenin erkek kardeşi/dayıya nispet edilir. Erkek/baba, annenin evinde veya eşinin ailesi ile birlikte yaşar. Anaerkil toplum yapısında kadının merkezde bulunması, bütün kuralların kadın tarafından belirlendiği anlamına gelmemektedir. Zira genellikle yetki ve sorumlulukların büyük bir kısmı erkeklerin üzerindedir. Bu toplum yapısında kadınlar, ataerkil toplum yapısına oranla, çok daha üst bir konumda olduğu gibi, hem aile hem de toplum üzerinde çok daha fazla nüfuza sahiptir. (Hamilton, 2008: 195-196). Günümüzde varlığını sürdüren anaerkil yapılara Endonezya’nın Batı Sumatra adasında yaşatılan Minangkabau kültürü



ile (Böhürler&Eker, 2008:486-489), Çin'in Güneyindeki Mosuoları (Coler, 2010) örnek olarak verilebiliriz.

## **B. Kültür Üreten Bir Unsur Olarak Din**

İnsana, varlıklara, olaylara ve evrene dair bir bakış açısına ve tutuma sahip olan din, inanırlarında hayatın bütününe ilişkin bir zihniyet oluşturmaktadır. İnsanlar gündelik işlerinde bile bu zihinsel alt yapının etkisi altındadırlar. Farkında olarak veya olmayarak insanın, kendilik algısı, dünya ile olan ilişkisi çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Din, toplumun bir üyesi olarak insanın aile kurmasını, ekonomik ilişkilerini, değer anlayışını ve sosyal ilişkilerini düzenler. Bu yönüyle din, bireyin dolayısıyla toplum ve toplumsal düzenin belirleyicisi ve düzenleyicisi olma işlevi görmekte, insan topluluklarının ortak düşünce, yaşam ve davranış tarzlarını etkilemektedir. Ortak payda oluşturması bakımından bireyleri, dini ve sosyo-kültürel açıdan bütünleştirmektedir. Din de, yorumlar/anlayışlar yoluyla toplumdan etkilenir ve bireylerde oluşturduğu zihniyet yoluyla bütün kültür alanlarına nüfuz edebilir. (Berger, 1993: 29; Akyüz, 2008:364-366).

İnsanın kültürel ürünleri, zaman içinde nesnellik kazanır. Şöyle ki; insan dil üretir ve ürettiği bu dil kendisinin düşünce ve konuşmasını grameriyle belirler; ya da değer üretir ve bu değerlere muhalefet etmesi durumunda suçluluk hisseder. Böylece insan, kendisini ve dışındakileri kontrol eden, sınırlayan, tehdit eden kurumlar oluşturur. Bu kurumlar süreç içerisinde öyle bir güç kazanır ki, insanın lehine de aleyhine de işleyebilir. Bu yönüyle “kültürel dünya sadece kolektif olarak üretilmez, aynı zamanda kolektif kabul sayesinde gerçek olarak kalır” (Berger, 1993: 38). Bireylerin ve toplumun din algısı da, bu bağlamda değerlendirilebilecek olgulardan biridir. Zira ilahi kaynaklı olsa da dinin, inanırlarının anlam ve düşünce dünyasında yer bulması ve davranışlara dönüşmesi, söz konusu kişilerin anlayışına göre varlık/görünürlük kazanmaktadır. Buna göre dinin ne söylediğinden ziyade, sosyo-kültürel bağlamda dinin ne anlaşıldığı, ibadet ve ahlak bağlamında nasıl davranışa dönüştürüldüğü önem kazanmaktadır. İnsanın dili ve kurumları üretmesinde olduğu gibi, din anlayışı da kendi üretimi olması açısından süreç içerisinde güç kazanmakta ve onu sınırlamaktadır.

Kültür-din ilişkisi etkileşim açısından iki şekilde ele alınabilir. İlk olarak dinin bizzat kişinin kendilik algısını, uyması gereken kurallar ile kaçınması gereken yasakları ilkesel ve eylemsel bazda belirlemesi ve kişiyi bunlara

## 14 • KÜLTÜRÜN ÖZNESİ VE NESNESİ OLARAK KADIN: KADIN İLMİHALLERİ ÖRNEĞİ

bağlı olarak iradi bir şekilde inşa etmesidir. İkincisi ise dinin, kültür üretme noktasında harekete geçirici bir etkisinin olmasıdır. Bu etki iki şekilde kendini gösterebilir. Bunlardan ilki, kişilerin din anlayışlarının onları bir kültür yaratmaya yöneltmesidir. Bu durumu Hristiyan veya Müslümanların yaşam alanı üretme girişimi olarak niteleyebileceğimiz mimari eserlerinde, sanat, estetik anlayışlarında görmek mümkündür. İkinci ve çok daha önemli olanı ise din anlayışlarının, kişileri kültür var etmeye yöneltmesi ve buna bağlı olarak da dinlerin *insan* anlayışını özelde ise *kadın* ve *erkek* anlayışlarını ortaya çıkarmasıdır (Thurner, 2013: 509). Toplumlar gibi kültürler de anaerkil ve ataerkil olmakla nitelendirilir. Toplumun temel aldığı cinsiyet kadın ise, bu toplumun ürettiği kültürün de kadın merkezli; erkek ise bu toplumun ürettiği kültürün de erkek egemen bir yapı arz ettiği görülmektedir. Bu olgusal gerçekliği, İslam dinini benimseyen iki toplumsal yapı üzerinden örneklendirmek mümkündür.

Müslümanlar tarafından ortaya konulan anaerkil din anlayışına, Endonezya'nın Batı Sumatra adasının Padang bölgesinde yaşayan Minangkabau kültürü örnek verilebilir. Bu adada:

“Miras anneden kıza kalıyor, erkek evlendiğinde kadının evine, dul kaldığında ise annesinin evine gidiyor. Minangkabaulu olmanın ilk şartı Müslüman olmak, bu toplumda tek eşlilik yaygın. Eşi ile kavga eden erkek camide kalıyor, kadın kolayca boşanıp başkasıyla evlenebiliyor, köy yönetimini yaşlı kadınlar belirliyor. Ayrıca Minangkabau kültürünün en güçlü şekilde yaşatıldığı bölgelerde, kadınlar sabahın erken saatlerinde balık avlayıp pazarda satarken; erkekler kadınlar tarafından kendilerine verilen işleri yapıyorlar. Halk bu sosyal yapılanmanın İslam dinine aykırı olmadığını düşünmektedir. ‘Adat basan disara basan dik ita bola’ yani ‘İnsanlar üzerinde uyguladığımız her bir kural Kur’an’a dayanır’ şeklinde ifade ettikleri bu anlayışın Kur’an ile uyumlu olduğu kanaatindedir” (Böhürler&Eker, 2008: 486-489).

Minangkabau kültüründe din ile kültürün iç içe geçmişliğini görmek mümkündür, zira Müslüman olmayan Minangkabaulu olamaz. Her ne kadar anaerkil bir kültüre sahip olsalar da, bütün faaliyetler buna göre işlemiyor. Kadınlar mirasta söz sahibi olsalar da, kendi başlarına ev yaptırmak gibi mâlî bir iş yaparken, mutlaka erkek kardeş/lerinden veya amca/larından izin alıyorlar. Bu durum erkek için de geçerli. Dolayısıyla katı

bir anaerkillikten bahsetmek mümkün değil. (Böhürler&Eker, 2008:488-489).

Halkı Müslüman olan ülkeler arasında ise ataerkil din anlayışına sahip pek çok ülke bulunmaktadır. Bununla birlikte ataerkil kültürün uygulama alanlarını göstermesi bakımından Suudi Arabistan, iyi bir örnektir. Bu örnekliği, kadının hukuki ve kamusal alandaki durumu üzerinden değerlendirmek mümkündür. Suudi Arabistan’da kadınlar, isteğe bağlı olarak boşanamazlar. Kadınlar bu hakka sadece evlilik sözleşmesinde yer alması, eşin iktidarsız olması ve erkeğin kadını terk ettiğinin ispatlanması durumunda sahip olabilirler. Yasal olarak kadının boşanma sonrası nafaka hakkı olmadığı gibi, çocukların velayeti de babaya verilmektedir. Babanın velayet şartlarını taşınamaması durumunda, babaanne ve dede velayet hakkı bakımından anneye öncelenmektedir (Yaşar, 2013: 72; Yargı, 2012). Kadınlar, erkek kardeş, baba, eş gibi velilerinden izin almadan kamusal alanda-eğitim, çalışma ve seyahat etme hakkı gibi- var olamaz. Söz konusu alanda kadının var olabilmesi, devlet eliyle kısıtlanmakta ve denetlenmektedir. Velilerinin iznine bağlı olarak çalışan kadınların, kamusal alandaki davranışlarını, giyim kuşamlarını, erkeklerle olan ilişkilerini izlemek ve kovuşturmakla sorumlu olan, *Hey’etü li’l- Emr-i bi’l Ma’ruf ve’n-Nehy-i Ani’l-Münker/Ahlaksızlığı Engelleme ve Namus Koruma Komisyonu* bulunmaktadır (Yaşar: 2013: 73). Ayrıca kadınların kimlik kartına sahip olmaları konusunda tartışma devam etmektedir. Yirmi iki yaş ve üstü olmak kaydıyla velisinden ve çalışıyorsa çalıştığı kurumdan izin belgesi getiren her kadın, kendi kimlik kartına sahip olabilir. Aksi takdirde, kadın velisine bağlı olarak kimlik kartı edinebilir. Kimlik kartı konusundaki tartışmanın sebebi, kartlarda kadınların yüzlerini gösteren bir fotoğrafın bulunması zorunluluğudur. Dini otoriteler bu uygulamayı Suudi geleneklerine ve İslam’a aykırı bulmaktadırlar (Yaşar, 2013: 72). Yüksek Ulema Konseyi ve Yüksek Yargı Konseyi üyeleri son dönemde kadınların siyasette ve bazı hizmet alanlarında var olmalarını doğru bulmamakta ve kralı, bu konudaki icraatları dolayısıyla eleştirmektedirler. Kralın himaye etmediği her reform projesi Yüksek Ulema Konseyi tarafından eleştirilmekte ve hatta engellenmektedir (Yaşar: 2013: 76).

Bu iki zıt örneğin oluşmasının nedeni, dinin anlaşılma biçimindeki farklılıklardır. Bu farklılıkların hükmi boyutunu ise fetvalar oluşturmaktadır. Fetva, “fakih bir kişinin sorulan fıkhî bir meseleye yazılı veya sözlü olarak verdiği cevap, ortaya koyduğu hüküm” (Atar, 1995: XII/ 486-487) olarak tanımlanmaktadır. Fetvanın özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür: bağlayıcı

## 16 • KÜLTÜRÜN ÖZNESİ VE NESNESİ OLARAK KADIN: KADIN İLMİHALLERİ ÖRNEĞİ

olmayıp hükmü bildirmeden ibarettir, yorumdur, İslam Hukuku hükümlerinin hepsiyle ilgili olması bakımından geneldir. İbadetler, hukuki muameleler, cezalar vs. gibi mükellefin fiillerinin bütünüyle ilgilidir. Başka kişiler tarafından aksi yönde fetva verilmesi caizdir (İzmirli, 1998: 119-121). Dolayısıyla bir yorum, anlama faaliyeti olan fetva, bilimsel çabadan ibaret olan yorum sürecinin devamlılığını sağlamaya hizmet etmesi bakımından önem arz etmektedir.

Müslümanların ibadet ve ahlak alanında fetva konusu olan problemlerini ele alan ve bu konuda yapılması ve yapılmaması gerekenleri dini hükümleri açısından açıklayan eserler mevcuttur. Bu eserler, bir bütün olarak İslam Fıkıh literatürünü oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra, halkın günlük yaşamda karşılaştığı problemlere din açısından çözüm üreterek hüküm açıklayan, hacmi daha küçük eserler de söz konusudur. Bu eserler halkın dini öğrenmek amacıyla başvurduğu temel kaynaklardır. Bu nedenle makalede ilmihal ismi verilen bu eserlerin kadın algısı ele alınmaktadır. İlmihal alanında fazlasıyla materyal bulunması nedeniyle çalışma özel olarak kadın ve aile ilmihali başlığı altında kaleme alınan eserlerle sınırlandırılmıştır. Makalede söz konusu başlık çerçevesinde yazılmış eserlerin tümü incelenmemiştir. Bu ilmihaller arasından özellikle halk tarafından en çok başvurulan, yazarı İslam Hukuku alanı uzmanı olan, konuları gerekçeleri ile ayrıntılı bir şekilde ele alan, farklı mezheplerin görüşlerini içeren, Müslüman kadın formatı belirleyen eserler tercih edilmiştir. Bu çerçevede, ilmihallerde kadın konusu; onun yaratılışı, özel halleri, fitne oluşunun ele alındığı varoluşsal düzlem ile kadının evliliğinin, boşanmasının ve şahitliğinin konu edinildiği sosyal düzlemde irdelenmiştir. Bakış açısı olarak konunun ortaya konulmasında daha çok betimsel bir yol benimsenmiş olup yer yer eserlerden doğrudan alıntılar yapılmıştır. Yapılan eleştirilerde Kur'anî perspektif temel alınarak değerlendirmelerde bulunulmuştur.

### C. Kültürel Dindarlığın Yaşam Araçlarından Biri Olarak İlmihaller

İlmihal, davranış bilgisi anlamına gelmekte olup, inanç, ibadet, muamele ve ahlak konularını bir sistematiğe ve anlayışa göre kısa ve özlü bir biçimde içeren el kitaplarının ortak adıdır (Yörükkan, 1952: 5-6; Arpağuş, 2002: 26-27). Müslümanın günlük yaşam alanındaki dini pratikleri hakkında bilgiler veren eserlerdir. Bu yönüyle ilmihal ismi kullanılmadan aynı amaca hizmet eden başka eserler kaleme alınmıştır (Yörükkan, 1952: 5). Bir telif türü olarak ilmihal yazımı, XV ve XVI. yüzyılla birlikte başlamış, ilmihal kelimesinin

terimleşmesi de bu konuda yazılan Türkçe eserler yoluyla olmuştur. İlmihal adının kullanıldığı ilk eser, XVI. yüzyıldan sonra yazıldığı düşünülen ve günümüze kadar geniş halk kitlelerinin dinî bilgilerine kaynaklık eden ve din anlayışlarının şekillenmesini sağlayan *Mızraklı İlmihal*'dir (Arpağuş, 2002: 35).

İşlevi dikkate alındığında, yazılan bu tür eserlere olan ihtiyacın, Hz. Peygamber'in vefatı ile başladığı görülmektedir. Müslümanların değişen zaman ve şartlara bağlı olarak, karşılaştıkları problemlere çözüm üretmesi zorunlu hale gelmiştir. Bu süreçte hayata ilişkin belirlenimler öneren vahyin anlaşılma ve uygulama biçimleri ve Hz. Muhammed'in dini tebliğ ve örnekliği noktasındaki farklı anlayış tarzları, bu durumun nedenini oluşturmaktadır. Bu anlama tarzları, süreç içerisinde mezhepleşmiş ve mezheplerin anlama tarzları da zaman içinde *kalıp yargılara* dönüşmüştür. İlmihallerin çoğu, herhangi bir fıkhi mezhebin din anlayışını ortaya koymak, desteklemek, inanç ve ibadet alanına ilişkin görüşlerini geniş kitlelere iletmek ve yaygınlık kazandırmak için yazılmıştır. Bu amaçla ilmihaller, zaman içinde dinin eğitimi ve öğretimi amacından ziyade, belirli bir düşünceye hizmet eder bir yapıya evrilmiştir. Bu düşünce bazen Ehl-i Sünnet din anlayışının, bazen de Alevi-Bektaşî din anlayışının mutlak hakikat olarak anlaşılmasının ve algılanmasının aracına dönüşmüştür (Okumuş, 2015: 259-260).

Günümüzde ilmihal kitaplarının inanç, ibadet, ahlak konularının yanı sıra siyer ve günün ihtiyaçlarına bağlı olarak muamelata ilişkin farklı konuları da içerdiği ve hacminin genişlediği görülmektedir. İlmihallerde, inanç ve ahlak alanında içerik olarak herhangi bir değişiklik olmamakla birlikte; ibadet alanında muhatap kitlenin yaşadığı zaman ve coğrafyanın özelliklerine, kültürüne, mali duruma, cinsiyete, içinde bulunulan şartlara, benimsenen mezhebin anlayışına göre farklılık görülmektedir. Bu yönüyle ilmihallerdeki temel hedefin daha çok ibadet odaklı olduğu, ibadetin bir araçtan daha ziyade amaca dönüştüğü, ibadetlerin şekil şartlarının ön plana çıktığı görülmektedir (Arpağuş, 2002: 27-28).

İlmihal türü eserler, kolay ulaşılabilir olması, paket bilgi sunması, herhangi bir durumda yapılması gereken eylemi, muhtemel farklı eylem tarzlarını dikkate almaksızın açık ve net bir şekilde dikte etmesi bakımından, muhatap kitle tarafından benimsenmiş ve dini öğrenmenin yegâne aracına dönüşmüştür. Genelde toplumların, özelde ise toplumu oluşturan her bireyin, din ve dindarlık algısı fıkıh/ilmihal kültürü üzerinden gözlenebilir. Bu bağlamda özel olarak kadın ve aile ilmihallerindeki hükümler üzerinden kadın anlayışını

## 18 • KÜLTÜRÜN ÖZNESİ VE NESNESİ OLARAK KADIN: KADIN İLMİHALLERİ ÖRNEĞİ

ortaya koymak mümkündür. Kadının biyolojik olarak erkekten farklı olması dolayısıyla, bu farklılığı merkeze alan ve buna bağlı olarak verilen fetvaları içeren müstakil eserler yazılmıştır. Bu eserlerde, kadının insan olarak varlık-sal statüsü ele alındığı gibi, ahlak ve ibadet alanı, yine fetvalar üzerinden belirlenmektedir. Söz konusu alanlarda kadın, “insan” olarak ele alınmak yerine; kadının, devamını sağlamada etkin rol oynadığı kültürel toplumsal cinsiyet rolleri -kadın, eş, anne, evlat olma- üzerinden değerlendirilmekte ve buna bağlı olarak kadının toplum içindeki rolü belirlenmektedir (Düzgün, 2011: 50-51).

### E. İLMİHALLERİN KADIN ALGISI

#### I. Varoluşsal Düzlem

**A. Yaratılış:** İlmihallerin kadın konusunu ele aldığı en temel başlık, kadının insan olarak konumudur. Bu başlık altında Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın yaratılışı ve birbirleri için ifade ettikleri anlam ele alınmaktadır. Özelde, Hz. Havva'nın yaratılışı, genelde ise bu yaratılışa bağlı olarak kadınların insan olma açısından statüsü bu bağlamda ele alınması gereken önemli bir husustur. Bu konuda Allah'ın insanı tek bir nefisten yarattığı (Nisâ 4/1) ayetinden hareketle, ayette geçen tek nefsin, Hz. Âdem olduğu ve Hz. Havva'nın ise Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı ifade edilerek, kadın ve erkeğin bir bütünün parçalarını oluşturdukları belirtilmektedir (Beşer, 1993: 16). Söz konusu ayet çerçevesinde kadının insan olma açısından erkekle arasında fark olmadığı vurgulanmakta fakat kadınların, erkeklerin bir parçası olduğu hadisine yer verildiği halde, bu hadisin ayet çerçevesinde nasıl anlaşılması gerektiğine değinilmemektedir (Pehlivan, 2005: 49-50; bkz. Çalışkan, 2005: 309-310). Bunun yanı sıra Döndüren, “Sizi tek bir nefisten yaratan ve gönlünün huzura kavuşacağı eşini de ondan yaratan...” (Âraf 7/189) ayetinden hareketle bazı âlimlerin, Hz. Havva'nın Hz. Âdem'in vücudunun bir uzvundan yaratıldığını iddia ettiklerini ifade ederek; bu görüşü, konuya ilişkin hadislerle desteklemektedir. (Döndüren, 2004: 13). Ayrıca Haner vd, Hz. Havva'nın, Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığıının, hadislerde açıkça ifade edildiğini, ayetlerde de buna işaret eden genel ifadelerin kullanıldığını belirtmektedirler. Bununla birlikte, söz konusu hadisin haber-i vahid olduğunu ve bu durumda hadisin konuya ilişkin ayet çerçevesinde yorumlanması gerektiğine de dikkat çekmektedir. Haner vd, Nisa Sûresi 1. ayetin Arap dilinin gramer kuralları açısından ele alındığında Hz. Havva'nın Hz. Âdem'in mahiyetinin

den yani onun çamurundan yaratıldığını ifade ettiğine işaret ettikleri gibi aynı hamurdan/özden yaratılmanın iki tarafın birbirine ısınmaları ve birbirlerini sevmeleri için gerekli olduğunu da belirtmektedirler. Ancak bu noktada onlar, konuyu sonuca bağlamak yerine, kadının eğe kemiğinden yaratılmasının, onun insanlık statüsü açısından daha aşağı bir konumda olması anlamına gelmediğini, kadının erkeğe eş olduğu, onunla aynı hamuru paylaştığı anlamına geldiğini ifade ederek, kendi içlerinde çelişkiye düşmektedirler. Yine onlar eğe kemiğinden yaratılma ifadesi ile kadının kırılğan yapısına işaret edildiğini belirtmektedirler (Haner vd, 2014: 620). Ayet ile hadisin uyuşmadığını ve aynı sıhhat derecesine sahip olmadığını ifade etmelerine rağmen, konuyu Kur'an ayetleri çerçevesinde değerlendirmek yerine, ayeti hadis çerçevesinde yorumlamayı tercih etmektedirler. Bu durum, ayetleri anlama noktasında kültürün etkin rolüne örnek oluşturmaktadır.

Beşer, kadının kaburga kemiğinden yaratılışı konusunu erkek açısından da ele almaktadır. Kadının erkeğin eğe kemiğinden yaratılışı nedeniyle eğri olması gibi, erkek de kendisinden bir kaburganın kopmuş olmasıyla eksiktir. Beşer bu nedenle eksik olan her iki cinsin ancak birbirine sarılmakla bir bütün olacağını vurgulamaktadır (Beşer, 1993:247). Beşer'in bu açıklaması varoluşsal açıdan eksikliği her iki cinsle teşmil etse de, konuyu anlama noktasında hadislerin ayetleri anlamayı/yorumlamayı nasıl ve ne derecede belirlediğini göstermesi açısından önemli bir örnektir.

Yaratılış özellikleri olarak kadın ve erkeğin farklı özelliklere sahip olduğu ve bu özelliklerin onları o cins yaptığı ifade edilmektedir. Bu özelliklerin/niteliklerin varlık alanları da o cinsle has eylem ve davranış alanı olarak belirlenmekte ve kesin sınırlarla birbirinden ayrılmaktadır. Bu durumun reel karşılığını şu ifadelerde görmek mümkündür:

“Zerafette, duygusallıkta, nezakette, şefkat ve merhamette erkek kadına yetişemez. Akli muhakemede, soğukkanlılıkta, fikri tahlil yani çözümlemede de kadın erkeğe yetişemez. Tarihte; Aristo, Sokrat, Beydaba, Şekspir, Mevlânâ gibi kaç tane kadın düşünür vardır? Hangi önemli buluşu kadınlar gerçekleştirmiştir? Uza-ya kaç tane kadın gitmiştir? Dünyada iki yüze yakın devletten kaç tanesinin başı kadındır? Demek ki bu konular da, erkeğin görev sahasıdır. Bazı kadınların erkeklere ait bazı işleri bırakıp birçok erkeği geride bırakması, tamamen istisnai bir durumdur. Ayrıca öne geçmekle öne geçirilmeyi birbirine karıştırmamak



## 20 • KÜLTÜRÜN ÖZNESİ VE NESNESİ OLARAK KADIN: KADIN İLMİHALLERİ ÖRNEĞİ

gerekir. Erkeklerin bir kadına ileri bir görev verip de, bakın işte, kadınlar da bu makamlara yükselebiliyor demeleri, kandırmaca-dır. Bu kadının değil, yine erkeğin başarısıdır. On beş yaşından doksan yaşına kadar teorik olarak her gün birkaç tane çocuğa sebep olma gücüne sahip olan erkeğin yanında bir kadın, yine teorik olarak kaç tane çocuk doğurabilir. Kadınların idare ettiği toplumlar neden yıkılmıştır?” (Beşer, 1993: 28-29).

Bu örneklerden hareketle yazar, insan olma açısında kadın ile erkeğin eşit olmadıklarını ifade etmekte, insanın insan olmağından dolayı sahip olduğu nitelikleri, cinsiyet farklılığı üzerinden konumlandırmakta ve kadının insan olarak sahip olduğu hakları Allah adına elinden almaktadır. Verilen örnekler, insanın yaratılış özellikleri olmayıp sosyo-kültürel ortamın cinsiyet rolleri üzerinden kişilere dikte ettiği kültürel gerçekliklerdir. Zira din, cinsiyeti değil; insan olmayı dikkate almaktadır.

İlmihallerde kadının yaratılışı konusunda ortaya konulan görüşler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Kur'an'da yaratma konusunun geçtiği ayetlerin bütüncül bir şekilde ele alınmadığı ve söz konusu ayetlerin belirli bir bakış açısı çerçevesinde yorumlandığı görülmektedir. Zira Kur'an'da, yaratmadaki mükemmellik, düzen, devamlılık Allah'ın varlığının ve birliğinin delillerinden biri olarak sunulmaktadır (Âl-i İmrân 3/190; Enbiya 21/22; Şûrâ 42/11; Mülk 67/3-4). Allah'ın yaratmasındaki mükemmelliğin bir örneğini de insan oluşturmaktadır. Bu mükemmellik iki temele dayanmaktadır. Bunlardan ilki insanın yaratılması, ikincisi ise ahlaki alanda varlığını gerçekleştirebileceği yetilerle donatılmasıdır. İnsanın yetilerini eyleme dönüştürmesi, onun özgürlüğünü ve sorumluluğunu da beraberinde getirmektedir (Akbulut, 2007: 38). Bu yapısı dolayısıyla insan, *halife* olarak nitelendirilmektedir (Bakara 2/30). Bu nitelemenin kadın veya erkek olmak gibi bir cinsiyeti yoktur. Dolayısıyla halifelik, erkeğin tekelinde olan bir nitelik değil; her iki cinsin de eşit oranda niteliğidir. Yaratma konusunda herhangi bir cinsiyeti/erkeği merkeze alarak ayetlerin okunması, insanın, özelde kadının Allah ile karşı karşıya getirilmesi sonucunu doğurmaktadır ki bu, Kur'an'ın ortaya koyduğu Tanrı tasavvuruna aykırıdır.

Cinsiyet üstünlüğü üzerinden Kur'an'ın okunması ve yorumlanması, Kur'an'ı muhatapsız bırakmaktadır. Zira kadın doğrudan Allah'ın muhatabı iken yaratılış konusunda ortaya konulan anlayışlar yoluyla Allah'ın değil, erkeğin muhatabı olarak konumlandırılmaktadır. Dini muhataplığın temel belir-



leyeni, akıllı olmaktır. Ancak ilmihallerde ortaya konulan bakış açısı, kadının aklî muhakeme gücüne sahip olmadığı yönündedir. Bu kanaatin zorunlu sonucu, kadının Allah'ın muhatabı olmadığıdır. Kadınlar, ancak Allah'ın doğrudan muhatabı olan erkekler üzerinden bu yeterliliğe sahip olmaktadır. Bu durum, Kur'an'ın toplumsal cinsiyet rolleri üzerinden okunduğunun en önemli göstergesini oluşturmaktadır.

**B. Özel Haller:** Kadının varoluşsal açıdan doğurganlığını sağlayacak ve devam ettirecek şekilde yaratılmasının sonucu olarak, adet ve lohusalık dönemlerinde kadınların din ile arasına mesafeler konulmaktadır. Bu dönemde kadın, *pis* olarak nitelendirilmektedir.<sup>1</sup> Bu bağlamda ibadet olarak kadının yapıp yapamayacakları, ibadetin bir nevi hazırlığı konumunda olan abdest ve abdeste ilişkin konular çerçevesinde ele alınmaktadır. Hanefi mezhebine göre Kur'an'a dokunmak için abdest almak farz; Kâbe'yi tavaf etmek için vacip; tefsir, hadis vs. gibi dini kitapları okumak için ise menduptur (Haner vd, 2014: 35; Beşer, 1993:180-181). Şafii fıkhında ise abdest almak, namaz kılmak, Kâbe'yi tavaf etmek ve Kur'an'a dokunmak için gereklidir (Kadı Ebuşuca' İstehani, 2005: 133); ayrıca kabir ziyareti için de abdest almak şart olarak kabul edilmektedir (Pehlivan, 2005: 287). Bu bağlamda konu, zorunlu olarak abdesti bozan durumlar üzerinden ele alınmaktadır. Abdesti bozan hallerden biri de, kadınların adet ve lohusa olmalarıdır. Bu süre zarfında kadınların ibadet olarak neler yapamayacağı, ilmihallerin konuları içerisinde yer almaktadır. Buna göre; kadınlar özel hallerinde namaz kılamazlar, oruç tutamazlar, Kur'an-ı Kerim'i okuyamazlar ve ona dokunamazlar, Kâbe'yi tavaf edemezler, mes-cide giremezler, itikâfa giremezler ve cinsel ilişkide bulunamazlar (Beşer, 1993: 174; Döndüren, 2004:101-2; Kadı Ebuşuca' İstehani, 2005:133). Adetli veya lohusa olan bir kadın oruç tutarsa orucu sahih olmadığı gibi, oruç tuttuğu

1 Kadın'ın özel hallerinde pis olarak nitelenmesi "Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: "O bir ezadır. Ay hâlinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şüphesiz Allah çok tövbe edenleri sever, çok temizlenenleri sever." Bakara suresi 2/222. ayette geçen "eza" kelimesine verilen anlama dayanmaktadır. Bu kelime sıkıntı veren şey, sıkıntılı bir durum olarak açıklanırken, Kur'an tercümelerinde söz konusu kelime *pislik*, *kirlilik* olarak yorumlanmıştır. Abdülkabi Gölpınarlı, *Kur'an-ı Kerim ve Meali*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1955, I/40-41; Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Kerim ve Meal-i Kerim*, Ahmed Sait Matbaası, İstanbul 1957, I/60; Ali Fikri Yavuz, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meali Âlisi*, İstanbul, s.36; Ahmet Tekin, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, Kelam Yay., İstanbul 2006, s. 36.

## 22 • KÜLTÜRÜN ÖZNESİ VE NESNESİ OLARAK KADIN: KADIN İLMİHALLERİ ÖRNEĞİ

için de günahkâr olur (Asımgil&Şahin, 2013: 332). Kur'an mealini dahi okuyamaz (Kara, 2010, 359; Haner vd, 2014:128-136; Pehlivan 2005:174; 128-130). Adetli ve lohusa kadın ezan okunurken ezanı tekrar edemezken (Beşer, 1993:143.); ihtiyaç halinde hiç beklemeden mescide girip çıkabilir, kelime-i şahadet ve tevhid'i okuyarak dua edebilir. Dua niyetiyle besmele çekip Fatıha ve İhlas surelerini okuyabilir. Malikilere göre; adet hali devam ettiği sürece Kur'an okuyabilir, öğretmenler Kur'an'ı eline alıp öğretebilir, öğrenenler de aynı şeyi yapabilir (Kara, 2010:359). Hanefilere göre; adet gören ve lohusa olan kadının bir ayetten az da olsa Kur'an okuması haramdır. Bu kadın, öğretici ise bu durumda Kur'an'ı her iki kelimedenden birini atlayarak kesik kesik okur. Bir kısım âlim, Kur'an'ı bir bez parçasıyla tutmanın caiz olduğunu düşünürken; diğer bir kısmı, bunun da mekruh olduğu kanaatindedir (Haner vd, 2014:116; Pehlivan 2005:176-179; Beşer, 1993: 97). Bazı âlimler ise sadece ezberden okumanın caiz olduğu görüşündedir (Beşer, 1993: 98).

Kadının, abdestsiz olması dolayısıyla *pis* kabul edilmesi ve bu dönemde ibadet olarak yapıp yapamayacakları konusundaki anlayış farklılıklarının temeli, Vakıa Suresi 56/79. ayete dayanmaktadır. Ayette geçen *temiz olma* ifadesi, mezhep imamlarınca farklı anlaşıldığı için, farklı fetvalar söz konusu olmuştur. Abdestin ve guslün sadece namaz için gerekli şartlardan biri olduğu "Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüp iseniz, iyice yıkanarak temizlenin. Hasta olursanız veya seferde bulunursanız veya biriniz abdest bozmaktan gelir veya kadınlara dokunur da su bulamazsanız, o zaman temiz bir toprağa yönelin. Onunla yüzlerinizi ve ellerinizi mesh edin. Allah, size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez. Fakat O, sizi tertemiz yapmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz." (Mâide 5/6) ayetiyle sabittir. Başka bir ibadet için bu şart bulunmamaktadır. Hac ve oruç da zaman ve şekilleri özel olarak bildirilen ibadetler oldukları halde, bu ibadetler için abdest, şart olarak belirtilmemiştir. Dolayısıyla kadının adet döneminde oruç tutamayacağına ilişkin görüş, kadınlara, bu dönemde isterlerse oruç tutmama yönünde tanınan ruhsatın zorunluluk olarak algılanmasından ve abdestin namaz gibi ibadet olarak belirtilen bütün ibadet şekillerine genellenmesinden kaynaklanmaktadır (Atay, 1997: 29-30).

İlmihal yazarlarından Pehlivan, hac ibadeti bağlamında kadının adet ve lohusayken farz olan ziyaret tavafını yapmasının haram olduğunu, bu durumda tavaf yapmışsa geçerli olacağı, ancak büyük bir günah işlemiş olduğu için

sığır veya deve gibi ceza kurbanı kesmesi gerektiğini belirtmektedir (Pehlivan, 2005: 184, 347). Bu hükümde, mantık hatası görülmektedir. İbadetin, sıhhat şartları yerine getirilmediği halde geçerli olmasının yanında; haram olarak değerlendirilen ve ceza gerektiren bir fiilin, ibadet olarak geçerli olmasının söylenmesi de büyük bir çelişkidir. Kişinin, geçerli sayılan bir ibadeti yaptığı için büyük günah işlemiş sayılması ve bu sebeple kefarete ödemesi ise, mantıkla açıklanabilecek bir durum değildir. Kadını ibadetten menetmek için konulduğu anlaşılan bu engel, mantıksal çelişkilerine rağmen, ilmihal kitaplarında yer almakta ve bir uygulama olarak önerilmektedir.

**C. Kadının Fitne Olması:** Kadının fitne olarak algılanması, onun insan olmaktan öte, cinsiyeti üzerinden tanımlanması ve algılanmasının bir sonucudur. Bu algılama tarzından hareketle kadının insan olması dolayısıyla sahip olduğu yaşam alanına, yaşamsal eylemlerine, cinsel kimliği üzerinden sınırlar konulmaktadır. Bu anlayışın temelinde, kadının yaşam alanı olarak evinin belirlenmesi ve bu alanın dışında var olmasının toplum düzenini bozan fitne/tehdit olarak algılanması yer almaktadır. Bu bağlamda konu, ibadetler özelinde ele alınmalıdır. Namaz ibadetinin muhatabı olan kadının bu süreçte yapması gerekenler, fıkıh/ilmihal literatüründe şu şekilde belirlenmiştir: Öncelikle kadının ezan ve kamet okuması mekruhtur. Bu mekruhluk, kadının sesinin avret değil, fitne olması ihtimalindedir. Kadın ezan okumuşsa, bu ezanın tekrar okunması müstehap veya vaciptir (Beşer, 1993:143; Pehlivan, 2005: 269; Kara, 2010, s. 165; Haner vd, 2014: 52). Erkek cemaati için kadının kamet getirmesi de caiz değildir (Kara, 2010:168). Bunun yanı sıra kadın, erkeğe ne farz ne de nafile namazda imamlık yapamaz. Âlimler, kadının erkeklere imamlık yaptığı bir namazın kılınması durumunda, erkeklerin namazlarının fasit olacağını dolayısıyla yeniden kılmaları gerektiği konusunda ittifak içindedirler. Âlimler bu görüşlerini, “kadın erkeğe imamlık yapamaz” (İbn Ebi Şeybe, 1989: I/537) hadisine dayandırmaktadırlar (Haner vd, 2014: 58). Söz konusu âlimlerin, Hz. Peygamber’in Ümmü Varaka’ya aile halkına imamlık yapabileceğini söylediği hadisi dikkate almadıkları görülmektedir (Ebu Davud, 1952:I/139; Ahmed b. Hanbel,1313: I/405). İlk hadisi temel alan fakihlere göre; namaz imamlığının şartlarından biri de erkek olmaktır. Buna göre kadın ve çift cinsiyetli kişilerin erkeklere imamlığı sahih değildir (Kara, 2010: 173). Kadın ile erkeğin aynı safta namaz kılması, namazı bozar (Pehlivan, 2005: 270). Kadınlarla erkekler müşterek olan mutlak bir namazı aynı hizada kılacak olurlarsa, kadının sağında, solunda ve arkasında bulunan erkeklerin namazları bozulur (Kara, 2010: 181). Erkeklerin namazının bozul-

## 24 • KÜLTÜRÜN ÖZNESİ VE NESNESİ OLARAK KADIN: KADIN İLMİHALLERİ ÖRNEĞİ

masına neden olabilecek kadınların nitelikleri de ilmihallerde belirtilmektedir. Buna göre; erkekle aynı hizada namaz kılan kadının, genç ya da yaşlı olması dikkate alınmaksızın, cinsi münasebete elverişli ve arzu edilecek nitelikte olması gerekir. Namazın rükû ve secde içermesi, eda ve başlangıç açısından her iki cins için de ortak olması gerekir. Namaz kılan kadının akıl sağlığının yerinde ve namazının sahih olması gerekir. Kadının akıl sağlığı yerinde değil ise erkeğin namazı bozulmaz. İmamın namaza başlamadan önce kadınlara da niyet etmesi gerekir (Asımgil&Şahin, 2013: 259-261). Ayrıca bir kadının kaç erkeğin namazını bozduğu da konu edilmektedir. Bu soruya verilen cevap, bir kadının sağında, solunda ve arkasında bulunan erkeklerin namazını bozduğu yönündedir. Bu hükmün gerekçesi, kadının insan değil sadece cinsel bir obje olarak algılanması olduğu gibi, erkeğin de kendini insan olarak değil erkek olarak algılamasıdır. Bu durumda kadın doğrudan namazı bozan bir varlık olarak algılanmakta ve fetvalar bu bakış açısı ile verilmektedir (Asımgil&Şahin, 2013: 261).

İlmihallerde namaz bağlamında ele alınan konulardan bir diğeri ise kadının mümkün olduğunca evinde namaz kılması, cuma, bayram ve vakit namazlarını kılmak için camiye gitmemesi şeklindedir. Her ne kadar Peygamber döneminde kadınlar beş vakit namaz için mescide gidiyorlarsa da; daha sonraki süreçte fitne gerekçesiyle kadınların şartlı olarak cami/mescitlere gidebileceği veya namazlarını sadece evde kılmaları gerektiği görüşü ağırlık kazanmıştır (Döndüren, 2004: 88-89; Asımgil&Şahin, 2013: 281). Kadının, hangi şartları sağladığında camiye gidebileceği konusunda mezhep imamlarının görüşleri farklılık arz etmektedir. Hanefi ve Malikilere göre, fitneye sebep olmamaları için, genç kadınların Cuma ve bayram namazlarına gitmeleri uygun görülmezken; yaşlı kadınların sabah, akşam ve yatsı namazları ile bayram namazlarına katılmalarına müsaade edilmiştir. Şafii ve Hanbeli fukahası ise gösterişli elbise giymemek, ziynet takmamak, erkeklerden ayrı bir yerde oturmak, erkeklerin arasına karışmamak, esans kullanmamak kaydıyla kadınların bayram namazlarına katılabilecekleri kanaatindedirler (Kara, 2010: 223). Ayrıca ilmihallerde, fitneye sebep olma ihtimalinden dolayı kadına ev dışında yaşam ve ibadet alanı bırakılmaması, ona tanınan bir kolaylık ve bir lütuf olarak sunulmaktadır. Buna göre kadınların beş vakit namazı cemaatle kılmak yerine evde kılmalarının üstün tutulması da, başka bir kolaylık olarak görülmektedir (Döndüren, 2004: 88). Bu düşünceden hareketle kadının namaz kılacağı en faziletli yerin evi, hatta odası, hatta odanın içinde özel bir bölümü olduğu ifade edilmektedir. Kadınların fitne ve fesadın yaygın olduğu dönemlerde cemaatle

namaz kılmak için vakit, cuma ve bayram namazlarına gitmeleri kesinlikle mekruhtur. Günümüzde ise durum farklı olduğundan kadınların camiye namaz kılmak, vaaz dinlemek gibi sebeplerle gitmesinde bir sakınca olmadığı; ancak erkeklerle karşılaşp görüşmekten kaçınmaları gerektiği ifade edilmektedir (Beşer, 1993: 145,266; Haner vd, 2014: 54-55).

Kadını sosyal hayattan uzaklaştıran en önemli gerekçe fitneye sebep olma ihtimalidir. Bu çerçevede fitnenin neliğinin, hangi şartlar gerçekleşince fitne ortamının söz konusu olacağının irdelenmesi ve netleştirilmesi gerekmektedir. Üretilen fıkıh literatüründen anlaşıldığı kadarıyla, Hz. Muhammed'in vefatıyla birlikte fitne dönemi başlamış olup, kıyamete kadar da sürecektir. Bu süreçte kadınların güvende olabilmeleri, erkeklerin de kadınlardan güvende olup kendilerini günahattan korumaları, ancak, onların bu süreçte kadınlarla karşılaşmamaları ve muhatap olmamaları ile mümkündür. Fitne durumunun süreklilik arz etmesi, kadınların evlerinin dışına veya ibadet gerekçesi ile bile olsa; yolculuğa çıkmamalarını, çıkmaları durumunda yanlarında mahrem bir erkeğin onlara eşlik etmesini zorunlu kılmaktadır. Bu zorunluluğu kadının Hac ibadetini yerine getirebilmesine yönelik olarak ortaya konulan görüşlerle örneklendirmek mümkündür. Erkek, mahremi olan kadınlarla, şehvetten emin olunması durumunda sefer müddeti ve daha uzun yola çıkabilir. Kadın da, sefer müddeti yola, ancak yanında ergin ve akıllı bir mahremi olursa çıkabilir. Yani kadın 90 km. kadar bir yolculuğa yalnız başına, bir çocukla ya da başka kadınlarla çıkamaz.<sup>2</sup> Kadına hac farz olmuşsa dahi kendisine eşlik edecek mahrem bir erkek bulunmadıkça hacca ve umreye gidemez (Beşer, 1993: 232; Asımgil&Şahin, 2013:363). Buna göre Hanefi fıkhında kadın mahremi olan bir erkek olmaksızın hacca gidemezken, Şafii fıkhında üç kadın bir araya gelerek farz olan hacca gidebilirler. Kadının kocası veya nikâh düşmeyen bir erkekle hacca gidememe gerekçesinin emniyetle ilgili olduğunu düşünen Şafii ve Malikiler, kadınların bir birine güvenen bir cemaat olarak üç kişi birlikte hacca gitmelerinin, emniyet hâsıl olması sebebiyle caiz olduğu kanaatinde-

2 “İlmihallerde kadının 90 km ve üzeri yolculuğa kendi başına çıkmasının haram olduğu ifade edilmektedir.” (Beşer, 1993:232). Haram ifadesinin kullanılması problem oluşturmaktadır. Zira haram teknik bir tabirdir ve Kur'an'da haram koyma yetkisinin Allah'a ait olduğu ifade edilmektedir. Maide 5/4, 87; Araf 7/157; Nahl 16/116; Tahrim 66/1. Bu bağlamda Allah dışında kimse haram ve helal koyma yetkisine sahip değildir. Âlimlerin hakkında açık nas bulunmayan bir konuda hadisi dikkate alarak, kıyas yoluyla verdikleri hükümler ilahi değil insanidir ve bir anlama çabasının ürünüdür.

## 26 • KÜLTÜRÜN ÖZNESİ VE NESNESİ OLARAK KADIN: KADIN İLMİHALLERİ ÖRNEĞİ

dirler (Döndüren, 2004: 92; Çalışkan, 2005: 285-69; Kara, 2010: 329). Hatta Malikiler buna, yalnız güvenilir erkek ve erkek - kadın karışık toplulukları da eklerler. Kadını bu kişilerle birlikte hacca gidebilir.<sup>3</sup> (Döndüren, 2004: 92; Kara, 2010: 329). Günümüzde yol emniyeti konusunda zorluk çekilmemesi dolayısıyla, son dönem fıkıh âlimleri bir kadının tek başına Hacca gidebileceği kanaatinde dirler (Kara, 2010: 330).

Fakihlerin bir kısmı, hac ibadeti bağlamında kocanın iznini şart koşmaktadırlar. Müctehidlerin çoğuna göre koca, karısının farz haccına engel olamaz. Şafilere göre ise koca, karısını farz veya sünnet hacdan alıkoyabilir, zira kocanın hakkı önceliklidir. Hac, ömür boyu ifa edilebilir (Döndüren, 2004: 92). Kadının hac etme imkânı olmasına rağmen mahremi olan bir kimsenin götürmemesi dolayısıyla hac farızasını eda etmiş sayılması için, yerine bedel ödemesi veya vekâleten birini göndermesi gerekir (Çalışkan, 2005: 198). Bu fetvada görüldüğü gibi fakihler, kadının kadın olması dolayısıyla yerine getirmesine imkân tanımadıkları bireysel ibadet için telafi yolları geliştirmek zorunda kalmışlardır.

### II. Sosyal Düzlem

İlmihal yazarlarının sahip olduğu din kültürü, kadının bir insan olarak algılanmasına imkân tanımamaktadır. Zira kadının yaratılışı konusunda ortaya konan düşünceler neticesinde ontolojik olarak kadına izafe edilen özelliklerin, bir insan olarak onun tüm yaşamı boyunca davranışlarına ve tutumlarına yansıdığı şeklinde bir algının oluşmasına sebep olmuştur. Bu kanaati, kadının kırılğan, duygusal, aklını yeterince kullanamaması gibi özellikleri oluşturmaktadır. Bu çerçevede konu, evlilik ve boşanma süreçlerinde evlilik sözleşmesinin taraflarından biri olma hakkına sahip olup olmaması, haklarını nasıl kullanacağı ve kadının şahitliği vs. gibi belirlenimler üzerinden ele alınmaktadır.

**A. Evlilik:** Bu konu, kadının yaratılıştan sahip olduğu özellikler açısından ele alınan, hukuki ve sosyal olarak kullanması gereken haklarının sınırlandığı alanlardan biridir. Evlilik konusu Hz. Havva'nın yaratılış gerekçesi üzerinden ele alınmaktadır. A'raf 7/189. ayetten hareketle; kadın, sadece ko-

3 Döndüren ve Kara, fakihlerin bu görüşlerini 3/97. ayete dayandırdıklarını belirtmektedir. Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, Erkam Matbaası, İstanbul 2004, s. 92; Ali Kara, *Ayet ve Hadisler Işığında Aile İlmihali*, Erhan Yay., İstanbul 2010, s. 329.

casının huzur bulmasını sağlamak, yani erkeği mutlu etmek için yine erkeğin kendisinden yaratılan bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Zira kadın tanımlamaları, sadece kadının her açıdan erkeğin hayatını kolaylaştırmak ve güzelleştirmek için yaratıldığı vurgusu üzerinden yapılmaktadır. Oysa bu durum, her iki cinsin birbiri için yaratıldığı ifade eden Bakara Suresi 2/187 ve Rûm Suresi 30/21 ayetlerindeki vurgu üzerinden ele alınmalı ve dolayısıyla her ikisinin eş olmanın dışında, *insan* olarak da bir anlama sahip olduğu Kur'an ayetleri çerçevesinde dile getirilmelidir. Dolayısıyla kadın, ilmiyelerde insan olmaktan daha ziyade, toplumsal cinsiyet rolleri üzerinden ele alınmış olup, bu rollerdeki farklılaşma kadının kadınlığını, hatta erkeğin erkekliğini tehdit eden bir unsur olarak anlaşılmıştır. Bunun sonucunda da toplumsal cinsiyet rolleri, dinin anlaşılma biçimleri olan fıkha ait söylem ve yaptırımlarla kutsanarak mutlaklaştırılmıştır.

Evliliğe ilişkin üretilen fıkıh literatürü, bu mutlaklaştırmanın örneklerinden biridir. Evlilikte kadının, bu sürecin öznesi mi yoksa nesnesi mi olacağı, ilmiyelerde üretilen düşünceler üzerinden takip edilebilir. Hanefi fikhına göre; akıl baliğ olan her kadın velisinin izni olmaksızın evlenebilir; ancak daha sonra velisi süreç içinde sıkıntılı bir durum görürse, erkeğin kadına uygun olmadığını anlarsa, nikâhı feshedebilir. Şafii ve Ahmed b. Hanbel'e göre; kadın için nikâhta bir velinin bulunması şarttır (Haner vd, 2014: 177-178). Hanefilerin dışındaki ekoller, velinin erkek olmasını bir zorunluluk olarak görmektedir. Buna göre nikâhta kadının velisi, ailesinden olan baba, dede veya oğul gibi en yakın olan erkektir. Velinin bulunması için kadının yaşının küçük veya büyük olmasının, daha önce evlenmiş veya evlenmemiş olmasının hiçbir önemi yoktur. Kadının nikâhta doğrudan taraf olması caiz değildir (Döndüren, 2004: 288)<sup>4</sup>.

Şafii fikhında kadın, evlilikte kendisine veli olamadığı gibi başkasına da veli olamaz. Kadın kendisi evlenecek veya başkasını evlendirecek olursa, velisinin izni olsa bile evlilik akdi/sözleşmesi geçersizdir. Ancak bu durum sadece kadın üzerinden işletilmektedir (Kadı Ebuşuca' İstehani, 2005: 434-435; Karaman, 2011: 103). Şafii mezhebinde mücbir veli olan baba veya dede, kızının/torununun oluru almadan yaşı küçük veya büyük olsun evlenmemiş kızı kendisine denk/uygun gördüğü birisiyle zorla evlendirebilir. Bunun hikmeti ise, mücbir velinin kızdan daha iyi bir şekilde onun geleceğini

4 Fakihlerin bu görüşte olmalarının sebebi 2/232, 24/32, 2/221 ayetleridir. Söz konusu ayetlerde, evlenecek olan kız ve erkeğin dışındakilere hitap edilmekte ve velayet yetkisi onlara verilmektedir.



## 28 • KÜLTÜRÜN ÖZNESİ VE NESNESİ OLARAK KADIN: KADIN İLMİHALLERİ ÖRNEĞİ

düşünebilmesi ve daha iyi karar verebilecek olmasıdır. Dul kadın ise ancak kendi onayı ve izni ile evlendirilebilir (Kadı Ebuşuca', 2005: 437-438; Karaman, 2011: 103-104).

Yaşı küçük olan kız veya erkek, akıl sağlığı yerinde olmayan kadın veya erkek, bunak erkek veya kadın evlenmek için velisinin iznini almalıdır. Ancak veli isterse onlara sormadan evlendirebilir. Bu şekilde evlendirilen yaşı küçük kızın veya erkeğin buluğa erdiğinde nikâhı feshetme iradeleri de yoktur (Hanner vd, 2014: 190). Verilen bu fetva, evliliğin mahiyeti konusunda ciddi problemler içermektedir. Küçük çocuğun, akıl sağlığı yerinde olmayan ve bunamış kimselerin evlenmesinin anlamı nedir? Bu kişilerin evliliğinden maksat ne olabilir? Bu kişilerin velileri, onların bakım ve eğitimlerinden mi sorumludur? Yoksa onlar, kendine bakamayan kimselere evlilik gibi büyük bir sorumluluğu yükleme hakkına sahip midirler? Bu konuya ilişkin söz konusu fetvalar/yargılar psikolojik, sosyal ve kültürel açıdan büyük sorunlara yol açacak niteliktedir. Zira bu fetvalar evliliğin, insanların sadece cinsel ihtiyaçlarını giderebileceği meşru bir kurum olarak algılandığını göstermektedir. Bu durumun tespit edilebileceği bir başka örnek ise, evlilik yaşına ilişkin belirlemelerdir. Evlilik için ergin sayılma yaşının alt sınırı kızlarda 9, erkeklerde 12; Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e göre her iki cins için 15; Ebu Hanife'ye göre ise kızlarda 17 erkeklerde 18 yaş olarak kabul edilmektedir (Döndüren, 2004: 155; Karaman, 2011: 102-103). Evlilik yaşı konusunda verilen bu fetvada, cinselliğin insani bir ihtiyaç olduğunun kabul edildiği görülürken; bu ihtiyacın hayatın merkezine konulması ve insanın cinsellik üzerinden anlaşılması konuyu problemlili bir boyuta taşımaktadır. Zira evlilik gibi bir sorumluluğu üstlenmenin alt sınırı çocukluk çağına tekabül ettiği gibi, hem bedensel hem de zihinsel olarak ergin olmanın mümkün olmadığı yaşlara karşılık gelmektedir. Bu yönüyle evlilik yaşına ilişkin olarak belirlenen bu sınırlar, içinde bulunulan zamanın sosyo-kültürel yapısına ve anlayışına bağlıdır ve bu yönüyle bağlayıcı olması düşünülemez.

İlmihal/fıkıh literatüründe evlilik, kişinin tercihine bağlı olarak gerçekleşmesi gereken bir şey olarak değil, bilakis hayatın olmazsa olmazı olarak algılanmaktadır. Bu algılanma tarzı, kişiyi evliliğe mecbur kılma açısından problemlili olduğu gibi, kadının bu süreçte yok sayılmasının, nikâh sözleşmesinin eşit bir tarafı olarak kabul edilmemesinin de birincil nedenini oluşturmaktadır. Kadın, kendisi hakkında doğru karar verebilecek bir yapıda olmadığı iddiasıyla bir erkeğin gözetiminde ve onun iradesine bağlı olarak işletilen bir sürecin



nesnesi konumuna itilmiştir. Kadının kendi hayatının nesnesi haline getirilmesinin hikmeti olarak da onun duygusal, kırılgan, zayıf aklî muhakeme yetisine sahip olması şeklinde anlaşılan fitri yapısı, gerekçe gösterilmiştir. Ayrıca evlilik konusu, kadının taşınması gereken özellikler bakımından da ele alınmıştır. Evlilikte ilkesel olarak eşler arasında denkliğin bulunması gerektiği belirtilse de, erkekte aranacak özellikler konusu neredeyse hiç ele alınmamıştır. Zira bu konu, yine kızın veya kadının velisi olan erkeğin karar vereceği bir konu olarak değerlendirilmektedir (Döndüren, 2004:137-140; Kadı Ebuşuca' İstehani, 2005: 424).

Evlilik öncesi süreçte kadının erkeğe, erkeğin kadına bakmasının gerekçeleri ve sınırları da belirlenmiştir (Döndüren, 2004: 142-145; Kara, 2010: 476). İlmihal türü eserlerde bu konunun ele alınmasının nedeni, sosyal alanın erkeğin varlık alanı kabul edilmesi, kadın ve erkeğin günlük hayatta birbirini hiç görmeyen, görmemesi gereken varlıklar olarak algılanmasıdır. Bu nedenle erkeğin, kadın bedeninde bakıp-görebileceği uzuvlara ilişkin sınırlar belirlenmektedir.

Evlilik bağlamında ele alınan bir diğer konu da, çok eşlilik konusudur. İlmihal kitaplarında çok eşlilik konusu Allah'ın *emri* olarak anlaşılmakta ve sunulmaktadır. Çok eşliliğin mahiyetine ilişkin sorgulamada bulunan veya çok eşliliğe ilişkin farklı anlayış tarzlarını benimseyen kadınların, Tanrı tasavvurunda sorun olduğu ifade edilmekte ve hatta kadınların bu tavırlarının Allah'ı eleştirmek olduğu belirtilmektedir (Beşer, 1993: 33-34).

Evlilik/nikâh, boşanma gibi Kur'an'da ayrıntılı olarak ele alınan ve süreçleri belirlenen bir ilişki tarzı değildir. Bununla birlikte evliliğin insanlar arası ilişkisinin bir türü olması ve kadın ile erkek arasında meşru ilişki tarzı olarak ifade edildiği gibi, aralarında evlenme engeli bulunan kişiler de ayetlerde ele alınmaktadır. Toplum temelini oluşturması açısından aile kurumu önemsenmiş ve devamlılığı esas alınmıştır. Evlilik, nikâhın dini hükmü, mahiyeti, unsur ve şartları gibi konular İslam Hukuku tarafından ele alınmaktadır. Evlilik konusunun hükmünü açıklamada temel alınan ayetler ve bu ayetlerin yorumunda fakihlerinin içinde bulunduğu sosyal ve kültürel ortamdan kaynaklanan farklılıklar mevcuttur. Bu çerçevede fakihlerin üzerinde uzlaştığı temel konulardan biri, nikâhın, evlenme sözleşmesini ve eşler arasındaki hukuki ilişkiyi ifade etmek için de kullanılmasıdır (Aydın, 1985: 12). Dolayısıyla nikâh, bir sözleşme/akit yani hukukî bir konu olarak değerlendirilmektedir. Bu açıdan bakıldığında, nikâh sözleşmesinin hukuki taraflarından biri olan ka-

### 30 • KÜLTÜRÜN ÖZNESİ VE NESNESİ OLARAK KADIN: KADIN İLMİHALLERİ ÖRNEĞİ

dının, sözleşmenin tarafı olarak kabul edilmemesi, bu hakkın kadının dışında birine verilmesi, hukuk mantığına aykırı bir durumdur. Nikâhı, sözleşme olarak tanımlayıp, sözleşmenin taraflarından kadının yok sayılmasının nedeni, hukukun/fıkhın, kültürün kadını nesne olarak gören anlayışa teslim olmasının göstergelerinden biridir.

**B. Boşanma:** Kadının, erkekle karşılıklı irade beyanıyla gerçekleştirdikleri evlilik sözleşmesini feshetme hakkı yoktur. Boşama yetkisi erkeğe aittir, koca isterse nikâh esnasında bu yetkiyi karısına verebilir, nikâhta böyle bir yetki erkek tarafından kadına verilmemişse kadın kocasını boşayamaz (Döndüren, 2004: 361; Pehlivan, 2005:409-410 Karaman, 2011: 131). Bunun dışında kadın boşanma hakkı için bedel ödeyerek veya doğrudan hâkime başvurarak, boşanma talebinde bulunup boşanabilir (Döndüren, 2004: 418; Kara, 2010:328-331). Kadına doğrudan boşama hakkının verilmemesinin gerekçesi, kadının erkekten ayrı fizyolojik ve psikolojik özelliklerinin bulunması, evlenmede fazla bir maddi harcama yapmaması, boşanma haklarını geçimsizlik durumlarında daha çabuk ve fazla kullanacak olması ve bu durumun evlilik kurumu için tehlike arz etmesidir (Beşer, 1993: 41,42; Döndüren, 2004: 362). Fakihler/erkekler bu hakkı kadına vermemekle; kadını kendi iyiliğini, geleceğini düşünemeyen sefih bir varlık olarak algılamakta ve *kadını adeta kendinden korumaktadırlar*.

Kadın ile erkek arasında yapılan sözleşmenin feshi/bozulması olarak tanımlanan boşanma, nikâhın aksine, sürecinin hangi esaslara göre ve nasıl işleyeceği Kur'an'da belirlenmiştir (Talâk 65/1-12). Bu belirlenimin anlaşılma biçiminde farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıklardan ilki, evlilikte olduğu gibi boşanmada da kadının, akdin bir tarafı olarak görülmemesidir. İnsan olması dolayısıyla hukuki açıdan elde ettiği hak, kadın olması bakımından elinden alınmaktadır. Kadın, boşanma hakkına sahip değildir. Bu bağlamda değişilmesi gereken bir diğer konu ise boşanmada iki şahidin bulunması zorunluluğudur (Talâk 65/2). Kur'an'da boşanma bağlamında önerilen bu çözümün uygulama tarzlarına ilişkin olarak üretilen görüşler de farklılık arz etmektedir. Zira boşanmanın gerçekleşmesi için şart koşulan iki şahit boşanmanın *vücup/zorunlu* şartı olarak değil; *nedb* şartı olarak yorumlanmıştır (Acar, 2010: 39,498). Bu yorum nedeniyle, iki şahit olmadan yapılan boşamanın hükmünü geçerli kabul etmişlerdir. Böylece boşanma, sözleşmenin tarafları arasında gerçekleşen, hukuki sonuçları olan bir olgu olarak değil; erkeğin tekelinde olan bir olguya dönüşmüştür. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de çiftlere farklı zaman-

larda iki kez evlenip üç kez boşanma hakkı tanınmıştır. Üçüncü kez boşanma gerçekleştiğinde eşlerin tekrar evlenmeleri şarta bağlıdır (Talâk 65/2). Süreç içerisinde farklı zamanlarda gerçekleşecek olan boşanma, aynı anda boşama ifadesinin üç kez kullanılması ile gerçekleşen bir hale dönüştürülerek, bu görüş mezhepler yoluyla da yaygınlık kazanmıştır (Atay, 1997: 22-23; Acar, 2010: 39/499). Bu yolla hukuksuz boşanma meşruiyet kazanmış ve kadın, sürecin *nesnesine* dönüştürülerek mağdur edilmiştir.

**C. Şahitlik:** Kadının şahitliği konusunda, Bakara 2/282. ayet temel alınmaktadır. Söz konusu ayetten hareketle bazı durumlarda iki kadının bir erkeğe denk tutulmasının fitratın ve tabiiğin gözetilmesi gerekçesiyle olduğu belirtilmektedir. Bunun nedeni olarak kadının sosyal ortama az çıkması ve şahitliği gerektiren konulara çok az muttali olması gösterilmektedir. Aynı zamanda kadının duygusal yapısı ve yaratılışı nedeniyle olaylardan daha çok etkilendiği, hakkı dikkate almadan karar verdiği vurgulanmaktadır. Bu tür olaylar genelde kadını ilgilendirmeyen olaylar olarak görülmektedir; zira kadına evi dışında var olabileceği bir alan tanınmamaktadır. Bu nedenle iki kadın olması durumunda, unutmaya ortadan kalkar. Kadını ilgilendiren konularda da erkeğin değil, kadının şahitliğinin geçerli olduğu ifade edilmektedir (Beşer, 1993: 44,45; Haner vd, 2014: 657,658). Uzmanlığı dikkate alma noktasında ifade edilen görüşler doğru olsa da; şahitliğin kadının yaratılışı açısından ele alınması, konunun sistematik ve tutarlı bir şekilde değerlendirilip sonuca ulaştırılması açısından sorun oluşturmaktadır. Ayrıca kadınların uzmanlık alanı olarak sadece kadının biyolojik özellikleri dolayısıyla yaşadığı durumları görmek, problemlidir. Zira kadın, bu alanın dışında uzmanlaşma yeterliliğine sahip olmayan bir varlık olarak algılanmaktadır. Yine bu bakış açısına göre, akıllı olsa da, aklı muhakeme yeterliliğine haiz bir varlık değildir kadın. Bu nedenle kendi biyolojik özelliklerine ait uzmanlığı da, varoluşsal açıdan ele alınmakta olup, kadının çalışarak elde edebileceği bir kazanım olarak düşülmemektedir. Dolayısıyla kadının varoluşsal yani biyolojik açıdan uzman olmadığı düşünülen bu alanlarda uzman olabilecek tek varlık, varoluşsal olarak aklı muhakeme yetisini kendinde taşıyan ve bu yetiyi en iyi şekilde kullandığı varsayılan erkektir.

Şahitlik konusunda tahsis ifade eden ayet temel alınarak Kur'an'ın bu konudaki yaklaşımı bütüncül olarak ifade edilememiştir. Özel bir durumu ilkesel bazda ortaya koyan bu ayetten hareketle, kadının şahitliği konusunda

## 32 • KÜLTÜRÜN ÖZNESİ VE NESNESİ OLARAK KADIN: KADIN İLMİHALLERİ ÖRNEĞİ

genel bir hüküm çıkarılmış ve bu hükme bağlı olarak da kadın, sosyal hayatın dışına itilmiştir.

### Sonuç

Dinin davranışa ilişkin ilkelerini uygulama çabasının ürünü olarak tanımlayabileceğimiz fıkıh literatürünün önemli örneklerinden biri, ilmihallerdir. İlmihaller, dinin inanç ve pratik boyutuna ilişkin her Müslüman tarafından bilinmesi gereken temel bilgileri içermesi bakımından, toplumun her kesimini hedef alan ve buna bağlı olarak da geniş kitlelere ulaşan eserlerdir. Bu eserler konularına, mezhebi farklılıklara ve hedef kitleye göre çeşitlenmektedir. Hedef kitle dikkate alınarak yazılan ilmihal çeşitlerinden biri de, kadın veya kadın ve aile ilmihalleridir. Bu ilmihallerde inanç, ibadet, ahlak konuları ele alındığı gibi özel olarak da kadının ontolojik yapısı yani yaratılışı, kadın-erkek ilişkileri bağlamında evlilik, boşanma, kadının görev ve sorumlulukları ele alınmaktadır. Araştırmamız sonucunda, ilmihallerde sunulan kadın algısının problemlili olduğu görülmektedir.

Kadın ve aile ilmihallerinde, kadının *insan* olma açısından erkekle arasında hiçbir farkın olmadığı ifade edilse de, toplumsal cinsiyet rolleri ve sosyo-kültürel yapı dolayısıyla aralarında farklılıkların bulunduğu belirtilmektedir. Ancak bu farklılıklar, o kadar merkezi konuma sahiptir ki; zorunlu olarak insan olmaları bakımından da her iki cinsin eşit olmadıkları sonucunu doğurmaktadır.

Bu bağlamda kadının, insan olmasından anlaşılan şeyin netleştirilmesi gerekmektedir. İlmihal kitaplarının tümünde kadının insan olarak erkekle eşit olduğu, günah, sevap, iman, ibadet vs. ile sorumlu olduğu ifade edilirken; miras, boşanma, şahitlik, devlet başkanlığı gibi konularda eşit olmadıkları belirtilmektedir. Dolayısıyla kadının varlık alanı, iman ve ibadet gibi doğrudan Allah'a karşı sorumlulukları ile sınırlandırılmakta, kadının hem yatay düzlemde insanlığını gerçekleştireceği ahlaki ve hukuki boyutu içeren sosyal alanda var olma, kendini gerçekleştirme, hem de Allah'a ve kendi dışındaki varlıklara karşı sorumluluklarını yerine getirme hakkı, din adına elinden alınmaktadır. Bu hak gaspının gerekçesi olarak, Kur'an'ın insanı muhatap alması dolayısıyla tarihin belirli bir kesitine, kültürel ortama inmesi ve problemlere çözüm üretmesi sebebiyle içinde kültürel unsurları barındırması görülmektedir. İnsanı muhatap alan metnin, kültürel unsurları barındırması, bu unsurların evrenselleştirilmesini değil; çözüme temel alınan ilkenin evrenselleştirilmesini

gerektirmektedir. Ancak tarihsel süreçte kişilerin Kur'an'la olan ilişkilerini belirlemede kültürel unsurlar merkeze alınarak, bu ilke ötelenmiştir. Kültürün ürünü olan insan, metni anlama noktasında, metne rağmen kültüre mahkûm olmaktadır. Bu mahkûmiyet, ataerkil bir kültür yapısında, kadınlar hakkında verilen fetvalar yoluyla hayat bulmakta ve kadın, yaşamın ve dinin *nesnesi* konumuna dönüştürülmektedir. Bu süreçte kültürün aktarıcısı olmaları bakımından kadınların da büyük katkısı olduğunu dikkatten uzak tutmamak gerekir.

Kültürel din anlayışının oluşturduğu kadın algısı, Kur'an'ın yaratmadaki mükemmellik vurgusu ile çelişmekte ve insanın Allah tasavvurunda sorunlara yol açmaktadır. Yine kadının aklını yeterince kullanamayan bir varlık olarak konumlandırılması kadının, dini muhataplığı açısından sorun oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında; kadının sorumlu olmaması gerekir. Hem sorumlu olup hem de muhatap olmaması düşünülemez. Fitne olarak tanımlanması, kadının halife niteliğine uygun olarak kendini gerçekleştireceği alanın dışına itilmesi ve sosyal alandan soyutlanması ile sonuçlanmıştır. Duygusal, kırılğan yapısı ve akli muhakeme yetisini işletemeyen bir varlık olması nedeniyle kadın evlilik, boşanma vs. gibi hayatına ilişkin alanlarda, kendi hayatının nesnesine dönüştürülmüştür.

Kültürün muhatabı, toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında *kadın* ve *erkek* iken; İslam'ın/Kur'an'ın muhatabı *insandır*. Dolayısıyla Kur'an'ın anlaşılmasına hâkim olan erkek egemen dil, kadını insan olarak değil; kadın olarak konumlandırmış ve süreç içerisinde bu konumlandırma mutlaklaştırılmıştır. Dil yoluyla öğrenilen kültür, aynı zamanda kadının kendilik algısına da yansımıştır. Bu nedenle kadın, kendini hem ontolojik hem de sosyal açıdan, başka bir ifade ile insan olma açısından daha aşağı yerde konumlandırmıştır. Bu durumu aşmanın yolu, kadınların kendilik algılarının değişmesine bağlıdır. Bu değişim kadının, kadınlığından önce insan olduğunun farkına varmasıyla, buna bağlı olarak da insanlığını gerçekleştirmesiyle mümkün olacaktır. Rüşt sahibi insan olmayı başarabilen kadın, hayatının nesnesi olmak yerine Allah'ın bir insan olarak kendisine biçtiği rolü /sorumluluğu üstlenerek, kültürün aktif öznesi olmayı başarabilecektir.

### Kaynaklar

- Acar, H. İbrahim (2010). "Talak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/496-500.
- Ahmed b. Hanbel (1313). *el-Müsned*. Mısır: Matbaatu'l-Meymene.

### 34 • KÜLTÜRÜN ÖZNESİ VE NESNESİ OLARAK KADIN: KADIN İLMİHALLERİ ÖRNEĞİ

- Akbulut, Ahmet. (2014). “Kur’an’da Tanrı-Birey İlişkisi”. *Otorite ve Birey*. Edt. Richard Heinzmann ve Mualla Selçuk, Münih, 29-56.
- Akyüz, Niyazi.(t.y). *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık.
- Arpağuş, Hatice Kelpetin (2002). “Bir Telif Türü Olarak İlmihal”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.22, S.1, 25-56.
- Asımgil, Sevim & Şahin Merve (2013). *Kadın Kaleminden Kadın İlmihali*, İstanbul: İpek Yay.
- Atar, Fahrettin (1995). “Fetva”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 12/486-496. İstanbul.
- Atay, Hüseyin (1997). *Kur’an’a Göre Araştırmalar I-III*. Ankara: Atay Yayınevi.
- Aydın, Mehmet Akif (1985). *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay.
- Berger Peter L. (1993). *Dinin Sosyal Gerçekliği*. Çev. Ali Coşkun, İstanbul: İnsan Yay.
- Beşer, Faruk. (1993). *Hanımlara Özel İlmihal*. İstanbul: Nûn Yayıncılık.
- Böhürler, Ayşe & Eker, Aslıhan (2008). *Duvarların Arkasında Kadın*. İstanbul: Timaş Yay.
- Çalışkan, Hasan (2005). *Hanımlara İlmihal*. Konya: Serhat Kitapevi.
- Dökmen, Zehra Yaşın (2010). *Toplumsal Cinsiyet*. Ankara: Remzi Kitabevi.
- Döndüren, Hamdi (2004). *Delilleriyle Aile İlmihali*. İstanbul: Erkam Matbaası.
- Düzgün, Şaban Ali (2011). “Kur’an’ın Değerler Sistemi ve Kadın Algımız”, *Ortaçağ’da Kadın*. Edt. Altan Çetin, Ankara: Lotus Yayınları, 46-59.
- Coler, Ricardo (2010). *Kadın Krallığı*. Çev. Filiz Öztürk, İstanbul: Neme-sis Yay.
- Connell, Raewyn (1998). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*. Çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş’as (1952). *Sünen-i Ebi Davud*, Mısır.
- Er, İzzet (1990). *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. İstanbul: Risale Yay.,
- Güvenç, Bozkurt (1994). *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

- Hamilton, Annette (2008). “Matrilocality and Patrilocality”, *The Oxford Encyclopedia of Women in the World History*, Edt. Bonnie G. Smith, Oxford University Press.
- Haviland, William A. (2002). *Kültürel Antropoloji*, Çev. Hüsamettin İnanç ve Seda Çiftçi, İstanbul: Kaknüs Yay.
- Haner, Rasim, Çayırılıoğlu, Yüksel ve Avcı, Aykut (2014). *Kadın ve Aile İlmihali*. İzmir: Işık Yay.
- İbn Ebi Şeybe (1989). *Musannef*, Beyrut.
- İstehani, Kadı Ebuşşuca’ (2005). *Büyük Şafii İlmihali*. İstanbul: İpek Yay.
- İzmirli, İsmail Hakkı (1998). “Kitâbu’l-İftâ ve’l-Kazâ, Sad. Abdurrahim Şenocak”, *İslamiyat Dergisi*, C.1, S. 3: 117-139.
- Kara, Ali (2010). *Ayet ve Hadisler Işığında Aile İlmihali*. İstanbul: Erhan Yay.
- Karaman, Hayreddin (2011). *Aile İlmihali*. İstanbul: Timaş Yay.
- Marshall, Gordon (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yay.
- Okumuş, Namık Kemal (2015). “İlmihâl Dindarlığının Ahlâk Algısı ya da “Ahlâklı İnsan”, Tasavvurumuzun Geleneksel Kaynakları Üzerine Bazı Tespitler”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, C.7, S.14: 258-300.
- Pehlivan, Rauf. (2005). *Kaynaklarıyla Büyük Kadın İlmihali*. İstanbul: Motif Yay.
- Thurner, Martin (2013). “Kültür”, *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, Edt. Mualla Selçuk, Halis Albayrak, Peter Antes, Richard Heinzmann, Martin Thurner, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi.
- Yargı, Mehmet Ali (2012). “Bedel Karşılığında Boşanma ve Muhalaa Uygulamaları: Suudi Arabistan Örneği, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.42,S.1: 141-172.
- Yaşar, Nebahat Tanrıverdi O. (2013). “Suudi Arabistan’da Kadın Hakları”, *Ortadoğu Analiz*, C.5,S.50: 71-78.  
[http://www.orsam.org.tr/tr/trUploads/Yazilar/Dosyalar/2013222\\_nebahat.pdf](http://www.orsam.org.tr/tr/trUploads/Yazilar/Dosyalar/2013222_nebahat.pdf) [Erişim tarihi: 5 Nisan 2016].
- Yörükkan, Yusuf Ziya (1952). “İslam İlm-i Hâli”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.1, S.1: 5-21.





## FIKİH-KÜLTÜR İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA KADIN VE HUKUKU

Mustafa YILDIRIM \*

### Öz

Cumhuriyet döneminde kadının sosyal hayatın içine daha fazla girmesi, önceki dini ya da sosyal anlayış ve uygulamaların tenkit ve değerlendirilmesini de beraberinde getirmiştir. Bu tenkit ve değerlendirmeler daha çok İslam dininin kadına bakışı üzerinde yoğunlaşmış ve bu hususla ilgili olumsuzlukların hemen tamamı İslam dinine yüklenmiştir. Basın yayın organlarından ders kitaplarına varıncaya kadar hemen her yerde İslam dinine haksız ve bilimsel olmayan ithamlar yapılmıştır. Bazı bilim adamlarımız da savunmacı bir yaklaşımla konuyu ele alan bilimsel makale ve kitaplar yayınlamışlardır. Fakat yaşanmış tarihi tecrübeler ve gerçek hayatta yaşananlarla bu eserlerde yazılanların çok örtüşmediği de bir vakiadır. Bu çelişkinin bir usûl hatasından kaynaklandığı kanaatindeyiz. Sözüünü ettiğimiz ve hatalı olarak nitelediğimiz “usûl” meselesi aslında günümüz İslam algısı açısından da geçerlidir.

Kadın ve hukuku ile ilgili Kur’an ve sahih sünnette eleştirisi konusu edilen hususlar, tarihi bağlar ve şartlar dikkate alınarak incelendiğinde sorun olmaktan çıkmaktadır. Müçtehitler farklı şartlarda farklı hükümler çıkarmışlar, gerektiğinde zamanın icaplarına göre hükümleri değiştirebilmişlerdir. Dolayısıyla fıkhî hükümler dinin kendisi değil, insan üretimi olan dini yorumlardır. Fıkıhtaki kadın hukuku ile ilgili hükümleri genel bir bakışla incelediğimizde, hâkimlik yapmaktan devlet başkanı olmaya, şahit olmaktan boşanma davası açmaya, velayetten vesayete, kocasına itaatten aile ilişkilerine kadar pek çok konuda çok farklı hükümlerle karşılaşırız. Bu hükümler günümüz şartlarında makul olmayabilir. Bunları o günün şartları çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Zira her dönemin, coğrafyası, kültürü, imkân ve ihtiyaçları farklıdır. Mezheplerin farklılığının ana sebeplerinden biri de budur. O halde kadın hukukuyla ilgili bugün için olumsuz görülen bazı hükümleri bu çerçevede değerlendirmek ve İslam dinine mal etmemek gerekir. Biz bu çerçevede konuyla ilgili düşüncelerimizi ortaya koymaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Kadın, Fıkıh, Kur’an, Kültür.

\* Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, mustafa.yildirim@deu.edu.tr

## Abstract

### In the Context of Islamic Jurispence (Fıqh) an Cultural Relations

The inclusion of women more into the social life of the Republican era has brought with it criticism and evaluation of previous religious or social understanding and practices. This criticism and evaluations are more focused on the view of the Islam about women and almost all negativity in that point have been attributed to the Islamic religion. From press to the publication of textbooks almost everywhere unfair and unscientific accusations were made about Islam. Some scientists also have published scientific articles and books on the issue with a defensive approach. But it is a fact that historical experience and experienced real life also does not overlap with the ideas written in this works. We believe that this discrepancy is due to a procedural error. The “procedural” issues we mentioned and described as defective are also actually available today in terms of the perception of Islam.

Most of the issues related to woman and her rights in Quran and Sunnah, which are the subject of criticism, lose their problematic character when examined in the historical and cultural conditions. It is not to be forgotten that Mujtahids had given different provisions in different circumstances and they change their decisions/judgments if necessary. Jurisprudential provisions therefore are not the religion itself but its changeable and conditional comments of scholars/faqih. When we examine the provisions of fiqh regarding women with an overview, we encounter many different provisions from being a judge to a president, being a witness to seeking a divorce, a guardianship (velayet) to tutelage (vesayet), obedience to her husband to family affairs. All these provisions may not be reasonable in today’s world. These should be assessed in terms of the day. Because every time the geography, culture, facilities and needs are different. This is one of the main causes of the sectarian differences. In that case some negative provisions relating to women are to be considered in this context and should not be Islam itself. We will try to put forward our thoughts on the subject in that frame.

**Key Words:** Woman, Fıqh, Quran, Culture.

## Giriş

Güçlü toplumlar yaşam biçimlerini oluşturan değerleri tartışma ihtiyacı hissetmezler. Bu genelde böyledir. Çünkü fiili bir durum vardır ve sahip oldukları güç daha iyiyi araştırmaya psikolojik bir engeldir. Toplum gücünü kaybetmeye, işler yolunda gitmemeye başlayınca zihinlerde “ne oluyoruz?” sorusu başlar ve dibe vurunca da “nerede yanlış yaptık?” düşüncesiyle sorgulamalar ve hesaplaşmalar gündemin tam ortasına yerleşir. Osmanlı devletinin

yıkılmaya yüz tuttuğu bir dönemde yayınlanan Sebilürreşad ve İslam Mecmualarında çıkan yazılara baktığımızda bu gerçeği bütün çıplaklığıyla görmekteyiz. O günkü tartışmalar ve arayışlar Cumhuriyet dönemiyle birlikte uzun bir sekteye uğramamış olsaydı bugün sorunların çözümü noktasında en azından usûl açısından daha iyi ve ileri bir seviyede olunabilirdi.

Cumhuriyeti kuran irade sözü edilen sorgulama ve hesaplaşma yoluyla sorunları çözme yerine toplumun önceki yaşam biçimini oluşturan değerleri toptan reddetmeyi ve toplumu batı medeniyetinin değerlerine göre şekillendirmeyi tercih etmiştir. Bu düşünceyi gerçekleştirme yönünde, bir taraftan çeşitli inkılâplar yapıp, uygulamada sosyoloji kurallarına aykırı yollar denenirken diğer taraftan da toplumun cumhuriyet öncesi hayat tarzını şekillendiren değerlere insaf ölçülerini aşan haksız ithamlar yöneltilmiştir. Bu kabilden olmak üzere üzerinde en çok tartışılan konulardan biri kadın haklarıyla ilgilidir.

Cumhuriyet döneminde kadının sosyal hayatın içine daha fazla girmesi, önceki dini ya da sosyal anlayış ve uygulamaların tenkit ve değerlendirilmesini de beraberinde getirmiştir. Bu tenkit ve değerlendirmeler daha çok İslam dininin kadına bakışı üzerinde yoğunlaşmış ve bu hususla ilgili olumsuzlukların hemen tamamı İslam dinine yüklenmiştir. Basın yayın organlarından ders kitaplarına varıncaya kadar hemen her yerde İslam dinine haksız ve bilimsel olmayan ithamlar yapılmıştır. İlhan Arsel'in "Şeriat ve Kadın" adlı eserini okuyan her insaf sahibi bu tespitimize hak verecektir.

Yenilmişliğin ve dibe vurulmuşluğun oluşturduğu ruh haliyle ilmi ciddiyetine inandığımız çok değerli bazı bilim adamlarımız da savunmacı bir yaklaşımla konuyu ele alan bilimsel makale ve kitaplar yayınlamışlardır. Ayrıca üniversitelerde konuyla ilgili lisansüstü tezler hazırlanmıştır. Fakat yaşanmış tarihi tecrübeler ve gerçek hayatta yaşananlarla bu eserlerde yazılanların çok örtüşmediği de bir vakıadır. Bu çelişkinin bir usûl hatasından kaynaklandığı kanaatindeyiz. Bu hata, itham ve iddia sahipleri açısından da geçerlidir. Fakat onlar, konuyu bütün yönleriyle ortaya koymakla yükümlü olanlara nispetle daha az sorumludurlar. Zira sonuçta bu itham sahipleri kendilerine sunulan İslam algısı üzerinden iddialarını ileri sürmektedirler.

Sözünü ettiğimiz ve hatalı olarak nitelediğimiz "usûl" meselesi aslında, günümüz İslam algısı açısından da geçerlidir. Fakat bu konunun, içinde şiddetli tartışmaları barındırdığını da göz ardı etmemek gerekir. Temelde usûl-i fıkhıdaki "hüsün-kubuh" konusundaki farklı yaklaşımlardan kaynaklandığını düşündüğümüz bu tartışmalara girmeden ve fakat ister istemez bir tarafın

görüşleriyle genel olarak örtüşebilecek olan düşüncelerimizi ortaya koymaya çalışacağız.

### 1. Kur'an ve Kadın

Kadın konusunda fihhi bakış açısına geçmeden önce, Kur'an'daki kadınlarla ilgili tenkide sözde mahal oluşturan ayetleri yukarıda açıklamaya çalıştığımız usûl açısından kısa bir değerlendirmeye tabi tutmak yerinde olacaktır. Zira fihhin ilk ana kaynağı olan Kur'an'da kadına nasıl bakıldığının anlaşılabilmesi için, öncelikle Kur'an'ın nasıl sağlıklı ve doğru bir şekilde anlaşılabilmesine dair usulü belirlememiz gerekmektedir. Aynı yerindelik daha dar çapta sünnet/hadisler için de geçerlidir.

Bu konuda bize yol gösteren ayetlerin başında, İbrahim suresinin 4. ayeti gelmektedir. Bu ayette Yüce Allah, *“Biz her peygamberi, vahyimizi kolayca açıklayabilmesi için kendi halkının diliyle gönderdik”* buyurmaktadır. Bunun böyle olması da kaçınılmazdır. Zira sünnetullah denen Allah'ın varlık âlemine koyduğu yasalar gereği, dünyada herkesin anlayacağı ortak bir dil bulunmamaktadır. Yani dillerin farklı farklı olması Allah'ın yasası gereğidir (Rum, 30/22). O halde Yüce Allah'ın, gönderdiği peygambere de kendi kavminin diliyle vahyetmesinden daha tabii bir şey olamaz. Sağlıklı iletişim kurmak, ancak bu yolla mümkün olacaktır. Burada şu soru akla gelmektedir: Dille kastedilen, sadece muhatabın anlayacağı bir cümle yapısı ile salt mana aktarımı mıdır? Yoksa muhataplarıyla sağlıklı iletişim kurabilmek için o dile ait edebi sanatlar, kıssalar, toplumun zihin raflarında bulunan sosyal ve kültürel değerler, ibadetten ekonomiye, hukuktan sanat ve eğlenceye kadar o toplumun yaşam tarzına dair bütün unsurlarla hitap etmek midir? Hiç şüphesiz ikinci şıkta ifadesini bulan bir usûl ve üslup da olmalıdır. Sağlıklı iletişim ancak bu yolla mümkün olacaktır. Zira “dil” denen kavram, ancak sözünü ettiğimiz unsurlarla sağlıklı bir iletişim aracı olma özelliği kazanmış olur. Sonuç olarak, aşkın bir varlıktan gönderilen vahyin ifade biçimi, yerden biten, yani o günün şartlarında yaşanan yerel gerçeklerle şekillenmiş olmaktadır.

Hız. Peygamber bir Araptır. Dolayısıyla kendisine vahyolunan Kur'an da Arapça indirilmiştir. İçinde yabancı dillerden Arapçaya giren kelimeler olmasına rağmen son vahyin dili Arapça olarak vasıflandırılmıştır. Arapça zengin bir dildir ve Allah'ın muradını pek çok veçhesiyle ifade edebilecek bir anlatım gücüne sahiptir. Fakat aynı zamanda yukarıda sözünü ettiğimiz yerel gerçekleri de içinde barındırmaktadır. Kur'an'ı anlama çabaları, bu vasıfları

haiz bir dille indirilmiş olan bir vahiy algısıyla birlikte değerlendirildiği takdirde sağlıklı bir netice verecektir.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi aynı usulün, fikhın ikinci ana kaynağı olan sünnet için de geçerli olduğunu söylemek daha kolaydır. Çünkü Arap bir peygamberin Arap bir topluma hitabında iletişimin beşeri unsurları her zaman ön planda olacak ve sözünü ettiğimiz yerel gerçekler daima hitabın önemli bir unsurunu oluşturacaktır.

Kaldı ki, Hz. Peygamber (S.A.V) dönemindeki kadınların sosyal konumlarına bakıldığında o şartlarda dahi bazı hususlarda bugünkünden çok daha ileri konumda olduğunu görüyoruz. Kadınların, camiye gelip cemaatle namaz kılmak, mescitte itikafa girmek, mescitte yapılan genel toplantılara katılmak, iyiliği emredip kötülükten sakındırmak, evini ihtiyaç sahiplerine açmak, misafirin sofrasına hep birlikte oturup yemek yemek, erkek misafirlere hizmet etmek, savaşa katılıp askerlere iâşe ve ilaç desteği vermek, hayızlı dahi olsa bayram günü namazgâha gidip namaza ve dualara katılmak gibi pek çok etkinlikte bulunduğunu biliyoruz (Abdulhalim Ebu Şakka: 45). Kaynak olarak zikrettiğimiz söz konusu eser incelendiğinde, özellikle Hz. Peygamber (S.A.V)'ın hayatında kadınların ne kadar eşitlikçi bir konuma sahip oldukları açıkça görülecektir.

## 1.1. Nisa 34. Ayet

### 1.1.1. Erkeğin Kadına Üstünlüğü

Ayetin başında geçen “kavvâmûn” kelimesi tartışmaların başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Bu kelime “alâ” ile kullanıldığında “otorite sahibi”, “terbiyecisi”, “âmir” “kendisine itaat edilmesi gereken âmir”, “koruyup gözetici”, “yönetici” gibi anlamlara gelmektedir. Klasik dönem müfessirleri ayete anlam verirken öncelikle kadına tahakkümü ifade eden anlamları tercih etmişler, Reşid Rıza, İbn Aşur ve Tantavi gibi son dönem müfessirler ise daha çok kadına şefkati ve onu koruyup kollamayı ifade eden anlamı öne çıkarmışlardır. Bu da gösteriyor ki, zengin bir anlam içeriğine sahip bir kelimeyi her âlim yaşadığı ortamın şartlarına göre anlamlandırmakta ve kendi döneminin algı biçimine göre hüküm çıkarmaktadır.

Peki, Allah'ın muradı hangisidir? Buna bizim karar vermemiz asla mümkün değildir. Her âlim bu kelimedenden kendi döneminin aile ve sosyal şartlarına uygun olacağını düşündüğü bir anlamı tercih etmiştir. Bu durumda din adına

günümüzdeki kadın algısına ters düşen anlamlar gündeme geldiğinde suçlanacak olan Kur'an mıdır? Yoksa şimdi bize olumsuz görünen ve fakat kendi dönemine uygun olduğunu düşündükleri anlamları tercih eden âlimler midir? Ya da bu âlimlerin bu tür tercihlerini hiçbir değerlendirmeye tabi tutmadan ve günümüz aile hayatı ve sosyal şartlarını dikkate almadan olduğu gibi bugüne aktaran sözüm ona ilahiyatçılar mıdır?

Diğer taraftan ayetin devamında Yüce Allah, erkeğin bu niteliği ile ilgili biri vebî diğeri kesbî olmak üzere iki gerekçe sunmaktadır.

*Vebî* olan, yaratılış özellikleri bakımından kadın ve erkeğin farklılık arz etmesidir. Erkek, beden gücü ve bir kısım harici zorluk ve sıkıntılara dayanıklılık bakımından daha üstündür. Bu basit bir gözlemlerle anlaşılabilir ve de bilimsel bir gerçektir. En azından bedensel spor müsabakalarının kadınların ve erkeklerin kendi aralarında ayrı ayrı yapıldığını, yarışma derecelerinin ve rekorlarının kadınlar ve erkekler olmak üzere ayrı değerlendirildiğini hepimiz biliyoruz. O halde günümüz kadın algısı açısından “kavvamun” kelimesine “koruyup gözeten, işlerini çekip çeviren” anlamı vermemiz, erkeğin bu tür üstünlüğü sebebiyle doğru bir mana olur. Hatta bu durum, dış dünyanın zorluklarından koruma yönüyle kadına bir lütuftur.

*Kesbî* olan ise erkeğin “ailenin geçimini sağlaması”dır. Bu durum aslında önceki gerekçenin doğal bir sonucudur. Ayette ifade edilen husus, fitri farklılıktan kaynaklanan toplumsal bir olgunun, indiği dönemin sosyal ve ekonomik şartlarının bir gereği olduğu gibi günümüz dünyasında da büyük çapta geçerliğini sürdürmektedir. Günümüzde pek çok çağdaş ülkenin medeni hukuklarında ailenin reisi erkek olarak tanımlanır. Kadınların sosyal ve ekonomik hayatta daha fazla yer alması bu gerçeği pek değiştirmemektedir.

Peki, farz muhal özellikle nafaka konusunda erkekle kadın rol değişirse, ayeti nasıl anlamamız gerekir? İbn Aşur'un konuyla ilgili değerlendirmesi bize bir ışık tutmaktadır: “Ayetteki “mâ”lar mastariyye ya da mevsule olmaya elverişlidir. Mastariyye anlamı verildiği takdirde, kadını koruyup gözetme ve onun nafakasını temin etme durumu, Allah'ın lutfu olarak anlaşılabilir. Mevsule anlamı verildiği takdirde ise, erkek için zikredilen bu vasıflar, insanların konuyla ilgili (o günkü) bilgilerinden dolayı zikredilmiş olabilir” (İbn Aşur, 1984: 39). İbn Aşur'un “mâ”nın mevsule olmasına dayanan ikinci yorumu, nafaka temini ile ilgili zaman içinde oluşabilecek rol değişimleri ile ilgili hususa da açıklık getirmektedir. Dolayısıyla koca ile hanımın ev masraflarına

birlikte katkı sundukları bir ailede, erkek hanımının “kavvam”ı olmayacaktır (Ali, 2015: 225).

### 1.1.2. Geçimsizliği Giderme Yöntemleri

Nisa 34. ayette diğer bir önemli konu, yuvayı yıkacağından endişe edilen kadınların ıslah edilmesi için önerilen üç yöntem ve bunlardan üçüncüsü olan böyle bir kadının dövülmesi meselesidir.

Öncelikle yöntem meselesiyle ilgili bazı hususları ortaya koymamız gerekiyor. İnsan ilişkilerinde hikmetli sözler, güzel öğütler, sabır, teenni, te-bessüm, teşekkür, değerli hissettirme, dinleme, aracı gönderme gibi değişik çağlarda yaşayan ve farklı kültürlere mensup her insan için geçerli genel yöntemlerden söz edebiliriz. Sözü ettiğimiz bu yöntemler zaman ve şartlara göre değişmeyen insan fıtratıyla ilgilidir ve genel olarak iyi sonuç alma vesileleridir. Bir de içinde yaşanan toplumun kültürü, değer yargıları, hayat tarzları, imkânları, kişilerin eğitim durumu, beklentileri ve kişilik yapıları gibi özel durumlar söz konusu olabilir. Böyle durumlarda söz konusu şartların gereği olarak iyi sonuç almayı gerçekleştireceği düşünülen bazı özel yöntemlerin olması da kaçınılmazdır. Mesela olumsuz bir davranışı gözlemlenen kişilerden bazısını bir kaş çatma veya küçük bir sitemle uyarmak mümkün olurken bazısı için daha farklı yöntem ve müeyyideler gerekebilmektedir. Dolayısıyla insan ilişkilerinde sağlıklı sonuçlar alınabilmesi için bu tür özel yöntemleri de göz önünde bulundurmak gerekir.

En son ve en mükemmel kitabın göndericisi olan Yüce Allah’ın, muhataplarına vahyini ulaştırırken sözü ettiğimiz genel ve özel iletişim yöntemlerini kullanmamış olması düşünülemez. Hitabın kitaba dönüştürülmüş şekli olan Kur’an-ı Kerim’de, bunun örneklerine sıkça rastlamaktayız. İletişimin genel yöntemleri, evrensel mesajlar taşıyan bir kitabın vazgeçilmez unsurudur. Özel yöntemler ise daha önce sözü ettiğimiz İbrahim suresi 4. ayetin bir gereğidir. Vasiyetle ilgili bir ihtilafı gidermeye dair yargılama usulü ile ilgili olarak nazil olan Maide suresi 106. ayetteki yargılamanın zamanı ve zımnen yeri ile ilgili ifadeler bu konuya güzel bir örnektir. Ayette konuyla ilgili şahitlerin dinlenme zamanı olarak, “namaz sonrası” ifadesi zikredilmektedir. Müfessirlerin büyük çoğunluğuna göre buradaki namaz “ikinci namazı”dır ve yargılama yeri de “mescit”tir. Çünkü insanların çoğunlukla toplanma zamanı bu vakittir ve o günün yargı mekânı da mescittir. Yaklaşık on bin nüfuslu Medine’de gayrimüslim ve münafıklar çıkarıldığında, iki-üç bin civarında

mümin yaşıyor ve bunlar da birbirlerini tanıyorlardı. Dolayısıyla yargılama zamanı ve yeri ile ilgili önerilen bu özel yöntem, o günün şartlarıyla ilgili gerçeklik ilkesiyle örtüşüyor ve sağlıklı bir sonuç almaya vesile olabiliyordu. Tamamen ayetin geldiği ortam ve şartlara göre şekillenen bu özel yöntemin, bugünün metropollerinde aynen uygulanmasının imkânsızlığı izahtan varestedir. Zira böyle bir konunun bugünkü mekânı adalet kurumlarıdır ve hak arama mekânı olarak bu kurumlara müracaat etmek Kur'an-ı Kerim'e aykırılık olarak değerlendirilemez.

İlişki ve iletişime dair yöntemlerle ilgili uzun sayılabilecek bu izahtan sonra ayete dönersek, ayette iffetsiz, geçimsiz ve söz dinlemeyen hanımlarla ilgili üç yöntem önerilmektedir: Nasihat etmek, yataklarında yalnız bırakmak ve dövmek.

Hemen ilk bakışta anlaşılabilceği gibi, Kur'an-ı Kerim genelden özele doğru yöntemler sıralamıştır. Nasihat/öğüt vermek, insan ilişkilerinde genel geçer bir yöntemdir. Belki bugün bunu “eşinizle problemlerinizi karşılıklı konuşun” şeklinde de anlayabiliriz. Çünkü konuşmak pek çok yanlış anlamayı giderdiği gibi, sorunlara birlikte çözüm bulma yollarını da açar. Karşılıklı sağduyuyla konuşulduğunda değil kişisel, uluslararası problemlerin dahi rahat çözüldüğünü çok iyi biliyoruz. Yüce Allah bize öncelikle bu genel yöntemi önermektedir.

Bu yöntem sonuç vermediği takdirde ikinci olarak, Yüce Allah tamamen Kur'an'ın indiği toplumun yaşam biçimiyle alakalı bir öneri getirmektedir: Hanımların yataklarında yalnız bırakılması. Bazı araştırmacılar bu yöntemin kadınların onurunu kıracağı, kendilerini aşağılanmış hissedeceği ve böylece serkeş ve geçimsiz tavrından vazgeçireceği görüşünü ileri sürmüşlerdir. Böyle bir izah, bu yöntemin de genel geçer bir yöntem olduğu sonucunu doğurur ki, kanaatimizce bu isabetli bir yorum değildir. Çünkü geçimsizlik sebebiyle sıkıntı yaşanan ailede zaten yatakların ayrılması çoğu kere doğal bir durumdur. Kızgın ve küskün bir hanım, eşinin yanında yatmamasından çok da rahatsız olmaz. Dolayısıyla sözü edilen yoruma dayanarak bu yöntemin genel bir yöntem niteliğiyle sorunu çözmesi söz konusu olamaz.

“Hanımların yataklarında yalnız bırakılması” yönteminin vahyin geldiği dönemin sosyal yapısı ve evlerin yapısal durumuyla yakın ilişkisi olduğunu düşünüyoruz. Şöyle ki: Öncelikle o dönemde sosyal yapı olarak çok eşlilik mevcuttu ve bir de cariyelik müessesesi vardı. Evlerin yapısal durumu olarak da, kişinin hanesindeki odaları yan yana bulunmakta, kapı yerine per-



de gerilmekte, duvar ve çatı yalıtımı açısından da son derecede yetersiz bir nitelikteydi. Eşiyle problem yaşayan kişinin birlikte kalması gerektiği halde onu yatağında yalnız bırakması, yan odada başka bir eşi ya da cariyesiyle birlikte olması, yani onun yerine yasal da olsa başka bir kadını tercih etmesi kadın psikolojisi açısından ciddi bir sorun oluşturur. Dolayısıyla eşiyle arasında problem oluşturan davranışını düzeltmediği sürece başka birinin kendine tercih edileceği duygusu kendisi için engelleyici bir yaptırım olur ve sorunun çözülmesine belli ölçüde katkı sağlar.

İzah etmeye çalıştığımız biçimdeki şartların bulunmadığı günümüzde bu yöntemin işlevsel olduğunu düşünmek çok gerçekçi değildir. Dini ve hukuki anlamda başka eş seçeneğinin bulunmadığı bir ortamda böyle bir yöntem, kadına ceza değil belki bir lütuftur. Ancak mutlaka bir fayda aranacaksa eşiyle yatağını ayırdığı süre sonunda kocanın ıslah-ı nefis olacağını düşünebiliriz!

Bunca izah, çok tartışılan yöntemin, yani ayetteki geçimsiz kadınların dövülmesi ile ilgili ifadenin anlaşılmasına bir zemin oluşturmasına matuftur.

Kur'an ayetlerinin önerdiği yöntemlerle ilgili açıklamaya çalıştığımız bakış açısını dikkate almadan yapılan anlamlandırmaların ve yorumların, modern insanın algı biçimiyle örtüşmemesi karşısında ayetin lâfzî anlamıyla ilgili zoraki arayışları taacüple karşıladığımızı belirtmeliyiz. Zira ayetin nüzul sebebiyle ilgili rivayet, başta Taberi olmak üzere hemen bütün kaynaklarda yer alır ki, ana hatlarıyla şöyledir: Ensardan birinin karısıyla arasında bir tartışma oldu ve adam karısını tokatladı. Kadın Hz. Peygamber'e gelerek durumu anlattınca, Peygamber kadının da ona vurmasına hükmetti. Bunun üzerine bu ayet nazil oldu ve Allah Resulü, "Biz bir şey murad etmiştik ama Allah'ın muradı farklı tecelli etti" buyurmuştur. Bu rivayet gösteriyor ki, konu dövmekle alakalıdır. Tartışmanın odağında "Vadribûhünne" ifadesi yer almaktadır. "Darb" kelimesi kullanım şekline göre farklı anlamlara gelmekle birlikte asıl ve öncelikli anlamı "dövmek"tir. Kelamda aslolan manay-ı hakikattir (Mecelle m. 12). Ancak "manay-ı hakiki müteazzir oldukda mecaza gidilir (Mecelle m. 61). Bu kelimeye "ayrılın", "boşayın" gibi anlamlar vermek mümkün olsa bile, bu öncelikle siyakla, yani ayetin devamıyla bağdaşmaz. Ayetin devamında "Eğer sonunda söz dinleyip itaat ederlerse, artık onlar aleyhine bir yol, bir bahane aramayın" ifadesi yer almaktadır. Kocasından boşanıp ayrılan kadının itaat edip söz dinlemesi ne anlam ifade eder ki..! Ayete verilen daha başka garip anlamları burada zikre değer bulmuyoruz.

Ayette sözü edilen dövmenin “yaralayıp berelemeden” ve “hafifçe” dövmek olduğunda hemen bütün müfessirler müttefikler. Ayrıca Hz. Peygamber’in, “Gündüz dövüp geceleyin onunla nasıl birlikte olacaksınız?” buyurarak kadınlarını dövenleri kınadığı bilinmektedir.

Yaralayıp berelemeden ya da hafifçe de olsa, dövmek bir şiddet hareketidir ve günümüz insanına izah edilmesinde güçlük çekilen husus budur. Bu izah güçlüğünü gidermenin yolu, kelimeye zoraki farklı anlamlar vermek değil, yukarıda izahına çalıştığımız yöntemi kullanmaktır. Kur’an-ı Kerim bu konuda ilk olarak genel bir yöntem önermiş, ikinci olarak o günün sosyal yapısı içinde anlam ifade eden özel bir yöntemi zikretmiştir. Bunların işe yaramaması durumunda ise, tamamen o günkü toplumda yaygın olan ve uygulandığında da kısmen sonuç alındığı düşünülen, çok daha özel bir yöntem ruhsat vermiştir. Zira Hz. Peygamberin kadınları dövme yasağı getirdiği dönemlerde bunu istismar eden kadınların ailede nasıl huzursuzluk çıkardıkları ve kocalarını nasıl bizar düşürdüklerine dair rivayetleri de göz önüne alırsak, o günün kadınlarının ruh ve zihin dünyaları, kocaya itaat anlayışları böyle özel bir yöntemle izin verilmesinin arka planını daha iyi ortaya koymaktadır. Nitekim İbn Aşur, konuyla ilgili şunları söylemektedir:

“Kanaatimce konuyla ilgili nakledilen haberler bu husustaki mübahlığı ifade etmektedir ki, bu mübahlık konusunda da toplumdaki bazı sınıfların ya da bazı kabilelerin örfü dikkate alınmıştır. Çünkü insanlar bu konuda farklı anlayışlara sahip olabilirler. Çünkü bedevi bir toplumda kadının dövülmesi, onun hukukuna tecavüz sayılmayabileceği gibi kadınlar da bunu bir tecavüz olarak görmeyebilirler” (İbn Aşur, 1984: 41). “Diğer taraftan dövmek, her ne kadar çok özel bir yöntem olsa da tehlikeli ve sınırını belirlemenin zor olduğu bir eylemdir. Dolayısıyla bu tamamen erkeklerin takdirine bırakılırsa onların öfkesi kadınlara zulüm boyutuna ulaşabilir. Çünkü insan çoğu kere yapılan hata ile onun cezası arasında denge kuramaz. Din ve hukuk kuralları ise, kişiye kendisi ile ilgili böyle bir takdir yetkisi vermez. Bu sebeple fıkıh âlimlerinin çoğunluğu, kadına zarar vermeme şartını getirmişlerdir. Kanaatim o ki, devlet yetkilileri bu konuyla ilgili meydana gelebilecek zararların önüne geçmek için, eşini dövenlere cezai müeyyide koyma hakkına sahiptirler” (İbn Aşur, 1984: 44).

Sonuç olarak tamamen o günün kültürü, sosyal şartları ve aile yapısıyla ilgili özel bir yöntem olan “ailede geçimsiz kadını dövme” yöntemi, her zaman ve her toplumda geçerli bir yöntem değildir ve Kur’an-ı Kerim’in evrensel insan ve kadın anlayışıyla ve eğitim yöntemleriyle ilişkilendirilemez. Teknik olarak ifade etmek gerekirse; Kur’an-ı Kerim’in yargı yeri olarak zikrettiği meşitleri bugün için de aynı şekilde mahkeme mekanı kabul etmek ne kadar gerçekçiyse, o günün ailesinde huzursuzluğu gidermek için önerilen özel bir yöntemi bugün için de geçerli görmek, o kadar gerçekçidir.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir. Mesajı kıyamete kadar baki kalacak bir kitap neden 610 ila 632 yılları arasında yaşayan muhataplarının zihin dünyasına dair kalıplarla geldi de, daha soyut ve evrensel ifadelerle insanlığa hitap etmedi?

Bu sorunun cevabı yazımızın baş kısmından anlaşılabilir. Madem dünyadaki bütün milletlerin ortak konuştukları bir dil yok, o takdirde Allah’ın vahyini, seçtiği peygamberin toplumunun diliyle göndermesinden daha tabii bir şey de olamaz. Dolayısıyla o vahiy de, o toplumun zihin kalıplarına göre dillendirilecek ve vahyin mesajı o kalıplara büründürülerek ulaştırılacaktır. O vahiy mesajını Peygamber sonrasındaki çağlara taşıyanların görevi ise, o günkü kalıplar içine dürülmüş olan mesajı ortaya çıkarıp, kendi çağının insanının zihin kalıplarına dökmek, yani idrakine sunmaktır.

O halde izahına çalıştığımız ayette verilmek istenen mesaj, ailede ortaya çıkan sorunun giderilmesidir. Yüce Allah bunun için bir genel, iki de özel yöntem önermiştir. Bize düşen, bu genel yöntemi alıp, ayrıca kendi zamanımıza dair özel yöntemler geliştirerek ailede çıkan sorunları çözme çabası içinde olmaktır. Konuyu Asma Lamrabet’in bir tespiti ile bağlayalım:

“İslam ülkelerinde Müslüman toplum sayısı kadar Müslüman kadın modeli vardır. Endonezya’dan Fas’a, Suudi Arabistan’dan Orta Avrupa’ya ve Sahraaltı Afrika’ya kadınlar önemli bir sosyokültürel heterojenliği temsil etmektedirler. Bu çoğulluk, Batı tarafından oluşturulan bütün Müslüman kadınları tek bir kültürel boyuta indirgemeyi amaçlayan, kaçınılmaz, tekil ve tektipleştirici “Müslüman kadın” imajıyla aleni bir tezat oluşturmaktadır. Hatırlamamız gereken ve pek sık unuttuğumuz diğer bir gerçek ise, kadınlara yönelik ayrımcılığın “evrenselliği”dir. Yani kadınlara yönelik baskı evrenseldir ve her sosyopolitik ve coğrafi bağlam, kendi tahakküm koşullarına göre nitelendirilmektedir. Bu

farklılıklar fiziksel şiddetten ekonomik ayrımcılığa, çoğunlukla göz yumulan muazzam cinsel sömürü endüstrisine, Asya'da kız doğacak bebeklerin cinsiyetleri nedeniyle aldırılmasından, Avrupa'nın göbeğine kadar uzar gider. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki veya Avrupa'daki kadına yönelik şiddet kültürel, hele ırksal bir olay değil, rasyonel bir şekilde ele alınması gereken sosyolojik bir olay olarak incelenir. Buna karşın Meksika'da kadınların kadın olduğu için öldürülmesinin başkentine dönüşmüş olan Ciudad Juarez'deki kadın cinayetlerinin “daha az medeni” olduğu için değeri düşen Meksika kültürünün doğasında olduğu düşünülür. Yine aynı mantıkla bu Meksika'lı kadınların cinayete kurban gitmesi, doğal olarak medyada Sudan veya İran'daki Müslüman bir kadının taşlanmasıyla daha az yer bulacaktır. Çünkü artık Müslüman ülkelerde kadınların taşlanması, Batı hegemonyasını yüceltmeye yarayan politik bir araca dönüşmüştür” (Lamrabet, 2014: 52-53).

## 1.2. Kadının Şahitliği Meselesi

Bu husus Bakara 2/282. ayette söz konusu edilmektedir. Karşılıklı borçların yazımı ve şahitlik yoluyla tespitini konu alan bu ayet, başından sonuna kadar mali konularla alakalıdır. Ayet özetle, vadeli alışverişlerdeki borçlar için bir belge düzenlenmesi, bu belgeyi yazanın niteliği ve sorumluluğu, belge düzenlenmesi esnasında iki erkek şahidin bulundurulması, iki erkek şahit bulunamadığı takdirde bir erkek ve iki kadın şahidin de geçerli olacağı hükümlerini koymuş, peşinden de yazım ve şahitlikle ilgili diğer sorumluluklara dikkat çekmiştir.

Burada dikkat çeken ve konu başlığımızı ilgilendiren husus, şahitlik konusunda kadının erkeklere nispetle yarım sayılmasıdır. Ayetin bu hususla ilgili bölümü şöyledir: “...(*Borçlanma ile ilgili belge düzenlerken*) *içinizden (nitelikli) iki erkek şahit bulundurun; eğer iki erkek yoksa kabul edeceğiniz, güveneceğiniz bir erkek ve iki kadın şahit bulundurun ki, kadınlardan biri (şahitlik ettiği konuda) yanılırsa diğeri ona hatırlatsın...*” Bizim “yanılma” anlamı verdiğimiz “tedille” kelimesi çoğunlukla “unutma” şeklinde anlamlandırılmıştır ki, tefsirlerin çoğunluğu da bu görüştedir. Oysa Maverdi gibi bir kısım müfessirlerin ifade ettiği gibi bu kelimeye, “yanılma/hata etme” anlamı vermek de mümkündür, hatta bu anlam lafza daha uygundur. Bu ayrıntıyı vermekteki amacımız, kadın zekası ile ilgili yorum ve rivayetlerin bu “unutma”

anlamı üzerine bina edilmiş olduğunu hatırlatmaya yöneliktir. Gerçekten tefsirlerde ve fıkıh kitaplarında, müelliflerin kendi kültürleri ve kadın algılarından kaynaklanan öyle rivayet ve yorumlara rastlıyoruz ki, bunları günümüz insanına izah etmek çok güçtür. Garip olan ise, bu rivayet ve yorumların din olarak algılanması ve İslam dininin kadına bakışının bu algı üzerinden değerlendirilip eleştiriliyor olmasıdır.

Söz konusu ayet baştan sona dikkatlice okunursa, Yüce Allah'ın üzerine basa basa vurguladığı temel husus, karşılıklı borçlanmalarda bir hak kaybının önüne geçilmesine dair alınması gereken tedbirlerdir. Bu ayetten yola çıkarak kadına ve onun zekâsına dair bir kısım eksik sıfatlar tespit etmeye çalışmak, fıkıh usulü terminolojisi ile ifade etmek gerekirse, ne ibarenin ne de işaretin delaleti ile izah edilebilir. Böyle bir yaklaşım, Allah adına Allah'ın muradına muhalif hükümler koymak anlamına gelir ki, bu da dini vebali doğurur.

Peki, kadının şahitliği konusundaki ayetin ifadesini nasıl anlamalıyız? Ayetin bütünlüğü içinde bakarsak konu daha rahat anlaşılacaktır. Az önce ifade ettiğimiz gibi ayet, malı ilgilendiren sözleşmelerle ilgili hak kaybının önlenmesine dair tedbirlerden bahsetmekte, bununla ilgili belge düzenlenmesi ve şahitlik hakkında hukuki ve ahlaki hükümler getirmektedir. Ana konu bu olduğu için, bizim de bu konudan yaklaşmamız gerekir. Sözleşmelerle ilgili düzenlenen belgelerin ana amacı, o sözleşmeyle ilgili hak ve sorumlulukların güvence altına alınmasıdır. Tarihte ve günümüzde değişmez hukuki ispat delillerinden olan şahitlik müessesesi için her dönemde farklı kriterler konduğunu da biliyoruz. Mesela, bazı davalarda kişinin akrabalarının kendi lehinde şahitlik yapamayacağı, toplum içinde güvenilirlik açısından itibarı düşük kişilerin şahit olamayacağı gibi hususlar, fıkıhla iştigal eden herkesin malumudur. Hatta fıkıhta hangi tür eylem ve davranışların güvenilirliği zedelediğine dair bölüm başlıkları ve geniş malumat vardır.

Meseleyi konumuza uyarlarsak, durumu şöyle izah edebiliriz: Genel olarak kadınlar ayetlerin indiği dönemde özellikle ticari konularla ilgili detaylı bilgilere sahip değillerdi. Sosyal hayat da ticaret de erkek merkezli idi. Kadınlar evlerinde sosyal ve ticari hayattan uzak olarak hayatlarını sürdürüyorlardı (Vehbe Zuhaylî, 1422: 63). Oysa ticari hayatın kendine özgü kavram ve uygulamaları söz konusudur. Ticari bir muamele için şahitlik yapmak gerektiğinde, şahit olacak kişinin bu kavram ve uygulamalara vakıf olmaması durumunda, şahitlikle amaçlanan sonuç gerçekleşmemiş olacaktır. Dolayısıyla ticari konu-

da bilgi ve görgü eksikliği olan kadının, şahitlik konusunda hata etmesini engelleyecek ikinci bir kadına ihtiyaç duymasından daha doğal bir şey olamaz.

Şöyle bir soru sorulabilir: Kadınlar sosyal ve ticari hayattan uzak idiyeler, iki ya da daha fazla olması neyi değiştirir. Bilgi seviyesi birbirlerine yakın kadınlar şahitlik konusunda da ortak hatalar yapmış olmayacaklar mı? Ayette iki kadın şahidin bir erkekle birlikte zikredilmesi bu sakıncayı önlemeye yönelik olabilir. İbn Aşur'un ifadesiyle, aslında Yüce Allah bu ayetle müşriklerin hukuki hiçbir hak tanımadıkları kadını, sosyal ve ticari hayatın içine çekmek istemiştir (İbn Aşur, 1984: 109).

Diğer taraftan sadece kadınların muttali olabileceği hususlarda, kadınların şahitliğiyle ilgili olarak bir erkekle ve ikinci bir kadınla birlikte olması şartı aranmamıştır. Mesela, nesep konusu hukuk açısından çok önemlidir. Çünkü mahremiyetten mirasa kadar pek çok dini ve hukuki hüküm, nesep tespitiyle alakalıdır. Bu kadar önemli bir konuda, ebe kadının tek başına şahitliği yeterli görülmüştür. Çünkü o konuda en yetkin ve nitelikli kişi, doğumu bizzat yaptıran kadındır. O halde kadının şahitliğinin yarım olmasının illeti, onun bizatihi kadın olması değil, tamamen şahit olacağı konuya dair yeterli bilgisi olmamasıdır. Müfessirler ve fakihler bu durumu zarurete bağlamışlarsa da, konunun şahit olunacak hadiseye vukufiyetle alakalı olduğu çok açıktır. Değilse bu kadar önemli bir konuda “zaruret” mazeretine sığınmak çok da gerçekçi sayılmaz.

Bu bahsi noktalarken şunu da hatırlamakta yarar görüyoruz: Ayetin başında vadeli alışverişlerde iki şahit ve bir katip bulundurulması istenmektedir. Nasıl ki bugün ayette ifade edilen bu şekil şartını uygulamak yerine, tek bir kredi kartıyla bu ayetin muradını gerçekleştirecek bir işlem yapıyor ve bu işlemi dine aykırı görmüyorsak, bu konuda da aynı mantığı yürütebiliriz.

Asma Lamrabet, Kur'an ayetlerini evrensel ve geçici ayetler olarak tasnif etmiş, adalet, insan onuruna saygı, akıl ve zekâ, ilim ve mantıkla ilgili ayetleri evrensel gurubunda değerlendirmiştir. Bunlar mekân ve zamandan münezzehtir. Geçici ayetler ise, içinde bulunulan duruma bağlı olarak ortaya çıkan ihtiyaçlara ve dönemin sorunlarına cevap verir. Kadınların mali konularda şahitlik meselesi ile ilgili ayet gibi, kimi ayetler bu kategoriye girer (Lamrabet, 2014: 57).

### 1.3. Kadınların Mirastaki Payı

Kur'an-ı Kerim'de hukuki açıdan en geniş olarak ele alınan konu, aile hukukudur. Sağlıklı bir toplumun hukuki yapısı, güçlü bir aile ile mümkün olduğu düşünülürse bunun önemi daha iyi anlaşılır.

Kur'an-ı Kerim'de kadının mirastaki payı ana hatlarıyla kız kardeş, anne ve eş olma durumlarına göre farklılık arz etmektedir. Biz burada miras payları konusunda detaya girmeden genel olarak kadının erkeğin yarısı oranında pay almasını değerlendirmeye çalışacağız.

İslam öncesi Arapların kadınlara mirastan pay vermediklerini biliyoruz. Onun da ötesinde Dinler Tarihi uzmanlarının ifadesine göre, Hinduizm'den Zerdüştlüğe, Budizm'den Yahudiliğe kadar İslam dininden önce hiçbir dinde birinci dereceden erkek akrabasının olduğu yerde kızlara miras verilmemekteydi. İlk defa kadınlara böyle bir hakkı, İslam dini bahşetmiştir: *“Ana babanın ve yakın akrabasının miras olarak bıraktıkları mallardan erkeklere bir pay vardır. Aynı şekilde ana babanın ve yakın akrabasının miras olarak bıraktığı mallardan kadınlar için de bir pay vardır. Evet, miras bırakılan mal ister az ister çok olsun, o malda kadın ve erkek için belirlenmiş paylar vardır.”* (Nisa 4/7.) Bu ayetin geldiği ortamı ve şartları düşündüğümüzde, kadın hakları konusunda bu hüküm çok ileri bir düzeyi ifade etmektedir. Yani kadınlar mirasla ilgili vücut/hak ehliyeti konusunda erkeklerle aynı konuma yükseltilmiş, o şartlar çerçevesinde bir devrim gerçekleştirilmiştir. Ancak devrim niteliğinde de olsa, getirilen hükmün kamu yararını gözetmesi, sosyal ve ekonomik dengeleri alt üst etmemesi de büyük önem arz eder. Bütün hükümlerinde yüce hikmetler olan Şâri'in bu hususu dikkate almaması düşünülemez. Bu sebeple, *“Allah, çocuklarınızın alacağı miras konusunda, erkek evlada kıza verilenin iki katı verilmesini tavsiye etmektedir...”* (Nisa 4/11) ayetini değerlendirirken, bu husus göz önünde bulundurulmalıdır. Aksi takdirde bu ayetten yola çıkarak, kadınların hakları ve insan olma vasıflarıyla ilgili olumsuz yargıda bulunmak, iyi niyet ve bilimsellikle asla bağdaşmaz.

Kadının şahitliği bahsinde de ifade edildiği gibi, ayetin indiği Arap toplumunda kadının ekonomik ve ticari etkinliği olmamasının yanı sıra ailede de ekonomik sorumluluğu yoktu. Bakara 233. ayet ailede nafaka sorumluluğunu babaya yüklemişti. Toplumsal kabul de bu yöndeydi. Hatta sosyal yapı gereği, yemek pişirmekten ev temizliğine kadar ev işlerini çoğunlukla köle ve cariyeler görüyor, çocuk doğduktan sonra sütanneye verilerek yaylaya gönderiliyordu. Bu şekilde ailede hiçbir ekonomik yükümlülüğü olmayan kadı-

na mirastan eşit pay verilmesi, o şartlar altında hem ekonomik hem sosyal dengenin bozulmasına yol açardı. Kaldı ki, kadınların evlilikten doğan kendi sosyal konumlarıyla orantılı bir mehir hakkı da mevcuttu. Hak ve sorumluluklar konusunda “Külfet nimete, nimet külfete göredir” (Mecelle m. 88) kuralı göz önüne alındığında, kadın ve erkeğin miras paylaşım oranındaki hikmeti anlamak daha kolay olacaktır.

Buradaki temel problem şudur: İzah etmeye çalıştığımız illet ortadan kalkar ve farklı şartlar oluşursa, bu oranla ilgili yeni düzenleme ve değerlendirmeler yapılabilir mi? Başka bir ifadeyle bu konu içtihadı açık mı? Bir miras paylaşım kavramı olan “Asabe” üzerinde yapılan tartışmalar ve Hz. Ömer’in in dede yetimi konusundaki içtihadı ya da Nisa 8. ve Bakara 180. ayetlerle ilgili tartışmalar hatırlanırsa, konunun içtihadı açık yönü olduğunu düşünmek mümkün görünmektedir. Bu sebeptendir ki, âlimlerin bir kısmı konuyu şer’i cevaz alanı içinde değerlendirmişler, yani bu konuda siyasi erke düzenleme yetkisi tanımışlardır. Hem toplumun sosyal ve ekonomik yapısının hem de kadının ve erkeğin hak ve sorumluluk alanlarının önceki yıllara göre çok değiştiği günümüzde bu anlayış doğrultusunda değerlendirme ve düzenleme yapmanın İslam dininin genel ve evrensel adalet ilkeleriyle çelişmeyeceğini düşünüyoruz.

#### 1.4. Çok Kadınla Evlilik

Bu konudaki düşüncelerimizi 2012 tarihinde İzmir’de yapılan, “Dinlerde Nikah” sempozyumunda sunduğumuz tebliğden özetleyerek arz etmeye çalışacağız.

Diğer ayetleri değerlendirirken göz önünde bulundurduğumuz hususları bu konuda da dikkate almak zorundayız. Öncelikle erkeklerin çok kadınla evliliğinin çok ciddi bir tarihi kökeninin olduğunu belirtmeliyiz. Bu durum, Yahudilik ve Hıristiyanlık için de geçerlidir. İslam hukukunda, bu konu Nisa suresi 3. ayete dayandırıldığı için değerlendirmemizi, bu ayetin çok eşliliğe düzenleme getirmesi ve çok eşlilikle hiç ilgisinin bulunmaması olmak üzere iki açıdan yapacağız.

**a-** Önceki ve son dönem alimlerimizin büyük çoğunluğu, Nisa 3. ayetin çok eşlilikle ilgili bir düzenleme getirdiği kanaatindedirler. Buna göre asıl olanın tek eşlilik olduğu, eşler arasında adaleti sağlama şartıyla duruma göre birden fazla eş alınabileceği, fakat bunun dörtle sınırlı olacağı ve getirilen hükmün sadece bir ruhsat olduğu, zorunlu ve bağlayıcı bir hüküm olmadığı



belirtilmiştir. Bu düzenlemenin günümüz açısından değerlendirilmesinde üç bakış açısı söz konusudur:

**aa- Lafzî yaklaşım:** Bu düzenleme günümüzde aynen geçerlidir. Adaleti sağlayacağına ve gerekli şartları yerine getireceğine inanan herkes, birden fazla eş olabilir. Nitekim başta Suudi Arabistan olmak üzere Ürdün, Mısır gibi ülkelerde belli şartlarla resmi olarak uygulanmaktadır. Buralarda konunun kanunla düzenlenmiş olması, bir kısım hak ihlallerini kaldıracaktır. Oysa tek eşliliğe dair açık yasa hükmüne rağmen çok eşlilik konusunda günümüz Türkiye'sinin bazı bölgelerinde örfi, bazı bölgelerinde ise -özellikle batıdaki şehirlerde- gizli ve fiili bir durum söz konusudur. Bu durum, hukuki güvenceden yoksun olduğu için, ahlaki zafiyetin dışında ciddi mağduriyetlere yol açmaktadır. Evlilik akdini salt bir dini ritüelden ibaret görüp arkasında yaptırım gücü olan bir erkten soyutlanmış bir işlem kabul etmenin tabii sonucu, farklı mağduriyetlerin yaşanmasıdır.

**ab- Gâî yaklaşım:** Kur'an'ın indiği toplumun örf, adet ve geleneklerini dikkate almadan, ahkam ayetlerinden doğrudan hüküm çıkarmak, Kur'an'ın hukuki ayetlerle amaçladığı hedeften uzaklaşmaya sebep olabilir. Zira İslam'ın ilk dönemlerinde ortaya konulan hukuki prensip ve çözümlerin, gerek muhtevanın, gerekse icra ettiği fonksiyonun anlaşılabilmesi, bunların o dönemlerdeki sosyolojik ve psikolojik sebep ve şartlar bağlamında ele alınarak değerlendirilmesi ile mümkündür (Yunus, 1994: 20-23). Bu anlayış çerçevesinde Nisa 3. ayetteki bu düzenleme, o günkü ihtiyaçların eseridir. Bu düzenlemenin günümüzü ilgilendirmesi, benzer ihtiyaçların ortaya çıkması halinde söz konusu olabilir. Aksi takdirde toplum, konuyla ilgili yeni düzenlemeler yapma yetkisini haizdir.

**ac- Şer'î cevaz yaklaşımı:** Mansurizade Said'e göre, insan fiilleri vücup, haramlık ve cevaz alanını ilgilendirir. Çok eşlilik cevaz alanına girer, din bunu emretmemiş sadece izin vermiştir ve bu konuda yürütme erki, yani devlet yetki sahibidir. Ona göre, şeriat ve kanun ayrı müesseselerdir. Kanun, devlet başkanının emirlerinden ibarettir. Kamu otoritesi, şeriatin men etmediğini kamu gücüyle men edebilir. Çok eşlilik de, hakkında emir ve yasak bulunmadığından, İslam'a göre farz ve vacip olmayan caiz bir iştir. Serahsi'nin de belirttiği gibi, şeriatın men etmediğini men etmek şer'an caiz olduğu, cevaz da şer'i hükümlerden olmadığı için bunda tasarruf yetkisi bulunan kamu otoritesi, çok eşliliği tamamen yasaklayabileceği gibi dilediği gibi kayıt altına da alabilir. Bu hususta hiç bir engel bulunmamaktadır (Mansurizade Said, 1330: 238).

Hz. Ömer'in Müslümanların yararı, kamu düzeni gibi gerekçelerle cevaz alanına giren hususlarda şeriatın hilafına hükümler koyduğu bilinmektedir. Mecelle'nin "Def'i mefasid celb-i menafi'den evladır" şeklindeki 30. maddesi de göz ardı edilmemelidir. Buna göre belli dönemlerde yararlı görülen çok eşle evlilik, daha sonra sakıncalı hale geldiğinde kamu otoritesi tarafından yasaklanarak zararın önlenmesi yoluna gidilebilir. Muhammed Abduh, çok eşlilikle ilgili dini ve hukuki kurallara uyulmadığı takdirde hâkimin çok eşle evlenmeyi yasaklayabileceği görüşündedir.(Abduh, 1980: 94-95.)

**b-** Kanaatimizce Nisa 3. ayeti çok eşlilikle ilgili bir düzenleme getirmiş değildir. Zira biliyoruz ki, ayetlerin anlaşılmasında nüzul sebeplerini bilmek önemli bir yer tutar. Bu ayetin iniş sebebi olarak nakledilen en açık bilgi Hz. Aişe rivayetidir. Hz. Aişe'nin kız kardeşinin oğlu Urve b. Zübeyr bu ayetin manasını sormuş, Hz. Aişe de şu cevabı vermiştir:

"Ey kız kardeşimin oğlu! Bu ayette sözü edilen yetim kız, velisinin velayeti altında tuttuğu ve malında ortak olduğu kızdır. Kızın malı ve güzelliği velisi olan erkeğin hoşuna gittiği için onunla evlenmek ister, fakat kızın mehrinde adaletli davranmaz, başkasının vereceği kadar mehir vermek istemezdi. İşte bu ayette buna benzer velilerin velayeti altındaki yetim kızlarla, onlara adil davranmadıkça, onların mehirlerini en üst seviyede yükseltmedikçe evlenmeleri yasaklanmış, bunların dışındaki kadınlarla evlenmeleri emrolunmuştur." (Buhari, Tefsir, 4; Nikah, 19; Müslim Tefsir, 6, 7, 8; Ebu Davud, Nikah, 12; Nesai, Nikah, 66).

Hz. Aişe'nin bu görüşüne bazı sahabi ve tabiilerden gelen rivayetler de destek vermektedir (Taberi, 2000: IV: 156). Rivayetlerden anlaşıldığına göre bazı veliler, himayeleri altındaki yetim kızlarla sırf mallarına konmak için evleniyorlar ve mehirlerini de vermiyorlardı. Allah velilerin bu türlü davranmalarını yasaklamış ve "yetimlerin mallarını yemek için onlarla evliliği bahane etmeyin, evlenilecek pek çok kadın var, hem de istediğiniz kadar..." demek istemiştir. İkrime şöyle der: "O dönemde Araplardan bazıları himayeleri altındaki yetimlerin mallarını kullanarak çok sayıda evlilik yapıyor ve evlendikleri hanımlara dair geçim masraflarını da söz konusu yetimlerin mallarından karşılıyorlar ve bu şekilde yetimlere haksızlık ediyorlardı. Allah bu uygulamaya son verilmesini istemiştir." Bu durumda "zarar verme, haksızlık etme endişesi" evlenilmiş olan eşler arasında adaletsizlik yapmakla ilgili değil, birden fazla evliliğin getirdiği geçim masraflarının yetim mallarına za-

rar vermesi ile ilgilidir. Dolayısıyla burada asli mubahlardan olan evlilik ile ilgili bir hüküm söz konusu değildir. Konu tamamen yetimlerin mallarının korunmasıyla alakalıdır. Bir önceki ayetin açıkça yetim mallarıyla ilgili olması, sonraki ayette evlenilen kadınların mehirlerinden -ki üzerinde durduğumuz ayetin yetimlerle mehirsiz evlenme ile de ilgili olduğu Hz. Aişe rivayetinde nakledilmişti- söz edilmesi, daha sonraki iki ayette de yine yetim mallarının konu edilmesi, ayetlerin konu yönünden insicamını sağlamakta ve bu görüşü desteklemektedir. Ayrıca ayetin çok eşlilikle ilişkilendirilmesi kendi içinde de konu bütünlüğü açısından sıkıntı oluşturmaktadır. Çünkü ayetin birinci bölümü yetim kızlarla evlenmek yerine başka kadınlarla evlenmeyi önerirken, ikinci kısmında konunun birden fazla evlenilen başka kadınlar arasındaki adaleti muameleye çekilmiş olması, üzerinde durulan konudan kopmuş olmayı ifade eder ki, bu da ayet içerisinde konu bütünlüğünü bozar.

Kur'an'ın bu konuyu gündemine almadığını düşünüyoruz. Peki, Nisa 3. ayetteki, “ikişer, üçer, dörder... başka eşler alın” ve 129. ayetteki “kadınlar aralarında adaleti asla sağlayamazsınız, hiç olmazsa hepten birine meyledip haksızlık yapmayın” mealindeki ifadeler bu konu ile bir düzenleme getirmiş olmuyor mu? Öncelikle 3. ayetteki “ikişer, üçer, dörder...” ifadesinin o dönemdeki mevcut çok eşlilik uygulamasının bir tezahürü olduğu kanaatindeyiz. Konuşma dilinde muhatabın kültürü ve algı biçimini dikkate almak iletişimin önemli şartlarından. Allah da muhatabıyla iletişim kurarken aynı şartı dikkate almıştır. Öte yandan “ikişer, üçer, dörder...” ifadesi sayı ifade etmekten daha ziyade, “yetimlerin mallarına konmak için onlarla evliliği bahane etmeyin, evlenilecek başka kadın mı yok, hem de istediğiniz kadar...” anlamında bir söz üslubu olduğu anlaşılmaktadır. Zaten Araplar bu çeşit kullanımlarda sayıları genellikle dörde kadar ifade ederler, sonraki sayıları kullanmazlardı. (Buhari, Tefsir, 4) Dolayısıyla bu ifadelerden çok eşlilikle ilgili bir hukuki düzenleme anlamı çıkarmak kelamın sevki açısından mümkün görünmemektedir. 129. ayet ise tamamen o günkü mevcut uygulamaya dair bir tespit ve bu tespite dayalı olarak bir uyarı niteliğindedir.

Nikah akdi her ne kadar iki şahit huzurunda iki kişinin icap ve kabulü ile gerçekleşse de -ki günümüzde resmi kayda geçme zorunluluğu vardır- sonuçları bakımından başkalarını da ilgilendirdiği için toplumsal bir olgudur. Yapılan işlemin, toplum tarafından meşru olarak algılanması, eşlerin nafakasının makul ölçüde temin edilmesi, doğan çocuklarının nesebinin belgelenmesi ve ihtiyaçlarının giderilmesi, taraflardan birinin ölmesi halinde hayatta kalan ki-

şinin ölene mirasçı olabilmesi gibi bir kısım hukuki sonuçları vardır. Bunun için nikah akdinin, yaptırım gücü olan bir erkin izin ve gözetiminde yapılması gerekir. Nikahtaki velayet aslında bu amaca matuftur. Veli ya da velayet kurumu, nikah akdinden doğan hakların bir çeşit garantörüdür. Akrabalık ve kabile bağlarının güçlü olduğu dönemlerde velayet kurumu bu işlevini mümkün olabildiği nispette gerçekleştirmiştir. Günümüzde bu görevi devlet üstlenmiştir. Hak ihlallerini önleyecek ya da yapılan hak ihlallerinin düzeltilmesini sağlayacak devletten daha güçlü bir kurum yoktur. O halde evlilikte eş sayısı ile ilgili kuralları koyacak tek kurum da devlettir. Çünkü devlet kamu düzenini sağlamak ve kamu yararını koruma konusunda birinci derecede yetkili, birinci derecede sorumludur. Hz. Ömer'in benzer gerekçelerle Kur'an'da açıkça belirtilmiş olan Müslümanların Kitap ehli kadınlarla evlenebileceklerine dair cevazı Müslüman kadınların maslahatına binaen kaldırıp bu tür evlilikleri yasaklaması tek başına örnek olarak yeter.

## 2. Fıkıh ve Kadın

İslam dininin hayata yansıyan ve uygulama alanını düzenleyen hükümlerini konu edinen fıkıhın iki ana kaynağı, makalemizin başında belirttiğimiz gibi Kur'an ve Sünnettir. Kur'an ayetlerinin sübutu kat'i, hadislerin ise büyük oranda sübutu zannîdir. Kur'an ve hadis lafızlarının delaleti, yani kesin bir anlamı ifade edip etmemesi ise siyak ve sibaka, ifadenin yapısına ve sevk ediliş biçimine ve daha başka gerekçelere göre bazen kat'îlik bazen de zannîlik ifade edebilmektedir. Dolayısıyla bu iki kaynağa dayanarak çıkarılacak hükümlerin de aynı şekilde değerlendirilmesi zarureti doğmaktadır. Müçtehitlerin içinde yaşadıkları topluma dair hukuki düzenlemelerinde nasların bu özelliği onlara farklı ve geniş yorumlar yapma imkânı vermekte ve başta müçtehidin kendisi olmak üzere toplumun kadim kültüründen gelen değerler de verilen hükümleri etkilemektedir. Çünkü sosyal yapı bugünden yarına bir çırpıda değişmez. Değişim için belli bir sürece ihtiyaç vardır. Bu sosyolojik bir vakıadır. Hatta ma'ruf olarak adlandırılan toplumsal kabuller ve uygulamalar dini hükümlere ciddi anlamda etki eder ve tabir caizse onlara kılıf oluşturur. Bunu da doğal karşılamak gerekir. Çünkü hukukta örfün ciddi bir ağırlığı vardır. "Örf ile tayin nas ile tayin gibidir" (Mecelle m. 45).

Konunun başında ifade ettiğimiz gibi nasların sübut ve delaletlerinde zannîlik ihtimalinin bulunması, sözünü ettiğimiz kadim kültür ve inanışların farklı dini değer ve bakış açısı oluşturmasının da önünü açmaktadır. Müçte-

hidlerin de o kültürün insanı oldukları ve üstelik kendilerine dair farklı bakış açıları olduğu düşünülürse fıkıh adına üretilen hükümler de çok farklı olabilmektedir. İşte tam bu noktada yapılan en önemli hatalardan birisi, bu nitelikte üretilen hükümlerin İslam dinine mal edilmesidir. Fıkıh dini bir yorumun ürünüdür. Dinin bizatihi kendisi değildir. O halde fıkıh üzerinden İslam dini adına kesin hükümler koymak, çoğunlukla sağlıklı sonuçlar doğurmayabilir. Kaldı ki, fıkıh üreten hukukçular hiçbir zaman kendi kişisel içtihatlarının değişmez olduğu yönünde bir görüş de belirtmemişlerdir.

Konuyu İslam dininin kadına bakışı özelinde değerlendirdiğimizde, günümüz şartlarında fıkıhı açıdan radikal bir bakış açısı geliştirilmesi gerektiğine dair ciddi sesler yükselmektedir:

“Ruhani mesaj olarak dinin idealleri ve evrensel değerleri ile fıkıhın ürettikleri birbirleriyle apaçık çelişmektedir. Din, amaçları arasında eşitlik, haysiyet ve kadınlarla erkekler arasındaki eşitliği sayarken fıkıh, ataerkil yorumuyla cinsiyetler arası eşitsizliği zorunlu bir temel kabul ederek savunmakta, kadınları “sosyal bir varlık” değil de “cinsel obje” olarak tanımlamaktadır. Kur’an kadınların haklarından bahsederken, fıkıh kadınların neredeyse sadece görev ve zorunluluklarından, kadının kocasının mutlak tahakkümüne körü körüne bağlı olması gerektiğinden bahsetmektedir” (Lamrabet, 2014: 61).

Batıdaki feminist hareketlere karşı İslam hakkında çalışmalar yapan Asma Barlas’ın şu açıklamaları, kültürün İslami söylemleri nasıl baskıladığını yeterince anlatmaktadır:

“İslam’ın ataerkil bir din olarak açıklanmasının kökleri tarihe dayanmaktadır. Tarihe hızlıca göz gezdirdiğimizde ayrımcılık ve kadın düşmanlığının Müslümanlara özgü olmadığını görürüz. Feministlerin ortaya çıkardığı sürece göre kadın düşmanı inanç ve uygulamalar Musevi, Hıristiyan ve son olarak Müslüman dini geleneklerinin filtresinden geçmiş ve zamanla dönüşmüştür. Mesela Leila Ahmed, sonraki yılların kadınlar üzerine söylemlerini belirleyecek olan “önceden var olan” kadın düşmanlığının Ortaçağda İslam’a nasıl kolaylıkla dahil olduğunu belirtmektedir. Diğer taraftan Barbara Stowasser, kaynağını İncil geleneklerinden alan fikirlerin ortaya çıkışında, birçoğu sonradan İslam’a dönmüş Musevi veya Hıristiyanlar olan Müs-

lüman yorumcuların rolünü; şerhleri, Kur'an yorumları (tefsir) ve Hz. Muhammed'in hayatını ve sözlerini anlatan öyküler aracılığıyla ayrıntılı bir şekilde anlatmaktadır. Sonuç olarak Kur'an öğretileri, çoğu zaman onları yanlış açıklayan bir tefsirin altında kalmıştır. Mesela, Hz. Peygambere atfedilen sözlere göre Havva Adem'in kaburgasından yaratılmıştır ve cennetten kovulmalarının da sebebidir... Kur'an ise tersine yaratılışın kaynağını tek bir nefisten/özden aldığını belirtiyor. Erkeğin -Adem, genel olarak "insanoğlu" anlamına gelen bir isimdir- kadından önce yaratıldığını, kadının yalnızca erkeğin vücudunun bir mahsulü veya cennetten kovulmalarının sorumlusu olduğunu söylemiyor. Aslında İslam'da, İncil'in Tanrı ile insanların ayrılması ve birbirlerine yabancılaşması üzerine kurulu olan cennetten kovulma hikayesine denk bir konsept yoktur. Aksine İslam'da cennetten kovulmaları, insanlara Tanrı'nın sonsuz merhametini ahzetme imkânı sunmuştur... Aynı şekilde Müslümanların "kadınların makullüğünü ve manevi sorumluluğunu" reddetme eğilimi de "İncil kaynaklı geleneklerden" gelmekte ve Kur'an'ın kadın ve erkeği eşit manevi sorumluluklara sahip aktörler olarak tanımlamasıyla çelişmektedir. Benzer şekilde Müslümanların Kur'an'daki kimi kadın figürler hakkındaki açıklamaları da Kur'an'ın kendi öğretilerine sadık kalınarak değil, "İncil'e bağlı geleneklerin yorumlamasıyla gerçekleşmiştir. Bu tür gelenek ve uygulamaları İslam'a uygun görmemiz, kanımca İslam'dan ziyade kendi okuma hatalarımızla ve Müslüman ve gayrimüslim Batılılar olarak paylaştığımız ortak tarihle alakalıdır..." (Barlas, 2014: 73-75)

### Sonuç

Semavi dinlerden Yahudiliğin evrensel bir din olma iddiası hiç olmamıştır. Hıristiyanlık ise bir din olmaktan daha çok mensupları tarafından sömürgeciliğin aracı olarak kullanılmıştır. Ayrıca günümüz şartlarında teolojik anlamda tartışılabilir bir değeri de bulunmamaktadır. Dünyevileşmenin insan ruhunu boğacak noktaya geldiği çağımızda uzak doğu dinlerinin öğretilerinin de insanlığın sadırına şifa olacak niteliklere sahip olduğu söylenemez. 19. asırda yayılan pozitivist akımın ve 20. asırdaki komünizmin dini reddeden tutumları da çare olamamıştır. Geriye en son ve en mükemmel din olan İslamiyet'in ev-

rensel insanlık değerlerini tanımak ve ona sığınmaktan başka bir çare de kalmamıştır. Bu duygusal bir ifade olmaktan çok sosyal ve bilimsel bir gerçektir. Bu gerçek karşısında şer ve şirk zihniyetinin eli kolu bağlı durması elbette beklenemez. Özellikle Sovyetler Birliğinin dağılmasından sonra dünyada din ile ilgili arayışların yoğunlaşması karşısında insanlığın en korunaklı sığınağı olabilecek İslam dinine karşı bu şer ve şirk zihniyeti çabalarını daha da hızlandırmış, çağdaş dünyanın hassasiyetini de dikkate alarak İslam dininin kadına bakış açısını, eleştirilerinin merkezine yerleştirmiştir.

Aslında bu zihniyetin kendi medeniyetinin kadın ve hukuku ile ilgili insanlık dışı tavır ve uygulamalarla dolu olduğunu, İslam dinine yönelik eleştirilerinin kadını ve onurunu önemsemelerinden kaynaklanmadığını çok iyi bilmekteyiz. Fakat biz o konudaki düşüncelerimizi ifade etmeden önce eleştiriye medar olan ana konuları özetle değerlendirmek istiyoruz.

Yapılan eleştirilerin dört ana husus çerçevesinde yapıldığı dikkati çekmektedir: Bunlar Kur'an-ı Kerim'deki kadın ve hukuku ile ilgili ayetler, Hz. Peygamberin hadislerinde kadını aşağılayan ifadeler, fıkıh kitaplarındaki olumsuz tespit ve yorumlar, son olarak da Müslüman toplumlarda kadının konumu ile ilgili uygulamalardaki çarpıklık ve olumsuzluklar.

Konunun Kur'an-ı Kerim ile ilgili olan kısmını yazımızın büyük bölümünde açıklamaya çalıştık. Özetle ifade etmek gerekirse, Kur'an-ı Kerim'de kadına, insan olma ve Allah'a karşı sorumlu bir kul olma konusunda erkekle aynı derecede eşit bir statü verilmiştir. Hukuki açıdan kendisine zamanın şartları ve toplumun algı biçimi açısından en ileri derecede haklar sağlanmıştır. Bu haklar da kodifiye edilmiş nihai hükümler değil, geliştirilmeye açık hukuki malzemelerdir. "İnsanlığı bir erkek ve dışıdan (eşit bireyler olarak) yarattığını" (Hucurat 49/13) söyleyen Yüce Allah, toplumun kadına bakış açısıyla ilgili belli bir zihinsel dönüşüm gerçekleştikten sonra indirdiği şu ayet, gerçeği açıkça ortaya koymaktadır: "Gerçek şu ki, bütün müslüman erkeklere ve kadınlara, mümin erkeklere ve kadınlara, ibadet ve tâatte devamlı olan erkeklere ve kadınlara, sözünde ve işinde dosdoğru olan erkeklere ve kadınlara, zorluklara sabredip göğüs geren erkeklere ve kadınlara, daima Allah'ın huzurunda olduğu bilinciyle alçak gönüllülükle hareket eden erkeklere ve kadınlara, zekâtını ve sadakasını hakkıyla veren erkeklere ve kadınlara, oruçlarını tutan erkeklere ve kadınlara, iffetlerini koruyan erkeklere ve kadınlara, Allah'ı çokça anan erkeklere ve kadınlara Allah rahmet ve mağfiret edecek ve büyük bir mükâfat verecektir." (Ahzab, 33/35)

Hız. Peygamber (as)'in hadislerinden kadınların aşığılandığına dair oluşturulmaya çalışılan yargının cehaletten ya da kötü niyetten kaynaklandığı kanaatindeyiz. Cenneti annelerin ayakları altına seren, eşini döveni “akşam nasıl onunla birlikte olacaksın” diye kınayan, “sizin en hayırlınız eşlerine karşı iyi davranandır” buyuran, şahsını ya da toplumu ilgilendiren konularda eşlerinin ve diğer mümin kadınların fikirlerini alan, ilim öğrenmenin kadınlara da farz olduğunu söyleyen, savaşlarda kadınlara da görevler veren, insan olma ve Allah'a karşı sorumlu tutulma konusunda erkekle kadının eşit bireyler olduğu esasına dayalı bir toplum kurma ülküsü peşinde koşan bir peygamberin kadınları aşığılayan sözler söylediğini iddia etmek akıl ve insaf ölçülerine sığımaz.

Peki, kadını aşığılayan sözde hadis olarak rivayet edilen bilgileri nasıl değerlendireceğiz? (Geniş bilgi için bkz. Tuksal, 2000) Bu sorunun muhatabı hadis ilmiyle meşgul araştırmacılar olmakla beraber bazı tespitler yapabiliriz. Bu tür hadislerin şayet rivayet zincirlerinde bir sıkıntı yoksa metnin bütünlüğü ve bağlamı açısından bazı eksikliklerden söz edilebilir. Mesela “ev, binek ve kadın olmak üzere üç şeyde uğursuzluğun bulunduğu”na dair hadisi, Hız. Peygamber (as)'in bu anlayışı tenkit etmek üzere irad buyurduğu, fakat tenkit kısmının rivayette yer almaması sebebiyle yanlış bir algı yolunun açıldığını biliyoruz. Diğer taraftan kasıt olmasa bile bu tür rivayetleri nakledenlerin yaşadıkları dönemdeki kültürde kadın algısıyla ilgili bu tür olumsuz yargıların hadis şeklinde nakledilmiş olması da mümkündür. Bazen bazı bilgiler hadis olarak rivayet edilmese de toplumun kültüründe yanlış bir dini bilgi olarak yer alabilmektedir. Bir misal vermek gerekirse, Hız. Adem ile Havva'nın çocuklarının kızlı erkekli ikiz doğduğu, bir batından doğan kardeşin diğer batından doğan karşı cins kardeşle evlendiği ve çoğalmanın böylece gerçekleştiğine dair inanç toplumda din adına yerleşmiştir. Hatta dini alanda akademik çalışma yapan bazı araştırmacıların eserlerinde de bu bilgi hala yer bulabilmektedir. Oysa böyle bir bilgi ne ayetlerde ne de sahih hadisler arasında mevcuttur. Tevrat kaynaklı bir bilgidir. Maalesef bu bilginin İslam dini adına bilinçsizce kullanılması bir kısım haksız ithamlara yol açabilmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse kadınla ilgili olumsuz rivayetlere ihtiyatla yaklaşılmalı, bu konuda Hız. Peygamber (as)'in sahih olarak bize nakledilen hadis ve uygulamaları esas alınmalıdır.

Fıkıh kitaplarında oluşmuş olan kadınla ilgili olumsuz tespit ve hükümlere gelince, bunun cevabı bir yönden çok basit, bir yönden ise hayli zordur.



Şöyle ki: Fıkıh dinin ana kaynaklarından akıl yürütme yoluyla çıkarılan hükümlerden oluşur. Hüküm çıkarma kaynak ve yöntemlerine dair detaylı kurallar vaz' edilmiştir. Müçtehitler farklı şartlarda farklı hükümler çıkarmışlar, gerektiğinde zamanın icaplarına göre hükümleri değiştirebilmişlerdir. (Mecelle m. 39) Dolayısıyla fıkhi hükümler dinin kendisi değil, insan üretimi olan dini yorumlardır. Fıkıhtaki kadın hukuku ile ilgili ahkamı çok da derinlemesine olmayan genel bir bakışla incelediğimizde, hâkimlik yapmaktan devlet başkanı olmaya, şahit olmaktan boşanma davası açmaya, velayetten vesayete, kocasına itaatten aile ilişkilerine kadar pek çok konuda çok farklı hükümlerle karşılaşırız. Bu hükümler günümüz şartlarında makul olmayabilir. Bunları o günün şartları çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Zira her dönemin, coğrafyası, kültürü, imkân ve ihtiyaçları farklıdır. Mezheplerin farklılığının ana sebeplerinden biri de budur. O halde kadın hukukuyla ilgili bugün için olumsuz görülen bazı hükümleri bu çerçevede değerlendirmek ve İslam dinine mal etmemek gerekir. Basit olan cevap budur.

Cevabın zor kısmı ise fıkhi hükümleri din gibi algılayan günümüz bir kısım Müslüman zihniyetiyle ilgilidir. Bu zihniyet ne yazık ki akli devreden çıkarmış, fıkhi hükümleri nihai anlamda dinle özdeşleştirmiş ve en ufak yeni ve makul bir yorumu dahi din dışılıkla bir tutar noktaya gelmiştir. Oysa sahip çıkılan ve asla değiştirilemez görülen o fıkhi hükümler kaynaklardan akıl sayesinde çıkarılabilmıştır. Aynı akıl, değişen şartlarda yine aynı kaynaklara dayanarak farklı hükümlere ulaşabilir. Böyle bir zihniyetin oluşmasının temel saikleri farklı bir yazı konusudur. Günümüzde olumsuz İslam algısının temelinde bu zihniyetin yattığını söylememiz mübalağalı görülmemelidir. Bu husus olumsuz kadın algısına dair dördüncü sebep olarak zikrettiğimiz, uygulamalardaki çarpıklığın da kaynağını oluşturmaktadır.

Kur'an ve sahih sünnet dışındaki dini metinleri değişmez nas olarak kabul eden bu zihniyet çoğu İslam ülkesinde ciddi revaç bulmaktadır. Kadınların eğitim öğretimi, araç kullanması ve siyasete katılmasının yasaklanması, evlenme-boşanma ve diğer medeni hakları konusunda asırlar önce yazılmış fıkıh kitaplarındaki hükümlere göre kanunlar çıkartılması, daha da ileri giderek bazı marjinal İslami grupların cariyeliği İslam adına yeniden canlandırma çabaları, dinin ana amaçlarından ve hikmetten mahrum bir fıkıh anlayışıyla zina suçuyla ilgili recm/taşla öldürme uygulamaları ve bunu dünya kamuoyuna basiretsizce teşhir etmeleri gibi pek çok husus böyle bir zihniyetten beslenmekte ve böylelikle İslam dini ile ilgili olumsuz algı tahkim edilmektedir. Bu

durum, sonuç kısmının başında belirttiğimiz şer ve şirk zihniyetinin emeline de hizmet etmektedir. Böylece insanlığın en korunaklı son sığınağın önüne duvarlar çekilmekte, dindarlık adına dine ve insanlığa verilecek zarar bu şekilde gerçekleşmiş olmaktadır.

Son olarak kadın ve hukuku hakkında İslam dinini suçlayanlarla ilgili düşüncelerimizi birkaç cümle ile ifade edip yazımızı sonlandırmak istiyoruz.

Hiçbir semavi-beşeri din ve insanların kurdukları medeniyet insan hakları konusunda İslam dini ile mukayese edilecek seviyede değildir. Bunu en iyi İslam dinine dil uzatan çağdaş dünyanın şer ve şirk odakları bilmektedir. Kadın olduğu için ibadethaneye sokulmayan, evliyse kocasının, bekârsa babasının ve dulsa kardeşinin malı sayılan, bir mecliste konuşmasına dahi izin verilmeyen ve daha nice kadını aşağılayıcı ifadeler barındıran Tevrat ve İncil incelendiğinde bu gerçek daha iyi ortaya çıkmaktadır. Mesele kadın ve insan hakları konusunda duyarlı olmaktan daha çok evrensel ölçekte hak batıl savaşı ve arkasındaki sömürü hegemonyasının çıkar kaygılarından kaynaklanmaktadır. Değilse özellikle kadının cinsel ve ekonomik istismarı konusunda sözde medeni dünyanın eline kimse su dökemez. Fakat bizlere düşen, karşı tarafın kusur ve zaaflarıyla ilgilenmek yerine kendi ana kaynaklarımızı doğru anlamaya çalışmak ve özellikle tarih içinde dini kitaplarımıza girmiş bulunan ve bugünün anlayışıyla örtüşmeyecek bilgileri temizleyerek günümüz insanına kadın olsun erkek olsun insan onuruna yaraşır yorumlar sunabilmektir.

### Kaynaklar

- Ali, Kecia (2015). *Cinsel Ahlak ve İslam*. Çev. A. Bülent Baloğlu, İstanbul: İletişim.
- Abduh, Muhammed (1980). *A'malu'l-Kamileti li'l-İmami Muhammed Abduh*. Beyrut, II: 94-95.
- Abdulhalim Ebu Şakka (ty). "Tahriru'l-Mer'e". İslam Kadın Ansiklopedisi. Çev. Şaban Haklı & Fethi Güngör, I, 44. İstanbul.
- Apaydın, Yunus (1994). «İslam Hukukunun Konumlandırılması». *Yeni Dünya*. Nisan, S.7.
- Barlas, Asma (2014). "Müslüman Kadınlar ve Baskı: Kur'an'dan Yola Çıkan Özgürlük Okuması". *İslami Feminizmler*. Der. Zahra Ali, Çev. Öykü Elitez, İstanbul: İletişim, 65-90.
- İbn Aşur, Muhammed Tahir (1984). *et-Tahrir ve't-Tenvîr*. Tunus.

- Lamrabet, Asma (2014). “Özcülüğün Reddi ile Müslüman Düşüncenin Radikal Reformu Arasında”. *İslami Feminizmler*. Der. Zahra Ali, Çev. Öykü Elitez, İstanbul: İletişim, 51-65.
- Mansurizade Said (1330). “Taaddüd-i Zevcat İslamiyette Men’ Olunabilir”. *İslam Mecmuası*. C. I, S.8: 233-238.
- Muhammed Seyyid Tantâvî (1998). *et-Tefsîru’l-Vasît li’l-Kur’âni’l-Kerîm*. Kahire.
- Reşit Rıza (1990). *Tefsiru’l-Menâr*. Mısır.
- Şefkatli Tuksal, Hidayet (2000). *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Kitabiyat Yayınları.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd (2000). *Câmiu’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’an*. Mısır.
- Vehbe Zuhaylî (1422). *et-Tefsiru’l-Vasît*. Dımaşk.



## KUR'AN, TEFSİR, KADIN

Mustafa ÖZTÜRK \*

### Öz

Bu makaledeki ana izlek, kadınlarla ilgili ayetlerdeki mesaj içeriği ve bu ayetlerin klasik ve modern dönem tefsir geleneğinde nasıl te'vil edildiği meselesiyle ilgilidir. İslam dünyasında Kur'an ve kadın konusu ciddi bir sorun olarak görölmekte ve konuyla ilgili ayetler çağdaş normlarla bağdaşır tarzda yorumlandığında sorunun çözüleceği düşünölmektedir. Üstelik bu apolojist (savunmacı) yaklaşımda hem bütünüyle tarihüstü kabul edilen Kur'an'a sadakatten vazgeçilmediği, hem de Kur'an'ın her çağla çağdaş olduğunu göstermek gibi bir başarı elde edildiği zannedilmektedir. Daha geniş tabanlı gelenekçi yaklaşım tarzı ise İslam'da kadın gibi bir meseleden bahis açmayı dahi gereksiz görmekte, üstelik doğrudan veya dolaylı olarak kadının toplumsal cinsiyet rollerine atıfta bulunan Kur'an ahkâmını nüzul dönemindeki toplumsal zemin ve sosyolojiye değil, teoloji ve ontolojiye bağlayarak izah etmektedir. Ne var ki her Kur'an hükmünün aksiyolojik açıdan birbiriyle eşdeğer olduğu noktasında birleşen bu iki farklı yaklaşımdan ilki, Kur'an'ın evrenselliğini savunmak adına modern dönemin normlarını, ikincisi ise milâdî yedinci yüzyıldaki Arap kültür kodlarını evrenselleştirdiğini fark etmemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Tefsir, Kadın, Toplumsal Cinsiyet

### Abstract

#### The Qur'an, Qur'anic Exegesis and Woman

The aim of this article is to present the content of Qur'anic verses which contain information about women and to identify the way in which they were understood and interpreted in both classic and modern Qur'anic exegeses. In modern times the question regarding women in the Qur'an is considered to be a very serious issue. It is often presumed that this problem can be solved when the Qur'anic verses are interpreted in the light of contemporary norms and values which should then prevent a possible contradiction between the Qur'anic verses and modern criterion. The use of such a modernist and apologist approach should guarantee either remaining loyal to the Qur'an, which is assumed to be supratemporal or to prove that the Qur'an can be up-to-date with each era, which is conferred as being a success. The widespread classic approach, however, does not deem it necessary to discuss an issue like "Women in Is-

\* Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ozturkm@cu.edu.tr

lam". Instead, by not understanding the Qur'anic rulings, which refer to female gender roles, in respect to their own historical social matrix and sociology, they try to explain themselves from a theological and ontological perspective. These two approaches are unanimous in their assumption that every ruling in the Qur'an is - regarding the axiological point of view - equal to each other. Nevertheless, they differ widely, the first approach universalizes the values of modern times in order to defend the universalist character of the Qur'an, whereas the second approach universalizes the cultural codes of the Arabs of the seventh century A.D. Unfortunately, both of these approaches are not aware of their universalizing attempts.

**Key Words:** Qur'an, Qur'anic Exegesis, Woman, Gender

### Giriş

Kadın, son dönem İslam dünyasındaki modernist eğilim ve yönelimlerde Kur'an'ın esaslı bir konusu ve aynı zamanda müesses İslam'ın müzmin sorunu olarak algılanmakta, buna bağlı olarak "İslam'da Kadın", "Kur'an'da Kadın" başlıklı birçok kitap, makale ve bildiri yayımlanmaktadır. Buna mukabil "Kur'an'da/İslam'da Erkek" başlıklı çalışmalara pek rastlanmamaktadır. Ayrıca, kadın meselesi söz konusu yayınların çoğunda toplumsal cinsiyetle (*gender*) ilgili roller ve stereotipler açısından tartışılmaktadır. Belli ki problem bu noktada yoğunlaşmaktadır.

Diğer taraftan, kadın başlı başına bir mesele olarak İslam'ın ve hatta Kur'an'ın yumuşak karnı olarak kavrandığı halde, erkek cinsi kadına kıyasla sanki kusurdan münezze bir kâmil varlık gibi algılanmaktadır. Özellikle muhafazakâr anlayışta, kadınla ilgili meseleler temelde ontolojik kısıtlılık ve noksanlıklarla izaha çalışılırken, erkek cinsine ilişkin problemler genellikle modern çağın sosyolojisine ve toplumsal dinamiklerine bağlanmakta, hâliyle ontolojik kusurdan pek bahis açılmamaktadır; çünkü hâkim muhafazakâr anlayışta kadın fitrî olarak eksik, erkek tamdır.

Bu algı ve anlayış tarzı, bir yönüyle gelenekten tevarüs edilen ataerkil zihniyet kodlarıyla, bir yönüyle de zamanın ruhuyla alakalıdır. 'Ataerkil zihniyet kodları' ile neyi kastettiğimiz, herhangi bir izah gerektirmeyecek kadar meşhur ve malumdur. 'Zamanın ruhu'ndan kastımız ise kısa bir izaha muhtaçtır. Bilindiği gibi modern zamanlar feminist hareketlerin küresel ölçekte kendinden söz ettirme başarısı gösterdiği bir dönemdir. Bu başarının özellikle Batı dünyasında kadınlarla ilgili hak ihlalleri, sosyo-kültürel eşitlik ve özgür-

lük talepleri gibi birçok meselenin farkına varılıp tartışılmasına vesile olduğu kuşkusuzdur.

Öte yandan, Türkiye gibi görece özgür bir sosyolojik vasata sahip olan bazı İslam ülkelerinde, ortalamanın üzerinde eğitim-yaşam standardına ve aynı zamanda dinî duyarlığa sahip birçok Müslüman kadının kendilerine biçilen toplumsal cinsiyet rollerinden rahatsızlık duymasının yanında bu rollerin dinî referanslara dayandırılmasına da açıktan veya zımnın itirazlarda bulunduğu malumdur. Ancak böyle bir itirazın Müslüman kadınları toplumsal ölçekte yaygın kabul gören geleneksel bakış açısıyla ve hatta Kur'an'la karşıya getirdiği, dahası, hem toplumsal konumuna rıza göstermemek, hem de geleneksel İslam'a ve Kur'an'ın lafzî talimatlarına sadakatten vazgeçmemek gibi çok zor bir denklemi çözmeye mecbur ettiği kuşkusuzdur.

İlginçtir, bu denklemi çözmeye yolunda ilkin Müslüman kadınların adım atması beklenirken, ilk adımlar hemen her konuda görüldüğü gibi yine erkekler tarafından atıldı; hâliyle -bu yazıda olduğu gibi- Müslüman erkekler kadın konusunda kadınlar adına konuşmaya başladı. Bu tuhafılık küçük ölçekte erkeklerin durumdan vazife çıkarmasının, büyük ölçekte ise kadınların "mahalle baskısı"na uğramasının bir sonucuydu. Zira kendi sorunlarını kendilerinin konuşması gerektiğini söyleyen ve yüksek sesle itiraz etmeyi deneyen Müslüman kadınlar, Hidayet Şefkatli Tuksal'ın Ali Rıza Demircan'la birlikte katıldığı bir televizyon programında maruz kaldığı sözel saldırı ve hakaret örneğinde olduğu gibi "feminist", "tarihselci" gibi etiketlemelerle bir bakıma şeytanlaştırıldı ve böylece seslerinin kısılması sağlandı.

Müslüman erkeklerin İslam ve Kur'an bağlamında kadın meselesini ele alış perspektifleri ya gelenekten tevarüs edilen ataerkil kodlar ve kalıp yarılgıları berkitme gayreti, ya da modernitenin dayatmaları uyarınca bu kodlara baştan sona itiraz edip Kur'an'daki ilgili ayetleri te'vil marifetiyle modernleştirme denemesi şeklinde kendini gösterdi. İlk perspektife göre İslam'da kadın sorunu diye bir şey yoktur; on beş asırlık tarihî tecrübeye de ciddi bir sorun ortaya çıkmamıştır. Bilakis İslam, kadını baş üstünde tutmuş, onu hiçbir din ve medeniyetle kıyaslanamayacak düzeyde hak sahibi kılmıştır. Kısacası, kadın, İslam'ın kendisine atfettiği kıymeti bilmek ve şükretmek durumundadır.

Modernitenin ilcaatı karşısında boyun bükmeyi kendine vazife edinmiş görünen ikinci perspektife göre ise modern çağ, insanlığın ulaştığı en yüksek terakki seviyesine karşılık geldiğinden, bu çağdaki genel kabuller, hâkim değerler ve normlar mutlaka esas alınmalı, Kur'an bu değerler ve normlar

uyarınca yorumlanmalıdır. Başka bir ifadeyle, Kur'an'ın kadınlarla ilgili bir beyanı, içine doğduğumuz modern dünyadaki hâkim değerler ve normlarla çatıştığında, bu çatışma söz konusu normlar lehine ortadan kaldırılmalı, sözelimi Kur'an'da kocanın “nâşize” karısını tedip maksadıyla dövebileceğine ilişkin bir ifade varsa ve bu ifadedeki *darb* lafzı on beş asır boyunca bilindik manada “darbetmek” veya “dövmek” diye yorumlansa da; böyle bir anlam ve yorumun modern dünyada kabul görmesi pek mümkün olmadığından, ilgili ayete esnek, yumuşak, -tabir caizse- sakıncasız bir anlam takdir etme mecburiyeti vardır. Sakıncasız anlamla ilgili temel şart, modern çağın genel kabulleriyle çatışır değil, bağdaşır olmaktır. Amaç her hâlükârda bu şartın sağlanması olunca, yorumun yöntemi de “yöntemsizlik” olmak durumundadır. Yöntemsizliğin *darb* özelindeki tatbik şekli ise herhangi bir Arapça sözlükten “vurmak, tokat atmak, dövmek” haricinde en uygun ve esnek manayı arayıp bulmak ve fakat bu mananın hangi ilmî ölçüte dayandığını açıklama ihtiyacı duymamaktır.

Kur'an ve kadın meselesinde bu iki meşhur perspektiften farklı olarak, üçüncü bir perspektif ve yaklaşım tarzı daha vardır. Bu yaklaşımdaki hareket noktası, meseleyi öncelikle Kur'an'ın kendi nüzul bağlamında ele almaktır. Meselenin nüzul döneminden hareketle ele alınması, her şeyden önce kadının Kur'an vahyindeki yeri ve özgül değeri hakkında sağlıklı sonuçlara ulaşma imkânı tanır. Kur'an'da bahsi geçen tüm hususlar genellikle üç kategoriden oluşur. Birinci kategori tevhid, şirk, ahiret (*meâd*) gibi ana konular ve temel mesajlar; ikincisi yaratılış meselesi gibi, mezkûr ana konular ve mesajlarla ilgili delil/istidlal tarzındaki ikincil mevzular; üçüncüsü ise geçmiş peygamberler ve toplumlarla ilgili kıssalarda olduğu gibi, hem ana konular ve mesajları, hem de deliller ve istidlalleri taşıyıcı unsurlardır.

Bu üç kategori dikkate alındığında, doğrudan veya dolaylı şekilde kadınlardan söz eden ayetlerin nüzul dönemindeki sosyolojiden hareketle ele alınıp yorumlanması, ilgili ayetlerdeki muhtevanın temel bir konuya mı yoksa toplumsal vasatla ilgili değişken bir duruma mı atıfta bulunduğu meselesini önemli ölçüde açıklığa kavuşturur. Böylece meselenin temel dinî-ahlâkî değerlerle mi yoksa belli bir çağdaki toplumsal düzen ve sosyolojik dinamiklerle mi ilgili olduğunu anlamak önemli ölçüde kolaylaşır.



## Mekke Döneminde Kadın

Ulûmu'l-Kur'ân ve tefsir literatüründe Kur'an'ın yirmi üç yıllık nüzul sürecindeki ilk on üç yıl Mekkî, daha sonraki on yıl Medenî diye kategorize edilir. Kur'an metnindeki seksen küsur surenin Mekke döneminde nazil olduğu bilinmektedir. Bu döneme ait surelerdeki ana konular tevhid, nübüvvet, meâd (*usûl-i selâse*) olmak üzere üç ana başlıkta tasnif edilebilir. Başka bir ifadeyle, Mekkî sureler başta tevhid-şirk olmak üzere Kur'an'ın ilâhî vahiy, Hz. Peygamber'in gerçek nebi/rasul, ölümden sonra diriliş ve ahiretin mutlak gerçek olduğuna ilişkin mesajlar içerir. Ayrıca birçok Mekkî surede dünyevileşme ve sosyal adalet meselesine de değinilir. Mekkî surelerde önemli bir yer tutan kıssalar ise bir yönüyle bu temel konuları tekrar tekrar anlatma imkânı, bir yönüyle müşrikleri ikaz ve tehdit, diğer bir yönüyle de Hz. Peygamber ve müminleri teselli vasıtasıdır (Ünsal, 2015: 349-355).

Mekke döneminde nazil olan surelerde tevhid, nübüvvet ve meâd dışında bir konunun ön plana çıktığını söylemek zordur. Dolayısıyla bu surelerde, kız çocuklarını diri olarak toprağa gömmeye meselesi (Tekvir 81/8-9) hariç, kadınlar hakkında da özel önem arz eden bir bahis yoktur. Söz konusu dönemde en kritik mesele tevhid-şirk ya da iman-küfür ayrışmasıdır. Bu sebeple, ilgili surelerde erkek ya da kadın cinsinden öte, mümin-kâfir kategorilerinden söz edilmesi ve bazı kadınların bu çerçevede örnek gösterilmesi gayet doğaldır. Hz. Nûh ve Hz. Lût'un eşleri kâfir, Firavun'un karısı ile Hz. Meryem mümin kadın profilinin en meşhur örnekleri arasında yer alır. Mümin ve kâfir kadınlara ilişkin bu örnekler Medine döneminde nazil olan Tahrim 66/10-12. ayetlerde şöyle aktarılır:

*“Allah kâfirlere misal olarak Nûh’un ve Lût’un karılarının hâl ve akıbetlerini hatırlatmaktadır. Her iki kadın da iki faziletli kulumuzun nikâhı altındaydı; fakat [münafıkça davranarak] onlara hıyanet/vefasızlık ettiler. Hâliyle kocaları onları Allah’ın azabından kurtaramadı. Sonunda o iki kadına, “Diğer bütün cehennemliklerle birlikte siz de girin ateşe!” denildi. Allah müminlere misal olarak da Firavun’un karısının hâl ve akıbetlerini hatırlatmaktadır. Vaktiyle o kadın şöyle dua etmişti: “Rabbim! Bana katından cennette bir köşk lütfet. Beni Firavun’dan, onun kötü işlerinden ve bu zalim/kâfir kavmin elinden kurtar.” Müminlere bir misal de İmran kızı Meryem’dir ki o iffetini koruyan bir kadındı. [İsa’yı dünyaya getirmesi için] biz ona ruhumuzdan*

*üfledik. Meryem, rabbinin vaatlerinin ve vahiylerinin doğruluğunu şeksiz şüphesiz tasdik eden, dindar, itaatkâr ve ihlaslı bir kadındı.’’*

Bu ayetlerde dört kadının iman-küfür ayrımından hareketle örnek gösterilmesi Mekkî surelerdeki dil ve muhtevaya uygun düştüğünden olsa gerek meşhur tâbî müfessir Katâde, Tahrim 66/1-9. ayetlerin Medine, 10-12. ayetlerin Mekke döneminde indiğini söylemiştir. (Suyûtî, 2002: I. 32, 51). Mekkî surelerde kadının toplumsal düzen ve hukuk alanındaki konumuyla ilgili hemen hiçbir meseleye değinilmemekle birlikte, bazı ayetlerde nüzul dönemindeki Arap toplumunun kadın algısını ve ataerkil kalıp yargılarını yansıtan ilginç ifadeler yer verilmiştir. Mesela, Nahl 16/92. ayette, ahit ve sözleşmeye ya da İslam davetini kabul ve iman taahhüdüne sadakat ilkesiyle ilgili olarak, yününü güzelce eğirip örgüsünü sağlamlaştıran ve fakat daha sonra bu örgüyü bozan bir kadından söz edilmiştir. Ayet mealen şöyledir:

*“İçinizden bir grubun diğerinden daha güçlü ve nüfuzlu olması, [dolayısıyla gerek gücünün egemenliği, gerekse fayda/çıkar beklentisi] sebebiyle yeminlerinizi kendi aranızda aldatma aracı olarak kullanmayın. Yününü kuvvetlice eğirip örgüsünü sağlamlaştırdıktan sonra onu bozmaya çalışan kadının durumuna benzer bir duruma düşmeyin. [Bilin ki] Allah sizi yeminleriniz konusunda özellikle sıvıyor. [Yine bilin ki] Allah o kâfirlerle tartıştığınız [tevhid, şirk, kıyamet, ahiret gibi] hususlarda kıyamet günü gerekli ve nihai hükmü verecektir.”*

Mücâhid ve Katâde gibi tâbî müfessirlere göre bu ayet ahdini bozan kim-seler hakkında bir darb-ı mesel olup muayyen bir kadınla ilgili değildir. Zira ilkin elindeki yünü iyice eğirip sağlam örgülü bir ip haline getirdikten sonra onu bozan kadın söz konusu edildiğinde, “Ne ahmak kadın!” denilir. Allah bu meseli ahdinden dönenler için zikretmiştir (Taberî, 1999: VII. 637; Suyûtî, 1983: V. 164). Buna mukabil Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ve Ferrâ (ö. 207/822) gibi müfessirler ayette Raytâ bint Amr adında Kureyşli bir kadından söz edildiğini belirtmiştir. Rivayete göre bu kadın elindeki yünü/lifi iyice eğirip sağlam bir örgü örmesi, daha sonra hizmetçisini çağırıp örgüyü bozma talimatı vermesi sebebiyle “harkâ” (ahmak) diye tanınmıştır (Mukâtil, 2002: II. 480; Ferrâ, 2011: I. 447).<sup>1</sup> Ayetteki anlatım, İbn Kesîr’in (ö. 774/1373) de

1 İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) gibi bazı müfessirlerce nakledilen bir rivayete göre ayetteki ifadeler yün ve lif toplamakla meşgul olan Saîde el-Esediyye adlı bir deli kadınla ilgilidir (İbn Ebî Hâtim, 2003: VII. 2300).

belirttiği üzere ister temsilî, ister Mekke'deki belli bir kadınla ilgili olsun, sonuçta kadın üzerinden ahde vefasızlıkla ilgili bir mesaj sunulmaktadır (İbn Kesîr, 1983: II. 584). Bu mesajın zarfı konumundaki "ahmak kadın" imgesi kuşkusuz nüzul dönemindeki Arap toplumunun kadın algısıyla alakalıdır. Nitekim çağdaş müfessir İbn Âşûr (ö. 1973) ayetteki temsilin Araplar arasında istihza için kullanıldığını vurgulamıştır (İbn Âşûr, 1997: XIV. 264).

Netice itibarıyla, Nahl 16/92. ayetteki ifade ve anlatım tarzı kadınlarla ilgili bir değer hükmü vaz etmek değil, tıpkı "Allah nezdinde en çirkin ses eşek sesidir" mealindeki Lokman 31/19. ayete konu olan mesel gibi,<sup>2</sup> Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki kültürel kodlar üzerinden muhataplara dinî-ahlâkî bir mesaj vermek ve bu mesajın taşıyıcı unsuru olarak Arap dilindeki bir meseli -belâğattaki tabirle- lâzım-ı fâide-i haber babında zikretmek kabilindedir. Ayetteki ifadenin kadınlarla ilgili dinî-ahlâkî bir değer hükmü taşımadığı, "Erkek olsun kadın olsun, kim mümin olarak imanına yaraşır güzellikte işler yaparsa, biz ona dünyada mutlu/huzurlu bir hayat yaşatırız; ahirette ise onu güzel amellerine yaraşan mükâfatın en güzeliyle mükâfatlandırırız." mealindeki Nahl 16/97. ayetle de teyit edilebilir. Hâl böyleyken, son dönemdeki meşhur müfessirlerden Cemâleddîn el-Kâsımî (ö 1914) "ahmak kadın" imgesini akla ziyan bir yaklaşımla kadın cinsinin ontolojisiyle ilişkilendirmiştir. Ona göre Nahl 16/92. ayetteki ifadede, ahdini bozan kimsenin olgun erkek kategorisinin dışında kalıp, kadınlar zümresine, hatta en ahmak kadın kategorisine dâhil olduğuna işaret edilmiştir (Kâsımî, 2003: VI. 422).

Mekkî surelerde kadınlardan söz eden ayetlerin bir kısmı da yine nüzul dönemindeki Arap toplumunun olumsuz kadın algısıyla ilgilidir. Bu husus Nahl 16/57-59. ayetlerde şöyle ifade edilir: "Onlar (müşrikler) kız çocuklarını Allah'a mal ediyorlar. Hâşâ! Olacak şey mi bu! [Onlar, işe yaramaz saydıkları kız çocuklarını Allah'a layık görürken] çok sevip istedikleri erkek çocuklarını kendilerine nispet ediyorlar. Nitekim onlardan birine, 'Müjde! Bir kız çocuk sahibi oldun' diye haber verilince, öfkeden deliye dönmüş bir hâlde suratı kapkara kesilir ve kendince çok kötü olan bu haberdan dolayı halkın içine çıkmaz. Bu arada, '[halk arasında kız babası olarak tanınmanın alçaltıcılığına rağmen] bu çocuğu bakıp büyütmeli mi yoksa diri diri toprağa mı gömmeli?!' diye de kara kara düşünür. Yazık, ne kadar da iğrenç düşünüyorlar!"

2 İslam öncesi Arap toplumunda bağırıp çağırarak konuşma ve bu tarz konuşmayı üstünlük göstergesi sayma âdeti hakkında bkz. Mâverîdî, 2007: IV. 341.

Kureyşli müşriklerin erkek çocukları sahiplenip, kız çocukları Allah'a layık görmeleri Necm 53/21-22. ayetlerde de, "Erkekler size, dişiler Allah'a ait, öyle mi?! Bu ne haksız, ne insafsız bir taksim böyle?!" diye ifade edilir. Tûr 52/39. ayette de benzer bir ifadeye yer verilir. Bunun yanında, bazı ayetler meleklerin Kureyşli müşriklerce "Allah'ın kızları" olarak nitelendirildiğini bildirir. Mesela Zuhruf 43/19. ayette, "Onlar Rahman'ın kulları olan melekleri dişî kabul ettiler. Acaba meleklerin yaratılışına tanıklık mı etmişler? Onların bu şahitlikleri (iddiaları) kaydedilecek ve (gün gelecek) bunun hesabını verecekler." denilir. Aynı surenin bir önceki ayetinde ise kadınlardan süslenip püslenerek yetiştirilen, kendini savunmaya ve meramını anlatmaya gücü yetmeyen zavallılar olarak söz edilir. Bu ayet, siyak-sibaktan da anlaşılacağı gibi nüzul dönemindeki kadın algısı üzerinden müşrikleri kınamaya yöneliktir.

Derveze'ye (ö. 1984) göre bu ayetlerde ve benzer içerikli diğer ayetler, bağlayıcı ve susturucu bir argüman olması için Arap müşriklerin zihniyet dünyasındaki hâkim tasavvurları ifade etmek ve şirk inancına ilişkin kabulleri eleştirmeye yöneliktir. Dolayısıyla söz konusu ayetlerdeki beyanlar Kur'an'ın kadın, hele de mümin kadın hakkında onayladığı bir görüş ve anlayış değildir (Derveze, 2000: IV. 495). Ne var ki Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) gibi bazı müfessirler böyle düşünmemektedir. Daha açıkçası, Râzî'ye göre Zuhruf 43/18. ayet şöyle tefsir/te'vil edilmelidir:

"Ayetteki *men yüneşşeu fi'l-hilye* ifadesinde kızların (kadınların) noksan/eksik olduklarına dikkat çekilmiştir. Zira süs püs içinde yetiştirilen kimse (kız/kadın) özü itibariyle eksiktir. Şayet eksiklik/noksanlıkla malul olmasaydı, süse ihtiyaç duymazdı. Allah *ve-hüve fi'l-hisâm gayrü mübîn* ifadesiyle kızın/kadının eksikliğini başka şekilde de tasrih etmiştir. Bu ifadenin anlamı şudur: Kız-kadın, biriyle tartışmak istediğinde doğru düzgün tartışamaz, meramını anlatamaz; çünkü hitap kabiliyeti zayıf, akli kıt ve fitrî olarak da ahmaktır. Bu yüzdendir ki 'Kadın ne zaman kendini savunmak ve haklı olduğunu anlatmak istese, hemen her defasında kendini haksız çıkaracak şekilde konuşur' denilir. İşte bütün bunlar, kadının eksik/noksan olduğunu gösterir. Hâl böyleyken, kızları Allah'a izafe etmek nasıl mümkün olabilir?" (Fahreddîn er-Râzî, 2004: XXVII. 174).

Görüldüğü gibi Râzî, Zuhrûf 43/15-19. ayetlerde, kız çocuklar ve meleklerin Allah'a izafe edilmesindeki çelişkiye dikkat çekildiğini kavra-

mış ve fakat müşrik zihniyetin bu çelişkisini, “Kadın Kur’an’a göre ontolojik açıdan eksik bir varlıktır” kabulünden hareketle izaha çalışmıştır. Oysa bu kabul Kur’an’a değil, müşriklere aittir ve söz konusu çelişki de tam bu noktada tebarüz etmektedir. Zira bir taraftan kızları alabildiğine hor görmek, diğer taraftan da melekleri ve putlarca temsil edilen birtakım gaybî varlık kategorilerini Allah’la ilişkilendirip kutsal addetmek izah edilebilir bir çelişki olmasa gerektir.

Müşriklerin erkek çocukları kendilerine, kızları Allah’a izafe ettiklerini ve aynı zamanda cinlerle (melekler) Allah arasında nesep bağı kurmak gibi bir saçmalığa giriştiklerini bildiren Sâffât 37/149, 150 ve 158. ayetler de aynı meseleyle ilgilidir. Erkek çocukların sahiplenilip, kız çocukların Allah’a nispet edilmesi ilk bakışta anlaşılabilir bir husus değildir. Ancak Arap toplumunun İslam öncesi dönemdeki kültürel kodlarında ve bilhassa eyyâmü’l-arab müktesebatında çapul ve yağmanın çok önemli bir yer tuttuğu, çapulculuk için savaşçı nefere ihtiyaç duyulduğu nazar-ı itibara alındığında, hem birçok Mekki suredeki “erkek evlat” vurgusu, hem de müşrik zihniyette kız çocuklarının değersiz sayılması kuşkusuz daha iyi anlaşılır.

Kız çocuklarının Allah’a nispet edilmesi, bir bakıma sokaktaki dilencinin el açıp yardım dilenmesine, “Allah versin, Allah versin” diye mukabele edilmesini anımsatır. Bu açıdan bakıldığında, müşrik Araplar kız çocuklarını Allah’a izafe ederken, “Biz erkek çocuk istedik, O bize kız verdi; kız çocuğu işe yaramadığına göre velayetini kendisi üstlensin” dercesine bir tavır takınmışlardır. Aslında buna benzer bir ifade Âl-i İmrân 3/36. ayette İmran’ın karısının (Hz. Meryem’in annesi) dilinden de aktarılmıştır. Daha açıkçası, bu ayetteki *innî vada’tühâ ünsâ* ifadesi, Hz. Meryem’in annesinin mabede adanmak üzere Allah’tan erkek çocuk istediği halde kız çocuk doğurmasının tahassürünü yansıtmaktadır. Ancak Allah Hz. Meryem’in annesinin, “Rabbim! Ben sana erkek evlat için dua ettim; ama sen benim bu duama kız evlat vererek karşılık verdin.” şeklindeki tarizli niyazına *ve-leyse’z-zekerü ke’l-ünsâ* ifadesiyle mukabelede bulunarak, bir bakıma, “Sen bu kız çocuğun ne kadar değerli olduğunu bilmiyorsun; hâlbuki yana yakıla istediğin erkek evlat bu kız çocuğun yerini asla tutmaz” buyurmuştur (Zemahşerî, 1977: I. 425; Tîbî, 2013: IV. 87-89).

Fahreddîn er-Râzî Nahl 16/57. ayet münasebetiyle, Huzâa ve Kinâne gibi bazı kabilelere mensup müşriklerin melekleri dışı varlıklar olarak algılamasını, “Kanaatimce Arapların melekler hakkında ‘kızlar’ (*benât*) lafzını

kullanması, meleklerin gözle görülmeyen varlıklar olması, dolayısıyla göze görünmeme ve kendilerini gizleme bakımından melekler ile kadınlar arasında benzerlik kurulmasıdır” şeklinde izah etmiştir (Fahredden er-Râzî, 2004: XX. 44). Ancak bu izah ikna edici değildir. Nitekim İbn Âdil (VIII/XIV. yüzyıl) de, “Râzî'nin bu kanaati/izahı anlamsızdır (*ve-hâzellezî zannehû leyse bi şey'in*); zira cinler de göze görülmeyen varlıklar olduğu halde onlar için ‘benât’ (kızlar) lafzı kullanılmamıştır” demiştir (İbn Âdil, 1988: XII. 86). Bize göre daha müdellel izah, “Ahirete inanmayanlar, meleklerle dişil isimler takıyorlar” mealindeki Necm 53/27. ayetin de işaret ettiği gibi, meleklerle dişilik yakıştırması Lât, Menât ve Uzzâ gibi putlarla ilgilidir. Müşriklerin cinlerle Allah arasında nesep bağı kurduklarını bildiren Sâffât 37/158. ayette anlatılan husus da yine meleklerle dişilik atfedilip “Allah'ın kızları” diye nitelendirilmesiyle ilgilidir. Çünkü cin lafzı Arap dilinde görünmez varlıklar kategorisinin genelini ifade etmekte (Cevâd Ali, 1380: VI. 705-739; Âlûsî, tarihsiz: II. 232-233, 325-326, 340-358, 360-365), dolayısıyla melekler bu lafzın semantik alanına girmektedir.

Cahiliye devrinde birer tanrıça olarak algılandığı ve “Allah'ın kızları” olarak kendilerine tapındığı bilinen meşhur putlardan biri Lât'tır. Daha ziyade Sakîf kabilesinin tapındığı Lât putuna başta Taif ve Mekke olmak üzere Petra'dan Hîre'ye, Halep'ten Tedmür'e (Palmira) kadar oldukça geniş bir kültürel coğrafyada saygı gösteriliyordu. Bu put farklı bölgelerde farklı şekiller alıyor, yani Taif'te kare biçiminde beyaz bir taşla, Tedmür'de gerçek bir kraliçe heykeliyle, yırtıcı kuş kanatlı ve elinde yılan bulunan bir kadın şeklinde tasvir ediliyordu. Öte yandan Semûdî ve Nabatî belgelerinde de adı geçen Menât putu Sâmi panteonundaki kadim tanrıçalar arasında yer alıyordu. Uzzâ putu ise eski Mısır'daki bereket tanrıçası İsis, eski Yunan'daki gök tanrıçası Afrodit ve eski Mezopotamya'daki bereket tanrıçası İştâr'ın yanı sıra İslam öncesi dönemlerde Kuzey Arabistan kabilelerince tapınılan Rudâ adlı tanrıça ile özdeşleştiriliyordu (Fehd, 2003: XXVII. 107-108; a. mlf., 2004: XXIX. 121-122; Yavuz, 2012: XLII. 268-269).

Bu bilgilerden anlaşılacağı üzere Mekke ve civar bölgelerde müşriklerin tanrıça kabul ettikleri putlar ve bu putlarca temsil edildiğine inanılan gaybî varlıklar, kadim kültürlerden tevarüs edilmiş ve söz konusu gaybî varlıklarla ilgili kutsallık fikri sorgusuz sualsiz benimsenmiştir. Buna mukabil İslam öncesi Arap geleneğinde kız çocuklar ve kadınlar, işe yaramaz oldukları düşüncesiyle değersiz olarak kabul edilmiştir. Kur'an bir taraftan kendilerine

dişilik atfedilen putlara ve bu putlar tarafından temsil edilen gaybî varlıklara tapınıp onları kutsama, bir taraftan da kız çocuklarını aşağılama noktasında kendini gösteren tutarsızlık sebebiyle müşrik zihniyeti ilzam edici bir dille eleştirmiştir.<sup>3</sup>

### Medine Döneminde Kadın

Miladi 622-632 yıllarını kapsayan Medine dönemi, ilk on üç yıllık Mekte dönemiyle kıyaslandığında hem Kur'an'ın dil, üslup ve muhtevası, hem de ilk Müslüman neslin sosyolojik şartları itibariyle çok farklı bir safha olarak karşımıza çıkar. Müslümanlar bu ikinci safhada organize cemaat yapısına, site devleti ölçeğinde kurumsal bir nizama ve aynı zamanda dış düşmanla savaşacak maddi/askerî imkâna kavuşmuştur. Yine bu safhada hem müşrikler, münafıklar ve özellikle Yahudilerle yaşanan çok boyutlu ihtilaflar, hem de Müslüman cemaatin kendi içinde baş gösteren çeşitli sorunlar ve ihtiyaçlar, toplumsal düzen ve hukuk alanıyla ilgili hükümler içeren yüzlerce ayetin nüzulüne sebep olmuştur.

Mekke dönemindeki sosyal şartların Medine döneminde Müslümanlar lehinde değişmesine bağlı olarak, başta müşrikler ve Yahudilerle ilişkiler olmak üzere birçok konuda Müslümanlara daha farklı siyaset ve stratejiler salık verilmiş ve bu değişkenlik tefsir ve usul-i fıkıh geleneğinde *nesh* nazariyesiyle izah edilmiştir. Genel çerçevede söylemek gerekirse, Medine döneminde, Mekke surelerinin tematik eksenini oluşturan ve hemen tamamıyla inanç/ahlak normlarından oluşan “din”in (*ed-dîn*) muhtevasına, “şeriat” (*şir'a* ve *minhâc*) dâhil edilmiştir.

Din kavramındaki inanç ve ahlak temelli muhteva Medine döneminde de baki kalmakla birlikte, bu dönemde nazil olan ayetlerdeki ağırlıklı konular daha ziyade şeriatla ilgilidir (Bu daha doğru bir ifade). Şeriatın mak-sat, ilk Müslüman neslin müesses bir nizam içerisinde yaşama imkânına kavuşmasıyla eş zamanlı olarak karşılıklarına çıkan güncel ve aktüel meselelere mukabelede bulunmayı mümkün kılan, dolayısıyla sosyolojik realiteye uygun biçimde Müslüman topluma hazır çözüm formülleri sunan dinamik ve değiş-

3 Müşrik zihniyetin melekleri dışı varlıklar olarak algılaması ve “Allah'ın kızları” iddiasında bulunması, kadim pagan kültürlerinden tevarüs edilen bâtil bir inanç olmasına ve Kur'an tarafından şiddetle kınanıp şirk olarak tanımlanmasına rağmen bir şekilde İslam geleneğine de aksetmiştir. Günümüz Müslüman Türk toplumunda kız çocuklarına ‘melek’ ismi verilmesi belki de bu yansımanın göstergesidir.



ken hükümlerdir. Dinden (*ed-dîn*) maksat ise, Kur'an vahyindeki inanç ve ahlak temelli sabit hükümler ve değerlerdir. İmam el-Mâtürîdî (ö. 333/944) gibi bazı âlimler bu hususu diyanet-siyaset ve din-şeriat gibi ayrımlarla formüle etmişlerdir (Kutlu, 2003: 27-28; 39-43; Özcan, 2012: 138-140).

Din-şeriat ayrımıyla anlatmak istediğimiz husus, Ebû İshâk eş-Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) şu tespitleriyle daha iyi anlaşılabilir: Mekke döneminde teşri kılınan hükümler genellikle mutlak olup herhangi bir kayıt ve şarta bağlı değildir. Bu hükümler, selim fitrat, aklıselim ve sağduyu sahibi insanlarca pratik hayata taşınan ve aynı zamanda üstün ahlak ilkelerinin muktezası olan fiiller/amellerle ilgilidir. Muhtaçlara yardım eli uzatmak, fakirlere yardım için harcamada bulunmak (infak) ve bu harcamayı şeriatla belirlenen miktarla sınırlandırmaksızın yapmak, akrabalık ilişkilerini sürdürmek ve bu ilişkiyi yakın-uzak olmasına bakmaksızın tüm akrabaya teşmil etmek, komşu haklarını gözetmek, hatta toplumdaki herkesin hakkına riayet etmek, insanlar arasında ayırım gözetmeksizin herkesin arasını bulmaya, sulhu (barış) hâkim kılmaya çalışmak, muhaliflerle sert tartışmalara girmemek, mutlaka karşılık vermek söz konusu olduğunda bunu mümkün olan en güzel şekilde yapmak gibi tutum ve davranışlar Mekke döneminde teşri kılınan ve herhangi bir kayda bağlanmayan hükümler arasında yer alır. Medine devrindeki hükümler ise genellikle birtakım olaylar ve arızî durumlar üzerine nazil olmuştur. Toplum bünyesinde tartışmalar ve anlaşmazlıklara yol açacak hususlarda birtakım ruhsatlar getirmek, bazı suçlarla ilgili cezalar tespit etmek ve muamelât, evlilik, boşanma gibi konularda birtakım yeni düzenlemelere gitmek tarzındaki bu hükümler cüz'iyat kabilindedir. Küllî hükümler Mekke döneminde muhkem bir şekilde vazedilmiş ve sabitleşmiştir. Medine döneminde birçok yeni hüküm vaaz edilmesine rağmen, Mekke dönemine ait hükümler hiçbir değişim söz konusu olmaksızın geçerliliğini muhafaza etmiştir. Çünkü Mekke'de teşri kılınan hükümler küllî ve zarurîdir. Bundan dolayı da zamana, zemine göre *nesh* ve değişime konu olabilecek mahiyette değildir. Hülâsa, Mekke surelerindeki hükümler azimet, Medenî surelerdeki hükümler ruhsat niteliğindedir. Örnek vermek gerekirse, Mekke döneminde Allah mutlak olarak infakı emretmiş, infakın miktarı hususunda farz-nafile gibi bir ayrımı söz konusu etmemiştir. Ancak herkes zaruri ihtiyacı dışındaki malını/parasını infak edebilecek bir şuur ve takva bilincine sahip olmadığından, Medine döneminde infakla ilgili kayıtlı hükümler vaaz edilmiş ve bu cümleden olarak, herkes için zorunlu mali vecibe olarak "zekât" yükümlülüğü getirilmiş, bununla birlikte infak mükellefin tercihine bağlı olarak geçerliliğini muhafaza etmiştir. Hâl böyleyken



Hz. Peygamber ve ilk nesil Müslümanların çoğu Medine devrindeki ruhsatlardan ziyade Mekke'deki azimet hükümleriyle amel etmeyi, yani zekâtla yetinmeyip hemen bütün maddi imkânlarını Allah yolunda sarf etmeyi yeğlemiştir (Şâtübî, 1997: IV. 585-594).

Mekkî ve Medenî ayetlerdeki hükümler arasındaki mahiyet farkından yola çıkarak, özellikle Bakara ve Nisâ gibi geniş hacimli surelerde kadınlarla ilgili hususlara daha ziyade aile içi sorunlar ve toplumsal cinsiyet rollerine dair talepler ve şikâyetler bağlamında değinildiği, dolayısıyla meselenin ontoloji ve teolojiden ziyade, sosyoloji zemininde incelenmesi gerektiği söylenebilir. Ancak tefsir ve fıkıh âlimleri gerek yirmi üç yıllık nüzul dönemini -doğrusal/ilerlemeci tarih anlayışını anımsatır tarzda- bir tekâmül seyri olarak algılamak ve bu algıyı hemen her boyutuyla *nesh* nazariyesine yansıtmanın, gerek Kur'an hükümleri arasında aksiyolojik hiyerarşi gözetmeksizin her hükmün aynı değerde ve işlevsellikte olduğunu savlamaktan ve gerekse ataerkil zihniyet kodlarına sahip çıkmaktan dolayı, başta karı-koca ilişkileri olmak üzere doğrudan veya dolaylı olarak kadınlarla ilgili meselelere değinen tüm ayetleri ontolojik ve teolojik zeminde yorumlamışlardır. Örnek vermek gerekirse, Âdem'in cennetteki yasak ağaca yaklaştığını bildiren bir dizi ayet, Havva'nın ayartıcı tabiatından dolayı şeytanla işbirliği yapmasına, kadınlara yönelik cinsel arzunun erkekler için cazip kılındığını bildiren Âl-i İmrân 3/14. ayet, kadın cinsinin bizatihi fitne ve şeytanın işbirlikçisi olmasına, iki kadının şahitliğini tek erkeğin şahitliğine eşitleyen Bakara 2/282. ayet ise kadın cinsinin fitrî akıl ve idrak noksanlığına bağlanarak yorumlanmıştır (Öztürk, 2015: 80-119).

Tefsir ve hadis edebiyatındaki sayısız rivayet ve yorum, İslam geleneğindeki hâkim kadın algısı çok belirgin biçimde olumsuz içeriklidir. Bilhassa rivayet ağırlıklı tefsirler ve kısas-ı enbiya türü eserlerde yer alan, Havva'nın şeytanla işbirliği yaparak kocası Âdem'i ayartmasından dolayı Allah tarafından kıyamete kadar ne tür sıkıntılar ve kısıtlılıklara mahkûm edildiğini anlatan ifadeler (Taberî, 1999: I. 273-275; Suyûtî, 1983: I. 131-132)<sup>4</sup> ve/veya

4 Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) ifadesine göre; Havva'nın cennetteki ayartıcılığı yüzünden tüm kadınlar hayız, hamilelik, sancılı doğum, dinen ve aklen noksanlık gibi ontolojik sıkıntıların yanında, toplumsal hayat ve hukuk alanında erkeğin payının yarısı kadar miras almak, erkeklerin egemenliği altında yaşamak, talak yetkisine sahip olmamak, yanında mahremi olmaksızın seyahate çıkamamak, peygamber, devlet başkanı ve kadı (yargıç) olmamak gibi kısıtlılıklara da mahkûm edilmiştir (Sa'lebî, 2004: 32-33).

Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinin rub'u'l-âdât başlıklı bölümünde kadına biçilen roller dahi tek başına İslam tarihindeki yaygın algı ve anlayış hakkında yeterli fikir vermeye kâfidir. Daha açıkçası Gazâlî "Kocanın karısı üzerindeki hakları" babında şunları kaydetmiştir:

“Evlilik bir tür köleliktir; hâliyle kadın kocasının kölesidir. Günah söz konusu olmadıkça kadın kocasından gelen tüm isteklere icabet/itaat etmek mecburiyetindedir. Nitekim bu konuda birçok haber/hadis nakledilmiştir... Mesela, bir hadiste, “Erkeğin vücudu tepeden tırnağa cerahat olsa ve kadın bu cerahati diliyle yalasa, yine de kocasının hakkını ödeyemez” denilmiştir... Başka bir hadiste, “Koca cinsel ilişkide bulunmak istediğinde, kadının devinin üzerinde olsa dahi bu isteğe icabet etmesi gerekir” ifadesine yer verilmiştir. Yine Hz. Peygamber'den, “Kadın avrettir; evden dışarı çıktığı zaman şeytan ona eşlik eder”; “Kadın için on avret söz konusudur; bunlardan biri kocası tarafından, tamamı ise kadın öldüğünde mezar tarafından setrolunur” mealinde hadisler nakledilmiştir... Hülasa, kadının riayet etmesi gereken temel vecibeler, evinde oturup yününü eğirmek, ev işleriyle vakit geçirmektir. Bununla birlikte, sık sık evin (dam, balkon gibi) yüksek bir yerine çıkıp etrafı seyre dalmamalı, sokaktan gelip geçenlere bakmamalıdır. Ayrıca komşularla içli dışlı olup uzun boylu laflamamalı, kocasının izni olmaksızın evden dışarı adım atmamalıdır (Gazâlî, 2005: 497-500).”

Bu pasajda resmedilen kadın profilinin cahiliye devri Arap toplumundaki kadın algısından daha iptidai olduğunu söylemekte beis yoktur. Başka bir ifadeyle, cahiliye devrinde Hz. Hatice, İslâmî dönemde Hz. Âişe ve Ümmü Seleme gibi güçlü ve özgüvenli kadın figürler dikkate alındığında, Gazâlî'nin tarif ettiği Müslüman kadın tipolojisinin ne tür bir zihniyetin yansıması olduğu daha iyi anlaşılır. İslam geleneğindeki hâkim kadın algısı maalesef Gazâlî'nin resmettiği şekilde oluşmuş ve bu algı Orhun kitabelerindeki “Hakan ve Hatun'un buyruğu” gibi ifadelerin gerçek hayattaki şahidi olarak, İslâmî dönemlerde Merâcil, Altuncan, Terken, Melike ve Nilüfer hatun gibi kadınlar yetiştiren Türk geleneğini (Gündüz, 2012: 129-148) de bozmuştur.

Medine döneminde Hz. Peygamber'in eşi Ümmü Seleme ile Ensar'dan diğer bazı kadınların, “Ey Allah'ın resulü! Erkekler gazveye katılıp savaşıyor ve ganimet sahibi oluyorken biz kadınlar bu imkândan mahrumuz. Üste-

lik erkekler bizden çok daha fazla miras payına sahipler. Keşke biz de erkek olsaydık!"; "Biz kadınlar daha fazla ihtiyaç sahibiyiz; çünkü erkeklere göre zayıf konumdayız. Erkekler geçim temini hususunda bizden daha muktedirler"; "Ey Allah'ın resulü! Erkekler ve kadınların Allah'ı aynı Allah, sen de hem kadınların hem erkeklerin nebisisin. Hepimizin ilk atası/babası Âdem, annesi Havva'dır. Böyleyken, Allah hep erkeklerden söz ettiği halde niçin biz kadınlardan bahsetmiyor?" gibi serzenişlerde bulunmuşlardır. Müfessirler Âl-i İmrân 3/195, Nisâ 4/32 ve Ahzâb 33/35. ayetlerin bu tür serzenişler üzerine nazil olduğuna dair ilginç rivayetler aktarmışlardır. (Mukâtil, 2002: I. 322-323, III. 489; Taberî, 1999: III. 555, X. 300; Sa'lebî, 2004: I. 216, 276, V. 111-112; Beğavî, 1995: I. 387, 420, III. 529; Tabersî, 1997: II. 67, III. 56, VIII. 120-121; Kurtubî, 1988: IV. 203, V. 106, XIV. 120).

İhtimal ki Medine döneminde Müslüman kadınların sosyal statü ve cinsiyet rolleri açısından kendilerini erkeklerle kıyaslama mantığına dayalı şikâyetleri birçok kez vuku bulmuş ve bu sorunla ilgili birkaç farklı ayet nazil olmuştur. Bu noktada dikkat çekici olan husus, özellikle Ümmü Seleme'nin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin talepleri üzerine indiği belirtilen Âl-i İmrân 3/195, Nisâ 4/32 ve Ahzâb 33/35. ayetlerin hiçbirinde söz konusu taleplere somut karşılık verilmeyip, "Allah kadın ya da erkek hiçbir müminin amelini zayi etmeyecek" denilmesi, dolayısıyla kadınların istek ve beklentilerinin bir bakıma ahirete havale edilmesidir.

Kur'an'da kadınlarla ilgili meselelerin ele alınış ve işleniş tarzında durum-değer diye ifade edilebilecek bir kategorik ayırmadan söz edilebilir. Bu ayırım, hür mümin kadınlarla (*muhsanât-mü'minât*) evlenme hususunda mali imkâna sahip olmayan erkeklerin *mâ meleket eymânüküm min feteyâtikümü'l-mü'minât* diye ifade edilen cariyelerle evlenme ruhsatına değinen Nisâ 4/25. ayette çok açık biçimde tespit edilebilir. Tüm müfessirler ayetteki *muhsanât* lafzını hür kadınlar, *feteyât* lafzını da cariyeler diye tefsir etmişlerdir ki ayetin daha sonraki kısımları bu tefsirin tartışmasız doğru olduğunu teyit etmektedir.

Ayette ilkin *muhsanât* (hür kadınlar) ve *feteyât* (cariyeler) şeklinde iki farklı kadın kategorisinden söz edilir ve bu arada, "Allah sizin iman sahibi olduğunuzu çok iyi bilir; kaldı ki hepiniz (mümin olarak) birsiniz" mealinde bir ifadeye yer verilir. Bu parantez arası ifade Allah katında insanların toplumsal statüleriyle değil, imanlarıyla değer bulduklarını belirtir. Ancak bu değer hükmünden sonra tekrar sosyolojik durum hükmüne geçilerek cariyelerle

evlilik prosedüründen söz edilir; en sonunda ise cariyelerle evlenmek yerine bekârlığa sabretmenin çok daha hayırlı olduğuna dikkat çekilir. Ayet bir bütün olarak değerlendirildiğinde, en üst değer ve kimliğin iman vasfıyla kaim olduğu; fakat göz ardı edilmesi pek mümkün olmayan bir sosyolojik durumun da bulunduğu ve pratik hayat düzleminde muamelat ahkâmının bu duruma uygun biçimde kodlandığı gerçeği gözler önüne serilir.

Medenî sureler erkek-kadın ve karı-koca ilişkileri bağlamında kadınlardan söz eden birçok ayet içerir; ancak bu ayetlerdeki genel muhteva söz konusu ilişkileri re'sen düzenlemek ve yeni bir hukuk düzeni inşa etmekten öte, büyük ölçüde geleneksel veya örfî hukuka dayalı ilişkilerde baş gösteren arızî sorunları çözmeye yöneliktir. Nitekim nüşûz, darb, i'lâ, zihâr, mülâane, muhâlea, talak, iddet, sütannelik ve hatta miras gibi meselelerle ilgili ayetlerin hemen tamamı sorundan söz etmekte ve hemen hemen tüm sorunlara nüzul dönemindeki toplumsal realiteye uygun ve çoğunlukla da erkekler lehine çözümler getirmektedir.

Bu noktada, Kur'an'ın özellikle kadın ve toplumsal cinsiyet meselesinde İslam öncesi dönemin Arap örfündeki uygulamaları göz ardı etmediği, dahası, kadının İslam öncesindeki genel durumunu büyük ölçüde muhafaza ettiği, belki en fazla mehir gibi bazı hususlarda kadın lehine birtakım yeni düzenlemeler getirdiği söylenebilir. Hatta şu da söylenebilir: Ahzâb 33/35. ayette görüleceği gibi temel dinî-ahlâkî vasıflarda erkek ve kadın Müslümanlar arasında öncelik-sonralık gibi bir hiyerarşi gözetilmediği halde, toplumsal düzen söz konusu olduğunda kadına tâbîlik, erkeğe metbûluk rolü verilmekte ve bu tâbî-metbû rolleri evlilik, çok eşlilik, karı-koca ilişkisi, boşanma, şahitlik, miras ve ekonomik bağımlılık gibi pek çok konuda tescil edilmektedir.

Nisâ 4/32. ayet meselenin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir. Bu ayette, Müslüman kadınlara zımnî atıfla, “Keşke erkek olsaydık, biz de onlar gibi daha fazla hak ve yetki sahibi kılınsaydık” gibi bir temennide bulunulmaması tembihlenmiş ve bu tembih/tavsiye, “Hem erkekler, hem kadınlar (iktisâb) emeklerinin/amellerinin karşılığını alacaktır” diye gerekçelendirilmiştir. Hatta bazı müfessirler ayetin Müslüman kadınlara bu tür temennilerde bulunmayı yasakladığından, çünkü isteklerinin şer'î hükmü reddetmek anlamı taşıdığından söz etmiştir (İbn Cüzey, 2005: I. 312). Ayette sözü edilen iktisâb ve nasîb (pay/mükâfat) lafızları dinî-ahlâkî içermeye sahip olup toplumsal statüler ve cinsiyet rollerine ilişkin taleplere somut karşılıkla ilgili değildir. Zira

ayetin ilk kısmındaki *mâ feddalellâhu bihî ba'daküim alâ ba'din* ifadesi, erkeklerin kadınlara tafdil edildiğini belgelemekte, ayrıca *ve-lâ tetemnev* ifadesi kadınların bu konuda “Keşke”li cümleler kurmamalarını belirtmektedir.

Gerçi ayette bahsi geçen “tafdil”in (üstün kılma) erkek-kadın ilişkisiyle ilgili olmadığı yönünde bir itiraz öne sürülebilir; fakat gerek tafdille ilgili ifadeyi takip eden *ricâl* ve *nisâ'* kelimeleri, gerek Nisâ 4/34. ayetin *er-ricâlü kavvâmüne ale'n-nisâi bimâ feddalellâhu ba'dahüm alâ ba'd* şeklindeki ifadeleri böyle bir itirazı çürütmektedir. Kaldı ki iktisâb ve nasîb lafızlarından maksat miras payı olsa dahi ayet sonuçta, “erkekler ve kadınlara mirastan belli bir pay ayrılmıştır; herkes payına rıza göstermeli” ya da “miras payları Allah'ın hükmüne göre taksim edilmiştir; binaenaleyh hiç kimse bu taksime itiraz etmemeli” mesajı vermektedir (Fahredden er-Râzî, 2004: X. 67; İbn Âdil, 1998: IV. 353).

Nisâ 4/32. ayette, erkeklerin ve kadınların iktisap ettikleri şeylerden pay sahibi olduklarını bildiren ifadenin miras payıyla değil, salih amel ve mükâfatla ilgili olduğunu bir kez daha belirtmek gerekir. Çünkü kesb ve iktisâb, emek sarf ederek kazanmayı ifade eden kelimelerdir; oysa miras çalışıp kazanarak elde edilen bir kazanç olmayıp, hazıra konmak kabilindedir (Taberî, 1999: IV. 51; İbn Atyıye, 2001: II. 45; Ebû Hayyân, 2005: III. 617). Ayetin sonundaki *ves'elullâhe min fadlih* ifadesi ise hayli ilginçtir. Zira ayetin baş tarafında, kadınların, “Keşke biz de erkek olarak dünyaya gelseydik...” gibi temennilerde bulunmamasına işaret edilmekte, bu son ifadede ise “Allah'ın lütuf ve kereminden istemeye devam edin” denilmekte, yani sonuçta, “Ey mümin kadınlar! Geçmişte olduğu gibi şimdi de mevcut durumunuz ve konumuza rıza gösterin” mesajı verilmektedir. Bu mesaj Nisâ 4/34. ayetteki *er-ricâlü kavvâmüne ale'n-nisâ* ifadesiyle pekiştirilmektedir; çünkü bu ifadede erkekler *kavvâmün* diye nitelendirilmektedir. Tefsir kitaplarındaki sebebi nüzul rivayetlerine göre bu ayet, Habîbe bint Zeyd hakkında inmiştir. Habîbe, kocası Sa'd b. Rebî'ye dikbaşı davranmış (nüşûz), bu yüzden kocası ona bir tokat atmıştır. Daha sonra Hâbîbe'nin babası Zeyd b. Hârice Hz. Peygamber'e gelip, “Ey Allah'ın Rasûlü! Ben kızımı o adama verdim, ama o kalktı, kızımı dövdü” diyerek şikâyetçi olmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Kocasına misilleme yapsın” tavsiyesinde bulunmuş; fakat Nisâ 4/34. ayet nazil olunca, “Biz bir çözüm önerdik ve fakat Allah başka bir yol/yöntem murad etti” bu-yurmuştur (Mukâtil, 2002: I. 370; Taberî, 1999: IV. 60; Sa'lebî, 2004: I. 281;

Beğavî, 1995: I. 422; Kurtubî, 1998: V. 110). Ayetteki *er-ricâlîü kavvâmûne ale'n-nisâ* ifadesi, “aile düzeninde kocalar karılarının reisi/amiri konumdadır” anlamına gelir. *Kavvâm(ûn)* lafzı ister gözetmenlik, ister denetmenlik, ister reislik diye yorumlansın, hiçbir yorum karı-koca ilişkisinde erkeğe metbû, kadına tâbî rolü verildiği gerçeğini değiştirmez. Ayette erkeğin (kocanın) kavvamlık statüsü iki gerekçeye bağlanmıştır. Birincisi, Allah'ın erkek cinsini tafdil etmesi, ikincisi ise erkeğin gerek evlilik sırasında mehir ödemesi, gerekse evlilik sonrasında hane halkının geçimini üstlenmesidir. Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi bazı müfessirler kavvamlığın ilk gerekçesini oluşturan üstünlük vasfını şöyle izah etmişlerdir: Üstünlük vehbî ve kesbî olmak üzere iki kısma ayrılır. Ayetteki *mâ feddalellâhu ba'dahiim alâ ba'd* ifadesi üstünlüğün vehbî kısmıyla ilgilidir. Allah erkekleri akıl, işbilirlik, güçlülük gibi hususlarda kadınlardan üstün kılmış ve bu yüzden peygamberlik, imamet, velayet gibi makam ve mansıplar erkeklere münhasır kılınmıştır. Ayetteki *mâ enfakû min emvâlihîm* ifadesi ise üstünlüğün kesbî kısmıyla ilgilidir. Çünkü erkek nikâh sırasında mehir ödemek, aile hayatında ise hane halkının geçimini temin etmekle mükelleftir (Beyzâvî, 2003: I. 213).

Ayette “saliha kadınlar”ın itaatkâr (kânitât) diye vasıflandırılması da karı-koca ilişkisindeki metbûluk ve tâbilik rollerini pekiştirir. Gerçi bazı müfessirler *kânitât* lafzının Allah'a itaatle ilgili olduğu kanaatinde. Fakat pasaj (siyak-sıbak) ve ayet bütünlüğü kocaya itaati işaret etmektedir. Şayet itaat mutlak anlamda Allah'la ilgili olsaydı, tıpkı Ahzâb 33/35. ayetteki *el-kâniifne ve'l-kânitât* lafzında olduğu gibi, sadece kadınların değil, erkeklerin de zikredilmesi gerekirdi. Nisâ 4/34. ayette kadının kocasına itaatinden söz edildiğine ilişkin bir diğer delil, kadından nüşûz fiili sadır olduğunda, kocaya tedip hakkı verilmesi ve ayetin sonunda *fe-in eta'neküm* (şayet size itaat ederlerse) şeklinde bir kayıt düşülmesidir. Hülâsa, Nisâ 4/34. ayet genel olarak kadınlar ve erkeklerden değil, karı-koca ilişkilerinden söz etmektedir. Bu bağlamda Derveze, “Kur'an kadının sosyal hayattaki rolleri ve faaliyetleri hakkında suskundur; ancak bu suskunluk, erkeğin aile içerisindeki reis olmasından dolayı kadının sosyal alanla ilgili haklardan mahrum bırakıldığı anlamına gelmez” demiştir (Derveze, 2000: VIII. 105).

*Nüşûz* ve *darb* meselesine gelince, bahis konusu ayette kadınlara izafe edilen nüşûz fiili ister dikbaşlılık ve itaatsizlik, ister son dönemdeki bazı araştırmacıların savunduğu gibi “aldatma” manasına hamledilsin, sonuçta mesele-

nin esası değişmez.<sup>5</sup> Çünkü buradaki esas mesele, aile içi ilişkilerde kadından nüşûz fiili sadır olduğunda, kocasının onu tedip etmeye yetkili kılınmasıdır. Tedibin ilk veya bir aşaması nasihat; ikinci veya diğer aşaması kadına cinsel bojkot uygulanmasıdır. Dikkat edilirse, cinsel bojkot ve/veya yatakları ayırma tedbiri, kadını tedip bağlamında zikredilmiştir. Böyle bir tedip yönteminin ancak erkeklerin çok eşlilik imkânına sahip oldukları bir sosyolojide işlevsel olacağı, tek eşliliğin hüküm sürdüğü bir toplumsal düzende ise pek işe yaramayacağı, hatta kadının değil, erkeğin cezalandırılması gibi bir sonuca müncer olacağı izahtan varestedir. Kadını tedip yollarından sonuncusu ise darbdır.

Özellikle son dönemde, Nisâ 4/34. ayetteki *vadribûhünne* lafzının başına çok haller geldiği, tabir caizse, bu lafzın modern Müslüman yorumculardan eziyet çektiği kuşkusuzdur. Kur'an'da "aile içi şiddet"i tecviz eden bir ifadenin bulunmaması gerektiği düşüncesinden hareketle *darb* lafzı ekseninde, "evden uzaklaştırmak"tan "cinsel ilişkide bulunma"ya kadar çok sayıda te'vil üretildiği hemen herkesin malumudur. Oysa bu lafız son yüzyıla, hatta son yıllara kadar tüm müfessirler ve fakihlerce bilindik "darb" diye yorumlanmıştır. Üstelik *darb* lafzının bahis konusu ayette "evden uzaklaştırmak" manasında kullanıldığını delillendirmek üzere başvurulmuş Arapça sözlüklerin müellifleri dahi bu lafzı "er-darbu ma'râfün" (darb, adı üstünde bilindik darbtır) diyerek açıklama ihtiyacı duymamışlardır (İbn Manzûr, 2003: V. 477; Zebîdî, 1979: III. 237). Bu mesele bir tarafa, Nisâ 4/128. ayette karı-koca ilişkisiyle ilgili

5 Neşz, nüşûz gibi mastarlar Arap dilinde, "tümseklik, yükseklik" veya "toprak seviyesinden yüksek yer" anlamına gelir (Ezherî, 2001: IV. 3572; Lane, 1968: VIII. 2795). Buna göre nüşûz, "dikbaşlılık, diklenmek" ya da amiyane tabirle "çıkıntılık etmek" demektir. Birçok hadisteki ifadelerle göre kadının din ve örf'e aykırı hususlarda kocasına itaat yükümlülüğü bulunmamaktadır (Buhârî, "Nikâh" 94, "Ahkâm" 4). Bu sebeple klasik fıkıh kitaplarında kadının kocasına itaat yükümlülüğünün kapsam ve sınırlarının ne olduğu ve kadının hangi davranışlarının nüşûz sayılacağı meselesi hakkında farklı görüşler yer almaktadır. Konuyla ilgili fikhî hükümlerin büyük bir kısmının naslardan ziyade, toplumun örf, âdet ve telakkileri üzerine kurulduğu ve görüş ayrılıklarının bu yüzden çoğaldığı kuşkusuzdur. Nüşûz meselesiyle ilgili farklı görüş ve tartışmalar kadının geçerli bir mazereti bulunmadığı halde kocasının evine taşınmaması ya da kocasının rızası olmadan evi terk etmesi, kocasından izinsiz ve/veya mahremsiz yolculuğa çıkması, ev dışında bir iş veya meslek icra etmesi, kocasının cinsel isteklerine cevap vermekten kaçınması, maddi-manevi temizliğe riayet etmemesi, farz ibadetleri yerine getirmemesi, kocasının malını koruma hususunda gerekli özeni göstermemesi gibi meseleler etrafında yoğunlaşmaktadır (Derveze, 1981: II. 205-206; Günay, 2007: XXXIII. 303).



olarak erkeğin nüşûzundan da söz edilmiş,<sup>6</sup> fakat kocanın hangi davranışının nüşûz kapsamına girdiği meselesi tasrih edilmemiştir. Müfessirler ayetin nüşûl sebebiyle ilgili rivayetleri de dikkate alarak nüşûz fiilini kocanın aile reisliği hakkını kötüye kullanmak suretiyle kadına sert davranıp kötü muamelede bulunması diye izah etmişlerdir (İbn Âdil, 1998: VII. 52-53; İbn Âşûr, 1997: III. 215-216). Dikkat edilirse ayet kocadan sadır olan nüşûz fiiline mukabil kadına tedip ve terbiye hakkı vermek yerine karı-koca arasında sulh imkânından söz etmiştir. Ancak buradaki sulh, özellikle Hz. Âişe'den nakledilen rivayetin de açıkça gösterdiği gibi kadının maddi-manevi bazı haklarından vazgeçmesi, Fahreddîn er-Râzî'nin ifadesiyle, “kadının tümünden veya kısmen mehir hakkından vazgeçip bunu kocasına bağışlaması yahut nafaka ve kendisine zaman ayrılması gibi isteklerden vazgeçmesidir ki kadının böyle davranmasındaki maksat kocasının kendisini boşamamasını sağlamaktır” (Fahreddîn er-Râzî, 2004: XI. 53).

Kıyası, Nisâ 4/128. ayetteki muhteva, kadının kocası üzerinde birtakım hakları bulunduğu ve fakat kocasının kendisini boşamaması için maddi-manevi bazı haklarından vazgeçmek durumunda kaldığına işaret etmektedir. Boşanma meselesiyle ilgili Bakara 2/282. ayette de kadınlar ile erkekler arasında karşılıklı haklardan söz edilmekte, başka bir ifadeyle, maruf çerçevesinde erkeklerin kadınlar üzerinde hakları bulunduğu gibi kadınların da erkekler üzerinde hakları bulunduğu belirtilmekte; fakat daha sonra “derece” kelimesiyle erkeklerin kadınlar üzerinde daha fazla hak sahibi olduklarına dikkat çekilmektedir. Bu ayette karı-koca arasındaki karşılıklı haklar ve sorumlulukların ölçütü olarak zikredilen “maruf” lafzı, esas itibariyle toplum nezdinde genel kabul gören kodlar ya da örfî uygulamalar anlamına gelir. Dolayısıyla burada Kur'an'ın ilkten ve re'sen hüküm inşası söz konusu değildir.

6 Ayetin nüşûl sebebi olarak nakledilen rivayetlerin birine göre Sevde bint Zem'a Rasûlullah'ın kendisini boşayacağından endişelenerek, “Beni boşama, nikâhın altında tut ve bana tahsis ettiğin günü Âişe'nin yanında geçir” demiş, Rasûlullah onun bu talebine uygun davranınca Nisâ 4/128. ayet inmiştir. Başka bir rivayete göre Râfi' b. Hadîc, eşi Havle'yi yaşlılığı veya pek hoşlanmadığı bir huyu sebebiyle boşamak istemiş, bunun üzerine Havle, “Beni boşama; bana uygun gördüğün kadar vakit ayır” demiş ve bu hadise üzerine ilgili ayet inmiştir. Hz. Âişe'den gelen başka bir rivayete göre ise Nisâ 4/128. ayet, evli olduğu halde kocası tarafından gözden çıkarılan, bu yüzden kocasına, “Başka bir kadınla evlen; ama beni boşama; nafakadan ve bana zaman ayırma hakkımdan vazgeçiyorum” diyen kadınlar hakkında inmiştir (Taberî, 1999: IV. 305-306; Beğavî, 1995: I. 486; İbn Atıyye, 2001: II. 119; Fahreddîn er-Râzî, 2004: XI. 52; Kurtubî, 1988: V. 259).



Erkeklerin kadınlardan daha fazla hak sahibi olduğunu belirten “derece” lafzı, hususen aile içi ilişkilerle ilgilidir. Derveze Nisâ 4/34. ayete atıfla “derece” lafzını, erkeğin hem evlilik sırasında mehir ödemesi, hem de hane halkının geçimini üstlenmesi ile ilişkilendirirken, İbn Âşûr aynı kelimeyi erkek cinsinin aklî ve bedenî açıdan daha güçlü olduğu kabulünden hareketle izah etmiştir (İbn Âşûr, 1997: II. 401). Reşid Rıza'nın (ö. 1935) yorumuna göre ise ayetteki *ve-lehünne mislüllezâ aleyhinne bi'l-marâf ve-lirricâli aleyhinne dereceh* ifadesi, kadına bir hususta mükellefiyet yüklerken, erkeği birçok hususta sorumluluk sahibi kılmaktadır. Derece lafzından maksat, erkeğin aile içindeki reislik konumu ve hane halkının maslahatlarını gözetmekten ibarettir ki; bu hususlar Nisâ 4/34. ayette tavih edilmiştir. Evlilik hayatı toplumsaldır. Her toplumda bir reisin bulunması lazımdır. Çünkü toplumu oluşturan bireylerin farklı konularda farklı görüşler ve isteklere sahip olması kaçınılmazdır. Bu yüzden, toplumsal maslahat ancak bir liderin bulunması ve ihtilafların çözümünde ona başvurulması sayesinde mümkün olur. Aksi halde her fert diğerinin aleyhine çalışır ve böyle bir durumda toplumsal dirlik/düzen bozulur. Aile düzeninde erkeğin reis olması daha uygundur. Çünkü erkek maslahat hususunda daha donanımlı olduğu gibi maddi ve mali gücünden dolayı karar alma ve uygulama dirayetiyle de ön plandadır (Reşid Rızâ, 1999: II. 306).

Bakara 2/228. ayetteki muhteva ve bilhassa *ve-buûletühünne ehakku biraddihinne fi zâlik* ifadesi dikkate alındığında, “derece” lafzıyla belirtilen hak ve yetki fazlalığının talak konusuyla, yani boşama yetkisinin kocanın elinde bulunmasıyla ilgili olduğu anlaşılır. Nitekim İmam el-Mâtürîdî gibi bazı müfessirler de ilk olarak bu yorumu zikretmiş; ardından “derece”nin reislik, cihad, miras, velayet, şahitlik ve aklî üstünlükle ilgili olduğu yönündeki çeşitli görüşlere de yer vermişlerdir (Mâtürîdî, 2005: II. 163-164). Sonuçta, kocaların daha fazla hak ve yetki sahibi kılındığını belirten *li'r-ricâli aleyhinne dereceh* ifadesi, özelde “Boşama hususunda erkek daha yetkilidir”, genelde ise “Kadınlar kocalarına itaatle mükelleftir; ancak kocalar karılarına itaatle mükellef değildir” anlamına gelir.

Kadınlarla ilgili tüm ayetler dikkate alındığında, İbn Zeyd'e ait bu son taiminci yorumun Kur'an'da resmedilen kadın profiline uygun düştüğünü kabul etmek gerekir. Bu tasavvurun dinî-ahlâkî nitelikli mi yoksa tarihsel içerikli mi olduğu ayrı bir mevzudur; bizim burada anlatmaya çalıştığımız husus, Kur'an'da kadına biçilen rolün erkeğe tâbiilikten ibaret olduğudur. Bu husus

Kur'an'ın kadınlarla ilgili benzetmelerinden dahi anlaşılabilir. Örnek vermek gerekirse, yetimlerin gözetilmesi, kadınların ay halleri, i'lâ, talak, iddet gibi konularla ilgili ayetlerle aynı kontekste yer alan Bakara 2/223. ayette, “kadınlar erkeklerin ekin tarlası” (*nisâüküm harsün leküm*) olarak nitelendirilmiş, ardından “tarlanızı dilediğiniz şekilde ekebilirsiniz” anlamına gelebilecek bir ifadeye yer verilmiştir. Bu ayetteki *hars* (tarla) kelimesi ister mecaz ve istiare, ister sembol ve metafor olarak kabul edilsin, sonuçta tarladan maksat kadın, tarlanın sahibi erkektir.

Öte yandan, Kur'an'da çok eşliliğin tasvip veya en azından tecviz edildiği bilinen bir husustur. Hâl böyleyken, çok eşlilik meselesinde bir hukuk kodu gibi okunan ve fakat gerçekte Uhud savaşında şehit düşen Müslüman erkeklerin dul ve yetimleriyle ilgili ahlâkî sorumluluklara parmak basan Nisâ 4/3. ayet, günümüzde tabir caizse Kur'an'ın ve İslam'ın yumuşak karnı gibi algılanmakta ve bu bağlamda bir taraftan apolojetik üslupla Kur'an'ın aslında tek eşliliği hedef gösterdiği, çok eşliliğin ancak bir ruhsat ifade ettiği türünden izahlar yapılmakta, bir taraftan da ruhsat hükmü kadının cinsel sorumluluklarından kaçınması, doğurgan olmaması, savaşlar sebebiyle erkek nüfusun azalması gibi faktörlerle gerekçelendirilmeye çalışılmaktadır. Oysa Batı dünyasında Katolik kilisesi büyük veba salgınları sırasında çok eşlilik gibi bir çözüme başvurmayı düşünmemiş, keza II. Dünya savaşında genç erkek nüfusun önemli bir kısmını kaybeden Sovyetler Birliği'nde de kimsenin aklına çok eşli evlilik modeli gelmemiştir (Utkucu, 2006: 151-152).

Modern dönem İslam dünyasındaki savunmacı yorumlardan biri de Nisâ 4/3 ve 129. ayetlere atıfla erkeğin eşler arasında adil davranması, aksi halde çok eşliliğe yanaşmaması gerektiği şeklinde formüle edilmektedir. Ne var ki konuyla ilgili ayetlerde erkeğin adil davranmasının tam olarak ne ifade ettiği belirsizdir; başka bir ifadeyle, Kur'an bu konuda adaletten söz etmekte ve fakat bunun tam olarak neye tekabül ettiğini bildirmemektedir. Yine Kur'an erkeğin tüm eşlerine karşı eşit düzeyde adil davranmayacağını belirtmekte, ardından sadece bir eşle ilgilenip diğerlerini yok hükmünde saymak gibi bir tutum takınılması gerektiğini -ki adalet bir yönüyle bu hususla ilgili olsa gerekir- tembihlemekte, ancak sonuçta çok eşliliği vaka-i adiyeye olarak görmektedir.

Bu sebeple, çok eşliliğin Kur'an'da salt ruhsat olarak tanımlandığı ve bu ruhsatın olağanüstü durumlarda uygulandığı yönündeki modernist ve apolojist yorumların Kur'an'a rağmen Kur'an adına üretildiğini söylemek gerekir.

Kaldı ki erkek nüfusun sayıca azalması, kadının doğurgan olmaması gibi çok eşlilik gerekçeleri, evlilik kurumunun sosyal misyonunu hayli aşağıya çektiği gibi, evliliğin iyi günde kötü günde sürmesini mucip ahlâkî boyunu da aşındırmaktadır. Bütün bunlar bir tarafa, kaderin cilvesine bakın ki dünya ölçeğinde erkek nüfus her şeye rağmen kadın nüfustan daha fazladır. Kadın ve erkek nüfus istatistiklerinden hareketle çok eşlilik meselesini gerekçelendirmeye çalışmak; hem evlilik kurumunu amorflaştırmak, hem de dinî-ahlâkî değerleri yüceltmek adına ahlâkî boşluk oluşturmaktır.

Modern dönemde Kur'an ve kadın meselesiyle ilgili olarak sıkça tartışılan konulardan biri ve belki de ilki kölelik ve cariyelik meselesidir. Çeşitli ayetlerde *mâ meleket eymânüküm* şeklinde geçen ifadeler köle-cariye demektir. Ayrıca birkaç ayette zikredilen *feteyât* ve *emelimâ* kelimeleri de hususen cariyeler) manasına gelir. Günümüzde Müslüman bazı araştırmacılar Kur'an'da cariyelik ve kölelikten bahsedilmediğini ileri sürmektedir (Demircan, 2000: 22-47). Aslında "Kur'an cariyelikten söz etmiyor" demek, "Hz. Muhammed adında bir peygamber gerçekte hiç yaşamadı, İslamiyet milâdî yedinci yüzyılın ilk yarısında Hicaz bölgesinde ortaya çıkmadı veya en azından Hz. Muhammed'in Mâriye isimli cariyesi, Hayber'in fethindeki ganimetler arasında Dihye b. Halife'nin payına düşen Safiyye bint Huyey b. Ahtab'ı bilahare kendisi alıp nikâh kıymadı; keza Cüveyriyye'yi ilkin cariyelik olarak almadı; Reyhâne'yi sâfi payı (ganimette Hz. Peygamber'in özel payı) olarak kendisine ayırmadı" demekle aynı mahiyettedir. Hâlbuki Hz. Peygamber başta Hâtice bint Huveylid olmak üzere Sevde bint Zem'a, Hz. Âişe, Hz. Hafsa, Zeyneb bint Huzeyme, Ümmü Seleme, Zeyneb bint Caşş, Cüveyriyye, Ümmü Habîbe, Safiyye, Meymûne ve Reyhâne isimli kadınlarla evlenmiş, bazı âlimlere göre Mâriye, Cemîle, Selmâ, Hadrâ, Radvâ, Meymûne bint Sa'd, Meymûne bint Ebî Asîb, Rezîne, Ümmü Eymen ve Ümmü Dümeyre'nin yanı sıra Reyhâne'yi de cariyelik edinmiştir (Nevevî, ty.: I. 27-28; İbn Kayyim, 1987: I. 105-117).

Kısacası, Kur'an'da ve İslam'da kölelik-cariyelik yoktur iddiası, Hz. Peygamber dönemi dâhil, bütün bir İslam tarihini yok saymakla eşdeğerdir. Aslında böyle bir savruk iddiayı mevzu bahis etmek dahi yersizdir; fakat yine de Bakara 2/221, Nisâ 4/25 ve Nûr 24/33 gibi birkaç ayetin dahi bu tür iddiaların anlamsızlığını ispata kâfi olduğunu söylemek gerekir. Bunun da ötesinde klasik İslâmî kaynaklar, Hz. Peygamber'in onlarca cariyesi ve kadın hizmetçisi bulunduğundan söz etmenin yanında nüzul döneminin sonlarına doğru

Medine'deki yaklaşık otuz bin nüfustan iki bin kadarının köleler ve cariyelerden oluştuğu, sahâbî Abdurrahmân b. Avf'ın binlerce kölesinin bulunduğu, Hz. Peygamber döneminde kölelerin kaç paraya alınıp satıldığı gibi detaylı bilgiler de vermektedir (Hatalmış, 2012: 41-87, 110-127, 199-230).

Geleneksel İslam hukukuna göre; köleler/cariyeler mülkiyet açısından mütekavim mal (dayanıklı eşya) hükmündedir; alınıp satılabilir, hibe edilebilir, kiralanabilir, miras ve vasiyete, müstakil veya müşterek mülkiyete konu olabilir. Bu statü Kur'an'ın ilgili ayetlerindeki *mâ meleket eymânüküm* lafzıyla da tescillenir. Hâl böyleyken, bazı Müslüman araştırmacılar Bakara 2/221 ve Nisâ 4/25 gibi bazı ayetleri, köle ve cariyelerle evlenmeye teşvik olarak yorumlama eğilimindedir (Aydın - Hamîdullah, 2002, XXVI. 239); ancak bu yorumun hem yanlış hem de yanıltıcı olduğunu belirtmek gerekir. Öncelikle Bakara 2/221. ayet, müminler ile müşrikler arasında en başından beri mevcut olan saf ayrışmasına ve bu iki safın birbirine karışmaması gerektiğini vurgulamaya yöneliktir. Bu çerçevede Müslüman erkek veya kadının -çok hoşlansa ve arzulasa dahi- müşrik kişiyle asla evlenemeyeceğine dikkat çekildikten sonra, mümin köle ve cariyeye evlenmenin müşriklerle evlenmekten çok daha hayırlı olduğu belirtilir. Binaenaleyh, söz konusu ayet, köle ve cariyelerle evlilik meselesine, Hz. Yûsuf'un, "Rabbim! Ben bu kadınların isteklerine uymaktansa, zindanda çürümeyi yeğlerim." (Yûsuf 12/33) niyazındaki ifade tarzını anımsatan bir değer biçmektedir. Başka bir ifadeyle, Bakara 2/221. ayet, İbn Âşûr'un belirttiği gibi müşriklerle evlenmenin zilletine dikkat çekmekte ve onlarla evlenmemek gerektiği hususunda müminleri ikaz etmektedir (İbn Âşûr, 1997:II. 361).

Benzer şekilde, Nisâ 4/25. ayetin son kısmındaki ifadeler de cariyelerle evliliğin ancak bekârlığa katlanamayıp zina etme kaygısı taşıyanlar için bir ruhsat olduğunu, normal şartlarda böyle bir evliliğin hoş karşılanmadığını, cariyelerle evlenmektense bekârlığa sabretmenin çok daha hayırlı olacağını belirtmektedir. Bu ayetin tefsirinde Hz. Ömer'den nakledilen bir rivayette, "Hür kimse cariyeye evlenirse, o cariyeden doğacak çocuğunu bir anlamda köleleştirmiş olur" ifadesi geçmekte, yine aynı münasebetle Saîd b. Cübeyr'in, "Cariyeye evlenmek ile zina etmek arasında pek fark yoktur" mealindeki sözü ile Hz. Peygamber'in, "Kim Allah'ın huzuruna temiz ve pak çıkmak istiyorsa hür kadınla evlensin" hadisi nakledilmektedir (Kurtubî, 1988: V. 97; İbn Âdil, 1998, VI. 320; Suyûtî, 1983: II. 492).

Kur'an'ın kölelik kurumunu meşru sayması ve efendi-köle ilişkilerini tanıması, kadınların örtünmesiyle ilgili ayetlerde de kendini gösterir. Ahzâb 33/59. ayette mümin kadınların dış kıyafet (cilbâb) giymeleriyle ilgili emir, tanınmak ve tacize uğramamak diye gerekçelendirilmiştir. Müfessirlerin kahir ekseriyetine göre cilbâb sayesinde tanınmaktan maksat, hür kadınlar ile cariyelerin tefrik edilmesiyle ilgilidir (Taberî, 1999: X. 310; Kurtubî, 1988: XIV. 157; İbn Cüzey, 2005: III. 265). Çeşitli kaynaklarda Hz. Ömer'in hür kadınlar gibi örtünen cariyeleri azarladığına, başlarındaki örtülerini çıkarmaları ve hür kadınlara benzemeye çalışmamaları gerektiği yönünde onları uyardığına dair bilgiler nakledilmiştir (Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, trs.: III. 371-372; Mâtürîdî, 2005: VIII. 414; Kurtubî, 1988: XIV. 244).

Zeylâî'nin (ö. 762/1360) *Nasbu'r-Râye* adlı eserindeki bir rivayete göre Enes b. Mâlik şöyle demiştir: “Ömer b. Hattâb'ın yanına Muhacir veya Ensar'dan birinin cariyesi olarak tanıdığı, cilbâbli ve yüzü peçeli bir kadın geldi. Ömer, “Sen hürriyetine mi kavuştun?” diye sorunca, kadın, “Hayır” diye cevap verdi. Bunun üzerine Ömer, “Peki, bu cilbâb da neyin nesi?” dedi ve “Onu başından çıkar! Çünkü cilbâb giymek sadece hür mümin kadınlara mahsustur” diye ekledi. Kadın isteksiz davranınca Ömer elindeki değnekle kadının başındaki cilbâbı çıkarttı (Zeylâî, 1938: I. 300).

Fahreddin er-Râzî'nin Nûr 24/31. ayetteki *velâ yübdîne zînetehünne illâ mâ zahere minhâ* (kendiliğinden görünenler hariç, ziynetlerini göstermesinler) ifadesi hakkındaki şu ilginç ifadeleri de kayda değer niteliktedir: “Ayetteki bu ifadenin sadece hür kadınlarla ilgili olduğu hususunda ittifak vardır. Zaten ifadede bu mananın kastedildiği açıktır. Cariye mal/eşya olduğundan alım-satım esnasında titiz davranılmalıdır. Bu da ancak onun baştan ayağa incelenmesiyle mümkündür. Ancak hür kadınlar için böyle bir durum söz konusu değildir” (Fahreddîn er-Râzî, 2004: XIII. 206).

Bütün bu ayetler ve yorumlar dikkate alındığında, “Kur'an'daki her hükümün tüm zamanlar için genel geçer olduğu, her bir hükmün tarih-üstü değer taşıdığı yönündeki geleneksel söylemin gerçekte ne ifade ettiğini serinkanlılıkla tartışmak gerekir. Bu noktada, Selefi karakterli gelenekçi zihniyetin “Kur'an'ın ahkâmı ile modern çağ arasında uyumsuzluk baş gösterdiğinde, bu çağ Kur'an'ın ahkâmına uygun hale getirmek ulvi bir vecibedir” şeklindeki anlayışının, söz konusu ahkâmı modern dünyanın genel kabulleri ve değer hükümlerinden hareketle anlayıp yorumlamaya çalışan ve bu bağlamda, Ziya Paşa'nın, “Sen herkesi kör, âlemi sersem mi sanırsın” dizesini hatırlatan bir

kurnazlıkla, “Kur’an tam da bugünkü toplumsal zemine hitap ediyor” gibi iddialarda bulunan modernist eğilimden daha tutarlı olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, gelenekçi eğilim milâdî yedinci yüzyıldaki Arap toplum pratiğini, modernist eğilim ise hâl-i hazırdaki çağın olgusal gerçekliğini evrenselleştirmekte ve fakat biri on beş asır önceki, diğeri bugünkü tarihselliği “Kur’an’ın evrenselliği” diye takdim etmektedir. Oysa Kur’an’ın kölelik ve cariyelik meselesiyle ilgili beyanları nüzul dönemindeki sosyolojiye dairdir; dolayısıyla bu mesele ne dindir, ne de dinî niteliklidir.

Kölelik ve cariyelik hukukunun Kur’an’da mevzu bahis edilmesi, bir insanın başka birinin malı-mülkü olması anlamındaki müesses köleliği içinde bulunduğumuz çağda ihya mesajı içermediği gibi, konuyla ilgili ayetlere günümüz dünyasında şu veya bu şekilde somut bir karşılık bulmak gerektiğine de işaret etmemektedir. Çok kısa ifade etmek gerekirse, kölelik ve cariyelikle ilgili ayetlerdeki ahkâm, nüzul döneminin sosyolojik şartlarına münhasır olup bugünkü dünyada herhangi bir işleve sahip değildir. Kaldı ki kölelik bütün insanlık için büyük bir ayıp olsa gerektir.

Gönül isterdi ki Kur’an zina, ribâ, sirket, katl gibi hususlar gibi kölelik ve cariyelik kurumunu da tam manasıyla ilga etmiş olsaydı... Fakat gerek milâdî yedinci yüzyılda köleliğin yeryüzü sathında cari olması, gerekse savaş-ganimet hukukunun çok önemli bir kalemini oluşturması gibi sosyolojik sebeplerle kökten ilga hükmü varit olmadı. Kurumsal düzeyde köleliği ilga şerefinin, “Kur’an köleliğin kaldırılması yönünde ciddi adımlar attı” demekle övünen Müslümanlara değil de gayrimüslimlere ait olduğu malumdur. Daha açıkçası, köleliğin kaldırılmasına yönelik ilk kanunlar Avrupa’da ortaya çıkmış, ardından 18. yüzyılın başlarında ABD’de benzer bir kanunî düzenleme yapılmış, Osmanlı’da ise ancak 1847’de bir fermanla yasaklanmıştır. 1815 Viyana kongresinde köle ticaretinin yasaklanması pek çok Avrupa ülkesini köle ticaretine son vermeye sevk ederken, II. Mahmud’un köle ticaretini sonlandırma çabalarına rağmen, “Kölelik şeriatı var” direnci kırılmamış, hâliyle Osmanlı devletinde insan ticareti sonlandırılmamıştır. Keza tüm Osmanlı tebaası için az çok hukuki eşitlik vaat eden Tanzimat Fermanı kölelik kurumunu kaldırdığı gibi, iyileştirici bir düzenleme de getirmemiştir. Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulduğu tarihlere kadar yasal dayanağını muhafaza eden kölelik, en nihayet 1924-1926 yıllarındaki yasal düzenlemelerle tarih envanterine sokulabilmiştir (Bozkurt, 1994: 1504; Karal, 1964: 598; Olpak, 2013: 124).

## Değerlendirme ve Sonuç

Kur'an'ın kadınlarla ilgili beyanları, bilhassa talak, miras, şahitlik gibi konularla ilgili ahkâmı hemen tamamıyla nüzul dönemindeki toplumsal vasatın realitesine uygun biçimde formüle edilmiştir. Hâliyle, bu beyanlar ontoloji ve teolojiden ziyade sosyolojiyle, değerden ziyade durumla ilgilidir. Kadınlarla ilgili ayetlerdeki hükümleri te'vil marifetiyle modern dünyaya uyarlama çabaları, anlamlı olmadığı gibi inandırıcı da değildir. Kaldı ki çağdaş Müslüman toplumlardaki zihniyet problemlerinin çözüm formülü dinî modernleşme projeleri üretmek değildir. Çünkü din kavramı, dinamizm ve değişkenlikten ziyade sabitlik içermesine sahiptir. Daha açıkçası, din kavramındaki içerme, tarih boyunca tüm peygamberlerin tebliğlerinde de yer alan inanç, ibadet ve ahlak ilkeleridir. İnanç ilkelerinin tarih-üstülüğü tartışma götürmez bir gerçektir. İbadetler farklı şeriatlarda nicelik ve form açısından değişkenlik gösterse; de insanoğlunun Allah'a taat ve şükran borçlu olduğu da tarih-üstü bir hakikattir. Ahlâkî ilkelere gelince, bu konuda temel ölçüt, *hüsün* ve *kubuhun* (iyilik ve kötülük) aklen bilinebilirliğidir. Nitekim başta Mu'tezile olmak üzere Şia, bazı Mâtürîdî-Hanefî âlimler ve İslâm filozoflarına göre hüsün ve kubuh aklî olup akılla kavranabilir mahiyettedir. Başka bir ifadeyle, *hüsün* ve *kubuh* bir şeyin mahiyetine dâhil olup onun zatî vasfını teşkil etmektedir. Buna göre akıl ve din fiillere değer yüklemeyi, yalnızca fiillerin özündeki ontik nitelikleri belirtir.

Bu açıdan bakıldığında ahlâkî ilkelerin de sabit ve tarih-üstü nitelikli olduğu söylenebilir. Örfler ve âdetlerin toplumdan topluma, zaman ve zemine göre farklılık göstermesi ilk planda, birtakım ahlâkî değerlerin değişebilir olduğunu düşündürse de; burada söz konusu olan değişkenlik yerel örf ve yerel ahlak denebilecek bir kategoriyle ilgilidir. Daha açıkçası, belli bir toplumda maruf kabul edilen bir şey, başka bir toplumda münker olarak algılanabilir; ancak bu algı farklılığı ahlâkî değerlerin esasına müteallik değildir. Sözgelimi, çok eşlilik, bir toplumda veya bölgede maruf kabul edilirken, başka bir toplumda münker olarak görülebilir. Tıpkı günümüz Türkiye'sinin Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde maruf, Marmara, Ege ve Karadeniz bölgelerinde münker kabul edilmesi gibi... Bir uygulamanın bazı bölgelerde maruf, bazı bölgelerde münker görülmesi ahlak değil, örf meselesidir. Dolayısıyla Kur'an'ın çok eşlilikle ilgili beyanları da dinî ve ahlâkî değil, örfidir.

Bu örfliğin nüzul dönemindeki toplumsal vasatla ilgili olduğunu ve dinî değer hükmü taşımadığını tartışmak bize göre yersizdir. Şayet Eş'ariyye ve



Selefiyye ekolleri ile Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî usulcülerin çoğunluğunca benimsenen anlayış doğrultusunda hüsün ve kubuhun şer'î olduğu, yani bir şeyin iyi veya kötü olma özelliğinin ancak dinî beyandan sonra bilinebildiği fikrinden yola çıkılır ve aynı zamanda Kur'an insan, tarih, toplum gerçekliği çerçevesinde yatay olarak değil de Allah, Levh-i Mahfuz, kelâm-ı kadîm gibi kavramlar çerçevesinde dikey ve tamamen tarih-üstü bir perspektifle okunur ve anlaşılırsa, hem örfü bizatihi din saymak, hem de dinamik sosyolojiyi ontoloji sanmak durumunda kalınır.

Bu durum kaçınılmaz iki sonuca müncer olur. Birinci sonuç, Müslümanların zihninde bugünkü pratik hayat tarzını bütün boyutlarıyla Kur'an'ın tasvir ve tarif ettiği şekle uyarlama, dolayısıyla milâdî yedinci yüzyıldaki Arap toplumunun gündelik hayat formunu bugünkü dünyaya aynıyla tatbik mevkiine koyma gibi bir hedef oluşmasıdır. Nitekim dinî anlayış ve kavrayışta sıkı gelenekçi ve skolastik zihniyetin savunduğu söylem de aşağı yukarı böyle bir hedefi yakalamaya matuftur; ancak bu gelenekçi söylem salt retorik düzeyinde kalmakta, pratik hayat söylem ve retorik aksine gayet modern bir tarzda, modernitenin dayatmalarına kolay intibaklar, hatta hoşnutluklarla yaşanmaktadır. Ne var ki bu durum iki dünyalılık ve çifte standartlılık gibi ahlâkî sorunlar yaratmaktadır.

İkinci sonuç, özellikle kadın-erkek veya karı-koca ilişkileri, kadının darb yoluyla tedip edilmesi, şahitlik, miras gibi meselelerle ilgili ayetlerin yorumunda görüleceği gibi, Kur'an'ın tam da modern dünyadaki hâkim değer yargıları ve normlara uygun şeyler söylediğini ispatlama çabasıdır ki bu çabanın aşağılık kompleksiyle içe içe geçmiş bir apoloji olduğu izahtan varestedir. Ayrıca, İslam toplumlarının içinde buldukları umumi kriz probleminin üstesinden gelme formülü, daha önce de belirtildiği gibi, dinî modernleşme projesi değildir. Kaldı ki din tek başına modernleştirici bir kurum olmadığı gibi, bir toplum ya da medeniyetin yükseliş ve çöküş dinamikleri de din temelli değildir.

### Kaynaklar

- Âlûsî, Ebü'l-Meâlî Mahmûd Şükrî (ty). *Bulûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*. Nşr. Muhammed Behcet el-Eserî, İkinci Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Aydın, Mehmet Âkif ve Hamîdullah, Muhammed (2002). "Köle", Ankara: *DİA*.



- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd (2005). *Tefsîru'l-Beğavî (Meâlimü't-Tenzîl)*. Nşr. Hâlid Abdurrahmân el-Akk-Mervân Sevâr, Dördüncü Baskı, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Bozkurt, Gülnihal (1994). "Osmanlı Devleti'nde Köle Ticaretinin Önlenmesi İçin Yapılan Çalışmalar". *XI. Türk Tarih Kongresi (Bildiriler)*. Ankara.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (1981). *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul:Çağrı Yayınları.
- Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali (tarihsiz). *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Cevâd Ali (tarihsiz). *el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*. Birinci Baskı, Menşûrâtü's-Şerîf er-Radî: Kum.
- Demircan, Ali Rıza (2010). *Kur'ân ve Sünnet Işığında Câriyeler ve Sömürülen Cinsellikleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Derveze, Muhammed İzzet (1981). *ed-Düstûru'l-Kur'ânî ve's-Sünnetü'n-Nebeviyye fî Şuûni'l-Hayât*. Beyrut-Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî.
- Derveze, Muhammed İzzet (2000). *et-Tefsîru'l-Hadîs*. İkinci Baskı, Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf (2005). *el-Bahru'l-Muhît*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (2001). *Tehzîbü'l-Luğa*. Nşr. Riyâd Zekî Kâsım, Birinci Baskı, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer (2004). *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb)*. İkinci Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Fehd, Tevfik (2003). "Lât". *DİA*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Fehd, Tevfik (2004). "Menât". *DİA*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd (2011). *Meâni'l-Kur'ân*. Nşr. İmâdüddîn b. Seyyid Âlüddervîş, Birinci Baskı, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (2005). *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. Birinci Baskı, Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- Günay, Hacı Mehmet (2007). "Nüşûz". *DİA*, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Gündüz, Ahmet (2012). "Tarihî Süreç İçerisinde Türk Toplumunda ve Devletlerinde Kadının Yeri ve Önemi". *The Journal of Academic Social Science Studies*. C.5, S.5: 129-148.

- Hatalmış, Ali (2012). İslam Toplumunda Kölelik ve Cariyelik. Birinci Baskı, Ankara: Araştırma Yayınları.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali (1998). *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*. Nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Birinci Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir (1997). *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Dâru Sahnûn
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib (2001). *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri Kitâbi'l-Azîz*. Nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed Birinci Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Cüzey el-Kelbî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed (2005). *et-Teshîli Ulûmi't-Tenzîl*. Nşr. Rıza Ferec el-Hemmâmî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut: Sayda.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed (2003). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Üçüncü Baskı, Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn (ty). *ed-Dirâye fî Tahrîci'l-Ehâdîsi'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed (1987). *Zâdü'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*. Nşr. Şuayb el-Arnaût-Abdülkâdir el-Arnaût, Onbeşinci baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Şihâbüddîn (1983). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem (2003). *Lisânü'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Hadîs.
- Kâdî Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer (2003). *el-Tefsîru'l-Beyzâvî (Envâru't-Tenzîl)*. Birinci Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Karal, Enver Ziya (1964). "Gülhane Hatt-ı Hümayununda Batının Etkisi". *Belleten*. C.XXVIII, S.112: 589-595.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed (2003). *Tefsîru'l-Kâsımî (Mehâsinü't-Te'vîl)*. Nşr. Ahmed b. Ali-Hamdi Subh, Kahire: Dâru'l-Hadîs.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (1988). *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Birinci Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

- Kutlu, Sönmez (2003). “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturidî”. İmam Mâturidî ve Mâturidîlik. Haz. Sönmez Kutlu, Birinci Baskı, Ankara: Kitâbiyât Yayınları.
- Lane, Edward William (1968). *An Arabic-English Lexicon*. Beyrut: Librairie Du Liban.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed (2007). *en-Nüket ve'l-Uyûn (Tefsîru'l-Mâverdî)*. İkinci Baskı, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye,
- Mukâtil, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman el-Ezdî (2002). *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Nşr. Abdullah Şehâte, Birinci Baskı, Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref (ty). *Tehzîbü'l-Esmâ' ve'l-Luğât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Olpak, Mustafa (2013). “Kronik: Osmanlı İmparatorluğunda Köle, Türkiye Cumhuriyetinde Evlatlık: Afro Türkler”. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*. C.68, S.1: 123-141.
- Özcan, Hanifi (2012). “Mâtüridî'ye Göre Din-Şeriat Ayırımının Felsefî Temelleri”. *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtüridî ve Mâtüridîlik-Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı (22-24 Mayıs 2009)*. İstanbul: İFAV.
- Öztürk, Mustafa (2015). *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*. Üçüncü Basım, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Reşid Rızâ, Muhammed (1999). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed (2004). *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Nşr. Seyyid Kisrevî Hasen, , Birinci Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed (2004). *Kıyasü'l-Enbiyâ (Arâisü'l-Mecâlis)*. Nşr. Abdüllatîf Hasen Abdurrahmân, Dördüncü Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (1983). *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*. Birinci Baskı, Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (2002). *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Beşinci Baskı, Beyrut: Dâru İbn Kesîr.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa (1997). *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa*. Üçüncü Baskı, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd (1999). *Tefsîru't-Taberî (Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân)*. Üçüncü Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen (1997). *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Nşr. İbrahim Şemsüddîn, Birinci Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Tîbî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Abdillâh (2013). *Fütûhu'l-Ğayb fî'l-Keşfi an Kınâi'r-Rayb*. Nşr. Hasen b. Ahmed el-Ömerî-Sâlih b. Nâsır en-Nâsır, Birinci Baskı, Dübey: Câizetü'd-Dübeyi'd-Devliyye
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (1981). *es-Sünen*. Çağrı Yayınları: İstanbul.
- Utkucu, Murat (2006). *Kur'ân Okumaları*. Birinci Baskı, Ankara: Epos Yayınları.
- Ünsal, Hadiye (2015). *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili*. Birinci Baskı, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Yavuz, Şevket (2012). "Uzzâ, DİA, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed (1979). *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Nşr. Abdülkerîm el-Azbâvî, Küveyt: Matba'atü Hükûmeti'l-Küveyt.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (1977). *el-Keşşâfan Hakâiki't-Tenzîl*. Birinci Baskı, Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Zeylâî, Ebû Muhammed Abdillâh b. Yûsuf (1938). *Nasbu'r-Râye li Ehâdîsi'l-Hidâye*. Kahire: Dâru'l-Me'mûn.
- Zuhaylî, Vehbe (2009). *et-Tefsîru'l-Münîr fî'l-Akîde ve's-Şerîa ve'l-Menhec*. Onuncu Baskı, Dımaşk: Dâru'l-Fikr.

## İSLAM DÜŞÜNCESİNDE METAFİZİK VE TARİH İKİLEMİNDE KADIN

Hülya ALTUNYA \*

### Öz

Modern dönemlerle birlikte kadın varlığına bakışın ve ona dair algının değişmesi ve bunun üzerine kadın haklarıyla ilgili yapılan çalışmalar ile düzenlemeler, kadının kendisinin ve toplum içindeki konumunun tekrar tekrar düşünülmesini beraberinde getirdi. Modernizmin ortaya çıkardığı bu tür değişimler, gelişmeler ve bunun yanı sıra ister istemez yüzleşilmesi gereken problemler, İslam düşünürlerinde bir tür İslam'da kadın apolojisinin geliştirilmesine neden oldu. Klasik İslam düşüncesinde kadın varlığı ve kadın hakları, 'erkeğe nispetle kadın' veya 'ideal dindar ya da ahlaklı kadın' profiliyle ilişkilendirilerek anlatılmıştı. Kur'an ve hadisler üzerine bina edilen dini, ahlakı ve felsefi metinlerde, devamlı surette kadının aile içindeki vazifeleri hatırlatılarak onun ideal forma uygun bir şekilde eğitilmesi hedeflenmiştir. Ancak modern dönemlerle birlikte kadın varlığı ve kadın hakları, 'kadın olarak kadın' anlayışı temelden hareketle ifade edildi. Ayrıca kadının erkek gibi bir birey olduğu ilan edilerek o, entelektüel, siyasi, sosyal ve ekonomik ortamlarda eşit düzeyde temsil edilmeye başlandı. Modern dönemde kadın anlayışında meydana gelen dönüşümle birlikte İslam düşüncesinde kadın varlığı ve kadın haklarına dair anlatıların revize edildiğine şahit olundu. Bu yeni dönemin İslam'da kadın apolojilerinde, kadın haklarıyla ilgili olarak Kur'an ve Hadislerden referanslar alınmak suretiyle geniş içerikli makro anlatılar oluşturuldu. Modern dönemdeki bu apolojiler, metafiziksel boyutlara taşınmak suretiyle yeni makro anlatılar kurgulandı. Ancak dini metinlerden çıkartıldığı iddia edilen ve apolojik bir söylem tarzıyla kurgulanan dindar kadın profilinin metafiziksel, tarihsel ve dini açıdan sorgulanmasına ihtiyaç hissedilmektedir. Bu çalışmada tarihin her döneminde kadın varlığı ve kadın haklarının ideal profiller bağlamından ele alınmasıyla ortaya çıkan problemler tartışılmaktadır. Yine ideal profillerin hem metafizik kurgulardan ibaret olması hem de kadın varlığının zamansallığını göz ardı etmesinden kaynaklanan sorunlar araştırılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kadın, Metafizik, Tarih, İslam, Anlatı

\* Doç.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
hulyaaltunya@sdu.edu.tr

## Abstract

### The Dichotomy of Women in History and Metaphysics within Islamic Thought

The perception of the female presence in modern times and a shift of women's rights has brought the position of women in society a new impetus. These developments has caused a new trend of apologetic and rational thinking concerning the status and the problems of woman in Islam. The existence of woman and their rights have been mostly considered within the category of 'woman regarding man' and 'ideal, moral profile of woman' in classical Islamic thought. Religious, moral, and philosophical texts on the Qur'an have accounted woman for being responsible for some duties within the family household and shaped and educated according to the ideal profile of a woman. However, in modern times in the West, the existence of woman and their rights have been considered within the category of 'woman as woman'. Moreover, women have been declared as an individual who is equal to man in fields of intellectual, political, social and economic matters. This development has caused some revisions within the classical approaches to Islam regarding the narratives on woman. In this period, a good number of macro-narratives of the rights of women in Islam were organized in specific references to the Qur'an and hadiths within the form of apologetic thinking. Nevertheless, this form of apologetic thinking on idealized 'religious woman' in reference to Qur'an and hadiths is in need of being questioned, analyzed, and criticized from metaphysical, historical, religious viewpoints.

This paper will discuss the problems posed by the idealized profile of woman with respect to historical existence of woman and their rights in the classical thought on Islam. It will affirm that the idealized profile of woman is basically a metaphysical construction which disregards historical dimensions of woman's existence in the world.

**Key Words:** Woman, Metaphysics, History, Islam, Narrative

## Giriş

Modern dönemde kadın varlığına dair algının değişmesi ve kadın haklarıyla ilgili çeşitli düzenlemeler, kadının varlık tarzı ve toplumdaki konumunun yeniden düşünülmesine yol açtı. Modernizmin beraberinde getirdiği bu değişimler ve dikkate sunduğu problemler, modern dönem İslam düşünürleri arasında 'İslam'da kadın'ın pozitif statüsüne dair savunmacı düşüncelerin ya da apolojilerin geliştirilmesine neden oldu. Bu apolojilerin temel işlevi, İslam

dininin ortaya çıkış anından itibaren kadına hak ettiği ontolojik ve sosyolojik değeri tüm zamanlar için geçerli olacak şekilde verdiğine dair Kur'an ve hadis referanslı bir takım üst (meta, makro) anlatıları inşa etmek oldu. Bu makro anlatılar sayesinde, Batı'da geliştirilen modern kadın anlayışlarına dair en iyi cevap ve eleştirinin zaten İslam dininde uzun zaman önce verilmiş olduğunu ima ettiler. Ne var ki Kur'an ve hadislerden hareketle inşa edilen bu savunmacı makro söylem içinde kurgulanan dindar kadın profili, gerek tarihsel İslam düşüncesinde yer alan söylemlere, gerekse İslam coğrafyasındaki pratiklere bakılarak sürekli bir sorgulama konusu olmuştur. Bu sorgulamanın temelinde, modern dönemde kurgulanan 'Müslüman kadın'ın tarihsel yaşanmışlığa mı yoksa modern dünyanın zorlaması karşısında yalnızca bir düşünülmüştüğe mi tekabül ettiği sorusu yatmaktadır. Daha açık ifadeyle, makro anlatı içinde sunulan kadın tasavvuru, tarihsel bir gerçeklik midir, yoksa yalnızca düşünülen (idealize edilen) kadın mıdır? Zira burada açıkça bir genelleme söz konusudur ve Müslüman kadın tasavvuru, tarihsel makro anlatılarla değil, daha ziyade tüm zamanlar için geçerli metafiziksel bir söylem içinde meşrulaştırılmaktadır. Belki bu soruların anlamlı biçimde tartışılmasına klasik düşüncede dini metinlere referansla ele alınan kadın profilinin çeşitli açılardan yorumlanmasıyla başlanabilir.

Genel olarak bakıldığında bu kadın profilinde, kadın ve kadın haklarının, en çok onun aile içindeki görev ve sorumlulukları bağlamında konu edildiğini görmekteyiz. Bu profil eksenindeki anlatılarda aile içinde konumlandırılan kadın, erkekten, hem akıl hem de diğer üstün nitelikler bakımından zayıf olduğu için onun en iyi hizmetkârı, işlerinin yardımcısı ve neslinin devamını sağlayan üretici güç olarak görülür. Sözelimi İslam dünyasının önde gelen iki düşünürü olan İbn Sina (ö. 1037) ve Gazali (ö. 1111)'nin görüşleri, aile içinde kadın ve erkeğe nispetle zayıf kadın algısına örnek olarak verilebilir. Kadının akli yetisinin eksik olduğu, dolayısıyla ekonomik geçim sorununu kendi başına çözemeyeceği gerekçesiyle İbn Sina, erkeğin, kadının bakımını üzerine almasının yasayla garanti edilmesinden yanadır. Buna karşılık erkek, kadına hükmetme hakkını ele geçirecektir. Bakabileceği kadar kadına sahip olan erkek, kadının tek efendisidir. Kadın ise erkeğe şehevi mutluluk sunması beklenen varlıktır. Dinin, boşanma yetkisini erkeğe vermiş olması ise tüm bunların delili olabilir. (İbn Sina, 2005: 197-199) Bu görüşü daha detaylandıran Gazali'ye göre; kadın ve erkek arasında gerçekleştirilen nikah akdi, bir tür köleliğe benzediği için kadının, kocasına tam anlamıyla itaati şarttır. Öyle ki Allah'a isyan anlamına gelmeyecek tarzda kadının kocasının her söylediği

şeyi yapması zorunludur.<sup>1</sup> (Gazali, 1974: 562; 1988: 129-130) Açıkçası temelleri Aristoteles (ö. M.Ö. 322)'e kadar giden bu düşüncede kadın tabiatı, aklen eksik, muhakeme yetisi yetersiz ve istikrarsız varlık olarak kabul edilmektedir. Bu perspektiften erkeğin varlığı, aktif bir form, kadının varlığı ise pasif bir madde gibi görülmektedir. (Aristoteles, 2002: 26, 29; 1984: 716b11, 728a18) Benzer şekilde her iki düşünürümüz de kadının 'yaratılıştan kaynaklanan' aklen eksikliğinden, arzularının peşinde koşmasından ve hırslı olmasından söz ederek, onun evde erkek tarafından eğitilerek yönetilip muhafaza edilmesi gereken bir varlık olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Dikkat edilecek olursa kadının varlığı yaratılış bağlamında ele alındığında, 'kadın olarak kadın' değil, 'erkeğe nispetle kadın' varlığı ön plana çıkarılmaktadır. Her ne kadar Kur'an'da insanın yaratılışı anlatılırken cinsiyet ayrımına gidilmeyerek, insan, 'halife ve beşer' (el-Hicr, 15/28, el-Bakara, 2/30) olarak ifade edilse de, daha sonraki yaratılış basamaklarında Adem'in isminin geçmesi nedeniyle ilk yaratılan cinsiyetin erkek olduğu yorumu yapılmıştır. Zaten modern dönemlere kadar müfessirlerin çoğunluğunun, bu tür ayetlerin tefsiri için başvurdukları neredeyse tüm kıssalardan hareketle, 'erkeğe nispetle kadın'ın varoluşunu anlatması, erkeğin ilk/birincil olduğu kanaatini pekiştirmiştir. Havva'nın, Adem'in kaburga kemiğinden yaratılışı ve cennetten yeryüzüne gönderilişte/indirilişte kadının olumsuzlanan rolü, 'erkeğe nispetle kadın' algısının en etkileyici motivasyonudur. Bu motivasyondan hareketle olumsuzlanan kadın profilinde, kadının yaratılıştan eksik ve zayıf olduğu gerekçesiyle erkeğin kadını nasıl kontrol etmesi gerektiği üzerine tavsiye me-

1 Kadının erkeğin yönetimi ve koruması altında kalmasını savunan Gazali, bunu, kadının erkek karşısındaki eksikleriyle ilişkilendirerek on maddede izah eder: 1. Kadın, erkeğin izni olmaksızın boşama hakkını elinde tutamaz. Erkek ise buna dilediği zaman güç yetirir. 2. Kadın, erkeğin izni olmaksızın bir şey almaya güç yetiremez. Erkek ise dilediği gibi yapar. 3. Erkeğin kadınla bağı devam ettiği sürece kadın kocasının dışında başka bir zevc ile birlikte olamazken erkek bunu yapabilir. 4. Kadın kocasının izni olmaksızın evden bir şeyi dışarı çıkartamazken, erkek istediği gibi davranır. 5. Kadın musibetlere tahammül edemez. Erkekler daha dayanıklıdır. 6. Kadın erkekten korkar ama erkek kadından korkmaz. 7. Kadın, erkeğin gösterdiği güler yüze ve yumuşak sözlere kanaat eder, erkek ise bu kadarına kanaat etmez. 8. Kadın, evlendiğinde annesinden, babasından ve tüm akrabalarından uzaklaşır, ayrılır. Erkeğin böyle bir durumu yoktur. 9. Kadın daima hizmet edendir. Erkek ise daima hizmet edilendir. 10. Erkek hasta olduğu zaman kadın kendisini telef eder. Ancak kadın ölse bile erkek gamlanmaz. (Gazali, 1988: 129-130). İslam filozoflarının kadın anlayışıyla ilgili olarak daha geniş bilgi için bakınız: Altunya, 2011: 77-97.



tinler üretilmiştir. Dolayısıyla dini metinlerden hareketle oluşturulan makro-anlatıların çoğunda, kadın varlığının ahlaki boyut kazanabilmesinin yolunun erkeğin kontrol gücünden geçtiği ima edilmiştir. Bu durum, kaçınılmaz olarak erkeğin kontrol gücü sayesinde ahlaken olgunlaşacağı beklenen, yani ahlaken idealize edilen kadın varlığının tarihsel kadın varlığına öncelendiğini gösterir. Özellikle ‘idealize edilen kadın varlığı’nın niteliklerinden bahseden makro-anlatılarda, bu ideal kadın tasavvuruna uygun olarak yaşayan kadının, yüce ve üstün nitelikler kazanacağı vaat edilmektedir.

Dini, felsefi ve ahlaki içerikli makro-anlatılarda, kadına, erkek karşısındaki telafi edilemez eksiklikleri hatırlatılarak, ‘nasıl olması gerektiği’ne dair pedagojik bilgiler yer almaktadır. Söz konusu pedagojik yaklaşım içinde sunulan kadın profilinin problemlili boyutu, XVI. Yüzyıl Osmanlı ilim dünyasında *Ahlak-ı Alai* isimli ilk Türkçe ahlak kitabının yazarı Kınalızade Ali Efendi (ö. 1571)’nin ‘hatun-ı muvafık’ dediği kadın anlayışına bakıldığında kolayca tespit edilebilir. “*Ve hatunların efdali vü ekmeli oldur ki akl u diyânet ve iffet ü hasânet ve edeb ü hayâ ve zevcine mahabbet ü safâ ile mevsûf olup rızây-ı zevci kanda ise ehem-i mehâmm olup hıfz-ı nâmûsu gayet-i merâmı ola. Ve zebân-dırâz u nâ-hak-şinâs olmaya, eğerçi bu iki sıfat nisâda katı çok olur.*” (Kınalızade Ali Çelebi, 2007: 344) Burada kadınların en faziletlisi ve en mükemmel olanına dair yapılan bu betimleme, amaçsallık üzerine inşa edilmiş gözükmektedir. Başka bir ifadeyle, idealize edilen kadın profili, makro-anlatıcının zihninde bir amaca hizmet eder biçimde kurgulanmakta ve bu kurgunun tarihsel olarak gerçekleşebileceği düşünülmektedir. Ne var ki yukarıda kısaca değindiğimiz üzere, ideal kadın profilinin tarihsel kadın varlığına öncelenmesi ve bu idealin tüm zamanlar için geçerli görülmesi metafizik bir kurgudan öteye geçmemektedir. Bu metafizik kurgunun, gerçek hayattaki kadında mükemmelen temsil edilebileceğini beklemek, yani metafiziksel bir kurgu ve tarihsel gerçekliğin bir bakıma özdeşleşebileceğini düşünmek, öncelikle ideal ve gerçeklik arasındaki mesafeyi yeterince dikkate almamaktır. Daha da önemlisi, bu kurgunun --sonuçta kadını kontrol etmesi tavsiye edilen- erkek eliyle oluşturulmasının, aynı zamanda kadının ahlaken olgunlaşabilmesi için gereken tüm pedagojik araçların yine erkeğin yetkisinde olduğunu ima etmektedir. Böylece Kınalızade Ali Efendi’nin ahlak kitabında idealize edilerek temsil edilen ‘hatun-ı muvafık’ anlayışının teleolojik/ontolojik kurgusunun, aynı zamanda tamamen erkeğe özgü bir araçsal düşünmeye yol açacağı açıktır. Böylece kadın varlığı amaç ve aracın belirlenmesi noktasında neredeyse bütünüyle pasif bir nesne konumuna indirgenmektedir. Bu ise, kadının ne za-

man ideale yaklaştığına hala erkeğin karar vereceğini ileri sürmektir. Kısacası kadın, ne kadar idealize edilirse edilsin hala kendi varlığı hakkında erkek kadar bir fikir ve vizyon sahibi olamayacağı için, ideal varlık kadar ideal eksiklik ya da yokluğun bir temsili olarak kalacaktır.

Aynı konuyla ilgili bir başka örnek ise XIX. yüzyıl sonlarında (1893-1894) Rüşdiye’de muallim olan Mehmed Said tarafından yazılan *Vezaifu’l-İnas* isimli kitaptan verilebilir. Eserin İfade-i Mahsusa kısmında padişahın teşvikleriyle, “*hanımların da ilim ve marifet tahsil etmeye, fazilet ve hüner kazanmaya rağbetleri gündün güne artmakta olup*” (Mehmed Said, 2015: 16) şeklinde ifade edilen durum, kadınların artık ilim öğrenerek sosyal hayata dâhil oluşlarını ima etmektedir. İlim ve marifet tahsil eden kadınlara erkeklerle karşı vazifelerini anlatan bu kitap, tarihteki diğer metinlerde olduğu gibi, kadın ve erkek arasındaki ilişkinin, hak/hukukun nasıl olması gerektiğinden ve erkeklerin kudret ve uyanıklık ile huy edinerek kadınları sahiplenmesi ve himaye etmesinin öneminden bahseder. Buna karşılık kadınlar zayıflık ve acz ile yaratılmış olduklarından, erkeklere güzel hizmet ve itaat ederek onların himayesi altında yaşamalıdır. Hanımlar daima kendilerinin çobanları ve terbiye edicileri olan kocalarına karşı kötü söz söylemeyip, onların haklarına tecavüz etmemelidirler (Mehmed Said, 2015: 28). Denilebilir ki Osmanlının son dönemlerinde bazı düşünürler, kadınların ilimle meşgul olmasına ve toplum içinde bir takım haklar edinmesine değinseler de, hala yerleşik makro-anlatuların etkisi altında görünmektedirler.

Müslüman kadınların modern dönemde entelektüel, sosyal, siyasi ve ekonomik alanlarda yer almaya başlamaları, ‘İslam’da kadın’ sorusunun sık sık sorulmasına ve tartışılmasına yol açmıştır. Çünkü bu dönemde kadın, aile kurumundaki görev ve sorumluluklarını yerine getirmekle birlikte, erkek gibi eğitilmekte ve meslek sahibi olarak toplumda yeni bir kadın profilini görünür kılmaktadır. Eğitim seviyesi yüksek olan bu kadınların pek çoğu, zamanla klasik makro-anlatılardaki kadın varlığını ve erkek/kadın eşitsizliğini üreten tarihsel yorumları sorguladılar. Öyle ki problemlerin kaynağına dönüştürülen insanın yaratılışıyla ilgili ayetler, kimi müfessirler tarafından, mahiyet ve öz bakımından tek bir cinsten yaratılan kadın/erkek olarak yorumlanmaya başlandı. Kadının kaburga kemiğinden yaratıldığından söz eden meşhur hadise, lafzi değil, mecazi anlam verilerek kadının konumu güçlendirme yoluna gidildi. Daha açık deyişle bu hadis, kadının tabiatından kaynaklanan narinliği ve kırılğanlığı nedeniyle, onun tavır ve davranışlarına baskı uygulanmamasını

gerektirdiği şekilde anlaşıldı (Karşlı, 2003: 73-83)<sup>2</sup>. Her ne kadar geçmiş dönemlerdeki müfessirlerin yorumlarını hala doğru kabul edenler olsa bile, son dönemin İslam düşünürlerinin çoğunluğu biyolojik, antropolojik ve sosyal nedenlerden dolayı ilk yaratılıştaki cinsiyet ayrımının olmadığı yönündeki görüşleri savundular. Böylece İslam'da kadın ve erkeğin yaratılıştan eşit olarak var edildikleri tezi, dini metinler kaynak gösterilerek delillendirilirken, hem bilimsel verilerden yararlandı, hem de modern feminist felsefecilerin dine yönelttikleri eleştiriler cevaplandırılmaya çalışıldı. 'İslam'da kadın' sorusu ekseninde oluşturulan modern düşünceler, kadın aklının ve dininin eksikliğiyle ilgili dini metinlerin nasıl anlaşılacağı üzerine yoğunlaşmaya başladı. Cehennemliklerin çoğunu kadınların oluşturduğunu ve bunun nedeni olarak onların akli ile dininin eksikliğini gösteren bir meşhur hadis (Buhari, Hayz, 6; İbn Mace, Fiten, 19) üzerine kurgulanan anlatılarda, kadının tabiatından kaynaklanan eksikliği ile modern kadın algısı arasındaki uzlaşmazlık, bir tarihsel gerilim olarak hissedilmeye başlandı. Kadının, erkek tarafından yönetilmesinin zorunluluğuna delil olarak gösterilen bu hadis, modernizmin erkekle her açıdan eşit tabiata sahip kadın anlayışı ile zıtlık arz etmekteydi. Oysaki diğer taraftan hem Kur'an hem de hadislerde, insanlar arasında üstünlüğün takva ve salih amelle olduğuna dair çok sayıda ifade yer almaktaydı. Zaten Hz. Peygamber'in erkek ve kadın aklından birinin diğerine göre daha üstün olduğunu ifade eden genelleyici bir söz söylemesi beklenmemekteydi. Bu yüzden söz konusu hadiste, kadınların kötü davranışlarını düzeltmeleri hakkında bir uyarının bulunduğu ve hadisin ahlaki açıdan değerlendirilmesi gerektiğine dair çeşitli yorumlar yapıldı. Başka bir ifadeyle, bu hadis delil gösterilerek İslam'da kadınının eksik yaratıldığıyla ilgili eleştiriler ortadan kaldırılmaya çalışıldı.

Buna göre modern dönem İslam düşüncesinde kadın varlığı ve kadın haklarıyla ilgili her türlü dini bilginin ve uygulamanın modern değerler doğrultusunda revize edilmesi ve modernizmin yol açtığı soru(n)lara ve eleştirilere karşılık verilmesi, modern makro-anlatıların oluşmasına neden olmuştur. Bu makro-anlatıların geçmiştekilerden farkı, kadın-erkek eşitliğine dair modernizmin teziyle çatışmadığı düşünülen dindar bir kadın profili sunmasıydı. Ancak bu dönemde ilginç olan husus, seküler, muhafazakar, feminist, modern ve bilahare postmodern dindar kadın gibi pek çok kadın profilinin

2 İnsanın yaratılışıyla ilgili ayetlerin yorumları hakkında daha geniş bilgi için bakınız. Karşlı, 2003: 73-83.

farklı makro-anlatılar içinde takdim edilmesidir.<sup>3</sup> Belki hepsinin ortak yönü, hala farklı açılardan idealize edilse de ‘düşünülen kadın’ın ‘tarihsel kadın varlığı’na nispetle ön plana çıkarılmasıdır.

Gelinen bu noktada modern dönemdeki ideal kadın profillerini, temelde erkek ve kadın bilinci tarafından oluşturulmalarına göre ikiye ayırabiliriz. Zira erkek bilincindeki ideal kadın daha fazla reelden (tarihsel kadın varlığından) uzak kalırken, kadın bilincindeki ideal kadın, bir şekilde gerçek hayata daha yakın durmaktadır. Hatta İslamcı veya İslamcı feminist olarak kendilerini adlandıran kadınlar, ideal kadını, bizzat birey olma mücadelesi veren ve entelektüel, sosyal, siyasi vb. her türlü ortamda var olabilecek kadın olarak göstermektedirler. Batı kaynaklı ‘feminist’ nitelemesini kullanmadan kendilerini yalnızca İslamcı olarak adlandıran kadınlar, dini metinlere referansla modern dünya içinde entelektüel, siyasi, sosyal vb. kimlikleriyle var olmaya çalışırken, kendilerine bu çağın ‘ideal İslam kadını’ profilini bir tür projeksiyon olarak seçmektedirler. Öte yandan kendilerini ‘İslamcı feminist’ şeklinde adlandıran kadınlar da, dini metinlerle olan bağlarını sürdürmekle birlikte, kadın merkezli okuma ve yorum ağırlıklı çalışmalarla ‘İslam’da kadın’ sorunu ele almaya çalışmaktadırlar.

İdeal Müslüman kadınının, temelde dindar ahlaklı kadın perspektifinden hareketle ‘iyi’ olarak nitelenmesi özellikle klasik tanımıyla dindar olmayan veya kendilerini seküler Müslüman olarak takdim eden kadınların söz konusu ‘iyi’ nitelemesini sorgulamalarına yol açmıştır. Çünkü iyi olarak tanımlanan ideal kadın, açıkça söylenese de, seküler ya da klasik anlamda dindar olmayı, kendi zıddı yani ‘kötü kadın’ imgesi içinde konumlandırmaktadır. Bu ise, kaçınılmaz olarak, doğrudan tarihsel kadın varlığına odaklanma yerine hala ‘düşünce’nin kendi kurgusuna yönelmekten bir türlü yakasını kurtaramadığını ima etmektedir. Daha açık deyişle, hala modern İslam düşüncesi içinde belirli formlar ve değerlere referansla ideal kadın varlığı tasarlanırken, ister istemez tarihsel kadın bir şekilde ötekileştirilmekte ve daha da ileride ideale yaklaşan ve onun zıddı bir noktada konumlanan şekilde tarihsel kadın varlıkları içinde bir ötekileşme sorununa yol açılmaktadır. İdeal kadın, aynı zamanda makro-anlatı içinde kurgulanan kadın olduğu için, bu kurgunun doğruluğu aynı zamanda bizzat kurgulayıcı zihin tarafından peşinen ileri sürülmektedir. Bu durum, tarihsel kadın varlığının zamansallığı, mekansallığı, farklı potansiyellerini ifşa etme gücü ve kaçınılmaz değişimine bakıldığında

3 Daha geniş bilgi için bakınız: Yılmaz, 2015.

ister istemez bir tür ideolojiye dönüşmektedir. Kısa deyişle, ideolojinin kendisi ve bu ideoloji içinde üretilen kadın imgesi, tarihsel kadın varlığından daha önemli ve değerli görüldüğü için, kendi içinde bir tür ironi barındırmaktadır. Bu ironi, anlamını tarihsel kadın varlığından alması beklenen ideal kadın tasavvurunun, kendisini, kendisini üreten zihnin bir tutkusu olarak yansıtmasıdır. Yani ideal kadını kurgulayan zihin, kendi kurgusuna bir tür hayranlık duyarak, tarihsel gerçeklikten uzaklaşmakla kalmamakta, aynı zamanda kendi kurgusunun sınırları içinde bir tür körlük sorununa maruz kalabilmektedir. Böylece evrensel gerçeklik iddiasında bulunan ideal kadın imgesi, kendi varlığını, kendisini üreten zihne borçlu olduğu için, asla zihnin dışına çıkıp tarihsel gerçeklik kazanamamaktadır. Böylece o meşruiyetini daha işin başında yitirmektedir.

### **Sonuç**

Kanaatimizce, klasik ve modern İslam düşüncesinde söz konusu olan ideal kadın tasavvurları kurgulamak yerine; öncelikle yaşayan, yüzleşilen, kendi adına konuşabilen tarihsel kadın varlıklarının yorumlanması ve bu yorumlarla oluşabilecek görüş ufku içinde yaşayan kadın varlığının daha olumlu bir yöne nasıl yönlendirilebileceğine dair tasavvurlar oluşturulması için çabalamak uygun görünmektedir. Böylece tarihsel gerçekliği önceleyen ideal kadını kurgulamak yerine, daima tarihsel gerçekliğe referansla düşünce üretmek her şeyin ötesinde bu düşüncelerin tarihsel olarak gerçeklik kazanma şansını artırabilecektir. Bu şekilde oluşan açık uçlu düşünme, aynı zamanda kendi sorunlarını da fark edebileceği için, bir ideolojiye ya da evrensel geçerlilik iddiasında bulunduğu halde kendisini üreten zihnin sınırları içinde kalabilen metafiziksel karakterinden uzaklaşabilecektir. Zira burada asıl amaç, kadın varlığı hakkında evrensel tasarımlar geliştirmek değil, doğrudan tarihsel kadının -kendi varlığı hakkında yüksek bir düşünme faaliyeti içinde- ahlaki ve dini kaygılar eşliğinde yaşayabilmesidir.

### Kaynaklar

- Altunya, Hülya (2011). “İslam Felsefesinde Kadının Temsili Sorunu”. *Ortaçağ’da Kadın*. Ed. Altan Çetin, Ankara: Lotus Yayınevi: 77-97.
- Aristotle (1984). “History of Animals”. *The Complete Works of Aristotle*. Ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press.
- Aristoteles (2002). *Politika*. Çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Buhari, Muhammed b. İsmail (1992). *Sahihu’l-Buhari*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Gazali (1974). *İhyâ-i Ulûmi’ d-Dîn*. Çev. Ali Arslan. İstanbul: Arslan Yayınları.
- Gazali (1988). *Nasihati’l-Mülük*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- İbn Mace, Ebu Abdullah b. Yezid (1992). *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İbn Sina (2005). *Metafizik, Kitâbu’ş-Şifâ*. Çev. Ekrem Demirli & Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Karşlı, İbrahim H. (2003). *Kur’an Yorumlarında Kadın, Sosyo-kültürel Çevrenin Kur’an Yorumlarındaki Yansımaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Kınalızade Ali Çelebi (2007). *Ahlâk-ı Âlâ’î*. Haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Mehmed Said (2015). *Vezaifu’l-İnas (Aile Olmak)*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.
- Yılmaz, Zehra (2015). *Dişil Dindarlık İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*. İstanbul: İletişim Yayıncılık.

## GELENEKSEL İSLAM KÜLTÜRÜNDE KADININ FİTNE OLARAK ALGILANMASI

**Kamil ÇAKIN \***

### Öz

İslam kültür ve medeniyetinde en çok tartışılan konulardan birisi “kadın” olmuştur. Bu tartışma belki de insanlık tarihi kadar eskidir. Öyle görülüyor ki insanlık iki sebepten dolayı kadını tartışmış ve onu ikinci plana itmiştir: Kas gücünün erkeğe göre zayıf olması ve iâşesinin erkek tarafından sağlanması. İslam doğduğunda kadının bu durumdan dolayı hor görülmesini kabul etmemiş, hem Kur’an hem de Hz. Peygamber bu durumu kadının lehine olacak şekilde değiştirmiştir. Kadın söz konusu olduğunda denebilir ki, Hz. Peygamber’in hayatı kadının konumunu yükseltme mücadelesiyle geçmiştir.

Fakat Hz. Peygamber’in vefatından sonra çok geçmeden durum kadının aleyhine olacak şekilde değişmiş ve nihayetinde kadın, erkeği yoldan çıkararak bir “fitne” olarak görülmüştür. Bu noktada Hz. Peygamber’in hiç de böyle bir kasıtle söylemediği bazı sözleri, bu konuda delil olarak kullanılmış, erkeğin zaafiyetine dikkat çekecek tarzdaki uyarıları, kadının “fitne” şeklinde algılanmasına delil kılınmıştır.

Bu meselenin temelinde insanın, erkeğin ve kadının yaratılışına/fitratına/doğasına dair algıların yattığı görülmektedir. Erkeği yaratılıştan üstün, kadını yaratılıştan zayıf gören bir algı biçiminden farklı bir yaklaşım elbette ki beklenemez. O halde öncelikle Kur’an’ın ve sahih hadislerin topyekûn insana, ayrı ayrı kadın ve erkeğe dair bakışı ortaya konmalı, sonra kadına bakıştaki negatif evrilmenin boyutları irdelenmelidir. Meselenin anlaşılabilmesi için öncelikle asr-ı saadetteki müsbet algı boyutuna çekilmesi, sonra konunun çağımız anlayışları ışığında yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir.

Bu makale, böyle bir amaca dönük ilmi bir çabanın ürünü olarak ve aynı zamanda Hz. Peygamber’den nakledilen hadislerin bazı şartlarda ve tarih içinde farklı anlaşılıp yorumlanabileceğini gösteren bir araştırma olarak kabul edilmelidir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Medeniyeti, Kültür, Kadın, Fitne

---

\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, kmlckn@hotmail.com

## Abstract

### The Perception of Woman as Fitna in Traditional Islamic Culture

One of the most discussed topics in Islamic Civilization and Culture is “women”. This discussion is perhaps one the oldest in human history. It seems that humanity has discussed the topic of woman based on two reasons and pushed them into the background: the strength of woman is weak compared to men; and woman’s food is provided by man. When Islam was born, Islam did not accept the disparagement of woman because of these reasons. The Quran as well as the Prophet Muhammad changed this situation in woman’s favor. When it comes to women, it can be said that the Quran and life of the Prophet Muhammad endeavored to raise the position of woman.

However, after the Prophet Muhammad’s death, the situation changed to the detriment and opposition of woman. Eventually, woman was considered as fitna that lead man astray. The sayings of Prophet Muhammad were used as evidence in this regard despite the fact that the Prophet Muhammad had no such intent in this sense. Warnings of the Prophet Muhammad that highlighted the weakness of man were used as evidence that woman were a fitna.

It appears that there are different perceptions of human, man and woman’s disposition based on this issue. It is expected that the creation of man is superior to that of the creation of women and that women are innately weak. In that case, firstly it must be revealed that the perception of the Quran and sound hadith about the discernment of humans is separate for woman and man, it must then be studied from the negative inversion aspect of views about woman. It must be done to pull this issue to affirmative perception like in era of happiness and for reconsidering the perceptions of our age.

This article is a study that it is based on object-orientated knowledge and demonstrated that the hadiths that were narrated from Prophet Muhammad can be understood differently and interpreted under certain conditions and antiquity.

**Key Words:** Islamic Civilization, Culture, Women, Fitna

### Fitne Kavramı

“Fitne” kelimesinin birçok sözlük anlamı bulunmakla beraber, en sık vurgulanan anlamlarının “ibtılâ/bela ve musibetle sınamak”, “imtihan” ve “durumun araştırılması” olduğu görülmektedir (İbn Manzur, 1375/1956: XIII, 317). İmtihan, bir kimsenin ya da toplumun belli bir konudaki durumunu ortaya çıkartmak için yapılan sınamaların genel adıdır. Dini edebiyatta tüm in-



sanların inanıp inanmayacaklarının, özelde ise inananların samimiyetlerinin ölçülmesinden ibarettir.

İmtihan kelimesinin gündelik kullanımında bir “olumsuzluk” hemen sezilmektedir. Sonunda kazanmak ya da kaybetmek, başarmak ya da başaramamak gibi iki ihtimalli bir süreçtir. Sürecin sonu olumlu bile olsa, sürecin bizatihi kendisi hoş değildir.

Türkçemizde sık sık kullanılan “dünya hayatı bir imtihandır” sözü, insanoğlunun reşit oluşundan ölümüne kadar geçen süre zarfında, çeşitli olaylar ile sınanmasını dile getirmektedir. Kur’an kaynaklı olduğu anlaşılan bu sözü hatırlatacak biçimde bir ayette şöyle buyurulmaktadır: “İnsanlar, ‘iman ettik’ dedikleri halde, hiç imtihan olunmadan (lâ yuftenûn) başıboş bırakılacaklarını mı düşünmektedirler” (Ankebut 29/2). Bu ayette “imtihan” anlamında “fe-tenne” fiilinin geniş zaman kipi kullanılmıştır.<sup>1</sup>

Peki nedir bu imtihan? Bu imtihan, genelde insanların, özelde de müminlerin çeşitli zorluklar, bela ve musibetler ile sınanmasıdır. Tıpkı “imtihan” kelimesinin olumsuz anlamları çağrıştırması gibi, müminin sınanması süreci de bir takım olumsuzlukları içermektedir. Bir ayette “biz insanı korku, açlık, maldan ve candan eksiltme ile sınarsınız” (Bakara 2/155) denilmektedir. Dikkat edilirse bu ayette anılan hususların hepsi de insan için olumsuz şeylerdir. Fakat “fitne” kavramı, yani insanın sınanması, sadece olumsuzluklarla olmamaktadır. Bazen mal ve makam gibi insan nefsine hoş gelen şeylerin yine insanın sınanmasına vesile olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenledir ki Kur’an ve hadisler, müminleri dünya hayatının cazibesine ve aldaticılığına karşı sürekli olarak uyarmıştır. Ali İmran suresinde insanların iştahını kabartan şeyler, kadınlar, erkek çocuk sahibi olmak, altın ve gümüş, ekinler ve binek atları dünyada kalacak meta’ (dünya hayatının meta’ı) şeklinde tasvir edilmektedir (Ali İmran 3/14). Yine de “fitne/imtihan” kelimesinin çağrıştırdığı anlamların ağırlıkla olumsuz olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Biz, bu araştırmada, “kadınları erkekler için fitne” olarak ele alan hadisin, doğru anlamına ulaşabilmek için “fitne” kavramının doğru kullanımına başvuracağız. Zira biraz önce de belirttiğimiz gibi, “fitne” kavramının olumsuz imajı ile “kadın” varlığı yan yana getirildiğinde doğabilecek anlam kaymalarını tahmin etmek güç olmasa gerektir. Nitekim İslam tarihi boyunca örneklerini göreceğimiz bu anlam kaymalarının, hangi boyutlara ulaşmış olduğuna dair örnekler bizi şaşırtacak durumdadır. Bunlara dair örnekleri de bu makalede

1 Fitne kavramının Kur’an’daki kullanımları için bkz. Coşkun, 2010: 21 vd.

verecek ve onların hatalarına işaret edeceğiz. Sonuçta Hz. Peygamber'in (s) "ümmetimin erkeklerine, kadınlardan daha büyük bir fitne bırakmıyorum" hadisinde verilen mesajı yalın ve doğru olarak anlama imkânına kavuşacağız.

### **Kur'an'da İnsanın Doğasına Bakış**

Kur'an insanın doğasına dair bazı bilgiler vermektedir. Nitekim insanın acelecilik yönüne dikkat çekilirken şöyle denmektedir: "İnsan hayra dua eder gibi şerre dua eder. İnsan çok acelecidir" (İsra 17/11). Bu ayette insanın iyi düşünmeden, hayır mı şer mi olduğunu anlamadan dua ettiği, fiili planda maksadına erişmek için aceleci davrandığı ve bunun onun doğasında bulunduğu ifade edilmektedir. Enbiya suresinde de "insan çok aceleci yaratılmıştır" (Enbiya 21/37) demek suretiyle bu husus daha açık bir şekilde vurgulanmaktadır. Birçok ayette insanın aklını kullanmadığına işaret olunmaktadır (Bakara 2/44,73,76,242; Ali İmran 3/65,118;En'am 6/32; A'raf 7/169 vb.). İnsanın doğasına temas edilirken onun cehaletinden ve zalimliğinden bahsetmektedir. Kur'an bu konuyu şu şekilde dile getirmektedir: "Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de yüklenmek istemediler ve çekindiler. Onu insan yükledi. Çünkü insan çok zalimdir, çok cahildir" (Ahzab 33/72). Bu ayette insanın taşıyamayacağı bir yükü üstlenmesi, cehaleti ve kendine zulmetmesi olarak değerlendirilmektedir. Hâlbuki akıl sahibi bir varlıktan cahilce işler yapması beklenmez. Hırslı ve bencil yaratılmış olması da insanın doğasında yerini almış olan özelliklerden biridir. Kur'an "insan bencil (ve hırslı) yaratılmıştır" buyurmaktadır (Mearic 70/19). Cimriliğin insanın yaratılışında bulunduğu da Kur'an'ın dikkat çektiği hususlardandır (İsra 17/100). Kur'an'a göre insanların çoğu bilgisizdir (Casiye 45/26), insanların çoğu iman etmezler (Hud 11/17).

İnsan için yapılan benzeri olumsuzlamalar bu şekilde devam eder gider. Fakat bu tasvirlerde konumuz açısından dikkat çeken husus, kadının ya da erkeğin ayrı ayrı ele alınmayıp, birlikte düşünülmüş olmalarıdır. Zaten, insan kavramı da bu iki cinse şamildir. O halde Kur'an'ın kadına yönelik olumsuz, erkeğe yönelik olumlu iki ayrı bakış açısının olduğunu söyleyemeyiz.<sup>2</sup>

"Kur'an, insan olması bakımından kadını erkekle eşit bir varlık olarak kabul eder. Allah insanları daha huzurlu ve mutlu bir hayat sürmeleri için çift olarak yaratmıştır. Erkek olsun kadın olsun her doğan kişi günahsız doğar, sonradan işlediği fiiller sebebiyle sorumlu olur. Kur'an-ı Kerim'de gerek ya-

2 İnsanın ve kadının yaratılışına değinen ayetler için bkz. Özen, 2010: 13 vd.

ratılış gerekse hak ve sorumluluklar yönünden erkeklerle eşit konumda olan bir kadın portresi çizilmektedir. Kadın Allah'ın kulu olması bakımından erkekle eşit seviyededir, dini hak ve sorumlulukları da aynı düzeydedir” (Şenol, 2015: 18).<sup>3</sup>

*‘İman edenler etmeyenlere göre üstün tutulmuş, iman edenler içerisinde de salih amel sahipleri övülmüştür. Kur’an’ın bakışıyla denebilir ki iman eden ve salih amel işleyen bir kadın, iman eden ancak salih amel işlemeyen bir erkekten daha üstündür ve Allah katında da daha muteberdir. Bu konuyu dile getiren ayet şu şekildedir: “Müslüman erkekler ve Müslüman kadınlar, mümin erkekler ve mümin kadınlar, itaat eden erkekler ve kadınlar, sabreden erkekler ve kadınlar, Allah’a saygı duyan erkekler ve kadınlar, sadaka veren erkekler ve kadınlar, oruç tutan erkekler ve kadınlar, namuslarını koruyan erkekler ve kadınlar, Allah’ı çok anan erkekler ve kadınlar; Allah, onlar için mağfaret ve büyük bir mükafat hazırlamıştır” (Ahzab 33/35).’*

Görüldüğü gibi, erkek ve kadın, yani insan olumlu ya da olumsuz yönleriyle ele alınmakta, aralarında bir ayrıma gidilmemektedir. Bununla beraber, konumuz açısından Kur’an’ın kadının doğasına yaklaşımına bakma gereği de bulunmaktadır.

### **Kur’an’da Kadının Doğası Ve Sorumlu Oluşu**

İslam’ın kadın hakları konusunda neler getirdiğini, kadının lehine olmak üzere ne gibi yenilikler yaptığını anlamak için, İslam öncesi durum ile İslam sonrası karşılaştırmak yeterlidir. Fakat bazı günümüz aydınlarının yapmaya çalıştığı gibi, bunları zamanımızda gelişmiş ülkelerde kadının elde ettiği haklar ile kıyaslamak bizi yanlış sonuçlara götürür.

İslam’ın kadın hakları bağlamında kazandırdıkları, belki birkaç tezin sınırlarını zorlayabilecek hacimdedir. Biz ise bu makalede, İslami kazanımların söz konusu hadisle ilgili kısımlarına atıfta bulunmakla yetineceğiz.

Şu satırlar cahiliyye döneminde kadınların durumunu özetlemektedir:

*“Cahiliye çağında genel olarak orta ve aşağı tabakalarda kadının hiç bir önemi ve rolü yoktu. Bu durum zaten doğuştan başlı-*

3 Kadınların belli zamanlarda namaz kılmamaları ve oruç tutmamaları dini yönden eksik olduklarına işaret etmez, bu zor dönemde onlara sağlanmış bir kolaylıktır.

*yordu. Bir adamın erkek çocuğu doğarsa sevinir, şenlik yapar; kız çocuğu doğarsa utanır ve bir suç işlemiş duruma düşerdi. Bilhassa aşağı tabakalarda kadının kocası yanındaki değeri, onun mülkiyetinde olan malların değerinden fazla değildi. Cahiliye çağında Arap erkeği âdet zamanlarında bir kadınla bir odada oturmazdı, onlarla birlikte yeyip içmezdi; hatta bazen, âdet gören kadın muvakkaten evden bile çıkarılırdı” (Çağatay, 1957: 121).*

Cahiliyyede bazı seçkin ailelere mensup kadınların birtakım haklara sahip olmaları, bu genel görüntüyü bozacak durumda değildir.

Kur’an’ın bir suresinin adının “Nisa/Kadınlar” olduğu ehline malum bulunmaktadır. Nisa suresi uzunca bir suredir ve kadınlar ile ilgili çeşitli hususlarda bilgiler vermektedir. Bu bilgiler bir yana, surenin adının “Kadın” olması bile manidardır. Çünkü kadının adının dahi anılmadığı bir toplumda Allah’ın vahyinin bir bölümünün “kadın” adını alması, kadına verilen önemin ciddi bir işaretidir. Biraz önce de belirttiğimiz gibi (Ahzab 33/35) kadının erkekler gibi dini sorumluluklarının ortaya konması, iyi olan kadınların cennet ile müjdelenmesi, kadının “insan” doğası içinde erkekler gibi ve onlarla aynı niteliklere sahip bireyler olarak vafedilmeleri, kadın ile erkeği adil bir şekilde eşitlemiştir. Bu ontolojik eşitlik, ileriki asırlarda erkeğin lehine bozuluncaya kadar da varlığını ve etkisini sürdürmüştür. Doğrusu biz Kur’an’da insanın yaratılış kıssasını okurken (Bakara 2/30-34), Adem’in ve eşi Havva’nın cennetten çıkarılış serüvenini izlerken (Bakara 2/35-39), Hz. Meryem’in ilahi hitaba mazhar oluşunda ve Melek ile karşılaşmasında (Meryem 19/16 vd), hatta Emir’in hanımının Hz. Yusuf’a aşık oluşunda bile (Yusuf 12/21 vd), kadının erkekten farklı ya da erkekten daha aşağı olduğunu dair hiçbir işaret, emare veya açıklama göremiyoruz.

Nisa suresi 34. Ayette şöyle denmektedir: “*Erkekler, birbirlerine olan üstünlükleri ve mallarından (kadınlar için) sarf ettiklerinden dolayı kadınlar üzerinde hakim/kavvâm durumdadırlar...*”<sup>4</sup> Kavvâm kelimesinin Türkçeye çevrilmesinde ciddi sıkıntılar vardır. Bu ayette, anılan sebeplerden dolayı erkeğin kadından avantajlı konumda olduğu dile getirilmektedir. Fakat bu üstün oluş, ontolojik olmaktan ziyade sosyolojik görünmektedir. Çünkü çalışan kadın, iş hayatına atılan ve orada başarılı olan kadın, erkeği ile benzer konuma gelecektir. Başka bir deyişle, ayet bir durum tespiti yapmaktadır; Kur’an’ın

4 Bu ayete ilerde tekrar temas edeceğiz.

indiği dünyada ve daha sonra günümüze kadar, hatta bugün bile, kadının konumu çok fazla değişmemiştir. Bunun en önemli sebebinin ayette ifade edildiği gibi kadının erkeğe olan ekonomik bağımlılığıdır. Bu bağımlılığın azalması ya da tamamen ortadan kalkması, kadının konumunda değişikliklere yol açmıştır. Modern toplumlarda kadının hem sosyal ortamda hem de yasalarla korunması bu değişimin sonuçlarından biridir.

Aslında burada söylemek istediğimiz şudur: *Kur'an birçok alanda ve tabii ontolojik anlamda kadına önemli bir yer vermiş, konumunu güçlendirmiş, onu da erkek gibi sorumlu tutmuş, iş ve sosyal yaşamla ilgili önündeki engelleri kaldırmış, ancak değişimi zamana bağlı olan sosyolojik direnç noktalarındaki gelişmeleri zamana ve Müslümanların gayretlerine bağlamıştır.*

Erkeği kadına kavvâm duruma getiren ikinci sebep, erkeğin cihad ile mükellef tutulmuş olmasıdır. Bedenen daha güçlü ve dayanıklı olan erkeğin savaşa kaabiliyeti onu, kadına hakim duruma getiren etkenlerden biridir. Erkeğin sahip olduğu bu iki sorumluluk alanı, ailesini geçindirme ve cihad, onu kavvâm kılan iki sosyolojik sebeptir.

Bu ana çizgi üzerinde kadının eğitim, miras, hukuk, iş hayatı ve siyaset gibi temel yaşam alanlarındaki kazanımları burada hatırlanmaya değer mahiyettedir.

## HZ. PEYGAMBER VE KADIN

### 1. Eğitim Hayatında Kadın

Hz. Peygamber'in (s) Medine'ye hicretten sonra yaptığı en önemli şeylerden birisi bir çeşit eğitim seferberliğidir (Çakın, 1997: 87). Başlangıçta Müslümanlar arasında okuma yazma bilenlerin oranı çok düşükken, bu faaliyetlerin sonucunda okur yazar sayısında ciddi bir artış sağlandığı aşikardır. Özellikle çocukların eğitimine ağırlık verildiğini görüyoruz. Kız çocuk erkek çocuk gibi bir ayırımın yapılmadığını söyleyebiliriz. Bedir Savaşı'nda esir alınan okur-yazar müşriklerin on Müslüman çocuğa okuma yazma öğretmeleri şartıyla serbest bırakılmaları, dünya tarihinde benzeri görülmemiş bir uygulamadır. Hz. Peygamber'in cariyelerin eğitimi hakkında söylediği ve temel kaynaklarımızın birçoğunda yer alan şu sözler durumu ortaya koymaktadır: *"Kişi cariyesini edep üzere yetiştirir, ona güzel bir eğitim verir, sonra onu*

*azad edip evlendirirse iki kat sevap kazanır*” (Buhari, İlim, 31: 97).<sup>5</sup> Bu hadis birçok açılardan değerlendirilebilir. Konumuz açısından bakıldığında görülür ki, hür Müslüman kadının eğitimi bir yana, cariyelerin eğitilerek topluma kazandırılmaları teşvik edilmektedir. Hz. Peygamber (s) kadınların eğitimi hususunda bu denli gayret sarf etmiş olmasına rağmen ilerleyen dönemlerde durumun kadınlar aleyhine nasıl değiştiğini şu mevzu rivayet göstermektedir: “*Kadınların sofalarda/balkonlarda oturmalarına izin vermeyin, onlara okuma yazma öğretmeyin. Yün eğirmeyi ve Nûr suresini öğretin*” (Taberânî, 1420/1999: IV/201; Hakim, II/430; Beyhakî, 1425/2004: IV/90).<sup>6</sup> Kadınların haklarının savunması ve kadınların eğitimi davasında önemli bir yer tutan Hz. Peygamber’in böyle bir söz söylemeyeceği malumdur. Ne var ki bunun sahih kabul edilerek rivayet edilmesi, kadının konumunda zaman içerisindeki olumsuz değişimi de göstermektedir. Mesela bu hadisi sahih kabul ettiği anlaşılan Hakim Tirmizi (320), Nevâdiru’l-Usûl isimli kitabında söz konusu rivayeti şu şekilde izah etmektedir:

“Bu hadiste erkekler uyarılmaktadır. Çünkü kadınların sofalarda oturmaları erkekler tarafından görülmelerine yol açar. Bu da kadınların iffetlerini ve korunmalarını engeller. Kadınlar kendilerine sahip çıkamazlar ve erkeklerle tanışırlar. Böylece fitne ve bela ortaya çıkar. Bu hadis erkeklerin kadın fitnessine engel olmalarını tenbih etmektedir. Bu, Hz. Peygamber’in ‘kadınların erkekleri görmesinde, erkeklerin de kadınları görmesinde kadınlar için bir hayır yoktur’ demesi gibidir. Çünkü kadınlar erkeklerden yaratılmışlardır. Kadının himmeti erkektedir. Erkekte şehvet yaratılmış, kadın erkek için sükûnet mahalli kılınmıştır. Kadın ve erkekten her biri diğeri hakkında güvenilir değildir. İşte bundan dolayıdır ki kadınların okuma yazma öğrenmeleri fitne sebebi olabilir. Hevasına kapılıp erkeğe mektup yazabilir. Mektup/yazı, şahidin gaibe baktığı gözlerden bir göz gibidir. Bazen bakışlar dilin söyleyemediğini ifade edebilir, bakış dilden

5 Buhari bu hadisi “Erkeğin cariyesini ve ailesini eğitmesi” bab başlığı altında verir; krş. Buhari, İtk, 3/123, h. no: 2447. Hadislerde bazen “cariye” (eme) kelimesi “kadın” anlamında kullanılmıştır: Bkz. Malik, 1425/2004: 2/276 (لَا تَتَّبِعُوا إِمَاءَ اللَّهِ (مَسَاجِدَ اللَّهِ)

6 Taberânî hadisin ferd olduğunu belirtir. Hakim, isnadının sahih olduğunu söyler. Beyhakî, hadisin ikinci bir isnadını verir ve bu isnadla “munker” olduğunu ifade eder. Halbuki bu hadis uydurmadır. Bkz. Şevkânî, 1380/1960: 1/126; İbnu’l-Cevzi, 1386-1966: 2/269. İbnu’l-Cevzi bu hadise uydurma der ve Hakim’i bunu rivayet ettiği için eleştirir.

daha beliğ olabilir. Peygamber, kadını korumak ve kalplerini temiz tutmak için fitne sebebi olan (okuma yazma öğrenmelerini) ortadan kaldırmak istemiştir.” (Hakim Tirmizi, III/83).

Kadının konumunu erkekle eşitlemek isteyen ve bu amaçla kız çocukların eğitimine özen gösteren Hz. Peygamber’in onların okuma yazma öğrenmelerini yasaklamayacağı açıktır. Fakat asr-ı saadette kadının lehine olan durumun daha sonraları tersine döndüğünü bu örnekte de görebiliyoruz.

## 2. Aile ve Miras Hukukunda Kadın

Cahiliye döneminde kadınlar mirastan pay alamıyorlardı (Çağatay, 1957: 122). Bazı durumlarda kız çocuklar mirastan erkeğin yarısı kadar<sup>7</sup> ya da eşler bazen sekizde bir pay alsalar da (Nisa 4/12) Kur’an kız çocukların ve eşlerin hisse sahibi olmalarını sağlamıştır. Bu yönüyle bakıldığında kadına mala sahip olma ve mirastan pay alma hakkının verildiği görülmektedir. Boşanan kadının nafaka ve sükna hakkının bulunması<sup>8</sup> İslam’ın kadını ekonomik koruma altına aldığına göstergelerinden biridir. Ayrıca bazı rivayetlerden öğreniyoruz ki Medine’de Müslüman kadın aile içinde –kocasından ayrı olarak mala sahip olabilmektedir.<sup>9</sup> Bazen eşlerden kadının varlıklı olup zekat verdiği, erkeğin ise fakir olduğu durumlar da söz konusudur<sup>10</sup>.

## 3. İş Hayatında ve Sosyal Yaşamda Kadın

İslam’da kadının çalışmasını, sokağa çıkmasını, komşuya gitmesini, ibadetlerini camide yapmasını engelleyen hatta sınırlayan bir kural yoktur. Erkek de kadın da iş ve sosyal yaşamda aynı oranda serbesttir. Çarşı pazarlarda iş ya-

7 “Allah, size, çocuklarınız(ın alacağı miras) hakkında, erkeğe iki dişinin payı kadarını emreder. (Çocuklar sadece) ikiden fazla kız iseler, (ölenin geriye) bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer kız bir ise (mirasın) yarısı onundur...” (Nisa 4/11)

8 “Onları (iddetleri süresince) gücünüz nispetinde, oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun. Onları sıkıntıya sokmak için kendilerine zarar vermeye kalkışmayın. Eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin. Sizin için (çocuğu) emzirirlerse (emzirme) ücretlerini de verin ve aranızda uygun bir şekilde anlaşın. Eğer anlaşamazsanız, çocuğu baba hesabına başka bir kadın emzirecektir” (Talak 65/6)

9 Kadınların bir Ramazan bayramında mücevherlerini sadaka olarak Peygambere vermeleri ile ilgili örnek için bkz. Buhari, İydeyn, 2/9.

10 Zeyneb’in, zekatını fakir durumda olan eşi Abdullah b. Mesud’a vermek istemesiyle ilgili bir örnek için bkz: Nesai, Zekat, 5/117, hadis no: 2573.

pan kadınlar görüyoruz.<sup>11</sup> Peygamberimiz bir hadislerinde “kadınların camiye gitmelerine engel olmayınız” (Müslim, Salat, 30) diyerek onların ibadetlerini cemaatle eda etmelerine izin vermiştir. Rivayetlerde “kadınların sabah karanlığında camiye namaza geldiği, karanlıktan dolayı tanınmadıkları” (Buhari, Ezan: 162) zikredilmektedir. Demek ki kadınlar da erkekler gibi günün her saatinde dışarı çıkabiliyorlardı. Peygamberimiz (s), kadınlardan gelen talep üzerine haftada bir gün Mescid-i Nebi’de kadınlara vaaz ediyordu (Buhari, İlim: 36).<sup>12</sup>

Medine’de kadınların gündelik hayatının son derece tabii ve sıradan geçtiğine şahit oluyoruz. Günümüzde kadınların misafirlğe gidip bir evde toplanmaları gibi, Medine’de de kadınlar birinin evinde toplanıp sohbetler yapıyor, yün eğiriyor ve ev işleri yapıyorlardı. Rivayetler Hz. Ayşe’nin evinde şarkı söyleyen kadınlardan (Buhari, Menakıbu’l-Ensar, 4/266), onun mescidde oynayan kişileri Peygamberimizin yanında seyretmesinden bahsetmektedir (Müslim, İydeyn: 2/609).

#### 4. Siyasette Kadın

Hz. Peygamber (s) zamanında kadınların bazı istisnalar dışında siyasi kararlarda aktif rol aldıklarına şahit olmuyoruz. Bununla beraber Hz. Peygamber’in (s) yabancı elçilerle yaptığı görüşmelerde ya da sahabileriyle çeşitli konulardaki diyaloglarında eşi Hz. Ayşe’nin yanında bulunduğu malumdur. Kadının siyasette rol aldığına dair bir örnek Peygamberimizin (s) vefatından çok sonra Hz. Ali ile Hz. Ayşe arasındaki ihtilafaftır. Bu örnek, kadının siyasi kimlik taşıyabileceğini ve bunun da İslam ile çelişir bir tarafının olmadığını göstermektedir.

Buraya kadar kadının Kur’an’da ve Hz. Peygamber zamanında nasıl bir konum kazandığını özetledik. Örnekler çoğaltılabilirse de bu makalede ele alacağımız rivayetin değerlendirilmesi açısından bu kadarı yeterlidir.<sup>13</sup>

11 Ticaret ve üretim hayatında kadının durumu ile ilgili örnekler için bkz: Kotan, 2007: 56 vd.

12 Buhari burada “Kadınlar İçin Belirli Günlerde Eğitim Verilebilir Mi” başlığı ile bir bab açmış ve söz konusu rivayeti delil olarak nakletmiştir. Buhari yine aynı yerde “İmamın Kadınlara Vaaz Etmesi ve Onları Ta’limi” şeklinde bir bab açmıştır.

13 İslam öncesi medeniyetlerde ve cahiliye Araplarında kadının durumu ve İslam’ın kadına kazandırdıkları hakkında geniş bilgi için bkz. Armaner, 1961.



## MÜSLÜMANLARIN KADIN ALGISINDAKİ NEGATİF EVRİLME

İslam'ın kadına verdiği değer ve konum zamanla değişime uğradı. Bu değişimin ne zaman başlamış olabileceğine dair Hz. Ayşe'den yapılan bir nakil ipuçları vermektedir. Rivayete göre, bir grup sahabe kadın Hz. Ayşe'ye gelerek erkekler tarafından camilere gitmelerine izin verilmediğinden şikâyet etmiştir. Hz. Ayşe erkeklerin bu engellemelerine hak verecek şekilde, “kadınların neler yaptıkları Hz. Peygambere ulaşıyorsa, İsrail oğullarının kadınlarının men edildikleri gibi, Müslüman kadınların mescide gitmelerini yasaklardı” (Malik, Kible, 677; Ebû Davud, Salat: 1/93) cevabını vermiştir. Bu örnek kadınların evlere kapatılmaya başlanmasıyla ilgili bir tarih vermekte ve bunun erken bir dönemde gerçekleştiği düşüncesini uyandırmaktadır. Başka bir örnek de yine sahabe döneminde yaşanmıştır, Salim b. Abdillâh anlatıyor: Abdullâh b. Ömer “Kadınlarınız mescide gitmek için izin istediklerinde onlara izin veriniz” hadisini nakledince, Bilal b. Abdillâh “vallahî ben men ederim” dedi. Abdullâh ona doğru döndü ve o güne kadar işitmediğim derece kötü bir küfür etti. Sonra şöyle dedi: “ben sana resulullahtan naklediyorum, sen hala ‘vallahî ben men ederim’ diyorsun” (Müslim, Salat: I/327).

Hz. Ayşe'nin ifadelerinde kadınların davranışlarına atıf vardır. Yasaklama düşüncesinin ahlaki kaygılar ile olduğu anlaşılmaktadır. İkinci olayda sebep açık değildir. Abdullâh b. Ömer, Bilal'in çıkışını Hz. Peygamber'e karşı duruş şeklinde anlamış ve ona kızmıştır. Ancak Bilal'in düşüncesinin arka planında da ahlaki sebeplerin yattığı var sayılabilir.

Bu örneklerde kadının doğasına dair olumsuz bir algı göremiyoruz. Fakat daha önceden de belirttiğimiz gibi, kadının doğasına dair olumsuz birtakım tasavvurların sonraki dönemlerde canlandığına şahit olmaktayız. Özellikle bazı ayetlerin tefsiri sadedinde ulemanın kadına bakışını izlemek mümkün olmaktadır.

Bu ayetlerden biri şudur: “*Kadınlar, oğullar, yük yük altın ve gümüş, salma atlar, davarlar ve ekinler gibi nefsin şiddetle arzuladığı şeyler insana süslü gösterildi. Bunlar dünya hayatında sahip olunabilecek şeylerdir. Oysa asıl varılacak güzel yer Allah'ın katındadır*” (Ali İmrân 3/14).

Müfessir Kurtubi (671/1273) bu ayetin tefsiri sadedinde şu açıklamayı yapar:

“Allah, nefsin kadınlara düşkünlüğünden dolayı öncelikle onları zikrederek başlamıştır. Çünkü kadınlar şeytanın kemendi/

ipi ve erkeklerin fitnessi/sınavıdır. Nitekim Hz. Peygamber (s) şöyle demiştir: ‘Ümmetimin erkeklerine kadınlardan daha büyük bir fitne bırakmadım’. Kadınların fitnessi diğerlerinin fitnessinden daha tehlikelidir. Denilmiştir ki kadınların iki fitnessi vardır; çocukların ise bir fitnessi. Kadınların fitnesslerinden birisi erkeğin akrabalarıyla ilişkisini kestirmesidir. Çünkü kadın, erkeği annesi ve kardeşleriyle irtibatını kesmeye zorlar. İkincisi helal haram ayırt etmeksizin mal toplamaya yönlendirmesidir. Çocukların fitnessi bir tane olup o da mal toplamaktan ibaretir” (Kurtubi, 1423/2002: III/403). Ayette bahsetmediği halde, Kurtubi, kadının fitne oluşuyla ilgili rivayeti devreye sokmakta ve kadının fitne oluşunu iki boyutta değerlendirmektedir. Böylece kadınlar kocaların dikkat etmeleri gereken zararlı birer eş olarak ele alınmakta ve fitne kadının yapısal/doğal bir özelliği şeklinde değerlendirilmektedir. Sahabe zamanında konu ahlaki iken, burada kadının fitri özelliği şeklinde tasavvur edilmektedir. Halbuki ayette erkeğin eşinden değil genel olarak kadından bahsedilmektedir. Bu nedenle ayetteki “kadın” kelimesinin eşler/zevce şeklinde anlaşılması doğru değildir. Elbette ki eşler birbirlerine yönelecekler, birbirlerini sevecekler, böylece aile dışı eğilimler engellenecektir. Eşler arasında olması gereken muhabbet, İslam’ın aile kurumundan beklediği ve hedeflediği bir durumdur.

İbn Kesir (774/1372), aynı ayeti tefsir ederken, önce Kurtubi’nin yukarıda verdiğimiz görüşlerini ve kadınların fitne oluşlarına dair rivayeti vermekte, ardından şu açıklamayı yapmaktadır:

“Kadınlar ile evlenmekten kasıt iffetin korunması ve çok çocuk sahibi olmak ise, bu arzu ve teşvik edilen, erkek için mendub bir şeydir. Çünkü hadisler evlenmeyi ve çoğalmayı özendirmektedir” (İbn Kesir, I/359). İbn Kesir en azından meselenin olumlu yanını da görmektedir. Böylece onun kadının mutlak anlamda fitne olmadığı görüşünde olduğunu anlamaktayız.

Osmanlı ulemasından Bursevi (1127/1715), kadın fitnessinin diğer fitnesslerden büyük olduğunu, çünkü mal ve para gibi fitnesslerin tüccarlar gibi belli sınıfları ilgilendirdiğini, kadının ise tüm erkekler için ortak bir fitne olduğunu ifade etmektedir (Bursevi, 1995: I/508-9).

Reşid Rıza (1354) Menâr'da güzel bir yaklaşım sergilemekte ve şöyle demektedir: “Burada kastedilen kadınların (ve diğerlerinin) kötülenmesi ve onlardan nefret ettirilmesi değildir. Asıl amaç, bu sayılanların hayatın gayesi haline getirilmekten sakındırılmasıdır” (Reşid Rıza, 1990: III/196).

Reşid Rıza'nın yaklaşımı oldukça mantıklıdır. Kadın (eş), çocuk, mal, makam, para merkezli yaşam tarzının insanları yaratılışın asli amacından nasıl saptırdığına günümüz dünyasında daha çok tanık olmaktadır. Ayetin amacı insanoğluna değerler merkezli bir yaşamı hatırlatmaktır. Nitekim bir sonraki ayette bu durum şöyle dile getirilmektedir: “*De ki, size, o istediklerinizden daha hayırlısını haber vereyim mi? Muttakiler için Rableri katında cennetler vardır; atlarından ırmaklar akar, içlerinde ebedî kalmak üzere onlara tertemiz eşler ve Allah'ın rızası vardır. Allah, kulları elbette ki görmektedir*” (Ali İmran 3/15).

Müfessirlerin kadın hakkındaki düşüncelerini ortaya koydukları ayetlerden birisi de Nisa suresi 34. ayetidir. Bu ayette şöyle buyurulmaktadır:

“Allah'ın bazı insanları bazılarına üstün kılması ve mallarından infak etmeleri nedeniyle, erkekler, kadınlar üzerinde kavvâmdırlar. İyi kadınlar, itaatkârdırlar.

Allah'ın korunmasını emrettiği şeyleri kocalarının yokluğunda da korurlar. Serkeşliklerinden korktuğunuz kadınlara öğüt verin, onları yataklarında yalnız bırakın. (Aksi durumda hafifçe) dövün. Eğer itaat ederlerse, artık onların aleyhine başka bir yol aramayın. Şüphesiz Allah, çok yücedir, çok büyüktür.”

Abdullah b. Abbas (68/687), “kavvâm” kelimesine “umerâ”, yani emir makamında olanlar, anlamını vermektedir. Dahhâk, “kâim” kelimesini zikrederek İbn Abbas'a yaklaşır. Demek ki ona göre de bu kelimenin anlamı “yönetici”dir (Taberi, 1420/2000: VIII/290). Taberi'nin (310/922) kendi fikrine göre, “erkekler, kadınların eğitimi (te'dib) ve hem Allah rızası için hem de kendi menfaatleri için, kadınlara vacib olan hususlara dikkat etmekle görevlidirler/kâimdirler”. Yine Taberi'ye göre “Allah'ın insanları birbirine üstün kılması”, mehirlerini kadınlara vermek, mallarından onlara harcamak ve ihtiyaçlarını tedarik etmek suretiyle oluşan üstünlüktür. İşte bu nedenle erkekler kadınlar üzerinde yönetici/kavvâm oldular. Allah'ı kadınlara emrettiği şeyleri yerine getirmekle yetkili kılındılar” (Taberi, 1420/2000: VIII/290).

Taberi'nin görüşlerini kısaca tahlil edelim. Taberi'ye göre erkekler kadınların eğitiminden sorumludurlar. Burada kastedilen eğitimin dini, ahlaki ve dünyevi/seküler eğitimi kapsadığını düşünebiliriz. Allah'ın emirlerinin kadınlar –burada eşler kastedilmektedir- tarafından yerine getirilmesi hususunda da erkeklere gözetim görevi verilmektedir. Hem eğitim yönünden hem de görevlerin yerine getirilmesi noktasında erkeğe verilen yetkinin sebebi, aralarındaki fark/üstünlüktür. Taberi'ye göre erkeğin üstünlüğü, kadının nafakasını sağlama ve malından kadın için harcaması gibi durumlardan kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle, Taberi, erkeğin üstünlüğünü fitri/ontolojik değil, sosyolojik şartların yarattığı doğal bir sonuç olarak görmüştür. Buna göre, ekonomik, siyasal, askeri gücü elinde bulunduran taraf –ki bu erkek olmuştur- üstünlüğü de elinde bulunduracaktır.

Üstünlüğün sebebi sosyal şartlara bağlı ise, bu şartların değişmesi ile yani ekonomik gücün kadına geçtiği ve kadının eğitildiği durumlarda, bu durumlar özel bile olsa, erkek “kavvâm” olma sıfatını elinde bulundurmaya devam edebilecek midir? Sorusunu şimdilik bir kenara bırakarak, aynı ayetle ilgili birkaç müfessirin görüşüne daha temas edelim.

Niçin bu ayetlere temas ettiğimizi burada bir kez daha hatırlamakta fayda vardır; kadının erkek için fitne oluşundan bahseden rivayetin anlaşılması noktasında, İslam âlimlerinin kadına bakışını tespit etme gereği hasıl olmaktadır. Çünkü bazı âlimler kadının fitne olmasını onun yaratılışına bağlamış, yani kadının doğasında erkek için fitne olma özelliğinin bulunduğunu düşünmüşlerdir. Buna dair örnekleri birazdan vereceğiz. Ancak bütün ulemanın, Taberi örneğinde olduğu gibi, kadının doğasını olumsuz algılamadıklarını da teslim etmeliyiz.

Zeccâc (311/923) erkeğin kavvâmlık sebebini, ilimde, temyiz gücünde ve malını kadının mehri ile rızkının teminine sarf etmesinde görmektedir (Zeccac, 1408/1988: II/47).

Hanefi fakihlerden Cassâs (370/980) erkeklerin kavvâm oluşlarını açıklarken, erkeğin kadının te'dib ve tedbirine, korunup kollanmasına memur olmasını, erkeğin kadına göre daha akıllı ve görüş sahibi olmasına, bununla beraber kadın için malından infak etmesine bağlamaktadır (Cassas, 1405: III/148).

Maturidi (333/945) bu üstünlüğün “yaratılıştan” geldiğini ima edecek tarzda şöyle der:

“Erkekler kazanç ve ticaret ehlidirler ve çeşitli mesleklerle ilgilidirler. Şehirler ve ülkeler arasında gezerler, kadınlar ise böyle değildir. Kadınlar kazanç ve meslek edinme hususunda yetersiz ve zayıftırlar, ihtiyaçlarını temin için koşturmazlar. Bu durumda erkekler kadınlar üzerinde kavvâmdırlar, işlerinde velileridirler, ihtiyaçlarını giderirler, bunlarla görevlidirler. Zikrettiğimiz gibi, kadınların yararlarının gözetilmesi, erkekler üzerine farzdır... (?)” (Maturidi, 1426/2005: III/157).

Maturidi, ayette altı çizilen sebepleri göz önüne alarak, üstlendiği toplumsal rol nedeniyle erkeğin kadına kavvâm olduğunu ifade etmekte, fakat diğer taraftan bu durumların kadının doğasından kaynaklandığını da söylemiş olmaktadır. Demek ki o da erkeğin kadına üstünlüğünü sonuçta yaratılıştaki farklılaşmada görmektedir. Aslında buna delil olarak zikrettiği hususlar zaman, zemine ve şahıslara göre değişebilecek durumlardır. Mesela günümüzde kadınlar tek başlarına seyahat edebilmekte, iş ve eğitim hayatına girip erkeklerden daha başarılı olabilmektedir. Dolayısı ile bu durumu insanın yaratılışının gereği olarak değil, sosyal ortamın zorunluluğu olarak ele almakta fayda vardır.

Müfessirlerin bakış açılarını tespit etmekte faydalanacağımız bir ayet daha bulunmaktadır: “*Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için kendi nefsi-nizden eşler yaratması, aranızda sevgi ve merhamet var etmesi de O’nun delillerindedir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için ibretler vardır*” (Rum 30/21) ayetidir. Bu ayetin tefsiriyle ilgili Fahrüddin Râzi’nin (606/1210) açıklamaları dikkat çekicidir. Râzi, bu ayetin anlaşılmasında bir takım problemlerin olduğuna işaret ettikten sonra, birinci meselede şu açıklamayı yapar:

“Ayetteki ‘sizin için yarattı’ ifadesi, kadınların; hayvanlar, bitkiler ve bunlardan başka diğer faydalı şeylerin yaratılması gibi yaratıldıklarına delildir. Nitekim yüce Allah, ‘yeryüzündekileri sizin için yarattı’ (Bakara 2/29) demektedir. Bu, kadınların ibadet ve teklif için yaratılmadıkları sonucunu doğurur. Biz deriz ki: Kadınların yaratılışı bize (erkeklerle) bir çeşit nimettir. Onlar bizim için yaratıldılar; onlara yapılan teklif bize olan nimetin tamamlanması içindir, bize yapılan teklif gibi doğrudan onlara yapılan bir teklif değildir. Bu durum hem nakli deliller hem hikmet/akli deliller ve hem de mânâ/yorum açısından böyledir. *Nakil yönü bu ve başka ayet delilleridir.* Hikmet yönü kadının,

erkeklerin sorumlu oldukları birçok tekliflerden muaf olmalarıdır. Mânâ/yoruma gelince, kadın zayıf yaratılmıştır, akli kıttır, çocuğa benzer. Şu kadar ki çocuk mükellef değildir. Kadının da ehl-i tekliften olmaması uygun düşer, ancak, bize olan nimet kadınların da mükellef kılınmasıyla tamam olmuştur. Teklif, kadınlar azabdan korksın, kocalarına boyun eğsin ve haramdan uzak dursun diyedir. Böyle olmasaydı fesad ortaya çıkardı” (Razi, 1420: XXV/91).

Bu cümlelere baktığımızda, Râzi, sanki canlıları en aşağıdan en yukarı doğru *bitkiler, hayvanlar, kadınlar ve insanlar (erkekler)* şeklinde sıralamış gözükmektedir. Nasıl ki bitkiler ve hayvanlar insanın (erkeğin) faydasına yaratılmış ise, kadınlar da onlar gibi erkeğin menfaati için yaratılmışlardır. Kadınları daha aşağı bir seviyede görünce, ibadetle mükellef olmadıklarını söylemesi de kaçınılmaz olmaktadır. Hâlbuki dinimiz onları da ibadetlerle mükellef tutmaktadır. Râzi, kadınların ibadetlerle mükellef olması durumunu, kendisi için yaratıldıkları erkeğe olan nimetin tamamlanmasına bağlamaktadır.

Fahrudin Râzi'nin bu görüşlerini sıra dışı kabul edebiliriz. Buna benzer bir görüşü başka bir İslam âliminde göremiyoruz. Fakat Razi, kadının doğası ile ilgili olumsuz tasavvurların hangi aşamalara gelebileceğine de bir örnek oluşturmaktadır.

Mevlana'nın (671/1273) bu noktadaki yaklaşımı da ilginçtir. Ona göre kadın, Şeytan'ın erkekleri kandırması/aldatması için bir tuzaktır, şöyle der Mevlana:

“Mel'un Şeytan, Allah'a 'avlanabilmek için bana kuvvetli bir tuzak lazım' dedi. Allah ona altın, gümüş ve at gösterdi, halkı bunlarla aldatabilirsin dedi. Şeytan zahiren bunu beğendi. Beğendi ama suratını ekşitti, sıkılmış turunç gibi dudaklarını sarkıttı. Allah, o geberesiceye güzel madenlerden altın ve mücevheratı armağan etti. 'A mel'un' dedi, 'şu tuzağı da al'. Şeytan dedi ki: Ey güzel yardımcı! Daha arttır. Yağlı ballı şeylerle ağır ve değerli şaraplar ve birçok ipek elbiseler verdi. Şeytan dedi ki: 'Ya rabbi! İmdat et, bundan fazla isterim, ver de onları iplerimle adamakıllı bağlıyayım. Bu suretle erkek ve yürekli sarhoşların, erkekçesine o bağları koparsınlar. Bu heva ve heves tuzaklarıyla ipler, senin erini adam olmayanlardan ayırt etsin. Ey ululuk tah-tının sultanı! Başka bir tuzak istiyorum, öyle bir tuzak ki insanı

baş aşağı atacak kadar şiddetli ve aldatıcı olsun. Allah, şarap ve çalgıyı getirip önüne koydu. Şeytan bunları görünce hafifçe güldü neşelendi. Ezeli azgınlığa haber gönderip fitne denizinin dibinden toz kopar dedi. Musa da senin kullarından bir kul değil miydi? Deniz dibinde tozdan perdeler salmadı mı? Su her taraftan çekildi ve deniz dibinden bir toz koştuktu. Allah erkeklerin aklını, sabrını alan kadın güzelliğini ona gösterince. Parmacıklarını şıkırdatarak oynamaya başladı. Ver, ver şimdilik muradıma kavuştum, dedi” (Mevlana, 2011: 521-2).

Demek ki Mevlana’ya göre kadın erkek için Şeytani bir tuzaktır. Erkeğin avlanması için Şeytanın kullandığı bir ip/kemenddir<sup>14</sup>.

Çağdaş filozof-müfessirlerimizden Muhammed Hamdi Yazır (1942), mirasta ikili birli taksimi değerlendirirken, kadının sosyal konumunu itibara almakta ve şöyle demektedir:

“Burada şöyle bir soru pek tabii olarak hatıra gelebilir. Dişi, erkekten daha zayıf ve daha yufka yürekli daha muhtaç bir yaratılıştadır olduğuna göre mirastan hissesi erkekten daha fazla olması, hiç olmazsa eşit gözetilmesi gerekmez mi? Bundan dolayı erkeğin payının iki kat olmasında hikmet nedir? Zamanımızdaki insanların kafalarını meşgul eden bu soruyu müfessirler ve fakihler söz konusu ederek hikmetini açıklamışlardır. Şöyleki: İlk önce: Sürenin başından beri de anlaşıldığı üzere genel olarak erkek ile dişinin aile hayatına girmeleri istenmektedir. Miras da buna göre düzenlenmiştir. Halbuki aile hayatında harcama sorumluluğu erkeğe yüklenmiştir. Erkek bir kendisi, bir de eşi olmak üzere en az iki kişiyi besleyecektir. Bundan dolayı erkeğin masrafı çok, kadının ki ondan az olacaktır, masrafın ise gelir ile orantılı olması gerekir. Masraf, erkeğe yüklenirken gelir dağıtımında kadına fazla veya eşit verilmesi hem iktisat kanununa, hem de adalet ve hakka aykırı bir zulüm olur. Ve aslında o zaman, hukuki eşitlik esası bozulmuş olur. Bundan dolayı mirastaki bu fazlalık, kadınların faydası ve ihtiyaçlarına eşit olarak nafakalardaki yükümlülük farkının denkleştiricisi olmak üzere böyle bir hukuki ve iktisadi dengeyi temin ederek adalet ve eşitlik kanunlarının ince bir tatbikatını kapsamaktadır.”

14 <sup>والنساء حباله الشيطان</sup> şeklindeki bir rivayet, temel hadis kaynakları dışında bazı kitaplarda geçse de Hz. Peygamber’e atfı doğrudur.

(Yazır, II/520). Bu noktada Hamdi Yazır'ın konuya sosyolojik yaklaşımını görmekteyiz. Aslında miras veya şahitlik meselesi bizim bu araştırmamızı fazla ilgilendirmemektedir. Ancak bu hususlara temas ederken, ulemanın kadının doğasına bakışları da ortaya çıkmaktadır. Yazır'ın açıklamaları da bu noktada önem kazanmaktadır. Ona göre mirasta erkeğin fazla pay alması, erkeğin eşinin geçimini sağlamakla yükümlü olmasından dolayıdır. Yani Kur'an'ın deyişiyle erkek infak etmekte olduğundan kadından daha fazla pay alır. Bu, sosyolojik bir yaklaşımdır ve kadının aile içindeki rolünün değişmesiyle değişebilecek bir durumdur.

Kadının “erkek için fitne” kabul edilmesini kadının fitratıyla ilişkilendirmekle, bunun sosyal ve ahlaki bir durum olduğunu söylemek arasında dağlar kadar fark bulunmaktadır. Akabinde “kadınların erkekler için fitne/imtihan olduklarını” belirten rivayetin doğru anlaşılması, bu anlayışın etkisinde gelişmektedir.

Anlaşılmaktadır ki Kur'an ve Hz. Peygamber'in kadınlara kazandırdığı eşit ve onurlu birey olma durumu, Hz. Peygamber'in vefatından sonra çok geçmeden değişmeye başlamış, zaman ilerledikçe kadın hakkındaki olumsuz kanaatler ulemâ çevresine ve topluma hâkim olmuştur. Razi gibi aşırı düşünce sahipleri bir kenara bırakılsa bile, kadına dair olumsuz bakışın her devirde yaygın olduğunu görmekteyiz. Hatta bu olumsuz bakış açısı İslam âleminde bugün bile devam etmektedir.

Buraya kadar kadının her durumdaki konumu ele alınmamış, sadece onun doğasına/ontolojik yapısına yönelik düşünceler takip edilmiştir. Çünkü bize göre, “kadının erkek için fitne” olduğunu söyleyen hadisin rayından çıkmış yorumlarla kullanılmasında, kadının fitratına bu olumsuz bakış etkili olmuştur.

Şimdi, öncelikle söz konusu hadise teknik açıdan bakmak, sonra onu geleneksel kadın imajından soyutlayarak, söylendiği zemindeki anlamını ortaya çıkartmak ve o şekilde anlamak gerekmektedir.

### **Fitne Hadisinin Tahric Ve Tahlili**

İlerleyen dönemlerde yorum boyutunda farklılaşmalar olduğu gözlenen söz konusu rivayet şu şekildedir:

“Hz. Peygamber (s) şöyle buyurmuştur: Benden sonra erkeklere kadınlardan daha zararlı bir fitne bırakmadım” (Mamer, Câmi, h. no: 20608; Buha-



ri, Nikah, 6/124 bab: 17; Müslim, Zikr, 4/2097; Bezzar, Müsned, h. no:1255, 2597, 2598; Nesai, Sünenu'l-Kubra, h. no:9108, 9225; Ebu Avane, Mustah-rec, h. no:4023; İbn Hibban, İhsan, h. no:5967, 5969; Taberani (360), Mu'cem, h. no:564, 3675)

Aynı hadis birkaç yerde “ümmetime (yani, ‘ümmetimin erkeklerine’)” ziyadesi ile geçmektedir (Humeydi, Musned, h. no:556; İbn Ebi Şeybe, Musned, h. no:154; İbn Ebi Şeybe, Musannef, h. no:17642, 37282; Ahmed b. Hanbel, Musned, h. no:21746)

Bazı tariklerde “insanlar içinde (fi'n-nâs)” ziyadesi ile rivayet edilmiştir (Ahmed b. Hanbel, Müsned, h. no:21829; Muslim, Zikr, 4/2098, h. no:98; Tirmizi, Edeb, h. no:2780; Ebu Ya'la, Musned, h. no:972)

Bir defasında “daha zararlı” lafzının yerine “en korkulması” farklılığıyla rivayet edilirken (İbn Hibban, İhsan, Fiten, 2/1325, bab:19 h. no:4000), bir yerde de “ma terektu (bırakmadım)” yerine “ma edau (bırakmıyorum)” şeklinde muzari fiil olarak nakledilmiştir (İbn Mace, h. no:3998.)

Rivayetlerin tamamı sahabi Usâme b. Zeyd tarafından nakledilmiştir, ancak birkaç yerde “Usâme b. Zeyd ve Said b. Zeyd” şeklinde iki sahabe tarafından nakledilmiş görünmektedir<sup>15</sup>. Tirmizi hadisin ardından şu açıklamayı yapmaktadır: “Bu, hasen sahih bir hadistir. Bu hadisi birçok güvenilir ravi, Süleyman et-Teymi-Ebu Osman-Usâme tariki ile Hz. Peygamberden rivayet etmiştir. Ancak bu ravilerin hiç birisi Said b. Zeyd'den bu hadisi rivayet etmemiştir. Mu'temir dışından hiç kimsenin «Usâme ve Said» şeklinde rivayeti yoktur» (Tirmizi, ay.) Demek ki burada Said'in yer almış olmasını kuşku ile karşılamak gerekmektedir.

Hadisin isnadına baktığımızda, ilk üç tabakada (Sahabe-Tabiûn-Tebeu't-Tabiin) birer ravi ile rivayet edildiği görülmektedir: Hadisi Hz. Peygamber'den (s) işiten sahabi Usâme b. Zeyd'dir. Ondan ebu Osman en-Nehdi<sup>16</sup> işitmiş, ebu

15 “...ve Said b. Zeyd” şeklinde geçtiği yerler: Muslim, Zikr, 4/2098 h. no:98; Tirmizi, h. no:2780; Bezzar, h. no:1255; Ebu Yala, h. no:972. Said b. zeyd'in vefatı hicri 50, 51 veya 52'dir. Usame b. Zeyd'in vefat tarihi hicri 54'dür.

16 Adı Abdurrahman'dır. Cahiliye dönemini idrak etmiş, Hz. Peygamber zamanında müslüman olmuş, ancak peygamberimizi görmemiştir. Birçok büyük sahabiden hadis rivayet etmiştir ki bunlardan birisi de Usâme b. Zeyd'dir. Uzun bir hayat sürmüştü, hicri 95 veya 100 yıllarında 130 yaşlarında vefat etmiştir. Bkz. İbn Hacer, 1326: 6/277.

Osman'dan da Âsım el-Ahvel<sup>17</sup> nakletmiştir. İsnadın bu noktadan sonra kesret kazandığı görülmektedir.

Hadisin temel hadis kaynaklarının tamamında yer aldığı söylenebilir. İsnadı ve kaynakları bakımından herhangi bir problem taşımamaktadır.

### **Hadis Şarihlerinin Metin Üzerindeki Değerlendirmeleri**

Buhari'nin en eski şarihlerinden İbn Battâl (449/1057), söz konusu hadisi açıklarken şöyle demektedir:

“Kadınlar ile imtihan, onlar vasıtasıyla olabilecek fitneler içerisinde en büyük imtihandır. Bu nedenle yüce Allah, kadınlar(ımız) arasında bize düşman olanların varlığını haber vermektedir<sup>18</sup>. Kadınların fitnesinden korunmak ve şerlerinden emin olmak için Allah'a sığınmak ve O'na yönelmek gerekmektedir. Bir hadiste rivayet edilmiştir ki 'Allah kadını yarattığı zaman Şeytan çok rahatladı ve -işte bu benim erkekleri yakalamak için kullanabileceğim hatasız bir kemendim' dedi” (İbn Battal, 1423/2003: VII/189).

Tîbî (743/1343), Mişkât Şerhi'nde şöyle der: “Eğer fitratındaki iyilikler (salâh) onu engellemezse, kadın, ifsad edici olur ve kocasına şerri emreder ve onu fesada sürükler. Kadının yapabileceği en küçük fesad/fitne, helak olması için kocasını dünyaya sevk etmesidir. Bundan daha zararlı bir fitne var mı?” (Tîbî, 1417/1997: VII/2260).

Aynî'ye (855/1451) göre, “Şeytan'ın en güvendiği silah kadındır”. Yine ona göre, akli ve dini eksik olan kadının erkeğine verebileceği en büyük zarar, onu dünyaya yöneltmesidir. (Aynî, 2009: XX/126).

Sefîri (956/1550) hadise temas ederken Lokman aleyhisselama atfederek şu ifadelerle yer vermektedir: “Kadınlardan kork! Çünkü kadınlar daha yaşlanmadan senin saçını ağartırlar. Kadınların şerrinden de kork, çünkü onlar hayra çağırılmazlar. Kadınların en hayırlısına karşı bile dikkatli ol” (Sefîrî, 1425/2004: I/132).

17 Asım b. Süleyman el-Ahval, hicri 141 veya 142 yılında vefat etmiş, güvenilir bir kimsedir. Pek çok kişiden hadis rivayet etmiş olup bunlardan birisi de ebu Osman en-Nehdi'dir. Bkz. İbn Hacer, 1326: 5/42.

18 Şarih bununla “Ey iman edenler! Eşleriniz ve çocuklarınız arasında size düşman olanlar vardır, onlara karşı dikkatli olun...” (Tegabun 64/14) ayetine atıfta bulunmaktadır.

Kadını “kocasını şerre yönelten bir varlık” şeklinde düşünen Münâvî (1031/1621) onun “erkeğine vereceği en küçük zararın, dünya sevgisi olduğunu” tekrar etmekte, kadın yaratıldığında Şeytan’ın kadına: “sen benim ordumun yarısıydın, sen benim sevincim ve okumsun” dediğini zikretmektedir (Münâvî, 1356: V/436).

Günümüze geldiğimizde bile kadına olumsuz bakışın hala değişmediğini görmekteyiz. Yakın zamanda vefat etmiş olan Mübarekfüri (1353) de yukarıdakilere benzer görüşleri tekrar etmektedir. Ona göre de “erkek tabiatı gereği kadınlara meyleder, onlar yüzünden harama düşer, düşmanlık ve savaşlar çıkar” (Mubârekfüri, VIII/53).

### Sonuç

İslam, birçok alanda olduğu gibi, kadınlar konusunda da devrim niteliğinde yenilikler getirmiştir. Eğitimden hukuka, ticaretten sosyal hayata kadar, hemen her alanda kadınlar lehine düzenlemeler yapılmış, bunlar Kur’an tarafından güvence altına alınmış ve Hz. Peygamber tarafından uygulanarak korunmuştur.

Müslüman toplumun, kadınlar ile ilgili bu iyileştirmeyi korumaları, gelişen zaman içerisinde daha da iyileştirmeleri beklenirdi. Fakat Hz. Peygamber’den (s) sonra, ilk hicri asrın ortalarından itibaren, Müslümanların kadınlara bakışında olumsuz gelişmelere şahit olunmuştur. Bu olumsuz gelişmeler, kadınların doğası/fitratı üzerinde Kur’an ve sünnetle bağdaşmayan düşüncelerin hakim olmasına yol açmıştır. Kadınlar akli ve dini eksik, erkeği günaha sürükleyen ve şeytanın tuzağı gibi algılanmıştır.

Oysa bunu desteklemek için kullanılan ayet ve hadisler, kadının doğasına işaret etmemekte, toplumsal yapının ortaya koyduğu yasalara atıfta bulunmaktadır. “Erkekler kadınlar üzerine kavvâmdir” denirken, ayetin devamında bunun “çünkü erkekler mallarından infak etmektedirler” denilerek, kavvâm olma durumu kadının doğasına değil, toplumsal yapıya bağlanmaktadır. Bu ve benzeri ayetler ütöpik/sanal bir düzlemde ele alınmamalı, ayet ve hadislerin toplumsal zemini iyi tespit edilerek, “olgudan anlama doğru hareket” edilmelidir.

Sonuçta “ümmetimin erkeklerine kadınlardan büyük fitne/imtihan bırakmıyorum” şeklindeki rivayet, toplumsal bağlamından kopartılarak, bu olumsuz ve sanal atmosfer altında anlaşılmaya çalışılmıştır. Burada bahsedilen

“fitne” kelimesi “imtihan” anlamının ötesine taşınmış, “kadın” ise “erkeğin eşi” şeklinde anlaşılmıştır. Bu iki yorumlama hatası bir araya gelince, ailenin iki ana unsurundan birisi olan kadın/zevce, “erkeğe düşman” addedilmiştir. Erkeğin mutlu olmak için kadınla evlendiği, kadın ve erkek arasında sevgi bağının olduğu<sup>19</sup> unutulmuş, aileyi meydana getiren bu iki varlık, düşman görülmüştür.

Hâlbuki rivayette yapılan uyarı, erkeğin eşine karşı uyanık ve dikkatli olması değildir. Tam tersine Kur’an ve Sünnet ikisini birbirinin yardımcı, dert ortağı görmüştür. Bu rivayette amaç erkeğin “zina” ya düşme tehlikesine dikkat çekmektir. Amaç erkeğin kendi hanımını bir tehlike gibi görmesini sağlamak değil, fakat aile dışı ilişkilerden uzak durmasını öğütlemektir

### Kaynaklar

- Armaner, Neda (1961). “Hadislere Göre Kadının Sosyal Durumuna Umumi Bir Bakış”. *AÜİF Dergisi*. C. IX, S. I: 131-139.
- Beyhaki, (1425-2004). Şuabu’l-İman. Tah. Dr. Abdulalîy Abdulhamîd Hâmid, Mektebetu’r-Rüşd
- Buhari, Muhammed b. İsmail ( ty). *el-Camiu’s-Sahih*. İstanbul.
- Bursevî, İsmail Hakkı (1995). *Rûhu’l-Beyân Muhtasarı*. Tah. M. Ali Sabuni, İstanbul: Damla Yay.
- Cassâs (1405). *Ahkâmü’l-Kur’an*. Tah. Muhammed Sadık Kamhavi, Beyrut: Dâru’t-Turas.
- Coşkun, Gülay (2010). *Kur’an ve Sünnet Perspektifinde Fitne Kavramı*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Çağatay, Neşet (1957). *İslam’dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: AÜİF Yay.
- Çakın, Kamil (1997). *İslam’da Hadis ve Sünnetin Yeri*. Ankara: Seba yay.
- Ebu Davud, Süleyman ibnu’l-Eş’as (ty). *es-Sunen*. Daru’l-Mektebetu’l-Garbi.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi (ty). *Hak Dini Kur’an Dili*. 2/520 (Nisa 11. Ayetin tefsiri), İstanbul: Azim Yay.

---

19 “Allah’ın, sükûn bulmanız için sizlere aynı cinsten eşler yaratması ve aranızda sevgi ve rahmet oluşturması O’nun ayetlerindedir...(Rum 30/21)

- Hakim Tirmizi (ty). *Nevâdiru'l-Usûl fi Ma'rifeti Ehadisi'r-Resul*. Medine: el-Mektebetu'l-İlmiyye.
- İbn Battâl (1423/2003). *Şerhu Sahihi'l-Buhari*. Tah. Ebu Temim Yasir b. İbrahim, Riyad: Mektebetu'r-Ruşd.
- İbn Hacer (1326). *Tehzibu't-Tehzib*. Hindistan: Dairetu'l-Mearif.
- İbn Kesir, ebu'l-Fida (ty). *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife.
- İbn Manzûr (1375/1956). *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır.
- İbnu'l-Cevzi (1386-1966). *Mevzûât*. Tah. Abdurrahman M. Osman, Medine.
- Kotan, Sehal Deniz (2007). *Medine Dönemi Sosyal Yaşantısında Kadının Konumu*. (Yüksek Lisans) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kurtubi (1423/2002). *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*. Tah. M. İ. el-Hafnavi, Kahire: Dâru'l-Hadis.
- Malik (1425/2004). *el-Muvatta*. Tah. M. Mustafa el-A'zami.
- Mamer, İbn Ebi Amr Raşid el-Ezdi (1403). *el-Câmi*. Tah. Habibu'r-Rahman el-Azami, Beyrut.
- Maturidi (1426/2005). *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*. Tah. Mecdi Bâsellum, Beyrut.
- *Mesnevi, Beşinci Defter*. Çev. Muhammed Nur Gültekin, Ankara: Öteki Yay: 940-960. Beyitler
- Muslim, ibnu'l-Haccac el-Kuşeyri (ty). *el-Camiu's-Sahih*. İstanbul.
- Mubarekfuri, Abdurrauf (ty). *Tuhfetu'l-Ahvezi*. Mısır.
- Munavi (1356). *Feyzu'l-Kadir*. 5/436, Mısır.
- Neysaburi (ty). *Mustedrek*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Özen, İbrahim (2010). *Kur'an-ı Kerim ve Modern Tıbbı Göre Kadının Yarattılışı*, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.
- Râzi, Fahrudin (1420), *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsiru'l-Kebir)*. Beyrut: Dâru İhya, 25/91, Ter. Heyet, Akçağ Yay.
- Reşid Rıza (1990). *Tefsiru'l-Menâr*. Mısır.
- Sefiri, Şemsuddin Muhammed b. Ömer (1425/2004). *el-Mecâlisu'l-Va'ziyye fi Şerhi Hadisi Hayri'l-Beriyye*. Tah. Ahmed Fethi Abdurrahman, Beyrut.

**130 • GELENEKSEL İSLAM KÜLTÜRÜNDE KADININ FİTNE OLARAK  
ALGILANMASI**

- Şenol, Şule Soyal (2015). *Kadınların Özel Hallerini İlgilendiren Rivayetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karabük.
- Şevkâni (1380/1960). *Fevâid*. Tah. Abdurraif b. Yahya el-Muallimi, Kahire.
- Taberâni (1420/1999). *Evsat*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Taberi (1420/2000). *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'an*. Tah. Ahmed Muhammed Şakir, Risâle.
- Tîbî, Şerafüddin el-Hüseyn b. Abdullah (1417/1997). *el-Kâşif an Hakaiki's-Sunen (Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih)*. Tah. Abdullatif Hindâvi, Riyad.
- Zeccâc, Ebu İshak İbrahim (1408/1988). *Meâni'l-Kur'an*. Tah. Abdulcelil Abduh Çelebi, Beyrut.

## CİNSİYETE GÖRE FARKLILAŞAN DİNDARLIKLAR VE KADINLARDA DİNSEL YAŞAMIN FARKLI GÖRÜNTÜLERİ

Asım YAPICI \*

### Öz

Bu makalenin konusu kadın ve erkeklerin inandıkları din ile ilgilenme düzeylerini tartışmaktan ibarettir. Bu bağlamda üç soruya cevap aranmıştır: “Türk toplumunda kadınlar mı, yoksa erkekler mi daha dindardır”, “Kadın ve erkek dindarlıkları dinî hayatın değişen görüntülerine göre farklılaşmakta mıdır?” “Kadın ve erkek dindarlıkları birbirini dışlamakta mı, yoksa kapsamakta mıdır?” Nitel yöntem kullanılan bu çalışma literatür taramasına dayalı ve betimleyicidir. Araştırmada, sosyo-psikolojik bir bakış açısıyla kadın dindarlığını besleyen faktörler ile kadın dindarlığının bireysel ve sosyal görüntüleri tespiti çalışmıştır. Bu bağlamda doğrudan ya da dolaylı olarak kadın dindarlığına temas eden lisansüstü çalışmalar, bilimsel makaleler, projeler ve kitaplar taranmıştır. İncelenen kaynaklarda doğrudan ya da dolaylı olarak cinsiyet-dindarlık ilişkisine temas eden bulgular öncelikle gruplanarak tasnif edilmiş, daha sonra anlayıcı geleneğe uygun şekilde yorumlanmıştır. Özellikle nicel araştırmalardan ve meta-analizlerden elde edilen bilgilere göre dindarlığın bazı boyutlarında kadınlar, bazı boyutlarında erkekler daha dindar çıkmıştır. Ancak kadın-erkek dindarlıkları arasındaki farklılıkların % 2 ile % 15 arasında değiştiği görülmüştür. Bu da cinsiyete göre dindarlık farklılaşmasının kuvvetli olmadığı anlamına gelmektedir. Kadın-erkek dindarlığı arasında anlamlı bir farklılaşma olmadığını söyleyen çalışmaların sayısı da oldukça fazladır. Ayrıca kadınların maneviyat temelli inanç ve uygulamalara daha fazla önem verdiği tespit edilmiştir. Bu da “kadınlar daha fazla mı dindar, yoksa daha fazla mı maneviyatçıdır” tartışmasını beraberinde getirmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kadın Dindarlığı, Erkek Dindarlığı, Toplumsal Cinsiyet, Dindarlık, Maneviyat.

### Abstract

#### The Religiosity That Varies According to Gender and Different Images of Women’s Religious Life

The subject of this article is to define the levels of interest in religion that women and men believe in. In this regard, the three questions that are attempted to be answered include: 1) Are women or men more religious in Turkish society? 2) Does women

---

\* Prof. Dr. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, asimyapici@cu.edu.tr

and men's religiosity change according to the different images of religious life? 3) Is the piety of women and men mutually exclusive or inclusive? The research was conducted using a qualitative method which is descriptive and based on literature review.

In the study, an overview of the factors that support women religiosity, individual and social images of women religiosity has tried to be ascertained from a socio-psychological point of view. In this regard, we reviewed projects, books, scientific articles and master/doctorate thesis's that focuses directly and indirectly on women religiosity. The findings that addresses the direct or indirect relationship of gender-religiosity were classified and then interpreted according to the tradition of apprehension. Some information attained from meta-analysis and quantitative researches shows that women are much more religious than men in some dimensions of religiosity. However, it has been found that the differences between men and women's religiosity vary between %2 and %15. This means the differentiation of religiosity in gender is not that great. The number of studies that reported that there is no significant variation in religiosity between women and men's are high in number. In addition, it has been found that women attach more importance to belief practices that are based on spirituality. And this brings about the debate of whether "women are more devout or more spiritual?"

**Key Words:** Women's Religiosity, Men's Religiosity, Social Sexuality, Religiosity, Spirituality

## Giriş

Din ve kadın konusu üzerinde odaklanan çalışmalar, birincisi "toplumsal cinsiyet" (gender) ikincisi "dindarlık" (religiosty) ve "maneviyat" (spirituality) olmak üzere iki boyutludur. Bu durumu "dinde kadın" ve "kadında din" şeklinde bir tasnifle izah etmek mümkündür. Toplumsal cinsiyet odaklı çalışmalar, temel dinî metinlerde ve müminler topluluğunun sosyokültürel ve siyasi tarihinde kadının ontolojik konumu ve epistemolojik değeri üzerinde odaklanmaktadır. Dindarlık ve maneviyat temelli çalışmalarda ise bazen erkeklerle karşılaştırmalı bazen de herhangi bir karşılaştırma yapılmaksızın kadında hem dinî ve manevî hayatı besleyen nedenler hem de söz konusu dinî ve manevî yaşamın bireysel ve sosyal görüntüleri incelenmektedir. Günümüzde gerek toplumsal cinsiyet gerekse dindarlık çalışmalarının geleneksellik, modernlik, sekülerleşme, şehirlileşme, küreselleşme, risk toplumu ve feminizm üzerinden gerçekleştirildiği görülmektedir. Bu çalışma dindarlık ve maneviyat açısından kadınlarda dinî hayatın, sebep ve sonuçlarıyla neliği ve nasıllığı üzerinede odaklanmaktadır.



Cinsiyet-dindarlık ilişkisi ya da farklılaşması henüz çözümlenememiş süregiden bir tartışmayı bünyesinde barındırmaktadır. Hem akademik çevrelerde hem de gündelik hayatın dili içinde kadınların erkeklere nispetle “*daha dindar*”, “*daha maneviyatçı*”, “*daha ruhsal*” oldukları yahut “*erkeklerde dindarlığın, kadınlarda ise maneviyatın kuvvetli olduğu*” şeklinde dile getirilen söylemlere sıklıkla rastlanmaktadır. Kuşkusuz bu tür söylemlerin bir kısmı bilimsel nitelikli araştırmalara, bir kısmı ise ya sistemsiz doğal gözlemlere ya da tarihsel süreçten bugüne taşınan peşin hükümlü kabullere dayanmaktadır.

Dindarlığın farklı kuramsal temellere göre tanımlanması, belirli türlere, tiplere ayrılması ve ölçülmesi, ister istemez dindarlıkla ilgili çalışmaların sonuçlarını etkilemektedir. Dolayısıyla literatürde dindarlığın yönü, yoğunluğu ve ilişkili olduğu faktörlerin tespiti konusunda birbiriyle uyuşmayan, az ya da çok birbirini dışlayan bulgularla karşılaşmaktadır. Bu bağlamda; “*Kadınlar mı daha dindardır, yoksa erkekler mi?*” sorusuna verilen cevapların dindarlığın tanımına, çeşitlerine, ölçme araçlarına ve örneklemin kendine özgü niteliklerine göre farklılık arz ettiği söylenebilir. Ayrıca gerek tarihsel süreçte gerekse mevcut sosyokültürel yapıda din ve dindarıktan ne anlaşıldığı meselesi, gerekse modernleşen dünyada dinsel eğilimlerde gözlenen değişimler, dindarlıkla ilgili yapılan tanımlama, sınıflama ve ölçümleri önemli ölçüde farklılaştırmaktadır. Tüm bunlarla birlikte postmodern küreselleşme ve yeniden dinselikle artış gibi süreçler de dikkate alınacak olursa cinsiyet dindarlık ilişkisi daha da karmaşıklaşmaktadır.

### **Araştırmada Yöntem**

Nitel bir çalışma olan bu araştırma literatür taramasına dayalı ve betimleyicidir. Araştırmada, sosyo-psikolojik bir bakış açısıyla kadın dindarlığını besleyen faktörler ile kadın dindarlığının bireysel ve sosyal görüntüleri tespiti çalışılmıştır. Bu bağlamda doğrudan ya da dolaylı olarak kadın dindarlığına temas eden lisansüstü çalışmalar, bilimsel makaleler, projeler ve kitaplar taranmıştır. Bu noktada üç çalışmanın daha fazla ön plana çıktığını söylemeliyiz. Bunlar Cirhinlioğlu ve Ok’un (2011) “*Kadınlar mı Yoksa Erkekler mi Daha Dindar?*”, Yapıcı’nın (2012) “*Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Meta-Analiz Denemesi*” ve DİB (2014) tarafından yayınlanan “*Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*”dır. İncelenen kaynaklarda doğrudan ya da dolaylı olarak cinsiyet dindarlık ilişkisine temas eden bulgular

öncelikle gruplanarak tasnif edilmiş, daha sonra anlayıcı geleneğe bağlı kalarak yorumlanmıştır.

### **Cevap Aranılan Sorular**

1- Türk toplumu dikkate alındığında erkekler mi, yoksa kadınlar mı daha dindardır?

2- Türk toplumunda kadın ve erkek dindarlığı dinî hayatın değişen görüntülerine göre farklılaşmakta mıdır?

3- Türk toplumunda kadın ve erkek dindarlığı birbirini dışlamakta mıdır, yoksa kapsamakta mıdır?

### **Dindarlığın Tanımı ve Görüntüleri**

Kadın ve erkek dindarlıklarını karşılaştırmak ve her iki cinsiyet grubunun dinsel yaşamını analiz edebilmek için dindarlığın nasıl tanımlandığı; boyutları, türleri ve tiplerinin neler olduğu konusuna temas etmemiz gerekmektedir. Çünkü kabul edilen kavramlaştırmalara ve ölçme kriterlerine göre cinsiyet-dindarlık ilişkisi ya da farklılaşmasından söz edilebilmektedir.

Bilindiği üzere akademik çevrelerde dindarlığın tanımlanması, çeşitlendirilmesi ve boyutlandırılması konusunda fikir birliği mevcut değildir. Bu nedenle dindarlık olgusunun farklı çalışmalarda çok değişik şekillerde tanımlandığı görülmektedir. Bu çerçevede -yerine ve durumuna göre- dindarlık olgusu inançlar, ibadetler, tutumlar, davranışlar, kişisel tecrübeler, duygular, hatta bilinç ve kişilik ön plana çıkarılarak açıklanmaya çalışılmıştır (Benson, Roehlkepartain ve Rude, 2003: 206–207). Ayrıca “*dindarlık*” (religiosity) ile “*maneviyat*” (spirituality) bazen birbirlerine oldukça yakın bir manada, adeta eş anlamlı kullanılırken; bazen de her iki kavram arasında önemli farklılıklar olduğu söylenmektedir. Bu bağlamda belli bir dinî geleneğin sınırları içinde şekillenen dinî yaşayışa *dindarlık*; varoluşa anlam veren bireysel inanç ve bağlanmalara ise *maneviyat* adı verilmektedir. Bu durumu şu şekilde ifade etmek mümkündür: Vakte ve şekle bağlı ibadetleri belirlenmiş kurallarla usulüne uygun bir tarzda yerine getirme, ibadethanelere devam etme, kurumsal dinî organizasyonlara katılma, kutsal metinlerden pasajlar içeren dualar okuma vb. kutsalın belli bir gelenek dâhilinde dışta yaşanması “*dindarlık*” kavramı içerisinde değerlendirilebilir. Kutsala içsel ve kişisel bağlılığı ifade eden duygu ve düşünceler, serbest tarzda yapılan dualar, kurumsal dinî temeli olmayan halk

inançları ise daha ziyade “*maneviyat*” kapsamındadır (Wong vd, 2006; Rew & Wong, 2006; Cotton vd, 2006; Hill & Pargament, 2003). Buna göre dindarlık, bireyin geleneksel-kurumsal yapıya bağlı gözlenen davranışlarıyla ilişkili iken, maneviyat gözlem dışında kalan yaşantıları ifade etmektedir (Emmons, 2005: 156). Ancak bu tür bir ayrımı genelleştirmemek gerekir. Çünkü dindarlık, kurumsal ve geleneksel dine kişisel olarak bağlanma olduğuna göre, kendi içinde belli ölçüde maneviyatı barındırmaktadır. Bununla birlikte özellikle vurgulamak gerekir ki, maneviyatın kapsamı dindarlıktan daha geniştir. Bu konuda Moreira-Almeida, Lotufo ve Koenig’in (2006: 243) tespitleri aydınlatıcı olabilir: Onlara göre -ister dinî bir topluluk içerisinde ve ibadetlerin ifasıyla olsun ister olmasın- hayatın anlamına yönelik arayışların neredeyse tamamı maneviyat kapsamında değerlendirilebilir. Buradan hareketle dindarlık, kurumsal dinin özümsemiş içselleşmesi şeklinde ifade edilebilir. Ancak maneviyatın -yerine ve durumuna göre- hem kurumsal dine bağlı hem de herhangi bir dinî geleneğe mensup olmaksızın aidiyetsiz inanma şeklinde yaşandığı söylenebilir.

Buraya kadar yapılan açıklamalara dayanarak dindarlık olgusunun en azından üç farklı biçimde kavramlaştırıldığı söylenebilir:

1- Dindarlık, tamamen kurumsal dinî inanç ve öğretilerin bireysel tecrübesinden ibarettir.

2- Dindarlık, kurumsal dinle ilişkisi olmayan, genellikle maneviyat adı altında varoluşa anlam veren bireysel yaşantılardır.

3- Dindarlık, kısmen kurumsal dinle ilişkili olsa da, temelde bireysel maneviyat kapsamında yaşanan duygu ve düşüncülerdir (Yapıcı, 2012: 4)

Yapılan tanımlar ve kavramlaştırmalardan hareketle genel bir çerçeve çizilecek olursa, bir kişinin mensup olduğu diniyle duygusal, düşünsel ve davranışsal açıdan ilgili olması “dindarlık” olarak nitelendirilebilir. Ancak bunun nasıl ölçüleceği bir başka temel sorunu oluşturmaktadır. Bu noktada en azından; a) kişinin kendisini dindar olarak algılaması, b) çevresinin onu dindar olarak nitelendirmesi, c) geçerli ve güvenilir ölçekler vasıtasıyla bireysel dindarlığın yönünün ve yoğunluğunun belirlenmesi olmak üzere üç temel sorunla karşılaşmaktadır. Buna bir de: “*Dindarlık olarak ifade edilen şey gerçekten dindarlık mı, yoksa başka bir şey mi?*” sorusu eklenecek olursa mesele içinden çıkılmaz bir hal almaktadır.

Dindarlığın tanımlanmasında yaşanan güçlüklerin büyük bir kısmı dindarlığın türlere ve tiplere ayrılmasında da hissedilmektedir. Çünkü insanların dinsel yaşayışlarını genel çizgiler içerisinde tanımlamak, buradan hareketle dindarlık tiplerini ortaya çıkarmaya çalışmak sanıldığı kadar kolay bir iş değildir (Yavuz, 1982: 100). Böyle bir girişimde *birincisi* dindarlık tiplerinin neye ve hangi ölçüte göre oluşturulacağı, *ikincisi* ise çok çeşitli dinsel yaşayış şekillerine sahip olan dindarların belirli tiplerde nasıl toparlanabileceği meselesi olmak üzere iki temel sıkıntı ile karşılaşmaktadır. Bu sebeple akademik çevrelerde dinî hayatın birbirinden oldukça farklı biçimlerde boyutlandırıldığı, farklı tipler altında tartışıldığı görülmektedir (Yapıcı, 2002: 76).

Stark ve Glock'tan (1969; Glock, 1982; 1998) hareketle dindarlık “*duygutecrübe*”, “*düşünce/inanç*”, “*davranış/ibadet*”, “*etki/gündelik hayatı yönlendirme*” ve “*bilgi/inanılan dine yönelik malumat*” olmak üzere beşli bir kategoride ele alınmaktadır. Bu boyutları daha da artıran araştırmacılar mevcuttur (bk. Cirhinlioğlu, 2010). İslam kültürü bağlamında dindarlığın “*iman*”, “*ibadet*” ve “*ahlak*” olmak üzere üçlü bir şekilde değerlendirilmesi ise bilginin yerleştirilmesi bağlamında hem daha anlamlı hem de daha işlevsel kabul edilebilir (Kayıklık, 2003; Peker, 2012; Yapıcı, 2012).

Literatürde farklı şekillerde kavramlaştırılan dindarlık türleri ve tipleri temelde beş kategoride değerlendirilebilir (Yapıcı, 2007a; 2012): *Birincisi* dindarlıkla kişilik arasındaki ilişkiye atf yapan tiplerdir. Özellikle din psikolojisi alanında yapılan çalışmalarda gündeme getirilen ve bireyin kişilik yapısına vurgu yapan dindarlık tipleri içinde en çok bilinen ve dikkat çeken Allport'un (1968; 2004) önce “*olgunlaşmamış*” (kurumsallaşmamış) ve “*olgunlaşmış*” (içselleşmiş) dindarlık, daha sonra “*iç güdümlü*” ve “*dış güdümlü*” dindarlık şeklinde kavramsallaştırdığı dindarlık yönelimleridir. Ona göre dinî bir amaç edinen iç güdümlü dindarlar inandıkları ve bağlandıkları dinî yaşama gayreti içindeyken dini başka maksatlar için bir araç konumunda algılayan ve yaşayan dış güdümlü dindarlar kendi tabîî eğilimlerinden ve arzularından taviz vermeksizin Tanrı'dan yararlanmayı tercih ederler. Kısmen Allport'un (1968; 2004) tiplerine benzer bir başka kavramlaştırma öneren Fromm'a (1993) göre dindarlık *otoriter* ve *hümaniter* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. *Otoriter* dindarlar inandıkları tabiatüstü bir güç/varlığa kesin bir teslimiyet ve mutlak bir bağlılık ve itaat içerisindedir. Çünkü bu dindarlık formunda en büyük erdem itaat, en büyük günah itaatsizliktir. İnsanı öncelikle “insan” olarak algılayan *hümaniter* dindarlar için asıl erdem, kayıtsız şartsız

itaat değil, kişinin kendisi olabilmesi, yani kendini gerçekleştirebilmesidir. Yapıcı (2002) tarafından ön plana çıkarılan bir başka sınıflamada ise sosyokognitif bir dindarlık tiplemesi önerilmekte ve dindarlar zihinsel açıdan “*liberal*”, “*muhafazakâr*”, “*dogmatik*” ve “*fanatik*” olmak üzere dört grupta değerlendirilmektedir. Liberal dindarlar zihinsel açıdan dinin etkisini üzerlerinde pek fazla hissetmeyen kişilerdir. Dinin etkisini üzerlerinde kuvvetlice hissedenden muhafazakârların merkezî tutumlarını din oluşturmaktadır. Dogmatik dindarlar, zihinsel açıdan saplantılı, dış sosyal dünyayı sadece siyah-beyaz şeklinde birbirini dışlayan ikili bir tarzda algılayarak gri tonları göremeyen, aşırı kaygılı, gelecekte endişe duyan, güvensiz, kendileriyle ve sosyal çevreleriyle barışık olmayan kişilerdir. Hemen hemen aynı özellikleri gösteren fanatik dindarlar ise din adına şiddet kullanmaya daha fazla meyillidir. İkincisi, dinin ibadet boyutu üzerine vurgu yapan tiplmeler olup bunlar temelde ibadetlerini yapan âmil dindarlık ile ibadetlerini yapmayan *gayr-i âmil dindarlık* olmak üzere iki gruba ayrılabilir. Âmil dindarlık dinin taleplerinin “düzenli olarak/sürekli”, “genellikle/çoğu zaman” ve “bazen/ara sıra” yerine getirilmesi bakımından üç alt grupta ele alınabilir. Gayr-i âmil dindarlık ise dinin taleplerinin pek fazla dikkate alınmadığı, yani inancın davranışlara dönüşmediği bir görünüm arz etmektedir (Yapıcı, 2007a; 2012; Günay, 1998; 1999a). Üçüncüsü, dinsel yaşayışın sosyo-kültürel yapıda kazandığı anlam ve muhtevaya bağlı olarak şekillenen *ortodoks (saf ve sahih)* ve *heterodoks (saf ve sahih olmayan, senkretik)* dindarlık görüntüleridir. Rasyonel-entelektüel öğelerin hâkim olduğu kitabî bir karakter arz eden *medrese dindarlığı* ile kitabî unsurlarla sihri-mitik unsurların iç içe girdiği *tekke dindarlığı* bu kategoride ele alınabilir (Yapıcı, 2007a; 2012; Günay, 1998; Günay ve Ecer, 1999). *Dördüncüsü* dinin bireysel ve toplumsal görüntülerine dayalı tiplemelere dir. İslamî kültürde yaygın olarak kabul gören *taklidî* ve *tahkikî* dindarlık yahut *avamın* (halkın) ve *havasın* (seçkinlerin) dindarlığı şeklinde dile getirilen (Yapıcı, 2007a; 2012; Günay, 1998; 1999b) çift kutuplu kavramlaştırmalarla yakından ilişkili olan bu tiplmeler kısmen James’in (1931: 25-27) *kurumsal*(laşmış) ve *bireysel*(leşmiş) dindarlık ayrımını da içermektedir. Zira kurumsallaşmış dindarlık törenlerde, ayinlerde, din adamlarının gerçekleştirdiği çeşitli dinî organizasyonlarda, kısaca dindarlığın pratik boyutlarında kendisini açıkça belli ederken, kişisel dindarlıkta dinin içte yaşanması bağlamında tezahür eden duygu ve tecrübeler ön plana çıkmaktadır. *Beşincisi* ise sosyal değişme ve modernleşme sürecinde ortaya çıkan *geleneksel-muhafazakâr* ve *yenilikçi-modern* dindarlık tipleridir. Taklidî dindarlık, halk dindarlığı ve kurumsal din-

darlıkla birlikte İslâmî düşünce ve uygulamaları tarihsel süreçte aldığı şekille-  
re göre kabul edip içselleştirenler geleneksel dindar kategorisinde değerlendirilebilir. Bunun karşısında ise modern dindar tipi yer almakta olup, bunlar İslâm'ı çağdaş değerlerle yorumlama arzusu ve gayreti içerisindedirler. Bu noktada yapılan bütün tiplemelerin genelleştirme içerdiği için gerçekliği isabetli bir şekilde kavramlaştırılmama riski taşıdığı söylemek durumundayız. Dolayısıyla bunlar arasında yer alan, birine ya da ötekine yakın duran pek çok ara tipten söz edebilmek mümkündür. Esasen bu ara tipler içerisinde *dünyevi (laik) dindar* şeklinde ifadesini bulan yeni bir tip ortaya çıkmış bulunmaktadır. Modern dindara yakın bir yerde duran ve dini sadece Allah ile kul arasında kutsal ve içsel bir bağ olarak kabul eden bu tür kişiler dinî inançlarını günlük hayatlarına yansıtılmaya gayret etmektedirler. Bu haliyle, dinin etkisini günlük hayatlarında pek fazla hissetmedikleri için onlara *liberal dindar* da denilebilir. Geleneksel ile modern dindar arasında yer alan, daha net bir ifadeyle gelenek ile modernite arasında sıkışmış bulunan, bu sebeple sosyo-kültürel anlamda *tranzisyonel (geçiş)* bir yapı arz eden dindar tiplemesi ise tam bir ara form oluşturmaktadır. Çünkü bu tür dindarlar zihinsel anlamda ne eskisi kadar geleneksel ne de hedeflenen kadar modernidir. Bu arada şu hususu hatırlatmak gerekir ki eğitim düzeyi, şehirleşme kapasitesi ve sosyo-ekonomik seviyesi yüksek olanlar sosyal değişmeye daha yatkın, dolayısıyla din anlayışlarında ve dinî yaşama biçimlerinde daha bireysel bir tutum içerisindeyken; kırsal alanda kalanlar, tarım ve hayvancılıkla ilgilenenler, sosyo-ekonomik seviyesi orta ve alt düzeyde olanlar daha geleneksel bir dindarlığı ve muhafazakâr bir yaşamı tercih etmektedirler. Esas sıkıntı ise öncelikle köyden şehre göç edenlerde görülmektedir. Çünkü bunlar modernite ile geleneksellik arasında sıkışmışlığı daha belirgin bir şekilde yaşamaktadırlar. Bu arada tranzisyonel (geçiş) dindarlığın sadece göçmenlerde görülmediği, ister kırsalda ister kentte olsun gelenek ile modernlik arasında sıkışmışlık yaşayan pek çok insanda kültürel anlamda bir şizofreni ve buna bağlı olarak şizofren dindarlık izleri müşahade edilebilir. Shayegan'ın (1997) ifadesiyle dinsel ve kültürel anlamda yaralı bilince sahip olan bu tür insanlar; duygusal olarak doğulu, düşünsel olarak batılı, davranışsal olarak ise bazen doğulu bazen de batılı bir tavır izlemektedirler. Yaralı bilinç durumu, insanların hem dini hem de dünyayı algılama biçimlerini derinden etkilemiştir. Günümüzde popüler kültür, kırsal ve kentsel yaşamı popüler dindarlık çerçevesinde birleştirmektedir. Neticede günlük hayatın ihtiyaçlarına dayalı olarak yaşanan bir olgu haline gelen dindarlık kutsal zamanlar ve kutsal mekânlarda artış göster-

mektedir. Bu da dinin amaç değil, araç olarak algılanmasından kaynaklanmaktadır. Dahası küreselleşme süreciyle din metalaşmakta, psikolojik-işlevsel dindarlıklar artmaktadır. Bir yandan dünyevî bir yaşamın kutsanmasına ve övülmesine dayalı politikalar, öte yandan küreselleşmenin dinî hayat ve kimlik üzerinde icra ettiği olumsuz etkiler hem mevcut dinî grupların, cemaatlerin ve tarikatların daha da güçlenmesine sebep olmakta, hem de yeni dinî hareketlerin oluşmasına zemin hazırlamaktadır. Bunun da ötesinde dinî yaşamın zaman zaman söylemsel düzeyde siyasallaştığı, hatta küreselleşmenin kimlik hatlarını buharlaştırıcı etkisiyle davranışsal düzeyde yeni bir görüntü ve muhteva kazandığı görülmektedir. Öyle ki simgesel ve düşünsel anlamda vazgeçilmez kabul edilen İslâmî gelenekler pratikte günlük hayatı etkileyen ve yönlendiren bir olgu olma özelliğini kaybetmektedir (Yapıcı, 2007b). Bu noktada kadın ve erkek dindarlığı üzerinde yapılacak her araştırmada; hem dindarlık ve maneviyatın neliği ve nasıllığı, hem de gerek psikolojik gerekse sosyolojik açıdan dindarlığın görüntülerini dikkate alınmasının gerekli olduğunu söylemek gerekir.

### **Kuramsal Açıdan Kadın Dindarlığı ve Maneviyatçılığının Psikososyal Temelleri**

Din psikolojisi literatüründe dindarlıkta gözlenen cinsiyet farklılıklarını açıklamak için “*Yapısal kuramlar*” ve “*Toplumsal cinsiyet rollerine göre sosyalleşme kuramları*” olmak üzere iki temel kuram ileri sürülmüştür. Yapısal kuramlar cinsiyete göre dindarlık farklılaşmasını kadın ve erkeğin kişilik özellikleri ve buna bağlı sergiledikleri rollere göre izah etmektedir (Francis, 1997). Bu yaklaşıma göre kadının en önemli rolü anneliktir. Bu rolü ile kadın çocuk yetiştirme başta olmak üzere aile merkezli bir yaşama odaklanmakta (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975) bu da onu dinî davranışlara yönlendirmektedir. Diğer bir deyişle kadınların dinî bağlılıklarının erkeklerden daha yüksek düzeyde olması, onların aile içindeki bakım, vericilik ve annelik rollerinden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte toplumsal yapıdaki farklılaşmalar, aile yapısının dönüşümü, eğitimin aile içinden okula taşınması vb. sosyal değişimler iş hayatına atılmayan, modern laik dünyaya katılımı sınırlı kalan, yani sekülerleşme düzeyi düşük kadınların dindarlıkları, daha belirgin bir görünüm alırken; tam tersi durumda dindarlıkların zayıfladığı müşahade edilmektedir (Francis, 1997). Toplumsal cinsiyet rollerine göre sosyalleşme kuramı ise çocuklarının dinî sosyalleşmelerinden birincil derecede kadınların sorumlu



olduğu/olacağı varsayımına dayanmaktadır. Esasen bundan dolayı kız çocuklar erkek çocuklara nispetle daha katı bir eğitime maruz kalmakta, bağımsız davranmalarına daha az izin verilmekte, bu da onların hem bağımlılıklarını hem de dine yönelişlerini daha fazla etkilemektedir (Nelsen ve Potvin, 1981). Çünkü kadınlar toplumsal normları ve bu normlarda önemli payı olan dinî değerleri daha güçlü bir şekilde içselleştirmektedirler. Diğer bir deyişle toplumsal cinsiyet rolleri kadınların daha yüksek düzeyde dindarlaşmasını teşvik etmektedir (Levitt, 1995).

Kuşkusuz kadınlarda dinî hayatın nedenleri ve görüntülerini izah noktasında daha farklı tanımlama ve kavramlaştırmalar mevcuttur. Ancak bu çalışmada özellikle din psikolojisi ve din sosyolojisi literatürünü desteğimize alarak, kadın dindarlığı ve maneviyatçılığını açıklamak için yapılan kuramsal yaklaşımları altı maddede toplamak istiyoruz:

### **1) Ontolojik Yaklaşım: Aslî Günahın Kurtulmak İçin Tanrıya Yöneliş**

Ontolojik yaklaşıma göre kadınlar erkeklere nispetle daha fazla suçluluk ve pişmanlık yaşadıkları için daha fazla dindar olma eğilimi göstermektedir. Anlaşılan o ki, bu yaklaşım aslî günah fikri üstüne kurulu olup “aldatıcı kadın Havva imgesinden” beslenmektedir (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975; Yapıcı, 2012; 2016). Bu haliyle söz konusu yaklaşımın geleneksel Hıristiyan inancından beslendiği söylenebilir.

### **2) Psikanaliz Temelli Açıklamalar: Engellenme ve Çatışma Kısacasında Somut Babadan Soyut Tanrıya Geçiş**

a) Psikanalitik kuram çerçevesinde erkek çocukların anneyi, kız çocukların ise babayı tercih etmesini kadın dindarlığının asıl kaynağı olarak gören araştırmacılar mevcuttur. Onlara göre eğer Tanrı, baba figürü olarak yansıtılırsa gelişme dönemlerinde, özellikle fallik dönemde babayı daha fazla tercih eden kız çocukların, gerçek babadan sembolik babaya, yani Tanrı'ya geçiş yapmaları daha kolay olmaktadır. Diğer bir ifadeyle söz konusu süreç onları Tanrı'ya inanmada daha avantajlı bir hale getirmektedir (Argyle ve Beit-Hallahmi, 1975; Francis, 1997).

b) Kadınların erkeklere nispetle duygusal açıdan güçlü, bedensel açıdan daha zayıf olmalarını ön plâna çıkaran görüşlerin bir kısmı psikanalitik gele-



neğe bağlı olarak şekillenmektedir. Çünkü kız çocuğun babaya yönelmesinde, babanın koruyucu figür olarak ön plana çıkması merkezi öneme sahiptir. Kadınların erkeklere kıyasla kendilerini daha zayıf hissetmeleri, zorluklarla mücadelede direnme güçlerinin daha az oluşu, onlarda erkekler kadar kuvvetli olmadıkları duygusunu uyandırabilir. Bu da kadınların insanüstü bir güce sığınma duygularını harekete geçirmiş olabilir. Dolayısıyla çaresiz kaldıklarında bir otoriteye sığınma ihtiyacı onları mutlu ettiğinden, dinî konular kadınlar için daha çekicidir (Argyle ve Beit-Hallahmi, 1975; Francis, 1997; Yapıcı, 2012).

c) Psikanalitik kuramdan mülhem olarak, kadınların erkeklere nispetle kendilerini gerçekleştirme, meslek edinme, ekonomik bağımsızlık ve cinsel hayat başta olmak üzere çok çeşitli konularda daha fazla engellenmişlik ve hayal kırıklığı yaşadığı, daha fazla yoksunluk hissi çektiği ileri sürülmektedir. Bu ise onları âdeta bir telâfi mekanizması işlevi gören dine yönlendirmektedir. (Argyle ve Beit-Hallahmi, 1975; Francis, 1997).

### **3) Ortamsal-Kültürel Faktörleri Önceleyen İzahlar: Yetiştirilme Biçiminin Beraberinde Getirdiği Dini Bağlanma**

Ataerkil toplumsal cinsiyet anlayışı kızların ve erkeklerin yetiştirilme biçimlerini farklılaştırmakta, neticede kızlar itaat ve sorumluluğu, erkekler ise kendine güvenme ve bağımsız olmayı öğrenmektedir. Din ise öncelikle yüce bir kudrete ve onun koyduğu kurallara itaati emretmektedir. Öyleyse kadınların eğitim ve sosyalleşme sürecinde öğrendikleri itaat etme davranışından dolayı dinî hayata daha rahat yöneldikleri söylenebilir. Başka bir deyişle kadınlar, erkek hâkim toplumsal yapıda itaat ve sorumluluğu daha fazla içselleştirdikleri için dindar olmaya daha meyillidirler (Yapıcı, 2012; 2016).

### **4) Kadınların Kişilik Özellikleri: Kadının Psikolojik Olarak Dine Yatkınlığı**

a) Kişilik özellikleri üstüne vurgu yapan açıklamalara göre kadınlar erkeklere nispetle daha az saldırgan, daha fazla çekingen, daha çok itaatkâr, daha bağımlı ve pasif, daha çok kaygılı, endişeli ve sıkıntılıdır. Bu nedenle onlar gündelik hayatta maruz kaldıkları stresle başa çıkmada ciddî biçimde zorlanmaktadırlar. Bu da onları dine daha fazla yaklaştırmaktadır. Diğer bir deyişle kadınlar yaşadıkları stresle baş edebilmek için dinî-manevî desteğe

ihtiyaç duymaktadırlar. Bu arada erkeklerin egolarına daha fazla güvenme, sınırsız ve sorumsuz davranma eğilimleri, onları hesap verme ve kontrol edilme açısından rahatsız ve huzursuz edebilir. Söz konusu eğilimler ve tedirginlikler erkeklerin kadınlara nispetle dine daha az yönelmelerine sebep teşkil edebilir (Argyle ve Beit-Hallahmi, 1975; Tarhan, 2005).

b) Kadınların fitratlarında var olan “karşılıksız sevgi” olarak bilinen “şefkat” duygusu dinin önerdiği “merhamet” duygusuyla örtüştüğü için, kadınların psikolojik doğaları gereği dine daha yatkın oldukları ileri sürülmektedir (Tarhan, 2005; Yapıcı, 2012).

c) Kadınlar psikolojik yapıları itibariyle etkilenmeye ve ikna edilebilirliğe daha müsaittir. Bu özelliklerinden dolayı dinî telkine daha açık, dinin öğretilerini kabule daha hazır ve dini yaşamaya daha eğilimlidirler. Bu yaklaşım da kadın psikolojisinin sosyalleşme sürecinde ataerkil cinsiyet kalıplarıyla biçimlendiğine gönderme yapmaktadır (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975; Francis, 1997).

d) Yaratılış özellikleri (fitrat) ile çevresel faktörlerin iç içe girmesi ile kadınlarda kendi türlerine özgü bir kişilik özelliği geliştiği, bu nedenle kadınların duygusal, naif ve korunmaya muhtaç bir yapıda olduğu, bunun da kadınları Allah’a bağlanma ile emniyet altında olma duygularını harekete geçirdiği düşünülebilir (Yapıcı, 2012).

### **5) Değişen Dünyada Dönüşen ve Farklılaşan Kadın Dindarlıkları**

Modern hayatın dışında kalan kadınlar dinî aktivitelere daha fazla vakit ayırabilmektedir. Bu durum özellikle kadının iş hayatında yer alıp almamasına, yani çalışıp çalışmamasına göre dindarlık düzeyinin farklılaştığı anlamına gelmektedir. Henüz kadınlar, erkeklere nispetle pek çok sektörde daha az iş bulabilmektedir. Dolayısıyla çalışmayan kadınların geleneksel dinî hayata daha fazla rağbet ettiği düşünülebilir (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975; Beit-Hallahmi & Argyle, 1997; Francis, 1997).

### **6) Risk Toplumunda Güvenlik Arzusunun Yansıması Olarak Tanrıya Sığınma**

Günümüzde kadınların gündelik hayatlarında daha fazla risk altında oldukları, dolayısıyla tehlikelerden korunma arzusuyla dini daha çok önemsedikleri ileri sürülmektedir. Genç kadınların dinî inanç ve bağlılıklar saye-

sinde daha güçlü ve daha başarılı bir sosyalleşme yaşadıkları, hatta onların aile içindeki konumlarının din ile meşrulaştırılıp devam ettirildiği ,genellikle vurgulanan bir husustur. Bu da çocuk yetiştirmeye ve aile birlikteliğine önem veren kadınların , nispeten daha dindar oldukları şeklinde değerlendirilebilir (Sherkat ve Ellison, 2004).

Kadın dindarlığı ve maneviyatçılığını açıklama bağlamına dillendirilen görüş ve yaklaşımlar temelde “*ontolojik durum*”, “*psikolojik yapı*” ve “*ortamsal-kültürel faktörler*” olmak üzere üç kategoride ele alınabilir. Özellikle ontolojik yaklaşımların Müslüman kadın dindarlığını açıklamada sorunlu olduğunu söylemek durumundayız. Ayrıca Hıristiyan teolojisinden mülhem bir şekilde kadın dindarlığını psikolojik bir temelde açıklamaya çalışmak da konuyu izahta yeterli görünmemektedir. Başka bir deyişle kadın dindarlığının kaynakları olarak bahsedilen sebeplerin büyük bir kısmı Hıristiyan topluluklar üzerinde yapılan çalışmalara dayandığı için, bunların Müslüman Türk toplumdaki kadınlar açısından geçerli olup olmadığı tartışmaya açık bir konudur (Yapıcı, 2012). Çünkü kadınların erkeklerden daha dindar olduğu yönündeki iddiaların, farklı kültürel ve dinî yapılarda destek bulmadığını gösteren çok sayıda çalışma mevcuttur (Lazerwitz, 1961; Sullins, 2006). Bu bağlamda kadın dindarlığını açıklarken bireysel psikolojik sebepler ile birlikte sosyokültürel faktörlerden beslenen durumsal ve ortamsal faktörlerin biçimlendirici etkisi de dikkate alınmalıdır.

### **Nicel Çalışmalara Göre Kadın Dindarlık ve Maneviyatın Değişen Görüntüleri**

Din psikolojisi ve din sosyolojisi başta olmak üzere sosyal bilimlerle ilgili batılı kaynaklarda, kadınların erkeklerden daha dindar olduğu yönünde bulgulara sıklıkla rastlanmaktadır. Hatta bu tür bulguların, göreceli olarak birbiriyle örtüşmesi nedeniyle pek çok bilim adamı, kadınların daha dindar olduğu önermesini adeta ispatlanmış kesin bilgi gibi kabul etmektedir. Bu bağlamda kadınların daha dindar olduğuna yönelik tespitlerin son çocukluktan yaşlılığa kadar tüm gelişim dönemlerini kapsadığı (Batson vd, 1993), esasen bu durumun ABD, Avustralya ve Kanada başta olmak üzere Hıristiyan inanç ve geleneklerinin hâkim olduğu pek çok ülkede değişmediğine yönelik görüşler serdedilmektedir (Beit-Hallahmi & Argyle, 1997; DeVaus & McAllister, 1987). Kiliseye devamlılık, kilisenin organizasyonlarına katılım, İncil’den pasajlar okuma gibi kurumsal dinî inanç ve uygulamalarla birlikte dua etme ve

Tanrı'yla içsel iletişim kurma gibi bireysel inanç ve bağlanmalar açısından da, kadınların erkeklere nispetle daha dindar olduğu yönündeki bulgular, yaygın bir şekilde kabul görmektedir (Beit-Hallahmi & Argyle, 1997; DeVaus & McAllister, 1987). Örneğin, ilköğretim öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen boylamsal bir araştırmada kızların, Tanrı'nın varlığına inanç düzeyinin ve kutsal kitap okuma oranlarının erkeklerden daha yüksek olduğu saptanmıştır (Greer, 1990). Ergenlerle yapılan bir çalışmada Tanrı'ya yakınlık hissi, öznel dindarlık ve dua etme sıklığı gibi bireysel dindarlık göstergeleri açısından, kızlar erkeklerden anlamlı düzeyde farklılaşmıştır (Nelsen & Potvin, 1981). Afrika kökenli Amerikalılarla gerçekleştirilen bir araştırmada ise gerek kiliseye devamlılık ve organizasyonlara katılma gibi kurumsal dindarlık, gerekse dinî metinleri okuma, dinî programları izleme ve dua etme sıklığı gibi kurumsal olmayan dindarlık boyutlarında, kadınların erkeklerden daha yüksek puan aldıkları tespit edilmiştir (Levin & Taylor, 1993). Esasen bu tür sonuçlardan hareketle Beit-Hallahmi (1989: 65) "*Dindarlık ve dinî ilginin hemen hemen her türlü ölçümünde kadınların erkeklerden daha yüksek puan aldığını*" söylemektedir. Aynı şekilde, "dinî inanç ve dinî davranışlar üzerinde yapılan çalışmalarda kadınların erkeklere nispetle daha dindar olduğunu" ifade eden Miller ve Hoffman'a (1995: 63) göre: "*Kadınlar dinî organizasyonlara daha sık katılmakta, dinsizliğe daha az eğilimli, inançlarında ise daha samimi ve sadık bir duruş sergilemektedir.*"

Özellikle Hıristiyan toplumlarda yapılan çalışmalardan elde edilen bulgular bu yönde olsa da; bu tür tespitleri genelleştirmemek gerekir. Mesela, Sullins (2006: 838-839) Batılı toplumlarda yapılan araştırmalarda, her ne kadar kadınların erkeklere nispetle daha dindar olduğu yönünde bulgulara ulaşılmış olsa da, bu durumun evrensel bir olgu olarak kabul edilemeyeceğini belirtmektedir. Zira büyük ölçekli bazı çalışmalarda gerek kişisel dindarlık gerekse dinî aktivitelere katılma hususunda her iki cinsiyet arasında belirgin bir farklılık tespit edilememiştir. Ayrıca dinî hayatın çok boyutlu/yönlü ele alındığı çalışmalarda, bazı boyutlarda kadınların, bazılarında ise erkeklerin daha dindar olduğu ileri sürülmektedir. Mesela Kendler ve arkadaşlarının (2003) bulgularına göre, kadınlar "*genel dindarlık*", "*sosyal dindarlık*", "*Allah'a bağlılık*" ve "*tövbe*" boyutlarında; erkeklerse "*otoriter/yargılayıcı Allah inancında*" daha yüksek puan almıştır. Fukuyama'nın çalışması da benzer bir sonuç içermektedir. Ona göre kadınlar dinin, özellikle "*inanç*", "*ibadet*" ve "*duygu*" boyutlarında, erkekler ise "*bilgi*" boyutunda daha dindar bir görüntü içerisindedirler (akt. Yaparel, 1987: 40). Bu tür sonuçlar, "*Kadın-*

*lar erkeklerden daha dındardır*” şeklinde ifade edilebilecek her türlü genellemeyi tartışmalı hâle getirmektedir. Esasen Beit-Hallahmi ve Argyle’nin de (1997) daha sonraki çalışmalarında kadınların daha dındar olduğu yönünde kesin bir yargıda bulunmak yerine erkeklere nispetle daha dındar oldukları ya da dındar görüldükleri şeklinde ılımlı bir dil kullanmayı tercih ettiklerini görmekteyiz.

Sullins (2006) özellikle Yahudiler ve Müslümanlar arasında gerçekleştirilen pek çok araştırmada, kadınların değil, erkeklerin daha dındar olduğu yönünde bulgulara ulaşıldığından bahsetmektedir. Lazerwitz’in (1961) tespitlerine göre Hıristiyan kadınlar erkeklerden daha yüksek oranda kiliseye gitse de; Yahudiler açısından durum tam tersi bir görüntü arz etmektedir. Zira bulgular Yahudi erkeklerin Yahudi kadınlara nispetle daha yüksek oranda ve düzenli olarak sinagoga gittiğini göstermektedir. Kuşkusuz daha farklı bulgularla da karşılaşmak mümkündür. Örneğin Amerika’da 1972-2002 yılları arasında yapılan sosyal (survey) tarama sonuçlarına göre; Hıristiyanlar açısından kiliseye gitme ile cinsiyet arasında anlamlı ilişki mevcutken, Yahudi kadınlar ile erkekler arasında Tanrı’ya inanç ve mezhebe bağlılık konularında anlamlı farklılık görülmemiştir. Sadece dua boyutunda Yahudi kadınların erkeklerden daha fazla dua ettiği saptanmıştır (akt. Cirhinlioğlu ve Ok, 2011). Bu tür veriler göstermektedir ki, kiliseye bağlılık ve devamlılık başta olmak üzere Hıristiyan kadınlarda gözlemlenen daha dındarâne tutum ve davranışları diğer dinî kimlik gruplarına genellemek isabetli değildir.

Türkiye’de yapılan çalışmalardan elde edilen sonuçlar değerlendirilecek olursa; burada da kadınların erkeklere nispetle daha dındar olduğu konusunda kesin bir yargıda bulunmak bilimsel anlamda sıkıntılıdır. Örneğin, Yapıcı (2012) tarafından yapılan meta analitik bir çalışmadan elde edilen bulgulara göre; örneklem sayısı toplamda 34732’ye ulaşan 60 farklı görgül araştırmada toplam 136 bulguya rastlanmıştır. Söz konusu bulguların 38’inde (% 27.94) kadınların, 28’in de (% 20.59) erkeklerin daha dındar olduğu tespit edilmiştir. 70 (% 51.47) bulguda ise dındarlık açısından kadın ve erkekler arasında anlamlı bir farklılık bulunamamıştır. Cirhinlioğlu ve Ok’un (2011) meta analitik araştırmalarındaki bulgularına göre 9 çalışmanın 4’ünde (% 44.4) kadınlar; 1’inde (% 11.2) erkekler daha inançlı/dındar çıkmıştır. Diğer 4 (% 44.4) çalışmada ise cinsiyetler arasında anlamlı bir farklılık görülmemiştir. Her iki meta-analitik çalışmada ulaşılan sonuçlar, “kadınlar daha dındardır” şeklinde bir genelleme yapmaya müsaade etmemektedir.

Meta analiz dışındaki çalışmalardan elde edilen bulgulara gelince bunların da eğrisel bir karakter arz ettiğini söylemek durumundayız. Bu hususu örneklendirecek olursak; Günay (1999a), Kağıtçıbaşı (1972), Çelik (2002), Kayıklık (2003), Kirman (2005) ve Yapıcı'nın (2007a) tespitine göre kadınlar erkeklerden; Uysal (1994; 1995; 2006), Bayyığıt (1989), Karaca (2000), Kaya (1998), Kula (2001), Mehmedoğlu (2004), Onay (2004), Yıldız (2006), Voltan-Acar, Yıldırım ve Ergene'nin (1996) bulgularına göre erkekler kadınlardan daha dındardır. Bununla birlikte Köktaş (1993), Kula (2005), Mehmedoğlu (2006), Akdoğan (2002; 2004), Hülür ve Kalender (2003), Arslan (2004), Yapıcı ve Zengin (2003a; 2003b), Yapıcı'nın (2006) çalışmalarında cinsiyetler arasında anlamlılık derecesine ulaşan farklılıklar tespit edilememiştir. Burada şu hususu özellikle vurgulamak gerekir ki, kadınların dindarlık düzeyi çeşitli faktörlere (örn. yaş, medenî durum, eğitim seviyesi, gelir düzeyi, meslek vs.) göre farklı bir biçim kazanabilir (krş. Brown, Ndubuisi ve Gary, 1990). Mesela, Çelik (2002) kadınların çalışıp çalışmamasına göre ibadet davranışlarının farklılaştığını söylemektedir. Nitekim Almanya'da yaşayan Türk işçileri üzerinde yaptığı çalışmasında Taştan (1996), benzeri bir sonuca ulaşmakta ve namaz kılma açısından kadınlarla erkekler arasındaki farklılığın anlamlı olmadığından, ancak çalışan kadınların erkeklere nispetle daha az namaz kıldığından bahsetmektedir. Ayrıca dinî hayatın boyutlarına göre kadınların erkeklerden ya da erkeklerin kadınlardan farklılaşması, hatta cinsiyetle dindarlık arasında herhangi bir ilişki ortaya çıkmaması söz konusu olabilir. Örneğin, Yapıcı (2007a) tarafından üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen bir çalışmada kadınların “*dinin etkisini hissetme*”, “*dua etme*”, “*tövbe etme*”, “*dine önem verme*” ve “*öznel dindarlık algısı*” bakımından erkeklerden anlamlı derecede daha yüksek puan aldığı, ancak “*Allah'ın varlığını iç dünyada hissetme*”, “*namaz kılma*”, “*oruç tutma*” ve “*iç güdümlü/dış güdümlü dinsel yönelim*” açısından her iki grup arasında anlamlı bir farklılık olmadığı tespit edilmiştir. Mehmedoğlu'nun (2004) bulgularına göre cinsiyetler arasında “*inanç*” açısından anlamlı bir farklılık mevcut değildir. Fakat “*ibadet*”, “*tecrübe*”, “*bilgi*” ve “*etki*” boyutları açısından erkekler kadınlara nispetle daha dindar bir görüntü içerisindedirler. Yapıcı ve Emre'nin (2015) KKTC'de yürüttükleri bir çalışmaya göre; her iki cinsiyet arasında namaz ve oruç dâhil ibadetler (kurumsal dindarlık) açısından anlamlı bir farklılık ortaya çıkmamıştır. Ancak Allah'ın varlığını iç dünyada hissetme ve dua etme (bireysel dindarlık) açısından, kadınların erkeklerden anlamlı derecede farklılaştığı bulunmuştur.

Yapıcı (2012) gerçekleştirdiği meta analize dayanarak şu tespitleri yapmaktadır: Örneklem sayısı 7609'a ulaşan 16 araştırmada kadınlardan günlük beş vakit namazlarını düzenli kılanlar % 37.03, ara sıra kılanlar % 36.94, hiç kılmayanlar % 26.03'tür. Erkeklerde ise namazlarını düzenli kılanlar % 33.56, ara sıra kılanlar % 46.23, hiç kılmayanlar % 20.21'dir<sup>1</sup>. Örneklem sayısı 6053'e ulaşan 14 araştırmadan elde edilen bulgulara göre kadınlar arasında herhangi bir engelleri olmadığı müddetçe Ramazan ayında düzenli oruç tutanlar % 70.48, ara sıra oruç tutular % 14.91; hiç oruç tutmayanlar % 14.61'dir. Erkekler arasında ise bu oranlar şu şekildedir: Herhangi bir engel olmadığı sürece düzenli oruç tutanlar % 67.76, ara sıra oruç tutanlar % 12.12, hiç oruç tutmayanlar % 20.12'dir. Örneklem sayısı toplam 1035 olan 3 ayrı alan araştırmasında kadınlar arasında namaz ve oruç türünden nafîle ibadetlerini düzenli olarak yapmaya gayret edenler % 28.43, ara sıra yapanlar % 52.83, hiç yapmayanlar % 18.74'dür. Erkekler arasında nafîle ibadetleri düzenli yapanlar % 18.50, ara sıra yapanlar % 51.63, hiç yapmayanlar % 29.87'dir. Her ne kadar anlamlılık düzeyine yönelik analizler yapılmasa da DİB (2014) tarafından gerçekleştirilen "*Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*" da bu hususta fikir verici mahiyettedir. DİB (2014) bulgularına göre kadınların % 49.8'i, erkeklerin % 34.8'i günlük namazlarını düzenli olarak (!) kılmaya çalışmaktadır. Kadınlardan vakit namazlarını ara sıra kılanlar % 15.5, erkeklerde % 20.7'dir. Kadınlarda hiç namaz kılmayanlar % 13.6, erkeklerde % 20.4 oranındadır. Sağlık elverdikçe Ramazan ayında oruç tutma oranı kadınlarda % 86.0, erkeklerde ise % 80.7'dir.

Cirhinlioğlu ve Ok'un (2011) meta analitik araştırma sonuçlarına göre "kesin dindarlık", "dinî tutum" ve "dinî etki" boyutlarında kadınların dindarlık düzeyi erkeklerinkinden daha yüksek çıkmıştır (% 44.44). Dinî bilgi ve literal-kitabî dindarlığın ölçüldüğü bir çalışmada (% 11.2) erkekler kadınlara nispetle daha dindar çıkmıştır. Dindarlığın boyutları bakımından cinsiyetler arasında anlamlı bir farklılık olmadığını söyleyen çalışma sayısı ise 4'tür (% 44.4). Yapıcı'nın (2012) meta analitik çalışmasında ortaya çıkan şu değerler ziyadesiyle dikkat çekicidir: Örneklem sayısı toplam 11.069'a ulaşan 22

1 Bu noktada şu hususu ısrarla belirtmek gerekir ki, camiye gitme ve cemaatle namaz kılma açısından değerlendirme yapılacak olursa, erkekler daha dindar çıkmaktadır. Ancak bu tür analizlerin sağlıklı olmadığı kanaatindeyiz. Zira ülkemizde kadınların camiye gitmeleri konusundaki geleneksel, görenekssel, hatta kurumsal engellerin kuvvetli bir şekilde varlığını hissettirdiğini söylemek durumundayız.



araştırmanın 5'inde (% 27.7) kadınlar, 1'inde (% 4.5) erkekler anlamlı düzeyde *daha inançlı* çıkmışken, 16 (% 67.8) araştırmada ise cinsiyetler arasında istatistiksel bakımdan anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir. İbadet boyutunun ölçüldüğü örneklem sayısı 13.539 olan 18 araştırmanın 8'inde (% 44.4) kadınlar, 3'ünde (% 16.7) erkekler lehine anlamlı farklılık oluşmuşken; 7 (% 38.9) araştırmada farklılık ortaya çıkmamıştır. Dindarlığın “duygu” boyutunun ölçümünün yapıldığı örneklem sayısı 8.315'e ulaşan 13 araştırmadan elde edilen bulgulara göre 4 araştırmada (% 30.8) kadınlar, 3 araştırmada (% 23.1) erkeklerin lehine farklılıklar tespit edilmiş olup, 6 araştırmada (% 46.1) ise her iki cinsiyet arasında anlamlı bir farklılık çıkmamıştır. “Bilgi” boyutuyla ilişkili ölçümlerde örneklem sayısı 5.271 olan 8 araştırmanın 2'sinde (% 25.0) kadınların, 4'ünde (% 50.0) erkeklerin dinî bilgi seviyesi anlamlı düzeyde farklılaşmış, 2 araştırmada (% 25.0) ise herhangi bir farklılık tespit edilememiştir. Dindarlığın boyutları içerisinde sadece “dinî bilgi” düzeyi açısından erkeklerin kadınlardan daha önde olması kuşkusuz dikkat çekicidir. “Etki” boyutunu ölçen örneklem sayısı 6832 olan 14 araştırmanın 5'inde (% 35.7) kadınlar, 3'ünde (% 21.4) erkekler yüksek puan alarak anlamlı derecede birbirlerinden farklılaşmışken; 6 (% 42.9) çalışmada ise cinsiyet-dindarlık arasında ilişki gözlenmemiştir. “Genel dindarlık” kategorisinin ölçümünün yapıldığı örneklem sayısı toplamda 15.050'ye ulaşan 33 araştırmada ise şaşırtıcı bir sonuca ulaşılmıştır: Zira hem kadınların (n= 8; % 24.2) hem de erkeklerin (n= 8; % 24.2) anlamlı düzeyde daha dindar olduğunu söyleyen çalışmaların sayısı birbirine eşittir. Dahası, “kadınlar mı daha dindar, yoksa erkekler mi?” sorusuna; “Cinsiyetler arasında farklılık bulunamamıştır.” diyen araştırma sayısı dikkat çekici biçimde fazladır. “Genel dindarlık” kategorisinde 17 araştırmada (% 51) cinsiyetler arasında anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir. Farklılığın kadınlar lehine anlamlı derecede yüksek çıktığı araştırmalara göre erkekler daha az dindar bir görüntü arz etse de, her iki grup arasında anlamlı bir farklılık bulunmayan çalışma sayısı daha fazladır. Bu da, “hangisi daha dindardır?” sorusunu cevaplamayı problematik hale getirmektedir.

Yapıcı'nın (2012) meta analitik bulgularına göre kadınların dua etme sıklığı erkeklerden daha yüksektir. Kadınların % 55.72'si düzenli olarak sık sık, % 33.65'i ise ihtiyaç anında ara sıra dua etmeyi tercih etmektedir. Hiç dua etmeyen kadınların oranı % 10.63'tür. Erkeklerin % 49.38'i düzenli bir şekilde sık sık, % 38.82'si ihtiyaç anında ara sıra dua ederken % 11.80'i hiç dua etmemektedir. Yine aynı araştırmaya göre kadınların % 47.54'ü, erkeklerin ise % 58.17'si Arapçasından Kur'an okumayı bilmemektedir. Başka bir deyişle



kadınların % 52.46'sı, erkeklerin ise % 41. 83'ü Kur'an okumayı bilmektedir. Arapçasından Kur'an okumayı bilenlerin okuma sıklıkları şu şekildedir: Kadınlar % 30.93 oranında düzenli, % 19.30 oranında ara sıra Kur'an okumaktadırlar. Erkeklerde düzenli Kur'an okuma oranı % 15.70, ara sıra Kur'an okuma oranı ise % 22.63'tür. Okumayı bildikleri halde kadınlar arasında hiç Kur'an okumayanlar % 2.23'ken erkeklerde bu oran % 3.50'dir. DİB'in (2004) araştırmasına göre kadınlar arasında belli bir nedeni olmaksızın dua etme oranı erkeklerde % 90.3, kadınlarda % 94.6'dır. Bununla birlikte kadınlar genelde şükretmek için, özelde mutlu olduklarında ya da dünyalık bir şeyi talep ettiklerinde, bir yakınlarını kaybettiklerinde, korktukları anlarda da erkeklerden % 3 ile % 8 arasında daha fazla dua etmektedir. Kadınlar arasında Kur'an-ı Kerimi Arapçasından okumayı bilenler % 49.3'ken erkeklerde bu oran % 34.3'tür. Her gün Kur'an-ı Kerimi Arapçasından düzenli olarak okuma açısından da kadınlar (% 23.8) erkeklerden (% 16.2) daha öndedir.

Yapıcı'nın (2012) meta analizden ulaştığı tespitlere göre kadınların fal, büyü, türbe ve yatır inancı başta olmak üzere farklı boyutlarıyla halk inançlarına katılım oranı % 59.3 iken erkeklerde bu oranın % 50.7'de kaldığı görülmektedir. Örneklem sayısı 1244 olan 2 araştırmanın 1'inde (% 50) kadınların geleneksel halk dindarlığı uygulamalarına anlamlı düzeyde daha eğilimli oldukları, 1 çalışmada (% 50) ise bu hususta kadınlarla erkekler arasında anlamlı bir farklılaşmanın ortaya çıkmadığı görülmüştür. DİB (2014) verilerine göre nazardan kurtulmak için kurşun döktürmenin gerekli olduğuna inanç düzeyi kadınlar arasında % 13.7, erkekler arasında ise 9.6'dır. "Bir ihtiyacını türbe veya yatırdan dilemek" maddesine katılan kadınlar % 9.4; erkekler ise % 7.1 oranındadır. "Dilek ağacına çaput bağlamak ve suya para atmak dileklerin gerçekleştirilmesinde etkilidir." fikrine kadınlardan "katılıyorum" diyenler % 2.7, "kısmen katılıyorum" diyenler % 3.3'tür. Erkeklerde ise bu oranlar "katılıyorum" % 1.6, "kısmen katılıyorum" % 1.9 şeklindedir. Halk dindarlığı kapsamında değerlendireceğimiz bir başka husus ise ölünün arkasından yemek verme âdetidir. DİB (2014) verilerine göre ölünün arkasından 7, 40 ve 52. gün yemeği verilmesinin doğru olduğunu düşünen kadınların oranı % 63.5'ken; bu oran erkeklerde % 59.7'ye düşmektedir. Dindarlığın boyutları kapsamında yapılan analizlerde erkeklerin özellikle dinin bilgi boyutunda ve literal-kitabî dindarlıkta daha çok ön plana çıkması, onların kadınlara nispetle kurumsal temeli olmayan halk inançlarını daha az önemseme durumunu beraberinde getirmiş olabilir. Bu noktada şu tespiti yapmak mümkündür. Kurşun döktürme, fala baktırma, büyü yaptırma ya da bozdurma, cinci-muskacı hoca olarak

tanımlanan kişilerle temas kurma, kutsal kabul edilen ziyaret yerlerinde çok çeşitli gayelerle dua etme ve adakta bulunma başta olmak üzere “*halk dindarlığı*” olarak adlandırılan pek çok hususta, kadınların kısmen erkeklerden daha fazla ön plâna çıkması (bk. Arslan, 2004: 202-205) sağlıklı ve nitelikli dinî bilgi düzeylerinin yetersizliğiyle ilişkilendirilebilir. Bununla birlikte falcılık, cincilik, büyüculük dâhil halk dindarlığı kapsamındaki inanç ve uygulamalarda her iki cinsiyet arasındaki farklılık % 10’u geçmemektedir (Yapıcı, 2012). Buradan hareketle kadınların “*halk dindarlığı*” olarak adlandırılan pek çok hususu erkeklere nispetle daha fazla içselleştirdiği rahatlıkla söylenebilir. Bu durum erkeklerin sihrî-mitik unsurlar içeren halk dindarlığını önemsemediği anlamına gelmemektedir. Bu noktada geleneksel halk dindarlığının gündelik hayatın ihtiyaçlarıyla ilişkili olduğu ya da yaşanan sorunlardan beslenerek şekillendiği (Wuthnow, 2003) gerçeği göz önünde tutularak şu şekilde bir yorumda bulunmak mümkündür: Dış dünyadan gelen engellenme ve iç dünyadan kaynaklanan çatışmalardan beslenen yoksunluk duygusu hem kadınlar hem de erkekler için geçerlidir. Anlaşılan o ki, kadınlar gerek fiilî gerekse algısal açıdan yaşadıkları yoksunluk ve yetersizlik hisleriyle baş edebilmek için popüler dindarlığa daha fazla rağbet etmektedirler. Bu durum kadın dindarlığının erkeklerden kısmen daha fazla heterodoks bir karakter gösterdiğini ortaya koymaktadır.

Yapıcı’nın (2012) meta analitik bulgularına göre örneklem sayısı toplam 4.819 olan 9 araştırmanın 2’sinde (% 22.2) kadınlar, 4’ünde (% 44.4) erkeklerin iç güdümlü dindar kategorisinde yer aldığı, 3 araştırmada (% 33.4) ise bu hususta cinsiyetler arasında anlamlı bir farklılaşma bulunmadığı tespit edilmiştir. Örneklem sayısı 3.083’e ulaşan 6 ayrı araştırmanın 2’sinde (% 33.3) kadınların erkeklere nispetle daha dış güdümlü bir dindarlık yaşadıkları, 4’ünde (% 67.7) ise cinsiyetler arasında anlamlı bir farklılık oluşmadığı yönünde bulgulara ulaşılmıştır. Dikkat edilecek olursa burada erkekler lehine herhangi bir farklılaşma tespit edilmemiştir. Buradan hareketle kadınların daha iç güdümlü, erkeklerin daha dış güdümlü dindar oldukları şeklinde yapılan genellemelerin olguyu resmetmede yetersiz kaldığı söylenebilir. Esasen iç güdümlü dindarlık-dış güdümlü dindarlık ayrımı temelde Protestan ve Katolik dindarlıklarına vurgu yaptığı için Müslüman bireylerin dini anlama ve yaşama biçimlerini ifade etmede yetersiz kaldığı da söylenmelidir. Yine Yapıcı’nın (2012) meta analitik bulgularına göre dinsel fundamentalizmin yönü ve yoğunluğunun incelendiği, örneklem sayısı 589 olan 2 araştırmanın her ikisinde de (% 100) cinsiyetler arasında anlamlılık düzeyine ulaşan bir farklılık mev-

cut değildir. Dinsel dogmatizm ve dinsel partikularizmi konu edinen örneklem sayısı 841 olan 4 araştırmanın 2'sinde erkeklerin (% 50) kadınlara nispetle dinî açıdan daha dogmatik ve daha dışlayıcı bir tavır içinde oldukları, diğer 2 (% 50) çalışmada ise bu hususlarda cinsiyetler arasında anlamlı bir farklılık oluşmadığı belirlenmiştir.

Burada belki de en ilginç sonuç; erkeklerin kadınlara nispetle hem daha fazla iç güdümlü dindar hem de daha dogmatik çıkmalarıdır. Batılı kaynaklarda genellikle bu durumun tam tersi sonuçlar çıkmakta, iç güdümlü dindarlık eğilimi arttıkça dinsel dogmatizm ve dinsel ön yargıların azaldığı yönündeki tespitler sıklıkla dile getirilmektedir (Gorsuch, 1998). Ancak Türk toplumu üzerinde gerçekleştirilen çalışmalardan elde edilen sonuçlar bu hususta kesin bir dil kullanmamıza müsaade etmemektedir. Mesela Gürses (2001), Kayıklık (2001), Yapıcı ve Kayıklık (2005), tarafından gerçekleştirilen araştırmalarda iç güdümlü dindarlar dış güdümlü dindarlardan hem daha dogmatik hem de daha fazla ön yargılı çıkmıştır. Buradan hareketle Hıristiyan gelenekte Katolik ve Protestan dindarlık biçimlerinden mülahem bu ikili ayrımın Müslüman dindarlığını açıklamada yetersiz olduğu söylenebilir. Yine Batılı kaynaklarda iç güdümlü dindarların Tanrı'yı daha müşfik ve sevecen, dış güdümlü dindarların ise daha otoriter ve yargılayıcı algıladıkları belirtilmektedir (Kendler vd, 2003; Kuşat, 2006). Ancak meta analize tabi tutulan çalışmalarda -dinsel eğilim açısından kısmen farklılaşsa da- Tanrı'yı algılama açısından cinsiyetler arasında anlamlı bir farklılık tespit edilememesi özellikle dikkat çekicidir. Bu noktada önemle belirtmek gerekir ki, Tanrı tasavvuru ya da Tanrı algısı ölçekleri kullanılarak yapılan araştırmalarda cinsiyetler arasında anlamlı bir farklılık ortaya çıkmasa da, Kuşat (2006) tarafından ergenler üstünde gerçekleştirilen bir çalışmada Allah'ın sıfatlarına katılım açısından cinsiyetler arasında anlamlı farklılıklar gözlenmiştir. Ergenlik dönemini yaşayan erkekler Allah'ın "azap edici", "adaletle hüküm verici" ve "bağışlayıcı" sıfatlarını, kızlar ise "yaratıcı", "büyük", "koruyucu" ve "her şeyden haberdar olucu" sıfatlarını daha fazla tercih etmişlerdir. Bu noktada şu hususu belirtmekte fayda vardır: Burada sözü edilen bulguların dayandığı araştırma sayısı -iç ve dış güdümlü dinsel eğilim hariç tutulacak olursa- oldukça sınırlıdır. Dolayısıyla az sayıda araştırma bulgusundan hareketle cinsiyete göre dindarlığın kazandığı nitelikler hakkında karar vermek son derece güçtür.

Meta-analitik çalışmalar başta olmak üzere ilgili literatür incelendiğinde görülecektir ki dindarlığın bazı boyutlarında kadınlar, bazı boyutlarında

erkekler ön plandadır. Bazı çalışmalarda ise cinsiyetler arasında anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir. Bununla birlikte genel izlemin kadınların daha dindar olduğu yönündedir. Muhtemelen bundan dolayı Cirhinlioğlu ve Ok (2011) hem kadınların daha dindar olduğunu, hem de bu durumun belirgin bir farklılık oluşturmadığını, başka bir deyişle gözlenen farklılıkların zayıf kaldığını söylemektedirler. Yapıcı'nın (2012) meta analizden elde ettiği tespitlere göre kadın-erkek dindarlığı arasında kadınlar lehine yaklaşık % 2 ile % 15 arasında değişen farklılıklar görülmektedir. Bu noktada Allport'a (2004) dayanarak şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Dindarlık konusunda her iki cinsiyet arasında gözlenen farklılıklar nadiren % 20'yi geçmektedir. Bu ise kadın ve erkek dindarlığının iki farklı uçta yer almadığı, dolayısıyla her iki cinsiyet arasındaki farklılıkların kısmî olduğu anlamına gelmektedir. Bu noktada kadın ve erkek dindarlıklarının iki farklı uçta birbirini dışlayıcı olmadığı rahatlıkla söylenebilir.

### **Tartışma ve Sonuç**

Ülkemizde yapılan çalışmalardan elde edilen sonuçlar üç farklı yargıyı beraberinde getirmektedir: *Birincisi*, kadınlar erkeklerden daha dindardır. *İkincisi*, erkekler kadınlardan daha dindardır. *Üçüncüsü* dindarlık açısından her iki cinsiyet arasında anlamlı bir farklılaşma mevcut değildir. Her üç yargıyı destekleyecek araştırma sonuçları mevcuttur. Buradan hareketle, toplumsal kabuller ve gündelik hayattan edinilen gözlemler kadınların daha dindar olduğunu teyit etse de; bilimsel çalışmalarda ulaşılan bulguların bu konuda açık bir hükme varmayı engellediği ifade edilebilir. Bununla birlikte, yine yapılan çalışmalara dayanarak kadınların "kısmen" erkeklerden daha dindar olmaya meyilli oldukları görülmektedir. Bu da kadın ve erkek dindarlığının iki farklı uçta yer almadığı, dolayısıyla her iki cinsiyet arasındaki farklılıkların kısmî kaldığı anlamına gelmektedir. Bu durum sadece Türkiye'de değil, Batılı toplumlarda da geçerlidir (Allport, 2004; Cirhinlioğlu & Ok, 2011; Yapıcı, 2012).

Cinsiyetle dindarlık arasındaki ilişki ve farklılaşmayı doğrudan ya da dolaylı konu edinen çalışmalarda regresyon analizleri pek kullanılmadığı için dindarlığı yordayan faktörlerin neler olduğu konusunda açık ve kesin bir şekilde konuşmak mümkün değildir. Başka bir deyişle: "*Gözlenen farklılıklar cinsiyet farklılıklarından mı, yoksa başka faktörlerden mi kaynaklanmaktadır?*" sorusuna ikna edici cevaplar bulunmamaktadır. Çünkü cinsiyete göre dindar-

lığın farklılaşp farklılaşmadığını inceleyen araştırmalar kadın dindarlığının çeşitli faktörlere (yaş, medenî durum, eğitim seviyesi, gelir düzeyi, meslek vs.) bağı olarak farklı bir biçim kazanabildiğini ortaya koysa da, hangi faktörün ne düzeyde yordayıcı olduğı belirsizliğini korumaktadır. Bununla birlikte genel anlamda dindarlığı etkileyen pek çok faktörün olduğı, cinsiyet faktörünün başka faktörlerle birleşerek dinî yaşantıyı etkilediğı yönünde tespitler yapılmaktadır. Mesela Çelik (2002), Konya’da gerçekleştirdiğı araştırmasında kadınların çalışıp çalışmamasına göre ibadet davranışlarının farklılaştığını tespit etmiştir. Aynı şekilde Almanya’da yaşayan Türk işçileri üzerinde yürüttüğü araştırmasında Taştan (1996), her ne kadar namaz kılma açısından kadınlarla erkekler arasında anlamlı bir farklılık olmasa da, çalışan kadınların erkeklere nispetle daha az namaz kıldığından bahsetmektedir. Fırat’ın (1977) üniversiteli gençler üzerinden elde ettiğı bulgulara göre dindarlık açısından cinsiyetler arasındaki farklılıklar çok net ve belirgin olmamakla birlikte, kızlar erkeklere nispetle inanç alanında daha şüpheli bir tavır içerisindedirler. Nitekim Bayyigit de (1989) yine üniversiteli gençler üzerinde yürüttüğü anketeye dayanarak kızların irrasyonel inanç ve kararsızlık, erkeklerin ise rasyonel inanç ve inançsızlık eğilimlerinin daha fazla olduğunu söylemektedir. Aydın (1995), erkeklerin dinî inkâr düzeyinin kadınlardan daha yüksek olduğunu; buna karşılık Bahadır (2006), kızların erkeklerden daha fazla dinî şüphe içerisinde olduklarını belirtmektedir. Kuşkusuz bu tür sonuçlar kadın dindarlığının sosyal değışme sürecinde kısmî bir dönüşüm geçirdiğini de ortaya koymaktadır. Görüleceğı üzere dindarlık düzeyinin farklılaşmasında sadece cinsiyet değıl, bununla birlikte başka faktörler de etkilidir. Dahası, ülkemizde yapılan çalışmalarda dindarlığın farklı kriterlerden hareketle tanımlandığı ve farklı şekillerde ölçülmeye çalışıldığı unutulmamalıdır (Yapıcı, 2007a; 2012). Öyleyse kadın dindarlığı konusunda ulaşılan sonuçların kullanılan dindarlık kıstaslarına ve araştırma yapılan grubun özelliklerine göre değıştiğı dikkatten kaçırılmamalıdır. Bu noktada kadın dindarlığının hem bireysel (fiziksel ve duygusal) hem de çevresel (sosyo-kültürel ve ortamsal) faktörlerden beslendiğı söylenebilir. Sosyal değışme ve modernleşme sürecinde kadınların dindarlığının yavaş yavaş dönüşüm sürecine girdiğini de ilâve etmek gerekir.

Namaz, oruç, nafîle ibadetler ve Kur’an okuma gibi geleneksel-kurumsal dindarlık, hem dua gibi geleneksel-bireysel dindarlık, hem de popüler halk dindarlığında kadınların erkeklerden az da olsa daha dindar bir görüntü arz etmesi dikkat çekicidir. Bu durum kadınların hem dindar hem de daha maneviyatçı oldukları anlamına gelmektedir. Dolayısıyla kadınların bir yandan

geleneğin güven veren sıcaklığı içinde kurumsal-kitabî dindarlığa, bir yandan da kurumsal temelden yoksun, fakat tarihsel ve sosyolojik faktörlerden beslenen halk dindarlığına daha meyilli oldukları düşünülebilir. Bu arada şu hususu ısrarla vurgulamak gerekir ki cinsiyet-dindarlık ilişkisini konu edinen nicel ve nitel çalışmalar incelendiği zaman, kadınların dindarlıklarının daha ziyade taklidî, geleneksel ve törenselsel bir karakter arz ettiği, dolayısıyla onların mevlit ve hatim merasimlerine daha fazla katıldığı, kutsal kabul edilen gün ve gecelerde nafile ibadet yapmaya (namaz, oruç vs.) daha fazla rağbet ettikleri görülmektedir (Şahin, 2006). Bununla birlikte kadın dindarlığının özellikle bilgi boyutunda erkeklere nispetle daha zayıf kalması, onların doğru/sahih bilgidan ziyade, halk dindarlığı içinde kulaktan kulağa yayılarak “*sanki sahihmiş gibi*” temsil imkânı bulan sihirli, sırlı ve mitsel bilgilerden beslenerek şekillendiği düşünülebilir. Bu husus bizi şu noktaya taşımaktadır: Kadınların kitabî dindarlıkla birlikte ya da ortodoks dindarlık formlarının yanında sırrî ve ritüalistik bir özellik arz eden halk dindarlığını gerek inanç gerekse uygulama açısından daha fazla tercih etmesi onların erkeklere nispetle duygusal açıdan daha güçlü, fakat dış dünyayı kontrol edebilme açısından daha zayıf olmalarından kaynaklanmış olabilir. Ayrıca kadınların farz ve nafile ibadetleri düzenli olarak ifa etme hususunda erkeklerden daha yüksek bir orana sahip çıkması, dua etme ve Kur’an okumaya daha fazla rağbet etmesi, onların hem duygusal olmalarıyla, hem sosyalleşme biçimleriyle hem de baş edemeyecekleri sorunlar karşısında Allah’ın yardım ve desteğini arama arzularıyla ilişkili olabilir.

Günah ve sevap duygusunun kadınlarda daha fazla geliştiği, dolayısıyla onların dindarlıklarının şekillenmesinde söz konusu bu iki duygunun belirgin olarak devreye girdiği düşünülebilir. Bu da Türk toplumunda kadın dindarlığının, ataerkil toplumsal cinsiyet kalıplarından beslenmesiyle ilişkili olabilir. Zira kız çocuklarının eğitim ve yetiştirilme biçimi onların dine yönelmelerini besleyen faktörler arasındadır. Nitekim aile ve çocuk yetiştirmeye önem veren kadınların aileyi yapısal olarak koruması sebebiyle dine daha ilgili ve sıcak bir tutumla yaklaştıkları söylenebilir. Tahsil düzeyi düşük kadınların erkeklerden daha dindar, yüksek kadınların ise ya erkeklerden daha az dindar çıkması veya her iki cinsiyet arasında anlamlı bir farklılık görülmemesi dikkat çekicidir. Bu durum sekülerleşme-yükseköğretim ilişkisini akla getirmektedir. Sekülerleşme, geleneksel ve dinî olan hususları sorgulayıcı, hatta yerine göre dışlayıcı bir tutum içerisinde olduğu için, yükseköğrenim gören kadınlar dinî-geleneksel değerleri erkeklere nispetle daha az önemseme eğilimi göste-

rebilirler. Kuşkusuz üniversite ortamının göreceli özgürlük sağlaması da bu hususu etkileyen faktörler arasında sayılabilir.

### Öneriler

Türk toplumunda kadın ve erkek dindarlıkları yön ve yoğunluk itibarıyla iki farklı uçta yer almamakta, ancak belirli şartlara ve durumlara göre kısmî farklılaşma göstermektedir. Bu nedenle “kadınlar daha dindardır” şeklinde peşin kabullerle yola çıkmak ve bu fikri temellendirmek için Batılı araştırmacıların Hıristiyanlıktan mühlhem yaklaşımlarını Müslüman kültür ve birey açısından sorgusuz sualsiz kabul etmek bilimsel açıdan sıkıntılıdır. Araştırmacıların bu hususta ön yargısız bir şekilde hareket etmesi gerekir.

Türkiye’de kadın ve erkek dindarlıkları hakkında konuşabilmek için öncelikle Müslüman dindarlığın kaynakları, boyutları, türleri ve tipleri belirlenmeli, akabinde dindarlığı etkileyen faktörler regresyon analizleriyle tespit edilmeli, nihayet elde edilen bulgular “doğunun ve batının bilgisinin yerelliği” düşüncesi ihmal edilmeden yorumlanmalıdır.

### Kaynaklar

- Akdoğan, A. (2002). *Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dini Hayat*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Akdoğan, A. (2004). *Sosyal Değişme ve Din*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Allport, G. W. (1968). *The Person in Psychology: Selected Essays*. Boston: Beacon Press.
- Allport, G. W. (2004). *Birey ve Dini*. Çev. B. Sambur, Ankara: Elis Yayınları.
- Argyle, M. & Beit-Hallahmi, B. (1975). *The Social Psychology of Religion*. London ve Boston: Routledge ve Kegan Paul.
- Arslan, M. (2004). *Türk Popüler Dindarlığı*. İstanbul: DEM Yayınları.
- Aydın, A. R. (1995). *Dini İnkârın Psiko-Sosyal Nedenleri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Bahadır, A. (2006). “Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler”. *Gençlik Din Ve Değerler Psikolojisi*. Ed. H. Hökelekli, İstanbul: DEM Yayınları: 307-368



- Batson, C. D., Schoenrade, P. A., ve Ventis, W. L. (1993). *Religion and The Individual. A Social Psychological Perspective*. New York: Oxford University Press.
- Bayyığıt, M. (1989). *Üniversite Gençliğinin Dini İnanç, Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma*. Basılmamış Doktora Tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Beit-Hallahmi, B. & Argyle, M. (1997). *The Psychology of Religious Behaviour, Belief And Experience*. London and New York: Routledge.
- Beit-Hallahmi, B. (1989). *Prolegomena to The Psychological Study of Religion*. London and Toronto: Associated University Presses.
- Benson, P.L., Roehlkepartain, E. C. And. Rude, S. P. (2003). “Spiritual Development in Childhood and Adolescence: Toward a Field of Inquiry”. *Applied Developmental Science*. C.7, S.3: 205–213.
- Brown, D. R., Ndubuisi, S. C. ve Gary, L. E. (1990). “Religiosity and Psychological Distress Among Blacks”. *Journal of Religion And Health*. C.29, S.1: 55-68.
- Cirhinlioğlu, F. G. (2010). *Din Psikolojisi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Cirhinlioğlu, F. G. & Ok, Ü. (2011). “Kadınlar Mı Yoksa Erkekler Mi Daha Dindar?” *ZFWT: Zeitschrift Für Die Welt Der Türken*, C.3, S.1: 121-141.
- Cotton, S., Zebracki, K., Rosenthal, S. L., Tsevat, J. ve Drotar, D. (2006). “Religion/Spirituality and Adolescent Health Outcomes: A Review”. *Journal of Adolescent Health*. 38: 472–480.
- Çelik, C. (2002). *Şehirleşme ve Din*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- De Vaus, D. & Mcallister, I. (1987). “Gender Differences in Religion: A Test of the Structural Location Theory”. *American Sociological Review*. 52: 472- 481.
- Diyanet İşleri Başkanlığı (2014). *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*. Ankara: DİB Yayınları.
- Emmons, R. A. (2005). “Kişilik Psikolojisinde Dinin Önemi Üzerine Bir Giriş”. Çev. M. Koç, *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji*. C.5, S.14: 151-166.
- Fırat, E. (1977). *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu*. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara.
- Francis, L. J. (1997). “The Psychology of Gender Differences in Religion: A Review of Empirical Research”. *Religion*. 27: 81-96.



- Fromm, E. (1993). *Psikanaliz ve Din*. Çev. A. Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınları.
- Glock, C. Y. (1982). “Birleşik Devletler’de Dinsel Bir Uyanış Var mı?”. Çev. E. Sinanoğlu, R. Boudon ve P. Lazarsfeld, *Toplum Bilimleri Sözlüğü*. Ankara: Unesco Milli Komisyonu: 51-71
- Glock, C. Y. (1998). “Dindarlığın Boyutları Üzerine”. Çev. M. E. Köktaş ve Y. Aktay, *Din Sosyolojisi*. Der. M. E. Köktaş, Ankara: Vadi Yayınları: 252-274.
- Gorsuch, R. L. (1998). “Din Psikolojisi”, Çev. A. Kuşat, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.10: 226-248.
- Greer, J. E. (1990). The Persistence of Religion: A Study of Sixth-Form Pupils in Northern Ireland, 1968-1988. *Journal of Social Psychology*. 130: 573- 581
- Günay, Ü. & Ecer, V. (1999). *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Günay, Ü. (1998). *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Günay, Ü. (1999a). *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*. İstanbul: Erzurum Kitaplığı.
- Günay, Ü. (1999b). “Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutu”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*: Özel Sayı: 91-117.
- Gürses, İ. (2001). *Kölelik ve Özgürlük Arasında Din: Üniversite Öğrencileri Üzerinde Sosyal Psikolojik Bir Araştırma*. Bursa: Arasta Yayınları.
- Hill, P. C., & Pargament, K. I. (2003). “Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality: Implications for Physical and Mental Health Research”. *American Psychologist*. C.58, S.1: 64-74.
- Hülür, H. ve Kalender, A. (2003). *Sosyo-Politik Tutumlar ve Din: Konya Araştırması*. Konya: Çizgi Yayınları.
- James, W. (1931). *L’expérience Religieuse: Essai De Psychologie Descriptive*, Traduit Par F. Abazit, Paris: Félix Alcan.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (1972). *Sosyal Değişmenin Psikolojik Boyutları: İzmir Lise Öğrencileri Üzerinde Bir İnceleme*. Ankara: Sosyal Bilimler Derneği Yayınları.
- Karaca, F. (2000). *Ölüm Psikolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları.

- Kaya, M. (1998). *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*. Samsun: Etüt Yayınları.
- Kayıklık, H. (2001). “Çeşitli Meslek Mensuplarında Dinsel Eğilim İle Hoşgörüsüzlük Arasındaki İlişki”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C.1, S.1: 124-135.
- Kayıklık, H. (2003). *Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler*. Adana: Baki Kitabevi.
- Kendler, K. S., Liu, X.-Q., Gardner, C. O., McCullough, M. E. ve Prescott, C. A. (2003). “Dimensions of Religiosity and Their Relationship to Lifetime Psychiatric and Substance Use Disorders”. *American Journal of Psychiatry*. C.160, S.3: 496–503.
- Kirman, M. A. (2005). *Din ve Sekülerleşme: Üniversite Gençliği Üzerinde Sosyolojik Bir Araştırma*. Adana: Karahan Yayınları.
- Köktaş, E. (1993). *Türkiye’de Dinî Hayat: İzmir Örneği*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Kula, N. (2001). *Kimlik ve Din: Ergenler Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Kula, N. (2005). *Bedensel Engellilik ve Dinî Başa Çıkma*. İstanbul: DEM Yayınları.
- Kuşat, A. (2006). “Ergenlerde Allah Tasavvuru”. *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*. Ed.Ü. Günay ve C. Çelik, Adana: Karahan Yayınları: 113-156.
- Lazarwitz, B. (1961). “Some Factors Associated with Variations in Church Attendance”. *Social Forces*. 39: 301-309.
- Levin, J. S. & Taylor, R. J. (1993). “Gender Differences in Religiosity over the Life Cycle Among Black Americans”. *The Gerontologist*. 33: 16-23.
- Levitt, M. (1995). “Sexual Identity and Religious Socialization”. *British Journal of Sociology*. 46: 529-536.
- Mehmedoğlu, A. U. (2004). *Kişilik ve Din*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- Mehmedoğlu, A. U. (2006). “Gençlik, Değerler ve Din”. *Küreselleşme, Ahlak ve Değerler*. Ed Y. Mehmedoğlu ve A. U. Mehmedoğlu. İstanbul: Litera Yayıncılık: 251-319
- Miller, A. S. & Hoffmann, J. P. (1995). “Risk and Religion: An Explanation of Gender Differences in Religiosity”. *Journal for The Scientific Study of Religion* 34 (1): 63-75.

- Moreira-Almeida, A., Lotufo, N. F. ve Koenig, H.G. (2006). “Religiosity and Mental Health: A Review”. *Journal: Revista Brasileira De Psiquiatria*. C.28, S.3: 242-250.
- Nelsen, H. M. & Potvin, R. H. (1981). “Gender And Regional Differences in The Religiosity of Protestant Adolescents”. *Review of Religious Research*, 22: 268-285.
- Onay, A. (2004). *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim*. İstanbul: DEM Yayınları.
- Peker, H. (2012). “Kur’an’a Göre Dindarlığın Boyutları”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C.12, S.2: 41-49.
- Rew, L. & Wong Y. J. (2006). “A Systematic Review of Associations among Religiosity / Spirituality and Adolescent Health Attitudes and Behaviors”. *Journal of Adolescent Health*. C.38, S.4: 433-442.
- Shayegan, D. (1997). *Yaralı Bilinç-Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni*. Çev. H. Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları.
- Sherkat, D. E. & Ellison, C. G. (2004). “Din Sosyolojisinde Son Gelişmeler Ve Gündemdeki Tartışmalar”, Çev. İ.Çapcıoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi C.XLV*, S.1: 225-262.
- Stark, R. & Glock, C. Y. (1969). “Dimensions of Religious Commitment”. *Sociology of Religion*. Ed R. Robertson. New York: Penguin: 253-261
- Sullins, D. P. (2006). “Gender and Religion: Deconstructing Universality, Constructing Complexity”. *American Journal of Sociology*. 112: 838-880.
- Şahin, İ. (2006). “Değişim Sürecinde Bir Anadolu Kasabasında Kadın Dindarlığı”. *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*. Ed.Ü. Günay ve C. Çelik. Adana: Karahan Kitabevi: 321-345.
- Tarhan, N. (2005). *Kadın Psikolojisi*. İstanbul: Nesil Yayınları.
- Taştan, A. (1996). *Değişim Sürecinde Kimlik Ve Din: Kayseri’den Yurt Dışına İşçi Göçü Olayının Kültürel Boyutu*. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Uysal, V. (1994). *Psiko-Sosyal Açından Oruç*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uysal, V. (1995). “Dinî Hayat ve Şahsî Özellikler: Bir Alan Araştırması”. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi II*: 165-180.
- Uysal, V. (2006). *Türkiye’de Dindarlık ve Kadın*. İstanbul: DEM Yayınları.

- Voltan-Acar, N., Yıldırım, I. ve Ergene, T. (1996). “Bireylerin Dindarlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 12: 45-56.
- Wong, Y. J., Rew, L. And Slaikou, K. D. (2006). “A Systematic Review of Recent Research on Adolescent Religiosity/Spirituality And Mental Health”. *Issues in Mental Health Nursing*. C.27, S.2: 161-183.
- Wuthnow, R. J. (2003). *Din Sosyolojisi*. Çev. Adil Çiftçi, *Din ve Modernlik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları: 59-119.
- Yaparel, R. (1987). *Yirmi-Kırk Yaş Arası Kişilerde Dinî Hayat ile Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Yapıcı, A. & Kayıklık, H. (2005). “Dinsel Eğilimle Ön Yargı ve Hoşgörüsüzlük Arasındaki İlişkiler Üzerine Psikolojik Bir Araştırma”. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. C.14, S.1: 413-426.
- Yapıcı, A. & Zengin, Z. S. (2003a). “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları Üzerine Psikolojik Bir Araştırma: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”. *Değerler Eğitimi Dergisi*, C.I, S.4: 173-206.
- Yapıcı, A. ve Zengin, Z. S. (2003b). “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyleriyle Psiko-Sosyal Uyumları Arasındaki İlişki”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C.3, S.2: 65-127.
- Yapıcı, A. (2002). “Dinî Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C.2, S.2: 75-117.
- Yapıcı, A. (2006). “Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C.6, S.1: 65-115.
- Yapıcı, A. (2007a). *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum Ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Yapıcı, A. (2007b). “Geleneksellik ile Modernlik Arasına Sıkışan Din Anlayışları ve Dindarlık”. *DEM Dergi*. C.1, S.2: 24-29.
- Yapıcı, A. (2012). “Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C.17, S.2: 1-34.

- Yapıcı, A. ve Emre, Y. (2015). “Türkiye Göçmeni ve Yerli Kıbrıslılarda Dindarlık: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Örneği”. *Dini Araştırmalar*. C.18, S.47: 9- 35.
- Yapıcı, A. (2016). *Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın*. İstanbul: Çamlıca Yayınları
- Yavuz, K. (1982). “Din Psikolojisinin Araştırma Alanları”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. V: 87-108.
- Yıldız, M. (2006). *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.



## KADIN SAĞLIĞI VE ÜREME HAKLARI BAĞLAMINDA DOĞURGANLIK

Tuğrul ERBAYDAR \*

### Öz

Gebelik ve doğum kadınlar açısından önemli sağlık sorunlarına ve ölümlere yol açabilen bir özellik olduğu kadar, kadının toplumsal yaşama katılımını da önemli derecede etkileyen bir süreçtir. Kadınların doğurganlık düzeyinin az veya fazla olması aynı zamanda nüfusun niceliğini ve niteliğini etkileyen bir faktördür. Nüfusun büyüklüğü, artışı, azalışı ve yapısı, bu yüzden, toplumsal yapıyla ilişkili politik ve ekonomik tartışmaların konusu olagelmıştır; öyle ki, bazı görüşler nüfusla ilgili sorunları toplumsal sorunların temel nedenleri arasında tanımlamaktadırlar. Sonuçta, doğurganlığı azaltmaya veya artırmaya yönelik çeşitli müdahaleler ortaya çıkmaktadır. Kadının ve kadınlara erkeğin ortak kararı çerçevesinde eşlerin, kendi doğurganlıkları ve bununla ilişkili diğer süreçler hakkında özgür seçimlerini yapma hakları olarak tanımlanabilecek olan üreme hakları yaklaşımı, hem nüfusun azaltılması hem de artırılması yönündeki devlet politikalarının dışında, yaşam biçimi ve tercihler konusundaki farklılıklara duyarlı bir çerçeve ortaya koyar. Bu çerçevede devletin rolü, bütün bu farklılıkların yaşama yansıtılması için destekleyici koşulların sağlanması ve uygun sağlık hizmetlerinin sunulması olarak yeniden tanımlanır.

**Anahtar Kelimeler:** Kadın Sağlığı, Kadın Hakları, Üreme Hakları, Nüfus Politikaları

### Abstract

## Fertility in the Context of Women's Health and Reproductive Rights

Pregnancy and birth cause various health problems for women and maternal deaths, as a result this; it strongly influences women's participation and involvement in social life. Each year, 287 thousand women die due to pregnancy, birth and after-birth complications and many more women continue their lives with serious health problems and disabilities. Conversely, women's fertility levels be it high or low, is an important factor which affects the size and quality of the population. The size, increase,

\* Prof. Dr. Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi, Halk Sağlığı Anabilim Dalı,  
erbaydar@ankara.edu.tr

decrease and the structure of population has always been subject to various political or economical debates; according to some opinions it has even been argued as a main source of social problems. Consequently, various types of interventions to increase or decrease the fertility rates of women occurred based on political, economical or cultural influence. Turkey implemented pronatalistic policies in order to increase fertility rates in the first decades of the Republican period; then, antinatalistic policies so as to decrease fertility rates between the 60's and 90's. Currently, in the last 15 years, pronatalistic arguments are in effect once again. Reproductive rights perspective, which can be defined as the rights of women and couples with regard to the joint decisions of men and women to decide freely on their fertility and related issues. It presents a framework which is sensitive to different choices and lifestyles, disregarding the state policies both aiming to increase or decrease the fertility rates. The role of state, in this framework, is to create the supportive conditions and proper health services for realisation of these various options.

**Key Words:** Women's Health, Women's Rights, Reproductive Rights, Population Policies.

### **Giriş - Doğurganlık ve Kadın Sağlığı**

Doğurganlık kadınların biyolojik olarak sahip oldukları bir yetenek olmanın ötesinde sosyal bir varlık olarak insan açısından duygusal, kültürel, manevi boyutlarla çevrelenmiş, toplumsal yaşamın önemli bir parçasıdır. Bütün olumlu atıflara karşın, doğurganlık yeteneğine sahip olmak kadınlar açısından olumlu sonuçlara olduğu kadar, belki bundan daha fazla olumsuz sonuçlara da yol açabilmektedir.

Dünyada halen önde gelen sağlık sorunları arasında kadın sağlığı sorunları öncelikli bir yer tutmaya devam etmektedir. Kadınlar hem doğurganlıkla ilişkili sorunlar hem de kadının toplumsal konumundan kaynaklanan güçlükler nedeniyle sağlık riskleri ile karşı karşıya kalmaktadırlar. Gebelik, doğum ve doğum sonrası sağlık sorunlarına bağlı kadın ölümlerinden başka doğumla ilgili sorunların kalıcı etkilerine bağlı yeti kayıpları ve kronik sağlık sorunları görülmektedir. Bu sorunlar hastalık yükü<sup>1</sup> sıralamasında hem Dünyada hem Türkiye'de üst sıralarda yer almaktadır (Glasier vd. 2006, Türkiye Cumhuriyeti Sağlık Bakanlığı 2006, Dünya Sağlık Örgütü 2014).

Dünya'da her yıl gebelik veya doğumla ilgili sebeplerden dolayı hayatını kaybeden kadın sayısı 287 bin'dir. 1990'dan 2010'a kadar geçen 20 yıllık

1 Hastalık yükü terimi sağlık sorunlarının yol açtığı ölümlerin ve yeti kayıplarının bir bileşkesi olarak hesaplanan toplam etkiyi ifade etmektedir.



dönemde bu ölümler önemli oranda düşüş göstermiş, her yüz bin canlı doğum için hayatını kaybeden kadın sayısı yaklaşık olarak 400'den 100'e gerilemiştir (Birleşmiş Milletler 2015). Türkiye'de aynı dönemde bu sayı 100'den 16'ya gerilemiştir (Türkiye Halk Sağlığı Kurumu 2015). Bunda sağlık hizmetlerinin gelişiminin, yaygınlaşmasının ve istenmeyen gebeliklerin önlenemesinin olduğu kadar, kadınların sosyal konumlarındaki iyileşmelerin de payı bulunmaktadır. Diğer yandan, toplumun daha az gelişmiş, daha eğitimsiz, daha yoksul olan kesimlerinde aynı düzeyde iyileşme sağlanamadığı bilinmektedir. (Birleşmiş Milletler Genel Sekreterliği 2001, Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü 2014). Ancak, anne ölümleri önemli oranda azalmış olmakla birlikte, hala çok sayıda kadının her yıl gebelik, doğum ve doğum sonrası sorunlara bağlı olarak hayatını kaybetmeye devam ettiği yine bu verilerde görülmektedir.

Hayatını kaybedenlerden başka, bundan çok daha fazla sayıda kadın gebelik ve doğumun etkisine bağlı olarak karın bölgesindeki organlar ve bağlarla ilgili sorunlar, kas ve kemik sorunları, cinsel sorunlar, ruh sağlığı sorunları, idrar tutamama, kansızlık ve genel tükenmişlik tablosu gibi kronik sorunlarla karşı karşıya kalmaktadır. Özellikle istenmeyen ya da planlanmamış gebelikler söz konusu olduğunda ise kadınların iş yaşamından kopma veya iş hayatında rekabet gücünü kaybetme, eğitimden erken ayrılma, eve bağımlı bir yaşama mahkum olma, çocuk bakımı ile ilgili sorumluluklar karşısında zorlanma ve bunlara bağlı psikososyal ve ailesel sorunlar, kadınların yaşamlarında ağır derecede olumsuz etkilere yol açmaktadır (United Nations Department of Economic and Social Affairs 2008). Dünyada, 2012 yılında toplam 213 milyon gebelik meydana geldiği, bunun 53 milyonunun planlanmamış ya da istenmeyen gebelikler olduğu ve bunların yarısının isteğe bağlı düşükle sonuçlandığı hesaplanmıştır (Sedgh vd. 2014). Gerek istenmeyen ya da planlanmamış gebeliklerin gerekse bunun yol açtığı isteğe bağlı düşüklerin, ağır psiko-sosyal sorunların yanı sıra fiziksel sağlıkla ilgili de önemli sonuçlara yol açtığı bilinmektedir.

Diğer yandan, kadınların doğurganlığı sadece kendi yaşamları ve sağlıkları ile ilgili bir konu olmayıp, doğurganlığın az ya da fazla olması nüfusun büyüklüğünü ve dağılımını etkilediği için, her türlü sosyal, ekonomik ve politik konu ile ilişkili bir değişken olarak bütün bu konularla bağlantılı bir tartışma alanı haline gelmektedir.

### Doğurganlık ve Nüfus

Tarih boyunca bir toplumun nüfusunun artırılması ya da bir başka toplumun nüfusunun azaltılması yönünde çeşitli eğilimler ve bu yönde teşvik edici ya da zorlayıcı çeşitli uygulamalar olduğu görülür. Nüfusun artırılmasını sağlamak üzere çocuk doğurmanın övgüye değer bir vazife olarak yüceltilmesi, çok eşli evliliklerin desteklenmesi yoluyla doğurganlığın artırılması dışında, başka toplumların nüfuslarının göç ettirme, kitlesel kıyım, erkek çocukların devşirilmesi vb uygulamalarla kontrol edilmesine yönelik çok sayıda örnek mevcuttur. Özellikle Birinci Dünya Savaşı'ndan önceki dönem, büyük devletlerin güçlerini artırmak için nüfusun artmasını desteklediği dönemlerdir; ancak doğurganlık konusu mahrem alanla ilgili olduğu için bunun pek açıkça konuşulmadığı da söylenebilir (Barrett vd. 1999). Avrupa'da sanayileşme devrimi ile kentsel nüfusun yoğunlaşması ve ağır sömürü koşullarında derinleşen kitlesel yoksulluk karşısında ilk nüfusbilim kuramlarının ortaya çıktığı görülür. Bu dönemde ortaya çıkan Malthus'un ünlü nüfus teorisine göre toplumsal sorunların temelinde nüfus meselesi yer alır, çünkü nüfus artışının gıda, iş vb olanaklardaki artışı geçmesi durumunda kıtlık, savaşlar ve salgın hastalıklar ortaya çıkar; bu şekilde çok sayıda ölüm olması sayesinde nüfus dengelenir. Bu nedenle kıtlık, savaş ve salgınlar işlevsel nüfus düzenleme araçlarıdır. Bundan başka nüfusun düzenlenmesi için yoksulların üremelerinin kısıtlanması gerekir, çünkü sorunun kaynağı onlardır (Kanbolat 1998). Malthus'un humanist yaklaşıma uygun olmayan bu görüşleri açıkça kabul edilmiş olmamakla birlikte, özellikle 2. Dünya Savaşından sonra gelişmiş ülkelerin diğer ülkelerin nüfuslarını kontrol etme üzere nüfus planlaması uygulamalarına ağırlık vermesiyle hayat bulmuştur (Zaim,1973; Weir, 1991; Kanbolat, 1998). Bu uygulamalar devletlerin nüfus politikalarını biçimlendirme ve nüfusun kontrol altına alınmasını destekleyen uluslararası projelere devasa kaynaklar ayrılması ve bilgi ve teknoloji desteği sağlama yoluyla hayata geçirilmiş; yoksulluk, açlık, işsizlik gibi toplumsal sorunların ana sebebinin nüfus artışı olduğu ilkesi bu uygulamaların temelini oluşturmuştur. Aile planlaması programlarının desteklenmesi bu uygulamaların başında gelmektedir. Türkiye'nin de aralarında olduğu çok sayıda "gelişmekte olan" ülkede, aile planlaması programlarının yaygınlaştırılması yoluyla nüfus artışının yavaşlatılması çalışmaları sağlık gerekçeli, özellikle kadın ve çocuk sağlığı ile ilgili argümanların kalkınma gerekçeli argümanlarla birbirini karşılıklı desteklediği ortak bir söylem üzerinden yaygınlaştırılmış ve uygulanmıştır (Piotrow vd. 1994; Akın 2007).

Nüfus artışının kontrol altına alınması için uygulanan geniş ölçekli nüfus planlama politikalarının (“antinatalist” nüfus politikalarının) toplumsal sorunları çözmek açısından gerekli olup olmadığı, üreme hakları açısından uygun olup olmadığı ya da nüfusun azaltılmasının mı yoksa artırılmasının mı kalkınma için daha iyi olduğu konularında farklı akademik ve siyasal yaklaşımlar ve bunlar arasında tartışmalar bugün halen devam etmektedir (Zaim, 1973; Kanbolat, 1998; Bongaarts vd. 2009).

“Kalkınma” odaklı yaklaşımlar nüfusun hızlı artmasının eğitim, sağlık ve tarım gibi alanlarda olumsuz etkiler yaptığına (Sachs, 2006) ve asıl önemli olanın nüfusun niceliği değil niteliği olduğuna vurgu yapmaktadırlar (Sezal, 2001.) Bu eğilimlerin dayandığı argümanlar arasında işsizliğin ve yoksulluğun önlenmesi, yeryüzü kaynaklarının akılcı kullanımı ve anne ve çocuk sağlığının iyileştirilmesi öne çıkmaktadır. Bu rasyonel dayanakların yanı sıra, aile planlamasını destekleyici söylemlere çoğu kez ‘modern’ çekirdek ailenin desteklenmesi yaklaşımının da eşlik ettiğine tanık oluruz.

Diğer yanda nüfus artışını sınırlayıcı politikaların gelişmiş ya da egemen devletlerden gelişmekte olan ya da egemenlik altında tutulmak istenen ülkelere ihraç edilen, ancak bu egemen ülkelerin kendileri tarafından pek uygulanmayan politikalar olduğu ve altta yatanın Malthus’çu bir bakış olduğu yönünde eleştiriler de güçlü bir biçimde ifade edilmektedir (Kanbolat, 1998). Antinatalist politikalara yönelik bu eleştirilerden de destek alan pronatalist yaklaşımlar açısından başlıca argümanlar ise nüfusun yaşlanmasının önlenmesi için genç nüfusun daha hızlı yeniden üretiminin gerekliliği ve güçlü bir ülke olmanın yolunun büyük bir nüfusa sahip olmaktan geçtiği düşünceleridir (Zaim, 1973).

Çeşitli rasyonel dayanakların yanı sıra, pronatalist politikaları destekleyici söylemlere çoğu kez ‘geleneksel’ ailenin desteklenmesi yaklaşımının ve kimi zaman da dinsel yaklaşımların eşlik ettiğine tanık oluruz. Ancak, dine dayalı değerlendirmelerin pronatalist ya da antinatalist yaklaşımların oluşturduğu karşıtlık içinde net olarak belirli bir tarafta olduğu söylenemez. Farklı dinlerde bu konuda farklı görüşler ileri sürülmüş olmakla birlikte, genellikle açık yasaklayıcı hükümler söz konusu değildir; İslam yazınında da aile planlamasına izin verici yaklaşımlar ağırlık kazanmıştır, fakat bu yaklaşımların Malthusçu yaklaşımlara mesafeli durduğu, temelde açlığın önlenmesi ya da yoksulluk gerekçelerine değil, sağlık ve çocuk yetiştirme gibi konulara dayalı olduğu görülmektedir (Kılıcer, 1981). İslam dininde aile planlaması konusunun ele alınışını kapsamlı biçimde değerlendirdiği eserinde Abdel

Rahim Omran, aile planlaması hususunda herhangi bir engelleyici dini hüküm olmadığını ve buna izin veren açıklamaların ve uygulamaların bulunduğunu belirtmekte ve aşırı nüfus yoğunluğu gibi bir sorunun olmadığı dönemlerde dahi bu konuda izin verici bir yaklaşımın ortaya konmuş olmasını, esas olarak sağlıklı ilgili ve sosyal gerekçelere bağlamaktadır (Omran, 1995).

### **Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Nüfus Politikaları**

Türkiye’de Cumhuriyet döneminde nüfus politikalarının gelgitlerle seyreden bir süreç izlediği söylenebilir. Bu gelgitler nüfus politikaları ile ilgili yukarıda değindiğimiz birbirine zıt eğilimlerin farklı dönemlerde ülke politikalarını etkilemesi sonucu ortaya çıkmıştır. Cumhuriyetin ilk on yılları, uzun süren savaş dönemlerinin ardından, nüfusun artırılması için doğurganlığın teşvik edildiği “pronatalist nüfus politikası” izlenen bir dönemdir. 1926 yılında evlenme yaşı erkekler için 18’e kadınlar için 17’ye düşürülür. 1938’de bu yeterli görülmeyip yeniden düzenleme yapılır ve evlilik yaşı erkekler için 17’ye kadınlar için 15’e düşürülür. 1930’da çıkarılan Umumi Hıfzısıhha Yasası ile doğurganlık kadınlara ve yoksullara yönelik sağlık hizmetleri aracılığıyla teşvik edilir ve gebeliği önleyici yöntemlerin kullanımı yasaklanır (Akın, 2007).

1950’li yıllarda nüfus artışının eğitim, istihdam ve yoksulluk açısından önemli bir sorun olduğu algısı gelişmeye başlar ve 60’lı yıllardan itibaren antinatalist politikaların uygulanmaya başlandığını, doğurganlığın azaltılmasına yönelik devlet müdahalelerinin öne çıktığını görürüz. Birinci Beş Yıllık Kalkınma Planı’nda (Devlet Planlama Teşkilatı 1963) nüfusun hızlı artışının ülke kalkınması ve sorunların çözümü açısından öncelikli bir mesele olduğu vurgulanır ve bunun azaltılması için bilimsel yaklaşımlı önlemlerin alınması gerektiği önemle vurgulanır (Devlet Planlama Teşkilatı 1963). 1965’te yürürlüğe giren Nüfus Planlaması Yasası’nda “nüfus planlaması fertlerin istedikleri zaman ve istedikleri sayıda çocuk sahibi olmaları demektir. Bu husus gebeliği önleyici tedbirlerle sağlanır” denilerek antinatalist politikalar uygulamaya geçirilir (Türkiye Büyük Millet Meclisi 1965). 1980 anayasasında ise aile planlaması hizmetlerinin sunulması ve toplumun bu konuda eğitilmesi devletin temel görevlerinden biri olarak Anayasada tanımlanır.

2000’li yıllarda artık Türkiye’nin demografik dönüşüm sürecinde yeni bir aşamaya geldiği, hızlı nüfus artışının durduğu ve nüfusun, özellikle genç nüfusun oranının azalmaya başlamasına dair endişelerin ortaya çıktığı yeni bir döneme girilir (Koç vd, 2010). Anayasal çerçeve halen aynı olmakla birlikte, demografik değişimin paralelinde gelişen siyasi yaklaşımların da etkisiyle,

nüfus artışının desteklendiği yeni bir döneme girilir ve pronatalist eğilimlerin kamu politikalarında, söylemlerde ve uygulamalarda kendisini göstermeye başladığı görülür. Bu uygulamalar doğurganlığı teşvik eden bazı mevzuat düzenlemelerinin yanı sıra; sağlık hizmetlerinde aile planlaması hizmetlerine verilen önemin azalması, idari yapılanmanın alt birimlere indirgenmesi, hizmet veren birimlerin, aile planlaması yöntemlerine verilen mali desteklerin, yapılan eğitimlerin vb. azalmasıyla hayata yansımaktadır.

Hem pronatalist hem de antinatalist nüfus politikaları kadınların yaşamı ve toplumsal konumu üzerinde doğrudan ve dolaylı etkiler yapmıştır. Kadının annelik rolünün onun toplumsal rolü üzerindeki etkisinin az ya da fazla olması kadının ve dolayısıyla toplumun bütün yaşam alanlarını doğrudan etkilemektedir. Buna bağlı olarak, aile yapısı, sosyal politikalar, sağlık hizmetleri ve bütün toplumsal yapılar zincirleme olarak etkilenmektedir. Çocuk bakımından yaşlı bireylerin bakımına, istihdam politikalarından sokaktaki günlük yaşama, kadına yönelik şiddetin nasıl önleneyeceğinden kadının nasıl giyineceğine, doğumun nasıl yapılacağından gebeliğin isteğe bağlı sonlandırılmasına kadar çok sayıda konu, doğrudan veya kadının toplumsal rolü üzerinden dolaylı olarak nüfus politikalarıyla ilişkilendirilmektedir. Bu durum, pronatalist ve antinatalist yaklaşımlar arasındaki gerilimin yüksek olmasına yol açmaktadır.

Konu politik bir nitelik kazandığında ve birbirinden çok farklı referanslara, farklı temellere dayalı ‘doğru’lar karşı karşıya geldiğinde, bu denklemin herkesin üzerinde hemfikir olacağı bir çözümünü bulmak güçtür.

### **Doğurganlıkla İlgili Haklar ya da Üreme Hakları**

Bu sorunun çözümü ancak antinatalist politikaların ya da pronatalist politikaların hangisinin doğru olduğunu aramak yerine, konuya haklar çerçevesinde yaklaşmakla olanaklıdır.

Dünyada farklı ırklardan, farklı dinlere mensup, farklı yaşam biçimlerine ve farklı siyasi eğilimlere sahip bütün insanlar için ortak payda arayışı insan hakları yaklaşımını doğurmuştur. Bugün elimizde olan İnsan Hakları Evrensel Beyanname, her ne kadar 2. Dünya Savaşı sonrasında oluşan uluslararası güç dengeleri ortamında hazırlanmış ve ideal olmayan bir metin olmuş olsa da, bu metin bir yandan yapısında insanlığın ortak acılarını, bu acılardan çıkarılmış ortak dersleri ve bu acıların tekrarlanmaması için bazı ortak öngörülerini barındırmaktadır (Annas, 1998). İnsan Hakları Evrensel Beyanname'nin 1948 yılında imzalanmasından bu yana bu bildirgedeki ilkelerin bütünlüklü

olarak yorumlanması üzerinden çeşitli alanlara uygulanarak çocuk hakları, hasta hakları, etnik veya dinsel azınlıkların hakları, tüketici hakları, çalışanların hakları, engellilerin hakları gibi çeşitli özel alanlardaki haklar tanımlanmaktadır. Böylece, farklı bağlamlarda, siyasi ya da toplumsal olarak güce sahip olanlar karşısında ötekilerin zarar görmelerini önleyici, dengeleyici, adaleti temin etmeye yönelik özgün tanımlamalar yapılmış olmaktadır. ‘Kadının İnsan Hakları’ ya da ‘Kadın Hakları’ kavramı bu temele dayanmaktadır. Böylece eşitsiz konumları itibarıyla daha kırılgan, zarar görmeye ve istismara uğramaya daha açık konumda olan kadınların hakları, genel insan hakları ilkeleri temelinde tanımlanmaktadır (Akın vd. 2003).

Birleşmiş Milletler tarafından 1994 yılında Kahire’de düzenlenen Nüfus ve Kalkınma Konferansı daha önce 1970’lerden o güne kadar aralıklı olarak düzenlenmiş olan Birleşmiş Milletler Kadın Konferansları serisi ile Birleşmiş Milletler Nüfus Konferansları serisini ortak bir çerçevede bir araya getirmiştir. Kadın Konferansları, 70’lerden 90’lara doğru, kadını toplumun korunması ve özen gösterilmesi gereken bir nesnesi olarak görmek yerine, ülke kalkınmasının eşit öznesi olarak kabul etmeye doğru evrilen bir algı değişimini yansıtır. Diğer yanda Nüfus Konferansları dizisi aynı süreçte klasik nüfus planlaması yaklaşımından, kadınların ve erkeklerin üreme hakları anlayışına dayalı bir çerçeveye doğru evrilmiştir. Sonuçta 1994 Nüfus ve Kalkınma Konferansı’nda, artık nüfus konusunun basitçe toplum mühendisliği yaklaşımıyla yürütülemeyeceği, toplumların ve bireylerin kendi kültürel ve bireysel çerçeveleri içinde kendi doğurganlıklarına ilişkin süreçlerin öznesi olması gerektiği ortaya konmuştur. Bu konferans -tıpkı temellerinin dayandığı İnsan Hakları Evrensel Beyannameesi gibi- bütün ülkelerin ortak bir çerçevede birleşerek karar alabilmiş olmaları açısından değerlidir. Toplulukların ve bu topluluklardaki birey ve çiftlerin kendilerine has özellikleri ve farklılıkları vardır. Bu konferans sonucu olarak önem kazanan “üreme hakları” kavramı, bu farklılıklar karşısında duyarlı olmayı ve herkesin kendi özgür seçimi çerçevesinde doğurganlıkla ilgili kararlarını vermelerinin önemini vurgulamaktadır. Böylece yukarıda üzerinde durduğumuz antinatalist politikalarla pronatalist politikaların her ikisi de bir anlamda reddedilmiş olmaktadır.

Üreme hakları kavramının öncelikle işaret ettiği çerçeve, doğurganlık sürecinin bireyler ve çiftler tarafından tercih ettikleri şekilde düzenlenmesi ve bunun sağlıklı bir şekilde yaşanması için onların desteklenmesi ile ilgilidir (UNFPA 2008). Bu noktada aile planlaması kavramı ile nüfus planlaması kav-

ramları birbirinden ayırmakta ve aile planlaması hizmetleri nüfus planlaması politikalarının uygulama aracı olmaktan uzaklaşıp, ailelerin kendi hayatlarını özgürce planlama aracı olarak yeniden anlam kazanmaktadır (Erbaydar, 2001). Kadınlar ve ortak kararları çerçevesinde eşler, aile planlaması yöntemlerinden yararlanarak istedikleri zamanlama ile istedikleri sayıda çocuk sahibi olabilirler. Çocuk ya da az çocuk sahibi olma konusunda özgür kararları her ne ise o doğrultuda sağlık hizmetlerinden yararlanmaları temel bir haktır. Bu hak çocuk sahibi olmak isteyip bunda güçlük çekenlerin çocuk sahibi olmak üzere destek alma hakkı olduğu gibi, doğurganlıklarını sınırlama ya da zaman aralıklarını düzenleme isteği olanların bunu sağlayacak hizmet ve olanaklara erişim hakkını içerir. Devletin belirli bir aile modelini topluma empoze etmesi, özel yaşam alanına yönelik bir müdahale olarak üreme hakları yaklaşımına aykırıdır. Devletin doğurganlıkla ilgili insan haklarına saygılı tutumu bu alanda müdahaleci olmak yerine, çoğulcu politikaları uygulamaya geçirmesi anlamına gelmektedir.

### **Sonuç**

Üreme hakları kavramı sadece doğurganlığın az ya da fazla olması konusundaki haklarla sınırlı değildir. Bununla ilişkili olarak kadınların ve erkeklerin evlenme ya da evlenmeme konusunda özgür kararlarını verme hakları, kadınlar ve çocuklar başta olmak üzere tüm bireylerin cinsel istismara ve erken yaşta ve zorla evlendirilmeye karşı korunma hakları, mahremiyet hakkı, üreme ile ilgili konularda bilimsel bilgiye, eğitime ve sağlık hizmetlerine erişim hakkı gibi çeşitli boyutlara uzanan geniş bir çerçeve oluşturmaktadır (Akın vd, 2003). Devletin rolü –nüfusla ilişkili ekonomik ya da toplumsal kaygılar ne yönde olursa olsun- bu hakların sağlanması ve korunmasıdır.

Bu vardığımız nokta da elbette herkesin hemen hemfikir olacağı bir nokta değildir. Ancak üreme hakları çerçevesi, bizi antinatalist–pronatalist ekseninden çıkarmaktadır. Tartışma eksenini, bir uçta devletlerin pronatalist ya da antinatalist yaklaşımla toplumun demografik yapısını biçimlendirmek, nüfusu düzenlemek üzere yürürlüğe koydukları sosyal mühendislik politikaları, diğer uçta da kadınların ve erkeklerin toplumun eşit bireyleri olarak kendi yaşantılarını kendi kültürel ve bireysel konumlarına göre düzenleme hakları olacak şekilde yeniden tanımlanmakta ve devletin rolü farklılıklara saygı çerçevesinde herkesin kendi tercihini sağlıklı bir biçimde yaşayabilmesini sağlama yükümlülüğü olmaktadır. Bu yaklaşım çerçevesi, tıpkı genel anlamda insan hakları



ilkelerinin hayata geçirilmesinde olduğu gibi, uygulamada çeşitli zorluklarla karşı karşıyadır; ancak yine de sorunların çözümünde yol gösterici olabilecek bir çerçevedir ve gerek dünyada gerek Türkiye’de bu yönde sağlanmış önemli gelişmeler de bulunmaktadır.

Son olarak, üreme hakları yaklaşımı insanların kendi doğurganlıkları ile ilgili olarak karar verebilecek ve bunun sorumluluğunu alabilecek akıl sahibi varlıklar olduğu temel varsayımı üzerine kuruludur ve bu itibarla Malthusçu ve yeni-Malthusçu tezleri de geçersiz kılmaktadır. İnsan, kendi yaşamı hakkında karar verebilme yetisine sahip bir varlık olarak, doğadaki diğer canlılar için geçerli olabilecek olan biyolojik belirlenme mekanizmalarına tabi değildir. Nüfusunun fazla artmasından doğabilecek sorunların çözümü için kısıtlılara, savaşımlara gerek yoktur; nüfusunun artması ya da azalması yönünde devletler tarafından uygulanacak baskılara ve sınırlamalara da gerek yoktur. Sosyolojik ve kültürel olarak birbirleriyle etkileşim halinde olan bireylerin ve çiftlerin kendi doğurganlıkları hakkında verecekleri kararların toplamında, toplumun kolektif davranışı nüfusla ilgili sorunları çözme kapasitesine sahiptir.

### Kaynaklar

- Akın, Ayşe (2007). “Emergence of the Family Planning Program in Turkey”. *The Global Family Planning Revolution, Three Decades of Population Policies and Programs*. W. C. Robinson and J. A. Ross. Washington, D.C.: World Bank: 85-102.
- Akın, Ayşe, Esin, Çiğdem ve Çelik, Kezban (2003). “Kadının Sağlık Hakkı ve Dünya Sağlık Örgütü’nün Avrupa’da Kadın Sağlığının İyileştirilmesine Yönelik Stratejik Eylem Planı”. *Toplumsal Cinsiyet, Sağlık ve Kadın*. A. Akın. Ankara: Hacettepe Üniversitesi: 17-32.
- Annas, George J. (1998). “Human Rights and Health — The Universal Declaration of Human Rights at 50”. *New England Journal of Medicine*. C.339, S.24: 1778-1781.
- Barrett, Deborah & Frank, David John (1999). “Population Control for National Development: From World Discourse to National Policies”. *Constructing World Culture: International Nongovernmental Organizations Since 1875*. J. Boli and G. M. Thomas. Stanford, California: Stanford University Press: 198-221.
- Birleşmiş Milletler (2015). *The Millennium Development Goals Report 2015*. C. Way. New York: United Nations.



- Birleşmiş Milletler Genel Sekreterliği (2001). *Road map towards the implementation of the United Nations Millennium Declaration, Report of the Secretary-General*, United Nations.
- Bongaarts, J. & Sinding, S.W. (2009). “A response to critics of family planning programs.” *Int Perspect Sex Reprod Health*. C. 35, S.1: 39-44.
- Devlet Planlama Teşkilatı (1963). *Kalkınma Planı (Birinci Beş Yıl) 1963 - 1967*. Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı.
- Dünya Sağlık Örgütü - World Health Organization (2014). *Trends in maternal mortality: 1990 to 2013*. Estimates by WHO, UNICEF, UNFPA, The World Bank and the United Nations Population Division: World Health Organization.
- Erbaydar, Tuğrul (2001). “Sağlık, Kimin İçin?” *Toplumbilim Dergisi*. S.13: 49-58.
- Glasier, Anna, Gülmezoglu, A. Metin, Schmid, George P., Moreno, Claudia Garcia ve Van Look, Paul F. A. (2006). “Sexual and Reproductive Health: a Matter of Life and Death, *The Lancet*, C.368, S.9547:1595-1607.
- Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü (2014). *Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması 2013*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü.
- Kanbolat, Yahya (1998). *İktisaden Geri Kalmış Ülkelerde Nüfus Sorunu*. Ankara: Güldiken Yayınları.
- Kılıcer, Esad (1981). “İslamda Aile Planlaması.” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C.24, S.1: 491-531.
- Koç, İsmet, Eryurt, Mehmet Ali, Adalı, Tuğba ve Seçkiner, Pelin (2010). *Türkiye'nin Demografik Dönüşümü, Doğurganlık, Aile Planlaması, Anne-Çocuk Sağlığı ve Beş Yaş Altı Ölümlerdeki Değişimler:1968-2008*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü.
- Omran, Abdel Rahim (1995). *İslamda Aile Planlaması*. İstanbul: Türkiye Aile Planlaması ve Sağlığı Vakfı.
- Piotrow, Phyllis T., Treiman, Katherine A., Rimon II, Jose G., Yun, Sung Hee ve Lozare, Benjamin V (1994). *Strategies For Family Planning Promotion*. Washington: World Bank. Sachs, Jeffrey D. (2006). *The End Of Poverty, Economic Possibilities For Our Time*. New York: Penguin Books.

- Sedgh, Gilda, Singh, Susheela ve Hussain, Rubina (2014). “Intended and Unintended Pregnancies Worldwide in 2012 and Recent Trends.” *Studies in Family Planning*. C.45,S.3: 301-314.
- Sezal, İhsan (2001). “Türkiye’de Eğitim ve Nüfus: Yapı ve Etkileşimler”. *Nüfus ve Kalkınma; Göç, Eğitim, Demokrasi, Yaşam Kalitesi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü: 69-95.
- Türkiye Büyük Millet Meclisi (1965). “Nüfus Planlaması Hakkında Kanun”. *Resmi Gazete*. 557.
- Türkiye Cumhuriyeti Sağlık Bakanlığı (2006). *Türkiye Hastalık Yükü Çalışması 2004*. N. Ünüvar, S. Mollahaliloğlu ve N. Yardım. Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Sağlık Bakanlığı
- Türkiye Halk Sağlığı Kurumu (2015). *Türkiye Halk Sağlığı Kurumu Faaliyet Raporu 2014*. Ankara: Sağlık Bakanlığı.
- United Nations Department of Economic and Social Affairs (2008). “Prospects for Fertility Decline in High Fertility Countries”. *Population bulletin of the United Nations*. Special issue ; no. 46/47 2002, United Nations: 305.
- UNFPA (2008). *Making Reproductive Rights and Sexual And Reproductive Health A Reality For All*. New York: United Nations Population Fund.
- Weir, David R. (1991). “Malthus’s Theory of Population”. *The World of Economics*. J. Eatwell, M. Milgate and P. Newman, Palgrave Macmillan Publication: 401-406.
- Zaim, Sebahaddin (1973). *Siyasi İktisadi ve Sosyal Yönleriyle Türkiye’de Nüfus Meselesi*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

## RESULULLAH DÖNEMİNDE KADIN VE KADIN EĞİTİMİ

Şakir GÖZÜTOK \*

### Öz

Kadın, tarih boyunca en çok istismar edilen ve horlanan varlık olmuştur. Antik Yunan düşüncesinden itibaren, genel olarak çoğu toplumlarda kadınların düşük, aşağılık ve utanç verici bir varlık olduğu düşünülmüştür. İslam'dan önceki dönemde kadın, normal bir eşya gibi muamele görmüş, alınıp satılmıştır. Hz. Muhammed (SAV)'in yaşadığı dönemdeki Arap toplumunda da bu durumun devam ettiği görülmektedir. Kadının toplumdaki konumunun, onun aynı zamanda değerinin de bir ifadesi olduğu göz önüne alındığında, İslam'ın kadına verdiği değeri ortaya koyabilmek için, onun toplumdaki genel yerini belirlemek gerekmektedir. Eğitim de bu alanlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu çalışmada, Resulullah (S.A.V) döneminde kadının eğitim ve öğretim alanında nasıl yer aldığı temel mesele olarak ele alınmaktadır. İslam'ın kadına yaklaşımının temelini oluşturan bakış açısı, ayet, hadis ve peygamberin uygulamalarından örneklerle ortaya konulmuştur.

İslam, kadının bir insan olarak değerli olduğunu ortaya koyan yeni bir dünya anlayışını inşa etmeye başlamıştır. Bu anlayışın bir yansıması da, eğitim alanında görülmektedir. Resulullah (S.A.V) döneminde kadın, toplumunun her alanında kendine yer bulduğu gibi, eğitim ve öğretim sahasında da yer almaya başlamıştır. Eğitim ve öğretimden istifade etmek adına kadın ve erkek ayırımı gözetilmemiştir. Resulullah (S.A.V), kadınların eğitimi için özel alanlar tahsis ettiği gibi, onların eğitimi için özel günlerde zaman da ayırmıştır. Hz. Peygamber, eğitilmiş kadınları çeşitli yerlerde görevlendirmiş ve onlara sosyal roller vermiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kadın, Eğitim, Öğretim, Kadın Eğitimi.

---

\* Prof. Dr. Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı, sgozutok@yahoo.com

## Abstract

### Woman and Woman Education in the Time of Prophet Muhammad

Women are being abused and humiliated the most in history.. Since Ancient Greek thought, it was generally understood that woman is a creature that inferior, worthless and a disgrace in many societies.

Women in the period before Islam, it is treated like a normal shop, it was bought and sold. It seems that this situation also continued through the Arabian society in which the Prophet Muhammad (Peace Be Upon Him) lived. When we consider the position of woman in society it is an indication of woman's value and we must determine the general position of woman in society in order to show how Islam cherishes woman. Education appears to be one of these fields.

How woman played a role in the field of training and education in the time of Prophet Muhammad (PBUH) is mentioned as a main topic in this study. The underlying attitude and viewpoint of Islam regarding woman is presented by examples from verses, hadiths and application of Prophet Muhammad. (PBUH)

Islam has started to build a new world sense that presents woman as valued humans. Reflection of this sense is seen in the education field. The period of the Prophet, women found its place in all areas of society, especially in education and training field began to take place. No distinction was made with regard to training and education between women and men and it's benefit. The Prophet allocated special areas for women's education at the same time on special occasions he would give them undivided attention. The Prophet Muhammad (Peace Be Upon Him), appointed educated women in various places and gave them social roles.

**Key Words:** Woman, Education, Teaching, Woman Education

## Giriş

Bu çalışmada, Resulullah (S.A.V) döneminde kadının eğitim ve öğretim alanında nasıl yer aldığı, temel mesele olarak ele alınacaktır. Ancak kadının sosyal hayat içindeki genel durumu bilinmeden, onun eğitim alanındaki konumunun tam olarak fark edilemeyeceği gerçeğinden hareketle öncelikle bu hususa da temas edilecektir.

Antik Yunan düşünürlerinden bazılarının görüşlerinde de ortaya konulduğu gibi, genel olarak çoğu toplumlarda kadınların düşük, aşağılık ve utanç verici bir varlık olduğu düşünülmüştür. Kral Zalim Dionysios, Eflatun'a İran

yapımı uzun ve güzel kokan bir elbise hediye etmişti. Eflatun, kadınların elbisesine benzettiği bu elbiseyi giydiği takdirde alçalacağını düşünerek: “*Ben erkeğim, kadın elbisesi giymek istemem*” diyerek almamış; ama Aristippos bu elbiseyi almış ve demişti ki: “*İnsan ne giyerse giysin erkeğe yine de erkektir.*” (Montaigne, 2004: 173) Sokrates ise, erkeklerin kadınlardan üstün olduğunu şöyle açıklar: “*Dikiş dikmekten, çörek pişirmekten, salça yapmaktan söz edip vaktimizi kaybetmeyelim. Kadınlar bu işi iyi becerir, bunlarda kadınlarla yarışmak gülünç olur*” (Durmuşoğlu, 2014: 579). Kadın, bir erkeğin hayallerini ve toplumun mitlerini süsleyen bir ikondur, ama maalesef bu hayal perisi gerçek hayatta kendisine çoğu zaman yer bulamaz. Çok ilginçtir ki, Antik Yunan’da “kadın tanrıçalardan” geçilmez, ama asla “kadın vatan-daş” yoktur.

Dünyanın en naif, en ince ve narin varlığı olduğu halde en çok horlanan, zulme ve haksızlığa uğrayan, istismar edilen varlık yine kadındır. Her kelime ve ismin bir arkaplanı olduğu gibi, kadın için isim olarak kullanılan kelimeler de aslında, kadına bakış açısını ve yaklaşımını ele vermektedir. Batı dilinde kadın anlamına gelen “Femina” (Female) kelimesi, Latincedeki “Fe minus” kelimesinden gelmektedir ki, bu da “*inancı az ve itikadı zayıf*” anlamına gelmektedir (Matter, 2006: 137). Batı insanının inanç ve fikir derinliklerinde kadın, inanç meselesinde daima erkekte daha zayıf olarak yer almıştır. Batı dünyasının kadını zayıf gören ve aşağılayan bu anlayışını, dini metinler de desteklemiştir. Tevrat’ta, Hz. Âdem’in “*karısının sözünü dinlediği*” için cennetten kovulduğu ve bu yüzden yeryüzünün lanetlendiği anlatılmaktadır (Eski Ahit, Tekvin, 3/17). Tevrat’a itikadı zayıf olan Hz. Havva, şeytana uymuş ve Hz. Âdem’i de o kandırmıştır; bu yüzden lanetlenerek yeryüzüne gönderilmişlerdir.

Kadının onurunu zedeleyen aynı anlayış, İncil’de de tekrarlanır: “*Ve Âdem aldanmadı, fakat kadın aldanarak suça düştü*” (Yeni Ahit, Timoteosa 1. Mektuplar, 2/14). Şeytana uyan yine inancı az, itikadı zayıf olan Hz. Havva’dır, Hz. Âdem’i de o yoldan çıkarmıştır. İlk suça bulaşan kadın, Batı insanının gözünde ve inancında çoğu zaman suçlu bir varlık muamelesi görmüştür. Bu yüzden Yahudilerde kadınlar kutsal mekânlara sokulmamışlar ve Hıristiyanlarda da kadınlar, VIII. Henry’nin (ö.1547) aldığı bir parlamento kararına kadar bir İncil’e dokunamamışlardır.

Hıristiyan Nasturi Mezhebinin kurucusu Nastur, miladi ikinci yüzyılın başlarında yaşamış ve Bizans’ta patrik mevkiine kadar yükselmiştir. Hz. İsa

ile ilgili görüşü şöyledir: “Hz. İsa bizim gibi bir insandır ve insan olarak doğmuştur. Meryem ise “*eksik bir insandır.*” Eksik olan insan ise ancak eksik, yani cüzi olan bir insan doğurur. Sonra, daha önceki peygamberlere “gökten inen ilahi hikmet” hadisesi meydana gelince “lahut” diğer peygamberlerle birleştiği gibi bu eksik insan olan İsa ile de birleşmiş oldu” diyecek kadar ileri gider (Neşşar, 1999: 129). Dolayısıyla bir Peygamber olarak kabul edilen Hz. İsa’nın kusur ve eksikliği, annesindeki eksikliğe bağlanmıştır.

Kadınlar ile ilgili benzer görüşleri Sainte de Bossuet’in (1679-1709), veliaht XIV. Louis’in eğitimi için kaleme aldığı *Kitab-ı Mukaddesten Çıkarılmış Politika* adlı eserinde de görmekteyiz. Bossuet, şunları yazar: “İtaat için yaratılan” ve “evlenerek kendilerine bir efendi seçen” kadınların tahta geçmemeleri de son derece yerindedir” (Meriç, 2014: 217). Daha önceki dini geleneklerde, çok evlilik kutsal metinlerin sayfalarını süslemekteydi. Tevrat’ta Hz. Davud’a (a.s.) atfettiği “harem” kurumunu, Hz. Süleyman’ın (a.s.) üç yüz cariyesinden ayrı yedi yüz karısının olması (I. Krallar, 11/1-3) o döneme kadar gelen dinî bir anlayışı (Garaudy, 2015: 137) ifade ediyordu.

Görüldüğü gibi Batı dünyasının ilk fikir tohumlarının atıldığı Antik Yunan anlayışından tutun dinî metinlere kadar, kadın hakkında olumsuz bir hava hâkimdir. Düşüncenin çok canlı olarak yaşandığı coğrafyada durum böyle iken, acaba İslam’ın indiği coğrafyada vaziyet nasıldı?

## 1. İslam’dan Önce Araplarda Kadının Durumu

İslam’dan önce bizim Cahiliye Dönemi diye nitelendirdiğimiz zaman diliminde, kadının varlığı yalnızca erkeklere hizmet ve bazı ihtiyaçlarını görme adına söz konusu edilebilirdi. Kız çocuğuna sahip olmak, çoğu kez bir zül ve ayıp olarak algılanırdı. Bu duruma Kur’an şöyle şahitlik yapmaktadır: “*Onlardan biri kız ile müjdelendiği zaman, öfkelenmiş olarak yüzü kapkara kesilir. Kendisine verilen müjdenin kötülüğünden dolayı kavminden gizlenir. Onu, aşâğılık duygusu içinde kalarak yanında tutacak mı yoksa toprağa mı gömecek? Bakın ki, verdikleri hüküm ne kötüdür*” (Nahl, 16/ 58-59). Kadının bir utanç vesilesi olarak görülmesi, onun hiçbir değer taşımasından kaynaklanıyordu. Zira O günkü Araplara göre, çadırın içindeki kadın ile çadırın direğine bağlanan deve arasında çok az bir fark vardı (Günaltay, 1997: 119).

Cahiliye döneminde zina yaptığını açıkça şiirlerinde dile getiren şairlerin bulunması, zinanın meşru bir fiil olarak algılanmasını sağlıyordu. Keza bazı erkeklerin iyi bir çocuk sahibi olmak için hanımını beğendiği bir erkek-

le beraber olması için ona göndermesi, fuhuş ve zina algısının toplumsal bir kabule dayandığını göstermektedir. Medine Yahudilerinin lideri Fityan'ın ve Yemame bölgesi liderinin, her gelinin ilk gecesinde adet olduğu üzere onlarla zifafa girmeleri, toplumda kudret sahibi kimselerin bu tür ahlâksızlıklara önderlik yaptıklarını ortaya koymaktadır. O dönemlerden kalan bir gelenek olarak Medine'de zina yapan kadınlar vardı. Bunlar varlıklarını İslam'ın ilk günlerinde de devam ettirmişlerdi. Bunların kapısında baytarların kapısında olduğu gibi işaretler vardı, bunların yanına ancak müşrikler ve zina yapanlar giderlerdi (Razî, 1981: 151). Ahmed b. Hanbel, bunların cahiliye dönemindeki kadınlar olduğunu söylemektedir (Hanbel, 1995: 2836; Beyhakî: 197).

Cahiliye döneminde, özel günlerindeki kadınlarla aynı yatakta yatmamak bir yana, aynı kaptan yemek yememek ve hatta aynı evde oturmamak, kadını uğursuz saymak, kadının kısır görüşlü ve yarım akıllı oldukları için onlara asla danışmamak, bilakis muhalefet etmek (Özdeş, 2005: 59,60) gibi durumların mevcut olması, kadına bakışın genel bir manzarasını ortaya koymaktadır.

Araplarda, kadın bir eşya gibi alınıp satılırdı. Selame binti Ma'kil, "cahiliye döneminde amcam beni getirip Hubab b. Amr'a sattı" (İbn Hacer, 2008: 479) diye çok açık bir şekilde bu gerçeğe işaret etmektedir. Para karşılığında alınıp satıldığından, bir kişi istediği kadar kadınla evlenebilirdi. İslam nazil olduğunda Ebu Süfyan b. Harb ile Safvan b. Ümeyye'nin altışar hanımları vardı (İbn Hacer 2008: 230). İslâm'ın ilk zamanlarında, on kadınla evli olanlar bile vardı. Bunlardan biri Gaylan b. Seleme'dir. Bu zat, Taif'in fethinden sonra iman etmişti ve cahiliye döneminde iken on kadın ile evliydi. Kur'ân'ın bazı şartlar ortaya çıktığında ez fazla dört kadınla evlenilebileceği ruhsatını bildiren ayetleri nazil olduğunda Resulullah (S.A.V), Gaylan b. Seleme'yi çağırarak hanımlarından dört tanesini seçmesini ve diğerlerini boşamasını emir buyurmuştu (Ahmed b. Hanbel, 1995: 82, 83; Hakim 1990: 209; Taberanî 1985: 243; İbnu'l-Esir 1989: 43, 44).

Söz konusu dönemde kadınlar da bu konuda rahat davranırlardı. Çok evliliği ile meşhur Ümmü Harice hakkında, "*Ümmü Harice'nin nikâhından daha hızlı*" diye darbu mesel vardı. Kırk küsur kişiyle evlenmişti, Arap kabilelerin hepsinden çocuğu vardı. Erkekler topluluğuna karışır, onlarla otururdu. Bir erkek kendisine gelip "evlenme teklif ediyorum" deyince, o da "nikâhlendim" derdi ve zifafa girerdi (İbn Hacer, 2008: 479, 480).

Cahiliye Araplarında, çok evlilik yapmış bir kişi öldüğünde, bütün hanımları da diğer malları gibi oğullarına miras olarak kalırdı. Varis olan kişi, mirası bırakan babası bile olsa, varis olduğunun bir göstergesi olarak onun hanımlarından birinin üzerine ridasını (ceketini) atarak “*malına varis olduğum gibi karısına da varisim*” der ve ondan sonra kadını ister kendisine alıkoyma, isterse mehrini almak suretiyle başkasına devredebilirdi (Günaltay 1997: 119). Çünkü cahiliye döneminde bir kişi, babasından miras kalan üvey anneleriyle rahatlıkla evlenebilirlerdi (İsbehanî: 17, 123). Bu yüzden sahiplenmek istediği üvey annesini öncelikle seçmek için tez elden ridasıyla üzerini örterdi.

Cahiliye döneminde, kadına karşı olumsuz yaklaşımın bir neticesi olarak ölen birinin terekesinden, kız çocuklarına ve güçsüz erkeklere mirastan mal bırakılmazdı (İbn Hacer 2008: 492). Bütün bu bilgiler, bize İslam’dan önceki dönemde kadının sosyal hayatın çoğu alanlarında yer almasının mümkün olmadığını, bir insan olarak sahip olması gereken insanî haklardan dahi mahrum edildiğini açıkça ortaya koymaktadır.

## 2. Resulullah (S.A.V) Döneminde Kadının Durumu

İslam nazil olduğunda kadın için ortaya konulan hak ve esasları gören Hz. Ömer, bu değişimi şu ifadelerle ortaya koymaktadır: “*İslam öncesinde bizler, kadınlara hiç değer vermezdik. Ne zaman ki İslam geldi, Allah onlardan söz ettiği zaman artık onların da bir takım haklara sahip olduklarını anladık*” (Buharî, 1400: Libas, 31; Tefsir, 66; Müslim 1426: Talak, 32).

Arapçada kadın için “nisa” kelimesi kullanılır. Nisa, “*vakit olarak gecikmiş, sonradan gelen*” anlamındadır (Ragıb el-İsfehanî: 749; İbn Münzir: 4403). Zira ilk kadın olan Hz. Havva, zaman itibarıyla Hz. Âdem’den biraz geç yaratılmıştır. Bu tanımlama, İslam’ın kadına yaklaşımının temelini oluşturmaktadır. Vahiy, kadının bir insan olarak değerli olduğunu ortaya koyan yeni bir dünya anlayışını inşa etmeye başlar.

### 2.1. Sosyal Hayatta Kadın

Resulullah (S.A.V) döneminde kadınlar kendi yeteneklerine göre sosyal hayatın her alanında, özellikle de edebiyat ve sanatta boy göstermişlerdir. Hunsu binti Amr, şair bir kadındı. Resulullah (S.A.V), onun şiirlerini istinşad ederdi ve şiirleri Resulullah’ın (S.A.V) hoşuna giderdi. Kavmi ile birlikte Resulullah’a gelip iman etti. Resulullah’a şiir okuduğunda ona eliyle devam etmesi için işaret ederek “haydi Ya Hunas” derdi (İbn Esir: 90; İbn Hacer



2008: 328, 334). Hz. Ömer (r.a.) hilafeti döneminde, Huns'a'ya ve dört çocuğuna da erzak ile birlikte her birine iki yüz dirhem para verirdi (İbn Abdilberr, 2002: 898; İbn Esir: 91).

Farika binti Ebi Salt, çoğu zaman Resulullah'ın yanına gelir içinde iman ve ahiret ile ilgili kıssalardan oluşan şiirlerini okurdu (İbn Hacer, 2008: 84). Kendi ağabeyinin şiirlerini okuduğunda Resulullah (S.A.V) şöyle buyurmuştu: “*Şiiri iman ediyor fakat kalbi inkâr ediyor.*” Bunun üzerine şu ayetler nazil olmuştu (İbn Hacer, 2008: 84):

*“Kendisine ayetlerimizi verdiğimiz hâlde, onlardan sıyrılıp da şeytanın kendisini peşine taktığı, bu yüzden de azgınlardan olan kimsenin haberini onlara anlat.”* (Araf, 7/175)

Zeynep el-Ensarî, Medine’de şarkı söyleyen sahabe bir bayandı (İbn Hacer, 2008: 442). Zeyneb’in dışında şarkı söyleyen başka kadınlar da vardı. Kıptilerin emiri Resulullah’a (S.A.V) iki kardeş cariye hibe etmişti, bunlardan birini Resulullah (S.A.V) kendisine aldı, bu İbrahim’in annesidir. Diğerini, yani adı Şirin olanı da, Hassan b. Sabit’e verdi. Bir gün Hassan arkadaşlarıyla sıra halinde oturmuşken Resulullah (S.A.V) yanlarına uğradı. Hassan’ın cariyesi Şirin, erkeklerin oturduğu halkın arasında şarkı söylüyordu. Bu durumu gören Resulullah (S.A.V), onlara bir şey emretmedi ve onları bir şeyden yasaklamadı da (Ebu Nu’aym: 3390; İbn Esir: 178; İbn Hacer, 2008: 510). Furay’a binti Mu’avviz b. Afra el-Ensarî, düğünlerde def çalıp şarkı söylemenin ruhsatını bildiren hadisi rivayet etmiştir (İbn Esir: 230; İbn Hacer, 2008: 121).

Hz. Hatice’nin ticaretle meşgul olduğu bilinmektedir. Keza Kayletu’l-Enmariye, Resulullah (S.A.V) döneminde ticaretle uğraşan bir kadındı (İbn Hacer, 2008: 150).

## 2.2. Meslek Sahibi Kadınlar

Kadınlar, İslam ile birlikte çeşitli meslek alanlarında boy göstermeye başlamışlardır. Bunlardan biri olan Ku’aybe binti Said el-Eslemî, günümüz ifadesiyle hemşirelik görevini yürütüyordu. Onun, Mescid-i Nebevi’de yaralıları ve hastaları tedavi ettiği bir çadırı vardı. Sa’d b. Muaz, Uhud Savaşı’nda yaralandığında ölünceye kadar Ku’aybe’nin yanında sözü geçen çadırda tedavi görmüştür (İbn Esir: 111; İbn Abdilberr 2002: 905; İbn Hacer, 2008: 162).

Resulullah'ın (S.A.V) hanımlarından olan Zeyneb deri işleyen bir sanatkârdı. Hz. Aişe (r.anha), Resulullah (S.A.V), “Benden sonra sizden eli uzun olan ölecektir” buyurdu ve biz de zaman zaman duvara ellerimizi koyar en uzun olanını bulmaya çalışırdık. Zeynep (r.anha) vefat edince anladık ki, “eli en uzun olan”dan kasıt “en çok sadaka veremiş” diye nakleder. Resulullah'ın (S.A.V) hanımlarından Zeynep (ö.20/641) bir sanatkârdı, bu yolla elde ettiği gelirin tamamını fakirlere dağıtırdı (İbn Abdilberr, 2002: 905, 906; İbn Esir: 127; İbn Hacer, 2008: 419). Cahiliye döneminde de “Miskinlerin (fakirlerin) annesi” diye bilinirdi (İbn Abdilberr, 2002: 905). Hz. Aişe (r.a.) de, “Bizim içimizde en çok eli açık olan Zeynep'ti, çünkü o eliyle bir şeyler yapar ve onları sadaka olarak dağıtırdı” demektedir (İbn Esir: 127; İbn Hacer, 2008: 420). Hz. Zeynep, derileri tabaklar ve kundura bizi ile işler ve satardı. Bu işlerinden kazandıklarını Allah yolunda sadaka olarak dağıtırdı (İbn Abdilberr, 2002: 903; İbn Hacer 2008: 421). Hz. Zeyneb'in bu yolla bir yılda on iki bin dirhem kazanıp dağıttığı rivayet edilmiştir (Ebu Nuaym: 3223; İbn Hacer, 2008: 422).

Abdullah b. Mesud'un hanımı Raite de sanakâr olduğu, kendi eliyle yaptıklarını satarak ailesinin geçimini sağladığına dair rivayetler mevcuttur; ancak kaynaklarda ne iş yaptığı ifade edilmemiştir. Evin harcamalarından sadaka veremediği için üzüliyordu ve Resulullah'a (S.A.V) gelerek bu durumu sormuştu. Resulullah (S.A.V) da: “Senin çocuklarına nafaka olarak verdiklerinden sevap alırsın, onlara harca!” diye emir buyurmuştur (Ebu Nuaym: 3330; İbn Abdilberr, 2002: 908; İbn Esir: 122). Resulullah (S.A.V) döneminde ve özellikle Medine'deki kadınların çok rahat hareket ettiklerini, Mekke'ye kadınlarla nazaran daha özgür ve serbest olduklarını Hz. Ömer (r.a.) şu sözlerle ortaya koymaktadır: “Biz Kureyşliler, hanımlarımıza söz geçirirdik; Medine'ye geldiğimizde hanımların erkeklere söz geçirdiği bir toplulukla karşılaştık” (Beyhakî: Nikâh, 1 H. No: 13267).

### 2.3. Dinî ve İlmî Hayatta Kadınlar

İslam, bazı ticari ilişkilerde eskiden beri sözlü olarak gerçekleştirilen ilişkilerin, yazılı olarak kaydedilmesini emretmekle,<sup>1</sup> yazıyı toplum hayatının canlı yaşayan bir unsuru konumuna getirmiş olmaktadır.

1 “Ey iman edenler! Belli bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman bunu yazın. Aranızda bir yazıcı adaletle yazsın. Yazıcı, Allah'ın kendisine öğrettiği şekilde yazmaktan kaçınmasın, (her şeyi olduğu gibi dosdoğru) yazsın. Üzerinde hak olan (borçlu) da yazdırsın ve Rabbi olan Allah'tan korkup sakınsın da borç-

Sahabeden Şifa binti Abdullah (r.anha), kadınların en akıllılarından ve faziletliilerindendi. Resulullah (S.A.V) onu evinde zaman zaman ziyaret eder, orada kaylule uykusuna yatar. Onun evinde Resulullah'a ayırdığı bir yatak ve örtü vardı, Resulullah (S.A.V) orada yatar. Bu yatak, Mervan onu kendisinden alıncaya kadar onun yanındaydı (İbn Abdilberr, 2002: 915; İbn Esir: 162). Hz. Ömer, onun görüşlerine başvururdu ve onu çarşığı denetleme işinde görevlendirmişti (İbn Abdilberr, 2002: 915; İbn Esir: 162; İbn Hacer 2008: 517,518). Cahiliye döneminde karınca duası (nemle rukyesi) okurdu, Resulullah (S.A.V) "onu Hafsa'ya da öğret" diye emir buyurdu (İbn Esir: 162; İbn Hacer, 2008: 519). Resulullah'ın (S.A.V) okuma yazma bilen bu hanım sahabeye hitaben: "*Hafsa'ya yazıyı öğrettiğin gibi neden nemle rukyesini öğretmiyorsun?*" (Ebu Davud: Tıb, 18; Ahmed b. Hanbel, 1995: 516; Taberanî, 1985: 314; Belazurî, 1987: 661) buyurması, Hz. Şifa'nın Hz. Hafsa'ya yazı öğrettiğini ortaya koymaktadır.

Okuma yazma bilen Şifa binti Abdullah ile birlikte, hisbe teşkilatında çarşı pazarı kontrol etmekle görevli bir başka kadın sahabe ise, Semra binti Nuheyk'tir. Hz. Ömer döneminde bu görevlendirmenin yapıldığı söylenmektedir. Semra binti Nuheyk (r.anha) de, Şifa binti Abdullah gibi sokakları gezer, iyiliği emreder ve kötülükten sakındırmaya çalışırdı, aynı zamanda elindeki bir kırbaç ile yanlış yapanları anında cezalandırırdı (Taberanî, 1985: 311; İbn Abdilberr, 2002: 1863; Ebu Nu'aym: 3369; Heysemî 1994: 428; Safedî 2000: 274).

Resulullah'ın (S.A.V) gerçek bir eğitimci olduğu bilinen bir hakikattir. Kendisinin risalet görevi gereği her zaman evde bulunamayışı ve Hz. Hatice'nin erken zamanda vefat etmesi, onun çocuklarının eğitiminin aksaması gerekiyordu. Resulullah'ın (S.A.V) azatlı kölesi Bereket, Resulullah'ın Hz. Hatice'den olan çocuklarının terbiyesine bakardı (İbn Esir: 90; İbn Hacer, 2008: 216).

Kadınlara da dini eğitim verecek öğretmenlere ihtiyaç vardı. Esmâ binti Yezid b. Sekin el-Ensârî, bunlardan biriydi ve kadınlara hitap ederdi (İbn Hacer, 2008: 153). Aynı zamanda kadınların, bazen Resulullah'a (S.A.V) gönderdikleri elçileriydi (Ebu Nu'aym: 3259; İbn Esir: 17). İbn Abdilberr, Resulullah'ın evlatlığı (Ümmü Seleme'nin kızı) Zeyneb binti Ebi

---

*tan hiçbir şeyi eksik etmesin (hepsini tam yazdırsın). Eğer borçlu, akli ermeyen veya zayıf bir kimse ise, ya da yazdıramıyorsa, velisi adaletle yazdırsın.*" Bakara, 2/282.

Seleme'yi "yaşadığı dönemin en fakih kadınlarından" diye tanıtmaktadır (İbn Abdilberr, 2002: 908). Keza Ümmü Derda el-Kübrâ diye bilinen Ebu Derda'nın ilk eşi Hayra binti Ebi Hadrâd, Resulullah (S.A.V) döneminde kadınların önde gelenlerindendi, ibadetler konusunda en ileri görüşlü olanıydı. Pek çok tabiin kendisinden ilim alıp rivayet etmişlerdir (İbn Abdilberr, 2002: 951). Bu şekilde ilimde öne çıkanlardan biri de Sa'de binti Kumame'dir. O, kadınların ortasında durup onlara imamlık yapardı ( İbn Esir: 142; İbn Hacer, 2008: 511).

Atike binti Zeyd, Hz. Ömer ile evliyken çokça mescide giderdi. Hz. Ömer bunu hoş karşılamazdı ve bunu kendisine iletğinde Atike: "Sen beni engellemedikçe, ben mescide gitmeyi terk etmem" dedi. Hz. Ömer, mescitten men etmeyi de doğru bulmuyordu. Daha sonra Atike, Zübeyr b. Avvam ile evlenince, Zübeyr onun mescide gitmesine engel oldu (Ebu Nu'aym: 3399). Onun mescide gitmesini hoş görmeyen Zübeyr, gece yatsı namazına giderken yolunun üstüne gizlenmiş ve onun kendisini göremeyeceği şekilde ona vurmuş, bu hareketten dolayı Atike artık namaza gitmemiştir (İbn Esir: 183).

Resulullah (S.A.V), öğlen namazından sonra Sulafe Ümmü Berrâ b. Ma'rur'a uğramak için Mescid'l-Hürmet'e geldi ve burada bir kaç kez namaz kıldı (İbn Hacer, 2008: 476). Resulullah'ın (S.A.V) bu tür uygulamaları, bazı kimselerin sahip oldukları ilim veya dinî gayretlerini ödüllendirme anlamına gelmektedir.

Bu konuda sözü toparlarken elbette ki en büyük bayan öğretmen olan Hz. Aişe'den (r.anha) söz etmek gerekir. Hz. Aişe'nin tıp ilmindeki mesleki bilgisinin, sahabe arasında şaşkınlık meydana getirecek derecede iyi olduğu bildirilmektedir. Bir gün Urve (r.a.), Hz. Aişe'ye hitaben:

"Ey Mü'minlerin annesi senin anlayışına şaşırıyorum, Resulullah'ın (S.A.V) hanımı ve Ebu Bekir'in kızıdır diyorum. Senin Arap tarihi ve şiiiri hakkındaki ilmine de şaşırıyorum, Ebu Bekir'in kızıdır; zirâ O, bu konuda en çok ilim sahibi olan insanlardan biridir diyorum. Fakat senin tıp hakkındaki bilgi-ne şaşırıyorum, onu nereden ve nasıl aldın?" diye sorar. Hz. Aişe, Urve'nin omuzlarına elini vurarak: "Resulullah (S.A.V) ömrünün sonuna doğru hastalanmıştı. O'nun huzuruna her taraftan Arap elçileri geliyordu, O'na bazı şeyler tarif ediyorlardı ve ben de onları ilaç yapıp veriyordum, bu şekilde öğrendim" diye cevap verir (Ahmed b. Hanbel, 1995: 99; Hakim 1990:

319; Taberanî, 1985: 183). Hz. Aişe'nin aynı zamanda İslâm'ın esasları ve Arap şiirinde de üstün bir bilgiye sahip olduğu da bize ulaşan haberler arasındadır. Bu sebeple Resulullah (S.A.V): "İçlerinde peygamberin hanımları da olmak üzere bu ümmetin bütün kadınlarının ilmi toplansa, Aişe'nin ilmi onların ilminden fazla gelir" buyurmuştur (Taberanî, 1985: 182).

Hz. Aişe, aynı zamanda en büyük muhaddislerden biridir. Kuvvetli hafıza ve yüksek seviyedeki hukuk bilgisi ile Resulullah'tan (s.a.v) rivayet ettiği toplam 2210 hadisle, en çok hadis rivayet eden yedi sahabe'nin dördüncüsüdür. Kendisinden de hadis nakledenlerin sayısı iki yüzden fazladır. O'nun öğrencilerinden en az dörtte birinin bayanlardan oluşması (Zerkeşî, 2002: 33), kendisinin bayan öğretmen yetiştirmedeki başarısının da bir göstergesidir.

Resulullah'ın (S.A.V) sağlığında, Kur'ân'ı baştan sona ezberleyen tek kadın sahabe Ümmü Varaka binti Abdullah el-Ensârî'dir. Bu kadın sahabe, aynı zamanda Ümmü Varaka binti Nevfel (r.anha) olarak da bilinir. Resulullah (S.A.V), Ümmü Varaka'nın o günlerde baştan sonra Kur'ân'ı ezbere bilen nadir insanlardan biri olmasından, Kur'ân'a olan vukufiyeti ve bilgisinden dolayı Resulullah (S.A.V), zaman zaman onu evinde ziyaret ederdi. Resulullah'ın (S.A.V) bizzat kendisi, Ümmü Varaka'yı kendi ev halkına namaz kılmak üzere imam tayin etmiştir. Resulullah (S.A.V), bir müddet sonra kendisinden bir müezzin talep eden Ümmü Varaka'ya (r.anha) bir de yaşlı bir erkeği müezzin olarak atamıştır. Ümmü Varaka, sonradan arkasında namaz kılan köle ve cariyesi tarafından şehit edilmiştir (Ebu Davud: Salat, 62; Ahmed b. Hanbel, 1995: 554; Taberanî 1985: 134, 135; Beyhakî: Salat, 760; İshak, 1991: 235; İbn Sa'd: 457; İbni Hacer, 1995: 489; İbn Abdilberr, 2002: 1965).

Resulullah (S.A.V), Ümmü Varaka'nın Kur'an ilmindeki bu üstünlüğüne ve ona özel bir önem verdiğini göstermek üzere, yalnızca ona has bir uygulama olarak imam tayin etmiştir. Bu uygulama söz konusu kadın sahabe için özel bir tercih olduğundan dolayı, bu konuda genel bir hüküm çıkarılmamıştır.

Kadın kuaförü olarak birinin bu dönemde görev yapıyor olması, gerçekten çok şaşırtıcıdır. Büsre binti Safvan, Mekke'de kuafördü ve zifafa girecek kadınları süslerdi (İbn Hacer, 2008: 206).

### **3. Resulullah (S.A.V) Döneminde Kadın Eğitimi**

Resulullah (S.A.V), ilmin önündeki dinî ve coğrafi sınırları kaldırdığı gibi, cinsiyete dayalı sınırları da ortadan kaldırmıştır. Bu dönemde yapılan

uygulamalar, bunun en güzel kanıtıdır. Zira bu konuda erkek ve kadın ayırımı yapılmaksızın ilmin herkese farz olduğu<sup>2</sup> bizzat Resulullah (S.A.V) tarafından bildirilmiştir. Üstelik ilmi bir kadının talep etmesi esnasında bu ifadenin serdedilmesi şayanı dikkattir. Ümmü Kesir binti Yezid el-Ensariye (r.anha) anlatıyor: “Ben ve kız kardeşim Resulullah’ın yanına girdik ve “Ya Resulallah, kız kardeşim sana bir soru sormak istiyor, fakat utanıyor” dedim. Resulullah (S.A.V): “*Sorsun, zira ilim talep etmek farzdır*” buyurdu” (Ebu Nu’aym: 3554; İbn Esir: 371; İbn Hacer, 2008: 489).

Bu gerçekten hareketle Resulullah (S.A.V), kendisine inen ayetleri ilk etapta etrafında bulunan erkeklere okurdu; daha sonra kadınlardan oluşan bir topluluğa okur ve sonunda vahiy kâtiplerine yazdırırdı (İbn İshak, 1981: 128). Keza bayram hutbelerinde de Resulullah’ın (S.A.V), önce erkeklere ve daha sonra kadınlar topluluğuna hitap etmeleri çokça karşılaşılan uygulamalardan biridir (Buharî, Hayız, 6; Müslim, İman, 34; Tirmizî, İman, 6). Zira vahyin ve dolayısıyla ilmin muhatabı olmaları açısından kadın ve erkek topluluğunun hiç bir farkı yoktur ve sorumlulukları da aynıdır. Kadınlar, eğitim ve öğretimin yalnızca erkeklere münhasır bir olay olmadığını şu tavırlarıyla gayet açıkça ortaya koymuşlardır. Bir gün Medine’deki kadınlar Hz. Peygamber’e (S.A.V) gelerek, “*Ya Resulallah, senin sözlerini hep erkekler alıp gidiyorlar. Bize de bir gün ayr ki, o gün sana gelelim, sen de Allah’ın sana öğrettiği şeylerden bize öğretirsin*” diye talepte bulununca, Resulullah (S.A.V) da onlara ayrı bir günü öğretim için ayırmıştır (Buharî, İlim, 35; Müslim, Birr, 47; Ahmed b. Hanbel, 1995: 421). Böylece kadınlar hiç çekinmeden Resulullah’a (S.A.V) gelerek kendisinden ilim öğrenmeye başlamışlardır. Kadınların bu haklı taleplerine Resulullah’ın (S.A.V) olumlu cevap vermesi, kadınların da ilmi elde etmede erkekler kadar özgür olduklarını ortaya koymaktadır.

İslam’ın ilk günlerinden bugüne gelinceye kadar, eğitim ve öğretimin verildiği yerlerin en önemlisi ve süreklisi daima camiler ve mescitler olmuştur. Camilerde çeşitli vesilelerle icra edilen vaaz ve hutbeler, bu eğitimin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Bu gelenek Müslümanlara Resulullah’tan

2 “*İlim talep etmek her Müslümana farzdır.*” İbn Mace: Mukaddime, 17; Taberânî, 1985: 195. İbn Mace’de, “Ehli olmayan kimsedeki ilim; domuzların boynundaki mücevher, inci ve altın kolye gibidir.” ziyadesi vardır. Bu hadisin senet açısından zayıf olduğu ifade edilmiş olmasına karşılık mânâ olarak sahih olduğu söylenmiştir, bazı ulemâ senet açısından “hasen” olduğunu belirtmişlerdir. İmam Suyutî’nin bu hadisin elli ayrı rivayet zincirini tespit ettiği ve sahih olduğuna hükmettiği ifade edilmektedir. Bkz: Münavî, 1994: 353.

(S.A.V) miras kalmıştır. Hz. Peygamber (S.A.V), çevresinde bulunan Müslümanlara genellikle Cuma ve Bayram hutbelerinde çeşitli dini bilgileri veriyordu. Bu zamanların dışında da, çeşitli vesilelerle ve belli günlerde sahabeye öğretimde bulunuyordu. Bu durum, bir müddet sonra kadınların dikkatini çekmiş ve onları harekete geçirmiştir.

Bilindiği gibi, Resulullah'ın (S.A.V) en çok uyguladığı öğretim prensiplerinden biri de, yüz yüze öğretimdir. Resulullah (s.a.v), yalnızca erkeklerle değil, bayanlara da zaman zaman ferdi ve yüz yüze öğretimde bulunduğu görülmüştür. Nitekim Resulullah'ın (S.A.V), Esmâ binti Umeys'e zorluk anında yapacağı duayı öğretmesi (Ahmed b. Hanbel, 1995: 513); Resulullah (S.A.V)'a gelerek; *“Ben bir bayanım artık ağırlaştım, otururken yapabileceğim bir şey öğret bana”* diyen Ümmü Hani binti Ebi Talib'e, bu halde yapabileceği menâsiki öğretmesi (Ahmed b. Hanbel, 1995: 577), Ümmü Süleym'e namazda okuyacağı duaları öğretmesi (Hâkim, 1990: 462) gibi rivayetler, bayanların da istedikleri zaman çeşitli konularda Resulullah'tan (S.A.V) yüz yüze ve özel olarak bilgi alabildiklerini göstermektedir.

Ensar kadınlarının utanma duygusunun, onların ilmi öğrenmelerine engel olmadığını Hz. Aişe (r.anha) şu sözlerle ortaya koymaktadır: *“Ne mutlu ensar kadınlarına, onların hâyâları dini bilgileri öğrenmelerine engel olmazdı”* (Buharî, 1400: İlim, 50; Müslim, 1426: Hayz, 13; Ebu Davud, Taharet, 122; İbni Mace, Taharet ve Sunenuha, 124). Ümmü Süleym (r.anha) Resulullah'a (S.A.V) gelerek rahatlıkla kadınların ihtilam olup olamayacaklarını sorabilmiştir (Buharî 1400: İlim, 50). Büsre binti Safvan (r.anha), Resulullah'a gelip elini avret mahalline vuran kadının durumunu rahatlıkla sorabilmiştir (Ebu Nu'aym: 3271). Yine bir defasında bir kadın gelerek hayızlı iken nasıl temizleneceğini Resulullah'a (S.A.V) sormuş, Resulullah (S.A.V) O'na nasıl temizleneceğini anlatmıştı. Bu cevap üzerine aynı kadın, daha detaylı bir şekilde nasıl temizleneceğini sorunca Resulullah (S.A.V) *“Subhanallah”* diyerek utancından yüzünü çevirmiş (Süfyan b. Uyeyne, eliyle yüzünü kapattığını işaret etmiştir), bunun üzerine Hz. Aişe (r.anha) kadını yanına çekerek nasıl temizleneceğini O'na anlatmıştı (Buharî, 1400: Hayz, 13, 14; İ'tisamu bi's-Sünne, 24; Müslim 1426: Hayz, 13; Ebu Davud, Taharet, 122). Dolayısıyla insan için lazım olan bilgileri öğrenmek adına, utanmanın söz konusu olamayacağını kadın sahabeler bu davranışlarıyla ortaya koymuşlardır.

Kaynaklarda da belirtildiği üzere, İslam'ın ilk dönemlerinde okuma yazma bilen sahabe sayısı bir hayli sınırlıdır (Gözütok, 2014). Okuma yazma bilen



çok az sayıda kadınların içinde bazı kadınlar da mevcuttur. Bunların başında Şifa binti Abdullah el-Adeviyye (r.anha) gelmektedir (Ebu Davud, Tıb, 18; Ahmed b. Hanbel, 1995: 372; Belazurî, 1987: 661; Ahmed Emin 1975: 141; Yusuf Kardavî, 1985: 41; Kettanî: 50, 51; Canan 1988: 433). Resulullah'ın (S.A.V) okuma yazma bilen bu hanım sahabeye hitaben: “*Hafsa'ya yazıyı öğrettiğin gibi neden nemle rukyesini öğretmiyorsun?*” buyurması (Ebu Davud, Tıb, 18; Ahmed b. Hanbel, 1995: 516; Taberanî, 1985: 314; Belazurî, 1987: 661), Şifa'nın Hz. Hafsa'ya (r.anha) yazı öğretmiştir, ortaya koymaktadır. Hz. Hafsa'ya öğretmenlik yapan Şifa'nın dışında, ayrıca Sa'd b. Ebi Vakkas (r.a.), kendi kızı Aişe'ye okuma ve yazma öğrettiğini dolayısıyla Aişe binti Sa'd da okuma yazma bilenler arasındadır. Zira Aişe binti Sa'd: “*Babam bana yazıyı öğretti*” diyerek, kendisi babasının okuma-yazma öğrettiğini açık ifadelerle belirtmektedir (Belazurî, 1987: 658). Erkeklerin dahi çok az sayıda okuma yazma bildiği bir toplumda, Ümmü Gülsüm binti Ukbe (r.anha) ile (tabiiinden) Kerime binti Mikdad gibi bazı bayanlar yazıyı bilen kadınlar olarak temayüz etmektedirler (Belazurî, 1987: 661). Kezâ, bu dönemde Fatma binti Hattab'ın okuma-yazma bilmesi imkânsız karşılanmamalıdır. Zira Fatma binti Hattab hicretten önce Mekke'de oturduğunu ve vahiy henüz inzal oluyorken, Kur'ân-ı Kerim'in bazı sahifelerin kendi yanında yazılı olarak bulunduğunu biliyoruz (Muhammed Hamidullah, 1993: 761). Bu dönemde Hafsa binti Sirîn (İbn Sa'd: 484) da on iki yaşında iken Kur'ân'ı okuyanlardandı, Enes b. Malik (r.a.) ile Ebu Aliye (r.a.) kendisine gelir, selamlaşırldı (İbnu'l-Cevzî 1992: 171).

Bunların dışında Hz. Aişe (r.anha) ile Ümmü Seleme (r.anha) gibi bazı kadın sahabelerin okumayı bildiklerini, yazıyı ise öğrenemedikleri bildirilmektedir (Belazurî 1987: 662). Yukarıdaki bilgiler bizlere, okuma yazma öğrenmenin daha çok ferdi çabalarla gerçekleştiğini ve bazı kadınların okuma-yazmayı öğrenmek için bu çabayı ortaya koyduklarını göstermektedir. Resulullah (S.A.V) döneminde mutad olduğu üzere, kadınların eğitim ve öğretimi ise, daha çok evlerde ve Mescid-i Nebevi'de gerçekleşmekteydi.

O günün şartlarında müstakil eğitim kurumlarının olmayışı, mescitleri öğretimde merkezi bir konuma getirmiştir. Buralarda, hem erkekler hem de kadınlar eğitim ve öğretim görmekteydiler. Bize ulaşan rivayetlerden, kadınların vakit namazları dahil olmak üzere Cuma ve Bayram namazlarına da sürekli katıldıklarını görmekteyiz. Nitekim Ümmü Sinan el-Eslemî'nin: “Bizler Resulullah (S.A.V) ile birlikte Cuma ve Bayram namazlarına çıkardık” (İbn



Abdilberr, 2002: 1941) şeklindeki rivayeti de buna açıkça işaret etmektedir. Hind binti Useyd b. Hudayr el-Ensarî'nin (r.anha) anlattıkları, bayanların hutbelerde ne kadar çok bulunduğunu göstermektedir. Hind şöyle demektedir: “Ben Kaf Suresi’ni Resulullah (S.A.V)’in hutbelerinde ezberledim. Resulullah (S.A.V) bu sureyi minberde o kadar çok okurdu ki, çok işitmekten ezberlemiş oldum” (İbn Sa’d: 296; İbn Esir: 413; İbn Abdilberr, 2002: 1920). Bu da, kadınların Kur’an’ı ezberleyecek sıklıkta mescide devam ettiklerini göstermektedir.

Resulullah’ın (S.A.V) sağlığında Mescid-i Nebevî’nin üç kapısı bulunmakta idi. (İbn Sa’d: 240) Buraya kadınların çokça devam etmeleri nedeniyle Resulullah (S.A.V): “Keşke şu kapıyı kadınlara ayırsaydık” (Ebu Davud, Salat: 17, 54) diyerek bir kapının bayanlara tahsisi için niyetini izhar etmiştir. Resulullah’ın (S.A.V) bu ifadelerinden, mescide gerek ibadet ve gerekse İslâm’ın esaslarını öğrenmek için bayanların çokça geldiğini ve bu durumun onlara ayrı bir kapıyı tahsis ettirmeyi gerektirecek kadar sıkça gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Zira daha sonra bu rağbetin artması üzerine Hz. Ömer (r.a.), hilafeti döneminde söz konusu kapıyı sadece bayanların girişine ayırarak, erkeklerin buradan mescide girmesini yasaklamıştır. (Ebu Davud, Salat: 17) Söz konusu kapı, günümüze kadar “Babu’n-Nisâ” olarak anıla gelmiştir.

Kadınların daha çok mescitlerdeki vaaz ve hutbelerden istifade etmelerinden dolayı, Resulullah (S.A.V), kadınlara mescitlere gitmek istemeleri durumunda mutlaka izin verilmesini emir buyurmuştur (Buharî: Ezan, 162, 166, Cuma, 13; Müslim: Salat, 30; Ebu Davud: Salat, 53; Neseî: Mesacid, 15; İbn Mace: Mukaddime, 2; Malik: Kible, 6; Ahmed b. Hanbel 1995: 122, 134, 194). Ümmü Atiye, Resulullah’ın (S.A.V) kadınları özel günlerinde bile olsa, Bayram günlerindeki hutbeleri dinlemeye gelmelerini emrettiğini bildirmektedir (Müslim: Salatu’l-İdeyn, 1; Buharî, 1400: Hayz, 23; İ’deyn, 12, 20; Hacc, 81; Tirmizî: Cuma, 36; Darimî 2000: Salat, 223 H. No: 1650; Mervezî 1991: 209, H. No: 2340). Bir defasında Resulullah’ın (S.A.V) hanımı Ümmü Seleme, evinde saçlarını bir bayana taratırken, Resulullah’ın (S.A.V) minberden: “Ey insanlar...” diye hitap etmeye başladığını duyunca, saçını tarayan kadına: “Bırak, sonra tararsın” der. Kadın: “O, erkekleri çağırıyor, kadınları çağırıyor” dediğinde, Ümmü Seleme’nin “ben de insanım” diye cevap vermesi ve Resulullah (s.av.)’in konuşmasını dinlemeye gitmesi, (Müslim: Fedâ-

il, 9; Ahmed b. Hanbel, 1995: 422)<sup>3</sup> bayanların da erkekler gibi, mescitteki sohbetlerden istifade ettiğini göstermektedir.

Resulullah (S.A.V), mescitte eğitim ve öğretim esnasında çoğu zaman erkekler arasında ayakta durarak öğretimde bulunurdu (Ahmed b. Hanbel, 1995: 416). Resulullah (S.A.V), erkek ve bayanların bu işten aynı derecede istifade etmelerini sağlamak bakımından, bazen erkekler ile kadınların saflarının arasında durur (Taberanî, 1985: 16), bazen de ihtiyaç duyduğunda, doğrudan kadınların arasında ayakta durarak hitabetini sürdürürdü (Ahmed b. Hanbel, 1995: 590; Taberanî, 1985: 243). Mescitte kadınlar daha çok erkeklerin arkasında saf tutarak namaz kılarlar ve bu şekilde Resulullah'ın (S.A.V) sohbetlerini dinlerlerdi (İbn Sa'd: 296). Bu sıkça rastlanan bir durumdur (Buharî: Ezan, 152, 157, 162, 164; Ebu Davud: Salat, 146; Neseî: Sehv, 77). Kadınların, istisnai bazı durumlarda erkeklerin arasına karıştıkları da olurdu (Ahmed b. Hanbel, 1995: 502; Hakim 1990: 384).

### **Kadınlar Suffası (Suffetu'n-Nisa)**

Suffa'nın kelime manası, bir platform şeklinde, yüksek bir yer demektir. Buna göre, Mescid-i Nebevî'de namaz kılınan mekâna bitişik, fakat ondan ayrı bir yer vardı (Muhammed Hamidullah, 1984: 74). Suffa olarak eğitim ve öğretime tahsis edilen yer burasıydı. Bilahare kiblenin Kâbe'ye tahvilinden sonra Resulullah'ın (S.A.V) mescidin kuzey tarafında kalan duvarlarının üstüne tavan yapılmasını emretmesinden sonra, burası yeniden düzenlenerek sonradan çok meşhur olan "Suffa" olarak kullanılmıştır (Muhammed İlyas Abdulğani, 1997: 44). Mescidin sofasını Resulullah (S.A.V), Medine'de kimsesi olmayan ve barınma yeri bulunmayan Sahabeye tahsis etti ve aynı zamanda burada kalanlara özel bir eğitim ve öğretim programı uygulamaya başladı. Böylece ciddi manada ilk İslâm "üniversitesi" kurulmuş oluyordu (Muhammed Hamidullah, 1993: 768; Koçyiğit, 1981: 18). Söz konusu Suffa, erkeklerin eğitim ve öğretimine tahsis edilmişti. Ancak bazı sahih kaynaklar-

3 Taberanî'deki rivayet biraz farklılık göstermektedir. Ümmü Seleme (r.anha)'dan yapılan söz konusu rivayet şöyledir: "Resulullah (S.A.V)'a 'Erkeklerin Kur'ân hakkında düşündükleri gibi biz niye düşünmüyoruz' dedim. Bir gün saçlarımı tarayıp bağlarken, Resulullah (S.A.V)'ın minberden (Kur'ân) kıraatini işittim ve hücremden çıktım, hurma ağacı(ndan olan direği)n yanında dinleyeme koyuldum. Resulullah (S.A.V) minberde iken şöyle diyordu: 'Ey imlan edenler, Allah kitabında şöyle buyuruyor: Muhakkak ki müslüman erkekler ve müslüman kadınlar, mü'min erkekler ve mü'min kadınlar...'" (Taberanî, 1985: 294, 298, 299).

dan Resulullah'ın (S.A.V), bayanların da eğitim ve öğretimde buldukları özel bir mekân olan ve "Suffetu'-Nisâ" diye bilinen bir yeri tahsis ettiğini de tespit etmiş bulunuyoruz.

Bazı hadis kaynaklarında Mescid-i Nebevî'de kadınlara ait bir Suffa'nın bulunduğunu açıkça ifade eden rivayetler mevcuttur. Özellikle pek çok sağlam hadis kaynaklardan gelen rivayetlerde, bu husus çok belirgin bir şekilde tasrih edilmektedir. Çoğu kaynaklarımızın aktardığı bir rivayete göre, bir kişi Kadınlar Suffası'nda bulunan üç dirhem değerindeki bir kalkanı çaldığından dolayı eli kesilmiştir ( Ebu Davud: Hudud, 11; Neseî: Kat'u's-Sarik, 8; Ahmed b. Hanbel, 1995: 399; Beyhakî: Sirkat, 48, H. No: 17169; Ebu Avane, 1998, Hudud, 16). Dolayısıyla bu rivayetten, mescidin içinde bulunan Kadınlar Suffası'nın bazı emanetlerin bırakılacağı şekilde etrafının çevrili olduğu anlaşılmaktadır.

Bir başka rivayette, el-Ka'ka' b. Hadrad adındaki Sahabinin hanımı Bukayra'dan yapılan bir nakilde, kadınlara ait bir suffanın bulunduğu dair şüpheye yer bırakmayacak derecede açık ifadeler yer verilmektedir: "Ben Kadınlar Suffası'nda oturmuşken, Resulullah'ı (S.A.V) sağ eliyle işaret ederek hutbe verirken gördüm..." (Ahmed b. Hanbel 1995: 523; Taberanî, 1985: 204). Bu rivayetten Mescid-i Nebevî'nin erkeklere tahsis edilen ve çok iyi bilinen "Suffa" diye adlandırdığımız meşhur mekândan ayrı olarak, ayrıca kadınlara ait bir Suffa'nın da varlığı açıkça anlaşılmaktadır. Burada oturan kadınların, buldukları yerden Resulullah'ı çok rahat görebildikleri de anlaşılmaktadır.

Kezâ Taberanî'de, "Sabah namazı vaktinde, oradakilerin namaza duracakları esnada Resulullah'ın (S.A.V) kızı Zeyneb'in Kadınlar Suffası'ndan çıkarak: "Ey insanlar, ben Ebu'l-As b. Rebi'i kendime ücretli tuttum" dediği" (Taberanî, 1985: 430) şeklindeki rivayet de, ayrıca kadınlara ait bir suffanın bulunduğunu teyit eden bir başka nakildir.

Böylece Mescid-i Nebevî'de tıpkı erkeklerin barındığı Suffa gibi, kadınlara mahsus ayrı bir Suffa'nın varlığını şüpheye mahal bırakmayacak bir şekilde kaynaklarımızda mevcut olduğu ortaya çıkmaktadır. Erkeklere ait Suffa'da orada kalanlar aynı zamanda yatılı öğrenci konumunda iken, kadınlar gündüz gelip ilim öğrenmekteydiler.

Yukarıdaki açık nakillerin yanında, değişik bazı rivayetlerde Mescid-i Nebevî'de kadınlara ait bir ayrı bölmenin bulunduğunu ihsas ettiren ifadeleri

fark etmek mümkündür. Nitekim Abdullah ibni Mes'ud (r.a.)'un rivayetinde, "Resulullah (S.A.V) mescide girdi, orada Ensar kadınlarından bir grup vardı ve onlara vazedip hatırlattı..." (Taberanî, 1995: 188) ifadesinden de Mescid-i Nebevî'de kadınların toplu olarak durdukları bir yerin mevcut olduğu anlaşıl-maktadır. Fatıma b. Kays (r.anha)'ın, "namaza davet yapıldığında Ensardan bir kısım bayanla birlikte mescide geldik, Resulullah (S.A.V) bize öğlen na-mazını kıldırdıktan sonra minbere çıktı ve yüzünü bize dönerek güldü ve dedi ki....." (Taberanî, 1985: 54) şeklindeki rivayetten de, kadınların bölümünün ayrı olduğu fark edilmektedir.

Bir kadının Mescid-i Nevebî'de gece vakti kaldığını ihlas ettiren ifadele-re bakılırsa<sup>4</sup> kadınlara ait Suffa'da da ihtiyaç duyulduğunda kadınların burada yattıkları anlaşılmalıdır. Zira söz konusu bayan, mescidin temizliğiyle il-gilenen biriydi. Ama her halükârda burasının gündüzleri kadınların eğitim ve öğretim faaliyetleri ile dini görevleri yerine getirmek için kullandıkları bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

### **Sonuç**

Arap âleminde İslam nazil oluncaya kadar kadının, hayatın pek çok ala-nında yer alamadığı bilinmektedir. Birey/insan olarak bir değer verilmeyen kadınların, eğitim ve öğretim alanında yer almalarını ise bekleyemeyiz. An-cak istisnai olarak Şifa binti Abdullah gibi Kureyş'in ileri gelen ailelerinden bazı kadınlar, herkese nasip olmayan bazı özel şartlara sahip olabilmişlerdir. Bu yüzden zaten düşük olan okuma yazma oranı, kadınlar arasında nerdeyse yok gibidir.

İslam'ın zuhurundan sonra, özellikle Resulullah'ın (S.A.V) işaret buyur-maları ve teşvikleri neticesinde kadınlar, sosyal hayatın bazı alanlarında yer aldıkları gibi, eğitim ve öğretim faaliyetlerinde de bulunmuşlardır. Söz konusu dönemde, eğitim ve öğretim yapılan, özellikle de Resulullah'a bildirilen ilahî hakikatlerin öğrenilebileceği yegâne yer mescitler olduğundan, kadınların bu mekânlarla sıklıkla geldikleri ve burada öğretilen ilimlerden nasiplenmek iste-dikleri görülmektedir.

4 Mescidin temizliğini yapan siyahî bayanın (Mihcene'nin) ölümü Resulullah'a (S.A.V) bildirildiğinde, neden bana daha önce haber vermediniz? Diye sorması üzerine, Sahabenin "gece olduğu için" diye cevap vermesi, bu kadının gece mes-citte kaldığına işaret etmektedir. İlgili hadis için bkz: Ahmed b. Hanbel, 1995: 93.

İslam, kadına layık olduğu değeri vermiş, eğitim açısından erkeklere sunulan imkânlardan onların da istifade etmelerini sağlamıştır. Erkeklerin eğitimi için bir kurum olarak oluşturulan Suffe'nin bir benzeri, Mescid-i Nebevî'de kadınlar için oluşturulmuştur. Mescidin bir kısmının kadınların girişine tahsis edilmesi bile, onların eğitim fırsatından yararlanmaları için oluşturulan bir kolaylıktır. Resulullah (S.A.V) döneminde kadınların eğitim ve öğretimine gösterilen ihtimamın daha sonraki dönemlerde devam ettirildiğini söylemek ise, maalesef mümkün değildir.

### Kaynaklar

- Ahmed b. Hanbel (1995). *Müsned*. Tah: Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: Daru'l-Hadis, 1.Tab.
- Ahmed Emin (1975). *Fecru'l-İslam*. Beyrut: Daru'l-Kutub, 11. Bsk.
- Akyüz, Vecdi (ed) (1995). *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm*. İstanbul: Beyan Yay.
- Belazurî, Ebul'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Cebbar (1987). *Futuhu'l-Buldan*. Tah. Abdullah Uneys et-Tabba' ve Ömer Uneys et-Tabba', Beyrut: Müessesetu'l-Mearif.
- Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali (Ts). *Sünenü'l-Kübrâ*. Tah. Muhammed Abdulkadir Atâ, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye.
- Buharî, Ebu Abdullah Muahmmmed b. İsmail (1400). *Sahih*. Tah. Muhibuddin el-Hatib, Kahire: el-Mektebetu's-Selefiye, 1. Bsk.
- Canan, İbrahim (1988). *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*. Ankara: Akçağ Yay.
- Darimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl (2000). *Sunenu'd-Darimî*. Tah: Hüseyin Selim Esed ed-Daranî, Riyad: Daru'l-Müğnî.
- Durmuşoğlu, Kadriye (2014). "Batı'da Kadın ve Aşk". *Hece Dergisi, Batı Medeniyeti Özel Sayısı*, 210-212: 575-597.
- Ebu Avane Yakub b. İshak el-İsferainî (1998). *Musnedu Ebi Avane*. Tah. Eymen b. Arif ed-Dımaşkî, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1. Tab.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî (Ts). *Sünenü Ebi Davud*. Tah. Muhammed Nasıruddin el-Elbanî, Riyad: Mektebetu'l-Me'arif.
- Ebu Nu'aym Ahmed b. Abdullah el-İsfahan (Ts). *Ma'rifetu's-Sahabe*. Tah. Kâmil b. Yusuf el-Azazî, Daru'l-Vatan.

- Garaudy, Roger (2015). *İslam ve İnsanlığın Geleceği*. Çev. Cemal Aydın, İstanbul: Pınar Yay. 9. Bsk.
- Gözütok, Şakir (2014). *Resulullah (a.s.m.) Döneminde Eğitim ve Öğretim*. İstanbul: Nesil Yay.
- Günaltay, Şemseddin (1997). *İslam Öncesi Araplar ve Dinler*. Ankara: Ankara Okulu Yay.
- Hakim en-Neysaburî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh (1990). *Müstedrek alâ Sahihayn*. Tah. Mustafa Abdulkadir Ata, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Bsk.
- Heysemî, Nuruddin Ali b. Ebubekir (1994). *Mecmu'u'z-Zevaid ve Menbau'l-Fevaid*. Beyrut: Daru'l-Fikr
- İbn Abdilberr Ebu Ömer Yusuf b. Abdullâh el-Kurtubî (2002). *el-İsti'ab fî Ma'rifeti'l-Ashab*. Tah. Adil Mürşid, Ürdün: Daru'l-A'lâm, 1. Tab.
- İbn Esir Ali b. Muhammed b. Abdülkerim el-Cezerî, (Ts). *Usdu'l-Ğabe fî Ma'rifeti's-Sahabe*. Tah. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcud, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Hacer el-Askalanî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali (2008). *el-İsabe fî Temyizi's-Sahabe*. Tah. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire: Merkezu Hicr, 1. Tab.
- İbn İshak, Muhammed b. İshak b. Yesar (1981). *Siretu İbni İshak*. Tah. Muhammed Hamidullah, Konya: Hayra Hizmet Vakfı Yay.
- İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî (Ts). *Sünen*. Tah. Muhammed Fuad Abdalbaki, Beyrut: Daru'l-Fikr.
- İbn Münzir (Ts). *Lisanu'l-Arab*. Kahire: Daru'l-Me'arif.
- İbn Sa'd, Muhammed (Ts). *Tabakatu'l-Kübrâ*. Beyrut: Daru Sadr.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (1992). *el-Muntazam fî Tarihi'l-Muluk ve'l-Umem*. Tah. Muhammed Abdulkadir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Tab.
- İbnu'l-Esir, İzzu'd-Din Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî (1989) *Usdu'l-Ğabe fî Ma'rifeti's-Sahabe*. Beyrut: Daru'l-Fikr.
- İsbehanî, Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin, (Ts). *Kitabu'l-Ağânî*. Beyrut: Cami'u Tasvibat ve Istidrakat.
- İshak b. İbrahim b. Muhallem b. Raheveyh el-Hanzelî el-Mervezî (1991). *Müsnedu İshak b. Raheveyh* (Ahkamu'l-Muhakkik Alâ Ba'di'l-Ehadis

- kitabıyla birlikte). Tah. Abdulğafur b. Abdulhak el-Belûşî, Medine: Mektebetu'l-İman.
- İshak b. İbrahim b. Muhallid b. Raheveyh el-Hanzalî (1991). *Musnedu İshak b. Raheveyh*. Tah. Abdulğafur b. Abdulhakk el-Belûşî, Medine: Mektabetu'l-İman, 1. Tab.
  - Kettanî, Muhammed Abdulhayy b. Abdilkebir (Ts). *Nizamu'l-Hukumati'n-Nebevîyye et-Teratibu'l-İdariyye*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabî.
  - Koçyiğit, Talat (1981). *Hadis Tarihi*. Ankara: İlim Yay.
  - Malik b. Enes (Ts). *el-Muvatta*. Tah. Muhammed Fuad Abdulbaki, Beyrut: Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabî.
  - Matter, E. Ann (2006). "Church". *Women and Gender in Medieval Europe an Encyclopedia*. Ed: Margaret Schaus, USA: Routledge Press.
  - Münavî, Muhammed Abdurrauf (1994). *Feydu'l-Kadir Şerhu el-Cami'i's-Sağir min Ahadisi'l-Beşîri'n-Nezîr*. Tah. Ahmed Abdusselam, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
  - Meriç, Cemil (2014). *Umrandan Uygarlığa*. İstanbul: İletişim Yay. 21. Bsk.
  - Montaigne (2004). *Denemeler*. Ter: Orhan Akıcı, İstanbul: Beda Yay.
  - Muhammed Hamidullah (1984). *İslâm Müesseselerine Giriş*. Çev: İhsan Süreyya Sırma, İstanbul: Bir Yay.
  - Muhammed Hamidullah (1993). *İslam Peygamberi*. Çev: Salih Tuğ, İstanbul: İrfan Yay. 5. Bsk.
  - Muhammed İlyas Abdulğanî (1997). *Buyutu's-Sahabe Havle'l-Mescidi'n-Nebevîyyi's-Şerif*. Medine, 2. Bsk.
  - Müslim, Ebu Hüseyin Müslim b. Haccac en-Neysaburî (1426). *es-Sahihu'l-Müslim 1426*. Tah. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed el-Fariyabî, Riyad: Daru Tayyibe.
  - Neseî, Ebu Abdurrahman ibni Şuayb (1988). *es-Sünen*. Tah: Abdulfettah Ebu Ğudde, Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamî, 3. Tab.
  - Neşşâr, Ali Sami (1999). *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. Çev. Osman Tunç, İstanbul: İnsan Yay.
  - Özdeş, Talip (2005). *Kur'ân ve Cinsiyet Ayırımı*. Ankara: Fecr Yay.

- Ragıb el-İsfehanî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Mukammed (Ts). *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'ân*. Tah. Muhammed Seyyid Geylanî, Beyrut: Daru'l-Ma'rife.
- Razî, Muhammed Fahrüddin b. Diyauddin Ömer (1981). *Tefsiru'l-Kebir Mefatihü'l-Gayb*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1. Tab.
- Safedî, Selahuddin Halil b. Aybek (2000). *el-Vafl bi'l-Vefeyati* Tah. Ahmed Arnavut & Türki Mustafa, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1. Tab.
- Taberanî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed (1985). *el-Mu'cemu'l-Kebir*. Tah. Hamdi Abdulmacit es-Silfî, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 2.Bsk.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa (Ts). *Sünenu't-Tirmizî*. Tah. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Daru't-Turasi'l-İlmiyye.
- Yusuf Kardavî (1985). *er-Resul ve'l-İlm*. Beyrut: Müsassetu'r-Risale, 3. Bsk.
- Zerkeşî, Bedruddin (2002). *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*. Çev. Bünyamin Erul, Ankara: Kitabiyat Yay.



## “DİVANU LUGATI’T-TÜRK”TE KADIN İLE İLGİLİ KAVRAMLAR

İsmail ERDOĞAN \*

### Öz

Kadın, hemen her dönemde üzerinde olumlu ve olumsuz düşüncelerin ileri sürüldüğü bir konu olarak da görülmüştür. Bazı dönemlerde kadının erkeklerin alt cinsi, bazı dönemlerde ikinci sınıf insan, bazı dönemlerde utanılacak bir varlık ve çok az olarak da erkek ile eşit bir varlık olarak değerlendirilmiştir. Türk tarihinde ise kadın genel olarak erkek ile eşit konumda bulunmuş ve bunun için de karı kocadan her biri diğeri için “eş” olarak kabul edilmiştir. Bu çalışmada, henüz yeni Müslüman olmuş olan Türk milletinin ilk ve en geniş kapsamlı sözlüğü konumundaki Kaşgarlı Mahmud’un *Divanu Lüğâti’t-Türk* adlı eserinde kadın ile ilgili kavramlar ele alınacaktır. Adı geçen eserde kadın ile ilgili hemen her alanda bir ya da birkaç kelimenin bulunması, Türk Milleti’nin kadına verdiği önemli göstermesi bakımından önemlidir.

Divan’da kadın ile ilgili kelimelerden bir kısmı şöyledir: Kadın anlamında “*uragut*”, hatun anlamında “*katun*”, anne anlamında “*ana/hana*”, sütanne anlamında “*awurta*”, teyze anlamında “*kükü/küküy*”, soylu kadın anlamında “*kunçuy*”, hanedan soyundan gelen kadın anlamında “*oqlagu katun*”, şehzade kızları anlamında “*tarım*”, üvey kız anlamında “*baldır kız*”, cariye anlamında “*as, ay, awınçu, kaçaç, kız, kümüş, kün, tal bodlug, yinçü /cinçü, yinçge kız*”, yaşlı kadın anlamında “*kurtga*”, süslenmiş kadın anlamında “*yaldırık*”, mihir anlamında “*başın, kalın*”, dul kadın anlamında “*tul tugsak*”, yaşmak anlamında “*bürüncük, saraguç*”, küpe anlamında “*tolgag*”, temiz-pürüzsüz anlamında “*özök*”, fahişe anlamında “*ekek*”, lezbiyen anlamında “*sürtük*”, kadının en küçük kız kardeşi anlamında “*baldız*”, erkeğin küçük kız kardeşi anlamında “*sinil*”, kadının küçük erkek kardeşi anlamında “*yurç*”, gelin anlamında “*kelin, egetlig*”, kadının eniştesi anlamında “*namıja*”, ağabeyin hanımı anlamında “*yenge*”, kadının anne, baba ve kardeşi gibi yakınları anlamında “*tünür*”, işve ve cilve anlamında “*kılınç*”, evlenmek anlamında “*beglenmek*” gibi kelimeler Divânu Lüğâti’t-Türk’te yer alan sözcüklerden bazılarıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Kaşgarlı Mahmud, Divânu Lüğâti’t-Türk, Kadın, Uragut, Kayın

\* Prof. Dr. Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı, is-mailerdogan@firat.edu.tr

## Abstract

### Conceptions Related to ‘Woman’ in “*Dīvānu Lugat al-Turk*”

Woman have almost always been a matter in which both negative and positive ideas have been put forward. Through over history, woman have been considered the sub-species of men, sometimes as second class citizens and at times as human beings to be ashamed of and almost never equal to men. In Turkish history however, woman has been portrayed as equal to men and men and woman have been classified as equal partners. In this study, the image of women will be investigated in *Dīvānu Lugat al-Turk*, which is known as the first Turkish dictionary that was written by Mahmut of Kashgar after he accepted Islam. In the aforementioned work, the presence of one or more words in almost all areas related to women in the work is important because it shows the significance the Turkish nations gave to women.

Some of the words regarding women in *Divanu Lüğâti’t-Türk* are as follows: “*Uragut*” meaning women, “*katun*” meaning shorty, “*ana/hana*” meaning mother, “*awurta*” meaning foster-mother, “*kükü/ küküy*” meaning aunt, “*kunçuy*” meaning noblewoman, “*oqlagu katun*” meaning female descendant dynasty, “*tarım*” meaning princes girls, “*baldır kız*”, meaning stepdaughter, “*as, ay, awınçu, kaçaç, kız, kümüş, kün, tal bodlug, yinçü /cinçü, yinçge kız*” meaning concubine, “*kurtga*” meaning old woman, “*yaldırık*” meaning dolly / decorated woman, “*başın and kalın*” meaning mehr, “*tul uğsak*” meaning widow, “*bürüncük and saraguç*” meaning scarf, “*tolgag*” meaning earring, “*özök*” meaning clean-smooth, “*sürtük*” meaning lesbian, “*baldız*” meaning the youngest sister of the woman, “*ekek*” meaning whore, “*sinil*” meaning younger sister of men, “*yurç*” meaning younger brother of the woman, “*kelin ve egetlig*” meaning bride, “*namija*” meaning womens brother-in-law, “*yenge*” meaning the woman’s brother’s wife, “*tünüür*” meaning relatives of the woman, “*kılınç*” meaning coquetry and twist and “*beglenmek*” meaning woman to marry.

**Key Words:** Kaşgarlı Mahmud, Divānu Lüğâti’t-Türk, Woman, Uragut, Kayın

## 1. Giriş

*Divānu Lüğâti’t-Türk*, Kaşgarlı Mahmut tarafından Bağdat’ta 1072-1074 yılları arasında yazılan Türkçe- Arapça bir sözlüktür. Eser, Türk dilinin bilinen en eski sözlüğü olup, Orta Asya yazı Türkçesi hakkında en kapsamlı bilgileri içermektedir. Eserin elyazması nüshası 638 sayfa olup, yaklaşık 9000 Türkçe kelime ayrıntılı bir biçimde Arapça olarak açıklanmıştır. Ayrıca Türklerin tarihine, coğrafi yayılımına, boylarına, lehçelerine ve yaşam tarzlarına ilişkin kısa bir önsöz ve metin içine serpiştirilmiş bilgiler mevcuttur.

Eser aynı zamanda muhtelif Türk lehçelerinden de sözcükler derleyerek tam anlamıyla yazıldığı çağın Türkçesi olma özelliğini de kazanmıştır. Çünkü Kaşgarlı, Türkmen, Oğuz, Çigil, Yagma ve Kırgız gibi Türk lehçelerini en mükemmel surette elde ettiğini belirtmektedir. (Kaşgarlı, 2014: 2). Böylece Türk dili ile Arap dilinin at başı beraber yürüdükleri kanaatine varmıştır.

Kaşgarlı Mahmud, Türkçe'nin her alanda o zamanın bilim ve din dili olan Arapça ile yarışacağını ve hatta ondan daha da ileri olduğunu göstermek istemiş ve bu görüşüne dinî bir gerekçe de bulmuştur.

Klasik Arap sözlük yazım ilkelerine göre hazırlanmış olan kitap, Kaşgarlı Mahmut'un Türk boyları hakkındaki etraflı bilgisinin yanı sıra, Arap filolojisi konusunda da bir uzman olduğunu göstermektedir.

Kaşgarlı Mahmud'un, Türk dilinin cümle yapısı bilgileri diye çevirebileceğimiz *Kitabu Cevâhirü'n-Nahv fi Lûgati't-Türk* adlı bir eseri daha vardır. Ancak bu ikinci eser bugün elimizde değildir. ( Akün, 2002 /XXV: 9-14.)

Bu çalışmada, Türk Dili'nin en eski sözlüğü olarak kabul edilen Kaşgarlı Mahmut'un *Divânu Lügâti't-Türk* adlı eserinde yer alan kadın ile ilgili kavramlar ele alınacaktır. Bu bağlamda kadınlara ait isim, unvan, sıfat, giysi, takı, akrabalık ilişkisi, ünlem, edat, evlilik, boşanma ve bedensel özelliklerini niteleyen kelimeler tespit edilerek bir değerlendirmeye gidilecektir.

## 2. Divanu Lügâti't-Türk'te Kadın ile ilgili Kelimeler

*Divanu Lügâti't-Türk*'te kadınla ilgili çok sayıda kelime bulunmaktadır. Biz bu kelimeleri doğrudan kadın kavramını karşılayanlar, kadınlara ait unvanlar, giyim- kuşama ait olanlar, cariyeye ve hizmetçilere ait olanlar, kadınlara ait sıfatlar, akrabalık bağlarını gösterenler, ünlem edatları, evlilik, boşanma ve doğum gibi durumları belirtenler, bedensel özellikleri belirten ve diğer alanlara ait olan kelimeler olmak üzere birçok gruba ayırabiliriz.

### 2.1. Doğrudan kadın kavramını karşılayan kelimeler

Önce şunu belirtelim ki günümüz Türkçesinde kullandığımız “kadın” sözcüğünün Divan'daki tam karşılığı “*uragut*” (Kaşgarlı, 2014: 71, 81, 82, 99) kelimesidir.

Uragut kelimesinin, Karahanlı ve Harezmi Türkçesi dönemi metinlerinde de “kadın, dişi, eş, zevce” gibi anlamlarda kullanıldığı tespit edilmiştir. Bil-

hassa Orta Asya Kur’an tercümelerinde “uragut” kelimesinin kadın ve kız gibi anlamlarda kullanıldığı görülür (Güner, 2013: 2660).

Kimi araştırmacılar günümüz yazı dillerinde kadın ve eş anlamında kullanılan “avrat” kelimesinin “uragut” sözcüğünün zaman içinde ses değişikliğine uğrayarak (uragut>uravut>uravat>urvat>arvat) avrat şekline gelmiş olabileceğini ileri sürmektedirler. Ancak kimi araştırmacılar ise “avrat” kelimesinin Arapça “avret” kelimesine dayandığını ifade etmektedirler (Güner, 2013: 2659).

Divan’da “*eşler (eşiler)/ işler*” sözcüğü de kadın kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır (Kaşgarlı, 2014: 58). Ancak bu kelimenin kullanımı çok yaygın olmadığı için, “*uragut*” kelimesini bugünkü kullandığımız kadın sözcüğünün tam karşılığı olarak görebiliriz.

Divan’da kadın anlamına gelen sözcüklerden birisi de “*ewlük*” kelimesidir (Kaşgarlı, 2014: 115).

Divan’da ayrıca “*kadın*” kelimesi de bulunmaktadır. Ancak bu kelime, günümüz Türkçesindeki “*kayın*” sözcüğünün tam karşılığı olarak yer almaktadır. Bilindiği gibi “*kayın*” sözcüğü hem bugün kullandığımız “*kayın*” ağacı, hem de karı ve kocanın birbirine nispetle erkek kardeşlerini ifade etmek için kullanılmaktadır. Divan’da ise her iki anlamda da “*kadın*” sözcüğü kullanılmıştır (Kaşgarlı, 2014: 173, 230, 497).

## 2.2. Kadınlar İçin Unvanlar Olarak Kullanılan Kelimeler

Divan’da kadınlara ait unvanları belirtmek için çok sayıda kelime kullanılmaktadır. Bu kelimeler de Türk toplumunda kadının yeri ve konumunu tespit etmek için son derece önemlidir. Zira Türk toplum yapısında kadın ile erkek birbirine “*eş*” olarak kabul edilmektedir. Eş ise eşit, emsal, denk ve çift teşkil eden iki şeyin her biri olarak tanımlanmaktadır (Doğan, 1992: 330).

Divan’da kadınlara verilen unvanları karşılamak için kullanılan kelimelerden bazılarını şöyle sıralamak mümkündür:

*Katun (Hatun)*: Afrâsyab<sup>1</sup> soyundan gelen bütün kadınlara verilen bir unvan olarak kullanılmıştır. *Xan ışı bolsa katun ışı kalır* (Hakanın işi olduğu zaman hatunun işi bırakılır) (Kaşgarlı, 2014: 177).

1 Divânü Lügati’t-Türk’te Afrasiyab’ın Alp Er Tunga adlı efsanevî karakter ile aynı kişi olduğu belirtilmiştir. Osman Turan ise Afrasiyab’ı tarihi ve milli ananeye uygun olarak, Oğuzhan ile birleştirdiklerini belirtmiştir. Turan, 1995: 81.

Soğdça “*xwat’yn / xwaten*” kelimesinden alıntı olduğu düşünülen Katun kelimesi aynı zamanda “han karısı” anlamına da gelmektedir. Ancak bu kelime zamanla “han” ile ilgisini kaybetmek suretiyle genel olarak kadını ifade etmek için kullanılan bir unvan olmuştur (Karahana, 2006: 4).

Bir başka görüşe göre ise *Katun* kelimesi, Eski Türkçede ve çağdaş Türk dillerinde katmak, eklemek, koymak anlamlarına gelen “kat” fiil kökünden türemiştir. Bu durumda katun kelimesi, kadının artık kocasıyla bir araya gelmek suretiyle yeni bir aile ve yeni bir eve dahil edilmiş olduğu anlamında kullanılmaktadır (Useev, 2012: 63-64).

Katun ile yakın anlama gelen “*Tarım*” kelimesi de asil kadınlar için kullanılan bir unvandır. *Tarım* unvanı daha çok tigin (şehzade) kızları için kullanılır (Kaşgarlı, 2014: 170). Hanım sultanlara ise “*Altun Tarım*” (Kaşgarlı, 2014: 171) unvanı verilir.

Hatundan bir derece aşağıda bulunan soylu hanımlar için “*Kunçuy*” unvanı kullanılmıştır. *Katun kunçuy* (Kaşgarlı, 2014: 451).

Çinceden alınan kunçuy kelimesi, Yenisey Yazıtlarında da eş ve kadın anlamlarında kullanılmıştır. Mesela yazıtların bir yerinde (E 6, 4) bu kelime “*kuydaki kunçuyınga adırıtım.*” (Evdeki eşimden ayrıldım.) şeklinde kullanılmaktadır (Useev, 2012: 58).

Kadınlara ait ünvanlardan birisi de *Oqlağu katun* (Kaşgarlı, 2014: 71), yani hanedan sülalesine mensup asil kadın tabiridir.

### 2.3. Giyim- Kuşama Ait Olan Kelimeler

Divan’da kadın giysileri, takıları ve buna benzer eşyalar için birçok kelimenin kullanıldığını görmekteyiz. Bunlardan bir kaçını şöyle sıralamak mümkündür:

*Artıg*: Kadın yeleği (Kaşgarlı, 2014: 48).

*Bağırdak*: Kadın göğüslüğü (Kaşgarlı, 2014: 220).

*Büküm/mükim/mükün etük*: Kadının giydiği ayakkabı (Kaşgarlı, 2014: 170).

*Bürüncük*: Yaşamak, burun ve aşağısını örten peçe. “*Uragut bürüncük urundu/ sarındı*” (Kaşgarlı, 2014: 99,223,276).

*Didim*: Gerdek gecesi gelinin giydiği taç (Kaşgarlı, 2014: 171).

*Enlik*: Allık, kadınların yanaklarını boyamak için kullandıkları kırmızı boya (Kaşgarlı, 2014: 57).

*Etek*: Etek. “*Eteklük böz*” (Eteklük kumaş). *Eteklük*: Eteği olan elbise (Kaşgarlı, 2014: 32, 78).

*Katunlanmak*: Afrasyab soyundan gelmeyen bir kadının Katun (Hatun) elbisesi giymesi durumunda kullanılan bir kelimedir. “*Uragut katunlandı*” (Kaşgarlı, 2014: 435).

*Önik*: Kadınların kullandıkları ve keçi kılından yapılan sahte zülûf (Kaşgarlı, 2014: 68). “*Uragut öniklendi*.” Yani kadın keçi kılından zülûf taktı demektir (Kaşgarlı, 2014:136).

*Örgüç/ Örcüg*: Kadının saç örgüsü ve saç öbeği demektir (Kaşgarlı, 2014: 46, 51). “*Kız örgüçlendi*.” Yani kızın saç örgüsü oldu (Kaşgarlı, 2014: 136).

*Saraguç*: Başörtü, yaşmak (Kaşgarlı, 2014: 212). *Saraguçlanmak*: Başörtüsü takmak: “*Uragut saraguçlandı*” (Kaşgarlı, 2014: 435).

*Sarın*: Örtünmek. “*Uragut bürünçük sarındı*.” Yani kadın yaşmak örttü (Kaşgarlı, 2014: 276).

*Terinçek*: İnce kadın çarşafı (Kaşgarlı, 2014: 223).

*Tod monçuk*: Cariyelerin takındığı, parfüm ve miskten yapılmış boncuklara verilen ad (Kaşgarlı, 2014: 397).

*Tolgağ*: Küpe. “*Yinçü tolgağ*”: İnci küpe (Kaşgarlı, 2014: 320).

*Ügmek*: Altın veya gümüşten yapılan ve kadınların taktığı küpe ve kadın halkası (Kaşgarlı, 2014: 51, 137).

#### 2.4. Cariye ve Hizmetçilere Ait Kelimeler

Divan’da hizmetçi, cariye veya buna benzer konumda olan kadınlar için kullanılan çok sayıda kelime vardır. Bunlardan önemlilerini şöyle sıralamak mümkündür:

*As* (Kaşgarlı, 2014: 38), *ay* (Kaşgarlı, 2014: 288), *awınçu* (Kaşgarlı, 2014: 68), *kaçaç* (Kaşgarlı, 2014: 319), *kırnak* (Kaşgarlı, 2014: 206), *kız* (Kaşgarlı, 2014: 142), *kusık* (Kaşgarlı, 2014:165), *kümüş* (Kaşgarlı, 2014:159), *kün* (Kaşgarlı, 2014: 255, 286, 305, 493, 525), *tal bodlug* (Kaşgarlı, 2014: 397, 404, 412), *yinçü /cinçü* (Kaşgarlı, 2014: 361), *yinçge kız* (Kaşgarlı, 2014: 142, 503).

Divan'da gelin giden kızlara hizmetçi olarak gönderilen cariyeler için de şu kelimeler kullanılmaktadır: *Egetlik karabaş* (Kaşgarlı, 2014: 78), *iget* (Kaşgarlı, 2014: 24), *mamu* (Kaşgarlı, 2014: 449).

Cariyelerle ilgili bir başka sözcük ise *Yalnu* kelimesidir. *Yalnu*, cariyelerin iple oynadığı bir oyun adı (Kaşgarlı, 2014: 502) olarak da tanımlanmaktadır.

## 2.5. Kadınlara Ait Sıfat ve Lakaplar

Divan'da kadınlarla ilgili olumlu veya olumsuz anlamlarda kullanılan birtakım lakap ve sıfatlara da rastlamaktayız. Bu lakap ve sıfatları şöyle sıralayabiliriz:

*Beşiklik uragut*: Emzirme çağında yani beşikte çocuğu olan kadın (Kaşgarlı, 2014: 223). Böyle bir kadına ayrıca *emiglig* (emzikli kadın) da denir: *Emiglig uragut küsegçi olur* yani emzikli kadın yemek için iştahlı olur (Kaşgarlı, 2014: 79, 134) demektir.

*Kurtga*: Kocakarı (yaşlı kadın). *Kurtga büdig bilmes, yirim tar dir*. Yani kocakarı oyun oynamasını bilmediği için yerim dar der (Kaşgarlı, 2014: 460).

*Özök*: Kadınlar için kullanılan ve temiz-pürüzsüz anlamına gelen bir lakap. Özü saf altın gibi temiz kadınlara *altun özök*, vücudu inci gibi pürüzsüz olana ise *ertini özök* (Kaşgarlı, 2014: 33) denir.

*Yaldırık*: Kadınların aşırı süslendiğini belirtmek için kullanılan bir kelimedir: *Yaldırık eşler* (süslü kadın). Günlük dilde *yaldırık* kelimesi leğen gibi kalaylanmış parlak şeyler için de kullanılır (Kaşgarlı, 2014: 526).

Cilveli kadın anlamında ise *oynak işler* tabiri kullanılmaktadır (Kaşgarlı, 2014: 59).

Ayrıca kadınlar için olumsuzluk ifade eden bazı kelimeler de bulunmaktadır. Mesela, *ekek*: fahişe, utanmazlık (Kaşgarlı, 2014: 37, 78, 134), *sürtük*: lezbiyen (Kaşgarlı, 2014: 208) ve *ersek*: orospu (Kaşgarlı, 2014: 51, 248) gibi kelimeler bunlardan birkaçıdır.

*Oxşagu*: Kadınlar için kullanılan bir lakap olup, oyuncak ve eğlenilecek kadın demektir (Kaşgarlı, 2014: 71).

*Oynaş*: Evli olmadığı halde başkasıyla sevişen kadınlar için kullanılır (Kaşgarlı, 2014: 59).

## 2.6. Hısım- Akrabalık Bağlarını Gösteren Kelimeler

Divan’da, hısım ve akrabalık ilişkileri içerisinde kadının konumuna göre nasıl adlandırıldığını aşağıdaki kelimelerle tespit edebiliyoruz:

Anne kelimesinin karşılığı olarak *ana*, (Kaşgarlı, 2014: 45) *ebe lepe* (Kaşgarlı, 2014: 41) ve *hana* (Kaşgarlı, 2014: 12) kelimeleri kullanılmaktadır.

Sütanne kelimesinin karşılığı olarak ise *awurta* (Kaşgarlı, 2014: 274) sözcüğü kullanılmaktadır.

Kız ve kız ile ilgili kelimeleri de şöyle sıralamak mümkündür:

Divan’da da *kız* kelimesi, günümüz Türkçesindeki aynı anlamı yanında cariye manasının da kullanılmıştır (Kaşgarlı, 2014: 142).

Üvey kız anlamında *baldır kız* (Kaşgarlı, 2014: 199) sözcüğü kullanılırken, besleme kız anlamında ise *ögey kıızı* (Kaşgarlı, 2014: 61) tabiri kullanılmıştır.

Divan’da kız kardeş anlamına gelen çok sayıda kelime bulunmaktadır. Bu durumun sebebi de kadının konumuna göre farklı isim ve sıfatlar verilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Kız kardeş ve onunla ilintili olan kelimeleri şöyle sıralamak mümkündür:

*Anaçekeç*: Bütün kavmin annesi imiş gibi akıllılık gösteren küçük kız demektir. Bu söz ona sevgi ifade etmek için kullanılır (Kaşgarlı, 2014: 25).

*Eçelekeleze*: Kadının büyük kız kardeşi, abla (Kaşgarlı, 2014: 42, 44, 351).

*Baldız*: Kadının en küçük kız kardeşi (Kaşgarlı, 2014: 200, 351).

*Sinil*: Erkeğin küçük kız kardeşi (Kaşgarlı, 2014: 200). Erkeğin küçük erkek kardeşine ise *ini* (Kaşgarlı, 2014: 200, 351) adı verilir.

*Yurç*: Kadının küçük erkek kardeşi (Kaşgarlı, 2014: 200, 351).

*Kelin* (Kaşgarlı, 2014: 174, 353) ve *egetlig* (Kaşgarlı, 2014: 78) kelimeleri gelin kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır.

*Kükü/küküy*: Teyze. *Küküiyüm keldi*: Teyzem geldi (Kaşgarlı, 2014: 447).

*Namıja*: Kadının küçük kız kardeşinin kocası, enişte (Kaşgarlı, 2014: 193). Büyük kız kardeşin kocasına ise *yezne* (Kaşgarlı, 2014: 363) adı verilir.

*Yenge*: Ağabeyin hanımı (Kaşgarlı, 2014: 503).



*Tun*: Kadının ilk sahip olduğu çocuk, eş gibi yakınları. *Tun kız*: ilk kız, *tun beg*: ilk eş (Kaşgarlı, 2014: 403, 404).

*Tünüür*: Kadının anne, baba ve kardeşi gibi yakınları (Kaşgarlı, 2014: 494).

*Açı/eçi*: Barsgan<sup>2</sup> lehçesinde “kocakarı” demektir (Kaşgarlı, 2014: 42).

## 2.7. Ünlem, Edat, Tavır ve Eda Belirten Kelimeler

Divan’da kadınların hal, tavır, eda ve bazı ünlem türünden söyledikleri bir takım kelimeler bulunmaktadır. Mesela, kadın beşikteki çocuğunu uyutmak için *balu balu* (Kaşgarlı, 2014: 447) şeklinde ninni türü bir ses çıkarır. Ayrıca bir şeyden utanan kadın bunu *yu* şeklinde bir ses çıkararak belli eder (Kaşgarlı, 2014: 440).

Yine kadının işve ve cilve yapmasını belirtmek için *kılınç* kelimesi kullanılır: *Üküş kılınçlanma*, yani çok cilve yapma (Kaşgarlı, 2014: 500). Bu kelime aynı zamanda huy ve ahlak anlamına da gelmektedir.

## 2.8. Evlilik, Boşanma ve Doğum Gibi Durumlara Ait Kelimeler

Kadının evlenip koca sahibi olması anlamında *beglenmek* (*uragut beglendi*) ve *erlenmek* (*uragut erlendi*) kelimeleri kullanılır (Kaşgarlı, 2014: 116, 302, 307).

Hiç evlenmemiş bakire kız için *kapaklıg kız* (Kaşgarlı, 2014: 218) ve *ev kızı* (Kaşgarlı, 2014: 142) tabirleri kullanılmaktadır.

Divan’da, kadının evleneceği erkekten almış/alacak olduğu malı ifade etmek için kullanılan kelimeler de vardır. Bunlar *başın* ve *kalın* kelimeleridir.

*Başın*, mihir (Kaşgarlı, 2014: 377) anlamına gelirken, *kalın* kelimesi daha çok başlık parası anlamında kullanılmaktadır. *Kalın birse kız alır*: Kim başlık parası verirse kızı alır (Kaşgarlı, 2014: 498).

Kadının mihrinden vazgeçtiğini ifade etmek için *yul* sözcüğü kullanılır: *Uragut başın yuldr*: Kadın mihrinden vazgeçti (Kaşgarlı, 2014: 377).

2 Barsgan, bugünkü Kırgızistan’ın Issık Göl İli sınırları içinde Issık Gölü’nün güney kıyısında küçük bir kasbadır. Divân-ı Lügati’t-Türk’deki bilgilere göre Barsgan, Afrasyab’ın oğlunun adı olup, Barsgan şehrinin kurucusudur. Bu şehir aynı zamanda Kaşgarlı Mahmud’un babasının şehridir (Kaşgarlı, 2014: 170, 190, 521).

Evlü çiftlerden kadın olanı ifade etmek için *kis* kelimesi kullanılır: *Anın kişi*: onun eşi, *ol kisi aldı*: o bir hanım aldı (Kaşgarlı, 2014: 143).

Dul kadın için *tul* (Kaşgarlı, 2014: 402), *tuğsak*, bazen ikisi birden *tul tugsak* (Kaşgarlı, 2014: 205) ve *koduz* kelimeleri kullanılmaktadır. Dul kadın ile evlenmeye ise *koduzlanmak* (Kaşgarlı, 2014: 157, 311) denir.

Kadının çocuk dünyaya getirmesi yani doğurmasını ifade etmek için *yeni/yini* kelimesi kullanılır: *Uragut yenidi/yinidi* (kadın doğurdu). Hayvanların doğurması ise, doğan varlığın ismiyle adlandırılır. *İnek buzağuladı*: İnek buzağıladı (Kaşgarlı, 2014: 386).

Kadının doğum sancısı tuttuğunu belirtmek için *iglenmek* kelimesi kullanılır: *Uragut iglendi*: Kadının doğum sancısı tuttu (Kaşgarlı, 2014: 117).

Kadın doğurduktan sonra karnından çıktığına inanılan ve hokkaya benzeyen şeye *umay* adı verilir. Umayın, ana karnındaki çocuğun yoldaşı olduğuna (Kaşgarlı, 2014: 61) inanılır.

## 2.9. Bedensel Özellikleri İfade Etmek İçin Kullanılan Kelimeler

Divan’da kadınların bedensel özelliklerine atfen birçok kelime kullanılmaktadır. Bu kelimelerden bir kısmını şöyle sıralamak mümkündür:

*Beçel*: Bızırı geniş kadın (Kaşgarlı, 2014: 169).

*Çor*: Ferci bitişik kadın. Çor uragut (Kaşgarlı, 2014: 397).

*Sökrük*: Kadının avret yeri (Kaşgarlı, 2014: 209).

*Böksek*: Kadının gerdanı (Kaşgarlı, 2014: 208).

## 2.10. Diğer Kelimeler

Divanu Lügâti’t-Türk’te yukarıda tasnif edilenler dışında kadın ile ilgili ayrıca şu kelimeler de kullanılmaktadır:

*Talwır/ tolwır*: Gelin çardağı. *Talwır talpırdı*: Gelin çardağı (örtüler) uçuştı (Kaşgarlı, 2014: 282).

*Tutuklan*: Kadının, önünde yürüyen ve kendisine koruyuculuk görevinde bulunan hadım bir erkek edinmesine denir. *Uragut tutuklandı*: Kadın koruyucu bir hadım edindi (Kaşgarlı, 2014: 310).

*Yun*: Ciğere yapışık olan bezemsi ve sadece kadınların yediği ete verilen isim (Kaşgarlı, 2014: 494).

### 3. Sonuç

Türk Milleti toplum, aile, iş hayatı ve sosyal statü bakımından binlerce yıl önce kadına layık olduğu değeri vermiş bir toplumdur. Kaşgarlı Mahmud'un *Divanü Lüğâti't-Türk* adlı eserindeki kadın ile ilgili hemen her alanda bir ya da birçok kelimenin bulunması da bunun önemli bir göstergesidir. Eserdeki bilgilere baktığımızda, Türk toplumunda kadın ile ilgili hemen her şeyin rahatça konuşulduğu ve bundan da rahatsız olunmadığı izlenimini edinmekteyiz. Çünkü bugün bile kadınlar için mahrem olarak kabul edilen bazı kelimelerin Divan'da çok rahat bir biçimde kullanılması, toplumun medeni seviyesini göstermesi bakımından da önemlidir.

### Kaynaklar

- Akün, Ömer Faruk (2002). “Kaşgarlı Mahmud”, *DİA*, C. 25, Ankara.
- Doğan, D. Mehmet (1992). *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Rehber Yayınları.
- Güner, Nurhan (2013). “Kadınla İlgili Eski Türkçe Bir Kelime: Uragut”. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 8/9 Summer: 2659-2669.
- Karahan, Akartürk (2006). “Tarihi Türk Dilinin Söz Varlığına Katkılar: Kadınla İlgili Kelimeler Üzerine”. *Bilkent Üniversitesi 1. Uluslararası Büyük Türk Dili Kurultayı Bildirileri*. Ankara: 1-12.
- Kaşgarlı Mahmud (2014). *Divânü Lugâti't-Türk*. Haz. A. Bican Ercilasın-Z. Akkoyunlu, Ankara: TDK Yay.
- Turan, Osman (1995). *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkâresi Tarihi*. İstanbul.
- Useev, Nurdin (2012). “Köktürk Harfli Yenisey Yazıtlarındaki Kadını Bildiren Kelimelerin Anlamına Göre Eski Türklerde Kadın İmajı”, *Dil Araştırmaları Dergisi*. S. 11 Güz: 57-66.



## KADINA YÖNELİK ŞİDDETİ ÖNLEMEDE TOPLUMSAL CİNSİYET EŞİTLİĞİNİN ÖNEMİ

Gülriş UYGUR\*

### Öz

Kadına yönelik Şiddet, günümüzün en önemli problemlerinden birini oluşturmaktadır. Kadına yönelik Şiddeti önlemek için, toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması gerekmektedir. Çünkü, kadınlar, sırf cinsiyetleri dolayısıyla Őiddeye uğramaktadırlar. Belirli Şiddet türleri, özellikle ev-içi Şiddet, kadınları orantısız olarak etkilemektedir. Toplumsal cinsiyet eşitliği, sosyal, siyasal ve ekonomik anlamda eşitliğin sağlanmasıdır. Bunun için, dağıtım ilkelerinin eşitlikçi olması ve toplumsal cinsiyete ilişkin kültürel deĐiŐikliĐin sağlanması gerekmektedir. Bu çalışmada, toplumsal cinsiyet eşitliğinin anlamı ve gerekleri, eşitlik ilkeleri çerçevesinde ortaya konacaktır. Kadına yönelik Şiddetin boyutları tanımlanacak, bunun önlenmesi için gerekli olan toplumsal cinsiyet eşitliği algısının sağlanabilmesine yönelik görüşler tartıŐılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Ayrımcılık, Fiiili EŞitlik, Genel EŞitlik, Kadına Yönelik Şiddet, Toplumsal Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyeti Ana Akımlaştırmak

### Abstract

## Gender Equality To Prevent Violence Against Women Is Mandatory: Meaning Of The Gender Equality

Violence against women is an important problem in our age. To combat violence against women it is necessary to provide gender equality. Women may be subjected to violence because of their gender. Certain types of violence, in particular, domestic violence affect women disproportionately. Gender equality requires social economic and political equality. For this, it is necessary to provide distributive justice and a change of cultural understanding in terms of gender equality. In this article, the requirements of gender equality will be explained regarding the standards of equality. Accordingly, the meaning of gender equality and its requirements will be determined.

Violence against women; besides being a violation of human rights, it is a form of discrimination. Both occur in public as well as private areas. Physical violence that is applied to women is not just about beating, wounding and killing. Violence against women embodies sexual violence that is sexual harassment and sexual assault;

---

\* Prof. Dr. Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, guygur@law.ankara.edu.tr

psychological violence that is every kind of humiliation and insult; and economical violence that does not allow woman or confiscate the money she earns.

Violence against women is made on the basis of gender. So, violence is applied simple because she is a women and this affects women disproportionatley.

To prevent violence against women, we must ensure gender equality. The main causes of violence towards against women stems from this inequality. At this point, there are four tasks that was assigned by countries under the Istanbul Contract on how to prevent violence against women. These include; Creation policy, prevention policy, protection-supporting policy and punishment-prosecution policy tasks. The most important part of changing gender perception is education.

**Key Words:** Discrimination, Substantive Equality, General Equality, Gender, Mainstreaming of Gender Equality

## Giriş

Kadına yönelik şiddeti önlemek için, toplumsal cinsiyet eşitliği zorunludur. Bu zorunluluk, kadına yönelik şiddetin başlıca nedeninin, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinden kaynaklanması sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Ülkemizin 2011 yılında imzalamış olduğu ve kadına yönelik şiddeti, doğrudan önlemeyi konu edinen hukukumuzdaki en önemli mevzuat olan, “Kadına Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye İlişkin Avrupa Konseyi Sözleşmesi (İstanbul Sözleşmesi)”nin giriş kısmında; kadına yönelik şiddetin, kadınların sadece kadın olmaları dolayısıyla uğradıkları şiddet olduğu, kadınları erkekler karşısında ikincil konuma zorladığı ve toplumsal cinsiyete dayalı şiddet olduğu belirtilmektedir.

İstanbul Sözleşmesi gereğince, kadına yönelik şiddeti önlemekle ilgili olarak sözleşmeyi imzalayan devletlerin dört ödevi bulunmaktadır (Bkz. Bakırcı, 2015)<sup>1</sup>. Bunlar politikalar oluşturma, önleme, koruma-destekleme ve cezalandırma-kovuşturma ödevleridir. *Politikalar oluşturma*, devletin kadına yönelik şiddeti önlemekle ilgili politikalar oluşturmasıyla; *önleme*, kadına yönelik şiddeti önlemek için başta eğitim olmak üzere toplumsal cinsiyet algısını değiştirmekle; *koruma-destekleme*, şiddete uğrayanın şiddet karşısında korunması ve desteklenmesiyle (sığınak sağlanması, hukuki ve maddi yardım sağlanması gibi); *koşuşturma-yargılama* ise, şiddet uygulayanın yargılanmasıyla ilgili nelerin yapılması gerektiğini ortaya koymaktadır.

1 İstanbul Sözleşmesi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Bakırcı, 2015.

Toplumsal cinsiyet algısını değiştirmenin en önemli ayağını ise eğitim oluşturmaktadır. Zira aşağıda ayrıntılı olarak belirtileceği üzere, toplumsal cinsiyet eşitliğinin en önemli unsurunu, toplumsal cinsiyete dair ön yargı ve klişeleri değiştirmek oluşturmaktadır. Bu klişeleri değiştirmek, başta kadınların toplumsal cinsiyet bakımından içinde buldukları sosyal eşitsizliği değiştirecektir. Öte yandan, kadına yönelik şiddeti önlemek için sadece eğitim değil, üretilecek politikalarla kadınların ekonomik ve siyasal bakımdan eşitliklerinin sağlanması ve bu anlamda yeniden dağıtım politikalarında eşitliğin sağlanması gerekmektedir. İstanbul Sözleşmesi, bu şekilde yani bütüncül politikalar oluşturarak, devletlerin bütün kurum ve kuruluşlarında toplumsal cinsiyet eşitliği bakış açısının oluşturulmasının zorunluluğunu getirmektedir. Bu nedenle de toplumsal cinsiyet eşitliğinin anlamını ortaya koymak önem taşımaktadır.

Burada öncelikle kadına yönelik şiddetin anlamı üzerinde durulacak, ardından toplumsal cinsiyet eşitliğinin anlamı ve bu anlamın eşitliğin hangi gerekleriyle ilişkili olduğu ortaya konmaya çalışılacaktır.

### **Kadına Yönelik Şiddet**

Kadına yönelik şiddetin anlamını, Kadına Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye İlişkin Avrupa Konseyi Sözleşmesi (İstanbul Sözleşmesi)'ne göre tanımlamak mümkündür. Bu tanımlama sadece kadınlar değil, İstanbul Sözleşmesi gereğince kadınlar ve kız çocukları bakımından birlikte düşünmek, yani kadın kelimesini kız çocuklarını da kapsayacak şekilde anlamak gerekmektedir. Sözleşmenin 3. maddesine göre kadına yönelik şiddet, *bir insan hakları ihlali ve kadınlara yönelik bir ayrımcılığın bir biçimi* olarak anlaşılmaktadır ve ister kamusal alanda ister özel alanda meydana gelsin, *kadınlara fiziksel, cinsel, psikolojik veya ekonomik zarar veya ıstırap veren veya verebilecek olan toplumsal cinsiyete dayalı her türlü eylem ve bu eylemlerle tehdit etme, zorlama veya keyfi olarak özgürlükten yoksun bırakma* anlamına gelir.

Bu tanımdan hareket edildiğinde kadına yönelik şiddetle ilgili şu noktalar ön plana çıkmaktadır:

**1.Kadına yönelik şiddet, insan hakları ihlalidir:** Bu tür şiddet, kadınların başta yaşam hakkı olmak üzere beslenme, sağlık, vücut dokunulmazlığı, eğitim hakkı gibi başlıca haklarını ortadan kaldırmaktadır. Bu nedenle kadına yönelik şiddet, bir insan hakkı problemidir.

**2.Kadına yönelik şiddet, ayrımcılığın bir biçimidir:** Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Ortadan Kaldırılması Sözleşmesi (CEDAW), 1. maddesine göre, kadınlara karşı ayrımcılık şu anlama gelmektedir:

“İşbu sözleşmeye göre “Kadınlara karşı ayırım” deyimi kadınların medeni durumlarına bakılmaksızın ve kadın ile erkek eşitliğine dayalı olarak politik, ekonomik, sosyal, kültürel, medeni ve diğer alanlardaki insan hakları ve temel özgürlüklerinin tanınmasını, kullanılmasını ve bunlardan yararlanılmasını engelleyen veya ortadan kaldıran veya bunu amaçlayan ve cinsiyete bağlı olarak yapılan herhangi bir ayırım, mahrumiyet veya kısıtlama anlamına gelecektir.”

Kadına yönelik şiddet de kadınların insan haklarını ihlal ettiğinden, bir ayrımcılık formudur. CEDAW, 19 No’lu tavsiye kararında bu hususu açıkça belirtmektedir. Bununla ilgili maddelerde şu hususlar belirtilmektedir:

“6. Sözleşmenin 1. maddesi, kadına yönelik ayrımcılığı tanımlamaktadır. Buna göre ayrımcılık cinsiyete dayalı şiddeti, yani bir kadının sırf kadın olması nedeniyle maruz kaldığı veya kadınları artan oranlarda etkileyen şiddeti de içermektedir. Bu şiddet, kadına fiziksel, zihinsel ya da cinsel yönden zarar veya acıya neden olan davranışları, bu davranışlara ilişkin tehditleri, zorlamayı ve özgürlüklerin kaybedilmesine neden olan diğer davranışları kapsamaktadır. Cinsiyete dayalı şiddet, ilgili sözleşme hükümleri açıkça şiddeti vurgulamasa da, bu hükümlerin ihlal edilmesi anlamına gelmektedir.”

“7. Kadınların genel uluslararası hukuk veya insan hakları sözleşmeleri altındaki insan hakları ve temel özgürlüklerini kullanmalarını engelleyen ya da tehlikeye sokan cinsiyete dayalı şiddet, sözleşmenin 1. maddesi kapsamında bir ayrımcılık biçimi oluşturmaktadır. Bu hak ve özgürlükler şunlardır:”

- a) Yaşam hakkı;
- b) İşkence ve diğer zalimane, insanlık dışı veya onur kırıcı muamele ve cezaya maruz kalmama hakkı;
- c) Uluslararası ve ülke içi silahlı çatışma durumlarında insani normlara göre eşit korunma hakkı;
- d) Kişi özgürlüğü ve güvenliği hakkı;



- e) Hukukun korumasından eşit biçimde yararlanma hakkı;
- f) Aile içinde eşitlik hakkı;
- g) Elde edilmesi mümkün olan en yüksek standartta fiziksel ve ruhsal sağlık hakkı;
- h) Adil ve elverişli koşullarda çalışma hakkı.

Görüldüğü üzere, kadına yönelik şiddet, başta yaşam hakkı olmak üzere kadınların birçok hak ve özgürlüklerini ortadan kaldırmaktadır. İstanbul Sözleşmesinde de ayrımcılıkla ilgili 4. maddesinde şu hükme yer verilmektedir:

a. Taraflar, gerek kamu gerek özel alanda tüm bireylerin, özellikle kadınların, şiddetten arınmış yaşama haklarını sağlamak ve korumak için gerekli yasal ve diğer tedbirleri alır.

b. Taraflar, kadınlara yönelik her türlü ayrımcılığı kınar ve bunu önlemek için özellikle:

-kadın erkek eşitliği ilkesini kendi ulusal anayasalarına veya diğer uygun mevzuatına dahil edip, bu ilkenin uygulamada da gerçekleştirilmesini sağlayarak;

-gerektiğinde, kadınlara karşı ayrımcılığı yaptırımların kullanılması yoluyla yasaklayarak;

-kadınlara yönelik ayrımcılık içeren kanunları ve uygulamaları yürürlükten kaldırarak; gerekli yasal ve diğer tedbirleri gecikmeksizin alır.

c. Özellikle mağdurların haklarını korumaya yönelik önlemler olmak üzere, işbu sözleşme hükümlerinin cinsiyet, toplumsal cinsiyet, ırk, renk, dil, din, siyasi veya başka görüşe sahip olma, ulusal veya sosyal menşe, bir ulusal azınlıkla bağ, mülkiyet, doğum, cinsel yönelim, cinsel kimlik, yaş, sağlık durumu, engellilik, medeni hal, göçmen ya da mülteci olma durumu veya başka statüler temelinde herhangi bir ayrımcılık olmaksızın taraflarca uygulanması, güvence altına alınmıştır.

Görüldüğü gibi İstanbul Sözleşmesi, kadına yönelik ayrımcılığın ortadan kaldırılmasını devletin başlıca ödevi saymakta ve ayrımcılık nedenleri arasında cinsel yönelim ve cinsel kimliği sayarak, bir anlamda toplumsal cinsiyeti kadın ve erkekten itibaren belirtmeyi de önmektedir. Ayrıca sözleşme, mülteciler ve engellileri belirtmesi ve ayrımcılık nedenlerini sadece belirttiklerinden ibaret saymaması bakımından da önem taşımaktadır.

**3.Kadına yönelik şiddet kamusal alanda veya özel alanda meydana gelir:** Kamusal alanda, başta cinsel taciz ve cinsel saldırı olmak üzere kadınlar şiddetle karşılaşmaktadır. Özel alanda kadınlar, kamusal alandan daha fazla, şiddete uğramaktadır. Kadınlar ve kız çocuklarının daha fazla yakınları tarafından şiddete uğradığı, 2014 yılında yapılan bir araştırmada şu şekilde belirtilmektedir:

“Türkiye genelinde kadınların maruz kaldıkları şiddet yaygın bir biçimde yaşanmaya devam etmektedir. Kadınlar, evlilikleri ya da ilişkileri devam etsin ya da etmesin genellikle en yakınlarındaki erkekler tarafından şiddete maruz bırakılmaktadırlar; bu erkekler eş ya da nişanlı/sözlü/erkek arkadaş başta olmak üzere, baba, ağabey ve akrabalar biçiminde sıralanmaktadır. Evlenmiş kadınların yüzde 36’sı, yaşamlarının herhangi bir döneminde eşleri ya da birlikte oldukları erkeklerin fiziksel şiddetine maruz kaldıklarını belirtmişlerdir. Evlenmiş kadınların yüzde 12’si, yaşamlarının herhangi bir döneminde eşleri ya da birlikte oldukları erkekler tarafından cinsel şiddete maruz bırakıldıklarını belirtmişlerdir.

Kadınların yüzde 38’i yaşamlarının herhangi bir döneminde fiziksel ve/veya cinsel şiddetten birine maruz kalmıştır. Bu durum, 2008 araştırmasında da tespit edildiği gibi, fiziksel ve cinsel şiddetin daha çok bir arada yaşandığına işaret etmektedir.

Kadınların yüzde 26’sı onsekiz yaşını tamamlamadan evlenmişlerdir. Erken yaşta evlenen kadınların yarısı fiziksel ve/veya cinsel şiddete maruz kalırken, 18 yaşından sonra evlenen kadınlarda bu oran üçte bire inmektedir. Erken yaşta evlenen kadınların maruz kaldığı şiddet biçimleri arasında cinsel şiddet oranı, yüzde 19 ile daha belirgindir.

Kadınların maruz kaldıkları şiddet yüzdeleri medeni durumlarına göre farklılaşmaktadır. Boşanmış/ayrı yaşayan kadınların yaklaşık dörtte üçü, yaşamlarının herhangi bir döneminde fiziksel ve/veya cinsel şiddete maruz kaldıklarını belirtmişlerdir. Hiç evlenmemiş, ancak birlikteliği olmuş kadınlar arasında fiziksel

ve/veya cinsel şiddet yaygınlığının yüzde 7 düzeyinde olması da, şiddetin evlilik ilişkisi dışındaki varlığına dikkat çekmektedir.

Evlenmiş kadınların yaklaşık yarısı eşleri/birlikte oldukları erkeklerin korkutma, tehdit, küfür, hakaret ve aşağılama gibi duygusal istismar konusu olacak davranışlarına maruz kaldıklarını belirtmişlerdir.

Türkiye genelinde hakkında ilk kez bilgi toplanan, ısrarlı takip, her 10 kadından neredeyse 3'nün en az bir kez maruz kaldığı şiddet biçimidir. En yaygın ısrarlı takip biçimleri telefonla arama (yüzde 19), kısa mesaj, mektup ya da e-posta gönderme (yüzde 8), sosyal medya aracılığıyla takip etme (yüzde 6) ile çalışılan ya da yaşanılan mekanlara gelerek rahatsız etme (yüzde 6) biçimindedir. Araştırma sonuçları, sık rastlanan ısrarlı takip eylemlerinin faillerinin, daha çok yabancılar olduğunu ortaya çıkarmıştır. Ancak ölüm ve zarar verme tehdidi içeren ısrarlı takip biçimlerinin failleri daha çok eski eşler ve birlikte olunan erkeklerdir.<sup>2</sup>

**4.Kadınlara yönelik şiddet fiziksel, cinsel, psikolojik ve ekonomik şiddet olmak üzere dört türdür:** Kadına yönelik şiddet, sadece kadına yönelik uygulanan dövme, yaralama ve öldürme gibi sadece fiziksel şiddetten ibaret değildir. Cinsel taciz ve cinsel saldırı gibi cinsel şiddet, her türlü aşağılama ve hakaret gibi psikolojik şiddet ve kadının çalışmasına izin vermemeye veya kazandığı paraya el koyma gibi ekonomik şiddet de, kadına yönelik şiddet kapsamındadır.

**5.Kadına yönelik şiddet, toplumsal cinsiyete dayalı olarak yapılan şiddettir:** İstanbul Sözleşmesi 3. maddesine göre; toplumsal cinsiyet, kadınlar ve erkekler için toplum tarafından uygun görülen ve sosyal olarak inşa edilen roller, davranışlar, eylemler ve nitelikler anlamına gelmektedir. Kadına yönelik toplumsal cinsiyete dayalı şiddet de, yine aynı maddede tanımlanmıştır.

2 Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması: 33-34. [http://tkaa2014.kadininstatusu.gov.tr/upload/Node/15063/files/TKAA\\_2014\\_OZET\\_RAPOR.pdf](http://tkaa2014.kadininstatusu.gov.tr/upload/Node/15063/files/TKAA_2014_OZET_RAPOR.pdf) (10.04.2016)

Buna göre; kadına yönelik toplumsal cinsiyete dayalı şiddet, kadına, kadın olmasından dolayı uygulanan ve kadınları orantısız bir şekilde etkileyen şiddettir. Kadına yönelik şiddet, toplumsal cinsiyete dayalı şiddettir.

Sözleşme, kadınlara yönelik şiddet türlerinden bazılarına da (cinsel taciz, tek taraflı ısrarlı takip gibi) yer vermiştir. Bu bağlamda, özellikle kadın sünneti ve zorla evlendirme gibi zararlı geleneklerden kaynaklanan şiddete değinilmiş ve bunların yasaklanması gerektiğinin altı çizilmiştir.

### **Toplumsal Cinsiyet Eşitliğinin Anlamı: Nancy Fraser'ın Görüşü**

Toplumsal cinsiyet eşitliğinin, farklı anlamları vardır. Bu anlamlar, feminizmin aynılık-farklılık yaklaşımı ve farklı feminizm türlerine göre değişmektedir. Nancy Fraser, literatürdeki farklı tanımları kapsayacak şekilde toplumsal cinsiyet eşitliğinin anlamını ortaya koymaktadır.

Fraser, öncelikle, toplumsal cinsiyet kavramıyla ilgili, feminist literatürdeki **dağıtıcı adalet** ve **farklılık** tanımlamaları arasındaki ayrımı belirtip, bunların bir arada olması gerektiğini savunmaktadır. Fraser, feministlerin öncelikle dağıtıcı adalet konusunu bir yana bırakıp, **tanınma** politikalarına yoğunlaşmalarını eleştirir. Fraser'e göre önceleri feminizm, eşitlik talepleriyle sosyalist çizgideki bir adalet anlayışından yanayken, ikinci dalga feminizmiyle tanınma talepleri üzerinde durulmuş ve ekonomik eşitlikten daha çok kültürel farklılık vurgulanmıştır. Feministler, bakım işi, toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri ve cinsel şiddet konularında da taleplerini kabul ettirmek için, **tanınma** dilini kullanmışlardır. Bu bağlamda feminist imaj da değişmiştir. Fraser'a göre; önceki kuşak siyasal ekonomi üzerinde dururken, şimdiki kuşak kültürü değiştirmek üzerinde durmaktadır (Fraser, 2013: 4). Diğer yandan tanınmadan hareket etme, toplumsal eşitliğe karşı olan neoliberalizmin yükselişiyle birlikte olmuştur. Bu anlamda da ekonomi olmadan tanınmanın bir anlam ifade etmeyeceği veya gerçekleşmeyeceği de ortaya çıkmıştır (Fraser, 2013: 5).

Fraser, mevcut sorunu gidermek için, tanınma ve yeniden dağıtımı bir arada tutacak şekilde, toplumsal cinsiyet eşitliği anlayışını geliştirmeye çalışır. Kültürel gibi toplumsal cinsiyet kavramına yoğunlaşmak yerine, toplumsal cinsiyet mücadeleleri üzerinde durur. Bununla ilgili olarak da Fraser, toplumsal cinsiyet kavramının yeniden tanımlanmasının yapılması gerektiğini belirtir. Bu tanımda iş yaşamıyla ilgili sosyalist perspektif ve kültürel farklılığa yer veren postmarksist feminist perspektif olmalıdır. Siyasal ekonominin

toplumsal cinsiyetçi karakteri ve egemen kültürün eril tanımlanması üzerinde birlikte durmak gerekir. Aynı zamanda dağıtım ve tanıma odaklanan iki farklı boyuta da, birlikte yer vermek gerekmektedir.

Feminizmin eleştirdiği kamusal alan-özel alan ayrımı, Fraser'ın belirlediği noktayı yansıtır. Esasen bu ayrım toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin türetildiği yer de olmaktadır. Zira eril bir şekilde tanımlanan kamusal alan ve özel alan, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini üretme ve yeniden üretmeyi sağlayan şeylerin başında gelmektedir. Feministler, “özel alan politiktir” sloganıyla, kadınlara yönelik şiddet, ev-içi şiddet, kadınların üremesi ve cinsiyete göre bakım göstermenin belirlenmesinin özel alan konusu olmayıp, politika içerisine dahil olduğunu belirtmişlerdir. Bunun yanında kamusal alan ve özel alan ayrımının yapılması, sanki bu alanların birbirinden tamamıyla farklı ve ilişkisiz oldukları yanılgısına da yol açabilmektedir. Oysa özel alanı da devlet belirlemektedir (Verloo vd., 2007: 28). Örneğin, devlet özel alana karışmaz denilemez. Zira devlet, başta evlilik, evlilik içi ilişkiler, boşanma nedenleri gibi bir çok özel alanla ilgili konuyu belirlemede, örneğin eşlerin birbirine sadakatle yükümlü olduğu ve zinanın boşanma nedeni olacağına ilişkin hükümlerle belirli bir aile anlayışını getirmektedir.

Kamusal-özel alan ayrımı, cinsiyetlere göre işbölümü yapılmasından başlayıp, ücretlendirilen emeğe kadar birçok konuda, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin yeniden üretilmesine yol açmaktadır. Kadının doğurgan bir varlık olmasından başlayıp, iş yaşamı-ev yaşamı ikiliğiyle çerçevelenen bu ayrım, ikiliklere göre ayrımların da yapılmasına neden olmaktadır. Ücretlendirilen emek-ücretlendirilmeyen emek, kadınların işyerinde erkeklerden daha aşağı düzeyde olması veya onlara daha az ücret ödenmesi gibi birçok eşitsizliği yeniden üretmektedir (Verloo vd., 2007: 28). Bu ayrım toplumdaki kadınlık ve erkeklik rollerinin türetilmesiyle ilgili olup, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini yansıtmaktadır. Bu tür türetimin eşitsiz olması, kadınlığın erkeğe bağlı olarak tanımlanmasına ve erkek olmazsa kadının adeta görünmezmiş gibi ortaya konmasına yol açmaktadır. Bu bağlamda kadınlık, erkeklik üzerinden tanımlanmaktadır. Tanımlamalar bu şekilde olunca, özel alan içinde yer alan ailenin ve aile içindeki ilişkilerin de, mevcut toplumsal rollere göre oluşturulması kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu tür ilişkiler de, eşitsiz bir şekilde sonuçlanmaktadır. Bu nedenle aile politikaları ve ev-içi şiddet arasında çok yakın ilişki olduğunu Verloo ve Lombordo belirtmektedir. Bu durumda aile politikalarının muhafazakar veya toplumda mevcut rollere göre mi oluş-

turulduğu, yoksa kadın ve erkek eşitliğinin geliştirilmesiyle mi ilgili olduğuna bakmak gerekmektedir (Verloo vd., 2007: 29). Toplumsal cinsiyete dayalı ön yargı, bu politikaları şekillendirdiği sürece de kamusal alanda kadının görünmesi ve toplumsal cinsiyet eşitliği söz konusu olamaz.

Dolayısıyla toplumsal cinsiyet eşitliği için, kamusal alanın ve özel alanın anlamının yeniden belirlenmesi gerekmektedir. Bunu da, hareket edilecek toplumsal cinsiyet eşitliği kavramı belirler. Eşitlik talepleri, Fraser'ın yaklaşımı çerçevesinde, bu taleplerin kullanılmasıyla ilgili dağıtım politikaları ve toplumsal cinsiyete ilişkin kültürel boyutun değiştirilmesiyle ilgili olarak ortaya konulmalıdır. Zira ekonomik ve kültürel temeller, aynı ölçüde bu eşitsizliğe kaynaklık etmektedir.

Fraser'a göre, dağıtım politikaları ve kültürel tanınmaya ilişkin boyutlar, birbirlerini karşılıklı olarak etkiledikleri gibi aynı zamanda birbirlerinden bağımsızdır. Sadece ekonomik dağılımla, statüyle ilgili tanıma problemi çözülemez veya sadece statüyle de ekonomideki dağıtım problemi çözülemez. Fraser'a göre, toplumsal cinsiyet adaletsizliği, ekonomik dağıtım ve toplumsal statüyü değiştirmeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla mal dağılımı ve yanlış tanıma cinsiyetçiliğe yol açmaktadır. Her ikisi birlikte değerlendirilmek zordur (Fraser, 2007: 26).

Fraser tanınmayı sosyal statü sorunu olarak alarak, toplumsal cinsiyet ve adalet kavramıyla, belirli bir perspektife oturtmaya çalışmaktadır. Burada **tanınma**, kadın kimliği için değil, sosyal yaşama tam katılan olarak kadının statüsüyle ilgilidir. Tanınmama, kadınlık kimliğinin tanınmaması değil, sosyal yaşama denk olarak katılmada engellenme olarak sosyal bağımlılık anlamına gelmektedir. Burada bağımlılık, sosyal yaşama kadının tam olarak katılmasıyla engellenmektedir (Fraser, 2007: 30). Kurumsallaşmış kültürel örnekler, kadının tam katılmasını sağlıyorsa tanınma ve sosyal statü eşitliği sağlanmış demektir. Ancak kurumsal örnekler, örneğin ceza kanunu evlilik içi tecavüzü cezalandırmıyorsa veya bekar annelere sosyal refah programlarında yer vermiyorsa, burada sosyal bağımlılığın ve eril kültür tarafından yapılan düzenlemelerin söz konusu olduğu belirtilebilir.

Bunun dışında, tanınmanın, çoklu ayrımcılık nedenlerini de içerecek şekilde, yapılması gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle toplumsal cinsiyetin, diğer eşitsizliklerle, ayrımcılık yapma nedenleriyle veya çoklu ayrımcılıkla birlikte düşünülmesi gerekir. Bu şekilde kadınlar arasındaki farklılıklar ve erkekler arasındaki farklılıklar da göz önüne alınabilecek ve bunlara göre toplumsal

cinsiyet eşitliğini sağlayıcı düzenlemeler yapılacaktır. Ancak bu düzenlemelerin nasıl yapılacağı konusu belirli değildir. Örneğin, “engelli kadınlar veya mülteci kadınlar konusunda bir düzenlemenin nasıl yapılması gerekmektedir” sorusunu, bu grupları marjinalleştirmeden cevaplandırmak lazımdır. Buna ilişkin olarak, çoklu ayrımcılığı içerecek şekilde farklılıkların tanımlanması veya toplumsal cinsiyetin bir yana bırakılarak sadece eşitlikten hareket edilmesi önerilmektedir (Verloo vd., 2007: 25). Ancak son yaklaşım, bu tür ayrımcılıkların ayrı ayrı görülmesi tehlikesine yol açabileceğinden, tanınmayı farklılıklar içerisinde yapmak gerekmektedir (Verloo vd., 2007: 25). Yani tanınma, bu farklılıkları içermelidir. Yine dağıtım politikalarında da, benzer şekilde, çoklu ayrımcılık nedenlerinin göz önünde tutulması önemlidir.

### **Toplumsal Cinsiyet Eşitliğiyle İlgili Eşitlik İlkeleri**

Toplumsal cinsiyet eşitliğindeki eşitliğin anlamının ne olduğu konusunda farklılıklar olup, bunlar literatürde aynılık ve farklılık yaklaşımları çerçevesinde ifade edilebileceği gibi, toplumsal cinsiyeti ana akımlaştırma çerçevesinde de ifade edilebilir. Bu şekilde hareket edildiğinde aynılık anlamı, kadınların ve erkeklerin insan olmasından hareket ederek, onlara eşit fırsatlar verilmesini gerektirmektedir. Farklılık yaklaşımı ise, erkek normundan kadınların farklılığına işaret ederek, pozitif ayrımcılık gibi tedbirlere yer verilmesini gerektirmektedir. Toplumsal cinsiyeti ana akımlaştırmak ise, kadın ve erkek olmakla ilgili mevcut normları ve standartları değiştirmekle ilgilidir. Toplumsal cinsiyet eşitliğine ilişkin bu yaklaşımlar, *aynılık*, *farklılık* ve *dönüştürmek* ilkeleri olarak da adlandırılmaktadır (Verloo vd., 2007: 23).

Bu yaklaşımlardan aynılık ve farklılık yaklaşımları, kendi içerisinde olumsuz yanları da barındırmaktadır. Aynılık olarak eşitlikteki problem, kadın ve erkeklere eşit fırsatların tanınmasıyla, toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanacağına dair nötr bir eşitlik anlayışından hareket etmek istenmesiyle ilgilidir. Oysa toplumsal cinsiyet denilen kavram, toplum tarafından verilen rollerle ilgili olduğu için, bu rollerin eşitsiz doğasını gözetmeden nötr bir eşitlikten hareket edilemez. Diğer bir ifadeyle toplumsal cinsiyet eşitliğinden söz edilecekse, bu eşitlikle ilgili anlayışın toplumsal cinsiyet rollerinin eşitsiz doğasını içerecek ve bunu dönüştürecek şekilde ortaya konması gerekmektedir.

Farklılık olarak eşitlik, aynılık olarak eşitlikten farklı olarak kadınların ve erkeklerin içinde bulunduğu koşulların göz önüne alınmasını gerektirmektedir. Bu bağlamda mevcut ataerkil değer yargılarından hareket edilerek, ka-

dınların haklarını kullanmalarını engelleyen koşulların kaldırılması veya iyileştirilmesiyle ilgili düzenlemeler yapılmasını gerektirmektedir. Bu yaklaşımdan hareketle, pozitif ayrımcılıkla ilgili düzenlemelerin yapılması gerektiği ileri sürülmektedir (Verloo vd., 2007: 23).

Farklılıktan hareket edildiğinde; fiili veya maddi anlamdaki eşitlik, yani hakların kullanılmasını engelleyen engellerin ortadan kaldırılması anlamında eşitlik söz konusudur. Aynılık yaklaşımında ise genel anlamda eşitlik veya şekli eşitlik, yani aynı şekilde haklara sahip olmakla ilgili eşitlik söz konusudur. Fiili anlamda eşitlik, fırsat eşitliği ve pozitif ayrımcılıkla ilişkilidir.

Ancak literatürde ve hukuki mevzuatta fırsat eşitliğinin, genel eşitlikle mi yoksa fiili eşitlikle mi ilgili olduğu konusu tartışmalıdır. Bir görüşe göre; fırsat eşitliği, negatif özgürlükle ilişkili olup, engellerin olmaması anlamına gelir (Rosenfeld, 1986: 1688). Negatif özgürlük, kişinin hak sahibi olarak hakkını kullanmasını engelleyici eylem ve işlemlerde bulunmamayı devletin ödevi olarak ortaya koyar. Yani devlet, dokunmama ve karışmama ödevi altındadır.

Ancak fırsat kelimesi, Michel Rosenfeld’in da ifade ettiği gibi, bazı durumlarda negatif özgürlükten daha fazlasını gerektirmektedir. Bu anlamda fırsat eşitliği, formel veya genel anlamdaki eşitlikten ziyade, fiili anlamda eşitliği, yani farklılık ilkesini önceden varsaymayı gerektirmektedir (Rosenfeld, 1986: 1689).

Bu bağlamda fırsat eşitliğinin iki anlamı olduğu belirtilebilir. İlki, engellerin olmamasıyla ilgilidir. Örneğin, “eğitim hakkına kadın ve herkes sahiptir” denildiğinde, engellerin olmamasıyla ilgili fırsat kast edilmektedir. İkinci anlamda, yani farklılıkla ilişkili olan fırsat da ise bir fırsatın varlığı, onunla ilişkili olanı elde etmede gerekli vasıtaların olmasına işaret etmektedir. Bu anlamda kız ve erkek çocukları için eğitime ilişkin fırsat eşitliği vardır derken, sadece bu eğitime erişimle ilgili engellerin olmamasını kast edersek, bu durumda fırsat dar anlamda tanımlanmış olur. Ama bu fırsat vasıtalarla ilgili tanımlandığında, örneğin kız ve erkek çocukların yerleşim yerlerine uzak olan okullara ulaşmalarıyla ilgili taşımanın yapılmasıyla ilgili fırsatı, vasıtaları içerme anlamında tanımlamaktayız. Bu anlamdaki fırsat ise, pozitif özgürlükle yani, belirli bir iyiye ulaşmayla ilgili devletin aktif düzenlemelerin yapılmasını gerektiren özgürlükle ilişkilidir (Rosenfeld, 1986: 1692). Pozitif özgürlükte eğitim hakkından yararlanma özgürlüğü sadece bir olanak olarak kalmamakta, bu hak yaşama geçirilmekte veya birey bu hakkı kullanmak için gerekli olanaklarla donatılmaktadır.



Bu şekilde fırsat eşitliğinin iki anlamını Rosenfeld'in belirttiği gibi şu şekilde ortaya koymak mümkündür:

Birinci anlamda fırsat eşitliğinde, iki kişi bir şeye ulaşmada aynı olasılıklara sahipse, fırsat eşitliği vardır denilebilir. İkinci anlamda fırsat eşitliğinde ise, bir şeyi elde etmek için iki kişinin aynı olanaklara sahip olmasından söz edilir (Rosenfeld, 1986: 1696). Dolayısıyla fırsat eşitliğinin bir boyutunun genel anlamdaki eşitlikle veya aynılık yaklaşımıyla; diğer boyutunun da farklılık ilkesi veya fiili anlamda eşitlikle ilgili olduğu belirtilebilir.

Toplumsal cinsiyet eşitliği ilkesi bakımından bu iki yaklaşım da gereklidir; ancak yeterli değildirler. Bu yaklaşımların toplumsal cinsiyet eşitliği yaklaşımıyla birlikte alınmaları ve *dönüştürme* ilkesiyle tamamlanmaları gerekmektedir. Öte yandan, fiili olarak eşitlik yaklaşımının toplumsal cinsiyet eşitliği için yeterli olduğu ve ayrıca başka bir yaklaşıma gerek olmadığı belirtilebilir. Zira mevcut olan ataerkil normları göz önünde tutarak, toplumsal cinsiyet eşitliğinin nasıl düzenleneceğini bu anlayışta ortaya koymak mümkündür. Ancak, bu yaklaşım, toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlamada tek başına yeterli olmayıp, farklılık yaklaşımının gereklerini karşılaması için *dönüştürmeyi* de içermesi gerekmektedir. Zira dönüştürme olmaksızın toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlamak mümkün değildir. Fiili olarak eşitlik anlayışıyla, en fazla kadınların toplumsal cinsiyetten kaynaklı eşitsizliklerin giderilmesinde geçici önlemlerin alınmasıyla ilgili normlar üretilebilir. Ayrıca fiili anlamda eşitlik ilkesi, genel anlamda eşitlik ilkesi gibi, tek başına, erkek standartlara göre tanımlanma tehlikesini de içermektedir. Bu nedenle toplumsal cinsiyet eşitliği için, mevcut pratiklerle ilgili standartlar ve politikaların da mutlaka göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bu bağlamda dönüştürücülük ilkesi, toplumsal cinsiyet eşitliği için zorunludur.

Dönüştürücülük ilkesi için önerilen kavram, toplumsal cinsiyeti ana akımlaştırma kavramıdır. Toplumsal cinsiyeti ana akımlaştırmanın en önemli faydası, toplumsal cinsiyetle ilişkili sosyal, siyasal ve ekonomik bütün alanları göz önünde tutarak, birbiriyle tutarlı politikalar türetilmesini sağlamaya elverişli bir kavram olmasıdır.

Bu bağlamda, tanınma politikaları bakımından dönüştürücülük ilkesi söz konusudur. Tanınma özellikle kültürü değiştirmekle ilgili olduğundan, bu hususla ilgili toplumsal cinsiyete dayalı ön yargılar ve klişelerin değiştirilmesi önem taşımaktadır.

Esasen CEDAW, yani Kadına Karşı Ayrımcılığın Ortadan Kaldırılması Sözleşmesi'nden itibaren, kadına karşı ayrımcılığın ortadan kaldırılması için başlıca yapılması gereken olarak, toplumsal cinsiyete dayalı ön yargıları ve klişeleri değiştirmenin zorunlu olduğu belirtilmektedir. CEDAW 19 nolu tavsiye kararında bu husus şu şekilde belirtilmektedir:

“Kadınların erkeklere göre ikincil konumda olduğu veya kalıplaşmış rolleri olduğu fikrine dayalı geleneksel tutum ve davranışlar, aile içi şiddet ve istismar, zorla evlenme, çeyiz ölümleri, asit saldırıları ve kadın sünneti gibi yaygın görülen şiddet veya zorlama uygulamalarının sürmesine neden olmaktadır. Bu türden önyargı ve uygulamalar, kadınların korunmasının veya kontrol edilmesinin bir türü biçiminde, cinsiyete dayalı şiddetin mazur gösterilmesine yol açabilmektedir. Bu türden şiddetin, kadınların fiziksel ve ruhsal bütünlüğü üzerindeki etkisi, onların insan hakları ve temel özgürlüklerden eşit yararlanılmasından, kullanımından ve bu hak ve özgürlüklerin eşit bilgisinden mahrum kalmasıdır. Bu açıklama, temelde fiili veya tehlide dayalı şiddeti kapsasa da, bu türden cinsiyete dayalı şiddet eylemlerinin temel sonuçları, kadınların ikincil konumlarının sürmesinde etkili olmakta, siyasete katılım oranlarının ve ayrıca eğitim, beceri ve iş imkanlarının düşük düzeylerde seyretmesine katkıda bulunmaktadır.”

CEDAW'ın 5. maddesinde toplumsal cinsiyete dayalı ön yargıların değiştirilmesi gerekliliği şu şekilde belirtilmektedir: *Taraf Devletler aşağıdaki bütün uygun önlemleri alacaklardır: Her iki cinsten birinin aşağılığı veya üstünlüğü fikrine veya kadın ile erkeğin kalıplaşmış rollerine dayalı ön yargıların, geleneksel ve diğer bütün uygulamaların ortadan kaldırılmasını sağlamak amacıyla kadın ve erkeklerin sosyal ve kültürel davranış kalıplarını değiştirmek.*

İstanbul Sözleşmesi de benzer şekilde, kadına yönelik şiddeti önlemek için toplumsal cinsiyete dayalı klişelerin değişmesi gerektiğini belirtip, bunun için de eğitim programlarında bu tür klişeleri önlemeye yönelik programlara yer verilmesini zorunlu kılmaktadır. Sözleşme, devlete kadına yönelik şiddeti ve aile içi şiddeti önleme ödevi vermekte ve bununla ilgili temel mücadele alanı olarak da, toplumsal klişeler ve ön yargıları görmektedir. Sözleşmenin 12.maddesinin 1.bendi şu şekildedir:

*Taraflar, kadınların aşağı bir cins olduğu veya kadınlar ve erkekler için alışagelmış rollerin bulunduğu düşüncesine dayanan ön yargıları, örf ve adetleri, gelenekleri ve her türlü farklı uygulamaları ortadan kaldırmak amacıyla kadınlar ve erkeklere ilişkin sosyal ve kültürel davranış modellerinin değişimini sağlamak için gerekli tedbirleri alır.*

12. madde devlete erkeklerin ve erkek çocukların şiddet türlerini önlemek için aktif katılımına yer vermeyi ve kadınların güçlendirilmesiyle ilgili her türlü yeterli tedbir almayı ödev olarak yüklemektedir. İstanbul Sözleşmesi, şiddetin önlenmesine yönelik bireysel ve toplumsal davranış/tutum değişiklikleri sağlanmasının en önemli aracının, eğitim olduğu vurgusundan hareketle, 14. maddesinde aşağıdaki hükme yer vermiştir:

*Taraflar, gerektiğinde, öğrencilerin gelişen kapasitesine uygun olarak, kadın erkek eşitliği, kalıplaşmamış toplumsal cinsiyet rolleri, karşılıklı saygı, kişisel ilişkilerde şiddet içermeyen çatışma çözümleri, kadınlara yönelik toplumsal cinsiyete dayalı şiddet ve kişisel bütünlük hakkı gibi konulara ilişkin öğretim malzemelerinin resmi müfredat içerisine ve eğitimin her seviyesine eklenmesi için gerekli adımları atar.*

Bu anlamda eğitim, diğer şeyler yanında, toplumsal cinsiyete dayalı ön yargıları değiştirmek için gereklidir. Diğer bir ifadeyle, kadına yönelik şiddeti önleme vasıtalarından birisi ve en etkili olarak eğitim karşımıza çıkmaktadır. Eğitim derken de, belirli bir niteliğe sahip ve özellikleri olan, yani toplumsal cinsiyet eşitliğine dayalı eğitimden söz edilmektedir. İstanbul Sözleşmesi gereğince, devlet bu tür eğitimi sağlamak zorundadır.

## **Sonuç**

Toplumsal cinsiyet eşitliği için üç ilkenin, yani genel anlamda eşitlik, fiili eşitlik ve dönüştürme ilkelerinin bir arada olması gerektiği savunulur. Diğer bir ifadeyle bunlar birbirleriyle ilişki halindedir. Bu ilişkiyi tutarlı bir şekilde koymak için, toplumsal cinsiyete ilişkin perspektifin her üçünde birden olması zorunludur. Başka bir deyişle, toplumsal cinsiyeti ana akımlaştırmaya ilişkin standardı, genel anlamda eşitlik ve fiili eşitliği dahil ederek ve üçünü bir arada tutacak şekilde ilerlemek, henüz toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlamamış dünyamızda atılacak en önemli adımdır.

Yukarıda belirtilen Fraser'ın görüşleri çerçevesinde hareket edildiğinde de; toplumsal cinsiyet eşitliği için, üç ilkenin bir arada olması gerektiği belir-

tilir. Bu ilkelerden biri olan fiili eşitlik, kaynakların dağıtımıyla ilgili eşitliği sağlarken; dönüştürme ilkesi, tanınma bakımından eşitliğin sağlanmasıyla ilgilidir. Genel anlamda eşitlik ise, her iki hususta, yani dağıtma ve tanınma bakımından eşitlikle ilgili hükümler gerektirmesi açısından önemlidir. Ancak bu üç ilke de, yukarıda ayrıntılı bir şekilde belirtilen Fraser'ın toplumsal cinsiyet anlayışıyla beraber düşünülmelidir.

Bu üç ilkenin toplumsal cinsiyet anlayışı çerçevesinde nasıl ifade edileceği konusunda, CEDAW'dan başlayarak bazı ipuçlarını ortaya koymak mümkündür. CEDAW'da genel anlamda eşitlik 15. maddesinde şu şekilde yer almaktadır:

Taraf Devletler kadınlara, kanun önünde erkeklerle eşit haklar tanıyacaklardır.

Taraf Devletler medeni haklar bakımından, kadınlara erkekelrine benzer hukuki ehliyet ve bu ehliyeti kullanmak için eşit fırsatlar tanıyacaklardır. Özellikle, kadınlara akit yapmada ve mülk idaresinde eşit haklar verecekler ve mahkemeler de davaların her aşamasında eşit muamele edeceklerdir.

Taraf Devletler, kadınların hukuki ehliyetlerini kısıtlamaya yönelik hukuki sonuç doğuran her çeşit sözleşmenin ve diğer özel muamelelerin tamamının geçersiz olduğunu kabul ederler.

Taraf Devletler, kadın ve erkeğe hukuki olarak ikametgah seçme taşımada eşit yasal hak tanıyacaklardır.

Bu bağlamda, kadın ve erkek terimlerinin genel anlamda eşitliğin gereklerinde vurgulanması, nötr ifadelerle yetinilmemesi ve özellikle yukarıdaki ikametgah seçme gibi, kadın-erkek eşitliğinin söz konusu olmadığı alanlarda bu hususun vurgulanması, toplumsal cinsiyet eşitliği anlamına dayalı genel anlamda eşitliğin ifadesidir.

Fiili anlamda eşitlikle ilgili olarak da CEDAW'dan örnek vermek söz konusudur. CEDAW'ın 4. maddesi geçici özel önlemler başlığını taşımaktadır:

Erkekler ile kadınlar arasındaki eşitliği fiilen gerçekleştirmeyi hızlandırmak için Taraf Devletlerin aldıkları geçici tedbirler, bu sözleşmede tanımlanan bir ayrımcılık şeklinde görülemez; ancak bunlar hiçbir şekilde eşitlikçi olmayan veya farklı türden standartların sürdürülmesi sonucunu doğuramaz; fırsat ve

muamele eşitliğini sağlama amacı gerçekleştiğinde bu tedbirlerin uygulanmasına son verilir.

Benzer şekilde bir hükmü anayasada da görmek mümkündür. Anayasanın 10. maddesi 2.fıkrasında kadınlar ve erkeklerin eşit haklara sahip olduğunu belirttikten sonra, devletin bu eşitliği hayata geçirmekle ödevli olduğunu ve bu yönde yapılacak düzenlemelerin eşitlik ilkesine, yani genel anlamdaki eşitliğe aykırı olmayacağını açıkça belirtilmektedir.

Tekrar eğitim hakkından örnek verilirse, fiili eşitlik bakımından bu norm kız ve erkek çocuklar için eğitimin parasız olduğu şeklinde ifade edilip, kız çocuklarının okullaşma oranlarının azlığı nedeniyle okula gönderilmemesi noktasında tedbirlerin alınması gerektiği ifadesiyle tamamlanması gerekmektedir. Bu çerçevede dağıtım politikalarıyla ilgili fiili eşitliğin, eğitimde kaynakların kadınlara ve kız çocuklarına eşit bir şekilde dağıtılmasıyla ilgili diğer gerekleri de bu şekilde belirtmesi gerekmektedir.

Tanınmanın dönüştürme ilkesi çerçevesinde nasıl gerçekleşeceğini, toplumsal cinsiyeti ana akımlaştırmakla ilgili gereklerden hareket ederek belirlemek mümkündür. Toplumsal cinsiyeti ana akımlaştırmak ise kız ve erkek çocuklarının okula gönderilmemesi veya okullarının tamamlanmamasıyla ilgili gelenekleri değiştirecek şekilde politikalar üretilmesini sağlar.

Bu şekilde, kaynakların eşit dağıtımı ve tanınmasını sağlayacak şekilde genel anlamda eşitlik, fiili eşitlik ve dönüştürme ilkelerinin bir arada düşünülmesi ve eğitimle ilgili düzenlemelerin de bunlara göre yapılması gerektiğini belirtmek mümkündür. Bu üç gerekliliği ifade edecek şekildeki düzenlemeye örnek olarak CEDAW'ın 10. maddesini belirtmek mümkündür:

Taraf Devletler özellikle arasındaki konularda kadın-erkek eşitliği esasına dayanarak eğitimde erkeklerle eşit hakka sahip olmalarını sağlamak için, kadınlara karşı ayrımı önleyen bütün uygun önlemleri alacaklardır:

Meslek ve sanat yönlendirilmesinde kırsal ve kentsel alanlarda bütün dallardaki eğitim kurumlarına girişte ve diploma almada okul öncesi, genel, teknik, mesleki ve yüksek teknik eğitimde ve her çeşit meslekte eğitimde eşit şartların sağlanması;

Kadınlara erkeklerle aynı ders programlarından yararlanmaları, aynı sınavlara katılmaları, aynı seviyedeki niteliklere sahip eğitim görevlilerine, okul, bina ve malzemesine sahip olmaları;

Kadın ve erkeğin rolleriyle ilgili kalıplaşmış kavramların eğitimin her şeklinden ve kademesinden kaldırılması ve bu amaca ulaşılması için karma eğitimin ve diğer eğitim şekillerinin teşvik edilmesi, özellikle ders kitaplarının ve okul programlarının yeniden gözden geçirilmesi ve eğitim metotlarının bu amaca göre düzenlenmesi;

Burs ve diğer eğitim yardımlarından faydalanmaları için kadınlara erkeklerle eşit fırsatların tanınması;

Özellikle kadın ve erkekler arasında mevcut eğitim açığını en kısa zamanda kapatmaya yönelik olarak, yetişkin ve fonksiyonel okuma-yazma programları dahil, sürekli eğitim programlarına katılabilmeleri için erkeklerle eşit fırsatların verilmesi;

Kız öğrencilerin okuldan ayrılma oranlarının düşürülmesi ve okuldan erken ayrılan kız çocukları ve kadınlar için eğitim programları düzenlenmesi;

Spor ve beden eğitimi faaliyetlerine aktif olarak katılmaları için erkeklerle eşit fırsatlar tanınması;

Kadınlara, ailelerin sağlık ve refahını sağlamaya yardımcı olacak, aile planlaması bilgisi dahil, özel eğitici bilgiyi sağlamaları.

Bu maddeler dikkate alındığında şu sonuçlara ulaşmak mümkündür: Toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanmasında eğitim, önemli bir boyut oluşturmaktadır. Bu noktada, kaynakların dağıtılması konusunda eşitliğin sağlanmasının yanında, tanınmaya ilişkin olarak da, kültür değişikliği gereklidir. Toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanmasında, genel anlamda eşitlik (kadın-erkek eşitliği demekle), fiili anlamda eşitlik (kadınların eğitim hakkını kullanabilmeleri için engellerin kaldırılmasını gerektirmekle) ve dönüştürücülük (kültürün değiştirmesini gerektirmekle) şeklinde ifade bulan üç ilkenin, birlikte gerçekleştirilmesi gerekliliği de ortaya çıkmaktadır.

### **Kaynaklar**

- Fraser, Nancy (2007). "Feminist Politics in the Age of Recognition: A Two-Dimensional Approach to Gender Justice", *Studies in Social Justice*, V.1, I. 1: 23-35.
- Fraser, Nancy (2013). *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*, Verso Publishing.

- Verloo, Mieke & Lombordo, Emanuela (2007). “Contested Gender Equality and Policy Variety in Europe: Introducing a Critical Frame Analysis Approach”, *Multiple Meanings of Gender Equality: A Critical Frame Analysis of Gender Policies in Europe*, Ed.Mieke Verloo, Budapest: Central European University Press.
- Rosenfeld, Michel (1986). “Substantive Equality and Equal Opportunity: A Jurisprudential Appraisal”, *California Law Review*, V.74, I.5: 1687-1712.
- *Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması: 33-34.* [http://tkaa2014.kadininstatusu.gov.tr/upload/Node/15063/files/TKAA\\_2014\\_OZET\\_RAPOR.pdf](http://tkaa2014.kadininstatusu.gov.tr/upload/Node/15063/files/TKAA_2014_OZET_RAPOR.pdf) (10.04.2016)





## AKIŞKAN MODERN ZAMANLARDA KADIN VE DİN: YAŞAMA ÜSLÛBUNDAN HAYAT TARZINA HABİTUSUN DEĞİŞİMİ

**Birsen Banu OKUTAN \***

### Öz

Akışkan modern zamanlarda, post endüstriyel üretim sistemi, sosyal yapıları dönüştürerek bir jenerasyondan diğerine tevarüs eden kültürü çeşitlendirmekte ve tekrar tekrar kurmaktadır. Bu kurulum sürecinde bireylerin düşünme yapılarında farklılıklar meydana gelmekte ve bireyler alışılmışın dışında davranışlar göstermektedir. Bourdieu'nun uzun süreli edinilmiş eğilimler dizisi olarak tanımladığı habitus kavramı yardımıyla bireylerin algı, düşünme ve eyleme şemalarını anlamak kolaylaşmaktadır. Akışkan modern zamanların habitustaki hızlı değişimi tetiklediği düşünüldüğünde, bugün dindar kadınların da bu hızlı değişimin etkisi altında olduğu görülmektedir. Bu çalışmanın amacı, dindar kadınlar için sunulan ideal habitus biçimindeki değişiklikleri göstermek ve yaşama üslubundan hayat tarzına dönüşümün parametrelerini analiz etmektir.

**Anahtar Kelimeler:** Akışkan Modern Zamanlar, Yaşama Üslubu, Hayat Tarzı, Habitus, Dindar Kadın

### Abstract

#### **Woman and Religion in Liquid Modern Times: Transformation of Habitus from Mode of Life to Lifestyle**

Liquid modern times, as Bauman points out, are elusive grounds surrounded with infinite, fragile and indefinite possibilities that forms the status of all social norms, principles and rules. In the liquid modern times, post-industrial production system transforms social structures, diversifies and re-constructs the culture which is inherited from one generation to the other. In order to better understand this transformation process, the essential components of the social structure must be analyzed by exploring the different mental attitudes and behaviors of people. According to Bourdieu, the acquisition of durable dispositions constitutes to "habitus" and people behave by means

\* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı. bbokutan@istanbul.edu.tr

of their habitus which constructs the schemes of their perceptions, thoughts and actions. In other words, habitus as a generative and unifying formula reinterprets features of innate positions to the combined form of life which consists of personal choices and performances. Habitus is a dynamic system, therefore it changes according to particular variables; liquid modern times as a driving force triggers the rapid modification of peoples' habitus. This study maintains that the habitus of urban and religious woman in Turkish society has been modified unexpectedly in the liquid modern times. The main aim of this study is to demonstrate the "habitus shift" of religious women and inspect the transformation of habitus from the "mode of life" to "lifestyle". Hypothetically, after cross-examination the habitus of religious women has changed from the "mode of life" to the "lifestyle". Methodologically, through a short content assessment of selected publications, the concern will be clarified further.

**Key Words:** Liquid Modern Times, Mode of Life, Lifestyle, Habitus, Religious Women

## Giriş

İçinde yaşadığımız "postmodern", "geç modern", "hiper-modern" olarak nitelendirilen süreç, Bauman (2015) tarafından "akışkan modern" olarak kavramsallaştırılır. Modern sürece akışkanlığı veren "onun kendini ilerleten, kendini güçlendiren, zorlayıcı ve takıntılı özelliğidir" (Bauman, 2015: 14). Sosyal yaşam içinde yer alan biçimlerin varoluşları kalıcılıktan uzaklaşırken, tüketici odaklı bir ekonominin ürün fazlalığı ve hızı içinde, kavramlar kendini yeniden var eder. Metropole özgü, eyleme ritmi içinde akışkanlık kavramı, yeni bir hayat tarzı meydana getirir. Bu hayat tarzı, temelinde bütünleşme ve özsel farklılaşmaların olduğu, moda yörüngeli bir zemini oluşturur. Diğer bir ifadeyle, yeni hayat tarzının esridiği nokta, "akışkanlık" zemininde uyum gösteren "moda" kavramı üzerinden netlik kazanır. Bu ilişki, aynı zamanda makale boyunca "akışkan modern zamanlar" nitelemesinin neden daha uygun olduğunu göstermektedir; "akışkanlık" ve "moda sınırsızlığı" birbiri için tamamlayıcı ve tanımlayıcıdır. "Verili bir örüntünün ürünü olarak moda" (Simmel, 2006:106) taklit gücüyle hareket sağlayarak toplumsal uyarlanma güdüsü yaratır, bireylerin yürümesi için bir patika açar. Moda, sınıf bölünmesinin bir ürünü olarak iki yönlü işlev görür; belirli bir toplumsal çevreyi bir arada tutarken, o çevreyi diğerlerine kapalı hale getirir (Simmel, 2006: 107). Bu durum, "bütünleşme" ve "farklılaşma" eğilimlerinin tezahürüdür ve moda bu iki sürecin birleşiminden meydana gelmektedir. Modanın özüne uygun olarak, ona ilk adapte olanlar her zaman belli bir topluluktur, toplumun diğer

çoğunluğu ise modayı takip etme aşamasındadır. Moda her kesim tarafından benimsenir hale geldikçe artık kendiliğini yitirir; yaygınlaştığı ölçüde ayırt edicilikten uzaklaşır. Bir yandan yaygınlaşan, yaygınlaştıkça anlamını yitiren süreçte, hem başlangıç hem son olarak “kilit nokta”, “aynı anda hem olmak hem olmamak” üzerinden şimdilik duygusu dayatır. Şimdilik duygusu içinde sorgulanmayan kanaatlerin giderek güç kaybetmesi, modanın bilinç üzerinde hâkimiyet kurmasına neden olur ve yaşamsal alanda uçuculuk ve değişkenlik ilkelerinin yerleşim sahasını genişletir (Simmel, 2006: 112,113).

Bu çerçevede, moda artık “dış görünümü kapsayan aslî hükümranlığının sınırlarını aşıp, beğenileri, kuramsal kanaatleri, hatta hayatın ahlâkî temellerini de kendi değişim formu içine” (Simmel, 2006: 113) çeker. Geride bıraktığı “her şeyi küçültür, karalar, değerini düşürür ve yerine yenisi koyar” (Bauman, 2015: 27); yok edici vasfıyla yaşam biçimlerini bir devrimin bitmeyen hareketi içine sokar. Hareket, “yenemiyorsan, onlara katıl” (Bauman, 2015: 28) döngüsünde, “görünüştünüzü ve alışkanlıklarınızı, kısaca kendinizi, değiştirebildiğiniz kadar sık değiştirin” (Bauman, 2015: 29) mottosunu yerleştirir. Bi-reylerin kimlik bulma sürecindeki kişisel modelleri de bukalemuna dönüştür. Bauman (2015: 35) bukalemun yaratan alanı, William Blake’in kum taneciklerinin içinde görmeye uğraştığı dünyaya benzetmekte ve bu dünyada akışkan modern çağın yerlilerinin hep birlikte “sonsuzluğu sıkı tutma” hissiyatı içinde yaşadığını ifade etmektedir.

Günümüzde akışkan modern çağın yerlilerinin yaşadığı hayat tarzı “moda ve tüketim alışkanlıkları” (Hızal, 2003; Zorlu, 2006) kapsamında detaylı olarak araştırılmaktadır. Dindar yerlilerin bu saha içindeki tutum ve davranışları, metropol ilkelere entegre olma biçimleri ve yaşam tarzları (Aktaş, 2001; Barbarosoğulları, 2006, 2009a, 2009b; Şişman, 2006; Okutan, 2013; Yılmaz, 2015) ise yeni yeni sorgulanan konular arasındadır. Bu çalışmanın amacı, muhafazakâr-dindar kadınlara yönelik hayat tarzı belirleme işlevini yüklenen mekanizmaları ortaya çıkarmak ve habitus değişim sürecindeki durakları çözümlenektir. Bu çerçevede, öncelikle, Bourdieu’nun habitus kavramı tanımlanacak ve hayat tarzı-habitus ilişkisi açıklanacaktır. Ardından Banarlı’dan mülhem “yaşama üslubu” ve muhafazakârlara yönelik habitus tasarımı biçimlerinin geleneksel damarları gösterilecek; dindar kadınlar için sunulan hayat tarzı göstergeleri ve üretilen habitus, seçilen muhafazakâr künyeli yayınlar aracılığıyla örneklendirilecektir. Bu örneklerin seçilmesindeki temel itki, örneklerin, muhafazakâr kadınlar için hazırlandığını iddia eden yayınlar olmasıdır. Hem

*Aile Ansiklopedisi*, hem de *Modanisa* ve *Nun* dergisi muhafazakâr kadına nasıl davranması, yemesi, içmesi giyinmesi veya total manada yaşaması gerektiğini gösteren yayınlardır. Diğer yandan, seçilen süreli yayınlar, gayet aktüel, takip edilen ve halk arasında bilinen dergilerdir.<sup>1</sup> Araştırma günü itibariyle *Modanisa*<sup>2</sup> instagram adresinde 438 bin kişi tarafından takip edilirken, *Nun*<sup>3</sup> dergisi 43.4 bin kişi tarafından takip edilmektedir. *Aile Ansiklopedisi* (1977) ve süreli yayınların (2016) yıl farkları göz önünde bulundurularak, metinler ve resimler aracılığıyla dindar kadın tipolojilerinin nasıl çizildiğini görmek, karşılaştırma yapabilmek imkânı sağlamaktadır. Fakat belirtilmesi gereken temel husus, bu çalışmanın kendi “sınırlı” kapsamı dâhilinde bir örnek sunmayı hedeflediğidir. Bu manada hipotetik olarak, dindar kadınların habituslarındaki “yavaş” fakat “kökten” değişim emareleri, din sosyolojisi disiplini içinde sorgulanacaktır. İleride, konuyla ilgili etraflı çalışma yapmak isteyenler, incelenen yılları ve dergi sayılarını fazlalaştırarak ve çeşitlendirerek bırakılan yerden sorgulamaya devam edebilir.

### **Bourdieu Sosyolojisi ve Habitus’u Anlamak**

Bourdieu, din incelemelerine neredeyse hiç ilgi göstermediği halde (Swartz, 1996: 71) ortaya koyduğu çalışmaları içerik bakımından din sosyolojisi disiplinine kavramsal araçlar sunmaktadır. Bu araçlar, “dini”, hareketlerine yansıtan bireylerin pratiklerini ve zihinsel yerleşikler ile tavırlar arasındaki ilişkileri çözümlenmeyi sağlar. İlişkinin varlığını anlamak Bourdieu sosyolojisinin temel bileşenlerini kavramayı kolaylaştırır; çünkü Bourdieu (2009:101) için sosyoloğun görevi sadece bu kapasiteye sahip bireyleri harekete geçiren gizli damarları keşfetmekle sınırlı değildir; aksine, insanlara davranışlarını geri vermektir. Hal böyleyken, Bourdieu’nun kavramlarını bilmek, bugün sistem içinde değerlerden kopuş serencamını yaşayan dindar kimliklerin davranışlarının anlamını onlara da geri vermeyi sağlayacaktır. Daha terimsel ifadeyle, geri vermeyi amaçlayan sosyolojik bakış açısı, Bourdieu ile özdeşleşen refleksif sosyolojiye işaret etmektedir. Refleksif sosyolojide,

1 *Türkiye’de Popüler Kültür Kadın ve Din* (Okutan, 2013) adlı çalışmada 40 dindar kadına sorular sorulmuş ve popüler kültür unsurlarıyla girdikleri ilişkisellik çözümlenmiştir. Araştırmanın “süreli yayınlar” bölümünde özellikle *Ala dergisinin* –ki yeni yeni çıkmaya başlamıştı- çok iltifat gördüğü, katılımcıların büyük çoğunluğu tarafından takip edildiği bulgulanmıştır (Okutan, 2013:259-266).

2 <https://www.instagram.com/modanisa/?hl=tr> (12.06. 2016)

3 <https://www.instagram.com/nundergi/?hl=tr> (12.06.2016)

ilişkiler yumağı olarak toplumsal olguyu anlamaya çalışan sosyolog, nesnel verinin gerçeği ile onu tecrübe edenlerin öznel gerçekliğini uzlaştırmayı (Bourdieu, 2009a: 100) üstlenir. Refleksif sosyoloji, temelini sağlam paradigma zeminine dayandırmak zorundadır. Bourdieu çalışmalarında da paradigma kopuşlarından ziyade bir süreklilik görülür. Süreklilik, sosyoloji teorilerinin temel ayrımı olarak görülen objektivist ve sübjektivist yaklaşımların kesişimi olarak karşımıza çıkar. Bourdieu, objektivist yaklaşımın insan doğasına, determinist duruşuna, bireyi bu dar duvarlar arasında iradesiz görme eğilimine direndiği kadar, sübjektivist yaklaşımın volontarizm anlayışına, bireyi özgür bırakan hür aktör rolüne de karşıdır. Bireyin toplum ve kendisiyle biriktirerek girdiği ilişki neticesinde somutlaşmış eylemi, yani realitesi oluşmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Bourdieu epistemolojik, ontolojik, insan doğası ve özellikle metodolojik olarak bu iki temel yaklaşımın arasında bir yerde durarak sosyolojisini oluşturmuş ve kavramlarını bu temelde üretmiştir. Bu nedenle asıl hedefin “objektif yapılar” ile “sübjektif yapımlar” arasındaki girift ilişkiyi göstermek olduğunu ifade eder; Pascal’ın formülünden yola çıkarak “dünya beni kapsar; fakat ben de ona gark olurum” şiarını toplumsal gerçeği anlamak için perspektif olarak ele alır (Bourdieu, 1996: 21).

Bu teorik çerçevede, Bourdieu (1998: vii) sosyolojisinin temel kavramlarını *habitus*, *alan* ve *sermayedir*; kavramların mihenk taşı da objektif yapılar ile (sosyal alanlar) birleştirilmiş yapımlardır (*habitus*). Collet (2009: 425,426) de Bourdieu’nun objektivist ve sübjektivist yaklaşımların hatalarını *habitus* kavramı özelinde aştığını ifade eder. *Habitus*, bilgi nesnelere inşâ edilme ilkesidir; pratikler yoluyla sürekli olarak inşâ edilen yapılaşmış ve yapılaşmakta olan eğilimler sistemidir. Bu eğilimleri çözümlenmek toplumsal eylemi anlamayı sağlar; fakat öncelikle toplumsal gerçeklik ile eyleyici arasında ontolojik bir suç ortaklığı olduğunu kabul etmek gerekir (Bourdieu & Wacquant, 2014: 119). Diğer bir ifadeyle, *habitus* yapılandırılmış yapılar olarak karşımıza çıkar ve aynı zamanda o yapıları tekrar yapılandırır. Bu eğilimler, bireylerin kendi içinde kendilerinden ve bazen de kendilerine rağmen ortaya çıkabilir. Eylemlerdeki *habitus* yönlendirmesi bireylerin kendi kaderlerini kendilerinin tayin etmesini engeller ve onları aktör olmaktan uzaklaştırarak ajanlar haline getirir. Bir işçi neler yer, hangi yollarla geçimini sağlar, hangi sporları yapar, hangi partiye oy verir gibi yaşam tercihleri olarak görülen pratikler, birey *habitusunun* eylemde somutlaşmış halidir. Bu bağlamda geliştirilen edimler, Bourdieu’nun (1998: 56,57) “doksa” olarak tanımladığı, daha önceden edini-

len, toplumsal olarak kabul görmüş kanaat, kural veya ortodoks bakış açılarının da etkisi altındadır.

Farklı davranış kalıpları, farklı sınıflandırılan şemalar, farklı görünüm şekilleri “farklı farklılıklar” (Bourdieu, 1996: 17) yaratmaktadır. Pratikler bazen seçkin, bazen bayağı, bazen iyi, bazen kötü olarak toplumsal şemaya yerleşir. Bazen de aynı davranış, aynı iyi, birine seçkin gelirken, diğerine gösterişçi veya şatafatlı gelebilir. Bu nedenle, toplumsal haritada habitus ayırt edici stratejiler olarak kabul görür. Ajanlar da habitus ürünü olan toplumsal dünya içinde kendilerini “sudaki balık gibi hisseder, suyun ağırlığını fark etmez ve gerçekliğini sorgulamaz” (Bourdieu & Wacquant, 2014:118). Fakat bu sorgulamama durumu bireylerin kendilerini kuklalar olarak gören yapının yönlendiriciliğine teslim olmaları anlamına gelmemelidir (Bourdieu, 1998: 9,10). Habitus kavramı bu paradoksu çözmek için icat edilmiştir. Ritüel olarak pratikler, bilinçsiz hesaplamanın veya kurala uymanın değil, ritüellerin ilişkisel ve birbirine bağlı pratiklerin durumunu ifade eder. Gerçek ilgilidir, bağlantılıdır (Bourdieu, 1998: 3); fakat bu bağlantının asla total manada gerçekleştiği düşünülmemelidir. Habitusun görevi, birliktelik sağlamak, ajanların ve buldukları sınıfsal pratiklerdeki birleştirici içgüdüyü ve ilişkisel konumları tekrarlayarak temelde üniter bir yaşam stili oluşturmaktır (Bourdieu, 1998: 8).

Her habitus belirli bir alan içinde şekillenir. Bourdieu’nun (1998: 32) kavramsal haritasında “alan” sosyal yapıların birbiriyle bağlantılı olduğu bütündür ve konumlarına göre amaçları ve araçları farklılaşan ajanlar alan üzerinde güç mücadelesinde bulunur. Bu bütünsel yapının üzerinde gerçekleşen bireylerin yüzleşmeleri, karşılaşmaları, güçleri ve varlıkları bu yapıyı korumayı ve dönüştürmeyi sağlamaktadır. Ekonomik, politik ve sosyal ilişkiler yumağı olarak alanlar, kendi bünyesinde bürokratik, bilimsel, ailesel, artistik, dini gibi alt bölümlere ayrılır ve mücadele alt alanlarda da devam eder. Her alan kendine ait örtülü bir giriş mottosuna sahiptir; “geometri bilmeyenler bu kapıdan içeri girmesinler” söyleminin teori kurma hevesinde olmayanların bilimsel alana alınmadığını ifade etmesi gibi (Bourdieu, 1998: 78). Bourdieu, tarafından sosyal alanın kendi içindeki varoluşsal işleyişi de oyuna benzetilmektedir. Birçok insan davranışı oyun alanlarında meydana gelir. Ajanlar bu oyun alanı içinde stratejiler geliştirir; fakat bu stratejilerin çok azı prensip olarak doğru stratejidir (Bourdieu, 1998: 81). Diğer bir ifadeyle, bu oyunun gerçekleştiği yer, “alan”; oyun esnasında bireyler tarafından meydana gelen eğilimler, yatkınlıklar veya stratejiler “habitus” göstergeleridir. Bireyler de

kendi habituslarının ürünüdür. Bu bağlamda habitusu bireyin varoluşu ya da bedenleşmiş toplumsallık olarak düşünmek gerekir; habitus dünyayı belirli bir dünya olarak var eden şey halini almaktadır (Bourdieu & Wacquant, 2014: 118).

Bourdieu sosyolojisinde gücün alanlardaki yayılımının birbirinden farklı çıkar biçimlerini somutlaştırdığı varsayılır. Bu noktada, çekişme sürecini ifade edecek “sermaye” kavramı ortaya çıkar. Bourdieu kavramsallaştırmasında “sermayenin” ekonomik anlamı genişletilerek sosyal, kültürel ve sembolik olmak üzere çeşitli düzlemler imlenir. Sosyal sermaye, bireyin içinde bulunduğu, çevrenin ona sağladığı sosyal ilişkiler sayesinde elde ettiği kazançları gösterirken, kültürel sermaye sosyalleşme/egitim sürecinde kazanılan sermaye; sembolik sermaye ise insanlara anlamlandırma araçları sunan zihni kurgulardan elde edilen kazanç biçimlerdir (Amman, 1995: 77,78). Farklılıkların altını çizen bu tip sermaye biçimleri benzer grupları bir araya getirir. Gruplar, en katı haliyle “sınıflar”, birbirleri ile kimi zaman sessiz kimi zaman çetin bir mücadele içine girer. Bourdieu (2014: 197) bu mücadeleyi şöyle anlatır:

En üstteki en “kapalı” en “seçilmiş” grupların kapılarını zorlamak, kapılarını giderek daha çok kişiye kapatmak, sosyetik “itibar” birikiminin yasası budur. Bir salonun itibarı dışarıda bıraktıkları konusundaki katiyetine (saygın olmayan bir kişi ağırlanırsa saygınlık kaybedilir) ve kabul edilen kişilerin “kalitesine” bağlıdır ki bu da onları kabul eden salonların “kalitesinden” ayrılmaz.

Bourdieu (2014:197) zaviyesinden dünyanın sınıflandırıcı doğasında şık restoranlardan konferanslara, kulüplere, at yarışlarına kadar her türlü sosyetik edimde sınıflandırılma biçimleri gösterilmektedir. Sınıflandırılma, bireylerin hangi habitustan beslendiklerini gösteren işaretler sistemi olarak yansımaktadır. Habitus bu manada maddi görünümün ve simgesel sermayenin dağılımında rol oynayan ve konumlandırılmayı hesaba katan bir üründür (Bourdieu, 2014: 198). Bu ürün vasıtasıyla meşru olarak kabul gören ayrımların her biri kendi içinde simgesel sermayedir. “Simgesel sermaye ancak, sağladığı fayda ve iktidar biçimleriyle, beden, dil, giysi, mobilya gibi” (Bourdieu ve Wacquant, 2014:198) tanınmaz haldeki güç ilişkilerini gösteren “ifade üsluplarını oluşturmaya yatkın kılan algı ve beğeni şemalarıyla donanmış bireyler ya da gruplar arasındaki ilişkide var olur” (Bourdieu ve Wacquant, 2014: 198,199). Bu bağlamda nesneleşen sermaye biçimi kültür üzerinden iktidar mekanizma-



larını meşrulaştırmaktadır. Bir “hayat tarzı” üzerine kurulu “statü grupları” bu noktada Weberyen çerçevenin sunduğu şekliyle sınıflardan farklı gruplar değil, yüceltilerek meşrulaştırılmış yapılardır (Bourdieu ve Wacquant, 2014: 203). Her “hayat tarzı” olarak kültür, sembolik sermaye, sembolik çıkar, sembolik şiddet gibi biçimleri var etmekte ve tehlike içinde var olmaktadır (Bourdieu, 2006: 139). Kültürü tehlikede bırakan ana etmen tecimselleşen nesnelere dünyasının varlığıdır.

Eğer kültürün bugün tehlikede olduğunu, izleyici ölçer pazarlama araştırmaları, reklam verenlerin beklentileri, satış rakamları, best-seller listeleri gibi birçok yüzü olan paranın ve tecimin, tecimen mantığının imparatorluğu tarafından tehdit edildiğini söylersem, abarttığım söylenecek... Eğer tecimsel dolaşım yasasına, best-seller’ların, medyatik yıldızlar avının, kısa vadeli ve ne pahasına olursa olsun elde edilen başarıların üretimi ve yüceltilmesi yasasına, ama aynı zamanda toplumsal ayrıcalıkların ve gönül almanın dolaşım alışıverişlerinin yasasına içtenlikle boyun eğen yayınların, film yapımcılarının, eleştirmenlerin, radyo ve televizyon kanallarının sorumlularının, eğer tüm bunların pazarın budala güçleriyle işbirliği yaptıklarını ve onların utkularına katıldıklarını söylersem, abarttığım söylenecek (Bourdieu, 2006: 139).

Tecimen mantığın imparatorluğu altındaki oyunda, suç ortağı olarak erkekler ve kadınlar kendi kum tanelerini atmakta ve düzenin devamı bu kum tanelerine dayanmaktadır (Bourdieu, 2006: 139). Bugün habitus bağlamında düşünmek, bu kum tanelerinin varlığıyla oluşan oyunun parçalarını irdeleyebilmek açısından manidardır. Alanı uzam olarak görmek kişinin kendi üretmediği, kişinin içinde doğmadığı veya keyfi olarak (Bourdieu, 1998: 86) içinde bulunmadığı sınırların kendi üzerindeki etkisini göstermek “habitus”un anlamlandırılması ile gerçekleşir. Bu anlam verme sürecinde habitus içinde oluşan kültürel yapıların en önemlilerinden biri, iletişimi gerçekleştiren dildir. Dil sadece dilbilimsel çözümlenmelerle anlaşılacak bir yapı olarak değerlendirilemez. Dilin varlığı, oluşması, yaygınlaşması veya değişime uğraması söz konusudur. Bu nedenle üretilen söz öbekleri veya söylemler, dilsel bir habitus ile dilsel bir piyasa arasındaki alışverişin ürünü olarak görülmelidir. “Dilsel habitus, toplumsal olarak oluşturulmuş bir dizi yatkınlıktır” (Bourdieu & Wacquant, 2014: 140). Piyasa ile dilsel habitus alışverişinde ise iktidar ilişkilerinin bütüncül yapısı göz ardı edildiği sürece mesaj içerikleri bile anlaşılmaz



duruma gelmektedir. Dilsel habitusun içinde barındırdığı gizil güç tahakküm kurmazken bile küçümseme stratejisinin bir parçası olarak işlev görmekte, bu haliyle simgesel şiddet aracı olmaktadır (Bourdieu ve Wacquant, 2014:140). Bu bağlamda habitus içinde oluşan kültürel yatkınlık seti olarak toplumsala mal edilen “dil” Wittgenstein (2001: 26) literatüründeki “alet kutusu” veya “takım sandığı” olarak düşünülebilir. Çekiç, kalem, keski, kibrit, çivi ve tutkal bulunan bir alet kutusundaki aletler birbirinden farklı olarak algılansa da kutuya tesadüfen koyulmamıştır. Aralarındaki ilişkisellik onları aynı aile etrafında birleştirmektedir; tutkal ve keski arasında dışardan görülen ilgisizlik, kutu içinde farklı anlamlarla donanmaktadır. Bu sebeple kelimelerin nasıl kullanıldığı toplumsal bağlamda ve habitus içinde anlam kazanır. Kültürün tecimselleşerek tehlikeye girmesi, kültürel bir yapı olarak dilsel habitusun da tehlikeye girdiğini anlatmaktadır.

### Yaşama Üslubu

Sosyal eşitsizlik üzerinden simgesel şiddet barındıran kültürel bir kurgu olarak “hayat tarzı” akışkan modern zamanlarda, hegemonik dünya gücünün etkisi altındadır. Kimi zaman “kültürel emperyalizm”, kimi zaman “küresel kültür” olarak teorize edilen baskın hayat biçimi, kıyafetler, dekorasyon, televizyon programları, yeme-içme adetleri, internet kullanım biçimleri ile her gün yenilenen işaretler sisteminin takibini istemektedir. Akışkan modern zamanların moda eksenli kurguladığı hayat tarzı, dünya ölçeğinde bütünleşirken, farklılaşmanın altını çizmektedir. Dünyanın metropol ülkelerinin yarattığı birbirine benzer eğilimlerinden oluşan habituslarda bireyler sudaki balık gibi edimlerini tekrar etmektedir. Büyük resmin sunduğu hayat tarzı, küçük resimlerin kendi içindeki yaşam biçimlerinin üzerini örtmekte; yavaş fakat köklü değişim sinyalleri verilmektedir.

Banarlı (1985: 182) yatkınlıklar setindeki bu yavaş fakat köklü değişimi öngörmüş ve her milletin kendine özerklik sağlayacak kültürel üsluplarının olduğuna dikkat çekmiştir. Temelde davranışlara yön veren yapma-etme biçimini gösteren “yaşama üslubu”<sup>4</sup> (Banarlı, 1986) tarihsel tortuların senteziyle örülmüş bir dokuya işaret etmektedir. Kültürel olarak işlenmiş damgalanmış öğeler, somut davranışlara kaynaklık ettiği mimari, kıyafetler gibi mad-

4 Kaplan (1997:165-167) da “üslup” kavramını hayat karşısında alınan tavrın, duyuş tarzının objektifleşmiş şekli olarak görmekte, “üslubun” vücuda geldiği sosyal, ekonomik ve kültürel şartların mahsulü olarak arkasında gizli bir ruh taşıdığını ifade etmektedir.

di kültür göstergelerine yansırken güzellik, çirkinlik, kıskançlık, vefa, fazilet gibi duyguların varlığına veya şekillenmesine de etki etmektedir. Bu örüntüyü açıklamak için kültürel göstergeleri kelimeler üzerinden okuma girişiminde bulunan Banarlı (Banarlı, 2001: 66) kelimelerin duyma, düşünme ve hissetmeyi sağlayan “tılsımlı vasıta olarak dilin” (Banarlı, 2001: 6) dizileri olduğuna dikkat çekmektedir. Diziler kullanım biçimlerine göre söylenirken düşünce sistemini de tekrar tekrar kurmaktadır. Kurma sürecini “perde” ile örneklendiren Banarlı, kelimenin Türk diline Farsçadan yerleşmesine rağmen toplumsal kullanımın ona yeni manalar verdiğini, kelimeyi perde perde kendi üslubuna yerleştirdiğini (Banarlı, 1986: 75) belirtmektedir. Örtü, bölme, makam, ahenk, ses tonu, ırz, namus, haya, ar, iffet (Banarlı, 1986: 77) manalarına gelen perde, Faruk Nafiz’de “çekiyor hüsn-i ilahisine atlas perde” şeklinde, yerle göğün arasına yerleşirken, Mehmet Akif’te “ne çirkin yüzler örtermiş meğer ol incecik perde” (Banarlı, 1986: 76) halinde utanma duygusuna işaret etmektedir. Halk kültürünün en yalın edebi gösterilerinden biri olan “Karagöz-Hacivat” oyununda perde, “karanlıklar içinde, ardında ışık yanan, bembeyaz bir tablo” (Banarlı, 1986: 78) olarak ortaya çıkmakta ve bu tablo temelde hayat dramının oynandığı bir meydana benzemektedir. Her oyun sonunda söylenen “yıkıtın perdeyi, eyledin viran” cümlesiyle perde kapanmakta, dram son bulmaktadır.

Bu bağlamda, görüş, duyuş, anlayış ve anlatış özelliklerini içeren edebi bir çağrışıma barındıran “yaşama üslubu”, maddi ve manevi bütünlüklü bir birleşimi taşıyan, yüklü, kodlanmış ve sağduyu anıştırması yapan dilsel habitus içinde kendi ilkelerini var eden ve nesnelere anlamlandıran bir kavram-sallaştırma olarak tanımlanabilir. Moda merkezli tüketmeye yönelik kullan-at felsefesi ile değişimi sembolize eden “hayat tarzıyla” karşılaştırıldığında, yaşama üslubu, sükûneti, tarihselliği, sabiteleri, duyguyu imler. Yaşama üslubu için nesnelere künyeleri ile var olur ve tarihselliklerinden kopmadıkları için nesne-isim bütünleşmesi canlıdır; hayat tarzında nesnelere yenilendikçe ve geçmişlerinden koştukça anlamlı görünür. Yaşama üslubu, bir topluluğa has özellikleri, özgünlüğü ve alt-kimlikli oluşumları ortaya çıkarırken; hayat tarzı dünya ölçeğindeki egemen kültürün kimliği ile vücut bulur. Özcesi, yaşama üslubu, “gösterilen” hayat tarzı “gösteren” odaklı bir habitus hazırlar.

### **Yaşama Üslubundan Hayat Tarzına**

Dindar kadın kimliklerin davranışlarını şekillendirmek üzere *Mektup, Kadın ve Aile, Bizim Aile, Şebnem, Kadın Kimliği* gibi çeşitli dergiler hazır-

lanmıştır. Dergilerin ortak özelliği, dindar kadınlara ideal yaşama biçimini göstermek, olaylar karşısında tutum geliştirmelerine yönelik reçeteler sunmak ve onların yaşamlarını kolaylaştırmaktır. Bu çerçevede, Beşoğul (1977) tarafından *Aile Ansiklopedisi* adı altında resimli iki ciltlik seri yayınlanmıştır. Muhafazakâr kimlikler için hazırlanan kitapta aile kurumunun ayakta kalabilmesi için ihtiyaç duyulan temel bilgilerin verildiği söylenmektedir:

Dini temel bilgiler, İslam ahlak ve adabı, kadın, çocuk bakımı ve eğitimi, sağlık vs. gibi bir ailenin bilmesi zaruri o kadar çok şey vardır ve bunlar öyle mütemadi bir tekâmüle bağlıdır ki, bunları mektepte öğrenmek mümkün değildir. Böyle olsa bile yalnız bu bilgi ile iktifa etmek, asrın ileri gidişini takip etmemek, kendi hayatımıza, aile saadetimize fena tesirler yapabilir (Beşoğul, 1977: 8).

Genel bir değerlendirme yapıldığında, kitap “Ailenin Dini Bilgileri”, “Ailede İslam Ahlakı”, “İslam’da Aile ve Kadın”, “Ailede Çocuk Bakımı ve Eğitimi”, “Ailede Sağlık”, “Ailenin Beslenme Bilgileri ve Mutfağı”, “Ailenin Evi ve Bakımı”, “Ailede Çiçek ve Çiçek Bakımı”, “Ailenin Müşküleri Pratik ve Faydalı Bilgiler”, “Ailenin Giyecekleri ve Bakımı”, “Ailede Bıçkı ve Dikiş” ve “Ailede El İşlemeleri” adlı on iki bölümden oluşmaktadır. Eserin temel argümanları, “dindar kadınlar” için tasarlanmış, ana hatlarıyla, yapıcı, onarıcı ve sabiteleri belirleyen “yaşama üslubuna” işaret etmektedir. Bu yaşama üslubunda, kadın “anne olarak” taltif edilmekte, her çocuğun anne eliyle toprağa dikilen bir varlık olduğuna dikkat çekilmektedir (Beşoğul, 1977: 354). “Kadınların en sevimli ve saygıya değer olanı annelerdir” (Beşoğul, 1977: 353) “kadınlığın en şerefli ve saadetli vakti annelik zamanıdır” (Beşoğul, 1977: 353) gibi deyişlerle annelik yüceltilmektedir. Amaçlanan diğer davranış biçimlerinde de “çalışkan kadının” övüldüğü görülmektedir. “Faziletli bir hanım cevher, hamarat hanım tükenmez bir hazinedir” (Beşoğul, 1977: 817) “çalışkan ve gayretli eller refah elde eder” (Beşoğul, 1977: 802) gibi sözler, isteklendirme aracı olarak kullanılmaktadır. Bunun yanında, kitapta, “giyim ve moda” konusu önemle vurgulanır. “Giyim” bireylere şahsiyet kazandıran, alışkanlıkların, fikirlerin ve hayat felsefesinin bir göstergesi olarak sunulur, kıyafetlerin “rahat, sade”, “sağlığa uygun” ve “temiz” olması (Beşoğul, 1977: 840, 865) salık verilir ve moda şiddetle eleştirilir:

Giyinme tarzımız, giyim için seçilen şeyler, karakter ve alışkanlıklarımızı, hayat felsefemizi, zevkimizi, düşünce ve fikirlerimizi-

zi ortaya koyar. Bu itibarla giyimde hassasiyet gösterip, modayı değil de şahsiyetimizi zedelemeyecek, benliğimizi yitirmeyecek olanları tatbik etmek icap eder (Beşoğul, 1977: 840).

Moda, yaşanan çağın en tehlikeli düzeneklerinden biri olarak görülür. “Tuzak” başlığıyla verilen bir yazıda, modanın şahsiyete yönelik tehlikesinden dem vurulurken, şahsiyeti zedeleyen kilit nokta “taklit” olarak kodlanır; fakat İslam hanımının, böyle bir tuzağa düşmeyeceği, dünyevi ve uhrevi saadetini asla bozmayacağı ümit edilir (Beşoğul, 1977: 312).

Taklitten sakınınız. İnsanların her görüp beğendiğini hemen taklit etmesi doğru değildir. Başkasına yakışan bir şey, size yakışmayabilir. Bir kimse gördüğünü ve öğrendiğini kendisine göre değerlendirdikten sonra benimsenmeli, kişiliğine ve şahsiyetine uygun gelip gelmeyeceğini düşünmeden hareket etmemelidir. İnsan başkalarına özenmekten ve benzemeye çalışmaktan çok, kendine yeter olmaya, kendi özelliklerini korumaya çalışmalıdır (Beşoğul, 1977: 292).

Ayrıca, moda, “tutumlu kadın” imajı etrafında şekillenen dini kimlikler için de düşmandır. Kadınlar modayı takip edip eskimeden yenisini almaktan, dikiş dikme veya tamire yönlendirilir. Her kadının dikiş dikmeyi bilmesi gerektiği düşünülerek, pratik, faydalı bilgiler verilir, ölçü alma teknikleri gösterilir. Patron çıkartabilmek için lüzumlu maddeler sıralanarak, etek, manto vs. dikimi için kesim önerileri sunulur (Beşoğul, 1977: 916).<sup>5</sup> Beşoğul’a (1977: 896) göre “ailenin dikiş işlerini hallederek giyimi çok daha ucuza çıkarabilmek için, ilk şart ev kadınının dikiş bilmesi, ikinci şart da evde dikiş makinesi bulunmasıdır.”

...biçki, dikiş bir ev hanımının daima ihtiyaç duyacağı bir iştir. Bunda ne kadar bilgi sahibi olursa günlük hayatında o kadar rahat eder; çocuklarının iç çamaşırlarını, elbiselerini kendisi biçip dikebiliyorsa ona ne mutlu! Bu işleri dışarı yaptırmakla harca yacağı parayı kazanmış olması bir yana, kendi eseri olarak giydiği, çocuklarına giydirdiği elbiseler ona derin bir sevinç verir (Beşoğul, 1977: 893).<sup>6</sup>

“Ev hanımı kendi[sinin] ve ailesinin kıyafetlerine son derece hassasiyet göstermeli, çoraplarının delik, elbiselerinin yırtık, sökükm olmaması için dai-

5 Bkz. Ekler Şekil 1.

6 Bkz. Ekler Şekil 2, Şekil 4.

ma [onları] kontrol etmelidir” (Beşoğul, 1977: 908). Bu düşünceyle, kitapta, kıyafetlerin uzun ömürlü olmasını sağlayacak bakım ve temizlik yöntemleri sıralanmaktadır; çünkü Beşoğul (1977: 865) için “her şey gibi giyim eşyası da zamanla tamire muhtaç bir hale gelebilir, düzeltilirse pekâlâ gene uzun zaman giyilebilir”. Elbiseleri havalandırma, fırçalama, saklama ve korumaya yönelik (Beşoğul, 1977: 842) bilgilerin yanında, “Hanımlar Dikkatli Olun Yaz Geldi!” (Beşoğul, 1977: 844) uyarısı yapılır. Bu uyarının amacı, sezon açılışında yeni kıyafetler almak değil, yünlü elbiseleri güvelerden korumak içindir. Tedbir almaya yönelik hayat biçimi sunumunda, leke çıkarma usullerini öğrenmek de maddi ve manevi kazanç olarak düşünülür, israf etmemenin aile bütçesine ve ülke kalkınmasına yarar sağlayacağı (Beşoğul, 1977: 8) belirtilir. Bunun yanında, örgü örme, yama yapma gibi tamir şekilleri de görsel olarak öğretilir. Özellikle, yama işleri için ayrılan bölümde, eskiyen elbise veya çamaşırların nasıl yamalanacağı resimlerle<sup>7</sup> anlatılır:

...Resimde görüldüğü üzere yamalık bir parça, yamanacak yerin biçimine göre dikdörtgen veya kare kesilir, yamanacak yerin tersine yerleştirilir. Parçanın etrafı iki üç milim kadar kıvrılarak kumaşa teyellenir. Sonra kumaşın yüzü çevrilerek yamanacak delik de yama parçasının şekline uygun olarak dört köşe ve paralel kesilir. Etrafı iki üç milim kıvrılıp bastırılır. Kumaşın renginden iplikler ince ince gizli dikişle dikilir (Beşoğul, 1977:907-908).

Sonuç olarak, dindar kadınlar için işaret edilen yaşam üslubunda, mutedil kadın kimliği portesi şöyle çizilmektedir:

İtidal sahibi bir ev hanımı, her işe layık olduğu derecede önem verir. Evi temiz ve sadedir. Zamanını komşu komşu dolaşarak, boş sözlerle geçirmez. Çocuklarının terbiyesine itina eder. Moda için çıldırmaz, taklit hastalığı yoktur. İş yaparken bile derli topludur. Her zaman kıyafeti temiz ve sade, hareketleriyle takdir kazanır (Beşoğul, 1977: 760).

Dindar kadın için yaşama üslubu olarak gösterilen ilkeler de sadelik, temizlik, özgünlük ve tutumluluk çerçevesinde ifade edilmektedir. Kullanat mottosuyla şekillenen tüketim ve moda kültürü yerine, “kullan-tamir-et-kullan” anlayışı yerleştirilmektedir. Süreç kendi iç dinamiklerini, toplumsal değişmeye paralel olarak yaşarken, 2000’li yıllarla birlikte gerek muhafazakâr

7 Bkz. Ekler, Şekil 3.

piyasanın canlanması, gerek dindar kimliklerin akışkan modern kamuya daha fazla entegre olmasıyla (Okutan, 2013) bu ilkelere başkalaşımın görülmektedir. Bu başkalaşımın temel dindar kimliklerin habituslarında yaşanan ve yaşanmaya devam eden farklılıkları göstermektedir. Akışkan modern zamanlarda muhafazakâr kadınlara özgü, içerikleri özelleşmiş moda ve magazin tüneli açılmıştır. Artık, Alatesettür, Modanisa, SafaMerve, Sa'y, İhya Giyim, Nurtuba, Tesetturiland, Tesettürmarka, Tesettürderyası, Mumine, Yenibitesettür, Hanımca tesettür gibi mağaza, butik veya yayınlar sahnedir. Bu sahneyi daha iyi anlamak için ilerleyen bölümde, *Modanisa* ve *Nun* dergileri üzerinden seçilen örnek metinlerle dindar kimlikler için sunulan hayat tarzı gösterilmeye çalışılacaktır.

Modanisa olarak kendini tanıtan alışveriş sitesinin dilsel kurgusu, Arapçada kadın anlamına gelen “nisa” ile latince modus kelimesinden türeyen “oluşmayan sınır” (Barbarosoğlu, 2009a: 27) manasındaki “moda”nın birleşiminden oluşmaktadır. Nisa'nın aynı zamanda, Kur'an'ın dördüncü suresinin ismi olduğu düşünüldüğünde, bu birleşimin *din*leştirme maksadıyla oluşturulduğu anlaşılmaktadır. *Modanisa* aynı zamanda çevrimiçi<sup>8</sup> alışverişlerde gönderilen ya da alışveriş mağazasında ücretsiz olarak verilen bir dergi olarak yayınlanmaktadır. Yayının başlık mottosu ise “Muhafazakâr & Modern Kadının Alışveriş ve Moda Dergisi” olarak kodlanmaktadır. Dergide, son moda trendler gösterilmekte, giyim, aksesuar reklamları yapılmakta, tasarımcılarla röportajlar gerçekleştirilmekte ve stil danışmanı Kiğili<sup>9</sup> tarafından muhafazakâr kadınlar için giyim önerileri verilmektedir: “Merhaba Modanisa okurları, giyim için pratik stil önerimi, dünya moda trendlerini ve doğru kombinler için tavsiyelerimi sizlerle düzenli olarak paylaşacağım” (Kiğili, 2015: 10).

Dini kimliklere “eşarp kullanma sanatı” olarak sunulan bir öneride Kiğili (2015: 10) muhafazakar kadınlar için dolapların en kıymetli parçaları olan eşarpların “başköşede” yer aldığını söylemekte, ardından renkli ve keyifli eşarpların gündelik hayatta aksesuar olarak kullanılabileceğini göstermektedir. Eşarp desenlerinden yararlanılması için kış aylarının bir fırsat olduğunu belirten danışman (Kiğili, 2015: 10-11) eşarpların kimi zaman paltonun üstüne<sup>10</sup> eklenmesini, kimi zaman trençkotta kemer<sup>11</sup> olarak kullanılmasını kimi zaman

8 www.modanisa.com (20.02.2016)

9 Ayrıntılı bilgi için bkz. <http://esraseziskigili.com/> (20.02.2016)

10 Bkz. Ekler, Şekil 5.

11 Bkz. Ekler, Şekil 6.

da sıradanlaşan çantanın sapına<sup>12</sup> takılmasını salık vermektedir. Bohem stile sahip olan dindar kimlikler için ise eşarbn farklı materyallerle birlikte kullanılması tavsiye edilmektedir:

Farklı Materyalleri Karıştırın! Bohem stile sahipseniz farklı materyalleri bir arada kullanmaya, aksesuarlarınızla fark yaratmaya ne dersiniz? O zaman deri bilekliklerinizi, zincir ve kristal taşlı bileziklerinizi ile bir arada kullanmayı deneyin. Bu karışıma renkli bir eşarbn bileğinize sararak son noktayı koyun. Bu stilin daha çok casual kombinlerde şık durduğunu da küçük bir not geçelim... (Kiğılı, 2015: 11).<sup>13</sup>

Bunun yanında, dergide “Beklenen Kış Geldi” mottosuyla verilen bir başlıkta, kadınların kış mevsiminde de şık olabilecekleri gösterilmektedir: “Renkler gitgide koyulaşsa da şıklığından ödün vermeden soğuk havaları sıcacık geçirebilirsin. Tek yapman gereken uyumlu parçaları kat kat kullanarak samimi bir stile kavuşmak” (*Modanisa*, 2016: 25). Bir diğer sayıda, yine moda ve stil danışmanı (Kiğılı, 2016: 10,11) kış aylarını en iyi şekilde değerlendirmek için rotayı İngiltere’ye çevirmeyi<sup>14</sup> ve bu çerçevede “country tarz”, “tüvit-pötikare”, “maskülen stil” ve “oversize” parçaları denemeyi tavsiye etmektedir; “dünyadan ilham al” mottosuyla sunulan paylaşımda, ölçülü giyinen kadınlar için farklı stillerden esinlenerek kendi çizgilerini oluşturabilecekleri şöyle ifade edilmektedir: “Dünyanın farklı ülkelerini podyumlara taşıyan stillerden ilham alarak siz de kendi stil kartelanızda yeni bir çizgi oluşturabilirsiniz. Kışın gelmesini en iyi şekilde değerlendirmek için rotanızı İngiltere’nin puslu havasına çevirmeye ne dersiniz?” (Kiğılı, 2016: 10).

*Modanisa* (2016: 44) ayrıca bu sayıda “Türkiye’nin ilk, dünyanın bir numaralı muhafazakar giyim sitesi olarak stilini keşfet” yarışması düzenlediklerini ve en iyi kombini yapan muhafazakar kişinin üç bin lira ile ödüllendirildiğini ilan etmektedir. Dergide ayrıca dindar kimliklere “ufak dokunuşlarla” bakımlı görünebilmelerini sağlayacak makyaj ipuçları verilmekte, aydınlık ve pürüzsüz bir ciltle kendilerine olan güvenlerinin yükseleceği belirtilmektedir:

...sabah mahmurluğunu üzerinden atmak için cildini temizledikten sonra, doğal güzelliğini öne çıkaran ve cilt rengine uyan

12 Bkz. Ekler, Şekil 7.

13 Bkz. Ekler, Şekil 8.

14 Bkz. Ekler, Şekil 9.



transparan bir fondöten uygula. Hafif bir pudra sonrasında elmacık kemiklerini pastel bir allık ile belirginleştir: Dudak nemlendiricininle güne hazırsın! Daha aydınlık ve pürüzsüz bir cilt elde ederek kendine güvenini yükseltmen güne iyi bir başlangıç için yeterli (*Modanisa*, 2016: 46).

Diğer yandan, Bursa’da basılan *Nun*, Türkiye’nin ilk ve tek muhafazakâr cemiyet dergisi olarak 2015 yılında piyasaya çıkmıştır. Derginin ismi olarak düşünülen *Nun*, Arap alfabesinin yirmi beşinci harfi, aynı zamanda Kur’an’daki Kalem suresinin bir diğer adıdır (İslamoğlu, 2008:1154). Yine mütedeyyin bir kavramsallaştırma ile muhafazakâr camiaya seslenilmektedir. Derginin editörü Özdemir (2015: 18) *Nun*’un muhafazakar modanın kalbi olarak sektörün kılcak damarlarına girdiğini belirtmekte, yayımlandığından bu yana satış rakamlarından duyulan memnuniyeti dile getirmekte; ayrıca, Bursa’da “görkemli bir outlet fest” hazırlanacağını, “3 gün festival, 2 gün ise Uludağ’da tatil ve parti” yapılacağını ilan etmektedir. Editör, yazısına “hayırlısıyla *Nun* bir yaşında diyerek başlarken son sözlerini “Allah’a emanet olun” duasıyla bitirmektedir (Özdemir, 2015: 18).

Yaşam ve Cemiyet dergisi olarak bilinen Alem dergisine benzer işlev gören *Nun*<sup>15</sup>, muhafazakar “cemiyet hayatının tanınmış hanımlarının” (*Nun*, 2015:26) katıldığı butik ve mağaza açılışları, festivaller olmak üzere mevlit, düğün, nişan, aşure davetleri (*Nun*, 2015: 62)<sup>16</sup> Harem Gecesi (*Nun*, 2015: 34)<sup>17</sup> gibi organizasyonları fotoğraflamaktadır. Dergide kimi zaman İstanbul Festivalinde olduğu gibi firma tanıtımlarına yer verilmekte, hanımların gece de nasıl eğlendiği gösterilmekte ve camianın gözde tanınmışlarının kıyafetleri değerlendirilmektedir (*Nun*, 2015:94). Kimi zaman da gerek otizmlili çocuklara (*Nun*, 2015: 32) gerekse yetimlere (*Nun*, 2015:118) destek amaçlı şık restoranlarda düzenlenen kahvaltılar tanıtılmaktadır. Bunun yanında, dergide münferit mağaza açılışlarına da yer verilmektedir. Mesela, Minel Kozmetik mağazası açılışının dualarla yapıldığı şöyle belirtilmektedir:

Bursa’da uygun fiyatlı parfüm ve kozmetik mağaza açılışını giderecek olan Minel, dualarla açıldı... AVM’lerde astronomik rakamlara satılan parfüm ve kozmetik ürünlerini uygun fiyatlara sunan mekân, açılışa özel indirimleriyle de

15 Bkz. Ekler, Şekil 10.

16 Bkz Ekler, Şekil 11.

17 Bkz Ekler, Şekil 12.



müşterilerine jest yapıyor. 150 metrekarelik showroomda müşterilerin rahatça oturup kahvelerini yudumlayacağı özel bir alan da bulunuyor (Özdemir, 2015: 54).

Ayrıca, *Nun* dergisinde de kıyafet seçimi hususunda tavsiyeler verilmekte, mevsim şıklığının desen, tasarım ve renkleri gösterilmekte, ünlü firmaların reklamları yapılmakta ve tasarımcıların hazırladığı koleksiyonlar (*Nun*, 2015: 148,152) detaylı olarak tanıtılmaktadır.

### Değerlendirme ve Sonuç

Taneciklerin içinde aranan dünyanın kumları, bireylerin kendi elleriyle atılmaktadır. Bu nedenle sonsuzluğu sıkı tutma duygusu, “her şey benim olsun” motivasyonu yaratsa da algısaldır. Böyle bir motivasyonun farkındalığında temellenen bu çalışma, dini kimliklere “davranışlarını geri vermeyi hedefleyen” Bourdieu sosyolojisi etrafında şekillenmektedir. Çalışmada, öncelikle habitus kavramının içeriği açıklanmakta, ardından yaşama üslubundan hayat tarzına geçiş, modeller üzerinden serimlenmektedir. Hipotetik olarak, dindar kadın kimliklerin imajinatif değişimleri ve bu değişimle birlikte habitusun varlığı çözümlenmiştir.<sup>18</sup> Habitusun varlığını kavramak, değişimin yönünü tayin etmek açısından önemlidir. Bugün, alan, akışkan zemin, “doksa” “yenemiyorsan ona katıl” ve “kendini, değiştirebildiğin kadar değiştir” (Bauman, 2015: 28) ilkeleriyle, habitus bu yörüngede geliştirilen edim ve stratejiler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yaşama üslubu sunan habitus örnekleri ile akışkan modern zamanların hayat tarzı habitusları karşılaştırıldığında yavaş fakat kökten değişimler göze çarpmaktadır. Yaşama üslubu üreten habitusta, giyim, bireylere şahsiyet kazandıran, düşünce ve fikirleri ortaya koyan bir örtü olarak görülürken, hayat tarzının yarattığı habitus, giyimi moda yörüngesinde stile dönüştürmektedir. Yaşama üslubu, modayı taklit olarak görüp eleştirirken; hayat tarzı kendini taklit etme üzerinden kurmakta, ilham alınacak rota olarak dünya modasına işaret etmektedir. Yaşama üslubunda “tutumlu”, hayat tarzında “harcayan” kadın imajı teşvik edilmektedir. Yaşama üslubu tamir etmeye, onarmaya, dikmeye özendirilmekte, hayat tarzı eskimeden atmaya sevk etmektedir. Yaşama üslubu, “yama yapmayı” değerli görürken, hayat tarzının araçsallaşan aklında “yama” ekonomik ve sembolik sermayesi olmadığı için yokumsanmaktadır. Korumaya yönelik yaşam üslubu “kullan-tamir et-kullan” felsefesiyle dev-

18 İmajinatif değişimden kasıt, yayınlardaki “örtülü modellerin” farklılıklarıdır.

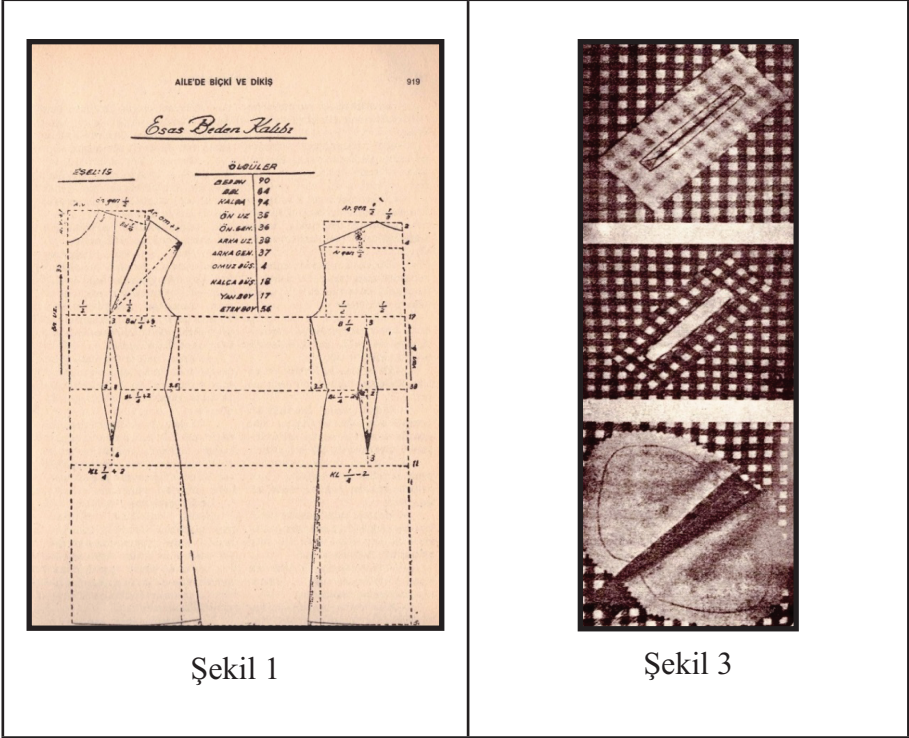
nirken, hayat tarzı “kullan-at” mottosuyla hareket etmektedir. Yaşama üslubu, sabiteleri ve çizilen sınırları gösterirken onları şahsileştirmekte, “nesnelerin” bu manada sembolik anlamlarını sabitleştirmektedir; bu nedenle, eşarbin stil değişimini sembolik yapıda meydana gelen bir sökülüm olarak tanımlamaktadır. Hayat tarzı habitusunda ise dini göstergeler üzerindeki değişiklikler, stil olarak görülmekte ve kolaylıkla omuzlardan, bileklere çantalardan pardösü kemerlerine kadar inmektedir.

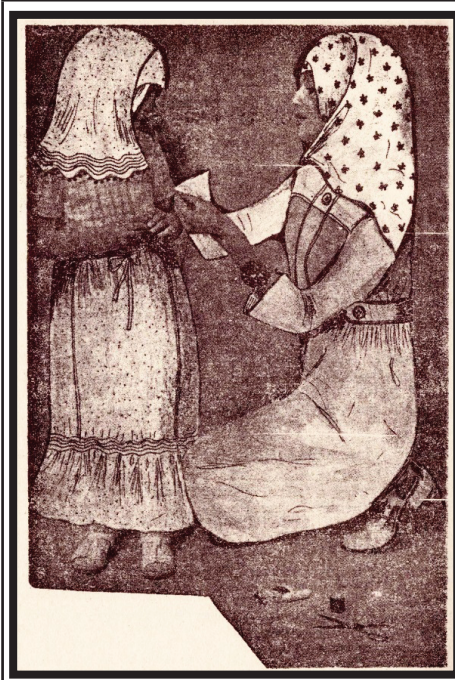
Diğer yandan, yaşama üslubundan hayat tarzına evrilen habitus biçimlerinde çıkar çatışmaları, sosyal ve sembolik sermaye üzerinden şiddetlenmekte, toplumsal şemada “sermaye” ayrımları, aynılaşma yönünde farklılaşmayı keskinleştirmektedir. *Nun* dergisindeki muhafazakâr cemiyet hayatı, sosyal sermaye sahiplerinin simgesel sermayelerini tekrar edindikleri bir alandır ve bu alanda ekonomik sermayenin katkısıyla sosyal ve sembolik sermayelere sahip olanlar ile olamayanlar arasında farklılığın altı çizilmekte ve güç kendini sembolik şiddet olarak tekrar var etmektedir. “Modayı takip etmeyen dini kimlikler bu kapıdan içeri girmesin” düşüncesiyle şekillenen yeni bir hayat tarzı kurulurken, sosyetik itibar birikiminin yavaşınca, dini ilkelerle biçimlenen, sosyal sermayesi düşük habituslara kapılar kapatılmaktadır. Artık bu salon da itibarını dışarıda bıraktıklarından kazanacaktır. Görkemli festivaller, açılışlar, davetler, partiler şölenin gerçek sahipleriyle izleyicileri arasında gidip gelen çıkar çatışmalarını yerleştirecektir.

Bunların yanında, yaşama üslubundan hayat tarzına dilsel habitusta da önemli değişimler gerçekleşmektedir. Tekbir, safamerve, ihya, nisa, nun gibi kelimelerin dini kimliklerin dilsel habituslarındaki anlamları, bugün kelimelerin piyasayla girdiği alışveriş sonucunda modayı çağrıştırmaktadır. Alet kutusundaki kelimelerin tesadüfi koyulmadığı düşünüldüğünde, “moda” ve “nisa” sözcüklerinden oluşan bir birleşim olarak *modanisa*’nın veya alfabesinden kopartılarak piyasada sergilenen *nun*’nun yeni bir dilsel habitusta var olduğu ve yaşama üslubundaki dilsel tılsımın bozulduğu aşikârdır. “Hayırlısıyla”, “Allah’a emanet olun” gibi sembolik dini ifadelerle piyasanın tanıtılması veya “kozmetik” mağazasının “dualarla” açılması alet kutusundaki ilgisizliğin “moda ailesi” etrafında birleştiğini göstermektedir. Dindar, muhafazakâr, mütedeyyin veya ölçülü -hangisi tercih edilirse edilsin- kadınlar artık moda ailesinin fertleridir. Dindar kadının değer üretmesi, değere inanması ve bu inancı sürdürmesi için algısal beslenmeye ihtiyacı vardır. Bu beslenme gerçekleşmediği sürece, inanma-düşünme ve edimler arasındaki kordon bağı kesilecek,

geriye kalan hareketlerden yeni stratejilere dayanan habituslar oluşacaktır. Akışkan modern zamanlarda, strateji belirleme biçimi olarak reklamların varlığı, taklit yörüngesinde dönmeyi sürdürdükçe de dini kimliklerin bugün dâhil oldukları bu varoluşsal işleyiş veya oyun “yıktın perdeyi, eyledin viran” cümlesiyle bitmeye devam edecektir.

## EKLER





Şekil 2



Şekil 4



Şekil 5

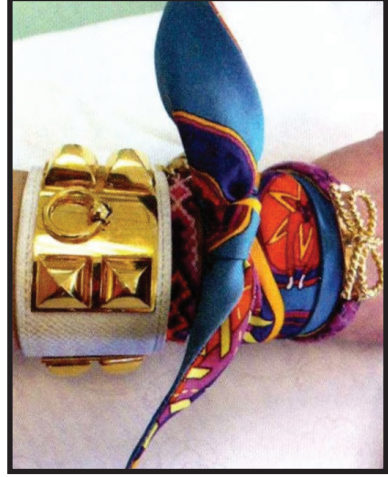


Şekil 6

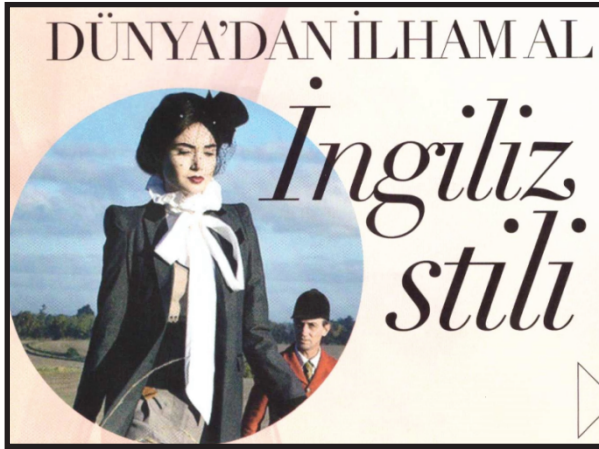




Şekil 7



Şekil 8



Şekil 9



Şekil 10



Şekil 11



Şekil 12

### Kaynaklar

- Aktaş, Cihan (2001). *Bacı'dan Bayan'a: İslamcıların Kamusal Alandaki İlişkilerinin Değişimi Üzerine*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Amman, Tayfun Mehmet (1995). “Sosyal Tabakalaşma ve Günümüz Fransız Sosyolojisinin Yaklaşımları”. *Yayınlanmamış Doktora Tezi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi S.B.E.
- Banarlı, Nihat Sami (1985). *Devlet ve Devlet Terbiyesi*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Banarlı, Nihat Sami (1986). *İman ve Yaşama Üslubu*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Banarlı, Nihat Sami (2001). *Türkçenin Sırları*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Barbarosoğlu, Fatma Karabıyık (2006). *Şov ve Mahrem*. İstanbul: Timaş.
- Barbarosoğlu, Fatma Karabıyık (2009a). *Moda ve Zihniyet*. İstanbul: İz.
- Barbarosoğlu, Fatma Karabıyık (2009b). *İmaj ve Takva*. İstanbul: Timaş.
- Bauman, Zygmunt (2015). *Akışkan Modern Toplumda Kültür*. Çev. İhsan Çapçioğlu ve Fatih Ömek, Ankara: Atıf.
- Beşoğlu, İnci (1977). *Aile Ansiklopedisi I, II*. İstanbul: Bahar Yayınevi.
- Bourdieu, Pierre (1996). *Physical Space, Social Space and Habitus*. Oslo: Oslo Üniversitesi Yayınları.
- Bourdieu, Pierre (1998). *Practical Reason. On the Theory of Action*. California: Stanford Üniversitesi Yayınları.
- Bourdieu, Pierre (2006). *Karşı Ateşler*. Çev. Halime Yücel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bourdieu, Pierre (2009). *Bekârlar Balosu*. Çev. Çağrı Eroğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Bourdieu, Pierre (2014). “Simgesel Sermaye ve Toplumsal Sınıflar”. Çev. Nazlı Ökten, *Cogito*. S.76: 192-204.
- Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loïc (2014). *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*. Çev. Nazlı Ökten, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Collet, Francois (2009). “Does Habitus Matter? A Comparative Review of Bourdieu’s Habitus and Simon’s Bounded Rationality with Some Imp-

lications for Economic Sociology”. *Sociological Theory*. C.27, S.4: 419-434.

- Hızal, Gilman Senem Gençtürk (2003). “Bir İletişim Biçimi Olarak Moda: Modus’un Sınırları”. *İletişim Araştırmaları*, C.1, S.1: 65-86.
- İslamoğlu, Mustafa (2008). *Hayat Kitabı Kur’an*. İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- Kaplan, Mehmet (1997). *Nesillerin Ruhü*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kığılı, Esra Seziş (2015). “Stil Detayı. Eşarp Kullanma Sanatı”. *Modanisa* S.13: 10-11.
- Kığılı, Esra Seziş (2016). “Dünyadan İlham Al”. *Modanisa*, S.14: 10-11.
- *Modanisa* (2016). S.14: 25.
- *Modanisa* (2016). S.14: 44-46.
- *Nun* (2015). S.12: 26.
- *Nun* (2015). S.12: 32-34.
- *Nun* (2015). S.12: 62.
- *Nun* (2015). S.12: 94.
- *Nun* (2015). S.12: 118.
- *Nun* (2015). S.12: 148-152.
- Okutan, Birsan Banu (2013). *Türkiye’de Popüler Kültür ve Din*. İstanbul: Düşün yayınları.
- Özdemir, Hülya (2015). *Hayırlısıyla Nun 1 Yaşında*. Nun S.12: 18.
- Simmel, George (2006). *Modern Kültürde Çatışma*. Çev. Tanıl Bora vd, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Swartz, David (1996). “Bridging the Study of Culture and Religion: Pierre Bourdieu’s Political Economy of Symbolic Power”. *Sociology of Religion* C.57, S.1: 71-85.
- Şişman, Nazife (2006). *Emanetten Mülke Kadın Bedeninin Yeniden İnşası*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Wittgenstein, Ludwig (2001). *Estetik, Betimleme, Din ve Freud Hakkında Dersler*. Çev. Zeki Algün. İzmir: İlya Yayınları.
- Yılmaz, Zehra (2015). *Dişil Dindarlık. İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Zorlu, Abdülkadir (2006). *Modern Tüketimin Tarihinden Tüketim Araştırmalarına Tüketim Sosyolojisi*. Ankara: Glocal Yayınları.



- İnternet adresleri
- <http://esraseziskigili.com/> (20.02.2016)
- [www.modanisa.com](http://www.modanisa.com) (20.02.2016)
- <https://www.instagram.com/modanisa/?hl=tr> (12.06. 2016)
- <https://www.instagram.com/nundergi/?hl=tr> (12.06.2016)



## ALMAN MEDYASINDA MÜSLÜMAN KADIN ALGISI

Cemal TOSUN \*

### Öz

Alman medyasında, tüm Batı medyasında olduğu gibi, İslam konusuna sık sık yer verilir. Bu yer verililişin geçmişi, oldukça eskidir. Medyanın İslam'ı, dolayısıyla Müslümanları konu edinmesi, Batı insanının İslam ve Müslüman algısında belirleyici bir etkiye sahiptir. Yapılan araştırmalar, Batılı medyanın sunduğu İslam algısının, genellikle olumsuz olduğunu tespit etmektedir. Alman medyası ile ilgili tespitlerimiz de, bu yödedir. Bu olumsuz algının önemli bir boyutunu ise, Müslüman kadın algısı oluşturmaktadır.

Alman medyasının halka sunduğu İslam/Müslüman kadını algısı nasıldır? Bu algının, genel İslam algısı içindeki yeri ve etkisi nedir? Bu algının kaynakları nelerdir? Bunlar, konumuz açısından önemli sorulardır. Makalede, bu sorulara cevap aranmıştır. bu süreçte; internet üzerinden yapılan aramalarla, konu ile ilgili yapılmış araştırmalar, kitap ve makaleler tespit edilmiş; Focus ve Der Spiegel gibi bazı dergilerin açık arşivleri taranmıştır. Araştırma sırasında, konu ile ilgili bazıları doktora tezi düzeyinde ciddi araştırmaların olduğu tespit edilmiş ve bu araştırmalardan yararlanma yoluna gidilmiştir.

Alman medyasının, İslam konusunda olduğu kadar, İslam'da kadın algısı konusunda da olumsuz nitelikler sunduğu tespit edilmiştir. Müslüman kadın algısının, olumsuz İslam algısı sunumu için de araç olarak kullanıldığı görölmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** İslam'da Kadın, Müslüman Kadını, Medyada Kadın, İslam Algısı, Batı ve İslam, Almanya'da İslam

### Abstract

#### Muslim Women's Perception in German Media

Islamic issues is often given place in German media as well as all Western media. The history of these issues is quite old. The median of Islam and the acquisition of issues has a decisive effect on the perceptions of Western people regarding

---

\* Prof. Dr. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı,  
cemal.tosun@diyinity.ankara.edu.tr

Islam and Muslims. Research conducted found that the present western media has commonly negative perceptions of Islam. Our evaluation of German media has identified the same perception. This negative perception is an important dimension to the perception of Muslim women.

What is the Islam/Muslim women perception that German media present to public? What is the place and impact of this perception in general Islamic perception? What are the sources of this perception? These are important questions in terms of our topic. This article will seek answers to these questions. In process of seeking answers, research has been made over the internet, studies done on the subject topic, books and articles have been identified, open archives of journals like Focus and Der Spiegel were scanned. During the study, various doctoral thesis on the subject were found to be of serious nature, therefore were encouraged to benefit from this research.

It has been found that German media provides negative qualities concerning women's perceptions of Islam as it does for Islam. It seems that Muslim women perceptions are used as a tool for presenting negative/unfavorable Islamic perception.

**Key Words:** Women in Islam, Women of Muslim, Women in Media, Islam Perception, West and Islam, Islam in German

## Giriş

Medyanın gücü malumdur. Özellikle gündem belirlemede, kamuoyu oluşturmada, algı üretmede medya çok etkili bir güç ve araçtır. Medya bu gücünü dinler ve mensupları hakkında algı üretmede ve kamuoyu oluşturmada da kullanmaktadır. Medeniyetler çatışması söylem ve eylemlerinin belirginleştiği son 20 yıl içinde, özellikle 11 Eylül saldırıları akabinde, Batı medyasının İslam ve Müslüman algısı üzerinde, daha etkili olduğu söylenebilir. Müslüman kadını konusu, medyanın ele aldığı İslam ile ilgili konular arasında önemli yer tutmaktadır.

Bu makalede, Alman medyasında İslam/Müslüman kadını konusu ele alınmaktadır. Amaç; Alman medyasında İslam kadınına nasıl yer verildiğini, nasıl bir Müslüman kadını imajı çizildiğini ve bu imajın, genel İslam ve Müslüman algısı içindeki yerini tespit etmektir. Bu amaca ulaşabilmek için, öncelikle konu ile ilgili yapılmış araştırmalara başvurulmuştur. Yapılmış olan tezlerden, kitaplardan ve makalelerden yararlanılmıştır. Bunun yanında, internet üzerinden yapılan taramalarla ulaşılabilen açık medya kaynaklarından da istifade edilmiştir. Bu bağlamda, Der Spiegel ve Focus dergilerinin elektronik arşivlerinden yararlanılmıştır. Makale; literatüre dayalı, tarama modelinde, betimsel bir çalışmadır.

### Alman Medyasında Genel İslam Algısı

Batı genelinde ve Almanya’da İslam algısının en önemli kaynağı, medyadır. Gerçi medyanın İslam haberlerinin okuyucu kitle üzerindeki etkisini tespiti yönelik doğrudan bir araştırma yoktur; ama yine de Müslüman olmayanların İslam hakkındaki çoğu olumsuz görüşleri, medyanın İslam sunumuyla ilişkilendirilmektedir (Meier, 2011: 71-72). Medya, beklenileceği üzere, İslam’ı ve Müslümanları sadece bazı yönleriyle konu edinir. Bunlar da, daha çok zor ve olumsuz konulardır: İşsizlik, rekabet, uyum sorunları, fundamentalizm, şiddet vb. Esasen medyanın dinler ve dinlerarası ilişkiler konusundaki genel tutumu problemlidir (Pirner vd., 2011: 13). Bu problemlili tutum İslam konusunda daha belirgindir. Mesela ARD ve ZDF televizyonlarının bir buçuk yılda (2005-2006) toplam 133 yayında İslam’ı konu edindikleri, bunlarda %81’nin olumsuz içerikli olduğu tespit edilmiştir (Hafez vd., 2007).

Konu üzerinde doktora tezi hazırlayan Sabine Schiffer, Alman medyasının İslam ve Müslümanlar hakkındaki algısının, dünya üzerinde yaşayan Müslümanların, İslam anlayış ve yaşayışları arasında ayrım yapmaksızın, tüm Müslümanları kapsayacak şekilde genelleştirilmiş bir algı olduğuna işaret etmektedir. Schiffer’e göre, İslam’dan bahsedilirken, sanki tüm dünyada tek bir İslam anlayışı varmış gibi söz edilir. Müslümanlar söz konusu edilirken de, sanki tüm dünya Müslümanları, homojen bir dinî cemaatmiş gibi görülür ve gösterilir. İslam dünyası da homojen bir blok olarak değerlendirilir. Afganistan, İran, Malezya, Sudan, Türkiye, Suudi Arabistan, Yemen farkı yoktur. Bu homojen blok mensuplarının medyada sunulan özellikleri ise, olumsuzdur. Şu ve benzeri niteliklemlerle sunulmaktadır: Saldırgan, kadın düşmanı, geri ve gerici, tehlikeli ve tehditkâr (Schiffer, 2004: 3). Özellikle medya haberlerinin içerik analizleri, İslam’ın şiddet, çatışma ve uluslararası terör ile ilişkilendirilerek sunulduğunu göstermektedir (Meier, 2011: 72).

Medyada yer alan bu olumsuz İslam ve Müslüman algısı genellemesine, Alman halkında da rastlandığı, bilimsel araştırmalarla ortaya konulmuştur. 1997 yılında Arte televizyonunun yaptığı anket, katılımcıların %47’sinin İslam korkusuna sahip olduğunu göstermiştir (Naumann, (trz): 1; ayrıca bkz.: Gietz vd., 1994).

Yapılan araştırmalarda, medyadaki İslam algısının kaynaklarına dair tespit ve değerlendirmelere de rastlanmaktadır. Bu tespit ve değerlendirmelerden bazılarında göre; medyadaki olumsuz İslam ve Müslüman algısı, temelsiz ön yargılara ve genellemelere dayanmaktadır. Nitekim az sayıda da olsa bazı

medya yayınları, buna işaret etmektedir. Örneğin Thomas Naumann şöyle demektedir: “İslam söz konusu olduğunda, behemehâl başka ölçütler ortaya koymaktayız. Allah adına şiddet-fanatiklik ve radikallik, farklı inançlılara karşı hoşgörüsüzlük, kadınların ezilmesi- Avrupalı görüşe göre bunlar, İslam Dininin genetiğinde yer alıyor görülmektedir” (Naumann, (trz): 2). Schiffer de bu tür algının. İslam Dini ve kültürü hakkında somut bilgiye ve İslam ülkeleriyle ve dolayısıyla Müslümanlarla yaşanmış tecrübelerle dayanmadığını belirtmektedir (Schiffer, 2004: 4). Meier’in deyişiyle, esas tehlike de bu noktada ortaya çıkmaktadır: İslam ve Müslümanlar hakkında, medyanın sunduğu imajı test edecek bilgisi ve tecrübesi olmayan Alman insanı İslam ve Müslüman hakkında nasıl düşünecektir? (Meier, 2011: 72)

Esas itibarıyla Batıdaki olumsuz İslam algısının kökenlerinin, çok eskilere dayandığı ifade edilebilir. Bunu, Müslümanların, Hristiyanlarla ilk karşılaştıkları 7. Yüzyıla kadar götürülenler dahi bulunmaktadır (Pinn vd., 2010). Tarih içinde Müslümanları ve İslam’ı kötülemek için geliştirilen tüm Batılı söylemler, medya aracılığıyla muhafaza edilip taşınmakta ve özellikle kriz durumlarında canlandırılarak halka sunulmaktadır. Kudüs’ün, İstanbul’un, Endülüs’ün, Balkanların, Doğu ve Orta Avrupa’nın fetihleri, Viyana kuşatmaları vb. bu tarihi sürecin önemli olaylarıdır. Yakın geçmişin önemli olayları arasında ise; İran Devrimi ve Cezayir olayları gösterilir. Güncel açıdan en önemli olay ise, 11 Eylül saldırısı ve o günden bu yana dünyanın çeşitli yerlerinde meydana gelen; Madrid’de, Bali’de, Afganistan’da, Irak’ta, Suriye’de, Moskova tiyatrosunda, Belçika Hava Limanında vb. yaşanan bazı terör eylemleridir. Olumsuz İslam imajını besleyen faktörler arasında, doğu-batı blokları arasındaki soğuk savaştan sonra ileri sürülen medeniyetler çatışması sav ve söylemleri ve bunu benimseyenlerin politikaları da etkilidir.

Araştırmalar, Alman halkının önemli bir kısmının, İslam’ı ve Müslümanları tehlikeli ve tehdit olarak gördüğünü ortaya koymaktadır (Shiffer, 2004: 6; Flohr, 1991: 55-76’dan). Bu algının arkasında ise, medyanın sunduğu stero tip tutumlara sebep olan İslam sunumları olduğu ileri sürülmektedir (Schiffer, 2004: 6-9).

### **Batılı Zihinlerdeki Müslüman Kadın Algısının Medyadaki Kökenleri**

Batıda İslam kadını algısının kökenlerine dair Pinn&Meyer’in tespitleri ve değerlendirmeleri dikkat çekicidir. Bu tespitler ve değerlendirmeler özetle şöyledir:

Batılı zihinlerdeki (Doğulu) kadın imajının medyadaki ilk kaynağı olarak 18. ve 19. Yüzyıl seyahatnamelerinde, romanlarında, 1001 gece masallarında, opera parçalarında ve resimlerde konu edinilen harem kadınları gösterilmektedir. Saray odalarında, hamamlarda, eğlence anlarını yansıtan mekânlarda tasvir edilen, güzelleşip kendini beğendirmekten başka amacı yokmuş gibi gösterilen, giyinmemiş ya da tahrik edici giyinmiş kadın tasavvurları, Batı medyasının doğulu kadın algısının, günümüze kadar da kullanılan ilk aşaması olmuştur. Son yıllarda ise, Saddam Hüseyin'in karısı Saida gibi isimler üzerinden, modern doğulu kadın algısı imajı üretilmeye çalışılmıştır. Bu yeni doğulu kadın, bir yandan pasif ve erkeğine bağımlıdır; diğer yandan lüks yaşam tarzıyla kışkırtıcıdır. Ya da Prenses Lalla Fatma Zohra gibi elit tabakadan kadınların hayatları üzerinden, bir kadın imajı oluşturulmaya gidilmiştir. Bu kadınlar ise, okula/üniversiteye özel şoförü ile giden, özgür, bilinçli, ekonomik açıdan bağımsız, güzel giyimli, süslü tiplerdir (Pinn vd., 2010: 9).

Batı medyasının “harem kadını” ve “modern doğulu kadın” tiplerinde, Müslüman kadın algısı açısından ciddi olumsuzluklar vardır. Bununla birlikte, gelişen şartlar düşmanlaştırıcı bir yaklaşıma doğru gidildiğini göstermektedir.

Doğunun Batı karşısında politik ve ekonomik faktör olarak gelişmesi ve milyonlarca Müslümanın Avrupa ülkelerine işçi olarak göç etmeleri, beraberinde yeni yaklaşımları getirmiştir. Artık Batılının Doğulu kadın imajını, kışkırtıcı “harem kadını” ya da “modern doğulu prenses değil”, “fanatik eğilimli Müslüman kadın” ve “başörtülü Müslüman kadın” oluşturmaya başlamıştır.

İran devrimiyle birlikte, Batı basını, Müslüman kadını, çarşaflarıyla sokaklara dökülmüş, heyecanlı, protestocu kitleler ve ellerinde silah taşıyan eylemciler olarak göstermeye başlamıştır. Mesela TANGO dergisi “İSLAM-Fundamentalistler-Hepimiz İçin Tehlike mi?” başlığı ile haber yaparken, kapakta çarşafı, heyecanla bağırarak protestocu kadınlar vardır. Bu resim, militan bir dinin, Batılı şehirlere doğru hareket ettiğini sembolize etmiştir.

Bestseller olacak kadar ilgi gören yeni roman ve hikâyelerde de artık, lüks, şatafat içindeki Müslüman prensesler yerine, ezilen, aşağılanan ve bu durumlarından kurtulma mücadelesi veren kadın imajlarını ele alan konular

işlenilmeye başlanmıştır. Bu kitapların bir kısmında, Müslüman kadınların kendi kendilerini anlatımları, diğerlerinde ise bazı uzmanların, biraz da bilimsellik katarak oluşturdukları, Müslüman kadını üzerine anlatımları söz konusu iken; üçüncü bir grup eserde ise vakalar üzerinden gidilmiştir. Birinci gruba örnek olarak: Hanan al-Shaykh (1991) *Im Bann der High-Tech-Harems* ve Many Shirazy (1992) *Zerrissener Schleier*; ikincilerine örnek olarak: Juliette Mincez (1992) *Verschleiert*, Cheryl Benards ve Edit Schlaffers (1992) *Das Gewissen der Männer*, Alice Schwarzer (1992) *Krieg gegen die Frauen*; üçüncülerine ise: Freidoune Sahebjam (1992) *Die gesteinigte Frau*, roman olarak ise Tahar Ben Jelloun'un (1991) *Die Nacht der Unschuld* ve (1992) *Mit gesenktem Blick* isimli eserleri verilmektedir.

Bu ve benzeri romanlar, bilimsel kitaplar veya hikâyeler, Almanların zihinlerinde cahil, özgür olmayan, ezilmiş, kimsenin, özellikle de hemcinsleri Almanların beğenmediği pis işlerde çalışan bir Müslüman kadın imajı oluşmasına katkı sunmuştur. Müslüman kadının bu durumlarını eleştirel olarak ve iyileştirmeye yönelik ele alan bazı çalışmalar da, esasen söz konusu imajı doğrularak aynı imaj oluşumuna destek vermiştir.

Son yıllarda, İslam'da kadının yeri konusu, bir başka bakış açısı ile de medyada yer bulmaya başlamıştır: Çeşitli Müslüman ülkelerdeki farklı kadın hareketlerinin, ülkelerindeki ya da genelde İslam kadını üzerine yaptıkları çalışmalar, açıklamalar Alman medyasında yer almaya başlamıştır. Bu tür haber ve değerlendirmelere konu olan kadın hareketleri, İslam'da kadın konusunda aleyhte ve saldırgan olabildiği gibi, eleştirel ve iyileştirme amaçlı da olabilmektedir. Birinci gruba girenler daha çok olumsuz, yapıcı olmayan karakter göstermekte; Müslüman kadının durumu ile İslam'ın kadın algısını özdeşleştirip, topyekûn ret ve saldırı söz konusu olabilmektedir. İkinci gruba girenler ise, kadının durumu ile İslam'ın kadın hakkındaki tutumunun örtüşmediğini, Müslüman kadınının zor ve olumsuz durumunun yanlış ve yanlış yorum ve uygulamalara dayandığını, kadın bakış açısıyla yapılacak doğru yorumlamanın mevcut olumsuzluklara çare olacağını savunmaktadır. Medyada yer bulan bu iki yaklaşımın, sonuç itibarıyla, İslam kadınının durumunun olumsuzluğu tespitini öne çıkardığı için, daha çok olumsuz etkileri söz konusu olmaktadır. Çünkü Müslüman kadının durumu, İslam'daki kadın imajını doğru bir anlayışla düzeltmeyi hedeflese bile; Batı değerleriyle örtüşmeyen her yaklaşım, İslam'ı Müslüman kadını adeta Batılı zihinlerde kurban etmekte ve her hâlükârda tartışmanın nesnesi haline getirmektedir. İslam'da kadın ko-



nusuna yapılan eleştirel yaklaşımlar, ister İslami anlayış açısından, isterse Batılı değerler açısından yapılsın, sonuçta Batılı genel anlayışı doğrulama etkisi gösterebilmektedir. Böylece, eleştirilmeye sebep olan gelenekçi İslam kadını anlayışları ile İslamcı Feminist yaklaşımlar, Batılı zihinlerde aynı sonuca götürebilmektedir. Bu çerçevede özellikle örtünmenin anlamı konusundaki yaklaşımların da etkisi vardır.

Müslüman kadının örtünmesinin ne anlama geldiği, neyi sembolize ettiği konusunda yapılan spekülasyonlar da, Batı’da İslam kadını imajının oluşmasında etkilidir. Mesela Cheryl Benard’a göre çarşaf, “kadının kamusal alana ait olmadığını, kadınların, erkeklerin cinsel sapkınlıklarının sebebi olduğunu, dışarıda görünmelerinin sadece istisnai durumlar olduğunu sembolize eder” (Pinn vd., 2010: 24; Benard, 1987 II, 46’dan). Kimilerine göre ise örtü, kadının önceliğini ve onurunu temsil eder. Örtü, uzun süre doğulu gizemli kadını simgelerken, son yıllarda, kadının ezilmesinin sembolü olarak görülmeye başlanmıştır (Pinn vd., 2010: 24; Lutz, 1989: 55’ten).

Çoğunlukla tahsilsiz olan, ev kadını olan, çalışmayan ya da eğitim ve dil yeterlikleri yüzünden sadece basit ve herkesin çalışmak istemediği işlerde çalışan Müslüman Türk kadını, gelişen ve değişen şartlarda ilginç, farklı misafirler imajı yerine; cahil, gerici, tutucu, tehlikeli Müslüman kadını imajına kaynaklık ettirilmiştir. Okullardaki başörtü tartışmaları ve yasakları, kız çocuklarının beden derslerine ve özellikle yüzme derslerine katılmama istekleri ve mücadeleleri de burada rol oynamıştır. Müslümanların misafirlik dönemlerinde, ekonomik, politik ortak olma iddialarının bulunmadığı dönemde ilgiyle, merakla ve sempatiyle bakılan farklılıkları, değişen dünya şartlarıyla birlikte tehdit olarak algılanmaya başlamıştır. Özellikle 11 Eylül olayı arkasından yaşananlar bunu desteklemiştir.

İslam’da Kadını olumsuz gösterme ve kadın üzerinden İslam’ı olumsuzlama konusunda en iyi örneklerden biri, “Teslime Nesrin” olayıdır. Bangladeşli bir doktor ve yazar olan Nesrin, Alman basınında, 1993 sonlarından itibaren yer almaya başlamıştır. Bu yer alışı kullanılan dil, üslup ve kelimeler, İslam’ın kadına bakışı hakkında ve bunun üzerinden İslam hakkında olumsuz imaj oluşumunda etkisini göstermiştir (Pinn vd., 2010: 152-157). Almanya’da haberlere ve filmlere konu edilen ve Batı değerleri açısından hoş görülemeyecek Müslüman kız ve kadın olayları da bu noktada etkisini göstermiştir. Bu tür haberlerde, İslam’ı fanatizm ve radikalizm kelimeleriyle nitele-

me dikkati çeker. Kadın konusunda ise, kadınların ezilmesi kavramı ön plana çıkarılmaktadır.

Medyanın, Müslüman Kadın hakkındaki dayanakları arasında, bağlamından koparılmış, ayetler veya ayet parçacıkları da yer alır. 9. Surenin 36. Ayetinin “ Kâfirlerle topyekûn savaşın...” kesitinin alınıp devamındaki “onların size karşı topyekûn savaşmışları gibi” kısmını görmeden, Müslümanların her zaman Müslüman olmayanlara karşı savaşmayı emrettiğini iddia ve ilan etme örneğinde olduğu gibi, Müslümanlar ve Gayr-i Müslimler tarafından yapılan benzer kullanımlar söz konusudur.

### **İslam ve Müslüman Algısında Kadın Algısının Yeri**

Batının İslam ve Müslüman algısını oluşturan olumsuz özellikler içinde öne çıkan hususlar arasında, kadın algısına yapılan vurgu dikkatleri çekmektedir. Şiddet, çatışma ve terör ilişkilendirmelerini, kadınları ezme takip etmektedir (Meier, 2011: 72). Olumsuz İslam algısı ve olumsuz Müslüman kadını algısı, adeta birbirini besler görünmektedir. Kadın hakkındaki stereotip tasavvurlar, olumsuz İslam ve Müslüman imajının önde gelenleri arasında yer alır. Medyanın İslam algısını oluşturan görseller arasında, iki unsur öne çıkar. Bunlardan bir sakallı erkek, diğeri ise başörtülü kadındır. Hatta bazı görsellerde, sakal ile başörtüsünün kombine edildiği de görülür (Örnek: Der Spiegel 25.02.2002: 172-174). Müslüman kadının örtüsü, Batılı için, İslam kültürünün başka/öteki oluşunun görünen özelliğidir, sembolüdür. (Bkz. Resim 2)

Kadın algısının oluşumunda medyanın rolü ve tutumu, genel olarak İslam ve Müslümanlar hakkındakinden farklı değildir. Yine sınırlıdır ve çoğu zor ve olumsuz konular ön plandadır. İşçi göçlerinden sonra medya, Müslüman kadını, öncelikle misafir işçi ve erkeklerin ezdiği bağımlı kimseler olarak sunmuştur. Bunu, olumsuz nitelermeler takip etmiştir. Özellikle de giyimiyle dindar imajı veren tüm Müslüman kadınlar, özgür değildir, aile bağımlıdır, eğitimsizdir ve gericidir şeklinde kategorize edilir. Müslüman kadını konusunda da, İslam genelinde olduğu gibi, tam bir genelleme hâkimdir. Ülkesi, eğitimi vb. fark etmez. Suudi Arabistan, Yemen, Cezayir ve Afganistan'daki Müslüman kadınlar arasında bir fark olduğu düşünülmez. “Çoğu Alman/Avrupalı, İslam ve İslam ülkelerinde hayat hakkında hiç bir şey bilmez; ama çarşaf altında ezilen, zavallı varlıklardan çok haberdardır” (Pinn vd., 2010: 5).

İslam kadını algısının oluşmasında ve bu algının İslam geneline transfer edilmesinde, medyadaki feminist eğilimli İslam karşıtlığı da önemli

rol oynamaktadır. Feminist hareketler -ki bunların önde gelenlerinden biri Alice Schwarzer olarak gösterilmektedir- zorla başörtüsü ve örtünme, zorla evlilik, erkek egemen ailede kadına baskı ve şiddet konularını öne çıkararak, Batılı değerler konusundaki endişelerine vurgu yapmakta ve İslam'ı ve Müslümanları, kadın imajı üzerinden kötülemektedirler (Bühl, 2010).

Müslüman kadın feministlerin, kendi toplumlarındaki kadın bakışlarından duydukları rahatsızlıkları ve bunlara karşı mücadelelerini anlatan girişimleri de, medyanın İslam'da kadın algısına hizmet eder duruma gelebilmektedir. Fas kökenli Hollandalı gazeteci Hasna El-Maroudi'nin, Faslı kadının durumunun giderek eskisinden daha kötüye gittiğini anlattığı yazısındaki şu ifadeleri, bu meyanda değerlendirilebilir: "Fas'ta kadın, bağımsız bir varlık değildir, o bir mülktür. Sadece bir erkeğin koruması altında yer alan bir kadın bu durumdan bir ölçüde uzaklaşır..." (Der Spiegel 02.03.2016)

### **Alman Medyasında Müslüman Kadın Tasavvuru**

Batı algısında Müslüman kadını, olumsuz özelliklerle stereotipleştirilmiştir. Özellikle giyimiyle dindarlık işareti veren Müslüman kadın hakkındaki genelleştirme, yukarıda da belirtildiği gibi, özgür olmayan, aile bağımlı-yönetimli, eğitimsiz ve geri kalmış şeklindedir (Pinn vd. 2010: 2). Batı medyasında Müslüman kadın, örtünün altına sıkıştırılmış, gizlenmiş bir varlık gibi algılanır ve gösterilir. Örtünmüş kadın veya sadece "örtü", Batı medyasında İslam'ın sunumunda ön planda yer alır. Bu sunum ise, genelde iki türlü gerçekleşmektedir. Birincisi ve daha yaygın olanı Müslüman kadının ezilmişliği-ne vurgu yapmaktadır. İkincisi ise, Müslüman kadının veya onun üzerinden, İslam'ın tehlike ve tehdit oluşuna işaret etmektedir.

Birinci tür görsellerde örtünmüş Müslüman kadın ve örtü, İslam'daki baskının ve hürriyet karşıtlığının metaforu olarak kullanılır olmuştur. Örtü ve örtünme İslam hakkında bilgi verme yerine kullanılır hale gelmiştir. İslam ve Müslümanlar ile semboller ve/veya sembolleştirilmiş unsurlar üzerinden mücadele ediliyormuş gibi bir durumdan söz edilecek olursa -ki vardır- bazı Avrupa ülkelerinde minarelerin ve başörtüsünün yasaklanmasının esasen İslam'ı yasaklama şeklinde yorumlanması mümkündür.

Medya üzerinde gerçekleştirilen algı operasyonlarıyla, dünya üzerindeki tüm Müslüman kadınlar için bir stereotip oluşturulmaktadır. Bu kadın; zavallı, geri kalmış, ezilmiş Müslüman kadınıdır. Bu stereotip üzerinden de bir İslam imajı ortaya çıkarılmaktadır: *Kadınları zavallılaştıran,*

*geri bırakan, ezen bir din.* Tabii ki medyada Müslüman kadının böyle kurban edilmesine karşı çıkanlar da bulunmaktadır. Bununla birlikte, Schiffer'in de dediği gibi, ezilmiş zavallı Müslüman kadın stereotipi, Batı düşüncesi üzerindeki etkisini sürdürmektedir (83). Schiffer'in bu noktada şu tespiti önemlidir: Kadın hakkındaki bu Batılı tespitlerde, Batılı düşünme biçimi etkilidir. Batılı düşüncede toplumsal görünürlük güç ile eş değer görülmektedir. Kamusal görünürlüğü olmayan bir insan, güçsüz kabul edilmektedir. Batı insanı başka kültürlerde bu konunun başka türlü olabileceğini düşünememekte ve kabul etmemektedir. Meslek sahibi olmak da aynı şekilde değerlendirilebilmektedir (Schiffer: 83,84). Pinn&Meyer de Batılı'nın Müslüman kadın imajının önemli ölçüde Batılı değerlere ve duygulara dayandığını tespit etmektedir. Onlara göre Müslüman kadını, Avrupa medeniyeti karşıtlığının bir parçası olarak görülmektedir. Ona karşı duruş ise bir Alman Batılı kimliğinin korunmasına hizmet etmektedir (Pinn&Meyer: 9).

İkinci tür olan ve son yıllarda yaygınlaşan Müslüman kadın görsellerinde ise, yine örtülü olan kadının şiddet bağlantılı resmedildiği görülmektedir. Bu tür resimlere baktığımızda, kadının sadece İslam'da kadının negatif durumunu göstermek için değil, aynı zamanda İslam'ı negatif göstermek için de kullanıldığını görüyoruz. Başörtülü kadınının kaşının, kılıç şeklinde çizilmesi (Resim 1) (Der Spiegel, 1/1998), elinde demlikle çay sunacak gibi duran beyaz çarşaflı kadının, simsiyah gölgesinde çaydanlığın gölgesinin tabanca şeklinde gösterilmesi (Der Spiegel-Special 1998: 16,17), Kilise kulelerinin ön planda olduğu bir şehir resmi üzerinde, siyah çarşaflı kadın silüetinin bir cadı gibi uçuyor gösterilmesi, buna örnek olarak gösterilebilir (Der Spiegel-Special, 1998: 22,23). Bu tür resimlerde örtülülük, İslam'ı sembolize etmektedir; tabanca, kılıç, siyah renklilik ve cadı silüeti gibi öğeler ise, kötülüğü ve şiddeti temsil etmektedir. Bu görsellerde yer alan Batı-Hristiyan figürleri, İslam'ın Hristiyanlık için tehdit oluşturduğunu anlatmaktadır. Kadın resimleri de, aynı zamanda, Müslüman kadının istismar edildiğini görsel olarak anlatmaktadır. Resme ait yazılar ise, bu görsel anlatımı desteklemekte ve pekiştirmektedir.

Örtünme ile ilgili birçok haberde, resim ve anlatımların Müslüman kadın hakkında olumsuz algı yaratmaya müsait olduğu görülmektedir. Örneğin Focus dergisinin yaptığı haberde bir Müslüman kadının tüm vücudunu örten bir tesettür mayo ile havuza alınmadığı için yaptığı hukuki mücadele anlatılırken, resim ve anlatım, diğer müşterilerin korkacaklarını işlemektedir (Focus 16.04.2014). Yine aynı dergide (14.09.2013) Endonezyalı bir kadının

Miss-World yarışmalarını protesto edişî haber yapılırken, kullanılan resimler Müslüman kadını ve şiddeti bir arada göstermektedir.

Focus dergisi (10.11.2014) “Korkulacak bir İnanç” başlığı altında, İslam’ın bir Almanya sorunu haline geldiğini ve aşırı İslamcıların dayandıklarının çoğunun İslam’da gerçekten yer aldığını baş paragraf yaparken, “İslam kadınları ezmektedir” başlığı altında şunları yazmaktadır: “Bu hususta açıklamaya bile ihtiyaç yoktur. İslam dünyasının büyük bölümünde kadınlar ne toplumsal hayata katılabilir, ne mal-mülk edinebilir ne de istediği ile evelenebilir. Burka, Çarşaf veya Hicab giymek zorundadırlar. Namus yüzünden taşlanma ya da öldürülme, birçok Müslüman kadının varlığını tehdit etmektedir. İslami hocalar defaatle, batılı kadınların giyimleriyle tacize davetiye çıkardıklarını söylediler...”

Müslüman kadınların görünüş ve davranış tarzı olarak “Almanlarda” korku ve tehdit hisleri uyandırdığı iddia edilmektedir. Müslüman kadınların hiç güzel olmayan giyimleri ile kendi kendilerini izole edip kenara ittikleri, cinsiyet rolleri anlayışları ile kadın ve erkek, Alman ve Müslüman arasındaki normal ilişkiyi engellediği ileri sürülmektedir (Pinn vd., 2010: 9).

### Sonuç

Alman medyasında sunulan İslam algısının olumsuz yönlerinin çokluğu, yapılan araştırmalarca tespit ve teyid edilmektedir. Şiddet, çatışma, fundamentalizm, terör vb. İslam’ın birlikte anıldığı olumsuz nitelermelerdir. İslam’ın bu şekilde nitelenmesinde, dünya üzerindeki farklı İslam anlayışları ve Müslümanlar arasında ayırım gözetilmeksizin yapılan bir genelleme hakimdir. Bu genellemeler de, bilgiye değil ön ve kalıp yargılara dayanmaktadır.

Alman basınının olumsuz İslam algısı sunumunda, Müslüman kadını ile ilgili olumsuz özellikler önemli yer tutmaktadır. Bu özellikler bir taraftan kadını ezme konusunda İslam’ı kötüleme şeklinde, diğer taraftan da Müslüman kadını kötüleme şeklinde kullanılmaktadır. Sunulan algıya göre; Müslüman kadın, eğitimsiz, özgürlüğü olmayan, ezilmiş, geri kalmış, mal-mülk edinemeyen, kötü ve pis işlerde çalışan, giyinmeyi bilmeyen ve bu tür özellikleri ile Batı değerlerine uymayan ve onlar açısından tehdit oluşturan bir varlıktır. Son yıllarda İslam ve terör ilişkilendirmelerinde örtülü kadın imajları kullanılarak, Müslüman kadını, aynı zamanda bir tehdit olarak da gösterilmeye başlanmıştır. 2016 yılbaşında Köln’de meydana gelen taciz olaylarından sonra,

Müslüman erkekler de Batı kadını açısından tehdit olarak gösterilir olmuş ve konu yeni boyutlar kazanmıştır.

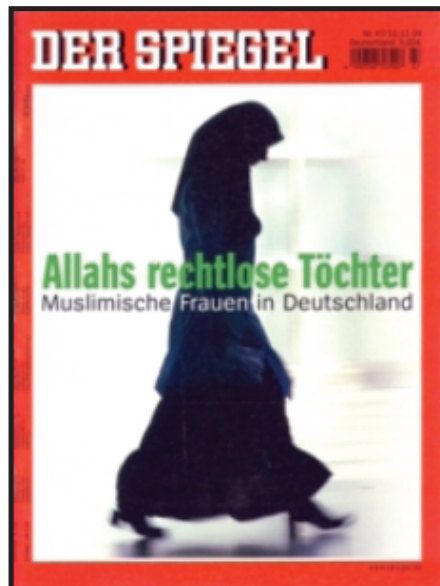
Alman medyasında, sayıca henüz az olsa da, İslam'ı ve Müslümanları, özellikle feminist yaklaşımlarla Müslüman kadını olumlu yönden ele alan yayımlara da rastlanmaktadır. Bununla birlikte gerek Müslüman gerekse Müslüman olmayan kişiler veya organizasyonlarca ele alınan ve Müslüman kadının ezilmişliğinden şikayet ederek modern Müslüman kadını savunan çalışmalar da -ister istemez- İslam ve Müslüman kadını hakkında olumsuz etkilerin yayılmasına ve pekiştirilmesine hizmet edebilmektedir. Çünkü bu çabalar da, var olduğu kabul edilen bir ezilmişlik üzerinden hareket etmektedir.

Alman Medyasında sunulan İslam ve Müslüman kadını algısının, ilişkilendirildiği tarihsel ve güncel olgu ve olaylar vardır. Bunların ön yargı ve kalıp yargı olarak etkisini sürdürmesinin önüne geçecek tedbirler şarttır. Bu konuda en önemli görev, yine medyaya düşmektedir. Siyaset ve eğitim, bu konuda fikir ve politika üretmelidir. Müslümanlara düşen ise, olumsuz algıları destekleyecek tutum ve davranışlardan uzak durmak ve iyi örnekler oluşturmaktır.

Ekler



resim 1



resim 2

## Kaynaklar

- Bühl, Achim (2010). “Feminismus und Islamfeindlichkeit”. <http://www.agfriedensforschung.de/themen/Islam/feminismus.html> (25.03.2016)
- Der Spiegel-Special 1/1998, <http://www.spiegel.de/spiegel/spiegelspecial/index-1998-1.html>. (04.04.2016)
- El-Maroudi, Hasna, (2016). “Sexualität in Marokko: “Die Frau ist Eigentum” <http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/marokko-die-frau-ist-kein-selbststaendiges-wesen-a1076170.html> (04.04.2016).
- Gietz, Karl-Peter (1994). “Das Bild des Islam auf der Strasse. Versuch einer Rezeptionsanalyse.” In: Medienprojekt Tübinger Religionswissenschaft (Hg.): *Islam in den Medien*. Gütersloch: Güterslocher Verlagshaus..
- Hafez, Kai & Richter, Carole (2007). “Das Islambild von ARD und ZDF”, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 26-27. <http://www.bpb.de/apuz/30402/das-islambild-von-ard-und-zdf?p=all> (06.04.2016) .
- [http://www.focus.de/fotos/eine-indonesische-muslima-protestiert-gegen-die-miss-world-wahlin\\_mid\\_1379495.html](http://www.focus.de/fotos/eine-indonesische-muslima-protestiert-gegen-die-miss-world-wahlin_mid_1379495.html) (22.03.2016)
- [http://www.focus.de/fotos/eine-indonesische-muslima-protestiert-gegen-die-miss-world-wahlin\\_mid\\_1379495.html](http://www.focus.de/fotos/eine-indonesische-muslima-protestiert-gegen-die-miss-world-wahlin_mid_1379495.html) (05.04.2016)
- [http://www.focus.de/politik/deutschland/muslima-will-klage-eineichen-ist-meine-pflichtkonstanzerin-will-nur-im-burkini-baden\\_id\\_3781001.html](http://www.focus.de/politik/deutschland/muslima-will-klage-eineichen-ist-meine-pflichtkonstanzerin-will-nur-im-burkini-baden_id_3781001.html) (04.04.2016)
- [http://www.focus.de/wissen/mensch/religion/islam/titel-ein-glaube-zumfuerchten\\_id\\_4253558.html](http://www.focus.de/wissen/mensch/religion/islam/titel-ein-glaube-zumfuerchten_id_4253558.html) (23.03.2016)
- <http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/marokko-die-frau-ist-kein-selbststaendiges-wesen-a1076170.html> (06.04.2016)
- Klonovsky, Michael (2014). “Ein Glaube zum Fürchten”. [http://www.focus.de/wissen/mensch/religion/islam/titel-ein-glaube-zum\\_fuerchten\\_id\\_4253558.html](http://www.focus.de/wissen/mensch/religion/islam/titel-ein-glaube-zum_fuerchten_id_4253558.html) (03.04.2016)
- Meier, Daniel (2011). “Auf der Suche nach der Positiven: Zur journalistischen Wahrnehmung des Islam zwischen streotyper Verunsicherung und notwendiger Kritik”, in (hg) Pirner, Manfred L.& Laehnemann, Johannes& Haussmann, Werner, *Medien-Macht und Religionen*. Berlin: EB Verlag: 71-77
- Naumann, Thomas (trz). *Feindbild Islam. Historische und Theologische Gründe einer europäischen Angst-gegenwaertige Herausforderungen*, [http://www.uni-siegen.de/phil/evantheo/mitarbeiter/naumann/dokumente/feindbild\\_06\\_druckfsg.pdf](http://www.uni-siegen.de/phil/evantheo/mitarbeiter/naumann/dokumente/feindbild_06_druckfsg.pdf) (04.04.2016).
- Pinn, Irmgard&Wehner Marlies (2012). *Die Islamische Frau aus Westlicher Sicht*, Düsseldorf: Elektronik Baski.
- Pirner, Manfred L.&Laehnemann, Johannes (2011). “Medien-Macht und Religionen”. Perspektiven des 10. Nürnberger Forums, in (hg) Pirner, Manfred L.&



Laehnemann, Johannes& Haussmann, Werner, Medien-Macht und Religionen. Berlin: EB Verlag: 11-18.

- Schiffer, Sabine (2004). *Die Darstellung des Islams in der Presse*. Basılmamış, kitaplaştırılarak çoğaltılmış doktora tezi.



## TANZİMAT'TAN GÜNÜMÜZE MUHAFAZAKÂR KADIN ALGISINDAKİ DEĞİŞİMLER

İhsan ÇAPCIOĞLU \*

### Öz

Türkiye’de kadınlar, muhafazakâr kadın kimlikleri ile görünür olmaya 1980’li yıllardan itibaren başlamışlardır. Muhafazakâr kadın algısından ya da muhafazakâr kadının değişim ve dönüşümünden bahsederken 1980 öncesi dönemin herhangi bir tahsise gidilmeksizin genel olarak “kadın” kategorisi içinde ifade edilmesinin temel sebebi budur. “Muhafazakâr kadın”ın özel olarak ele alınması ise 1980 sonrasına rastlamaktadır. Bu nedenle araştırmanın konusu, özellikle 1980’lerden itibaren muhafazakâr kadın algısındaki değişimlerin incelenmesidir. Konu, öncelikle Tanzimat’tan Cumhuriyet’e, daha sonra Cumhuriyet’in ilanından 1980’lere ve son olarak 1980’lerden günümüze kadının konumuna ilişkin tartışmalar bağlamında ele alınmaktadır. Esasen II. Meşrutiyet dönemiyle birlikte kadının ailedeki ve toplumdaki statüsü ile hakları gibi konular sorgulanmaya başlamış; bu sorgulamalar Cumhuriyet’in ilanıyla çeşitli “kazanım”lara dönüşmüştür. Böylece bu dönemden itibaren, sosyal hayatta “aktör” olan kadınların görünürlüğü de artmaya başlamıştır. Araştırmada, muhafazakâr kadın algısındaki değişim; feminizm, ataerkillik, kadının bedeni, toplumsal cinsiyet, kamusal/özel alan ve başörtüsü tartışmaları bağlamında açıklanmaya çalışılmaktadır. Araştırmanın temel amacı, kadın algısındaki değişimlerin günümüz muhafazakâr kadın bilincinin şekillenmesine kaynaklık etmesi bakımından ortaya çıkardığı sonuçların tespitidir. Bu nedenle, tarihsel ve toplumsal süreç temelli bir anlatım yöntemi izlenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kadın, Muhafazakâr Kadın, Gelenek, Değişim, Türkiye.

### Abstract

#### Changes in Conservative Women’s Perception from the Reformation Period to Today

In Turkey, women have started to become apparent with a conservative woman identity since the 1980’s. The main reason for this is that before the 1980’s period, generally within “the woman” category, without making any allocations, we refer to woman’s perception or change and transformation of conservatism. In particular,

\* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. E-posta:  
ih sancapcioglu@yahoo.com

“conservative woman” is proprietarily addressed after 1980. The subject of research in this regard, predominantly from the 1980, is to investigate the change in perception of conservative women. The issue, primarily from the Reformation period to the Republic, then from the proclamation of the Republic to the end of 1980’s and finally from 1980’s to today, is discussed in the context of the position of women. Substantially, with the Second Constitutionalist period, topics like the statute of woman in family and society and woman’s rights started to be questioned and this questioning transformed to several gains with the Proclamation of the Republic. Thus, after this period the appearance of woman, who is actor in social life, started to increase. In this study, changes in the perception of conservative women are explained in the framework of; feminism, patriarchy, women’s bodies, gender, public and private space and the headscarf debate. The main objective of this study is in relation to the change in women’s perception and the results revealed in terms of the source of formation of today’s conservative women’s consciousness. For this purpose, a historical and social process-based method of expression was undertaken.

**Keywords:** Woman, Conservative Woman, Tradition, Changing, Turkey.

## Giriş

Avrupa tarihinin en köklü ve etkili değişim süreci olan Aydınlanma pek çok toplumsal değişimi de beraberinde getirmiştir. Bu değişimler kısa bir sürede Avrupa sınırlarını aşarak bütün dünyayı etkisi altına almayı başarmıştır. Günümüz dünyası gündelik yaşamdan toplumsal yaşam pratiklerine, ekonomiden sanat ve edebiyata, siyasi alandan dinsel alana kadar hala bu etkinin dinamikleri ile işlemeye devam etmektedir. Aydınlanma düşüncesinin tetiklediği rasyonel ve bilimsel değişim sürecinin doğal bir sonucu olan modernite, toplumun geneli üzerinde olduğu gibi onun kolektif hafızası üzerinde de pek çok köklü değişim ve dönüşüme kaynaklık etmiştir. Bu değişim ve dönüşümlerin dünya yazın ve düşün hayatını meşgul eden ilk sıralarında “Kadın” konusu gelmektedir. Dünya nüfusunun yaklaşık yarısını oluşturan kadınların bilimsel, teknolojik ve kültürel değişimlerdeki rolünün neler olduğu, bu değişimlerden nasıl etkilendikleri ve sosyo-politik, ekonomik ve toplumsal meselelere yaklaşımlarının nasıl olduğu gibi konular oldukça yoğun olarak tartışılmaktadır. Bu duruma ek olarak kadının toplumsal konumu, bu konunun oluşmasında ve şekillenmesinde kültürün ve kültürün şekillendirici unsurlarından olan dinin rolünün ne olduğu, kadın hak ve statüsü gibi konular da gündemdeki yerini korumaktadır.

Bu tartışmalar farklı kültürlerde farklı bakış açılarının oluşmasına kaynaklık etmiştir. Bu bağlamda özellikle hak ve statü konusundaki eşitsizliklere bir tepki niteliğinde feminizm tartışmalarının ortaya çıktığı görülmektedir. Avrupa kaynaklı ortaya çıkan feminizm, dünya genelinde kadınların karşı karşıya kaldığı sorunların ortak ya da benzer özelliklere sahip olmasından kaynaklanan nedenlerle Amerika başta olmak üzere dünyanın pek çok ülkesine yayılmış ve yaklaşık iki yüzyıldır çeşitli tartışmalara konu olmaya devam etmektedir. Ayrıca 20. yüzyılda ortaya çıkan pek çok fikir akımı ile feminizm arasında karşılıklı bir etkileşimsel gündemin varlığından söz etmek de mümkündür (Öztürk, 2011: 10). Başlangıçtan itibaren büyük ölçüde söz konusu feminist gündemin etkisiyle kadın olgusuna ilişkin tartışmalar pek çok ülkede olduğu gibi Türkiye’de de yapılmakta ve bu tartışmalar Türk toplumunun kadın algısı özelinde muhafazakâr kadın algısının şekillenmesine de kaynaklık etmektedir. Türkiye’de muhafazakâr kadınlar, muhafazakâr kadın kimlikleri ile görünür olmaya 1980 sonrasında başlamışlardır denebilir. Bu nedenle muhafazakâr kadın algısından ya da muhafazakâr kadının değişim ve dönüşümünden bahsederken 1980 öncesi dönemi genel “kadın” kavramı ile ifade edip söz konusu başlık altındaki kategorilerde ele alabiliriz. “Muhafazakâr kadın”ı özel olarak ele almayı ise 1980 sonrasına bırakmak daha uygun olacaktır.

### 1. Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kadın

Günümüz muhafazakâr kadınlarını, toplum tarafından algılanışlarını ve mücadelelerini daha iyi kavrayabilmek için onların toplumsal değişim ve dönüşüm geçmişlerinin öncelikli olarak ele alınması gerekmektedir. Bunun için de, öncelikle kadın ve kadına dair tartışmaların (feminizmin de Avrupa’da ortaya çıktığı ilk dönemler olan) Tanzimat’tan önce geçirdiği değişimlere ve bu değişimlerin neticesi olan kazanımlara değinmek gerekir. Osmanlı Devleti, 16. yüzyılın sonlarına doğru birçok alanda ve özellikle ekonomik alanda Batı’nın gerisinde kalmaya başlamıştır. Bu “geri kalış”, 17. yüzyıldan itibaren Osmanlı devlet adamlarını ve aydınlarını gerilemenin sebepleri üzerinde düşünmeye ve çeşitli çözüm arayışlarına itmiştir. Bunun neticesinde Osmanlı Devleti’nde “Batılılaşma Hareketleri” başlamış ve askeri, siyasi, ekonomik ve toplumsal alanda pek çok yenilik uygulamaya konulmuştur. Bu süreçten etkilenen toplumsal kategorilerin başında “kadınlar” gelmiştir. Tanzimat öncesi yapılan düzenlemelerin, kadını genellikle pek çok açıdan kısıtlayarak özel alanına hapsettiği ve kamusal alanda baskılayıcı olduğu görülmektedir.

Kadınların giyeceği elbiselerin renkleri, feracelerinin kalınlığı, peçelerinin uzunluğu, kadın giysilerinde kullanılacak kumaşların türü devlet fermanları ile belirlenmiştir (Çapcıoğlu, 2011: 75). Bu ve buna benzer uygulamalar özellikle kadınlar tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Bu tepkiler I. Meşrutiyet öncesi kadın konulu tartışmaların artışına katkıda bulunmuştur. Bu nedenle I. Meşrutiyet, Türkiye’de kadın konulu tartışmaların ilk dönemini oluşturur. Bu ilk dönemin en önemli özelliği ise kadınların özellikle ekonomik ve toplumsal alanda görünürlük kazanma çabasına şahitlik etmesidir.

1839 Tanzimat Fermanı ile başlayan kadının statüsündeki iyileştirmeler, 1856 Islahat Fermanı’nda “hiç kimsenin cinsiyetinden dolayı ikincil konuma düşemeyeceği” ifadesinin yer almasıyla pekiştirilmiştir. Bu iki fermana ek olarak 1858’de düzenlenen Arazi Kanunu ile kadınlar mirasa ortak kılınmıştır. Ayrıca 1881’de düzenlenen Sicil-i Nüfus Nizamnamesi ile de Osmanlı tarihinde ilk kez evlilik kurumuna müdahale edilerek evliliğin statüsü değiştirilmiş ve resmi bir nitelik kazandırılmıştır (Çaha, 1996: 88). Tanzimat döneminde özellikle kadınların eğitim hakları tartışılmış ve söz konusu tartışmalar kadınlara eğitim kurumlarının kapısını açmıştır. Bu dönemde kadınlara ilk kez Tıp Fakültesinde hemşirelik eğitimi verilmiş (1842), sanayi mekteplerinde eğitim alma hakkı tanınmış (1869), Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ile 6-11 yaş arası tüm kız çocuklarının ilkokul eğitimi almaları öngörülmüş (1868), Kanunu-i Esasi ile ise ilkokul zorunlu hale getirilmiştir (1876). Ayrıca Darü’l-Muallimat (Kız Öğretmen Okulları) ile kadınlardan bir eğitim ordusunun oluşturulması amaçlanmıştır (1870) (Çaha, 1996: 88). Böylece kadının eğitim alanına girmesinin ve belki de sonraki dönemlerde gerek eğitim alanında gerekse siyasi, hukuki, bürokratik ve benzeri alanlarda yapılacak kapsamlı düzenlemelerin yolu açılmıştır (Çapcıoğlu, 2011: 78).

Bu dönemde Halide Edip, Fatma Aliye, Nigar bint-i Osman gibi pek çok alanda öncü kadınlar yetişmiş ve bu kadınlar çeşitli eserler vermişlerdir. Kadınlar kadar erkekler de kadın konusuna önem vermiştir. Örneğin Kasım Emin’in kaleme aldığı *Tahrirü’l Mer’e*, yazıldığı dönemde Osmanlı aydınlarınınca uzun uzadıya tartışılmıştır. Öztürk, Kasım Emin’in eserinin halk arasında bazı aydınların bugün dahi cesaretle söyleyemediklerini büyük cesaret ve bilgelikle söyleyen ve ataerkil-İbrani kültüre neredeyse tamamıyla meydan okuyan bir eser özelliği taşıdığını ifade etmektedir (2011: 149). Ayrıca o dönemin önemli kalemlerinden Ferid Vecdi’nin, Kasım Emin’in fikirlerine karşı fikirler yayınlaması, erkek aydınların “kadın” konusunda ne kadar duyarlı

olduklarını göstermektedir (Öztürk, 2011: 151). Kadınlar kadar erkeklerin de katkısıyla kadına dair pek çok kitap, dergi ve gazete eki yayınlanmıştır. 1868'den Cumhuriyet'e kadar doğrudan kadınlara yönelik kırkı aşkın yayın vardır (Demirbilek, 1993: 8). Öyle ki, bu yayınlar çerçevesinde yapılan tartışmalar ileride Cumhuriyet kadınının statüsünü belirleyecektir (Öztürk, 2011: 158). Yine bu dönemde kadınların kurdukları pek çok dernek, çıkardıkları çok sayıda dergi, Osmanlı toplumunda kadınların, özellikle aile içinde, zevcelik ve annelik rolleriyle sınırlandırılmasını eleştiren ve eğitim, çalışma, toplum hayatına katılma talepleriyle ortaya çıkan güçlü bir kadın hareketinin gelişimine katkıda bulunmuştur (Tekeli, 2015: 28).

II. Meşrutiyet döneminin (1908-1919) üç önemli grubu olan Batıcılar, Türkçüler ve İslamcıların kadın sorunu hakkındaki görüşleri, konu ile ilgili yayınları ve tartışmaları, II. Meşrutiyet sonrası kadının hukuki statüsü ile ilgili düzenlemelerin yanı sıra, 1917 tarihli Hukuk-i Aile Kararnamesinin hazırlanmasına da etki ederek Kararname içeriğinin şekillenmesine katkıda bulunmuştur (Çapcıoğlu, 2011: 82). Göle'ye göre sonraki dönemlerdeki Kemalist reformların temelinde, bu dönemde doğan ve billurlaşan düşünce akımları yatmaktadır (2011: 57). Neticede kadın sorunlarına bakış açısındaki değişimin Tanzimat'la başlayan batılılaşma hareketlerinin temelinde yattığı ve Avrupa'da ortaya çıkan feminizm akımının da etkisiyle batılılaşma ve modernlik göstergesi olarak kabul edildiği görülmektedir. Bu nedenle Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e kadar yapılan kadın konulu tartışmalar, moderniteye uyum çerçevesinde yapılan reformların İslam'a uyum sağlayıp sağlayamayacağı bağlamındadır. II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e ise söz konusu tartışmaların ana gündemi Batıcı, İslamcı ve Türkçü akımların görüşleri çerçevesinde şekillenmiştir (Göle 2011: 49-57). Bu bağlamda kadının toplumdaki ve ailedeki statüsü ile hakları gibi pek çok konu sorgulanmış ve sorgulamalar cumhuriyetin ilanımla çeşitli "kazanım"lara dönüşmüştür. Yine bu dönem, kadınların artık sosyal hayatta "aktör" olmaya başladıkları dönemdir (Çaha, 2001).

## 2. Cumhuriyet'in İlanından 1980'lere Kadın

Osmanlı Devleti'nin yıkılmasının ardından kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin modernleşme serüveni, yeni bir ulus ya da devlet inşası paradigması çerçevesinde şekillenmiş, bu sürecin ana aktörü ve simgesi ise kadın olmuştur. Göle'ye göre, bu süreçte cinsiyetler arası ilişkilerin düzenlenmesine yönelik en önemli ölçüt, medeni ve gayr-i medeni olanın belirlenmesidir

(2001: 82-93). Cumhuriyet öncesi dönemden gelen tartışmalar Cumhuriyet'in ilanından sonra yeni kurulan devletin ideolojisine de yansımıştır. Bu bağlamda Cumhuriyet modernleşmesinin, kendini kadın üzerinden gerçekleştirdiği ve yönünün batıya dönük olduğu görülmektedir. Mustafa Kemal Atatürk'ün 1 Aralık 1923'te yaptığı aşağıdaki konuşması, yeni kurulan Cumhuriyet Türkiye'sinde kadının konumunun ve kadına yüklenen misyonun da göstergesidir:

“...Bir toplum, cinsinden yalnız birinin çağın gereklerini edinmesiyle yetinirse, o toplum yarıdan çok güçsüzlük içinde kalır. Bir ulus ilerlemek ve uygarlaşmak isterse, özellikle bu noktayı temel olarak kabul etmek zorundadır. Bizim toplumumuzun başarısızlığının nedeni kadınlarımıza karşı gösterdiğimiz gevşeklik ve kusurdan doğmaktadır... Bir toplumun yaşamda çalışması ve başarılı olması için, çalışmanın ve başarılı olabilmenin bağlı olduğu bütün nedenleri ve koşulları kabul etmesi gerekir. Bundan dolayı bizim toplumumuz için ilim ve fen gerekliyse bunları eşit ölçüde hem erkek hem de kadınlarımızın elde etmesi gerekir.” (Bakacak, 2009: 632).

Cumhuriyet'in ilanından 1980'e kadar olan dönemde kadınlar çeşitli siyasi ve hukuki haklar elde etmişlerdir. 4 Ekim 1926'da yürürlüğe giren Medeni Kanun ile ailedeki ilişkiler örgüsü değişikliğe uğramıştır. Kadın ve erkeğe yönelik toplumsal ilişkiler hukuki ve yasal olarak yeniden şekillenmiştir. Mirasta kadın ve erkek eşitliği, çok eşliliğin yasaklanması, evlilikte konulan yaş sınırı gibi kadınları da ilgilendiren pek çok değişiklik yapılmıştır. 1934 yılında kadınlar seçme ve seçilme hakkını elde etmişlerdir. Bu dönem, Şirin Tekeli'nin ifadesiyle Türkiye'de feminizmin üç döneminin ikinci evresi olan “devlet feminizmi”<sup>1</sup> dönemidir (Tekeli, 2015: 29).

Göle, Cumhuriyet dönemi kadınlarının durumlarını tasvir ederken “cinsiyetsizleştirilmelerine” dikkat çekmektedir. Kadınların kamusal alanda meşruiyet kazanabilmelerinin erkek kimliğine bürünmelerini gerektirdiğini, kamusal alana davet edilen ve bu alanda “aktör” olarak görülen kadınların, kültürel olarak kabul gören kadın davranışları sergilemek zorunda olduklarını belirtmektedir (2001: 109). Bakacak ise Cumhuriyet'in ilk yıllarında kadınları ve onlara biçilen rolleri şu şekilde betimlemektedir:

“Yeni kurulan Cumhuriyet'in gelişim çizgisinde kadınlara çok önemli görevler düşmekteydi. Atatürk, yaratılmak istenen yeni

1 Devlet Feminizmi ve neticeleri için bkz. (Tekeli 2015: 28-29).



kadın imajında, kadına hem kamusal alanda hem sosyal alanda hem de özel alanda farklı roller biçmişti. Bu anlamda kadın, erkeklerle birlikte çalışma hayatında yerini alacak, ancak kadın olarak kimliğini her zaman ikinci planda tutacaktı. Toplumsal alanın her alanında kılık kıyafetiyle çağdaş kadını simgeleyecek, aile içerisinde ise en önemli görevinin eş ve anne olmak olduğunu unutmuyacaktı.” (2009: 637).

Çaha, 1970’li yıllara kadar kadınların “kadınlıklarını” bir kenara bıraktıklarını, kısa saç, dar pantolon, alçak ökçeli iskarpinleri ve makyajsız simalarıyla “erkeksi” bir görünümde olduklarını ve kadınların dışılığından, aşkından, kendine özgü yaşamından ve haklarından soyutlanmış; erkekle omuz omuza, yan yana, dayanışma içinde aynı ülkü için mücadele eden bir sosyal grup oluşturma çabasında olduklarını ifade etmektedir (Çaha, 2001). Ayrıca 1970’lerde, bir yandan eşitsizlik ve sömürü kavramlarının bir takım siyasal söylemlerin temel kavramları arasında yer aldığı ve kadınların yasalarda var olduğu iddia edilen “eşitliğe” karşın eşit olmayan bir “cinsiyet grubu”nu oluşturduklarına ilişkin tartışmaların (Tekeli, 2015: 30), diğer taraftan ise muhafazakâr kadınların kamusal alanda varlık göstermeleriyle birlikte başörtüsü ve özgürlük tartışmalarının yaşandığı görülmektedir.

### 3. 1980’lerden Günümüze Muhafazakâr Kadın

Bu başlık altında 1980 sonrası Türkiye’de muhafazakâr kadın ile ilgili tartışmaların ana temalarından ve bu tartışmaların muhafazakâr kadınlara bakan yönlerinden bahsedeceğiz. Zira “kadının kimliğini arama evresi” olarak nitelendirilen 1980 sonrası Türkiye’si kadın hareketleri için önemli bir dönemdir. Bu dönem, kadınları, özel alan olan ailenin duvarlarının dışına çıkarma, kamusal hayatta erkekle tam anlamıyla eşit statüye kavuşturma, geleneksel patriarkal kültürü sorgulama ve kadın aleyhine mevcut olan hukuksal normları tespit edip bunların üzerine gitme şeklinde özetlenebilecek düzenlemelerin yapıldığı bir süreci ifade etmektedir (Çaha, 2001).

1980 sonrası dönemin önemli bir özelliği de, bu döneme kadar büyük oranda kamusal alanın dışında kalan muhafazakâr kadınların toplumsal görünürlüklerindeki artıştır. Cumhuriyetin ilanından sonra elde edilen kazanımlar başlangıçta sadece kanunlarda yer almış ve belirli bir kesim tarafından bilinip istifade edilmiştir. Bu durum 1980’lere gelindiğinde değişmiş, toplumun diğer kesimleri ve özellikle muhafazakâr kadınlar tarafından da kabul edilip benim-

senmiştir. Muhafazakâr kadınlar eğitimden sağlığa, ticaretten siyasete varıncaya kadar kamusal alanda görünürlük talebinde bulunmuş ve bu taleplerinde ısrarcı olmuşlardır. Böylelikle toplumsal olarak muhafazakâr kadın algısı hızlı bir değişim sürecine girmiştir. Ruşen Çakır bu dönemi şu cümleleriyle betimlemektedir:

“1980’li yıllarda yükselişe geçen İslâmi hareket, önceki yıllardan farklı olarak kadınları da saflarına aktif ve görünür bir biçimde kattı. Hemen hemen her cemaat kapılarını her yaştan kadına geniş bir şekilde açıyordu. Cemaatler bünyesinde kadınlara yönelik dernek, vakıf gibi kurumsallaşmalara gidiliyordu. Nakşibendiler Kadın ve Aile, Nurcular Bizim Aile, Emine Şenlikoğlu ve çevresindeki kadınlar Mektup dergilerini çıkarıyor; gazeteler kadınlara özel sayfalar ayırıyordu.”

### 3.1. İslami/İslamcı Feminizm

1980 sonrası özellikle 1990’lı yıllara gelindiğinde feminist söylemi kullanan muhafazakâr kadınların var olduğu ve gelenekselliği sorguladıkları görülmektedir. Bu muhafazakâr kadınların söylemlerinin son dönemlerde pek çok İslam ülkesinde olduğu gibi Türkiye’de de etkisini gösteren “İslami Feminizm ya da İslamcı Feminizm”in Türkiye örneğinin ilk evreleri olduğu söylenebilir. Türkiye’de muhafazakâr kadın algısının değişiminde en önemli etkilerden birinin kuşkusuz “İslami Feminizm ya da İslamcı Feminizm” olduğunu söylemek gerekir.

Badran’a göre İslami feminizm ifadesi 1990’lı yıllarda, dünyanın muhtelif bölgelerinde ortaya çıkmaya başlamıştır (2014: 39). İslami Feminizm, İslami bir paradigma dahilinde ifade edilen feminist bir söylem ve uygulamadır (Badran, 2014: 37). İslami Feminizm Kur’an ve hadislerin yeniden ataerkil düşünce ve geleneklerden sıyrılarak okunması ve yorumlanması argümanına sahiptir. Kur’an ve hadislerin ataerkil bir zihniyetle okunması ve buna bağlı fikir ve uygulamalar Müslüman kadının bireysel ve toplumsal hayatında erkeğin gerisinde kalmasına sebep olmaktadır ve İslami Feminizm kadın-erkek eşitliğini savunmaktadır. (Badran, 2014: 45-50). Bu bağlamda İslami feminizmle kadınlar, Müslüman kadınların maruz kaldığı ayrımcılığa karşı çıkmış, kadınların toplumsal statülerinin iyileştirilmesini savunmuşlardır (Ali, 2014: 23). Türkiye’de İslami feminizm kavramına ilk olarak Nokta Dergisi’nin 20 Aralık 1987’de yayınladığı ‘Türbanlı feministler’ dosyasında rastlanmaktadır.

1990'lı yıllarda ise bu kavramı, Yeşim Arat ve Feride Acar'ın makaleleri ile Nilüfer Göle'nin *Modern Mahrem* kitabında, ülkedeki yeni oluşan feminist paradigmayı tanımlamak için kullandıkları görülmektedir (Badran, 2014: 39-40). Başörtülü kadınların kamusal alanda görünmesine atfen kullanılan İslami Feminizm kavramı zamanla muhafazakâr kadın yazarların İslami Feminist olup olmamaları ve İslam ile feminizmin bir arada kullanılıp kullanılmayacağı tartışmalarına evrilmiştir.

Nazife Şişman, Yıldız Ramazanoğlu, Hidayet Şefkatli Tuksal, Cihan Aktaş, Sibel Erarslan gibi isimler Türkiye'de muhafazakâr kadının dönüşümünün tetikleyici köşe taşlarından ve İslami Feminizm kavramı tartışmalarının ana aktörlerinden bir kaçıdır. Kendilerine İslamcı Feminist dememelerine karşın, öyle tanınan İslamcı yazarlar İslam ve Feminizmin bir arada kullanılmasına temkinli yaklaşmaktadırlar. Bunun temel nedeni olarak da İslam ve feminizmin bir arada kullanılmasının "ılımlı İslam" projesi olabileceği yönündeki kuşkularını dile getirmektedirler. Bu nedenle kendilerini daha ziyade "kadın hakları savunucusu" olarak nitelendirmekte ve yukarıdaki manasıyla İslami Feminist tanımlamasını onaylamamaktadırlar (Özel Akagündüz, 2006: 24). Bu bağlamda Türkiye'de, dünya genelinde algılandığı şekliyle bir İslami Feminizm'den bahsetmek mümkün görünmemektedir. Bunun yerine İslamcı/muhafazakâr kadınların Türkiye'deki muhafazakâr kadınların hak ve statülerini sorgulama ve savunmalarının varlığından söz edilebilir. Bu durumu destekler mahiyette Toker, söz gelimi İran ve Malezya gibi dünyanın çeşitli yerlerinde etkili olabilen İslami/İslamcı feminizmin Türkiye'de bu hareketin söylemini yeterince yansıtacak bir güçte bulunmadığı kanaatini taşıdığı dile getirmekte ve bunun sebebi olarak, Türkiye'nin nisbi içe kapanıklığının kadınların bu noktadaki konumlarını da sınırlandırmış olabileceği ve ülkenin "geleneksel" muhafazakârlığının da yine bu durumu etkilemiş olabileceği tespitinde bulunmaktadır (Toker, 2012: 13-14).

Türkiye'de kadın konulu tartışmalara muhafazakâr kadını da dâhil eden İslamcı yazarlar, muhafazakâr kadının konumu ve hakları üzerine yoğunlaşmaktadır. Onların; İslam ve kadın, örtünme, mahremiyet, ataerkillik, toplumsal cinsiyet, kamusal alanda kadının konumu konuları başta olmak üzere pek çok konuya odaklandıkları görülmektedir. Bu bağlamda onlar, İslam'ın günümüz kadınının yaşadığı sorunlarda rolünün olup olmadığı, varsa ne olduğu, ayet ve hadislerde kadının konumu, haklarının ne olduğu ve nasıl anlaşıldığı, günümüz muhafazakâr kadınlar özelinde kadınların sorunları ve bu sorunların

kaynağında nelerin yattığı, İslamiyet'in kadın sorununa getirdiği çözüm önerilerinin, Kur'an'da kadınların toplumsal hayata katılımını meşru gören ayetler ve İslam'ın ilk dönem uygulamalarının bu duruma örnekliği, Müslüman kadın ve erkeklerin kadın algıları ve bu algıların temelleri gibi pek çok konu üzerinde durmakta ve özellikle dini gelenekselciliği sorgulamaktadırlar. Bu sorgulamalar günümüz Türkiye'sinde muhafazakâr kadın algısının şekillenmesinde oldukça etkili olmaktadır. Onların da gayretleri ile pek çok yazılı ve sözlü basın-yayımda ve akademik alanda kadın konulu çalışmalar ve programlar yapılmıştır. Bütün bu çalışmalar günümüz muhafazakâr kadın özelinde kadın algısının değişim ve dönüşümünün hem sonucu hem de yeni değişim ve dönüşümlerin habercisidir.

1980 sonrasında günümüze Türkiye'de muhafazakâr kadınların özellikle modernleşme sürecinde aktif oldukları görülmektedir. Onlar Cumhuriyet'in ortaya çıkardığı imkânlarla muhatap olmuşlar, bunlardan doğan durumlar sonucu eğitim görme ve çalışma başta olmak üzere toplumsal birtakım gereklilikler ile karşı karşıya kalmışlardır. Bunun doğal sonucu olarak muhafazakâr kadınlar kamusal alan taleplerini genişletmişlerdir (Toker, 2011: 10). Onların eğitim, siyaset, ekonomi, sivil toplum kuruluşlarında görünürlük kazanmayı talep ettikleri, bunun için de kültürel kalıplarla mücadele ettikleri görülmektedir. Kamusal alanda görünür olma talepleri pek çok tartışmanın da kapısını aralamıştır. Kimi zaman otonomlaşmak istenirken köleleşiliyor mu (Tekin, 2009: 5) sorusu, kimi zaman da kadın kimliği öne çıkarılmak istenirken erkekler aşağılanıyor, insan bağlamından uzaklaşıyor mu soruları sorulmuştur. Yine elde edilen kazanımların dinin ruhuna uygunluğu sorgulanmış, Avrupa menşeli bir akım olan feminizmin her şeyi ile Türkiye için bir kıstas olup olmayacağı eleştirileri yapılmış ve İslam'ın kadına feminizmden daha fazlasını vaat ettiği savunulmuştur (Ramazanoğlu, 2009: 79).

### **3.2.Kadın, Ataerkillik ve Kadının Bedeni**

1980'lerden günümüze Türkiye'de değişen ve değişmeye devam eden muhafazakâr kadın algısının şekillenmesinde etkili bir faktörün de ataerkillik ve toplumsal cinsiyet eleştirisi olduğunu ifade etmek gerekir. İslamcı yazarların da tartışma ve sorgulama konularından olan ataerkillik; bir toplumsal cinsiyet kategorisi olarak kadınların ezilmesi sonucunu doğuran kurumsal, kültürel düzenleme ve uygulamaları içeren ve genel anlamda erkek iktidarını (Berktay, 2009) ifade eden bir kavramdır. İslamcı Feminist yazarlar, kadın-

ların Hz. Peygamber döneminde sahip oldukları statülerini, onun vefatından sonra kaybederek ikincil konuma gerilediklerini ve bunun nedeninin Kur'an ve hadislerin ataerkil bakış açısıyla yorumlanması olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda örtünmeden kadının imamlığı meselesine kadar pek çok konunun ataerkil bakış açısından sıyrılarak yeniden ele alınıp yorumlanması gerektiği ifade edilmektedir.

Ataerkillik, dünyada olduğu gibi Türkiye’de de hem feminist hem de İslamcı yazarlar tarafından günümüzde kadın/muhafazakâr kadın sorunlarının baş müsebbiplerinden biri olarak görülmektedir. Bu bağlamdaki tartışmalarda (İslami yazarların da konuya eğilmeleri ile) İslam’ın kadın haklarını engelleyerek erkek karşısında kadını dışlayan bir din olup olmadığının eleştirisi yapılmaktadır. Bir meşruiyet aracı olarak dinin ataerkilliği de meşrulaştırdığı (Berktaş, 2009) ve böylece kadını ikincilleştirdiği yaklaşımı, bu yaklaşıma karşı çıkan görüşleri de (Tekin, 2009: 5-14) beraberinde getirmiştir. Örneğin Türkiye’deki patriarkal yapının muhafazakâr kesim için de geçerli olduğu, ancak bunun İslam dininin temel değerleriyle bağdaşmadığı ve Hz. Peygamberin yaşantısıyla örtüşmediği (Tuksal, 2000) savunulmaktadır. Tuksal, konu ile ilgili olarak halkın örfünde, gündelik yaşamında çok köklü geçmiş bulunan anlayışların –eğrilik, eksiklik, baştan çıkarıcılık, uğursuzluk ve değersizlik söylemlerini meşrulaştıran rivayetler topluluğunda olduğu gibi- bir şekilde Hz. Peygambere mal edilerek hayatiyetini ve tesirini devam ettirdiğini belirterek, çocuktan biraz akıllı, köleden biraz özgür olarak nitelendirilen geleneksel kadın imajını ve bu imajın kaynaklarını eleştirmektedir (Tuksal, 2014: 281). Aktaş’a göre; kadınları “etekli şeytan” olarak isimlendiren, onların fitneye yol açmamaları için sokakları yasaklayan bir din algısı varsa, kadınlar da uç noktalara savrulabilirler (2009: 84). Aktaş bu ifadeleriyle hem bir gelenek eleştirisi yapmakta, hem de geleneksel bakış açısının sonuçlarına ilişkin saptama ve uyarılarda bulunmaktadır. Söz konusu tespit ve eleştirilerden hareketle Türkiye’de muhafazakâr kadınların kamusal alanda görünür olma mücadelelerini, gerek ataerkilliğe, muhafazakâr erkeklere ve muhafazakâr olmayan hemcinslerine, gerekse de devlet erkine karşı verdikleri söylenebilir. Adalet ve Kalkınma Partisi’nin on üç kurucu kadın üyesinden biri olan Ayşe Böhürler, bu durumu özel bir televizyon kanalına verdiği röportajda şöyle ifade etmektedir:

“Mahallemizin önyargıları vardı; kadının çalışmasını, sokağa çıkmasını istemiyordu. Onlara karşı bir duruş sergiledik. Laik

kesimin keskin sınırları vardı. Dindar kesimse bu sınırların arkasında diğer kadınlarla diyalog kurmuyordu. Biz ayırım yapmadan bütün kadınlarla iletişim kurduk. Düşman olmadığımızı, kendi tercihimizle başımızı örttüğümüzü, hatta pek çoğumuzun ailesinin buna karşı çıktığını anlattık. Son 25-30 yılda eğitimli, meslek sahibi, özgüvenli ve toplumun farklı kesimleriyle iletişim kurabilen dindar kadın kimliğini temsil eden isimler ortaya çıktı. Yıldız Ramazanoğlu, Sibel Eraslan, Fatma Karabıyık, Nazife Şişman, Cihan Aktaş, Hidayet Tuksal... Bunların hepsi iki taraflı uzun bir mücadelenin içinden geçtiler.” (1 Mart 2015).

Yıldız Ramazanoğlu, Müslüman dünya görüşüne sahip olan erkeklerin kadın konusundaki düşüncelerini, “Alışılmış bir yapı var. Dünyayı kavramak, siyaseti belirlemek ve kadının yerini tanımlamak erkeğin vazife ve yetkileri içinde görülmüş. Geleneksel rollerdeki en küçük bir değişikliği bile istenmiyor aslında...” (Ramazanoğlu, 2009: 79) sözleriyle ifade ederek günümüz muhafazakâr kadınlarının mücadele tarzını ortaya koymaya çalışmaktadır.

1980 sonrası kadın konulu tartışmalarda ataerkillik kadar yoğun tartışılan bir diğer konu da, kadın bedenidir. Başka bir ifadeyle bu konudaki tartışmalar, kadın/muhafazakâr kadın algısının değişim ve dönüşümüne etki eden önemli tartışma konuları arasındadır. Türkiye’de kadın bedeni, özellikle cinsiyet ayrımını gözeten değerlendirmelerle kadının toplumda değersizleştirilmesi, ikinci plana atılması ya da cinsel istismar ve şiddet içerikli gündemler ekseninde tartışılmaktadır. Bu çerçevede karşımıza “değersizleştirme”, “cinsellik”, “çecikilik”, “güzellik”, “dış görünüş” ve “ayrımcılık” kavramları çıkmaktadır (İnceoğlu 2010). Bu noktada meseleye, kadın bedenine ilişkin tartışmaların muhafazakâr kadın boyutunun bir yönünü oluşturan “örtünme/başörtüsü” zaviyesinden yaklaşmak gerekir.

Nazife Şişman’ın “istenmeyen sosyal gerçeklik” (2011: 17) olarak tanımladığı “örtünme/başörtüsü” olgusu, son dönemde hem İslamcı hem de feminist kesimin kadın çalışmalarında oldukça fazla yer almakta ve çok boyutlu tartışmalara konu olmaya devam etmektedir. Örtünme/başörtüsü tartışmaları, bazen özgürlük, bazen modernite ile olan ilişkisi ve bazen de kamusal alan-özel alan tartışmalarında ya da mahremiyet ve kadın bedeni ile cinsellik konularına ilişkin eleştirilerde karşımıza çıkmaktadır. Kamuoyunda uzun süre tartışma konusu olan “irtica” kavramının belirleyici bir unsuru olarak görülen “başörtüsü”, Türkiye’de son yıllara kadar muhafazakâr kadının sorunu

veya sorunları nelerdir? sorusunun cevaplarının ilk sıralarında yer almıştır. Günümüzde ise siyasal mı, kültürel mi, modernitenin sunduğu hayat tarzına bir başkaldırı, bir isyan mı ya da “inancımın gereği hem örtülüyüm hem de kamusal alandayım, ben bu şekilde benim” şeklinde öznellik seslenişi mi soruları, kadın konulu çalışmalarda kendine yer bulmaya devam etmektedir. Bu tartışmalarda İslam dininin örtünme ile kadın bedenini terbiye etmek istediği eleştirisine ek olarak ataerkil yapının kadının örtünmesi üzerinden kadın bedenine hâkim olmaya çalıştığı eleştirisinin yapıldığı görülmektedir. Ayrıca genel anlamıyla örtünmenin, Türk modernleşmesinin sembol yıkıcılığı karşısında söz konusu sembolleri ihya ederek muhalefet etme manasında (Tuksal, 2000: 132) ele alındığı ya da “kamusal ve özel alanın sınırlarında, beden/ten ve beden/benlik arasında bir uzlaşma/uzlaştırma ihtiyacının tesettür yoluyla sağlanmaya çalışıldığı (İlyasoğlu, 2000: 137) yorumları karşımıza çıkmaktadır. Bunlara ek olarak iddia edildiği gibi örtünmenin kadını cinsel kimliğinden dolayı cezalandırma, toplumsal hayattan dışlama anlamına gelmediği, aksine modern hayatın kadına sunduğu giyim tarzının kadını cinsel obje haline getirdiği ve köleleştirdiği de savunulan görüşler arasındadır.

Nazife Şişman, başörtüsünü bir kimlik belirleme aracı olarak değerlendirmekte ve başörtüsünün sadece başörtüsü olmadığını, aksine onun bir anlam taşıyıcısı olarak sınırlar çizdiğini ve sınırsız dünyanın yeni sınırı olduğunu belirtmektedir. Şişman’a göre, Müslüman kadınlar, örtüleriyle sınırsız özgürlüğün tecessüm ettiği beden sınırlarını çizerek seküler kamusal alanın içinde dini bir alanın sınırını da tahkim etmektedir. Ancak Şişman, başörtülü kadınların kendi sınırlarını çizirken başka bazı sınırları ihlal ettiklerini, laikliğin ve seküler kamusal alanın sınırlarını zorladıklarını (2011: 25-26) ifade etmektedir. Cihan Aktaş ise 1980’li yıllarda görünürlüğü artan başörtülü öğrenciler özelinde başörtüsünü modernlik bağlamında değerlendirmekte ve onun şekilci, özensiz modernleşme politikalarına karşı var olan tepkinin göstergesi ve modernleşmeden vazgeçmeyen bir dindarlık arayışının temsili olduğunu vurgulamaktadır (Aktaş 2006: 249).

1980’li yıllarda kamusal alanda görünürlük kazanmaya başladıkları yıllardan itibaren başörtülü kadınların hak talep etmelerini gerektirecek pek çok engelin varlığı kuşkusuzdur. Bunların başında ataerkil toplum yapısı kadar zorlayıcı olan başörtüsü yasakları gelir ki, muhafazakâr kadınların en ziyade sitemkâr oldukları yönü yalnızlıklarıdır. Özellikle feminist hemcinslerinden yeteri kadar destek bulamamaları uzun zaman muhafazakâr yazarların sita-



yişle durumu ele almalarına sebep olacaktır. Bunlardan biri olan Cihan Aktaş durumu şu ifadeleriyle betimlemektedir:

“Başörtüsü yasaklarının ve başörtülülere getirilen kısıtlamaların gösterdiği ayrımcı muameleler, ayrımcı ve dışlayıcı boyutu ile hiç azımsanmayacak sayıda genç kıyı fazlasıyla etkilediği halde, Türkiye’deki feminist duyarlılığa sahip kesimlerde ve bu bağlamdaki örgütlenmelerde çok sınırlı olarak “sorun” sayılmıştır. Bunun en önemli açıklaması ise popülist bir yaklaşımla türbanın “kadını ikinci sınıf sayan şeriatçıların bir simgesi” olarak görülmesidir. Bu yasaktan etkilenmeye devam eden kadınların ve genç kızların kendilerini nasıl açıkladıklarının çok da önemli olmaması, “başörtülü” öğrencilere yönelik güvensizlik söylemlerinden etkilenmiş olabilir. Ancak Türkiye’de feminizmin bu konuda gösterdiği zaaf asıl olarak, gündemini büyük ölçüde Beyaz Batılı Feminizm’in gündemine bağlı olarak oluşturması ile açıklanabilir.” (2006: 252).

Yine bu dönemde feminist hemcinslerinin yanında muhafazakâr erkeklerin de başörtülü muhafazakâr kadınları destekliyor göründükleri, fakat onları bu görüntünün tersine yalnız bıraktıkları eleştirileri yapılmıştır (Çakır, 2000). Çakır, bu dönemde başörtüsü mücadelesi veren İslâmcı kadınların, kendilerini, hazırlıklı olmadıkları ölçüde büyük ve ciddi bir çatışmanın içinde bulduklarını, sonunda direnmeyi seçenlerin mesleklerini, okullarını kaybederken, direnemeyenlerin de büyük bir burukluğun içine yuvarlandıklarını, içlerinde fiziki ve ruhsal sağlıklarını yitirenlerin de olduğunu belirtmektedir (Çakır, 2000).

Yapılan başörtüsü tanımları, başörtülü kadınlara yüklenen misyonlar, onlardan beklentiler ve başörtülü kadınların bu bakış açılarının ötesindeki tecrübeleri 1980 sonrası Türkiye’de muhafazakâr kadın özelinde kadının bedeni ve özgürlüğü tartışmalarıdır. Bununla birlikte yine bu dönemde kadının bedeninin cinsellik bağlamında toplumsal zararlara sebep olması (fitne olması) türünden kavramsallaştırmalar, İslâmcı yazarlar tarafından eleştirilmiş ve bu tarz yaklaşımlara sebep olması bakımından ataerkil geçmiş sorgulanmıştır (Aktaş, 1992: 13-28).

### 3.3. Siyasal Alan ve Muhafazakâr Kadın

Günümüz muhafazakâr kadın algısının anlaşılabilmesinde önemli bir yön de siyasal alandır. İlmi ve edebi alanlarda devam eden tartışmalar siyasi sağ



kanada nasıl etki etmiştir? Sağ bir parti tarafından uzun zamandır yönetilen günümüz Türkiye’inde muhafazakâr kadın algısı bu süreçten nasıl etkilenmiştir? Bu sorular başlı başına bir araştırma konusu niteliğindedir. Burada sadece siyasi alanda muhafazakâr kadının temsili ve bu temsil için kadınların verdiği mücadeleden bahsedeceğiz. Bu mücadelenin kadın algısının değişim ve dönüşümünü anlamaya yardımcı olacağı kanaatindeyiz.

Muhafazakâr kadınların 1980’lere kadar siyasi arenada hem muhafazakâr parti politikalarında hem de milletvekilliğinde adaylığı söz konusu olmamıştır. Milli Nizam Partisi’nden Refah Partisi’ne kadar Milli Görüş Hareketi partilerinin program ve tüzüklerine bakıldığında da siyasi, toplumsal ve ekonomik bir aktör olarak kadının ihmal edildiği görülmektedir. MNP ve onun kapatılmasının ardından 1972’de kurulan Milli Selamet Partisi döneminde kadının siyasal yaşama katılımına ilişkin partinin herhangi bir düzenlemesi veya öngörüsü bulunmamaktadır. Kadınlar, MNP ve MSP’nin halefi niteliğindeki RP’nin parti tüzüğünde aile içindeki rolleri ile gündeme gelmişlerdir (Özdemir vd., 2015).

Her ne kadar parti programında kadınlar ailedeki konumlarıyla yer alsada 1980’lerde RP muhafazakâr kadınların değişim ve dönüşümünün en kuvvetli aktörü olmuştur. RP, hem başörtüsü ile eğitimi desteklemiş hem de muhafazakâr kadınların kendi siyasi programları doğrultusunda siyasal hayata katılımlarını hızlandırmıştır.

Ancak RP döneminde önceki Milli Görüş Hareketi partilerinden farklı olarak kadın, kamusal ve siyasal alanda görünmeye başlamıştır. İslami hareketin yükselişiyle birlikte eskiden evlerine hapsedilen kadınların artık cemaat ya da partinin çıkarları için belli düzeyde toplumsallaşıp siyasallaşmasına izin verilen 1980’ler Türkiye’inde, bu amaca uygun olarak cemaatler ya da parti bünyesinde kadın birimleri teşkil edilmiştir. Büyük ölçüde erkeklerin denetimi altında bulunan bu birimlerin kadın konusunu ayrı ve özel bir formda ele alması, arzulanan bir durum değildi; ancak konunun hayatiyeti ve buralara devam eden kadınların belki de yegâne kamusal mekân olmaları nedeniyle bu birimler adeta “kadınlar gettosu”na dönüşmüştür. Özellikle büyükşehirlerde faaliyet gösteren pek çok cemaatin bünyesinde, bazı durumlarda bir dernek ya da vakıf tabelası altında örgütlenen bu

birimler, bir nevi “kadın kolu” işlevi üstlenmiştir (Çakır, 2000: 32).

RP, kadın üyelerini ülke çapında oldukça aktif bir biçimde değerlendirmiştir. Kadın üyeler, gecekondularda ev ziyaretlerine, düğün, mevlit benzeri toplu organizasyonlar gibi pek çok ortamı ziyaret ederek ulaşabildikleri kişilere her zaman yanlarında olup onları destekleyeceklerini anlatmışlardır. Bu çabalar 1994 yerel seçimlerinin RP'nin pek çok yerel yönetimi kazanmasını netice vermiştir. Bunu 1995 genel seçimleri takip etmiştir. Gelenekçi bakış açısının etkisiyle, kadınların bu kadar ön planda olmaları ve ev ev dolaşmaları parti tabanında huzursuzluklara da neden olmuştur. Siyasal arenaya çıkma heyecanı yaşayan muhafazakâr kadınlar, parti için sergiledikleri onca önemli çabaya rağmen bu tür tepkilerle de mücadele etmek durumunda kalmışlardır.

Aktif bir şekilde kadınların sahada bulunmaları, “kadının kamusal alan görünürlüğü” konusundaki yaklaşımıyla RP'nin, fikirlerinden beslendiği İslam âlimlerinden bir parça ayrı düştüğünün göstergesidir. Bununla birlikte kadın artık siyasal alanda geçmişe nazaran daha aktiftir. Ne var ki, yine de o erkeğe nazaran geride, onun destekçisi konumundadır (Özdemir vd, 2015). Burada dikkat çekici olan, kadının İslam'ın siyasallaşmasında ve iktidara yürütmesinde üstlendiği rolü nedeniyle değerli görülmesidir. Necmettin Erbakan'ın kadınlar için kullandığı “davanın motoru” ifadesi bu durumun göstergesidir. 1980'lerin “bacıları” 1990'larda geri plana itilmişlerdir. Bu durum o dönemi ele alan pek çok yazar tarafından eleştirilmiştir. Erkeklerin başarısı için çalıştıklarında kabul gören, kendi haklarını savunma ve iktidara ortaklık konusunda ise tutucu davranmalarına yönelik eleştirisi, bunlar arasında sayılabilir (Yılmaz, 2011: 783-784).

Türkiye'de muhafazakâr kadının hayatındaki en önemli dönüm noktalarından biri de “28 Şubat”tır. 28 Şubat en ziyade kamusal alan mücadelesi veren ve bir parça da olsa bu mücadelede kazanmaya başlayan muhafazakâr kadınları etkilemiştir. Bu dönem toplum hafızasına “Fadime Şahin” ve “Emine Kalkancı” gibi cahil, mazlum, kullanılmaya, kandırılmaya açık muhafazakâr kadın karakteri ve başörtüleri ile kamusal alan arasında tercih yapmak zorunda kalan muhafazakâr kadın imajları ile kazanmıştır. Nazife Şişman bu dönemi:

“Tesettürlü kadınlar, 1990'lı yıllarla birlikte siyasal manevraların, tarikat hikâyelerinin, medyatik şovların konu mankenleri olarak büyük bir saygınlık kaybı yaşadılar. Dini bir vazife olan başörtüsü, siyasal bir kimlik boyutuna indirgendi. “Ezilmiş, ca-

hil” gibi tarihi arka plana sahip oryantalist yargılara, bir de “siyasal maşa”, “mağdur öğrenci” gibi imajlar eklendi” (2011: 14).

cümleleri ile tasvir etmektedir. Bu imajların sonraki nesiller üzerindeki tesiri başlı başına bir araştırma konusu olacak niteliktedir. Bununla birlikte, o dönemin muhafazakâr kadınlarının deneyimleri bu süreci yaşayan ve özellikle kamusal alanda görünür olma arzuları ile inançları arasında kalan muhafazakâr kadının ikilemi pek çok yazar tarafından işlenerek muhafazakâr yeni nesillere taşınmakta ve böylelikle günümüz muhafazakâr kadın algısının şekillenmesine katkıda bulunmaktadır.

28 Şubat’ın ardından kurulan Fazilet Partisi, her ne kadar uyguladığı siyasete yansınasa da, parti tüzüğünde selefi Refah Partisi’nin aileye verdiği önemin yanında kadının eğitim ve ekonomik hayata katılımını teşvik edici maddelere yer vermiştir (Fazilet Partisi ’Öncü Türkiye İçen Elele’ Demokrasi İnsan Hak ve Özgürlükleri, Barış, Adalet ve Öncü Bir Türkiye İçin Kalkınma Programı” 1998: 8). 1999 genel seçimlerinde FP’nin ilk kadın milletvekilleri seçilmiştir. Bu vekiller A. Nazlı Ilıcak ve Merve Safa Kavakçı’dır. Bu seçimlerde başörtülü iki milletvekili vardır ki bunlardan biri Merve Kavakçı diğeri ise milliyetçi Hareket Partisinden Nesrin Ünal’dır. Nesrin Ünal başını açarak yemin ettiği halde, Merve Kavakçı meclise başörtüsü ile girmiş ve bu durum hem ülke gündemini, hem meclisi ve hem de FP’li erkek milletvekillerini uzun süre meşgul etmiştir. FP’li erkek milletvekillerinden pek çoğunun Merve Kavakçı’nın Siyasi gerileme sebep olmaması için başörtüsüz meclise gelmesi talepleri de olmuştur. Bu durum, erkeklerin muhafazakâr kadını hem yalnız bıraktıkları hem de davalarına sadık kalmadıkları şeklinde eleştirilmelerine sebep olmuştur.

İktidarı ele geçiren FP’li erkekler, seçimlerin ardından Kavakçı’nın Meclis’e girmesine destek vermeyerek, onu bir kadın olarak yalnızlaştırmışlardır. Bu hadiseden sonra da başörtüsü sorunu Müslüman erkeklerce kadın hakları ya da bireysel özgürlükler çerçevesinde tartışılmasının ötesinde, İslamcı-laihçi mücadelesinin de önemli bir imgesine dönüşmüştür (Yılmaz, 2011: 784).

FP’nin gelenekçilerinin kurduğu Saadet Partisi ise kadını çalışma hayatında desteklemiş fakat kadının annelik ve eşlik rollerini ön plana çıkarmıştır. FP’nin yenilikçi kanadının oluşturduğu ve yaklaşık on dört yıldır iktidarda olan AK parti, ilk dönem parti programında, sayısal varlıkları ile değil de sağ-

lıklı nesil ve birey yetiştirmedeki rolleri dolayısıyla kadına önem verileceği, kadının kamusal alan görünürlüğünün ve kadın ile ilgili STK'ların destekleneceği, kadınların çalışma koşullarının iyileştirileceği gibi vaatlere yer vermiştir (AK Parti Kalkınma ve Demokratikleşme Programı, 2002: 87-89). Her ne kadar iktidarları boyunca “kadın politikaları” konusunda eleştirilse de, Ak Parti iktidarlarında, kadınlara seçme seçilme hakkının tanındığı ve 1934'ten bu yana mecliste en yüksek kadın katılımının gerçekleştiği görülmektedir. Bu dönemde, Ak Parti iktidara gelene kadar yüzde 4,6'yı aşamayan kadın milletvekili oranı artarak, 2007'de 9,1'e (50 kadın milletvekilinin 30'u Ak Partili) ve 2011 seçimlerinde yüzde 14,1'e (78 kadın milletvekilinin 46'sı Ak Partili) ulaşmıştır. 2015 genel seçimlerinde ise bu oran yüzde 14,5'e (81 kadın milletvekilinin 34'ü Ak Partili) yükselmiştir.

2014 Yerel seçimlerinde Ak Partili 1 büyükşehir olmak üzere 8 belediye başkanı, 978 belediye meclisi üyesi, 33 il genel meclisi üyesi kadına yerel karar alma mekanizmalarında yer verilmiştir. 2013 yılından bu yana özellikle başörtüsü konusundaki özgürlüğün etkisi ile muhafazakâr kadınlar kendi kimlikleri ile kamusal alanda yer almaktadırlar. Bunun yansımalarından biri de siyasal alanda hissedilmektedir. 2015 genel seçimlerinden sonra kurulan hükümette biri bakanlık düzeyinde olmak üzere başörtülü 22 milletvekili Meclis'te yer almıştır. 2 Mayıs 1999'da Merve Kavakçı'nın TBMM'ye başörtülü olarak girmek istemesi üzerine gerçekleşen olaylar düşünüldüğünde, 22 başörtülü kadın milletvekilinin varlığının, muhafazakâr kadınların gayretlerinin neticelerinden biri olduğu söylenebilir. Muhafazakâr kadınlar için önemli olan bu değişme ve gelişmelere rağmen Ak Parti, kadın politikaları bakımından, özellikle ataerkil politikaları devam ettirdiği gerekçesiyle, eleştirilere maruz kalmaya devam etmektedir. Söz konusu eleştirmenlere göre, AK Parti iktidarları döneminde, özellikle AB'ye uyum çalışmaları çerçevesinde kadın erkek eşitliği, kadın hakları ve güvenliği, kadının toplumsal statüsünün iyileştirilmesi yolunda birçok gelişme kaydedilmiş olmakla birlikte, kadının siyasi temsil sorunu, kadın hakları ihlalleri ve cinsiyet ayrımcılığı gibi sorunlar devam etmektedir. AKP iktidarları dönemindeki kadını “annelik” ve “eşlik” gibi geleneksel rolüyle özdeşleştiren, onu bağımsız bir birey olarak ele almayan düzenlemeler ve değerlendirmeler, geleneksel ataerkil zihniyetin ve cinsiyete dayalı işbölümünün AKP iktidarları döneminde de sürdüğünü göstermektedir (Özdemir vd, 2015).

## Sonuç

1980'ler sonrası muhafazakâr kadınlar için aktif bir dönemdir. Bu dönemde, İslamcı yazarlar tarafından hem ataerkillik üzerinden din eleştirilerine bir cevap hem de ataerkil geçmişin reddi olarak kendini evine, kocasına ve çocuklarına adanmış, boyun eğen, edilgen, dini inancı olmasına karşın inanç derinliği ve buna bağlı dünya görüşü olmayan “*geleneksel kadın*” imajının reddedildiği; bunun yerine eğitilmiş, cesur, iffetli ve üretken “*aydın Müslüman kadın*” imajının savunulduğu (Aktaş, 1988: 81-103, 1992: 13-28) görülmektedir. Ayrıca geleneksel kadın imajının sorgulandığı bu dönemde, ataerkillik, toplumsal cinsiyet, eşitlik, kamusal alan/özel alan, kadın bedeni gibi pek çok konunun muhafazakâr kadınlara göre yeniden tanımlanıp tartışıldığı anlaşılmaktadır. Bu tartışmaların neticesi olarak 1980'li yıllardan itibaren muhafazakâr kadınlar kamusal alanda, muhafazakâr erkeklerden gelen tepkilere rağmen, etkili bir biçimde varlık göstermeyi başarmışlardır. Bu dönemde pek çok muhafazakâr kadın, her ne kadar feminist hemcinslerinden destek göremese de, öncelikli olarak başörtülü eğitim alma mücadelesi vermiştir. Muhafazakâr kadınların, ayrıca ataerkil toplum yapısına, devlet erkine, zaman zaman da hemcinslerine karşı görünürlük mücadelesi verdikleri görülmektedir. Onlar bu mücadeleleri ile Türkiye kadın hareketleri tarihindeki yerlerini almış ve günümüzde muhafazakâr kadın algısının şekillenmesinde önemli rol oynamışlardır. Bu süreçte muhafazakâr kadınların en önemli kazanımı, kamusal alandaki görünürlüklerinin artmış olmasıdır. Günümüzde onlar eğitimden sanata, spordan medyaya ve siyasal alandan ekonomik alana kadar çok geniş bir yelpazede varlık göstermeye devam etmektedir.

## Kaynaklar

- Aktaş, Cihan & Ramazanoğlu, Yıldız (2009). “Kadın Üzerine Soruşturma”. *EskiYeni*. S. 12: 77-86.
- Aktaş, Cihan (2006). *Türbanın Yeniden İcadı*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Ali, Zehra (2014). *İslami Feminizmler*. Çev. Öykü Elitez. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aydın, Mustafa (2009). “Mahremiyet ve Örtünmenin Dönüşümü”. *EskiYeni*. S. 12: 61-68.

- Badran, Margot (2014). “İslami Feminizm: Nedir?”. *İslami Feminizmler*. Zehra Ali (ed). Çev. Öykü Elitez. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Berktaş, Fatmagül (2009). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın: Hristiyanlıkta ve İslamiyet’te Kadının Statüsü Üzerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Berktaş, Fatmagül (2012). *Tarihin Cinsiyeti*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Çaha, Ömer (1996). *Sivil Kadın*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Çaha, Ömer (2001). “Türkiye’de Kadın Hareketi Tarihi: Değişen Bir Şey Var mı?”, *Kadın Bienali Etkinlikleri Çerçevesinde Türkiye’de Kadın ve Sivil Toplum*. İstanbul.
- Çakır, Ruşen (2000). “Dindar Kadının Serüveni”. *Birikim Dergisi*. S. 137: 27-35.
- Çapcıoğlu, İhsan (2011). “Değişen Toplumda Değişen Statü: Osmanlı Devleti ve Cumhuriyet Döneminde Kadının Toplumsal Statüsü”. *Düşünen Siyaset*. S. 27: 73-88.
- Demirebilek, Aynur (1993). *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışlarının Bir Hikâyesi*. Ankara: Ayizi Kitap.
- Gelgeç Bakacak, Ayça (2009). “Cumhuriyet Dönemi Kadın İmgesi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*. S. 44: 627-638.
- Göle, Nilüfer (2011). *Modern Mahrem. Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- İnan, Rauf (1991). *Atatürk ve Türk Kadını Tarihte Türk Kadını*. İstanbul: Arkın Yayınevi.
- Kandiyoti, Deniz (2007). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- İlyasoğlu, Aynur (2000). *Örtülü Kimlik*. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- İnceoğlu, Yasemin & Kar Altan (2010). *Dişilik, Güzellik ve Şiddet Sarma- lında Kadın ve Bedeni*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Özdemir, Hakan & Demirkanoğlu Yahya (2015). “Türkiye’de Muhafazakâr Sağ Pencereden Kadına Bakış”. *KAÜ İİBF Dergisi*. C.6, S.10: 223-248.
- Özdeş, Talip (2009). “İslam Açısından Kadının Konumu ve Kadına Yönelik Şiddetin Değerlendirilmesi”. *EskiYeni*. S. 12: 68-77.
- Öztürk, Mustafa (2015). *Cahiliyeden İslamiyet’e Kadın*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

- Öztürk, Emine (2011). *Feminist Teori ve Toplumsal Süreçte Türk Kadını*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Sucu, Ayşe (2005). *Din ve Kadın*. Ankara: Lotus Yayınevi.
- Şaşman Kaylı, Derya (2011). *Kadın Bedeni ve Özgürleşme*. İzmir: İlya İzmir Yayınevi.
- Şefkatli Tuksal, Hidayet (2000a). “Başörtüsü Hikayeleri”. *İslamiyat*. C. 3, S. 2: 131-145.
- Şefkatli Tuksal, Hidayet (2000b). *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Kitabiyat Yayınları.
- Şişman, Nazife (2011). *Sınırsız Dünyanın Yeni Sınırı Başörtüsü*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Tekeli, Şirin (2015). *1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlık*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tekin, Mustafa (2009). “Kadın Nasıl Bir Varlık? Otonomlaşmak İsterken Köleleşmek”. *EskiYeni*. S. 12: 5-15.
- Toker, İhsan (2009). “Dinler Ataerkil Yapılar mıdır? Bir Çifte İmkânlılık Konusu Olarak Din ve Kadın”. *EskiYeni*. S. 12: 15-22.
- Toker, İhsan (2012). “Çağdaş Yayınlarda Geleneksel Kadın Algısına Eleştirel Yaklaşım”. *Türkiye V. Dini Yayınlar Kongresi. Kadın Konulu Dinî Yayınlar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.





## CAHİLİYE ŐİRİNDE KADIN İMGESİ

İbrahim FİDAN \*

### Öz

Arapların arşivi (dîvânü'l-'arab) olarak kabul edilen, sahip olduğu güçlü anlatım ve İslâm öncesi döneme ait barındırdığı sosyal ve kültürel malumat sebebiyle tarih boyunca istişhâd kaynağı olarak önemini muhafaza eden Cahiliye Şiiri, o dönem kadını hakkında da aydınlatıcı bilgiler sunmaktadır. Cahiliye kadınının toplum içerisindeki konumuna dair çok sayıda çalışma olmasına rağmen konuyu Şiirler üzerinden ele alarak *ahlaki vasıfları ve güzellik algısı bağlamında Cahiliye kadını imajını işleyen çalışmalar* yok denecek kadar azdır. Bu yazıda Cahiliye Şairlerinin Őiirlerinden hareketle o dönemdeki kadın imajı, kadının ahlaki vasıfları, güzel bir kadında aranan nitelikler ve Araplar nezdinde ideal kadın modeli gibi hususlarda tespitler yapılmaya çalışılacak, ortaya çıkan sonucun Kur'an mesajındaki yansıması araştırılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Cahiliye Şiiri, Kur'an, Kadın, Huri, İmge, Betimleme

### Abstract

#### The Image of Woman in *Jahiliyyah* Poetry

*Jahiliyyah* poetry is regarded as the archive of Arabs (*diwan al-'Arab*) and has maintained its importance as a source of linguistic attestation throughout history due to its effective way of expression, exclusive wordings and meanings as well as social and cultural knowledge related to the pre-Islamic period by providing enlightening information about the women of that period. Aside from those notables who enjoyed exceptional status, it is widely accepted that women were not commonly respected and were by and large voiceless in substantial issues such as political affairs in the *Jahiliyyah* society, even though they significantly lessened the burden of both their families and society by engaging in various works and activities such as wet-nursing, medicine, spinning, weaving, ordnance manufacturing, sheep herding as well as household chores and childbearing. This perspective on women could be a consequent of the facts that nobody would eat, drink and even share the same house with women during their menstruation period; they had no right of succession; they would not be accepted as a family member unless they were capable of conceiving; along with female children being buried alive. Although many studies have been conducted on the respective roles

\* Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ifidan@ankara.edu.tr

of women in society during *Jahiliyyah* period, the studies that treat the image of Jahiliyyah woman within the scope of moral qualities and perception of beauty through poetry are few and far between. Based on *Jahiliyyah* poetry, this paper deals with the image of woman in the pre-Islamic period, it will focus on the moral qualities of woman, the qualifications of a beautiful woman and the ideal woman model for Arab people. The results of this study are further examined in terms of their likeness to the Qur'an's message.

**Key Words:** Jahiliyyah Poetry, Qur'an, Women, Hourı, Image, Description

### Giriş

Cahiliye toplumunda kadınlar -eşraf sınıfından olanlar kısmen istisnâ bir duruma sahip olmakla birlikte- genel anlamda sosyal hayatta itibarı olmayan ve siyaset gibi önemli alanlarda söz hakkı bulunmayan kimselerdi (Günaltay 2013: 120). Ev işleri ve çocuk yetiştirmenin yanı sıra sütannelik, hekimlik, yün eğirme ve dokumacılık, savaş aletleri imalatı ve çobanlık gibi yaptığı işlerle ailenin ve toplumun yükünü önemli ölçüde üstlenen kadın (el-Hûfi: 398-402) tüm bunlara rağmen kısmî bir köle muamelesi görmekteydi. Özel hallerinde kadınlarla birlikte sofraya oturulmaması, aynı evde bir arada bulunulmaması, miras hakkına sahip olmamaları (Günaltay, 2013: 120), çocuk doğurmayan bir kadının eşi öldüğünde taziye için ziyaret edilmemesi (el-Hûfi: 77) başka bir deyişle çocuk doğurmadıkça aileden kabul edilmemesi gibi hususlar bu anlayışın bir tezahürüdür.

Kadının sosyal hayatta ikincil bir değerinde sayılması veya değersizleştirilmesine yönelik bu uygulamaların yanında kız çocuklarının bazı kabilelerde diri diri toprağa gömülmesine ilişkin ve'd âdeti kadınları değersizleştirmenin hangi noktalara vardığını gösteren çarpıcı bir durumdur. Geçim sıkıntısı, kız çocuklarının savaşlarda esir alınmaları endişeleri ve diğer bazı sebeplerle<sup>1</sup> gerçekleştirilen bu eylem Kur'an ayetiyle bizzat tenkit edilmiştir (Tekvîr 81/8-9). Fakat şu kadarını ifade etmek gerekir ki bu âdet o dönemde herkes tarafından tasvip edilmemekteydi. Nitekim Emevî dönemi şairlerinden Ferezdak (ö. 114/732), dedesi Sa'sa'a b. Nâciye'nin bu âdeti engellemeye dönük çabalarını şu beyitle anlatmaktadır (Ebû 'Ubeyde 1998: III/909; Fâ'ûr 1987:155):

1 Kaynaklarda, Cahiliye Araplarının kız çocuklarını diri diri gömmesi ile ilgili bu ikisinden başka gerekçeler de zikredilmektedir. Çocuğu Allah'a kurban etme inancı, çocuğun tedavi edilemeyen bir hastalık veya kusura sahip olması ve diğer bazı kişisel sebepler bunlardandır (Demircan 2004: 26-28).

سِتِّ وَأَحْيَا الْوَيْدَ فَلَمْ يُؤَادِ	وَمِنَّا الَّذِي مَنَعَ الْوَائِدَا
--	-------------------------------------

*Diri diri gömen (annelere) engel olup, gömülmeden (yetişerek) çocukların yaşamasını sağlayan da bizdendir.*

Özelde kız çocuklarının gömülmesi ve genelde kadının itibarsız bir konumda bulunmasının arka planındaki faktörlerden biri de savaşlardır. Bir savaş toplumu olan Cahiliye Arapları için ganimet mallarını toplayarak çöl halkı üzerinde hâkimiyet kurmak önemlidir ve bunun yolu da daha fazla savaşçıya sahip olmaktan geçmektedir (Günaltay 2013: 120). Her ne kadar kadınların da bazı savaşlara katıldığı anlaşılıyorsa da bu konuda asıl yükü çeken erkeklerdir ve erkek çocuğa sahip olmak bu anlamda bir iftihar vesilesidir. Bu nedenle doğan çocuğun erkek olması bir neşe, kız olması ise utanç kaynağı olarak telakki edilmiştir (Nahl 16/58). Aynı anlayışın bir tezahürü olarak kadınlar *kadın olmaları* yönüyle değil, doğurdukları erkek çocuklar sebebiyle şeref ve değer kazanabilmiştir (el-Hûfî: 440-443).

Cahiliye döneminde kadın konusundaki bu olumsuz portreye rağmen şiirlerde bazı kişilerin annelerinin ismiyle birlikte anılarak övüldüğü görülür. Örneğin, aynı zamanda bir kral olan Cahiliye döneminin ünlü muallaka şairi İmruülkays (ö. 540 dolayları) aşağıda yer alan beyitte (Abduşşâfi, 2004: 62) kendisini babasına değil annesi Temlik'e isnat ederek anlatmaktadır:

بِأَنَّ امْرَأَ الْقَيْسِ بِنَ تَمْلِكَ بَيْعَرَا	أَلَا هَلْ أَتَاهَا وَالْحَوَادِثُ جَمَّةً
---	--

*Felaketlerin çok olduğu bir zamanda İmruülkays b. Temlik'in seyahat (etmekten sakınmayan biri) olduğu haberi o (Esma'ya) ulaştı mı?*

Cahiliye şiirlerinde yer alan bu ve benzeri örneklerde kişinin kendisini veya bir başkasını, babasının değil de annesinin ismi ile zikretmesi kadının konumunu yüceltmek veya kadının toplum içerisindeki saygın konumuna işaret etmek için olmayıp, bilakis hür bir kadının çocuğu olduğuna vurgu yaparak kendi değerini yükseltmek içindir. Bu vurguyu pek çok şiirde görmek mümkündür. Nitekim muhadram (hem Cahiliye hem de İslâmî dönemde şiir söy-

leyen) şairlerden olan Ca'fer b. 'Ulbe el-Hârisî (ö. 145/762)<sup>2</sup> o dönemde hür bir anneden doğmuş olmanın kişiye sağladığı ayrıcalıklı konumu şu beyitle (el-Merzûkî 2003: 39) dile getirmektedir:

يَرَى عَمْرَاتِ الْمَوْتِ ثُمَّ يَزُورُهَا		لَا يَكْشِفُ الْعَمَاءُ إِلَّا ابْنَ حُرَّةَ
--	--	--

*Keder (veren sıkıntılı durumları) ancak hür bir annenin, ölüm maceralarına atılan oğlu sonlandırır.*

Bu yazının kapsamı, Cahiliye döneminde saygın bir konuma sahip bulunmadığı anlaşılan “kadınlar” ve “imajlarıdır”. Arap Edebiyatının İslam öncesine tekabül eden dönemine ait (Dayf: 38-39; Kızıklı 2012: 132-133) bu ürünler seçkin lafızlar ve özlü anlamlar içermesi ve güçlü bir anlatıma sahip olması nedeniyle sonraki dönemlerde de etkisini sürdürmüştür. Bu dönem şiirinin otantikliğine dair tartışmalar (Çetin 2011: 41-48; Taha Hüseyin 2012) bir tarafa, *dîvânu'l-'arab* (Arapların arşivi) olarak adlandırılan (İbn Raşîk 1981: I/30) bu edebî malzemeler İslam bilim geleneğinde hem filolojik tahlillerde istişhâd unsuru olarak hem de döneme dair içerdikleri sosyal ve kültürel malumat ile Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasına olanak sunmaları bakımından önemli bir kaynak kabul edilmiş ve tarih boyunca değerini muhafaza etmiştir.

Cahiliye şairleri kadını çeşitli yönlerden şiirlerine konu etmişler, onun fitrî özellikleri, ahlâkî seciyesi, huyları, fiziksel özellikleri ve güzellik unsurlarından bahsetmişlerdir. Bazen kadının sahip olduğu olumlu bir niteliği ön plana çıkararak bazen de beğenmedikleri bir özelliğini dillerine dolayarak duygu ve düşüncelerini ifade etmişler, bunu da özlü anlatımlar ve sanatlı sözlerle yapmışlardır. Esasında şiirlerde çizilen kadın portresi sadece şairin değil aynı zamanda onun temsil ettiği Arap erkeğinin hayalindeki kadın modelidir. Zira şairler, yaşadıkları toplumdan bağımsız düşünülemezler ve aslında onların dile getirdikleri duyguların ortak paydası bir nevi, ait oldukları toplumun duygu ve düşüncelerinin yansımasıdır. Dolayısıyla bu makalede ortaya konan Cahiliye şairinin gözlemlediği veya tahayyül ettiği kadın aslında Arap erkeklerin gözlem ve hayallerindeki kadın imajıdır.

2 Hem Cahiliye hem de İslami dönemde yaşayıp Hz. Peygamber'i görmediği için muhadram şairlerden kabul edilen 'Ulbe Emevi ve Abbasi dönemlerine yetişmiş az sayıda şiiri olan bir gazel şairidir. (ez-Ziriklî 2002: II/125)

## 1. Cahiliye Kadınının Ahlâkî Vasıfları

Cahiliye toplumunda erkeklerde en fazla övülen erdem cömertliktir. Bunun yanı sıra cesaret, ahde vefa ve arabuluculuk da erkekler için ideal davranışlar olarak zikredilmektedir. (ÖğmüŖ 2013: 215-262) Kuşkusuz bu durum dönemin Cahiliye toplumunun dokusu ve toplum içerisinde erkeğe biçilen rolle ilgili bir husustur. Zira erkekler savaşır; kabilelerini ve kendilerine sığınan kimseleri korumak gibi bir görevleri vardır. Aynı zamanda son derece cömerttirler; misafirlerine ikram ederler, zorda kalan kimselere kucak açarlar. Bağışları (ve hatta gereksiz harcamaları) öylesine çoktur ki bu yüzden eşlerinin eleştirilerine maruz kalmaktadırlar.

Cahiliye şiirlerinde şair kendisi ile iftihar ederken, övmek istediği bir kimseyi methederken, ölen birinin ardından ağıt yakarken onun hep bu vasıflarını ön plana çıkarır, hicvedeceği kimseyi de bu özelliklere sahip olmamakla itham ederdi. Buna karşın kadınları anlatan beyitlerde cömertlik ön plana çıkarılmaz, onların kahramanlıklarından da söz edilmez. Bir kadına en çok yakıştırılan erdem hayâ ve iffet olup Cahiliye kadınında bulunup erkeğe rahatsızlık veren huylar cimrilik, paraya düşkünlük, vefasızlık ve geçimsizliktir.

### 1.1. Hayâ ve İffet

Araplar birçok meselde hayâ erdemini kadınlarla özdeşleştirmiştir (el-‘Askerî: I/229). Onların hayâ vasfına sahip kimseler için kullandıkları *أَحْيَا مِنْ فَتَاةٍ* / *O bir genç kızdan daha hayâlıdır* (el-‘Askerî: I/401; el-Meydânî: I/218) meseli bu özelliği en çok kendisinde bulunduran kişilerin evlenme çağındaki geç kızlar olduğunu ortaya koymaktadır.

Arap şairler kadınları anlattıkları birçok şiirde onların hayâlî olmaları ve iffet erdemine sahip bulunmaları konularını öne çıkarmışlardır. Örneğin, Cahiliye döneminin ünlü şairlerinden eş-Şenferâ (ö. 525-550 arası) eşi Umeyme'nin ahlâkî erdemlerini anlattığı aşağıdaki beyitlerde (ed-Dabbî: 109) onun hayâ erdemine sahip ve iffetli karakterini ilginç tasvirlerle sunuyor:

إِذَا مَا مَشَيْتِ وَلَا بَدَاتِ تَلْفُتِ		لَقَدْ أَعْجَبْتَنِي لَا سَفُوطاً قِنَاعُهَا
لِحَارَتِهَا إِذَا الْهَدْيَةُ قَلَّتِ		تَبَيْتُ بُعِيدَ النَّوْمِ تُهْدِي غَبُوقَهَا

تَحُلُّ مِنْجَاةٍ مِنَ اللَّوْمِ بَيْنَهَا	إِذَا مَا بَيُوتُ بِالْمَذْمَةِ حُلَّتِ
كَأَنَّ لَهَا فِي الْأَرْضِ نَسِيًّا تَقْصُهُ	عَلَى أُمَّهَا وَإِنْ تُكَلِّمَكَ تَبَلَّتِ
أُمِيمَةٌ لَا يُجْزِي تَنَاهَا حَلِيلَهَا	إِذَا دُمِرَ النَّسْوَانُ عَقَّتْ وَحَلَّتِ
إِذَا هُوَ أَمْسَى أَبَ قَرَّةَ عَيْنِهِ	مَا بَ السَّعِيدِ لَمْ يَسَلْهُ أَيْنَ ظَلَّتْ

*Hoşuma gider... Yürürken peçesini indirmez ve sağa sola iltifat etmez.*

*Darlık zamanlarında bile akşam uykudan kalkıp komşularına süt ikram eder.*

*Evlerin namussuzlukla dolup taşıdığı bir zamanda şüpheden ari evinde oturur*

*Sanki o, yerde kaybettiği ve bulmayı arzuladığı bir eşyasını aramaktadır. Seninle konuşsa kısa keser.*

*Sözleriyle eşini mahcup etmez. Kadınlardan söz edildiğinde o iffet ve saygınlık (timsali olarak anılır.)*

*Akşam mutlu bir şekilde eve dönen kocası ona gün boyu nerede olduğunu sorma (ihtiyacı hissetmez.)*

Eş-Şenferâ bu beyitlerde eşinin hayâ ve iffet erdemlerini anlatırken aslında dönemindeki hayâ ve iffet anlayışı konusunda ipuçları vermektedir. Ona göre iffetli bir kadın örtülmesi gereken yerlerini örten, toplum içerisinde vakarla hareket eden ve iffeti konusunda eşine güven veren bir niteliğe sahip olmalıdır. Öte yandan şair, kadının yolda yürürken takınması gereken tavrı son derece etkili bir benzetme ile anlatmış, kadının başı önünde hayâ ile yürümesini ifade etmek üzere temsîlî teşbih yaparak *kaybettiği bir eşyayı arıyormuş gibi* şeklinde bir anlatıma başvurmuştur. Kaybettiği eşyayı arayan birinin başı yerde yürüyüşü ile hayâlî bir kadının etrafına bakmaksızın vakarla yürümesi arasında bir benzerlik kuran şair, güçlü bir *hayâ sahibi kadın* imgesi ortaya koymuştur.

Cahiliye dönemi şairlerinden Süleyk b. es-Süleke (ö. 605)<sup>3</sup> kendisini öldürmek isteyen Uvârâoğullarına karşı yine aynı kabileden olan Fekîhe adlı bir kadından yardım ister. Bu kadının kendisini himaye etmesi üzerine onu metheden aşağıdaki beyitleri söyler (Harb 1996: 88):

وَلَمْ تَرْفَعِ لِإِخْوَتِهَا شَنَاةً		مِنَ الْخَفَرَاتِ لَمْ تَمْضَحْ أَبَاهَا
تَقًا دَرَجَتْ عَلَيْهِ الرِّيحُ هَارًا		كَأَنَّ بِجَامِعِ الْأُرْدَافِ مِنْهَا
وَيَتَّبِعُ الْمُمَنَّةَ السُّوَارَا		يَعَافُ وَصَالَ ذَاتِ الْبُدْلِ قَلْبِي

*Öylesine hayâ sahibidir ki ne babasını utandırmış ne de kardeşlerinin başını önüne eğdirmiştir.*

*(Yüz vermemesi nedeniyle) ardından (bakakalan erkeklerin) hepsi sanki rüzgârın üst üste yığıldığı kum tepeleri (kadar çoktur).*

*Kalbim, vuslat konusunda müsrif olan kadınlardan öğrenir, iffetine düşkün güvenilir kadınların peşine takılır.*

Şair bu beyitlerde namusuna hanel getiren bir kadının kabilesi için utanç kaynağı olacağını anlatmakta, iffetine düşkün ve güvenilir kadını ideal kadın olarak takdim etmektedir. Ona göre erkeklerle çokça düşüp kalkan kadınlar tiksinti vericidir. Şairin son beyitte erkeklere çok fazla yüz veren kadını müsrif olarak tanımlaması ve tıbâk sanatı yaparak iki zıt kelime olan ذَاتِ الْبُدْلِ (müsrif) ve الْمُمَنَّة (büsbütün alıkoyan) sözcüklerini aynı beyitte kullanması anlatımı güçlü hale getirmiştir.

Cahiliye Arap toplumunda kadının iffet ve namusu son derece önemsenir, kimi zaman bu uğurda savaşlar yapılırdı. Şairlerin, bazen eşlerinin iffetleri ile (el-Kaysî, 1977: 91) bazen de kahramanlıklarının bir göstergesi olarak kadınlarını erkeklerin kötülüğünden korumakla övündükleri görülürdü. Nitekim cahiliye şairlerinden birinin oğlunun nesebinin kendinden olduğunu teyit

3 Tam adı es-Süleyk b. 'Umeyr b. Yesribî et-Temimî'dir. Annesi es-Süleke'ye nispet edilerek Süleyk b. es-Süleke olarak tanınmıştır. Cahiliye döneminin saldırgan ve yağmacı şairlerindedir. (ez-Ziriklî, 2002: III/115)

etmek<sup>4</sup> üzere söylediği aşağıdaki beyit (el-Merzûkî, 2003: 196) bunun güzel örneklerinden biridir:

وَبَعْضِ الرِّجَالِ الْمُدَّعِينَ حَفَاءَ	حَمِيْتُ عَلَى الْعُهَّارِ أَطْهَارَ أُمَّه
---	---

*Annesinin temizlik zamanlarını zânî erkeklerden ve sırf zulmetmek için nesep iddia etmeyi alışkanlık haline getirmiş bazı adamlardan korudum.*

## 1.2. Cimrilik ve Paraya Düşkünlük

Cahiliye Araplarının önemsedikleri erdemlerden biri de cömertliktir. Pek çok şiirde şairler cömertlikleri ile iftihar ederler, övdükleri kişinin de cömertliğini ön plana çıkarırlardı. Bununla birlikte eş-Şenferâ'nın yukarıdaki şiirinde geçen, eşinin cömertliğini ifade etmek üzere söylediği *darlık zamanlarında bile akşam uykudan kalkıp komşularına süt ikram eder* (ed-Dabbî: 109) anlamındaki beyti gibi birkaç örnek istisna tutulursa, kadınların cömertliğinden söz eden şiirler neredeyse yoktur. Aksine pek çok şiirde erkeklerin harcamalarına veya cömertliklerine tepki gösteren cimri bir kadın tablosu çizilerek üstü kapalı biçimde cömert veya en azından erkeğin harcamalarını anlayışla karşılayan bir kadın, ideal kadın modeli olarak ortaya konulur.

Harcamalarını tepkiyle karşıladığı için eşini eleştiren şairlerden biri Huceyye b. el-Mudarrab'tır<sup>5</sup>. Şair, kardeşi Ma'dân'ın geride bıraktığı yetimlerin

4 Cahiliye döneminde hür kadınlar açıktan zina edemezlerdi. Bu fiil daha çok cariyeler için düşünülürdü. Hür kadınlar ise zina etmek yerine bununla neredeyse aynı özelliği taşıyan fakat *nikâh* olarak değerlendirdikleri davranışlara yönelirlerdi. Bu tarz nikâhlardan biri de *istibda'* *nikâh*ıydı. Buna göre koca, seçkin bir soya sahip olmak için hayızdan temiz olduğu dönemde karısının başka bir erkekle münasebette bulunmasına izin verir, hamile kalıncaya kadar onunla ilişkide bulunmazdı. Cahiliyedeki nikâh çeşitlerinden diğer bazıları da şunlardı:

*Hudn Nikâhı*: Zina edemediği için kadının gizli dost edinmesidir ki böyle kadına *müttehizetu'l-hudn* denirdi. *Müşterek Nikâh*: Bazı erkekler aralarında anlaşır ve bir kadını ortak eş edinirdi. Bu kadın hamile kaldığında hepsini çağırır ve içlerinden birini kendine eş olarak seçerdi. *Biğâ Nikâhı*: Bu nikâh çeşidinde bazı kadınlar kapılarına bayrak asarak erkekleri evlerine davet eder, hamile kalıp da çocuğu doğurdukları zaman bilirkişi çağırarak bu çocuğu en çok benzediği kişiye isnat ederdi (Günaltay 2013: 125; Öztürk 2016: 30-39; Altuntaş 2016: 59).

5 Tam adı Ebû Havt Huceyye b. el-Mudarrab el-Kindî'dir. Cahiliye dönemindeki Hristiyan şairlerden olan Huceyye daha sonra İslam'ı kabul etmiştir. Ne zaman öldüğü bilinmemektedir. (Ebû 'Ubeyd: I/204)



içerisinde buldukları sıkıntılı durumu öğrendiğinde iki yüz devesini onlara bağışlamıştı. Bunu duyan eşi son derece öfkelenmiş ve fakirleşme endişesiyle ona darılmıştı. Bunun üzerine Huceyye aşağıdaki beyitleri söyledi (el-Merzûkî, 2003: 826-827; et-Tebrîzî: 34-36):

وَلَطَّ الْحِجَابِ دُونَنَا وَالتَّمُفِّ	لِحِجْنَا وَبَجَّتْ هَذِهِ فِي التَّعَضُّ
إِلَيْكَ فُلُومِي مَا بَدَا لِكَ وَأَغْضَبِي	تَلُومٌ عَلَى مَالِ شَفَانِي مَكَانُهُ
هَدَايَا هُمْ فِي كُلِّ قَعْبٍ مُشَعَّبٍ	رَأَيْتُ الْيَتَامَى لَا تَسُدُّ فُقُورَهُمْ
سَأَجْعَلُ بَيْتِي مِثْلَ آخَرَ مُعْرَبٍ	فَقُلْتُ لِعِبَادِيْنَا أَرِيحًا عَلَيْهِمْ
وَأَنْ يَشْرُبُوا رَتَقًا لَدَى كُلِّ مَشْرَبٍ	بَنِي أَحَقُّ أَنْ يَنَالُوا سَعَابَةً
حَرِيْبًا لَأَسَانِي لَدَى كُلِّ مَرَكَبٍ	ذَكَرْتُ بِهِمْ عِظَامَ مَنْ لَوْ أَتَيْتُهُ
يُجْنِبِي وَإِنْ أَغْضَبَ إِلَى السَّيْفِ يَعْضِبُ	أَخِي وَالَّذِي إِنْ أَدْعُهُ لِمِلْمَةٍ
وَلَكِنِّي حُجِّيَّةُ بِنِ الْمُضْرَبِ	فَلَا تَحْسَبِي بِلَدْمًا إِنْ نَكَحْتِهِ
وَحَقُّ هُمْ مِنِّي وَرَبُّ الْمُحْصَبِ	رَحِمْتُ بَنِي مَعْدَانَ إِذْ سَافَ مَا لَهُمْ
وَإِنْ أَنْتِ لَمْ تَرْضَيْ بِذَلِكَ فَادْهِي	فَإِنْ تَقْعُدِي فَأَنْتِ بَعْضُ عِيَالِنَا

*İnatlaştık. Bu kadın öfkede ve aramıza engel koyup darılmakta (büsbütün) inat etti.*

*(Yaptığım bu iş vesilesiyle) derdime derman olmuş olan bir miktar mal için beni kınıyor. Uzak dur, dilediğin kadar kına beni, (kızarsan) kız!*

*Eskimiş kaplar içerisinde sunulan hediyelerin fakirliklerini gidermeyeceği yetimleri gördüm de*

*Kölelerimize “develeri onlara götürün, evimi öteki, devesiz evlere çevireceğim” dedim.*

*Aç kalmaya ve bulanık su içmeye (sefalet çekmeye) benim çocuklarım daha layıktır.*

*Onlar bana öyle birinin ölümünü hatırlattı ki şayet soyulmuş bir vaziyette yanına varsam benimle malını paylaşırdı.*

*O benim kardeşimdi. Bir musibet sebebiyle çağırsam karşılık verecek, ölüme gitsem benimle ölüme gidecek olan kişiydi.*

*Benimle evlendin diye beni aptal sanma! Huceyye b. el-Mudarrab'ım ben.*

*Fakir düştükleri vakit Ma'dân'ın çocuklarına acıdım. Muhassab'ın Rab-bine yemin olsun ki onlara (verdiğim bu şey) benim üzerime borçtur.*

*Eğer (benimle birlikte) kalırsan, sen de benim ailemdensin. Yok, eğer razı değilsen (dilediğin yere) gidebilirsin.*

Cahiliye şairleri tarafından kadınların paraya düşkünlüğü çok fazla dile getirilmiş bu huyları nedeniyle tenkit edilmişlerdir. Örneğin karısı hakkında *yüzü güzel, huyu çirkin* bir kadın imgesi işleyen 'İlbâ b. Erkam<sup>6</sup> bunlardan biridir. Şair eşinin paraya düşkünlüğünü ve bu yöndeki taleplerinin karşılan-maması durumunda yaptığı eziyetleri şu şekilde dile getirmektedir: (el-Esma'î, 1993: 158)

كَأَنَّ ظَبِيَّةً تَعْطُو إِلَى نَاضِرِ السَّلَمِ		فَيَوْمًا تُؤَافِينَا بِوَجْهِهِ مُقَسِّمِ
فَإِنْ لَمْ تُبْلِهَا لَمْ تُبْنِمْنَا وَلَمْ تَتَمِّ		وَيَوْمًا تُرِيدُ مَالَنَا مَعَ مَا لَهَا
وَتَسْمَعُ جَارَاتِي التَّالِيَّ وَالْقَسَمِ		نَبِيْتُ كَأَنَّ فِي خُصُومِ عَرَامَةَ
أَخُو التُّكْرِ حَتَّى تَقْرَعِي السَّنَّ مِنْ نَدَمِ		فَقُلْتُ لَهَا إِنْ لَا تَنَاهَيْ فِإِنِّي

*Bazen selem ağacının taze dalına uzanan bir ceylan gibi güzel yüzüyle görünür bana.*

*Bazen de parası varken benden ister. Vermesem kendi de uyumaz bizi de uyutmaz.*

6 Cahiliye dönemi şairlerinden olan 'İlbâ' b. Erkam el-Yeşkûrî'nin hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamakla birlikte Irak'ta hüküm süren Lahmî hanedanının son hükümdarı en-Nu'man b. el-Munzir (ö. 602'den sonra) döneminde yaşadığı anlaşılmaktadır. (el-Merzubânî, 1982: 304)

*Sanki düşmanmışız gibi geceyi eza ve ceza ile geçiririz de komşularımız yeminlerimizi iştir.*

*(Baktım olacak gibi değil) Ona dedim ki: “eğer bu duruma bir son vermezsen -ben akıllı bir adamım- sonunda sen pişman olursun.”*

### 1.3. Vefasızlık ve Nankörlük

Şairlerin kadınları eleştirdikleri noktalardan biri de onların vefasızlıklarıdır. Şiirlerde, *zenginliğin ardından gelen fakirlik ve gençliğin ardından gelen yaşlılık sebebiyle eşine karşı vefasızlık ve nankörlük tavrı sergileyen bir Cahiliye kadını* portresi çizilir. Özellikle eşlerinin malını mülkünü kaybedip fakirliğe düşmesi Cahiliye kadınının ciddi tepkisine yol açmıştır. Şiirlere konu olan bu durum bazen öfke (el-Câhız, 1423: I/199) veya dargınlık (el-Bağdâdî, 1997: I/43) bazen de boşanma talebine (el-Câhız, 1423: I/198) varan bir netice ile sonuçlanmış, şairlerin kimi zaman *meğer insanların en kötüsü fakir olanlarmış* (el-Câhız, 1419: 239) şeklindeki sitemlerine neden olmuştur. Zü'l-Hirak et-Tuhavî<sup>7</sup> isimli Cahiliye şairinin, fakir düşmeleri nedeniyle eşinin kendisine karşı takındığı tutumu anlattığı aşağıdaki beyitler (el-Bağdâdî 1997: I/43) bu konunun enteresan örneklerinden biridir:

لِمَا اقْتَمَرْنَا وَقَدْ نَثَرِي فَتَنَّفِقُ		مَا بَالُ أُمَّ حُبَيْشٍ لَا تُكَلِّمُنَا
كَمَا تَشَاوَسَ فِيكَ النَّائِرُ الْحَنِقُ		تَقْطَعُ الطَّرْفَ دُونِي وَهِيَ عَابِسَةٌ
عَزَيْتِي عِجَافًا عَلَيَّهَا الرَّيْشُ وَالْحِرْقُ		لَمَّا رَأَتْ إِبْلِي جَاءَتْ حَمُولَتُهَا
عَمَّا تُلَاقِي وَمَثْرُ الْعَيْشَةِ الرَّمْقُ		قَالَتْ إِلَّا تَبْتَغِي مَالًا نَعِيشُ بِهِ

*Ümmü Hubeyş'in zoru nedir? Bir zamanlar zengin iken ve anlaşıyorken fakir düştük diye bizimle konuşmuyor.*

*Yüzünü asmış bana bakıyor. Tıpkı kızgın ve öfkeli birinin sana yan yan bakması gibi.*

7 Hayatı hakkında bilgi bulunmayan bu şair Dinar veya Kurt isimleri ile bilinmekte olup babasının adı Hilal'dir. (el-Bağdâdî, 1997: I/43)

*Develerimden hamile olanların, üzerlerindeki parçalanmış giysilerle aç bîtap geldiğini görünce*

*(Rahat) bir yaşam sürebileceği paradan başka bir şey arzulamaksızın, içine düştüğü bu durum sebebiyle şöyle dedi: “Meğer en kötüsü kıt kanaat yaşamakmış.”*

Cahiliye şairlerinin kadınlardan yakındıkları hususlardan biri de yaşlanmaları nedeniyle onların kendilerine yüz vermemeleridir. Birçok şiire konu olan bu durum şairlerin tepkisine yol açmış ve olumsuz bir kadın imajı çizmelerine sebep olmuştur. Örneğin Cahiliye döneminin ünlü şairlerinden Abîd b. el-Ebras (ö. 555) başına gelen benzer bir durumu şu şekilde anlatmaktadır (Nassâr, 1957: 133):

وَقَدْ هَبَّتْ بِلَيْلٍ تَشْتَكِينِي	أَلَا عَتَبْتُ عَلَيَّ الْيَوْمَ عَرْسِي
لَقَدْ أَخْلَفْتُ جِينًا بَعْدَ حِينٍ	فَقَالَتْ لِي كَبْرَتْ فَقُلْتُ حَقًّا
وَفَطَّطْتُ فِي الْمَقَالَةِ بَعْدَ لَيْلٍ	تُرِينِي آيَةَ الْإِعْرَاضِ مِنْهَا
كَبْرَتْ وَأَنْ قَدْ ابْيَضَّتْ قُرُونِي	وَمَطَّطْتُ حَاجِبَيْهَا أَنْ رَأَيْتَنِي

*Baksana, eşim bugün beni kınıyor, bir gece kalkmış benden şikâyet ediyor.*

*Bana “yaşlanmışsın” diyor. Ben de ona “doğru, yılları arımda bıraktım!” diyorum.*

*(Bir zamanlar) nazik (davranırken, şimdilerde) benden yüz çevirip kaba sözler söylüyor.*

*Yaşlanıp saçlarını ağarmış diye kaşlarını kaldırıyor (reddediyor).*

Kadınlara yukarıda sözü geçen, fakirlik ve ihtiyarlık zamanlarındaki ve-faşızlıklarını diline dolayan ‘Alkame el-Fahl (ö. 3/625) onların bu özelliklerini ilgi çekici bir üslupla anlatıyor (ed-Dabbî: 392):

بَصِيرٌ بِأَدْوَاءِ النِّسَاءِ طَيِّبٌ	فَإِنْ تَسْأَلُونِي بِالنِّسَاءِ فَإِنِّي
--	---

فَلَيْسَ لَهُ مِنْ وُدِّهِنَّ نَصِيبٌ	إِذَا شَابَ رَأْسُ الْمَرْءِ أَوْ قَلَّ مَالُهُ
وَشَرَحُ الشَّبَابِ عِنْدَهُنَّ عَجِيبٌ	يُرْدَنَ تَرَاءَ الْمَالِ حَيْثُ عَلِمَنَّهُ

*Bana kadınları sorarsanız, ben onların hastalıkları konusunda mütehasıs bir hekimim.*

*Kişinin saçı ağarır veya parası azalırsa artık onun kadınların sevgisinden nasibi yoktur.*

*Onlar nerede servet olduğunu öğrenirlerse oraya yönelirler. Onlar nezdinde makbul olan (çağ) gençliğin baharıdır.*

#### 1.4. Geçimsizlik

Şairlerin eşleri ile ilgili rahatsızlık duydukları konulardan biri de geçimsizliktir. Örneğin, ünlü Cahiliye şairi ‘Âmir b. et-Tufeyl’in (ö. 11/632) eşi onu suçsuz yere kınardı. Kendini savunup temize çıkarsa bu sefer bir başka suçlama ile karşısına dikilirdi. ‘Âmir eşinin bu tavrını şu sözlerle şiire dökmüştür (Jeng, 1998: 84):

عَلَى غَيْرِ ذَنْبٍ هَجَرْتَهَا وَصَدُّوْهَا	وَقَدْ أَصْبَحْتَ عَرْسِي الْعِدَاةَ تَلُومُنِي
أَتْتَنِي بِأُخْرَى خَطَّةَ لَا أُرِيدُهَا	فَأَيُّ إِذَا مَا قُلْتُ قَوْلِي فَاثْمَصَى
وَخَيْرٌ حِبَالِ الْوَاصِلِينَ جَدِيدُهَا	فَلَا خَيْرَ فِي وُدِّ إِذَا رَثَّ حَبْلُهُ

*Karım beni sabah sabah suçlamaya başladı. Suçsuz yere küsüp yüz çevirmekte.*

*Ben de diyeceğimi desem ve dava kapansa bu sefer aklıma gelmeyen bir başka ithamla karşılaşıyorum.*

*Bağı eskimiş hiçbir sevgide hayır yoktur. Vuslata erenler için en iyi ip yeni olandır.*

Şair ilk iki beyitte eşinin geçimsizliğinden şikâyet ederken son beyitte de üzerinden yıllar geçmiş evliliği temsilî istiare yoluyla eskimiş ipe benzetmekte, sevgisi azalmış bir eşten hayır gelmeyeceğini ve huzurlu bir yaşamın evliliği yenilemekle mümkün olacağını ima etmektedir.

Benzer bağlamda söylenen bir şiirde, A‘şâ el-Hirmâzî<sup>8</sup> eşinin geçimsizliğinden yakındıktan sonra kadınları وَهِنَّ شَرُّ غَالِبٍ لِمَنْ غَلَبَ / *Onlar, üstün gelenleri mağlup eden en kötü kimselerdir* sözleriyle (el-Âmidî, 1991: 17) tanımlamaktadır.

## 2. Cahiliye Kadınında Güzellik Unsurları

Cahiliye şiirinde kadının güzellik unsurlarına dair betimlemelerin gazel bölümleri içerisinde yapıldığı görülür. Cahiliye şairi genellikle kasidesine sevgilinin yurdundan geriye kalan izlerin (atlâl) önünde durup sevgiliyle geçirilen günleri yâd ederek giriş yapar. Nesîb veya teşbîb adı da verilen bu bölüm Cahiliye şiirinde kasidenin en seçkin bölümüdür (Çetin, 2011: 59-60). Cahiliye şairleri içerisinde gazel şiirleri söyleyenler o kadar çoktu ki içlerinde İmrü-ülkays gibi kral, Züheyr b. Ebî Sülmâ (ö. 609) gibi bilge, ‘Antera b. Şeddâd (ö. 614) gibi kahraman, el-A‘şâ (ö. 7/629) gibi içki ve eğlence düşkünü ve ‘Urve b. el-Verd (ö. 594)<sup>9</sup> gibi yağmacı (sa‘âlik) olanlar vardı (el-Hûfî, 1972: 17).

Cahiliye şairlerinin gazel şiirlerindeki kadınlara dair anlatıların önemli bir kısmının gerçek hayattan alındığı anlaşılmaktadır. Zira bunlar ya şairin ayrılmak zorunda kaldığı sevgilisi ya kendisiyle eğlenceli vakitler geçirdiği aşk kadınları ya da güzel bir şarkıcıdır. Fakat bu durum kadının güzelliğine dair yapılan betimlemelerin birebir gerçeği yansıttığı anlamına gelmez. Öyle anlaşılmaktadır ki şair yolcuklarında şahit olduğu tabiata ait unsurları kafasındaki ideal sevgili modeli ile harmanlayarak *güzel bir kadın* motifi çizmiştir. Bu çerçevede sevgilinin ten, göz, dudak, diş, saç ve endam gibi fiziksel özellikleri (Eminoğlu, 2010: 86-89) ile yürüyüş ve konuşması gibi tavırlarına dair yaptığı betimlemeleri ilgi çekici imgelerle bezeyerek Cahiliye toplumundaki güzellik algısını ortaya koymuştur.

### 2.1.Ten

Cahiliye şiiri kadın tasvirlerinde en fazla ön plana çıkan nokta sevgilinin beyaz tenli olmasıdır. Neredeyse bütün şairler ağız birliği etmişçesine sevgilinin beyaz tenli oluşundan bahsederler. Bunlardan biri ‘Abîd b. el-Ebras’tır. Şair sevgilinin bu özelliğini şu beyitlerle (Nassâr, 1957: 128) tasvir eder:

8 Tam adı Ebû Şeybân A‘şâ el-Hirmâzî’dir. Muhadram şairlerdendir. Müslüman olmuştur (el-Âmidî 1991: 17).

9 Tam adı ‘Urve b. el-Verd el-‘Absî’dir. Cahiliye dönemi şairlerindendir. ‘Urvetu’s-Sa‘âlik lakabıyla tanınırdı. Şiir divanı vardır (ez-Zirikî 2002: IV/227).

بَيْضَاءُ آيَسَةَ بِالْحُسْنِ مَوْسُومَةٌ	فِيهِنَّ هِنْدٌ وَقَدْ هَامَ الْمَوَادُّ بِهَا
تُدْنِي النَّصِيفَ بِكَفِّ غَيْرِ مَوْشُومَةٍ	فَإِنَّهَا كَمَهَاةِ الْجَوْ نَاعِمَةٌ

(Göçüp giden o kervanın) içerisinde, gönülün kendisine meylettiği Hind vardır. O, şanı güzellik olan beyaz tenli bir dilberdir.

Cevv'in yaban sığırları gibi (iri gözlü), dövmesi olmayan elleriyle başörtüsünü örten yumuşak tenli bir kadındır o.

İmruülkays'ın aşağıda yer alan beytinde (ez-Zevzenî 2002: 52) olduğu gibi bazen sevgilinin teni bembeyaz değil, inci gibi sarıya çalan bir tondadır:

عَدَاهَا تَمِيرُ الْمَاءِ غَيْرِ الْمُحَلَّلِ	كَبِئْرِ الْمُقَانَاةِ الْبَيَاضِ بَصْفَرَةٍ
---	--

(Teninin rengi) suların, kimsenin ulaşamayacağı (derinliklerde) beslediği sedeflerin içindeki inciler gibi sarıya çalıyordu.

el-Esved b. Ya'fer en-Neşeli'ye (ö. 600)<sup>10</sup> ait aşağıdaki beyitlerde ise kadının sarıya çalan ten rengi aya benzetilmekte buna ilaveten onun el değme-mişliği gözlerden uzak devekuşu yumurtası imgesiyle sunulmaktadır:

وَتَوَاعِمٌ يَمْشِينَ بِالْأَرْفَادِ	وَالْبَيْضُ تَمَشِي كَالْبُدُورِ وَكَالدُّمَى
دَامَ حَوْوَةٌ يَرِصَ نَيْبَ يُحْتَأُ	وَالْبَيْضُ يَرْمِينِ الْقُلُوبَ كَأَنَّهَا
بَيْضُ الْوُجُوهِ رَقِيقَةُ الْأَكْبَادِ	يَنْطِقُنَّ مَعْرُوفًا وَهِنَّ تَوَاعِمٌ
فَبَلَعْنَ مَا حَاوَلْنَ غَيْرَ تَنَادِي	يَنْطِقُنَّ مَخْفُوضَ الْحَدِيثِ تَهَامَسًا

10 A'şâ Benî Neşel olarak da bilinen bu Cahiliye şairi en-Nu'mân b. el-Münzir'in nedimlerinden. Irak ahalisinden olan el-Esved ileri yaşlarda gözleri kaybetti. Şiir divanı vardır (Âmidî, 1991: 18; ez-Zirikî, 2002: 330).

*Dolunay ve tablo gibi (güzel) beyaz tenli kızlar salınarak yürüyorlar. Kadelerle yürüyen dilberlerdir onlar.*

*Kalplere (ok gibi bakışlarını) atarlar. Sanki onlar kumluk ve taşlık arasındaki devekuşu yumurtasını bıraktığı yer gibidirler (onlara el değmemiştir).*

*Güzel şeyler konuşan, parlak yüzlü, ince belli dilberlerdir onlar.*

*Fısıldayarak alçak sesle konuşurlar ve böylece bağırmadan emellerine ulaşırlar.*

Cahiliye şairlerinden Tarafe'nin tasvir ettiği (ez-Zevzenî, 2002: 92) kadının teninin rengi o denli beyazdır ki sanki bir güneş gibi parlamaktadır:

أُسِفَّ وَلَمْ تَكْلِمِ عَلَيْهِ بِإِثْمِدِ	سَقَّتَهُ إِيَّاهُ الشَّمْسُ إِلَّا لِثَاتِهِ
عَلَيْهِ نَقِي اللَّوْنِ لَمْ يَتَّخِذِ	وَوَجْهِهَ كَأَنَّ الشَّمْسَ أَلْقَتْ رِذَاءَهَا

*(Dişlerini) güneşin ışıklarından almış. Diş etlerine de (dişleri daha parlak görünsün diye siyah) dövme yaptırmış da dişlerine hiç siyahlık bulaştırmamış.*

*Yüzü öylesine berrak ve pürüzsüzdür ki sanki güneş, elbisesini ona giydirmiştir.*

Beyitteki kadının yüzünün beyazlığını ve parlaklığını ifade etme noktasında son derece güçlü bir imge olarak dikkat çeken güneşin elbisesini sevgiliye giydirmesi ifadesi ilgi çekici bir istiâre olup ömrünü gece yolculukları ile geçiren Cahiliye şairleri için ayrı bir anlam ifade etmektedir. İmruülkays'ın, sevgilinin teninin beyazlığını anlatmak üzere akşamın karanlığını aydınlatır şeklindeki bir imgeyi barındıran aşağıdaki beyitte de (ez-Zevzenî 2002: 57) yine benzer bir düşüncenin ürünü olarak kabul edilebilir:

مَنَارَةٌ مُمَسِي رَاهِبٍ مُتَبَيِّلِ	تُضِيءُ الظَّلَامَ بِالْعِشَاءِ كَأَنَّهَا
---------------------------------------	--

*(Yüzü) Uzlete çekilmiş bir rahibin lambası gibi akşamın karanlığını aydınlatır.*



Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın ileride gelecek olan “*Gerdanlığının hemen üzerindeki (beyazlık) boş otlaklar(da) gezinen beyaz ceylandan, gözleri ise antiloplardan (alınmıştır). Yüzündeki güzellik ve durulukta incinin (bir payı) vardır*” (İbn Kuteybe 1423: I/140) anlamındaki beyitlerinden anlaşıldığı kadarıyla kadının beyaz tenini ifade etmek üzere Cahiliye şairinin seçtiği imgelerden biri de *ceylan benzetmesidir*. Benzer bir ifade biçimi el-A‘şâ'nın şu beytinde (el-Kuraşî: 206) yer almaktadır:

طَبِيبَةٌ مِنْ طَبِيبَاءِ وَجَرَّةٍ أَدَمًا	ءِ تَسْفُفُ الْكَبَابِ تَحْتِ الْهَدَالِ
---	--

*O, sarkmış dal altında arak ağacının meyvesini yiyen beyaz bir Vecre ceylanıdır.*

## 2.2. Göz

Cahiliye şairleri kadınlarda iri gözleri beğenir ve bu yönüyle onları antiloplara veya yaban sığırlarına benzetirler. Lebîd b. Rabîa'nın (ö. 40/660) aşağıdaki beyitleri (ez-Zevzenî, 2002: 177) bunun güzel örneklerinden biridir:

شَاقَتَكَ طُغْنُ الْحَيِّ حِينَ تَحْمَلُوا	فَتَكَنَسُوا قُطْنَا تَصِرُّ حَيَامَهَا
مِنْ كُلِّ مُحْفُوفٍ يُظِلُّ عَصَبَهُ	زَوْجٌ عَلَيْهِ كِلَّةٌ وَقِرَامُهَا
زُجَلًا كَأَنَّ نِعَاجَ تُوضِحُ فَوْقَهَا	وَطَبِيبَاءِ وَجَرَّةٍ عَطْفًا أَرَامَهَا

*Kabilenin kadınları kalabalık halde harekete geçip mahfelere girdiklerinde bu gıcırıtılı mahfeler senin arzunu uyardı.*

*Mahfeler ince tüllerle kaplı olup mahfelerin direkleri kumaşın gölgesi içerisinde kalıyordu.*

*Gruplar halinde, sanki üzerlerinde Tûdih'in yaban sığırları ve Vecre'nin, yavrularına karşı şefkatli ceylanları vardır.*

Lebîd'in bu beyitlerde sevgiliyi anlatmak üzere kullandığı *yaban sığırı* ve *ceylan* metaforları her ne kadar açık bir biçimde ifade edilmese de sevgilinin iri gözlerini tasvir etmek için tercih edilmiştir. Zaman zaman yolculuğa

çıkan Arap şairin bu yolculuk esnasında karşılaştığı yaban sığırları ve ceylanlar sevgilinin iri gözlerini dinleyicinin gözleri önünde canlandıracak belki de en ideal imgedir. Nitekim Züheyr b. Ebî Sülma'nın aşağıdaki beyitlerinde (İbn Kuteybe, 1423: I/140) bu üslup daha açık bir biçimde müşahade edilir:

فَمِنْ أَدْمَاءَ مَرْتَعُهَا الْحَلَاءِ		فَأَمَّا مَا فَوَيْقَ الْعِمْدِ مِنْهَا
وَلِلدَّرِ الْمَلَاخَةُ وَالصَّفَاءِ		وَأَمَّا الْمُقْلَتَانِ فَمِنْ مَهَاةٍ

*Gerdanlığının hemen üzerindeki (beyazlık) boş otlaklar(da) gezinen beyaz ceylandan,*

*Gözleri ise antiloplardan (alınmıştır). Yüzündeki güzellik ve durulukta incinin (bir payı) vardır.*

### 2.3. Dudak ve Diş

Şiirlerde kadının dudakları tasvir edilirken kırmızılığı özellikle zikredilir. Sevgilinin dudakları koyu kırmızı tonundadır. Nitekim Tarafe b. el-Abd sevgilinin bu özelliğini şu sözlerle (ez-Zevzenî, 2002: 91-92) şiire dökmüştür:

مُظَاهِرُ سَمَطِي لُؤْلُؤٍ وَزَبْرَجِدِ		وَفِي الْحَيِّ أَحْوَى يَنْقُضُ الْمَرْدَ شَادِنُ
تَتَأَوَّلُ أَطْرَافَ الْبَرِيرِ وَتَرْتَدِي		خَدُولُ ثِرَاعِي زَرْبًا بِحَمِيلَةٍ
تَحَلَّلَ حُرَّ الرَّمْلِ دَعَصٍ لَهُ نَدِ		وَتَبَسُّمٍ عَنِ أَلْمَى كَأَنَّ مُنَوَّرًا

*Kabilede arak ağacını sallayan, (biri) inci (diğeri) zebercetten iki kolye takmış, dudakları kıpkırmızı bir ceylan yavrusu vardır.*

*(Aslında o) yavrularından ayrı kalmış, ağaçlık bir yerde yaban sığırı süürüsü ile otlayan ve arak ağacının dalları arasına gizlenip onun yapraklarını yiyen bir ceylandır.*

*Koyu kırmızı dudaklarla gülümse(diği zaman) sanki kumluk üzerindeki nemli tepeciklerde bir papatya açmış (sanırsın).*

Şair bu beyitlerde sevgiliyi bir ceylana benzetirken onun dudaklarını iki defa *koyu kırmızı* olarak nitelemiştir. İlk beyitteki أَحْوَى ve son beyitteki أَلْمَى

kelimelerinin her ikisi de *dudaktaki koyuluğu* ifade etmektedir (el-Ezdî, 1987: I/102; el-Ezherî, 2001: XV/289). Ayrıca son beyitte yer alan *çiçek açan* anlamındaki مُسَّر sözcüğü papatyaya olarak anlaşılmıştır (ez-Zevzenî 2002: 92). Zira Arap şiirinde sevgilinin dişinin papatyaya benzetilmesi yaygın bir kullanımdır. Nitekim İmrüülkays'ın aşağıdaki beyitleri (el-Kuraşî: 120-121) bunun pek çok örneğinden sadece biridir:

وَهَابِي أَذِيقِينَا حَنَاءَ الْفَرْتَمَلِ		دَعِي الْبُكَرُ لَا تَرْتَبِي لَهُ مِنْ رِدَائِنَا
نَقِي الشَّيَا أَشْنَبِ عَيْرِ أَتْعَلِ		بِتَعْرِ كَمَثَلِ الْأَفْحْوَانِ مُنَوَّرِ

*Bekr'e ağıt yakmayı bırak da şu karanfil(inin) meyvesinden bize tattır.  
Açmış papatyaya misali dişlerinden... Bembeyaz, seyrek ön dişlerinden...*

#### 2.4. Saç

Cahiliye şairlerinin şiirlerinde zaman zaman saç tasvirlerine rastlamak da mümkündür. İmrüülkays'ın aşağıdaki beyitleri (ez-Zevzenî, 2002: 54-55) bu minvaldeki güzel örneklerden biridir. Şair, bu beyitlerde saçın özelliği, rengi ve sitiline dair şöyle bir betimleme yapmaktadır:

أَتَيْتِ كَقَمْنِ النَّحْلَةِ الْمُتَعَنِّكِلِ		وَفَرَعِ بَيْرِيں الْمَتَنِ أَسْوَدَ فَاحِمِ
تَضَلَّ الْعِقَاصُ فِي مَشَى وَمُرْسَلِ		غَدَائِرُهُ مُسْتَشْزِرَاتٌ إِلَى الْعُلَا

*Sırtını süsleyen, sarkmış sıkı hurma salkımı misali simsiyah, gür saçları vardı.*

*Zülüfleri yukarı kalkıktı. Örülmiş ve salıverilmiş saçları arasında topuzları kaybolmuştu.*

#### 2.5. Endam

Yukarıdaki birkaç örnekte geçtiği üzere Cahiliye şiirinde sevgilinin ceylana benzetilmesi yaygındır. Zira sevgili hem gözlerinin iriliği ve güzelliği hem de boyu ve endamı yönüyle bir ceylana benzemektedir. Bir ceylan kadar

kadar narindir, ince bellidir. Nitekim ‘Alkame el-Fahl’ aşığıdaki beyitte (ed-Dabbî: 398) sevgiliyi bu vasıflarla betimlemektedir:

كَأَنَّهَا رَشَاءٌ فِي الْبَيْتِ مَلْزُومٌ	صِفْرُ الْوِشَاحَيْنِ مِلْءُ الدَّرْعِ خَرَعَبَةٌ
--	---

*Elbisesine çok rahat sığacak ölçülerde ince belli, güzel bir genç kızdır. Sanki kendisi sebebiyle evden ayrılmadığım bir ceylandır o.*

el-A‘şâ da sevgilinin endamını anlatmak için benzer ifade biçimlerine başvurmakta, ince belli oluşunu güçlü bir imge ile sunmaktadır (eş-Şeybânî 2001: 20):

إِذَا تَأْتَى يَكَادُ الْخِصْرُ يُنْخَرِلُ	صِفْرُ الْوِشَاحِ وَمِلْءُ الدَّرْعِ بَهْكَنَةٌ
--	---

*Elbisesine çok rahat sığacak ölçülerde ince belli genç bir kızdır. (Öylesi- ne ince bellidir ki) yürüdüğünde neredeyse beli kopacak (sanırsın.)*

Aşağıdaki beyitte ise (ez-Zevzenî, 2002: 54) İmruülkays sevgilinin makbul uzunluktaki boynunu ceylanınkine benzetmektedir:

إِذَا هِيَ نَصْتَهُ وَلَا بِمُعْطَلٍ	وَجِيدٌ كَجِيدِ الرَّئِمِ لَيْسَ بِفَاحِشٍ
--------------------------------------	--

*Boynu, bir ceylanın (dala) uzandığı zamanki, çok uzun görünmeyen ve takılardan hâli olmayan boynu gibidir.*

## 2.6. Tavırlar

Cahiliye şiirlerinde sevgilinin güzelliğinin tamamlayıcısı olan bazı tavır ve davranışlara da değinilir. Bunlardan biri sevgilinin bakışlarıdır. İmruülkays’ın şu beytinde (ez-Zevzenî, 2002: 46) olduğu gibi onun bakışları keskinliği ve etkileyiciliği bakımından bir oku andırmakta olup hedefe isabet etmektedir.

بِسَهْمِيكَ فِي أَغْشَارِ قَلْبٍ مُقْتَلٍ	وَمَا دَرَفَتْ عَيْنَاكَ إِلَّا لِتَضْرِبِي
---	---

*Gözlerin ancak paramparça olmuş kalbime oklarını saplamak için yaşlarını boşaltmakta.*

Gerek İmruülkays gerekse Tarafe sevgilinin ürkek bakışlarını bir tehlikeden korkmuş antilobun bakışlarına benzetmektedir (ez-Zevzenî, 2002: 53). İmruülkays'ın söz konusu beyti şöyledir:

بِنَاطِرَةٍ مِنْ وَحْشٍ وَجَرَّةٍ مُطْفَلٍ	تَصُدُّ وَتَبْدِي عَنْ أَسِيلٍ وَتَتَّقِي
--	---

*Bir yüz çevirip bir cemâlini gösterir. Vecre antiloplarını andıran ürkek bakışlarla sakınır.*

Sevgilinin konuşma üslubuna temas eden Muzerrid (ö. 10/631)<sup>11</sup> ise onun hoşça giden konuşmalarını anlatmak için istiâre sanatına başvurmuş, sevgilinin sözlerini, gıdalandığı lezzetli bir yiyecek olarak tasavvur etmiştir (ed-Dabbî: 94):

لِطَالِبِهَا مَسْئُولٌ خَيْرٌ فَبَادِلُ	وَأَهُوَّ بَسَلَمَى وَهَيَّ لَدَّ حَدِيثِهَا
وَهُوَ لِمَنْ يَرُونُو إِلَى اللَّهِ شَاغِلُ	وَيَبْضَاءُ فِيهَا لِلْمَخَالِمِ صَبْوَةٌ

*Selma ile eğlenceli zaman geçiririm. Zira onun konuşması tatlıdır ve o talibi geri çevirmeyen cömert bir kimsedir.*

*Beyaz tenli (o dilber, âşıkların) meşgalesidir. Onda, (ceylan yuvalarının müdavimi olmuş) bir âşık için aşk, eğlenceye meyletmiş kişi için eğlence vardır.*

Şarkıcı cariyenin sakin ve yavaş yürüyüşünü tasvir eden (eş-Şeybânî, 2001: 18) el-A'shâ da ilgi çekici bir temsilî teşbih ile onun yürürken ortaya çıkan görüntüsünü toynağı acıyan veya balçık bir arazi üzerinde hareket eden atın yürüyüşüne ve bulutların gökyüzündeki aheste seyrine benzetmektedir:

11 Tam adı Muzerrid b. Dırâr el-Ğatafânî'dir. Hicivleri ile ünlü bu şair İslami döneme yetişerek Müslüman olmuştur (el-Merzubânî, 1992: 496).

عَرَاءُ فِرْعَاءٍ مَّضْفُولٍ عَوَارِضُهَا	تَمْشِي الْهُوَيْنَى كَمَا يَمْشِي الْوَجِي الْوَجِلُ
كَأَنَّ مَشِيَّتَهَا مِنْ بَيْتِ جَارَتِهَا	مَرُّ السَّحَابِ لَا رَيْثَ وَلَا عَجَلَ

(Hüreyre'nin) Alın beyaz, saçları uzun ve yanakları parlaktır. Toynağına diken batan veya ayağı çamura saplanaduran bir at gibi yavaş yavaş yürür.

Komşusunun evinden (çıktığı zamanki) yürüyüşü bulutların sakın ve yavaş geçişi gibidir.

### 3.1. Cahiliye Şiirindeki Kadın İmgesi ile Kur'an'daki Cennet Kadınlarının Özellikleri Arasında Bir Mukayese

Cahiliye şiirlerindeki kadın imgesine yönelik zikredilen yukarıdaki örnekler ışığında denilebilir ki; şiirlerde kadının ahlaki özellikleri bağlamında en fazla ön plana çıkarılan nitelik *hayâ ve iffet*, fizikî özellikleri ve güzelliğine yönelik üzerinde en çok durulan ve âdeta kadındaki güzellik unsurlarına dair söylenen şiirlerin ortak paydası olan husus ise kadının *beyaz tenli ve ceylan gibi iri gözlü* olmasıdır. Ayrıca şairler beyaz tenli kadını daha çarpıcı şekilde anlatmak üzere yumurta, inci, ay ve güneş gibi benzetme unsurlarına başvurmuşlardır. Kur'an'daki cennet kadınlarını anlatan ayetlerde ise onlarla ilgili temel olarak şu beş özellik (Kara 2002: 225-232) ortaya konmaktadır:

- Yalnız eşleri ile ilgilenmeleri
- Beyaz tenli-ceylan gibi iri ve güzel gözlü olmaları
- Tomurcuklanmış göğüslere sahip olmaları
- Aynı yaşta olmaları
- Bakire olmaları

Bunlardan ilk ikisi, Cahiliye şiirlerindeki kadın imgesinde ön plâna çıkan söz konusu özelliklerle örtüşmektedir. Şimdi bu iki özellikten bahseden ayetler ışığında konuyu incelemek yararlı olacaktır.

Kur'an'da Cennet kadınlarının *yalnız eşleri ile ilgilenmeleri* bağlamında dört ayet bulunmaktadır. Bunlardan üçü (Saffât 37/48; Sâd 38/52; Rahmân 55/56) benzer ifadeler içermekte olup Saffât suresinin ilgili ayetinin meâli şöyledir: “*Yanlarında bakışlarını yalnızca kendilerine çevirmiş iri gözlü eşler vardır.*” Söz konusu ayetlerde geçen *kâsırâtu't-tarf* ifadesi ism-i fâilin

mefule izafeti kabilinden olup, bu kadınların bakışlarını yalnızca eşlerine odaklamalarını ve başkalarına iltifat etmemelerini anlatır (et-Taberî, 2000: XXI/41).

Kadınların yalnız eşleri ile ilgilenmeleri bağlamındaki diğer bir ayetin meali şöyledir: “*Çadırlar içinde sahiplerine tahsis edilmiş huriler vardır.*” (Rahman 55/72). Ayette geçen *maksûratun fi'l-hiyâm* ifadesi de yukarıda geçen *kâsırâtu't-tarf* ile benzeşmekte olup hakkında farklı görüşler olan (et-Taberî, 2000: 75-78; Kara, 2002: 229) bu ifade genel kanaate göre kadınların sadece eşlerine özgü kılınmasını, dolayısıyla başka erkeklere bakmamalarını anlatır.

Yukarıdaki ayetlerde Cennet kadınlarının yalnız eşleri ile ilgilenmeleri ve başka erkeklere bakmamaları durumu ifade edilmektedir ki bu özellik bir nevi onların hayâlî ve iffetli olmaları anlamına gelir (Elmalılı: VII/4689). Dolayısıyla bu niteleme Cahiliye şairlerinin çizdiği ideal kadının ahlaki özellikleri içerisinde en ön plânda olan vasıftır. Nitekim eş-*Şenferâ eşini anlatırken onun hayâlî ve iffetli kişiliğini “Yürürken peçesini indirmez ve sağa sola iltifat etmez, sanki o yerde kaybettiği ve bulmayı arzuladığı bir eşyasını aramaktadır”* şeklinde bir betimleme ile anlatılmaktaydı (ed-Dabbî: 109).

Kur'an'da Cennet kadınları ile ilgili zikredilen diğer bir durum da onların fizikî yapılarına dair olan *beyaz tenli-ceylan gözlü* nitelemesidir. Bu anlam Kur'an'ın farklı yerlerinde, bazen bir arada (Duhan 44/54; Tûr 52/20; Vâkıa 56/22) bazen de ayrı ayrı (Rahmân 55/72; Saffât 37/48) zikredilen *hûr* ve *în* kelimelerinden elde edilmektedir. Dilci ve müfessirlerin görüşleri çerçevesinde *hûr* kelimesinin beyaz tenli, *în* kelimesinin de ceylan gözlü anlamına geldiği anlaşılmakta olup bu kelimedenden oluşan terkihi “büyük ve geniş gözlerinin beyazı tam beyaz siyahı tam siyah olan, beyaz tenli, simsiyah ahu *gözlü kadın*” (Kara 2002: 222-223) *olarak anlamak mümkündür*. Bu bağlamdaki ayetlerin bir kısmında söz konusu nitelemeyi destekleyen ifadeler de yer almaktadır. Bir ayette (Vâkıa 56/23) *saklı inciler* bir başka ayette de (Sâffât 37/49) *saklı yumurtalar* benzetmesi yapılarak Cennet kadınlarının tenlerinin beyaz olduğu ve hiç kimsenin onlara el sürmediği vurgulanmıştır.

Cahiliye şiirindeki kadın imgesini ortaya koyan şiirler ve Kur'an'daki Cennet kadınlarını anlatan ayetler ışığında denilebilir ki Kur'an'daki Cennet

kadınlarının temel iki özelliği ile Cahiliye şiirinde ortaya konan kadın imgesinde ön plana çıkan iki özellik örtüşmektedir. Yazının giriş bölümünde de ifade edildiği gibi Cahiliye şiirindeki duygu ve tasarımların sadece şairlere ait kılınamayacağı, bunların bir bakıma o zamanki Arap toplumunun duygularını yansıttığı varsayılırsa yukarıda zikredilen, Cennet kadınlarını tavsif eder mahiyetteki ayetlerden hareketle Cennet kadınlarına yönelik Kur'an'da yer alan betimlemelerin vahyin ilk muhataplarının beğeni ve algılarını da dikkate alarak takdim edilen örnekler olduğu anlaşılmaktadır. Bu düşünce “*Biz dünya hayatında da, ahirette de sizin dostlarıyız. Gafûr ve rahîm olan Allah'ın ikramı olarak orada sizin için canlarınızın çektiği her şey var ve istediğiniz her şey orada sizin için hazırdır*” (Fussilet 31/31) ayeti ile birlikte düşünülürse Cennette Arap toplumunun estetik anlayışı, beklentileri ve hayallerinin ötesinde evrensel nitelikte güzellikler ve ödüllerin söz konusu olduğu sonucuna ulaşılabilir.

### Sonuç

Cahiliye toplumunda ev işleri ve çocuk yetiştirmenin yanı sıra yaptığı çeşitli işlerle ailenin ve toplumun yükünü önemli ölçüde üstlenmesine rağmen kadınların genel anlamda itibar görmediği anlaşılmaktadır. Özel hallerinde, onlarla aynı sofraya oturulmaması ve hatta aynı evde bile bulunulmaması, miras hakkına sahip olmamaları, çocuk doğurmadıkça aileden kabul edilmemeleri ve kız çocuklarının diri bir halde gömülmesi gibi uygulamalar bu anlayışın bir tezahürüdür.

*Dîvânü'l-'arab* (Arapların arşivi) olarak adlandırılan ve içerdiği seçkin lafızlar ve özlü anlamlar, sahip olduğu güçlü anlatım ve İslam öncesi döneme ait barındırdığı sosyal ve kültürel malumat sebebiyle tarih boyunca istişhâd kaynağı olarak önemini muhafaza eden Cahiliye şiiri o dönemdeki kadın algısı, kadının ahlaki ve fizikî vasıfları, Arap tasavvurundaki ideal kadın modeli vb. gibi hususlarda aydınlatıcı bilgiler sunmaktadır. Kadının ahlaki özelliklerine temas eden Cahiliye şairleri bir kadında en çok aradıkları erdemini iffet olduğunu vurgulamışlar, hayâ sahibi kadını ideal kadın modeli olarak takdim ederken cimri, paraya düşkün, vefasız, nankör ve geçimsiz bir Cahiliye kadını portresi çizmişlerdir.

Cahiliye şairleri, kadınlardaki güzellik unsurlarına da değinmişler, daha çok gazel pasajları içerisinde yer verdikleri tasvirlerde kadının teni, gözü, dudak ve dişleri, saçı, endamı ve tavırlarına dair güçlü imgeler ortaya koymuş-



lardır. Onlara göre güzel kadın bir inci veya bir yumurta gibi beyaz tenli olup onun parlak yüzü ışığını güneşten almış ve bir ay gibi karanlıkları aydınlatmaktadır. Bir ceylan kadar güzel ve iri gözlere sahip olan sevgilinin dudakları kıpkırmızıdır ve dişleri bir papatyayı andırmaktadır. Ayrıca kömür gibi simsiyah olan uzun saçları, incecik beli ve zarafeti ile ceylanı andıran bir endamı vardır. Kadının güzelliğini tamamlayan tavırlar konusunda da betimlemeler yapan şairler sevgilinin bakışlarını ürkekliği bakımından ceylana, yaralayıcı olması yönüyle oka, konuşmasını kendisiyle beslenen hoş bir yiyeceğe, yürüyüşünü de toynağı acıyan atın yürüyüşüne ve bulutların gökyüzündeki aheste seyrine benzetmektedirler.

Cahiliye şiirlerinde kadındaki ahlaki vasıflara dair söylenen şiirlerin ortak paydası *hayâlî ve iffetli olma*, güzellik unsurlarına dair söylenen şiirlerin ortak paydası ise *beyaz tenli ve ceylan gibi iri gözlü olmadır*. Öte yandan Kur'an'da Cennet kadınlarını anlatan ayetlerde onların beş temel özelliği zikredilmiştir ki bunlardan ikisi onların yalnız eşleri ile ilgilenmeleri ve beyaz tenli-ceylan gözlü olmalarıdır. Dolayısıyla Kur'an'daki Cennet kadınlarının iki özelliği Cahiliye şiirinde ortaya konan kadın imgesinde ön plana çıkan iki özellik ile örtüşmektedir. Cahiliye şiirindeki tasarımların sadece şairlere özgü olmadığı, bunların bir bakıma o zamanki Arap toplumunun duygularını da yansıttığı söylenebilir. Ayrıca Cennet kadınlarını tavsif eden ayetlerdeki kadına yönelik estetik betimlemeler, Fussilet suresindeki, zikri geçen anlam dairesi ile daha genel bir perspektife oturtulmaktadır.

### Kaynaklar

- Abduşşâfi, Mustafa (2004). *Dîvânu İmriilkays*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Altuntaş, Mehmet (2016). "Cahiliye Dönemi Evlilikleri ve Muallaka Şiirlerinde Anlatılan Hayatın Kur'ân Açısından Değerlendirilmesi". *Turkish Studies*. C. 11, S. 5: 45-68.
- el-Âmidî, Ebu'l-Kâsım Hasan b. Bişr (1991). *el-Mu'telif ve'l-Muhtelif fî Esmâi's-Şuarâi ve Künâhum ve Elkâbihim ve Ensâbihim ve Ba'zi Şi'rihim*. Tah. Fritz Krenkow. Beyrut: Dâru'l-Cîl.
- el-'Askerî, Ebû Hilal Hasan b. Abdillâh (ty). *Cemheratu'l-Emsâl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

- el-Bağdâdî, Abdulkadir b. Ömer (1997). *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-'Arab*. Tah. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî.
- el-Câhiz (1423). *el-Beyân ve't-Tebyîn*. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl.
- el-Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr el-Leysî (1419). *el-Buhalâ*. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl.
- Çetin, Nihad M. (2011). *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- ed-Dabbî, el-Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ b. Salim (tarihsiz). *el-Mufaddaliyyât*. Tah. Ahmed Muhammed Şakir-Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Daru'l-Meârif.
- Dayf, Şevki (tsz.). *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî el-'Asru'l-Câhilî*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif.
- Demircan, Adnan (2004). "Câhiliyye Araplarında Kız Çocuklarını Gömecek Öldürme Âdeti". İstem Dergisi. C.2, S.3: 9-29.
- Ebû 'Ubeyd, Abdullah b. Abdülaziz el-Endelusî (tarihsiz). *Simtu'l-Leâlî fi Şerhi Emâlî'l-Kâlî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Ebû 'Ubeyde, Ma'mer b. el-Musennâ (1998). *Şerhu Nekâizi Cerîr ve'l-Ferzadak*. Tah. Muhammed İbrahim Hûr-Velid Mahmud Halis. Abu Dabi: el-Mecma'u's-Sekâfî.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır (ty). *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Yayıncılık.
- Eminoğlu, Ali (2010). *Şekil ve Muhteva Yönünden el-Mu'allakatu's-Seb'*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- el-Esma'î, Ebû Said Abdülmelik b. Karîb (1993). *el-Esma'ıyyât*. Ahmed Muhammed Şakir-Abdusselam Muhammed Harun. Mısır: Dâru'l-Me'ârif.
- el-Ezdî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen (1987). *Cemheratu'l-Luğa*. Tah. Remzi Münir Ba'İbekkî. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn.
- el-Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Herevî (2001). *Tehzîbu'l-Luğa*. Tah. Muhammed İvaz Mur'ib. Beyrut: Dâru'l-Hyâi't-Turâsî'l-'Arabî.
- Fâ'ûr, Ali (1987). *Dîvânu'l-Ferzadak*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Günaltay, Şemseddin (2013). *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

- Harb, Talâl (1996). *Dîvânu'ş-Şenferâ ve Yelîhi Dîvânâ es-Süleyk b. es-Süleke ve Amr b. Berrâk*. Beyrut: Dâru Sâdir.
- el-Hûfî, Ahmed Muhammed (1972). *el-Ğazel fi'l-'Asri'l-Câhilî*. Kahire: Dâru Nahdati Mısır.
- el-Hûfî (ty.). *el-Mer'e fi'ş-Şi'ri'l-Câhilî*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî (1423). *eş-Şi'ru ve'ş-Şu'arâ*. Kahire: Dâru'l-Hadîs.
- Jeng, Huey Tsyur (1998). *Dîvânu 'Âmir b. et-Tufeyl*. Amman: Dâru'l-Beşîr.
- el-Kaysî, Nuri Hamûdî-Hâtim Salih ed-Dâin (1977). *Dîvânu Ma'n b. Evs el-Müzenî*. Bağdat: Matbaatu Dâri'l-Câhîz.
- Kara, Ömer (2002). *Kur'anda Metafizik Bir Âlem: Cennet*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Kızıklı, Zafer (2012). “İslam Öncesi Arap Edebiyatına Genel Bir Bakış”, *XII. Uluslararası Dil, Yazın ve Deyişbilim Sempozyumu Bildiriler*. Edirne: Trakya Üniversitesi Yayınları.
- el-Kuraşî, Ebû Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattâb (tsz.). *Cemheratu Eş'âri'l-'Arab fi'l-Câhiliyyeti ve'l-İslam*. Tah. Ali Muhammed el-Bicâdî. Mısır: Nahdatu Mısır.
- el-Merzubânî, Ebû Ubeydillah Muhammed b. İmran (1982). *Mu'cemu'ş-Şu'arâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- el-Merzûkî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed el-İsfahânî (2003). *Şerhu Dîvânî'l-Hamâse*. Tah. Ğarîd eş-Şeyh. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Nassâr, Hüseyin (1957). *Dîvânu 'Abîd b. el-Ebras*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî.
- Öğmüş, Harun (2013). *Cahiliye Döneminde Araplar -Cahiliye Şiirine Göre İslam Öncesi Arap Toplumunu ve Kur'an'ın Getirdiği Değişim-*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Öztürk, Mustafa (2016). *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- eş-Şeybânî, Ebû Amr (2001). *Şerhu'l-Mu'allakâti't-Tis'*. Tah. Abdülmeccid Hemmû. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (2000). *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli'l-Kur'ân*. Tah. Ahmed Muhammed Şakir. Muessesetu'r-Risâle.

- et-Tebrîzî, Ebû Zekerîya Yahya b. Ali eş-Şeybânî (tsz.). *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, Beyrut: Dâru'l-Kalem.
- ez-Zevzenî, Ebû Abdillâh Huseyn b. Ahmed (2002). *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.
- ez-Ziriklî, Hayreddin b. Mahmud (2002). Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn.

## TOPLUMDAKİ KADIN ALGISINA KATKISI AÇISINDAN DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI KUR'AN KURLARI PROGRAMINA YÖNELİK ÖNERİLER

Safiye KESGİN \*

### Öz

Geçmişten günümüze Müslüman toplumlara bakıldığında İslam dininin kadına verdiği önemin somut örneklerini görmek rahatlıkla mümkündür. Ancak bu önemin gösterilmediği tersi örnekler bulmak da mümkündür. Olumsuz örnekleri azaltmak hatta yok edebilmek için, kadına yönelik olumsuz tutum ve davranışlara neden olan etkenleri tespit etmek önemlidir. Sahip olduğumuz kültür, din anlayışı, geleneklerimiz vb. pek çok şey toplumdaki kadın algısının oluşmasına olumlu ya da olumsuz katkıda bulunabilir. Bu konuda toplumun kültürü, gelenekleri ve din anlayışı bir özeleştiri süzgecinden geçirilir ise nelerin olumsuz kadın algısına neden olabileceği tespit edilebilir. Örneğin toplumun sahip olduğü dinen doğru sanılan yanlışlarla şekillenmiş bir din anlayışı, olumsuz kadın algısının oluşmasının nedenlerinden biri olabilir. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), Türkiye’de Müslümanları din hakkında doğru bir şekilde bilgilendirmek ve varsa dini konulardaki yanlış bilgilerini düzeltmekle görevlidir.

DİB’in en yaygın faaliyetlerinden biri, Kur’an Kursları’dır. Bu kurslara katılan kursiyerlerin neredeyse tamamını kadınlar oluşturmaktadır. Dolayısıyla DİB toplumdaki kadınlara ulaşmak konusunda önemli bir imkâna sahiptir. Bu sebepten bu çalışmada DİB’in Kur’an kurslarında uygulamakta olduğü İhtiyaç Odaklı Öğretim Programları esas alınmış; toplumdaki kadın algısına katkısı açısından bu programın amaçları ve içeriği incelenmiş ve programa yönelik tespit ve öneriler sunulmuştur.

Programın genel amaçlarında, doğru bir kadın algısı oluşturmaya yönelik bir amaca yer verilmediği görülmüştür. Bu sebeple, programda, toplumdaki kadın algısına olumlu katkı sağlama amacına yönelik bazı özel amaçların gözetilmesi önerilmiştir. İçerik açısından programdaki itikat, ibadet, siyer, ahlak ana konuları altında yer alan her bir konu, Dinim İslam kitabı esas alınarak incelenmiştir. Kitabın konuları ele alış biçimi açısından kadın algısına doğrudan veya dolaylı olarak sağladığı katkı tespit

---

\* Yrd. Doç. Dr. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksek Okulu, skesgin@ybu.edu.tr

edilmiş, bazı konularda eksik görülen hususların eklenmesi önerilmiştir. Bu öneriler arasında, programa İslam ve Kadın adlı bir ünitenin eklenmesi de vardır. Çünkü bu ünite aracılığıyla kursiyerlerin;

1. İslam dinine göre kadının konumu, hak ve sorumlulukları hakkındaki bilgileri öğrenme ihtiyaçları karşılanabilir,

2. Kadınlarla ilgili toplumda yaygın, dinen doğru olduğu sanılan yanlış bilgileri düzeltmelerine rehberlik edilebilir.

Söz konusu ünitenin konu başlıkları yanında kursiyerlerin açık, kesin ve başaraabilecekleri kazanımlar da önerilmiştir. Bu çalışmada yer verilen ünite önerisinin, bu alanda tartışılması, geliştirilmesi, içeriğinin genişliği göz önüne alınarak ayrı bir program olarak hazırlanmasına öncülük edebilmesi umulur.

**Anahtar Kelimeler:** İslam ve Kadın Algısı, Diyanet İşleri Başkanlığı, Kur'an Kursları Programı.

### Abstract

## **A Program Proposal for The Quran Courses of The Presidency of Religious Affairs in Terms of Its Contribution to The Perception Towards Woman in Society**

When we look at Muslim societies in the past to the present, it is quite possible to see embodiments that attach importance to woman in Islam. However, it is also possible to find antagonistic examples in that society. In order to eradicate these negative examples, it is important to identify the factors that lead to these adverse attitudes and behaviors towards woman. Societies' culture, religious understanding, and traditions can contribute positively or negatively to the formation of perception towards woman in a society. If we were to criticise societies' culture, religious understanding, and traditions regarding this topic, we can identify which factors cause these negative conceptions towards woman. For instance, a religious understanding formed with incorrect thinking according to the religion could be a reason for this formation of negative conception towards woman.

The Presidency of Religious Affairs (PRA) is responsible for informing the Muslims correctly about the religion and rectifying any misinformation on religion in Turkey, if the need presents itself. One of the most common activities of PRA is providing Quran learning courses. Trainees attending these courses are mostly woman. Therefore, PRA has an opportunity to reach women in the community. Accordingly, this study is based on a Needs-oriented Teaching Program implementation in PRA's Quran courses. Firstly, it examines the purposes and content of this programs in terms

of its contribution towards the perception of woman in the community. Secondly, it presents the findings and recommendations for the program.

The general objective of this program is to create the correct perception of woman. Thus, it has been recommended to take into account some special objectives for contributing positively to the perception related to woman in society. The core topics of the program such as belief, worship, ethics, and *siyar* (the life of the Prophet Muhammed) have been examined on the basis of the book called 'My Religion is Islam' in terms of its content. It outlines the book's contribution to the perception of women directly or indirectly in terms of its handling of topics and it suggests the addition of some issues that are lacking thereof. The proposal for this program includes the addition of a unit called 'Islam and Woman'. In this manner, through this program,

1. Trainees' learning needs about the woman's status, rights and responsibilities according to Islam can be met.

2. It can guide trainees to rectify the false information that is thought to be true according to the religion and commonly accepted in the society.

Furthermore, it offers titles of the unit topics and clear and concise learning outcomes that trainees can achieve. The purpose of this study to able to initiate the discussion about the proposal of adding a unit and its improvement as a separate program by considering the extent of its content.

**Key Words:** Islam and the Perception of Woman, Presidency of Religious Affairs, Quran Courses Programs.

## Giriş

Ailevi bağlılığın yerine bireyciliğin, biz duygusunun yerine ben duygusunun, manevi duygular yerine maddi bedensel içgüdülerin, olgunluk ve kanaatkârlık yerine varlıklı, refah içinde bir yaşam sürmenin öne çıkarıldığı ve daha çok tercih edildiği (Şeriatı, 2013) günümüzde kadına bakış, kadına verilen konum ve değer de bu tercihler doğrultusunda şekillenmektedir. Kadına geleneğin alışkanlıklarından kurtularak özgürleşmeyi vaat eden modernizmin oluşturduğu zihniyet, geleneğin temsilcisi olarak gördüğü dinlere ve özellikle İslam dinine karşı saldırgan ve suçlayıcı olabilmektedir. Yaşadığımız son yüzyılda dünyada ve Türkiye'de artan bir ivmeyle devam eden kadın ile ilgili araştırma ve çalışmalarda din ve kadın konusu önemli bir yekûn tutmaktadır (Şahin vd., 2011). Din ve kadın konulu çalışmalarda görülen farklı yaklaşımlardan biri ise kadının toplumdaki mevcut konumu veya yaşanan sorunlar konusunda İslam dinini suçlayan ve saldırgan bir tutum içeren yaklaşımdır (Subaşı, 2012).

Daha çok gündelik yaşama yansıyan aşırı görüntüler, medyatik bilgiler, indirgemeci/ideolojik ön kabullere dayanan eleştirilere, saldırılara (Subaşı, 2012: 48) maruz kalan bir inanç sisteminin mensupları olarak Müslüman kadınlar, modernizmin dayattığı çağdaş kadın tipi ile yaşayan gelenekler arasında kalmaktadır. Bu saldırılar ya da dayatmalar karşısında Müslüman kadın kimliğini oluşturabilmek veya koruyabilmek için bu kadınların İslam dininin kadına yaklaşımı ve vermiş olduğu konum hakkında bilgi ve fikir sahibi olmaya ihtiyaçları vardır. Aynı ihtiyaç toplumdaki bazı erkekler için de söz konusudur. Zira bunlar sahip oldukları yanlış dini bilgi ve tutumlar yüzünden dindarlık adına dinle ilgisi olmayan davranışları savunabilmekte ve kadınlara bu doğrultuda davranabilmektedir.

Bu makalenin amacı söz konusu suçlamalar karşısında savunmacı veya özür dileyici bir yaklaşımla İslam ve kadın konusunu ele almak değildir. Ayrıca mevcut olumsuz bazı örnekler üzerinden müsebbip olarak geçmişten günümüze tevarüs eden toptan İslam geleneğini, Müslümanları gören, kadınlara dair yorumların tümüyle erkek egemen bakış açısıyla şekillendiğini iddia ederek yargılayan ve suçlayan feminist eşitlikçi söylemi desteklemek de değildir. Bu makalenin amacı toplumda yaygın olan yanlış veya eksik dini bilginin sebep olduğu/olabileceği kadınlarla ilgili algıyı düzeltmeye ve doğru bir kadın algısı oluşturabilmeye katkısı açısından DİB İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Programı'na yönelik tespit ve öneriler sunabilmektir. Halkı bu konularda bilinçlendirme için cami ve Kur'an kursu faaliyetleri önümüzde önemli bir imkân olarak durmaktadır. Bu sebepten bu çalışma DİB Kur'an kursu faaliyetlerini ve özellikle DİB tarafından Kur'an kurslarında uygulanmakta olan programı esas almaktadır.

### **Araştırmanın Problemi**

Bu araştırmanın problemi, toplumdaki kadın algısına katkısı açısından DİB İhtiyaç Odaklı Öğretim Programları'nın amaçları ve içeriğinin incelenmesi ve programa yönelik tespit ve öneriler sunulmasıdır.

### **Araştırmanın Yöntemi**

Bu çalışma nitel bir araştırma olup, araştırmada doküman incelemesi ve içerik analizi yöntemi kullanılmıştır.



## 1. Diyanet İşleri Başkanlığı ve Kadınlar

DİB'in görevleri arasında "aile, kadın, gençlik ve toplumun diğer kesimlerine yönelik dinî konularda aydınlatma ve rehberlik yapmak" (DİB Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun 1965) bulunmaktadır. Dolayısıyla toplumun manevi hayatını olumsuz yönde etkileyen aile içi sorunlar, toplumda tezahür eden şiddet, töre cinayetleri, insan hakları ihlalleri gibi ortak duyarlılık ve çözüm gerektiren sosyal konularda, dini bilgi açısından topluma rehberlik etmek, bu alanda varsa yanlış dini anlayışları gidermek, bu sorunların çözümüne yönelik çalışmalar yürüten ilgili kurum ve kuruluşlarla işbirliği içerisinde hareket etmek (Fidan 2008: 9) de kurumun görev ve sorumlulukları arasında sayılabilir.

Dolayısıyla bu genel ifadelerden hareketle denilebilir ki DİB aynı zamanda;

1. Toplumumuzda var olan kadın konusundaki sorunların çözümüne dini açıdan katkı sağlayabilmek,

2. Toplumda din adına veya din kullanılarak kadına yönelik olan her türlü olumsuz tutum ve davranışların kaynağının din değil töre ve gelenekler veya yanlış din anlayışı olduğunu açıkça göstermek,

3. İslam dinine mal edilen yanlış kadın algısının düzeltilmesine hizmet etmek, bu konuda kadın erkek tüm toplumu doğru bir şekilde bilgilendirmek.

4. Özellikle toplumdaki fertlerin kadınlarla ilgili dini hükümleri, hak ve sorumlulukları konusunda doğru bir şekilde bilgilendirilerek, sağlıklı bir kadının algısı oluşturmalarına yardım ve rehberlik etmekle de görevlidir.

DİB ailenin korunması, kadına, çocuğa, yaşlıya yönelik şiddetin önlenmesi konusunda özel bir çaba göstermektedir. Konuya ilişkin Başbakanlık genelgesine<sup>1</sup> göre, kadına yönelik şiddetin önlenmesi konusunda toplumu bilinçlendirmek üzere hutbeler okunması, vaazlar verilmesi ve camilerde erkeklere yönelik zihniyet dönüşümünü sağlayacak eğitim programları düzenlenmesi Diyanet İşleri Başkanlığının sorumluluğu altındadır. Töre/namus cinayetleri konusunda çözüm önerilerinin hayata geçirilmesi hususunda ise Başkanlık, işbirliği yapılacak kurumlar arasındadır (DİB 2015a: 18).

1 2006/17 sayılı "Çocuk ve Kadınlara Yönelik Şiddet Hareketleriyle Töre ve Namus cinayetlerinin Önlenmesi İçin alınacak Tedbirlere Dair Başbakanlık Genelgesi" 04.07.2006 tarih ve 26218 sayılı Resmi Gazete'de yayımlanarak yürürlüğe girmiştir.

Ailenin korunması ve kadına karşı şiddetin önlenmesi bağlamında Başkanlığın attığı adımlar, yazılı ve görsel materyallerle desteklenen eğitim çalışmalarından ve halk içinde şiddete karşı duyarlılığı geliştirmeye yönelik dini faaliyetlerden oluşmaktadır (DİB 2015a).

## 2. Camiler, Kur'an Kursları ve Kadınlar

Kadınların eğitimi Hz. Peygamber'in zamanında tüm Müslümanların eğitim aldıkları mescid/cami merkezli olarak yürütülüyordu. Bugün de yaygın din eğitimi (Tosun 1993; Koç 2001) içerisinde değerlendirilen bir etkinlik olarak cami eğitiminin genel olarak toplumun ve özelden kadınların eğitimine sağlayabileceği katkı küçümsenemez (Yılmaz 2007).

DİB tarafından yürütülen din eğitimi faaliyetlerinin en aktif ve etkili ayağını Kur'an kurslarının oluşturduğu bilinmektedir. Kur'an kurslarına devam eden kursiyerlerle ilgili istatistiklere baktığımızda 2013/2014 öğretim yılı sonunda tespit edilen rakamlara göre (DİB 2014) Türkiye genelinde 1.116.509 kişi Kur'an kurslarına katılmış, bunların 65.824'ü erkek, 1.050.685'isi kadın kursiyerlerdir. Bu rakamlar bize kursiyerlerin neredeyse tamamını kadınların oluşturduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Kuran kursları toplumdaki kadınlara ulaşma ve kadın eğitimi konusunda oldukça değerli ve önemli bir imkâna sahiptir. Bu durum kadınlara yönelik ihtiyaçları da gözeten İhtiyaç Odaklı Öğretim Programlarının oluşturulma gerekçeleri arasında zikredilmektedir (DİB 2012). Fakat zikredilen bu hususun programı oluşturan unsurlardan özellikle amaçlara ve içeriğe ne kadar ve nasıl yansıdığına incelenmesi DİB'in bu programlar aracılığıyla yukarıda sözü edilen kadınlarla ilgili görevleri yerine getirmede nasıl bir katkı sağladığı veya sağlayabileceği konusunda bir fikir verebilir.

### a) Amaçları Açısından DİB Temel Öğretim Programı

Öğrencilerin İslam dininin değerlerini, insan hayatına anlam kazandıran unsurlardan biri olarak fark etmelerini sağlamak, Hz. Muhammed'in yaşantısından değerler üretebilmelerini gerçekleştirmek, öğrendiği değerlerden yardım alarak kendi çözümlerini üretebilmelerini sağlamak, bu değerlerden hareketle barış ve hoşgörü ortamı oluşturmalarına yardımcı olmak (DİB 2012) öğretim programlarının genel amaçları arasında yer alır.

Programda özel amaçlara yer verilmemektedir. Ancak bu program ile genel amaçlar doğrultusunda şu özel amaçların da hedeflenmesi, toplumda

doğru bir kadın algısı oluşturmaya ve kadınların yaşamakta olduğu sorunları azaltmaya katkı sağlayabilir. Dolayısıyla programda kursiyerlerin,

1. İslam dininin kadına bizzatıhi insan olarak verdiği değer ve kadının toplumsal konumuna dair gerçekleştirdiği yeniliklerin farkında olmalarına ve bu doğrultuda doğru bir kadın algısı oluşturabilmelerine,

2. İslam dininde kadının şahsiyetine yönelik hiçbir olumsuz tavır ve davranışa (değersiz ve hakir görme, şiddet vb.) izin verilmediğini idrak edip açıklayabilmelerine,

3. İslam dinine göre eğitim almak hakkının tıpkı erkekler gibi kız çocuklarının da en temel haklarından biri olduğunu fark etmelerine,

4. Kız ve erkek çocuklar arasında ayırimcılık yapılarak, kız çocuklarının erkek çocuklara sağlanan imkânlardan mahrum bırakılmasının dinen emredilen adalet ilkesi ve anne baba olma sorumluluğuna uymayan bir tavır olduğunun fark etmelerine,

5. Müslüman kadının toplumsal hayata katılmasına, mesleki anlamda uzmanlaşmasına, ilmi çalışmalar yapmasına ve dilerse çalışma hayatına katılmasına dinen hiçbir engel olmadığını kavrayabilme, bunları örneklerle açıklayabilmelerine,

6. İffetin sadece kadınların değil erkeklerin de sahip olması gereken bir vasıf olduğunu, kadın ve erkeğin örtünmesinin toplumda cinsiyet ile değil şahsiyet ile var olmalarına sağladığı katkıyı fark etmelerine,

7. Kadın konusunda İslam'a mal edilen olumsuz kadın algısının oluşma sebepleri konusunda bilinçlenmelerine yardımcı olmak, rehberlik etmek özel amaçları da gözetilebilir.

Yukarıda önerilen özel amaçlar doğrultusunda İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Programlarına baktığımızda doğrudan kadınlarla ilgili konu başlıkları şunlardır: Kadınlara Özgü Bazı Haller (Adet, Lohusalık), Eşlerin Birbirine Karşı Görev ve Sorumlulukları, Anne Babanın Çocuklarına Karşı Sorumlulukları, Örnek Şahsiyetlerden Davranış Modelleri (Hz Meryem: İffet, Hz. Hatice: Kararlılık, Hz. Aişe: İlim Sevgisi, Hz. Fatıma, İlim Sevgisi, Rabiâtü'l-Adeviyye) (DİB 2012).

Yalnızca bu başlıklardan hareketle, program hakkında İslam ve Kadın konusu bağlamında bir yargıya varmak doğru değildir. Bu programın uygulanmasında kullanılması karara bağlanan (DİB 2015: 10) "Dinim İslam Temel

Bilgiler” kitabında tüm konuların ve sözü edilen başlıkların nasıl ele alındığının incelenmesi, bu anlamda bir fikir verebilir. Zira bu konuların ele alınış biçimi, satır aralarında yer alan kadınlarla ilgili mesajlar doğru bir Müslüman kadın algısı oluşturmaya olumlu ya da olumsuz hizmet edebilir.

### **b) İçerik açısından DİB Temel Öğretim Programı**

DİB Temel Öğretim Programı Kur'an-ı Kerim ve Dini Bilgiler olmak üzere iki öğrenme alanı olarak tasarlanmıştır. Dini bilgiler öğrenme alanı ise itikat, ibadet, ahlak ve siyer ana konuları altında başlıklandırılmıştır (DİB 2012).

Yukarıda gözetilmesi önerilen özel amaçlar doğrultusunda Dinim İslam (DİB 2014) kitabı, program içeriği açısından incelendiğinde ortaya çıkan tespit ve öneriler şunlardır:

**1. İtikat:** İnsanın Evrendeki Konumu başlığı altında, erkek ve kadının birlikte yüklenmiş olduğu sorumluluk vurgulanarak erkek ve kadının yaratılışta eşit bir şekilde, vahye muhatap olmada ve halifelik sorumluluğunu üstlenmede birlikte ve birbirlerine yardımcı olarak yaratıldığı hususuna (Görmez 2015) değinilebilir. Zira insanın yaratılışı ve yeryüzündeki konumunun böyle bir yaklaşımla ele alınması Allah'ın huzurunda kadının da erkek gibi varlığı, şahsiyeti, üstlenmiş olduğu sorumluluğu ile değerli olduğu vurgusunun yapılması için bir fırsattır.

**2. İbadet:** Kadınlara Özel Haller başlığı altında, “Hayız veya nifas halindeki kadının namaz kılması ve oruç tutması haramdır” şeklinde hüküm verilmektedir (DİB 2014, 51). Üzerinde farklı görüşlerin ortaya konulduğu bu konuda, DİB kendi kabul ettiği görüşü vermekle iktifa etmektedir.

Kadınların özel günlerinde oruç tutup tutamayacağı hakkında Kur'an'da bir ayet yoktur. İslam âlimlerince ortaya konulan hükümler, konuyla ilgili bazı hadisler ve ilk dönem uygulamalarını nasıl yorumladıklarına bağlı olarak değişebilmektedir. Hanımların, özel günlerinde oruç tutamayacak kadar rahatsız olduklarında, tıpkı diğer hastalıklarda olduğu gibi (Bakara 2/185) bir ruhsat olarak oruç tutmayabileceği ve tutamadığı günleri daha sonra kaza edebileceği, dolayısıyla eğer isterse o günlerde de oruç tutmasında bir sakınca olmadığı yönünde hüküm verenler de (Atay, 1995; Bayındır, 2011) vardır. DİB, Dinim İslam kitabına bu konuda kendi kabul ettiği görüşün yanında farklı görüşlere de, gerekçeleriyle birlikte yer verdiğinde, öğrenciler -kitabın hazırlanış amacı

bağlamında belirtilen- kendi araştırma, sorgulama ve tercihiyle benimsediği bir hükmü uygulama (DİB 2014) şansına sahip olacaktır.

Cemaatle namaz konusu ele alınırken, cemaatle namaz kılmanın tek başına kılmaktan kat kat daha sevap olduğu vurgulanmaktadır. Bu ilkenin bütün Müslümanlar için geçerli olduğu düşünülerek, kadınların da buna dâhil olduğu zımnen çıkarılabilir. Ancak Türkiye’de camilerde cemaatle namaz düzenlemesi –özellikle cuma namazları için- daha yeni yeni kadınlar da hesaba katılarak, belli bazı camilerde onlara yer ayrılması şeklinde yürütülmektedir. DİB’in son yıllarda bu konudaki gayreti açıkça görülmektedir (DİB 2015a: 48). Cami Kadın ve Aile (DİB 2013) adlı eser, baştan sona kadınların sosyal bir merkez olan camiler aracılığıyla, sosyal, eğitim ve ibadet hayatına daha çok katılmalarının önemi ve faydalarını vurgulamaktadır. Bu yaklaşım, Dinim İslam kitabına da yansıtılabilir. Cemaatle namaz konusu işlenirken, İslam dininde kadınların da erkekler gibi cemaatle namaza teşvik edildiği, vakit, Cuma, bayram (Buhari, İdeyn 12) hatta gece namazlarına (Buhari, Ezan 162; Buhari Ebvabu Sıfatı’s-Salat, 127) katıldıkları, bu konuda Hz. Peygamberin onlara her türlü desteği verdiği, camide buna dair düzenlemeler yaptığına dair onun hayatından örnekler verilebilir. Eğer böyle yapılırsa ise bu program ve kitap, kadınların camilerde cemaatle namaza ve dolayısıyla eğitim faaliyetlerine katılmalarının teşvik edilmesi ve erkeklerin zihinlerinde de kadınların cemaate katılmalarının makul ve normal karşılanmasına hizmet edebilir.

**3. Siyer:** İslam peygamberinin nasıl bir ortamda doğduğundan bahsedilirken, o dönemde kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesinden, kadınların hiç güvende olmadığından söz edilmektedir (DİB 2014: 69). Bu husus öğreticinin günümüz şartlarında kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesinin nasıl olabileceğini, kadınların güvenliklerinin sağlanmasının önünde ne tür engeller olduğunu, bu engellerin ortadan kaldırılmasının yollarının neler olabileceğini öğrencilerle istişare edebilmesi, tespitler yapabilmeleri, bu husus üzerinde düşünmeleri için bir fırsat olarak görülebilir. Aksi takdirde yalnızca tarihi bir olgunun paylaşılmasından ibaret kalacaktır.

Hz. Muhammed’in hayatı anlatılırken, onun hayatında önemli yeri olan kadınların adından bahsedilmektedir. Başta annesi Âmine, sütannesi Halime, dadısı Ümmü Eymen annesi gibi sevdiği amcasının hanımı Fatıma, eşi, ilk Müslüman kadın, Hz. Peygamberin tebliğ görevinde en büyük destekçisi Hz. Hatice, kızları Zeynep, Rukiye, Ümmü Gülsüm, Fatıma, ilk şehit olan Müs-

lüman hanım Sümeyye, Hz. Hatice'nin vefatından sonra Hz. Peygamber'in yeniden evlenmesine aracılık eden Havle bint Hâkim bahsi geçen kadınlardır.

Mü'minlerin Anneleri (DİB 2014: 388-391) başlığı altında, sıra ile Hz. Peygamber'in eşlerinden de kısaca bahsedilmektedir. En zor günlerinde eşine destek olan, kendi ekonomik gücü olup bunu İslam yolunda sarf eden, âlimliğiyle anılan, eğitim öğretim faaliyetleri yürüten, savaşlara yardımcı destek olarak katılan, üretkenliğiyle elde ettiği kazancını sadakaya çevirebilen, şiir yazabilen hanımlar olarak mü'minlerin annelerinin her biri Müslüman kadınlar için birer örnektir. Bu örneklerle yer verilmesi doğru bir Müslüman kadın algısı oluşturma ve kadının eğitilmiş olmasının örnekliliği bağlamında çok değerli ve önemlidir. Buna ilaveten Dinim İslam kitabında bir eş olarak Hz. Peygamber'in eşlerine ev işlerinde yardımcı olması, ikinci vaktinden sonra zamanını eşlerine ayırarak eşleriyle ilgilenmesi, onlara karşı sevgi, ilgi ve şefkatle yaklaşması (DİB 2014: 386) ile örnekliliğinin gösterilmesi, erkeklerin hanımlarına karşı nasıl davranmaları gerektiği konusunda yönlendirici olması açısından önemlidir.

Ayrıca bir baba olarak evlatları arasında kız-erkek ayırımı yapmaması da, anne babalar için bir örnektir. Hz. Peygamberin Hz. Fatıma için söylediği "Fatıma benim parçamdır, onu inciten şey beni de incitir." (DİB 2014: 392) sözüne yer verilmesi kız çocuklarına olan düşkünlüğünü, kız çocuklarına verdiği değeri göstermesi açısından değerlidir. Günümüzde halâ ailelerin erkek çocuk sahibi olmaya yükledikleri değer ve aile içinde kız ve erkek çocuklarına karşı gösterdikleri farklı tutum ve davranışlar düşünüldüğünde Hz. Peygamberin bu konudaki örnekliliğinin fark ettirilmesi ailelerin bu konuda eğitilmelerine katkı sağlayabilir.

Bir eğitimci olarak Hz. Muhammed'in örnekliliği (DİB 2014: 402-403) konusunda kadınların eğitimine verdiği önem ile ilgili olarak, kendisinin haftanın bir gününü sadece kadınlara ayırdığı, bu günde onların eğitimi ile ilgilendiği ve sorularını cevapladığından söz edilmektedir. Ayrıca akşamları kendi evinde eşlerini bir araya toplayarak onlarla sohbet etmesi yoluyla mü'minlerin annelerinin bir eğitim imkânı bulduğu, bu yolla edindikleri ilmi birikim ile Hz. Peygamber'in vefatından sonra birçok kişiyi yetiştirdikleri (özellikle Hz. Aişe) belirtilmektedir.

Programda siyer konuları kapsamında sahabî hanımların sosyal hayattaki varlığı daha çok hissettirilebilir. Örneğin, İlk İslam toplumunu oluşturma çalışmalarında Hz. Peygamber'in hem erkek hem de kadınları muhatap olarak

onlardan bey'at (meşru emre uyma taahhüdü) alması (Hatipoğlu 1997; Hamidullah 1980; Akkaya 1997) -ki bu Kur'an'ın emri gereğidir (Mümtehine, 12)- söz edilebilir, zira bu, İslam toplumunda kadınların siyasal hakları ve görüşlerine değer verildiğini göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca o dönemde farklı meslek kollarında yer alan kadınlar ve bizzat savaşa katılan veya savaşlarda yardımcı güç olarak cephe gerisinde destek olan kadınlardan (Beşer 1991) da bahsedilebilir. Mescid-i Nebi'nin sosyal işlevinden bahsedilirken kadınların oradaki sosyal ve eğitim öğretim faaliyetlerine katıldıkları ve hatta eğitim öğretim faaliyetlerine katkı sağladıklarından<sup>2</sup> bu yolla pek çok sahabî hanımın dini ve diğer alanlarda bilgi ve tecrübe sahibi olduklarından söz edilebilir. Böyle yapılması Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde kadınların toplum içerisindeki durumlarını iyileştirmek için verdiği mücadele, gösterdiği gayret ve desteğin de fark edilmesini sağlayabilir.

**4. Ahlak:** İslam Ahlakının Öngördüğü Model İnsan Ünitesinin konularından birisi iffettir. Dinim İslam kitabında konuyla ilgili olarak açıkça belirtilmese de, Nûr/24 ayetine yer verilmiş olması (DİB 2014: 157), iffetin hem erkek hem de kadınlarda olması gereken bir vasıf olduğuna işaret edilmesi anlamına gelmektedir. Kitapta etkinlikler kısmında okunması ve iffetle ilgili konulardan not alınması istenilenler arasında Yusuf/3-35 ayetleri de bulunmaktadır. Dolayısıyla Hz. Yusuf'un örneğine etkinlik aracılığıyla dolaylı olarak yer verilmektedir. Peygamberlerin örneği bağlamında Hz. Yusuf'un sabır, zekâ, maharet, iffet ve izzet örneği olduğu bir cümle ile ifade edilse (DİB 2014, 224) de, Hz. Yusuf'un iffet başlığı altında da açıkça bir iffet timsali olarak verilmesi, toplumumuzda yaygın olan, iffeti (namusu) sadece kadınlara has kılan düşünce ve tutumların değiştirilmesi, dolayısıyla yanlış erkek özgürlüğü veya erkek çocuk yetiştirme anlayışının değiştirilmesi açısından faydalı olabilir.

Eşlerin ve Aile Fertlerinin Birbirlerine Karşı Görev Sorumlulukları konusunda, geleneksel ilmiyelerde olduğu gibi kadının erkeğe karşı, erkeğin kadına karşı vazifeleri gibi bir ayırma gitmeksizin karşılıklı hak ve yükümlülere riayet etmek, birliği korumak ve yardımlaşmak, sevgiyi, saygıyı paylaşmak, toplumla beraber olup sevinç ve üzüntüleri paylaşmak gibi ortak hak ve sorumluluklardan (DİB 2014: 271) söz edilmektedir. Konunun böyle ele alınması değişen aile yapısı, kadınların çalışma hayatına katılmasıyla eşlerin

2 Örneğin, Hz. Peygamber'in eşi Hafsa'ya okuma yazma öğretmek üzere Şifa Hatun adındaki bir sahabiyi görevlendirdiğinden söz edilir. (İbn Hanbel, Müsned, VI, 372)



sorumlulukları karşılıklı olarak daha çok paylaşma ve yardımlaşmaları gerekliliğinin dikkate alındığını göstermektedir. Ayrıca Hz. Aişe'den nakledilen bir hadis ile annelik sorumluluğuna işaretle annenin göstermiş olduğu şefkat konusunda Hz. Peygamber'in övgüsüne de dikkat çekilmektedir (DİB 2014: 273).

Programda İslam Ahlakında Sevgi ve Örnek Şahsiyetlerden Davranış Modelleri üst başlığı altında yer alan Hz. Meryem: İffet, Hz. Hatice: Kararlılık, Hz. Aişe: İlim Sevgisi, Hz. Fatıma: Baba Sevgisi, Rabiati'l-Adeviyye konuları Dinim İslam Kitabında bulunmamaktadır. Programda İslam Ahlakında Sevgi ana başlığı altında Allah, peygamber, insan, anne-baba, hayvan ve çevre, bayrak ve vatan sevgisi, şehitlik ve gazilik konuları alt başlıklar olarak yer almaktadır. Eşlerin, kadın ve erkeğin birbirlerine karşı duydukları sevgiye<sup>3</sup> yer verilmemiştir. Aslında bu sevgi ve merhamet Kur'an'da (Rum Sûresi 21) Allah'ın varlığının delillerinden biri olarak zikredilir. İnsan cinsinin huzur bulabilmesi, aile birliğini kurup huzurla sürdürebilmesi, çocuklarına mutlu bir aile ortamı sunabilmeleri ancak bu sevgi ve merhametle mümkündür. Sözü edilen sevgi, insan hayatı için önemli ve Allah katında da değerli olduğundan, programa dâhil edilmesi bu konuyla ilgili bir eksikliğin tamamlanması anlamına gelir.

### **3. Kur'an Kursları Programı için Bir Ünite Ekleme Önerisi: İslam ve Kadın**

Müslüman toplumlarda farklı zaman ve mekânlarda kadınla ilgili olumlu veya olumsuz tutum, davranış ve uygulamalar bulmak mümkündür. Bunlar o toplumun kültürü, geleneği, inançları vb. unsurlardan kaynaklanabilir. Çağdaşçılığın tarih boyunca tüm Müslüman toplumları, kadını ezen, hor gören, yok sayan, sosyal hayattan dışlayan vb. erkek egemen toplumlar olarak değerlendirip yargılamaları tarihsel gerçekliklerle uyumsuz (Paçacı 2010). Ancak söz konusu olumsuz tutum ve uygulamaların, tarihte hiçbir zaman, hiçbir Müslüman toplumda var olmadığını söylemek de mümkün değildir. Bu olumsuzlukların veya olumsuz kadın algısının nedenlerinden biri toplumda dinen doğru olduğu sanılan fakat yanlış olan bilgilerdir. Kadının şahitliği, kadının miras hakkı, kadının sosyal hakları, boşanması, çok evlilik, kadının yaratılması, kadının kocası tarafından dövülebileceği iddiası, kadınlarla ilgili Hz. Peygamber'e atfedilen bazı olumsuz rivayetler sebebiyle kadının bir fitne

3 Eş sevgisinin derin kökleri hakkında bkz. Raşid el-Gannuşi, Kur'an ve Yaşam Arasında Kadın, Mana Yayınları, İstanbul 2011, s. 74-75.



sebebi, aklın ve dinin eksik, uğursuz görülmesi vb. konularda toplumun ve Müslüman kadınların bilgilendirilmeye ihtiyaçları vardır.

Bu sebeple, mevcut program ve ders kitabı üzerinden yukarıda belirtilen tespit ve önerilerin yanında programa İslam ve Kadın adlı bir ünitenin eklenmesi faydalı olabilir.

Program için önerilen İslam ve Kadın adlı ünitenin konu başlıkları şunlar olabilir:

1. İslam dininde kadına verilen önem
  - a. Kur'an'a göre insanın (erkek-kadın) yaratılması
  - b. İslam'a göre kadının şahsiyetinin ve saygınlığının korunması
2. Kadının eğitim hakkı ve sorumluluğu
3. Müslüman kadınların ilmi ve sosyal hayata katkıları
4. Müslüman kadının ekonomik hak ve sorumlulukları ve çalışma hayatına katılması
5. Müslüman kadının siyasal hakları

Yukarıda verilen konu başlıkları altında şu konulara yer verilebilir demek yerine, kursiyerlerin neyi başarabileceğine odaklanılarak konular, açık ve kesin bir şekilde kazanımlarla ifade edilmeye çalışılmıştır. Bu üniteadaki konu başlıkları aracılığıyla elde edilmesi önerilen kazanımlar<sup>4</sup> şunlardır: Kursiyer,

*1. Allah'ın Adem ve Havva'yı ayrı ayrı birer insan ve birbirlerine eş olarak yarattığını bilir.*

Bu kazanım ile İsrailiyât kaynaklı yanlış yaratılış hikayesinin beraberinde getirdiği, Havva'nın Adem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı söyleminin İslam dininin temel kaynakları ve ruhuna uymadığının (Topaloğlu, 1970) açıkça bilinmesi beklenir. Bu yanlış kanaat kadının müstakil bir varlık olmasından daha çok erkeğe tâbi ve bağımlı bir varlık olarak görülmesine yol açmıştır (Gannuşî, 2011). Bu söylem dolaylı yoldan eğri olan kaburga kemiği gibi kadının da düzeltilemez, iyileştirilemez bir yapısının olduğu şeklindeki aşağılayıcı yaklaşıma sebep olmaktadır. Hâlbuki Allah ayırt etmeksizin insanı en güzel biçimde yarattığını (Tin 95/4) Kur'an'da açıkça ifade etmektedir.

4 Burada kazanımların öğrenme alanları (bilişsel, duyuşsal, psikomotor) ve öğrenme düzeylerine göre ifade edilmiş biçimi, üzerinde tartışılabilir ve farklı görüşler çerçevesinde yeniden düzenlenebilir bir niteliği haizdir.

İnsanın zayıf ve eksik yönleri ise doğuştan değiştiremeyeceği şeylerle ilgili değil imtihanının bir parçası olarak düzeltilebilir psikolojik yapısı ve iradesiy-  
le (aceleciliği, yersiz hırsı, nankörlüğü vb.) ilgilidir (Okuyan, 2007).

2. *İnsan soyunun sadece erkek evlat yoluyla devam edeceği inancının dinde yeri olmadığını farkında olur.*

Arap toplumunda yaygın olan bu inanış toplumumuzda halen varlığını sürdürmektedir. Soy/soyadını sürdürmenin sadece erkek evlat ile olabileceği inancı yüzünden aileler de pek çok sorun yaşamaktadır. Gençler büyüklerinden veya eşler birbirlerinden bu konu ile ilgili baskı görebilmekte, hatta bu mesele çiftleri boşanmaya kadar götürebilmektedir. Bu kazanım ile kursiyerlerin Kur'an'ın (Nahl 16/58) bu konuya yaklaşımı ve Hz. Muhammed'in<sup>5</sup> bu konudaki örneğini fark edip kız veya erkek evladın Allah'ın insanlara lüt-fettiği çok kıymetli bir nimet/hediye olduğunun bilincinde olmaları beklenir.

3. *Kız veya erkek çocuk sahibi olmak konusunda sebebin kadın olarak görülmesinin dinen yanlış olduğunu açıklar.*

İslam dinine göre her şeyi yaratan, yaratma gücü ve iradesine sahip olan yalnızca Allah'tır. Dolayısıyla insanı da anne karnında dilediği şekilde yaratan (Âl-i İmran 3/6) ve dilediğine kız evlat dilediğine de erkek evlat veren (Şûra 42/49-50) Allah'tır. Kursiyerin bu ayetleri bilerek, bu ayetlerin ifade etmek istediği anlamı açıklamaları beklenir. Böylece cahiliye döneminden beri varlığını sürdüren çocuğunun cinsiyeti sebebiyle annelerin suçlanması Allah'a ait olan bir özelliği kadınlara vermek ve dolayısıyla Allah'a ortak koşmak olduğunu fark etmeleri sağlanır.

4. *Hz. Havva'nın Hz. Adem'i kandırması sebebiyle ilk günaha girdikleri yorumunun İslam dinince mesnedsiz, İsrailiyyat kaynaklı olduğunun farkına varır.*

Hz. Âdem'in cennetten kovulmasının sebebi/suçlusu olarak Hz. Havva'nın görülmesi kanaati Müslümanlar arasında yaygındır. Bu kanaate göre Hz. Havva önce şeytan/yılan tarafından kandırılmış daha sonra da Hz. Havva Hz. Âdem'i ikna etmiş ve bu sebeple yasak meyveyi yiyerek ilk günaha girmişlerdir. Kadının fitne unsuru olduğunu ifade eden veya Hz. Havva

5 Hz. Muhammed'in erkek çocuklarını kaybettikten sonra çevresi tarafından artık soyunun devam etmeyeceği iddiasıyla uğradığı hakaretler ve Allah'ın Kevser sûresinde kendisine ve tüm inananlara bu konu ile ilgili hitabı müşriklerin iddialarının yersiz ve geçersiz olduğunu ifade etmektedir.

gibi bütün kadınların kötülüğe ve ihanete yatkın olduğunu belirten diğer bazı rivayetler bu kanaati destekler nitelik arz eder (Tuksal, 2000; Okuyan, 2007). Kursiyerlerin bu kazanım ile bu tür kanaatlerin İslam dininde yerinin olmadığını, bu tür rivayetlerin kaynağının (Tevrat, Tekvin, 1-24) İsrailiyyât olduğunu (Yasdıman, 2011) ve Kur'an'da (A'raf 7/20, Bakara 2/ 36) Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın birlikte şeytana kanarak ilk günaha girdiklerini fark etmeleri beklenir.

5. *Kadının aklının ve dininin eksik olduğu yönündeki ve kadını aşağılayan anlamlar içeren rivayetlerin Hz. Peygambere ait olmadığını bilincinde olur.*

Hz. Muhammed'e atfedilen bir rivayette (Buhari, Zekât, 64; Müslim, İman, 132) kadınların çoğunun cehennemlik, akıl ve dinleri açısından da noksan oldukları ifade edilmektedir. İsnad açısından tümüyle tenkid edilen bu rivayet (Ateş, 2000), Kur'an'daki "Mallarınızın (sorumluluğunu) süfehaya vermeyin." (Nisâ 4/5) mealindeki ayette yer alan sefih kelimesinin çoğulu olan süfehanın kadınlar ve çocuklar şeklinde yorumlanmasına sebep olmuştur. Genellikle meallerde akılsız, akli ermez, beysinsiz şeklinde çevrilen bu kelimenin anlamı cahil, dar görüşlü, faydalı ile zararlı olan şeyleri az bilen kimse dir (İbn Manzur 1970). Kadınlar hakkında deyimlerimize "Saçı uzun, akli eksik" şeklinde geçen bu anlayışın İslam inancında yeri yoktur. Kur'an'da aklın gerektirdiği sorumlulukları yerine getirme konusunda herhangi bir ayırımı gidilmez (Tevbe 9/71; Mü'min 40/40; Al-i İmran 3/195). Bu hususlarla beraber, Hz. Muhammed'in kadınlarla ilgili diğer pek çok sözü ve kadınlarla istişare edip bazı konularda onların da görüşlerini alması ve İslam toplumunda büyük İslam âlimlerine hocalık yapan kadınlar (Akkaya, 1997) dikkate alındığında bu kanaatin İslam dininde yerinin olmadığını açıkça görülmektedir (Kırbaşoğlu, 1997; Yasdıman, 2005; Okuyan, 2007). Bu kazanım aracılığıyla kursiyerler bunun gibi cinsiyet ayırmacılığı ve aşağılama içeren yorumların İslam dininin özüyle çeliştiğini öğrenme fırsatı bulurlar.

6. *Kur'an'da kadının şahitliğinin nasıl olduğunu açıklar.*

Kadının aklının eksikliği noktasında dile getirilen hususlardan birisi kadının şahitliği meselesidir. Bakara/282 ayetinde vadeli borçlanmalarda mağduriyetlerin oluşmaması, hak kaybının önlenmesi buna yönelik tedbir alınması amacıyla bunların yazılması ve yazdıktan sonra da şahitlerin getirilmesinden söz edilmektedir. Dolayısıyla borçlarınızı yazın ve erkeklerinizden iki şahit eğer onlar da bulunmazsa bir erkek ve biri yanılır/unutursa diğerinin hatır-

latması için iki kadın şahit getirin diye tavsiye edilmektedir. Burada bir yerine iki kadın şahit getirilmesinin sebebi o zamanki Arap toplumunda kadının ticari konulara pek aşina olmamasıdır (Akdemir, 1997; Hatemi, 1999). Bu ayet vadeli borçlanmalarla ilgili bir öneri niteliği taşır, zira bu ayet sebebiyle borcu yazmayana hiçbir sorumluluk yüklenmemiştir. Söz konusu ayet bu açıdan değil de daha ziyade kadının şahitliğinin erkeğinkinin yarısına denk olduğu vurgusuna sahip bir yoruma temel olarak gösterilmiştir. Ayette geçen “birisi unutursa diğeri hatırlatsın diye” ifadesi bunun da şarta bağlı olduğunu göstermektedir. Başka bir ifadeyle peki ya unutmaz veya yanılmazsa sorusunu beraberinde getirir ki bu durumda ikinci bir kadın şahide de gerek kalmadığı sonucuna ulaşılır. Dolayısıyla kadının şahitliğinin yarımılığı iddiası bu ayet ile gerekçelendirilemez (Kırbaşoğlu, 1997; Okuyan, 2007; Muhsin, 1992). Gerek bu ayet gerekse Kur'an'ın bütününe kadının şahitliğinin geçtiği diğer ayetlere bakıldığında (Nisa 4/15; Talak 65/2; Nûr 24/ 6-9) örneğin boşanma ve zina isnadı gibi konularda kadının şahitliğinin de erkekle denk tutulduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu kazanım ile kursiyerler, Kur'an'a dayandırıldığı iddia edilen kadının şahitliğinin yarımılığı yorumunun doğru olmadığı konusunda farkındalık kazanma ve bunu açıklayabilecek bilgiyi edinme fırsatı bulurlar.

*7. Kadının terbiye edilmek için dövülebileceği iddiasının İslam dininde yeri olmadığını fark eder.*

Bu kazanım ile kadına yönelik şiddete Kur'an'da izin verildiği iddiasının yanlışlığının fark edilmesi sağlanır. İddiayla ilişkilendirilen Nisa suresinin 34. ayetinin ilgili bölümü gerekçe gösterilerek nüşuzundan (serkeşliklerinden) endişe edilen kadınlara terbiye etmek maksadıyla sırasıyla nasihat etmek, onları yataкта yalnız bırakmak ve onlara darp etmek hakkının erkeklere verildiği iddia edilmektedir. Darp etmek ise hafifçe dövmek şeklinde yorumlanmaktadır. (Topaloğlu, 1992; Esed, 1996). Başkaldırmak, başına buyruk olmak şeklinde tanımlanan nüşuzun sadece kadınların gösterdiği bir davranış biçimi olarak görülemeyeceği bir yana bu davranışın sınırlarının belirlenmesi de güçtür. Nereye kadar hangi davranışın nüşuz sayılacağı tartışılabilir. Darabe kelimesinin sözlüklerde birbirinden farklı onlarca anlamına, Kur'an'da birbirinden farklı anlamlardaki kullanımlarına işaret eden Okuyan (2007: 121-122), bu kelimeye Kur'an'daki kullanımlarda insanların birbirlerine karşı işledikleri dünyevi bir suçun cezası olarak hafifçe/yavaşça vurmak anlamının verilmesinin doğru olmadığını ifade etmektedir. Ona göre “darabe” kelimesinin anlamı yolculuk

olabilir. Bu da tarafların bir süre birbirinden uzaklaşması anlamına gelir. Ayrıca Hz. Muhammed'in hayatında eşlerine ve tüm insanlara karşı şiddete yer vermemiş olması, kadınlara yönelik şiddeti kötilediği sözleri<sup>6</sup> de göstermektedir ki insanların uyguladıkları şiddeti normal görmek veya göstermek için Kur'an'dan ve sahih sünnetten dayanak bulmalarının imkânı yoktur. Birbirleriyle anlaşamayacak dereceye gelmiş eşlere dahi güzelce ayrılın diye emreden Kur'an boşanmada bile şiddeti çağrıştıracak herhangi bir şeye yer vermemektedir (Okuyan, 2007: 126-127; Hatemi, 1999: 53).

*8. Örtünmenin erkek ve kadına toplum içerisinde cinsiyetleri ile değil şahsiyetleri ile var olabilmeleri için emredildiğinin farkında olur.*

Örtünme insanın cinselliğini teşhir etmemesi ve başkalarının cinselliğine odaklanmaması, utanma/haya duygusunu kaybetmemesi için Allah'ın erkek ve kadınlara bir emridir (Nur 24/30-31). Diğer taraftan örtünmenin insanların kusurlarını örten bir yanı vardır. Erkek ve kadının birbirleri nezdinde var olan cazibelerinin nezihleştirilerek korunmasına (Güler, 1997) da hizmet eder.

Her ne kadar örtünme deyince ilk akla gelen kadınlar olsa da örtünmeye dair emir önce erkekler sonra kadınlar için gelmiştir. Erkeklerin mahrem yerlerini korumaları ve gözlerini haram olan/bakılmaması gereken şeylerden sakınmaları istenmiştir. Bu demek oluyor ki örtünme aslında sadece fiziki olarak belli şartlar altında giyinmek anlamına gelmemektedir. Örtünme insanın iç dünyası, düşünüş biçimi, duyguları, eylemlerine yön vermesi onları kontrol etmesi anlamına da gelmektedir. Başka bir deyişle Allah'ın nimetlerinden olan dışımızı örten/süsleyen elbiselerden, daha hayırlı olan takva elbisesini (A'raf 7/31) giymektir. Takva elbisesi ise kişinin iç kontrolünü sağlaması ve yaşama biçimi, oturup kalkması, konuşma biçimi, insani ilişkilerine yansıyan hâlini de kontrol etmesidir.

Modern ekonomik düzen moda ile insanların giyim kuşamlarına yön vermekte, sürekli yenilenme, satın alınan kıyafetleri sürekli yenileri ile değiştirmeyi teşvik etmektedir. Örtünme biçimleri, sınırları modanın yönlendirmesiyle şekillenmekte, insanlar bunları gönüllükle takip edip kullanmaktadır (Aktaş, 1997). Hâlbuki giyinmenin/örtünmenin ölçülerini belirlemekte moda üreticileri değil şahısların kendileri sorumludur. Ticari pek çok alanda ve özellikle eğlence sektöründe kadın erkek insanların cinselliğinin öne çıkarılarak pazarlama yapıldığı, bir kısım moda üreticileri ve medya tarafından insanların günlük yaşamlarında da bunu yapmaya özendirildiği, böyle yap-

6 Hadisler için bkz: Buhari, Nikah, 94; Müslim, Cennet, 13.

tıklarında kendilerini değerli görmeye yönlendirildiği kolaylıkla fark edilebilir. Bu yönlendirme karşısında yukarıda sözü edilen sorumluluğu alarak örtünmek genellikle dillendirilenin aksine kişiyi kısıtlayıp/köleleştirmez bilakis toplum içinde cinsel kimliğiyle değil şahsiyeti ve insani saygınlığıyla var olma imkânını sağladığından kişiyi özgürleştirir. Kursiyer bu kazanım ile örtünmenin anlamı ve değeri hakkında bu ve benzeri açıklamaları öğrenme ve değerlendirme imkânını bulabilir.

9. *İslam dinine göre tavsiye edilenin, uygun görülenin tek eşlilik olduğunu, dörde kadar evlenebilme izninin o dönemki mevcut şartlar için bir sınırlandırma ve daha sonraki zamanlar için de bir ruhsat niteliği taşıdığını bilir.*

Daha önceki dönemlerde hiçbir şart ve sayı ile sınırlanmamış olan evlilik hususu Kur'an'ın hükmü ile (Nisâ 4/3) sınırlanmış ve adalet şartına bağlanmıştır. Ayrıca İslam adalet ilkesi ve insanın fitratına daha uygun olduğundan çok evliliği değil tek eşliliği önerir, dörde kadar evlilik ise bazı özel durumlar için verilmiş bir ruhsattır. Hz. Peygamberin kızlarını evlendirirken, damatlarıyla kızlarının üzerine evlenmeyecekleri hakkında antlaşma yapmış olduğu bilinmektedir. Hz. Ali Hz. Fatma'nın üzerine bir başkasıyla evlenmeye niyetliyken Hz. Fatıma buna karşı çıkmış, Hz. Peygamber de ancak benim kızımı boşarsa diğer kadınla evlenebilir diyerek kızının yanında tavır almıştır. Hatta aynı konuşmasında Ebu'l-As'ı kızı Zeynep ile evlenirken başkasıyla da evlenmemek konusunda verdiği sözü tutması sebebiyle övmüştür. Bu durumda Hz. Ali yeniden evlenmekten vazgeçmiştir (Müslim, Fedailu's Sahabe, 95, 96; Bilgin, 1997). Dolayısıyla bu olaydan hareketle denilebilir ki erkek eşinin üzerine ikinci veya üçüncü evliliğini yapmak istediğinde eşinin veya eşlerinin rızasını almak zorundadır. Bu bilgiler aracılığıyla kursiyerin zihninde, Müslümanların bu konu ile ilgili keyfi uygulamalarının İslam dinine mal edilemeyeceği de açıklığa kavuşmuş olur.

10. *Aile içerisinde erkeğin evin reisi olmasının üstlendiği sorumluluk açısından olduğunu, bunun erkeğe mutlak bir üstünlük verme anlamı taşımadığını bilir.*

Kur'an'a göre ailenin reisi erkektir (Nisa 4/34). Ayrıca taşıdıkları sorumluluklar bakımından erkeklerin kadınlardan bir derece avantajlarının/üstünlüklerinin olduğu ifade edilmektedir (Bakara 2/228). Bu iki ayet bugün dünyanın pek çok ülkesinde olduğu gibi Türk aile hukukunda da yer alan aile reisinin erkek olarak kabul edilmesi anlamındadır. Kadınların ve o toplumda yaşayan çocuklar ve yaşlıların korunması, güvenliklerinin sağlanması görevi

ve bunların maddi açıdan geçimlerini üstlenme görevleri ve bunları gerçekleştirebilecek fiziki avantajlara sahip olmaları sebebiyle sorumlulukta bir derece avantajlı/üstün kabul edilirler (Akdemir, 1997; Güler, 1997; Kırbasoğlu, 1997). Bu bilgilerin kursiyerlerle paylaşılması, her konuda eşitlik isteyen feminist söylemin bu durumun kadının konumunu değersizleştirdiği iddialarının yersizliğinin ve erkekler için de bunun mutlak bir üstünlüğü ifade etmediğinin fark edilmesini sağlayabilir.

*11. İslam dinine göre kadının miras ve boşanma konularındaki haklarını bilir.*

Kadının, mirasta erkeğin yarısı hükmündedir denilerek değersiz görülemeyeceği, kızın erkek kardeşiyle birlikte babasından alacağı mirasta erkek kardeşinin yarısı kadar hisse almasının (Nisâ 4/11) külfet nimet dengesi düşünüldüğünde adil olduğu söylenebilir. Çünkü erkeğin mehir verme, evlilik hazırlığı için gereken bütün harcamaları yapma, bir evi geçindirme, eğer karısı isterse çocuğunun emzirilme masrafını karşılama, anne babalarının bakımını üstlenme ve bunun gibi tüm sorumlulukları yerine getirme yükümlülüğü vardır (Akdemir, 1997; Topaloğlu, 1970). Ayrıca değişen toplumsal yapı, sorumluluk ve görev paylaşımındaki değişiklik gibi sebeplerle söz konusu miras paylaşımının değişebileceğini söyleyen âlimler de vardır (FazlurRahman, 1990). Bunların yanında kadının başka hallerde farklı oranlarda ve bazen de erkekle eşit miras aldığı<sup>7</sup> (Nisa 4/11) durumların da olduğu bilinmektedir.

Kur'an'ın genelinde boşanma ile ilgili ayetlerde boşanmanın faili erkektir. Evlenme sırasında kadının kendisine boşanma hakkının verilmesini şart koşması ve evlendikten sonra kocanın bu hakkı karısına vermesi dışında genelde boşanma hakkı erkeğe verilmekle beraber bu hak kadına da verilmektedir. (Bakara 2/229). Nitekim buna dair Hz. Peygamber'in hayatından örnek vermek de mümkündür, Hz. Peygamber boşanmak isteyen bir kadını aldığı mehiri geri vermek şartıyla boşamıştır (Güler 1997). Ayrıca bilinenin aksine erkek keyfi bir davranışla üç kez art arda boş ol demekle karısını boşayamaz (Kırbasoğlu 1997). Geçimsizlik durumunda öncelikle bir hakeme başvurmak (Nisâ 4/35), eğer hakemle birlikte de anlaşma sağlanamazsa iki şahit getirmek zorundadır (Bakara 2/221, Mümtehine 60/10). Bu da aslında bugünkü, hâkim salâhiyetinin o günün şartlarındaki basit bir uygulamasıdır denilebilir (Güler

7 Örneğin çocuğu ölen anne baba çocuklarının bıraktığı mirastan ölenin çocukları da varsa eşit olarak altıda bir miras alırlar. Eğer çocukları yoksa bu durumda anne üçte bir oranında miras alır. Kırbasoğlu, 1997: 265.



1997). Bu kazanım ile kursiyerler mensubu oldukları dinin gerçekte bu konulardaki hükümlerini gerekçeleriyle birlikte öğrenme imkânı bulabilirler.

*12. İslam dinine göre eğitim alma hak ve sorumluluğunun kadın erkek herkese verildiğinin bilincinde olur.*

Okuma yazma bilmeyen her 10 kişiden 8'ini kadınların oluşturduğu toplumumuzda (TUİK 2014), erken yaşta evlilik, kız çocuklarının okumasının önemsenmemesi/önemli bir getirisinin olduğuna inanılmaması, geleneksel kalıp yargılar, erken yaşta okullardan alınması gibi sebeplerle kadınların okuryazarlık oranı erkeklere göre daha düşüktür (Özaydınlık, 2014). Nüfusunun çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu ülkemizde bu durumun ortaya çıkmasında eğitimsizlik ve dini konularda yeterince bilgi sahibi olmamak ya da yanlış bilgi sahibi olmak da etkili olabilir.

Kur'an kursu programlarında bu kazanım için Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kadınların eğitimine yönelik uygulamaları (Aycan, 2013), bunu teşvik edip buna uygun ortamları hazırlamış olmasına dair hayatından daha çok somut örneğe yer verilebilir. Örneğin, Hz. Peygamber'in o dönemde sahabe hanımlarının arasında okuma-yazma bilenlerin eş-Şifa Bintü Abdillah el-Adeviye'nin çok sayıda sahâbi kadına okuma yazma öğrettiğinden söz edilir. Diğerlerine okuma yazma öğretme faaliyetlerini desteklemesi (Coşkun, 2006) bunlardan sadece birisidir. Onun bu konuya ne kadar hassasiyet gösterdiği, önem verdiği, yaşadığı toplumun geleneksel yapısına rağmen bu konuyla ilgili mücadele verdiğinin programda açıkça örneklerle öğretilmesi insanların kadınların eğitimi konusunda daha hassas davranmalarına katkı sağlayabilir. Ayrıca bu kazanım aracılığıyla geçmişten günümüze Müslüman kadınların ilmi, sosyal ve kültürel hayata katkılarından (İLKDER, 2009; Eren, 2003) söz edilebilir buna dair örneklere yer verilebilir.

*13. Müslüman kadınların dinen çalışma, ev geçindirme yükümlülüğü olmamakla beraber eğer dilerlerse uygun şartlarda çalışmasında bir sakınca olmadığını bilir.*

Kadının toplumsal hayatta çeşitli alanlarda yaratılıştan (fıtratından) getirdiği özellikleri, yetenek ve yeterliliklerine uygun olarak çalışma hayatına katılması veya bunun teşvik edilmesi onun ev içerisinde ürettiği emeğin değersizleştirilmesi anlamına gelmemelidir (Güler, 1997; Gannuşi, 2011: 93). Başka bir deyişle çalışma hayatına katılmak, çalışmayı özgürlük olarak yanıtıp, evi kadını tutsak kılan bir mekân saymak, insan yetiştiren ilk mektep,



yuva olmaktan çıkarmak modern zihniyetin dayattığı bir bakış açısıdır. Bu aynı zamanda ev hanımlığının ve anneliğin küçümsenmesi anlamına gelmektedir (Aktaş, 1997).

Diğer taraftan kadını fitne unsuru ve bu sebepten evden çıkmaması gereken bir varlık olarak gören tersi bir yaklaşım da kadının iradesini yok sayarak kendini geliştirme ve toplumsal hayata katkı sunma imkânını ortadan kaldırmaktadır (Aktaş, 1997). İslam dini kadını ev geçindirme anlamında sorumlu tutmamakla beraber onun dilerse ve imkânları el veriyorsa çalışması konusunda yasak getirmez. Nitekim Asr-ı Saadet'ten bu yana İslam toplumunda çalışma hayatına katılmış pek çok kadın olmuştur. İslam'ın ilk yıllarında kadınların bizzat savaştıkları istisnai durumlar yanında savaşta yaralıları tedavi etme, hastalara bakma, sutaşıma, yaralıları taşıma, ölüleri nakletme ve hatta Abbasiler döneminde- casusluk yapma gibi görevlerde bulunmuşlardır. Ayrıca savaş dışında da tedavi hizmetlerinde buldukları, el sanatlarından iplik eğirmede, örgücülükte, dikişte, sepet örmede, boyamada, hayvanların bakımında, çobanlıkta, zabıtalıkta, sünnetçilikte, emziricilikte, koku üretimi ve satıcılığında, ticari malların satıcılığında, kadınları süslemede (saç kesimi, makyaj vs.), ebelikte vb. çalıştıkları bilinmektedir (Beşer, 1991). Programda bu hususlara yer verilmesi kursiyerlerin bu konulardaki farkındalığını artırabilir.

*14. Müslüman kadınların da erkekler gibi siyasî alanda hak ve sorumluluklarının olduğunun farkına varır.*

Mü'min erkekler ve kadınların iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma görevleri (Tevbe 7/61) gereği, kadınların da erkekler gibi dinî, edebî, ictimai ve siyasi işlerle meşgul olabileceği ifade edilmektedir (Akkaya, 1997). İslam âlimlerinden bazılarının göre kadınların seçme hakkının olduğu, Hz. Peygamberin kadınlardan bey'at almasından çıkarılabilir (Hamidullah, 1980: 93). Hz. Peygamber'in hanımlarının Hülefa-i Raşidin döneminde siyasi görüşlerini dile getirdikleri, Hz. Osman'ın eşinin en sıkıntılı siyasi günlerinde ona fikirlerini ifade ederek de destek olduğu, Ümmü Hani'ye müşriklerden olan eşine eman vermesi konusunda Hz. Peygamber tarafından yetki verildiği (Topaloğlu, 1970: 279) ve benzeri örneklerle Müslüman hanımların geçmişten günümüze siyasal alanda nasıl var olduklarının açıkça gösterilmesi bugün de Müslüman hanımların siyasal alanda sahip oldukları hak ve sorumlulukları hatırlatmak anlamında değerlidir.

### Sonuç

Kadınlara insani haklarını iade eden, bunu yaparken erkeklere düşman veya rakip değil hayatı ve sorumlulukları yüklenmede bir yardımcı, bir dost olma konumunu veren İslam dininin kadına cinsiyetinden önce bir insan olması bakımından verdiği önemin somut örneklerini tarih boyunca Müslüman toplumlarda görmek mümkündür. Diğer taraftan Müslüman toplumlarda geçmişten günümüze bu önemin yeterince gösterilmediği olumsuz örnekleri bulmak da mümkündür. O halde tespit edilmesi gereken kadınlara yönelik olumsuz tutum ve davranışların sebepleri ve bu sebepleri ortadan kaldırmanın yollarıdır. Böyle bir çaba kültürümüz, geleneklerimiz, inançlarımız, mevcut toplumsal yaşantımızın bir özeleştirisi süzgecinden geçirilmesiyle sonuç verebilir. Söz konusu özeleştirisi ve çözüm arama süreci sahip olduğu niyet bakımından -İslam dinine yöneltilen suçlamalara cevap arayan- savunmacı veya özür dileyici diye nitelendirilmemelidir. Zira 'başkalarının gözüyle ben nasılım ve nasıl görünmeliyim' ve 'aynaya baktığımda kendimde gördüklerim neler ve nasıl olmalı?' soruları birbirlerinden tamamıyla farklı niyetleri barındırır. Bu farkındalıkla bize tevarüs eden ilmi birikimin yegâne ve üstüne başka söz söylenemez değil de, değerli bir birikim olarak görülüp farklı yorumların ortaya konulmasının da en az onlar kadar değerli bir çaba olduğunu kabul etmek geleneğin inkârı değil, günümüze taşınması anlamına gelir. Kadınlara ilgili ortaya konulan farklı yorumlar da böyle değerlendirilebilir. Bu sebepten bu çalışmada kadın konusundaki farklı yorumlara da yer verilmiştir.

Toplumdaki kadın algısının şekillenmesinde fertlerin aldıkları eğitim çok etkilidir. İslam dinine göre kadınların özel günlerinde oruç tutup tutamayacaklarından, Cuma namazlarına katılıp katılmayacaklarına; sosyal ve siyasal alanlardaki sorumluluklarından, eğitim ve çalışma hayatlarına; miras ve boşanma hakkından, şahitliğine; kadının terbiye maksadıyla dövülüp dövülemediğinden çok eşliliğe kadar vb. pek çok konuda toplumun bilgilendirilme ihtiyacı vardır. DİB camiler ve Kur'an kursları aracılığıyla bu konularda toplumu bilgilendirmek, yanlış veya eksik bilgileri düzeltmekle görevlidir. Topluma ulaşma açısından sahip olduğu imkânlar da çok önemli ve değerlidir. Bu sebeple bu makalede DİB Kur'an kurslarında, kursiyerlerin eksik veya yanlış dini bilgilerin sebep olduğu kadın algısını düzeltmelerine ve gerçekte İslam dinine göre kadının sahip olduğu konum, hak ve sorumluluklar konusunda bilgi sahibi olabilmelerine rehberlik edebilecek nitelikte bir eğitimin verilmesi yönünde çeşitli tespit ve öneriler sunulmuştur. Bu öneriler arasında

programa İslam ve Kadın adlı bir ünite eklenmesi de vardır. Bu ünite önerisinin bu alanda tartışılarak geliştirilmesi ve içeriğinin genişliği göz önüne alınarak ayrı bir program olarak hazırlanmasına öncülük edebilmesi umulur.

### Kaynaklar

- Akdemir, Salih (1997). “Tarih Boyunca ve Kur’an-ı Kerim’de Kadın”. *İslami Araştırmalar*. C. 10, S. 4: 249-258.
- Akkaya, Nejla (1997). “İslam Hukuku’nda Kadının Siyasi Hakları”. *İslami Araştırmalar*. C. 10, S. 4: 228-240.
- Aktaş, Cihan (1997). “Kadının Toplumsallaşması ve Fitne”. *İslami Araştırmalar*. C.10, S.4: 241-248.
- Atay, Hüseyin (1995). *Kuran’a Göre Araştırmalar I-III*. Ankara: Atay Yayıncılık. 2. Baskı.
- Ateş, Ali Osman (2000). *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*. İstanbul: Beyan.
- Bayındır, Abdülaziz (2011). *Kur’an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları. 4. Baskı.
- Beşer, Faruk (1991). *Kadının Çalışması Sosyal Güvenliği ve İslam*. İstanbul:..Seha Yayıncılık.
- Bilgin, Beyza (1997). “İslam’da ve Türkiye’de Kadınlar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C.36: 29-43.
- Coşkun, Selçuk (2006). “Yetişkin Eğitimi Bağlamında Hz. Peygamber’in Kadınları Eğitim Siyaseti”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S.26: 75-93
- Davudoğlu, Ahmed (1983). *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Sönmez.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. (2013). *Cami Kadın ve Aile*. Ankara: DİB Yayınları.
- *DİB Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun* (1965) T.C. Resmi Gazete. 12038. 2 Temmuz 1965.
- DİB (2012). İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursları Öğretim Programları. Ankara. <http://www2.diyamet.gov.tr/EgitimHizmetleriGenelMudurlugu/Sayfalar/KuranKursuOgretimProgrami.aspx> (12.02.2016)
- DİB (2015) *2015-16 Eğitim Öğretim Yılı Kur’an Kursları Uygulama Esasları*. Ankara.<http://www2.diyamet.gov.tr/EgitimHizmetleriGenel->

[Mudurlugu/Documents/uygulama%20esaslar%C4%B12015-2016.pdf](http://www2.diyamet.gov.tr/EgitimHizmetleriGenelMudurlugu/Materyaller/dinim-islam.pdf).  
(29/01/2016)

- DİB (2014). *Dinim İslam*. [Elektronik Versiyon] Ankara. <http://www2.diyamet.gov.tr/EgitimHizmetleriGenelMudurlugu/Materyaller/dinim-islam.pdf>
- DİB (2015a). *Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Ailenin Korunması ve Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesi Konusunda Görüş ve Yaklaşımları*. Ankara: DİB Yayınları.
- DİB (2011). *Kadın ve Aile Yazıları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- El-Buhari, (1988). *Sahih- Buhari ve Tercemesi*. Çev. Mehmed Sofuoğlu. C. 1-16. İstanbul: Ötüken.
- El-Gannuşi, Raşid (2011). *Kur'an ve Yaşam Arasında Kadın*. İstanbul: Mana Yayınları.
- Eren, Mehmet (2003). "Kadınların Hadis İlimine Katkıları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S. 1: 83-110.
- Esed, Muhammed (1996). *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. C.1: 144, Ankara: İşaret Yayınları.
- FazlurRahman (1990). "İslami Çağdaşlaşma: Alanı, Metodu ve Alternatifleri". Çev. Bekir Demirkol. *İslami Araştırmalar (FazlurRahman Özel Sayısı)*. C. 4, S.4: 311-320.
- Fidan, Hafsa (2008). *Değişen Dünyada Kadın*. Ankara: DİB Yayınları.
- Güler, İlhami (1997). "Kur'an'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri". *İslami Araştırmalar*. C. 10, S. 4: 296-303.
- Hamidullah, Muhammed (1980). *İslam Peygamberi*. Çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Hatemi, Hüseyin (1999). *Kadının Çıkış Yolu İlahi Hikmette Kadın*. Ankara: Birleşik Yayıncılık.
- Hatipoğlu, Mehmet S. (1997). "İslam'ın Kadına Bakışı". *İslami Araştırmalar*. C. 10, S. 4: 223-227.
- İbn Manzur (1970). *Lisanu'l-Arabi'l-Muhit*. Beyrut: Daru Lisani'i-Arab.
- İlke İlim Kültür ve Dayanışma Derneği. (2009). *Geçmişten Günümüze Kadınların İslam Kültürü ve Medeniyetine Katkıları Konferansı*. Ankara: İLKDER.

- Kırbaoğlu, Mehmet Hayri (1997). “Kadın Konusunda Kur’an’a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler”. İslami Araştırmalar. C.10, S. 4: 259-270.
- Koç, Ahmet (2001). “Diyanet İşleri Başkanlığı ve Yaygın Din Eğitimi”. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. C.8: 139-170.
- Muhsin, Amine Wadud. (1993). *Qur’an and Woman*. Kuala Lumpur: Perceptaken Direct Art. Second İmpression.
- Okuyan, Mehmet (2007). “Kadına Yönelik Şiddete Kur’an’ın Bakışı”. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S. 23: 93-134.
- Özaydınlık, Kevser (2014). “Toplumsal Cinsiyet Temelinde Türkiye’de Kadın ve Eğitim”. *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*. S. 33: 93-112
- Paçacı, Mehmet (2010). “Çağdaşçı “Kur’an’da Kadın” Yorumunun Eleştirisi”. *Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar*. Ed. Bilal Gökçür, Necdet Yılmaz, Ömer Kara, Muhammed Abay, Necmettin Gökçür İstanbul: İlim Yayma Vakfı: 559-585.
- Topaloğlu, Bekir (1970). *İslam’da Kadın*. İstanbul: Yağmur Yayınları. 4.Baskı.
- *2014 Yıl sonu İstatistiği*. <http://www.diyaret.gov.tr/tr/kategori/istatistikler/136> 29/01/2016.
- Gümüş, Arife (2014). *Yetişkinlerin Din Eğitimi İhtiyaçları ve Din Eğitimi-ne Bakışları*. İstanbul: İlke Yayınları. Kitap [http://ilke.org.tr/wp-content/uploads/2015/01/YDEP\\_rapor\\_2.BASKI\\_.pdf](http://ilke.org.tr/wp-content/uploads/2015/01/YDEP_rapor_2.BASKI_.pdf). (29/01/2016)
- Subaşı, Necdet (2012). “Din ve Kadın Konulu Çalışmalarda Akademik Özgünlük ve Sahicilik Sorunu”. *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. C.17, S.32. [https://www.academia.edu/8314393/Din\\_ve\\_Kad%C4%B1n\\_Konulu\\_%C3%87al%C4%B1%C5%9Fmalar\\_da\\_Akademik\\_%C3%96zg%C3%BCnl%C3%BCk\\_ve\\_Sahicilik\\_Sorunu](https://www.academia.edu/8314393/Din_ve_Kad%C4%B1n_Konulu_%C3%87al%C4%B1%C5%9Fmalar_da_Akademik_%C3%96zg%C3%BCnl%C3%BCk_ve_Sahicilik_Sorunu) (30/01/2016)
- Şefkatli Tuksal, Hidayet (2000). *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Kitabiyât.
- Şeriati, Ali (2013.) *Kadın (Fatıma Fatıma’dır)*. Ankara: Fecr.
- Şahin, Semiha, Şahin Mustafa, Çek, Fatma ve Oklay, Erdem (2011). “Türkiye’de Kadın Konulu Tezler Üzerinde Bir Değerlendirme”. *E-Journal of New World Sciences Academy*. Volume: 4. Number: 4. Article Number: 1C0449: 2413-2424. [https://www.academia.edu/3071705/T%C3%BCrkiyede\\_Kad%C4%B1n\\_Konulu\\_Tezler\\_%C3%9Czerine\\_Bir\\_De%C4%9Ferlendirme](https://www.academia.edu/3071705/T%C3%BCrkiyede_Kad%C4%B1n_Konulu_Tezler_%C3%9Czerine_Bir_De%C4%9Ferlendirme) (30/01/2016)

**346 • TOPLUMDAKİ KADIN ALGISINA KATKISI AÇISINDAN DİYANET İŞLERİ  
BAŞKANLIĞI KUR'AN KURSLARI PROGRAMINA YÖNELİK ÖNERİLER**

- Toker, İhsan (2007). “Kadınların Peygamber Algısı Müslüman Kadınlar ve Hz. Muhammed”. *Usûl İslam Araştırmaları*. S. 7: 137-156.
- Tosun, Cemal. (1993). *Din ve Kimlik*. Ankara: Diyanet Yayınları.
- Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) (2014). *Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi Veri Tabanı*. <https://biruni.tuik.gov.tr/medas/?kn=95&locale=tr> (10 Şubat 2016)
- Ünal, İsmail Hakkı (2012). *40 Hadis, 40 Yorum*. Ankara: DİB Yayınları.
- Yasdıman, Hakkı Şah (2005). “Kadının İslam Geleneğindeki yeri ve Konumunda Yahudi-Hristiyan Kültürünün Etkilerinden Bazı Örnekler”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S.14: 59-94.
- Yasdıman, Hakkı Şah (2011). “Yılan, Havva, Âdem Arasında Geçen Olaylara İslam ve Yahudiliğin Bakışı”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S. XXXIV: 9-35.
- Yılmaz, Hüseyin (2007). “Hz. Peygamber’in Döneminden Günümüze Kadınlar ve Cami Eğitimi”. *Değerler Eğitimi Dergisi*. C.5, S.14: 107-130.

## TÜRKİYE’DE TOPLUMSAL CİNSİYET VE DİN TEMALİ TEZ ÇALIşMALARINI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Fatma KENEVİR \*

Şeyda KOÇAK KURT \*\*

### Öz

Din ve toplumsal cinsiyet, ayrı ayrı uzun yıllardır çalışılan konular olmakla birlikte, bu iki alanın kesişimi farklı bilim dalları tarafından çalışılmaktadır. Türkiye’de din ve toplumsal cinsiyetin, toplumsal hayattaki karşılaşmaları ise, daha çok örtünme pratikleri, kadın dindarlığı, kutsal metinlerde toplumsal cinsiyet kalıpları, medyada dindar kadının temsili, İslami feminizm, din ve eşcinsellik gibi farklı tartışma konuları şeklinde olmuştur.

Bu çalışmada, Türkiye’de din ve toplumsal cinsiyet konusu kapsamında tamamlanmış yüksek lisans ve doktora tez çalışmaları ele alınmıştır. YÖK veri tabanında bu alanda yapılan tamamlanmış tezler incelenmiş, 1990 yılından, 30 Haziran 2016’ya dek 172 adet yüksek lisans, 39 adet doktora olmak üzere, toplamda 211 kayıtlı teze ulaşılmıştır. Konuyla ilgili mevcut akademik çalışmalar incelendiğinde, konunun çoğunlukla din sosyolojisi ve sosyoloji alanlarında işlendiği tespit edilmiştir. Sosyolojiyi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümünde yapılan tezler takip etmektedir. Ayrıca Kadın Çalışmaları, İletişim, Tarih, Temel İslam Bilimleri ve Edebiyat, bu konuyu çalışan diğer bölümlerdir. İlk olarak 1990’lı yıllardan itibaren çalışılmaya başlanan konunun, son 10 yılda büyük bir ivme kazandığı görülmektedir. İşlenen konular arasında, başörtüsü ve örtünme başlığının öne çıktığı görülmektedir. Bunu, Temel İslam Bilimlerinde kadının konumu takip etmektedir. Tezlerde öne çıkan diğer konular ise; laiklik, sekülerleşme, kadının aile içindeki yeri, sosyal hayat içinde kadın, modernleşme hareketleri içinde kadın, mahrem, kamuda dindar kadının görünürlüğü gibi konulardır.

**Anahtar Kelimeler:** Din, Toplumsal Cinsiyet, Kadın, Erkeklik, Örtünme, Başörtüsü.

\* Arş.Gör.Dr. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, fkenevir@ankara.edu.tr

\*\* Arş.Gör. Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi, Gazetecilik Anabilim Dalı, seydak@gmail.com

## Abstract

### An Evaluation of the Dissertations on Gender and Religious Themes in Turkey

The crossroads of religion and gender in social life is the subject of different debates that are currently being discussed such as veiling practices, women religiousness, gender stereotypes in holy texts, the representation of religious women in media, Islamic feminism, religion and homosexuality. In this context, masters' and doctoral dissertations have been completed under this study in which religion and gender issues in Turkey were discussed. When we examine the dissertations, contained in the Council of Higher Education (CoHE), that were completed in this field since 1990 a total number of 172 master thesis's', 39 PhD thesis's' including 211 registered dissertations was reached. When considering the current academic works on the subject, it has been found that the topic is mostly committed in sociology of religion and sociology fields of study. The dissertations were completed in Political Science and International Relations respectively. In addition, Women Studies, Communication, History, Fundamentals of Islamic Sciences and Literature and other departments were also studied. Firstly, this subject began to be studied in the 1990's, it has gained great momentum in the last 10 years. The debate of the headscarf and veil seems to be at the forefront of the subjects covered in the study. It has been found that the position of women is a part and parcel of Basic Islamic Sciences. The other prominent issues covered in the dissertations are secularism and secularization, the position of women within the family, women in the context of social life, women in the movement of modernization, the visibility of religious women in the public sphere.

**Key Words:** Religion, Gender, Woman, Masculinity, Veiling, Headscarf.

## Giriş

Toplumsal cinsiyet kavramı, cinsiyetin yalnızca biyolojik değil, toplumsal ve kültürel olarak da inşa edildiğine gönderme yapar. Toplumsal cinsiyetin doğası, biyolojik farklılıkların aksine zamana, mekâna ve kültüre göre değişkenlik gösterir. Toplumsal hayatın birçok boyutu tarafından şekillendirilmiş olan toplumsal cinsiyet, kültürü, ideolojiyi ve söylemsel pratikleri içerir (Walby, 2008: 787-8). Toplumsal cinsiyet ile toplumsal hayatın hem kamusal hem özel alanlarına kadınların katılım ve kontrolüne yönelik bir mücadeleden bahsedilir (Toker, 2011:72,79).

Toplumsal cinsiyet kavramı, başlarda kadın çalışmaları tarafından kullanılmakla birlikte, son dönemlerde erkekleri ve farklı cinsel yönelimleri de içerisine dahil ederek yoluna devam etmektedir. Kadın çalışmalarından top-



lumsal cinsiyet çalışmalarına yapılan bu kaymanın sebebi, sorunun yeni bir tarzda ele alınma biçimidir. Böylece çalışmalardaki çekim merkezi, kadınların durumundan erkeklerin ve kadınların karşılaştırmalı durumuna çevrilmiş, bireyselliklerden çok eşitsizlikler, farklılıklar ve ayrılıklar üstüne odaklanmıştır. Toplumsal cinsiyet, sadece kadınları düşünmek değil; eril ve dişilin karşılaştırılmasıyla, cinsiyetler arası ilişkilerden hareket etmektir. Aynı zamanda sadece bireylerle değil, onların aileleriyle, işleriyle ve aynı zamanda erkekliğin ve erilliğin toplumsal yapısı üstüne eğilme imkânı da sunar (Borlandi vd., 2011:795).

Geçmişten günümüze toplum hayatını etkileyen en önemli kurumlarından biri olan din, toplumun sosyal, kültürel, iktisadi, siyasi, eğitim vb. alanlarında kendisini hissettirmektedir. Sosyal bir karaktere sahip olması ve inananlarına belli değerler ve semboller sistemi sunarak bir zihniyet kazandırmasından ötürü din, toplumların geçirdiği değişim evrelerinde her zaman merkezi bir konuma sahip olmuştur (Taş, 2012: 37). Toplumsal cinsiyet tartışmalarının hız kazandığı günümüzde de, sosyal hayattaki belirleyiciliği ile karşımıza çıkan en önemli kurum, *dindir*.

Din ve toplumsal cinsiyet, uzun yıllardır ayrı çalışma konuları olmakla birlikte, disiplinler arası ve kültürlerarası içeriklerinden doğan ihtiyaç, bu iki alanın kesişmesini ve farklı bilim dalları tarafından çalışılmasını sağlamıştır. Furseth ve Repstad (2011), toplumsal cinsiyet ve dinin sadece kutsal metin ve sembollerin konusu olmadığını, toplumsal hayat içinde bu konunun farklı görünümüne rastladığımızı söylemektedir. Buna göre, kadınların dini tecrübelerini, erkeklerden ayıran şey nedir? Kadınlar, erkekler ve farklı cinsel yönelime sahip bireyler hakkında, kutsal metinler ne tür öğretilere sahiptir? Erkeklik ve kadınlık sembolleri nelerdir? Dini uygulama ve ritüellere kadınlar ne oranda ve nasıl katılmaktadır? Kadınlar, dini alanda otorite ve lider olma konusunda hangi seviyede yer almaktadırlar? gibi sorular, bu alandaki temel tartışmaları oluşturmaktadır.

Özbudun, kadınlık ve erkeklik rollerinde dinin etkisinin önemini şu şekilde yorumlamaktadır:

Dinler –toplumsal/sınıfsal-tarihsel koşullarla sürekli olarak yeniden biçimlenen- “sabite”lere sahiptir. Ve bu “sabite”ler –özellikle Yahudilik ve İslâm gibi insanların gündelik yaşamlarını düzenleme iddiasındaki dinlerde- (en önemlisi toplumsal cinsiyet rolleri olmak üzere) toplumsal konum ve rollerin birbirlerine

ilişkin olarak biçimlendirilmelerinde kritik bir önem üstlenmektedir. Bu nedenle, gündelik yaşama müdahale iddiası yüksek dinleri benimseyen toplumlarda, “kadınlık” ve “erkeklik”in birbirlerine göre “ne” olduklarını anlamak için dinsel zihniyet, önemli bir referans çerçevesi oluşturur (2016: 80).

Toplumsal cinsiyetin oluşumunda dinin rolünün ne olduğu, dinlerin kutsal metinlerinin toplumsal cinsiyet eşitsizliğini destekleyip desteklemediği hem din, hem toplumsal cinsiyet çalışmalarında incelenen konular arasındadır. Her dine belli başlı toplumsal cinsiyet kalıplarına rastlanmaktadır. Bu çerçevede dinin, toplumsal cinsiyeti üretip üretmediği, dini metinlerde kadın, erkeklik ve toplumsal cinsiyetle ilgili meselelere nasıl yer verildiği, toplumun kadın algısında dindarlığın ve dini algıların rolü, yapılan tez çalışmalarında ele alınmıştır.

Bu çalışma, din ve toplumsal cinsiyet konusunun, Türkiye’de hangi başlıklar altında araştırıldığını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede, toplumsal cinsiyet ve din ile ilgili tamamlanmış yüksek lisans ve doktora tezleri ele alınmıştır. Yüksek Öğretim Kurulu Bilgi İşlem Merkezi Yayın ve Dökümantasyon Daire Başkanlığı Tezler Bölümü’ne kayıtlı tezler arasından *kadın, toplumsal cinsiyet, erkek, erkeklik, baş örtü, başörtü, baş örtüsü, başörtüsü, türban, tesettür, kadın-din, kadın-İslam kadın-Müslüman, kadın-değer, eşcinsellik*, anahtar kelimeleri aratılarak, bulunan çalışmaların özetleri incelenmiştir. İncelenen tezler kapsamında toplumsal cinsiyet ve din ile ilgili olduğu görülen çalışmalar, makaleye dâhil edilmiştir. Alanda yapılan tüm çalışmalara ulaşılmak istenildiği için, çeşitli anahtar kavramlarla arama yapılmıştır. Tarama sırasında, sadece tez başlıkları değil, tez özetleri ve anahtar kelimeler de incelenmiş, toplumsal cinsiyet ve din konusuyla bağlantılı olduğu tespit edilen tezler de değerlendirmeye alınmıştır. Tez veya kişi isimleri, YÖK sisteminde kayıtlı olduğu haliyle alınmıştır.

### Tezlerin Dağılımı

Çalışma kapsamında ulaşılan tezler, derecelerine, yıllarına, konularına ve alanlarına göre kategorileştirilmiş ve tablolar halinde sunulmuştur.

Tablo 1- Tezlerin Derecesine Göre Dağılımı

Uzmanlık Derecesi	Sayı	Yüzde
Yüksek Lisans	172	81
Doktora	39	19
TOPLAM	211	100

Bu alanda tamamlanmış tezlere bakıldığında %81'inin yüksek lisans, %19'unun da doktora tezi olduğu görülmektedir.

Türkiye’de toplumsal cinsiyet ve din konulu ilk akademik çalışma, Erkan Şahin’in 1990 yılında tamamladığı “*Kur’an’da Kadın Hakları*” isimli yüksek lisans tezidir. Bu alandaki ilk doktora tezi ise, alanın öncülerinden olan Fatma-gül Berktaş’a aittir. Berktaş’ın, York Üniversitesi’nde 1991 yılında tamamladığı “*Women And Religion*” adlı yüksek lisans tezinden sonra, 1994 yılında, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi’nde tamamladığı “*Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın (Hristiyanlıkta ve İslamiyet’te Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım)*” adlı tezi, bu alanda tamamlanmış ilk doktora tezidir. O tarihten 30 Haziran 2016’ya dek, üniversitelerin çeşitli enstitü ve anabilim dallarında, toplumsal cinsiyet ve din meselesini konu edinen, toplam 212 tez YÖK sisteminde kayıtlıdır. 172’si yüksek lisans, 39’u doktora düzeyinde yapılan bu tezlerin, ağırlıklı olarak yüksek lisans düzeyinde olduğu görülmektedir.

Tablo 2- Tezlerin Yıllara Göre Dağılımı

Yıl	Yüksek Lisans	Doktora	Toplam	Yıl	Yüksek Lisans	Doktora	Toplam
1990	1	-	1	2005	7	2	9
1993	1	-	1	2006	14	-	14
1994	2	1	3	2007	8	-	8
1995	0	1	1	2008	11	5	16
1996	2	-	2	2009	9	1	10
1997	2	-	2	2010	17	1	18
1998	1	1	2	2011	15	5	20
1999	2	1	3	2012	13	1	14
2000	4	-	4	2013	16	7	23
2001	1	-	1	2014	16	8	24
2002	6	3	9	2015	13	1	14
2003	6	1	7	2016	1	-	1
2004	4	-	4	TOPLAM	172	39	211

Yukarıdaki tablo incelendiğinde; konuyla ilgili yüksek lisans ve doktora tezlerinin, %8,5'inin 1990-2000; %46'sının 2001-2010 ve %45,5'inin ise son beş yıllık süreci kapsayan 2011-2016 yılları arasında tamamlandığı görülmektedir. Buna göre, din ve toplumsal cinsiyet alanında yapılmış çalışmalar, 1990'dan günümüze hızlı bir artış göstermiştir. Son 5 yılda tamamlanan tez sayısının, 2001-2010 yıllarında yapılan tezler ile hemen hemen aynı orana sahip olması, ilerleyen dönemde bu konunun daha çok çalışılacağı ihtimalini de güçlendirmektedir.

Tezlerin yıllara göre dağılımına bakıldığında; bu alanda tamamlanmış ilk tez çalışmasının 1990 yılında olduğu tespit edilmiştir. Yine aynı yıl Roma'da gerçekleştirilen 'Din ve Toplumsal Cinsiyet' konulu ilk panelde ve 1995 yılında Meksika'da düzenlenen 'Din ve Toplum' (Religion&Society) başlıklı kongrede toplumsal cinsiyet konusunun ayrıntılı bir şekilde tartışılması, dünya genelinde de bu konuya duyulan ilginin artmakta olduğunu göstermektedir (Marcos, 2006: 15). Belirtilen zaman dilimi içerisinde, Türkiye'de bu alanın çalışılmaya başlanmasının, dünyada yapılan çalışmalarla paralel ilerlediğini söylemek mümkündür. 1990-2000 yılları arasında az sayıda da olsa toplumsal cinsiyet ve din meselesini konu edinen tezler yapılmış olmakla birlikte, 2000'li yıllarda hızlı bir artış olduğu tespit edilmektedir. Bu artı-

şın sebebi, din ve toplumsal cinsiyet konusunun yalnızca ilahiyatın tartışma alanı olmakla kalmayıp, disiplinler arası boyutta tartışılmaya başlanmasıdır. Özellikle kadının toplumsal konumunda dinin önemli bir yerinin olması ve Kadın Çalışmaları bölümlerinin çoğalması da, bu sayının artmasına katkıda bulunmuştur denilebilir. Bahsedilen artışın aksine, 2015 yılındaki ciddi düşüş ise, tamamlanmış tezlerin, tez tabanına yüklenmemesiyle açıklanabilir.

**Tablo 3- Tezlerin Üniversitelere Göre Dağılımı**

Üniversite	Y. Lisans	Doktora	Toplam
Ankara Üniversitesi	27	11	38
Marmara Üniversitesi	12	5	17
Selçuk Üniversitesi	12	3	15
ODTÜ	11	3	14
Erciyes Üniversitesi	8	1	9
Boğaziçi Üniversitesi	8	0	8
İstanbul Bilgi Ü.	8	0	8
Uludağ Üniversitesi	8	0	8
Hacettepe Ü.	7	0	7
On dokuz Mayıs Ü.	5	2	7
Sabancı Üniversitesi	5	1	6
Atatürk Üniversitesi	3	2	5
Dokuz Eylül Ü.	2	3	5
Sakarya Üniversitesi	5	0	5
Diğer Üniversiteler	52	8	60
<b>TOPLAM</b>	<b>172</b>	<b>39</b>	<b>211</b>

Tablo 3'e bakıldığında; tezlerin %18'inin Ankara, %8'inin Marmara, %7'sinin Selçuk, %6,7'sinin de Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde tamamlandığı görülmektedir. Buna göre, tamamlanmış yüksek lisans ve doktora tezlerinin yaklaşık %40'ı bu dört üniversiteye aittir.

Tabloda konuyla ilgili 5'ten fazla yüksek lisans ve doktora tezlerinin olduğu üniversitelere yer verilmiştir. Buna göre en fazla tamamlanmış yüksek lisans ve doktora tezine sahip üniversite 38 tez ile Ankara Üniversitesi'dir. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde konunun ele alındığı ana-bilim dallarının; ilahiyat, kadın çalışmaları, iletişim, tarih, edebiyat olmak üzere geniş bir yelpazeden oluştuğu görülmektedir. Ankara Üniversitesi'ni,

354 • TÜRKİYE'DE TOPLUMSAL CİNSİYET VE DİN TEMALİ TEZ ÇALIŞMALARI  
ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Marmara (17), Selçuk (15), Orta Doğu Teknik (14) Üniversiteleri takip etmektedir.

Tablo-4. Tezlerin Anabilim Dallarına Göre Dağılımı

Anabilim Dalı	Yüksek Lisans	Doktora	Toplam
Felsefe ve Din Bilimleri	38	16	54
Temel İslam Bilimleri	25	5	30
Sosyoloji	23	1	24
Siyaset Bilimi ve U.İ.	15	5	20
Kadın Çalışmaları	9	0	9
İletişim	6	3	9
Tarih	9	0	9
Dil ve Edebiyat	5	2	7
İslam Tarihi ve S.	5	0	5
Kültürel Çalışmalar	5	0	5
Sosyal Bilimler E.	19	2	21
DİĞER	13	5	18
TOPLAM	172	39	211

Tablo 4'e bakıldığında; tezlerin %26'sının Felsefe ve Din Bilimlerinde, %14'ünün Temel İslam Bilimlerinde, %11'inin Sosyolojide, %9'unun Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkilerde, %10'unun ise Sosyal Bilimler Enstitüsünde olduğu görülmektedir. Buna göre, tamamlanmış tezlerin %70'i, bu beş alana aittir.

Konuya dair yapılan tezlerin ¼'ünden fazlası, Felsefe ve Din Bilimleri anabilim dalına aittir. Bu tezlerin, 29 tanesi sadece Din Sosyolojisi'ne aittir. Diğer öne çıkan alanlar ise, Din Psikolojisi, Dinler Tarihi ve Din Eğitimi bilim dallarıdır. Felsefe ve Din Bilimlerini, Temel İslam Bilimleri ve Sosyoloji anabilim dalları takip etmektedir. Temel İslam Bilimlerinde, toplam 14 tez ile Tefsir ana bilim dalı öne çıkmaktadır. Tefsiri, toplam 7 tez ile İslam Hukuku takip etmektedir.

Tabloda aşağılara doğru inildikçe, toplumsal cinsiyet ve din konusunun, disiplinler arası bir çalışma sahasına sahip olduğu görülmektedir. Çalışmanın diğer kısmında, sayıları 1 ile 4 arasında değişen çeşitli anabilim dalları bulunmaktadır. Bu anabilim dalları, Türk Halk Bilimi (Folklor), Antropoloji, Sosyal Psikoloji ve Psikoloji, Özel Hukuk (Medeni Hukuk) ve Kamu Hukuku,

Ortadoğu Sosyolojisi ve Antropolojisi, İşletme, Avrupa Çalışmaları, Sahne Dekorları ve Kostümü ve Avrasya Çalışmaları'dır. YÖK veri tabanındaki 19 tezde ise, bölüm ve anabilim dalları belirtilmemiş olup, yalnızca Sosyal Bilimler Enstitüsü altında yapıldığı bilgisi verilmiştir.

**Tablo 5- Tezlerin Konularına Göre Dağılımı**

Konu	Yüksek Lisans	Doktora	Toplam
Başörtüsü/Tesettür/Türban/Örtünme/Moda	24	4	28
Hadis/Kelam ve Tefsirde Kadın ve Toplumsal Cinsiyet	15	4	19
Medya/Popüler Kültür, Din ve Kadın	14	4	18
Din, Kadın ve Toplumsal Cinsiyet	14	3	17
İslam Hukuku, Kadın ve Toplumsal Cinsiyet	14	2	16
Toplumsal Değişim/Modernleşme, Din ve Kadın	10	3	13
Kadın Dindarlığı	8	4	12
Din ve Kadın Hareketleri	10	1	11
Dinler Tarihi ve Kadın	10	1	11
Tasavvufta Kadın	8	2	10
Kurumlar, Din ve Toplumsal Cinsiyet	8	2	10
Dini Gruplar, Kadın ve Toplumsal Cinsiyet	8	1	9
Siyaset, Din ve Kadın	6	3	9
İslam Tarihi ve Kadın	8	-	8
Edebiyat, Din ve Kadın	5	2	7
Şiddet, Din, Kadın	3	2	5
Eşcinsellik ve Dindarlık	3	1	4
Medya, Din ve Erkeklik	2	-	2
Diğer Ülkelerde Din ve Kadın	2	-	2
<b>TOPLAM</b>	<b>172</b>	<b>39</b>	<b>211</b>

Tablo 5 incelendiğinde; tezlerin %13'ünün başörtüsü/tesettür/türban/örtünme/moda ile ilgili konularda olduğu; %9'unun hadis/kelam ve tefsirde kadın ve toplumsal cinsiyet meselelerini ele aldığı, %8,5'inin ise medya/popüler kültür, din ve kadın konularını çalıştığı görülmektedir.

Buna göre; toplumsal cinsiyet ve din konusunda yapılan tezler içerisinde, başörtüsü/tesettür/türban/örtünme/moda başlıkları ön plana çıkmaktadır. Küreselleşmeyle birlikte başörtülü kadının çalışma hayatına katılması, laiklik tartışmalarının yoğunlaşması, 28 Şubat süreci ve günümüze etkileri gibi meselelerin konuya olan ilgiyi arttırdığı düşünülmektedir. Başörtüsü konusunun; 28 Şubat süreci çerçevesinde, siyasi anlamda yasakların kaldırılmasıyla birlikte de, moda ve tüketim kültürü içinde çalışılmaya başlandığı görülmektedir. Başörtüsü ile ilgili yapılan çalışmalar, ilk yıllarda başörtüsü yasakları ve başörtüsünün kamuda görünümü meselelerini ele alırken, ilerleyen yıllarda daha çok tesettür modası, tüketim alışkanlıkları ile örtünme pratikleri arasındaki ilişki ve başörtüsünün sosyal hayatta temsili gibi konuları ele almaya başlamıştır.

Aynı tartışmalar, Kur'an ve hadisler ekseninde konunun çalışılmasını arttırmıştır. Bu sebeple hadis/kelam ve tefsirde kadın ve toplumsal cinsiyet konuları, ikinci sırada yer almaktadır. Üçüncü sırada gelen medya/popüler kültür, din ve kadın başlığı, konunun iletişim ve sosyoloji alanlarında farklı bir boyuttan tartışıldığını göstermektedir.

Göç, gelenek, gençlik, kamusal alanda görünürlük gibi konular, din, toplumsal cinsiyet ve kadın başlığı altında sınıflandırılmıştır. Din ve erkeklik konusuyla ilgili, 3 adet teze rastlanmıştır.

Çalışmanın farklı yönlerinden bir tanesini oluşturan başlık ise "eşcinsellik ve dindarlık" başlığıdır. Toplumsal cinsiyet kavramının yalnızca kadınlık ve erkeklik çerçevesinde işlenmediği, farklı cinsel yönelimlerin dini pratikleri, din içerisinde eşcinselliğin yeri gibi farklı açılardan da konunun incelenmesi, alanın genişlemesine bir katkı olarak okunabilir.

### **Sonuç ve Tartışmalar**

Din ve toplumsal cinsiyet konusuna gösterilen ilgi, son yıllarda akademik dünya içinde önemli bir ilerleme kaydetmiştir. 1990 yılından 2016 ya kadar, 173 adet yüksek lisans, 39 adet doktora olmak üzere, toplam 212 tezin tamam-



landığı görülmüştür. Çalışmalar, her ne kadar 1990 yılında başlamış olsa da, tezlerin yaklaşık %93'ü son 15 yılda yapılmıştır.

Din ve toplumsal cinsiyet konusunun Türkiye'de akademik alanda çalışılmaya başlanması 1990'lı yıllara rastlamaktadır. Dünya geneline bakıldığında da, konunun bu tarihlerden itibaren tartışılmaya başladığı görülmektedir. Dünyanın ve Türkiye'nin bu konuya olan ilgisinin artması, Türkiye'de akademik alana da yansımıştır. Dünyadaki örneklerine bakıldığında, toplumsal cinsiyet konusu, ilk olarak din bilimleri çatısı altına eklenilerek çalışılmaya başlanmış, daha sonra disiplinler arası bir boyutta çeşitlenerek, pek çok alanın başlıca konusu haline gelmiştir. Türkiye'nin ilk Kadın Çalışmaları anabilim dalları arasında yer alan ODTÜ Kadın Çalışmaları bölümü, bu alandaki ilk doktora tezini 1995 yılında vermesi sebebiyle önemlidir. 2000'li yıllardan itibaren bu alanda çalışılan tezlerin sayısındaki hızlı artış; 28 Şubat süreci, laiklik ve sekülerizm tartışmaları, dindar kadının kamuda görünürlüğünün artması, başörtüsü gibi tartışma konularıyla açıklanabilir.

Konunun en çok Ankara Üniversitesi bünyesindeki bilim dallarında çalışıldığı görülmektedir. Toplam 36 tez ile bu alanda birinci sırada yer alan Ankara Üniversitesi'nin Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı İlahiyat, Siyasal Bilgiler ve İletişim fakültelerinde, din ve toplumsal cinsiyet ile ilgili tezler yapılmıştır. Felsefe ve Din Bilimleri, Temel İslam Bilimleri, Uluslararası İlişkiler, Kadın Çalışmaları, Gazetecilik, Halkla İlişkiler, Radyo-Televizyon ve Sinema bölümlerinde toplumsal cinsiyet ve din konulu tezlerin yapılması, konunun disiplinler arası niteliğini göstermekle birlikte, Ankara Üniversitesi'nin bu konuda sayıca üstün olmasını da açıklamaktadır. Ankara Üniversitesi'ni Marmara, Selçuk ve ODTÜ üniversiteleri takip etmektedir.

Türkiye'de toplumsal cinsiyet ve din konulu çalışmalar en çok, Felsefe ve Din Bilimleri Din Sosyolojisi ana bilim dalında yapılmıştır. Din Sosyolojisini; Din Psikolojisi, Dinler Tarihi ve Din Eğitimi takip etmektedir. Ardından, Sosyoloji ve Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümleri gelmektedir. Bu durum, konunun yalnızca ilahiyat fakülteleri bünyesinde çalışılmadığını ve daha geniş bir çalışma alanına yayıldığını göstermektedir. İletişim fakültelerinde yapılan tez çalışmaları ise, konunun medya alanında görünür hale geldiği ve tartışmaya açıldığı şeklinde okunabilir.

Toplumsal cinsiyet ve din alanında yapılan Türkiye'deki akademik çalışmalar içerisinde, başörtüsü/tesettür/türban/örtünme/moda konularının ön plana çıktığı görülmektedir. Bu durum, başörtüsü konusunun, son 15 yıldır

Türkiye’deki siyasi ve toplumsal konjonktüre bağlı olarak tartışılmasının, akademik camiaya yansımaları olarak değerlendirilebilir.

Tezlerin tamamı incelendiğinde; belirli dönemler içinde, laiklik, sekülerleşme, kadının aile içindeki yeri, sosyal hayat içinde kadın, modernleşme hareketleri içinde kadın, başörtüsü, mahrem, kamuda dindar kadının görünürlüğü gibi konulardaki çalışmalar dikkat çekmektedir. Aynı dönemde İlahiyat fakültelerinde yapılan çalışmalara bakıldığında, İslam Hukuku, Tefsir ve Hadis ana bilim dallarında, daha çok ayet ve hadislerle göre kadının konumunun çalışılması da, sosyal değişim sürecinde din ve kadın meselesinin bir yansıması olarak yorumlanabilir.

Son dönemlerde ise daha çok kadına yönelik şiddet, kadın dindarlığı ve medyada dindar kadının görünümü konularının öne çıktığı görülmektedir.

Toplumsal cinsiyet ve din konusunun yalnızca kadınlar üzerine değil, erkekler ve eşcinseller üzerine de çalışılmış olması, önemli bir noktayı oluşturmaktadır. Farklı cinsel yönelimlerin din temelli çalışılması, alana farklı bakış açılarının kazandırılmasını sağlamakla birlikte, sayılarının çok az olması, bu alanda daha fazla çalışmaya ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Toplumsal cinsiyet kavramının yalnızca kadınları değil, erkekleri ve diğer cinsel yönelimleri de kapsadığı gerçeğini göz önünde bulundurmak gerekir. Ancak erkeklik ve queer<sup>1</sup> çalışmalarının Türkiye genelinde yeni yeni başlaması, konu ile ilgili çalışmaların az olmasının bir sebebi olarak gösterilebilir.

Çalışmaların konu bağlamında tarihsel dönüşümüne bakıldığında ilk çalışılan tezin “Kur’an’da Kadın Hakları”, son çalışılan tezin ise “Sanal Tesettür Mağazalarının Sosyal Bir Olgu Olarak Tesettür Alışkanlıklarındaki Değişime Etkisi: İstanbul’da Üniversite Okuyan Kız Öğrenciler Örneği” başlığını taşıdığı görülmektedir. Buradan hareketle, bu alanda yapılan ilk çalışmaların daha çok din temelli kadının konumuna odaklanırken, günümüzde ise yeni iletişim teknolojilerinin devreye girmesiyle birlikte, sosyal medya ve başörtülü kadınların dini uygulama pratiklerine yöneldiği söylenebilir. Bu da, konunun işlendiği ilk dönemden bugüne farklı boyutlarının çalışılmaya başlandığını

1 Sözlükte, “tuhaf, acaip” gibi karşılıkları olan kavram, 1980’lerin sonunda eşcinsel erkekleri aşağılamak için kullanılmıştır. 1990’ların başında “cinsiyet normları dâhilinde” olmayanları (yani gey, lezbiyen, travesti, transseksüel, biseksüel, interseksüel vb kişileri) tanımlayan bir şemsiye tanım olurken, heteroseksüel matrisin dayattığı ikilik rejiminde “öteki” kılınanları ve onların eşit haklar mücadelesini işaret etmeye başlamıştır.

göstermektedir. Bunun yanı sıra, “Fatmagül Berktaş’ın *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın (1994)*”, “Ayşe Saktanber’in *Türkiye’de İslami Yeniden Canlanma: Bir Karşı Toplum Modeli Saha Araştırması (1995)*” ve “Hidayet Şefkatli Tuksal’ın *Kadın Aleyhtarı Rivayetlerde Ataerkil Geleneğin Tesirleri (1998)*” isimli doktora tez çalışmaları, hem yazıldıkları tarihler, hem de konuları itibarıyla, toplumsal cinsiyet ve dine dair kadın gözünden eleştirel bir bakış katarak, farklı boyutları ön plana çıkarmışlardır.

Bu çeşitliliği göz ardı etmemekle birlikte, toplumsal cinsiyet ve din konusunun farklı boyutları ve disiplinler arası özelliği dikkate alınarak, bu alanda yeni çalışmalara ihtiyaç duyulduğu belirtilmelidir.

### **YÖK Tez Veri Tabanı Taraması**

ABİDOĞLU, İsa (2015). *Kur’an’da Toplumsal Farklılık*, Yüksek Lisans, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Ejder Okumuş]

ACAR, Hatice (2014). *Kur’an Kurslarına Devam Eden Kadınlar Arasında Dindarlık Biçimleri, Dini Başa Çıkma Faaliyetleri ve Psikolojik İyilik Halleri*, Doktora, Dokuz Eylül Üniversitesi, SBE (Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Recep Yaparel].

AÇIKGÖZ, Sakin (2010). *Toplumsal Değişim Sürecinde Kadın Dindarlığı (Adıyaman/Çelikhane Örneği)*, Yüksek Lisans, Erciyes Üniversitesi, SBE (Felsefe Ve Din Bilimleri/Din Sosyolojisi Bilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Celaleddin Çelik].

AĞDEMİR, Zeliha (2015). *Gelenek-Modernlik Arasında Günümüz Türkiye’sinde Başörtülü Kadının Kamuda Çalışma Sorunu (Şanlıurfa İli Örneği)*, Yüksek Lisans, Harran Üniversitesi, SBE, (Felsefe ve Din Bilimleri/Din Sosyolojisi Bilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Celil Abuzar].

AKAN, Suavi Selim (2010). *The Human Rights Perspectives of Two Human Rights Organizations: Mazlumder And İHD (İki İnsan Hakları Kuruluşunun İnsan Hakları Perspektifi: Mazlumder ve İHD)*, Yüksek Lisans, Boğaziçi Üniversitesi, SBE (Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı Dalı), [Dan: Doç. Dr. Zeynep Çağlayan Gambetti].

AKGÜL, Çiğdem (2013). *Diyanet İşleri Başkanlığının 2000 Yılından İtibaren Kadın ve Aileye Yönelik Süreli ve Basılı Yayınlarının Analizi*, Yüksek

Lisans, Ankara Üniversitesi, SBE (Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Alev Özkazanç].

AKŞİT, Elif Ekin (1998). *Patters Of Spiritual Involuement of Women In Ankara/Ankaralı kadınlar, türbeler ve ortaya çıkan örüntüler*, Yüksek Lisans, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, SBE (Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. İsenbike Togan].

AKTAŞ, Gülçin (2015). *Tekstil İşçilerinin Sınıf Bilinçlerine Etnik, Dini ve Toplumsal Cinsiyet Kimliklerinin Etkisi: İstanbul Örneği*, Yüksek Lisans, Abant İzzet Baysal Üniversitesi, SBE (Sosyoloji Anabilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Pınar Enneli].

AKYOL, Sümeyya (2004). *Din ve Kadın İlişkisinin Din Sosyolojisi Açısından Analizi (Kahramanmaraş Örneği)*, Yüksek Lisans, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, SBE (Din Sosyolojisi Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur].

ALBAYRAK, Özlem (2012). *Elit Kesimlerde, Dindar ve Laik Grupların Toplumsal Cinsiyet Algısındaki Değişmeler: Niteliksel Bir Araştırma 2010-2011*, Yüksek Lisans, Maltepe Üniversitesi, SBE (Sosyoloji Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Bahattin Akşit].

ALTIPARMAK, İpek Beyza (2011). *Türban ve Örtünmenin Sosyolojik Anlamı: Isparta Örnekleme*, Yüksek Lisans, Süleyman Demirel Üniversitesi, SBE (Sosyoloji Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Songül Sallan Gül].

ALTUNTAŞ, Fatma (1997). *Tasavvuf Kültüründe Kadın*, Yüksek Lisans, Uludağ Üniversitesi, SBE [Dan: Prof. Dr. Mustafa Kara].

AMAN, Fatih (2003). *Mevlana'da Kadın ve Aile*, Yüksek Lisans, Uludağ Üniversitesi, SBE (Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı/Din Sosyolojisi Bilim Dalı), [Dan: Abdurrahman Kurt].

ANIK, Evrim (2014). *LGBT Bireylerde Dini ve Manevi Eğilimler*, Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, SBE (Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı/ Din Psikolojisi Bilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Ali Ayten].

ARSLAN, Zuhul (2006). *Fetva Sorularına Yansıyan Kadın Problemleri (Konya-İstanbul Örneği)*, Yüksek Lisans, Selçuk Üniversitesi, SBE (Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı/Din Eğitimi Bilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Abdullah Özbek].

ARUK, Seyfullah(2011). *Kur'an'da Kadın Kıssaları*, Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi, SBE (Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı/Tefsir Bilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Ahmet Nedim Serinsu].

ASLAN, Esra (2014). *Şehirleşme ve Din: Diyarbakır'da Kadın Dindarlığı*, Doktora, Marmara Üniversitesi, SBE (Din Sosyolojisi Anabilim Dalı), [Dan: Talip Küçükcan].

AŞIKKUTLU, Tülay (2011). *Türk-İran Modernleşmesi Çerçevesinde Kadın*, Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, SBE (Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı/Din Sosyolojisi Bilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Ali Coşkun].

ATMACA, Nuriye (2015). *Sivas'taki Kadın Derneklerinin Kadın Problemine Yaklaşımında Dinin Yeri (Sivas İli Örneği)*, Yüksek Lisans, Cumhuriyet Üniversitesi, SBE (Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı / Din Sosyolojisi Bilim Dalı), [Dan: Yrd. Doç. Dr. İrfan Kaya].

ATUK, Sumru (2012). *Cooperation Or Abjection? A Re-Conceptualization Of Civil Society Beyond Liberal Values And Dischotomies: The "Islam Vs. Homosexuality" Debate In Turkey (İşbirliği Ya Da Dışlama? Sivil Toplumun Liberal Değerler ve İkili Karşılıkların Ötesinde Yeniden Kavramsallaştırılması: Türkiye'deki 'İslam vs. Eşcinsellik' Tartışması)*, Yüksek Lisans, Boğaziçi Üniversitesi, SBE (Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı), [Dan: Doç.Dr. Zeynep Gambetti; Yrd.Doç.Dr. Murat Akan; Yrd. Doç. Dr. Ceren Özselçuk].

AYAN, Vahdet Mesut (2014). *Televizyonda Yayınlanan Dini Programlarda Kadının Temsili*, Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi, SBE (Gazetecilik Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Bedriye Poyraz].

AYDIN, Aylin (2005). *An Innovative Step Towards Resolving Turkey's "Headscarf Conflict" : Assesing The Applicability Of "Interactive Conflict Resolution" At The Civil Society Organizations Level (Türkiye'nin Başörtüsü Sorununun Çözümüne Yönelik Yeni Bir Bakış Açısı: "Sorunların Etkileşimli Çözümü" Modelinin Sivil Toplum Örgütleri Alanında Uygulanabilirliğinin İncelenmesi)*, Yüksek Lisans, Sabancı Üniversitesi, SBE [Dan: Dr. Esra Çuhadar Gürkaynak].

AYDIN SATAR, Nesrin (2015). *İslami Modern Türk Edebiyatı'nda Kadın Eli:1970-2000 Yılları Arasında Yazılan İslami Romanlarda 'Öteki' ve 'Müslüman' Kadının Kadın Yazar/Anlatıcı Tarafından Kurgulanması*, Yüksek

Lisans, Uludağ Üniversitesi, SBE (İslam Tarihi Ve Sanatları Anabilim Dalı / Türk İslam Edebiyatı Bilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Bilal Kemikli]

AYDIN ŞAHİNGERİ, Nisa (2006). *Modernizm ve İslamiyet'in Kadın Anlayışlarının Karşılaştırılması*, Yüksek Lisans, Selçuk Üniversitesi, SBE (Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı/Din Sosyolojisi Bilim Dalı), [Dan: Doç.Dr. Bünyamin Solmaz].

AYTEPE, Feyzeddin (2015). *Türkiye'de İslamcı Kadın Hareketinin Tarihsel Dönüşümü*, Yüksek Lisans, Dumlupınar Üniversitesi, SBE (Sosyoloji Anabilim Dalı), [Dan: Yrd. Doç. Dr. Fatih Özbay].

BALIKÇI, Havva (2014). *Eski Ahit'te Kadın İmgesi*, Yüksek Lisans, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, SBE (Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim), [Dan: Doç. Dr. Cengiz Batuk].

BALKANLIOĞLU, Elif (2014). *Türkiye'de Muhafazakâr Kadın Modernleşmesi ve İslami Moda Dergilerindeki Yeni Muhafazakâr Kadın*, Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi, SBE (Kadın Çalışmaları Bilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Nilüfer Timisi].

BAKİHAN ÇAMURDAN, Yunus (2010). *İslami Söylemde Cinsellik-Üreme Eksenli Kadın Kimliği ve Yeniden Üretimi*, Yüksek Lisans, Hacettepe Üniversitesi, SBE (Antropoloji Anabilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Suavi Aydın].

BAŞKENT, Reyhan (2011). *Mevlânâ'da Kadın*, Yüksek Lisans, Atatürk Üniversitesi, SBE (Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Veyis Değirmençay].

BATIRBEKOV, Muhtar (2005). *İslam ve Türk Medeni Hukukunda Kadın Hakları*, Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi, SBE (Özel Hukuk (Medeni Hukuk) Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Mehmet Ünal].

BATUR, Ayşe (2005). *Europe Unveiling: The Muslim Presence And The "Myth" Of Headscarf In Europe (Örtüsünden Sıyrılan Avrupa: Avrupa'da Müslümanların Varlığı ve Başörtüsü "Miti")*, Yüksek Lisans, İstanbul Bilgi Üniversitesi, SBE [Dan: Prof. Dr. Aydın Uğur].

BAYER, Ali (2013). *Değişen Toplumsal Yapıda Aile: Eşler Arası Şiddet ve Din İlişkisi Üzerine Bir Araştırma: Konya Örneği*, Doktora, Necmettin Erbakan Üniversitesi, SBE (Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Din Sosyolojisi Bilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Bünyamin Solmaz].

BAYRAK, Dilara (2013). *Orta Asya ve Sibiryta Şamanizm'inde Kadın*, Yüksek Lisans, Kocaeli Üniversitesi, SBE (Tarih Anabilim Dalı/Tarih Bilim Dalı), [Dan: Yrd. Doç. Sema Orsoy].

BERKTAY, Fatmagül (1994). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın. (Hristiyanlıkta ve İslamiyet'te Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım)*. Doktora, Ankara Üniversitesi, SBE, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, [Dan: Prof. Dr. Mehmet Ali Ağaoğulları].

BİÇAK, Seda (2007). *Türkiye Selçuklu Toplumunda Kadın (XI-XIV.YY)*, Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü (Türk Tarihi Anabilim Dalı/Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Gülay Öğün Bezer].

BİLGE, Emine (2008). *Nakşibendilikte Kadın (Ulaşlı Köyü Örneği)*, Yüksek Lisans, Dicle Üniversitesi, SBE (Sosyoloji Bölümü/Din Sosyolojisi Bilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Ahmet Taşğın].

BİLGİLİ, Rümeyza (2012). *Şer'iyye Sicilleri Işığında Kadın: Kayseri Örneği (1700- 1720)*, Yüksek Lisans, Nevşehir Üniversitesi, SBE (Tarih Anabilim Dalı/Yeniçağ Tarihi Bilim Dalı), [Dan: Yrd. Doç. Dr. Metin Ziya Köse].

BİLGİN, Elif (1996). *Deconstructing Woman In Islam Within The Context of Bektashi And Mawlawi Thought/Bektaşî ve Mevlevî Düşüncesi Kapsamında İslam'da Kadın Kurgusunun Parçalanması*, Yüksek Lisans, ODTÜ, SBE (Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. İsenbike Togan].

BİLİK, Mehmet Şafi (2012). *Kur'an'da Kadın İle İlişkilendirilen Ayetlere Çağdaş Yaklaşımlar*, Yüksek Lisans, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, SBE (Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı/Tefsir Bilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Abdullah Emin Çimen].

BİREKUL, Mehmet (2002). *Sosyolojik Açından İlk Dönem İslam Toplumunda Kadın ve Aile*, Yüksek Lisans, Selçuk Üniversitesi, SBE (Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı/Din Sosyolojisi Bilim Dalı), [Dan: Doç.Dr. Bünyamin Solmaz].

BİRİNCİ, Züleyha (2014). *Kadın Konusunda İslâm'a Yöneltilen Eleştirilerin Tahlihi*, Doktora, Marmara Üniversitesi, SBE (Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı/Kelam Bilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Adil Bebek].



BULUT, Zahide (2009). *18-50 Yaş Arası Bayanların Kur'an Kurslarına Devam Motivasyonları (Ankara-Keçiören Örneği)*, Yüksek Lisans, Erciyes Üniversitesi, SBE (Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı/Din Psikolojisi Bilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Ali Kuşat].

BÜYÜKDOĞAN, Birol (2011). *İslami Basında Kadın*, Doktora, Selçuk Üniversitesi, SBE (Halkla İlişkiler ve Tanıtım Anabilim Dalı Araştırma Yöntemleri Bilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Ahmet Yalçın Kaya].

BÜYÜKŞAHİN, Şefika (2013). *Kayseri Şer'iyye Sicillerine Göre Kayseri'de Kadın: 1688-1697*, Yüksek Lisans, Nevşehir Üniversitesi, SBE (Tarih Anabilim Dalı), [Dan: Yrd. Doç. Dr. Metin Ziya Köse].

CAN, Sevim (1997). *Selçuklular Döneminde Kadın (1040-1308)*, Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi, SBE , [Dan: Doç. Dr. F. Şamil Arık].

CİHANGİROĞLU, Avniye Nevber (2014). *Âlâ Dergi İçinde Muhafazakâr Modern Yaşam Tarzının İzini Sürmek*, Yüksek Lisans, Mardin Artuklu Üniversitesi, SBE (Sosyoloji Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Dilek Cindoğlu].

CİNOĞLU, Doruk (2010). *Reproduction Of Patriarchy Through Religious Broadcasting: A Study On Samanyolu Tv; The Case Of Boşanmak İstemiyorum (Ataerkilliğin Dini Yayıncılık Aracılığıyla Yeniden Üretimi: Samanyolu Televizyonu Üzerine Bir Çalışma; Boşanmak İstemiyorum Örneği)*, Yüksek Lisans, ODTÜ, SBE (Sosyoloji Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Ayşe Nur Saktanber].

CİZRELİ, Bahattin (2015). *Türkiye'de Çağdaşlaşma Kapsamında Başörtüsü: Sorunlar ve Kazanımlar*, Yüksek Lisans, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, SBE (Sosyoloji Anabilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Mustafa Orçan].

ÇAĞATAY, Selin (2008). *Kemalizm Ya Da Kadınlık: Çağdaş Kadının Başörtüsüyle İmtihanı*, Yüksek Lisans, İstanbul Bilgi Üniversitesi, SBE [Dan: Doç. Ferhat Kentel].

ÇAKMAK, Fatma. (2009). *2000'li Yıllarda Türkiye'de Muhafazakâr Nitelikli Gazetelerde Kadın Kimliğinin Temsili*, Yüksek Lisans, Selçuk Üniversitesi, SBE (Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı/Din Sosyolojisi Bilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Hayri Erten].

ÇALLIOĞLU, Belgin. (2003). *İslami Kadın Dergilerinde Kadına Yüklenen Anlamsal Rollerin Dağılımı*, Yüksek Lisans, Dokuz Eylül Üniver-



sitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Lütfiye Oktar].

ÇAMLI, Şeyda (2010). *Attitudes Towards Allowance Of Headscarf In The Universities: A Terror Management Theory Perspective / Üniversitelerde Başörtüsü İznine Yönelik Tutumlar: Dehşet Yönetimi Kuramı Perspektifi*, Yüksek Lisans, ODTÜ, SBE (Psikoloji Bölümü/Sosyal Psikoloji Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Nebi Sümer].

ÇAPCIOĞLU, İhsan (2003). *Sosyal Değişme Sürecinde Din ve Kadının Toplumsal Konumu (Kastamonu Örneği)*. Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi, SBE (Din Sosyolojisi Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Münir Koştaş].

ÇEKEN, Gülbana (2007). İki İslamcı Kadın Dergisinde ‘Kadın İmgesi’: Kadın ve Aile ile Bizim Aile Dergileri, Yüksek Lisans, Hacettepe Üniversitesi, SBE (Antropoloji Anabilim Dalı), [Dan: Dr. Ömür Dilek Erdal].

ÇETİNKAYA, Ülkü (2008). *Aşk Mesnevilerinde Kadın: Yusuf u Züleyha ve Husrev ü Şirin Mesnevileri*, Doktora, Ankara Üniversitesi, SBE (Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. İsmail Ünver].

ÇİLİNGİR, Ayşen Esin (2006). İran ve Suudi Arabistan’da Kadın, Yüksek Lisans, Yıldız Teknik Üniversitesi, SBE (Siyaset Bilimi Ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Fulya Atacan].

ÇOKOĞULLAR BOZASLAN, Emel (2012). *1967’den 2000’lere Değişen İslamcı Kadın Kimliği: Cemiyetin Kurtarılmasından Bireysel Yaşam Kaygılarına Doğru*, Yüksek Lisans, Hacettepe Üniversitesi, SBE (Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Berrin Koyuncu Lorasdağı].

ÇORBACIOĞLU, Gül. (2008), *Feminist Discussions On The Headscarf Problem In Turkey: Examination Of Three Women’s Journals; Feminist Yaklaşımlar, Kadın Çalışmaları Dergisi, Amargi (Türkiye’deki Başörtüsü Sorunu Üzerine Feminist Tartışmalar: Üç Kadın Dergisi Üzerine Bir İnceleme; Feminist Yaklaşımlar, Kadın Çalışmaları Dergisi, Amargi)*, Yüksek Lisans, ODTÜ, SBE (Sosyoloji Anabilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Ayşe Saktanber].

DALFİDAN, Fazilet. (2012), *Türk Modernleşmesi Sürecinde Değişen Kadın Kimliği: Muhafazakâr Kadınların Kamusal Alandaki Görünürlüğü Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme*, Yüksek Lisans, Adnan Menderes Üniversitesi, SBE (Sosyoloji Anabilim Dalı) [Dan: Prof. Dr. Gülşen Demir].

DANIŞMAN, Muhammet Ali (2005), *İslâm Hukukunda Kadının Erkekten Farklı Değerlendirildiği Hükümler*, Yüksek Lisans, Selçuk Üniversitesi, SBE (Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı/İslam Hukuku Bilim Dalı), [Dan: Prof.Dr. Saffet Köse].

DAVARCI, Zehra (2008), *Hak Dini Kur'an Dili ve Kur'an Yolu Tefsirlerinde Kadının Sosyal Statüsü*, Yüksek Lisans, Gazi Üniversitesi, SBE (Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı/Tefsir Bilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Mesut Okumuş].

DEMİR, Halide. (2014), *Tanah'ta Kadın Algısı*, Yüksek Lisans, Cumhuriyet Üniversitesi, SBE (Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı/Dinler Tarihi Bilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Ahmet Gökbel].

DEMİRCİ, Havva (2010). *Hz. Peygamber Döneminden Günümüze Kadın Fıkıhçılar*, Yüksek Lisans, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, SBE (Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı/İslam Hukuku Bilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Muh-sin Koçak].

DEMİRDAĞ, Muhammet Fatih (2015). *İslam Öncesi Toplumlarda Örtünme*, Yüksek Lisans, Hitit Üniversitesi, SBE (Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Yakup Coştu].

DEMİREL, Garip. (2010), *Kur'an-ı Kerim'de Kadın ve Psikolojisi*, Yüksek Lisans, Selçuk Üniversitesi, SBE (Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı/Din Psikolojisi Bilim Dalı), [Dan: Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir Etöz].

DEMİRULUS, Pervin(2013). *Dinsel Rol Gerilimi: Kadın Din Eğitimcilerinin Kadınla İlgili Din Algıları Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (İzmir-Van Örneği)* Doktora, Atatürk Üniversitesi, SBE (Din Sosyolojisi Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Niyazi Usta].

DENİZ, Elif (2013). *Veiling Fashion, Consumption Culture and Identity: A Qualitative Analysis For Interpreting The Veiled Turkish Women's Changing Clothing Practices (Tesettür Modası, Tüketim Kültürü Ve Kimlik: Tesettürlü Türk Kadınlarının Değişen Giyim Pratiklerini Yorumlamaya Yönelik Kalitatif Bir Araştırma)*, Doktora, Dokuz Eylül Üniversitesi, SBE (İşletme Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Mustafa Tanyeri].

DERİN, Funda (2010). *Türkiye'de Dinsellik Edebiyat ve Kimliğin Dönüşümü: Dindar Kadın Romancılar Üzerine Bir İnceleme*, Doktora, Gazi Üni-

versitesi, SBE (Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü/Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Hayati Hazır].

DERYA AGİŞ, Fazıla (2012). *Pink Angels: Cultural Reproduction Through The Therapies Provided By A Jewish Women's Organization In Or-Ahayim Hospital In İstanbul (Pembe Melekler: İstanbul'da Or-Ahayim Hastanesi'nde Bir Yahudi Kadın Organizasyonu Tarafından Sağlanan Terapiler Aracılığıyla Kültürün Yeniden Üretimi)*, ODTÜ, SBE (Sosyoloji Anabilim Dalı Yüksek Lisans), [Dan: Doç. Dr. Ayşegül Aydingün].

DOĞAN, Nuray (2010). Türkiye'de Modernleşme Sürecinde 1990'lar Sonrası Muhafazakar Kadın Örgütlenmeleri, Yüksek Lisans, Sakarya Üniversitesi, SBE (Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı/Din Sosyolojisi Bilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Ahmet Faruk Kılıç].

DOĞAN, Özlem (1994). *The Türban Issue*, Yüksek Lisans, Boğaziçi Üniversitesi, SBE, [Dan: Doç.Dr. Yeşim Arat].

DOKUZ, Cansever (1993). *Kur'an-ı Kerim'de Kadın (Hak Ve Sorumlulukları)*, Yüksek Lisans, Erciyes Üniversitesi, SBE [Dan: Doç.Dr. M. Zeki Duman]

DÖRSCHER, Funda Başak (2011). *'Female Identity': Rewritings Of Greek And Biblical Myths By Contemporary Women Writers/ 'Kadın Kimliği': Yunan, İbrani ve Hıristiyan Mitlerinin Çağdaş Kadın Yazarlar Tarafından Yeniden Yazımı*, Doktora, ODTÜ, SBE (İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Meral Çileli]

DURMUŞOĞLU, Kadriye (2007). *Dini Gelenekte Ötekileştirilen Kadın*, Yüksek Lisans, Uludağ Üniversitesi, SBE (Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı / Din Sosyolojisi Bilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Abdurrahman Kurt]

EKAL, Berna (2006). *Through Differences And Commonalities: Women's Experiences Of Being Alevi / Farklılıklar ve Ortaklıklar: Kadınların Alevilik Deneyimleri*, Yüksek Lisans, Boğaziçi Üniversitesi, SBE (Sosyoloji Anabilim Dalı), [Dan: Prof.Dr. Nükhet Sirman]

ERDOĞAN, Esmâ (2006). *EU Perceptions Of Islamist Women From Welfare Party To Justice And Development Party / Refah Partisi Döneminden Adalet ve Kalkınma Partisi Dönemine İslami Kadınların Avrupa Birliği Algılaması*, Yüksek Lisans, Sabancı Üniversitesi, SBE (Avrupa Çalışmaları Anabilim Dalı), [Dan: Doç.Dr. Ali Çarkoğlu]

ERKAN, Şakir (1990). *Kuranda Kadın Hakları*, Yüksek Lisans, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, SBE (Hadis Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Süleyman Ateş]

ERTAŞ, Muharrem (2000). *İslam Hukukuna Göre Mahrem-Namahrem Kavramları ve Bu Kavramların Karşılıklı İlişkilere Etkisi*, Yüksek Lisans, Karadeniz Teknik Üniversitesi, SBE [Dan: Yrd. Doç. Dr. Kemal Yıldız]

ERUÇAR, Şengül (2010). *A Feminist Analysis Of The Gender Dynamics In The Alevi Belief And Cem Rituals / Alevi İnancındaki ve Cem Ritüellerindeki Toplumsal Cinsiyet Dinamiklerinin Feminist Bir Analizi*, Yüksek Lisans, ODTÜ, SBE (Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı), [Dan: Yrd. Doç. Canan Aslan Akman]

FİDAN, Fatmatüz Zehr (2013). *Kadının Modernlikle Karşılaşması: Dindarlığın Kentsel Gündelik Yaşamdaki Dönüşümleri*, Doktora, Dokuz Eylül Üniversitesi, SBE (Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Nuran Erol Işık]

FİDAN, Hafsa (2005). *Kur'an'da Kadın İmgesi*, Doktora, Ankara Üniversitesi, SBE (Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı/Tefsir Bilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Mehmet Paçacı]

GENÇTÜRK HIZAL, Senem Gilman (2002). *Bir İletişim Biçimi Olarak Moda: Türkiye'de Toplumsal Değişme Açısından Örnek Olay İncelemesi; Tescilli Modası*, Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi, SBE (Halkla İlişkiler ve Tanıtım Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Metin İnceoğlu]

GERÇEK, Pınar (2008). *Kadın Giyiminde Örtünme Konulu Eser Çalışması*, Yüksek Lisans, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, SBE (Sahne Dekorları ve Kostümü Anasanat Dalı), [Dan: Prof. Bengi Bugay]

GEZER, Derya Deniz (2013). *An Analysis Of The Roles And Status Of The Woman As An Individual In The Light Of The Old Testament / Tevrat Işığında Birey Olarak Kadının Rol ve Statüsünün Analizi*, Yüksek Lisans, Selçuk Üniversitesi, SBE (İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı), [Dan: Yrd. Doç. Dr. Sema Zafer Sümer]

GEZER, Yasemin (2013). *Kadın, Din ve Modernizm: İslamcı Kadınların Sivil Örgütlenme Pratikleri*, Yüksek Lisans, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, SBE (Sosyoloji Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Mehmet Ruhi Köse]

GÖKDEMİR, Hasan Ali (1994). *Hıristiyanlıkta Kadın*, Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, SBE [Danışman: Yrd. Doç. Dr. M. Süreyya Şahin]

GÖKYURT, Ali (2002). *İslam Hukukunda Mahremiyet Anlayışı ve Günümüzde Sosyal İlişkiler Açısından Kadın*, Yüksek Lisans, Erciyes Üniversitesi, SBE (Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı), [Dan: Yrd. Doç. Dr. Şükrü Selim Has]

GÜÇ, Ayşe. (2007). *Feminist Söylemin İslamcı Kadın Yazarlar Üzerindeki Etkisi*, Yüksek Lisans, Uludağ Üniversitesi, SBE (Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı), [Dan: Yrd. Doç. Dr. Kemal Ataman]

GÜLER, Hasan (2006). *Humeyni Sonrası İran Sinemasında Kadın*, Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü (Ortadoğu Sosyolojisi ve Antropolojisi Anabilim Dalı), [Danışman: Yrd. Doç. Dr. Şebnem Gülfidan]

GÜLOĞLU, Nazife Vildan (2007). *Tasavvufta Kadın ve Ebû Abdurrahman Sülemî'nin Zikru'n-Nisveti'l-Müteabbidati's-Süfiyyât Adlı Eseri*, Yüksek Lisans, Selçuk Üniversitesi, SBE (Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Tasavvuf Bilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Hülya Küçük]

GÜMÜŞ, Nazlı (2011). *Alevilikte Kadın: Şahkulu Sultan Dergâhı'ndaki Kadınların Alevi Kadını Algılayışı*, Yüksek Lisans, Dumlupınar Üniversitesi, SBE (Sosyoloji Anabilim Dalı), [Dan: Yrd. Doç. Dr. Şehriban Şahin Kaya]

GÜN, Ayşegül (2011). *Yaygın Din Eğitimi Kapsamında Kadının Eğitimi*, Doktora, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, SBE (Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Mustafa Köylü]

GÜNDÜZ, Ahmet (2014). *Esbâb-I Nüzûl'de Kadın Faktörü ve Kur'ân Ahkâmındaki Rolü*, Doktora, Harran Üniversitesi, SBE (Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Tefsir Bilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Hikmet Akdemir]

GÜNDÜZ, Kadir Aydın. (2010). *A Theoretical Analysis Of Social Justice Views Of Republican And Islamic Women's Civil Society Organizations In Turkey: Diverging Claims And Contending Traditions/Türkiye'deki Cumhuriyetçi ve İslami Kadın Sivil Toplum Örgütlerinin Sosyal Adalet Görüşlerinin Teorik Analizi: Farklı Talepler ve Rakip Gelenekler*, Yüksek Lisans, Sabancı Üniversitesi, SBE (Siyaset Bilimi Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Ayşe Kadioğlu]

GÜRKAN, Senem (2015). İslami Feminist Bir Grup Olarak Sis(Sisters In Islam)›in Kadın Konusundaki Çalışmaları ve Düşünceleri, Yüksek Lisans, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, SBE (Kadın ve Aile Araştırmaları Anabilim Dalı), [Dan: Yrd. Doç. Dr. Yaşar Barut]

GÜRLEVİK, Safiye (2006). *Mekki Surelerde Kadın (Razi Tefsiri Örneği)*, Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi, SBE (Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Tefsir Bilim Dalı), [Danışman: Prof. Dr. Ahmet Nedim Serinsu]

HEPŞEN, Özlem (2010). *Tevrat, İncil ve Kuran-ı Kerim’de Kadın Bedeni*, Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi, SBE (Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Nahide Bozkurt]

İŞİK, Sultan (2013). *Erkeklik kimliğinin değişimi: Üst orta sınıf eski İslamcı erkeklerin 28 Şubat sonrası değişimi*, Yüksek Lisans, İstanbul Şehir Üniversitesi, SBE (Kültürel Çalışmalar Anabilim Dalı), [Danışman: Doç. Dr. Fahrettin Altun]

İŞİKER, Deniz (2011), *Bir Zorunluluk Alanı Olarak İçerisi ve Dışarı “28 Şubat ve Başörtülü Kadınlar: Bir Zihinsel ve Ruhsal Dönüşümün Anlatıl(a)Mamış Hikayesi”*, Yüksek Lisans, İstanbul Bilgi Üniversitesi, SBE, [Danışman: Doç. Dr. Ferhat Kentel]

İŞILDAR, Lale. (2012) *Tasavvuf ve Kadın, Halveti Uşşâki Topluluğu Üzerine Psikolojik Bir İnceleme*, Yüksek Lisans, Hitit Üniversitesi, SBE (Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Muammer Cengil]

IUSIUMBELI, İrina (2008). *Gagauz Yeri’nde Kadın*, Yüksek Lisans, Hacettepe Üniversitesi, SBE (Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı / Türk Halk Bilimi (Folklor) Bilim Dalı), [Danışman: Prof. Dr. Dursun Yıldırım]

İKBAL ÇAKMAK, Rumeysa (2004). *Klasik ve Çağdaş Müfessirlerin Nüzûl Sebebi Kadın Olan Ayetleri Yorumu*, Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, SBE (Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Tefsir Bilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Yakup Çiçek]

İNAN, Rukiye Aysun (2010). *Türk Halk İnanışlarında Kadın Algılamaları*, Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi, SBE (Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı/Dinler Tarihi Bilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Durmuş Arık]

İNCEGÜL, Sümeyye (2008), *Tanzimat’tan Günümüze Çok Evlilik Tartışmaları*, Yüksek Lisans, Erciyes Üniversitesi, SBE (Temel İslam Bilimleri

Anabilim Dalı/İslam Hukuku Bilim Dalı), [Dan: Yrd. Doç. Dr. Menderes Gürkan]

İRGİ, Nidai (2000). *Hadislerde Kadın Hakları*, Yüksek Lisans, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, SBE, [Dan: Doç. Dr. Necati Kara]

İSLİM AKSAN, Saliha (2014). *Yahudilikte Kadın Peygamberler*, Yüksek Lisans, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, SBE (Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı), [Dan: Yrd. Doç. Dr. Hamza Karaoğlan]

İŞOĞLU, İlker Mustafa (2005). *Nusayrilerde İnanç Bağlamında Etnisite ve Toplumsal Cinsiyet İlişkileri*, Yüksek Lisans, Hacettepe Üniversitesi, SBE (Antropoloji Anabilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Suavi Aydın]

KAHVECİ, Necdet (2013). *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tefsirlerinde Kadın Konusu*, Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi, SBE (Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Tefsir Bilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Halis Albayrak]

KALAAĞASI, Fatma Tuğba (2012). *Women At The Ottoman Judicial Court: Cases From The 19th Century Mahfil-İ Sharriyyat Registers/Osmanlı Mahkemesinde Kadın: 19. Yy Mahfil-İ Şer'iyat Mahkemesinden Davalar*, Yüksek Lisans, Fatih Üniversitesi, SBE (Tarih Anabilim Dalı) [Dan: Prof. Dr. Mehmet İpşirli]

KANAT, Fatin (2006). *İran Sinemasında Kadın: Kadın Temsili ve Kadın Yönetmenler*, Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi, SBE (Radyo Televizyon Sinema Bölümü), [Dan: Doç. Dr. Nejat Ulusay]

KANTARCI, Önder (2015). *İslami Kadın Modernliğinin Tüketim Toplumunda Temsili: Âlâ Dergisi Üzerine Bir İnceleme*, Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, SBE (Genel Gazetecilik Bilim Dalı), [Dan: Yrd. Doç. Dr. Zeynep Yelda Kadioğlu]

KARA, Kadriye. (2011) *Kadın Dindarlığı ve Sosyalleşme (Yeni Süksün Kasabası Örneği)* Yüksek Lisans, Erciyes Üniversitesi, SBE, (Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı / Din Sosyolojisi Bilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Celalettin Çelik]

KARAASLAN, Selda (2010). *1980 Sonrası Türk Toplumunda Din Eksenli Dönüşümlerin Kadın Kıyafetlerinin Değişimine Yansımaları*, Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, SBE (İlahiyat Anabilim Dalı/Din Sosyolojisi Bilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Mehmet Tayfun Amman]



KARAKAYA, Handan (2015). *Türkiye'de Dindar Burjuva ve Kadın*, Doktora, Atatürk Üniversitesi, SBE (Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Fazlı Polat]

KARATOP, İbrahim Tevfik. (2011). *New Muslim Male Subjectivities: Masculinities In The Hizmet Movement / Yeni Müslüman Erkek Özellikleri: Hizmet Hareketinde Erkeklik*, Yüksek Lisans, Sabancı Üniversitesi, SBE (Kültürel Çalışmalar Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Leyla Neyzi]

KARSLI, İbrahim Hilmi. (2000). *Kur'an Tefsirinde Sosyo-Kültürel Çevrenin Rolü ve Bu Bağlamda Türkiye Örneğinde Kadın*, Yüksek Lisans, Atatürk Üniversitesi, SBE [Dan: Prof.Dr. Sadık Kılıç]

KENİŞ, Şebnem (2012). *Islam And Homosexuality Debates In Turkey: Discursive Contestation Among Muslims Over LGBTQ Rights / Türkiye'deki İslam ve Eşcinsellik Tartışmaları: Müslümanlar Arasında LGBTQ Hakları Üzerine Söylemsel Çatışmalar*, Yüksek Lisans, Koç Üniversitesi, SBE (Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı), [Dan: Yrd. Doç. Dr. Özlem Altan Olcay]

KILIÇ, Melike Nur (2009). *Kadına Yönelik Şiddet: Sosyo-Psikolojik Arkaplan, Manevi Boyut, Hukuki Yaptırımlar*, Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi, SBE (Din Psikolojisi Anabilim Dalı), [Dan. Öznur Özdoğan]

KILIÇ, Mine (2012). *Siirt'te Kadının Dinî ve Sosyal Konumu*, Yüksek Lisans, Necmettin Erbakan Üniversitesi, SBE, (Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı / Din Sosyolojisi Bilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Hayri Erten]

KILIÇARSLAN, Cem (2003) *Religion And Manliness In The Pragmatic Ideology Of Hollywood/Hollywood'un Pragmatik İdeolojisinde Din ve Erkeklik*, Yüksek Lisans, Hacettepe Üniversitesi, SBE (Amerikan Kültürü ve Edebiyatı Anabilim Dalı), [Dan: Doç.Dr. Nur Gökalp Akkerman]

KINAY SOLAK, Betül (2014). *Nabia Abbott'un Eserlerinde Kur'an, Hz. Muhammed ve Kadın*, Yüksek Lisans, Atatürk Üniversitesi, SBE (İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. M. Hanefi Palabıyık]

KIRAÇ, Ferdi (2013). *Eşcinsellikle İlgili Dini-Psikolojik Algular ve Maneviyat: Erkek Eşcinsel Örneklem*, Doktora, Ankara Üniversitesi, SBE (Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı / Din Psikolojisi Bilim Dalı), [Danışman: Prof. Dr. Öznur Özdoğan]



KOÇ, Muhammed Bahaddin (2011). *Dindar Ailelerin Çocuklarında Karşı Cins Arkadaşlık Algısı: Lise Son Sınıf Öğrencisi Gençler Üzerine Bir Araştırma*, Yüksek Lisans, Selçuk Üniversitesi, SBE (Sosyoloji Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Mustafa Aydın]

KÖKSAL, Hilal (2010). *Rivayetler Işığında Hz. Peygamber Döneminde Gündelik Hayat ve Kadın*, Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi, SBE (Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Hadis Bilim Dalı), [Danışman: Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar]

KÖSE, Elifhan (2011). *Türkiye’de Dindar Kadın Edebiyatı: Beden ve Terbiye*, Doktora, Ankara Üniversitesi, SBE (Siyaset Bilimi Ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı / Siyaset Bilimi Bilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Alev Özkanca]

KUBİLAY, Çağla (2008). *Hegemonik Söylem Karşısında Siyasal İslam’ın Kamusal Alan Tasavvuru: Türkiye’de Türban Tartışmaları*, Doktora, Ankara Üniversitesi, SBE (Gazetecilik Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Oya Tokgöz]

KUL, Sevilay (2003). *İlk Dönem Tasavvuf Tarihinde Kadın*, Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi, SBE (Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Tasavvuf Tarihi Bilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Mustafa Aşkar; Prof. Dr. A. Nedim Serinsu]

KUNDUZ, Ceylan Özge (2009). *An Exploration Of The Predictors Of Prejudice Among Students With And Without Headcover / Başlı Örtülü ve Açık Üniversite Öğrencileri Arasındaki Önyargılı Tutumların Belirleyicilerinin İncelenmesi*, Boğaziçi Üniversitesi, Yüksek Lisans, SBE (Psikoloji Anabilim Dalı / Sosyal Psikoloji Bilim Dalı), [Danışman: Doç. Dr. Bilge Ataca]

KUTLUTÜRK, Gökmen (2002). *Erkek ve Kadının Sosyal Statüsü Açısından Nisa Suresi 34’üncü Ayetin İncelenmesi*, Yüksek Lisans, Sakarya Üniversitesi, SBE (Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Tefsir Bilim Dalı), [Danışman: Prof. Dr. Davut Aydın]

KÜÇÜKOĞLU, Lütfiye Sevinç (2004). *Organizational Structures And Networks Of Four Islamist / Islamic Women’s NGOs In Turkey: In The Context Of New Social Movemen/ Türkiye’de Dört İslamcı / İslami Kadın STK’sının Organizasyon Yapıları ve İlişki Ağları: Yeni Sosyal Hareketler Bağlamında*, Yüksek Lisans, ODTÜ, SBE (Sosyoloji Bölümü), [Dan: Yrd. Doç. Dr. Helga Rittersberger Tılıç]

KÜÇÜKURAL, Önder (2014). *An Empirical Study Of Religious Reasoning And Its Implications For Democracy / Dini Akıl Yürütme Biçimlerinin Demokrasiye Etkisi Üzerine Amprik Bir Çalışma*, Doktora, Sabancı Üniversitesi, SBE (Siyaset Bilimi Anabilim Dalı), [Danışman: Yrd. Doç. Dr. Nedim Nomer]

KÜRKCÜ, Adnan. (2013), *Toplumsal Cinsiyet ve Din: Son Dönem Dindar Kadın Yazarların Bakışıyla Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Algısının Dönüşümü ve Din*, Yüksek Lisans, Necmettin Erbakan Üniversitesi, SBE (Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı / Din Sosyolojisi Bilim Dalı), [Danışman: Prof. Dr. Mehmet Akgül]

LLUKAÇAJ İNCEKARA, Edlira (2011). *Kur'an'a Göre Kadın ve Evlilik*, Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi, SBE (Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Abdülaziz Bayındır]

MARANCI, Narime (2002). *Hukuk Felsefesi Açısından Kur'an'da Kadın*, Doktora, Selçuk Üniversitesi, SBE, (Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı / İslam Felsefesi Bilim Dalı), [Dan: Prof.Dr. Hüsameddin Erdem]

MAVİ, İbrahim (2012). *İktidar ve Beden: Türkiye'de Başörtüsü Sorunu*, Yüksek Lisans, Afyon Kocatepe Üniversitesi, SBE (Sosyoloji Anabilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Ahmet Kemal Bayram]

MAYDAER, Saadet (2002). *Şer'iyye Sicillerine Göre Bursa'da Kadın (1575-1600)*, Yüksek Lisans, Uludağ Üniversitesi, SBE (İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı / İslam Tarihi Bilim Dalı), [Dan: Prof.Dr. Osman Çetin]

MELEK AKBAY, Elvan (1999). *Representation Of Women In Secular And Religious Newspapers / Laik ve Dini Gazetelerde Kadın*, Yüksek Lisans, ODTÜ, SBE, [Danışman: Prof.Dr. Nuran Hortaçsu]

MEYDANERİ, Yasemin (2006). *Sosyolojik Açından Kadınlarla İlgili Kalıp Yargılar (Kırıkkale Örneği)*, Yüksek Lisans, Erciyes Üniversitesi, SBE (Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı), [Dan: Prof.Dr. Ünver Günay]

MOLLAİBRAHİMOĞLU, Çiğdem (2014). *Anadolu Türk Tasavvuf Gelenğinde İşlevleri Bağlamında Kadın*, Doktora, Kocaeli Üniversitesi, SBE (Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı / Halk Edebiyatı Bilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Mahmut Esat Harmancı ; Prof. Dr. Aynur Koçak]

MUSLU, Hazal (2011). *Changing Representations Of Islamist Women In The Islamic Novels After 1980s/1980 Sonrası İslami Romanlarda İslamcı Kadın Kimliğinin Dönüşümü*, Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, SBE (Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı / Uluslararası İlişkiler Bilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Yüksel Taşkın]

MUTLUTÜRK, Münire (2006). *Kelam Kaynaklarında Kadın*, Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, SBE, [Dan: Prof.Dr. M. Saim Yeprem]

MÜFTÜOĞLU, Ömer (1999). *Kur'an'da Lut Kavmi*, Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi, SBE (Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Tefsir Bilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Mehmet Paçacı]

OKAN, Nimet (2014). *Alevilik ve Kadın/Alevilikte Kadın*, Doktora, Ankara Üniversitesi, SBE (Halk Bilimi Anabilim Dalı / Etnoloji Bilim Dalı), [Danışman: Prof. Dr. Ali Tayfun Atay]

OKUTAN, Birsen Banu (2012). *Türkiye'de Popüler Kültür ve Din İlişkisi:Kadın Üzerine Bir Araştırma (İstanbul Örneği)*, Doktora, Marmara Üniversitesi, SBE (Din Sosyolojisi Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Talip Küçükcan]

ORUK, Sema Güzel (2007). *Toplumsal Cinsiyetin Oluşumunda Psiko-Sosyal ve Dinsel Faktörlerin Rolü ve Önemi*, Yüksek Lisans, Dokuz Eylül Üniversitesi, SBE (Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı), [Danışman: Prof. Dr. Recep Yaparel]

OVA, Nalan (2011). *Karşı Hegemonik Bir Söylem Olarak Dindar Müslüman Kadın Söylemi: Çatışma ve Kırılmalar*, Doktora, Ankara Üniversitesi, SBE (Gazetecilik Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Dilek Beybin Kejanlıoğlu]

ÖĞÜT, Süheyp (2010). *Pornografi ve Tesettür: Egemenliğin İki Diferansiyeli*, Yüksek Lisans, İstanbul Bilgi Üniversitesi, SBE (Sosyoloji Bilim Dalı), [Danışman: Prof. Dr. Halil Nalçaoğlu]

ÖKTEN, Büşra (2016). *Sanal Tesettür Mağazalarının Sosyal Bir Olgu Olarak Tesettür Alışkanlıklarındaki Değişime Etkisi: İstanbul'da Üniversite Okuyan Kız Öğrenciler Örneği*, Yüksek Lisans, Karabük Üniversitesi, SBE (Sosyoloji Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Hür Mahmut Yücer]

ÖMEK, Hatice (2013). *Kadına Yönelik Şiddet ve Din İlişkisine Sosyolojik Bir Yaklaşım: Ankara'daki Kadın Sığınmaevleri Örneği*, Yüksek Lisans,

Ankara Üniversitesi, SBE (Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı / Din Sosyolojisi Bilim Dalı), [Danışman: Prof. Dr. Niyazi Akyüz]

ÖVER, Gökben (2011). *Nusayrilerde Kadın*, Yüksek Lisans, Gaziantep Üniversitesi, SBE (Tarih Anabilim Dalı), [Dan: Yrd. Doç. Dr. Murat Çelikdemir]

ÖZ, Özge (2013). *Muslim Women In Central Asia: The Impact Of Soviet Legacy / Orta Asya'da Müslüman Kadınlar: Sovyet Mirasının Etkisi*, Yüksek Lisans, ODTÜ, SBE (Avrasya Çalışmaları Anabilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Pınar Akçalı]

ÖZ KILINÇ, Meltem (2000). *İslamcı Hareket ve Kadın*, Yüksek Lisans, Ege Üniversitesi, SBE (Sosyoloji), [Danışman: Yrd. Doç. Dr. Dilek Çiftçi Yeşiltuna]

ÖZAĞ HANAY, Nehir (2008). *İslami Popüler Bir Kadın Dergisi Olan «Turuncu»da Toplumsal Cinsiyetin Kuruluşu*, Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi, SBE (Genel Gazetecilik Bilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Ayşe İnal],

ÖZALPAT, Didem (2008). *İslam Devletlerinde Toplumsal Cinsiyet ve Hukuk:İran ve Mısır Örnekleri*, Doktora, Ankara Üniversitesi, SBE (Kamu Hukuku Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Gülnihal Bozkurt]

ÖZALPAT, Didem (2001) *İslam ve Osmanlı Hukukunda Kadın*, Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi, SBE [Dan: Prof.Dr. Gülnihal Bozkurt]

ÖZBEK, Belgizar (2011). *Cinayet İşleyen Kadınlarda Din Algısı*, Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi, SBE (Din Psikolojisi Anabilim Dalı), [Dan. Öznur Özdoğan]

ÖZBEK, Fatma (2013), *İslamda Tesettür*, Yüksek Lisans, Dicle Üniversitesi, SBE (Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / İslam Hukuku Bilim Dalı), [Dan: Yrd. Doç. Dr. Aydın Taş]

ÖZCAN, Faruk (2006). *Sosyo-İdeolojik ve Sembolik Yönüyle Türkiye`de Örgün Din Eğitimi: İmam-Hatip Liseleri Örneği*, Yüksek Lisans, Danışman: Y.DOÇ.DR. BEDRİ MERMUTLU, Uludağ Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü

ÖZDEMİR, Fatma Zeliha (2013). *İslamcı Feminist Söylemde Kur'an ve Kadın: Amine Wedud'un Bakış Açısı İle Kadın Konulu Kur'an Ayetlerinin Yeniden Yorumlanması*, Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi, SBE (Temel

İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Tefsir Bilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Salih Akdemir]

ÖZELGE, Gözde E. (2008). İslam ve Kapitalizm İlişkisi: Türkiye'de 1980 Sonrası Tüketim Kültürü ve Tesettür Modası, Yüksek Lisans, Hacettepe Üniversitesi, SBE (Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı), [Dan: Yrd. Doç. Dr. Berrin Koyuncu Lorasdağı]

ÖZER, Güney Olcay (2009). *Working With And Against Stereotypes: Representations Of Honor Among Turkish Immigrant Women In A Migrant Association In Berlin / Stereotiplerle ve Stereotiplere Karşı Çalışmak: Berlin'de Bir Göçmen Derneğindeki Türk Göçmen Kadınların Namus Temsilleri Üzerine*, Yüksek Lisans, Sabancı Üniversitesi, SBE, [Dan: Yrd. Doç. Dr. Ayşe Parla]

ÖZTÜRK, Emine (2008). *Türkiye'de Aile İçi Şiddet Kadın Sığınmaevleri ve Din*, Doktora, Marmara Üniversitesi, SBE (İlahiyat Anabilim Dalı / Din Sosyolojisi Bilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Veysel Uysal]

ÖZTİMUR, Neşe (1999). *Professional Veiled Women: The Everyday Life Strategies Of Professional Islamic Women In 1990's Bursa / Tesettürlü Meslek Sahibi Kadınlar: 1990'lar Bursa'sında Tesettürlü Kadınların Gündelik Yaşam Stratejileri*, Doktora, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, SBE [Danışman: Doç.Dr. Dilek Cindoğlu]

ÖZÜDOĞRU, Halide Nur (2009). *Kırsal Yaşamda Kadın ve Din: Konya Örneği*, Doktora, Marmara Üniversitesi, SBE (İlahiyat Anabilim Dalı / Din Sosyolojisi Bilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Zeki Arslantürk]

PINARBAŞI, Gülenay (2010). *Anadolu Efsanelerinde Dindar Kadın ve Ermiş Kadın*, Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, SBE (İlahiyat Anabilim Dalı / İslam Tarihi ve Sanatları Bilim Dalı), [Dan: Yrd. Doç. Meliha Yıldırım Sarıkaya]

SAKTANBER, Ayşe (1995). *Islamic Revitalization In Turkey: An Urban Model Of A 'Counter-Society', A Case Study/Türkiye'de İslami Yeniden Canlanma: Bir Karşı Toplum Modeli Saha Araştırması*, Doktora, ODTÜ, SBE [Dan: Prof.Dr. Bahattin Akşit]

SARAÇ, Semanur (2015). *The Construction Of Material And Visual Culture For The Changing Muslim Female Portrait In 2000s: The Case Of Islamic Fashion Magazines And A Visuality - Based Social Media Network /*

2000'lerde Değişen Müslüman Kadın Portresine Bağlı Olarak Maddi ve Gör-  
sel Kültür İnşası: İslami Moda Dergileri ve Görsellik Odaklı Sosyal Medya  
Ağı, Yüksek Lisans, İstanbul Bilgi Üniversitesi, SBE (Kültürel İncelemeler  
Anabilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Uğur Kömeçoğlu]

SATOĞLU POLAT, Zeynep (2010). *Don't Let The Children Wilt Away  
In The Streets Reconsidering Poverty And Philanthropy Through The Eyes Of  
Muslim Women In Contemporary Turkey: The Case Of The Ç.S.S., Children's  
Welfare Project / Çocuklar Sokakta Solmasın, Günümüz Türkiyesi'nde Müs-  
lüman Kadınların Gözünden Yoksulluk ve Hayırseverliği Yeniden Düşünmek:  
Ç.S.S., Çocuk Sosyal Yardım Projesi Örneği*, Yüksek Lisans, Boğaziçi Üni-  
versitesi, SBE (Sosyoloji Anabilim Dalı), [Danışman: Prof. Dr. Nükhet Sir-  
man]

SAYAN CENGİZ, Feyda. (2014). *Beyond The Culturalization Of The  
Headscarf: Women With Headscarves In Retail Jobs In 2000's Turkey/Baş-  
örtüsüne Kültürel Yaklaşımların Ötesinde: 2000'ler Türkiyesi'nde Peraken-  
de Satış Sektöründe Çalışan Başörtülü Kadınlar*, Doktora, İhsan Doğramacı  
Bilkent Üniversitesi, Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü (Siyaset Bilimi  
Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Elisabeth Margareta Özdalga ; Prof. Dr. Di-  
lek Cindoğlu]

SEVER, Gülin (2014). *Predictors Of Prejudice Against Different Types  
Of Head-Covering Practices / Farklı Baş Örtme Tarzlarına Yönelik Önyargı  
ve Belirleyicileri*, Yüksek Lisans. Boğaziçi Üniversitesi, SBE (Psikoloji Ana-  
bilim Dalı), [Dan: PROF. DR. BİLGE ATACA]

SEZGİN, Sevil (2014). *Türkiye'de Feminist Söylem ve İslami Feminizm*,  
Yüksek Lisans, Karadeniz Teknik Üniversitesi, SBE (Kamu Yönetimi Anabi-  
lim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Nezahat Altuntaş]

SİVRİ, Tuğba (2014). *Türkiye'de Muhafazakar Kadınların Siyasal Ha-  
reketliliği: 24. Dönem AKP Kadın Milletvekilleri Örneği*, Yüksek Lisans, Ga-  
latasaray Üniversitesi, SBE (Radyo Sinema ve Televizyon Bilim Dalı), [Dan:  
Doç. Dr. Özlem Danacı Yüce]

SÖYLEMEZ, Hülya (2006). *Kur'an'da Kadın Kıssaları (Hz. Musa Kıssasında Kadın)*, Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi, SBE (Temel İslam Bi-  
limleri Anabilim Dalı / Tefsir Bilim Dalı), [Danışman: Prof.Dr. Nedim Serin-  
su]

SUNAR, İrem (2002). *Kemalizmden Çağdaş İslamcı Harekete: Medeniyet Projelerinin Çatışma Merkezinde Kadın Kimliği*, Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi, SBE (Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Anabilim Dalı), [Dan: Prof.Dr. Yavuz Sabuncu]

SÜNDA, Fatma (2002). *The Logic Of Tesettür: Engendering Evaryday Lives Of Educated Islamist Women In Turkey / Tesettürün Mantığı: Türkiye`de Eğitimli İslamcı Kadınların Toplumsal Cinsiyet Bakımından Günlük Yaşamları*, Doktora, ODTÜ, SBE (Sosyoloji Bölümü), [Dan: Doç.Dr. Yıldız Ecevit]

SÜRÜCÜ, Gülsel (2008). *Osmanlı Kadın Dergilerinde Kadının Dünyası (1908-1914)*, Yüksek Lisans, Anadolu Üniversitesi, SBE, (Tarih Bölümü / Yakınçağ Tarihi Anabilim Dalı / Tarih Eğitimi Bilim Dalı), [Dan: Yrd. Doç. Dr. Sedat Bingöl]

ŞAHİN, İlkay (2008). *Göçmen Kadınların Dini Ritüellere Katılımı: Amersfoort (Hollanda) Ve Boğazlıyan Örneğinde Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Doktora, Erciyes Üniversitesi, SBE (Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı / Din Sosyolojisi Bilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Ünver Günay]

ŞATIROĞLU, Tuba Sena (2004). *Kadınla İlgili Bazı Konulardaki Fıkhi Görüşler ve Bu Görüşlerin Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans, Sakarya Üniversitesi, SBE (Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / İslam Hukuku Bilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Faruk Beşer]

ŞAYLAN, Dilşah (2011). *Contemporary Women's Movement In Turkey: Production Of Different Knowledges, Türkiye Son Dönem Kadın Hareketi: Farklı Bilgi Üretimleri*, Yüksek Lisans, Boğaziçi Üniversitesi, SBE (Siyaset Bilim ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı), [Dan: Yrd. Doç. Dr. Murat Akan]

ŞENKUL SAĞLAM, Hülya (2007). *Alevi-Bektaşî Kültüründe Kadın*, Yüksek Lisans, Fatih Üniversitesi, SBE (Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı), [Dan: Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Özcan]

ŞEYBAN, Lütfi (1996). *İlk Dönem Abbasiler`de Kadın (132-232/750-847)*, Yüksek Lisans, Sakarya Üniversitesi, SBE (Tarih Anabilim Dalı / Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı), [Dan: Yrd. Doç. Dr. Mevlüt Koyuncu]

ŞİRİN, Sümeyra (2008). *Nisa Suresi`ndeki Kadın Erkek Eşitliği İle İlgili Hükümler Üzerine Yapılan İctihatlar*, Yüksek Lisans, Sakarya Üniversitesi,



SBE (Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / İslam Hukuku Bilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Faruk Beşer]

TANIR, Canan (2009). *Clothed Bodies That Matter: In Search Of A Feminist Perspective On The Headscarf Controversy / Maddeleşen Giyinik Bedenler: Başörtüsü Sorununa Dair Feminist Bir Bakış Açısı Arayışı*, Yüksek Lisans, İstanbul Bilgi Üniversitesi, SBE [Dan: Doç. Dr. Halil Nalçaoğlu]

TANRIVERDİ, Ayşe Betül (2015). *Türkiye'de İslami Feminizm Sorunsalı*, Yüksek Lisans, Cumhuriyet Üniversitesi, SBE (Sosyoloji Anabilim Dalı / Genel Sosyoloji ve Metodoloji Bilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Cemal Yalçın]

TAPDIK, Seda (2013). *Dindarlık Algısı Çerçevesinde Kadın Yöneticiye Bakış: Ankara İlinde Bir Araştırma*, Yüksek Lisans, Süleyman Demirel Üniversitesi, SBE (Kamu Yönetimi Anabilim Dalı), [Danışman: Doç. Dr. Murat Okçu]

TEKİN, Betül (2009). *Kadın Dindarlığına Sosyolojik Bir Bakış (Hacılar Örneği)*, Yüksek Lisans, Erciyes Üniversitesi, SBE (Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı / Din Sosyolojisi Bilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Ünver Günay]

TEKİN, Mustafa (2003). *Türkiye'de Aydın Kadınlara Göre Din ve Kadın*, Doktora, Selçuk Üniversitesi, SBE (Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı / Din Sosyolojisi Bilim Dalı), [Danışman: Doç. Dr. Mehmet Bayyığıt]

TEKTEN, Zeynep Serap (2014). *Faith-Based Welfare Provision To Women In Konya / Konya'da Kadınlara İnanç Temelli Refah Sağlama*, Yüksek Lisans, ODTÜ, SBE (Sosyal Politika Anabilim Dalı), [Dan: Yrd. Doç. Dr. Fatma Umut Beşpınar Akgüner]

TEZCAN, Betül (2014). *XVI-XVII. Yüzyıl Şerhiye Sicillerine Göre Konya'da Kadın*, Yüksek Lisans, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, SBE (Tarih Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Hacı Mustafa Eravcı]

TOKER, İhsan (2005). *Bir Yapılaşma İlişkisi Olarak Kadınlar ve Din -Başkent Kadın Platformu Örnek Olayı*, Doktora, Ankara Üniversitesi, SBE (Din Sosyolojisi Anabilim Dalı), [Dan: PROF. DR. MÜNİR KOŞTAŞ]

TOKMAK, Tülay (2006). *Mevlana Düşüncesinde Kadın*, Yüksek Lisans, Cumhuriyet Üniversitesi, SBE [Dan: Doç. Dr. Kadir Özköse]

TOPCAN, Özlem (2011). *Yahudi ve Hıristiyan Din Geleneklerine Feminist Yaklaşım*, Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi, SBE (Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Nahide Bozkurt]



TOPÇU, Fatma (2009). *Din ve Toplum Ekseninde 2000'li Yıllarda Yeni Dindar Kadın Söylemi*, Yüksek Lisans, İstanbul Bilgi Üniversitesi, SBE (Sosyoloji) [Dan: Yrd. Doç. Dr. Kenan Çayır]

TUKSAL, Hidayet (1998). *Kadın Aleyhtarı Rivayetlerde Ataerkil Geleceğin Tesirleri*, Doktora, Ankara Üniversitesi, SBE, (Temel İslam Bilimleri/ Hadis) [Dan: Doç. Dr. M. Hayri Kırbaoğlu].

TUNÇ, Harun (2013). *Toplumsal Değişim Sürecinde Din ve Toplumsal Cinsiyet -Lise Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma-*, Yüksek Lisans, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, SBE (Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Mehmet Ali Kirman]

TULUNAY, Zeynep Meral (2006). *İran ve Mısır'da Kadın Hareketleri*, Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü, [Dan: Yrd. Doç. Dr. Şebnem Gülfidan],

UZ, Esra (2003). *Hız. Muhammed Dönemi'nde Kadının Sosyal Statüsü*, Yüksek Lisans, Fırat Üniversitesi, SBE (İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı), [Dan: Yrd. Doç. Dr. Sıddık Ünal]

UZUN, Nagihan (2014). *Vatandaşlık Hakkı Olarak Siyasal Katılım ve Başörtülü Milletvekili Adaylığı*, Yüksek Lisans, İstanbul Bilgi Üniversitesi, SBE (Kültürel Çalışmalar Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Ayhan Aktar]

ÜNAL, Büşranur (2013). *İslam Kültüründe Kadın-Erkek Diyalogu*, Yüksek Lisans, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, SBE (Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Nihat Dalgın]

ÜNALAN TURAN, Sümeyra (2013). *Çalışma Hayatının Dindar Kadının Dini Anlayış ve Uygulamalarına Etkisi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Yüksek Lisans, Uludağ Üniversitesi, SBE (Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı / Din Sosyolojisi Bilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Vejdi Bilgin]

YANIKOĞLU, Kübra (2014). *Modernleşme ve Kadın Bedeni Bağlamında Türkiye'de Başörtüsü Sorunu*, Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi, SBE (Kadın Çalışmaları Bilim Dalı), [Dan: Doç. İnci Özkan Kerestecioğlu]

YAŞAR, Enes (2015). *Fatma Barbarosoğlu'nun Hikâyelerinde Gelenek ve Modernleşme Bağlamında Kadın*, Yüksek Lisans, Kırklareli Üniversitesi, SBE (Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Secaattin Tural]

YETKİN, Nazlı (2012). *Abdal Alevilerinde Toplumsal Kimlik Ve Kadın (Antalya Örneği)*, Yüksek Lisans, Süleyman Demirel Üniversitesi, SBE (Sosyoloji Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Sabri Çakır]

YILDIRIM, Aysin (2005). *Women Politics In The Modernization Process: A Comparative Case Of Turkey And Iran In 1920's / Modernizasyon Sürecinde Kadın Politikaları: 1920'lerde Türkiye ve İran'ın Karşılaştırmalı Çalışması*, Yüksek Lisans, Fatih Üniversitesi, SBE (Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı), [Dan: PROF. DR. ÖMER ÇAHA],

YILDIRIM, Sunay (2009). *Menzil Nakşîliği Kadın Cemaati Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Adıyaman Örneği*, Yüksek Lisans, Fırat Üniversitesi, SBE (Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı / Din Sosyolojisi Bilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Y. Mustafa Keskin]

YILDIZ, İsmail (2002). *İslam Fıkında Avret*, Doktora, Harran Üniversitesi, SBE (Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / İslam Hukuku Bilim Dalı), [Dan: Doç. Dr. Ali Bakkal]

YILMAZ, Bedriye (2007). *Kur'an Yorum Tarihinde Nur Suresi 31. Ayet İle Ahzab Suresi 32-33.,53. Ve 59. Ayetlerin İncelenmesi*, Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi, SBE (Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Tefsir Bilim Dalı), [Dan: Prof. Mehmet Paçacı]

YILMAZ, Emine (2014). *The Discourse Of Gender Roles In The Islamic Female Writers; The Case Of Cihan Aktaş And Yıldız Ramazanoğlu / İslami Kadın Yazarların Söyleminde Cinsiyet Rollerini; Cihan Aktaş İle Yıldız Ramazanoğlu Örneği*, Yüksek Lisans, Fatih Üniversitesi, SBE (Sosyoloji Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Ömer Çaha]

YILMAZ, Zehra (2005). *28 Şubat Sonrası İslamcı Kadınlar*, Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi, SBE (Siyaset Bilimi Anabilim Dalı), [Dan: Y. Doç. Dr. Alev Özkazanç]

YÜCE TAR, Yasemin (2013). *2000'ler Türkiye'sinde Müslüman kadının "Kadın Sorunu"*, Doktora, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, SBE, (Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Niyazi Usta]

YÜKSEL, Yakup (2013). *İbn Âşur Tefsirinde Siyaset Toplum ve Kadın Konuları*, Doktora, Necmettin Erbakan Üniversitesi, SBE (Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Tefsir Bilim Dalı), [Dan: Prof. Dr. Yusuf Işıcık]

### Kaynaklar

- Borlandı, Massimo; Boudon, Raymond; Cherkoui, Mohamed ve Valade, Bernard (2011). “Toplumsal Cinsiyet”. *Sosyolojik Düşünce Sözlüğü*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- *Cogito* (2011). “Cinsel Yönelimler ve Queer Kuramı”. S. 65-66, Yapı Kredi Yayınları.
- Furseth, Inger & Repstad, Pal (2011). *Din Sosyolojisine Giriş Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. Çev. İhsan Çapçioğlu ve Halil Aydınalp, Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Marcos, Sylvia (2006). *Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet*. Çev. Sibel Özbudun vd., Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Özbudun, Sibel (2016). *Kadınlar, İslam, AKP ve Ötesi*. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Taş, Kemalettin (2011). “Sosyolojik Din Tanımları”, *Din Sosyolojisi El Kitabı*. Ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapçioğlu, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Toker, İhsan (2011). “Toplumsal Cinsiyet ve Din”, *Din Sosyolojisi El Kitabı*. Ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapçioğlu, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Walby, Sylvia (2008). “Toplumsal Cinsiyet”. *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü*. Ed. William Outhwaite, İstanbul: İletişim Yayınları.



## PROF. DR. BEYZA BİLGİN İLE İLAHİYATÇI KADIN KİMLİĞİ ÜZERİNE

Yıldız KIZILABDULLAH \*

Fatma ÇAPCIOĞLU \*\*

**DİNİ ARAŞTIRMALAR (YILDIZ KIZILABDULLAH):** Bir kadın olarak Türkiye’de pek çok ilke imza attığımızı biliyoruz. Öğretmenlik tecrübeniz, Türkiye’nin ilk kadın vaizi olmanız, din eğitimi anabilim dalının kurucusu ve alanın ilk profesörü /hocası olmanız bunlardan bir kaçı. Bu süreçte, bir kadın olmanın artıları ya da eksileri neydi sizce?

**BEYZA BİLGİN:** Belki talebeliğimden başlamak lazım. Erkekler geliyor ilahiyata, imam olacaklar. “Peki, siz ne olacaksınız? Siz niye geliyorsunuz ilahiyata” diye tepkiler vardı başta. Kızlar azdı çünkü o zamanlar. Mesela bizim sınıfta iki kişiydik, iki kişi mezun olduk. Şaka ediyorduk bizde: “onlar imam olursa bizde imame oluruz diye”. Önce sizin burada ne işiniz var, erkek işi bu deniyordu. Mezun olunca öğretmen olarak Yozgat’a gittim. Yozgat İmam Hatip okulu. 1960-1961 yıllarında. Halk merak etmiş tabi. “bir kadın hoca gelmiş, İngilizce hocası değil, Tarih hocası değil meslek dersi hocasıymış” diye. Vali bile beni görmek için okula gelmişti. İlahiyatçı bir kadınmış diye. Dini konuları anlatan bir kadın görmemişler daha önce, yokmuş. Bu durum çok ilgi çekmişti. Ancak, Yozgat halkı okumuş insana çok rağbet eder, manavından kasabına nereye gitsek hep el üstünde tutarlardı. En güzel şeyleri vermeye çalışırlardı. O zamanlar kadın olmak bir üstünlük gibiydi.

Ben Yozgat’da çok az kaldım. Hastalandım beni Ankara’ya geri tayin ettiler. Ankara Merkez İmam Hatip’e geldim. Orada Lütfü Doğan Arapça hocasıydı. Sonra Ankara müftüsü oldu. Benden hanımlara vaaz etmemi istedi. O zamana kadar böyle bir şey hiç olmamış. Ama “Dinen bunun bir engeli yok. Hazırlan, üç aylar giriyor iki hafta sonra, erkeklere söyleyeceğim hanımlarını getirsinler” dedi. Ahi Tura Camii. Cebeci’nin Anafartalar’a çıkan

\* Doç. Dr. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ykizilabdullah@gmail.com

\*\* Öğr. Gör. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fatmacapcioglu06@gmail.com

kısımında eski bir camiydi. İlk defa kadın konuşmasını orada yaptım. Konum, “İslamiyet’in kadınların hayatına getirdiği iyileştirmeler”di. Her hafta cami doldu. Ramazan geldiğinde daha büyük bir camiye geçtik. İç Cebeci Camii o zaman yeni yapılmıştı. Oranın alt katını hazırlamışlar. Oraya gittik Ramazanda. Tabi bir coşku bir coşku, o Ramazan bu şekilde geçti. Bu bir kaç sene devam etti taa ki ben Almanya’ya gidinceye kadar. Öğretmenler için bir kanun vardı 4489 diye görgü bilgi arttırmak üzere. Benim de bütün derdim, din derslerinin bütün okullarda bütün öğrencilere okutulması meselesi idi. Diğer ülkelerde nasıl uygulandığını merak ediyordum. Başka laik ülkelerdeki durumu öğrenmek istiyordum. Türkiye’deki gibi bir uygulamanın hiç bir yerde olmadığını gördüm ve döndüğümde bunları rapor olarak yazdım. Sonra da tabi bunun peşinde epey sıkıntılar çektim.

**DİNİ ARAŞTIRMALAR (FATMA ÇAPCIOĞLU):** Din dersleri konusunda epey sıkıntı çektim dediniz. İsterseniz buradan devam edelim. Öğretmenliği bırakıp akademisyenliğe geçtiniz (1965-1966). Elbette henüz o dönemde “din eğitimi” adında bir anabilim dalı yoktu. “Din pedagojisi” alanının asistanı olarak çalışmalarınızı yürüttünüz. 1971 de ‘İslam’da Eğitimin Temeli Olarak Sevgi’ tezi ile doktoranızı bitirdiniz. Daha sonraki süreçte çalışmalarınızı din dersleri üzerine yürüttünüz ve özellikle doçentlik teziniz (Türkiye’de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri) sırasında birtakım güçlüklerle karşılaştığınızı biz biliyoruz. Bu konudan biraz bahseder misiniz?

**BEYZA BİLGİN:** O dönem şartlarında tezim, Atatürk ilkelerine aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilmişti. O dönemde din dersleri seçmeliydi. Ben de ilk defa anket çalışması yapmıştım. Böyle bir çalışma da ilkti. Üniversiteler arası kurulun listesi vardı, kod numaralı. Onlardan birinden müracaat edilebiliyordu (doçentliğe). “Bu hiç birisine girmiyor, bunun yeri yok” demişler. Din eğitimi yok. Eğitim içinde de yok. Sonradan “program geliştirmeden başvurulabilir” dediler. Ben program geliştirme doçenti oldum.

**DİNİ ARAŞTIRMALAR (YILDIZ KIZILABDULLAH):** Doçentlik teziniz önce reddedildi ancak daha sonra itiraz ettiniz ve 1979 da kabul edildi. Bu süreç nasıl geçti?

**BEYZA BİLGİN:** Üç kişilik bir jüri kurulmuştu. Fatma Varış hanım haricindeki diğer jüri üyeleri tezimi reddetmişlerdi. (Atatürk ilkelerine aykırı olduğu gerekçesi ile) Tezimde din dersinin seçmeli olarak okutulmasının ortaya çıkardığı sorunları yaptığım anket çalışması ile dile getirmiştim. Din derslerinin zorunlu olması gerektiğini söylüyordum. Fatma Varış Hanım baş-

tan beri benim tezimde çok yardımcı olmuştu. Niyazi Karahisar'dan araştırma metodlarıyla ilgili çok yardım görmüştüm. Fatma Hanım bana tezimin bilimsel olarak güçlü olduğunu söyledi. “Beyza, bu tez geçer, Sen buna itiraz edeceksin, ben de rapor yazacağım” diyerek jüri kararına itiraz etmem konusunda beni cesaretlendirdi. Ben verdim dilekçemi. Dediler ki “bir ilahiyatçının itirazının Danıştay'da kabul edilmesi yani ümit verici bir şey değildir”. Yepyeni üç kişiden oluşan bir jüri karşısında yeniden doçentlik sınavına girdim. Tabi yine hiç ilahiyatçı yok içlerinde. Üç aşamalı bir sınavdan sonra tezim kabul edildi ve doçent oldum.

**DİNİ ARAŞTIRMALAR (FATMA ÇAPCIOĞLU):** 1970'leri aştık 1980'e geldik. Din derslerinin zorunluluğu sürecinde sizin büyük etkiniz olduğunu biliyoruz. Bir kadın olmanın avantajını yaşadınız mı bu süreçte?

**BEYZA BİLGİN:** Hasan Sağlam Milli Eğitim Bakanı olmuştu. Din derslerinin mecburi olacağı kararı verildikten sonra tabi bir sürü toplantı yapılıyor. Biz fakülte heyeti olarak gidiyoruz. Benim tezim din derslerinin isteğe bağlılığının çok büyük sorunlar yarattığı üzerine zaten. Hüseyin Atay (o dönemin dekanı) tabi bizi çok destekliyor. Kurdukları komisyona beni de götürüyor. Talim Terbiye'de bulunuyorum. Tabi farklı görüşler var. Mecburi olmasına karşı çıkanlar var. Pek çok komisyon toplandı, sonra Hasan Sağlam'ın çalışmaları, yeni programlar, her şey bitti, gönderildi. Din dersleri mecburi olacak diye. Kenan Evren Paşa'ya demişler ki “bunlar yanlış bir şey yapıyorlar, bunun şöyle riskleri vardır şöyle olabilir böyle olabilir”. O da Hasan Sağlam'a brifing istiyorum demiş. Talim terbiye başkanı benim sınıf arkadaşımı o zaman. Toplantıları hep o yürütüyordu. Hasan Sağlam ona “iki arkadaşımı daha yanına al. Brifing verilecek, sen bütün sorulara cevap veremeyebilirsin, onlardan yardım alırsın” demiş. O da Mehmet Aydın'ı, bir de beni aldı yanına. “Gelir misin” dedi. Tabi gelmez miyiz. Biz de gittik brifinge. Önde tabi Kenan Evren ile komite oturuyor, onun arkasında bir aşağısı as, falan biz en arkada oturuyoruz.

Önce sunuşlar yapıldı. Sonra Kenan Paşa ve komite üyelerinin her biri, dine karşı olmadıklarını ve dedesinin abdestli, namaz kılan hacca gitmiş birisi olduğunu, bunlara son derece saygılı olduklarını hiç kimsenin onlara karşı olmadığını falan dile getiriyorlar. Bahriye (ÜÇÖK) Hanım diyor ki, dördüncü sınıftan lise son sınıfa kadar ne lüzumu var, üç ayda biter bu din dersleri diyor. “Abdeste namaz indirdiler” dedim. Ben konuşmak istiyorum. Kağıda yazdım konuşmak istiyorum diye önümdeki askere verdim. En öne kadar gitti ama,

Kenan Paşa'ya soramıyor kimse. Üst konuşurken ast konuşamazmış. Kenan Paşa, kalksa ayağa bir daha kimse konuşamazmış, bitecekmış artık. Yerimde duramıyorum, olur mu biz boşu boşuna mı çalıştık yani. “Ben konuşmak istiyorum efendim” dedim. Salondaki tek kadın. Orda başka kadın yok. Çevirdi kafasını baktı, buyurun dedi. Kürsüye çıkıp konuştum, anlattım. Tezimde gördüklerimi, bunun ne kadar yan etkileri olduğunu, yanlışlıklar olduğunu, benim de din dersi okumadığımı, ama bunun çok büyük bir eksiklik olduğunu tecrübe ettiğimi söyledim. Bunun sadece abdest namaz meselesi olmadığını, hayatın anlamı demek olduğunu, niçin yaşıyoruz, nerden geliyoruz, gençlerin böyle sorularının olduğunu, bunun sadece küçük çocuklara el ayak yıkatmakla cevaplandırılmayacağını anlattım. Sonradan bana diyorlar ki “askerlik yap-saydın el kaldırarak ben konuşmak istiyorum diyemezdin”. Orada kadın ol-mam bir avantaj oldu sanırım.

**DİNİ ARAŞTIRMALAR (YILDIZ KIZILABDULLAH):** Neticede -sizin de sayenizde-, din derslerinin zorunluğu kabul edildi. Hocam, buradan üniversitedeki kadın çalışmaları bağlamında verdiğiniz derslere geçmek istiyorum. 90 lı yılların sonlarına doğru geldiğimizde, Kadın çalışmaları da üniversite düzeyinde artık olgunlaşmıştı. Bunların bazılarını ben de tanıklık ettim. Bu çalışmalar bağlamında katedilen mesafeyi nasıl görüyorsunuz? Çok eksikler var ama kadın ile ilgili çalışmalarda bir yerlere gelindi mi sizce?

**BEYZA BİLGİN:** Kadınların, bir kere sevgilisine mektup yazar diye okuma yazma bilmesine bile izin verilmiyordu eskiden. Biz doktora dersinde o kitapları inceledik. Bunlar değişti sokaklara çıktı kadınlar, daha görünür oldular. Okullara girdiler, meslek sahibi oldu kadınlar. Bunlar hepsi çok güzel şeyler. Bunlar oldu ama değişmeyen şeyi söyleyeyim ben size: Kadının ikinci sınıflığı hiç bir zaman bitmedi. Kaburga kemiğinden yaratılmışsındır ikincilsindir. Allah seni Adem'i eğlendirmek için arkadaşsız kalmasın diye yaratmıştır, yardımcısıdır sen. Mecburiyet olmadıkça ne lüzum var senin hâkim olmana, erkek kıtlığı olmadıkça ne lüzumu var senin bakan olmana. Bu düşünce değişmedi. İyi yetişmiş insanların pek çoğu bile, kadının biraz daha geri durmasından yanadırlar.

**DİNİ ARAŞTIRMALAR (FATMA ÇAPCIOĞLU):** Peki hocam tam yeri gelmişken sormak istiyorum. Kadına “pozitif ayrımcılık” diye bir ifade var son zamanlarda duyduğumuz. Bu sözü realitede nasıl görüyorsunuz? Toplumda bu sözün gerçek manada bir karşılığı olduğunu düşünüyor musunuz?



**BEYZA BİLGİN:** Hep derler ki; bir de kadın olsun... Bir yerlere gidecekler ya bir yerlerde görünecekler ya işte bir de kadın olsun, bir de kadın bakanımız olsun, şu partiden daha fazla kadın bizde olsun. Biraz fazla olsun. Ama ellerinden gelse, ne lüzumu var o çocuk doğursun, çocuğuna baksın, yaşlılara baksın diyecekler. Kadın her zaman için böyledir ikincil görev. Anne olarak bile, oğlana farklı terbiye veriyor, kızına farklı terbiye veriyor.

**DİNİ ARAŞTIRMALAR (YILDIZ KIZILABDULLAH):** Şöyle mi demek lazım yani hocam, aslında bu pozitif ayrımcılık negatif ayrımcılık böyle bir şeye gerek yok.

**BEYZA BİLGİN:** Yeteneğe göre, ehliyete göre olmalı. Ama sen zaten okutmamışsan hangi ehliyet? Onun için okutmuyor seni. Zaten okuduğun zaman onu aşabiliyorsun. Benim hocam biraz kısa boylu birisiydi -Allah rahmet eylesin- “en kısa erkek en kısa kadından uzundur” derdi “en akıllı erkek en akıllı kadından daha akıllıdır” derdi. Yani erkeklerde böyle bir şey vardır derdi.

**DİNİ ARAŞTIRMALAR(YILDIZ KIZILABDULLAH):** Bir anne, bir akademisyen ve bu kadar ilkleri yaşamış bir hoca ve bir kadın olarak, yeni yetişen insanlara gençlere -kadın erkek fark etmez- neticede bütün gençlere yönelik neler tavsiye edersiniz?

**BEYZA BİLGİN:** Benim Elif gibi bir kızım vardı, ben onunla da baş ettim. Seni büyüten ya da senin büyüttüğün insanlara karşı vazifelerin var, hem de çok çeşitli olabilir bu vazifelerin. Yapılması gereken, içinde bulunduğu şartlara göre yapabileceğinin en iyisini yapmaktır. Çocuklar, küçüklükten itibaren işe koşulmaya alıştırılması lazım ki, ben erkeğim diye ablasından su istemesin. Erkek kız ayırt etmeden, çocuklarımıza *insan* terbiyesini vermek lazım. Dediğim gibi en küçükten başlamak lazım, en başından başlamak lazım. Aksi halde kadın-erkek mücadelesi haline geliyor ilişkiler. Bu ise Kur'an'ın istemediği bir metod. Mücadele yok, teklif var, yardımlaşma var, çünkü mücadele karşısındakini geriyor, kabul edecekse bile etmez hale getiriyor. Dava haline getirmeden davet et! Minik kızından başla! Minik oğlundan başla! Dedeyle, nineyle işbirliği yap! Allah herkese kendi ruhundan üflemiş, sadece erkeğe değil....

**DİNİ ARAŞTIRMALAR:** Hocam çok teşekkür ediyoruz.



## ZUHAL YENİÇERİ\* İLE ANADOLU'DA KADIN ÜZERİNE SÖYLEŞİ

**Mualla YILDIZ \*\***

**Fatma KENEVİR \*\*\***

*Zuhal Yeniçeri, 2003'de Başkent Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden mezun olduktan sonra Sosyal Psikoloji alanında Ankara Üniversitesi'nde yüksek lisansını Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde doktora eğitimini tamamlamıştır. Başkent Üniversitesi bünyesindeki Eleştirel - Yaratıcı Düşünme ve Davranış Araştırmaları Laboratuvarı'nda (ELYADAL) ve Pivolka adlı derginin yayımlanmasında aktif olarak görev almış olan Yeniçeri, halen Başkent Üniversitesi Psikoloji Bölümünde akademik çalışmalarını devam etmekte farkındalık, risk algısı, terör algısı, fanatizm ve Anadolu'daki kadın mitolojisi üzerine yaptığı çalışmalarla tanınmaktadır.*

**DİNİ ARAŞTIRMALAR (MUALLA YILDIZ):** Anadolu tarihinde kadının sosyal konumu hakkında aslında çok Şey bilmiyoruz. Anadolu tarihine ait yapımlara baktığımızda kadın, kilim dokuyan ve ekmek yapan bir anne olarak tanıtılıyor. Zihnimizde de böyle bir algı oluşturuluyor. Sizce Anadolu'daki kadının yüklendiği farklı toplumsal rolleri neden görmüyoruz ya da göremiyoruz?

**ZUHAL YENİÇERİ:** Anadolu dediğimizde sadece Osmanlı ve Türkiye ile sınırlı olmadığını hatırlamak gerekiyor. Yüzyıllar boyunca Anadolu topraklarında birçok toplum yaşadı, büyük medeniyetler kuruldu. Örneğin Hitit, bu topraklarda yeşermiş bir medeniyet. Anadolu Selçukluları da öyle. Biz daha yakın tarihe baktığımızda, kadının yerinin geçmişten bu yana hep ikincil

---

\* Yrd.Doç.Dr. Zuhal Yeniçeri, Başkent Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü, zuyen@baskent.edu.tr

\*\* Yrd.Doç.Dr. Mualla Yıldız, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, muallayildiz@gmail.com

\*\*\* Arş.Gör.Dr.Fatma Kenevir. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fkenevir@ankara.edu.tr

olduğu algısına kapılıyoruz. Ancak Anadolu medeniyetleri değerlendirildiğinde, kadının konumunun farklı olduğu zamanları görmek mümkün. Aslında bu medeniyetlerin günümüze kadar aktarılan bazı gelenekleri halen sürüyor olabilir. Ancak bu konuyu, konunun uzmanlarının değerlendirmesi daha doğru olacaktır. Ben şu kadarını söyleyebilirim: Anaerkil toplum yapısının yerleşik olduğu dönemler de ve kadının erkek ile eş konumda olduğu dönemler de vardı Anadolu'da. O dönemlerde kadın, kendi değerini kendi üzerinden kazanıyordu. Kendi benliğini yine kendi özellikleri üzerinden tanımlıyordu. Kesinlikle daha çok üreten bir kadın vardı. Kilim dokuyan, ekmek yapan, ekonomiyi yöneten, savaştan... Sinop ve Samsun bölgelerinde yaşamış oldukları düşünülen Amazon kadınları ve Anadolu Selçukluları döneminde ve Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda dikkat çeken Anadolu Bacıları (Bacıyan-ı Rum), bu toprakların kadınları idi. Büyük ihtimalle çok çeşitli toplumsal roller üstleniyorlardı.

Bir toplumun gelişmişlik düzeyini, kadınların gelişmişliğinin belirlediği ifadesi hiç de yanlış değildir. Çünkü kadınları eğitim almamış, sokağa çıkmamış bir toplumun yüzde ellisi sosyal ve ekonomik hayata dâhil olmamış demektir. Bu ne kadar büyük bir kayıp! O yüzde elli içerisinde potansiyel sanatçılar, bilim insanları ve sporcular var. İnsanların kalbine dokunacak bir sanatçı olabilecek ama hiç şans verilmemiş kadınlar; hayatın varoluş sorularına yanıt arayan bir bilim insanı olabilecek ama hiç şans verilmemiş kadınlar; insan bedeninin ve zihninin sınırlarını zorlayacak bir sporcu olabilecek ama hiç şans verilmemiş kadınlar... İşte o "yarım"ın içinde onlar var. Anadolu, o kadınlarla dolu.

Zaten olabilenlerin hakkını verdiğimiz de pek söylenemez. Örneğin Ayşe Begüm Onbaşı. Bu yıl Güney Kore'de düzenlenen 14. Aerobik Dünya Şampiyonası'nda Türkiye'yi temsil etti ve altın madalya kazandı. Biz, Ayşe Begüm Onbaşı o madalyayı Türkiye'ye getirdikten sonra onu tanıdık ve sosyal medya hesaplarımızdan da pek bir gururlandık milli marşımızı okutmasına. Ama onu o salonda yalnız bıraktık. Sporcuların ellerinde ülkelerinin bayrakları ile sıralandıkları o salonda, Ayşe Begüm Onbaşı tek başınaydı. Ne başka bir sporcu var arkasında ne de taraftarı. Elinde bayrağıyla sadece Ayşe Begüm Onbaşı. Üstelik bazılarımız da hiç olumlu yaklaşmadık kazanılan bu madalyaya; çünkü 15 yaşında bir kız çocuğu mayo giymiş dans eder gibi hareketler yapıyordu. Bir başka örnek, Nida Eliz Üstündağ. Henüz 20 yaşında çok genç bir kadın. Olimpiyat barajını geçerek "2016 Rio Olim-

piyat Oyunları”na davet edildi. Ülkesini, bizleri temsil edecek; önce kendisi sonra bizler için yüzecek. Kimileri hoşlanmayacak ama o da mayo giyecek. Bu örnekleri sadece sporda değil hem sanatın farklı dallarında hem de farklı bilimsel disiplinlerde görmek mümkün. Kadınlar evde değil, her yerde olduklarında toplum olarak geliştirebiliriz.

**DİNİ ARAŞTIRMALAR (FATMA KENEVİR):** *Anadolu'nun zengin bir mitolojik geçmişi var diyoruz ama pek de sahiplenmiyoruz. Anadolu'da ortaya çıkan mitolojide özellikle dikkatinizi çeken kadın tipleri var mı?*

**ZUHAL YENİÇERİ:** Mitler ve özellikle de yaratılış mitleri, toplumların yapıları ile ilgili önemli bilgi kaynakları. Dolayısıyla, toplumdaki cinsiyet rollerini de bu mitlerde görmek mümkün. 6000 yıl öncesinde yaratılış mitlerinde yaşamı yaratan Ana Tanrıçadır. Ana Tanrıçanın yeryüzünde cisimleşmesi de “kadın”dır.

Anadolu'daki yaratılış mitlerinde de yaratıcı olarak karşımıza bir kadın tanrı çıkıyor: Ak Ana. Söz konusu mite göre, henüz hiçbir şeyin yaratılmamış olduğu dönemde yalnızca uçsuz bucaksız su vardı. Işıktan bir yansıma sahip olan Ak Ana, bu sonsuz sulardan çıktı. Erkek olan Tanrı Ülgen'e yaratma ilhamını verdi ve sonra tekrar sonsuz suya geri döndü. Başka bir deyişle, Ak Ana, yaşamı / yaşam döngüsünü başlatmıştır.

**DİNİ ARAŞTIRMALAR (MUALLA YILDIZ):** *Anadolu mitlerinde kadına en sık yapılan yüklemeler nelerdir?*

**ZUHAL YENİÇERİ:** Anadolu topraklarında çoktanrılı dinlerin egemen olduğu uygarlıklarda, tanrıların hem kadın hem de erkek olmaları, o dönemde kadının statüsü ile ilgili biraz fikir veriyor. Hatta sadece Anadolu'da değil, aynı dönem diğer coğrafyalarda yaşayan uygarlıklarda da hem kadın hem erkek tanrılar var. Bu uygarlıklarda yeşeren mitolojik anlatımların ortak özelliği, hepsinde kadının doğurganlığı nedeni ile kutsanmış olması. Doğadaki en önemli güç yaratma gücü; yani can verme gücü. Bu güç kadında. Kadın, insan soyunu devam ettiren, bereket ve bilgelik sahibi olan. Diğer bir ifadeyle, kadın, doğurganlığı, bereketi ve bilgeliği temsil ediyor.

Ancak ataerkil toplum yapısına geçişle birlikte, kadına yapılan yüklemelerin de değişmeye başladığını görüyoruz. Doğurgan ve yaratıcı olan kadın, bu statülerini kaybetmeye başlıyor. Daha sonraki mitlerde, en başta yer alan kadın tanrının yerini, erkek tanrı alıyor. Yaratmada erkeğin rolü egemen oluyor. Yani, tohum olmadan toprağın anlamı olmadığı vurgusu ile erkek egemenliği

ve kadın ikincilliği başlamış oluyor. Kadın, tanrı konumundan mülk konumuna geçiş yapıyor. Bu büyük bir değişim. Prof. Dr. Fatmağül Berktaş'ın bu konudaki ifadeleri çok güzel, çok önemli; "Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın" eserinin mutlaka okunması gerektiğini düşünüyorum.

**DİNİ ARAŞTIRMALAR (FATMA KENEVİR):** *Anadolu kadınının sosyal rollerinin belirlenmesinde çok etkin olan bir olay var mı?*

**ZUHAL YENİÇERİ:** Bugünkü Anadolu kadınının sosyal rollerinin belirlenmesinde etkin olan değişkenlerden biri Cumhuriyet döneminde yapılan reformlar. Hepimiz biliyoruz, seçme ve seçilme hakkı, birçok gelişmiş ülkeden önce Türk kadınının hakkıydı. Ancak söz konusu devrimlerin ve reformların bugüne etkisi hususunda önemli değişkenlerden birinin din algısı olduğunu düşünüyorum. İslam dininin buyruğu olarak düşünülen ancak daha çok başka kültürünün unsurları olan inanışların, Anadolu'da kadının yerinin ve sosyal rollerinin belirlenmesinde bence çok etkisi var. Ne yazık ki bu etkinin olumlu bir etki olduğunu düşünmüyorum.

**DİNİ ARAŞTIRMALAR (MUALLA YILDIZ):** *Son yıllarda TV ekranlarında tarihsel olayların ve motiflerin kullanıldığı yapımlar var. Bu yapımlara baktığımızda Osmanlı'nın kuruluşunun öncesine giden pek yok. Eğer daha öncesine gidilse ve tarihsel olaylar aslına uygun bir biçimde ekrana yansıtılsa idi, nasıl bir kadın tipiyle karşılaşırdık?*

**ZUHAL YENİÇERİ:** Daha öncesine gidilse ve tarihsel olaylar aslına uygun bir biçimde ekrana yansıtılsa, kadın temsiline son yıllarda TV ekranlarında var olan yapımlardaki şekliyle olmayacağından şüphemiz yok. Ancak tabii ki hangi dönemin ele alınacağı, ekrana yansıyacak kadın temsiline de belirleyecektir. Örneğin, 6000 yıl öncesinden başlatsak, Ana Tanrıçanın kadın temsili görebiliriz. Bu da şimdikinden çok farklı olacaktır. Anadolu Selçukluları döneminin ya da Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminin ekranlara yansıyacağı bir yapımda ise, yine farklı bir toplumsal yapı görülecektir. Bu yapı, senaryosunu Ezel Kaya ve Levent Kazak'ın yazdığı ve yine Ezel Kaya'nın yönettiği 2006 yılında beyaz perdeye yansıyan "Hacivat ve Karagöz Neden Öldürüldü?" filminde kendine yer buluyor. Film, o dönemde toplumsal cinsiyet rolleri ve kadının yeri ile ilgili önemli unsurları gözler önüne sürüyor.

**DİNİ ARAŞTIRMALAR (MUALLA YILDIZ):** *İnsan hakları ve eşitliği, toplumsal cinsiyet eşitliği gibi kavramları son yıllarda sıkça tartışıyoruz ve bu alanda daha fazla örgütlenmenin olduğunu da söyleyebiliriz. Fakat kadının*

*sosyal hayatta iyi bir konumda olduğunu ya da konumunun iyileştiğini söyleyemiyoruz. Medyada “kadın”, başına gelen felaketlerle anılır oldu. Bunun altındaki en önemli neden sizce ne olabilir?*

**ZUHAL YENİÇERİ:** İnsan hakları, fırsat eşitliği ve toplumsal cinsiyet gibi konular, sadece Türkiye’de değil, dünyanın her köşesinde üzerinde durulan ve tartışılan konular. Ancak sizin de vurguladığınız üzere, söz konusu konular özellikle son yıllarda Türkiye’de daha fazla tartışılır oldu. Konuların gündeme daha sık gelmesinin öncelikli sebebinin, insan haklarına ve özellikle toplumsal cinsiyete yönelik sorunların ve/veya ihlallerin artışı olduğunu düşünüyorum. İyileştirmeleri ve dayanışmayı sağlamak amacıyla oluşan örgütlenmeler çok önemli ve bu örgütlenmelerin sosyal etkilerinin gücü de giderek artıyor. Bu durum da, örneğin bir kadın cinayeti işlendiğinde, konunun gündeme gelmesini, gündemde kalmasını ve daha da önemlisi insanların “farkında” olmalarını sağlıyor. Bu nedenle, hem örgütlenmelerin hem de konuların gündeme geliyor olmasının önemi büyük. Hiçbir toplumsal sorunu, görmezden gelerek ya da üstünü örterek çözemeyeceğimiz açık. Bu nedenle de tartışmalıyız; hep beraber tartışmalıyız. Düşünmeliyiz.

Şu bir gerçek ki Türkiye’de “kadın” toplumsal olarak halen ikincil konumda. Bu durum, ataerkil toplum yapısının kaçınılmaz bir doğurgusu olarak görünse de, her birimiz kendi hayatımızdan biliyoruz ki, bu ikincilliğin getirdiği kısıtlamalar ve duygusal yük giderek arttı ve son yıllarda belki de en üst noktaya ulaştı. Kadının ikincil konumunu ve artan cinsiyetçiliği, bu nedenle, sadece ataerkil yapıyla açıklamaya çalışmak çok eksik bir değerlendirme olacaktır. Peki bu artışın sebepleri nelerdir? Bu soruyu yanıtlarken birçok değişkeni göz önünde bulundurmak gerekiyor. Bunlar içerisinde en önemlilerinden biri de sosyal öğrenmelerimiz. Henüz küçük yaşlarda bile edindiğimiz birçok davranışı, model alarak öğreniyoruz. Nasıl yemek yiyeceğimizi, nasıl oyun oynayacağımızı, nasıl oturup kalkacağımızı, karşımızdaki kişiye nasıl davranacağımızı, ebeveynlerimizi ya da çevremizdeki kişileri gözlemleyerek ve onları taklit ederek öğreniyoruz. Küçük yaşlarda bu yolla öğrenilen önemli davranış örüntülerinden biri de toplumsal cinsiyet rolleri. Kız çocuklarına ve oğlan çocuklarına sadece cinsiyetleri nedeniyle “yapamayacakları” ve “yapabilecekleri” şeyleri biz yetişkinler öğretiyoruz. Diğer bir ifadeyle, ufuklarını daraltıyoruz. Dar ufukları da nesilden nesile aktarıyoruz. Bu aktarımdaki her sorun, bir sonraki neslin de bu sorunu taşımasına sebep oluyor. Oyuncak mağazalarında azıcık dolaşmanız bile yeterli bu toplumsal cinsiyet rollerini

nasıl “acımasız” bir şekilde çocuklarımıza aktardığımızı görmek için. İş sadece bununla da kalmıyor; bu davranış örüntülerini aktarmakla yetinmiyor, aynı zamanda pekiştiriyoruz ve hatta rol modelleri ile de onaylıyoruz. Pekiştirilmeyen davranışlar devam etme eğilimi göstermezler. Ancak bir davranış örüntüsü pekiştirilir ve toplumun geneli ve özellikle de toplumda söz sahibi kişiler tarafından da onaylanırsa, artık o davranışın ortaya çıkması ve yaygınlaşması kaçınılmaz olur. İşte biz biraz bu durumu yaşıyoruz Türkiye’de. Şu anki yetkin olan kişilerin birçoğu, görsel ve yazılı basında toplumsal cinsiyet rolleri ve kadının yeri ile ilgili dile getirdikleri birçok yorumla, toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin davranış örüntülerini onaylıyorlar. Diziler ve filmler de bu davranış örüntülerine ne yazık ki “model” oluyorlar. Cinsiyetçiliği pekiştiren rol modeller, kadınlara yönelik doğrudan olumsuz tutum ve davranışların yanı sıra cinsiyetçiliğin daha az bilinen bir formunun da desteklenmesine ve yaygınlaşmasına ön ayak oluyorlar. Aslında cinsiyetçiliğin belki de en tehlikelisini yapıyorlar: Korumacı cinsiyetçilik.

Korumacı cinsiyetçilik, kadınları korunması gereken varlıklar olarak gören bir cinsiyetçilik türü. Bu nedenle de tehlikeli. Çünkü ilk bakışta kadına dair olumlu bir söylemde bulunuluyor gibi görünürken, özünde yine kadını ikincil konuma yerleştiren bir eğilim. Türkiye’de bunun örneğini çok görüyoruz. Medyada, sosyal medyada, reklamlarda... Pembe otobüs uygulaması projesi korumacı cinsiyetçiliğin çok açık bir örneği. Kadınlara pembe otobüsler tahsis edeceksiniz, çünkü kadınlar toplu taşıma araçlarında tacize uğruyorlar. Peki doğru olan mağduru özel bir uygulama ile ayırmak mıdır; yoksa suçluyu cezalandırmak mı? Kadınların pembe otobüslerle yolculuk etmeleri yerine, taciz davranışında bulunan kişileri cezalandırmak gerekmez mi? Tacizin her türlüünün artık bir norm olduğu değer(sizlik)ler coğrafyasında kökten bir değişiklik yapmanın zamanı gelmedi mi? Pembe otobüs uygulamasının hayata geçirildiğini düşünelim. Pembe olmayan otobüse binip yolculuk edecek bir kadının başına gelebilecekleri tahmin edebiliriz. Bu kadın tacize uğrasa, suçlu bile olur pembe otobüse binmediği için. Pembe otobüs, cinsiyetçi bir uygulamadır. Tacize uğrayanlar başka uygulamaları takip etmek zorunda kalmayacak; taciz edenler etmemeyi öğrenecek. Bunu sağlayabildiğimizde göreceğiz kadının yerindeki gelişmeyi.

Sonuç olarak, yaşadığımız topraklarda, ne yazık ki, “kadın” özgür bir birey olarak değerlendirilmekten uzak. Kadın, hem kavramsal olarak hem de bedenen bir erkeğin sahip olduğu kişi olarak görülüyor. Erkeğin sahip olduğu



bir “mülk” bir bakıma. Bu nedenle de “kadın” üzerinden yapılan bütün tartışmalar ve hesaplaşmalar aslında yine erkeğin üstünlüğü algısını perçinliyor, var olan sistemin sürmesini sağlıyor.

***DİNİ ARAŞTIRMALAR (MUALLA YILDIZ):*** Düşüncelerinizi bizimle paylaştığınız için çok teşekkür ederiz. Çalışmalarınızda başarılar diliyoruz.



## **KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEW**

**Doç. Dr. Ali oşkun, Sosyal Değişme Kadın ve Din, Rağbet Yayınları,**

**İstanbul 2011,198 s.**

**Mehmet MASATOğLU \***

Tanıtımı yapılan kitap, giriş ve sonuç bölümleri haricinde, 15 bölümden oluşmaktadır. Yazar, hangi açıdan bakarsak bakalım toplumsal tarih sürecinin başladığı yeri aile olarak göstermektedir. Aile kurumunun iki temel direklerinden birisi olan kadının sosyo-kültürel açıdan neden sadece tarih sahnesinin yalnızca perde arkasında yer alan bir sahne görevlisi olduğu sorusunun cevabını aramayı hedeflemektedir.

Sorunun cevabını ararken yazarın çeşitli bilim dallarından ve konunun saygın bilim insanlarının eserlerinden faydalandığını görmekteyiz. Giriş kısmında yazarın vurguladığı hususlardan biri de araştırmanın bazı kısımlarının feminist yazına bir katkı olarak görülmesinin haricinde, aslında sosyal değişme ve din değişkenleri çerçevesinde kadın konusunu irdelemek ve bu değişkenler çerçevesinde kadın konusunu ele alan yazına bir katkı sağlamaktır. Eserin kapsam ve çerçevesine geldiğimizde, yazar araştırmayı şu şekilde sınırlandırmaktadır: Din çerçevesinde ilkel ve ilkçağın dinleri ile monoteist dinleri; Batı tarihinde kadının konumunu ele alırken de çoğunlukla Avrupa ile sınırlandırmaktadır.

Eserin ilk bölümünde (ss. 20-30) yazar, sosyal değişmenin tanımına, değişme ve gelişmenin farklılığına değinmekle beraber kültürel değişmenin sosyal değişim ile iç içe geçmiş kavramlar olarak da karşımıza çıktığını belirtmekte bunu da “sosyo-kültürel değişme” olarak ifade etmektedir. (s. 21) Sosyal değişme kuramlarının üç sınıfa ayrıldığını ve bu kuramlar çerçevesin-

---

\* Ankara Üniversitesi, Dinler Tarihi Doktora Öğrencisi, masatoglu87@gmail.com

de çalışmasını ele aldığını belirtmektedir. Bu bölümde toplum mühendisliğine de değinen yazar, çoğunlukla bu tarz projelerin kadının merkeze alınarak yapıldığını vurgulamaktadır.

“Tarih Yazıcılığı İçinde Kadın” başlığını verdiği ikinci bölümde (ss. 31-47) yazar, kadının kendi tarihini yazması üzerinde durmakta ve bölümde feminist tarih yazımını inceleyerek bu sahanın ne kadar bakir olduğunu, kendisinin de bu alana naciwane bir katkıda bulunmaya çalıştığını belirtmektedir.

Yazar üçüncü bölümde (ss. 48-81) mitolojide ve ilkçağ toplumlarında kadının sosyal statüsünü incelemeye geçmeden önce anaerkill teorisi hakkında bilgi vermektedir. Bu konu hakkında ilk görüş bildiren kişi olarak J. Bachofen’i anmakla birlikte, Fatmagül Bertay’dan yaptığı alıntıyla konuya giriş yapmaktadır:

“Matriarki (anaerkillik), kadınların erkeklerle yalnızca eşit oldukları için değil aynı zamanda denetim, iktidar ve egemenlik sahip oldukları bir toplumu belirlemek için kullanılır. gerek on dokuzuncu yüzyıl gerekse günümüz antropologları ve feministler bugünkü toplumlar arasında öyle bir yapıya sahip toplumların bulunup bulunmadığına bakarak bu soruya yanıt aramışlardır. Neticede, gözlemlenebilir toplumlarda anaerkilliğin bulunmadığı sonucuna varmışlardır. Tüm bu iddialara rağmen son ulaşılan bulgularda, iki araştırmacı tarafından, erkeklerin iktidarı ele geçirmelerinden önce anaerkill toplumların varlığı ilk kez 19. yüzyılda arkeolojik kadın heykelciklerine ve özellikle de klasik mitolojiye dayandırılmaktadır.” (ss. 49-50)

Yazar, İlkçağ uygarlıklarında kadının sosyal statüsüne geçmeden önce feminist ve antifeminist söylemlerin tartışma konularına değinmiş ayrıca yontmataş devrinden kalma buluntularla anaerkill toplumların varlığı üzerine ortaya atılan tezlerden başlayarak kronolojik olarak eski topluluklarda kadının rolü ve yerini Merlin Stone’un eserinden derleyerek bölüme devam etmiştir.

“Tevrat ve İncil’de Kadın” başlığını verdiği dördüncü bölümde yazar, Eski Ahit ve İncil’den alıntılarla kadına bakış açısının ne olduğunu sunmakla birlikte “Tevrat’taki kadınla ilgili yer alan ifadelerde çoğu zaman kitabın tahrifinden yahut tahrifinden dolayı olmasa bile Kutsal Kitabın pasajlarının önceleri erkeksi bir zihniyetle yorumlanıp; sonra da bu zihniyetin Kutsal Kitaba direkt olarak yansıtılmasından kaynaklandığını” vurgulamaktadır. (ss. 82-92)

“Batılı Kadının Sosyal Tarihi” başlığı altında ise, ortaçağdan başlayıp I. Dünya Savaşı’na kadar geçen süre içerisinde; Avrupa kıtasından Amerika kıtasına kadının sosyal hayattaki koşullarına ve hukuki haklarındaki değişimi ele alınmıştır. (ss. 93-106)

Takip eden altı bölümde, İslam’da kadının tarihçesi ele alınır. İslam’ın gelişile kadının sosyal haklarında yaşanan değişimleri gözler önüne sermek için yazar, önce Cahiliye dönemi Arap kadınının konumundan bahseder. Bu konu ile ilgili olarak detaylı bilgi almak isteyenleri Cevad Ali’nin “İslam Öncesi Arap Tarihi” adlı eserine yönlendirir. (ss. 108-114) “Kur’an’da Kadın” başlığı altında ise İslam’ın kadın konusunda takındığı tavrı anlayabilmek için, öncelikle Kur’an’ın ve Peygamberin kadına bakış açısına ve bu bakış açısı çerçevede Müslüman kadının sosyal konumunun nasıl şekillendiğine dikkat çekmektedir. Sırasıyla; cennetten kovulma konusunda Tevrat’ın aksine Kur’an’ın suçu Havva’ya yüklediği, Adem ile Havva’nın ikisinin birlikte bu hatayı işlediğini dile getirmiş; ayrıca örnek ya da ibret olması açısından Hz. Meryem’den, Nuh ve Lut’un eşlerinden; miras konusunda kadının hakından; kadının şahitliği ile ilgili olan ayetten bahsedilmiştir. (ss. 115-126) Hz. Peygamberin Hayatındaki Kadınlar” bölümünde, Peygamber döneminde kadınların sosyal statüsü ile ilgili bilgi verilmekte ve onların çeşitli mesleklerle (imamlık, öğretmenlik, dericilik, tüccarlık vb.) iştigal olduklarından; Hz. Peygamberden sonra ise sosyal yaşamdaki durumlarının kötüleşmeye başladığından bahsedilmektedir. (ss. 127-131)

Onuncu bölüm olan “İslam Tarihi’nde Kadınlar” başlığında bu bölüme kadar çizilen olumlu tablonun aksine, Râşit Halifeler ve daha sonraki devirler içerisinde, kadınların haksızlığa uğradıklarına dair örnekler verilmektedir. Buna karşılık ayrıca Tefsir, Fıkıh, Vaaz-İrşad-Tasavvuf, İlmü’l Kıraat ve Hadis alanlarında isim yapmış alimelerin isimleri zikredilmektedir. (ss. 132-137) Yöneticilik yapan kadınların çoğunu Türklerin ve Moğolların oluşturduğu belirtilirken, on birinci bölümde bunun tarihsel arka planıyla birlikte, bu kadınların kim olduğu tahta veya göreve nasıl geldiği anlatılmaktadır.

“Türk Kadınının Sosyal Tarihi” ve devam eden iki bölümde yazar, Orta Asya’dan itibaren Osmanlı kadınına, ardından da Cumhuriyet dönemi kadınına dair tarihsel çerçeveyi belirlemekte ve bu süreç içerisinde Türk kadınının sosyal hayatına değinmektedir. Osmanlı’nın kuruluşundan gerileme devrine kadar yaklaşık 500 yıl, örgün öğretim kurumlarından uzak tutulmalarına rağmen şair ve yazar olarak kendini yetiştirmiş kadınların varlığından

bahsedilmektedir. Kitabın önceki bölümlerinde de birkaç kez tekrar edildiği gibi, kadınların sosyal statüsü ve eğitimleri, maddi imkanlarıyla doğru orantılı ilerlemiş ve bu bölümde isimleri zikredilen kadın şair ve yazarların Şeyhülislamların, Kazaskerlerin, Beylerin, Kadıların kızları ya da prenseslerle eğitim almış nedimeler olduklarına değinilmiştir.

“Cumhuriyet Döneminde Kadın” başlığını verdiği on dördüncü bölümde yazar, 1934 yılından bu yana kadınlara seçme ve seçilme hakkının tanındığından ve 1935’te 18 kadın milletvekilinin meclise girdiğinden bahsederek başlamakta, Türk kadınının geçirdiği sosyal değişim süreçlerini konu edinerek devam etmektedir.

On beşinci ve son bölümde, başlıkla aynı adı taşıyan Mustafa Tekin’in “Türkiye’de Aydın Kadınlara Göre Din ve Kadın” adlı doktora çalışmasından edindiği bilgiler paylaşılmaktadır. 13 aydın kadın örneklem üzerinden yapılan çalışmada; din ve kadın konusunun tarihi önemi ve birlikteliği dikkate alınmakla birlikte, temelde “din” sorunsalı üzerine yoğunlaşmıştır. (s.179)

Özetle, Din sosyolojisi alanında akademisyen olan Ali Çoşkun “Sosyal Değişme, Kadın ve Din” adlı eserinde, sadece sosyolojik bir yaklaşımla kadının konusunu incelemekle kalmamış, aynı zamanda dinler tarihi alanına dair de bilgiler sunmuştur. Bölüm başlıkları altında konuyla ilgili detaylı çalışmaların yapıldığı eserlerden bahsetmesi ve o eserlerden alıntılar yapması, hem konu ile ilgili genel bilgi sahibi olmak isteyenler için öz bilgi sağlaması açısından, hem de detaylı çalışmak isteyen okuyuculara ana kaynak niteliğinde olan eserleri tanıtmaya açısından oldukça değerlidir.

### Yayın İlkeleri

1. *Dini Araştırmalar*, din bilimleri ve ilahiyat alanlarındaki akademik çalışmaları desteklemeyi, Din Felsefesi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Dinler Tarihi ve Din Eğitimi gibi alanlarda yapılan akademik çalışmaların yayımlandığı ve tartışıldığı bir ortam oluşturmayı amaç edinmiştir.
2. *Dini Araştırmalar*'da, sosyal bilimler alanında, din biliminin temel problemlerini bilimsel bir bakış açısıyla ele alan, bu konuda çözüm önerileri getiren yazılara yer verilir.
3. *Dini Araştırmalar*, din bilimleri ve ilahiyat alanlarındaki makaleleri, çevirileri, olgu sunumlarını, kitap ve sempozyum tanıtımlarını yayımlayarak başta ilahiyat alanındaki akademisyen ve öğrenciler olmak üzere din bilim alanına ilgi duyan geniş bir okuyucu kitlesine bilimsel bilginin ulaşmasına hizmet etmektedir.
4. *Dini Araştırmalar* 'a gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.
5. Makalelerin yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtmek şartıyla kabul edilebilir.
6. *Dini araştırmalar* dergisinde kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır.
7. *Dini Araştırmalar*, Kış/Aralık, Yaz/Haziran olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır.

### Yazıların Değerlendirilmesi

1. *Dini Araştırmalar*'a gönderilen yazılar, Yayın Kurulunca, yayın ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Uygun görülenler hakemlere gönderilir. Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir. Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez.
2. *Dini Araştırmalar* 'da yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazı ve fotoğraflardan, kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

### Yazım Dili

1. *Dini Araştırmalar*'ın yazım dili Türkçedir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça gibi diğer dillerde yazılmış yazılara da yer verilebilir.

### Yazım Kuralları

Makalelerin, aşağıda belirtilen şekilde sunulmasına özen gösterilmelidir:

1. Başlık: İçerikle uyumlu, onu en iyi ifade eden bir başlık olmalı, koyu ve büyük harflerle yazılmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 10-12 kelime arasında olmalıdır.
2. Yazar ad(lar)ı ve adres(ler)i: Yazar(lar)ın ad(lar)ı ve soyad(lar)ı koyu, adresler ise normal ve eğik karakterde harflerle yazılmalı; yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), haberleşme ve e-posta adres(ler) i belirtilmelidir.
3. Öz: Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 75, en fazla 150 kelimedenden oluşan Türkçe Öz bulunmalıdır; Öz içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir. Öz'ün altında bir satır boşluk bırakılarak, en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir. Anahtar kelimelerden bir satır sonra Öz ve anahtar kelimeler'in İngilizceleri de bulunmalıdır.
4. Ana Metin: A4 boyutunda (29.7x21 cm.) kâğıtlara, MS Word programında, *Times New Roman* veya benzeri bir yazı karakteri ile 12 punto, 1.5 satır aralığıyla yazılmalıdır. Sayfa kenarlarında 2.5 cm. boşluk bırakılmalı ve sayfalar numaralandırılmalıdır. Yazılar 7.000 (yedibin) kelimeyi geçmemelidir. Metin

## 404 YAYIN İLKELERİ

içinde vurgulanması gereken kısımlar, koyu değil eğik harflerle yazılmalıdır.

5. Bölüm Başlıkları: Makalede, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir ve gerektiği takdirde başlıklar numaralandırılabilir. Ana başlıklar (ana bölümler, kaynaklar ve ekler) büyük harflerle; ara ve alt başlıklar, yalnız ilk harfleri büyük, koyu karakterde yazılmalı; alt başlıkların sonunda iki nokta üst üste konularak aynı satırdan devam edilmelidir.
6. Tablolar ve Şekiller: Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Tablo çiziminde dikey çizgiler kullanılmamalıdır. Yatay çizgiler ise sadece tablo içindeki alt başlıkları birbirinden ayırmak için kullanılmalıdır. Tablo numarası üste, tam sola dayalı olarak dik yazılmalı; tablo adı ise, her sözcüğün ilk harfi büyük olmak üzere eğik yazılmalıdır. Tablolar metin içinde bulunması gereken yerlerde olmalıdır. Şekiller siyah beyaz baskıya uygun hazırlanmalıdır. Şekil numaraları ve adları şeklin hemen altına ortalı şekilde yazılmalıdır. Şekil numarası eğik yazılmalı, nokta ile bitmeli, sadece ilk harf büyük olmak üzere şekil adı dik yazılmalıdır.
7. Resimler: Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırılmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır. Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır.
8. Alıntı ve Göndermeler: Alıntılar tırnak içinde verilmeli; beş satırdan az alıntılar satır arasında, beş satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan 1.5 cm içeride, blok hâlinde ve 1,5 satır aralığıyla 1 punto küçük yazılmalıdır. Metin içinde göndermeler, parantez içinde aşağıdaki şekilde yazılmalıdır. (Berkes 1973), (Berkes 1973: 35).

Birden fazla yazarlı yayınlarda, metin içinde sadece ilk yazarın soyadı ve 'vd.' yazılmalıdır: (İçli vd. 1992).

Dipnot kullanımından mümkün olduğunca kaçınılmalı, yalnız açıklamalar için başvurulmalı ve otomatik numaralandırma yoluna gidilmelidir. Dipnotlarda kaynak göstermek için, metin içi kaynak gösterme yöntemleri kullanılmalıdır.

Kaynaklar kısmında ise, birden fazla yazarlı yayınların diğer yazarları da belirtilmelidir.

Metin İçinde, gönderme yapılan yazarın adı veriliyorsa kaynağın yayın tarihi ve sayfası yazılmalıdır.

“Berkes (1973: 38), bu konuda ...”

Yayın tarihi olmayan eserlerde ve yazmalarda sadece yazarların adı, yazarı belirtmeyen ansiklopedi vb. eserlerde ise eserin ismi yazılmalıdır.

İkinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilmelidir: “Çağatay (1962) .....” (Kasapoğlu 1999'dan).

Kişisel görüşmeler, metin içinde soyadı ve tarih belirtilerek gösterilmeli, ayrıca kaynaklarda da belirtilmelidir. İnternet adreslerinde ise mutlaka kaynağa ulaşma tarihi belirtilmeli ve bu adresler kaynaklar arasında da verilmelidir:

<http://www.diyenet.gov.tr/turkish/dy/Diyenet-Isleri-Baskanligi-Duyuru-18299.aspx> (21.06.2012)

9. Kaynaklar: Metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak aşağıdaki şekillerden birinde yazılmalıdır. Kaynaklar, bir yazarın birden fazla yayını olması halinde, yayımlanış tarihine göre sıralanmalı; bir yazara ait aynı yılda basılmış yayınlar ise (1968a, 1968b) şeklinde gösterilmelidir:

Berkes, Niyazi (1973). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. Ankara: Bilgi Yay.

Birinci, Ali (2008) “Ali Kami Akyüz”. *Türkiye'de Sosyoloji*. Ankara: Phoenix Yay.

Canter, David (2011). *Suç Psikolojisi*. Çev. Ali Dönmez vd., Ankara: İmge Kitabevi.

Kılıç, Recep (2003). “Küreselleşmenin Dini Boyutu Üzerine”. *Dini Araştırmalar Dergisi* C.6, S.17: 11-22

### Yazıların Gönderilmesi

Yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak hazırlanmış yazılar, [diniarastirmalar98@yahoo.com](mailto:diniarastirmalar98@yahoo.com) adresine gönderilir. Yazarlarına raporlar doğrultusunda geliştirilmek ve/veya düzeltilmek üzere gönderilen yazılar, gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra en geç 15 içinde tekrar dergiye ulaştırılır. Yayın Kurulu, esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler yapabilir.



