

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 tevil edildiği meselesiyle ilgilidir. İslam dünyasında Kur'an ve kadın konusu ciddi bir sorun olarak görülmekte 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 yararı 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, sözgeli mi 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 kimseler 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).¹ Ayetteki anlatım, İbn Kesîr’in (ö. 774/1373) de

1 İbn Ebî Hâtîm (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 Hâtîm, 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,² 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, akıllı 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.³

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, Medine surelerindeki 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 mükellef 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)⁴ 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... Hülâsa, 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 (nüşüz), 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.⁵ 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 masterlar 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,⁶ 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 Cahş, 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, sîrkat, 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 şerefının, “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 (Mefâtîhu'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". *Bellekten*. 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.