

Geleneğin Çekici ile Modernitenin Örsü Arasında Kadın Meselesi: Metinlerin Tarihi Üzerine Bir İnceleme/Nasr Hamid Abu-Zeid*

Women's Question Between the Hammer of Modernity and the Anvil of Traditions: A Study in the History of Texts / Naşr Hâmîd Abû Zayd

Çeviren: Fatma Nur Oruç¹ 

Öz

Özellikle günümüzdeki toplumsal yapının karmaşıklığı ve modern toplumlar arasındaki iç içe geçmiş ilişkiler göz önünde bulundurulduğunda kadın meselesini pek çok açıdan tartışmamız mümkündür. Kadın hakları meselesi, her toplumsal yapı içinde sosyal, kültürel ve entelektüel boyutlara sahip olduğu gibi belirli toplumsal yapıların sınırlarını aşan insani boyutlara da sahiptir. Müslüman Arap toplumlarında bu karmaşıklığa, ahlaki ve manevi temellerden türeyen hukuki ve şer'i bir referans noktasını hala temsil etmekte olan "din" gibi özel bir boyut daha eklenmektedir. 19. yüzyılın ilk yarısında başlayan ve Arap rönesansı olarak isimlendirilen sürecin başlangıcından itibaren "kadınların eğitimi" ve onların toplumsal alanda hareket etmesini engelleyen eskimiş ve durağan geleneklerden "kurtarılması" meselesi, acil bir görev olarak Arap rönesansının gündeminde öncelikli bir yer edinmiştir. Paris'teki askeri heyet üyelerine namazlarında imamlık etmek, dini konularda yol göstermek, fetva vermek gibi sorumlulukları yerine getirmek üzere Paris'te bulunan Rıf'aa Raf'i et-Tahtavi (1801-1873), tesettürlü olmadıkları halde iffetlerini koruyan eğitimli Paris kadınlarından oldukça etkilenmişti. Tahtavi, Paris hakkında yazdığı *Tahlisu'l-ibriz fi Talhisu'l-Paris* isimli kitabının sonunda şöyle demiştir: "Kadınların iffetine ilişkin ortaya çıkan karmaşıklık onların örtülü veya örtüsüz olmasından değil, iyi veya kötü bir eğitim görüp görmemelerinden kaynaklanmaktadır."

Anahtar Kelimeler: Kadın, Kadın hakları, İslam, Gelenek, Modernizm.

Abstract

There are multiple angles from which we can discuss women's issues, especially with the complexity of contemporary societal structures on the one hand, and the interconnection of relationships between societies in the modern era on the other. The issue of women's rights has social, cultural, and intellectual dimensions within every societal structure. It also has human dimensions that transcend the boundaries of specific societal structures. Added to this complexity in our Arab-Islamic societies is a particular dimension of "religion," which still represents a Sharia and legal reference point derived from its ethical and spiritual foundations. Since the beginning of what is called the Arab Renaissance in the first half of the 19th century, the issue of "women's education" first, and then "liberating" her from the stagnant, outdated traditions that hinder the movement of society as a whole second, has been a priority in the agenda of urgent renaissance tasks. Rifa'a Rafi' al-Tahtawi (1801-1873), a sheikh whose mission in Paris was to lead the prayers for the members of the military mission, guide them in matters of their religion, and issue fatwas for them, was highly impressed by the educated Parisian woman, even those who dressed in attire that did not include the Islamic hijab, as long as they preserved their chastity. He says at the end of his book on Paris, *Takhlees al-Ibriz fi Talkhees Bariz* (The Extraction of Gold in the Summary of Paris): "The confusion regarding the chastity of women does not come from whether they cover themselves or expose themselves, but rather from good or bad upbringing."

Keywords: Woman, Women's rights, Islam, Tradition, Modernism.

Atıf/Citation: Abu-Zeid, N. H. (2024). Women's Question Between the Hammer of Modernity and the Anvil of Traditions: A Study in the History of Texts / Nasr Hämüd Abü Zayd. (F. N. Oruç, Ed). *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 10(2), 689-740. (Orjinal eserin yayın tarihi 1999).

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, fnur360@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8661-5257.

* Bu makale, Ekim 2024'te Fatmanur Oruç tarafından *Kadem Kadın Araştırmaları Dergisi* için Arapçadan çevrilmiştir. Tüm ek bilgiler, köşeli parantez içinde veya dipnotlarla eklidir. Dipnotlar, yalnızca yazara aittir. Orijinal metin için, bkz.: Abu-Zeid, N. H. (1999). قضية المرأة بين سندان الحداثة ومطرقة. *التقاليد: دراسة في تاريخ النصوص*, *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 19, 29-65. <https://doi.org/10.2307/521927>.

Giriş

Özellikle günümüzdeki toplumsal yapının karmaşıklığı ve modern toplumlar arasındaki iç içe geçmiş ilişkiler göz önünde bulundurulduğunda kadın meselesini pek çok açıdan tartışmamız mümkündür. Kadın hakları meselesi, her toplumsal yapı içinde sosyal, kültürel ve entelektüel boyutlara sahip olduğu gibi belirli toplumsal yapıların sınırlarını aşan insani boyutlara da sahiptir. Müslüman Arap toplumlarında bu karışıklığa, ahlaki ve manevi temellerden türeyen hukuki ve şer’i bir referans noktasını hâlâ temsil etmekte olan “din” gibi özel bir boyut daha eklenmektedir. 19. yüzyılın ilk yarısında başlayan ve “Arap Rönesansı” olarak isimlendirilen sürecin başlangıcından itibaren “kadınların eğitimi” ve onların toplumsal alanda hareket etmesini engelleyen eskimiş ve durağan geleneklerden “kurtarılması” meselesi, acil bir görev olarak Arap Rönesansı’nın gündeminde öncelikli bir yer edinmiştir. Paris’teki askeri heyet üyelerine namazlarında imamlık etmek, dinî konularda yol göstermek, fetva vermek gibi sorumlulukları yerine getirmek üzere Paris’te bulunan Rıf’aa Raf’i et-Tahtavi (1801-1873), tesettürlü olmadıkları halde iffetlerini koruyan eğitilmiş Paris kadınlarından oldukça etkilenmişti. Tahtavi, Paris hakkında yazdığı *Tahlisu’l-ibriz fi Talhisu’l-Paris* isimli kitabının sonunda şöyle demiştir: “Kadınların iffetine ilişkin ortaya çıkan karışıklık onların örtülü veya örtüsüz olmasından değil, iyi veya kötü bir eğitim görüp görmemelerinden kaynaklanmaktadır.”

Böylece et-Tahtavi, kadının eğitimini dinî ve millî görevlerinden biri olarak kabul edip *el-Murşid’ul-emin fi Ta’limu’l-benat ve’l-benin* (Kız ve Erkek Çocuklarının Eğitimi İçin Güvenilir Bir Rehber) isimli kitabı yazmıştır. et-Tahtavi’den sonra Muhammed Abduh (1848 - 1905), Kasım Emin (1863-1908) ve Tahir Haddad (Ö. 1930) bayrağı teslim almıştır. Göreceğimiz üzere söz konusu isimlerin hepsi yükümlülüklerde olduğu gibi haklar bağlamında da kadın-erkek eşitliğine karşı çıkanların argümanlarını dayandırdığı aynı dinî referans noktasından yola çıkmıştır.

Şüphesiz kadın sorununun Arap ve İslam dünyasında yeniden tartışılmaya başlanması, bazı kesimlerin “İslami Uyanış”, bazılarının “Siyasal İslam”, Batı medyasının ise “İslami Köktencilik” olarak isimlendirdiği olgudan ayrılması mümkün değildir. Bu olgunun varlığı, farklı isimlendirmelerle

hangi sıfat yakıştırılırsa yakıştırılsın, rönesans hareketinin kesin cevaplar verdiğini düşündüğümüz soruları, özellikle İslam hukukunda kadın haklarıyla ilgili soruları gündeme getirmenin esasını teşkil etmektedir.

Herkesin bildiği şeyi burada tekrarlayabiliriz: Arapların varoluşsal krizi, Haziran 1967 hezimetiyile zirvesine ulaştı. Bu durum, siyasi, toplumsal, kültürel ve fikrî olarak sabit ve üzerinde anlaşılmiş olan her şeyin sorgulanmasının başlangıç noktasını temsil etmektedir. Böylece söz konusu sorgulama süreci her düzey ve aşamada başlamıştır. Bu süreç durmadı ve duracağını da düşünmüyoruz, çünkü hezimetin sonuçları keskin bir şekilde artarak ortaya çıkmaya devam etmektedir. Arap bilinci, bu hezimetle yüzleşip onu hazmedebileceğini sandığı sırada, Ekim 1973'te olduğu gibi, çok daha ağır yenilgilerin kendisini pusuda beklediğini fark etti: Mısır ve İsrail arasındaki Camp David Anlaşması, Arap siyasi cephesinin parçalanışı, Beyrut işgali, Birinci Körfez Savaşı, Çöl Fırtınası ya da İkinci Körfez Savaşı, Güney Lübnan'ın işgali, barış görüşmeleri, Madrid, Oslo, Gazze ve Eriha vd. Bu yenilgiler silsilesi, etnik mezhepçiliğin uyanıp dirilmesine yol açmış, siyasi düzeyde bölgeselcilik/ulusalcılık biçimini almış, toplumsal düzeyde ise çok daha farklı olarak azınlıkların dışlanması, marjinalleştirilmesi ve baskı görmesi gibi şekillerde ortaya çıkmıştır. Her durumda, baskıcı, otoriter, dinlemekten aciz ve diyalogu reddeden, mutlak hâkimiyet sahibi olduğunu iddia eden, kendini kutsal ve semavi bir kaynağa dayandıran bir söylem vardır. İster siyasi isterse de toplumsal bir söylem olsun sonuç kadın ve erkek bireylerin dışlanması, baskı altına alınmasıdır. Üstelik bu baskı, kadınlar ve çocuklar üzerinde etkisini iki kat fazla göstermektedir. Arap gerçekliğinin ötesinde uluslararası gerçekliğe dönecek olursak, Sovyetler Birliği'nin dağılması ve küresel düzende çeşitliliğin yok olmasıyla birlikte iki kutupluluk ortadan kalkmış ve Amerikan "diktatörlüğü" ortaya çıkmıştır. İki kutuplu küresel düzen, en temelde bloklaşma ve kutuplaşma gibi sorunları olmasına rağmen hiçbir manevraya izin vermeyen ve Amerikan diktatörlüğünün iradesine tam bir şekilde boyun eğmekten daha azını kabul etmeyen tekilci sistemden çok daha iyidir. Bu nedenle yeni diktatörlük düzeni, dünyayı tek taraflı yönetme kararını haklı ve meşru gösterecek bir kılıf sağlamak maksadıyla; "tarihin sonunu", "ideoloji çağının sonunu" ve "küreselleşme çağının başlangıcını" ilan etti. Bu yeni durum, kesin doğrular döneminin bitmesi ve büyük sorgulamaların başlaması gibi sonuçları olan kaotik bir duruma yol açtı. Bu kaos, sadece "totaliter düzenler" olarak bilinen toplumlarda

değil, bir bütün olarak uluslararası toplumda gizli ve örtük etnik mezhepçi çatışmaların ortaya çıkmasıyla da örneklenmiştir. Avrupa Birliği kavramının siyasi ve kültürel önemi, özellikle Avrupa Ortak Pazarı'nın hayata geçirilmesinden sonra Avrupalı ve Avrupalı olmayan halklar arasında oluşturulan bir tür bariyeri kasteden "çit" anlamını da kapsamaktadır. Avrupa'nın içinde bu duvarlar yıkılırken Kuzey Atlantik Antlaşması Örgütü (NATO), kaynakları üzerinde daha fazla hâkimiyet sahibi olmak ve kalan zenginliklerini sömürmek amacıyla Üçüncü Dünya'yı çevrelemek için genişlemektedir. Bu bağlamda "uluslararası meşruiyet" kavramı Güney'in çıkarlarına karşın Kuzey'in çıkarlarının meşruiyeti hâline gelmiştir. Irak, yıkımının ardından kuşatılırken, Libya ve Suriye uluslararası meşruiyete meydan okuma ve terörizmi destekleme bahanesiyle hedef alınırken, Siyonist varlığın, uluslararası kararlara meydan okuyarak Filistinlilere ve Lübnanlılara yönelik terör eylemleri sessizlikle karşılanmaktadır.

Bu uluslararası durum, şüphesiz Arapların içinde bulunduğu durumun daha fazla etnik mezhepçilikle beslenmesine sebep oluyor; Araplar, fiilî gerçek düşmanla, yani gericilik, diktatörlük ve Amerikan-Siyonist hegemonyasıyla yüzleşmenin çıkar yolunu bulamadıkları için kendi içlerine geri dönüp vehimlerini güçlendiriyorlar. "Medeniyetler Çatışması" kavramının icat edildiği ve İslam'ın Batı'nın düşmanı olarak ilan edildiği uluslararası bağlamda Müslümanların, bu meydan okuma karşısında İslami söylemin temsilcileri etrafında toplanmaktan başka seçenekleri yoktu. Söz konusu temsilciler, Batı'nın emperyalist siyasetine karşı halkın öfkelerini ateşlemekle yetinmeyip bu öfkeyi, medeniyetin, kültürün ve "Batı Medeniyeti" olarak isimlendirilen şeye gömülü olan insanlık mirasının tamamını kapsayacak şekilde özetlemiştir. Başka bir deyişle Arapların birbirini izleyen hezimetleri, "kimlik", "miras" ve "özgüllük" sorularını çoğunlukla etnik mezhepçilik perspektifinde alevlendirdiyse uluslararası durum da bu perspektifin derinleşmesine katkıda bulunmuştur.

Yeni Soru: Nerede Duruyoruz?

Dünya artık kadının eğitimi, iş gücüne katılımı, erkeklerle eşitliği, bağımsız bir insan olarak sosyal sorumlulukları gibi konuların ötesinde kadının sadece karar alma sürecine katılımı değil, aynı zamanda liderlik ve başarı kabiliyetine sahip olması gibi konularla da meşgul. Kadınların erkeklerle eşit olma meselesinden kurtulmaya başladıkları, kendilerini "erkek"

kimliğinden “bağımsız”, erkekle eşit şekilde ifade etmeye çalıştıkları bu bağlamda biz, hâlâ kadınların boşanma hakkından yararlanmaya, yargı kürsüsüne çıkmaya veya bağımsız ve etkin bir biçimde siyasi hayatta var olmaya yetkin olup olmamaları gibi meselelerle meşgul oluyoruz. Arap kadın hareketinin neredeyse bir asır veya daha fazla bir ömre sahip olmasına, bazı Arap ülkelerinde kadınların bakanlık pozisyonlarında çalışmasına; Tunus, Ürdün, Yemen ve Suriye gibi ülkelerde kadınların bilfiil yargı kürsüsünde bulunuyor olmalarına rağmen, Mısır’daki genel söylem sanki Arap Rönesansı’nın başlangıcını yaşıyor muyuz gibi görünüyor.

Son yıllarda, sürprizleri sayılamayacak kadar çok olan Mısır Kişisel Durumlar Mahkemelerinden¹ birinin, nükleer atom araştırmaları konusunda uzmanlığı olan bir profesörün, araştırmalarını ve üniversitedeki eğitimci rolünü kurban etmesi pahasına dahi olsa, kocasının çocuk sahibi olma arzusuna boyun eğmesini gerektiren bir karar vermesi şaşırtıcıydı. Kararın gerekçesi; hâkimin “evlilik ve annelik” olarak özetlediği, kadının görevi ve temel rolü olarak algıladığı “Kadının aile hayatı önem bakımından ilk sırada gelir” düşüncesine dayanıyordu. Beş yıl süren evliliğinin ardından çocuk konusundaki anlaşmazlıkları sebebiyle kocasını terk eden kadın, laboratuvarında uğraştığı radyasyon ve kimyasal maddelerin fetüsü etkilemesinden korktuğu için çocuk sahibi olmamakta ısrar ediyordu (Ceridetu’l-Ahram, 1998). Hâkim, çiftin çocuk sahibi olma konusundaki anlaşmazlığının, sanki hiçbir iradesi ya da seçimi olmayan biyolojik bir varlık gibi, kadından boyun eğmesini talep eden bir yargı kararıyla çözülemeyeceğini dikkate almamıştı. Hâkim, kadına kocasının isteğini yerine getirme veya boşanma seçeneklerini sunabilirdi. Bu iki seçenek aynı şekilde kocaya da sunulabilirdi. Çünkü evlilik akdi, boyun eğme akdi değildir. Ancak öyle görünüyor ki hâkimin evlilik akdi kavramına “köleleştirici” bir anlam yüklemesi bu akdi İslami bir kavram olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Hâkim, profesörün araştırma ve eğitim alanlarında üstlendiği, kendini evliliğe ve çocuk sahibi olmaya adamaktan çok daha değerli ve önemli olan rolüyle ilgilenmemektedir. İslam konusunda hâkimi endişelendiren tek şey, düşüncelerini belirli bir sosyal ve tarihî bağlamda üreten bazı fıkıh âlimlerinin görüşlerine uyup uymadığıdır. Hâkim, günümüzde İslam dünyasının mustarip olduğu eğitim ve bilimsel bilgi üretme konusundaki geri kalmışlıktan da rahatsızlık

¹ Bu mahkemelerin Türkiye’deki karşılığı “Aile Mahkemeleridir” (Çev.).

duymamaktadır. Öyle görünüyor ki hâkim, Dr. Ahmed Zewail'in Mısır ziyaretinde Amerika'da çalıştığı sırada bilimsel bir ödül alması nedeniyle yapılan kutlamalar bağlamında ilk kez ortaya çıkan Mısır'daki bilimsel araştırma krizi hakkındaki tartışmaları da takip etmemiştir. Pakistan ve Hindistan'ın gerçekleştirdiği nükleer denemeler bağlamında alevlenen bu tartışmalar daha sonra bir dizi tartışma hâlini almış, ardından tartışmacıların yeni tartışma alanlarına yönelmesiyle yatışmıştır.

Mısır'da özellikle şahsi durumlar alanında toplumu düzenleyen yasalar, "şeriat" referansına dayanmaya devam ediyor. Ancak bu şeriat, kanunun belirli bir durumda hâkim tarafından uygulanmasına imkân tanıyan sınırlı bir içtihat alanı dışında, hukuki bir şekilde düzenlenmiş değil. Bu kesin ve net hukuki düzenleme sağlanmadan, Mısır'da özellikle kişisel statü alanındaki yargı, toplumsal ve siyasi iklimden doğal olarak etkilenen hâkimin düşünce eğilimine bağlı olarak zayıf ve esnek bir yapıda kalmaya devam edecektir.

Peki ya kadınların hâkim olmaya uygunluğu? Hem karşıt olanlar hem de destekleyenler, bu tartışmanın neticesinde vardıkları sonucu büyük ölçüde fakihlerin sözlerine dayandırmaktadır. Karşıtlar, kadınların hâkim olmaya uygun olup olmadıkları konusundaki görüşlerini "çoğunluğa" yani icmâya -Maliki, Şafii ve Hanbeli fakihlerinin çoğunluğunun bu konudaki görüş birliğine- dayandırmaktadır. Bu görüşe göre yargı, "velayet" ve "imamet" bir bölümü olarak görülür ve bunların ikisi için de "erillik" temel koşul olarak kabul edilmektedir. Destekleyenler, görüşlerini tarihçi, tefsirci ve fakih Muhammed b. Cerir et-Taberi ve İbn Hazm ez-Zahiri'ye dayandırmaktadır. Her ikisi de Haricilerin tutumuna ek olarak, erilliğin yargı görevini üstlenmek için bir şart olmadığını ve kadınların da tıpkı erkekler gibi yargıçlık rolünü yerine getirme hakkına sahip olduklarını ifade etmektedir. Bazı kimseler ise görüşlerini, kadınların yargıya uygunluğunu, şahitlik yapmaya uygunluğu ile kıyaslayan Hanefi fakihlere dayandırıp bu tartışmayı destekleyenler ile karşıtları arasında orta bir yol seçmişlerdir. Buna dayanarak had ve kısas gibi ceza davaları dışında kadınların yargı işlerinde çalışmalarını onaylamaktadırlar. Ancak ataların sözlerine duyulan güven, karşıtlar ve muhafazakârlar tarafından kadın ve erkek arasındaki "doğal" farklılıkları ezeli ve ebedî farklılıklar olarak öne süren gerekçeleri haklı çıkarmaktadır. Erkeklerin rasyonelliği ve

gücüne karşın kadınların duygusallığı ve zayıflığı veya kadınların yargı bünyesinde çalışması – hâkimlik koltuğuna yükselmek için bir başlangıç olarak/ yargıdaki kariyer basamağının ilk adımı olarak- ve savcılığın, kimi zaman gece veya gündüz fark etmeksizin uzak bölgelerdeki suç mahalline gitmeyi gerektirmesi ve bunun kadınların katlanamayacağı bir zorluk olması, öte yandan söz konusu durumun ailevi sorumluluklarıyla çatışması bu farklılıklara örnek olarak gösterilebilir (Abdul Hafız & Abdul Fettah, 1998).²

Ülkedeki en yüksek dinî otoritenin, kadınların yargıda çalışmasını isteksizce onaylamakla yetinmesi değil, destekleyenlerin tarafında yer alması beklenirdi. Ancak Büyük İmam'ın³, kadın ve erkek arasındaki ayrımı fitri temellere dayandıran aynı geleneksel gerekçelere dayanarak karşıtların konumunu benimsediği açıktır. Kendisiyle yapılan bir söyleşide Büyük İmam, Kur'an'da veya sünnette kadınların yargı makamına yükselmesini engelleyen hiçbir metin olmadığını açıklayarak sözlerine başlamıştır. Bu açık ifade yeterliydi, ancak saygıdeğer İmam sözlerine, kadınların savcı olarak verimli bir şekilde çalışmasına izin vermeyen pratik zorluklara ve gelenek kaynaklı engellere işaret ederek devam etti. Söyleşiyi yapan kişi kesin bir tavırla, "Yani buradan anlıyoruz ki bu el-Ezher Şeyhi'nin kişisel görüşü ve şeriate dayanmıyor?" diye sorduğunda, Şeyh, hemen şöyle cevap verdi: "Ama dinden kaynaklanan fıkhi kurallara ve temel ilkelere dayanıyor." Böylece daha önce sağ eliyle verdiğini sol eliyle almış oldu. Sonuç olarak aydınlanma söylemi, "erilliğin" çarpıklıklarını örten dinî argümanlarla "gelenekleri" meşrulaştırma çukuruna düştü (Siba'i, 1998). "Gelenek" büyük yenilgiden itibaren saplantılı bir endişe

² Mısır basınına son altı ay boyunca çeşitli görüşler yansıdı. Ancak bazı gazeteler konuyu alaycı bir üslupla ele aldı. Örneğin, el-Vafd gazetesinde (25 Haziran 1998) kadınların yargıçlık yapma hakkını savunan bir makale "Kadın Yargıç!" başlığı altında yayımlandı. Editörün, makalenin başlığına koyduğu ünlem işareti makalenin olumsuz bir değerlendirmesini yansıtıyordu. Benzer şekilde el-Cumhuriyye Gazetesi de konuyla ilgili bir incelemeyi, "Kadınlar Konuşuyor: Kadınlar 44 Yıldır Yargıda Çalışıyor" başlığıyla yayımlarken; el-Ahram Gazetesi, yargıç kürsüsünde oturan ve elinde tokmak yerine mutfak eşyası tutan bir kadın karikatürü yayımladı. Alaycılığın zirvesine ise "Affedersiniz, Yargıç Hamile" başlıklı bir inceleme yayımlayan el-Ahram Gazetesi oturdu. Bu bilgiler, Muhammed Hassan Abdel Hafız ve Mahmud Abdel Fettah tarafından Mısır Kadın Sorunları Merkezi için hazırlanan "Mısır Basınında Kadın İmgesi" başlıklı rapordan alınmıştır.

³ Bundan sonraki tüm "İmam" referansları Muhammad 'Abduh'a atıfta bulunmaktadır.

hâline gelen “miras” gibi daha sofistike bir isim almıştır. “Siyasal İslam” hareketinin büyümesiyle birlikte “miras” şeriatla eş anlamlı hâle gelmiş ve şeriat da dinin kendisiyle bir tutulmuştur.

Fıkıh ve Din arasında Şeriat Terimi

Birçok araştırmacı “şeriat” ve “fıkıh” kavramlarını birbirinden ayırır; “şeriat”, Yüce Allah tarafından vahyedilen evrensel ilke ve kuralları ifade ederken, “fıkıh” bu ilkelerin fiilî durumlara uygulanmasında farklı dönem ve bölgelerdeki Müslüman âlimlerin beşerî içtihatlarını temsil etmektedir. Bu kendi içinde doğru bir ayırımıdır ve formülasyonu kusursuzdur. Bununla birlikte, asıl mesele, daha önce tartışılan örneklerde de belirttiğimiz gibi, daha önceki içtihadî görüşlere sıklıkla atıfta bulunulduğu için, belirli bir davayı tartışırken ortaya çıkan uygulama kriterlerinde yatmaktadır. Bir soru sahibi, “şeriat” teriminin özünü oluşturan evrensel kural ve ilkelerin mahiyetini sorduğunda, bu, “makasid” fıkıh usulü alimlerinin, özellikle Ebu Hamid el-Gazali ve Ebu İshak el-Şatibi’nin yorumlarından ibaret olsa dahi genellikle “evrensel makasid” (makasid-ı şeriat) kavramına atıfta bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle “şeriat” kavramının uygulama düzeyinde beşerî yorum ve uygulamalara işaret ettiğini görmekteyiz.

Belki de kafa karışıklığının kaynağı, şeriat kavramının ya da “şeriat” teriminin, tamamen epistemolojik bir perspektiften özgürce ve tam olarak tartışılmadığı için net olmamasıdır. İslam’ın “itikât ve şeriat” olduğu, yani birbirini tamamlasa da birbirinden ayrılabilen iki parçadan oluştuğu yönünde yaygın bir inanç vardır. Birinci kısım; tek ve bir olan Allah’a, meleklerine, kitaplarına, elçilerine, ahiret gününe, yeniden dirilişe, kıyamete, cennet ve cehenneme, kaderin hayır ve şerrine olan inancı temsil eden itikattir. İtikadın tamamlayıcısı olan diğer kısım ise; itikattan kaynaklandığı için, ister Müslümanların yanı sıra Yahudileri ve müşrikleri de içeren Yesrib topluluğunda olduğu gibi aynı topluluk içinde olsun, ister Müslüman ve gayrimüslim topluluklar arasında olsun, inanan grup ile diğer gruplar arasındaki ilişkileri düzenlediği gibi inananların, bireysel ve sosyal davranışlarını da düzenleyen emir ve yasaklar sistemini temsil eden “şeriat”tır. Bu hem halk hem de âlimler arasında yerleşik ve yaygın olarak kabul gören bir anlayıştır ve sorgulanamaz veya tartışılmaz bir itikât (inanç) olarak kabul edilir. İnancın “değişmez” yönlerinden biri

olarak görülen bu konuda bir tartışma açmaya çalışan herkes itikatlarını ve imanlarını sorgulamakla suçlanma ve Müslüman topluluktan tamamen dışlanma tehlikesiyle karşı karşıya kalır.

Ruhun içindeki dinî inancın kesinliği ile karıştırılmadığı sürece herhangi bir entelektüel inanca sahip olmanın hiçbir sakıncası yoktur. Ancak yirminci yüzyılın ikinci yarısında yaşanan şey, modern toplumlarda bilinen kanun ve yasalar anlamında “Şeriat”ın varlığına inanılması ve hatta bunun modern kanunlara eşit ya da onlardan daha etkili olduğunun düşünülmesi, kavramsal bir karmaşaya yol açmıştır. Bu inanç, dinî inanç duygusuyla iç içe geçerek, fikri, dinî bir itikada dönüştürmüştür. Bu anlayışta “Şeriat”, inancın diğer yüzü hâline gelmiş; İslam, ikisi birlikte olmadan eksik olarak görülmüştür. Dolayısıyla, şeriatın uygulanması acil bir gereklilik hâline geldi, bu olmadan Müslüman toplumlar “İslami” kimliklerini kaybedecek ve “Cahiliye” toplumları hâline geleceklerdi. Bu, bağımsızlık arifesinde Hindistan’daki mezhepsel siyasi çatışma bağlamında Ebu’l-A’lâ el-Mevdudi tarafından ortaya atılan ve Hintli Müslümanların ayrılıp Pakistan’a dönüşen kendi devletlerini kurmak istemelerine yol açan bir söylemdir. Bu fikir Arap dünyasında Mısırlı düşünür Seyyid Kutub tarafından benzer bir bağlamda, yani Mısır’da Müslüman Kardeşler’in kralı kovmayı ve Müslüman Kardeşler dışındaki tüm siyasi partileri feshetmeyi başarmasının ardından Hür Subaylar Hareketi ile siyasi iktidarın paylaşımı konusunda verdiği mücadele bağlamında benimsenmiş ve yayılmıştır. Dolayısıyla, İslam/itikad artık yeterli olmamış ve “şeriat” dinî inancın temel bir bileşeni hâline gelmiştir.

Ancak “Şeriat”ı, daha doğrusu fıkhi hükümleri, bir itikat ve din hâline getiren bu güçlü ve sıkı bağ, bugün her ne kadar hem ılımlı hem de aşırı dinî söylemde yaygın olan şeklini el-Mevdudi vermiş olsa da, el-Mevdudi’nin eseri değildir. Aslında bu anlayışın kökeni, siyasi bir kavram olan “hilafet” ile din arasındaki bağlantıya dayanmaktadır. Bu bağlantı, yirminci yüzyılın ilk çeyreğinin sonunda Türk Kemalistlerin önce saltanatı hilafetten ayırması, ardından da hilafeti tamamen kaldırması sonrasında İslam dünyasında yaşanan tartışma bağlamında doğmuştur. Bu tartışma bağlamında, boşalan makamı doldurmaya yönelik siyasi hırslar, İslam ve Yönetim İlkeleri’nin yazarı Ali Abdu’l-Razık gibi kararın destekçileri ile Hilafet ya da Büyük İmamet’in yazarı Muhammed Reşid Rıza’nın

başını çektiği muhalifleri arasında cereyan eden fikirsel mücadelelere karışmış; öyle ki el-Ezher kurumu, Kral Fuad'ın Halifelik tahtına çıkma hırsını desteklemek için Ali Abdu'l-Razık ve kitaplarına karşı bir teftiş mahkemesi kurmuş ve bu mahkeme, Ali Abdu'l-Razık'ın kâfir olduğuna hükmederek onu sadece yargı görevinden azletmekle kalmamış, aynı zamanda "bilim adamı" diplomasının geri alınması da dâhil olmak üzere akademik ünvanlarını da elinden almıştır. Bu bağlamda, "din devleti" kavramı belki de İslam düşünce tarihinde ilk kez belirginleşmiş ve Raşid Rida'nın öğrencisi Hasan el-Benna'nın 1928'de Mısır'da Müslüman Kardeşler'i kurmasından bu yana entelektüel mücadelenin odak noktası olmaya devam etmiştir.

"Şeriat" kavramı ve bu kavramın din/İslam ile ilişkisi hakkında kapalı olan tartışma kapısını açmak için, sözcüklerin ve ifadelerin, temel kullanım alanına dönmek gerekmektedir. Bu alan, tarihsel ve sosyo-politik çatışmaların ağırlığıyla yüklü kavram ve terimlere dönüşmelerinden ve ürettikleri anlamsal (semantik) birikimlerle birlikte düşünsel ve kültürel ifadelerinden önceki alandır. Bu analitik dönüşün, çağdaş dinî söylemin mustarip olduğu kafa karışıklığının bazı köklerini ortaya çıkarması mümkündür. Kur'an-ı Kerim, daha sonra kavramları şekillendiren ve terimleri icat eden yorum ve tefsir katmanları aracılığıyla İslami düşünce sistemine, daha doğrusu sistemlerine dâhil edilen her şey için her zaman temel kullanım alanıdır.

"Şer" (شرع) kök sözcüğü Kur'an-ı Kerim'de sadece beş kez geçer: Bir kez sıfat formunda ve zarf konumunda 'Şer'an' (شرعاً) şeklinde -İsrailoğulları için cumartesi günü balıkların ortaya çıkışını anlatırken (A'raf Suresi: 163), bir kez mastar formunda ve nesne konumunda "Şir'a" (شريعة) şeklinde ve yalnızca bir kez günümüzde yaygın olarak kullanılan "Şeri'a" (شريعة) şeklinde geçmektedir. Buna ek olarak, kök sözcük fiil şeklinde iki kez geçer ve her iki durumda da gizli ve bilinmeyen "dini" ortaya çıkarmak veya açık hâle getirmek anlamına gelmektedir. "O, Nûh'a buyurdıklarını, sana vahyettiklerimizi, İbrâhim'e, Mûsâ'ya ve İsâ'ya buyurdıklarımızı size din kıldı." (Şura: 13).

"Şeriat" sözcüğünün köken anlamı, hayvanların içmesi için suya yol yapmaktan gelmektedir, bu nedenle hayvanların suya indiği yerler "Şeriat", 'Şira'a' ve "Maşra'a" olarak isimlendirilmektedir. "Allah, size din

kıldı” ifadesinin anlamı, Yüce Allah’ın “size bir yol göstermesi ve sizin için bir yöntem belirlemesidir”. Bu nedenle Kur’an müşriklerle alay eder, çünkü onlar doğru yolda olduklarını zannederler. Oysa gerçekte onlar sapmışlardır: “Yoksa onların ortak koştukları tanrıları var da Allah’ın izin vermediği kuralları bunlar için din mi yapıyorlar?” (Şura: 21).

Dinin, insanın benimsediği “yöntem”, yol ve takip ettiği güzergâh anlamıyla “Şeriat” olması doğaldır. Bu nedenle din, eşyanın tabiatı gereği insanların farklılığına rağmen hakikatinde ve kökeninde birdir. Bu farklılıklar savaş ya da kanlı çatışmalarla çözülmemeli, Yahudiler kendi Tevrat’larını, Hristiyanlar da kendi İncil’lerini izlemelidirler. Allah şöyle buyurur: “İçinde Allah’ın hükmü bulunan Tevrat yanlarında olduğu hâlde seni nasıl hakem tayin ediyorlar” (Maide: 43) ve “İncil’e tabi olanlar da Allah’ın onda indirdikleriyle hükmetsinler” (Maide: 47) Müslümanlara gelince onlar kendi kitaplarına tabi olmalıdırlar. Allah şöyle buyurur: “Her birinize bir şeriat ve bir yol yöntem verdik. Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı.” (Maide: 48). Müfessirler şöyle demiştir: “Şir’a (شِرْءَة) din anlamına gelir ve Minhac (مِنْهَاج) bir yol anlamına gelmektedir. Ve denir ki: ‘Şir’a’ ve Minhac birlikte ‘yol’ anlamına gelir ve burada yol, din anlamına gelmektedir.” (Bkz. Lisanu’l-Arab). Bu nedenle, Yüce Allah’ın Muhammed’e (s.a.v) hitaben “Sonra seni de bu konuda ilahî vahye dayalı bir yola koyduk. Onu izle, bilmeyenlerin arzularına uyma.” (Casiye: 18) ifadesi, “bilmeyen” müşriklerin izlediği heva kanunlarına değil, Allah’ın kendisi için koyduğu “şeriat” a uyma ve onu uygulama emridir. Bu, şirkin kendi başına bir “şeriat” olduğu ve İslam’ın da bir başka “şeriat” olduğu anlamına gelir. Benzer şekilde, Yahudilik bir “şeriat”, Hristiyanlık bir “şeriat”, gelenek ve görenekler de bir “şeriat” olarak kabul edilir.

Kur’an’da “itikat” ile “şeriat” arasında bir ayrım yoktur, zira şeriat, Kur’an’daki kullanımıyla dindir ve bu kullanım, burhan ile “şeriat”ın süt kardeş olduğuna inanan İbn Rüşd’ün zamanına kadar devam etmiştir ve onun şeriat ile hükümleri değil ‘din’i kastettiği açıktır. Tasavvufi söylemde, karşılaştırma daima “hakikat” ile “şeriat” arasında yapılır. İki arasındaki ayrım “şeriat”ın “nakle” dayalı bir “vahiy” olması, “hakikat”ın ise tasavvufi “miraç” yoluyla tanıklık ve gözlem olması esasına dayanmaktadır. “Şeriat” kavramının hukuki hükümlerle sınırlı hâlde geldiği “şeriat” ve “akide” arasındaki ayrım, çağdaş sorunlar bağlamında ortaya çıkmıştır.

Şeriat hukukunun uygulanmasına dayalı teokratik bir devletin bazı savunucularının, en azından teoride, “şeriat” ile “içtihat” arasında veya İslam hukuk sisteminin yapısında “sabit” ile “değişken” arasında bir ayrım yaptıkları doğrudur, ancak bu ayrım nihayetinde uygulanabilir “şeriat” kavramını Kur’an-ı Kerim’de bahsedilen “hırsızın ve hırsızlık yapanın elinin kesilmesi”, zina eden kadının ve zina eden erkeğin “kırbaçlanması” gibi cezalarla (hadlerle) ve Kur’an’da bahsedilmeyen, evli olmayan erkek ve kadınlar için “recm” cezasıyla veya şarap içenin “kırbaçlanması” cezasıyla sınırlandırmaya yol açmaktadır. “Recm” cezasının neshedilmiş bir ayette zikredildiği, ancak hükmünün yürürlükte kaldığı söylenmiştir ki, özellikle Peygamber’in (s.a.v) bir kadına böyle bir ceza uyguladığını iddia eden rivayetleri eleştirel bir gözle değerlendirme konusundaki isteksizlik düşünüldüğünde, bunu kolayca kabul etmek zordur. Bu cezanın “kırbaçlama” yasasından önce var olan örf ve adetlerin bir devamı olması ihtimali de dikkate alınmaya değerdir. “Şarap” haddine gelince, bunun Müslümanların bir içtihadı, yani konumsal bir ceza olduğu tartışmasızdır.

Şeriat kavramını, “had” cezasının uygulanmasıyla sınırlamak-Peygamberin tavsiyesine göre şüpheli durumlarda bundan kaçınmak gerekmektedir-sadece bir sonuç değildir. “Miras”, “evlilik”, “boşanma”, “vesayet” vb. yasalar zaten çoğu İslam ülkesinde harfiyen uygulanmaktadır. Ne yazık ki bunlar açık fikirli bir Kur’an yaklaşımıyla yani Kur’an’ın kapsayıcı “makasid”i ile uyumlu bir yaklaşımla değil, daha ziyade çağ dışı kalmış toplumların geleneklerini ve yasalarını yansıtan fıkhi tefsir ve tevellere göre uygulanmaktadır. Burada, birlikte yaşamının mümkün olmadığı durumlarda kadının boşanma hakkına getirilen korkunç kısıtlamalardan, evlilik anlaşmasında koşulları belirleme hakkının ve çalışma hakkının kısıtlanmasından bahsetmek yeterli görünmektedir.

“Ahkam” ayetleri, Kur’an’daki ayet sayısının altıda birini geçmemektedir. Peki şeriat, bu küçük çerçeveye mi sınırlıdır? Bazı din devleti savunucularının şeriatla eş değer gördüğü “İtikat”, Kur’an’ın yapısına, kıssalarına, verdiği derslere ve öğütlerine yayılmışken şeriatın temelini mi oluşturmaktadır? Yani kısacası Kur’an’ın hayranlık uyandıran edebî yapısıyla mı temsil edilmektedir? Bu insanlar durumu tersine çevirmiş, yapıyı bazı kenar ve küçük yönleri için bir temel hâline getirmiştir. Çünkü hükümler doğaları gereği geliştirilebilir ve hatta nesh edilebilir; nesh edilmeye ya da geliştirmeye uygun olmayan yapı ile aynı seviyede

olmaları mümkün değildir. Allah'ın Muhammed'e indirdiği din önceki peygamberlere indirdiği ile aynıdır. Din tektir ancak "hükümler" zamana ve mekâna göre değişmektedir. Bazılarının "şeriat" ve "fıkıh" arasında yaptığı teorik ayırım, pratikte; usulü, dalları, kıyası, benzetmeleri, varsayımları ve yorumlarıyla "fıkıh" lehine hızla kaybolur. "Fıkıh" uygulanması gereken bir şeriate dönüştüğünde, zamanın fakihî "hayız ve nifas" meselesinden "demokrasi" ve "insan hakları", hatta "klonlama" ve "küreselleşme" meselelerine kadar her konuda fetva verebilecek bir kaynak hâline gelmektedir. Kısacası müftü, kültür, edebiyat, sanat, teknoloji, siyaset, iktisat, sosyoloji, psikoloji ve felsefe gibi alanlarda bir otoriteye dönüşmektedir. Şeriat, her soruna bir çözüm ve her soruya bir cevap mıdır? Bu son varsayım, tartışmayı "tevil" ve "karşı tevil" ile sınırlandırmaya yol açmaz mı?

Miras ve Tevil Sorunsalı ve Karşı Tevil

"Miras"a "geri dönme" kaygısı, art arda gelen hezimetlerin Arap söyleminde ortaya çıkardığı sorulara verilen yanıtların çoğuna baskın olan bir takıntı hâline gelmiştir. Bu durum günümüzde aynı şekilde devam etmektedir. Bu temel kaygıdan hareketle mirasla kurulan ilişkiye yönelik üç ana yaklaşım ortaya çıkmıştır. Kamusal ve popüler perspektiften bakıldığında öne çıkan yaklaşım dinî uyanışı savunan selefi akımdır. Bu yaklaşım mirası, özellikle İslami mirası, bir çözüm deposu, "kimliğin" ifadesi, tek başına ulusu mevcut krizinden çıkarabilecek ve arzu edilen rönesansı gerçekleştirebilecek eşsiz bir medeniyet projesinin hayata geçirilmesi olarak görmektedir. İkinci yaklaşım ise mirastan kopmayı desteklemektedir. Bu bakış açısı, mirasın varlığını zararlı bulur ve onu mevcut krizin bazı yönlerinden sorumlu tutar. Çözümün, bizi mirasın zararlı etkilerinden kurtaracak epistemolojik bir kopuş yaratmak amacıyla bu mirası analiz etmekte veya parçalarına ayırmakta olduğunu öne sürer. Bu bağlamda doğal olarak mirasın yenilenmesini savunan üçüncü bir akım ortaya çıkmıştır. Her ne kadar kendisini miras ile modernite arasında bir "uzlaşma" olarak sunmaya çalışsa da bu yapay bir eğilimdir ve mirası çağdaş talepleri karşılamak üzere yeniden yorumlayarak yenilemektedir. Bu tartışmada bizi, "yenilikçilerin" metodolojisi, özellikle de dinî metinlerin kapsamlı bir kaynak olmaları konusunda hemfikir olmalarına rağmen vardıkları sonuçlar ile radikal seleflerin söylemleri arasındaki tezat ilgilendirmektedir.

Böylece İslam'da kadın hakları konusu gündeme geldiğinde İslam savunucuları, genellikle yenilikçiler, İslam'ın kadınlara modern yasalardan on dört asır önce haklar tanıdığını göstermek için "Kur'an metinlerine" başvurmaktadır. Bu bağlamda, eşitliği vurgulayan metinler vurgulanmakta ve öne çıkarılmaktadır. Gelenekçi selefler, bu eşitliğin ahiretteki mükafat (ecir) ve ceza bağlamında bir eşitliği temsil ettiğini, sosyal değil dinî bir eşitlik olduğunu savunmaktadır. Ancak bu eşitlik, kadın ve erkek arasındaki doğal, yaratılıştan gelen farklılıkların, yani aralarındaki biyolojik farklılıkların vurgulanması koşuluna bağlı kalmaktadır. Bu farklılıkların vurgulanması bağlamında, Kur'an'ın Araplara hitabının bağlamı dikkate alınmaksızın Kur'an'dan alıntı yapmaktadırlar. Bağlamın bu şekilde göz ardı edilmesinde tevil ve karşı tevil, dinî metinlerin anlamsal manipülasyonuna dayanmakta ve bu metinlerin tarih, bağlam, yapı, dil ve anlam açısından doğasını dikkate almamaktadır. Tüm bunlar, araştırmacının, İslam düşüncesini pratikte uzun bir geçmişe sahip olan tevil ve karşı-tevil krizinden çıkarabilecek metinleri anlamak için bir metodoloji geliştirmeye çalışmasını gerektirmiyor mu?

Çağdaş dini kültürümüzde yorum ve karşı yorum yaklaşımının hâkimiyetini ortaya koyan tek bir örnek sunmak faydalı olabilir. Bu, her düzeydeki bağlamı ve bu düzeyler arasındaki örtüşmeyi göz ardı eden pragmatik bir temele dayanmaktadır. Burada Fransız haber ajansı tarafından yayınlanan ve Kuveyt gazetelerinin, Suudi Arabistan Araştırma ve Fetva Kurulu başkanı Şeyh Abdu'l-'Aziz bin Baz'dan alıntılanarak yayınladığı "Kadınların Çalışması Zinanın En Büyük Araçlarından Biridir" başlıklı fetvayı sunuyoruz:

Bir kadını, krallığı ve bu hayattaki temeli olan evinden çıkarmak, onu doğuştan gelen doğasından ve Allah'ın onu yaratma şeklinden uzaklaştırır. Kadınların erkeklere ait alanlara girmesi çağrısı İslam toplumu için tehlikelidir. Bunun en büyük etkilerinden biri, kadın ve erkeğin birbirine karışmasıdır ki bu da toplumu tahrip eden, değerlerini ve ahlakını zedeleyen zinaya götüren en büyük vesilelerden biridir (Roz el-Yusuf, 1996).

Şüphesiz Fransız haber ajansının bu fetvayı yayınlamaktaki ilgisi, genel olarak Batı medyasında İslam'ın ve Müslümanların imajını karalamaya yönelik daha geniş bir kampanya içinde ideolojik bir anlamdan yoksun değildir. Taliban'ın Afganistan'da kadınlara yönelik uygulamaları

bağlamında, kadınların “örtünmesi” ve eve hapsedilmesinin reformların en önemli önceliği hâline getirilmesi düşünüldüğünde, bu fetva söz konusu karalama çabalarında özel bir önem kazanmaktadır. Bu nedenle İslami kalkınma hareketinin bir temsilcisinin, bazı İslami grupların savunduğunu iddia ettiği “medeni” İslam imajına doğrudan bir tehdit oluşturan bu tehlikeli fetvayı yanıtlaması gerekiyordu. Bu yanıtta yazar, Şeyh Muhammed Reşid Rıza'nın -Şeyh Muhammed Abduh'un öğrencilerinden biri ve Abduh'un tefsirini M. Rıza'nın notlarıyla yayınlayan el-Menar dergisinin editörü- görüşlerine dayanmaktadır. Reşid Rıza'nın, İslam'da Kadın Hakları adlı kitabında kadınların ve erkeklerin dinî törenlere, sosyal ve siyasi faaliyetlere katılımına bir bölüm ayırdığı görülmektedir. Kitabın Beyrut baskısında, çağdaş bir Selefi alim olan Şeyh Muhammed Nasır el-Albani, başlığı ve bölümün tamamını beğenmemiş ve kitabın ilk sayfasına şöyle bir dipnot eklemiştir: “Bu genelleme açıkça hatalıdır ve aslında geçersizdir, çünkü ‘ve evlerinizde oturun’ ayetinin genelliği ve siyasete karışmaktan kaçınan dindar seleflerin kadınları tarafından uygulamalarıyla çelişmektedir.” Yazarımız, Şeyh el-Albani'nin yorumuna şu şekilde yanıt vermektedir:

Bu dipnotta büyük hadis alimi iki büyük hata yapmıştır: Birincisi, Kur'an'da açıkça belirtildiği üzere Peygamber'in eşlerine özel olarak hitap eden ‘Ve evlerinizde oturun’ ayetinin genelliğinden bahsetmiştir. İkincisi, Selef kadınlarının siyasete karışmadığı iddiasıdır. Bu, Seleflerin en hayırlısı olarak kabul edilen Peygamber dönemindeki ve Hulefa-yı raşidin dönemindeki olaylarla çelişmektedir (Huveydi, 1996).

Yorumsal tartışmaların merkezinde olan ayet şudur: “Evlerinizde oturun ve daha önce Cahiliye Dönemi'nde olduğu gibi açılıp saçılmayın, namazı güzelce kılın, zekâtı verin, Allah'a ve resulüne itaat edin. Ey peygamber ailesi! Allah sizi sadece günah kirlerinden arındırmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor.” (Ahzab: 33). Bu ayet, Peygamber ile eşleri arasındaki ilişkiyi düzenleyen bir grup ayetin bir parçasıdır ve onlara dünya hayatını ve onun süslerini istiyorlarsa lütufla ayrılma -boşanma- veya öbür dünyada büyük ödül vaadiyle Peygamber'in himayesinde kalma arasında seçim yapma hakkı vererek başlar ve onlara evlerinde kalmalarını ve evlerinde okunan “Allah'ın ayetlerini ve hikmeti” hatırlamalarını emrederek sona erer (ayetler 28-34). Kuşkusuz, bağlam Peygamber'in eşlerine yöneliktir, ancak “hüküm” -evde kalma emri- ile ilgili soru devam

etmektedir. Bu emir Peygamber'in eşlerine mi özeldir, yoksa genel olarak mı değerlendirilmelidir? Fıkıhçıların ve tefsircilerin diliyle soru şöyledir: Buradaki ifade nüzul sebebi mi yoksa lafzın genelliğiyle mi ilgilidir? Şeyh el-Albani'nin terimin genelliğine öncelik verdiği, yazarımızın ise sebebin özelliğine odaklandığı açıktır. Ayrıca yazarın, savunmacı yorumla meşgul olurken ayetteki diğer emirleri göz ardı ettiği de açıktır: "Ve daha önce Cahiliye Dönemi'nde olduğu gibi açılıp saçılmayın, namazı güzelce kılın, zekâtı verin, Allah'a ve resulüne itaat edin." Bunlar, belirli bir grupla sınırlandırılması zor olan emirlerdir. "Ey Peygamber'in eşleri, siz kadınlar arasında hiç kimseye benzemezsiniz" şeklindeki 32. ayetin başındaki hitaba odaklanması ve ayetler dizisinin genel anlatı bağlamının ihmal edilmesi, çelişki ve çatışmaya yol açan anlamsal manipülasyon potansiyelinden özellikle sorumlu görünmektedir.

İbn Kesir, tefsirinde evde kalma emrinin tüm kadınları kapsadığını ve sadece Peygamber'in eşleriyle sınırlı olmadığını savunmaktadır. İbn Kesir, genellik ve hususilik sorununu, evde kalma emrinden, Allah'ın haklarında iffetsizliği ortadan kaldırmayı amaçladığı "ehl-i beyt" kavramına yönlendirir. Ehl-i Beyt'ten kasıt Peygamber'in eşleri mi yoksa başta Hz. Fatıma, Hz. Ali ve çocukları olmak üzere tüm ailesi midir? İbn Kesir'in bu terimin yorumlanmasına ilişkin tartıştığı ihtilaf şüphesiz "Sünni" ve "Şia" arasındaki tarihsel anlaşmazlıkları yansıtmaktadır ki biz bu konuya burada girmeyeceğiz. Buradaki mesele, "genellik ve hususilik" ikiliğinin, tevil ve karşı tevil için bir araç olarak kullanılmasının anlamı ortaya çıkarmada etkili bir yöntem olmadığıdır. Bu ikilik, "nesheden ve neshedilen" ve "muhkem ve müteşabih" gibi diğer yorumsal (hermenötik) ikilikler gibi hem anlam hem de karşıtını üretebilen klasik yorumsal araçlara aittir.

Etkisiz tevil araçlarına ek olarak hem yazarımızın hem de Şeyh el-Albani'nin yorumlarını desteklemek için "tarihsel kanıtlar"ı kullandığını görmekteyiz. el-Albani, kadınların siyasi hayata katılımını reddederken yazarımız tam tersine bunu onaylamaktadır. Tarihsel gerçekliğin, özellikle de bir yanda Ali Ebi Talib, diğer yanda Hz. Talha, Hz. Zübeyr ve Hz. Ayşe arasında vuku bulan "deve" savaşının, kadınların siyasi çatışmaya katılımını doğruladığına şüphe yoktur. Ancak eksik olan soru şudur: Hz. Ayşe'nin Hz. Ali'ye karşı savaşa katılması Kur'an'ın evde kalma emrinin ihlali anlamına gelir mi? Özellikle de bu emir Peygamber'in eşlerine özgü

ise? Yoksa Ayşe, evde kalma emrinin, elbette diğer emirlerden farklı olarak, geçici ve Peygamber'in yaşamına özgü olduğunu, yani yalnızca geçici anlamda "özel" olduğunu mu anlamıştı? Bu soruyu yanıtlamaya çalışmak bize iki olasılık sunar: ya emir "geçiciydi" ya da Hz. Ayşe sadece siyasi anlamda değil dinî anlamda da evini "terk etme" konusunda hatalıydı. Her iki durumda da yorumlama ve karşı yorumlama krizi bulunmaktadır. Bu kriz, daha sonra analiz edeceğimiz gibi, Kur'an'ın kendi tarihinden ve vahyedildiği gerçeklikten kopuk bir metin olarak ele alınmasından kaynaklanmaktadır. Yazarımız, kadın ve erkek arasındaki eşitlik kavramını vurgulayan Kur'an metinlerinden alıntı yapmaya devam etmektedir.

Aydın insanların kadınların çalışma hakkını savunmaları ve iş ilişkilerinde kaçınılmaz olan kadın-erkek arasındaki ilişkisine meşru bir gerekçe bulmaları doğaldır. Kuveyt Ulusal Meclisi'nin %95'lik bir çoğunlukla, ilköğretimden üniversite eğitime kadar tüm eğitim kurumlarında "karışmayı" (karma eğitim) yasaklayan bir yasayı onaylaması bağlamında yazarımız, karışmayı, geleneklere saygı nedeniyle önlemek ile dini temelde yasaklamak arasında ayırım yapılması gerektiğini vurgulamaktadır.

"Ayrılığın (kadın ve erkeğin sosyal hayattaki ayrılığı) dinî bir zorunluluk olduğu" ve "buna karşı çıkmamanın Allah'ın emirlerini ihlal etmeye çağrı olduğu" ve "karışmayı (kadın ve erkeğin sosyal hayatta bir arada olması) savunan herkesin aslında Allah'a ve Resulüne itaatsizliğe ve kitabına karşı gelmeye çağırdığı" iddiası tartışmasız bırakılamaz. İlk bakışta bu mesele sadece belirli toplumlara ilgilendiriyor olabilir. Ancak, bu tür dinî terimlerle çerçvelendiğinde, genel olarak tüm Müslümanları ilgilendirmektedir. Bu nedenle onu doğrulamamız ve doğru olduğunu düşündüğümüz şer'i çerçeveye oturtmamız gerekmektedir. Kur'an veya Sünnet'te kadın ve erkeklerin bir arada bulunmasını açıkça yasaklayan herhangi bir dinî metin bilmiyoruz. Çağdaş hukukçularımız arasında bunu savunan bir hukukçuya rastlamak zordur, ancak zamanımızda Selefî ekolüne mensup hukukçular hariç, ki bunların çoğuna saygı duyuyor ve din konusunda samimi ve kendilerini dine adanmış insanlar olduklarını düşünüyoruz. Ancak onların yaklaşımı, diğer fıkıh ekollerinden âlimlerin, özellikle de Cemaleddin el-Afgani, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Mahmud Şeltut, Muhammed Abdullah Dirâz ve son zamanlarda iki âlim Şeyh Muhammed el-Gazali ve Şeyh Yusuf el-Karadavi gibi şahsiyetlerin temsil ettiği dinî

uyanış hareketinin kabul etmediği aşırılıkla karakterize edilmektedir. Sadece Selefi fakihler, belki de kadınları değersizleştiren, etkinliklerini ve canlılıklarını kısıtlayan ve onları kalın bir yasaklar ve engeller çitiyle çevrenmesi ve korunması gereken bir fitne kaynağı olarak gören Arap geleneklerinden en çok etkilenen içtihat ekolünü temsil ettikleri için, özellikle kadınlar konusunda sert bir duruş sergilemeyi tercih etmişlerdir (Huveydi, 1996).

Yazar, radikallerin dayanak gösterdiği Kur'an metinlerini -Peygamber'in eşleriyle ilgili daha önce tartışılan ayetleri- alıntılardıktan ve aynı yaklaşımla yorumladıktan sonra, yorumlarındaki hataları ortaya koyarak hadîs-i şerif delillerini aktarmaktadır. Böylece hadislerin yorumlanması, hadislerin senedi ve metin açısından "güvenirliliği" ele alınmadan "anlam" farklılıklarına dayanmaktadır. Dahası, rivayet edilen metin hem sened hem de metin açısından sahih olsa bile, dinî anlamda hukuki bir metin mi yoksa yalnızca dönemin geleneklerini açıklayıcı nitelikte bir metin mi olduğu tartışılmamaktadır. Başka bir deyişle, sened ve metin bakımından sahih oldukları varsayımıyla Hz. Peygamber (s.a.v)'e atfedilen ve "sünnet" olarak nitelenen bu metinler, "örf ve adetlerin" bir parçası mıdır, bu nedenle tarihsel ve sosyal bağlamları dışında zorunlu değil midir? Yoksa Hz. Peygamber'in yaşamıyla ilgili uygulamaları mıdır? Kadın ve erkeğin bir aradalığının meşruiyetinin gerekçesinin, bunun "halvet" olmaksızın toplumsal bağlamda bir aradalık koşuluna bağlı olduğuna dikkat edilmelidir. Bu yorum, Peygamber'e atfedilen "Bir erkekle bir kadın baş başa kaldığında, orada bulunan üçüncü kişi şeytandır" sözünün geçerliliğini dolaylı kabul eder ve hatta bunu yasama ifadesi olarak ele alır.

Bağlamsal Okuma Yöntemi

Yenileme yöntemi, temel olarak metinlerin "bağlamsal okuması" olarak adlandırılan yaklaşıma dayanmaktadır. Bu yaklaşım tamamen yeni değildir; daha ziyade, bir yandan "Usul-i Fıkıh"ta geleneksel yöntemlerin geliştirilmesi, diğer yandan da başta İmam Muhammed Abduh ve Şeyh Emin el-Huli olmak üzere İslami rönesansın öncülerinin çabalarının bir devamıdır. Metodoloji, yorumlama ve metinlerden hüküm çıkarma için temel araçlar olarak "dil bilimleri" disiplinlerine ek olarak "Kur'an Bilimleri" disiplinlerine, özellikle de "esbab-ı nüzul" ve "nesh ve mensuh"

bilimlerine dayanır. Bu araçlar “bağlamsal okuma” yönteminin en önemli araçları arasındadır. Usul âlimleri anlamı anlamak için “esbab-ı nüzul”ün önemini vurgularken, bağlamsal okuma meseleye daha geniş bir perspektiften bakar: Genel tarihsel ve sosyal bağlam, özellikle vahyin gerçekleştiği MS 7. yüzyıl. Çünkü bu bağlam, araştırmacıya, örneğin hükümler ve yasalar çerçevesinde neyin ilahi vahiyden, neyin İslam öncesi dinî veya sosyal geleneklerden kaynaklandığını belirleme imkânı verir. Bununla birlikte İslam’ın hac gibi tamamen kabul ettiği ve geliştirdiği konular ile kısmen kabul ettiği “kölelik”, “kadın hakları” ve “savaşlar” gibi Müslümanlar için geliştirilmesi gerektiği düşünülen konular arasında ayırım yapılabilir. Usul âlimleri, “esbab-ı nüzul”ün hükümlerin zamansal olduğu anlamına gelmediğine ve onları özel sebeplerle sınırlamadığına inanıp “lafzın genelliğinin özel sebepten daha önemli olduğu” ilkesini tesis etmektedir. Bağlamsal okuma yöntemi, bir yandan bağlamdan türetilen “anımlar” ve tarihsel deliller ile diğer yandan anlamın, yorumun toplumsal tarihsel bağlamında işaret ettiği “çıkarım” arasında bir ayırım yapmaktadır. Bu ayırım, çıkarımın anlamdan kaynaklanması ve ona sıkı sıkıya bağlı olması, tıpkı bir sonucun nedenine bağlı olması gibi, yorumcunun kişisel arzularının bir yansıması veya “anlam”ın kendisine bir dayatma olmaması koşuluyla çok önemlidir.

Vahiy öncesi dönemin genel sosyo-tarihsel bağlamına ek olarak, önerilen yaklaşımda dikkate alınması gereken başka bağlam düzeyleri de vardır. Bu düzeylere örnek olarak aşağıdakiler verilebilir.

Nüzul Sırası Bağlamı: Bu, vahyin indirildiği kronolojik sırayı ifade eder ve Kur’an-ı Kerim’deki bölümlerin ve ayetlerin okunuş sırasından farklıdır. Müfessirler genellikle Kur’an’ın yorumuna bu diğer sırayla yaklaşmışlardır ki bu yaklaşım, Kur’an kelimelerinin yirmi yıllık vahiy süreci boyunca anlam bakımından evrim geçirdiği gerçeğini göz ardı etmektedir; Kur’an’a ait bir kelime farklı yerlerde aynı anlama gelmek zorunda değildir. Bu, “tilavet sırasının” önemini küçümsemek anlamına gelmez. Aksine, Kur’an’ın psikolojik ve estetik etkisini ortaya çıkarma perspektifinden ele alınmalıdır. Çünkü bu, genel okuyucu kitlesinin ufkunda sabitlendiği sıradır. Nüzul sırasına göre okumak, anlamları ve çağrışımları ortaya çıkarmak için gerekliyse, tilavet sırasına göre okumak da “özü” ve “etkiyi” ortaya çıkarmaktadır. Bağlamsal okuma yöntemi, iki bağlamı aralarındaki farkları göz ardı etmeden, kapsamlı ve bütünleştirici bir yaklaşımla ele

almaktır. Tarihsel okuma, örneğin Mekke döneminden Medine dönemine kadar metnin yapısı içindeki anlamsal gelişimi ortaya çıkarabilir, ancak Kur'an'ın mevcut yapısının genel anlamsal etkisini ortaya çıkaramaz. Bu arada, tefsir alimleri tarafından kullanılan sıralı okuma, genel anlamsal etkiyi ortaya çıkarmada başarılı olabilir, ancak genellikle anlamsal gelişim konusunu gözden kaçıır. Yenileme yönteminin görevi, yorumlama sürecinde hem tarihsel hem de dizisel boyutları birleştirmektir.

Anlatı Bağlamı: Bir önceki aşamayı takip eden aşama olan “anlatı” bağlamı, kıssalar bağlamında veya önceki milletlerin durumlarının tasviri bağlamında veya ister Mekkeli müşrikler olsun ister Kitap ehli olsun Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e meydan okuyan, saldıran ya da alay edenlere cevap verme bağlamında olmak üzere emredilen bir yasa veya yasak olduğu düşünülen şeyi çevreleyen daha geniş bir bağlamı temsil etmektedir. Anlatının bağlamına dikkat etmenin önemi, araştırmacının burada detaylandırılmayacak alt seviyeleri içeren esas ve temel olarak “yasama” olan ile “tartışmacı” (Zerkeşi, 1972)⁴ “açıklayıcı” “tehdit ve uyarı” “ibret ve öğüt” vb. olan arasında ayırım yapmasını sağlamaktır.

Dilsel Yapı Düzeyi: Dilsel yapı düzeyi, müfessirlerin önem verdiği gramatik yapı (nahiv) düzeyinden daha karmaşıktır, çünkü gramatik cümleler arasındaki “fasl” veya “vasl” gibi ilişkileri ve “takdim ve tehir”, “idmar ve izhar”, “tekrar” vb. ilişkileri analiz etmekle ilgilenir. Bunlar Abdülkahir el-Cürcani'nin önemli eseri Delailü'l-İ'caz'da “Nazm” kavramı altında ele aldığı semantik unsurlardır. Biz bunları müstakil bir çalışmada “üslup bilimi” ışığında analiz ettik (Ebu Zeyd, 1994). Bunun ötesinde geleneksel retorik sınırlarında durmayan, “söylem analizi” ve “metin analizi” araçlarını çağdaş uygulamalarında kullanan gramer ve retorik analizi

⁴ Tartışma bağlamı, örneklerle açıklığa kavuşturulacağı üzere, eleştirmenlerin ve alaycılarının kendi mantıklarını tersinden kullanarak argümanlarının iç tutarsızlığını ortaya koyup cevap vermek anlamına gelir. İmam Şafî Enam Suresi'nin 145. ayetini yorumlarken bu bağlama dikkat çekmiştir. “De ki: ‘Bana vahyolunan Kur'an'da bir kimse-nin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki o şüphesiz necistir- ya da Allah'tan başkası adına kesilmiş bir (murdar) hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum.’ İmam Şafî; kâfirlerin, Allah'ın helal kıldığını haram, haram kıldığını helal saydıkları için, bu ayetin, “Senin haram kıldığından başka hiçbir şey haram değildir ve senin helal kıldığından başka hiçbir şey de helal değildir” dercesine onların maksadına ters düştüğünü bulgulamıştır. Şafî daha sonra açıklayıcı bir örnek vermiştir: Birisinin size, “bugün tatlı yemeyin” demesi ve sizin de gerçek anlamıyla değil sırf muhalefet olsun diye “Bugün sadece tatlı yiyeceğim” diye cevap vermeniz gibi.

düzeyi takip yer almaktadır. Bu uygulama ilahî söylemde daha derin ve daha karmaşık seviyeleri ortaya çıkarır ki burada bunu detaylandırarak yerimiz bulunmamaktadır. İkinci temel metin olan Hz. Peygamber'in sünnetine gelince, hem "metin" hem de "sened" eleştirisini birleştirmek esastır. Dilbilim ve üslupbilim alanlarındaki modern metin tenkidi ve belgeleme yöntemlerinin sunduğu tüm imkânlardan faydalanmak gerekmektedir. En önemlisi, Peygamber'in (s.a.v) terminolojik anlamda "sünnet" kavramına giren, yani bir peygamber ve elçi olduğu için uyulması zorunlu olan sözleri ile bir insan olduğu için kabul edilebilecek veya terk edilebilecek sıradan sözlerini birbirinden ayırmak için içtihat kapısını açmak gerekmektedir.

Yukarıda değinilen yöntem perspektifinden, burada kadınlar ve haklarıyla ilgili metinleri, özellikle Kur'an söylemi çerçevesinde, tarihsel ve eleştirel bir analiz ettiğimizde İslam'ı ve Arap-İslam kültürünü eleştirenlerin "kadın hakları" konusunda dayandıkları hükümlerin birçoğunun tarihsel olarak Kur'an tarafından getirilmiş yasalar olmadığını görmekteyiz. Bu nedenle, İslam'ın genel olarak "insan hakları" ve özel olarak "kadın hakları" konusundaki tutumunun doğruluğuna ulaşmak için, "kadın haklarının" İslam'dan önceki durumu ile İslam'ın yasalaştırdığı yeni haklar arasında tarihsel bir karşılaştırma yapılmalıdır "İslam öncesi" dönem ile 'İslam sonrası' dönem arasında, eski ile yeni arasındaki kesişme noktasını temsil eden ortak bir alan vardır. Bu alan, vahyin hitap ettiği insanların bilincinde yeninin bilişsel kabulünü tesis ettiği bir köprü ya da geçit işlevi görmektedir. Yeni mesaj ile geçiş dönemi arasındaki farkların bu şekilde analiz edilmesi, söylemin on dört asırdır kopuk olduğu tarihsel bağlamına yeniden yerleştirilerek orijinal anlamının yeniden kazandırılması süreci olarak tanımlanmakta ve bu durum, Kur'an'da kadınlar hakkında bahsedilen her şeyin yasa olduğu yanılığısına sebep olmaktadır.

Ayrıca İslami düşüncenin bazı yönelimlerinde kadın haklarına ilişkin dinî anlamın ideolojik manipülasyonunu da eleştirel bir şekilde ele alıyoruz. Bu manipülasyonlar öncelikle, sadece kadınlara ve onların haklarına değil aynı zamanda insanların sosyal varoluşuna da düşman olan ve onları "kabile" kurumunun sadece bir "dişlisi" hâline getiren Bedevi toplumunun "sosyal" bağlamını meşrulaştırma yolunu izlemiştir. Bu kurum tarih boyunca çeşitli biçimler almıştır ve bazı çağdaş Arap toplumlarında bazı tezahürleri hâlâ mevcuttur. Anlamın orijinal bağlamından koparılarak

bu şekilde manipüle edilmesi, İslam'ı, onu benimseyenlerin değerlerine ihanetinden arındırmak için vurgulanması gereken birkaç istisna dışında, Arap ulusunun sosyal ve siyasi tarihine hâkim olmuştur. Bu durum, "kabile" kurumunu miras alarak canlılık kazandıran çeşitli askeri diktatörlük biçimlerinin hakimiyeti bağlamında meydana gelmiştir. Eğer kalkınma (rönesans) döneminin öncüleri, çağa ve tarihe uygun, "orijinal anlam"la çelişmeyen, yani 'bağlamsal" bir "çıkarım"a ulaşmak için anlamın bağlamını yeniden ele almaya çalışmışlarsa, kalkınma (rönesans) projesinin; siyasi, sosyal ve kültürel olarak başarısızlığa uğraması, daha doğrusu bocalamaya başlaması, daha önce gündeme getirilen sorunlarla ilgili tartışmayı yeniden açmıştır. Geçmiş cevapları, geri getirmek veya yeniden kullanıma açmak mantıklı değildir, çünkü bağlam ve karşılaşılan zorluklar artık aynı değildir. Bu nedenle, dinî düşüncenin hâlâ içinde sıkışıp kaldığı yorumsal çıkmazı aşmak için bağlamsal bir okuma yaklaşımı önerme ihtiyacı doğmuştur.

Tartışmacı Bağlam ve Betimleyici Bağlam

Özellikle Kur'an'da kadın meseleleriyle ilgili dinî metinleri dikkatle araştırarak, kadın ve erkek arasındaki "eşitliğin" Kur'an söyleminin temel hedefini temsil ettiğini kesin bir biçimde söylemek mümkündür. Bu konudaki metinler, doğrudan anlamlarının ötesine geçen yorumlara izin vermemektedir. Örneğin Tevrat'tan farklı olarak Kur'an'ın Havva'yı -kadın cinsinin örneği- Allah'ın emrine itaatsizlik ederek yasak ağaçtan yemesi için Adem'i ayartan Şeytan'ın bir aracı olarak tasvir etmediğini vurgulamak önemlidir. Kur'an, Âdem ve Havva'yı hem sorumluluk hem de ceza bakımından eşit tutma konusunda açıktır. Ancak Müslüman müfessirler, İncil'deki hikâyeyi tefsirlerine dâhil etmiş ve günahın sorumluluğunu Havva'ya yüklemiştir (Ebu Zeyd, 1994). Böylece kadınlar, geri kalmışlık dönemleri boyunca radikallerin söyleminde günahın, kötü işlerin ve Şeytan'a açılan kapının sembolü haline gelmiştir. Bu durum, kadınları sadece Şeytan'ın ayartmalarından korumak için değil, aynı zamanda erkekleri de korumak için toplumsal alandan uzaklaştırıp tutsak etmenin çözüm olduğu fikrine yol açmıştır. Bazı fıkhi ifadeler ve yorumlar haricinde, İslam düşüncesinin bir bütün olarak insan, insanın Allah ve dünya ile ilişkisi meselesiyle cinsiyete bakmaksızın hem varoluşsal hem de epistemolojik perspektiflerden ilgilendiğini görmekteyiz.

Ancak Kur'an, kadın ve erkek ya da dişil ve eril arasındaki ayrımların kültürlerinin ve sosyal sistemlerinin bir parçası olduğu bir topluma indirildiği için, bu ayrımların Kur'an'ın onlarla yaptığı tartışmalara yansması doğaldır. Ancak hata, bu polemik ifadelerinin sanki İslam'ın getirdiği yasal hükümlermiş gibi ele alınmasından kaynaklanmaktadır. Bu, polemik ve yasama bağlamları arasındaki karışıklıktan kaynaklanan fetvaların ve hatalı yorumların bolluğunu açıklamaktadır. Kadın-erkek arasındaki "eşitlik" Kur'an-ı Kerim'in amaçlarından temel bir amaç olarak iki açıdan ortaya çıkmaktadır: Bunlardan ilki, Havva'yı Adem'in bir parçası olarak gören, Havva'nın Adem'in kaburga kemiklerinden birinden yaratıldığı ve daha sonra her zaman disiplinle düzeltilmesi gereken eğri kaburga kemiği olduğu söylenen Tevrat'ın aksine, "tek bir nefesten" yaratılışın kökeninde bulunan eşitliktir. İkinci husus, aşığıdaki metinlerde gördüğümüz gibi, dinî yükümlülüklerde ve bunun sonucunda ortaya çıkan mükafat veya cezada eşitliktir:

Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan, ikisinden birçok erkek ve kadın üretip yayan rabbinize itaatsizlikten sakının. Adını anarak birbirinizden dilek ve istekte bulunduğunuz Allah'a saygısızlıktan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir (Nisa: 1).

Sizi bir tek candan yaratan, kendisiyle mutlu olsun diye ondan da eşini yaratan O'dur (Araf: 189).

Erkek olsun kadın olsun, kim inanmış bir insan olarak dünya ve âhirete yararlı işler yaparsa kesinlikle ona güzel bir hayat yaşatacağız ve böylelerinin ecirlerini de muhakkak surette yapmış olduklarının daha güzeliyle vereceğiz (Nahl: 97).

Erkek olsun, kadın olsun her kim iman etmiş olarak dünya ve ahiret için yararlı iyi işler yaparsa işte onlar da cennete girerler ve zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar (Nisa: 124).

Kim bir kötülük yapmışsa sadece o kötülüğünün miktarınca ceza görecektir; kim de -erkek olsun kadın olsun- inanmış bir kişi olarak dünya ve ahirete yararlı iş yapmışsa işte böyleleri de cennete girecekler, orada kendilerine hesapsız nimetler verilecektir (Mü'min: 40).

Rableri onların dualarına şöyle karşılık verir: "Şüphesiz ben, erkek olsun kadın olsun -ki birbirinizden meydana gelmişsinizdir- sizden bir şey

yapanın emeğini asla boşa çıkarmam. Hicret edenlerin, yurtlarından çıkarılanların, benim yolumda eziyete uğratanların, savaşanların ve öldürülenlerin, işte onların günahlarını elbette sileceğim. Andolsun ki, Allah katından bir mükâfat olarak onları altından ırmaklar akan cennetlere koyacağım. Şüphe yok ki nimetin güzeli Allah'ın katındadır! (Âl-i İmran: 195).

Müminlerin erkekleri de kadınları da birbirlerinin velîleridir; iyiliği teşvik eder, kötülükten alıkoyarlar, namazı kılarlar, zekâtı verirler, Allah ve resulüne itaat ederler. İşte onları Allah merhametiyle kuşatacaktır. Kuşkusuz Allah mutlak güç ve hikmet sahibidir. Allah mümin erkeklere ve mümin kadınlara içinde ebedî olarak kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetler ve adn cennetlerinde güzel meskenler vaat etmiştir. Allah'ın rızası ise hepsinden büyüktür, işte büyük bahtiyarlık da odur (Tevbe: 71-72).

Erkek ve kadın arasında ayırım yapıyor gibi görünen tartışmalı metinlerine gelince, bunlar meleklerin Allah'ın kızları olduğunu iddia ederek Allah'a dişilik atfeden Arap müşriklerine cevap bağlamında indirilmiştir. Bu inanç büyük olasılıkla onların eski dinî geleneklerinden kaynaklanıyordu ve Kur'an vahyedildiğinde bu geleneklerin kalıntıları hâlâ mevcuttu. Arapların taptığı ve Kuran'da adı geçen tanrıların isimleri yani "Lât", "Uzzâ" ve "Menât" dişil isimlerdir. Bunun bir tartışma argümanı olduğunun kanıtı, Kur'an'ın hem dışı ilahlara tapınmayı hem de dışı meleklerin Allah'a atfedilmesini tek bir bağlamda ele almasında bulunmaktadır:

Gördünüz değil mi (âciz durumdaki) Lât'ı, Uzzâ'yı ve üçüncüsü olan diğerini, Menât'ı? Erkek çocuklar size de kızlar O'na öyle mi? Ama o takdirde bu insafsızca bir taksim! Bunlar sizin ve atalarınızın putlara taktığı boş isimlerden ibarettir. Allah onlara öyle bir yetki ve güç vermemiştir... Ahirete inanmayanlar meleklerle dışı varlıkların isimlerini veriyorlar. Oysa onların bu konuda bir bildikleri yok; sadece zanna uyuyorlar. Zan ise asla gerçek bilginin yerini tutamaz (Necm: 19-28).

İslam öncesi Arap toplumunun anaerkillik aşamasını çoktan geçtiğini ve ataerkil bir toplum hâline geldiğini varsaymak mantıklıdır çünkü kadın ilahlara tapınmak, "kız çocuklarının diri diri gömülmesi" uygulamasından da anlaşılacağı üzere, kadınların utanç veren aşağı varlıklar olarak görüldüğü hâkim sosyal normlarla çelişmektedir. Bu nedenle Kur'an, Arapların Allah'a dişilik atfetme konusundaki ısrarlarını, özellikle de

Tanrı ile cinler arasında meleklerin doğumuyla sonuçlanan (Safat: 151-152) bir “akrabalık ilişkisi” (Safat: 158) olduğu şeklindeki putperest bir düşünceye dayandıkları için, bir tür aşağılama olarak değerlendirmiştir. Kur’an’ın buna tartışmacı bir şekilde şöyle cevap vermesi doğaldı: “Onlar Allah’ı bırakıp birtakım dişi putlardan medet umuyorlar; başkasından değil, isyankâr şeytandan dilekte bulunuyorlar.” (Nisa: 117). Dolayısıyla, Kur’an’ın bu bağlamdaki söylemini kadınları aşağılamak olarak yorumlamak yanlıştır. Kur’an, Arapların yoksulluk ya da utanç korkusuyla kız çocuklarını diri diri gömme uygulamasını kınarken bu nasıl olabilir?

Yine onlar -hâşâ- “Kızlar Allah’ındır” diyorlar. Akıllarınca beğendikleri de kendilerinin oluyor! Onlardan birine bir kız müjdelendiğinde, öfkelenerek yüzü mosmor kesilir. (Aklınca) verilen müjdenin kötülüğünden dolayı halktan gizlenir. Böyle bir alçaltıcı duruma rağmen onu yanında mı tutsun yoksa toprağa mı gömsün! Görün işte, ne kötü yargıda bulunuyorlar! (Nahl: 57-59).

Kimi kullarını O’nun bir parçası saydılar. Şüphesiz insan apaçık bir nankör! Yoksa O, yarattıkları arasından kızları kendisinin saydı da erkek çocukları size mi ayırdı? Onlardan biri, Rahmân’a yakıştırdığı (kız çocuğu) ile müjdelenince öfkeye kapılarak yüzü mosmor olur. “Mücadelede başarısız olarak ömrünü süslenmekle geçirecek olan kız çocuğu mu?” diye öfkeyle sorar. Rahmân’ın kulları olan melekleri dişi saydılar. Yoksa yaratılışlarına tanık mı oldular? Tanıklıkları kaydedilecek ve bundan sorguya çekileceklerdir. (Zuhruf: 15-19)

Şimdi onlardan şunu cevaplamalarını iste: Kızlar rabbinin de erkek çocuklar onların mı! Yoksa biz, gözlerinin önünde melekleri dişi olarak mı yarattık? İyi bilin ki onlar, sırf kendi uydurmaları olarak, “Allah çocuk sahibi oldu!” diyorlar. Onlar katıksız yalancıdır. Allah, kızları oğlanlara tercih mi etmiş! Ne oluyor size? Nasıl yargıda bulunuyorsunuz? Hiç düşünmüyor musunuz? (Saffat: 149-155).

Rabbiniz erkek çocukları size verdi de kendisi meleklerden kız çocuklar mı edindi? Gerçekten siz çok ağır bir söz söylüyorsunuz! (İsra: 40).

Polemik bağlamında zikredilen metinlerin ötesine geçerse, betimleyici bir bağlamda sunulan başka metinler de buluruz. Örneğin, Meryem’in annesinin onu doğururken söyledikleri, konuşmacının ifadesi olabilecek bir bağlam olan anlatı bağlamında zikredilir. Durum öyle bir hâl almıştır ki, karnındaki Allah’a adayacağına dair yemin eden İmran’ın karısı, kız

çocuğunun bu yemini yerine getirmek için uygun olmadığını düşünmüştür. Ancak “Ve Allah onun ne doğuracağını daha iyi bilirdi” ifadesi bu varsayımı ve anne tarafının şüphesini ortadan kaldırmaktadır:

Bir zamanlar İmrân’ın karısı şöyle demişti: “Rabbim! Karnımdakini kayıtsız şartsız sana adadım, benden kabul buyur; kuşkusuz sensin her şeyi işiten, her şeyi bilen. Onu doğurunca dedi ki: “Rabbim! Onu kız doğurdum. -Oysa Allah onun ne doğurduğunu daha iyi bilmektedir- erkek de kız gibi değildir. Ben onun adını Meryem koydum, işte ben onu ve soyunu kovulmuş şeytana karşı senin korumana bırakıyorum.” Bunun üzerine rabbi ona hüsnükabul gösterdi ve onu güzel bir şekilde yetiştirdi (Âl-i İmran: 35-37).

Aynı durum, Arapların kavramlarında olduğu gibi Allah’ın sözleri için de geçerlidir:

Nefsânî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, soylu atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere düşkünlük insanlara çekici kılınmıştır. İşte bunlar dünya hayatının geçici menfaatleridir. Hâlbuki varılacak güzel yer, Allah’ın katındadır (Âl-i İmran: 14).

Kur’an’ın betimleyici bağlamı kapsamında yasama olarak değerlendirilen bir başka konu ise erkeklerin kadınlar üzerindeki velayeti (kavvam) meselesidir. Bu, erkeklerin kadınlardan sorumlu olduğu ve ayette de belirtildiği gibi eşini -terk etmek veya dövmek gibi- cezalandırıcı eylemler de dâhil olmak üzere otoritenin getirdiği tüm sorumluluklara sahip olduğu şeklinde anlaşmıştır:

Allah’ın, (iki cinse) birbirinden farklı özellik ve lütuflar bahşetmesi ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar. Sâliha kadınlar Allah’a itaatkârdır; Allah’ın korumasına uygun olarak, kimsenin görmediği durumlarda da kendilerini korurlar. (Evlilik hukukuna) baş kaldırmasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve onları dövün. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın; çünkü Allah yücedir, büyüktür (Nisa: 34).

Suyuti’nin bu ayetin nüzul sebebine ilişkin aktardığı rivayetleri incelediğimizde, ayetin muhatap aldığı insanların durumlarını göz önünde bulundurduğunu fark ederiz. Bir rivayette, kocasının kendisine tokat attığından şikâyet ederek Peygamber’e (s.a.v) gelen bir kadına

Peygamber'in "Bunu yapmaya hakkı yok" cevabını verdiğinden bahsedilir. Başka bir rivayette ise Peygamber, kadının kocasına tokat atarak karşılık verme hakkına sahip olduğuna hükmetmiştir. Eğer bu rivayet doğruysa, ayette bahsedilen kısas ilkesini yansıtmaktadır: "Tevrat'ta İsrâiloğulları'na, 'Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş... Yaralamalarda da kısas vardır. Kim kısası bağışlarsa bu kendisi için bir kefarettir. Ve her kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar zalimlerin ta kendileridir' diye yazdık." (Maide: 45) Peygamber'in kocanın bu eylemini reddetmesinin, İslam'daki orijinal "eşitlik" ilkesinin açık bir göstergesi olduğuna şüphe yoktur, ancak muhataplar henüz bu eşitliği tolere edemedikleri için velayet ayeti (kavvam ayeti) nazil olmuştur (Suyuti, t. y.). Ancak soru şudur: Ayet velayeti yasalaştırıyor mu yoksa İslam öncesi dönemdeki durumun gerçekliğini mi anlatıyor?

Bazıları için "Allah'ın bazılarını diğerlerine üstün kılması" ifadesinin zahirî anlamından, erkeklerin, kadınlara veli tayin edilmesinin mutlak ilahî tercihe dayandığı; velayetin, tartışmaya kapalı ilahî bir hüküm hâline geldiği sonucunu çıkarmak kolaydır ki gerçekten de böyle olmuştur. Ancak bazılarının diğerleri üzerinde veli olmasına veya bazılarının diğerlerine nispetle farklı derecelerde yükseltilmiş olmasına ilişkin ilahî tercihin, Kur'an genel bağlamı göz önünde bulundurulduğunda, insanlar arasındaki sosyal ve ekonomik farklılıklara atıfta bulunduğu görülmektedir. Bu farklılıklar, sosyal dinamikleri düzenleyen yasalara yön veren yani "sünnetler" altında Kur'an söylemi kapsamına giren düzenlemelerdir. Bunlar Allah'ın "insanların bir kısmı ile diğer kısmını engellemesi" (Bakara: 251) hükmü bağlamındaki değişime kabil ilahi sosyal yasalardır. Bu açıklama, felsefe, tarih ve sosyoloji bilimlerinin kurucusu İbn Haldun'un anlayışına göre bir öğüt ve düşünmeye sevk etme amaçlıdır. Ayetteki "bakın" fiili dikkat çekmektedir: "Baksana, biz insanların kimini kiminden nasıl farklı kılmışızdır. Elbette ahiretteki dereceler ve farklılıklar daha büyük olacaktır." (İsra: 21). Eğer insanlar arasındaki farklılıklarının bazılarını fakirliği, bazılarını da zenginliği emreden ilahî hükümler olduğunu anlayacak olsaydık, o zaman Kur'an'ın bizzat kendisinin "(servet) içinizden sadece zenginler arasında dönüp dolaşan bir şey olmasın diye" ayetiyle zenginlik ve kaynakların dağıtımını teşvik etmesi uygun olmazdı. (Haşr: 7). Bu nedenle, bazı insanları diğerlerine üstün tutmasının, adaleti sağlamak için değiştirilmesi gereken bir gerçekliğin yalnızca betimleyici

bir ifadesi olduğunu anlamamız gerekmektedir. Ayetteki “ل” harfi sebep bildirmek (ta’lil lamı) için değil, sonuç (lamu’l-akıbe) bildirmek için olması, bazı insanların diğerleriyle alay etmesi veya aşağılaması için bir neden olmasını amaçlamaktadır. Bu da alay, aşağılama ve her türlü hakaretin aşırı sosyal ve ekonomik eşitsizliğin kaçınılmaz sonuçları olduğu anlamına gelmektedir. Yüce Allah’ın şu ayetindeki bağlama bakın: “Rabbinin rahmetini paylaştırmak onlara mı düşmüş? Dünya hayatında onların geçimliklerini biz paylaştırdık. Bir kısmı diğerini istihdam etsin diye kimini kiminden derecelerle üstün kıldık. Rabbinin rahmeti onların biriktirdiklerinden daha hayırlıdır.” (Zuhruf: 32). Allah’ın ilahî adaletinin, -servet, mevki veya güç nedeniyle- bazılarının diğerleriyle alay etmesini istemesi düşünülemez. “Muhakkak ki Allah adaleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert olmayı emreder.” (Nahl: 90).

Dolayısıyla, velayet (kavvam) bir durumun tanımı olduğu kadar bir yasa değildir. Erkeklerin kadınlara tercih edilmesi mutlak bir ilahî hüküm değil, asıl eşitliğe ulaşmak için değiştirilmesi gereken bir gerçekliğin ifadesidir. Erkeklerin, kadınların üstündeki derecesi bütünün bir dalıdır: “Kadınların, makul ve meşru ölçülerde ödevlerine denk hakları vardır” (Bakara: 228). Yani toplumda yerleşik örf ve adetlere dayanmaktadır. Hiç kimse gelenek ve göreneklerin mutlak, ebedî, ilahî hükümler olduğunu söylememiştir ve söylememelidir. Tanımlamanın yasal bir tanımlama olduğunu varsaysak bile, “kavvame”nin anlamı -erkeğin kontrol etmesi ve tek taraflı karar verme yetkisi anlamında- mutlak kör otorite ve kadının mutlak itaati -yine kör bir biçimde- değildir. “Kavvame”nin anlamı, ekonomik ve sosyal sorumluluğun üstlenilmesidir; Allah, “Hayy ve Kayyum” değil midir? (Bakara: 266; Âl-i İmran: 266; Al-i İmran: 2; Taha: 111), varlığı koruyan ve gözeten, adaleti yerine getiren yani adil olan (Al-i İmran: 18) ve “Herkesi hak ettiğine göre yönetip gözeten” (Ra’d: 33), dolayısıyla velayet (kavvame), erkek ya da kadın her iki tarafın da üstleneceği ya da durum ve şartlara göre her ikisinin de paylaşacağı bir sorumluluktur. Kur’an velayetin gerekçesini iki unsura bağlar: tercih ve ekonomik yetkinlik. Bununla birlikte, kimin kime tercih edileceğini kesin olarak belirtmez ve yoruma açık bırakır. Bu durum, velayetin iki taraf arasında paylaşılabilceğini veya dönüşümlü olarak kullanılabileceğini

östermektedir (Şahrur, 1997).⁵ Bu bağlamda kışkırtıcı bir soru sormak faydalı olabilir: Erkek işsizken çalışıp aileyi geçindiren kadın olsaydı, erkek kadına “öğüt verme” “yatakta terk etme” veya “dövme” yetkisi de dâhil olmak üzere “velayet (kavvame)” tüm haklarını kullanmasına izin verir miydi? (Huveydi, 1998).⁶

Aynı şekilde, Belkis’in krallığı ile ilgili olarak Hüdhüd kuşunun dilinde anlatılanları da betimleyici bağlama dâhil etmeliyiz: “Onları bir kadın hükümdarın yönettiğini gördüm; kendisine her imkân verilmiş; bir de muhteşem tahtı var.” (Neml: 23). Bu ayetten bir kadının hükmetmesinin

⁵ İmam Muhammed Abduh daha önce velayette eşitlik kavramını teyit etmiş ve dul anelerin erkek çocukları ya da kendi ifadesiyle erkekler üzerinde vasi olarak hareket ettiklerini örnek göstermiştir. Diyor ki: ‘Şeriatımızın halifelik, liderlik (İmamet) ve bazı durumlarda şahitlik gibi erkekleri kadınlara tercih ettiği durumları incelediğimizde, bunların hiçbiri kadının kişisel hayatı veya özgürlüğü ile ilgili değildir. Yargıçlar, bu sınırlı konularda kadınları sadece ailevi rolleri içinde tutmayı düşünmüş ve kamusal görevleri erkeklere ayırmıştır. Bu doğal ayırım, kadınların ilerlemesini ve hak ettikleri mertebeye ulaşmasını engelleyen hiçbir şeyin olmadığı Avrupa’daki modern uygarlıkta da işlemeye devam etmektedir. İslam hukukunun kadınlara tanıdığı medeni hakların gerçek maksadını anlayan hiçbir akli başında kişi -bir erkek çocuğun vasisi olma ehliyeti de dâhil olmak üzere- kadınları bu hakları kullanmaktan mahrum bırakan gelenekleri desteklemez.

⁶ Fehmi Huveydi, kadınların kamu işlerine katılımı ve velayet (*kavvame*) konusunu tartışırken, Rabat’ta “İslam ve Kadın Hakları” konulu bir konferanstaki tartışmalara dayanarak şunları belirtmektedir: Kadınların kamu görevlerinde bulunmalarını yasaklayan herhangi bir Nass yoktur. Kur’an’da bahsedilen, erkeklerin “kavvame” olması ve kadınlardan bir derece üstün tutulması meselesi, aslında rollerin düzenlenişine ve erkeklerin üstlendiği mali sorumluluğa atıfta bulunmaktadır. Bu tercih bir kişinin diğerinden daha iyi olduğu anlamına gelmez, çünkü Allah bazı insanları zenginlik açısından diğerlerinden üstün kılmıştır, ancak kimse bunun daha az zengin olanların değerini azalttığını iddia etmemektedir. Aksine, bazı Hadisler, Allah katında, daha az servete sahip olanların Karun servetine sahip olanlardan daha faziletli olabileceğine işaret etmektedir. Bazılarının kadınların dövülmesini haklı çıkardığını iddia ettiği *nüşuz* (aile içi geçimsizlik) konusunda, *nüşuzun* ilk olarak nasihatle, ikinci olarak da terk ile ele alınması gerektiği, ancak her ikisi de işe yaramazsa, bir erkeğin karısını, yüzüne dokunmadan, canını yakmadan veya üzerinde iz bırakmadan terbiye edebileceği vurgulanmıştır. Âlimler bunun *misvakla* (küçük bir diş temizleme çubuğu) hafifçe vurmaya eşdeğer olması gerektiği konusunda hemfikirlerdir. Şeyh Şaltut, bir kadının *nüşuzunun* onun sapması olduğunu ve kocanın hafif bir disiplin uygulamasının onu mahkemeye çıkarılmaktan ve toplum önünde utandırılmaktan koruduğunu açıklamıştır. Şeyh Muhammed el-Gazali’ye göre İslami anlayışta *nüşuz* iki durumda ortaya çıkar: Bir kadının, evlilik bağına zedeleyecek kadar kocasına karşı kibirli davranmasıyla ya da kocasının hoşlanmadığı bir yabancıya, onun bilgisi ve izni olmadan eve girmesine izin vermesiyle. Her iki durum da mahremiyet gerektirdiğinden, ev dışında ele alınmamalı ve üçüncü bir taraf dâhil edilmemelidir.

yasak olduğuna delil olan herhangi bir sonuç çıkarmak geçersiz olacaktır. Bu kadının -Kur'an'ın kendisine göre- "şura" (danışma) ile hükmetmesi yeterli değil midir? Nitekim O, danışmanlarına danışmadan karar vermemiştir (Şahrur, 1997).⁷

Kanuni Metinler: Anlam ve Kapsam

Evlilik ve Boşanma

Kadınlara dair kanuni metinler çoğunlukla kadın meselelerine dair konular yer alan Nisa Suresi'nde bulunmaktadır. Bu sure, Medine'de nazil olan surelerin altıncısıdır ve Uhud Savaşı'ndan sonra, Hicret'in dördüncü yılında indirilmiştir.⁸ Doğal olarak, Müslümanların mağlubiyetinden ve birçok şehit verilmesinden sonra ortaya çıkan, önemli sayıda yetim ve dul kadınla ilgili birçok konuyu ele almaktadır. Bu bağlamda, "evlilik ve boşanma" ile "miras" düzenlemeleri getirilmiştir. Ancak bu hükümleri surenin giriş ayetleri ışığında anlamak önemlidir; bu ayetler, insanlığın yaratılış ve oluşumundaki temel "eşitlik" kavramını vurgulamakta ve dinî ve dünyevi görevler ile hükümler bağlamında eşitlik ilkelerini öne çıkarmaktadır. Sure, erkek ve kadının "bir tek nefisten" yaratıldığı, o nefsin eşinin de ondan yaratıldığı ve Allah'ın bu ikisinden "birçok erkek ve kadın" yaydığı ifadesiyle başladıktan sonra, ikinci ayette doğrudan yetimlerin haklarına değinmektedir. Bu bağlamda evlilik konusu şu şekilde ele alınmıştır: "Yetimlere mallarını verin ve temiz olanı, pis olanla değiştirmeyin. Mallarını kendi malınıza katıp yemeyin. Şüphesiz bu, büyük bir günahdır. Eğer yetimlere karşı adaletsizlik yapmaktan korkuyorsanız, size helal olan kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın. Fakat adalet yapamamaktan korkuyorsanız, o zaman bir tane alın ya da sahip olduklarınızla yetinin. Bu, haksızlık yapmamanız için daha uygundur." (Nisa: 2-3).

Hem indiriliş bağlamı hem de izin yetimlere karşı adaletsizlik korkusuna bağlandığı dilsel yapı, bunun kalıcı bir yasa değil, belirli bir durumu çözmek için verilen geçici bir hüküm olduğunu doğrulamaktadır. Ancak "çok eşlilik" uygulaması, İslam öncesinde herhangi bir standarda

⁷ Şahrur haklı olarak Kur'an'daki Hüdhüd'ün halkı üzerinde vesayet sahibi bir kraliçe olmasına değil, güneşe tapmalarına itiraz ettiğini belirtmektedir.

⁸ Bu düzenleme hem *l-İtkan fi 'Ulumu'l-Kur'an*'da Suyuti, hem de *el-Burhan fi 'Ulumu'l-Kur'an*'da Zerkeşi tarafından kabul edilmektedir.

tabi olmayan bir gelenek olduğu için kafa karışıklığı ortaya çıktı. İslam, kadınların sömürülmesini ve onların mülk veya zevk aracı olarak görülmesini sınırlamak adına bu düzensiz geleneğe bazı kurallar ve rehberlik getirmeye çalışsa da bu rehberliğin fihki yorumu, eşitlik bağlamından uzaklaşarak erkek hâkimiyeti ve kadınların kaderi üzerinde kontrol çerçevesinde yeniden ele alınmıştır. İmam Muhammed Abduh'un dikkat çekici bir pasajda eleştirdiği tam da bu fihki yorumdur:

Fakihlerin kitaplarında evliliği, bir erkeğin bir kadının bedenine sahip olmasını sağlayan bir sözleşme olarak tanımladıklarını gördüm. Bu tanımlarda bedensel tatminden başka bir şeye atıfta bulunan tek bir kelime bulamadım. Tanımlarının hiçbiri, iki kültürlü bireyin birbirlerinden bekleyebilecekleri en büyük ahlaki sorumluluklara dair herhangi bir atıf içermemektedir. Fakat Kur'an-ı Kerim'de, evliliğe gerçekten uygulanabilecek ve evlilik için bir tanım olarak kullanılacak bir ifade buldum. Uygarıklıkta en yüksek seviyelere ulaşmış milletler arasında, daha iyi bir tanım sunan bir yasa bilmiyorum. Yüce Allah şöyle buyuruyor: 'Kendilerinde huzur bulasınız diye size, kendi türünüzden eşler yaratması da O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindedir. Aranıza sevgi ve merhamet koydu' (Rum Suresi: 21). Fakihlerin verdiği ilk tanımı Allah'ın vahyettiği ikinci tanımla karşılaştıran kişi, fakihlerimizin gözünde kadınların ne dereceye kadar alçaltıldığını ve bu alçaltılmanın genel Müslüman halk arasında nasıl yayıldığını kendi gözleriyle görecektir. Evliliğin düşürüldüğü düşük statüye, yani yalnızca bir erkeğin bir kadının bedeninden kendi zevki için faydalanmasını sağlayan bir sözleşme hâline geldiğine artık şaşırılmaz. Bu durum, bu iğrenç ilkeye dayanan ikincil hükümlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır (Abduh, 1881).

İmam, istisnaları kural hâline getiren ve helal olanı zorunlu görevler hâline dönüştüren gelenekleri eleştirisini sürdürmektedir. Bu eleştiriye, "çok eşlilik" ve erkeklerin herhangi bir sınırlama veya düzenleme olmaksızın sahip olduğu "sınırsız boşanma özgürlüğü" uygulamalarını kısıtlayan yasaların meşruiyetini sorgulamak amacıyla yapmaktadır. İmam, dinî metinlerin kaotik bir anlayışa dayalı ve dar bakış açısıyla yorumlanmasının neden olduğu toplumsal sorunların doğasını net bir şekilde fark eder. Bu karmaşıklık, metinlerin anlamında açık olan ile çıkarımsal olan arasındaki ayrımı yapamamaktan, ayrıca genel ve özel bağlamlar arasındaki farkı anlamamaktan kaynaklanmaktadır.

İmam, analizini iki bağlam arasındaki ince ayrımın bilinci üzerine kurar: metinlerin indiriliş bağlamı ve tarihsel koşulları ile yorum bağlamı ve değişen tarihsel ve toplumsal gerçeklikler. Bu yaklaşımıyla, Mısır'da Kasım Emin ve Tunus'ta Tahir Haddad gibi şahsiyetlerin önünü açmıştır. İmam şöyle der:

Çok eşlilik, İslam ortaya çıktığında yaygın olan ve çeşitli bölgelerde görülen eski geleneklerden biridir. O dönemde kadınlar, insan ile hayvan arasında özel bir kategori olarak kabul edilirdi. Çok eşlilik, tarihsel deneyimin de gösterdiği gibi, kadınların toplumsal statüsüyle doğrudan ilişkilidir. Çok eşliliğin kadınlara önemli bir saygısızlık taşıdığı aşikârdır... Bu nedenle, Allah, Peygamberi aracılığıyla iletilen kanunuyla kadınlara merhamet etme, haklarını teyit etme ve statülerini yükselten adil hükümler getirme niyetindeydi. Avrupalı yazarların iddia ettiği gibi, İslam'ın Arap geleneğini dinî bir zorunluluk hâline getirdiği doğru değildir. Aksine, Avrupalılar iddialarını Müslümanların İslam'ı yanlış kullanmasına dayandırdılar; bu, dinin gerçek öğretileri tarafından desteklenmez... Kur'an, çok eşliliğe adalet şartıyla izin vermektedir. Adaletsizlikten korkuluyorsa, tek eşle sınırlama getirilir. Çok eşlilik teşvik edilmez; aksine caydırıcı bir yaklaşım vardır... İslam, eş sayısını dörde sınırlandırmış ve çok eşliliği uygulayanlara katı koşullar koymuştur; öyle ki gerçekten anlayan biri olsa birden fazla kadınla evlenmeye teşebbüs etmezdi. Çok eşliliğin kaldırılmasının caiz olup olmadığına gelince, bunda şüphe yoktur. Birincisi, çok eşliliğin şartı olan adaletin temini neredeyse her zaman yoktur. Bir milyonda bir ihtimalle sağlansa bile bu, genel bir kural olarak alınamaz. Bozulma yaygınlaşıp erkeklerin eşlerine adaletli davranmaması olası hâle geldiğinde, hükümdar veya dinî otorite, genel iyiliği korumak amacıyla çok eşliliği yasaklayabilir. İkincisi, çok eşli evliliklerde eşlerin kötü muameleye maruz kalması ve nafaka ve rahatlama haklarının çiğnenmesi, yaygın zararı önlemek için hükümdarın veya dinî otoritenin çok eşliliği yasaklamasını haklı çıkarır... Üçüncüsü, bozulmanın ve çocuklar arasındaki düşmanlığın kökünün, anneleri arasındaki farklılıklardan kaynaklandığı aşikârdır. Her çocuk, diğerine karşı nefretle büyütülür ve yetişkinlik çağına geldiklerinde şiddetli düşmanlar hâline gelirler; anlaşmazlıkları devam ederek hem kendi evlerini hem de başkalarının elleriyle yıkılmalarına neden olur. Bu nedenle, hükümdar veya dinî otorite, aileleri yozlaşmaktan korumak için çok eşliliği yasaklayabilir. Ancak, çocuksuz bir erkeğin çocuk sahibi olmak için başka bir kadınla evlenmesinin önlenmesi adil değildir; zira üreme, evliliğin asıl amacıdır. Kadın kısırca, kocasının başka bir eş almaktan alıkonulması doğru olmaz. Genel olarak, bir erkeğin başka bir kadınla evlenmesinin yasaklanması, bir zorunluluk olmadığı sürece

mümkündür; bu zorunluluk, bir hâkim tarafından belirlenmelidir. Buna dair dinî bir engel yoktur, sadece gelenekler bunu engeller (İmara, 1972).⁹

İmam, bu cesur önerinin yanı sıra, kadın ve erkeğin boşanma talep etme hakkındaki eşitliğini talep etmekle yetinmemiştir; aynı zamanda, erkeklerin sınırsız tek taraflı boşanma hakkını kötüye kullanmalarına karşı hukuki düzenlemeler önererek, bir hâkim kararı olmaksızın hiçbir boşanmanın gerçekleşmemesi gerektiğini savunmuştur. Özellikle dikkat çekici olan, İmam'ın çabalarının 1957 yılında Tunus'ta çıkarılan *Kişisel Statü Kanunu* ile sonuç vermiş olmasıdır. Bu kanun, "çok eşliliği" suç saymış ve "boşanma" talep etme hakkını hem kocaya hem de eşe

⁹ Şeyh, fırsat buldukça görüşünü tekrarlamaktan yorulmaz. Tefsirinde, çok eşliliğe izin veren "...beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın..." (Kur'an, 4:3) ayetindeki çok eşlilik izninin, ayetin sonundaki "Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan cariye ile yetinin..." şartıyla sınırlandırıldığını düşünmektedir. Adaletsizlik korkusu sadece kesin bir durum için değil, aynı zamanda adaletsizlik şüphesi ve hatta sadece adaletsizlik vehmi için de geçerlidir. Ancak, bu konularda nadiren tam bir kesinlik söz konusu olduğundan, yasa bu tür bir şüpheyi mazur görebilir. Bu nedenle, ikinci veya daha fazla eşle evlenmesine izin verilen kişi, tereddüt etmeden veya bu konuda sadece küçük şüpheler duyarak adil davranma yeteneğinden emin olan kişidir. Allah aynı surenin bir başka ayetinde de şöyle buyurur: "Ne kadar üzerine düşseniz de kadınlar arasında adil davranmaya güç yetiremezsiniz" (Kur'an, 4:129). Bu, kalbin eğilimindeki adalete atıfta bulunulduğu şeklinde yorumlanabilir. Eğer bu olmasaydı, iki ayetin birleşimi çok eşliliğin tamamen yasak olduğu sonucuna götürürdü. Ayetin devamında, "Öyleyse birine tamamen meyledip diğerini geride bırakmayın" denmektedir. Allah kulu, kalbin meyli gibi kendi kontrolü dışında olan şeylerden dolayı affeder. Peygamber (s.a.v.) son zamanlarında Aişe'ye diğer eşlerinden daha fazla meyletti, ancak diğerlerinin rızası olmadan ona bir şey vermez ve şöyle derdi: "Allah'ım, kontrol ettiğim şeylerde benim payım budur, kontrol edemediğim şeylerden dolayı beni sorumlu tutma." Burada kastedilen kalbin eğilimidir. Bu iki ayet üzerinde düşünen herkes, İslam'da çok eşliliğe verilen iznin çok sıkı bir şekilde sınırlandırıldığını, sanki sadece ihtiyacı olan ve adil davranma ve adaletsizlikten kaçınma yeteneklerinden emin olanlara izin verilen bir gereklilik olduğunu fark edecektir. Bu kısıtlama ve modern zamanlarda çok eşliliğin yol açtığı zararlar göz önünde bulundurulduğunda, çok eşliliğin yaygın olduğu bir ulusu kalkındırmanın imkânsız olduğu sonucuna varılabilir. Bu nedenle, âlimler, özellikle de Hanefi mezhebini takip eden ve otoriteyi elinde bulunduran Hanefiler, dinin, insanların maslahatı ve hayrı için indirildiğini ve en temel ilkelerinden birinin zararı önlemek olduğunu inkâr etmedikleri için bu konuyu yeniden gözden geçirmelidirler. Eğer bir şey belirli bir çağda önceki çağlarda olmayan bir zarara neden oluyorsa, "zararı önlemek, fayda elde etmekten önceliklidir" ilkesine dayanarak hükmün mevcut koşullara uyacak şekilde değiştirilmesi gerektiği konusunda şüphe yoktur. Buradan, adaletsizlik korkusu olduğunda çok eşliliğin kesinlikle yasak olduğu ortaya çıkmaktadır.

tanyarak, boşanmanın yalnızca mahkeme kararıyla gerçekleşebileceğini ve boşanmadan zarar gören tarafın ister koca ister eş olsun, haklarının korunmasını sağlamıştır (İmara, 1972). Kadın haklarını cesurca savunurken, İmam, hem Maliki hem de Hanefi mezheplerinde kendi duruşunu destekleyen yasal dayanaklar bulmuştur. Evlilik sözleşmesine kadının dilediği zaman kendisini boşayabileceği şartının eklenmesi hâlinde, bu hakkın kadın tarafından kullanılabilmesi konusunda bir görüş birliği olduğunu savunmuştur. İmam'a göre, Maliki ve Hanefi mezhepleri arasındaki fark, bu şartın evlilik sözleşmesinde yer almaması durumunda kadının boşanma hakkına sahip olup olmadığı noktasında ortaya çıkar. Hanefiler bu durumda kadını uygun görmezken, Malikiler kadının zarar görmesi hâlinde hâkimden boşanma talep edebileceğini kabul eder. İmam, farklı görüşlere geçmeden önce şu temel ilkeyi açıkça ortaya koymaktadır:

Boşanma ancak bir hâkim ya da "me'zun" (yetkili bir görevli) huzurunda, en az iki tanığın katılımıyla ve bir haftalık düşünme süresinin ardından gerçekleşir. Sonrasında, birisi kocanın ailesinden, diğeri eşin ailesinden olmak üzere iki hakem, arabuluculukta başarısız olduklarını ve uzlaşmanın imkânsız olduğunu onaylayan bir raporu hâkime sunmalıdır (İmara, 1972).

Ancak, İmam'ı meşgul eden pratik soru şudur: Kadınların yasal kapasiteden yoksun olduğu görüşüne sahip ve Osmanlı ilhakından bu yana devletin resmî doktrini hâline gelen Hanefi mezhebi altında yargı sistemiyle işleyen Mısır'da bu ilke nasıl yasal olarak uygulanabilir? İmam, bu yasal görüşe öncelikle mantık yoluyla itiraz ederek, günümüz dinî söylemlerinde genellikle eksik olan bir mantığı ortaya koymaktadır. Şöyle der:

Boşanmayı ne kadar kısıtlarsak kısıtlayalım, kadınlar kendilerine layık saygı ve itibarı asla görmeyeceklerdir, ta ki onlara boşanma hakkı tanınana kadar. Neyse ki, değerli şeriatımız, kadınların ilerlemesi için gerekli olanı yapmamızı engellememektedir. Kadınlara tüm koşullarda boşanma hakkını tanımayan Hanefi mezhebi dışında bir mezhebi benimsemeliyiz. Hanefi fakihleri, 'Kadınlara boşanmanın yasak olduğunu, çünkü onların akıl, din ve duygusal kontrol bakımından eksik olduklarını' öne sürdüler. Ancak bu gerekçeler yanlıştır; geçmişte kadınlar için doğru olsa bile, gelecekte doğru olamaz. Dahası, birçok erkek, akıl, din ve duygusal kontrol

açısından kadınlardan daha eksiktir. Alternatif olarak, Hanefi mezhebi devam ederse, evlenen her kadın kendisini boşama hakkına sahip olduğunu ya da belirli koşullarda bunu yapabileceğini şart koşmalıdır. Bu koşul, tüm mezheplerce kabul edilmektedir (İmara, 1972).

İmam, Hanefi mezhebinde kalmayı tercih etmesinin iki nedeni olduğunu belirtir. İlk neden, pratik bir zorunluluktur, çünkü mahkemelerde uygulanan yasaları değiştirmek zor, hatta imkânsızdır. İkinci neden ise, Maliki mezhebi uygulanacak olursa, şu ihtimalin doğabileceği konusundaki endişesidir:

Hâkim, kadının boşanma talebini, kocasının bir başka kadınla evlenmesi durumunda, bunun kocaya 'caiz' olduğu gerekçesiyle reddedebilir. Ancak, kadın evlilik sözleşmesine dilediği zaman ya da kocası başka bir kadınla evlendiğinde kendisini boşama hakkını şart koşarsa, mesele kendi elinde olur (İmara, 1972).

Bu nedenle, İmam Hanefi fikhında kalmayı tercih eder ve kadınların diledikleri zaman ya da kocaları başka bir kadınla evlendiğinde boşanma hakkını şart koşmalarını teşvik eder. Bu çözümün "daha akıllıca ve daha kesin" olduğuna inanır. Boşanmanın hâkim yetkisi altında olması, onu daha fazla sınırlandıracak ve evlilik kurumunu daha iyi koruyacaktır (Vanis vd., 1992).

İmam'ın, kadının tıpkı erkek gibi boşanma talep etme hakkını onaylamak için Maliki fikhından alıntılıdığı metne ek olarak, İmam'ın konumunu ve İslami Şeriat çerçevesindeki her türlü reformcu duruşu güçlendirmek adına, Hicri 4. yüzyılda (Miladi 11. yüzyılda) Endülüs'te uygulanmış bir evlilik sözleşmesi örneğini burada eklemek isteriz. Bu örnek belge, kadının belirli İslam toplumlarında evlilik sözleşmesinde belirtilen koşullara göre sahip olduğu hakları açıkça ortaya koymaktadır. Bu, kadınların erkeklerle eşit düzeyde haklardan yararlanmasının İslam Şeriatı ile çelişmediğini göstermektedir. Başka bir deyişle, İslamı takip eden bazı toplumlarda kadınların geri kalmış durumundan İslam sorumlu tutulamaz. Model evlilik sözleşmesindeki ifadeler şu şekildedir:

Falan'ın oğlu Falan, karısı, Falan'ın kızı Falan'a mehir olarak şu kadar miktarda dinar ve dirhem sağlamıştır; bu miktar, bu sözleşmenin yapıldığı dönemde Kurtuba'da geçerli olan değer üzerinden hesaplanmıştır. Bu

miktar hem peşin hem de vadeli ödemeleri kapsamakta olup, peşin ödeme, Falan'a eşi Falan tarafından babası Falan aracılığıyla verilmiştir; zira kendisi, velayeti ve bakımı altındaki bakiredir. Babası, kızı için gerekli hazırlıkları yapmak üzere bu miktarı onun adına almış ve böylece damat bu borçtan arınmıştır. Vadeli kısım ise sözleşmede belirtilen aynı para birimiyle, Falan tarafından ödenecek olup, şu aydan itibaren şu yıla kadar vade ile verilecektir.

Falan'ın oğlu Falan, tamamen kendi isteği ve eşinin sevgisini kazanmak ve onu mutlu etmek amacıyla, başka bir kadınla evlenmeyeceğini, cariye veya köle edinmeyeceğini gönüllü olarak taahhüt etmiştir. Eğer bu fiillerden herhangi birini yaparsa, mesele eşinin kararına bırakılacaktır; bu durumda, evlendiği kadın boşanmış sayılacak, her cariye Allah rızası için azat edilmiş olacaktır. Ayrıca cariye üzerindeki yetki de eşine ait olacaktır: isterse onu satabilir, isterse yanında tutabilir, isterse masrafları kocası tarafından karşılanmak üzere serbest bırakabilir.

Ayrıca, zorunlu olarak kendisi için hac görevini yerine getirmek dışında, yakın veya uzak bir yere altı aydan fazla süreyle ondan ayrı kalmayacağını taahhüt etmiştir. Bu durumda, üç yıl süresince ayrı kalabilir; ancak yolculuğa çıkacağına ve hac görevini yerine getireceğine dair eşine önceden bilgi vermelidir. Bu sürede, eşinin geçimini, giyimini ve barınmasını sağlamaya devam edecektir. Eğer belirtilen sürelerden herhangi birini aşarsa, mesele eşinin kararına bırakılacak ve tanıklık etmek için iki adil şahidin huzurunda, belirlenen süreyi aştığını yemin ederek¹⁰ doğrulamaları koşuluyla, eşin sözü geçerli sayılacaktır. Bu durumda, eş, şartı geçersiz kılmadan dilediği kadar bekleyebilir.

Ayrıca, eşinin rızası ve izni olmadan onu [Şehir] şehrindeki evinden taşımaya dair de taahhütte bulunmuştur. Eğer onu zorla, isteği dışında başka bir yere taşımaya zorlarsa, mesele eşinin kararına bırakılacaktır. Eşi taşınmayı kabul eder ve daha sonra geri dönmeyi talep eder, ancak kocası bu talep üzerine onu otuz gün içinde geri getirmezse, mesele eşinin kararına bırakılacak ve kocası, hem yeni yere taşınma hem de geri dönüş masraflarını karşılayacaktır.

Erkek, kadının bütün kadın akrabalarını ve erkek akrabalarını ziyaret etmesine engel olmamalı, aileler ve akrabalar arasında uygun olan sınırlar dâhilinde onların da kendisini ziyaret etmesine engel olmamalıdır. Ancak bunlardan herhangi birini yaparsa mesele kadının elindedir. Yüce Allah'ın emrettiği gibi ona iyi davranmalı ve onunla iyilik içinde yaşamalıdır.

¹⁰ Burada tespit ettiğimiz gibi onun doğru olduğunu biliyorlardı.

Buna karşılık kadın da ona aynı şekilde iyi davranmalı ve hoş bir yaşam sürmelidir. Yüce Allah'ın şöyle buyurduğu gibi: "Erkeklerin de kadınlar üzerinde bir derecesi vardır.

Falan'ın oğlu Falan, eşi Falan'ın statüsü ve konumu nedeniyle kendisine hizmet eden biri olmadığını anlar (bilir). Kendisinin ona hizmetçi sağlayabileceğini ve mal varlığının bunun için yeterli olduğunu beyan ederek kendi isteğiyle ona hizmetçi sağlamayı taahhüt etmiştir.

Erkek, Allah Azze ve Celle'nin sözü ile Peygamber'i Hz. Muhammed (s.a.v)'in sünnetine uygun bir biçimde evlenmiştir. Kadın, Allah Azze ve Celle'nin kadınlar için erkekleri zorunlu tuttuğu iyilikle tutmak veya lütufla serbest bırakmak gibi haklarla Allah'ın koruması altında onun eşi olacaktır. Babası (falan kişi), onu Yüce Allah'ın kendisine emanet ettiği gibi, bedenen sağlıklı, himayesi ve bakımı altında bir bakire olarak onunla evlendirdi ve evlilik akdinin yetkisini ona verdi. Bu evlilik akdinin şahitleri Falan kişinin oğlu falan ve Falan kişinin oğlu falandır. Her ikisi de sözleşme yapan tarafların söylediklerini duyup anladıklarını ve onları tanıdıklarını ifade etmişlerdir. Her ikisi de sağlık durumları yerinde ve cezai ehliyete sahiptir. Bu sözleşme şu yılın şu ayında yapılmıştır (Emevi, 1983).

Ancak "çok eşlilik" meselesi, özellikle öngörülen dinî koşullar açısından, Batı'daki serbest cinsel ilişkiler kaosuyla kıyasla ahlaki açıdan "daha iyi" ve toplumsal açıdan daha az zararlı olarak görüldüğünde, polemik bağlamında -bazen temkinli, bazen de açıkça- yeniden ele alınmaktadır. Karşılaştırmanın "kıyas" mekanizmasına dayandığına şüphe yoktur, kıyas, "asıl" ve "fürû"dan oluşmaktadır. Eğer kıyas, "kıyas-ı ıdtıradı" kıyas ise asılın hükmü füruya aktarılır, eğer kıyas, "kıyas-ı muhalafe" ise fürunun hükmü asılın hükmünden bağımsızdır. Her iki durumda da asıl ile füru arasındaki benzerlik ilişkisi kıyas sürecinde örtük olarak kalır. Tartışma bağlamında "çok eşliliğin" savunulması, Batı'nın kıyas ölçütü olarak alındığı örtük bir varsayıma dayanmaktadır. Bu mantık, bağımsız ve özgün bir medeniyet temelini dayanan kültürel bir rönesans (kalkınma) projesine tamamen aykırıdır; aslında tam tersidir. Burada analiz için -söz konusu söylemi temsilen- bağnaz ya da radikal, gerici ya da geçmişin ve geleneğin kalıntılara bağlı olarak nitelendirilemeyecek bir düşünür seçtik. Kendisi, söyleminin çok eşliliği savunduğu ya da erkeklerin kadınlar üzerindeki mutlak üstünlüğüne inandığı şeklinde anlaşılması gerektiğine dair sert uyarılarda bulunarak konuyu ihtiyatlı bir şekilde

gündeme getiren biridir. Profesör Mohamed Talbi, “çok eşliliği” istisnai bir durum olarak değerlendirmekte ancak şu soruyu sormaktadır: İstisnai durumları, zinayı yasallaştırma yoluyla mı yoksa çok evliliği yasallaştırma yoluyla mı çözmemiz daha iyidir? Sorunun yapısında örtük bir biçimde var olan cevabı gerekçelendirmek için bu istisnalar varoluşun değişmez yasalarından birine dönüştürülmektedir. Bu durum iki şeye dayanmaktadır: erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkinin tarihi, erkeklere liderlik rolünü veren tahakküme dayalı bir tarih, ikincisi ise erkeklerle kadınlar arasındaki cinsel iştah eşitsizliği ki bu eşitsizlik biyolojik açıdan doğal görünmektedir:

Bunun anlamı... yaratılışın başlangıcından günümüze kadar insanların ailesi kapsamında, evlilik hayatı içinde kocaya liderlik rolü ve ikincil olarak bazı toplumlarda çok eşlilik, bazılarında ise başka biçimler alan cinsel ayrıcalıklar veren sabit değişmezler olduğudur. Bu sürekliliğin ve kalıcılığın sabitleri bulunmamaktadır; gerekçeleri ve derin nedenleri arasında biyolojik nedenler ön plandadır, bunlara eklenen birçok nedenin değeri ne olursa olsun... Erkek hiçbir surette doğurmaz, biyolojik dağılım bu şekilde düzenlenmiştir ve biyolojik yapı, tüm hayvan gruplarında gözlemlenen ve çıplak gözle fark edilebilen, erkek ve dişi arasında cinsel iştahta bir eşitsizlik olacak şekilde düzenlenmiştir. Cinsel iştahtaki bu eşitsizliğin insan ailesi ve sosyal yapılanmalar düzeyinde yansımaları vardır: Bunlar, çok eşlilik olgusu ve bu iştahın “dünyanın en eski mesleği” olarak bilinen, erkek iştahını tatmin etmek için neredeyse sadece kadınlarla sınırlı olan ve kadın iştahını tatmin etmek için hiçbir eş değeri olmayan bir meslek aracılığıyla maddi tatmin edilmesi arayışı gibi durumlardır. Tüm bunların derin nedenleri olmadan var olması düşünülebilir mi? Şüphesiz birçok neden var, ama bunların en başında biyolojik yapıya bağlı nedenler gelmektedir (Vanis vd., 1992).

Konunun bu şekilde sunulması, bir açıklamadan çok bir gerekçe sunmaktadır. Erkeğin kadın üzerindeki bu tarihsel egemenliğini açıklamak, “biyolojik” doğadan değil, evrimin “antropolojisinden” başlamalıdır. Hayvanlar âleminde gözlemlere dayanmak -bu gözlemler doğru olsa bile- ve insanlar ile hayvanlar arasında kıyasa dayalı bir ilişki kurmak, insanların kültürel varlıklar olduğu gerçeğini göz ardı etmektedir. Böyle bir yaklaşımın sonucu, -bir istisna olan- “çok eşliliğin” doğal yasa hâline gelmesidir. Ancak böyle bir görüşün insan varlığını, doğal tarihinden başka bir tarihi ve kendi tarihini diğer doğal varlıklardan ayıran bir kültürü olmayan biyolojik bir varlığa indirgediğini kabul

etmeliyiz. “Erkeğin dışıdan daha yüksek derecede cinsel iştaha sahip olduğu, bunun nedeninin de dışının hamilelik ya da yumurta kuluçkalama aracılığıyla “üreme” ile uzun süreli meşguliyeti olduğu ifadesi bilimsel olarak dayanaksızdır. Bazı toplumlarda “Cinsel ilişkinin” bir iş hâline geldiği gerçeğine dayanmak da bu toplumlardaki gerçekliği göz ardı etmekte ve sadece bu utanç verici durumları kadınların aşağılanmasının yasallaştırılması için bir gerekçe olarak kullanmaktadır. Bu analiz, biyoloji hapishanesinde sıkışıp kalmakta ve onu insan varoluşunun “özü” olarak ele almaktadır. Sonuç olarak, mesele “erkek ve dişi” meselesi hâline gelmektedir; oysa mesele “kadın ve erkek” meselesidir ve bu da kültürel, sosyal ve tarihsel boyutları olan bir meseledir.

Miras

“Nisa” Suresi ile aynı bağlamda ve özellikle yetimlerin haklarının vurgulanması ve mallarının yenmesinin yasaklanması ve olgunluk çağına ulaştıklarında -evlilik çağına- kendilerine iade edilmek üzere muhafaza edilmesinin gerekliliği bağlamında miras hükümleri aşağıdaki gibidir:

Anne babanın ve yakınların bıraktıklarından erkeklere pay vardır; yine anne babanın ve akrabaların bıraktıklarından kadınlara da pay vardır; azından çoğundan, belli pay. (Vâris olmayan) yakınlar, yetimler ve yoksullar miras taksiminde hazır bulunurlarsa bundan, onları da rızıklandırın ve onlara güzel söz söyleyin. Geriye eli ermez, gücü yetmez çocuklar bırakmış olmaları hâlinde onlar hakkında endişe duyacak olanların (başkalarının yetimleri için de) kalpleri sızlasın; Allah’tan sakınsınlar ve doğru söz söylesinler. Yetimlerin mallarını haksız olarak yiyenler şüphesiz karınlarına ancak ateş dolduruyorlar. Zaten onlar alevlenmiş ateşe gireceklerdir. Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder... Babalarınız ve oğullarınızdan hangisinin fayda bakımından size daha yakın olduğunu bilemezsiniz. Bunlar Allah tarafından konmuş paylardır; şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir (Nisa: 7-11).

Kur’an’ın, mirası olmayan yakın akrabaları, yetimleri ve yoksulları, miras paylaşımı sırasında hazır bulduklarında ihsanda bulunarak mirasa dâhil etmeye teşvik etmesi, İslam’ın miras kavramını analiz ederken ihmal edilmemesi gereken önemli bir işarettir. İkinci önemli nokta ise Kur’an’ın -baba soylu- “akrabalık” ilişkisinin, insan ilişkilerinin en önemlisi olmadığına dair yaptığı vurgudur. Eğer bu uyarı genel bir Kur’anî duruşu temsil ediyorsa, Kur’an’ın bunu miras ayetleri bağlamında

-ki bu ayetlerde miras paylaşımı akrabalık ve hısımlık ilişkilerine dayanmaktadır- zikretme isteği, analizde ihmal edilememesi gereken bir başka işarettir. Bu iki noktadan hareketle, Kur'an'ın toplumdaki servet ve kaynakların dağıtımındaki adalet anlayışının “zekât”, “sadaka” ve “miras” kavramlarının çok ötesine uzandığı sonucuna varılabilir. Nihai amaç ve hedef; servetin “yalnızca zenginler arasında dolaşmaması”, yani belirli bir azınlığın tekelinde olmamasıdır. Bu daha geniş anlayış çerçevesinde, Kur'an'daki “miras” kavramının anlamını analiz etmek, daha sonra tarihsel ve bağlamsal anlamdan, çağdaş dini bilincimizde ortaya çıkabilecek olan bu anlama gömülü önemine geçmek gerekir.

el-Vahidi, *Esbab-ı Nuzul* isimli kitabında hepsi de kız çocuklarının ve zayıfların, yani erkek çocukların miras hakkına sahip olmadığı İslam öncesi gelenekler ile Kur'an'ın getirdiği yasalar arasındaki farkı göstermeye odaklanan dikkat çekici olaylar anlatır. İslam öncesi dönemde miras sadece savaşılabilen erkekler içindi ve kadınların hiçbir payı yoktu. Kız çocuklarını diri diri gömen ve kocası ölen kadınların bir eşya gibi miras bırakılmasına izin veren bir toplumda kadınların bırakın miras hakkını, herhangi bir haktan yararlanmasını nasıl hayal edebiliriz? Eğer İslam, “kız çocuklarının diri diri gömülmesini” yasaklayan ve bunu büyük bir suç olarak kabul eden din ise, aynı zamanda kadınların zorla miras almasını veya onlara baskı yapılmasını da yasaklayan dindir (Nisa: 19-23). Doğal olarak kadınların, babalarından ve kocalarından miras alma haklarının yanı sıra erkek ve kız kardeşlerinden kalan kelale¹¹ mirasını

¹¹ “Kelale” mirası, ölen kişinin, miras bırakacak çocuğunun olmadığı ve ebeveynlerinin her ikisinin de kendilerinden önce öldüğü bir durumu ifade eder. Bu durumda miras kardeşlere kalır. Kur'an-ı Kerim'de Nisa Suresi'nde iki kez Kelale konusundan bahsedilmektedir. İlki 12. ayette geçmektedir: “Yapacakları vasiyetten ve borçtan sonra, eşlerinizin, çocukları yoksa, bıraktıklarının yarısı sizindir. Çocukları varsa bıraktıklarının dörtte biri sizindir. Çocuğunuz yoksa sizin de yapacağınız vasiyetten ve borçtan sonra, bıraktığınızın dörtte biri onlarındır. Çocuğunuz varsa bıraktığınızın sekizde biri onlarındır. Eğer bir erkek veya kadının, annesi, babası ve çocukları bulunmadığı hâlde malı (diğer) mirasçılara kalırsa ve bir erkek yahut bir kız kardeşi varsa, vasiyetten ve borçtan sonra her birinin payı altıda birdir. Bundan fazla iseler üçte bire ortaklırlar. Kimse zarar görmesin; Allah'ın hükmü budur. Allah her şeyi bilendir, hilim sahibidir.” İkincisi ise 176. ayette geçmektedir: “Senden fetva istiyorlar. De ki: ‘Allah, babası ve çocuğu olmayan kimsenin mirası hakkındaki hükmü şöyle açıklıyor: Eğer çocuğu olmayan bir kimse ölür de onun bir kız kardeşi bulunursa, bıraktığının yarısı bunundur. Eğer (ölen) kız kardeşin çocuğu yoksa erkek kardeş de ona vâris olur. Kız kardeşler iki tane olursa, bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer erkekli kadınlı daha fazla kardeş varsa, erkeğin hakkı iki kadın payı kadardır. Yanılmayasınız diye Allah size açıklama yapıyor. Allah her şeyi bilmektedir.’”

alma hakkını tesis eden İslam'dır. Tüm bunlar İslam'ın getirdiği haklardır ve ilk Müslümanlar için bunları kabul etmek kolay olmamıştır. O dönem insanının özellikle miras konusundaki mantığı şuydu: "Ata binmeyene, yük taşımayana ve düşmanla savaşmayana mirasçı olmayız" (Vahidi, t.y.).

İmam Muhammed Abduh, Kur'ani yasaların bağlamsal boyutuna dikkat çekmekte ve ayetlerdeki bağlaç ve tekrar gibi yapısal ilişkileri analiz ederek, kadınların ebeveynlerinin ve akrabalarının bıraktıklarından "pay" alma hakkı hükmünün "farz" anlamına geldiği sonucuna varmaktadır. İmam, yukarıdaki ayetlerin suredeki önceki ayetlerle ilgisi olmayan yeni bir bağlamı temsil ettiğini savunan müfessirlere katılmamaktadır. İmam, üç ayet sonra gelen "Yetimlerin mallarını haksız olarak yiyenler..." (Nisa: 10) ifadesinin de gösterdiği gibi, bağlamın yetimler ve onların haklarıyla ilgili olduğunu ifade etmektedir.

Kur'an, yetimlerin mallarını yemeyi yasaklamasını ve erginlik çağına geldiklerinde mallarının kendilerine iade edilmesi emrini açıkladıktan sonra, velilerin yetimler için sakladıkları miras mallarının, İslam öncesi kadınların mirastan mahrum bırakılması geleneğinin aksine hem erkekler hem de kadınlar tarafından paylaşılacağından söz eder. Bu, malın ne zaman ve hangi koşullar altında verileceğinin belirtilmesinin ardından, malla ilgili başka bir açıklamadır. Yetimlerin malları genellikle ebeveynlerinden ve yakın akrabalarından gelmektedir. Bu nedenle eğer yetimlere anne -baba ve akrabaları tarafından miras kalması durumunda, kadın ve erkek arasında paylaşılmasında azlık veya çokluk bakımından bir fark yoktur; bu nedenle "anne-babanın ve yakın akrabaların geride bıraktıklarından" ifadesi tekrarlanmış ve "belirlenmiş bir pay" ifadesiyle de hiç kimse tarafından eksiltilemeyecek belirli, garantili bir hakkı ifade edilmektedir (İmara, 1972).

İmam, "Allah size çocuklarınız hakkında emreder" ifadesiyle ilgili olarak "erkeğe iki kadının payı kadar" ifadesini analiz etmeyi sürdürür ve bunu şu şekilde yorumlar:

Bu, sözdizimsel bir önemi olmayan açıklayıcı bir cümledir ve bu ifade, daha önce de belirtildiği gibi, kadınların miras almasını engelleyen İslam öncesi geleneğin iptal edildiğine işaret etmek için seçilmiştir. Sanki kadının mirası sabit ve malumdur ve erkeğin, kadının mirasının iki katını aldığından bahsedilmektedir veya kadının payı miras kanununda

asıldır ve erkeğin mirası buna kıyasla anlaşılmaktadır. Eğer durum böyle olmasaydı, “Kadın erkeğin yarısı kadar miras alır” denilirdi ki böyle bir ifade ne bu anlamı ifade eder ne de görüldüğü üzere sonraki bağlamla uyum sağlardı (İmara, 1972).

Bu analizde önemli olan, İmam’ın yapıdan çıkardığı “anlam” olan Kur’an’ın kadının mirasını, erkeğin payının da kendisine kıyasla tanımlandığı, sabit ve malum hükmünde olması üzerinde durmamızdır. İmam’ın çıkardığı bu anlam, erkeğin, temel ve standart olduğu sosyo-tarihsel bağlamda önemli bir “amaç” taşımaktadır. Bu Kur’anî ima, biri tüm insani, toplumsal ve ekonomik değerlere hükmeden, onları kontrol eden ve yöneten iki eksen arasında denge kurulması değilse nedir? Söz konusu egemen eksen, erkek eksenidir. Denge ancak odağın geçici olarak diğer eksene, kadın eksenine kaydırılmasıyla sağlanabilir, böylece surenin başında başlatılan eşitlik ilkesi tesis edilebilir ve “dinî eşitlik” alanından “sosyal eşitlik” alanına yayılabilir. Eşitliğin boyutları, kadınların miras hakkını tesis etmenin “farz olması” ile daha da vurgulanmaktadır, çünkü bu hak “Allah’ın bir farzıdır” ve bu nedenle İmam’ın açıkladığı gibi “hiçbir kayırmanın olmadığı ve kimsenin onlardan bir şey alamayacağı belirli ve kesin bir haktır”. Bu farz, erkeğin payının “iki kadının payını” geçmeyecek şekilde belirlenen bir temele dönüşür. Bunlar “Allah’ın sınırları” (Nisa: 13) hâline gelmektedir.

Surenin sonunda “erkeğe, iki kadının payı kadar pay vardır” ifadesi tekrarlanır ve bunun ardından Allah’ın yoldan sapmayı önleme maksatlı beyanı gelir: “Yanılmayasınız diye Allah size açıklama yapıyor. Allah her şeyi bilmektedir.” (Nisa: 176). Allah’ın “sınırları” ifadesiyle kastedilenin kadının payının, erkeğin payının yarısı ile sınırlı kalması olduğunu anlamak hem anlama hem de amaca aykırıdır. Ancak İslam’ın değiştirmeye çalıştığı bu anlayış, daha sonra İslam adına yerleşik ve hâkim hâle gelen pek çok gelenek ve örf gibi hâkim ve yerleşik hâle gelmiştir. Hem anlam hem de amaç ile birlikte tarihsel bağlam, Kur’an’ın bu yasamadaki amacının -sapmayı önleyen açıklama- daha önce her şeyi kapsayan erkeğin payını, kadının payının iki katını geçemeyecek bir üst sınır belirleyerek “sınırlamak” olduğunu açıkça göstermektedir. Aynı şekilde daha önce hiçbir şey alamayan kadın için de erkeğinkinin yarısından az olamayacak bir asgari pay belirlenmesini zorunlu kılmaktadır. Böylece, sınırlama kaosa ve tekelleşmeye bir sınır koyarak, sosyal yaşam alanında eşitliğe

yaklaşmak amacıyla yoksun bırakılanlar için bir pay sağlamaktadır. Dinî hayatın asıl amacı ve yüce hedefi olan bu eşitliği sağlamaya yönelik her ictihat meşru bir ictihattır ya da başka bir deyişle, yasamanın genel amaçlarıyla aynı yönde bir ictihattır. Bu amaca aykırı her türlü ictihat veya vahyin inmiş olduğu tarihsel anla sınırlı kalan her türlü yorum, iyi niyet ve halis bir imandan bağımsız olarak “bişsel hata” kapsamına girmektedir.

Allah’ın koyduğu ve aşmamamız gereken sınırlar, erkeğe kadının iki katından fazla miras payı vermememiz ve kadına da erkeğin payının yarısından azını vermememiz gerektiği şeklindeyse, bu sınırlar müçtehidin, erkek ve kadın arasındaki eşitliğin Allah’ın sınırlarını ihlal etmediği sonucuna varmasına izin verir. Bu anlamda eşitlik, erkek için “üst sınır”ın kadın için “alt sınır”ın eşitlenmesi anlamına gelir. Bu durum, Allah’ın belirlediği sınırlarla çelişmemektedir (Şahrur, 1994).¹² Böyle bir eşitliğin, miras meselesi temelinde kadının değerinin erkeğin değerinin “yarısı” olduğu algısı nedeniyle İslam hukukunda yanlış anlaşılan tüm alanları kapsaması gerektiği açıktır.

¹² Şahrur’un yorumu, öncelikle Hz. Muhammed’in şahsında “nübüvvet” ve “risalet” yönleri arasında ayırım yapmaya dayanan dinî metnin yapısına ilişkin bir kavramsallaştırmaya dayanmaktadır. Bu kavrama göre, Allah’ın Hz. Muhammed’e vahyettiği kitap olan Kur’an, iki ana kitaptan oluşmaktadır: Birinci kitap, nesnel varlığın hakikatini açıklayan ve hak ile batılı, yani hakikat ile vehmi birbirinden ayıran Nübüvvet Kitabı’dır. İkinci kitap ise bilinçli insan davranışının kaidelerini içeren ve helal ile haram arasında ayırım yapan Risalet Kitabı’dır. (s. 55). “Risalet” düzeyi; yasalardan, hükümlerden ve hadlerden oluşan “Muhkem Ayetler Kitabı”nı içerir. Bunlar “itidal ve sapma” ya da “doğruluk ve sapma” diyalektikliğine tabidir; bu diyalektik, sosyoloji ve ekonomide incelendiği üzere insan hayatının çelişkileri tarafından üretilir. Bu çelişkiler her zaman mevzuat ve hukukta niteliksel ve niceliksel değişiklikleri ve gelişmeleri gerekli kılar (s. 447). Şahrur, Newton matematiğinde “sürekli türevler” olarak adlandırılan kavrama dayanarak bu diyalektikliği kendinde açık olan şekilde açıklamaya çalışır. Bu girişimi çevreleyen belirsizliğe rağmen (Kur’an yasalarını matematiksel kavramlarla yorumlama çabası) Şahrur’un ulaştığı sonuç bizim tahlilimizden çok da farklı değildir. Şahrur, konferansında daha önce değindiği miras meselesine geri döner, ancak miras ayetindeki terimler *-nasib* (pay), *hazz* (servet) ve vasiyet (*vasiyet*) gibi terimler- arasında yaptığı anlamsal ayırma dayanarak, “Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder.” ifadesini “vasiyet” bağlamında olduğu için miras kapsamından çıkarır. Bu konudaki delili, “nesib” teriminin her zaman miras kalan kısma atıfta bulunması, “hazz” teriminin ise miras değil vasiyet bağlamında yer almasıdır. Şahrur bu tahlilden, ayette kastedilenin “Allah’ın uymamızı istediği öğüt” ile ilgili olduğu sonucunu çıkarır. Bunun, “hazz” teriminin vasiyet bağlamında kullanıldığına ve bu vasiyetin mirastaki *nasip* (pay) ile hiçbir ilişkisi olmadığına şüpheye yer bırakmaksızın teyit edildiğine işaret eder.

Bu alanlar arasında yargı önünde “şahitlik” ve eğitim almaları görmeleri hâlinde çalışmaları mümkün olan hâkimlik gibi bazı işlerde çalışmalarının engellenmesi yer almaktadır. Kur’an’da kadınların şahitliği hakkında söylenenler, özellikle ayetlerin vahyedildiği zamanda kadının durumunu “mali işlemler” bağlamında açıklamaktadır. Bu kadının durumuna ilişkin yapılmış ebedi bir düzenleme değildi. “Erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun. Şahitler iki erkek olmazlarsa, rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkekle -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki de kadın olsunlar.” (Bakara: 282) ayetinin yanlış anlaşılması, anlatı bağlamının göz ardı edilmesinden kaynaklanmaktadır. Ayet esas olarak söz konusu dönemde kadınların aşına olmadıkları mali işlemlerden bahsetmektedir. Artık kadınlar iş ve yaşamın her alanına katılmaya başladıklarına, kadınların yetkinliğinin erkeklerin yetkinlikleriyle eşit olduğuna ve birçok alanda onları geçtiğine göre, şahitliklerinin erkeklerin şahitliğinin yarısı kadar olduğunu söylemenin bir anlamı yoktur. Dolayısıyla, kadınların ailede ve toplumda erkeklerin üstlendiği sorumlulukları üstlenemeyeceğini söylemek, geçmiş zamanlara ve dönemlere ait bir söylemi tekrarlamak anlamına gelmektedir (Huveydi, 1998).

Tesettür ve Avret

Benim görüşüme göre “kıyafet” meselesi, ister kadınları gözlerinden başka hiçbir şeyi göstermeyen kıyafetlere hapsetmek isteyen bağnazlar, ister Kur’an’ı kadınlara belli bir kıyafet dayatmadığını iddia edecek biçimde yorumlamaya çalışanlar tarafından tartışmak için harcanan çabaları hak etmemektedir. Ancak son yıllarda bunu kamusal bir sorun hâline getiren iki şey olmuştur: Birincisi, özellikle İran’da Şah rejimine karşı kitlelerin öncülük ettiği devrimin başarıya ulaşmasıyla İslam Cumhuriyeti’nin kurulması, bunun akabinde İslami sancaklı siyasi hareketlerin yükselişidir. Kadın kıyafetleri -başörtüsü ve peçe- Şah’ın yönetimiyle ilişkilendirilen “Batılı” işaret ve sembollerin “reddinin” bir ifadesi olarak bu devrimci dalga tarafından canlandırılan en önemli işaret ve sembollerden biriydi. İkincisi ise bir Fransız mahkemesinin, söz konusu kıyafetin Fransa’nın laik eğitim sisteminde izin verilmeyen bir tür dinî ayırımı temsil ettiğini ileri sürerek başlarını örten Müslüman kızların okullara gitmesini yasaklayan kararıdır. Doğal olarak bu karar, Müslümanlara karşı bir tür ırk ve din ayrımcılığı olarak algılanmış ve

İslam aleminde güçlü bir tepkiye yol açmıştır. Buna Bosna'daki iç savaş bağlamını ve Müslüman kadınlara yönelik acımasız cinsel saldırıları da eklersek, İslam âleminin yaralanmışlık duygusunun boyutunu ve özellikle Müslüman kadının uygar kişiliğinin, ayırt edici kimliğinin bir işareti olarak kabul edip onurunu daha tutucu bir biçimde savunduğunun farkına varırız.

Bu konudaki çelişkili söylemler her iki uçta da mantıksız uçlara ulaşmaktadır. Bir tarafta, kadınlar için İslami kıyafet kurallarının özelliklerini neredeyse moda uzmanlarını andıracak kadar ayrıntılı ve kesin bir şekilde tanımlayanlar varken, (Mübeyyid, 1988) diğer tarafta Kur'an söyleminin, özellikle de "Nur" Suresi'nde süslenme (ziyinet) ve avretle ilgili olarak bahsedilenlerden yorumlar çıkarmaya çalışanlar vardır. Yazar, Nur Suresi'ndeki ayetlerde geçen "ziyinet" teriminin anlamını "kadın vücudunun tamamı" olarak tanımlamakta ve kadın vücudunda örtülmesi gereken yerlerle açıkta bırakılabilecek yerleri birbirinden ayırmakta, yani avret kavramını tanımlamaktadır. Yazar kadının bedenini -ziyinetini- iki kısma ayırır: Sözü edilen yoruma göre bu, "kadının bedeninden yaratılış gereği görünen, yani Allah'ın kadının yaratılışında gösterdiği baş, karın, sırt, bacaklar ve eller gibi yerlerdir" Diğerleri ise yaratılış gereği görünmeyen, yani Allah'ın kadının yapısında ve tasarımında gizlediği yerlerdir. Bu gizlenen bölümler mahrem yerlerdir (*cuyub*)... Bunlar; göğüslerin arası, koltuk altı, genital bölge ve kalçalardır. Bunların hepsi mahrem yerlerdir (*cuyub*) ve bu mahrem yerlerin örtülmesi mümin bir kadın için farzdır. "Kadının vücudunun geri kalan kısmı, 'avret' kavramına girmeyen görünür bir ziynettir." (Şahrur, 1994). Böylece, bu yorum metnin alanına yükselir, yer, zaman ve dil bağlamından kopar; dili, söylem, kullanım ve gelenek bağlamından bağımsız soyut bir alan olarak ele alır.

Gerçek şu ki "avret" kavramı, sosyal ve tarihsel bağlamı içinde kültürün, -herhangi bir kültürün- yapısından ayrı bir kavram olmadığı gibi, bazılarının sandığı gibi insan topluluğunun bilincinde sabitlenmiş evrensel bir kavram da değildir. Kur'an bağlamına bakarsak -vahyin tarihsel bağlamından bağımsız olarak- avretin, sadece canlıların cinsel organları ve ölü bir insanın bedeni olduğunu söyleyebiliriz. Kur'an'da

“haya (es-sev’e)” terimi iki bağlamda şu şekilde yer almaktadır: ilk bağlam, Hz. Âdem ve Hz. Havva’nın kıssasında yasak ağacın meyvesinden yedikten sonra edep yerlerinin görünmesi (A’raf: 20, 22, 26, 27 ve Taha: 121), ikinci bağlam, Hz. Adem’in iki oğlundan birinin diğerini öldürdüğü ve Allah’ın ona öğretmesi için bir karga gönderene kadar kardeşinin cesedini örtemediği kıssadır (Maide Suresi: 31). Ancak böyle bir yorum, Kur’an metninin vahyedildiği dönemin pragmatik dilsel çerçevesi dışında anlaşılabileceğini varsayar. Ayrıca, bu ayetlerin iç bağlamının toplumsal yaşamın erken, ilkel aşamalarındaki tasviri olduğu gerçeğini de göz ardı etmektedir.

Konu, yakın bir zamanda Mısır’da yayınlanan bir gazete olan el-Dustur tarafından “Kadın Bedeni: Avret mi?” başlıklı bir araştırmada gündeme getirildi. Gazete, aralarında bazı kadınların da bulunduğu pek çok şeyhten tasavvuf eğitimi almış olan ünlü mutasavvıf Muhyiddin İbn Arabi’nin (ö. Hicri 638) görüşlerini sunarak başladı. İbn Arabi’nin çok şey borçlu olduğu sufi şahsiyetler arasında belki de en önemlisi Fatıma (Fâtıma bintu’l-Musennâ)dır. el-Futuhat el-Mekkiye adlı kitabında ondan sık sık bahseder, özellikle de -örneğin- “Fatıha” Suresi’nin sırlarını ve çeşitli ruhani hâl ve makamlara atıflarını kendisine açıkladığını belirtir. Hatta Fatıma, İbn Arabi’nin annesine şu şekilde hitap ederdi: “Ya Nur, sen onun dünyevi annesinin ben de onun ruhani annesiyim.” Burada, Rabia el-Adeviyye figürünün tasavvuf tarihinde sahip olduğu konumun, özellikle Ebu Hamid el-Gazali (ö. Hicri 505) istisna olmak üzere, felsefi tasavvufu karakterize eden olumlu kadın görüşünü destekleyebildiğini belirtmek önemli olabilir. Bu nedenle, İbn Arabi’nin kadın bedeninin “avret” olduğuna dair fıkhi bakış açısını reddetmesi şaşırtıcı değildir. Gazete, İbn Arabi’nin kendi duruşunu ortaya koymadan önce çeşitli görüşleri gözden geçirdiğini ve İslam hukukuyla çelişmediğini göstermek için kanıtlarla desteklediğini aktarır:

Kadının yüzü ve elleri dışında bütün vücudu avrettir diyenler vardır. Bazıları, yüzü ve ellerine ek olarak ayaklarının da avret olmadığını söylemiştir. Bazıları da kadının tüm bedeninin avret olduğunu savunmuştur. Ancak bizim görüşümüze göre, Allah’ın buyurduğu gibi, kadının tek avreti, iki mahrem yeridir: “Ve cennet yapraklarından üzerlerini örtmeye başladılar” (A’raf: 22; Taha: 121). Böylece Âdem ve

Havva'yı avret yerlerini örtme konusunda eşit tutmuştur. Eğer bir kadına örtünmesi emredilmişse, bizim görüşümüze göre bunun nedeni kadının vücudunun avret olması değil, tesettürle ilgili yasal bir hükümdür. Bir şeyin örtülmesi onun mutlaka avret olduğu anlamına gelmez (1997).

İbn Arabi burada, hukuki hükümlerin "gerekçelendirilmesini" veya gerekçelere dayandırılmasını reddeden zahirî fıkıh ekolünü benimser ve buna bağlı olarak diğer çeşitli fıkıh ekollerinin fakihleri tarafından benimsenen "kıyas" ilkesini kabul etmez. Diğer ekollere mensup fakihler, kadınların bedenlerini örtmelerini gerektiren hukuki hükmün, kadın bedeninin avret olduğu fikrine dayandığını savunurken, İbn Arabi bu akıl yürütme biçimini tamamen reddeder. Öte yandan ayetteki ikil zamire yapılan atıf – edep yerleri (السَوَات) sözcüğüne eklenmiştir: "Ayıp yerleri kendilerine göründü."- Âdem ve Havva'nın yani her ikisinin de hükme tabi olduğunu göstermektedir. Zahirî yönetime göre, kelimenin sözlük anlamının da gösterdiği gibi, metnin işaret ettiği anlam budur ve bu anlam açık ve aşikârdır.

Araştırmanın yazarı -İbade Ali- bazı alimlerin, İbn Arabi'nin görüşü hakkındaki düşüncelerini araştırmış ve eski fıkhi görüşlerin, çağdaş alimlerin zihniyeti üzerindeki hakimiyetini ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle onları burada ele almaktayız:

el-Ezher Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Fakültesi dekanı Dr. Muhyiddin es-Safi'nin görüşü:

"Bu fetva, kadının avretinin, hür olması halinde yüzü ve elleri hariç tüm vücudu olduğu, köle bir kadının avretinin ise diz üstünden göbük altına kadar erkek avreti gibi olduğu şeklindeki yaygın görüşle çelişmektedir." (Bu görüşün hangi çağda ifade edildiğine dikkat edin!).

el-Ezher Üniversitesi Şeriat ve Hukuk Fakültesi dekanı Dr. Ali Mar'i'nin görüşü:

İbn Arabi'nin alıntılıdığı ayetlerde geçen edep yerleri (السَوَات) terimi avret anlamına gelmemektedir. Tesettürün uygulanmasındaki kriter kadının dişiliği ve kadın bedeninin cazibesinin erkeklerin arzularını tahrik etmesini engelleme ihtiyacıdır.

“Avret” kavramı, pek çok kişinin zihninde baş örtmek veya peçe takmak ile karıştırılan tesettür kavramı ile ilişkilendirilir. Ancak avret daha geniş anlamda kadın ve erkek arasında tam bir “ayrım”ı ifade etmektedir. Bu ayrım, kadınların kapalı duvarlar arasına tamamen hapsedilmesini talep etmeye kadar varmakta, yaşam içindeki hareketlerini, anne “rahminden” kocanın “evine” ve buradan da mezara kadar sınırlamaktadır (Ceridetu’l-Dustur, 1997).

Tekrar İmam Muhammed Abduh’a dönecek olursak, modern İslam düşüncesinde “tesettür” meselesinin yorumsal temelini atanın o olduğunu fark ederiz. Bu temel, göreceğimiz gibi, dinî-siyasi hareketlerin aydınlanmış temsilcilerinin bakış açısına rehberlik etmeye devam etmektedir:

Gerçek şu ki, peçe takmak ve burka giymek ne ibadet ne de edep belirten İslami uygulamalardandır. Aksine, bunlar İslam’dan önce var olan ve İslam’ın gelişinden sonra da devam eden eski âdetlerdir. Pek çok İslam ülkesinde bu âdetin bilinmemesi ve İslam dinini benimsemeyen pek çok Doğu ülkesinde yaygın olması da bunu kanıtlamaktadır. İslam’ın emrettiği, ayette açıkça belirtildiği gibi (Nur: 30-31) göğsün örtü ile örtülmesidir. Ayette burka ya da peçe ilgili hiçbir şey yoktur (İmara, 1972).

İmam Abduh, “erkeklerle bir arada bulunmaktan sakınma” anlamındaki tesettür emrinin tüm kadınlara değil, Peygamber’in -Sallallahu aleyhi ve sellem- eşlerine özgü olduğu görüşünü benimsemektedir. İmam Abduh, -çağdaşlarının aksine- Hz. Peygamberin eşleri dışındaki kadınların, Hz. Peygamber’in eşleri gibi soyutlayıcı bir tesettüre bürünmeleri, taklit veya tercih dahi olsa caiz olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre bu yorum aşağıdakilere dayanmaktadır:

“Allah-u Teala’nın: “Siz başka kadınlar gibi değilsiniz” (Ahzab: 32) şeklinde buyurması bu hükümde eşitlik talebinin bulunmadığına işaret etmekte ve diğer kadınlara toplumdaki soyutlayıcı biçimde bir tesettürün farz olmaması konusunda, dikkate almamız ve saygı duymamız gereken hükümler olduğunu, örneğe uymak uğruna bu hükümleri bozmanın doğru olmadığını bize bildirmektedir (İmara, 1972).

İmam Abduh, Hz. Peygamber (s.a.v)'in eşleri hariç olmak üzere, kadınlara tesettürün farz olmamasına dair bir dizi gerekçe saymıştır. Bunlar arasında alım satım yapmak, vekalet, mahkemelerde şahitlik veya davacı olmak gibi hayatın olağan akışı içinde bulunabilen durumlar yer almaktadır. Bunların hepsi, kadınların peçe takarak veya burka giyerek toplumdaki soyutlanmaları hâlinde imkânsız bir durum olan bireyin yüzüyle tanınmasını gerektirmektedir.

Özetlemek gerekirse: Allah bu dünyayı yaratmış ve insan türüne, güçlerinin yettiği ölçüde dünyanın nimetlerinden yararlanma imkânı vermiştir. Dünya üzerinde tasarrufta bulunmak için sınırlar koymuş ve haklar tanımıştır. Bu sınırları ve hakları hem erkekler hem de kadınlar için eşit bir biçimde belirlemiş, dünyayı aralarında adil olmayan bir şekilde bölüştürmemiştir. Yeryüzünün bir tarafını kadınların tek başına yararlanması için, diğer tarafını da erkeklerin kadınlardan ayrı olarak çalışması için belirlememiştir. Aksine, yaşamın faydalarını, ayrımcılık yapmadan güçlerinin yeteceği şekilde ikisi arasında eşit olarak paylaşmıştır (İmara, 1972).

İnsan, kadınların varlığının ve Allah'ın insanlık için yarattığı dünyanın nimetlerinden yararlanma haklarının bu etkileyici hümanist savunusundan sonra, İmam Muhammed Abduh'un Peygamber (s.a.v.)'in eşlerine soyutlayıcı bir tesettürün farz olmasının arkasında "hikmetler" hatta tek bir hikmet dahi bulamadığını merak ediyor. Bu farz, onları ayrıcalıklı kılmak için miydi? Eğer öyleyse -ki kelimenin tam anlamıyla öyledir- bu "tesettürü" daha erdemli bir hâle getirmez miydi? Bununla birlikte siyasal İslam'ın aydın kanadından hiç kimse İmam Abduh'un muhakemesinin izinden gitmemiştir. Böylece hem yorumun hem de karşı yorumun "seçime" dayandığını görüyoruz: Yani yorumcunun amacına hizmet eden metinleri "temel" olarak nitelemek ve onun amacıyla çelişen ve karşı tarafın amacına hizmet eden metinleri, istenmeyen işaretleri ortadan kaldıracak şekilde yorumlamak. Bu yorum ister "özellik ve genellik" ikilemine ister "açığa çıkarma ve gizleme" mekanizmasına dayansın sonuç aynıdır: Dinî metinlerin -Kur'an veya Sünnet'in anlamsal manipülasyonu, bu metinlerin tarihsel bağlamları, -beşerî yazarlık anlamında değil yapı ve kompozisyon anlamında- dil ve anlam açısından doğalarına bakılmaksızın yapılmaktadır.

Etik Onay: Bu makale,

أبو زيد، نصر حامد. «قضية المرأة بين سندان الحداثة ومطرقة التقاليد: دراسة في تاريخ النصوص». ألف: مجلة البلاغة başlıklı Nasr Hamid Ebu Zeyd tarafından yazılan Arapça makalenin Türkçe çevirisidir. Orijinal makale, Alif: Journal of Comparative Poetics dergisinin 19. sayısında (1999) 29-65. sayfalar arasında yayımlanmıştır. Çeviri, Alif: Journal of Comparative Poetics dergisinden alınan izinle gerçekleştirilmiştir.

Finansal Destek: Bu araştırma için finansal destek alınmamıştır.

Çıkar Çatışması Beyanı: Çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Teşekkür: Bu makale, Alif: Journal of Comparative Poetics dergisinden alınan izinle İngilizceden Türkçeye çevrilmiştir. Orijinal çalışma, Nasr Hamid Ebu Zeyd tarafından yazılmıştır. Çeviriyi gerçekleştiren kişi Fatmanur Oruç' tur. Orijinal metin için bkz.: Abu-Zeid, N. H. (1999). قضية المرأة بين سندان الحداثة ومطرقة التقاليد: دراسة في تاريخ النصوص, Alif: Journal of Comparative Poetics, 19, 29-65.

Kaynaklar / References

Abduh, M. (1881, 7 Mart). el-Vaka'i el-Mısıriyye.

Abdul Hafız, H. ve Abdul Fettah, M. (1998, 11 Kasım). el-Mer'atu'l-Mısıriyye Fi 'Uyun'u-Sahafe. *Ceridetu'l-Ahali*, 10.

Ceridetu'l-Ahram. (1998, 21 Eylül). 1, 27.

Ceridetu'l-Dustur. (1997, 27 Ağustos).

Ebu Zeyd, N. (1994). *İşkalyatiü'l-Kıraat ve 'Aliyatü't-Te'vil* (3. Baskı). el-Merkezu'l-Sekafi'l-Arabi.

Ebu Zeyd, N. (1994). el-Mer'a Fi Hitabu'l-Ezme. Daru'n-Nusus Li'l-Neşr.

Emevi, M. (1983). Kitab el-Vasa'ik ve-l-Sicillat. el-Ma'hadu'l-İsbaniyyu'l-Arabi.

Huveydi, F. (1996, 25 Haziran). Bi't-Ta'lim La Bi'l-Merasim, *Ceridetu'l-Ahram*.

Huveydi, F. (1996, 9 Temmuz). Tatbi' 'Alakatu'l-Mera' Bi'l-Muctemi', *Ceridetu'l-Ahram*.

Huveydi, F. (1998, 3 Kasım). Meklleme Havlu'l-Mer'a, *Ceridetu'l-Ahram*.

İmara, M. (Ed.). (1972). *el-A'malu'l-Kamile* (2. Baskı). El-Muessesetu'l-Arabiyye Li'l-Neşr.

- Mubeyyid, M.S. (1998). *İla Ğayri'l-Muhaccebat Evvelen*. Daru'l-Sekafe.
- Roz el-Yusuf*. (1996, 15 Temmuz). 3353, 25.
- Sıba'i, İ. (1998, 24 Ağustos). İkbal el-Sıba'i Tarafından Yapılan Röportaj. *Roz el-Yusuf*, 3663, 26-27.
- Suyuti, C. (t.y.). *Esbabu'n-Nüzul*. Daru'l-Fikr.
- Şahrur, M. (1994). *el-Kitab ve'l-Kur'an:Kıra'atu'l-Muasıra* (6. Baskı). Daru'l-Ehali.
- Şahrur, M. (1997). *Min al-Hukuk al-Muğeyyebe lil-Mer'ah*. Daru'l-Ehali.
- Vahidi, A. (t.y.). *Esbabu'n-Nüzul* (2. Baskı). Mustafa el-Babi el-Halebi li'l-Neşr.
- Vanis, M, Mabhut, Ş. ve Osman, H. (1992). *'Iyalullah: Hıvar Ma'a Muhammed el-Talbi*. Dar Sas lil-Neşr.
- Zerkeşi, B. (1972). *Kitabu'l-Burhan fi 'Ulum el-Kur'an* (3. Baskı). Daru'l-Marife.