

İslam’da Kadın: Tarihselci ve Evrenselci Perspektifler Arasında Karşılaştırmalı Bir Analiz*

Harun TUNÇ**

ÖZ

Türkiye’de kadın ve din üzerine yapılan çalışmalar son derece artmış olsa da Kur’an’a evrenselci ve tarihselci yaklaşımlar çerçevesinde İslam’ın kadın ve toplumsal cinsiyet konularına nasıl yaklaştığını karşılaştırmalı olarak ele alan bir analiz bulunmamaktadır. Bu çalışma, bu boşluğu gidermek amacıyla Mustafa Öztürk, Amine Wadud-Muhsin, Bayraktar Bayraklı ile Caner ve Feryal Taslamam’a ait “İslam ve Kadın” temalı dört eserin içerik analizine dayanmaktadır. Bulgular, evrenselci ve tarihselci yaklaşımların yaratılış, evlilik ve boşanma gibi konularda genellikle örtüştüğünü; çocuk evliliği, miras, şahitlik ve kadına yönelik şiddet gibi konularda ise önemli farklılıklar gösterdiğini ortaya koymaktadır. Çok eşlilik konusunda ise iki yaklaşımın kimi zaman yer değiştirdiği, kimi zaman da beklenmedik biçimde yakınlaştığı görülmektedir. Bu yaklaşımlar kutsal metnin temel ilkelerinde örtüşse de bu ilkelerin toplumsal ve toplumsal cinsiyet bağlamında uygulanışında ayrışmaktadır. Bazı durumlarda oldukça farklı yorumlara ulaşırken, bazen benzer sonuçlar çıkarabilmekte ya da birbirine yaklaşan tutumlar sergileyebilmektedirler. Bu farklılıklar esasen metne ve güncel meselelere yaklaşımdaki yöntemsel ayrımlardan kaynaklanmaktadır. Genel olarak tarihselcilik daha gerçekçi ve ontolojik bir yönelim sergilerken, evrenselcilik daha idealist ve epistemolojik bir duruşa sahiptir. Ayrıca, her iki yaklaşımın da tekil ve bütüncül olmadığı, kendi içlerinde çeşitlilik barındırdığı görülmektedir. Tarihselciler “realist” ve “idealist”, evrenselciler ise “mutlakçı” ve “eleştirel” olarak sınıflandırılabilir.

Anahtar Kelimeler: İslam, Kur’an, Kadın, Tarihselcilik, Evrenselcilik.

Başvuru / Kabul: 26 Şubat 2025 / 12 Mayıs 2025

Atıf: Tunç, H. (2025). İslam’da Kadın: Tarihselci ve Evrenselci Perspektifler Arasında Karşılaştırmalı Bir Analiz, *İmgelem*, 17, 487-520.

Woman in Islam: A Comparative Analysis Between Historicalist and Universalist Perspectives

ABSTRACT

Although studies on women and religion in Turkey have increased, no comparative analysis exists that examines how Islam approaches women and gender through universalist and historicalist readings of the Quran. This study addresses that gap through content analysis of four key works on “Islam and Women” by Mustafa Öztürk, Amine Wadud-Muhsin, Bayraktar Bayraklı, and Caner & Feryal Taslamam. The findings show that while universalist and historicalist views often align on issues such as creation, marriage, and divorce, they diverge significantly on topics like child marriage, inheritance, testimony, and gender-based violence. Interestingly, on polygamy, the two perspectives at times seem to switch positions or converge in unexpected ways. Despite shared foundational beliefs, these approaches differ in applying scriptural principles to social and gender contexts. In some cases, their interpretations are far apart; in others, they yield similar conclusions or even mirror each other’s stances. These variations stem largely from methodological differences in how each approach engages with the text and contemporary issues. Overall, historicalism tends to adopt a more realist and ontological stance, whereas

*Bu araştırma makalesinin verileri anket veya mülakat teknikleri kullanılarak elde edilmediğinden etik kurul izni gerekmemiştir. / In this research article, ethics committee permission was not required as the data were not obtained using survey or interview techniques.

**Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Sosyolojisi, Amasya/Türkiye. E-posta: tunc-harun@hotmail.com, ORCID Numarası: [0000-0002-2268-9756](https://orcid.org/0000-0002-2268-9756), ROR ID: <https://ror.org/00sbx0y13>



universalism leans toward idealism and epistemology. The analysis also reveals that neither perspective is monolithic. Historicalists can be further categorized into realist and idealist strands, while universalists can be seen as absolute and critical.

Keywords: Islam, Quran, Woman, Historicalism, Universalism.

Received / Accepted: 26 February 2025 / 12 May 2025

Citation: Tunç, H. (2025). Woman in Islam: A Comparative Analysis Between Historicalist and Universalist Perspectives, *İmgelem*, 17, 487-520.

GİRİŞ

İslam dünyasında Kur'an'ı anlama çabaları içinde çok çeşitli yaklaşımlar olduğu bilinmektedir ki bu bütün çoğulculuğuyla ve müphemce tavrıyla İslam dünyası açısından olumlu görülebilecek bir miras bırakmayı sağlamış ve Kur'an'ın tüketilemez bir mefhumla dönüşmesine yol açmıştır (Bauer 2020: 111). Geçmişten günümüze tefsirler odağından düşünüldüğünde modernist, reformist, radikal, tarihselci, evrenselci gibi tipolojiler (Polat 2018); rivayet tefsiri, dirayet tefsiri, işârî/tasavvufi tefsir gibi tipolojiler (el-Kattân 1997: 479-548; Albayrak 2009: 100-120) veya içtimai tefsir, bilimsel tefsir, edebî tefsir, konulu tefsir, aksiyon ve dava merkezli tefsir, işârî/tasavvufi tefsir, modernist tefsir (Şimşek 2004: 43-247) veyahut metin odaklı/textualist, yarı-metin odaklı/semi-textualist, bağlam odaklı/contextualist gibi tipolojiler (Saeed 2006: 3) oluşturulabileceği görülmektedir. Elbette bu tipolojiler ile sınırlı olduğu da söylenemez. Fakat bu araştırma bağlamında Kur'an'ın evrensel okunuşu/evrenselci ve tarihsel okunuşu/tarihselci (Uyanık 2011; Çetin 2017) şeklindeki genel bir tipolojinin kullanılmaya daha elverişli olduğu düşünüldükçe tercih edilmiştir. Elbette tarihselciliğin karşıtı evrenselcilik değildir, ya da en azından tarihselciler kendine karşıt paradigmayı evrenselci olarak nitelemekten ziyade daha çok “tarihüstücü” şeklinde (Öztürk 2006; Özsoy 2015) tanımlamaktadırlar. İlâveten, Kur'an ve İslam bağlamındaki tartışmalarda evrenselci de denilse tarih-üstücü de denilse ekstra bir anlam ortaya çıkmamaktadır. İslam geleneğinde “Kur'an'ın evrensel olduğunu kabul etmek” veya “Kur'an'ı tevil yoluyla evrenselleştirme faaliyetleri” göz önüne alındığında evrenselci olmak bir bakıma hâkim paradigma içinde yer almak anlamına gelmektedir. Tarihselci olmak ise bir bakıma hâkim paradigmanın dışına çıkmak anlamına gelmektedir. Nitekim tarihsel süreçte evrenselci yorumcular genellikle bu kimliğini ayrıca ifade etme ihtiyacı duymamıştır, çünkü bu yaklaşım İslam yorum geleneğinde adeta bir norm olarak görülmüştür. Tarihselcilik ise adeta bir sapma olarak anlaşılmaktadır. Tıpkı Mehmet Okuyan, Caner Taslaman gibi isimlerin ayrıca “evrenselciyim” demesine gerek kalmaması ancak Ömer Özsoy, Mustafa Öztürk gibi isimlerin “tarihselciyim” demeyi ayrıca vurgulama ihtiyacı hissetmesi gibi. Bu aşamada tarihselcilik, evrenselcilik ve iki yaklaşımın kriterlerine kısaca göz gezdirmenin faydalı olacağı düşünülmektedir.

Kur’an’ın tarihselliği tartışmalarında Fazlur Rahman kilit isimlerden biri olmuştur (bkz. Öztürk 2018: 23-46; Özsoy 2015: 13-164). Zira Fazlur Rahman’dan mülhem “ikili hareket” şeklinde nitelenen usul teklifi, bugünden yola çıkıp Kur’an’ın nazil olduğu döneme giderek her bir Kur’an pasajını kendi tarihselliği içerisinde anlamayı ve elde edilen mana ile nüzul dönemindeki tarihsel durumdan hareketle Kur’an’ın gösterdiği ideali tespit edip içinde bulunulan zaman ve zemine bu ideal doğrultusunda yorumlamayı içermektedir (Özsoy 2015: 121-182; Öztürk 2018: 42). Kur’an’a tarihselci yaklaşımın kriterleri tespit edilmeye çalışıldığında (Özsoy 1996; Özsoy 1997; Özsoy 2015; Öztürk 2018) şunlar sıralanabilir:

1. Vahyin tarihsel olaylar, sorunlar ve ihtiyaçlarla bağlantılı olarak indiğini vurgulayıp *vahyin yerelliğine ve tarihselliğine* dikkat çekmek.
2. Kur’an’ın metinsel yapısının tarihsel bir bağlama ait olduğu bu tarihsel bağlamın anlaşılmadıkça bu metinden evrensel ilkeler çıkarmanın da mümkün olmadığını vurgulayarak *metin-içerik ayarımı* yapmak.
3. Metnin tarihsel, dilsel ve sosyolojik analizlerini yaparak *hermenötik* bir yaklaşım sergilemek. Kur’an’ın bazı hükümlerinin (örn. Zihar) dönemselleştiğini ileri sürerken adalet, tevhit gibi bazı ilkelerinin ise evrensel olduğunu ortaya koyarak *tarihsel ve tarih üstü ayarımı* göz önünde bulundurmaktır.
4. Geleneksel yorumların Kur’an’ı anlamada önemli bir rolünün olduğunu ancak sabit olmadığını, zaman ve mekâna göre yeniden yorumlandığını göstererek *tarihin ve anlamın dinamikliğini* ortaya koymak.
5. Ayetlerin iniş yeri ve dönemini göz önünde bulundurmanın kritik olduğunu, ayetlerin farklı sosyal, kültürel ve siyasi koşullara hitap ettiğini göstererek *Mekkî ve Medenî* ayarımı yapmak.
6. Ayetlerin iniş sebeplerine (sebeb-i nüzul) dikkat çekmek.
7. Kur’an’ın Arapça olarak indirilmiş olması ve Arap toplumunun örf ve adetlerine uygun bir üslup kullanması bakımından *dil-kültür bağına* dikkat çekmek. Böylece *hitabın genel geçer(siz)liğini* belirlemek.
8. Kur’an’da yer alan bazı hükümlerin, değişen şartlar nedeniyle diğer ayetlerle veya hadis ve uygulamalarla neshedildiği (hükümsüz bırakıldığı) kabul edildiği ilkesine işaret edilerek *nesih-mansuh* yöntemine referans vermek.

Evrensellik, insanlığın ortak değerler ve prensipler üzerinde birleşmesini sağlayan bir çerçeve sunma varsayımdır. İslam’ın evrenselliği ise, tüm zaman ve mekânları kapsayan,

bireysel ve toplumsal boyutlarıyla alternatif çözümler sunan bir yapıya dayandırılır. İslam'ın *tevhit* ve *ahlak* yaklaşımının evrensel bir önem taşıdığı düşünülür. Kur'an'ın tüm insanlığa hitap eden bir kitap olduğu, inanç ve ahlak konularında değişmez ilkeler içerdiğine işaret edilir. Ayrıca İslam'ın evrenselliğinin hem bireyselliği hem de insanlığın birliğini destekleyen bir perspektif içerdiği temellendirilmeye çalışılır (bkz. Düzgün 1996). İslam'ın iman, hukuk, ahlak gibi ilkelerinin insana hemen hemen her bağlamda “uygun” olduğu öne sürülür (bkz. Kaya 1993). Böylece İslam'ın evrenselliği, fıtrata uygun ilkeleri, kolaylığı, insan hayatının tümüne hitap etmesi ve zaman ve mekândan bağımsız geçerli hükümleri ile öne çıkarılır. Bu yönüyle İslam'ın, tüm çağlarda insan ihtiyaçlarına cevap veren bir yapı sunduğu (Demir 2011: 34) düşünülür.

Kur'an'ın evrenselliği yaklaşımının kriterleri tespit edilmeye çalışıldığında (bkz. Karaman 1994; Düzgün 1996; Şimşek 1997; el-Bûtî 1999; Kesler 2001; Kotan 2001; Zülaloğlu 2002; Görgün 2003; Karaman vd. 2003) şunları sıralamak mümkündür:

1. Hz. Muhammed'in *son peygamber* olduğu ve Kur'an'ın, önceki dinlerin ilkelerini kapsadığı ve bunları birikimsel şekilde bünyesinde taşıdığı;
2. Böylece *tüm insanlığa hitap* edebilecek potansiyeli barındırdığı;
3. Kur'an vahyinin *fıtrat ve insan psikolojisine uygunluk* bakımından evrensel bir tavra sahip olduğu;
4. Kur'an'ın yalnızca belirli bir dönemin sorunlarına değil, tüm insanlığa yönelik genel ilkeler ve değerler sunarak *zaman ve mekân üstülük ve şahıslardan bağımsızlık (adaletli davranmak, suç-ceza dengesi, sözleşmelere sadakat, güçlüklerin kaldırılması gibi)* taşıdığı;
5. Kur'an'ın *adalet, merhamet, dürüstlük, anne-babaya iyilik gibi ahlaki değerlerinin evrensellik gösterdiği*.

Böylece, ayetlerin tüm çağlara ve toplumlara yönelik bir mesaj içerdiği, Kur'an'da insan kavramının tüm insanlığı her dönemde kapsayacak şekilde ele alındığı, Kur'an'ın hükümlerinin insan fıtratına uygunluğu bakımından her dönemde ve toplumda uygulanabilir olduğu, Kur'an'ın son kitap olduğu ve diğer kitapların aksine mesajlarının zaman ve mekân üstü olduğu, ahlaki ve hukuksal öğretilerinin her çağda ve toplumda ihtiyaçları giderebilecek potansiyel taşıdığı, özel durumları düzenleyen ayetlerin bile, genelde evrensel bir ahlak ve hukuk mesajı taşıdığı şeklinde çeşitli argümanların sıralanabileceği tespit edilmektedir.

Dolayısıyla evrenselci yaklaşımın metodolojisinin Mehmet Akif Ersoy'un "*Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhâmı, Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâm'ı.*" (Şentop 2021: 814) dizelerinde özet halini bulduğu söylenebilir. Bütün insanlığa hitap edecek medeni bir din dili, kültürü evirerek insanlığın ortak iyisi haline getirecek bir din dili, Peygamberin uyguladığı metottan mülhem, dinin bizatihi modernleştirici bir unsur olabileceği ve Kur'an'ın bu potansiyeli taşıdığı (Düzgün 2014: 82-85) ileri sürülür.

Tarihselciler açısından Kur'an'ı anlamlandırmada siyak-sibak (bağlam) ve tekst-kontekst (metin ve bağlam) ilişkisi üzerinden bir zemin yaratmak önemlidir. Kur'an'ın mesajlarının tarihsel ve bağlamsal niteliğini değerlendirirler. Öztürk'ün şu ifadeleri (2018: 52-53) tarihselciliği bir yönüyle en kısa bir yönüyle en geniş manada açıklar niteliktedir:

İslam ilim geleneği Kur'an mesajını nüzul döneminden sonraki sosyolojik şartlarda işlevsel kılma çabası anlamındaki tarihselci yaklaşımın sayısız kavram ve yorum örnekleriyle doludur. En başta lafız-mana, mantuk-mefhum, zahir-batın, vesail-makasid, ta'lil-taabbüd, illet-hikmet, hüküm-sebep, amm-hass, umumi hitap-hususi sebep gibi genel ayrımlar olmak üzere bilhassa fıkıh usulündeki istihsan, maslahat, örf, makasidü't-teşri', ehdafü's-şeria gibi birçok anahtar terim, esas itibarıyla, Kur'an vahyinin kendi nüzul ortamında ifade ettiği anlam ve işlev ile müteahhir zamanlardaki anlam ve işlev arasında insan, tarih ve toplum gibi değişken faktörler sebebiyle farklılık bulunduğuna ilişkin bir ilmi anlayış ve kavrayışa işaret etmektedir. Aynı şekilde, tefsir geleneğindeki Mekki-Medeni, nasih-mensuh, esbab-ı nüzul gibi konu başlıkları hem Kur'an'ın kendi nüzul vasatıyla sıkı ilişkisine hem de nüzul sürecindeki sosyolojik değişim ve dönüşüme ilişkin bir genel kabulü ifade etmektedir.

Bu araştırma, İslam'da kadın ve toplumsal cinsiyet temalı konular evrenselci ve tarihselci perspektife göre nasıl farklılaşmaktadır? sorusuna cevap aramak üzere tasarlanmıştır. Zira modern dönemde din eksenindeki tartışmaların içinde en kilit noktalardan birinin kadın, cinsiyet, cinsellik gibi başlıklar olduğu (bkz. Giddens 2010; Tunç 2022); Osmanlı-Türkiye hattında da modernleşme rüzgârı esmeye başladığından beri gelenek-modern, dinî-seküler, İslam-eşitlik gibi bağlamlarda kadın konusunun gerilimli tartışmalar içinde seyrettiği (bkz. Göle 2011; Tunç 2021; Tunç 2023) görülmektedir.

Hadis ilmi çerçevesindeki çalışmaların, dinsel ataerkil yapı tarafından kadın aleyhine uydurulmuş ifadeler üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Bu eserlerde, söz konusu ifadelerin ya peygamberden çok önceye dayanan kalıp yargıların bir ürünü olduğuna ya da İslam'ın ortaya çıktığı dönemin kültürel bir yansıması olduğuna dikkat çekilmektedir (bkz. Tuksal 2012). Hadis literatüründeki kadın aleyhine bu tür ifadelerin ayıklanması, İslam ilim geleneğinde önemli bir adım olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte, bu ifadelerin Gazali gibi ilahiyat geleneğinde

otorite kabul edilen pek çok ismin eserlerine nüfuz etmiş olması, geçmişle ilgili bir hesaplaşma ihtiyacını doğurmuştur. Kur'an'a daha evrenselci yaklaşanlar açısından uydurma hadisler üzerinden bir eleştiri geliştirmek daha kolay olmuştur. Fakat kadın konusunda Kur'an odaklı yorum geliştirmek daha zor bir noktayı temsil etmiştir ve genellikle daha ateşli tartışmalara yol açmıştır.

Bütün bunların yanı sıra İslam ve kadın bağlamı içinde tarihselcilik ve evrenselcilik yaklaşımlarını karşılaştıran bir çalışma olmaması bu çalışmanın önemini ortaya koymuştur. İşte bu çalışmada genel anlamda bağlamla ilgili literatür incelenmişken özel anlamda Tarihselci bir noktada duran Mustafa Öztürk: *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*; Amina Wedud-Muhsin: *Kur'an ve Kadın* (çeviren Nazife Şişman) ve evrenselci noktada duran Bayraktar Bayraklı: *Din ve Kadın*; Caner Taslaman ve Feryal Taslaman: *İslam ve Kadın* isimli eserler içerik analizine tabi tutularak belli başlı kategoriler altında karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Bu haliyle bu çalışmanın literatüre iki mütevazi katkı sağlayacağı umulmaktadır. Bir yandan tarihselci ve evrenselci yaklaşımlar bağlamında "İslam ve kadın" konusu etrafındaki meseleler analiz edilirken diğer yandan bu analizler üzerinden tarihselcilik ve evrenselcilik tartışmaları bağlamında güncel tartışmalara yeni bir perspektif getirilmesi amaçlanmaktadır.

Metodoloji

Bu çalışmanın amacı, Kur'an'a daha evrenselci ya da tarihselci yaklaşanların İslam'da kadın ve toplumsal cinsiyet konularını nasıl değerlendirdiklerini karşılaştırmalı olarak sosyolojik bir analize tabi tutmaktır. Dolayısıyla bu çalışma nitel bir karaktere sahiptir. Çalışmada içerik analizi ve belge/metin/dokümantasyon analizi tekniği kullanılmıştır. Bu yöntemin seçilmesinin nedeni, araştırmanın amacına uygun şekilde belirlenmiş eserleri sistematik olarak incelemek, ortak veriler elde etmek ve bir karşılaştırma ortamı geliştirmektir.

İçerik analizinin amacı, iletilerin açık olan içeriğinin nesnel ölçülebilir ve doğrulanabilir bir açıklamasını yapabilmektir (Fiske 1996: 176). İçerik analizi, metin içinde tanımlanan belirli karakterlerden sistematik ve tarafsız sonuçlar çıkarmak için kullanılan bir araştırma tekniğidir (Stone vd. 1966: 213). İçerik analizi veriden onun içeriğine ilişkin tekrarlanabilir ve geçerli sonuçlar çıkarmak üzere kullanılan bir araştırma tekniğidir (Krippendorff 1980: 25). İçerik analizinin uygulanması noktasında, problemin tanımlanması, incelenecek örneklemin belirlenmesi, kategoriler oluşturulması, analizin gerçekleştirilmesi ve sonuçlandırılması gibi içerik analizi uygulama aşamaları (Güçlü 2019: 186-193) takip edilmiştir.

Kategori oluşturulurken hem Kur’an (İslam) ve kadın söz konusu olduğunda, erkeğin üstünlüğü meselesi, şahitlik, miras, boşanma vs. tartışmaların alevlendiği noktalar (Güler 1991; Kırbaçoğlu 1991: 260) hem de örneklem olarak seçilen eserlerde (Öztürk 2016; Bayraklı 2015; Wedud-Muhsin 2000; Taslaman ve Taslaman 2019) kıyaslamalar yapabilmeyi sağlayacak şekilde kategorilerin bulunuyor olup olmaması göz önüne alınmıştır.

Dokümantasyon ve belge analizi, yazılı, görsel veya dijital materyallerin sistematik olarak incelenerek veri elde edilmesi ve yorumlanmasını amaçlayan bir araştırma tekniğidir (Punch 2016: 219-221). Çalışma kapsamında elde edilen veriler, belirlenen eserlerin içinde barındırdığı içeriklerden hareketle üretilmiş olan kategoriler bağlamında incelenmiştir. Verileri düzenleme, anlamlandırma, bütünleştirme gibi nitel araştırmanın veri analizindeki süreçler (Güçlü 2019: 15-163) göz önünde bulundurularak toplanmıştır. Böylece kimi veriler ikili, kimi veriler üçlü kimi veriler ise dörtlü karşılaştırmalar yapabilmeyi sağlamıştır.

Yaratılış

Daha tarihselci bir yaklaşıma sahip düşünürler ile daha evrenselci bir yaklaşıma sahip düşünürlerin yorum olarak birbirine en çok yaklaştığı başlıklardan biri yaratılış konusudur. Her iki yaklaşım da Havva’nın Adem’in kaburga kemiğinden yaratıldığına dair anlayışın İsrailiyat ve Mesihhiyat kültürlerinden kaynaklandığı konusunda hemfikirdir. Bu tür bir düşüncenin, İslam kültürüne de bilerek veya bilmeyerek sızdığı kabul edilmektedir. Aralarında sadece nüanslar bulunmaktadır.

Evrenselci yaklaşıma sahip olanlar, bu anlayışın özellikle hadislerde vücut bulduğunu, Kur’an açısından ise böyle bir yaklaşımın çıkarılamayacağını vurgular. Söz konusu yorumun kadın aleyhine bir esnemeye yol açmaması için, bu tartışmanın daha fazla gündeme getirilmemesini savunurlar (bkz. Taslaman ve Taslaman 2019: 11-14; Bayraklı 2015: 60-62). Kur’an’ın kadın ve erkeği aynı şeyden (nefs) yarattığı, doyasıyla en temele bakıldığında Kur’an’ın dinin cinsiyet dili değil insiyet dili olduğunu (Düzgün 2014: 92) vurgularlar.

Tarihselci yaklaşımlar ise, yaratılışla ilgili ayetlerin (Nisâ 4/1; A’raf 7/189) dilsel analizinden çıkan “kadını erkekten yarattı” yorumunu dikkate alırlar. Ancak bu yorum, yaratılışın temelinde Adem’in yer almasının sorunlu olduğunun da altını çizerek. Öztürk (2016: 80-83), burada yaratılışın sadece Adem’e atfedilmediğini, aslında insan denen varlığın soyunun yaratılışından bahsedildiğini ifade eder. Fakat klasik tefsirlerdeki “Âdem topraktan, kadın da ademden yaratılmıştır” yorumunu da göz önünde bulundurmak gerektiğini de hatırlatır.

Wedud-Muhsin (2000: 43) ise “kavramsal olarak nefis ne dişil ne de erildir; erkek ve diş, her varlığın aslî parçasını, özünü oluşturur” şeklinde bir açıklama yapar. Kur’an’a göre, yaratılış kıssasında Allah, insanlığın yaratılışına bir erkekle başlamayı planlamamış ve insanlığın kökenini Adem’e atfetmemiştir. Başka bir deyişle, Kur’an’da insanlığın yaratılışı cinsiyet terimleriyle tanımlanmamıştır (Wedud-Muhsin 2000: 43-44).

Bu bağlamda, her iki yorum da yaratılışın cinsiyetçi bir temele dayanmadığı konusunda birleşirken, bu farklı bakış açıları, dini metinlerin nasıl yorumlanacağına dair temel bir ayrım yaratmaktadır. Burada diğer bütün meselelerin adeta temeli gibi sayılan yaratılış konusunda alınan pozisyon söz konusu isimlerce diğer meselelerde de kısmen bu ölçülerde kısmen arttırılarak kısmen de azaltılarak devam eder. Ayrıca burada Kur’an’ın insanın yaratılışı noktasında cinsiyet temelli bir ayrım yapmadığının söz konusu düşünürler arasında neredeyse tümüyle bir ortak nokta temsil ediyor olması hatta başka meseleleri de yorumlamada kritik bir rol üstlenmesi için göz önünde bulundurulması gerektiği söylenebilir.

Öte taraftan önceleri daha çok tarihselci bir yaklaşıma sahip olan, ancak zamanla evrenselcilik ile tarihselciliğin ötesinde bir konumlanışa yönelen Cündioğlu (2019) yaratılış meselesinde Havva’nın Adem’in kaburga kemiğinden yaratıldığı anlatısında, her ne kadar Kur’an, Havva’nın Adem’in kaburga kemiğinden yaratıldığına dair doğrudan bir ifade içermese de, ilgili ayetlere bakıldığında Havva’nın ikincil olarak yaratıldığı, yani önce Adem’in yaratıldığı ve ardından Havva’nın ondan var edildiği şeklinde bir yorumun mümkün olduğunu gösterir. Zira Cündioğlu (2023) bu yorumun, kadına dair toplumsal uygulamalarda nasıl somut karşılıklar bulduğunu da detaylı biçimde analiz eder.

Evlilik

Evlilik, eşler, aile gibi kavramlar odağından bazı ayetlerin (Bakara 2/236-37; Nisâ 4/24-25; Nur 24/32; A’raf 7/189; Rum 30/20-21; Nahl 16/72) nasıl yorumlandığına ve kavramların nasıl ele alındığına bakıldığında tarihselci yaklaşımların ve evrenselci yaklaşımların Kur’an’ın evlilik bağını nikâh ile başlatmasının (Nur 24/32) önemi üzerinde bir ittifak içinde olduğu anlaşılır. Fakat tarihselci yaklaşım, evlilik olgusuyla ilgili Kur’an’ın verilerine geçmeden önce olguyla ilgili dönemin sosyal, kültürel ve ekonomik bağlamını göz önünde bulundurarak anlamaya çalışır. Öztürk’ün tespitlerine göre dönemin evlilik düzeninde akraba içi (endogami), kadınların doğurganlık ve hasep/nesep gibi unsurlarla değerlendirildiği bir düzendir. Cahiliye dönemi Arap toplumunda evlilik, bekaretin önemli görüldüğü, küçük yaştaki kızların tercih edildiği ve kadının doğurganlığının ön planda tutulduğu bir düzen üzerine kuruluydu. Evlilik yapılacak

kadının hasep ve nesep açısından yüksek profilli olması arzu edilirken, hür kadınla evlilik ideal kabul edilir; buna karşın cariyeye evlilik ise kınanarak anormal bir durum olarak değerlendirilirdi. Bu dönemde üvey anne ile evlenme (makt), iki kız kardeşi aynı erkeğin nikahı altında bulundurma, belli bir bedel karşılığında geçici nikah kıyma (mut’a), ailelerin karşılıklı olarak kız alıp vermesi (şigar/berdel), sırf çocuk sahibi olabilmek için kadının başka bir erkekle birlikte olmasının istenmesi (istibda’) ve dost tutma suretiyle ilişkiler (hıdn) gibi farklı evlilik biçimleri yaygındı (2016: 25-43). Öztürk, tarihsel olarak bu evlilik biçimlerinin tespit edilmesinden sonra bu evlilik biçimlerinin İslam’dan sonra da bir şekilde kısmen ya da tamamen sürmüş olmasına işaret eder. Wedud-Muhsin, Kur’an’ın kadın lehine düzenlemeler getirdiğini ifade eder. Ona göre bu düzenlemeler, Cahiliye dönemindeki kadın haklarının neredeyse hiç olmadığı bir toplumsal bağlamda değerlendirildiğinde anlam kazanmaktadır. Ayrıca sevgi ve merhamet vurgusu, dönemin sert ve kadını araçsallaştıran pratiklerine karşı bir sınırlandırma getirmektedir (2000: 116-121).

Bayraklı, “İlahî Nikah” kavramını kullanır. Kur’an’ın evlilik anlayışını, “üreme odaklı bir birliktelik”ten “sevgi ve merhamet odaklı bir ilahî nikah”a dönüşüm olarak değerlendirir. Bu yaklaşımın, evrensel bir ahlak düzeni önerdiğini savunur. Kadının onuruna ve kişiliğine vurgu yapılması, tarihsel sınırlamalardan bağımsız olarak evrensel bir mesajın temsili olarak ele alır (2015: 80-81). Taslaman ve Taslaman ise kadının özgür irade kazandığını vurgular. Kur’an’ın kadınlara evlenme ve boşanma hakkı tanıdığını, özgür iradenin cinsiyet farkı gözetmeksizin evrensel bir hak olduğunu savunur (2019: 129-134).

Evlilik konusunda da anlaşıldığı üzere tarihselci ve evrenselci yaklaşımlar arasında yöneme dair ölçütleri saymazsak henüz o kadar belirgin bir yorum farkı ortaya çıkmamaktadır. Fakat Wedud-Muhsin’in konuyu ele alış biçimi evrenselci yaklaşıma çok yakındır. Vahyin indiği dönemdeki ataerkil yapının kaçınılmazlığını vurgulasa da bu düzenlemelerin bu yapı içinde kadınları koruyucu işlevselliğe sahip bir biçimde yer verilmesini önemli bulur. Adeta evrenselci bir dil kurgular.

Küçük Yaştaki Kız Çocuklarıyla Evlilik Meselesi

Tarihselci yaklaşım ile evrenselci yaklaşımın kafa kafaya geldiği konulardan biri genelde küçük yaştaki kız çocuklarıyla evlilik özelde Hz. Aişe’nin peygamberle evliliği meselesidir.

Küçük yaştaki kız çocuklarıyla evlilik meselesine dair yapılan tartışmalarda, Öztürk, Cahiliye dönemi boyunca ataerkil yapıların etkisiyle bu tür evliliklerin yaygın olduğunu, bu

evliliklerin genellikle bekaret ve doğurganlık kavramları etrafında şekillendiğini ifade eder. Öztürk, bu bağlamda, kız çocuklarının nesneleştirildiği bir toplum yapısına işaret eder. Ayrıca, klasik görüşlerde, Talak Suresi 65/4'teki “*vellâi lem yahidne*” (hayız görmemiş kadınlar) ifadesinin, küçük yaşta evliliklerin meşrulaştırılmasına bir dayanak olarak kullanıldığını belirtir (2016: 42-44). Taslaman ve Taslaman ise İslam'da küçük yaşta evliliklerin onaylandığına dair iddiaları eleştirerek, bazı ayet ve hadislerin yanlış yorumlandığını savunur. Özellikle Nisâ Suresi 6. Ayeti üzerinden geliştirdikleri argümanda, bu ayette yer alan “nikah çağı” ifadesinin, evlilik için belirli bir yaşın öngörülmesi gerektiğini ortaya koyduğunu belirtirler. Ayrıca, ayetteki “rüşd” (akli olgunluk) kavramının, bir kişinin evlilik ve mal yönetimi gibi sorumlulukları yerine getirebilmesi için gerekli bir olgunluk aşaması olduğunun altını çizerek (2019: 120-122). Ancak Taslaman ve Taslaman, tarihsel bağlamda uygulama örneklerini göz ardı ederek, bu görüşleri yalnızca Kur'an'ın evlilikle ilgili kriterleri üzerinden temellendirirler.

Küçük yaştaki kız çocuklarıyla evlilik meselesinde sıklıkla gündeme gelen konulardan biri de Hz. Aişe'nin Peygamberle evliliğidir. Öztürk (2016: 43-44), Hz. Aişe'nin gerek klasik kaynaklardan gerekse bu kaynakları analiz eden bazı çalışmalardan elde ettiği veriler ışığında, Hz. Aişe'nin 6-9 yaşları arasında Peygamberle evlendiği kabulünün, tarihsel gerçeklerle uyumlu olduğunun altını çizer. Bu evliliğin modernite ile karşılaşan Müslümanların apolojik tutumları doğrultusunda reddedilmesinin, gerçeği yansıtmadığını ifade eder. Taslaman ve Taslaman ise, Hz. Aişe'nin küçük yaşta evliliğini Peygambere atılan bir iftira olarak değerlendirir ve bu görüşü, Kur'an'daki evlilikle ilgili yukarıda ortaya koydukları kriterlerle açıklamaya çalışırken (2019: 120-122), tarihsel bağlamı ve rivayetleri dikkate almazlar. Bu durum, çözümleyici bir yaklaşım yerine, savunmacı dilin hâkim olduğu bir argümana yol açar.

Evrenselci yaklaşımların, Hz. Aişe'nin 18-19 yaşlarında peygamberle evlendiğini adeta bir illüzyon gibi ortaya koyma çabalarına karşı, meseleye sahici yaklaşıp tarihsel bağlam dikkate alınarak yaklaşıldığında ve geleneksel görüşler göz önüne alındığında Hz. Aişe'nin 6 yaşında nişanlandığı 9 yaşında evlendiği açıkça tespit edilebilmekte ve kız çocuklarının küçük yaşta evlendirilmelerinin bir Arap adeti olduğu apaçık görünmektedir (bkz. Azimli 2003; Erul 2006). Hatta Cündioğlu (2024), “bir kız çocuğu 9 yaşına ulaştığında artık kadındır (imraatun)” (Tirmizi, 19/1109) hadisini, bazı hadislerdeki Hz. Aişe'ye ait “ben, henüz bir cariye idim” ifadesini ve tarihsel bağlamda cariye kelimesinin lügat manasının kız çocuğu anlamında olduğunu tahlil eder. Bunun yanı sıra Hz. Peygamber, acaba kendi kızlarını kaç yaşında evlendirmiştir? Sorusunu sorarak meseleyi daha da sahici bir zeminde tartışmaya açar. Zira yine onun tespitlerine göre Hz. Peygamberin dört kızından Zeynep, Rukiye, Fatıma 8-10 yaşlarında,

Ummu Gülsüm ise 22 yaşında iken evlenmiştir. Yine Hz. Ömer de Hz. Ali’nin kızı Ummu Gülsüm’le 8-10 yaşlarındayken evlenmiştir. Cündioğlu, sorunun bu tür rivayetlerde veya rivayetlerin yorumlanmasında değil, İslam dünyasının modernite ile çarpışmasında, eski ile yeninin tam da uzlaşmaz noktalarla çatışmaya dönüşmesinde olduğunu altını çizer. Yine Cündioğlu (2024), kadın, aile gibi konularda Arap kültürüne ait örf adetlerle dini (İslami) olanın ayırt edilmek üzere İslam’a atfedilen toplumsal değerlerin kökenlerinin antropolojik analizinin gerekliliğini vurgular. Nitekim örneğin kız çocuklarının diri diri gömülmesi yasaklanmışken, ergenlik ölçütü (hayz/ihtilam) korunmuş olmasının iyi değerlendirilmesi gerektiğini işaret eder.

Çok Eşlilik Meselesi

Çok eşlilik meselesine gelindiğinde İslam’da çok eşlilik konusunun yorumlanmasında evrenselci ve tarihselci perspektifler, farklı odaklar ve gerekçeler üzerinden eleştiri ve yorumlarını geliştirirler. Bayraklı (2015: 90-92), Kur’an’daki çok eşlilik ile ilgili ayetlerin (Nisâ 3. Ayet) öncelikle yetim kızların korunması bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Ayetin temel amacını sosyal adaletin sağlanması ve yetim haklarının korunması olarak açıklar. Bunun yanında, çok eşliliğin sınırlanmış bir şekilde cevaz bulduğunu, ancak bunun “kerhen” bir izin olduğunu belirtir. Bu görüş, çok eşliliğin olağanüstü durumlarla (örneğin, savaş koşulları, kadının doğurganlık sorunları veya beklenmedik sağlık sorunları) gerekçelendirilebileceğini öne sürerek tarihselci bir yaklaşıma uyum göstermektedir.

Cündioğlu (2000a; 2000b; 2003a; 2003b), Nisâ 3 ve 4. Ayetlerinin öncelikle *kadın* ve *nikâh* hukukunu değil, bilâkis yetim kız ve kadınların hukukunu düzenlediğini işaret eder. Ayetlerin Uhud Savaşı sonrası dul ve yetim kadınların korunmasına yönelik çözümler sunduğunu, filolojik tahlillere bağlı olarak da çok eşliliğin savaş sonrası sosyal yaralara merhem olmayı hedefleyen bir teşvik olduğunu zira “ikişer, üçer, dörder” ifadesinin *sınırlama* (dörde kadar) anlamı içermediğini, *tahdid* ve *tahsis* değil, bilakis *teşvik* (özendirme) olarak anlaşılması gerektiğini vurgular. Ayrıca vefat ettiğinde en az dokuz eşinin olduğu bilindiğine göre, İslam Peygamberi’nin bizzat kendi yaşamı, ilgili ayette geçen “ikişer üçer dörder” ifadesinin bir sınırlama değil, aksine güçlü bir teşvik anlamı taşıdığının kanıtı değil midir? diye sorarak, Cündioğlu (2021) argümanını güçlendirir. Meseleyi daha üst perdeden ele aldığında Cündioğlu (2020) çok eşliliğin köleci toplumların mirası olduğunu ve erkek-merkezci tanrısal metinlerin kadın haysiyetini göz önünde bulundurmasını beklememek gerektiğini işaret eder.

Öztürk (2016: 39-42), İslam öncesi Arap toplumunda erkeklerin çok eşliliğinin yaygın olduğunu fakat ilk Müslüman nesilde tek eşliliğin daha sık rastlanan bir uygulama olmaya başladığını tespit eder, fakat her hâlükârda Peygamber ve sahabeden aktarılan örneklerin erkeklerin çok eşliliğini açıkça ortaya koyduğunun altını çizerek. Böylece Cündioğlu da Öztürk de evrenselci yaklaşımların “İslam’da çok eşlilik kural değil, istisnai bir ruhsattır; asıl olan tek eşlilik” yorumunu, 19. yüzyıldan itibaren Batı karşısında yaşanan bir edilgenliğin ve bu durumun getirdiği travmanın sonucu olarak değerlendirir. Geleneksel İslam ulemasının, modern döneme kadar, çok eşlilikle ilgili ayetleri olağan bir durum olarak gördüğünü ve bu uygulamayı normatif bir mesele olarak tartışmadığını vurgular. Modern dönemde yapılan evrenselci yorumları, Batı kültürünün etkisi karşısında İslam’ı savunmaya yönelik savunmacı bir tavır olarak nitelendirir. Bu tür yaklaşımların, İslam’ın tarihsel uygulamalarını anlamaktan ziyade modern kültürel beklentilere uygun hale getirme çabasını yansıttığını belirtir.

Taslaman ve Taslaman (2019: 123-129), İslam’da çok eşliliğin bir emir ya da tavsiye olmadığını, ancak bunun yasaklanmadığını belirtir. Çok eşlilikle ilgili Kur’an ayetlerini bağlamsal değerlendirirken, bu uygulamanın kültürel ve tarihsel koşullarla ilişkilendirilmesi gerektiğini vurgular. Örneğin, İskoç eteği veya kimono gibi kültürel unsurların farklı toplumlarda yadırganması durumuna benzer bir şekilde, çok eşliliğin de dini bir gereklilikten ziyade tarihsel bir uygulama olarak görülmesi gerektiğini işaret eder. Tarihselci bir yaklaşımla yakınlık gösteren bu değerlendirme, İslam’da çok eşliliğin hukuki bir serbesti olarak tanımlanabileceğini ileri sürer. Bununla birlikte, Nisâ 3. Ayette ayetin öncelikle yetim kızları korumayla ilgili olduğunu göz önünde bulundurmak gerektiğini ve ayrıca “adalet” ilkesine vurgu yaparak bu uygulamanın ciddi sınırlamalara tabi tutulduğunu ifade eder.

Wedud-Muhsin (2000: 128-129), çok eşliliğin Kuran’da teşvik edilmediğini, aksine ciddi sınırlamalara tabi tutulduğunu savunur. Ayetin esas odağının “adalet” ilkesi olduğunu vurgular. Yetimlerin haklarını koruma, ekonomik sorumluluk ve eşler arasında adil davranma gibi konulara dikkat çeken Wedud-Muhsin, çok eşliliği erkeklere bir hak ya da dini bir emir olarak görmeyi yanlış olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda evrenselci bir perspektifi benimseyerek, Kur’an’ın doğrudan çok eşliliği teşvik eden bir öğretiyi sunmadığını belirtir. Wedud-Muhsin, Nisâ 3. Ayette çok eşlilik izninin temel amacının yetim kızların haklarını ve mallarını korumak olduğunu savunur. Ona göre, ayetin odak noktası adalet ilkesidir. Bu ilke hem yetimlerin mallarının korunmasını hem de eşler arasındaki ilişkilerde adaletin sağlanmasını içerir. Kuran’daki izin, erkek velilerin yetim kızların mallarını suiistimal etme ihtimaline karşı bir çözüm olarak getirilmiş ve evlilik dört ile sınırlandırılarak adalet ve

ekonomik sorumluluk dengesi sağlanmıştır. Ayrıca Nisâ 129. Ayet, adaletin tam anlamıyla sağlanamayacağını belirterek çok eşliliği ciddi şekilde sınırlandırır ve tek eşliliğin tercih edilmesi gerektiğini ima eder. Wedud-Muhsin, çok eşliliği teşvik ettiği iddia edilen gerekçelerin Kuran’da desteklenmediğini vurgular: 1-Ekonomik Sebepler: Maddi durumu iyi olan erkeklerin çok eşliliği teşvik edilmemiştir. 2- Doğurganlık Sorunu: Kadının çocuk sahibi olamaması durumunda çok eşliliğe izin verildiğine dair bir dayanak yoktur. 3- Cinsel İstekler: Çok eşlilik, erkeğin şehvetine dayandırılmaz; bu, Kur’an’ın ahlaki ilkelerine aykırıdır.

Wedud-Muhsin’e göre çok eşlilik, erkeklere tanınmış bir hak ya da emir değildir. Adaletin uygulanabilirliği zorlaştırılmış, yetimlerin haklarını koruma amacı vurgulanmıştır. Wedud-Muhsin, çok eşliliği teşvik ettiği düşünülen gerekçelerin Kur’an’da doğrudan bir desteğe sahip olmadığını ifade ederek evrenselci bir bakış ortaya koyar.

Bu bağlamda Taslaman ve Taslaman, Bayraklı, Wedud-Muhsin, Öztürk’ün ve Cündioğlu’nun görüşleri incelendiğinde benzerlikler ve farklılıklar bir tarafa adeta bir bakıma evrenselci yaklaşımlar tarihselci, tarihselci yaklaşımlar evrenselci bir konuma bir bakıma ise evrenselci yaklaşımların da tarihselci bir konuma gelmiş olduğu söylenebilir.

Boşanma

Cahiliye dönemi Arap toplumunda boşanma farklı biçimlerde uygulanmaktaydı ve bu geleneklerin bazıları, İslam hukukuna da belli değişiklikler ve düzenlemelerle geçmiştir (bkz. Öztürk 2016: 44-56). İslam, bu geleneklerden bazılarını muhafaza ederken, bazılarını ise tadil ederek veya şartlandırarak düzenlemiştir. Üç Talak ve Hülle: Üç talak uygulaması, bir erkeğin eşini üç kez “boş ol” diyerek boşaması durumunda, kadının kocasına geri dönebilmesi için başka bir erkekle evlenmesini şart koşar. Bu uygulama İslam öncesi dönemde hileli şekilde gerçekleştirilen “hülle” kavramını doğurmuştur. İslam, üç talak uygulamasını devam ettirirken, hülle evliliğinin hilesiz ve gerçek bir evlilik olması gerektiğini vurgulamıştır. Ancak İslam geleneğinde, *hile-i şer’iyye* olarak adlandırılan ve hukuki boşluklardan yararlanarak yapılan “mış gibi” uygulamalar, sınırlı da olsa varlığını sürdürmüştür. Zihar Yoluyla Boşanma: Zihar, Cahiliye döneminde erkeğin eşini annesi, kız kardeşi veya halası gibi mahremlerinden birine benzeterek boşamasını ifade eder. Örneğin, “Sen bana artık annemin sırtı gibisin” ifadesiyle bir boşanma gerçekleştirilirdi. Cahiliye döneminde kesin boşanma sayılan zihar, İslam’da kabul edilmemiş, ancak bu gelenek Mücadele Suresi 58/1-4 ile düzenlenmiştir. İslam, zihar uygulamasına kefareti şartı getirerek evliliğin devamını teşvik etmiştir. Böylece zihar, boşanma

yolu olmaktan çıkarılarak, kefaretle sonuçlanan bir gelenek olarak İslam hukukunda yer bulmuştur. İlâ Yoluyla Boşanma: İlâ, erkeğin karısıyla cinsel ilişkiye girmemek üzere yemin etmesi ve bu şekilde kadını uzun süre “ne evli ne de boşanmış” bir durumda bırakması anlamına gelir. Cahiliye döneminde erkeğin bu yemini istediği kadar uzatabilmesi mümkündü. İslam, Bakara Suresi 2/226-227 ile bu süreyi dört ayla sınırlandırmıştır. Bu düzenleme, kadının mağduriyetini bir ölçüde hafifletmiş olsa da ilâ boşanma yöntemi İslam hukuku içinde kabul görmeye devam etmiştir. Hul’ (Muhâlea) Yoluyla Boşanma: Hul’, kadının boşanma talebini başlatabildiği nadir uygulamalardan biridir. Bu yöntemde kadın, ailesi veya çevresinden biri aracılığıyla kocasına belli bir maddi bedel ödemeyi teklif ederek boşanmayı talep eder. Koca bu teklifi kabul ettiğinde boşanma gerçekleşirdi. Cahiliye dönemindeki bu uygulama, Bakara Suresi 2/229 ile onaylanmış ve İslam hukukuna kazandırılmıştır.

Dolayısıyla Öztürk’e göre Cahiliye döneminde erkek egemen boşanma uygulamalarına karşı İslam, bu geleneklerin bazılarını sınırlandırarak veya düzenleyerek kadınların mağduriyetini azaltmayı hedeflemiştir. Ancak bu düzenlemeler, mevcut gelenekleri kökten değiştirmek yerine, genellikle tadilat ve uyarlama yoluyla gerçekleştirilmiştir. Bu durum, İslam’ın, toplumsal geleneklere uyum sağlama ve onları kademeli bir şekilde reforme etme yaklaşımını yansıtır.

Taslaman ve Taslaman (2019: 131-134), hul’ yöntemi bağlamında Kur’an’ın kadınların da boşanma hakkını tanıdığına dair güçlü bir mesaj içerdiğini savunur. Onlara göre hul’, Kur’an ile devamı mümkün olmayan bir uygulamadır. Bununla birlikte, Kur’an’daki düzenlemeler, evlilik ve boşanma süreçlerinde kadın ve erkek arasında eşitliği gözetmektedir. Taslaman ve Taslaman, Kur’an’da kadınların boşanma hakkının reddedildiğine dair hiçbir ifade bulunmadığını vurgular; bu bağlamda şunları dile getirirler: Kur’an’da, bir hakkın yasaklandığını ifade eden açık bir hüküm yoksa, o hakkın mevcut olduğunu kabul etmek gereklidir. Bu, İslam hukukunda temel bir ilkedir. Bakara Suresi 2/228 gibi ayetlerde geçen *boşanmış kadınlar* ifadesi hem erkek hem de kadının boşanmayı gerçekleştirdiği durumları kapsar. Bu ifade, kadının da boşanma hakkına sahip olduğunun dil bilgisel bir göstergesidir. Kur’an’ın kadınların boşanma hakkını onayladığını göstermek için tarihsel örnekler de sunulabilir. Peygamber’in eşlerinden Asma bint al-Numan, Mulaika bint Ka’ab ve Fatima bint al-Dahhak’ın, Peygamber ile olan evliliklerini sona erdirdikleri belirtilir. Bu durum, kadınların Peygamber döneminde de boşanma hakkına sahip olduklarının açık bir kanıtı olarak gösterilir. Taslaman ve Taslaman’a göre, Peygamber’in vefatından sonra kadınların boşanma hakları tarihsel süreçte gasp edilmiş, evlilik ve boşanma konuları patriarkal bir çerçevede yeniden

yorumlanmıştır. Bu süreçte, İslam dini bir araç olarak kullanılmış ve kadınların hakları dini gerekçelerle kısıtlanmıştır. Ancak Kur'an'a bakıldığında şu unsurlar öne çıkar: Talak Suresi 65/2, 65/6 gibi ayetler, boşanma sırasında ve sonrasında kadınlara yönelik adaletsizlikleri önlemeye yönelik ifadeler içerir.

Dolayısıyla Taslaman ve Taslaman, Kur'an'ın, kadınların boşanma hakkını tanıyan bir metin olduğunu, ancak bu hakkın tarihsel süreçte kültürel etkilerle kadınların elinden alındığını ifade eder. Peygamber dönemindeki uygulamalara ve Kur'an'daki açık ifadelere dayanarak, kadınların boşanma hakkının İslam'a içkin bir hak olduğunu vurgularlar. Bu bağlamda, Kur'an'ın kadınların evlilik ve boşanma konularında eşit haklara sahip olduğunu açıkça ortaya koyduğunu düşünürler.

Wedud-Muhsin (2000: 124-125), Kur'an'ın boşanma hakkını yalnızca erkeklere veren bir sistem kurmadığını, aksine boşanma ve evlilik süreçlerinde hakkaniyeti esas alan düzenlemeler içerdiğini belirtir. Ona göre, Kur'an erkeklerin boşama gücünü tamamen serbest bırakmamış, bu yetkiye sorumluluk ve kontrol mekanizmaları eklemiştir. Kur'an'da boşanmanın tek taraflı olarak ve sadece erkek tarafından yapılabileceğine dair hiçbir işaret bulunmaz. Bu anlayış, daha çok İslam öncesi döneme ait geleneklerin devam ettirilmesiyle ilişkilidir. Kur'an, kocaları tarafından kötü muameleye maruz kalan kadınların haklarını korumayı hedefler. Kadınların terk edilip mağdur edilmesini engellemek için çeşitli önlemler sunar. Wedud-Muhsin, İslam öncesi dönemde kadınların da evlilik ilişkisinin sona erdirilmesinde söz hakkına sahip olduğunu ifade eder. Örneğin, bir kadının evliliğini bitirmek için çadırının girişini başka bir yöne çevirmesi, boşanma talebini açıkça ifade etmeye yeterliydi. Ancak bu özgürlük, zamanla İslam'ın erken dönem yorumlarında göz ardı edilmiş ve kadınların boşanma hakkının ellerinden alınmasına yol açmıştır. Dolayısıyla Wedud-Muhsin, Kur'an'da kadınların boşanma hakkını tamamen ellerinden alan bir düzenlemenin bulunmadığını vurgular. Ona göre, Kur'an'ın getirdiği hükümler, kadınların haklarını güvence altına almak ve toplumsal adaleti sağlamak amacı taşır. Ancak daha sonraki yorumlar ve gelenekler, kadınların boşanma konusundaki yetkilerini kısıtlayarak İslam öncesi dönemdeki uygulamalara dahi aykırı bir durum yaratmıştır.

Bayraklı (2015: 85-90), Kur'an'ın boşanma konusundaki hükümlerini değerlendirirken, bu düzenlemelerin kocanın tek taraflı boşanma yetkisini sınırlandırarak hukuksal bir boyut kazandırdığını savunur. Ona göre, Kur'an, boşanma süreçlerinde tarafsız bir mekanizma oluşturmayı ve kadının haklarını korumayı hedeflemiştir. Bayraklı, Kur'an'ın boşanmayı

sadece kocanın yetkisiyle sınırlı tutmadığını, aksine bu süreci hukuki bir zemine taşıdığını ifade eder. Bayraklı'ya göre, Kur'an'da geçen üç talak uygulaması, boşanma sürecini üç celsede tamamlanacak şekilde bir hukukî prosedüre bağlamıştır. Bu, üç ayda bir celse olmak üzere toplam dokuz ayda boşanmayı gerçekleştirme anlamına gelir. Talak Suresi'nin 2. Ayeti, boşanma sırasında şahitlerin bulunmasını şart koşar. Bu, boşanma sürecinde tarafların haklarını korumayı ve olası haksızlıkları engellemeyi amaçlar. Nisâ 35. ayeti, evlilikteki sorunların çözümünde her iki taraftan hakemlerin devreye girmesini önerir. Bayraklı, bu düzenlemenin hâkimin öngörüsünü sürece dahil ettiğini ve boşanmanın keyfi bir karar olmasını engellediğini vurgular. Bayraklı'ya göre, Kur'an'ın getirdiği bu hukuki düzenlemeler, kadının boşanma sürecinde tamamen edilgen bir konumda kalmasının önüne geçmiştir. Bu hükümler, boşanmayı çok boyutlu bir hukuki işlem haline getirerek kocanın boşanma üzerindeki egemenliğini sınırlamış, kadınların haklarını güvence altına almıştır.

Dolayısıyla boşanma konusunda tarihselci ve evrenselci yaklaşımlara bakıldığında aslında hemen hemen ortak bir görüş ve yaklaşım sergilendiği anlaşılmaktadır. Zira dört görüşün ortalamasına göre İslam, boşanma uygulamalarını tamamen kaldırmamış, ancak kadın haklarını koruyacak şekilde bazı düzenlemeler yapmıştır. Kur'an'da kadınların boşanma hakkına sahip olduğuna dair işaretler bulunsa da sonraki dönemlerde bu haklar kültürel etkilerle kısıtlanmıştır.

Miras

Evrenselci yaklaşıma sahip olanlar, kadının miras hakkı konusunda toplumda var olan eşitsiz ve adaletsiz tutumların Kur'an tarafından düzeltilindiğini savunurlar. Kadına miras hakkı tanınmasının, kadın ve erkeklerin eşit pay alıp almadığı meselesi bir yana, Kur'an'ın indirdiği dönemde başlı başına bir devrim olduğunu vurgularlar. “Erkeğe iki pay, kadına bir pay” biçimindeki miras paylaşımı ise, erkeğin daha fazla toplumsal sorumluluğa sahip olmasına dayandırılarak doğal kabul edilir. Bu düzenleme, Bayraklı'ya göre “bir tavan değil bir taban” belirlemek olarak yorumlanmalıdır (bkz. Bayraklı 2015: 73-75). Dolayısıyla miras konusundaki Kur'an hükmünün bir mutlakiyet taşımadığının (Düzgün 2014: 96) altı çizilir. Taslaman ve Taslaman'a göre evlilikte erkeğin kadına mehir vermesi, ailenin geçiminden babanın sorumlu olması, boşanma durumunda ise erkeğin emzirme dönemi boyunca çocukların masraflarını karşılaması (Bakara 2/233), dul kadınların ihtiyaçlarının karşılanması (Bakara 2/241) gibi düzenlemelere bakıldığında, kadının erkekle kıyaslandığında dezavantajlı olduğu söylenemez. Hatta bu düzenlemeler, kadınların ekonomik güvenliklerinin korunmasına yönelik pozitif ayrımcılık olarak değerlendirilebilir (Taslaman ve Taslaman 2019: 116-117).

Wedud-Muhsin’in kadının miras hakkı konusundaki yaklaşımı, evrenselci görüşlerle büyük oranda paraleldir (2000: 134), ona göre “erkeğin payı kadının payının iki mislidir” (4/11-12) şeklindeki ayet, genellikle yanlış bir şekilde, basitleştirilerek uygulanmıştır. Ancak ayetin tamamı incelendiğinde, erkek ve kadınlar arasında çok farklı miras paylaşımları olduğu görülecektir. Örneğin, tek bir kız çocuğunun payı, tüm mirasın yarısıdır. Ebeveynler, çocuklar, uzak akrabalar ve torunlar gibi farklı gruplara yönelik farklı paylaşım biçimleri bulunmakta, bu durum “erkeğin payı kadının payının iki mislidir” biçimindeki paylaşımın tek ve zorunlu bir model olmadığını ortaya koymaktadır. Bu farklı paylaşımlar, mirasın iki önemli yönünü vurgular: 1) Kadınlar, uzak akrabalar da dahil olmak üzere mirastan asla mahrum bırakılamazlar; bu kural, özellikle kız çocuklarının miras hakkının, geleneksel İslam öncesi uygulamalarda uzak akrabalara devredilmesi gibi haksızlıklarla karşılaştırıldığında önem kazanmaktadır. 2) Mirasın dağıtımı, hayatta kalan akrabalar arasında hakkaniyete dayalı olmalıdır. Kur’an’a göre, mirasın paylaşılmasında adalet, tüm varislerin gerçek menfaatleri (nef’a) göz önünde bulundurularak sağlanmalıdır. Bu bağlamda, mirasın paylaşılmasında yalnızca varislerin payları değil, tüm bölüşüm seçenekleri ve her bireyin çıkarları dikkate alınmalıdır. Ayrıca Wedud-Muhsin, mirasın hibe edilmesine dair görüş sunarak, bu konuda Kur’an’da bir esneklik payı olduğuna dikkat çeker. Bu yorum, Bayraklı’nın “Kur’an bu konuda bir tavan değil bir taban belirler” şeklindeki görüşüyle örtüşmektedir.

Miras konusunda evrenselci ve tarihselci yaklaşımlar arasındaki belirgin fark, Öztürk’ün görüşlerinde ortaya çıkar. Öztürk’e göre, Kur’an ve Sünnet’teki miras hükümleri incelendiğinde, Cahiliye dönemi miras uygulamalarının kısmen bir düzeltmeden geçtiği görülmektedir. Cahiliye devrinde kadınlara miras hakkı tanınmadığı kabul edilse de “erkekler için iki pay, kadınlara bir pay” uygulamasının Arap örf hukukunda var olduğu ve Kur’an’ın burada kadının miras hakkını sadece pekiştirdiği anlaşılmaktadır (Öztürk 2016: 66-77). Öztürk, evrenselci yorumun Cahiliye dönemi gelenekleriyle yüzleşmekten kaçınarak, Kur’an’ın kadın lehine adeta devrim yarattığı görüşünü reddeder.

Sonuç olarak daha evrenselci yaklaşım sergileyenler, Kur’an’ın getirdiği miras düzenlemelerinin adalete dayalı olduğunu ve Kur’an’ın genel geçer ilkeler taşıdığını savunurken Öztürk, bu hükümlerin belirli bir dönemin sosyal gerçeklerine hitap ettiğini, ancak mutlak bir adalet anlayışı açısından günümüz toplumlarına birebir uygulanamayacağını, bu hükümlerin toplumsal koşullara göre şekillendiğini ve değiştirilebilir olduğunu öne sürmektedir.

Şahitlik

Şahitlik meselesinde evrenselci görüşe sahip olanlar, Bakara 2/282 ayetindeki özel bir durumu vurgularlar. Bu ayette, vadeli borçlanmalarla ilgili bir meselede, bir erkeğin şahitliğine karşılık iki kadının şahitliğinin denk sayılması, kadınlar lehine pozitif ayrımcılık olarak değerlendirilir. Borçların yazılması ve şahitlerin görevlerini yerine getirmeleri konusunda yapılan vurgular, bu tip durumlarda şahitlik yapmaktan kaçınılmasının sebeplerini ortaya koyar. İnsanların şahitlikten kaçmalarının altında, maddi çıkarların etkisi ve şahitlere zarar verilme endişesi yatmaktadır. Bu sorumluluk, ayette erkeklere yüklenmiş olduğundan, kadınlar lehine bir pozitif ayrımcılık olduğu söylenebilir (Taslaman ve Taslaman 2019: 109). Taslaman ve Taslaman (2019: 106-111), borçlarla ilgili düzenlemenin, erkeğe karşı iki kadının şahitliğini gerektiren ilkesinin, ataerkil yorumlar tarafından başka konularda da genellenerek, kadınların şahitliğinin olumsuz bir şekilde değerlendirildiğini belirtir. Bu tür yanlış yorumların, akıl ve din dışı bir söylemi güçlendirdiğini ifade eder. Wedud-Muhsin (2000: 131-135), Fazlur Rahman’a dayanarak, kadın ve erkek şahitliğinin eşit olduğunu ancak kadının mali konularda daha zayıf bir hafızaya sahip olmasından dolayı böyle bir düzenlemenin yapılmasının olumsuz bir yönü olmadığını savunur. Kadının mali meselelerdeki şahitlik rolü, erkek egemen bir toplumda, bir erkeğin kadını yalancı şahitlik yapmaya zorlaması ihtimalini göz önünde bulundurarak, iki kadının birbirini desteklemesinin önemini vurgular. Özellikle Bakara 2/282 ayetindeki “biri yanılırsa diğeri ona hatırlatsın” ifadesi, kadının dikkatini anlaşmanın şartlarına çekme ve erkek şahitlere karşı birleşik bir kadın cephesi oluşturma anlamında önemli bir yer tutar. Ona öre ayetin nazil olduğu dönemde, kadınların toplumsal sınırlamaları ve tecrübesizliği göz önüne alındığında, kadınların potansiyel şahit olarak kabul edilmesi, Kur’an’ın kadınların sahip olduğu potansiyeli teslim ettiğini gösterir. Bu, modern dünyada kadınların toplumsal sisteme daha adil ve ahlaki katkılarda bulunmalarını sağlayacak bir inkılapçı yaklaşım olarak değerlendirilmelidir. Son olarak, bu ayetteki şahitlik düzenlemesi sadece belirli türdeki mali anlaşmalar için geçerlidir. Bu kuralın genel bir kural olarak uygulanması öngörülmemiştir. Kur’an, şahitlikle ilgili cinsiyete dair özel bir belirleme yapmadığı sürece, erkek-merkezli yorumlar bunu hemen erkekler için geçerli bir kural olarak kabul eder. Böylece, uygulamada iki kadın şahitlik ilkesinin gerekliliği, yalnızca mali anlaşmalarla sınırlıdır ve diğer şahitlik türlerine genellenemez. Şahitler için gerekli diğer nitelikler her iki cins için de aynıdır ve şahitlik yapabilme hakkı, bu niteliklere sahip olan her birey için geçerlidir. Düzgün’e göre (2014: 103), burada hatırlatmayı gereken duruma ilişkin illet, hükmü gerekçeli hale getirmekte ve mutlak olmaktan çıkarmaktadır. Hükmü mutlak olmaktan çıkaran gerekçe de “unutma” değil

uzmanlık meselesidir. “Bedevinin şahitliğinin şehirliye geçerli olmadığı” (İbn Mace, Ahkam, 30) hadisi de bu minvalde uzmanlık çerçevesinde değerlendirilmelidir.

Bayraklı (2015: 87), Kur’an’ın şahitlik müessesini getirerek, bu konuda devrim niteliğinde bir değişim gerçekleştirdiğini belirtir. Ancak, şahitlikteki iki kadın bir erkeğe denk gelme kuralını ayrıntılı olarak incelemez. Bayraklı, özellikle Kur’an’ın boşanma ile ilgili şahitlik düzenlemesini emrederek, boşanmayı erkeğin tek söz hakkından çıkarıp, kadın lehine hukuki bir düzleme oturtmasının devrimci bir adım olduğunu ifade eder. Wedud-Muhsin özelinden bakılırsa tarihselci ve evrenselci yaklaşımların benzer noktalarda birleştiği görülmektedir.

Evrenselci-tarihselci yorum farklılığı yine Öztürk’e (2016: 110-115) gelindiğinde belirgince ortaya çıkar, Öztürk, klasik tefsirlerde ve mezhep yorumlarında şahitlikte iki kadının bir erkeğe denk gelmesinin, kültürel örf ve adetlere dayandığını savunur. Ona göre Kur’an’ın bu tür algı ve yorumlara dayanak teşkil eden ifadeler içerdiğini belirtir. Özellikle Bakara 2/282 ayetindeki “erkeklerin bir derece kadından üstün olduğu” ifadesi veya Nisâ 34’teki “kavvamûn” kelimesi, erkeklerin kadınlar üzerinde bir tür üstünlük tasladığını ifade etmektedir. Ayrıca, bazı hadislerde kadının kocasına secde etmesi, aklen ve dinen eksik olduğu gibi söylemler de bu bağlamda şahitlikteki ½ kuralının ortaya çıkmasına yol açan etkenlerdir. Bu durum, söz konusu şahitlik kuralının doğal bir sonucu olarak görülmelidir.

Kadına Şiddet Meselesi

Nisâ 34. Ayet, İslam’da aile içi ilişkiler ve kadın-erkek dinamikleri bağlamında tartışmalı bir metin olarak konum bulmuştur. Bu bağlamda çeşitli yorumlar, farklı bakış açıları ve çözüm önerileri sunulmuştur. Taslaman ve Taslaman (2019: 97-103), bu ayetteki “nuşuz” ve “darabe” kavramlarının doğru anlaşılmadığını ileri sürer. “Nuşuz”un, iffetsizlik değil geçimsizlik anlamına geldiğini belirtirler; zira iffetsizlik, Kur’an’a göre evlilik öncesi dahi yasaklanan bir durumdur. “Darabe” kelimesi ise, Arapçada “dövmek” dışında farklı anlamlara sahiptir. Onlara göre bu kelime, burada “mekânları ayırma” anlamında kullanılmıştır. Ayette, evlilikteki sorunları çözmek için şiddet uygulanmasının onaylanmadığını, aksine mekânsal ayrılmanın bir çözüm olarak önerildiğini savunurlar. Ayrıca Peygamber’in hayatında eşlerine karşı şiddet uyguladığına dair bir örnek bulunmadığını, bu yorumun Peygamber’in pratiğiyle de uyumlu olduğunu ileri sürerler.

Wedud-Muhsin (2000: 116-122), “nuşuz” kavramının sadece kadınlar için değil, erkekler için de geçerli bir durum olduğunu belirtir. Kur’an’ın her iki cinsiyet için de eşit bir kişilik özelliği ve sorumluluk perspektifi sunduğunu ifade eder. Ona göre, “darabe” kelimesi de yanlış yorumlanmıştır; fiziksel şiddet yerine ayrılığı veya farklı anlamları ifade eder. Muhsin, evlilikte sorunların çözümü için Kur’an’ın aşamalı bir yöntem önerdiğini dile getirir: Önce sözlü iletişim, ardından arabuluculuk ve nihayetinde fiziki ayrılık. Bu bağlamda, Kur’an’ın, evlilikte sevgi ve saygıya dayalı bir ilişkiyi teşvik ettiğini, şiddeti kesinlikle reddettiğini vurgular.

Bayraklı (2015: 93-96), Nisâ 34. Ayetini detaylı bir analizden geçirmeden, konuyu daha çok sembolik bir yaklaşımla ele alır. Tekvir Suresi 81/8-9’daki “diri diri gömülen kız çocukları” ayetlerine ve Sad Suresi 38/44’te geçen “bir demet çimen sapı al ve onunla vur” ifadesine dikkat çeker. Bu bağlantılar üzerinden, ayeti “kadına dayak değil çiçek yakıştır” söylemiyle yorumlar. Bayraklı’nın eserinden hareketle söylemek gerekirse bu argüman daha çok temenni niteliğinde durmakta ve derinlemesine bir çözümleme sunmamaktadır.

Öztürk (2016: 120-134, 166-168) klasik tefsirlerde ve hadis literatüründe kadın imgesinin genellikle erkek perspektifinden şekillendirildiğini belirtir. Geleneksel yorumların kadınlara yönelik olumsuz bir algı yarattığını, şiddet gibi uygulamaları meşrulaştırma çabası içinde olduğunu ifade eder. Modern çağda bu tür yorumların savunulmasının, gerçek bir yüzleşmeden kaçınma ve apolojik bir yaklaşım olduğunu vurgular. Öztürk, Kur’an’ın daha gerçekçi ve adil bir şekilde yorumlanması gerektiğini savunur. Dolayısıyla bu tartışmalar, Nisâ 34. Ayetinin geleneksel ve modern bağlamlarda farklı yorumlandığını göstermektedir.

Modern yorumlar genellikle ayette şiddeti meşrulaştırıcı bir anlam bulunmadığını savunur. Taslaman ve Taslaman, Wedud-Muhsin gibi isimler, kelimelerin çok anlamlılığını ve Kur’an’ın genel ahlaki ilkelerini dikkate alarak barışçıl ve adil bir çözümü desteklerken, Bayraklı daha sembolik bir yaklaşım benimsemiştir. Öztürk ise gerçekçi bir yorum ihtiyacını dile getirmiştir. Aslında kadına yönelik ayrımcılık ve şiddetin temelinde İslam’ın değil de kültürel birikimin etkili olduğu gerçeği vurgusu evrenselci yaklaşımda da (Taslaman ve Taslaman 2019; Okuyan 2007) tarihselcilerde de (Wedud-Muhsin 2000; Öztürk 2016) görmek mümkündür.

TARTIŞMA

Bu çalışmanın örneklem olarak seçtiği örnekler, meselelere yaklaşım, dayandıkları literatür, kuram, teori sosyal bilimlerin yöntemsel kriterleri açısından değerlendirilmeye çalışıldığında şunlar tespit edilmektedir:

Bayraklı, Cahiliye dönemi, hadis literatürü, İsrailiyat uygulamaları yani kısaca bağlam ve dönemi görmezden gelerek, İslam geleneğinde bu uygulamaların devam edip etmediği sorusunu ihmal eder. Ayetleri bağlamlarından kopararak, kadının lehine olduğu düşünülen bölümleri soyut bir şekilde evrenselleştirir. Bu, doğrudan inanılmış bir evrenselcilik anlayışı ortaya koyar. Kur’an’ın devrimsel bir metin olduğunu iddia ederken, kaynakları, bağlamı ve o dönemdeki tartışmaları dikkate almayarak toplumsal ve dönemsel bağlamdan kopuk bir metin inşa eder. Buna karşılık kuramsal bir yenilik sunmak yerine, mevcut teorileri sadeleştirip adeta bir temenni mahiyetinde okuyucuya aktarır. Eserini geleneksel klasik kaynaklar üzerinden inşa etmediği gibi modern kaynaklar üzerinden de inşa etmez. Dolayısıyla eser, literatür çeşitliliği bakımından teorik bir altyapı ve derinlik sunmamaktadır. Bayraklı, kısaca, herhangi bir dayanaktan kopuk bir evrenselleştirme ile Kur’an’ın devrimci olduğunu vurgulamaya çalışır. Bu tespitler bağlamında “mutlak evrenselcilik” şeklinde bir yaklaşım ortaya koyduğu söylenebilir.

Taslaman ve Taslaman, hadisleri ve İsrailiyatı sorgulayıp eleştirerek, Kur’an’ın evrenselliğini vurgular. Yani aslında bir metni yüceltmenin ve evrenselleştirmenin yolunu başka bir metni veyahut ataerki kültürel ve toplumsal bağlamın uygulamalarını yanlışlayarak inşa eder. Tartışmalı konuların Kur’an aracılığıyla düzeltildiğini ve devrim niteliğindeki değişimlerin erkek egemen toplum tarafından yeterince anlaşılmadığını savunur. Kur’an’ın getirdiği dönüşümün, toplumların lehine olan taraflarını seçerek uygulamaya koyduğunu ve böylece asıl mesajın kaybolduğunu iddia eder. Eserini klasik İslam alimlerine de daha modern dönem düşünürlerine de atıf yapmak suretiyle inşa eder. Böylece “eleştirel evrenselcilik” şeklinde bir yaklaşım sergiledikleri söylenebilir.

Wedud-Muhsin, Kur’an’ın kadınlara yaklaşımını ve tefsirlerdeki kadın bakış açısının etkisini üç ana kategoriye ayırır: Geleneksel, tepkisel ve bütüncül. Ona göre geleneksel tefsirler erkekler tarafından yazılmış, kadınların deneyimlerine yer vermemiştir. Tepkisel yorumlar ise kadınların toplumdaki dezavantajlı konumlarına karşı çıkarak Kur’an’ın mesajına itiraz eden kesimleri içerir. Bütüncül yaklaşımsa cinsiyetler arası işlevsel farklılıkları koruyarak daha

kapsayıcı bir yorum önerir. Kendisi ayetleri tarihsel bir perspektiften analiz ederken, aynı zamanda evrenselci bir mantığa yaklaştırmak için uğraşır. Ne tam anlamıyla tarihselci ne de tam evrenselci bir pozisyon alır; ayetlerin bağlamını anlamaya çalışır, ancak bu bağlam üzerinde daha felsefi yorumlar yaparak pozitif çözümler önermeyi dener. Dolayısıyla ayetleri bugüne uyarlama veya çağlar üstü bir konumda yorumlama eğilimi taşır. Kur'an'ı tarihsel olduğu kadar evrensel bir metin olarak yeniden konumlandırmaya çalışır. En nihayetinde “idealist tarihselci” şeklinde tanımlanabilir.

Aslında Wedud-Muhsin, hem bağlama hem de evrensel değerlere yer vererek, daha karmaşık ve sentezci bir yöntem izler. Bu durum onun Kur'an'ı çağlar üstü konumlandırmaya doğru götürmüş gibi görünür. Wedud-Muhsin feminist hermenötik yöntemiyle Kur'an'ın kadın meselelerini ele alır. Feminist tefsir yöntemini benimseyerek, Kur'an'ın cinsiyetler arası eşitliği destekleyen bir ruh taşıdığını savunur. Ana odak, metnin tarihsel bağlamı ve evrensel ilkeleri arasında bir denge kurmaktır. Geleneksel tefsirlerin erkek egemen perspektiflerini sorgulayarak eleştirir. Kullanılan kaynaklar İslam tefsir geleneğine, özellikle klasik yorumlara ve onların güncel eleştirilerine dayalıdır. Fazlur Rahman gibi öncü isimlerin yöntemlerinden etkilenmiştir ve eserini kapsamlı bir kaynakça ile desteklemiştir.

Öztürk (2016), Cahiliye dönemi, hadisler ve İsrailiyat'taki uygulamaları analiz ederek, bunların İslam geleneğinde devam ettirilip ettirilmediğini irdeler. Kur'an'ın bir tür filtre görevi gördüğünü, ancak bazı uygulamaların bu filtreden geçerek İslam toplumlarında devam ettiğini tespit eder. Klasik kaynakları geniş bir çeşitlilikle ele alır, bağlamı anlamaya çalışır ve çözümlemelerini detaylı bir şekilde yapar. Tarihsel sürekliliği ve değişimi göz önünde bulundurarak geleneksel uygulamaların arka planını ve anlamını çözümlemeyi hedefler. Bu anlamda Öztürk, bağlamsal analiz ve tarihsel süreklilik üzerinde durarak gerçekçi bir çözümleme yapmaya çalışır. Bu anlamda “realist tarihselci” olarak tarif edilebilir.

Evrenselci bakış açısına sahip düşünürler, Kur'an'ın kadın hakları konusunda adeta bir devrim gerçekleştirdiğini savunmaktadırlar. Bayraklı (2015: 8) bu görüşü şu şekilde dile getirmiştir: “Toplumda kadın, erkek egemen yapılar tarafından tarihsel olarak haksızlıklara uğramış ve uğramaya devam etmektedir. Ancak Kur'an, köklü bir devrim gerçekleştirerek kadını öne çıkarmış, hak ettiği konumu ona kazandırmış ve ızdırabını sonlandırmıştır.” Bunun yanı sıra, bazı evrenselci yorumcular, Kur'an'ın kadın ve erkeği eşit muhatap aldığını belirtse de zamanla Mesihilik ve İsrailiyat gibi dış kültürlerin İslam'a girmesiyle yapılan yorumların kadına karşı olumsuz bir eğilim gösterdiğini ifade etmektedirler. Taslaman ve Taslaman (2019:

9-11), bu, kültürlerin ve inanç biçimlerinin Kur'an yorumlarından ayrıştırılmasıyla, Kur'an'ın kadınlar için adalet ve eşitlik anlayışının net bir şekilde ortaya çıkacağına inanmaktadırlar.

Tarihselci bir yaklaşıma sahip olanlar, bir bakıma toplumsal cinsiyete dayalı meseleleri toplumsal cinsiyetsiz (nötr) terimlerle ele almaya çalışmakta evrenselmiş gibi kabul edilen olguların sınırlılıklarını Kur'an'ın indiği dönemin bağlamı içinde ortaya koymaya çalışmaktadır. Tarihselci perspektife sahip düşünürler aslında bir bakıma Kur'an'ın kadın veya cinsiyet konusuna özel bir vurgu yapmadığını savunurlar. Öztürk (2023: 202-233) bu noktada, "Kur'an, kadın meselesini ana bir konu olarak ele almaz; kadınlar elbette yer bulmakta ancak burada yeniden ortaya çıkan bir durum söz konusu değildir. Var olan ataerkil sistem, onaylanmaya devam edilmektedir. Mehir gibi bazı düzenlemeler kadın lehine yeni bir biçim oluşturmuş olsa da genel olarak ataerkil yapının onayına devam edilmektedir" şeklinde bir değerlendirmede bulunmaktadır.

Wedud-Muhsin (2000: 29-30), Kur'an'ın kadın ve erkek arasındaki anatomik farklılıkları kabul ettiğini ancak bu farklılıkların kültürel bağlamda anlam kazandığını ifade etmektedir. O, Kur'an'ın cinsiyetler arasındaki işlevsel farkları kabul ettiğini, bunun da kültürlerin işleyiş tarzlarını yansıttığını belirtmektedir. Kur'an, kadınlar ve erkekler arasındaki farkları ortadan kaldırmaya çalışmaz; her iki cinsin de toplumda birbirini tamamlayan fonksiyonel roller üstlendiğini kabul eder. Ancak, Kur'an kültürel bağlamda bu rollerin nasıl icra edileceğine dair herhangi bir reçete sunmaz. Kur'an, ahlaki bir rehber olarak her toplumda, cinsiyetli yapıların içeriğini ve biçimini tartışmak zorundadır. Arap toplumunun o dönemde kadınlar hakkında yanlış bir dizi görüş ve tutum sergilediği bir ortamda indirilmiş olan Kur'an, bu kültürel bağlamda birtakım yasaklar ve emirler getirmiştir. Örneğin, çocuk öldürme, cariyelere yönelik cinsel taciz, kadınlara miras hakkı tanımama ve zihar gibi uygulamalar açık bir şekilde yasaklanmıştır.

Öztürk (2024), Kur'an metninin de hadis ve rivayet kültürünün de popüler dini-didaktik edebiyatın da kültür ve dinin kesişiminde ortaya çıkmış kalıpların da hepsinin kadın aleyhine işleyen dinsel ataerkil bir yapı ortaya koyduğunu (2024: 25-41), fakat İslam'da kadın konusuna dair tartışmalı meselelerin Yahudilik kökenine dayandığını ve oradaki uygulamaların Kur'an ve hadisler vasıtasıyla İslam şeriatına katışığını göz önünde bulundurmak gerektiğini (2024: 95-230) bu uygulamaların dinin temel ilkeleri içinde yer almadığını, bu uygulamalardan uzaklaşmanın Müslümanlık kimliğinden uzaklaşmak anlamına gelmeyeceğini (2024: 8), Kur'an ve kadın ilişkisi ele alındığında durum-değer ayrımının yapılmasının önem arz ettiğini

zira Kur 'anda erkekler ve kadınların Allah'a teslimiyet ve diğer bütün dini-ahlaki üst değerler açısından eşit zikredilmesine karşılık aynı Kur'an metninde gündelik hayat uygulamalarında kadına aleyhine işleyen hiyerarşik bir dil kurgulandığını, işte bu uygulamaların günün toplumsal örfü ve hukuk düzeni çerçevesinde toplumdaki ataerkil düzeni korumayı sürdüren bir yaklaşım olarak okunması gerektiğini (2024: 57-74) vurgular.

Dolayısıyla geleneksel yargılar, kadınları anlamada bir başlangıç noktasıdır, ancak her yeni tarihsel ve sosyal karşılaşma, bu yargıları yeniden sorgulamayı gerektirir. Hermenötik bir yaklaşımla sürekli yeniden yorumlanması gerektiğini savunan dinamik bir perspektifle meseleler çözümlenmeye devam edilebilir (Tatar 2016: 123-135).

Evrenselci yaklaşımlar Kur'an'ı kendinden önceki kültürel birikimin antitezi olarak konumlandırıp yorumlarını köpürtmeye çalışırken tarihselci yaklaşıma sahip olanlar bu kültürel birikimin Kur'an'daki ayak izlerini tespit etmeye veya sürekliliğini ve kesintiye uğradığı noktaları tespit etmeye çalışırlar. Bu bağlamda da Aktay'ın (1996) deyimiyle objektivist ve relativist iradeler arasında Kur'an'ı anlama çözümlemesinde birinci taraf daha çok tarihselci yaklaşıma denk düşerken ikinci taraf daha çok evrenselciliğe denk düşer.

Bunlara ilaveten evrenselci yaklaşımın Kur'an'a daha psikolojik ve idealist bir yaklaşım, tarihselcilerin ise daha sosyolojik ve realist yaklaştığı söylenebilir. Bu durumda evrenselci yaklaşımın daha popüler ve geniş kitlelere hitap etmesinin tarihselci yaklaşımın ise daha akademik tartışmalar odağında ilgi uyandırması gerçeği de ortaya çıkmış olur.

Tarihselci düşünürler evrenselci yaklaşıma, modernitenin İslam'a yönelik eleştirilerinden ve ötekileştirme söyleminden etkilenmek suretiyle ciddi yöntemsel hatalar yapılarak özür mahiyetinde bir yorum geliştirdiklerine (Paçacı 2010) ve anakronizm yarattıklarına (Öztürk 2018: 47) dair eleştiriler sunulurken; evrenselci yaklaşımdan tarihselci yaklaşıma Kur'an'ı sıradanlaştırmaya kapı açtıklarına dair (Demir 2011: 46) eleştiriler sunulmaktadır. Öte taraftan tarihselcilik-evrenselcilik gibi iki kutba sıkışan yaklaşımların her birinin kendi başına anlamı kavramakta yeterli olmadığı, keskinleşmiş bir tarihselcilik ya da evrenselcilikten öte "diyalektik hermenötik" yaklaşımının önerildiğini de (bkz. Tatar, 2014: 77-105) burada not düşmek gerekmektedir.

Aslında bütün dinlerde veya toplumsal formlarında ataerki ile iş birliğinden doğan, nispeten kadına dönük destekleyici ve güçlendirici öğeleri de olmakla birlikte, genellikle kadını zayıf bir noktada tutan öğeler olduğu bilinmekte; İslam'ın da her din gibi ataerkil bir form taşıdığı görülmektedir (bkz. Berktaş 2012; Tuksal 2012; Çoban 2023). Böyle bir durumda

tarihselci yaklaşım özellikle kadın hakları ve toplumsal cinsiyet konularında “değişen koşullara uyum” fikrini öne çıkarmakta; örneğin, çok eşlilik, küçük yaştaki kızlarla evlilik veya miras paylaşımı gibi uygulamaların dönemsel olduğunu ve günümüz toplumlarında farklı şekillerde yorumlanması gerektiğini savunur. Bu durum, geleneksel yorumların katılığına kırarak, kadın hakları ve eşitlik konularında reformist bir zemin sunup değişime açık bir kapı aralayabilir. Yine dini metinleri eleştirel bir gözle okumayı teşvik eder. Bu, kadınların dini otoriteye sorgulayıcı bir tavırla yaklaşmasını sağlayarak, ataerkil yapıların dönüşümüne katkıda bulunabilir. Fakat görülen o ki tarihselci yaklaşım “dini tahrif etmek” olarak görülebilmekte ve bu da dinî çevrelerde gerilimlere ve kamplaşmalara yol açabilmektedir. Evrenselci yaklaşım ise Kur’an’ın evrensel ilkelerini vurgulayarak, kadın-erkek eşitliğinin İslam’ın özünde var olduğunu savunur. Bu yaklaşım, kadın haklarını dinin temel mesajlarıyla ilişkilendirerek meşrulaştırır. Bu anlamda evrenselci yaklaşım, kadınların eğitim, çalışma hayatı ve siyaset gibi alanlarda erkeklerle eşit haklara sahip olduğunu vurgulayarak, toplumsal cinsiyet eşitliği süreçlerine hazır bir paket sunabilir ki bu, özellikle kentli ve modern insanlar arasında daha fazla rağbet görebilir. Fakat bu da Batı’nın İslam’a yönelik eleştirilerine karşı savunmacı bir dil geliştirirken ve kadın hakları konusunda “İslam zaten adil” vurgusu yaparken, pratikteki eşitsizlikleri görmezden gelme riskini taşır. Ayrıca evrenselci yaklaşım, bazen tarihsel bağlamı göz ardı ederek soyut ilkelerle yetinebilir. Bu da kadın sorunlarına derinlemesine çözümler üretmekte yetersiz kalabilir.

SONUÇ

İslam’da kadın meselesine dair yorum farklılıklarının temelinde, sadece teolojik değil, aynı zamanda metodolojik ve sosyolojik değişkenlerin de belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, İslam’ın kadın konusundaki hükümlerini anlamlandırırken bağlam, tarih ve değer eksenlerinin birlikte ele alınması gerektiğini göstermektedir. İslam’da kadın ve toplumsal cinsiyet konularının tarihselci ve evrenselci yaklaşımlar çerçevesinde nasıl ele alındığına dair yapılan bu karşılaştırmalı analiz, iki yaklaşımın temel varsayımlarını ve uygulamalarını ortaya koymaya çalışmıştır. Kadın hakları konusunda, tarihselci yaklaşım, İslam’ın tarihsel süreçte sunduğunu kısmî bir değişim gibi görürken evrenselci yaklaşım baştan ayağa bir dönüşüm olarak algılamaktadır.

Bu çalışmanın analiz ettiği kategoriler bağlamında söylemek gerekirse nüans farklılıkları olmakla birlikte, evrenselcilik ve tarihselcilik arasında, yaratılış, evlilik, boşanma gibi konularda daha ortak bir yaklaşım; küçük yaştaki kız çocuklarıyla evlilik, miras, şahitlik,

kadına şiddet gibi meselelerde farklı ve zıt bir yaklaşım; çok eşlilik meselesinde adeta yaklaşımın yer değiştirmesi veya evrenselci yaklaşımın da tarihselci noktaya konumlanması gibi bir sonucun ortaya çıktığı tespit edilmektedir.

Tarihselci ve evrenselci yaklaşımlar, kimi durumlarda birbirinden oldukça uzak söylemler geliştirmekte, kimi zaman ise benzer çıkarımlarla birbirine yaklaşmakta, hatta yer yer birbirlerinin konumlarına yaklaşan tutumlar sergileyebilmektedir. İnanç temelli yaklaşımlarında benzer niyetleri paylaşırsalar da toplumsal pratiklerin yorumlanması ve değerlendirilmesinde yöntemsel farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Bu farklılıklar, tarihselci yaklaşımın daha realist ve ontolojik, evrenselci yaklaşımın ise daha idealist ve epistemolojik bir yönelim taşıdığını göstermektedir. Hatta her iki yaklaşımın da tek parçalı durmadığı kendi içinde çeşitlilik arz ettiği görülmektedir. Bu anlamda tarihselci yaklaşımlar “realist” ve “idealist”, evrenselci yaklaşım ise “mutlak/koşulsuz şartsız” ve “eleştirel” olarak sınıflandırılabilir.

Gerek tarihselci gerekse evrenselci yaklaşımlar, toplumsal yapının zamanla değişip dönüşmesi bağlamında kadın meselelerini görmezden gelmemekte; her iki yaklaşım da bu meseleleri yorumlayarak çözümler üretmeye çalışmaktadır. Ancak tarihselci yaklaşımlar, Kur'an'da ve gelenekte mevcut olan ataerkil yapıyı açıkça tespit ettikten sonra, bu yapıdan kadın lehine bir söylem üretilemeyeceğini ifade ederek, Kur'an'ın temel ilkeleri doğrultusunda yeni bir din dili ve kadın tasavvuru geliştirme gereğini savunurlar; ne var ki bu noktadan sonra önerdikleri dönüşüm söylemi çoğu zaman sistematik olarak sürdürülememektedir. Buna karşılık evrenselci yaklaşım, Kur'an'ın zaten başlangıçta kadın ve erkeğe eşit haklar tanıdığı ve bu eşitlikçi ilkenin kültürel-ataerkil yorumlarla bozulduğu düşüncesinden hareketle, kadın konusundaki güncel problemleri Kur'an'ın asli mesajına dönerek çözmeye çalışmakta ve eşitlik fikrini metnin doğrudan amacı olarak savunmakta, fakat bütün bunlar Kur'an metnine yaklaşırken daha öznel yaklaşımları gerçeğinin üzerini örtememektedir. En nihayetinde şunu da eklemekte fayda bulunmaktadır. Bu araştırmanın başlıkları takip edildiğinde evrenselci yaklaşımın tarihselciliğe yönelik eleştirilerine rağmen, kimi durumlarda kendilerinin de tarihselci bir perspektife yönelmesi dikkat çekicidir. Öte yandan, tarihselci yaklaşımların Kur'an'daki temel ilkeleri tespit etmeye çalışarak bunları evrensel bir bağlamda sunma çabası da ayrıca not düşülmesi gerekir.

EXTENDED ABSTRACT

The aim of this study is to subject a comparative sociological analysis to how those who have a more universalist or historicalist approach to the Quran evaluate the issues of woman, sex and gender in Islam. Content analysis method and document/text/documentation analysis technique were used in the study. In this context, while literature was used in general, four works with the theme of "Islam and Woman" in particular, belonging to the names of Mustafa Öztürk, Amine Wedud-Muhsin, Bayraktar Bayraklı and Caner & Feryal Taslaman, were subjected to content analysis. While creating comparison categories, both the points where discussions flare up such as the Quran (Islam) and woman, the issue of male superiority (creation), testimony, inheritance, divorce, violence against woman, polygamy, and whether there are categories that will enable comparisons in the works selected as a sample were taken into consideration. This comparative analysis of how woman and gender issues in Islam are addressed within the framework of historicalist and universalist approaches has tried to reveal the basic assumptions and practices of the two approaches. While the historicalist approach develops interpretations by focusing on the context in which Islam emerged, the social structure of the period and the sociological facts in the revelation process of the Quran; The universalist approach argues that the Quran carries transhistorical principles and offers ethical and legal rules independent of time. It is seen that both approaches accept the transformation that Islam has offered in the historical process regarding woman's rights, but have different perspectives on the scope and continuity of this transformation. Based on the analysis of the works discussed in the study, it has been seen that in some cases universalist interpretations tend to develop absolute judgments without taking into account the historical context, while some historicalist approaches are open to over-revising the classical discourse of Islam against modern criticism. As a result, it is understood that not only theological but also methodological and sociological variables are decisive on the basis of differences in interpretations of the woman's issue in Islam. This situation shows that context, history and value axes should be considered together when making sense of Islam's provisions regarding woman. In the context of the categories analyzed in this study, although there are differences in nuance, there is a more common approach between universalism and historicalism on issues such as creation, marriage and divorce; a different and contradictory approach to issues such as marriage with underage girls, inheritance, testimony, violence against woman; It is determined that the issue of polygamy has resulted in a change of approach or universalists positioning themselves at the historicalist point. When we look at the

names that are focused on their works on the theme of “Islam and woman” in the context of this study, Öztürk makes a realistic analysis by focusing on contextual analysis and historical continuity. Bayraklı tries to emphasize the revolutionary aspect of the Quran with a universalization disconnected from the context. Taslaman and Taslaman defend the universal message of the Quran through hadith criticism and question historical mistakes. Wedud-Muhsin follows a more complex and synthetic method, including both context and universal values. Each offers a different window into how historical, contextual and universalist elements should be balanced in understanding the Quran. While universalists try to fume their interpretations by positioning the Quran as the antithesis of the previous cultural accumulation, historicalist try to detect the footprints of this cultural accumulation in the Quran or to detect its continuity and points of interruption. In the analysis of understanding the Quran between objectivist and relativist wills, the first side corresponds more to historicalism, while the second side corresponds more to universalism. In addition, it can be said that the universalist approach has a more psychological and idealistic approach to the Quran, while the historicalist have a more sociological and realistic approach. In this case, the fact that universalism appeals to more popular and wider audiences, while historicalism attracts attention in the focus of more academic discussions, becomes evident. Those with a universalist perspective strive to argue that there is no fundamental problem regarding woman in Islam by enriching the statements of the Quran, which are thought to contain a patriarchal form, with different interpretations. He also criticizes the historicalist approach on the grounds that they restrict the Quran to the historical context of the period. These criticisms, historicalism’s question “What should we understand from this text today?” It is explained by the fact that it cannot provide a satisfactory answer to the question. However, it can be said that the historicalist approach places contextual reality on a more solid ground. She also criticizes woman-centered universalist or transhistorical modern Qur’an interpretations for lacking methodological consistency and being mostly shaped by the concern to adapt to the requirements of the age. He criticizes the universalists’ efforts to constantly reinterpret the Quran according to the needs of each period and social structure, as not only causing ambiguity that undermines the integrity of the text’s meaning, but also carrying the risk of eroding its divine authority. Although the study has various findings in the context of various categories, the specific conclusions obtained here are as follows: Although there are differences in nuance, a more common approach between universalism and historicalism on issues such as creation, marriage and divorce; a different and contradictory approach to issues such as marriage with underage girls, inheritance, testimony, violence against women; It has been determined that, on the issue of polygamy, the result is

İslam’da Kadın: Tarihselci ve Evrenselci Perspektifler Arasında Karşılaştırmalı Bir Analiz

that, in one sense, the two approaches have changed places, and in another aspect, the universalists have positioned themselves in a historicalist point. Although historicalist and universalist approaches largely agree on the basic principles presented by the sacred text, they differ in the application of these principles to the social field and especially to the gender context. In some cases, these two approaches develop discourses that are quite far from each other, sometimes they come close to each other with similar inferences, and sometimes they can even exhibit attitudes that approach each other’s positions. Although they share similar intentions in their faith-based approaches, methodological differences emerge in the interpretation and evaluation of social practices. These differences show that the historicalist approach has a more realistic and ontological orientation, while the universalist approach has a more idealist and epistemological orientation. In fact, it can be seen that both approaches are not monolithic, but rather diverse within themselves. In this sense, historicalists can be divided into subgroups as “realist” and “idealist”, and universalists as “acontextual” and “critical”.

KAYNAKÇA

- Aktay, Y. (1996). Objektivist ve Relativist İradeler Arasında Kur'an'ı Anlama, *1. Kur'an Sempozyumu*, Ankara: Bilgi Vakfı.
- Azimli, M. (2003). Hz. Aişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkmazı, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 16(1), 28-37.
- Bauer, T. (2020). *Müphemlik Kültürü ve İslâm: Farklı Bir İslâm Tarihi Okuması*, 3. Baskı, T. Bora (Çev.), İstanbul: İletişim.
- Bayraklı, B. (2015). *Din ve Kadın*, İstanbul: Düşün.
- Berktaş, F. (2012). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın: Hristiyanlıkta ve İslamiyette Kadının Statüsü Üzerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, 4.Baskı, İstanbul: Metis.
- Cündioğlu, D. (2000a, 12 Aralık). Kur'an Çokevliliğe İzin Vermez, Emreder!. <https://www.yenisafak.com/arsiv/2000/aralik/12/dcundioglu.html> (Erişim: 16.02.2025).
- Cündioğlu, D. (2000b, 15 Aralık). "Çokevlilik" Bağlamında Yorumların Öznelliği Sorunu. <https://www.yenisafak.com/arsiv/2000/aralik/15/dcundioglu.html> (Erişim: 16.02.2025).
- Cündioğlu, D. (2003a, 4 Ekim). Çokevlilik Meselesine Dair Birkaç Not (I). <https://www.yenisafak.com/arsiv/2003/ekim/04/dcundioglu.html> (Erişim: 16.02.2025).
- Cündioğlu, D. (2003b, 5 Ekim). Çokevlilik Meselesine Dair Birkaç Not (II). <https://www.yenisafak.com/arsiv/2003/ekim/05/dcundioglu.html> (Erişim: 16.02.2025).
- Cündioğlu, D. (2019, 26 Şubat). *Tarihselciliğin Teo- Politik Eleştirisi* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=xMs7uMcyAC8> (Erişim: 17.02.2025).
- Cündioğlu, D. (2020, 7 Ekim). *Çok Eşlilik, Kösnül Bilinç ve Erdem* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=bRXSXQVz92M> (Erişim: 17.02.2025).
- Cündioğlu, D. (2021, 9 Ekim). *Kur'an'da Çok Eşlilik ve Kadın Hakları Üzerine Bir Soruşturma* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=iqEoVIYAM9M> (Erişim: 18.02.2025).
- Cündioğlu, D. (2023, 8 Mart). *Pandora'nın Kutusu: Mitoloji-Allegori-Kadın* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=MVy5qX9EIMA&t=3s> (Erişim: 18.02.2025).
- Cündioğlu, D. (2024, 19 Haziran). *Yalan söyleyen tarih utansın! (Hz. Aişe'nin evlilik yaşı)* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=D2OBzYwBBVI&t=1996s> (Erişim: 19.02.2025).
- Cündioğlu, D. (2024, 21 Haziran). *İslam Öncesi Arap Toplumunda Çocuk Kadın Aile* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=rLoMfNGd5UU> (Erişim: 19.02.2025).
- Çoban, B. Z. (2023) (Ed.). *Dinler Tarihinde Kadın*, İstanbul: Selenge.
- Demir, R. (2011). Tarihsellik ve Evrensellik Tartışmalarında Hz. Peygamber'in Şahsiyle İlgili Ayetlerin Anlaşılması Sorunu, *EKEV Akademi Dergisi- Sosyal Bilimler*, 15(49), 31-49.
- Düzgün, Ş. A. (1996). Evrensellik Kuramı ve İslam Düşüncesindeki Yeri, *Diyanet İlmî Dergi*, 32(2), 55-66.
- Düzgün, Ş. A. (2014). *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*, 2.Baskı, Ankara: Lotus.

- el-Bûtî, M. S. R. (1999). Kur'ân-ı Kerim'in Evrenselliği, İ. Şengül (Çev.), *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 149-156.
- el-Kattân, M. H. (1997). *Kur'an İlimleri*, A. Erkan (Çev.), İstanbul: Timaş.
- Ersoy, M. A. (2021). *Mehmet Akif Ersoy Şiir Külliyyatı: Safahat*, N. Turinay (Haz.), Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi.
- Erul, B. (2006). Hz. Aişe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz mu? On dokuz mu?, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 19(4), 637-649.
- Fiske, J. (1996). *İletişim Çalışmalarına Giriş*, S. İrvan (Çev.), Ankara: Bilim Sanat.
- Giddens, A. (2010). *Mahremiyetin Dönüşümü*, 2. Baskı, İ. Şahin (Çev.), İstanbul: Ayrıntı.
- Göle, N. (2011). *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, 11. Baskı, İstanbul: Metis.
- Görgün, T. (2003). *İlahî Sözü'nün Gücü*, İstanbul: Gelenek.
- Güçlü, İ. (2019). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Nobel.
- Güler, İ. (1997). Kur'an'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 10(4), 296-303.
- Karaman, F. (1994). İslâmî Tebliğin Evrenselliği ve Veda Hutbesi Üzerine Bir Değerlendirme, *Diyanet İlmi Dergi*, 30(3), 93-97.
- Karaman, H., Bulaç, A., Görgün, T. vd. (2003). *Kur'ân-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik*, İzmir: Işık.
- Kaya, M. (1993). İslam'ın Evrenselliği Üzerine, *Ebedî Risalet Sempozyumu 1*, İzmir: Işık.
- Kesler, M. F. (2001). Kur'ân-ı Kerim'in Evrenselliği ve Tarihsellik, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 14(1), 23-32.
- Kırbaçoğlu, M. H. (1997). Kadın konusunda Kur'ân'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 10(4), 259-270.
- Kotan, Ş. (2001). *Kur'an ve Tarihselcilik*, İstanbul: Beyan.
- Krippendorff, K. (1980). *Content Analysis: An Introduction to its Methodology*, Beverly Hills, CA: Sage.
- Okuyan, M. (2007). Kadına Yönelik Şiddete Kur'an'ın Bakışı, *O.M.Ü İF Dergisi*, 23, 93-133.
- Özsoy, Ö. (1996). Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 9(1-4), 135-143.
- Özsoy, Ö. (1997). Kur'an ve Tarihsellik Tartışmalarında Gözden Kaçanlar, *Tezkire*, 11-12, 69-85.
- Özsoy, Ö. (2015). *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, 2. Baskı, Ankara: Otto.
- Öztürk, M. (2006). Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti, *İslâmî İlimler Dergisi*, 1(2), 59-77.
- Öztürk, M. (2016). *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, 5. Baskı, Ankara: Ankara Okulu.
- Öztürk, M. (2018). *Kur'an ve Tarihsellik Üzerine Çerçeve Yazılar, Örnek Konular*, Ankara: Ankara Okulu.
- Öztürk, M. (2023). *Geleneksel İslam'ın Kritiği*, 2. Baskı, İstanbul: Kırmızı Kedi.

- Öztürk, M. (2024). *İslam Kültürünün Yumuşak Karnı Kadın*, İstanbul: Kırmızı Kedi.
- Paçacı, M. (2010). Çağdaşçı “Kur’an’da Kadın” Yorumunun Eleştirisi, B. Gökkır, N. Yılmaz, Ö. Kara, M. Abay, & N. Gökkır (Ed.), *Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar* (559-579), İstanbul: İlim Yayma Kur’an ve Tefsir Akademisi.
- Polat, F. A. (2018). *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur’ân’a Yaklaşımlar*, İstanbul: İz.
- Punch, K. F. (2016). *Sosyal Araştırmalara Giriş: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, 4.Baskı, D. Bayrak, H. B. Arslan ve Z. Akyüz (Çev.), Ankara: Siyasal.
- Saeed, A. (2006). *Interpreting the Qur’ân: Towards a Contemporary Approach*, London & New York: Routledge.
- Stone, P. J., Dunphy, D. C., Smith, M. S. vd. (1966). *The General Inquirer: A computer Approach to Content Analysis*, Cambridge, MA: M.I.T.
- Şimşek, M. S. (1997). Kur’ân Ahkâmının Evrenselliği, *Kur’ân ve Sünnet Sempozyumu* (1-2 Kasım), 19-24.
- Şimşek, M. S. (2004). *Günümüz Tefsir Problemleri*, 8.Baskı, Konya: Kitap Dünyası.
- Taslaman, C., Taslaman, F. (2019). *İslam ve Kadın*, İstanbul: İstanbul.
- Tatar, B. (2014). *Din, ilim ve sanatta hermenötik*, İstanbul: İSAM.
- Tatar, B. (2016). *İslam düşüncesine giriş*, 2. Baskı, İstanbul: Dem.
- Tuksal, H. Ş. (2012). *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara: Otto.
- Tunç, H. (2021). Türkiye’de Kadın ve Din Çalışmaları Üzerine Bir Araştırma, *Antakiyat*, 4(1), 175-190.
- Tunç, H. (2022). *Sekülerleşme, Toplumsal Cinsiyet ve Beden*, Ankara: Akademisyen.
- Tunç, H. (2023). Din Merkezli Kadın Anlayışından Kadın Merkezli Din Anlayışına, *Antakiyat*, 6(1), 75-83.
- Uyanık, M. (Ed.). (2011). *Kur’an’ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, 2. Baskı, Ankara: Fecr.
- Wedud-Muhsin, A. (2000). *Kur’an ve Kadın*, 2. Baskı, N. Şişman (Çev.), İstanbul: İz.
- Zülaloğlu, F. (2002). *Temel Kaynağımız Kur’an*, İstanbul: Ekin.

**İslam’da Kadın: Tarihselci ve Evrenselci Perspektifler Arasında
Karşılaştırmalı Bir Analiz**

Makale Bilgileri/Article Information

Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan edilir.	Ethical Statement:	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Çıkar Çatışması:	Çalışmada kişiler veya kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.	Conflict of Interest:	The authors declare that declare no conflict of interest.
Yazar Katkı Beyanı:	Çalışmanın tamamı yazar tarafından oluşturulmuştur.	Author Contribution Declaration:	The entire study was created by the author.
Mali Destek:	Çalışma için herhangi bir kurum veya projeden mali destek alınmamıştır.	Financial Support:	The study received no financial support from any institution or project.
Yapay Zekâ Kullanımı:	Bu çalışmada herhangi bir yapay zekâ tabanlı araç veya uygulama kullanılmamıştır.	Use of Artificial Intelligence:	This study did not utilize any artificial intelligence-based tools or applications.
İntihal:	Bu makalede intihal taraması yapılmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir. – İntihal.Net	Plagiarism:	This article has been scanned for plagiarism and it has been confirmed that it does not contain plagiarism. – İntihal.Net

