

KADEM

ARALIK 2024 • CİLT 10 • SAYI 2

KADEM

Kadın
Araştırmaları
Dergisi

ISSN: 2149-4878
e-ISSN: 2149-6374

kadinarastirmalari.kadem.org.tr

İbnü'l-Arabî'de Kadın Meselesinin Epistemik Çerçevesi: Yetkinleşme-Bireyselleşmenin Zemini Olarak Kadın ve Erkek İlişkisi

The Epistemic Framework of Womanhood in Ibn al-Arabî: The Relationship Between Man and Woman as a Ground for Perfection and Individuation (Translation Article)

Process Relational Theology and Islamic Feminist Thought: An Initial Exploration
Kutsallığın İnşasında Kadın ve Öteki Kadın: Sare ve Hacer

Elisabeth Schüssler Fiorenza'nın Kutsal Kitap Yorumu ve Feminist Teolojiye Katkıları

Hanımlara Mahsus Gazete'nin 543-580 Arasındaki Sayılarda Kadın Kimliği Üzerine Bir Çalışma

Effectiveness of the WomenCan CBT Program on Depression, Anxiety, and Hope: A Pilot Study

Afetler ve Toplumsal Cinsiyet Sorunu: Kadınların Afetlerdeki Rolü ve Eşitsizlikler

The Qur'an, Women and Naşr Hâmîd Abû Zayd's Hermeneutics A Critical Reflection on the 'Women's Question Between the Hammer of Modernity and the Anvil of Traditions: A Study in the History of Texts'

Women's Question Between the Hammer of Modernity and the Anvil of Traditions: A Study in the History of Texts (Translation Article)

Geleneğin Çekici ile Modernitenin Örsü Arasında Kadın Meselesi: Metinlerin Tarihi Üzerine Bir İnceleme (Çeviri Makale)

A Book Review Women at Crossroads: Palestinian Women's Movements Between Nationalism, Secularism and Islamic Identity

Hekaton'la Son Tango- Aileyi İfsad Etme ve İnsanlığı Yeniden Yapılandırma Küresel Projesi'nin Bir Meta-Analizi Adlı Eserin Değerlendirilmesi

Familia Servanda Est: Aile Korunmalı ve Gözetilmelidir, Ama Nasıl? Ailenin Ötesi Kitabına Dair Bazı Değerlendirmeler

KADEM

Kadın
Araştırmaları
Dergisi

KADEM
KADIN VE DEMOKRASI DERNEĞİ

KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi

KADEM *Journal of Women's Studies* Cilt 10 • Sayı 2 • Aralık 2024

ISSN: 2149-4878 / e-ISSN: 2149-6374

KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi uluslararası hakemli bir dergidir.
Yayımlanan makalelerin sorumluluğu yazarına / yazarlarına aittir.

Yayıncı / Publisher

Kadın ve Demokrasi Derneği / Women and Justice Association

Kadın ve Demokrasi Derneği Adına İmtiyaz Sahibi / Owner

Doç. Dr. Saliha Okur Gümrükçüoğlu
(Yalova Üniversitesi, Yalova, Türkiye)

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Editorial Manager

Dr. Betül Özel Çiçek

Baş Editör / Editor-in-Chief

Doç. Dr. Zeynep Kevsir Şerefioğlu Danış
(Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Sekreteryası / Secretary

Dilara Gören

Kitap Değerlendirme Editörü / Book Review Editor

Büşra Bilgin

İstatistik Editörü / Statistics Editor

Dr. Şeyma Koç

Yabancı Dil Editörü / Foreign Language Editor

Seda Yeşildal Samsakçı

Türkçe Dil Editörü / Turkish Language Editor

Ümmühan Atak

Mizanpaj / Layout

Mustafa Altuntepe

Sertifika No / Certificate Number

30716

Yayın Türü / Type of Publication

Akademik Dergi / Academic Journal

Yayın Dili / Languages of Publication

Türkçe ve İngilizce / Turkish and English

Yayın Periyodu / Publishing Period

Altı ayda bir yayımlanır / Biannual

Baskı ve Cilt / Press

Turkuvaz Haberleşme ve Yayıncılık A.Ş.

Sertifika No: 46403

Adres: Akpınar Mah. Hasan Basri Cad. No: 4 34885 Sancaktepe Kartal / İstanbul

Telefon: 0 (216) 585 90 00 Web: turkuvazmatbaacilik.com.tr

Elektronik posta: info@turkuvazmatbaacilik.com.tr

Basım Tarihi: Aralık 2024

İletişim / Correspondence

KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi

Adres: Karagömrük Mah. Muhtar Muhtittin Sok. TOKİ Sulukule Evleri No: 8 / 1 Fatih, Edirnekapı / İstanbul

Telefon: +90 (212) 631 46 49 Web: kadinrastirmalari.com

Elektronik posta: info@kadinrastirmalari.com

Yer Alınan İndeksler / Indexed and Abstracted by

TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı, ASOS Index, ERIH Plus

Alan Editörleri / Section Editors

Felsefe

Doç. Dr. Yaylagül Ceran Karataş (Medeniyet Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Kamu Yönetimi

Doç. Dr. Hicran Hamza Çelikyay (Düzce Üniversitesi, Düzce, Türkiye)

İktisat

Prof. Dr. Elif Haykır Hobikoğlu (İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Sosyoloji

Prof. Dr. Mehmet Fatih Aysan (Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi Nursem Keskin Aksay (Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

İletişim Bilimleri

Prof. Dr. Sema Becerikli (Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye)

Psikoloji

Doç. Dr. Neslihan Arıcı Özcan (Medeniyet Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Temizer Atalar (Yeni Yüzyıl Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Din Sosyolojisi

Dr. Öğr. Üyesi Hacer Ayaz (İnönü Üniversitesi, Malatya, Türkiye)

Tarih

Dr. Öğr. Üyesi Lale Uçan (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Güzel Sanatlar

Dr. Öğr. Üyesi Hesna Haral (Nişantaşı Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Eğitim Bilimleri

Doç. Dr. Tuba Acar Erdol (Ordu Üniversitesi, Ordu, Türkiye)

Eğitim Bilimleri / Türkçe ve Sosyal Bilgiler Eğitimi

Doç. Dr. Süheyla Üçişik Erbilen (Doğu Akdeniz Üniversitesi, Gazimağusa, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti)

Siyaset Bilimleri

Dr. Öğr. Üyesi Ravza Altuntaş Çakır (Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Sağlık Bilimleri / Hemşirelik

Prof. Dr. Reva Balcı Akpınar (Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye)

Sağlık Bilimleri / Tıp

Prof. Dr. Betül Çiçek (Erciyes Üniversitesi, Kayseri, Türkiye)

Veri Bilimleri

Doç. Dr. Haydar Yalçın (Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye)

Bilim Kurulu / International Editorial Board

Doç. Dr. Betül Avcı Sepetçi (Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Prof. Dr. E. Sare Aydın (İstanbul Ticaret Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Prof. Dr. Işıl Bayar Bravo (Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye)

Prof. Dr. Orhan Çağlayan (Bursa Teknik Üniversitesi, Bursa, Türkiye)

Dr. Sevim Zehra Kaya (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Assoc. Prof. Adis Duderija (The Griffith University, Brisbane, Australia)

Prof. Dr. Alev Erkilet (İbn Haldun Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Prof. Dr. Gavan Patrick Gray (Tsuda University, Tokyo, Japan)

Prof. Dr. Mehtap Demir Güven (İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Doç. Dr. Nagihan Haliloğlu (Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Prof. Dr. Kılıç Buğra Kanat (Penn State University, Pensilvanya, ABD)

Assoc. Prof. Shuruq Naguib (Lancaster University, Lancaster, UK)

Doç. Dr. Azize Ashhan Nişancı (Marmara Üniversitesi, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Sadıkoğlu (İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Prof. Dr. Larbi Sadiki (Middle East Council, Doha, Katar)

Assoc. Prof. Layla Saleh (Demos Tunisia-Democratic Sustainability Forum, Tunus)

Prof. Dr. Rahmet Savaş (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Doç. Dr. Azize Şahin (İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Prof. Dr. Mustafa Şahin (Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, Türkiye)

Prof. Dr. Ejder Okumuş (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara, Türkiye)

Prof. Dr. Birsan Banu Okutan (İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Nihal Fırat Özdemir (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Prof. Dr. Burhanettin Tatar (On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, Türkiye)

Prof. Dr. Hülya Terzioğlu (Sakarya Üniversitesi, Sakarya, Türkiye)

Doç. Dr. Burcu Uysal (İbn Haldun Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Prof. Dr. Aslı Yazıcı (Bartın Üniversitesi, Bartın, Türkiye)

İçindekiler / Table of Contents

vii Editör'den / Editorial

ZEYNEP KEVSER ŞEREFÖĞLU DANIŞ

Araştırma Makalesi / Research Article

383 İbnü'l-Arabî'de Kadın Meselesinin Epistemik Çerçevesi: Yetkinleşme-Bireyselleşmenin Zemini Olarak Kadın ve Erkek İlişkisi

The Epistemic Framework of Womanhood in Ibn al-'Arabî: The Relationship Between Man and Woman as a Ground for Perfection and Individuation

EKREM DEMİRLİ

412 The Epistemic Framework of Womanhood in Ibn al-'Arabî: The Relationship Between Man and Woman as a Ground for Perfection and Individuation

İbnü'l-Arabî'de Kadın Meselesinin Epistemik Çerçevesi: Yetkinleşme-Bireyselleşmenin Zemini Olarak Kadın ve Erkek İlişkisi

Çev. SEDA YEŞİLDAL SAMSAKÇI

443 Process Relational Theology and Islamic Feminist Thought: An Initial Exploration

Süreç-İlişkisel Teoloji ve İslami Feminist Düşünce: Bir Ön Araştırma

ADIS DUDERİJA

469 Kutsallığın İnşasında Kadın ve Öteki Kadın: Sare ve Hacer

Woman and the Other Woman in the Construction of Sacrosanctity: Sarah and Hagar

CANSU KAYA

499 Elisabeth Schüssler Fiorenza'nın Kutsal Kitap Yorumu ve Feminist Teolojiye Katkıları

Elisabeth Schüssler Fiorenza's Biblical Interpretation and Contributions to Feminist Theology

NADİDE ŞAHİN

525 Hanımlara Mahsus Gazete'nin 543-580 Arasındaki Sayılarda Kadın Kimliği Üzerine Bir Çalışma

A Study on Women's Identity in Issues 543-580 of Hanımlara Mahsus Gazete

KÜBRA KOYUN - HİLAL AKÇA ÖCAL

553 Effectiveness of the WomenCan CBT Program on Depression, Anxiety, and Hope: A Pilot Study

KadınYapar BDT Programının Depresyon, Anksiyete ve Umut Üzerindeki Etkinliği: Bir Pilot Çalışma

ESRA SAVAŞ

581 Afetler ve Toplumsal Cinsiyet Sorunu: Kadınların Afetlerdeki Rolü ve Eşitsizlikler

Disasters and Gender Issues: Women's Role in Disasters, and Inequalities

MERVE TOSUN

Çeviri / Translation

- 615** **The Qur'an, Women and Naşr Hâmîd Abû Zayd's Hermeneutics A Critical Reflection on the 'Women's Question Between the Hammer of Modernity and the Anvil of Traditions: A Study in the History of Texts'**

Kur'an, Kadın ve Naşr Hamid Abu Zayd'in Hermenötiği 'Geleneğin Çekici ile Modernitenin Örsü Arasında Kadın Meselesi: Metinlerin Tarihi Üzerine Bir İnceleme' Adlı Esere Dair Eleştirel Bir Değerlendirme

SHURUQ NAGUİB

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

Geleneğin Çekici ile Modernitenin Örsü Arasında Kadın Meselesi: Metinlerin Tarihi Üzerine Bir İnceleme

Çev. SONDOS ASEM

- 689** **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

Çev. FATMA NUR ORUÇ

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

- 741** **A Book Review: Women at Crossroads; Palestinian Women's Movements Between Nationalism, Secularism and Islamic Identity**

Kitap Değerlendirmesi: Kavşakta Kadınlar; Filistin Feminist Hareketleri Ulusalılık, Laiklik ve İslami Kimlik Arasında

DALAL BAJES

- 755** **"Hekaton'la Son Tango- Aileyi İfsad Etme ve İnsanlığı Yeniden Yapılandırma Küresel Projesi'nin Bir Meta-Analizi" Adlı Eserin Değerlendirilmesi**

A Review of: The Last Tango with Hekaton - A Meta-Analysis of the Global Project to Corrupt the Family and Restructure Humanity

ZEYNEP NERMİN AKSAKAL

- 767** **Familia Servanda Est: Aile Korunmalı ve Gözetilmelidir, Ama Nasıl? Ailenin Ötesi Kitabına Dair Bazı Değerlendirmeler**

Familia Servanda Est: Family Must be Saved, but How? Some Evaluations about Beyond the Family

ALEV ERKİLET

Doç. Dr. Zeynep Kevser ŐEREFOLU DANIS

Kadın Araştırmaları Dergisi olarak, her sayıda alandaki önemli makaleleri yayımlamayı hedeflerken, bir yandan ekibimizi büyütüp teknik altyapımızı güçlendirerek hazırlıklarımızı sürdürüyoruz. Aralık ayında hem bu sayının son hazırlıklarını tamamladık, hem dergi alan editörlerimiz ve bilim kurumumuzla yüz yüze bir araya gelerek, derginin önümüzdeki beş yıllık sürecini planladık.

Alan editör kadromuza yine yeni isimler eklendi. Psikoloji alanında, Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Temizer Atalar, Siyaset Bilimleri alanında Dr. Öğr. Üyesi Ravza Altuntaş Çakır, Eğitim Bilimleri Sosyal Bilgiler Eğitimi alanında Doç. Dr. Süheyla Üçışık Erbilen, Sağlık Bilimleri Hemşirelik alanında Prof. Dr. Reva Balcı Akpınar, Tıp Bilimleri alanında Prof. Dr. Betül Çiçek, Veri Bilimi alanında Doç. Dr. Haydar Yalçın, teklifimizi kabul ederek dergi ekimizde alan editörü olarak yer aldılar. Kendilerine gönülden teşekkür ediyoruz.

Dergi bilim kurumumuz da kıymetli hocalarımızla zenginleşiyor. Prof. Dr. Işıl Bayar Bravo (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Mehtap Demir Güven (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Azize Aslıhan Nişancı (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Mustafa Şahin (Dokuz Eylül Üniversitesi), Prof. Dr. Hülya Terzioğlu (Sakarya Üniversitesi) ve Prof. Dr. Aslı Yazıcı (Bartın Üniversitesi)'nin bu sayımızdan itibaren dergi bilim kurumumuzda yer alacağını duyurmaktan mutluyuz.

Dergi ekibi olarak birbirinden önemli çalışmalarını değerlendirirken hem motive olduk, hem önceki sayılara göre daha yoğun bir çalışma süreci yaşadık. Çünkü yayın türlerimiz çeşitlenmeye başladı. Bu sayıdan itibaren alandaki önemli makalelerin çevirileri de dergimizde yer alacak. Önümüzdeki sayılarda teknik notlar, röportajlar, tez değerlendirmeleri, sempozyum ve kongre raporları gibi farklı alanlardan çalışmalara yer vererek daha çeşitli ve zengin bir yayın oluşturmayı hedefliyoruz.

Kongre değerlendirmeleri gibi türlerde de araştırmacılarımızdan yayın beklediğimizi özellikle belirtmek isteriz. Bu sayımızı, 7 makale, 3 kitap değerlendirmesi, 3 çeviri ve 1 çeviri sunuşu ile tamamladık. Kabul edilemeyen makalelerin yazarlarına, alan editörlerimiz ve hakemlerimizle birlikte detaylı ve yapıcı geri bildirimlerde bulunarak çalışmalarını geliştirmelerine katkı vermeye

çalıştık. Tüm yazarlarımıza, editörlerimize ve hakemlerimize emekleri için teşekkür ederiz.

Dergide yer alan makalelerin her birinin alan yazına katkısından heyecan duyuyoruz. İlk makale, **Prof. Ekrem Demirli**'nin kaleminden, **“İbnü'l-Arabî'de Kadın Meselesinin Epistemik Çerçevesi: Yetkinleşme-Bireyselleşmenin Zemini Olarak Kadın ve Erkek İlişkisi”**. Çalışmada Demirli, erkek ve kadın üzerinde düşünmeyi düşüncenin temel konularından biri kılan, metafizik tasavvurunu bu konular üzerinden de ortaya koyan, çağdaş dünyada müslüman toplumun bakış açısının normatiflikten metafizik olana doğru evrilmesine kapı açan İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde erkek kadın ilişkisine yakından bakıyor. Seda Yeşildal Samsakçı da, Orta Çağ'da bir metafizikçinin gelenek ile kendi ideal yorumu arasında bir düşüncüyü nasıl inşa ettiğinin önemli bir örneğini görmemize olanak tanıyan bu önemli makaleyi, **“The Epistemic Framework of Womanhood in Ibn al-'Arabî: The Relationship Between Man and Woman as a Ground for Perfection and Individuation”** başlığı ile İngilizce'ye çevirdi.

“Process Relational Theology and Islamic Feminist Thought: An Initial Exploration” adlı makalede Adis Duderija, süreç-ilişkisel teolojinin İslami feminist teolojiye muhtemel katkılarını inceliyor ve bu tür bir etkileşimin, İslamî geleneği cinsiyet eşitliği zaviyesinden yeniden yorumlama çabalarını önemli ölçüde zenginleştirebileceğini savunuyor. Çalışmada, süreç-ilişkisel teolojinin dinamik ilişkiler üzerindeki vurgusu ve katı hiyerarşileri reddetmesinin, İslamî feminizm ve İslam feminist teolojisi için yeni metafiziksel ve teolojik temeller sunarak, bu alanlardaki diyaloglara yeni ufuklar açtığı vurgulanıyor.

İnanç ve kadın çalışmaları kapsamında bu sayıda yer alan makalelerin bir diğeri, Sare ve Hacer gibi pek çok dinî literatürde ismi geçen kadın şahsiyetlerin kimliklerinin, Tanah, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim temelindeki nasıl konumlandırıldığını inceliyor. **“Kutsallığın İnşasında Kadın ve Öteki Kadın: Sare ve Hacer”** isimli makalede Dr. Öğr. Üyesi Cansu Kaya, üç kutsal kitapta Sare ve Hacer olmanın neye tekabül ettiği ele alıyor ve bu karşılaştırmanın temelindeki kimi noktaların süregelen İsrail-Filistin toprak ve yaşam mücadelesinin anlaşılmasında dikkate değer bir rol oynadığını ileri sürüyor.

İnanç ve kadın ilişkisindeki başka bir makale ise, konunun Hristiyan teolojisindeki boyutuna odaklanıyor. **“Elisabeth Schüssler Fiorenza'nın Kutsal Kitap Yorumu ve Feminist Teolojiye Katkıları”** adlı çalışmada Dr. Öğr. Üyesi Nadide Şahin, Hristiyan kutsal metinlerini yorumlamanın yeni yollarını geliştirmede etkili olan ve feminist teolojinin önemli isimlerinden biri hâline gelen Elisabeth Schüssler Fiorenza'nın Kutsal Kitap yorum çalışmaları bağlamında ortaya koyduğu feminist perspektifi ve bu görüşlerin sonraki teologlar üzerindeki etkilerini inceliyor.

Osmanlı kadın yazın hayatına ilişkin yeni bulgular da dergimizde yer buluyor. **“Hanımlara Mahsus Gazete’nin 543-580 Arasındaki Sayılarda Kadın Kimliği Üzerine Bir Çalışma”** adlı makalede, Kübra Koyun ve Doç. Dr. Hilâl Akça Öcal, bugüne kadar transkribe edilmeyen Hanımlara Mahsus Gazete’nin 543 ve 580 arasındaki sayıları üzerinden, dönem kadın idealinin nasıl inşa edildiğini ve bu idealin kadın kimliğine yansımalarını vurguluyorlar.

Dergimizin bu sayısında kadınların psikolojik iyi olma hallerine de, afet ve toplumsal cinsiyet ilişkisine değinen makaleler de var. Dr. Öğrt. Üyesi Esra Savaş tarafından kaleme alınan **“Effectiveness of the WomenCan CBT Program on Depression, Anxiety, and Hope: A Pilot Study”** adlı makale, Kadın Yapar Bilişsel Davranışçı Terapi (BDT) programının kanser tanısı almış Türk kadınları arasında depresyon, anksiyete ve umut üzerindeki etkinliğini değerlendiriyor ve BDT müdahalelerinin Batılı olmayan bağlamlarda uygulanabilirliğine ilişkin bilgiler sunarak, kanser hastalarına yönelik psikososyal bakımda kültüre duyarlı yaklaşımların önemini tartışıyor. Merve Tosun, **“Afetler ve Toplumsal Cinsiyet Sorunu: Kadınların Afetlerdeki Rolü ve Eşitsizlikler”** makalesinde, mevcut literatür ışığında kadınların afetlerdeki durumunu inceleyerek, toplumsal cinsiyet perspektifinin afet yönetiminde neden önemli olduğunu vurguluyor ve bu perspektifin afetlere hazırlık ve iyileşme süreçlerine katkılarını ortaya koyuyor.

Bu sayıdan itibaren dergimizde yer alacak çeviri türündeki eser kategorisinin ilk örneği, Kahire Amerikan Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü’nün dergisi **Alif**’in 1999 yılında yayımlanan **Gender and Knowledge: Contribution of Gender Perspectives to Intellectual Formations** özel sayısında yer alan Nasr Hamid Abu-Zeid’in Arapça olarak kaleme aldığı ve daha önce başka bir dile çevrilmemiş olan makalesi. Aslı Arapça olan makale, Sondos Asem tarafından İngilizceye **“Women’s Question Between the Hammer of Modernity and the Anvil of Traditions: A Study in the History of Texts ”** başlığıyla, Fatma Nur Oruç tarafından ise Türkçeye **“Geleneğin Çekici ile Modernitenin Örsü Arasında Kadın Meselesi: Metinlerin Tarihi Üzerine Bir İnceleme”** başlığıyla çevrildi. İslami feminizm söyleminin doğuşunda ve gelişiminde önemli bir kilometre taşı olan bu makalede Nasr Hamid Abu-Zeid, hermenötik bir yaklaşımla İslamî geleneği yeniden okuyarak kadın hakları tartışmalarına çok önemli bir katkı sunmuştu. Makalenin hem İngilizceye hem de Türkçeye ilk kez çevrilmiş olması, dergimizin okuyucularına önemli bir kaynak sunma iddiasını güçlendiriyor.

KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi’nde Türkçe ve İngilizce olarak yayımlanan bu çalışmaya özel olarak kaleme alınan Dr. Shuruq Naguib’in giriş yazısı, makalenin tarihsel bağlamı ve günceldeki alımlanması arasında köprü kurarak, hem ilk yayınlandığı dönemdeki hem de günümüzdeki teorik ve pratik katkılarına dair kapsamlı bir değerlendirme sunuyor. **“The Qur’an, Women**

and Naşır Hâmid Abū Zayd's Hermeneutics A Critical Reflection on the 'Women's Question Between the Hammer of Modernity and the Anvil of Traditions: A Study in the History of Texts' " adlı giriş metninde Naguib, Abu-Zeid'in hermeneutik yaklaşımının hem geleneksel hem de modern hermeneutik yöntemlerine yönelik yaptığı yenilikçi ve yapıcı eleştirilerin hala güncelliğini koruduğunu vurguluyor. Abu-Zeid'in çalışmasının, önemli ve güncel bir yorumlayıcı yönelimin öncüsü olduğunu belirten Naguib, çalışmanın sonunda, Abu-Zeid'in diğer önemli eserlerine ve konuyla ilgili İngilizce ikincil kaynaklara dair seçilmiş bir bibliyografya da sunuyor.

Kitap değerlendirmelerimizde iki önemli konuya odaklandık. Vicdanımızı yaralayan Filistin gündemi de, ülkemizdeki toplumsal tartışmaların merkezinde yer alan aile konusu ve aile kavramı üzerine yapılan değerlendirmeler de sürekli olarak masamızda. İslah Jad tarafından kaleme alınan ve Filistin feminist hareketinin ulusalcılık, sekülerizm ve İslamcılıkla olan etkileşimini, Filistin toplumunda kadınların değişen ve sıklıkla çelişkili olan rollerin inceleyen ***Palestinian Women's Activism: Nationalism, Secularism, Islamism*** adlı kitabı Dalal Bajes değerlendirdi.

Aile tartışmalarında son günlerde en çok konuşulan ve aileye birbirinden oldukça farklı perspektiflerde bakan iki kitap incelemesine de yer verdik. Prof. Dr. Mustafa Merter'in ***Hekaton'la Son Tango - Aileyi İfsad Etme ve İnsanlığı Yeniden Yapılandırma Küresel Projesi'nin Bir Meta Analizi-*** adlı eserini, yazarın bakış açısı, önerileri, uyarıları ve ihmal ettikleri bağlamında Doç. Dr. Zeynep Nermin Aksakal inceledi. Yazar Prof. Dr. Bülent Somay'ın ***Ailenin Ötesi*** isimli, ailenin üç temel bileşeni olan anne(lik), baba(lık) ve çocuk(luk) üzerinde durarak bu kavramların anlamının geçirdiği değişim üzerinden aile yıkımını öngören kitabını ise, Prof. Dr. Alev Erkilet değerlendirdi.

Ortaya konulan bu önemli ve samimi çabaya katkı sağlayan tüm paydaşlarımıza bir kez daha teşekkür etmeyi bir borç biliyorum. Yeni sayı için çalışmalarımıza devam ederken, bu sayıda yer alan tüm çalışmalara ilişkin geri bildirimlerinizi memnuniyetle beklediğimizi belirtmek isterim. Bir sonraki sayıda buluşmak dileğiyle, dergi ekibi olarak keyifli ve verimli okumalar dileriz.

From the Editor / Editorial

Assoc. Prof. Zeynep Kevser ŐEREFOĐLU DANİŐ

The Journal of Women's Studies is committed to publishing impactful articles in each issue while simultaneously enhancing our team and fortifying our technical infrastructure. In December, we finalized preparations for this issue and, through in-person meetings with our journal's field editors and editorial board, we strategized the journal's five-year trajectory.

Additional members have been appointed to our editorial board. Dr. Zeynep Temizer Atalar in Psychology, Dr. Ravza Altuntaş Çakır in Political Science, Assoc. Prof. Dr. Süheyla Üçışık Erbilen in Educational Sciences Social Studies Education, Prof. Reva Balcı Akpınar in Health Sciences Nursing, Prof. Dr. Betül Çiçek in Medical Sciences, and Assoc. Prof. Haydar Yalçın in Data Science have accepted our offer and joined our editorial team as field editors. We express our sincere gratitude to them.

The editorial board of our journal is being enhanced by our distinguished professors. We are delighted to announce that Prof. Dr. Işıl Bayar Bravo (Ankara University), Prof. Dr. Mehtap Demir Güven (Istanbul University), Assoc. Prof. Dr. Azize Aslihan Nişancı (Marmara University), Prof. Dr. Mustafa Şahin (Dokuz Eylül University), Prof. Dr. Hülya Terzioğlu (Sakarya University), and Prof. Dr. Aslı Yazıcı (Bartın University) will be joining the editorial board of our journal effective from this issue.

During the evaluation of each significant work, the journal team was both inspired and engaged in a more rigorous working process than in prior issues due to the diversification of our publication types. Beginning with this issue, our journal will also feature translations of significant articles in the field. In future editions, we intend to enhance the publication's diversity and richness by incorporating contributions from various fields, including technical notes, interviews, thesis evaluations, and reports from symposiums and congresses.

We specifically anticipate publications from our researchers in the form of conference reviews. This issue comprises 7 articles, 3 book reviews, 3 translations, and 1 translation presentation. We have endeavored to assist the authors of the rejected articles by offering comprehensive and constructive feedback, in collaboration with our field editors and reviewers, to enhance their work. We express our gratitude to all our authors, editors, and reviewers for their contributions.

We are excited about the contribution of each article in the journal to the literature of the field. The first article, authored by Prof. Ekrem Demirli, is entitled **“İbnü'l-Arabî’de Kadın Meselesinin Epistemik Çerçevesi: Yetkinleşme-Bireyselleşmenin Zemini Olarak Kadın ve Erkek İlişkisi”**. Demirli meticulously analyzes the relationship between men and women in the philosophy of Ibn al-‘Arabî, who positioned reflecting on men and women as a central theme of thought, elucidated his metaphysical framework through these discussions, and facilitated a shift in the Muslim community’s perspective from normative to metaphysical considerations in the contemporary context. Seda Yeşildal Samsakçı translated this significant article into English, titled **“The Epistemic Framework of Womanhood in Ibn al-‘Arabî: The Relationship Between Man and Woman as a Ground for Perfection and Individuation”**, which exemplifies how a metaphysician in the Middle Ages constructed a thought between the tradition with his own ideal interpretation.

In the article titled **“Process Relational Theology and Islamic Feminist Thought: An Initial Exploration”**, Adis Duderija examines the potential contributions of process-relational theology to Islamic feminist theology and argues that such an interaction could significantly enrich efforts to reinterpret the Islamic tradition from the perspective of gender equality. In the study, it is emphasized that the process-relational theology’s emphasis on dynamic relationships and its rejection of rigid hierarchies open new horizons for dialogue in Islamic feminism and Islamic feminist theology by providing new metaphysical and theological foundations for these fields.

Another article in this issue, within the scope of faith and women’s studies, examines how the identities of female figures mentioned in religious literature, such as Sarah and Hagar, are positioned based on the Tanach, the Bible, and the Qur’an. In the article titled **“Woman and the Other Woman in the Construction of Sacrosanctity: Sarah and Hagar”**, Dr. Instructor Cansu Kaya examines what it means to be Sarah and Hagar in the three holy books and argues that certain points underlying this comparison play a significant role in understanding the ongoing Israeli-Palestinian struggle for land and life.

Another article on the relationship between faith and women focuses on the topic’s dimension in Christian theology. In the study titled **“Elisabeth Schüssler Fiorenza’nın Kutsal Kitap Yorumu ve Feminist Teolojiye Katkıları”**, Dr. Instructor Nadide Şahin examines the feminist perspective that Elisabeth Schüssler Fiorenza, who became one of the prominent figures in feminist theology and was influential in developing new ways of interpreting Christian sacred texts, presented in her biblical interpretation works, and the impact of these views on subsequent theologians.

New findings regarding the literary life of Ottoman women are also featured in our journal. In the article titled **“A Study on Women’s Identity in Issues 543-580 of *Hanımlara Mahsus Gazete*”**, Kübra Koyun and Assoc. Prof. Dr. Hilâl Akça Öcal emphasize how the ideal of women of the period was constructed and its reflections on women’s identity through the issues of the ‘*Hanımlara Mahsus Gazete*’ from 543 to 580, which have not been transcribed until now.

In this issue of our journal, there are also articles addressing women’s psychological well-being and the relationship between disasters and gender. The article titled **“Effectiveness of the WomenCan CBT Program on Depression, Anxiety, and Hope: A Pilot Study”**, written by Dr. Lecturer Esra Savaş, evaluates the effectiveness of the WomenCan Cognitive Behavioral Therapy (CBT) program on depression, anxiety, and hope among Turkish women diagnosed with cancer. It discusses the importance of culturally sensitive approaches in psychosocial care for cancer patients by providing information on the applicability of CBT interventions in non-Western contexts. Merve Tosun, in her article **“Disasters and Gender Issues: Women’s Role in Disasters, and Inequalities”**, examines the situation of women in disasters in light of the current literature, emphasizing the importance of the gender perspective in disaster management and highlighting its contributions to disaster preparedness and recovery processes.

The first example of the translation category of works that will be featured in our journal from this issue is the article written in Arabic by Nasr Hamid Abu-Zeid, which was published in the special issue of the journal *Alif*, from the Department of Comparative Literature at the American University in Cairo, titled **“Gender and Knowledge: Contribution of Gender Perspectives to Intellectual Formations”** in 1999, and has not been translated into any other language before. The original Arabic article was translated into English by Sondos Asem under the title **“Women’s Question between the Hammer of Modernity and the Anvil of Traditions: A Study in the History of Texts”**, and into Turkish by Fatma Nur Oruç under the title **“Geleneğin Çekici ile Modernitenin Örsü Arasında Kadın Meselesi: Metinlerin Tarihi Üzerine Bir İnceleme”**. In this article, which is a significant milestone in the birth and development of Islamic feminism discourse, Nasr Hamid Abu-Zeid made a substantial contribution to women’s rights discussions by reinterpreting the Islamic tradition through a hermeneutic approach. The fact that the article has been translated into both English and Turkish for the first time strengthens our journal’s claim to provide an important resource to its readers.

In the introduction specially written by Dr. Shuruq Naguib for this study published in Turkish and English in the *KADEM Journal of Women’s Studies*, a comprehensive evaluation is presented, bridging the historical context of the article and its contemporary reception, highlighting both its theoretical and practical contributions at the time of its initial publication and in the present

day. In the introductory text titled **“The Qur’an, Women and Naşr Hâmid Abū Zayd’s Hermeneutics A Critical Reflection on the ‘Women’s Question Between the Hammer of Modernity and the Anvil of Traditions: A Study in the History of Texts’ ”**, Naguib emphasizes that Abu-Zeid’s hermeneutic approach, with its innovative and constructive critiques of both traditional and modern hermeneutic methods, still remains relevant. Stating that Abu-Zeid’s work is a pioneer of an important and contemporary interpretive approach, Naguib also presents a selected bibliography of Abu-Zeid’s other significant works and relevant English secondary sources at the end of the study.

In our book reviews, we focused on two important topics. The Palestinian agenda, which wounds our conscience, and the evaluations made on the family issue and the concept of family, which are at the center of social discussions in our country, are constantly on our agenda. Written by Islah Jad, the book titled ***Palestinian Women’s Activism: Nationalism, Secularism, Islamism***, which examines the interaction of the Palestinian feminist movement with nationalism, secularism, and Islamism, and the changing and often contradictory roles of women in Palestinian society, was reviewed by Dalal Bajes.

About family discussions, we have encompassed reviews of two widely discussed books that present divergent perspectives on family dynamics. Assoc. Prof. Dr. Zeynep Nermin Aksakal analyzed Prof. Dr. Mustafa Merter’s work, ***“The Last Tango with Hekaton - A Meta-Analysis of the Global Project to Corrupt the Family and Restructure Humanity”***, focusing on the author’s viewpoint, recommendations, cautions, and overlooked contexts. The book ***“Beyond the Family”*** by Prof. Dr. Bülent Somay examines the three essential elements of the family—motherhood, fatherhood, and childhood—and forecasts the family’s disintegration due to evolving interpretations of these concepts. It was reviewed by Prof. Dr. Alev Erkilet.

I believe it is my obligation to once more express gratitude to all stakeholders who participated in this significant and earnest endeavor. As we progress with the new issue, I would like to express that we appreciate your feedback on all the studies featured in this edition. The editorial team anticipates your presence in the forthcoming issue and wishes you an enjoyable and productive reading experience.

İbnü'l-Arabî'de Kadın Meselesinin Epistemik Çerçevesi: Yetkinleşme-Bireyselleşmenin Zemini Olarak Kadın ve Erkek İlişkisi

The Epistemic Framework of Womanhood in Ibn al-ʿArabî: The Relationship Between Man and Woman as a Ground for Perfection and Individuation

Ekrem Demirli¹ 

Özet

İnsan, bilinebilen tarihinden itibaren kendini düşünme konusu hâline getirmiş, bilgi ve eylem imkânlarıyla birlikte sürekli daha fazlasını merak ederek dünya içindeki var oluşunu güçlendirmek istemiştir. Bu meyanda insan erkek ve kadındır. İnsanlık kadın ve erkek için müşterek kavram olsa bile, insanlar arasındaki çeşitli sorunlar ve ayrışmalar bu kez cinsler arasında da ortaya çıkmış, zaman içinde kadın ve erkek farklı yönleriyle düşüncenin konusunu teşkil etmiştir. Modernleşme ile birlikte kadın daha çok yitirilmiş haklarını elde etmekle ve toplumsal alanda engellenmesine karşı mücadele vermekle modern dünyanın inşasında yerini almaya çalışmışken bu engellenmişliğin tahlili geniş bir tarih ve toplum teorisi içerisinde yapılmak istenmiştir. Hiç kuşkusuz çağımızın hâlihazırda en güncel konularından biri kadındır. Hiçbir dönemde kadın bahsi modern dünyada ele alındığı gibi ele alınmış değildir. Bu yönüyle tarihsel her araştırma belirli ölçüde anakronik olmak durumunda kalacak, metodolojik eksikliklerle malul olacaktır. Bununla birlikte modern çağdaki sorunlara kısmen benzeyebilecek yaklaşımlar sergileyen en müstesna isim Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) kabul edilebilir. 'İnsan merkezli' tasavvuf-metafizik anlayışına sahip İbnü'l-Arabî aynı zamanda erkek ve kadın üzerinde düşünmeyi, düşüncenin temel konularından biri kılmış, metafizik tasavvurunu bu sorunlar üzerinden ortaya koymuştur. Onun düşüncesinde insan 'dış dünyada delil arayan bir varlık' olmaktan çıkarak bizzat delil ve burhan hâline gelmiş, böylece metafizik bilgi yön değiştirmiş, erkek ile kadın ilişkisi ise ilk kez metafizik bir muhteva dâhilinde ele alınabilmiştir. Yazının ana fikri bir metafizikçinin düşüncesinde insanı, daha özelden ise onun erkek ve kadın ile ilişkisini tespit etmektir. Bu sayede çağdaş dünyada Müslüman toplumun bakış açısının normatiflikten metafizik olana doğru evrilmesine bir kapı açmak amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbnü'l-Arabî, İnsan, Kadın, Kemâl.

Abstract

Since the dawn of recorded history, humankind has continuously made itself an object of contemplation, seeking to strengthen its existence in the world by exploring the possibilities of knowledge and action while striving to know more. In this context, the human being comprises both male and female. While humanity is a shared concept for both genders, various issues and distinctions among individuals have also emerged exclusively between the sexes over time, resulting in men and women each becoming significant subjects of philosophical inquiry based on their distinctive qualities. In the modern era, women have primarily sought to assert their place in the construction of the modern world by reclaiming their lost rights and resisting various forms of marginalization. Analyzing this marginalization has required an expansive framework of historical and societal theory. Without a doubt, the question of women remains one of the most pressing and current issues of our time. However, never before has the topic of women been addressed in the way it has in the modern world. This inevitably renders historical inquiries somewhat anachronistic and often affected by methodological shortcomings. One of the most exceptional figures to offer insights into issues that, in certain respects, parallel those of the modern era is Muhyiddin İbn al-‘Arabî (d. 638/1240). With his ‘human-centric’ tasawwuf-metaphysical framework, İbn al-‘Arabî elevated the contemplation of men and women to a central theme of thought, integrating these concerns into his broader metaphysical vision and articulating this vision through these issues. For İbn al-‘Arabî, humanity is no longer merely ‘a seeker of evidence in the external world’ but becomes evidence and proof itself. This paradigm shift in metaphysical knowledge enabled the relationship between men and women to be addressed within a metaphysical framework for the first time. The primary aim of this study is to examine a metaphysician’s conception of humanity, with a particular focus on his understanding of the relationship between men and women. In doing so, it seeks to pave the way for contemporary Muslim societies to transition from normative frameworks to a metaphysical perspective on gender relations.

Keywords: Tasawwuf, İbn al-‘Arabî, Human being, Woman, Perfection.

Atıf/Citation: Demirli, E. (2024). İbn al-‘Arabî ’de Kadın Meselesinin Epistemik Çerçevesi: Yetkinleşme-Bireyselleşmenin Zemini Olarak Kadın ve Erkek İlişkisi, *10(2)*, 383-442.

¹ Prof. Dr, İstanbul Üniversitesi, ekrem.demirli@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9063-846X.

Extended Abstract

Exploring a specific subject within an ancient intellectual tradition, particularly those whose contents have been defined through debates and frameworks of the contemporary world, is inevitably fraught with significant methodological challenges. The primary reason lies in the fundamental differences between the paradigms within which issues arise, as well as the intrinsic relationship between a thought system and its own time and place. In this respect, attempting to address a topic determined in the modern world using texts from the medieval or other historical periods may lead us to ask the wrong questions, misinterpret texts by detaching them from their contexts, or even attempt to have a thinker resolve a host of problems of which they might never have been aware. When engaging with contemporary subjects—or perhaps even dilemmas—in the works of thinkers who lived in entirely different epochs, the first methodological issue to consider is the danger of falling into this kind of error. However, the nature of thought itself is such that it often seeks to transcend the boundaries of time and space, aiming instead to uncover universal truths and judgments that remain valid across all eras. In this pursuit, the intellectual process aspires to identify shared values and concepts that allow for general and enduring observations wherever humanity is found. Rarely is thought inclined to confine itself; rarely does it deliberately choose to remain bound within the limits of its own temporal and spatial context. At the very least, the modern era's historical classifications and idea of mental progressivism are as much a result of this capability of thought to transcend time and place as it is a reflection of the present moment's dominion over all other times. Whether consciously or unconsciously, perceiving the present as the culmination and ultimate purpose of time seems to be an inevitability for people in every age. And yet, human beings living in the current era seem to be afflicted more fundamentally with this helplessness. Thus, even if thought acknowledges its own limitations in being conditioned by certain contemporary problems, the human mind tends to see its own era as superior to all others and interprets past eras in light of the present. Through classifications such as "ancient," "medieval," and so on, modern thought demonstrates its ambition to dominate all of history. As a result, approaching a thinker's views—for example, on the subject of "woman"—as if this subject were their central concern, risks forcing the thinker into a discussion imposed upon them. Within this context, one of the most significant methodological blind spots in examining contemporary topics within the works of ancient thinkers is this tendency to "make the text or thinker speak" in ways that align with modern preconceptions. When viewed from this perspective, the subject of 'woman' in Ibn al-'Arabī's thought is neither a standalone nor an isolated topic that can be studied with complete scientific objectivity. Nevertheless, certain issues and debates surrounding women may emerge as products or problems of human contemplation and, as such, stand out within the broader framework of his

intellectual system. This study also seeks to explore the extent to which a specific subject can be addressed within the framework of a thinker's intellectual system, focusing exclusively on Ibn al-ʿArabî's texts. Accordingly, the article will include secondary objectives alongside its primary theme and thesis. One of the key methodological challenges of this inquiry is the inherent weakness that arises when problems from one era are analyzed within the works of a thinker from another. It is essential to recognize this as a methodological issue in the technical sense, as well as to determine whether the problems of the modern age were ever conceptualized as such in another era—without projecting these problems onto a historical context in which they did not originally arise. Undoubtedly, addressing this challenge constitutes another objective of the article. A second objective is to examine how the subject of humanity—and more specifically, the question of woman—emerged as a philosophical problematic during what I term the “metaphysical period” of tasawwuf's evolution (the 13th century, often referred to as its “maturation period”). Through this examination, the study seeks to trace how specific issues shaped the formative phases of thought, how those phases evolved, and how earlier periods were critically reinterpreted. Undoubtedly, the question of woman, as a matter of humanity, has played a decisive role not only in the contemporary world but also in the developmental phases of tasawwuf. Perspectives on the issue of women have fundamentally distinguished the various stages of tasawwuf, with the subject of “the relationship between men and women” alone revealing clear differences in emphasis and approach across different periods of Sufi thought. A third objective is to investigate the possibility of adopting diverse approaches to a subject when analyzing it within the traditions and disciplines of religious thought. The article's central thesis is to uncover the meanings of being male and female within the anthropological framework of a metaphysician and to determine the possibilities that emerge, particularly for women, from these meanings. In this respect, no other thinker in the Muslim intellectual tradition has devoted as much attention to the relationships among men and women, or between men and women, as Ibn al-ʿArabî. Undoubtedly, these issues—particularly the subject of “relationships”—have been addressed at different times and for various purposes, with the topic examined from multiple perspectives. However, what stands out more prominently here are discussions centered on rights, responsibilities, and occasionally topics that fall within the realm of literature. However, Ibn al-ʿArabî and his followers distinguish themselves by addressing the relationship between men and women as a metaphysical subject. That said, his followers have not sufficiently elaborated on this topic, nor have they fully clarified its various dimensions. As a result, Ibn al-ʿArabî's thought on these relationships has, over time, become trapped within his texts. Nevertheless, he remains the sole thinker to have approached this matter as a metaphysical issue, setting him apart in both his era and subsequent intellectual history.

Approaching the matter of relationships as a metaphysical issue offers both men and women an opportunity to understand nature and God through their own existential realities. A noteworthy aspect of this perspective is that the relationship between men and women is viewed as akin to a mirror, reflecting the relationship between God and humanity. In this mirror, the Divine manifests in different aspects through the dynamics of male and female. In this regard, while Ibn al-‘Arabī elevates a subject previously explored from various angles within “traditional” frameworks to the realm of metaphysics, certain gaps and contradictions emerge in his thought. Although Ibn al-‘Arabī does not entirely resolve these contradictions, a modern reader is particularly well-positioned to identify and scrutinize them. The most striking aspect of this issue is the connection that Ibn al-‘Arabī establishes between being a woman—or femininity—and God’s creative capacity. Through this connection, women are metaphysically afforded the highest potential to come to know God, nature, and humanity as a whole “from within.” In the modern era, much of the significance of this perspective has been lost. In particular, the connection between divine femininity and human femininity may no longer resonate with contemporary understanding. For a metaphysician, however, this loss of meaning carries little weight. This is because such ideas might not have been fully understood even in the era in which they were conceived. At the very least, they remain today as a comprehensive framework for considering what a “metaphysical” perspective might look like when addressing contemporary issues.

At the same time, it should be noted that the theories Ibn al-‘Arabī develops through the prism of “relationships” may hold significance for a wide array of discussions in the modern world. In particular, his theories could make substantial contributions to theories on love and affection and to the interpretation of texts written on them, especially when examined in connection with his theory of potentiality and actuality (*quwwa wa fi‘l*). Ibn al-‘Arabī also highlights the importance of distinguishing between what is sociological and historical and what is religious and moral when addressing the question of women. These considerations not only invite further inquiry into his ideas but also serve as a compelling example of how a medieval metaphysician navigated the interplay between tradition and his own ideal interpretations in constructing a philosophy.

Keywords: Tasawwuf, Ibn al-‘Arabī, Human being, Woman, Perfection.

Giriş Yerine

*“...Allah’a hamd olsun!
Âlemde erkek diye bir şey yok
Örfün erkek diye belirledikleri
Onlar da dişi; onlar nefsim, emelim.”*

(Fütûhât-ı Mekkiyye, 18: 180)

Çağdaş Müslüman düşüncenin en ciddi sorunlarından biri beslendiği kaynakların sürekli normatif gelenek dâhilinde üretilmiş kaynaklar olması ve normatif geleneğin ise olabildiğince dar ve sınırlı kalıplarla meseleleri ele alabilmiş olmasıdır. Kaynaklardaki bu daralmanın sonuçlarından biri ise belirli kalıplar dâhilinde şekillenmiş ve sonuçları kesin hükme bağlanmış tartışmaları zorlamak, metinlerle ‘anakronik’ bir ilişki kurmak, bir metne veya düşünceye söylemeyeceği sözleri söyletmek yoluyla cebrî bir ilişki kurmaktır. Netice alınmadığında ise tarihsellik konusu yaygın bir mazeret hâline getirilmekte, kültürel unsurlar gereğinden fazla vurgulanarak düşüncenin zemini yok edilmektedir. Çağdaş dünyada Müslüman toplumların en ciddi sorunu bu düşünce sığılığı ve anakronik tutumlardır. Bu meyanda yöntemsel bir değişime ihtiyaç bulunmaktadır. Bu değişimin temelinde ise öncelikle kaynak zenginliğinin sağlanması, düşüncenin merkezini normatif gelenekten gelmeyen farklı kaynaklarla zenginleştirmek vardır. Üstelik bunu sadece bireysel veya toplumsal sorunların yönetilemez hâle geldiği durumlarda değil, düşüncenin doğal seyri içerisinde yapmak gerekir. Bu üç temel amaç doğrultusunda makalenin hedefi, kadın ve erkek ilişkilerini epistemik bir mesele olarak ele alabilmenin imkânını soruşturmadır. Vakıa hiçbir düşünür bu meyanda ‘kadın’, ‘erkek’ ve ‘kadın ile erkek’ meselesini İbnü'l-Arabî'de yer aldığı hâliyle epistemik bir konu çerçevesinde ele alabilmiş değildir. Burada bizi yanıltabilecek mesele, insanın bilgi imkânları üzerindeki tartışmalar ile insanın bizzat kendisinin bilginin/hakikatın delili görülmesi arasındaki temel farklılıktır. Hiç kuşkusuz felsefenin ana konularından ikisi ‘Neyi bilebiliriz?’ ve ‘Neyi yapabiliriz?’ sorularıdır. Birinci soru zihnin imkânları ve epistemik iddialarımızın gerçekliği sorunuyla ilgiliyken; ikinci soru ise daha çok ahlâk (pratik) ile ilişkili hâle gelerek bilmek ve yapmak cihetiyle insanın olabilecek ideal hâliyle ilgili olup düşüncenin temel konusu edilmişti. Lakin burada bilen ve yapan insandır ve düşünmenin konusu insanın bu anlamıyla zihinsel ve pratik imkânlarıdır.

Filozoflar zaman zaman insanın varabileceği nihai durumlardan söz ederken bir yüceltme tarzında hareket etmiş olsalar bile hiçbir zaman insanı bir 'delil' ve yöntemin kendisi olarak ele almış değillerdir. Tasavvufun bilhassa erken evresinden itibaren dile getirmeye başladığı lakin metafizik evrede ikmal ettiği temel iddiası, doğanın tahlil edilmesi ile buradan iktisap edilen zihinsel kalıplarla hakikati araştırma üzerine kurulu geleneksel bilgi yöntemini değiştirerek insanını kendini bir bilgi yolu, hakikatin delili ve bilginin amacı olarak ele almaktır. Modern çağda hiçbir şekilde anlaşılmayacak birçok konu ve kavramlaştırma bu yaklaşımla birlikte ortaya çıkmış, özellikle aşk teorileri ekseninde pek çok mesele tartışılmış, ne geçmişte ne de günümüzde bu tartışmaların tam olarak farkına varılmıştır. İbnü'l-Arabî kuşkusuz düşüncedeki bu büyük değişimin en etkili ismidir. Bu meyanda insanın bir 'delil' olarak düşünülmesinin dayandığı bir varlık anlayışının değişimini hatırd tutmak gerekir. Bu tasavvurda insan, hakikati arayan bir özne olmaktan çıkarken bilinmek isteyen Tanrı, sürecin öznesi hâline gelir. Hiç şüphesiz düşüncedeki esas ve temelli değişim burada yaşanmış, sûflerin 'aşk' üzerinden dile getirdikleri konuşmalar bu şekilde anlam kazanmış, insan ve doğa, insan ve evren, insanın kendisiyle -erkek ile kadın- arasındaki ilişki bu anlayış dâhilinde yeni gözle yorumlanmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini kuran ilke, Tanrı'nın bir *kenz-i mahfi* (gizli hazine) olarak bilinme arzudur ve bu arzunun sadece O'nun iradesiyle gerçekleşebilecek olmasıdır. Filozofların bir tabirinden ödünç alarak söyleyecek olursak, 'bu hakikat sabittir, bu irade gerçekleşmiştir (yani hazine görünmüştür).' Başka bir anlatımla; artık Tanrı keşfedilmeyi bekleyen edilgen bir hakikat olarak tasavvur edilmek yerine taayyün ve zuhura doğru yönelerek mutlak kudret ve irade ile insanı seçer. Hâl böyle olunca insan, başka bir anlatımla kadın ile erkek, Tanrı'nın tecelli maksadını teşkil ederek 'gizli hazine'yi bilir, ilâhî iradenin gereğiyle varlığın gayesi hâline gelir. Esasında insan bu süreçte kendini bilmekle düşünmeye başlar, kendini tanımakla birlikte Tanrı'yı idrak ederek gayeye ulaşır. Burada insanın kendini tanıma süreci bir noktada kırılma yaşar, daha önce insan asıl olarak ortaya çıkmışken bu kez netice olarak ortaya çıkar. Süreci anlatmak üzere zikredilen temel kavramlaştırma asilfer, bütün-parça gibi haddizatında mantıktan iktisap edilen kavramlardır. Bunların yanı sıra fiil-infiial, tesir-teessür gibi metafizik kavramlar da bu

bilme sürecinin ana kavramlarını teşkil eder. Bu kavramlar önce Tanrı ile insan ilişkisini izah etmek üzere kullanılırken daha sonra başka bir amaçla erkek-kadın ilişkisini izah sadedinde yorumlanır. Kadın ve erkek ilişkisinin epistemik bir muhtevayla ortaya çıktığı yer ve bağlam tam olarak burasıdır. Tanrı asıl, insan fer iken bu kez insan ikiye bölünerek -yaratılış bunu intaç eder- Tanrı-insan karşısında önce erkek-kadın, sonra Tanrı-erkek-kadın/kadın-erkek-Tanrı ve Tanrı-kadın-erkek/kadın-Tanrı-erkek şeklinde bir sıralanma ortaya çıkar. Bu kavramlar hiç kuşkusuz mantıksal ve metafiziksel kavramlardır; fakat kavramlar ilk kez tasavvuf metafiziğinde bu şekilde sıralanmış, bu şekilde tartışılmış, düşüncede ve bilgide kesinlik sorunu bu sayede aşılma istenmiştir. İnsan başta 'asıl (bir varlık olarak ben kimdir?)' olarak girdiği araştırma sürecinde kendini fer olarak (sonuç veya yaratılmış) tanırken bu kez (beni yaratan) Tanrı fer iken kendi asıl (iradeli varlık) olarak tecelli eder. Düşüncenin amacı bu yer değiştirmeye birlikte hakikati olduğu hâl üzere idrak etmektir: Evren veya varlık bu hâl üzere bulunur ve nesnel gerçekliğin tanımı budur. İnsan bu nedenle metafizikçi sūffiler tarafından 'delil arayan' veya istidlal ile Tanrı'yı bilen değil, bizzat ilâhî iradenin delili, Tanrı'ya giden yolun kendisi, ilâhî varlığın tecelli ettiği aynadır. O zaman insan için sadece delil aramak değil, delil olduğunu idrak etmekten başka bir araştırma ciheti söz konusu olmamalıdır.

Buraya kadar 'insan'ın ilâhî iradenin gerçekleşme yolu ve ilâhî varlığın 'delili' olduğunu söyledik. Üstelik İbnü'l-Arabî'nin teorisinde bu meyanda kadın ile erkek arasında herhangi bir fark yoktur. Hâl böyle iken kadın ile erkek ilişkisi nerede ve nasıl ortaya çıkarak epistemik bir muhteva kazanacaktır? Doğrusu bu sorunun cevabını ancak İbnü'l-Arabî metafiziğinde kesinlik ve bilginin tahakkuku bahsi üzerinden vermemiz mümkündür. Bilgide kesinlik hiç kuşkusuz bütün dönemlerde felsefenin aradığı şey idi. Bu amaçla ortaya çıkan tartışmalar kesin ve değişmez hakikatin var olup olmadığı, var ise onun bilinip bilinmeyeceği meselesi üzerine kurulu idi. Tasavvuf evveleminde filozofların veya din bilimleri arasında kesinlik iddiasıyla hareket eden yöntemlerin yetersizliği veya çelişkileri üzerinden hareket ederek bir kesinlik yolu olarak ortaya çıkmış, özellikle *yakîn* veya *teyakkun* dediği şeyin gerçekleşmesini önce ahlaklanmaya sonra da *kevn-i câmi* diye isimlendirdiği insanın ilişkilerine bağlamıştı. Başlangıçta 'ahlaklanma' yani pratik aklın

yetkinliği meselesinin tasavvufta bir yöntem olarak ortaya çıktığını biliyoruz. Özellikle Tanrı ve insan hakkındaki bilgide ahlak yolu, insanın yol içindeki değişimiyle birlikte idrakinin değişmesiyle izah edilir. Süreçte hakikate göre şekillenen aklın ismi *kalp* veya daha derin idrak anlamında *fuâd* veya *lûb* adını alır (Tirmizî, 2017). Meselenin bu kısmı yani Tanrı hakkındaki bilginin yolculuk içinde değiştii fikri başından beri biliniyordu, en azından tasavvufun erken evresinde bu konuda yeterince açıklama vardı. Fakat bilinmeyen konu, bilginin veya öğrenme sürecinin kesinliğe ulaşması sürecinde kadın ile erkek ilişkisinin belirleyici bir faktör olabileceğiydi. Galiba İslam düşüncesinin bütününde hatta felsefe tarihinde ihmal edilen nokta insanın bir delil olarak varlığı olduğu kadar bunun en önemli neticelerinden birini teşkil eden kadın ile erkek ilişkisinin bu delilin keşfindeki yeridir. Bu süreçte bilgideki kesinlik sorunuyla irtibatlı olmak üzere temel kavram, metafizik içeriğiyle, 'zevk' yani bir şeyin kesin ve mutlak bir kesinlikte idrakinin imkânıdır. Tasavvufta zevk kavramının bir kesinlik sorunu şeklinde ortaya çıkışı genellikle subjektif ve tanımlanamaz durumları anlatmak üzere kullanılır veya öyle anlaşılır. 'Zevk etmek' tabiri Meşşâî filozofların aradığı burhanî bilginin tasavvufta gerçekleşme yolunu anlatır. Bu yöntemin kurucu kavramı ise asıl-fer ilişkileri ile fiil-infial, tesir-teessür (etki-etkilenme/edilgenlik) gibi hâllerin idrakidir. Bir şeyi anlamak, o şeyde bulunmak ve o hâlde olmaya bağlı ise zevk, metafizik hâlleri yaşayarak hakikati idrak etmenin yöntemi olacaktır. Meselenin en dikkat çeken yönü burasıdır.

Acaba zihin bilgilerini doğadan ve dış dünyadan duyular yoluyla mı elde eder? Yahut duyuların verilerini tahlil ederek rasyonel yöntemle mi gerçeğe ulaşır? Bu konular üzerinde filozoflar ne kadar durmuş olsalar bile tündengelim yani salt akıldan gelen bilgilerle doğa ve nesnelere hakkında yeterli bir inceleme yöntemi geliştirmiş değildir. Bu durumda bilgiler, yani sürekli 'kendileri kuşkulu' sayılan duyular, bu verileri tahlil eden akla bağlanmıştı. Sûfîler başta bu konuları ele alma niyetinde görünmeseler bile zaman içinde yöntemlerini tam olarak bu soruna karşılık olarak inşa etmişler, ahlaklanma neticesinde bilgi tarzının değiştiğini fark etmişler, bu süreç içinde öğrenme-bilme yolunu birtakım edatlarla sınırlayarak 'insanın bir şeyi kendisine göre bilmesi' derecesinden bir şeyi kendindeki durumuna göre bilmesi veya bir şeyi 'rabbiyle' veya 'rabbine göre' bilmesi derecelerine terakkiden söz etmişlerdir. Bu kavramlaştırmaların

tamamen tasavvuftan daha doğrusu dinî metinlerden neşet ettiğini düşünmek, tasavvufun boyutlarını anlamamak demektir. Sûfiler geniş bir zeminden hareketle böyle kavramlara ulaşmışlar, düşüncelerini bu istikamette ortaya koymuşlardır. Erken dönemde tasavvuf, bilginin bu kesin hâline ancak 'inziva' yani insanlarla ilişkinin kesilmesiyle Tanrı karşısında tam ve mutlak anlamda edilgen olduğu bir hâlde 'verili' olarak ulaşabileceğini kabul ediyordu. Burada âlem, dünya, öteki insanlar herhangi bir şekilde bulunmadığı gibi kadın veya erkeğiyle insan yani öteki insan da bulunmuyordu. Bilginin en nihai mertebesine insan tam bir yalnızlık içinde ulaşabilir, Tanrı insana bu mutlak edilgenlik hâlinde -ki kalp buradaki edilgenliği anlatır- insana dilediklerini dilediği kesinlikle ihsan ederdi (vehbî bilgi).

İbnü'l-Arabî ve onu takip eden metafizikçi düşünürler ise bilginin kesinliğini bir şeyin kendinde tahakkuk eden ve kendinden elde ettiği bilgi olarak düşünerek, 'bir şeyi kendinden bilmek' diye ifade edebileceğimiz bir teorinin peşinden gitmişlerdir (Demirli, 2012, s. 80-82). Haddizatında bu teori, Meşşâî filozofların Yeni Platoncu düşünürler hakkında dile getirdikleri 'alaycı eleştirilerin' tekrar gündeme gelmesini gerektirecek şekilde, 'bir şeyi kendinde şey olarak bilmek' ile 'o şeyin kendisi olmak' arasındaki irtibata dayalıdır.¹ Meselenin en önemli ilkesi insanın kevn-i camî yani 'her şey olarak insan' teorisidir. İnsan var olan bütün hakikatleri ilkece kendinde toplayan bir varlık olduğu kadar aynı zamanda bütün varlıklar arasındaki 'köprü' ve iletişim de insan üzerinden cereyan eder. Düşüncenin bu kısmının anlaşılması birçok kabule bağlıdır. Bununla birlikte bu potansiyelin ortaya çıkması ise dünyaya özellikle de öteki bir insan olarak kadının-erkeğin hatırlatmasına bağlıdır. İbnü'l-Arabî'nin, "Bazı filozoflar ve Ebû Hâmid [el-Gazzâlî] âleme bakmaksızın Allah'ın bilinebileceğini iddia etmiştir ki böyle bir düşünce yanlıştır" (İbnü'l-Arabî, 2013) derken kastettiği şey âlemin ve öteki insanın zihin için 'hatırlatıcı' bir unsur olarak ortaya çıkmış olmasıdır. İnsanın kevn-i camî oluşu ve bütün hakikatlerle ilişkisi ancak dünyayla ve bilhassa öteki insan ile kurduğu ilişkide fark edilebilir. Bu sayede insan kendi 'gizli hazinesini' izhar edebilir, bu durumda ise öteki hakikatler hakkında 'zevk' yani kendinden bilgi sahibi olabilir. O zaman zevk etmek tabiri, 'bir şeyi o şey

¹ Meşşâî filozofların Yeni Platonculara yönelik eleştirilerinin ayrıntısı için bkz. İbn Sînâ, 2017, ss. 126-130.

olarak bilmek' anlamına gelerek tasavvufun metafizik evresinde mutlak kesinlik yolunu anlatan epistemolojik bir kavramdır. Bu zevk yolunda insana dünyadan en yakın olan 'hatırlatıcı' ise öteki insan, daha doğru bir ifadeyle birbirleri için kadın ile erkek olacaktır. Bunun nedeni, yani öteki bir insan olarak değil de kadın ile erkek olması modern dünyada anlamını yitirmiş bazı metafizik kavramlarla bilginin gerçekleşmiş olduğunun kabul edilmesidir. Bu kavramların başında tesir-teessür (etki-edilgenlik), fiil/infiial (öznelik-edilgenlik) gibi birtakım ilişkilerle Tanrı-insan ilişkisinin insanın cinsleri arasında ortaya çıktığını tespit etmektir. Başka bir anlatımla Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi biz ancak insan ile başka bir varlık arasındaki ilişkiyi düşünerek -şayet böyle bir ilişki var ise- önce benzerlik yoluyla hatırlayarak sonra da 'zevk' ederek kesinleştirebiliriz ki bu da yaşayarak anlamaktır.

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi bu noktada oldukça teknik bir kavramlaştırma ile insanı iki kısımda ele alarak erkek ile kadın ilişkisini asıl-fer ilişkisi şeklinde inşa etme yoluna gider. Erkek ile kadın arasında böyle bir ilişkinin niçin ve nasıl var olduğu sorunu İbnü'l-Arabî için cevapsız bir soru değildir. Dinî metinler insanın yaratılışını iki kademede ele alır. Önce Âdem, sonra ondan veya onun bir parçasından (veya başka bir şekilde) Havva yaratılarak bize yaratılış bilgisinin zemini verilmiştir (Gürkan, 2003). Bu yaratılış kesin bilgiye ulaşabileceğimiz yöntemi anlatırken Âdem ve Havva'da bütün insanlık iştirak eder: Her erkek Âdem, her kadın Havva olarak aynı ilişkiyi yaşayacaktır. Bunu yaratılış kaynaklı bir ilişki zemini olarak düşünmek mümkündür. Burada erkek ile kadın ilişkisinin epistemik ilkesini fark etmekteyiz ki daha önce benzer bir yaklaşımı herhangi bir düşünürde görmüş değildik. Çünkü kadın konusunu ele almanın bir yönü olarak kadın ile erkek ilişkisini hangi cihetten ele alırsak alalım varabileceğimiz yer hukuk veya siyaset yahut ahlâk ve âdet gibi konular olabilirdi. Nitekim günümüzde de geçerli olmak üzere kadın-erkek ilişkisiyle ilgili tartışmalar bu disiplinler ekseninde gerçekleşmekte, bu disiplinlerin yaklaşımları dâhilinde sorunlara çözüm aranmaktadır.

Kadın ile erkek ilişkisini, insanın kemâle ermesinin ve kesin bilgiye ulaşmasının bir aracı olarak görebilmek İbnü'l-Arabî öncesinde tasavvufta bile başarılı olmuş bir konu değildi. Bu meyanda geniş anlamıyla edebiyat metinlerinde ortaya çıkan kadın-erkek anlatısı meseleyi fark

etmek bakımından dikkate değer olsa bile buradan hareketle bir teori inşa etmek mümkün değildi. İbnü'l-Arabî ise kadın ile erkek ilişkisini bu şekilde ele almış olmakla düşünce tarihinde fark edilmemiş bir işi başarmış oldu. Bu sayede insanı delil aramaktan çıkartarak bizzat delil hâline getirmiş, bunun sonuçlarını insanın dünyasında göstermiş, kadın ile erkek ilişkisini asıl-fer, fiil-infiial gibi yer değiştiren kavramlarla varlığa bağlamış, metafizik bilginin zeminini bu ilişki saymış, bu ilişkiye ise edebiyatın aşına olduğu çok önemli bir kavramla dikkat çekmiştir: Aşk!

Bu çalışmada, bu iddianın bazı yönlerine ve böyle sıra dışı bir düşüncüyü kurma yolunda 'Şeyh-i ekber'in' çelişkilerine işaret edilecektir.

Tanrı'ya Delil İnsandır: Bilginin Keşfedildiği Bir Varlık Alanı Olarak Kadın-Erkek İlişkisi Üzerine

İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesinin odak noktası insanın yeryüzünün varlık nedeni olması üzerine kuruludur. İnsanın varlık nedeni olması dolaylı birtakım kavramlarla izah edilse bile netice itibarıyla insan var olsun diye 'âlem' var olmuş, insan var oldukça da âlem var olmaya devam edecektir. Bunu izah sadedinde İbnü'l-Arabî'nin üzerinde durduğu düşüncelerden biri 'son insan' (hâtemü'l-evlâd), başka bir tabirle, 'kendisinden sonra evrenin var oluşunun anlamını yitirmeye başlayacağı insan' teorisisidir. Son insan meselesinin İbnü'l-Arabî'nin Âdem'den doğan Şit Peygamber bahsinde (Şit Fassı) ele aldığı bir konu olması dikkatli bir okuru şaşırtabilir (İbnü'l-Arabî, 2013). Çünkü daha kitabın başında böyle bir meseleyi ele almanın anlamı ancak başlangıç ile son arasında bir 'nedensellik' ilişkisi tesis eden sudûrcu bir teoride anlamlı olabilir. Başka bir anlatımla bir teorinin başı ve sonu hakkındaki açıklamayı içerecek şekilde mesele ortaya konulmuşsa, kitabın başında sondan söz etmek anlamlı olabilir. Şit, İbnü'l-Arabî düşüncesinde ilk doğan, daha doğrusu bir anne-babadan meydana gelen ilk kişidir. Halbuki daha öncesinde Âdem, doğrudan yaratma yoluyla Havva ise bir şeyden (yani insan parçasından) var olmuş idi (İbnü'l-Arabî, 2006c; 2011b). Bu bakımdan Şit, Âdem ile Havva'daki kabiliyetin ortaya çıktığı bir *hibe* olarak kabul edilir (Şit kelime anlamıyla hibe, ikram ve bağış demektir) (İbnü'l-Arabî, 2007b). Metafizikçi düşünürler 'son ilkin habercisidir', daha doğrusu 'son

ilki içerir' derler. Bunun tasavvuf edebiyatında şöhret bulmuş anlatımı 'bidayetler nihayetleri içerir' veya 'nihayetler bidayette içkindir' şeklinde birçok yorumu olan ifadelerdir.² Bu yönüyle son insan, Âdem-Havva'nın var olması gibi, bir kız kardeşiyle birlikte doğar. Üstelik bu doğanlar nedenini bilmediğimiz bir şekilde Çin'de doğarlar. İbnü'l-Arabî'nin böyle güçlü bir metinde karmaşık ve muhtemelen sembollerle dolu bir anlatıma yer vermesi başlı başına şaşırtıcı bir durumdur. Gerçi geleneksel yorumculuk içerisinde birçok şârih için burada anlaşılamayacak bir durum, çözülemeyecek bir sorun yoktur (Hakîm, 2004) fakat metne dikkatle eğilince en iyimser anlatımla 'sembolik' bir hikâye ile karşı karşıya geldiğimizi düşünebileceğimiz bir durumla karşılaşırız. Öyle ki İbnü'l-Arabî bu sorunlara ilgili yerde veya başka bir yerde ikna edici açıklamalar da getirmez. Lakin bizim için dikkate değer husus, son çocuğun bir kız çocuğuyla birlikte dünyaya gelmiş olması, sonun başa benzemesi, başta olanın sonda ortaya çıkmasıyla dünyanın varlık gayesini yitirmesidir. Doğan son erkek/kız çocuk, gerçek insan olarak kabul edilir ve her ikisinin ölümünün ardından kalan insanlar üzerinde kıyamet kopar (İbnü'l-Arabî, 2013). Bu anlatının bir kısmı genel Müslüman düşünceye uygundur, daha doğrusu kıyametin ahlak ile ilişkilendirilmesi cihetiyle dinî ahlakını yitirmiş insanların üzerine kıyametin kopabileceği teorisiyle uyumludur. Üstelik burada İbnü'l-Arabî'nin erkek ile onun kız kardeşi tabirini birlikte kullanması dikkate değerdir. Dünya Âdem ve Havva ile başladığı gibi yine onlar gibi erkek ve kız çocuk, yani son insanların doğumuyla artık nihayetine doğru gidecektir.

² İfadenin muhakkik sûfler tarafından ele alınışı Konevî'nin metafizik kaideler arasında zikrettiği "Bir şey kendisinden farklı ve ona zıt bir ürün meydana getirmez" (Konevî, 2014, s. 22) ilkesinin açıklamalarından takip edilebilir: Böylece Hz. Şit'in aynı zamanda Hz. Âdem ile Havva'daki kabiliyetin 'hibesi' olarak nasıl ortaya çıktığı meselesi, üst ilkesine bağlanarak anlaşılabilir olur. İbnü'l-Arabî "bir şeye ancak kendisinden bir şeyin verildiği" (İbnü'l-Arabî, 2013, s. 406), "bir şeyin ancak o şeyin kendi türünden olan bir şeyle sakınıldığı" (İbnü'l-Arabî, 2013, s. 179), "bir şeyin ancak kendisinden bir şeyi bildiği/sevdiği" (İbnü'l-Arabî, 2012b, 18, s. 203) "bir şeyin ancak benzerinde fail olduğu" (İbnü'l-Arabî, 2011b, 15, s. 234) gibi başta olanın sonda da kendini gösterebileceğine dair görüşüyle bu ilkenin alt örneklerini şu sözleriyle ifade etmiştir: "Ârifler, Âdem'e yabancı bir şey verilmediğini bilir" veya "Çocuk (her türlü ürün) babanın sırrıdır." (İbnü'l-Arabî, 2013, s. 211); "Çocuk ebeveyninin suretine göre ortaya çıkmıştır." (İbnü'l-Arabî, 2008d, 10, s. 358). İki şey arasında 'münasebetin' gerekliliğine işaret etmesiyle Konevî'nin zikrettiği yedinci metafizik kaideyle de irtibatlı olan bu meseleye dair örnekler onların benzer başka ifadeleriyle çoğaltılabilir.

İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde esas konuşmaların erkekler üzerinde ve erkeklerle ilgili olduğu bellidir. Bu meyanda başta Âdem olmak üzere, *Fusûsü'l-hikem*'de dile getirilen peygamberlerin hepsi erkeklerden oluşur. Hepsinden önemlisi ise Hz. Peygamber erkektir ve İbnü'l-Arabî'nin bütün ana fikri onun ekseninde şekillenir. Bu meyanda İbnü'l-Arabî'nin bazı aşk metinlerinin dışında doğrudan kadınları ele aldığı veya kadınlık meselesine odaklandığı bir metni yoktur veya olsa bile ehemmiyet kazanmamıştır. Bu anlamıyla İbnü'l-Arabî bir ricâl düşünürüdür denilebilir. Her ne kadar Ferîdüddin Attâr (ö. 618/1221) 'ricâl' tabirini erkekler ve kadınlar için müşterek olarak kullanmış olsa bile (Attâr, 2018; Smith, 1994)³, eserindeki isimler daha çok erkeklerden oluşur, kadınlardan ise istisna olarak söz eder. İbnü'l-Arabî'nin dikkatimizi çektiği hususlardan biri budur. Mesela Hz. Peygamber'in kadınlardan söz ederken Hz. Meryem ve Âsiye gibi kadınlardan söz etmiş olduğu bir hadis-i şerife İbnü'l-Arabî böyle yaklaşır (İbnü'l-Arabî, 2006c). Büyük düşünür böyle bir rivayeti, Hz. Peygamber'in kadınların kemâli hakkındaki bir ifadesi olarak kabul ederek kadınların da erkekler gibi kemâle erebileceğini hadisten istinbat etse de neticede erkeklerden çıkan kâmillerin daha çok olduğuna dikkat çeker (İbnü'l-Arabî, 2007b). Bununla birlikte hadis-i şerifte kadınların kemâlinde söz edilmiş olması, İbnü'l-Arabî'nin 'kemâle iştirak' diye isimlendirebileceğimiz teorisi bakımından dikkate değerdir (İbnü'l-Arabî, 2008c). Bu kemâlin mahiyeti hakkında akla gelen hususlar arasında nübüvvet, velâyet ve imamlık gibi makamlar veya görevler olabilir. Hiç kuşkusuz bunların arasında 'kemâli' doğrudan anlatan kavram velâyet-velilik iken öteki kavramlar ise bunun farklı yönlerini temsil eder. O zaman kadının velâyetini kabul etmek, ilkece kemâlde 'iştirak' tespiti bakımından yeterlidir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî kadının imameti gibi doğrudan fıkıhla alakalı konulara da değinir. Bu konu hiç kuşkusuz nübüvvet ve yönetici olmanın (halifelik) bir kısmını teşkil eder. Kadının nübüvveti sorunu gerçekte bir kelim tartışması olmakla birlikte İbnü'l-Arabî de bu bahiste düşüncesini belirtmiştir. Kelamcılar meseleyi ele

³ Attâr'dan önce Ebû Abdurrahmân es-Sülemî'nin *Zikru'n-nisveti'l-müteabbidati's-süfiyyât* gibi tabakât yazarlarının müstakil olarak ayrı bir kitapta kadın sûfilere yer verdiği görülmektedir. Attâr ise Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801 [?]) dışında tabakâtında genel itibarıyla erkek sûfilere yer vermiştir. Bu kadar erkek arasında neden Râbia'ya yer verdiğini, onu ele aldığı başlıkta şöyle anlatmaktadır: "Biri çıkıp onu, 'Niçin erkekler safında zikrettin?' diye sorarsa, derim ki: ...Bir kadın Allah Teâlâ'nın yolunda er olursa, artık ona kadın denemez..."

alırken olgusal olan ile ilkesel olanı ayırt ederek meseleye yaklaşmış, olgusal olarak meseleye bakınca ilâhî kelimada kadının nübüvvetinden söz edildiğine dair bir bilgi görmemişlerdir. Bununla birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de dinî hayatın çeşitli konularında mümin erkek ve kadınlardan ayrı ayrı söz edilse bile peygamber olarak kadınlardan söz edilmez. Buna mukabil Hz. Meryem ilâhî kelimada özellikle zikredilir, hatta onun adıyla bir sure yer alır, öte yandan Hz. Mûsâ'nın da annesine vahyedildiğinden (Kur'ân-ı Kerim, 28:7) söz edilir. Fakat bütün bunlar onların nebi olduğu anlamında yorumlanmaz. Zira en azından nübüvvetin olgusallığı bakımından kadınlardan peygamber geldiğini bilmiyoruz. Buna mukabil gelebilir mi şeklindeki soruya ise kelam ekolleri, özellikle de ilâhî irade ve kudreti esas alanlar olumlu cevap vermektedir. Onlara göre ilâhî kudreti sınırlayabilecek herhangi bir şart olmadığı gibi nübüvvet de bir irade ve tercih meselesi olarak ortaya çıkar. Bu yönüyle Sünnî kelimacılar, tümellerin varlığını ilkece reddederek nominalist yaklaşımı kabul edip ilâhî kudrete kapı açan düşünürler gibi Tanrı'nın iradesini sınırlayabilecek herhangi bir sebebi veya durumu kabul etmezler. O zaman kadın veya erkek olmak gibi bir ön şart, ilâhî istifâ ve seçime istikamet gösteremez. Bununla beraber 'gönderebilecek' olma ihtimali son peygamberin gelişiyile fiilen anlamsız bir tartışma olarak kabul edilebilir. Lakin tartışmanın bir kısmı İbnü'l-Arabî'nin yönetici, imam gibi konuları ele alma imkânını ortaya çıkartır. Acaba kadınlar imamlık yapabilir mi yapamazlar mı? Normatif gelenekte böyle bir sorunun cevabı olumsuz olsa bile İbnü'l-Arabî kadınların imam olabileceğini kabul ederek görüşlerini ileri bir noktaya taşır (Hakîm, 2006). İkinci konu ise kadının yönetici olması meselesidir. Gerçi kullanılan kavramlar hangisinden söz edildiğini belirsiz bırakabilir. Nitekim imamlık ile halifelik kavramlarının bazen aynı anlamda kullanılmış olması, kimi zaman neyden söz edildiğini belirsizleştirir. 'İmam', siyaset ve yönetmekle ilgili ise Şîîliğin aksine Sünnîlik yönetim ve siyaset bahsini görece daha az dinî bir çerçevede ele alır, bu yönüyle Sünnî düşüncede siyaset, dince bazı ilkeleri belirlenmiş tecrübi bir ahlak ve yönetim anlamına gelir. Bu durumda kadınların imametinden bu anlamıyla söz etmek mümkün olabilir.

İbnü'l-Arabî yönetici olmanın 'erkek' olmak şartına bağlanmasından söz ederken 'erkek olmanın' bânını yorumuna dikkat çeker ve burada bir iştirakten söz edilebileceğini ima eder. Özellikle bir hadis-i şerifte

sözü edilen “yöneticilerini kadın edinen” kimseler hakkındaki uyarı İbnü'l-Arabî'ye göre yanlış anlaşılmıştır. İbnü'l-Arabî bu hadis-i şerifi bir yasaklama anlamında değil, erkeklerle ilgili özel bir duruma işaret etmek anlamında yorumlar (İbnü'l-Arabî, 2009; Hakîm, 2006). O halde İbnü'l-Arabî'ye göre kadınların imameti her iki anlamda da mümkün olabilir (İbnü'l-Arabî, 2006c; 2024). Üçüncü mesele ise veliler, daha doğrusu yönetici veliler arasında kadınların bulunup bulunmadığı meselesidir. İbnü'l-Arabî kadınların ‘evtâd’ yani direkler (Kâşânî, 2015) diye isimlendirilen yönetici veliler arasında bulunabileceğini belirtir (Schimmel, 1981).⁴ Bununla birlikte böyle bir veli ile karşılaştığından söz etmemiştir. Halbuki özellikle *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de karşılaştığı ‘yönetici’ velilerden söz ettiği birçok bölüm yer alır. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin meseleye ilkece bakıp bakmadığını dikkate almak gerekir.

Bütün bu açıklamalar, onun için insan paydasında kadın ile erkek arasındaki iştiraki kanıtlamak üzere getirilen delillerdir. Bu bakımdan kadın veya erkek bütün dinî ve ahlâki sorumluluklarda eşit olduğu gibi ulaşabilecekleri kemâllerde de ortaktır. İbnü'l-Arabî bunun bir istisnası olarak resullük meselesine dikkatimizi çeker (İbnü'l-Arabî, 2009).

Kadın ve Erkek: Metafizik İlkeler ve İnsan

İbnü'l-Arabî'nin kadın fikrinin temelinde edilgenlik meselesi ve doğa teorisi yatar. Dolayısıyla bu konuda söyledikleri kadim düşünürlerin doğa teorileriyle ilişkili olduğu kadar özellikle fiil-infial veya tesir-teessür kavramları üzerinden izah edilen yaratılış teorisiyle doğrudan ilişkilidir. Bu düşüncelerin önemli bir kısmı çağımızda anlamını yitirmiş olsa bile İbnü'l-Arabî bu görüşlerini yaratılış teorisine dayanan açıklamalar ile öteden beri felsefede işlenmiş olan düşüncelerden oluşturur. Her şeyden önce kesin bir dişi olarak Havva'nın Âdem'den yaratılmış olması ile Tanrı'nın doğrudan veya dolaylı olmak üzere her ikisini yaratmış olması meselenin ana fikrini teşkil eder. Bu düşünce yani Âdem'in Havva'nın yaratılış ilkesi olması meselesi Tevrat'ta açık bir şekilde beyan edilmiş olsa bile Kur'ân-ı Kerîm'de aynı açıklıkta yer almayan bir konudur. Buna

⁴ “Bir veliye Abdal'ın [Bedeller] sayısı sorulmuş, şöyle cevap vermiştir: ‘Kırk kişi!’ Soru soran adam ‘Neden kırk adam demiyorsun’ deyince, şöyle cevap vermiş: ‘Bazen onların içinde kadınlar da bulunabilir.’ Bizim anlatmak istediğimiz, her kimde ortaya çıkar-sa çıksın, kemâldir.” (İbnü'l-Arabî, 1919, s. 46-47; 2006, 7, s. 206).

mukabil bazı hadis-i şerifler meseleyi bu şekilde vazeder ve buradan hareketle Müslüman toplumda da genel kanaat olarak Havva, Âdem'den yaratılmış kabul edilir. Fakat İbnü'l-Arabî için bunda bir tereddüt olmadığı gibi esas konu Tanrı ile insan ilişkisini yaratılış ilişkisi şeklinde düşünmek, bilgi ve ahlak ilişkisini ise buradan çıkartmaktır. O zaman İbnü'l-Arabî'nin metafizik tasavvuru bütün yönleriyle yaratılış meselesinin epistemik ve ahlâki sonuçlarını ortaya koymak üzere kuruludur. Üstelik Âdem'in Havva'yı ilkece içermiş olması, bu ilişkinin temelini teşkil eder. O zaman Âdem'den Havva'nın doğumu, asıl-fer yani bütün ve parça ilişkisinin birinci nedeni olarak ortaya çıkar (İbnü'l-Arabî, 2009). Bu düşüncenin günümüz bakımından en hayatî kısmı bilhassa kadim aşk teorilerinin bu anlayış üzerinden ortaya çıkmış olmasıdır. Kadın ile erkek arasında bir 'aşk' hâlienden söz edilecekse ve meselenin en önemli dayanağı bu yaratılış hikâyesi ise birbirini içirme, bütün-parça ilişkisiyle birbirine istinat etme fikri konuşulmalıdır (İbnü'l-Arabî, 2013). Öte yandan buradan hareketle varılacak başka bir konu ise asıl ile fer (kök ile dal) ilişkisinin Tanrı'nın iki ismiyle ilişkilendirilmiş olmasıdır: Tanrı'nın ana ismi Rahmân ile bu ismin alt anlamını teşkil eden Rahîm ismi. Bu isimler söz konusu ilişkinin bir benzerini teşkil eder. Rahîm, Rahmân karşısında dal veya fer kabul edilir. Bu anlamıyla Rahîm aynı zamanda dişiliği temsil ederek -rahimler-Rahmân ile ilişkilendirilir. Böylece Rahmân ile Rahîm ilişkisi aynı zamanda erkek-kadın ilişkisinin örneği olarak kabul edilebilir (İbnü'l-Arabî, 2009).

İbnü'l-Arabî'nin evren-varlık düşüncesi, bu asıl-fer veya bütün-parça ilişkisi üzerinden 'aşk' (kök ve dal ilişkisi olarak hareket) anlayışı üzerine inşa edilirken Tanrı'nın bilinme arzusu, var olan her şeyin hareket ilkesine dönüşerek evrendeki her şeyi birbirine bağlar. Bu bakımdan asıl ve fer ilişkisi, asılda gerçekleşen görece bir eksilmeyle 'eksilmiş bütünün' parçasını, daha doğrusu kendisini eksilten parçasıyla tamamlanma isteği olarak kabul edilir (İbnü'l-Arabî, 2006a). Aslında İbnü'l-Arabî'nin bunun dışında bir aşk teorisi yoktur. Bununla birlikte modern düşüncede bunun anlamını bulmak oldukça güçtür. O zaman birinci ve temel mesele bu konu, yani yaratılış meselesi olmalıdır.

Kadının erkekten yaratılmış olması çağımızda nasıl bir anlam taşıyacaktır? Buradaki temel mesele bir şeyden veya doğrudan yaratılmış olmanın, bilgi ve irtibatın zemini hâline gelerek öteki bütün bahisleri belirleyecek olmasıdır.

İbnü'l-Arabî'ye göre kadın bir 'parça' olarak ortaya çıkmış olmakla erkek eksilmiş, böylece bütün bölünmüş, bütün bireyliğini yitirmiş veya kazanamamış, şimdi kemâle doğru büyük bir özlemlerle hareket etmek üzere de kadına arzu duymuştur. O halde kadını özlemek, bütünlüğü ve bireyselliği özlemek olacaktır. Bu bakımdan erkek, bütün olarak zikredilirken kadın için aynı zamanda parçanın kendinden koptuğu bir vatan haline gelir. Asıl ferin vatanıdır. Burada tündengelimlin çeşitli açıklama tarzları ortaya çıkar. Mesela bölünmüşün ya da başka bir ifadeyle eski bütünün parçaya duyduğu ilginin ismi aşk olurken parça da 'vatanı' özlemek gibi bütüne ve köklere arzu duyar (İbnü'l-Arabî, 2009; 2013). Bu aşkın büyük kısmı köklerden dala yani erkekten kadına doğru ortaya çıkar. Bu irtibatın ise ittisal yani kavuşmakla neticelenmesi gerekir ki Rahmân ile Rahîm arasındaki *sıla* (sıla-i rahim) bu demektir (İbnü'l-Arabî, 2009).

İbnü'l-Arabî'nin buradan hareketle ortaya attığı fikirler, toplumda kadının yeri hakkında bize az çok bilgi verebilir. İbnü'l-Arabî, bilhassa yaşadığı yerlerde kadının toplumun dışına itilmesini bir sorun olarak telakki eder ve bunu -dinden değil- sultanların (erkeklerin etkisiyle alıp sürdürdükleri) bir hükmü olarak değerlendirir. Kadınların örtünmesi bahsini de bu cihetten 'zorunlu olmayan dinî bahisler' dâhilinde ele alır ve doğrudan farzlarla bir arada değerlendirmez. İbnü'l-Arabî ilâhi emirler arasında 'ihtiyaca' ve 'talebe' binaen gelen emirler ile kendiliğinden (ibtidâen) gelen emirleri ayırt etmek gerektiğini düşünür. Ona göre örtünme, birinci tür emirler arasında yer alır. Bu yönüyle örtünmenin ölçüsü şeriatlara göre değişen konular arasındadır. Talebe bağlı olan emirler, ümmetin sorumluluklarını artırır ve Hz. Peygamber sahabeyi bundan menetmiştir. Bütün bunlar, İbnü'l-Arabî'nin dolaylı yollarla kadının toplumsallığı meselesi hakkındaki görüşlerini dile getirdiği bazı kanaatlerdir. Bu bağlamda sorumlulukları artırmanın yanlış olduğuyla ilgili olan; "Ümmetin yükünü artıran, iyi bir şey yapmamıştır" sözüne, Hz. Ömer'e atfen yer vermiştir (İbnü'l-Arabî, 2007c).

İbnü'l-Arabî'nin erkekte kadına olan sevgi ve alakayı daha sonra kendine dönecek şekilde asıl-fer ilişkisi gibi görmekle Platoncu bazı düşünceleri ima ettiğini söylemek mümkün olduğu kadar buradan hareketle insanın, Tanrı'nın edilgeni olması hakkındaki düşüncesini izah etmesi kendisine geniş imkânlar sağlar. Lakin bu düşüncenin anlaşılması güç tarafı da

vardır ki o metafizik kavramların sürekli yer değiştirmesi sonucunda edilgenlik-etkenlikte kadın ve erkeğin farklı yönleriyle iştirak etmesini izahtaki güçlüktür. Meselenin bu bahsinde, yani esas teorisinin ortaya konulduğu alanlarda İbnü'l-Arabî'nin çeliştiğine ve zorlandığına dikkat çekmek gerekir. Mesela "...adamlar, kadınlar üzerinde üstünlük sahibidir" (Kur'an-ı Kerim, 2:228; Kur'an-ı Kerim, 4:34) mealindeki ayet-i kerimelere veya bu anlama gelen hadis-i şeriflere yorum getirmeye çalışırken bazen erkeklerin bir 'derece' üstünlüğünden söz eder (İbnü'l-Arabî, 2009), bazen ise kadınların haddizatında sabit olan üstünlüklerine karşı erkeği eşitleyen bir yorumdan söz eder (İbnü'l-Arabî, 2008c; 2009; Schimmel, 1997). Burada İbnü'l-Arabî'nin çelişkiye ve açmazla düştüğünü kabul etmek gerekir. Bu çelişki 'dişiliği' yüceltirken naslardaki ifadeler ile ifadelerin yorumları arasında sıkışmışlık olarak kabul edilebilir. Bu daralma birçok yerde, özellikle konuların görece daha geleneksel konular hâline geldiği durumlarda daha bariz bir şekilde görünür. Ancak bundan daha garibi ise 'kadınların gücü' hakkındaki sözleridir. Bu konuda İbnü'l-Arabî'nin abartılı sayılabilecek bir yaklaşımla kadının çok güçlü olduğunu, o kadar ki Allah'ın kadınların gücüne karşı birçok varlığı Peygambere yardımcı kıldığını ifade eder (İbnü'l-Arabî, 2008c; 2011b). Daha doğru bir anlatımla, bu anlamdaki bir ayet-i kerîme (Kur'an-ı Kerim, 66:4) ile kadınların gücünü tesis ettiğini düşünür. Galiba İbnü'l-Arabî'nin bu bahislerde en çok zorladığı ve ayet-i kerîmenin literal anlamından yararlanmak istediği örneklerden biri bu güç meselesidir. Ayet-i kerîme, Hz. Peygamber'in kadınlarıyla ilişkisinde ortaya çıkan bir duruma mukabil Allah "kendisinin, Cebrâil'in, sâlih müminlerin ve meleklerin" Peygamberin yanında olduğunu söyler. İbnü'l-Arabî burada bahis mevzu olan hususun öyle herkes tarafından anlaşılabilir bir konu olmadığını, 'ezelî dişilik' diye tabir edebileceğimiz ilk hakikatlerin varlık talebinin âlemin var oluşunu iktizâ etmesini anlayanların ancak bunu bir nebze bilebileceklerini belirtir. İbnü'l-Arabî'nin burada abartılı bir yorum getirdiğini kabul etmek gerekir.

İbnü'l-Arabî'nin bütün ile parçanın, daha doğrusu, bütünü eksilten parçanın ilişkisi hakkındaki açıklamalarının onun aşk teorisinin çerçevesini oluşturduğu belirtilmişti. Bu teori aynı zamanda 'zevk' bilgisinin zeminini teşkil ederek metafizik bilginin imkânını ortaya çıkarır. Fakat burada dikkatimizi çekmesi gereken başka bir husus ise

parça ile eksilmiş bütün ilişkisinin gerçekte fiil ile kuvve (potansiyel) ilişkisinin farklı bir anlatımı olduğudur. Kuvve ve fiil arasındaki ilişki ise kuvvenin fiile doğru çıkmak üzere kendinden kaynaklanan bir hareketle yönelmesini gerektirir. Bu yönelme en nihayetinde kendisine dönen ve kendi kabiliyetini izhar eden bir eylemle neticelenecektir. Fakat İbnü'l-Arabî'nin bu teoriye eklediği husus, insanın bu yönelmeyle birlikte kendi bireyselliğine -ki bireysellik kemâl demektir- ve yetkinliğine doğru duyduğu büyük özlemin bilgi anlayışının amacını teşkil etmesidir. Üstelik bu yönelme insanın her iki parçası için de yani hem erkek hem de kadın için aynı neticeleri ortaya çıkartacaktır.

İbnü'l-Arabî'de dişilik ve erillik meselesi varlık mertebelerinde sürekli ortaya çıkar ve mertebeler arasındaki ilişki bir nedensellik-vesilecilik ilişkisi şeklinde iken buradaki varlıklar eril-dişil tasniflerle birbirine bağlanır. O zaman burada, doğadaki ve varlık katmanlarındaki bir erillik ve dişilikten de söz etmek gerekir. Öte yandan bu dişilik ve erillik sabit olmaktan daha çok yer değiştiren bir mahiyet arz edebilir: Bir mertebede diş olan, bir alt mertebede etken ve eril olarak tecelli edebilir. Genel ilke, üst mertebede özne olanın kendisinden daha üst mertebeye göre edilgen, sonraki mertebeye göre ise etken olarak varlık mertebesinde yer almasıdır. Bu meyanda akıl, kalem, ruh, sema, kalp vb. varlıklar veya idrak araçları erillik ile nitelenirken nefis, levha, doğa diş kabul edilir (İbnü'l-Arabî, 2009; 2010a; 2010b). Bunların arasındaki ilişki ise İbnü'l-Arabî'nin fıkihtan aldığı -öyle görünüyor- bir kavramlaştırma ile *nikâh* ilişkisi olarak ifade edilir. Her mertebe ötekiyle bir nikâh ilişkisi içindedir, her mertebe ötekiyle bir ürün ortaya çıkartmak üzere etken-edilgen bir faaliyet içinde bulunur (İbnü'l-Arabî, 2006a; Lutfi, 1985; Nasr Hâmid, 2023). Bütün bu kavramlardan geriye ise doğanın edilgenliği ile dişiliği -tabiat ana- tabiri kalmış olabilir (İbnü'l-Arabî, 2011c). İbnü'l-Arabî'nin böyle kapsamlı bir erillik-dişilik teorisi geliştirebilmesi kısmen dinî düşüncelerden ve metinlerden, kısmen de önceki felsefelerden ve daha çok da 'hayalî anlatımların' egemen olduğu edebî metinlerden beslenir. Filozoflar, bazı insanların nedenleri 'baba-anne' diye isimlendirmekle meseleyi bağlamından kopardıklarını düşünürken İbnü'l-Arabî böyle bir yaklaşımın daha yerinde olduğunu düşünür. Hiç kuşkusuz bu 'somutlaştırma' ve insâni kılma tutumu, soyut düşünceler ile tasavvufun daha yatkın olduğu idrak alanlarından biridir.

İbnü'l-Arabî'ye göre edilgenlik-etkenlik anlamıyla erillik ve dişiliğin en güçlü ilişkili olduğu yer ise ilk varlık mertebesini teşkil eden ezeli hakikatler mertebesidir. Burada hakikatler bir yanıla edilgen yani varlık beklerken öte yandan varlık talep etmekle de etken olarak bulunurlar. Bu durum onlardaki ikili bir özellik ortaya çıkartır: Etken-edilgen! Bu temel özellik yani etkenlik ile edilgenliğin iç içe girmesi daha sonra İbnü'l-Arabî'nin kuvve-fiil teorisi kadar Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) baskınlık-ezilmişlik (galibiyet-mağlubiyet) (Konevî, 2014) şeklinde dile getirdiği bütün varlıklarda yer alır. Her şey aynı anda etken ve edilgen olduğu gibi eril ve dişildir de. İbnü'l-Arabî'nin bu meseleyi ele alışında oldukça karmaşık yorumlar ortaya çıkar. Bu mertebedeki hakikatler ilahî bilgide 'sabit hakikatler' anlamında *a'yân-ı sâbite* (tekili *ayn-ı sâbite*) olarak isimlendirilir. Bunların hakikat olmaları edilgen ve dişil olmaları demektir. Buna mukabil talep ederek varlığın zuhura yönelmesine vesile olmakla da etkin olarak ortaya çıkarlar ki o zaman hakikatler, etken-edilgendir (İzutsu, 2005). İlk hakikatler böyle ise her şeyde sürekli bir varlık hâli olarak etkenlik-edilgenlik bulunur. Bununla birlikte bazı şeylerde bulunduğu varlık mertebesine göre etkenlik ve erillik bariz iken edilgenlik kuvve hâlinde saklıdır. İbnü'l-Arabî buradan hareketle meşhur sözünü söyler: "Âlemde erkek diye bir şey yoktur ve hepimiz kadınız" (İbnü'l-Arabî, 2012b). Bu düşünce, yani edilgenliğin âlemin ve içindeki her şeyin bir niteliği olarak ele alınması, haddizatında fiile konu olmakla ilgiliyken İbnü'l-Arabî'nin buradan hareketle kadını yani hakikatin dişilliğini etkin olarak ifade etmesi de işin başka bir tarafını anlatır. O zaman "Âlemde erkek diye bir şey yoktur" cümlesi onun âlemin edilgenliği hakkındaki teorisinin bir anlatımıdır denebilir. Buna mukabil âlemde 'etkin' ve müessir olmayan da yok ise o zaman her şey aynı anda *racül* olacaktır. Bu durumda insan, eril-dişil veya dişil-eril olarak bir paradoksla ortaya çıkacaktır.

Cinselliğin Metafiziği veya Yetkinleşmenin Anlamı

İbnü'l-Arabî cinselliğin -bilhassa cinsellik- metafiziği diyebileceğimiz bir konu olmak üzere, kadın ile erkek arasındaki birleşmeye dair görüşlerini, hiç kuşkusuz yazarın en önemli kitabı olan *Fusûsü'l-hikem*'de, üstelik kitabın en önemli ve son kısmını teşkil eden Muhammed Fassi'nda ele alınır. Bu yönüyle *Fusûsü'l-hikem*'deki öteki bahislere nispetle Muhammed

Fassı'nın ele alınma tarzı insanı hayrete düşürür. Bunun nedeni hem bölümün dayandığı aşağıda değinilecek hadis-i şerifin nispeten metafizik içerikten yoksun görünmesi hem de kitabın ana fikrinin dolaylı bir şekilde ve konuyla kısmen zorlanarak ele alınmış olmasıdır.

Fusûsü'l-hikem'in ana konusu Hz. Peygamber'de temessül ve tecelli eden hakikat ile bu hakikatin varlığın gayesini teşkil etmesidir. Nübüvvet silsilesi, Hz. Peygamber'e doğru akan bir tarih anlayışıyla en son tam bir kemâlde karar kılar. Bu kemâl, insanlığın kemâlini ve hakikatini temsil eden bireysellik (ferdiyet) kemâlidir. O açıdan kitabın bu kısmının ilgili olduğu konular İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin bütün imkân ve içeriğini bize gösterirken en güçlü ana fikrin Âdem-Havva ilişkisi üzerinden ele alınması, dinî düşüncenin insan merkezli doğasını bize gösterecektir. İbnü'l-Arabî'nin bu bahse referans aldığı yukarıda sözü geçen hadis-i şerifte Hz. Peygamber, "Bana dünyanızdan üç şey sevdirdi." diyerek birkaç husustan söz eder (İbnü'l-Arabî, 2013). Bunlar; namaz, güzel koku ve kadındır. Doğrusu bu hadiste beyan edilen unsurların en azından lafız düzeyinde bir ilişkisi görülmez fakat İbnü'l-Arabî hem bunların ilişkisini kurar hem de bu ilişkiden hareketle Tanrı hakkında insanın bilgi imkânını temellendirir. Başka bir anlatımla İbnü'l-Arabî için hadis-i şerif tam anlamıyla metafizik bilginin nasıl gerçekleştiğini izah eden bir hadis-i şerif olarak okunmalıdır.

Mevzubahis hadis-i şerife bakınca meselenin epistemik ilkelerle irtibatının kurulması güç görünür ve İbnü'l-Arabî bu güçlüğü bazen dilden yararlanma yoluyla bazen genel teorilerinden hareketle aşmaya çalışır. Her şeyden önce söz konusu bölümün ana başlığı "Ferdiyet" yani teklik veya kemâldir ki bilindiği üzere bireysellik ile kemâl arasındaki ilişki metafizik bir meseledir. Metafizikte -özellikle sûfler cihetinden- teklîğin aynı zamanda kemâl anlamında kullanıldığını düşünmeden hadis-i şerife getirilen yorumların anlaşılması mümkün değildir. O zaman hadis-i şerife yüklenen anlamları, bu kemâlle irtibatlı olarak veya kemâle ermiş insanın âlem tasavvuru şeklinde düşünmek gerekir. Kemâle ermiş insan olarak Hz. Peygamber dünyayla ilişkisini kadın üzerinden anlatmayı tercih etmiş, bilgiye ulaşırken değil, geriye doğru dönerken 'kadından' söz etmiş, bu sayede bize hem Tanrı hakkındaki bilginin elde edilme yolunu hem de insanın Tanrı için 'delil' oluşunun keyfiyetini göstermiştir. Kuşkusuz

burada sadece kadın söz konusu değildir; namaz ve güzel koku da kadın ile birlikte zikredilmiştir. Üstelik Hz. Peygamber bir erkek olarak kadından söz etse bile daha sonra biz bu hadisin yorumu üzerinden kadının 'kemâle' ermesinden de söz etme imkânı bulacağız. O zaman hadis-i şerif, kadın ile erkeğin ilişkisinin özellikle de cinselliğin metafizik yorumunun bir veçhesini anlatacaktır (İbnü'l-Arabî, 2012b).

Acaba Hz. Peygamber, yani 'yetkin insan' neden dünyadan özellikle kadını sevmiştir? Bu düşünce buraya kadar ele aldığımız konuların özel bir cihetten ele alınmasını iktiza etse bile genel teori bellidir: İnsanın bireyselleşme veya yetkin varlık hâline gelme sürecinde 'insan ilişkisinin' rolü! Burada İbnü'l-Arabî'nin öncelikle kadının yaratılışı ve yaratılış sürecindeki ikincillik meselesine döndüğünü görmekteyiz. Kadın anlamında hadis-i şerifte kullanılan tabirin *nisâ*, yani gecikme ve sonra gelme anlamındaki bir kelime olması, İbnü'l-Arabî'ye konuyu doğrudan yaratılış ile ilişkilendirme imkânı verir (İbnü'l-Arabî, 2013). O zaman burada sözü edilen şey, ikinci olarak yaratılan şeyin, yani sonradan âleme gelenin daha önce gelene sevdirmesi ve bu sayede onunla sükûnet bulmasıdır (İbnü'l-Arabî, 2007c). Erkek karşısında kadın, bu ikincillik ile Tanrı karşısında erkek gibidir ve erkeğe kendi durumu hakkında bir bilgiyi 'zevk' (etme) imkânı verir. Erkek 'kendinden çıkan' anlamıyla *nisâya* baktığında, onu düşündüğünde veya sevdiğinde 'edilgen bir varlık olarak' kadını -yani parçasını- severken aynı zamanda kendini 'fail' olarak kabul eder. Bu durumda kadın ona bir yandan edilgenlik, öte yandan etkenlik bilgisi kazandırmakla metafiziğin iki temel kavramını, daha doğrusu varlıklar arasındaki ilişkinin iki temel yönünü göstermiş olur (Kâşânî, 1966). Tanrı hakkındaki bilgi zaten bir 'fail' olarak Tanrı'yı bilmek olduğuna göre erkeğin kendinden hakikati 'zevk' etmesi ancak kadın sayesinde gerçekleşir. O zaman parçanın bütünü eksiltmesi ile kadın, âlemin Tanrı'dan çıkışının bir benzeri olarak varlığı çoğaltmıştır. O zaman kadın aynasında erkek, hem kendini -asıl- hem kadını -edilgen- görmekle Tanrı hakkında tam ve yetkin bir bilgiye ulaşmış olmaktadır (İbnü'l-Arabî, 2009; 2011a; 2011b; 2011c; 2012b). Kanaatimce burada meselenin tamamen kadın üzerinden izah edilmesi zorunlu da olmayabilir. İbnü'l-Arabî'nin 'çocuk' hakkında söyledikleri veya mürşit karşısında müridin (etken-edilgen) durumu hakkında söyledikleri de buna benzer imkânlara sahiptir. Yahut sanatkar karşısında sanat hakkında söylenebilecek olanlar

da bu kapsamda değerlendirilebilir (İbnü'l-Arabî, 2006a).⁵ Her biri, sonradan gelenin ilkin özelliklerini havi olması ve onu gösteren ayna olarak ortaya çıkmış olmasıyla faile bilgi verirler. Bu bilgi 'zevk' bilgisidir ve bu sayede fail ancak esas fail hakkında bilgi sahibi olabilir. Burada söylenenleri anlayabilmek kolay görünmemektedir. En azından İbnü'l-Arabî'nin bunun öncesinde kâmil insanın bakış açısını izah sadedinde dikkatimizi çektiği hususun yani "sizin dünyanızdan sevdirdi" kaydı da ikna edici olmamaktadır. İbnü'l-Arabî hadiste yer alan güzel koku ile namazın kadınla ilişkisini tesis yoluna giderek başka açıklamalar da yapmaktadır. Bu meyanda namaz anlamındaki *salât-musallî* ile kadın arasındaki anlam ilişkisi 'gecikme', ikinci olma üzerinden kurulur. *Salât* varlıkta ikinci olmak, yarışta ikinci gelmek anlamındaki bir kökten gelerek insanın varlıktaki durumunu anlatır. O zaman kadınlar anlamındaki *nisâ* ve namaz kılan anlamındaki *musallî*, insanın varlıktaki ikincilliğini, varlık yarışında ikinci gelişini anlatmak üzere seçilmiş tabirlerdir. Güzel koku ise Rahmân'ın nefesine atıf yapan ve âlemin iyiliğini -özde iyilik- gösteren bir tabir olarak Hz. Peygamber'e sevdirmişti. Bu sayede gerçekte Hz. Peygamber 'edilgen' olan âlemi ve kadını tanımakla Tanrı karşısında kendi durumunu tanımış olmaktadır. Buraya kadar yapılan açıklamalar, bir şekilde izah edilebilir olsa bile esas ve büyük sorun bundan sonra ortaya çıkar. Bu da kadının kâmil olması veya yetkinliğe ulaşabilmesinin bu bilme tarzlarıyla ilişkisidir.

Bir an için İbnü'l-Arabî'nin erkek hakkındaki açıklamalarının ikna edici olduğunu kabul edelim: Erkek kadın ile ilişkisiyle hem karşısında kadını görmek hem de Tanrı karşısında kendini -kadın gibi- görmek yoluyla iki tür bilgi edinmiş, Tanrı hakkında tam bilgiye ulaşmakla gerçek bir kemâl sahibi, yani 'fert' olmuştur. Bunun neticesinde ise erkek kadınla ittisale büyük bir özlem duymuş, cinsel birleşmedeki haz ile bir tür 'fenâ' hâlinde kişi kendi birliğini idrak etmiştir (İbnü'l-Arabî, 2012b). Bu ittisal gerçekte insanın Tanrı'ya vuslatının dünya hayatında yaşanabilecek en benzer, en iyi örneği olarak kabul edilerek cinsel hazlar daha önceki tasavvufun tasavvur edemeyeceği bir şekilde yüceltilmiştir. Gerçekten de İbnü'l-

⁵ İbnü'l-Arabî'nin de sözü edilen durumu anlatmak için başka örneklerin imkânlarına başvurduğu görülür. Nitekim bunlardan biri, ilgili konudaki şu ifadesidir: "Allah'ın kendi suretinde Âdem'in bedenini yaratması, çömlekçinin toprak ve taşa meydana getirdiği şeye benzer. Havva'nın bedeninin yaratılışı ise marangozun ahşapta yonttuğu şekillere benzer." (İbnü'l-Arabî, 2006a, 1, s. 360).

Arabî'nin tasavvuf teorisinin en yaratıcı kısımlarından biri bu cinsellik hazzı ile metafizik haz diye tabir edebileceğimiz arayışın bir noktada karar kılmasının insana verdiği saadet arasında kurduğu ilişkidir. Üstelik İbnü'l-Arabî bu meseleyi evlilik anlayışına da yansıtarak normatif geleneği şaşırtacak şekilde evlenme ve cinselliğin amacının 'haz' olması gerektiğini söyler (İbnü'l-Arabî, 2011c; 2013). Bu yaklaşım da yaşadığı çağlardaki genel değerler bakımından oldukça şaşırtıcı ve iddialıdır. Üstelik böyle bir özellikten yoksun kalmış evliliklerin sona ermesi gerektiğini de düşünür.

Konevî, beden ile ruh arasındaki ilişkinin bir parçası olmak üzere, bu meseleyi *sıla-i rahim* üzerinden ele alır ve filozofların kötü olarak telakki ettiği eylem olmasıyla filozofların beden eleştirilerini itham eder (Konevî, 2002). Böyle yaklaşımların, beden ve haz karşıtlığının tasavvufu erken dönemlerde derinden etkilediğini ve ilk zâhitlerin bir yandan sorumluluktan uzaklaşmak öte yandan hazlardan arınmak üzere kadını bir 'belâ', yani imtihan konusu olarak gördükleri vaki'dir. Bundan dolayı da onların kadından uzak durduklarını biliyoruz. İbnü'l-Arabî kadını ve hazzı epistemik bir imkân olarak görerek varlığı sevmenin yolu hâline getirmekle söz konusu geleneği temelden yıkar. Bütün bunlar büyük düşünürün kadın hakkındaki düşüncelerinin daha doğrusu eril-dişil ile dişil-eril hakkındaki teorilerinin bir neticesidir. Üstelik aşk anlayışı da tam olarak bu noktaya vararak metafizik bilginin yegâne yöntemi hâline gelir. Peki, bütün bunları dikkate aldığımızda kadını sadece erkeğin kemâle ermesini sağlayan bir araç veya vasıta olarak mı görmek gerekir? İbnü'l-Arabî'nin başta dile getirdiği 'insanlıkta ortaklık', sorumlulukta ortaklık ve en nihayetinde de 'kemâlde ortaklık' teorisi bir temenni olarak mı kalacaktır?

İbnü'l-Arabî'nin kadınla ilgili hadis-i şerifi yorumlarken en çok zorlandığı yer burası olacaktır. Burada daha önce hiç aşına olunmayan yeni bir kavram olarak 'ezelî dişilik' veya 'ilâhî dişilik' tabirinin ilk kez kullanıldığını göreceğiz. Üstelik bu tabir, İbnü'l-Arabî'nin bile sonuçlarını tam olarak dile getiremeyeceği kadar etkili bir kavrama dönerek kadınlığı en yüksek noktaya taşıyacaktır. İbnü'l-Arabî'ye göre kadın da kemâle erer, bunun için gerekli olan iki tür bilgiyi yani fiilî bilgi ile infiâlî bilgiyi kendinden 'zevk' ederek kesinleştirme imkânına sahiptir. Bunu iki kademedede ele almak gerekir: Birincisinde kadın, erkek karşısında kendi durumunu bütün

(daha doğru ifadesiyle eksilmiş bütün) karşısında parça gibi görmekte bir 'edilgen' ve netice olarak erkeğe bakar. Meselenin görece kolay izah edilen kısmı burasıdır. Fakat böyle bir bilgiyle İbnü'l-Arabî'ye göre kâmil insan olunmaz, bu nedenle öteki bilgi türünün yani bir özne veya fail olarak kadının kendisini tanıması gerekir. Kadın, bu tanıma yoluyla Tanrı'nın yaratışı arasında ilişki tesis ederek bilgisini kemâle, kendi ferdiyetini ise maksadına ulaştırabilir. İbnü'l-Arabî'ye göre kadın için bu imkân, dişilikten başka bir şey değildir. Bir 'dişi' olarak kadın, Tanrı'nın âlemin nedeni olarak isimlendirilmesini sağlayan *illet* mertebesini temsil eder. O zaman bir kadın kendi var oluşunu erkekle ilişki ile *illet-i ûlâ* yani ilk neden mertebesinde bulunmak bakımından idrak etmekle ikmal eder, bu sayede Tanrı'yı, insanı ve kendi ferdiyetini idrak edebilir hâle gelir. Bu durum İbnü'l-Arabî'nin başta söylemiş olduğu 'kadınlar kemâlde ortaktır' cümlesinin anlamıdır.

Sonuç

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi, kendisinden öncesi ile sonrası arasında bir köprü olarak kabul edilebilecek nitelikleri haizdir. Bir yanıla kendisine kadar gelen düşünceleri ihtiva ederken öte yandan bu düşüncelerin 'kırılması' ile yeni unsurlar ortaya çıkartır. Bu noktada en özgün yanlarından biri ise insan merkezli bir düşünce olmasıdır. Haddizatında teo-sentrik, yani Tanrı merkezli bir varlık anlayışı zorunlu bir şekilde insan merkezli bir anlayışta karar kılacak, insanın kendini tanıması sürecinde varlık hakkındaki kesin bilgi aynı zamanda Tanrı hakkındaki bilgi olacaktır. İbnü'l-Arabî hâlihazırda bu düşünceleriyle birlikte insan, erkek-kadın meselesini metafizik bir bahiste ele alan belki de tek düşünür olarak kabul edilebilir. Bu yaklaşım kendi içinde birçok sorun ve çelişki hatta anlaşılmazlık barındırırsa bile sonuç itibarıyla 'işlenmemiş' bir kanaat olarak ortada durmaktadır. Belki modern dünyada yaşanan birçok tartışmanın ufkunu genişletebilmek, bu metafizik tasavvuru idrak etmeye bağlıdır. O halde burada dikkate alınması gereken temel husus şudur: İnsan olmak, asıl ve kurucu iken kadın ve erkek sadece bu asıl anlamın yönleridir. Öyleyse bu yönlerin anlamlarına ve birbirleri için taşıdıkları imkânlarla odaklanarak yetkinleşme yolunda insanın kadın ve erkek ile ilişkisine bakmak gerekmektedir.

Çağdaş Müslüman düşüncenin en ciddi sorunlarından biri, normatif geleneği yegâne meşru yol ve yöntem kabul ederek bunun dışındaki yaklaşımları ise sürekli merkezin ötesine itmesi, daha doğrusu bu yaklaşımı benimsemiş olmasıdır. Bunu aşmak üzere naslara dönmeye gayret edilse bile onlara yaklaşırken de ‘normatif’ eğilim kendini gösterir. Nitekim normatif olmanın iktiza ettiği kural koyma alışkanlığı ve meseleleri ‘hüküm’ cihetinden ele alma yaklaşımı modern araştırmaların en önemli zaafını teşkil etmektedir. İbnü’l-Arabî’nin yaklaşımı ise merkeze yakınlaştığı ölçüde çağdaş düşünceye yeni imkânlar açacak, bu sayede metinleri ‘icbârî’ konuşturmak yerine, daha makul ve kabul edilebilir görüşlerin zemini aranacaktır. İbnü’l-Arabî’nin yaklaşımında insan bütün uğraşlarıyla, ilgileriyle, yönelimleriyle ve arayışlarıyla ‘delil’ olarak kabul edilir. Hepsinden önemlisi de bu arayışlar en çok kadın ile erkek arasındaki ilişkide temerküz eden arayışlar hâline gelerek, Tanrı’nın bulunduğu dünya bir ilişkiler manzumesi oluverir. O zaman söyleyebiliriz ki bu düşüncede insan delildir, kadın delildir ve erkek delildir; erkek ile kadın ilişkisi ise Tanrı’nın ve salt hakikatin temaşa edilebileceği en özel imkânları barındırır.

Teşekkür: Bu makalenin yazımında okuma ve kaynaklara erişim konusundaki yardımları nedeniyle Arş. Gör. Feyza Ketenci’ye teşekkür ederim.

Etik Beyan: Araştırma etik beyan gerektirmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız çift kör hakemli.

Finansal Destek: Bu araştırma için finansal destek alınmamıştır.

Kaynaklar / References

- Attâr, F. (2018) *Tezkiretü'l Evliyâ*. (6. bs.). (S. Uludağ, Çev.). Semerkand Yayınları.
- Demirli, E. (2016). Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvurun İlim Olma Mücadelesi, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2(4), 1-29. dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.2.4.M0030
- Demirli, E. (2012). *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabcacı Yayıncılık.
- Gürkan, S.L. (2003). Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüşü. *İslam Araştırmaları Dergisi* (9), 1-48.
- Hakîm, S. (2006) 'Ibn 'Arabî's Twofold Perception of Woman as Humanbeing and Cosmic Principle', *Journal of Ibn Arabi Society*, 31(1), 1-29.
- Hakîm, S. (2017) *İbn Arabî Sözlüğü*. (E. Demirli, Çev.). Alfa Yayınları.
- İbn Sînâ. (2017). *Metafizik*. (E. Demirli & Ö. Türker, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî, M. (1919). *Ukletü'l-müstevfiz*. (H. S. Nyberg, Haz.). E.J. Brill.
- İbnü'l-Arabî, M. (2006a). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Cilt. 1). (E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî, M. (2006b). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Cilt. 3). (E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî, M. (2006c). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Cilt. 4). (E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî, M. (2007b). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Cilt. 5). (E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî, M. (2007c). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Cilt. 6). (E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî, M. (2008c). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Cilt. 9). (E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî, M. (2009). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Cilt. 11). (E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî, M. (2010a). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Cilt. 12). (E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî, M. (2010b). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Cilt. 13). (E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî, M. (2011a). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Cilt. 14). (E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.

- İbnü'l-Arabî, M. (2011b). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Cilt. 15). (E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî, M. (2011c). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Cilt. 16). (E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî, M. (2012b). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Cilt. 18). (E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî, M. (2016). *Fusûsu'l-hikem*. (E. Demirli, Çev. ve Şerh). Kabalcı Yayınları.
- İbnü'l-Arabî, M. (2024). *Tedbîrât-ı İlâhiyye*. (E. Demirli, Çev., Açıklama ve Notlandırma.). Fikriyat Yayınları.
- İzutsu, T. (2005). *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. (4. bs.). (A.Y. Özemre, Çev.). Kaknüs Yayınları.
- Kâşânî, A. (1966). *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. (2. bs.). Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- Kâşânî, A. (2015). *Tasavvuf Sözlüğü* (Letâifu'l-alâm fi işarâti ehli'l-ilhâm). (4. bs.). (E. Demirli, Çev.). İz Yayıncılık.
- Konevî, S. (2002). *Kirk Hadis Şerhi*. (E. Demirli, Çev.). Kapı Yayınları.
- Konevî, S. (2014). *Tasavvuf Metafiziji* (Miftâhu'l-Gayb). (E. Demirli, Çev.). Kapı Yayınları.
- Lutfi, H. (1985). The Feminine Element in Ibn 'Arabî's Mystical Philosophy. *Journal of Comparative Poetics*, 5, 7-19.
- Nasr Hâmid, E.Z. (2023). *Sufi Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*. (2. bs.). (S. Ceyhan Çev.). Mana Yayınları.
- Schimmel, A. (1997). *My Soul is a Woman: The Feminine in Islam*. (S.H. Ray Çev.). The Continuum Publishing Company.
- Schimmel, A. (1981). *Mystical Dimensions of Islam*. (4. bs.). The University of North Carolina Press.
- Smith, M. (1994). *Rabi'a The Mystic and her Fellow-Saints in Islam*. Llanerch Publishers.
- Tirmizî, H. (2017). *Kalbin Anlamı*. (E. Demirli, Çev.). Hayy Kitap.

The Epistemic Framework of Womanhood in Ibn al- ‘Arabî: The Relationship Between Man and Woman as a Ground for Perfection and Individuation

İbnü'l-Arabî'de Kadın Meselesinin Epistemik Çerçevesi: Yetkinleşme-Bireyselleşmenin Zemini Olarak Kadın ve Erkek İlişkisi

Çeviren: Seda Yeşildal Samsakçı¹ 

Abstract

Since the dawn of recorded history, humankind has continuously made itself an object of contemplation, seeking to strengthen its existence in the world by exploring the possibilities of knowledge and action while striving to know more. In this context, the human being comprises both male and female. While humanity is a shared concept for both genders, various issues and distinctions among individuals have also emerged exclusively between the sexes over time, resulting in men and women each becoming significant subjects of philosophical inquiry based on their distinctive qualities. In the modern era, women have primarily sought to assert their place in the construction of the modern world by reclaiming their lost rights and resisting various forms of marginalization. Analyzing this marginalization has required an expansive framework of historical and societal theory. Without a doubt, the question of women remains one of the most pressing and current issues of our time. However, never before has the topic of women been addressed in the way it has in the modern world. This inevitably renders historical inquiries somewhat anachronistic and often affected by methodological shortcomings. One of the most exceptional figures to offer insights into issues that, in certain respects, parallel those of the modern era is Muhyiddin Ibn al-‘Arabî (d. 638/1240). With his ‘human-centric’ tasawwuf-metaphysical framework, Ibn al-‘Arabî elevated the contemplation of men and women to a central theme of thought, integrating these concerns into his broader metaphysical vision and articulating this vision through these issues. For Ibn al-‘Arabî, humanity is no longer merely ‘a seeker of evidence in the external world’ but becomes evidence and proof itself. This paradigm shift in metaphysical knowledge enabled the relationship between men and women to be addressed within a metaphysical framework for the first time. The primary aim of this study is to examine a metaphysician’s conception of humanity, with a particular focus on his understanding of the relationship between men and women. In doing so, it seeks to pave the way for contemporary Muslim societies to transition from normative frameworks to a metaphysical perspective on gender relations.

Keywords: Tasawwuf, Ibn al-‘Arabî, Human Being, Woman, Perfection.

Öz

İnsan, bilinebilen tarihinden itibaren kendini düşünme konusu hâline getirmiş, bilgi ve eylem imkânlarıyla birlikte sürekli daha fazlasını merak ederek dünya içindeki var oluşunu güçlendirmek istemiştir. Bu meyanda insan erkek ve kadındır. İnsanlık kadın ve erkek için müşterek kavram olsa bile, insanlar arasındaki çeşitli sorunlar ve ayrışmalar bu kez cinsler arasında da ortaya çıkmış, zaman içinde kadın ve erkek farklı yönleriyle düşüncenin konusunu teşkil etmiştir. Modernleşme ile birlikte kadın daha çok yitirilmiş haklarını elde etmekle ve toplumsal alanda engellenmesine karşı mücadele vermekle modern dünyanın inşasında yerini almaya çalışmışken bu engellenmişliğin tahlili geniş bir tarih ve toplum teorisi içerisinde yapılmak istenmiştir. Hiç kuşkusuz çağımızın hâlihazırda en güncel konularından biri kadındır. Hiçbir dönemde kadın bahsi modern dünyada ele alındığı gibi ele alınmış değildir. Bu yönüyle tarihsel her araştırma belirli ölçüde anakronik olmak durumunda kalacak, metodolojik eksikliklerle malul olacaktır. Bununla birlikte modern çağdaki sorunlara kısmen benzeyebilecek yaklaşımlar sergileyen en müstesna isim Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) kabul edilebilir. 'İnsan merkezli' tasavvuf-metafizik anlayışına sahip İbnü'l-Arabî aynı zamanda erkek ve kadın üzerinde düşünmeyi, düşüncenin temel konularından biri kılmış, metafizik tasavvurunu bu sorunlar üzerinden ortaya koymuştur. Onun düşüncesinde insan 'dış dünyada delil arayan bir varlık' olmaktan çıkarak bizzat delil ve burhan hâline gelmiş, böylece metafizik bilgi yön değiştirmiş, erkek ile kadın ilişkisi ise ilk kez metafizik bir muhteva dâhilinde ele alınabilmiştir. Yazının ana fikri bir metafizikçinin düşüncesinde insanı, daha özelden ise onun erkek ve kadın ile ilişkisini tespit etmektir. Bu sayede çağdaş dünyada müslüman toplumun bakış açısının normatiflikten metafizik olana doğru evrilmesine bir kapı açmaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbnü'l-Arabî, İnsan, Kadın, Kemâl.

¹ sedayesildal@gmail.com, ORCID: 0009-0002-4901-0464.

* This article was translated from Turkish to English in November 2024 by Seda Yeşildal Samsakçı for the KADEM Journal of Women's Studies. For the original text, see: Demirli, E. (2024). İbnü'l-Arabî'de Kadın Meselesinin Epistemik Çerçevesi: Yetkinleşme-Bireyselleşmenin Zemini Olarak Kadın ve Erkek İlişkisi, KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi, 10(2), 383-411.

Geniş Özet

Kadim bir düşüncede belirli bir konuyu, bilhassa çağdaş dünyadaki tartışmalarda muhtevası belirlenmiş meseleleri araştırmak, ciddi yöntemsel sorunlarla malul kalacaktır. Bunun en temel nedeni, her ne olursa olsun düşüncenin kendi zaman ve mekânıyla ilişkisi kadar sorunların içinde olduğu paradigmalardan farklılığıdır. Bu yönüyle çağdaş dünyada belirlenmiş bir konuyu Orta Çağ dünyasında veya başka bir dünya içindeki metinlerde tartışmaya kalkmak, bizi yanlış sorular sormaya, metinleri bağlamından kopartarak okumaya, en nihayetinde ise bir düşünürü belki hiç de farkında olmadığı birtakım sorunları çözdürmeye çalışmak anlamına gelebilir. Çağdaş konuları -belki sorunları- aynı çağda yaşamamış düşünürlerde ele alırken ilk akla gelmesi gereken sorun böyle bir yöntemsel hata olabilir. Bununla birlikte düşüncenin doğası, zaman ve mekânı aşarak bütün zamanlar için geçerli hükümleri ve yargıları arama, bu istikamette insanın bulunduğu her yerde ortak değerler, ortak kavramlardan hareketle genel geçer tespitler yapma iradesidir. Düşünme nadiren kendini sınırlama eğilimi taşır, nadiren zaman ve mekân içinde kalabilme iradesi gösterir. En azından modern çağda tanık olduğumuz tarih tasnifleri ve zihinsel ilerlemecilik fikri, düşüncenin bu zaman ve mekânı aşan yargılama özelliğinin bir neticesi olduğu gibi yaşanan zamanın öteki zamanlar üzerindeki hükümlerliliğinin bir ifadesidir. Farkında olarak veya olmayarak günü, zamanın gayesi ve bitimi olarak düşünmek, her çağdaki insanın bir çaresizliği olmalıdır. Bu çağda yaşayan insanlar ise bundan daha çok nasib almış görünmektedir. Binaenaleyh bir zaman içinde bulunmaktan neşet eden birtakım çağdaş sorunlarla malul olmayı düşünce kabul etse bile zihin, yaşadığı çağı her zaman bütün çağların üzerinde görerek öteki çağları bu çağa göre yorumlar; İlk Çağ, Orta Çağ vb. isimlendirmelerle modern düşüncenin tüm zamanlara egemen olma iradesini göstermiş olur. Hâl böyle olunca bir düşünürü söz gelimi 'kadın' konusundaki fikirleri cihetinden ele almak, konu onun özel meselesi gibiymişçesine düşünerek, bir dayatma şeklinde onu konuşturmak anlamına gelebilecektir. Bu bağlamda modern konuların kadim düşünürlerde incelenmesi sadedinde yaşanan en ciddi sorunlardan biri, metni veya düşünürü 'konuşturmak' şeklinde ortaya çıkan böyle yöntemsel körlüklerdir. Meseleye böyle bakınca İbn al-'Arabî 'de 'kadın' bahsi, tam bir bilimsel nesnellikte çalışılma imkânına sahip müstakil ve izole bir konu değildir. Bununla birlikte kadın üzerinde ortaya çıkan bazı konu ve tartışmalar, insan tefekkürünün bir ürünü ve sorunu olarak onun genel düşünce sistemi içerisinde tebarüz edebilir. Bu makalede aynı zamanda tamamen İbnü'l-Arabî'nin metinlerine odaklanarak özel bir konuyu bir düşünürün kendi düşünce sistemi dâhilinde ne ölçüde ele almayı başarabileceğimizi görmeye çalışacağız. Bu bakımdan yazının tali

amaçları ile kendince belirlenmiş bir ana fikri ve iddiası olacaktır. Bu meyanda yazının problemlerinden biri, herhangi bir çağda ortaya çıkmış sorunların başka bir dönemde yaşamış bir düşünürün eserlerinde incelenmesinin bizi zafiyete düşürme ihtimalidir. Bunu kelimenin teknik anlamıyla bir metodoloji sorunu olarak görmek, bu meyanda metodolojik bir mesele olarak modern çağın problemlerinin başka bir çağ içinde sorun edilip edilmediğini o çağa icbar etmeksizin tespit etmek mümkün müdür, bunu fark etmek gerekir. Çalışmanın amaçlarından biri bu olacaktır. İkinci bir amaç ise özellikle tasavvufun gelişim seyrinde 'olgunlaşma dönemi' veya kişisel araştırmalarımda 'metafizik dönem' diye isimlendirdiğim evrede -13. asır- insan ve bhusus kadın meselesinin bu metafizik düşünce dâhilinde nasıl bir problematik içinde geliştiğini tespit etmektir. Bu sayede düşüncenin kendi içindeki teşekkül evresinin belirli konular ekseninde nasıl sonuçlar verdiğini ve nasıl tekâmül ettiğini, geçmiş dönemlerin ne şekilde eleştirel bir gözle okunduğunu tespit edeceğiz. Bir insanlık meselesi olarak kadın bahsi hiç kuşkusuz sadece günümüz ve çağdaş dünya için değil, tasavvufun gelişim evreleri bakımından da belirleyici bir rol oynamış, kadın meselesine bakışla tasavvufun dönemleri özünde birbirinden ayırmış, sadece 'erkek ve kadın ilişkisi' üzerinden bile tasavvuf dönemleri bariz yönelim farkları ortaya koymuştur. O zaman araştırmanın amaçlarından biri de bu ayrışmanın somut ve iyi bir örnek üzerinden tespit edilmesidir. Üçüncü bir amaç ise dinî düşünce gelenekleri ve disiplinleri dâhilinde bir meseleyi ele alırken farklı yaklaşımların imkânını soruşturmadır. Çalışmanın kapsamı ise bir metafizikçinin insan teorisinde erkek ve kadın olmanın anlamlarını ve bu anlamlar dâhilinde özellikle kadın olmanın iktiza ettiği imkânları tespit etmektir. Bu yönüyle hiçbir düşünür Müslüman düşünce geleneğinde İbnü'l-Arabî kadar kadın, erkek ve kadın-erkek ilişkilerine dikkat kesilmemiştir. Hiç kuşkusuz bu meseleler özellikle de 'ilişkiler' konusu farklı zamanlarda çeşitli amaçlar için tartışılmış, çeşitli yönlerden ele alınmıştır. Fakat burada daha bariz olan husus, haklar, sorumluluklar, bazen de edebiyatın ilgi alanına giren birtakım bahislerdir. Kadın ile erkek arasındaki 'ilişki' meselesini metafizik bir konu olarak ele almak İbnü'l-Arabî ve onun takipçilerine mahsus olmuştur. Bununla birlikte takipçileri kendisini bu konuda yeterince takip ederek, düşüncelerinin farklı yönlerini açıklamış değillerdir. Bu durum İbnü'l-Arabî'nin düşüncenin zaman içinde metinlerinde hapis kalmasına yol açmıştır. Öyle veya böyle İbnü'l-Arabî hâlihazırda bu ilişkiler meselesini metafizik bir konu olarak ele almış yegâne düşünür olarak durmaktadır.

İlişkiler meselesini metafizik bir konu olarak ele almak, erkek ve kadın için kendi dünyası üzerinden doğayı ve Tanrı'yı tanıyabileceği bir imkân bulmak demektir. Dikkate değer husus bu ilişkinin bir ayna mesabesinde kabul edilerek

Tanrı ve insan ilişkisinin erkek-kadın bakımından bu aynada farklı cihetlerden tecelli etmiş olmasıdır. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî'nin 'geleneksel' kodlarda belirli cihetlerden tartışılan bir konuyu metafiziğe taşıırken düşüncesinde bazı boşluklar, çelişkiler de ortaya çıkar ve İbnü'l-Arabî bu çelişkilerin bir kısmını aşamaz. En azından modern bir okur bu çelişkileri dikkatli bir şekilde takip etme imkânına sahiptir. Meselenin en dikkat çeken yönü ise kadın-dişi olmak ile Tanrı'nın yaratıcılığı arasında kurduğu ilişkidir. Bu ilişkiyle birlikte kadın metafiziksel olarak en yüksek imkâna ulaşarak Tanrı'yı, doğayı, bir bütün olarak insanı 'kendinden' tanıyabilir hâle gelir. Modern çağda bu düşüncenin birçok yönünün anlamı kaybolmuştur, özellikle ilahi dişilik ile kadın dişiliği arasındaki irtibat anlamını yitirmiş gibidir. Fakat bir metafizikçi için bunun bir önemi de yoktur. Çünkü gerçekte bu düşünce yaşadığı çağ içinde dahi anlaşılmamış olabilir. En azından müellifin düşüncesi, günümüzde kadınla ilgili meseleleri tartışırken kadın-erkek ilişkilerine 'metafizik' bakışın nasıl olabileceği hakkında kapsamlı bir düşünce olarak orada durmaktadır.

Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin 'ilişkiler' üzerinden inşa ettiği teorilerin modern dünyada başka birçok bahiste anlamının olabileceği de dikkate alınması gereken hususlardan biridir. Özellikle aşk ve sevgi teorileriyle ilgili metinlerin yorumlanmasında İbnü'l-Arabî'nin kuvve-fiil teorisiyle ilişkili teorilerinin ciddi katkısı olacaktır. İbnü'l-Arabî kadın konusunda sosyolojik ve tarihsel olan ile dinî ve ahlaki olanı da ayırt etmek gerektiğini düşünür. Bütün bunlar bir yandan onun düşüncelerini daha çok merak etmeyi gerektiren konular iken aynı zamanda Orta Çağ'da bir metafizikçinin gelenek ile kendi ideal yorumu arasında bir düşünceyi nasıl inşa ettiğini gösteren önemli bir örnek ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbnü'l-Arabî, İnsan, Kadın, Kemâl.

As an Introduction

One of the most significant issues in contemporary Muslim thought is its reliance on sources that are continuously generated within the normative tradition, which has addressed issues using excessively narrow and limited frameworks. One of the consequences of this limitation of sources is to impose discussions shaped with certain patterns and definitively concluded, to establish an 'anachronic' relationship with texts and to create a forced relationship that compels a text or idea to convey meanings it would not typically express. In the absence of results, the concept of historicity often serves as a prevalent justification, while cultural factors are disproportionately highlighted, thereby compromising the foundation of thought. In the contemporary world, the most serious problem of Muslim societies is this superficiality of thought and anachronistic attitudes. In this regard, a methodological change is needed. The essence of this transformation lies in the enhancement of resource diversity and enrichment the center of thought with different non-normative sources. Moreover, this should not only be done when individual or societal issues become unmanageable, but also in the natural course of thought. In line with these three fundamental objectives, the aim of the article is to explore the possibility of addressing the relationship between men and women as an epistemic issue. Indeed, no thinker has been able to address the issue of 'woman', 'man', and 'woman and man' in the epistemic context as presented by Ibn al-ʿArabī. The potential pitfall lies in the fundamental distinction between discussions regarding the possibilities of human knowledge and the perception of humans as the evidence of knowledge or truth. Two principal inquiries in philosophy are "What can we know?" and "What can we do?" The initial inquiry pertains to the capacities of the mind and the veracity of our epistemic assertions; conversely, the subsequent question has increasingly focused on ethics (practical) and has been an essential subject of thought regarding the optimal state humanity might attain through knowledge and action. In this context, the individual who possesses knowledge and takes action is the human being, and the focus of thought is the mental and practical capabilities of humans in this regard.

Philosophers, even when they have acted in a manner of glorification while discussing the ultimate states that humanity can reach, have never considered humans as mere 'evidence' or the method itself. Tasawwuf's primary assertion, particularly evident from its inception and culminating in its metaphysical phase, is to regard the human being as a conduit of knowledge, a testament to truth, and the objective of knowledge, thereby transforming the conventional approach to knowledge that relies on the analysis of nature and the mental frameworks derived from it. In modern times, numerous topics and conceptualizations that were previously incomprehensible have arisen through this approach, particularly many issues have been discussed around the axis of love theories; however, these discussions have not been fully acknowledged in either the past or the present. Ibn al-'Arabî is undoubtedly the most influential figure in this significant transformation of thought. In this context, it is essential to acknowledge the shift in the comprehension of existence that underpins the notion of regarding a human as 'evidence'. In this concept, the human being no longer functions as a subject in pursuit of truth, while the God desiring to be known assumes the role of the subject in the process. Undoubtedly, a fundamental shift in thought occurred here, and the Sufi discussions articulated through 'love' acquired significance in this way. The connections among humanity and nature, humanity and the cosmos, as well as the relationship between individuals and their own selves, including the dynamic between men and women, were reinterpreted through this perspective.

The principle that forms the basis of Ibn al-'Arabî's thought is God's desire to be known as a hidden treasure (*kenz-i mahfî*) and the fact that this desire can only be realized through His will. To adopt a philosophical expression, one might assert, 'this truth is immutable, this will has been actualized (in other terms, the treasure has been unveiled)'. In other words, God is no longer viewed as a passive truth awaiting discovery, but instead actively selects humanity with absolute power and will, heading towards manifestation and emergence. In such a case, human beings, in other words women and men, constitute the objective of God's manifestation, comprehend the 'hidden treasure', and become the purpose of existence through divine will. Essentially, an individual begins to think through self-knowledge, and by acknowledging God alongside self-awareness,

they attain their purpose. The process of self-discovery for an individual encounters a disruption at a specific point; previously, the individual emerged as an essence, but this time, they emerge as a consequence. The basic conceptualizations referenced to elucidate the process, such as essential-nonessential (*asil-fer*) and whole-part, are notions derived from logic. In addition to these, metaphysical concepts like act-being acted and impact-being impacted also constitute the main concepts of this process of knowing. These concepts are initially employed to explain the relationship between God and human beings, but subsequently, they are interpreted in the context of clarifying the relationship between man and woman for a different purpose. The location and context in which the relationship between man and woman arises with epistemic significance is precisely here. God represents the essential or essence (*asil*), while human being constitutes the nonessential/branch (*fer*); currently, human beings are bifurcated—this division is necessary for creation—resulting in a hierarchy in the presence of the God-human beings: first man and woman, followed by God-man-woman/woman-man-God, and God-woman-man/woman-God-man. These concepts are unquestionably logical and metaphysical; however, they were initially organized and examined in this manner within Tasawwuf metaphysics, which aimed to address the issue of certainty in thought and knowledge. Initially, an individual engages in the research process as an ‘essence’ (who am I as an entity?), viewing themselves as a ‘particular (result or creation), however, in this context, while God (the One who creates me) is regarded as a ‘particular’, the individual emerges as the essential/essence (willed being). The purpose of thought is to comprehend the truth as it is through this displacement: The universe or existence is in this state, and this is the definition of objective reality. For this reason, metaphysical Sufis assert that humans are not those ‘seeking proof’ or knowing God through inference; rather, they are the evidence of divine will, the pathway to God, and the mirror on which divine being manifests. Then, for individuals, there should be no other aspect of research than not only seeking evidence but also recognizing that they are the evidence.

So far, we have said that ‘human’ is the means through which divine will is realized and the ‘evidence’ of divine existence. Moreover, in Ibn al-‘Arabi’s theory, there is no difference between men and women in this

regard. Given this, where and how will the relationship between man and woman emerge to gain an epistemic content? We can address this question solely through the examination of certainty and the foundation of knowledge in Ibn al-‘Arabî’s metaphysics. Certainty in knowledge was undoubtedly what philosophy has pursued throughout all eras. The discussions initiated for this purpose centered on whether definitive and immutable truth exists, and if so, whether it can be known. Tasawwuf initially emerged as a path to certainty by addressing the inadequacies or contradictions of philosophers or methods that claimed certainty among religious sciences, and it particularly connected the realization of what it called *yakîn* (certainty) or *teyakkun* (ascertaining), first to moral development and then to the relationships of humans, which it referred to as *kevn-i câmi* (uniting existence). Initially, we know that the issue of ‘moralization’, referring to the perfection of practical reason, emerged as a method in Tasawwuf. Especially the moral trajectory in the knowledge of God and human is explained by the change in perception through the transformation of human along the path. The intellect, when aligned with truth, is referred to as *kalp* (heart), or as *fuad* or *lub* (heart, mind, understanding), which means a more profound perception. (Tirmizî, 2017). This aspect of the issue, specifically the notion that the knowledge about God evolves throughout the journey, has been recognized since the beginning, at least there was enough explanation provided in the early stages of Tasawwuf. Nonetheless, the uncertain element was that the relationship between men and women could be a determining factor in the process when knowledge or the learning process reaches certainty. Perhaps the point that has been overlooked throughout Islamic thought and even in the history of philosophy is the existence of human being as an evidence along with its the one of the most important consequences, namely the significance of the relationship between man and woman in this discovery. In this process, the fundamental concept related to the problem of certainty in knowledge, with its metaphysical content, is ‘pleasure’ (*zawq* or blissful perception of God’s presence), which means the possibility of perceiving something with absolute and definitive certainty. In Tasawwuf, the emergence of pleasure as a concept of certainty is typically employed or understood to characterize subjective and indefinable states. The phrase ‘to enjoy’ delineates the path through which the demonstrative knowledge pursued by the Peripatetic

philosophers is actualized in Tasawwuf. The foundational concept of this method is the understanding of relationships of essential-nonessential along with the states such as act-being acted impact-being impacted (passivity). If understanding something is interconnected with being in that thing (immersion) and being in that state, then pleasure will serve as the means of grasping truth through the experience of metaphysical states. This is the most striking aspect of the issue.

Does the mind obtain knowledge through sensory experiences from nature and the external environment? Or does it attain the truth by scrutinizing sensory data through a rational methodology? Although philosophers have contemplated these subjects, they have not established an adequate method of inquiry concerning nature and objects through deduction, specifically through knowledge obtained exclusively from reason. In this instance, the information, specifically the senses deemed 'doubtful' in their essence, are linked to the mind that evaluates this data. Although the Sufis did not initially intend to address these issues, over time they constructed their methods specifically in response to this problem. They noticed that the style of knowledge changed as a result of moral development. In this process, by limiting the path of learning and knowing with certain prepositions, they spoke of progress from the degree of "a person knowing something according to themselves" to knowing something according to their own state or knowing something "with their Lord" or "according to their Lord." To think that these conceptualizations originate entirely from Tasawwuf, or more precisely from religious texts, means not understanding the dimensions of Tasawwuf. Sufis have reached such concepts from a broad foundation and have expressed their thoughts in this direction. In the early period, Tasawwuf accepted that this definitive state of knowledge could only be attained in a 'given' way through 'seclusion', meaning the complete and absolute passivity before God by severing ties with people. Here, the universe, the world, and other humans were entirely absent just as humans with men and women, in other words, other humans were also nonexistent. A person can attain the highest level of knowledge in utter solitude; in this state of absolute passivity, which heart describes, God would grant people what they wished with the certainty He desired (bestowed knowledge).

Ibn al-‘Arabî and the metaphysical thinkers who followed him pursued a theory that could be encapsulated as ‘knowing something from itself,’ by considering the certainty of knowledge as something realized and derived intrinsically (Demirli, 2012). This theory fundamentally hinges on the relationship between ‘knowing a thing as it is in itself’ and ‘being that thing itself’, necessitating the resurgence of the ‘cynical critiques’ posited by Peripatetic philosophers against Neo-Platonists theorists.⁶ The most important principle of the issue is the theory of human’s being a uniting existence, or in other words ‘human as everything’. As much as human beings are entities that fundamentally encompass all existing truths, they also function as the ‘bridge’ and medium of communication among all beings. Understanding this aspect of thought relies on numerous assumptions. However, the emergence of this potential is dependent on the world, especially on the reminder of woman-man as another human being. What Ibn al-Arabi meant when he said, “Some philosophers and Abu Hamid [al-Ghazali] have claimed that God can be known without looking at the world, which is an incorrect thought” (Ibn al-Arabi, 2013), is that the world and other human have emerged as ‘reminders’ for the mind. Humans’ being the uniting existence and their connection with all truths can only be discerned in their interaction with the world and especially with other human. In this way, a person can reveal their own ‘hidden treasure’, and in this case, they can have ‘pleasure/appreciation’ or intrinsic knowledge about other truths. Then, the term enjoy/appreciate means “to know a thing as that thing”, and it is an epistemological concept that describes the path of absolute certainty in the metaphysical stage of Tasawwuf. In this pursuit of pleasure, the ‘reminder’ that is closest to a person in the world is the other person, more precisely, the man and woman for each other. The reason for this, that is, being a man and a woman rather than just another human being, is the acceptance of the realization of knowledge with some metaphysical concepts that have lost their meaning in the modern world. At the forefront of these concepts is the identification of the God-human relationship among the categories of humans through various relationships such as impact-being impacted (effect-passivity) and act-being acted (subjectivity-passivity). In other words, we can only solidify the relationship between God and man by

⁶ For details on the criticisms of the Neoplatonists by the Peripatetic philosophers, see Ibn Sina, 2017, pp. 126-130.

contemplating the relationship between man and another being—if such a relationship exists—first by recalling it through similarity and then by ‘enjoying/appreciating’ it, which is to understand it through living.

Ibn al-‘Arabī’s philosophy, at this point, adopts a technical conceptual framework by examining humans in two parts and tries to construct the relationship between man and woman as an essential-nonessential relationship. Ibn al-‘Arabī does not consider the question of why and how a relationship exists between man and woman to be unresolved. Religious texts examine the creation of humans in two stages. First Adam was created, then Eve was created from him or a part of him (or in another way), providing us with the foundation of creation knowledge. (Gürkan, 2003). While this creation explaining the method for attaining certain knowledge, Adam and Eve encompass all of humanity: every man will experience a relationship akin to Adam’s, and every woman will experience one akin to Eve’s. This can be considered as a relationship founded on creation. Here, we notice the epistemic principle governing the relationship between man and woman, which we had not seen in any of the thinkers. Because, as one aspect of addressing the issue of women, no matter from which angle we approach the relationship between women and men, we could end up in areas such as law, politics, or ethics and customs. Indeed, discussions related to the relationship between men and women, which are still relevant today, take place within the framework of these disciplines, and solutions to problems are sought within the approaches of these disciplines.

The perception of the relationship between man and woman as a means of human perfection and the acquisition of certain knowledge was not a topic that had been realized even in Tasawwuf prior to Ibn al-‘Arabī. In this context, while the narrative of men and women in literary texts in a broad sense is noteworthy for acknowledging the issue, it was not possible to develop a theory based on this. Ibn al-‘Arabī, by examining the relationship between men and women in this manner, achieved something significant that had gone unnoticed in the intellectual history previously. In this way, he removed the need for humans to search for evidence and made them evidence themselves; demonstrated its consequences in the human world; connected the relationship between man and woman to existence with interchangeable concepts like essential-nonessential,

act-being acted; considered this relationship as the foundation of metaphysical knowledge, and highlighted this relationship with a very important concept familiar to literature: Love!

In this study, some aspects of this claim and the contradictions of the 'Shayk al-Akbar' in the path of establishing such an extraordinary thought will be pointed out.

Human is the Evidence of God: On the Relationship between Man and Woman as a Realm of Existence Where Knowledge is Discovered

Ibn al-‘Arabî’s concept of *wahdat al-wujud* centers on the notion that humanity is the purpose of existence on Earth. Although the rationale for human existence may be elucidated through some indirect notions, ultimately, the ‘universe’ existed so that humans could exist, and as long as humans endure, the universe will persist. To explain this, one of the thoughts that Ibn al-‘Arabî emphasized is the theory of the ‘the last human’ (*hatem al-awlad* meaning the seal of children), in other words, the theory of the ‘human after whom the existence of the universe will begin to lose its meaning’. The concept of the seal of children, discussed by Ibn al-‘Arabî in the section concerning the Prophet Seth, who is a descendant of Adam, may astonish a careful reader. (Ibn al-‘Arabî, 2013). Addressing this issue at the opening of the book is only significant within a theory of emanation that establishes a ‘causal’ relationship between the beginning and the end. In other words, if the issue is presented in such a way that it includes an explanation of the beginning and end of a theory, it may make sense to discuss the end at the beginning of the book. Seth, in the thought of Ibn al-‘Arabî, was the firstborn, or rather, the first person to be formed from a mother and father. However, before that, Adam was created directly, while Eve was formed from something (that is, a part of a human). (Ibn al-‘Arabî, 2006c; 2011b). In this context, Seth is regarded as a gift that signifies the emergence of Adam and Eve’s abilities (the term *seth* literally translates to gift, offering, and donation). (Ibn al-‘Arabî, 2007b). Metaphysical thinkers assert that ‘the end heralds the beginning’, or more precisely, ‘the end encompasses the beginning’. In Tasawwuf literature, this is famously expressed in various interpretations such as

“beginnings contain ends” or “ends are inherent in beginnings”.⁷ In this regard, the seal of children, akin to the existence of Adam and Eve, was born alongside a sister. Furthermore, they were born in China for reasons that remain unclear to us. It is remarkable that Ibn al-‘Arabī incorporated a complex and potentially symbolic narrative within such a profound text. For numerous commentators within traditional exegesis, there exists no situation that is incomprehensible or problem that is unsolvable (Hakim, 2004) but when we closely examine the text, we encounter a situation where we might think we are facing a ‘symbolic’ story at best. So much so that Ibn al-‘Arabī does not provide convincing explanations for these issues either in the relevant place or elsewhere. However, what is noteworthy for us is that the last child was born together with a girl, the end resembled the beginning, and the beginning emerged at the end, so the world loses its purpose of existence. The youngest male or female child is regarded as a genuine human, and upon their passing away, catastrophe (the Day of Judgment) befalls the surviving individuals. (Ibn al-‘Arabī, 2013). This narrative partly corresponds with prevalent Muslim ideology, particularly the notion that the Day of Judgment may transpire for those who have forfeited their religious ethics, as it is intrinsically linked to morality. Furthermore, it is significant that Ibn al-‘Arabī employs the terms ‘man’ and ‘his sister’ together here. The world began with Adam and Eve, and similarly, it will conclude with the birth of male and female children, representing the last humans.

⁷ The examination of the expression by the confirmer Sufis can be traced through the explanations of the principle mentioned by Qunawi among the metaphysical rules: “A thing does not produce a product that is different and contrary to itself” (Qunawi, 2014, p. 22). Thus, the issue of how the capability in Seth, as well as in Adam and Eve, emerged as a ‘gift’ can be understood by linking it to the higher principle. Ibn al-‘Arabī expressed the sub-propositions of this principle with his views on how the beginning can also manifest in the end, such as “a thing is only given something from itself” (Ibn al-‘Arabī, 2013, p. 406), “a thing is only preserved by something of its own kind” (Ibn al-‘Arabī, 2013, p. 179), “a thing only knows/loves by something from itself” (Ibn al-‘Arabī, 2012b, 18, p. 203), “a thing is only acted upon by something similar to it” (Ibn al-‘Arabī, 2011b, 15, p. 234). He stated, “The wise people know that nothing unfamiliar was given to Adam” or “The child (any product) is the secret of the father” (Ibn al-‘Arabī, 2013, p. 211). “Children appear according to the image of their parents.” (Ibn al-‘Arabī, 2008d, 10, p. 358). Examples related to this issue, which is connected to the seventh metaphysical principle mentioned by Qunawi, indicating the necessity of ‘relationship’ between two things, can be multiplied with their similar other expressions.

The primary discourse in Ibn al-‘Arabî’s texts pertains to men and is centered on them. In this context, all the prophets referenced in *Fusus al-Hikam*, beginning with Adam, are male. Crucially, the Prophet Muhammad is male, and Ibn al-‘Arabî’s principal concept centers on him. In this regard, aside from a few love texts by Ibn al-‘Arabî, there are no writings in which he directly addresses women or emphasizes femininity; if such texts exist, they have not attained recognition. In this sense, it can be said that Ibn al-‘Arabî is a thinker of men (*rijal*). Although Feriduddin Attar (d. 618/1221) uses the term ‘*rijal*’ to refer to both men and women (Attar, 2018; Smith, 1994)⁸, the names in his work predominantly consist of men, and he mentions women as exceptions. This is one of the points that Ibn al-‘Arabî draws our attention to. For example, Ibn al-Arabi approaches a hadith in this way, in which the Prophet Muhammad speaks about women, mentioning women like Mary and Asiya. (Ibn al-‘Arabî , 2006c). The renowned thinker, in interpreting this narration as a reflection of the Prophet Muhammad’s views on the perfection of women and deducing from the hadith that women can achieve perfection like men, ultimately states that perfected human beings among men are high in number. (Ibn al-‘Arabî , 2007b). However, the mention of women’s perfection in the hadith is noteworthy in terms of Ibn al-‘Arabî’s theory, which we might call ‘participation in perfection’ (Ibn al-‘Arabî , 2008c). Considerations regarding the nature of this perfection may include posts and duties such as *nubuwwah* (prophethood), *walayah* (sainthood or being a close friend of God), and *imamate* (leadership). Undoubtedly, among these, the concept that directly expresses ‘perfection’ is *walayah*, while the other concepts represent its different aspects. Then, accepting the sainthood of a woman is sufficient in principle for the determination of ‘participation’ in perfection. Nonetheless, Ibn al-‘Arabî also discusses subjects pertinent to jurisprudence, including women’s *imamate*. This subject is undeniably a part of prophethood and leadership (caliphate). The question of women’s prophethood is fundamentally a theological discourse, yet Ibn Arabi has

⁸ Before Attâr, it is observed that biographers like Abu Abdurrahman es-Sulemi included women Sufis in separate books, such as *Zikru’-n-nisveti’l-muteabbidati’s-sufiyyat*. Attâr, on the other hand, included generally male Sufis in his biographical dictionary, except for Rabia al-Adawiyya (d. 185/801 [?]). He explains why he included Rabia among so many men in the title he dedicated to her: “If someone were to ask, ‘Why did you mention her among the men?’ I would say: ...If a woman becomes a man in the path of Allah the Exalted, she can no longer be called a woman...”

articulated his perspective on this issue. The scholars of *kalam* (scholastic theologians) approached the issue by differentiating between the factual and the principled. Upon examining the issue in terms of the factual, they discovered no evidence in the sacred texts regarding the prophethood of women. In the Qur'an, while believers are distinctly referenced as men and women in various aspects of religious life, women are not mentioned as prophets. On the other hand, Mary is explicitly referenced in the divine scripture, with an entire chapter dedicated to her, whereas it is noted that there was a revelation to the mother of Moses (Quran, 28:7). However, this does not imply that they were prophets. We lack evidence to assert that, at least in terms of factuality of prophethood, there were female prophets. In contrast, the schools of *kalam*, especially those grounded in divine will and power, respond positively to the question of whether there may be female prophets or not. According to them, just as there is no condition that can limit divine power, prophethood also emerges as a matter of will and choice. In this regard, Sunni scholastic theologians, by rejecting the existence of universals and adopting a nominalist perspective, do not accept any reason or condition that could constrain God's will, like thinkers who open the door to divine power. Then, a precondition such as being a woman or a man cannot guide divine selection and choice. Nonetheless, the possibility of 'being able to send' is regarded as a meaningless discourse following the arrival of the final prophet. However, part of the discussion raises the possibility of Ibn al-'Arabī addressing topics such as rulers and imams. Can women serve as imams or not? Even if the answer to such a question is negative in the normative tradition, Ibn al-'Arabī advances his views by accepting that women can be imams. (Hakim, 2006). The second topic addresses the issue of women in governance positions. Nonetheless, the terminology employed may render it ambiguous as to which specific term is being referenced. The interchangeable use of the concepts of imamate and caliphate can obscure what is being referred to. If 'imam' is related to politics and ruling, unlike Shi'as, Sunni Islam approaches the issues of governance and politics in a relatively less religious framework. In this respect, politics in Sunni thought means a practical ethics and ruling defined by certain religious principles. Therefore, it may be possible to speak of women's imamate in this sense.

In examining the criteria of 'manhood' for rulership, Ibn al-ʿArabî highlights the esoteric interpretation of 'being a man' and suggests the possibility of a partnership in this context. The caution regarding those who "take women as their leaders", as referenced in a hadith, is misinterpreted according to Ibn al-ʿArabî. Ibn al-Arabi interprets this hadith not as a prohibition but as a reflection of a particular circumstance regarding men. (Ibn al-ʿArabî, 2009; Hakim, 2006). Then, according to Ibn al-ʿArabî women's imamate can be possible in both senses. (Ibn al-ʿArabî, 2006c; 2024). The third issue concerns the presence of women among the saints (or friends of God), particularly among those who are also governing. Ibn al-Arabi states that women can be among the governing saints, referred to as '*evtad*' (Kashani, 2015) or pillars (Schimmel, 1981).⁹ However, he did not indicate having met such a saint. Yet particularly in *Futuhât-ı Makkiyyah*, numerous sections reference the 'governing' saints he encountered. Consequently, it is essential to evaluate whether Ibn al-ʿArabî addressed the issue fundamentally.

All these explanations are the evidence brought to prove the partnership between women and men on the basis of humanity. In this regard, both women and men are equal in all religious and moral responsibilities, and they are also equal in the perfections they can attain. Ibn al-ʿArabî draws our attention to the issue of prophethood as an exception to this. (Ibn al-ʿArabî, 2009).

Woman and Man: Metaphysical Principles and Human

At the core of Ibn al-ʿArabî's concept of woman lies the issue of passivity and the theory of nature. Therefore, what he says on this subject is directly related to the creation theory explained through the concepts of act-being acted or impact-being impacted, as much as it is related to the nature theories of ancient thinkers. Despite the diminished relevance of many of these ideas in contemporary discourse, Ibn al-ʿArabî articulates his perspectives rooted in long-established philosophical discussions, particularly concerning theories of creation. First and foremost, the main

⁹ "A saint was asked about the number of Abdals, and he replied, 'Forty people!' When the questioner asked, 'Why not say forty men?' he answered, 'Sometimes there may be women among them.'"What we want to convey is that regardless of the person, it is perfection."(Ibn al-ʿArabî, 1919, pp. 46-47; 2006, 7, p. 206)."

idea of the issue is constituted by the fact that Eve was created from Adam as a definite female and that God created both of them directly or indirectly. The concept of Adam as the origin of Eve's creation is explicitly articulated in the Torah, yet it lacks the same clarity in the Qur'an. In contrast, certain hadiths explain the issue in this manner, leading to the widespread acceptance within Muslim society that Eve was created from Adam. However, for Ibn al-ʿArabī, there is no doubt about this; the main issue is to consider the relationship between God and man as a relationship of creation, and to derive the relationship of knowledge and ethics from this. Ibn al-ʿArabī's metaphysical framework is formulated to elucidate the epistemic and moral consequences of the creation issue in its entirety. Moreover, the fact that Adam inherently contained Eve constitutes the foundation of this relationship. Then, the birth of Eve from Adam emerges as the primary reason for the relationship between essential-nonessential or the whole and the part. (Ibn al-ʿArabī , 2009). The most vital part of this thought in contemporary terms is especially the emergence of ancient love theories based on this understanding. If we are to speak of a state of 'love' between a woman and a man, and if the most important basis of the matter is this creation story, then the idea of mutual inclusion and relying on each other via whole-part relationship should be discussed. (Ibn al-ʿArabī , 2013). On the other hand, another subject that can be derived from this point is the relationship between essential and nonessential (the root and the branch), which is linked to two of God's names: the principal name, *Rahman* (the Most Gracious), and submeaning of this name *Rahim* (the Most Merciful). These names constitute a similarity to the relationship in question. *Rahim* is considered a branch or a nonessential in relation to *Rahman*. In this sense, *Rahim* also represents femininity and is associated with *Rahman*. Thus, the relationship between *Rahman* and *Rahim* can also be considered an example of the man-woman relationship. (Ibn al-ʿArabī , 2009).

Ibn Arabi's thought of universe-existence is built upon the understanding of 'love' (movement as the root and branch relationship) through the relationship of essential-nonessential or whole-part, while God's desire to be known transforms into the principle of movement of all that exists, connecting everything in the universe. In this regard, the relationship between essential and nonessential, through a relatively decrease

in essential, is viewed as a quest for completion with the part of the 'diminished whole' or more precisely, with the part that diminishes itself (Ibn al-ʿArabî , 2006a). Ibn al-ʿArabî possesses no alternative theory of love beyond this. However, locating its significance in contemporary thought proves to be quite challenging. The primary and fundamental issue should be this, which is the topic of creation.

What significance will the creation of woman from man hold in our time? The core issue here is that being created from something or directly will establish the foundation of knowledge and connection, determining all other matters.

According to Ibn al-ʿArabî, woman has emerged as a 'part', while man has diminished, thus the whole has been divided, losing or failing to gain its entire individuality, and now, with a great longing to move towards perfection, he has desired woman. Then, longing for a woman will be longing for wholeness and individuality. In this regard, while the man is referred to as a whole, for the woman, he simultaneously becomes a homeland from which the part/piece has separated itself. Essential is the homeland of nonessential. Here, there are various interpretations of deduction. For example, while the name of the interest the divided or, in other words, the old whole has in the part is called love, the part also longs for the whole and the roots, like missing the 'homeland'. (Ibn al-ʿArabî, 2009; 2013). A large part of this love emerges from the roots to the branches, that is, from man to woman. This connection must culminate in union, which is what reunion (*silairahim*) between the *Rahman* and the *Rahim* signifies. (Ibn al-ʿArabî, 2009).

The concepts proposed by Ibn al-ʿArabî from this viewpoint can provide insight into the position of women in society. Ibn al-ʿArabî, particularly in the contexts of his residence, perceives the marginalization of women in society as a concern and attributes it to the edicts of sultans (perpetuated under male influence), rather than to religious doctrine. He also addresses the issue of women's covering from this perspective, including it among 'non-mandatory religious matters' and does not evaluate it directly alongside obligatory practices. Ibn al-ʿArabî advocates the necessity of differentiating between divine commands arising from 'necessity' and

'request' and those that manifest spontaneously or naturally. According to him, covering is among the first type of commands. In this respect, the measure of covering is among the subjects that vary according to the sharia laws. Demand-dependent commands increase the responsibilities of the community, which the Prophet Muhammad prohibited among his companions. All of these are some opinions in which Ibn al-ʿArabī indirectly expresses his views on the issue of women's sociality. In this context, he cites the saying, as attributed to Omar, "Whoever exacerbates the burden on the community has not done a good deed", concerning the impropriety of increasing responsibilities (Ibn al-ʿArabī, 2007c).

It is possible to say that Ibn al-ʿArabī implies some Platonic thoughts by seeing the love and affection of a man for a woman as an essential-nonessential relationship that will later turn back to himself, and from this perspective, explaining his idea that man is the passive recipient of God provides him with broad opportunities. However, this thought has a difficult aspect to understand, which is the challenge in explaining, as a result of the constant shifting of metaphysical concepts, how men and women participate in passivity and activity in different ways. In this regard, that is, in the areas where the main theory is presented, it should be noted that Ibn al-ʿArabī contradicts himself and struggles. For example, while trying to interpret the verses that say "...but men have a degree (of advantage) over them; ...because Allah has given the one more (strength) than the other" (Qur'an, 2:228; Qur'an, 4:34) or the hadiths that convey this meaning, sometimes he speaks of men having a 'degree' of superiority (Ibn al-ʿArabī, 2009), sometimes, he refers to a comment that equates men against the constant, steady superiority of women (Ibn al-ʿArabī, 2008c, 9; 2009; Schimmel, 1997). It is necessary to acknowledge that Ibn al-ʿArabī has encountered contradictions and deadlocks here. This contradiction can be viewed as being trapped between the expressions in dogmas and their interpretations while glorifying 'femininity'. This narrowing is particularly evident in many places, especially as the subjects have become relatively more traditional. Nonetheless, his remarks regarding 'the power of women' are even more unusual. In this regard, Ibn al-ʿArabī expresses, with what could be considered an exaggerated approach, that women are very powerful, to the extent that God made many beings assist the prophet against the power of women (Ibn al-

‘Arabî , 2008c; 2011b). More accurately, he believes that he establishes women’s power with such a verse (Qur’an, 66:4). Perhaps one of the examples that Ibn al-‘Arabî pushes the hardest in these discussions and seeks to utilize the literal meaning of the verse is this issue of power. In the context of the verse from Qur’an, in response to a situation that arose in the Prophet’s relationship with women, Allah says that “He, Gabriel, the righteous believers, and the angels” are with the Prophet. Ibn al-‘Arabî states that the subject in question here is not something everyone could understand, and only those who recognize that the demand of existence for the primordial truths, which we can refer to as ‘eternal femininity’, necessitates the existence of the universe can understand it, even slightly. It must be acknowledged that Ibn al-‘Arabî’s interpretation here is considerably exaggerated.

It was noted that Ibn al-‘Arabî’s explanations regarding the relationship between the whole and the part, or rather, the part that diminishes the whole, form the framework of his theory of love. This theory also constitutes the basis of the knowledge of ‘pleasure/appreciation’, revealing the possibility of metaphysical knowledge. However, another point that should catch our attention here is that the relationship between the part and the whole, when diminished, is actually a different expression of the relationship between the act and the potential. The relationship between potential and action requires potential to direct itself towards action through a movement originating from itself. This orientation will ultimately result in an action that returns to itself and manifests its own capability. However Ibn al-‘Arabî enhances this theory by asserting that the purpose of the comprehension of knowledge is formed by a person’s profound yearning for individuality -which signifies perfection- and competence by the means of this orientation. Moreover, this orientation will yield the same results for both parts of humans, that is, for both men and women.

It is essential to discuss masculinity and femininity within nature and the various layers of existence. On the other hand, femininity and masculinity may possess a more fluid/shifting nature rather than a static one: What is considered feminine at one level may express itself as active and masculine at a lower level. The overarching principle argues

that a subject at a superior level is passive concerning the level above, yet active regarding the level below, thereby occupying a position of being. In this context, entities or cognitive tools such as intellect, pen, spirit, sky, and heart are designated as masculine, whereas self (*nafs*), slab, and nature are regarded as feminine (Ibn al-‘Arabī, 2009; 2010a; 2010b). Their relationship is characterized as a marital bond, seemingly derived from jurisprudential (*fiqh*) concepts by Ibn al-‘Arabī. Each degree is interconnected with the others in a marital relationship, engaging in active and passive activities to produce an outcome (Ibn al-‘Arabī, 2006a; Lutfi, 1985; Nasr Hamid, 2023). What may remain from all these concepts is the passivity and femininity of nature - the term ‘mother nature’ (Ibn al-‘Arabī, 2011c). Ibn al-‘Arabī’s capacity to formulate a comprehensive theory of masculinity and femininity is partially informed by religious doctrines and texts, partially by antecedent philosophies, and predominantly by literary works characterized by ‘imaginary narratives’. While philosophers believe that certain individuals have removed the issue from its context by designating the causes as ‘father-mother’, Ibn al-‘Arabī thinks such an approach is much more suitable. This attitude of ‘concretization/hypostatization’ and humanization is undoubtedly a domain of comprehension to where abstract concepts and Tasawwuf are more inclined.

According to Ibn al-‘Arabī the place where masculinity and femininity are most strongly interconnected regarding passivity and activity is the degree of eternal truths, which constitutes the primary degree of existence. Here, truths are, on one hand, passive, awaiting existence, while on the other hand, they are active, demanding existence. This situation demonstrates a dual characteristic within them: active-passive! This fundamental characteristic, namely the intertwining of activity and passivity, is later found in all beings as expressed by Ibn al-‘Arabī’s theory of potentiality-actuality (*quwwa-fi’l*) and Sadr al-Din al-Qunawi (d. 673/1274) concept of dominance-subjugation (victory-defeat) (Qunawi, 2014). Just as everything is both active and passive at the same time, it is also masculine and feminine. In Ibn al-‘Arabī’s approach to this issue, quite complex interpretations emerge. The truths at this level are referred to in divine knowledge as *ayani-sabita* meaning ‘fixed truths’ (things and essences that do not change; singular: *ayni-sabita*). Their existence as

truths signifies passivity and femininity. In contrast, they actively emerge by prompting existence to manifest through demand, at which point truths are both active and passive (Izutsu, 2005). If the first truths are like this, then in everything there is a constant state of being as activity-passivity. However, in some things, depending on the level of existence they occupy, activity and masculinity are prominent, while passivity is hidden in the form of potency. Ibn al-‘Arabî, from this point, utters his famous saying: “There is no such thing as a man in the world, and we are all women” (Ibn al-‘Arabî, 2012b). This idea, that is, the consideration of passivity as a characteristic of the universe and everything within it, is fundamentally related to being the subject of act/actuality. However, Ibn al-‘Arabî’s expressing woman effectively, that is, the femininity of truth, from this perspective, reveals another aspect of the matter. Then, the sentence “There is no such thing as a man in the world” can be said to be an expression of his theory about the passivity of the world. In contrast, if there is neither ‘active’ nor ‘influential’ in the world, then everything will simultaneously become *rajul*, meaning man. In this case, humans will emerge as a paradox of male-female or female-male.

The Metaphysics of Sexuality or the Meaning of Perfection

Ibn al-‘Arabî’s views on the union between man and woman, which we can call the metaphysics of sexuality—especially sexuality—are undoubtedly addressed in the author’s most important book, *Fusūs al-Hikam*, specifically in the Chapter of Muhammad, which constitutes the most important and final part of the book. In this respect, the way the chapter of Muhammad is studied in *Fusūs al-Hikam* is astonishing compared to the other chapters. The reason for this is that the hadith on which the chapter is based, which will be discussed below, appears to lack metaphysical content, and the main idea of the book has been addressed indirectly and somewhat forcefully with the topic.

The main subject of *Fusūs al-Hikam* is the truth that takes a form on and manifests in the Prophet Muhammad and how this truth constitutes the purpose of existence. The chain of prophethood culminates in the Prophet Muhammad with a historical understanding that flows towards him, reaching its final perfection. This perfection is the individual perfection that represents the perfection and truth of humanity. From

this perspective, although the topics explored in this section of the book reveal the comprehensive potential and content of Ibn al-‘Arabī’s philosophy, examining the principal concept through the relationship between Adam and Eve will demonstrate the anthropocentric nature of religious thought. In the hadith mentioned above, which Ibn al-‘Arabī refers to in this context, the Prophet Muhammad says, “Three things from your world have been made dear to me”, mentioning a few matters (Ibn al-‘Arabī, 2013). These are: prayer, perfume (pleasant fragrance), and women. Indeed, the elements stated in this hadith do not seem to have a relationship at least at the level of wording, but Ibn al-‘Arabī establishes their relationship and, based on this relationship, grounds the possibility of human knowledge about God. In other words, for Ibn al-‘Arabī, the hadith should be evaluated as a hadith that fully explains how metaphysical knowledge is realized.

Considering the hadith in question, it seems difficult to establish a connection with epistemic principles, and Ibn al-‘Arabī tries to overcome this difficulty sometimes by utilizing language and sometimes by relying on his general theories. First and foremost, the main title of the relevant section is ‘Individuation’, which means singularity or perfection, and as is known, the relationship between individuation and perfection is a metaphysical issue. In metaphysics - especially from the perspective of Sufis - it is impossible to understand the interpretations brought to the hadith without considering that singularity is also used in the sense of perfection. Then, the meanings attributed to the hadith should be considered in relation to this perfection or as world conception of the perfected human being. As a person who has reached perfection, the Prophet Muhammad preferred to explain his relationship with the world through women, spoke of ‘women’ not while reaching knowledge, but while turning back. In doing so, he showed us both the way to acquire knowledge of God and the nature of humans’ being ‘evidence’ for God. Certainly, it is not only about women here; prayer and perfume have also been mentioned alongside women. Moreover, even if the Prophet Muhammad, as a man, spoke about women, we will later have the opportunity to discuss women’s attainment of ‘perfection’ through the interpretation of this hadith. Then the hadith will describe one aspect of the metaphysical interpretation of the relationship between man and

woman, particularly regarding sexuality (Ibn al-‘Arabî, 2012b). Why did the Prophet Muhammad, in other words ‘the perfect human being’, hold a particular affection for women in this world? This concept, although it requires a focused examination of the subjects we have addressed thus far, is clear in its basic theory: the role of ‘human relationships’ in the process of individualization or becoming a perfected being. Here, it is seen that Ibn al-‘Arabî primarily returns to the topic of women’s creation and their subordinate status in the creation process. The term ‘*nisa*’, utilized in the hadith concerning women, signifies delay and late arrival, thereby enabling Ibn al-‘Arabî to directly associate the subject with creation. (Ibn al-‘Arabî, 2013). Then what is being referred to here is the second creation’s (the thing created in the second place) or the one which existed in the world later, being made dear to the one existed previously, and thus finding tranquility with it (Ibn al-‘Arabî , 2007c). A woman in the presence of a man, with this secondary status, is like a man in the presence of God and gives the man the opportunity to ‘enjoy’ (appreciate) information about his own condition. When a man, in a sense of “what/whom has originated from himself”, looks at a woman, thinks of her, or loves her, he loves her as ‘passive being’—that is, his part—at the same time he considers himself as the ‘actor’. In this case, the woman, by bringing him the knowledge of both passivity and activity, demonstrates the two fundamental concepts of metaphysics, or more precisely, the two fundamental aspects of the relationship between beings (Kashani, 1966). As knowledge of God entails recognizing Him as an ‘actor’, man can solely ‘enjoy’ truth through woman. Thus, as the part diminishes the whole, woman amplifies beings/existence as a counterpart to the world originating from God. Then, in the mirror of woman, man sees both himself – essential or essence - and woman - passive - and thus achieves complete and perfect knowledge of God (Ibn al-‘Arabî, 2009; 2011a; 2011b; 2011c; 2012b). In my opinion, it may not be necessary to explain the issue entirely through the lens of women. Ibn al-‘Arabî’s statements about ‘child’ or his remarks on the state of the disciple in relation to the master (active-passive) also have similar possibilities. Or, what can be said about art before an artist can also be evaluated within this scope (Ibn al-‘Arabî, 2006a).¹⁰ Since the one that came into being later possesses the

¹⁰ It is observed that Ibn al-‘Arabî also resorts to other examples to explain the mentioned situation. Indeed, one of these is his statement on the relevant topic: “God creating Adam’s body in His own image is similar to a potter shaping clay and stone.” The creation of Eve’s body, on the other hand, resembles the shapes carved by a carpenter in

characteristics of the previous one and emerged as a mirror reflecting it, each of them provides the actor with information. This information is ‘the knowledge of pleasure’, and the actor can only have knowledge about the main actor in this way. It does not seem easy to understand what is being said here. At least, the point that Ibn al-‘Arabī draws our attention to, which is the perspective of the perfect human, namely the note “have been made dear to me from your world”, is not convincing either. Ibn al-‘Arabī also provides further explanations, establishing the relationship of woman with perfume and prayer mentioned in the hadith. In this context, the semantic relationship between *salat*(prayer)-*musalli*(one who prays), and woman is established through ‘delay’ and being second. *Salat*, derived from a root meaning to be second in existence to place second in a competition, encapsulates the human condition in existence. The terms *nisa*, meaning women, and *musalli*, denoting one who prays, are selected to characterize the secondary status of humans in existence, their ranking second in the competition of existence. Perfume, on the other hand, has been made dear to the Prophet Muhammad as a term that refers to the breath of *Rahman*, the Most Merciful, and shows the goodness of the world -essential goodness-. In this way, by recognizing the world and woman, which are ‘passive’, the Prophet Muhammad is actually recognizing his own position before God. Even if the explanations provided so far could be somewhat explained, the main and significant issue arises thereafter. This is the relationship between a woman’s perfection or ability to attain competence and these ways of knowing. And that is the relation of woman’s being perfected or attaining competence to this way of knowing mentioned here.

For a moment, let us accept that Ibn al-‘Arabī’s explanations about men are convincing: Through his relationship with women, a man has acquired two types of knowledge by the means of seeing a woman in front of him and seeing himself (like a woman) in front of God; and by attaining complete knowledge about God, he has become a perfected human being, that is, an ‘individual’. As a result, the man has longed for union with the woman, and through the pleasure of sexual act, he has realized his own unity in a state of ‘annihilation’ (Ibn al-‘Arabī, 2012b). This joining or union is actually considered the closest and best example of a person’s union with God in worldly life, and sexual pleasures have been exalted in

wood.”(Ibn al-‘Arabī, 2006a, 1, p. 360).”

a way that earlier Tasawwuf could not have imagined. Indeed, one of the most creative parts of Ibn al-‘Arabî’s Tasawwuf theory is the relationship he establishes between the happiness stemmed from the pursuit of sexual pleasure and the metaphysical pleasure, and the happiness it brings to a person when it settles at a certain point. Moreover, Ibn al-‘Arabî reflects this issue in his understanding of marriage, stating in a way that would surprise the normative tradition, that the purpose of marriage and sexuality should be ‘pleasure’ (Ibn al-‘Arabî, 2011c; 2013). This approach is also quite surprising and bold in terms of the general values of the era in which he lived. Moreover, he believes that marriages lacking such a quality should come to an end.

Qunawi, as part of the relationship between the body and the soul, addresses this issue through the concept of *silairahim*, reunion, and accuses philosophers of criticizing the body for what they perceive as a bad action. (Qunawi, 2002). It is a fact that the body and pleasure dichotomy of such approaches deeply influenced Tasawwuf in its early periods, and the early ascetics viewed women as a ‘trouble’, that is, a subject of examination/trial in order to distance themselves from responsibility and also to purify themselves from pleasures. For this reason, we know that they distanced themselves from women. Ibn al-‘Arabî fundamentally deconstructs tradition by perceiving women and pleasure as epistemic possibilities, positioning the love of existence as the pathway to these concepts. All of these stem from the eminent thinker’s reflections on women, specifically his theories regarding the masculine-feminine and feminine-masculine dynamics. Furthermore, the comprehension of love attains this point and transforms into the exclusive means of metaphysical knowledge. So, considering all this, should we see women merely as a tool or means for men to achieve perfection? Will Ibn al-‘Arabî’s initially mentioned theory of ‘partnership in humanity’, partnership in responsibility, and ultimately ‘partnership in perfection’ remains just a wish?

This will be the part where Ibn al-‘Arabî struggles the most while interpreting the hadith about women. Here, we will see the term ‘eternal femininity’ or ‘divine femininity’ being used for the first time as a new concept that has never been encountered before. Moreover, this term will evolve into a concept so powerful that even Ibn al-‘Arabî will not be able to fully articulate its implications, elevating femininity to the highest point. According to Ibn al-‘Arabî, a woman also reaches perfection and

has the opportunity to solidify the two types of knowledge necessary for this, namely actual knowledge and experiential knowledge, by ‘enjoying/ appreciating’ them herself. This should be addressed in two stages: In the first one, the woman sees her situation before man as a part before a whole (or more accurately, as a diminished whole), perceiving herself as a ‘passive’ and consequently looking up to the man. This is the relatively easy-to-explain part of the issue. However, according to Ibn al-‘Arabī, one cannot become a perfect human being with such knowledge; therefore, the other type of knowledge, that is, a woman recognizing herself as a subject or actor, is necessary. Establishing a relationship between God’s creation and herself through this recognition, a woman can reach her knowledge to perfection and her individuation to the purpose. According to Ibn al-‘Arabī, for a woman, this possibility is nothing other than femininity. As a ‘female’, a woman represents the level of cause that allows God to be named as the reason or motive for the universe. Then, a woman completes her existence by being in relationship with a man, which perceives it by attaining the status of the first cause, or the primary cause (*illeti-ula*). In this way, she becomes capable of comprehending God, humanity, and her own individuality. This situation is the meaning of Ibn al-‘Arabī’s initial statement, “women share in perfection”.

Conclusion

Ibn al-‘Arabī’s philosophy possesses qualities that can be considered as a bridge between preceding and what subsequent intellectual traditions. On one hand, his philosophy encompasses the thoughts that have arisen within him; while on the other hand, it brings forth new elements through the ‘disruption of these thoughts. At this point, one of its most distinctive features is that it is a human-centered perspective. Actually, a theocentric, or God-centered, perspective on existence will inevitably result in a human-centered understanding, in the process of self-discovery; the definitive knowledge about existence will simultaneously be knowledge about God. Ibn al-‘Arabī may be regarded as the sole philosopher who engages with the topic of humanity and the male-female dynamic within a metaphysical framework. This approach, despite harboring numerous issues, contradictions, and even ambiguities, ultimately represents an ‘unrefined’ opinion. Perhaps being able to broaden the horizon of many debates in the modern world depends on grasping this metaphysical conception. Therefore, the fundamental point to consider here is

this: while being human is essential and founder, woman and man are merely aspects or directions of this essence. Therefore, it is necessary to examine the relationship between humans, as men and women, on the path to perfection by focusing on the meanings of these aspects and the possibilities they hold for each other.

One of the most serious issues in contemporary Muslim thought is its acceptance of the normative tradition as the sole legitimate path and method, while continuously pushing other approaches beyond the center, or rather, adopting this approach. Even when there is an effort to return to the doctrines to overcome this, the 'normative' tendency becomes evident when approaching them. The practice of rule-making, driven by normative standards, along with the tendency to tackle issues through a lens of 'judgment', represents the primary flaw in contemporary research. Ibn al-'Arabî's approach, as it moves closer to the center, will open new possibilities for contemporary thought, and thus, instead of making the texts speak 'compulsorily', the groundwork for more reasonable and acceptable views will be sought. In Ibn al-'Arabî's approach, humans are considered 'evidence' with all their efforts, interests, orientations, and pursuits. Most importantly, these quests become concentrated in the relationship between man and woman, turning the world where God resides into a tapestry of relationships. Then we can say that in this thought, the human is evidence, the woman is evidence, and the man is evidence; the relationship between man and woman contains the most special opportunities for the contemplation of God and pure truth.

Acknowledgements: I would like to thank Research Assistant Feyza Ketenci for her invaluable assistance in accessing and reviewing the resources utilized in the preparation of this article.

Ethical approval: This translation doesn't require ethics committee approval.

Competing interests: The translator declare no competing interests.

Consent for publication: Not applicable.

Financial Support: The translator declare that this study received no financial support.

References

- Attâr, F. (2018) *Evliyâ*. (6th ed.). (S. Uludağ, Trans.). Semerkand Yayınları.
- Demirli, E. (2016). Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvurun İlim Olma Mücadelesi, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2(4), 1-29. dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.2.4.M0030.
- Demirli, E. (2012). *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabcacı Yayıncılık.
- Gürkan, S.L. (2003). Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüşü. *İslam Araştırmaları Dergisi* (9), 1-48.
- Hakîm, S. (2006) ,Ibn 'Arabî's Twofold Perception of Woman as Humanbeing and Cosmic Principle', *Journal of Ibn Arabi Society*, 31(1), 1-29.
- Hakîm, S. (2017) *İbn Arabî Sözlüğü*. (E. Demirli, Trans.). Alfa Yayınları.
- İbn Sînâ. (2017). *Metafizik*. (E. Demirli & Ö. Türker, Trans.). Litera Yayıncılık.
- Ibn al-'Arabî , M. (1919). *Ukletü'l-müstevfiz*. (H. S. Nyberg, Ed.). E.J. Brill.
- Ibn al-'Arabî , M. (2006a). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Vol. 1). (E. Demirli, Trans.). Litera Yayıncılık.
- Ibn al-'Arabî , M. (2006b). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Vol. 3). (E. Demirli, Trans.). Litera Yayıncılık.
- Ibn al-'Arabî , M. (2006c). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Vol. 4). (E. Demirli, Trans.). Litera Yayıncılık.
- Ibn al-'Arabî , M. (2007b). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Vol. 5). (E. Demirli, Trans.). Litera Yayıncılık.
- Ibn al-'Arabî , M. (2007c). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Vol. 6). (E. Demirli, Trans.). Litera Yayıncılık.
- Ibn al-'Arabî , M. (2008c). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Vol. 9). (E. Demirli, Trans.). Litera Yayıncılık.
- Ibn al-'Arabî , M. (2009). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Vol. 11). (E. Demirli, Trans.). Litera Yayıncılık.
- Ibn al-'Arabî , M. (2010a). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Vol. 12). (E. Demirli, Trans.). Litera Yayıncılık.
- Ibn al-'Arabî , M. (2010b). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Vol. 13). (E. Demirli, Trans.). Litera Yayıncılık.
- Ibn al-'Arabî , M. (2011a). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Vol. 14). (E. Demirli, Trans.). Litera Yayıncılık.

- Ibn al-‘Arabî , M. (2011b). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Vol. 15). (E. Demirli, Trans.). Litera Yayıncılık.
- Ibn al-‘Arabî , M. (2011c). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Vol. 16). (E. Demirli, Trans.). Litera Yayıncılık.
- Ibn al-‘Arabî , M. (2012b). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (Vol. 18). (E. Demirli, Trans.). Litera Yayıncılık.
- Ibn al-‘Arabî , M. (2016). *Fusûsu’l-hikem*. (E. Demirli, Trans. ve Şerh). Kabcacı Yayınları.
- Ibn al-‘Arabî , M. (2024). *Tedbîrât-ı İlâhiyye*. (E. Demirli, Trans., Explanations and Remarks). Fikriyat Yayınları.
- İzutsu, T. (2005). *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. (4th ed.). (A.Y. Özemre, Trans.). Kaknüs Yayınları.
- Kashani, A. (1966). *Şerhu Fusûsi’l-hikem*. (2nd ed.). Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- Kashani, A. (2015). *Tasavvuf Sözlüğü* (Letâifu’l-alâm fî îşarâti ehli’l-ilhâm). (4th ed.). (E. Demirli, Trans.). İz Yayıncılık.
- Qunawi, S. (2002). *Kırk Hadis Şerhi*. (E. Demirli, Trans.). Kapı Yayınları.
- Qunawi, S. (2014). *Tasavvuf Metafizigi* (Miftâhu’l-Gayb). (E. Demirli, Trans.). Kapı Yayınları.
- Lutfi, H. (1985). The Feminine Element in Ibn ‘Arabî’s Mystical Philosophy. *Journal of Comparative Poetics*, 5, 7-19.
- Nasr Hâmid, E.Z. (2023). *Sufi Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*. (2nd ed.). (S. Ceyhan Trans.). Mana Yayınları.
- Schimmel, A. (1997). *My Soul is a Woman: The Feminine in Islam*. (S.H. Ray, Trans.). The Continuum Publishing Company.
- Schimmel, A. (1981). *Mystical Dimensions of Islam*. (4th ed.). The University of North Carolina Press.
- Smith, M. (1994). *Rabi’a The Mystic and her Fellow-Saints in Islam*. Llanerch Publishers.
- Tirmizî, H. (2017). *Kalbin Anlamı*. (E. Demirli, Trans.). Hayy Kitap.

Process Relational Theology and Islamic Feminist Thought: An Initial Exploration

Süreç-İlişkisel Teoloji ve İslamî Feminist Düşünce: Bir Ön Araştırma

Adis Duderija¹ 

Abstract

This article examines the potential contributions of process relational theology to Islamic feminist theology, arguing that such an engagement can significantly enrich existing efforts to reinterpret Islamic tradition through a gender-justice lens. Process relational theology, by emphasizing a dynamic, interconnected, and responsive God, offers a fertile framework that challenges traditional hierarchical views of divine-human relationships and gender dynamics found in mainstream Islamic theology that have strong patriarchal tendencies. The article suggests that integrating process thought into Islamic feminism can provide fresh perspectives on key Islamic theological concepts that can further fortify the discursive foundations of Islamic feminist theology. After outlining the history of feminist thought in modern Muslim contexts and reviewing recent contributions to Islamic feminism in the works of Asma Lamrabet, Sa'diyya Shaikh and Jerusha Lamptey Tanner, the article explores how process relational theology's emphasis on dynamic relationships and rejection of rigid hierarchies can offer new insights into Islamic feminist discourse. This integration aims to develop more gender egalitarian understandings of divine-human relationships, gender dynamics, and religious authority in Islamic theology, potentially expanding the metaphysical and theological foundations of Islamic feminism and Islamic feminist theology and opening new avenues for dialogue.

Keywords: Process-relational theology, Islamic feminism, Islamic feminist theology, Asma Lamrabet, Sa'diyya Shaikh, Jerusha Lamptey.

Öz

Bu makale, süreç-ilişkisel teolojinin İslami feminist teolojiye muhtemel katkılarını incelemekte ve bu tür bir etkileşimin, İslamî geleneği cinsiyet eşitliği zaviyesinden yeniden yorumlama çabalarını önemli ölçüde zenginleştirebileceğini savunmaktadır. Süreç-ilişkisel teoloji; dinamik, her şeyle bağlı/bağlantılı ve duyarlı bir Tanrıya vurgu yaparak, hâkim olan İslâm teolojisinde yer alan ilâhî-insan ilişkilerine ve cinsiyet dinamiklerine dair, güçlü ataerkil eğilimlere sahip geleneksel hiyerarşik görüşlere meydan okuyan verimli bir çerçeve sunar. Bu makalede iddia edildiği üzere, süreç düşüncesinin İslamî feminizmle entegrasyonu, İslamî feminist teolojinin söylemsel temellerini daha da güçlendirebilecek temel İslam teolojisi kavramlarına dair yeni bakış açıları ortaya koyabilir. Modern Müslüman bağlamlarda feminist düşüncenin tarihini özetledikten ve Asma Lamrabet, Sa'diyya Shaikh ve Jerusha Lamptey Tanner'ın eserlerinde İslamî feminizme yapılan son katkıları inceledikten sonra bu makale, süreç-ilişkisel teolojinin dinamik ilişkiler üzerindeki vurgusunun ve katı hiyerarşileri reddetmesinin İslami feminist söyleme nasıl yeni bakış açıları sunabileceğini irdelemektedir. Bu sentez, İslam teolojisinde ilahî-insan ilişkileri, cinsiyet dinamikleri ve dinî otorite konularında daha cinsiyet eşitlikçi anlayışlar geliştirmeyi, potansiyel olarak İslamî feminizmin ve İslam feminist teolojisinin metafiziksel ve teolojik temellerini genişletmeyi ve diyalog için yeni yollar açmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Asma Lamrabet, Sa'diyya Shaikh, Jerusha Lamptey, Süreç-ilişkisel teoloji, İslamî feminizm, İslamî feminist teoloji.

Atıf/Citation: Duderija, A. (2024). Process Relational Theology and Islamic Feminist Thought: An Initial Exploration. *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 10(2), 443-468.

¹ Assoc. Prof., Griffith University, a.duderija@griffith.edu.au, ORCID: 0000-0001-8134-761X.

Brief History of Feminist Thought in Modern Muslim Contexts

In the evolution of feminist thought within Muslim contexts two distinct yet interconnected strands have emerged: secular feminism and Islamic feminism (Alak, Duderija & Hissong, 2020). These movements, while differing in their origins and approaches, share common goals and have increasingly found areas of convergence. Secular feminism in Muslim-majority societies took root in the late 19th and early 20th centuries (Sirri, 2023). This movement was primarily driven by Muslim women who, as citizens of newly formed Muslim majority nation-states, sought to address gender inequalities within the framework of secular nationalism and modernization. While not explicitly framing their arguments in religious terms, these feminists nonetheless operated within a cultural context shaped by Islamic heritage. Secular feminism in Muslim-majority contexts drew upon a combination of Islamic modernist thought, secular nationalist ideologies, and humanitarian principles. Its primary focus was challenging patriarchal societal structures that denied women equal rights. Strategically, secular feminists often concentrated their efforts on transforming the public sphere, implicitly acknowledging the public/private divide in their societies (Alak et al., 2020).

While secular feminists were informed by modernist interpretations of Islam, they typically did not employ overtly religious language in their advocacy. However, the rise of Islamist movements in the 1970s and their subsequent growth in the 1980s and 1990s presented new challenges for feminist currents in Muslim contexts. These movements often promoted strongly patriarchal interpretations of Islam, which prompted a re-evaluation of feminist strategies, and, in many ways, the rise of conservative and puritanical Islamist movements inadvertently gave birth to Islamic feminism. This is noted by Sirri who makes the following observation in this regard

The Islamic feminist movement developed as a response to rising Islamist movements. With the growth of global religious fundamentalisms, Islamic feminists emphasised the urgency of rethinking religion as a necessary path for feminist criticism within both majority- and minority-Muslim countries (Sirri, 2023).

Therefore, it is in response to this shift in the religious and political landscape in the last quarter of the 20th century that Islamic feminism emerged as a distinct discourse (Alak et al., 2020).

Islamic feminist approach directly engages with religious texts and traditions, seeking to demonstrate that gender equality is not only compatible with Islam but is in fact mandated by its core principles. Again, as noted by Sirri (2023):

Islamic feminism is a discourse on women and gender which elucidates the message of gender equality and social justice as located within an egalitarian reading of Islam. It operates from within a faith-based position located in an Islamic paradigm. Working from a faith-based position means rather than rejecting religion, one identifies as a Muslim and works within Islamic texts, i.e., the Qur'an, Sunna, and Hadith.

Islamic feminists, therefore, argue that patriarchal interpretations of religion have distorted the egalitarian message of Islam, and they work to recover and amplify women's voices and rights within the Islamic tradition.

Islamic feminism has been primarily championed by *female* Muslim scholar-activists who ground their work in a comprehensive, gender-sensitive interpretation of the Islamic tradition. Over the last decade, however, increasing number of reformist-minded Muslim *male* scholars have also started to contribute to Islamic feminist thought which has further strengthened the aims and objectives of the movement and its credibility (Duderija, 2022).

It is worth noting that some pioneers of Islamic feminism have been uncomfortable with the label "feminist," for various reasons including the political. The appropriateness and utility of the term continue to be debated among scholars in this field (Sirri, 2023). Scholars like Lamptey (2018) have utilized an alternative terminology namely "Muslima theology" instead. I will discuss this concept below in some detail.

A Sample of Major Contributors to Contemporary Islamic Feminist Theology

Over the last two decades feminist /gender egalitarian interpretations of Islam have flourished in western academia with many female Muslim scholars contributing to the field (Haqqani, 2024; Hidayatullah, 2014; Sirri, 2023). In this section I want to simply draw attention to and briefly discuss the works of Asma Lamrabet, Sa'diyya Shaikh and Jerusha Lamptey Tanner as important representatives of the broader spectrum of Islamic *theology*¹ in contemporary Islam.

Asma Lamrabet's feminist Qur'anic Exegesis

Asma Lamrabet is an Islamic feminist and liberation theologian from Morocco. She has a background in both medicine and theology. In 2008, she became president of the International Group of Studies and Reflection on Women and Islam (GIERFI) based in Barcelona. In 2011, she was appointed as Director of the Center for Studies and Research on Women's Issues in Islam, which is affiliated to an official religious institution. Lamrabet is the author of various articles and books published in Arabic, French, English and Italian.²

As noted by Yachoulti (2023) "her approach and method of deconstructing the sacred texts have influenced the debate on women's rights not only in Morocco and Muslim countries but also all over the world." Contrary to some Muslim women who dismiss feminism as a Western secular imposition, Lamrabet contends that feminism is a universal legacy. She maintains that women from all cultures have the right to embrace and tailor feminist principles to their own unique cultural circumstances. In her words:

¹ Other scholars like Ziba-Mir Hosseini, Ayesha Chaudhry and Zahra Ayoub have primarily focused on Islamic law and ethics rather than theology so their important works are not discussed here. The works of Asma Barlas and amina wadud are already well known and have been discussed in a lot of details by many scholars including by this author elsewhere.

² <http://www.asma-lamrabet.com/publications/>

I believe in a plural feminism. Western feminism can't be limited to one movement. In its universal definition, it is a historical dynamic which believes that feminism is the product of a continuous struggle of women against patriarchal oppression. Therefore, feminism around the world is in fact a continuity of this struggle in the human history out of any historical or geographical context....So as a woman living in the South and in the Muslim world, I can share the universal principles of feminism which are dignity, liberty and no discrimination for all women. But I want and must have my own model because my sociocultural context is different. If the principles can be common, each feminism (or each context) has its own priority and model (Lamrabet, n.d.).³

She describes her approach as “the third way” positioning it as an alternative to both secular Western feminism and religious conservatism. This third way, as she describes it, strives to reconcile Islam with gender equality, employing a humanistic and ethical approach. Her aim is to demonstrate the compatibility of Islamic principles with the concept of gender equality (Lamrabet, n.d.).⁴

Lamrabet argues for an urgent need for reinterpretation of Islamic texts, that need to be stripped of misogynistic interpretations. She actively encourages Muslim female scholarly engagement in production of Islamic knowledge production to achieve this end. For this process to yield desirable results, however, requires re-interpretation of the Qur'an in accordance with four dimensions: the global ethical dimension, the humanistic dimension, the egalitarian conceptual and normative dimension, and the social dimension. Lamrabet's interpretive framework has been summarized by (Yachoulti, 2023) on which I will expand with ideas from Lamrabet's major work on men and women in the Qur'an (Lamrabet, 2018).

1. Ethical Dimension: Lamrabet posits that the core ethical principle of Islam, the ‘Oneness of The Creator,’ inherently implies human liberation and equality. She argues that this fundamental tenet has been obscured by centuries of political instrumentalization of religion, which has promoted subservience to rulers and, by extension, wives to husbands.

³ <https://din.today/asma-lamrabet-on-islamic-liberation-theology/>

⁴ <https://din.today/asma-lamrabet-on-islamic-liberation-theology/>

2. Humanistic Dimension: Central to Lamrabet’s interpretation is the Qur’anic concept of *insan* (human being), which she contends transcends gender distinctions. This concept places humanity at the center of creation, emphasizing the equality of men and women in Islamic ontology.

3. Social Dimension: Lamrabet recontextualizes verses often cited to justify gender discrimination (e.g., those pertaining to polygamy, inheritance, testimony). She argues that these verses, when isolated from their broader ethical framework, have been misinterpreted to construct a discriminatory women’s status in Islam (Yachoulti, 2023).

4. Egalitarian Conceptual and Normative Dimension: Lamrabet identifies several key Qur’anic concepts that underpin her egalitarian interpretation:

- a) *Nafs wahida*, the undifferentiated original essence of humanity denoting the common origin of men and women. In this respect Lamrabet asserts that “it seems that God created man and woman from a single substance, with these two human beings later constituting the sexual components of a single reality” (Lamrabet, 2018).
- b) *Amana* (trust) and *Khilafa* (stewardship): The equal responsibility and privilege Qur’an bestows on both genders in relation to human civilizational development. For Lamrabet, exercising this responsibility entails revitalizing the awareness of spiritual dignity and the responsible freedom granted by God to all individuals, regardless of gender. This freedom allows humanity to fulfill, in an exemplary manner, a mission that is fundamental to their nature (Lamrabet, 2018).
- c) *Taqwa* (moral integrity)

Lamrabet argues that the Qur’anic vision of “the equality of all human beings in the eyes of the Creator is absolute, transcending all particularities, race, ethnicity, skin color, or sex. The sole merit in the eyes of God is that which the Qur’ān defines in this verse as *taqwa*” (Lamrabet, 2018).

For Lamrabet, *taqwa* does not, however, just signify piety or fear of the Creator as understood traditionally. It should, rather, be understood and experienced as a spiritual value of love and of respect of God, which should be embodied in the everyday conduct of each human being. Moreover, *taqwa* for Lamrabet also connotes the unceasing openness of the spirit that aspires humans toward the Creator. As such *taqwa* is the process of becoming closer to God through acts of virtue. It is the awareness of always being with God, everywhere, through one's heart and acts (Lamrabet, 2018).

- d) Wilaya (mutual alliance between men and women in both public and private spheres)

In Lamrabet's exegesis, *wilaya*, which she understands to mean a unification of hearts and deeds, fundamentally represents the actualization of gender equality. This egalitarian principle, she argues, finds its expression in the fabric of everyday existence through tangible acts of human solidarity. Within this framework, Lamrabet contends that the sole relevant metrics for evaluation of human conduct become diligence, probity, and ethical rectitude, thereby eschewing any gender-based distinctions that are found in mainstream Islamic theology (Lamrabet, 2018).

Asma Lamrabet's approach to Islamic feminism represents a significant contribution to contemporary Islamic feminism, especially in relation to Qur'anic exegesis. Her "third way" methodology, which seeks to reconcile Islamic principles with gender equality, offers a nuanced alternative to both secular Western feminism and religious conservatism. By reinterpreting Quranic concepts through ethical, humanistic, and egalitarian lenses, Lamrabet challenges traditional patriarchal interpretations of Islamic texts. Her emphasis on concepts such as *nafs wahida*, *amana*, *khilafa*, *taqwa*, and *wilaya* provides a framework for understanding Islam as inherently supportive of gender equality. However, Lamrabet has not systematically engaged in discussions pertaining to philosophy of religion and how principles and worldview underpinning process relational philosophy and theology can be integrated into Islamic feminist theology.

Sadiyya Shaikh's Ibn Arabian Sufi-Approach

Sa'diyya Shaikh, a prominent South African progressive Muslim scholar, has made significant contributions to the field of Islamic feminist studies. She is currently the Director of the Centre for Contemporary Islamic Thought at the University in Cape Town. She has written widely on gender, sexuality, and Islam related topics.⁵ Her work is grounded in a fundamental commitment to justice as the spiritual core of Islam and is informed by a feminist hermeneutics.

For Shaikh, the term “feminism” encompasses three essential elements: awareness, activism, and vision. It signifies a critical consciousness regarding the structural marginalization of women within society, and it involves efforts aimed at transforming gender power dynamics. The ultimate goal of feminism for Shaikh is to create a society that promotes human wholeness, grounded in the principles of gender justice, equality, and liberation from oppressive structures (2012). Islamic feminism contextualizes these issues within a theological framework, emphasizing a relationship with God as central to understanding justice, freedom, and equality. In her words:

“Islamic feminism,” in particular, addresses questions of human wholeness from the perspective of a foundational God- human relationship that roots the process and goals of individual, societal, and political life in the attainment of a right relationship with God. Questions of justice, freedom, and equality, therefore, are always situated and valued vis- à- vis a larger framework for understanding the nature of reality (2012).

Shaikh observes that while some Muslims avoid the term “feminist,” an increasing number have begun to embrace it as a self-descriptor. She argues that the retention of the term “feminism” allows Muslim women to position their praxis within a global political context, thereby fostering greater opportunities for alliances, exchanges, and mutually beneficial interactions among diverse groups of women. In this respect Shaikh contends that the utilization of feminist terminology is advantageous as it provides a nuanced vocabulary for articulating a complex set of ideas associated with a critical awareness of gender politics (2012).

⁵ <https://humanities.uct.ac.za/contemporary-islam/faculty/director-sadiyya-shaikh>

Moreover, Shaikh posits that her approach represents an integral component of Islamic feminist scholarship, aimed at destabilizing patriarchal gender constructs and offering alternative interpretations of Islamic tradition informed by a religious commitment to gender justice. As such, her work provides counter-narratives to dominant, gender-unjust ideologies that have long pervaded traditional Islamic scholarship. She describes her approach as follows:

Broadly, my project contributes toward a rethinking of Islamic tradition to invigorate contemporary Muslim approaches to gender issues..... Given that language and its nuances invariably convey an entire intellectual genealogy and more subtly the relationship between knowledge and power, I have chosen not to describe my work as feminist “theology” but rather to cast it as a feminist rethinking of tradition that crucially involves theological reflections, among other things (2012).

Shaikh has employed the term “hermeneutics of suspicion” as part of her commitment to feminist hermeneutics to describe her methodological approach, which serves to illuminate discriminatory structures and values embedded within texts that emerge from an exclusively male experiential reality and “that that critically analyses patriarchal biases in the texts and destabilizes accepted interpretations of truth” (2012). Moreover, Shaikh also uses the feminist concept of “hermeneutics of reconstruction” to uncover alternative egalitarian gender narratives within texts. She engages in a process of unearthing underlying images of women from predominantly male-centered records. Her dual objectives in this endeavor are to address the broader silences and marginalization of women’s lives, while simultaneously retrieving powerful and empowering images of women (2012). In her reconstructive approach, Shaikh emphasizes the importance of maintaining vigilance in detecting inconsistencies and moments of disruption within the texts. Consequently, she creatively engages with instances of resistance to patriarchy in its various manifestations.

Central to Shaikh’s approach to Islamic feminism/feminist theology is the assertion that the strong androcentric model of an ideal human being, which permeates classical Islamic thought and is often uncritically

accepted in contemporary Muslim discourse, stands in contradiction to the core of gender egalitarian Qur'anic ethics. Through her contextualist, feminist "hermeneutics of suspicion and deconstruction," Shaikh advocates for an alternative "religious anthropology" of the human person in Islam inspired by the thought of Ibn al Arabi (d.1240 CE).

In her scholarly analysis, Shaikh delineates the intricate interrelationships between religious anthropology, ontology, and cosmology within Islamic thought, and their profound implications for gender dynamics. She posits that these philosophical constructs, often operating implicitly, significantly shape and inform traditional Islamic perspectives on gender roles and hierarchies. More specifically, Shaikh elucidates how ontological inquiries into the nature of existence and cosmological understandings of the universe's structure and purpose fundamentally influence Islamic religious anthropology. This anthropological framework, she argues, has historically been characterized by a binary and hierarchical conceptualization of gender. Within this paradigm, women are frequently associated with corporeality, emotionality, and irrationality, while men are aligned with spirituality, intellect, and leadership. Critically, Shaikh demonstrates how this gendered dichotomy, manifests in practical religious contexts. She cites the debate surrounding women's imamate as a prime example, wherein arguments against female leadership in sacred spaces often stem from these underlying anthropological assumptions. Such arguments, she contends, reflect and reinforce a patriarchal order that naturalizes male authority in religious domains while positioning women as potential disruptors of "sacred" spaces.

As alluded to above Shaikh argues in favor of an alternative conception of human nature in Islam based on the approach of well-known Sufi philosopher Ibn al-Arabi which she describes as follows:

The Islamic tradition in fact possesses some rich, multitextured, and deeply grounded approaches to gender with regard to politico- legal issues. The thirteenth- century Muslim polymath Muḥyī al- Dīn ibn al- 'Arabī offers precisely such an approach when addressing the issue of women's imamate. Within an Islamic cosmology, Ibn 'Arabī the contemplative mystic asserts, men and women have equal capacity to

attain the divinely ordained vision of spiritual completeness. Indeed, for Ibn ‘Arabī, the equal ontological capacity for spiritual completeness shared by men and women defines an Islamic view of human nature (2012).

By explicating the connections between abstract ontological concepts and tangible gender dynamics, her work provides a crucial framework for understanding and addressing gender issues in Islamic contexts (2012). Shaikh argues that her approach represents “part of an Islamic feminist approach that destabilizes patriarchal gender constructs and provides alternative approaches to the tradition informed by a religious commitment to gender justice” (2004). As such it offers counter-narratives to dominant constructions of gender-unjust ideologies and advocates for an alternative Ibn Al Arabi inspired view of human nature in Islam in “which humanity, male and female, is presented in ways that are holistic, non-hierarchical and egalitarian” (Shaikh, 2004).

Shaikh’s contributions to Islamic feminist studies offer a nuanced and deeply contextualist approach to gender issues within Islamic thought. Her work, grounded in a commitment to justice as the spiritual core of Islam and informed by a feminist hermeneutics, provides a compelling framework for rethinking Islamic traditions through a gender-justice lens. Shaikh’s methodology, which combines a “hermeneutics of suspicion” with a “hermeneutics of reconstruction,” allows for both critical analysis of patriarchal biases and the recovery of egalitarian narratives within Islamic texts. However, although acknowledging the importance of the intricate interrelationships between religious anthropology, ontology, and cosmology in defining human nature and its gender-based implications, Shaikh has not explored how process relational philosophy and theology can contribute to Islamic feminist thought. In other words, while her approach with focus on Sufi philosophy opens up important new avenues for understanding and addressing gender issues in Islamic contexts through an alternative religious anthropology, I contend it can be further extended and enriched by integrating insights from process relational philosophy and theology in relation to Islamic feminist thought.

Jerusha Tanner Lamptey's "Muslima Theology"

Jerusha T. Lamptey is a Muslima /Muslim woman theologian, scholar, and public educator. Currently she is Assistant Professor of Islam and Ministry and Director of the Islam, Social Justice, and Interreligious Engagement Program (ISJIE) at Union Theological Seminary in New York.⁶ Her work and writing focus on Islamic feminism, interreligious engagement, religious pluralism, and social justice. "Muslima theology" (Lamptey, 2018) is a term she employs to describe her scholarly, theological, and activist endeavours as a Muslim woman. For her this Muslima designation emerges not in opposition to, but in dialogue with diverse feminist formulations.

The main objective of Muslima theology for Lamptey, like in in Islamic feminism is the same. In this context she has stated that.

In Muslima theology and Islamic feminist interpretation in general, the obvious overarching goal is to articulate interpretations that affirm the humanity, dignity, and equality of women" (Lamptey, 2018).

Therefore, while Lamptey acknowledges the feminist nature of her work, she seeks to emphasise specific attributes of her positionality, methodological approach, and areas of concern by employing the term "Muslima theology" to it.

The term "Muslima" (denoting, in Arabic, a female adherent to Islam) is utilised by Lamptey to underscore her personal positioning as a woman, a Muslim, and an individual dedicated to the critical reassessment and interpretation of Islamic tradition in pursuit of egalitarianism and justice. Furthermore, this label serves to highlight her theoretical stance as a scholar who engages with gender theory and feminist discourses to interrogate the ascribed value of various forms of human difference, encompassing, but not limited to, gender and biological sex.

This terminological choice, moreover, reflects her nuanced approach to feminist Islamic scholarship, one that acknowledges the broader

⁶ <https://utsnyc.edu/wp-content/uploads/Publications.pdf>

feminist discourse while asserting a distinct identity rooted in Islamic tradition and contemporary gender theory. In other words, by adopting the term “Muslima theology,” Lamptey situates her work within a specific cultural and religious context while simultaneously engaging with broader academic and activist debates on gender, justice, and religious interpretation.

The “theology” part signifies an intellectual project aimed at formulating integrated interpretations concerning God and God’s relationship to creation, with a particular emphasis on humanity. The primary objective of this theological approach is to contextualise discussions of women and gender within a more expansive theological framework that escapes the confines of patriarchy. This framework which she acknowledges is informed by scholarships of more senior Muslim “feminist” scholars like Barlas, wadud, Shaikh and Lamrabet, encompasses explorations of the Divine nature, the multifaceted interactions between the Divine and humanity (including such fundamental concepts as creation, revelation, prophethood, morality, and ethics), and the essence and purpose of humanity itself (theological anthropology). In Lamptey’s words:

Theological exploration serves to problematize and destabilize assumptions that have gained traction in the tradition. The Muslima approach uses theological concepts and the integration of these concepts to assess existing [patriarchal] practices, laws, and interpretations and to suggest new practices, laws, and interpretations (2018).

Muslima theology, moreover, represents a distinct manifestation of comparative feminist theology and as such it is inherently comparative in its methodology. It actively engages with diverse religious discourses on women and gender, particularly those articulated by women from other faith traditions. This interfaith dialogue enriches the discourse of Muslima theology and situates it within a broader context of feminist religious thought.

Furthermore, Muslima theology maintains a critical stance towards universal and hegemonic feminist paradigms. This critique acknowledges the potential limitations and cultural biases inherent in certain feminist

frameworks, particularly those that may impose Western-centric perspectives on diverse religious contexts (Lampthey, 2018).

Lampthey, as other feminist minded Muslim scholars like wadud (1992) and Barlas (2002) emphasises the importance of tawhid or unicity of God for developing Islamic feminist /Muslima theology. In her scholarly analysis Lampthey posits that tawhid serves as a critical theological foundation for numerous Islamic feminist arguments pertaining to gender equality, individual agency, and the legitimacy of diverse voices within the Islamic tradition. She contends that this ontological principle inherently precludes the theological justification of human hierarchies predicated upon biological sex or socially constructed gender distinctions, notwithstanding the historical reality of such stratifications (2018).

As such Lampthey argues that according to this tawhid based theocentric paradigm, male individuals do not occupy a position of greater proximity or heightened privilege in relation to the divine. Rather, she posits that the doctrine of tawhid implies an egalitarian anthropology wherein all human beings are endowed with commensurate capacities for moral agency and spiritual attainment. In her view, therefore, this theological framework establishes an undifferentiated ontological relationship between the divine and all human subjects, irrespective of gender (2018). Furthermore, Lampthey elucidates that within this conceptualisation of tawhid, the divine, while maintaining its transcendent uniqueness, is understood as immanently accessible to all human beings without gendered mediation. Consequently, she asserts that any theological or jurisprudential claim seeking to establish an intrinsic or divinely sanctioned elevation of men over women must be critically interrogated within this tawhid-based framework. Moreover, Lampthey suggests, following in the footsteps of wadud (1992), that such assertions are potentially categorizable as manifestations of shirk - the gravest transgression in Islamic theology, involving the association of partners or intermediaries with the singular divine entity. In Lampthey's analysis, this tawhid-based hermeneutic thus provides a robust theological foundation for challenging androcentric interpretations of Islamic sources and patriarchal social structures. She proposes that it offers a conceptual framework for reimagining gender relations in Islamic thought, emphasising the direct, unmediated

relationship between each individual and the divine, and underscoring the theological imperative of gender equality as a reflection of divine unity and justice.

By synthesizing these elements, namely constructive reinterpretation, comparative engagement, and critical analysis of hegemonic feminisms, Lamptey's Muslima theology navigates a unique trajectory within the broader landscape of feminist theology and Islamic scholarship. It strives to remain faithful to Islamic principles while advocating for gender equality and women's empowerment, thereby contributing to the ongoing evolution of both fields. However, like Lamrabet and Shaikh, Lamptey does not systematically engage with philosophy of religion and process-relational theology to advance the cause of Islamic feminist theology.

The main premise of this article is that while the contributions of Muslim feminist scholars like Asma Lamrabet, Sa'diyya Shaikh, and Jerusha Lamptey as major representatives of contemporary Islamic feminist theology have significantly advanced Islamic feminist thought, their approaches can be further enriched by engaging with insights from process relational philosophy and theology in particular - a perspective that none of these scholars have yet explored.

In the subsequent sections of this article, I aim to address this gap by examining how process relational theology, with its emphasis on dynamic, interconnected relationships, and its rejection of rigid hierarchies, can offer new insights into Islamic feminist discourse. By introducing this philosophical and theological framework into the rich tapestry of Islamic feminist thought developed by scholars like Lamrabet, Shaikh, and Lamptey, this article seeks to open new avenues for dialogue and expand the philosophical and theological foundations of Islamic feminism / feminist theology.

Overview of Process Relational Theology

Process relational theology, profoundly influenced by the philosophy of Alfred North Whitehead and the theology of Charles Hartshorne, stands in stark contrast to classical theistic views of God and the God-

world relationship. It rejects the notion of a static, immutable God who unilaterally determines the fate of creation from a position of absolute power (Hartshorne, 1984). Instead, it presents a God who is intimately involved in the universe's unfolding processes, a God who truly experiences, responds to, and is transformed by the relationships woven throughout creation.

Process relational theology highlights several key theological mistakes (Hartshorne, 1984) of classical theism that process theology seeks to rectify, particularly in how it characterises God's relationship to humanity. One such mistake pertains to the idea of Divine omnipotence in classical theism. In this respect process -relational theologians challenge the traditional concept of God as absolutely omnipotent. For them, this doctrine is logically incoherent and creates a framework where genuine freedom and love within creation become impossible. Instead, process theology proposes a God whose power is one of persuasion, not coercion, working with and through the worlds own processes of becoming (Cobb & Griffith 1976; Epperly, 2011).

Process relational theologians further critique the classical understanding of God's eternity as an immutable, atemporal existence. Instead, they envision a God whose experience of time is more akin to the temporal unfolding of the universe, a God who is in process, not frozen in an eternal now. Consequently, God's knowledge is not a static foreknowledge of a pre-determined future but rather a dynamic and responsive understanding of the possibilities present within each moment of creation's becoming (Ibid.).

Finally, instead of a God who controls every detail of creation, process theology proposes a God who persuades, inspires, and empowers God's love is not a force that dictates outcomes but rather a creative, responsive energy that nudges, invites, and calls forth the best possibilities within each moment of experience (Cobb & Griffith 1976; Epperly, 2011).

Pantheism: The Foundation of an Intimate God-World Relationship

The concept of pantheism forms the bedrock of process theology's understanding of the God-world relationship. This perspective distinguishes itself from classical theism's view of God as wholly other and transcendent, existing apart from creation. Pantheism literally means "all in God" and posits a far more intimate connection between God and the world, where God embraces the world in its entirety while simultaneously exceeding its boundaries (Sia, 1984). This intimate embrace is not a static or one-sided affair; it is a dynamic and evolving interplay that considers God as Experiencer and not as a distant observer. Process-relational theologians stress the active, experiential nature of God's relationship with the world, stating that God does not merely observe creation but genuinely *experiences* it. This experiential connection transforms how we, for example, understand prayer and religious experience, positioning them not as pleas for intervention from a distant deity but as participations in an ongoing, responsive dialogue. This emphasis on experience, in turn, underscores the reciprocal nature of the God-world relationship. Just as the world's becoming influences God, God, in turn, influences the world through persuasive love, guiding it toward greater complexity, beauty, and wholeness (Cobb & Griffin, 1976). This mutual influence of a continuous interplay where both God and creation are evolving, changing, and responding to one another.

Having briefly outlined the basic features of process relational worldview and theology in the next section I explore the potential contributions of process relational theology to Islamic feminist thought and theology to uncover the nuanced ways in which this philosophical cum theological framework can illuminate new possibilities for understanding God, God-human relationship, reinterpreting religious tradition, and promoting gender justice within Islamic contexts.

Process Relational Theology and Islamic Feminist Thought

In examining the intersection of process relational theology and Islamic feminist thought, this section critically engages with the re-evaluation of divine power and the patriarchal image of God and how process relational theology's emphasis on interconnectedness and relationality offers a powerful framework for challenging the rigid dichotomies that often underpin patriarchal interpretations of gender roles in mainstream Islam.

Deconstructing Divine Omnipotence and the Image of God as a Patriarch

One of the most significant contributions of process relational theology to Islamic feminist thought lies in its re-evaluation of divine power and image of a God as all-powerful patriarch. The above-described process-relational theology's rejection of absolute omnipotence, a concept that is often used to justify hierarchical power structures, including those that perpetuate gender inequality is of paramount importance in this respect. Classical theism's emphasis on God's absolute, unilateral power can have far-reaching social and political implications. When God is conceived as the ultimate patriarch, an all-powerful, controlling, and demanding unquestioning obedience, it becomes easier to legitimize similar power dynamics in human societies. This is particularly relevant to Islamic feminist concerns, as patriarchal interpretations of Islamic texts often draw upon such a model of God to justify male authority over women (Bauer, 2015; Duderija, 2014).

Hartshorne (1984), in his critique of classical theism, argues that equating divine perfection with absolute power is not only philosophically unsound but also morally problematic. He points out that such a conception can lead to a "despot's" model of God, where power becomes synonymous with coercion and control with bad outcomes for women. In this context the following words of Hartshorne are very instructive:

The feminists' complaint that they have been asked to worship a male deity seems pertinent and well founded. "Men are the masters" easily fits the tyrant conception of God, whose function is to command while the creatures merely obey (Hartshorne, 1984).

Similarly in the context of critiquing the classical theistic concept of God as male in Christianity Cobb and Griffin (1976) write as follows:

The liberation movement among women has made us painfully aware how deeply our images of deity have been sexually one-sided. Not only have we regarded all three 'persons' of the Trinity as male, but the tradition has reinforced these images with theological doctrines such as those noted above. God is totally active, controlling, and independent, and wholly lacking in receptiveness and responsiveness. Indeed, God seems to be the archetype of the dominant, inflexible, unemotional, completely independent (read 'strong') male. Process theology denies the existence of this God.

Process- relational theology offers a radically different perspective on divine power and God's image. Instead of absolute control, process relational theology emphasises persuasion, love, and mutuality as the hallmarks of God's relationship with creation. This understanding of divine power is not about imposing a preordained plan but rather about inviting, persuading, and empowering creation towards greater creativity, complexity, and beauty. It is a creative response love of God as an intimate companion (Epperly, 2011).

This shift in perspective has profound implications for how Islamic feminist theologians might approach questions of power and authority within Islamic tradition. By embracing a model of divine power rooted in persuasion rather than coercion, they can challenge interpretations that use God's omnipotence, especially the ingrained idea of God's sovereignty as a sole legislator for humanity (*hakimiya*) (Akbar & Saeed, 2022) that is used in classical theistic version of Islamic theology to justify gender hierarchy and inequality (Chaudhry, 2013).

Furthermore, process-relational theology's understanding of power can help us reinterpret several key Islamic concepts. For instance, the concept of *wilaya* interpreted as "male guardianship" in mainstream Islam but

encompassing broader notions of various forms of male authority can be re-envisioned through a process-relational theology lens. Instead of understanding *wilaya* as a hierarchical imposition of authority as patriarchal interpretations suggest (Mir- Hosseini et al., 2013; Sachedina, 2008), process relational theology invites us to consider it as a relationship of mutual responsibility, respect, and caretaking, grounded in a shared commitment to justice and flourishing. This aligns with the process understanding of God's relationship with creation which is one of guidance, support, and empowerment rather than domination and control.

Furthermore, the idea that God is dynamically engaged with the world necessitates an understanding of religious tradition as similarly dynamic, contextually driven and evolving. It suggests that as our understanding of the world and ourselves evolves, so too must our interpretations of religious texts. A dynamic God, in this sense, necessitates a dynamic tradition. Therefore, process-relational theology provides a robust theological framework to support such contextualised and always in process understandings of tradition that can dislodge strongly entrenched patriarchal interpretations of Islam that are justified on the basis of epistemological closure (Duderija, 2011).

Moreover, the Islamic concept of *fitra*, often translated as "human nature," can also be fruitfully reinterpreted through a process-relational theology lens. Classical interpretations of *fitra* often emphasise a fixed, essentialist understanding of human nature used to reinforce rigid gender roles underpinned by patriarchy (Ayubi, 2019; Sachedina, 2008). Process-relational theology, with its emphasis on becoming and potentiality, offers a powerful counter-narrative to this view since it considers human beings as "co-creators with God" and human nature as not fixed but rather characterised by an inherent capacity for growth, transformation, and participation in the ongoing creative process alongside God. This potentially resonates with the Quranic emphasis on human beings as God's vicegerents (*khalifas*) on Earth, entrusted with the responsibility of shaping a just and flourishing world. By understanding *fitra* through a process-relational theology lens, Islamic feminist scholars can articulate a more dynamic and liberating understanding of human potential, one that

transcends restrictive gender binaries and affirms the inherent capacity for dignity, growth and change within all individuals. The above outlined interpretations of *wilaya*, *khilafa* and *fitra* resonate with those advocated by Lamrabet (2018) and provide further theological and philosophical arguments in support of Islamic feminist theology.

From Dichotomies to Interdependence

Process relational theology's emphasis on interconnectedness and relationality offers an additional powerful framework for challenging the rigid dichotomies that often underpin patriarchal interpretations of gender roles in mainstream Islam. By recognizing the inherent value and significance of all aspects of existence including those often deemed "feminine" process thought paves the way for a more holistic and egalitarian understanding of human nature and gender relations.

Classical theism, particularly in its interpretations of creation narratives, frequently relies on binary oppositions—male/female, spirit/matter, reason/emotion to establish a hierarchical order. This hierarchical and patriarchal understanding, has contributed to the marginalisation of women within religious discourse, justifying their exclusion from leadership roles and limiting their full participation in religious life (Alak et al., 2020).

Process-relational theology disrupts this binary thinking by positing relationality as the fundamental nature of reality. This means that all aspects of existence, including those typically categorised as "masculine" or "feminine," are seen as interconnected and mutually enriching. Moreover, process-relational philosophy considers human experience as a high-level exemplification of reality in general (Mesle, 2008). One implication of this is that the same principles of relationality and interdependence that govern the cosmos (including God) also govern human relationships. This approach does not negate distinctions including those of femininity and masculinity but rather re-evaluates their value. Instead of privileging one side of a binary over the other as in the case of patriarchy, process-relational philosophy/theology emphasises the dynamic interplay of diverse qualities as essential to wholeness

(Hartshorne, 1984; Sia, 1984). Just as a musical masterpiece derives its beauty from the harmonious combination of different notes, so too does the richness of human experience emerge from the interplay of various qualities and perspectives, including those traditionally associated with both masculinity and femininity.

Moreover, process -relational theology's panentheistic understanding of God's relationship with the world further challenges hierarchical and therefore patriarchal understandings of reality associated with classical theism including its Islamic version. By affirming God's intimate involvement with creation, panentheism disrupts the devaluation of the material world often present in classical theism. This has significant implications for how we understand the body, sexuality, and those aspects of human experience often coded as "feminine" and relegated to the realm of the material and therefore "inferior" as per mainstream Islamic thought (Alak et al., 2020). This in turn, allows for a more holistic understanding of human nature that honours the deep interconnectedness of the physical, emotional, and spiritual dimensions of (human) being. This view is not only aligned with Muslima theology as espoused by Lamptey (2018) but also deeply resonates with Shaikh's (2012) call for a vision of human nature in Islam that is "holistic, non-hierarchical, and egalitarian" and her non gendered religious anthropology. Process-relational theology, therefore, offers a theological vocabulary (and broader philosophical worldview) to further develop this vision, suggesting that the divine image is reflected in the full spectrum of human experience, encompassing both traditionally "masculine" and "feminine" qualities.

Conclusion

In conclusion, through its reconceptualisation of God, emphasis on change and becoming in a panentheistic view of the cosmos, and celebration of relationality, process relational theology offers a powerful toolkit for further development of Islamic feminist thought and theology. It provides a philosophical and theological framework for:

Critiquing Patriarchal Interpretations:

By challenging classical theistic notions of omnipotence, immutability, and dualistic thinking, process thought provides a theological basis for critiquing interpretations of Islamic texts that have been used to justify gender hierarchy and inequality.

Re-interpreting Religious Tradition:

Process relational theology's emphasis on dynamism and the evolving nature of both God and creation encourages a more contextual and liberating approach to interpreting Islamic texts and tradition.

Developing Inclusive Theological Visions:

By emphasising interconnectedness, mutual influence, and the inherent value of all forms of experience process relational theology allows for the development of more inclusive theological visions that honour the full spectrum of human experience, regardless of gender.

Through these contributions, I am confident and excited about the prospect of process relational theology serving as an additional catalyst for Islamic feminist theology, offering tools to critique, reinterpret, and re-envision the patriarchal foundations of mainstream Islamic theology. By embracing a model of God that is relational and dynamic, Islamic feminists can fulfil their mission and values of adhering to a version of an Islamic faith that truly uplifts and empowers all individuals, irrespective of gender. The integration of process relational theology into Islamic feminist discourse, therefore offers (an additional) transformative pathway toward understanding divinity and human relationships that is not tinged by patriarchy. As Islamic feminists engage with these ideas, they will contribute to a revitalisation of the Islamic faith that champions dignity, justice, and the flourishing of all individuals within the Islamic tradition. Thus, the future of Islamic thought may very well depend on this deepening this dialogue, leading to a richer, more inclusive understanding of faith that honours the complexities of human as well as the divine experience.

Acknowledgements: Not applicable.

Ethical approval: Since sources obtained from humans or animals were not used in this study, ethics committee approval was not obtained.

Competing interests The author declare no competing interests.

Consent for publication Not applicable.

Financial Support: The author declare that this study received no financial support.

References

- Akbar, A., & Saeed, A. (2022). A critique of the concept of Ḥākimiyya: Nasr Hamid Abu Zayd's approach. *Religions, 13*(11), 1100.
- Alak, A., Duderija, A., & Hissong, K. (2020). *Islam and gender: Major issues and debates*. Routledge.
- Ayubi, Z. (2019). *Gendered morality: Classical Islamic ethics of the self, family and society*. Columbia University Press.
- Barlas, A. (2002). *"Believing women" in Islam: Unreading patriarchal interpretations of the Qur'an*. University of Texas Press.
- Bauer, K. (2015). *Gender hierarchy in the Qur'an: Medieval interpretations, modern responses**. Cambridge University Press.
- Chaudhry, A. (2013). *Domestic violence and the Islamic tradition: Ethics, law, and the Muslim discourse on gender*. Oxford University Press.
- Cobb, J., & Griffin, D. R. (1976). *Process theology: An introductory exposition* (Revised ed.). Westminster John Knox Press.
- Duderija, A. (2011). Constructing a religiously ideal "believer" and "woman" in Islam: Neo-traditional Salafi and progressive Muslim methods of interpretation (Manahij). Palgrave.
- Duderija, A. (2014). Maqasid al-shar n-Sunna hermeneutics and the reformation of Muslim family law. In Duderija, A. (Ed.), *Maqasid Al Shari'ah and contemporary Muslim reformist thought* (pp. 193-218). Palgrave.
- Duderija, A. (2017). *The imperatives of progressive Islam*. Routledge.
- Duderija, A. (2020). Contemporary Muslim male reformist thought and gender equality: Affirmative interpretations of Islam. *Feminist Theology, 28*(2), 161-181.

- Epperly, B. (2011). *Process theology: A guide for the perplexed*. Continuum.
- Haqqani, S. (2024). *The gendered non-negotiables: Islam, gender, and change*. Oneworld.
- Hidayatullah, A. (2014). *Feminist edges of the Qur'an*. Oxford University Press
- Hartshorne, C. (1984). *Omnipotence and other theological mistakes*. State University of New York Press.
- Lamrabet, A. (2018). *Men and women in the Qur'an*. Palgrave.
- Mesle, C. R. (2008). *Process-relational philosophy: An introduction to Alfred North Whitehead*. Templeton Foundation Press.
- Mir Hosseini, Z., Larsen, L., Moe, C., & Vogt, K. (Eds.). (2013). *New ideas, new prospects in gender equality and Muslim family law: Justice and ethics in Islamic legal tradition*. I.B. Tauris.
- Sachedina, A. (2008). *Islam and the challenge of human rights*. Oxford University Press.
- Sia, S. (1985). *God in process thought: A study in Charles Hartshorne's concept of God*. Kluwer.
- Shaikh, S. (2004). Knowledge, women and gender in the Hadith. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 15(1), 99-108.
- Shaikh, S. (2012). *Sufi narratives of intimacy: Ibn 'Arabi, gender and sexuality*. University of North Carolina Press.
- Sirri, L. (2021). *Islamic feminism: Discourse on gender and sexuality in contemporary Islam*. Routledge.
- Yachoulti, M. (2023). New Islamic feminist voices in Morocco: The case of Asma Lamrabet. *Journal of Africana Gender Studies*, 1(1 & 2), 161-176.
- Wadud, a. (1992). *Qur'an and Woman : Re-Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford University Press.

Kutsallığın İnşasında Kadın ve Öteki Kadın: Sare ve Hacer

Women and the Other Woman in the Construction of Sacrosanctity: Sarah and Hagar

Cansu Kaya¹ 

Öz

Bu çalışmanın amacı Tanah, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim temelindeki Sare ve Hacer kimliğinin nasıl konumlandırıldığını incelemektir. Bunun için kimliğin temel mantığındaki özne ve öteki ayrımından yola çıkarak, öncelikle üç kutsal kitabın kadın kimliğini nasıl kurguladığına bakılmıştır. Bu çalışmanın bulgularına göre, Tanah'taki kadın kimliği İsrail topraklarına layık olmaya ilişkinen, Kitab-ı Mukaddes'teki kadın kimliği Mesih'e tabi olmaya bağlanmaktadır. Kur'an'da ise kadın kimliği farklı bir formda olup özellikle cariyeler için bildirdiği hükümler, o dönem için özgür kadın kimliğini inşa etme girişimi olarak değerlendirilebilmektedir. Tanah ve Kitab-ı Mukaddes'te kadının özne oluşu Sare'ye (özgür kadına) dayanırken, Hacer köle kadın konumuyla öteki sayılmıştır. Kur'an'da ise böyle bir ayrım yer almamaktadır. Yahudiler ve Hristiyanlar Sare'den doğmayı önemsemiş, özellikle Yahudiler ulusal kimliklerini bu minval üzere inşa etmiştir. Bu makalede üç kutsal kitapta Sare ve Hacer olmanın neye tekabül ettiği ele alınmakta ve bu meselenin süregelen İsrail-Filistin meselesinin anlaşılmasında dikkate değer bir rol oynadığı ileri sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kadın kimliği, Din, Sare, Hacer.

Abstract

The aim of this study is to examine how the identities of Sarah and Hajar are positioned in the Tanakh, the Bible and the Quran. For this purpose, starting from the distinction between subject and other in the basic logic of identity, how the three holy books construct the female identity was examined. According to the findings of the research, while in the Tanakh, female identity is associated with being worthy of the land of Israel, in the Bible it is associated with being subject to the Messiah. In the Quran female identity takes a different form, the provisions it declares, especially for concubines, can be evaluated as an attempt to construct a free female identity for that period. While the subject status of women in the Tanakh and the Bible is based on Sarah (free woman), Hajar is considered as a slave woman. However, there isn't such distinction in the Quran. It is important for Jews and Christians to be born from Sarah, and the Jews built their national identity accordingly. This article examines being Sarah and Hajar means in the three holy books and argues that this issue plays a significant role in understanding the ongoing Israeli-Palestinian conflict.

Keywords: Female identity, Religion, Sarah, Hagar.

Atıf/Citation: Kaya, C. (2024). Kutsallığın İnşasında Kadın ve Öteki Kadın: Sare ve Hacer. *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 10(2), 469-498.

¹ Dr., cansukaya932@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8746-7321.

Extended Abstract

Identity is the chain of belonging of an individual or society. These affiliations are in the form of being included in a group or staying outside of a group. This is the basic logic of identities. The group to which one is included constitutes the subject, and the group to which one is excluded constitutes the other. While the subject tells us what we are, the other tells us what we are not. Religion is one of the links in this chain of belonging. Religions construct identity as attachment to the divine realm. In religious identities, those of the same belief are separated within the idea of us, and those of different beliefs are separated within the idea of them.

Among the identity types determined by religions, there are also women's identities. In religions, women's identities are constructed through the responsibilities and prohibitions given to women. In the Semitic religions Judaism, Christianity and Islam, female identity is constructed in a similar manner. However, their contents are different. Although there are similar emphases in the New Testament and the Old Testament, the subject woman and the other woman mentioned in the Quran have a completely different meaning.

This study was conducted for two main purposes. The first of these is how the female identity is constructed based on the Old Testament, the New Testament and the Quran. Based on the separation of subject and other in the basic logic of identity, it was examined in what ways the three holy books differ or are similar in constructing the female identity. While female identity in the Old Testament was constructed in terms of the promised land and being Israeli, female identity in the New Testament replaced the emphasis on Israel with Christ, but the understanding that nature was considered sacred from Sarah was not abandoned. On the other hand, the Quran offers a different form of female identity. There is no ethnic emphasis or privileged discourse for women in the Quran. The basic distinction is determined as believing in God or denying him. In addition, the provisions of the Quran for concubines are an attempt to establish the identity of a free woman for that period. This attempt towards the concubinage class reveals the second purpose of the article. The separation of female identity into subject and other in the sacred space is primarily related to this issue of concubinage/slavery. Because in societies where all three religions are preached, concubinage is a legitimate class. While free women are subjects, concubines are the other. In the Old and Testament, women's subjectivity is based on Sarah, one of Abraham's wives. For this reason, both communities gave importance to being born from Sarah, and especially the Jews built their national identities in this way. Hagar is the other here, with her position as a slave woman. In the Quran, the fact that Hagar is the subject does not make Sarah other. It is accepted that both were Abraham's wives. However, in Islamic literature, Hagar's journey from her other

position as the other liberation is important. The clearest example of this situation is the worship of sa'y in Islam. Hagar's struggle in the desert is considered one of the acts of worship in Islam. Hagar managed to establish a living space for herself and her son by struggling alone in the desert. She has exceeded the limits of female identity in traditional societies. It is important that Hagar, who is considered a slave among the Jews, builds her own freedom in the Islamic faith. For this reason, Hagar's name is mentioned today in colonized women's studies and studies on women who have been treated unfairly. In addition, the religious-intellectual root of today's Israel-Palestine issue lies in the positioning of Sarah and Hagar in the context of identity, which takes its source from the Jewish and Christian narrative. The emphasis on the selection of nature from Sarah and the otherness of nature from Hagar provides the basis for the understanding that extends from who will own the promised land to the necessity of exiling the Palestinians. For this reason, to understand today's Israel-Palestine issue, it is necessary to understand how religious women's identities were constructed in the eyes of Sarah and Hagar.

Hagar's status as a subject in Islam is also related to the perspective of slave women in the Quran. The Quran tried to make slave women equal to free women. He advised men to marry slave women and give them gifts. However, there is no attempt to free slave women in the Old and New Testaments. Moreover, since Hagar was a slave in the Old Testament and the New Testament, her bad experiences were considered normal.

However, the literature in Turkiye seems to be lacking in the narrative of Hagar and Sarah. Even though the history of these two women dates to ancient times, the distinction between Sarah and Hagar among women still exists in many areas today. The Jewish community continues to claim that it is a blessed community and traces its ancestry to Sarah. For them, the slave is Hagar. Hagar is the mother of today's Palestinians. Therefore, Jews believe that Palestinians are slaves. These thoughts of the Jews originate from Sarah and Hagar. For this reason, the issue of Sarah and Hagar continues to be current in the modern world.

Keywords: Religion, Female Identity, Sarah, Hagar.

Giriş

Din, kimliğe aidiyet örüntüsü veren, aynı inancı paylaşanlar için güvenilir, ortak bir kaynak sağlayan kategorilerden biridir (Mol, 1976). Bu kaynak bir yandan topluluk içindeki birlik duygusuna katalizör işlevi görmekte (Guibernau, 1997); diğer yandan topluluğu-bireyleri farklı inançlara sahip olanlardan ayırtmaktaki ve böylelikle dinî kimlikler içindeki ben ve öteki ayrımını ortaya çıkarmaktadır. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet de ben ve öteki ayrımına dayanarak söylem geliştirip kimliğini bu söylem üzerine kurmaktadır. Üç dinin kutsal kitaplarında bulunan kimliğin ben ve öteki düzleminde kurgulanma tavrı, kadın kimliğinin inşasına da sirayet etmiştir.

Bu makalede dinlerde kadın kimliği bağlamında, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'daki özne ve öteki olarak kabul edilen kadın kimliğinin konumunu anlamak için, Hz. İbrahim'in eşleri olarak bu üç dinde yer alan Sare ve Hacer konusu ele alınmıştır. Bu konu Avrupa, Afrika ve Uzak-Yakın Doğu literatüründeki kimlik çalışmalarında oldukça farklı perspektiflerden incelenmektedir. Ancak Türkiye'deki literatür bu anlamda kısıtlıdır. Türkiye'de din-kadın çalışmalarında Sare ve Hacer isimleri anılmakla beraber, bu iki kadın hakkındaki çalışmalarda yer bulan efendiye karşı köle, seçilene karşı seçilmeyen, kutsanmışa karşı kutsanmayan kadın kimliklerinin başlangıcına kaynaklık etmesi¹ üzerine odaklanılmadığı görülmektedir. Bu sebeple çalışmanın amacı, genelde Tanah, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de geçen ifadelerden özne ve öteki bağlamında kadın kimliği, özelden ise Sare ve Hacer üzerinden bu özneliğin ve ötekiliğin nasıl inşa edildiğini incelemektir.

Kutsal kitaplardaki kadın kimliğinin Sare-Hacer bağlamında özne-öteki kavramsallaştırılması açısından incelenmesi bu çalışmanın özgün yanını oluşturmaktadır. Böylelikle din-kadın kimliğini inceleyen olası

¹ Bu konuyla ilgili bk. Abdin Chande, "Islam and Qur'anic figures in Africa: Prophets, Sages and Disciples", *Journal of Islamic and Middle Eastern Multidisciplinary Studies: Mathal* 2(1), 1-14, 2012.; Oscar Momanyi, "The Children of Sarah, Hagar and Mary A feminist perspective on Judaism, Islam and Christianity". *The Way*, 56(2), 73-87, 2017; S'lindile Thabede, "Navigating the Threshold: An African Feminist Reading of the Hagar Narrative in Judaism," *Christianity and Islam*, Stellenbosch University, 2022.

çalışmalarda, kutsallıkta temelini bulan Sare veya Hacer olma durumunun bugünkü kadın kimliklerine nasıl yansıdığına dair kapı aralamayı amaçlamaktadır.

Tanah'ta Kadın Kimliği: Soy, Toprak ve Ulus

Tanah'taki kadın kimliği soy, İsrail toprağı ve İsrail ulusu kavramlarıyla bağlantılıdır. Bu üç kavram etrafında inşa edilen Yahudi kadın kimliğinin, İsrail topraklarına layık olabileceğı ve seçilmiş Yahudi ulusunun devamını sağlayabileceğı düşünölmüştür.

Tanah'taki kadın kimliğinin soy unsuru, geleneksel Yahudi yasalarında Yahudi olmak için Yahudi bir anneden doğmak gerektiğı durumuyla bağlantılıdır. Yahudi anneden doğan her çocuk Yahudi kabul edilmekte ve cemaatin içinde buna göre kurallara tabi olmaktadır (Weiner, 2021). Yahudilerde soyun anneden geçmesi, Yahudi kimliği için açık ve net bir standart olarak hizmet etmiştir. Günümüzde farklı Yahudi topluluklarında farklı yorumlamalar olsa bile Yahudi kadınlar anaerkil soy ilkesiyle Yahudi kimliğinin, mirasının ve geleneğinin devamında merkezî bir rol oynamaktadır. Bu rol yalnızca biyolojik değil aynı zamanda Yahudi kültürel değerlerinin korunmasına ve aktarılmasına yönelik olmuştur. Yahudi bir anne, Yahudi çocuklar yetiştirecek ve böylelikle Yahudi toplumunun değerlerinin gelecek nesillere iletilmesi sağlanacaktır (Youvan, 2024).

Tanah'taki kadın kimliğinin İsrail toprağı ile olan bağlantısı ise İsraili olmak/İsrail'den olmak/İsrail'e layık olmak şeklinde belirtilmiştir. İsrail toprağına ihanet etme durumu kadınların ahlak dışı davranışlarıyla örneklendirilmiş, anne-kadın İsrail toprağı, baba-erkek ise Tanrı figürüyle eş görölmüştür. Özellikle İsraililerin Tanrı'nın buyruğundan çıkması sonucunda Tanrı'nın onlara öfkelendiğini anlatan bölümlerde, *"Ey Siyon, tutsak kız (Yeşaya: 52); Siyon kızını, o güzel narin kızı yok edeceğim (Yeremya: 6); bakire kız İsrail çok korkunç bir şey yaptı (Yeremya: 18); yeniden bina edileceksin ey bakire kız İsrail (Yeremya: 31); Rab öfkelenince Siyon kızını nasıl da bulutla kapladı! Yahuda kızının surlu kentlerini gazabıyla yıktı! (Ağıtlar: 2); Yerusölim, sen kocasının yerine yabancıları yeğleyen, zina eden bir kadındın (Hezekiel: 16)"* ifadeleri geçmektedir. Bununla birlikte krallıklar döneminde İsraililerin

başka tanrılara tapması Ohola ve Oholiva isimli zina eden iki kız kardeş benzetmesiyle açıklanmış ve bu durum da toprakların kirletilmesi olarak adlandırılmıştır (Hezekiel: 23). Bu ifadelerde İsrail toprakları kadınlara özgü özelliklerle ele alınmakta ve Yahudi düşüncesindeki kadın-toprak özdeşliği anlatılmaktadır. Yahudi kadın kimliğinin ötekisi, Yahudiliğe uygun yaşamayan (zina eden) ve böylelikle İsrail topraklarına ihanet eden kadınlar olarak kurgulanmaktadır.

Yahudiliğin anneden geçtiği ve vatanın da namuslu kadınla eş tutulduğu bu bakış açısında farkı uluslardan kadınlarla evlenmek yasaklanmıştır. Buradaki gerekçe, farklı uluslardan kadınların Yahudi erkekleri kendi ilahlarına tapmaya zorlayacak olmasıdır. Buna göre Süleyman, başka uluslardan kadınları sevdiği için Tanrı'nın yolundan sapmış (Krallar: 11), Yahuda halkı yabancı ilahlara tapan kızlarla evlenerek Rab'bin sevdiği kutsal yeri kirletmiştir (Malaki: 2). Yabancı kadınlarla evlenenler İsrail'e karşı suç işlemiş sayıldığı için (Ezra: 10) farklı halklardan kadınlarla evlenmek yasaklanmıştır (Nehemya: 10). Bu düşüncenin altında ise Yahudilerin seçilmişlik iddiası yatmaktadır. Buna göre Tanrı kendine özgü bir soy aramış, bunu da Yahudilerde bulmuştur (Malaki: 2). Seçilmiş soyun bozulmaması için Yahudi kadınlarla evlenmek şart koşulmuştur. Yahudi kadınlardan doğan çocukların kutsandığı örnekler de bunu açıklar niteliktedir (Yaratılış: 25). Bu durum, Yahudi kadın kimliği üzerinden seçilmiş ulusu üretme ve seçilmiş ulusun devamlılığı sağlama şartı olarak yorumlanabilmektedir.

Kadınların evliliği ile ilgili düzenlemelerde de yine İsrail toprağı vurgusu devam etmektedir. Evlenecek olan kadınlara bakire olmanın şart koşulması, İsrail'den kötülüğü atmak saikiyle belirtilmiştir. Bakire olmadan evlenen kızın taşlanarak öldürüleceği, bir kadının iki farklı evlilik yapıp ikincisinden de boşanırsa ilk eşe geri dönemeyeceği, zira kadının kirlenmiş sayılacağı bildirilmiştir (Çölde Sayım: 36), (Yasa'nın Tekrarı: 22-26); (Yeremya: 3). Evli bir kadının namusuna hanel getirdiği ispatlanırsa İsrail'e iğrençlik yapmış sayılacak, İsrail'den kötülüğü atmak için taşlanarak öldürülecektir (Yasa'nın Tekrarı: 22-23). Burada kadının bakire oluşu, İsrail topraklarının temizliği ile orantılı görüldüğü için Yahudi kadın kimliğinin ötekisi, bekareti olmadığı için İsrail'e kötülük getiren şekilde kurgulanmıştır.

Görüldüğü üzere Tanah'taki kadın kimliği "Bir kadın Yahudi'yse İsrail'e layık olarak yaşmalıdır" anlayışıyla kurgulanmıştır. Buna ek olarak, erkeğin sözünü dinlemek, yaşamı boyunca kocasına iyilikle karşılık vermek, işleme-dokuma gibi el işleri yapıp aile fertlerini giydirmek, diktiği kıyafetleri tüccara satmak, sabah erkenden kalkıp ailesine yemek hazırlamak ve bağda-bahçede aktif çalışmak gibi şartlar da doğru Yahudi kadın kimliğinin ben'inde sıralanmıştır (Süleyman'ın Özdeyişleri: 21-31). Öteki kadın; Yahudi olmayan ya da Yahudi olsa bile bu şartları sağlamayan kadındır. Dolayısıyla Yahudilerin anne-soylu olması, kadınların doğrudan özne kabul edildiği bir anlayışta olduklarını göstermemektedir. Tanah'ta geçen, *insan gerçekten temiz olabilir mi, kadından doğan biri doğru olabilir mi?* (Eyüp: 15) sorusu da kadının doğrudan özne olmayışına işaret etmektedir. Buna ek olarak Tanah'ta Tanrı'nın insanı kendi suretinde, erkek ve dişi olarak yarattığı, ilk insan Âdem'e derin bir uyku verdiği o uyurken kaburga kemiklerinden birini alıp etle kapladığı belirtilmektedir. Ona *işsa* (kadın) denilmesini istemiştir, çünkü o *işten* (adamdan) yaratılmıştır (Yaratılış: 1-3). Dinî düşüncede kadının erkekten yaratılmış olduğu iddiası, kaynağını Tekvin'deki bu ifadelerden almaktadır. Buna göre, ilk kadın (Havva) yasak ağacın meyvesinden yemiş ve Tanrı tarafından doğum yaparken acı çekmeyle cezalandırılmıştır. Dolayısıyla kadın, ilk günahın sebebi (Yaratılış: 2-4), kötülüğün sembolü (Zekeriya: 5) olarak görülmüştür. Rabbani literatürde ise Havva'nın günahıyla kadın cinsi özdeşleştirilmiş, yapıcı emirlerin birçoğundan kadınlar muaf tutulmuş ve kadınların kimliklerine dair ben'leri annelik ve ev işleri üzerinden oluşturulmuştur (Gürkan, 2021). Kadının anneliği ve ev idaresindeki rolüne yönelik bu vurgunun da soy ve ulus bağlamında olduğu düşünülmektedir. Seçilmiş Yahudi topluluğunun bozulmadan devam etmesi için, Yahudi kadının annelik konumuna (çocuk doğurmasına ve yetiştirmesine) odaklanıldığını söylemek mümkündür.

Kitab-ı Mukaddes'te Kadın Kimliği: Mesih'in Yolunda Olma ve Olmama

Tanah'ta yer alan kadınlarla ilgili söylemler karşılaştırıldığında, Kitab-ı Mukaddes'in kadınlarla ilgili söylemlerindeki kısıtlılık dikkat çekmektedir. Bunda Kitab-ı Mukaddes'in Tanah'ın bir nevi yorumlayıcısı/devam ettiricisi olmasının payı büyüktür. Ancak Tanah'taki bazı eril söylemlere benzer şekilde Kitab-ı Mukaddes'in Matta bölümü, oğul İsa'ya baba Tanrı tarafından insanlara tevdi edilmek üzere bildirilen

yükümlülükler biçiminde yazılmıştır (Matta: 15-28). Birçok yerde İsa'nın Tanrı'nın oğlu, Tanrı'nın da göklerdeki baba olduğu aktarılmıştır. Benzer söylem Yuhanna'da da yer almaktadır. Pavlus'un mektupları da genel olarak baba-oğul-kutsal ruh teslisi üzerine inşa edilmiş olup eril bir dili ön plana çıkarmaktadır.

Kitab-ı Mukaddes'te kadın kimliğinin kurucu unsuru olan özne, Tanah'ın genel kimlik anlayışında olduğu gibi seçilmişlik söylemiyle inşa edilmiştir (Petrus: 2). Ancak bu ikisi arasında bir nüans farkı vardır. Kitab-ı Mukaddes'teki seçilmişlik, İsa Mesih'i takip edenler için geçerli hâle gelmiştir. Bu hâliyle meşru kadın kimliği de Mesih'i takip eden seçilmiş kadınlar ve ötekiler olarak kurgulanmıştır. Kitab-ı Mukaddes'teki Mesih'in yolundaki kadın kimliği için ise iki temel yorum farkı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi İsa Mesih'ten, diğeri ise Pavlus'tan aktarılan söylemler ve öğretilerdir. Her ikisi de kadın kimliğinin inşasını yaratılış, evlilik ve cezalandırma unsurlarıyla ele almış, ben ve öteki ayrımını bu unsurlar üzerinden yapmıştır. Ancak aralarında yorum farklılıkları mevcuttur. Bu sebeple önce İsa Mesih, sonrasında Pavlus'un görüşlerinin incelenmesi gerekmektedir.

İsa Mesih'i takip ettiği için seçilmiş addedilen kadın kimliğinin inşası, kadının yaratılma meselesi ile başlamaktadır. İsa Mesih, Tanah'ta yer alan Tanrı'nın insanları erkek ve dişi olarak yaratmış olma ifadesini, bir erkeğin karısına bağlanması olarak yorumlamıştır (Matta: 19). Bu düşüncesini destekleyici şekilde zina hariç herhangi bir suçtan boşanmayı yasaklamış (Matta: 19), birbirlerinden boşanıp başkalarıyla evlenen erkek ya da kadının zina etmiş sayılacağını belirtmiştir (Markos: 10). Bu durumda İsa Mesih'in aile birliği üzerinden toplumsal nizamın devamlılığını amaçladığını söylemek mümkündür. Ancak İsa Mesih'te kadının erkek için yaratılmış olduğu düşüncesine rastlanmamaktadır.

İsa Mesih, kadın-erkek ya da ırk-sınıf gibi ayrımlar gözetmemiş, o dönemde öteki kabul edilen (Samiriyeli) kadınlara karşı daha kucaklayıcı bir tutum sergilemiştir (Yuhanna: 4-9). O, Yahudi olmayan kadınlara da merhamet etmiş (Matta: 15), günahkâr addedilip dışlanan kadınlara karşı bağışlayıcı olmayı öğütlemiştir (Luka: 7). Tanah'ta olduğu gibi kadın kimliğinde etnik ya da bölgesel vurgulara (İsraili olmak) yer vermemiş, bu şekilde kadın kimliğine bir benlik ya da ötekilik getirmemiştir.

Halkın İsa'ya zina eden bir kadını getirmesi ve Musa'nın Yasa'sına göre bu kadının taşlanacağını söylemesi üzerine, İsa'nın zina yapan kadına karşı hoşgörölü tutumu da dikkat çekmektedir. İsa kadını yargılamadığı gibi, diğerlerinin de yargılamasının önüne geçmiş, *ilk taşı günahsız olanınız atsın* demiştir (Yuhanna: 8). Burada İsa'nın Tanah'ta bildirilen kuralları yorumlayarak daha geniş bir çerçeveden baktığı görülmektedir. Zinayı sadece kadın ve erkeğin fiziksel birleşmesi olarak tanımlamamış, bir kadına şehvetle bakan her erkeği zina etmiş saymıştır (Matta: 5). İsa'nın düşüncesinde Tanah'ta olduğu gibi namus kavramıyla kadın kimliğini tanımlama tavrı da yer almamaktadır.

Pavlus'un mektuplarına gelindiğinde ise Tanah'takine benzer biçimde kadının erkekten yaratıldığı inancının devam ettiği görülmektedir. Pavlus önce Adem'in sonrasında Havva'nın yaratılmış olmasını, kadının erkek için yaratılmış olması şeklinde yorumlamıştır. Bu sebeple erkeğin kadın üzerinde yetkisi olması gerektiğini ifade etmiştir (Korintliler: 11). Bu ifadeden Pavlus'da kadın kimliğinin ben'ini oluşturan ilk unsurun yaratılışa uygun davranmakla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Ben'lik, kadının uysallığıyla bağlantılıdır. Aynı metnin devamındaki *"Kadınlar toplantılarınızda sessiz kalsın, konuşmalarına izin yoktur. Öğrenmek istediklerini evde kocalarına sorsun."* ifadesi bu kanyı destekler niteliktedir (Korintliler: 14). Buradaki öteki, toplantılarda konuşan, sorgulayan kadın olarak kurgulanmıştır. Dolayısıyla Pavlus'un kadın-erkek arasında radikal bir hiyerarşi kurduğu görülmektedir. Ona göre her erkeğin başı (önderi) Mesih, kadının başı erkek, Mesih'in başı da Tanrı'dır (Korintliler: 11).

İsa Mesih'in boşanmayı zorlaştırma tutumuna karşın, Pavlus evliliği öğütlememiştir. Evlilerin eşleriyle meşgul olacağını, bekârların ise Tanrı ile meşgul olacağını söylemiştir (Korintliler: 7). Pavlus bu fikrinin yanı sıra Mesih'in yolunda olan kadın kimliğini kurgularken kadınları kendi içlerinde tasnif etmiştir. Yaşlı hanımların saygın bir yaşam sürmelerini, genç hanımların ise iyi birer ev hanımı olmak üzere eğitilmesini buyurmuş, bu durumu kurtuluş için gerekli görmüştür. Buna göre kurtuluşa erişme amacına kadınların dünyevi arzularını reddetmekle ulaşılmaktadır (Titus: 2).

Pavlus'un dul kadınları da ikiye ayırdığı, altmış yaşını doldurmuş olan dul kadınları ancak Tanrı'nın yolunda bir hayat geçirdiyse doğru kabul ettiği görülmektedir. O, daha genç dulların ise bedensel arzularına yenik düşerek İsa'nın öğretisini çiğneyebileceğini belirtmiştir. Bu sebeple genç dulların evlenmeleri ve çocuk yapmaları, yaşlı dulların ise ailesine Tanrı'nın yolunu öğretmeleri gerekmektedir. Böylelikle düşmana iftira fırsatı verilmeyecektir (Timoteos: 5). Burada kadın kimliği İsa'nın öğretilerine uymak bağlamında ele alınmaktadır. Öteki kadın, bedensel arzularına yenik düşen ve dolayısıyla İsa Mesih'e ihanet edendir. Özne kadın ise İsa Mesih'in yolunda olup Pavlus'un tasnifine göre hayat sürendir.

Pavlus, aynı katı tutumu zina eden kadınlara karşı da sürdürmüş, zina eden kadının Mesih'in mirasında yeri olmadığını ifade etmiştir (Efesliler: 4). Bu ifadesi de İsa Mesih'in ılımlı tavrının tam karşısındadır. Pavlus'un mektuplarında zinanın yanı sıra kadınlar için fiziksel süs de yasaklanmış, kadının edeple ve sadelikle olması gerektiği belirtilmiştir. Ona göre kadın, sükûnet ve uysallık içinde öğrenmeli, erkeğe egemen olmamalı ve ona bir şey öğretmemelidir. Kadının bu konumunun gerekçesi olarak yine yaratılışa işaret eden Pavlus'un düşüncesinde şeytan tarafından aldatılan Âdem değildir. Kadın aldatılıp suç işlemiştir. Kadını kurtaracak olan da doğum yapmasıdır (Timoteos: 2). Bu ifadeler Hristiyanlıktaki ilk düşünüş denilen, cennetten kovulma bahsine gönderme yapmaktadır. Kadın şeytana uyduğu için erkek de onunla cennetten kovulmuştur. Pavlus'un bu düşünceleri Tanah'ta olduğu gibi Havva'yı suçlu ilan edip kadın kimliğini ayıplı/eksikli bir söylem üzerine kurgulamanın devamlılığını göstermektedir.

Buradan hareketle Kitab-ı Mukaddes'teki kadın kimliğinin iki türlü biçimlendiği görülmektedir. İlki İsa Mesih'in ikincisi Pavlus'un yaklaşımıdır. İsa imana, Pavlus ise yaşama pratiklerine dayanan bir yaklaşımla kadın kimliğini kurgulamıştır. İsa'da kadın erkeğin ötekisi değildir, imanı oranında kurtuluşa erecektir. Pavlus ise kadını insanlığın günahlarının başlangıcı olarak görmüş, aklanması için kadına sıkı tedbirler sunmuştur.

Gerek İsa Mesih gerekse Pavlus'un kadın kimliği ile ilgili fikirlerinin yanı sıra Kitab-ı Mukaddes'te geçen iki farklı kadın figürü Hristiyan düşüncesinde kadın kimliğinin konumu açısından önemli görülmüştür. Bunlardan ilki Mecdelli Meryem'dir. Mecdelli Meryem Kitab-ı Mukaddes'te İsa Mesih'in annesi olan Meryem'den sonra en fazla yüceltilen kadındır. Matta:28'de, Markos:16'da, Yuhanna:20'de İsa'nın çarmıha gerilip öldükten sonra Mecdelli Meryem'e görüldüğü ve mesajını diğerlerine bildirmesi için ona söylediği aktarılmaktadır. Burada diriliş mucizesine ilk olarak bir kadının şahitlik etmesi oldukça önemlidir. Pavlus'un bildirilerinin aksine, Mecdelli Meryem anlatısı ile kadın kimliği toplumdaki soyutlanmayan, önemli görevler üstlenebilen bir içeriğe sahip olmaktadır.

Diğer önemli figür ise Lea'dır. Kitab-ı Mukaddes'in son kitabı Vahiy'de kadın ve ejderha alegorisi üzerinden Lea'ya atıfta bulunulur. Buna göre gökte güneşe sarınmış bir kadının başında on iki yıldızdan oluşan bir taç vardır. Kadın gebedir ve doğum sancısı başlamıştır. Ardından gökte beliren bir ejderha kadının çocuğunu almak için beklemektedir. Kadın, bütün ulusları güdecek bir erkek çocuk doğurmuştur. Çocuk Tanrı'ya götürüldüğünde kadın çöle kaçmış ve çölde bin iki yüz altmış gün beslenmesi için Tanrı'nın hazırladığı yere gelmiştir. Ejderha gökteki yerini yitirince, yeryüzünde erkek çocuğu doğuran kadını kovalamaya başlamıştır. Kadına yılandan kaçabilmesi için kartal kanatları verilmiştir. Ejderha kadının soyundan geri kalanlarla ve İsa'ya tanıklıklarını sürdürenlerle savaşmaya devam etmiştir (Vahiy: 12).

Bu hikâyede geçen on iki sayısı, Yakup (İsrail) olarak bilinen peygamberin oğul sayısıdır. Yakup, İshak ve Rebeka'nın oğludur. Rebeka kısır olduğu halde Tanrı'nın buyruğuyla ikiz erkek bebeklere hamile kalmıştır. Tanrı'nın Rebeka'ya *rahminde iki ulus var, senden iki ayrı halk doğacak* söylemi aktarılır (Yaratılış: 25). Doğan çocuklardan Yakup, İbranilerden Lea ve Rahel'le evlenip İsrail oğullarına atalık ederken, Edom (Esav) İsmail'in kızıyla (Hacer'in torunuyla) evlenmiştir (Yaratılış: 36). Edom seçilmemiş olanla akraba olduğu için, kutsanmış soy İshak'ın oğlu Yakup, Yakup'un oğlu Yahuda ile devam etmiştir. Yahuda'yı Lea doğurduğu için Lea modern dönem yorumcular tarafından anne-ata olarak kabul görmüştür. Yakup Lea'yı başlangıçta istememiş, Rahel ile evlenmek için Lea'yla evlenmeye razı olmuştur (Olszewska, 2018). Bu anlatıyla İsrail

soyunun Lea'dan bir diğer deyişle sevilmeyen kadından devam etmesi, Yakup'un (kulun) tercihi karşıt olarak, Tanrı'nın seçtiği ulus söyleminin Hristiyanlar açısından da geçerliliğini göstermektedir.

Kur'an-ı Kerim'deki Kadın Kimliği: Özgür Olan ve Olmayan

Kur'an-ı Kerim'deki kadın kimliğinin nasıl inşa edildiğini anlamak için kadınlarla ilgili yaratılış, evlenme, miras, boşanma, iddet süresi, sadakat, iffetli bir kadına iftira atmanın cezası gibi konuların yer aldığı ayetlere bakmak gerekmektedir. Kadının yaratılışı ile ilgili: *Ey İnsanlar! Doğrusu biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizle tanışmanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık* (Hucurât: 13); *O dökülen bir meniden bir nutfe değil miydi? Sonra bir embriyon oldu da Rabbi onu biçime koydu. Ondan da iki cinsi -erkeği ve dişi- yarattı* (Kıyamet: 37-39); *İnsanın soyunu süzülmiş bir özden, değersiz bir sudan yaratmıştır. Sonra ona biçim vermiş, içine kendi ruhundan üflemiştir* (Secde: 8-9); *İnsan topraktan yaratılmıştır* (Rûm: 20); *Sizi tek bir nefisten (türden) yaratan eşini de ondan var eden ve bu ikisinden birçok erkek ve kadın yaratan Rabbinizden sakının* (Nisa: 1) ifadeleri yer almaktadır. Bu ifadeler kadın ve erkeğin aynı nefisten yaratılmış olduğuna işaret etmektedir. Bu noktada kadının erkekten yaratılan olduğu iddialarının kaynağı Tanah ve Pavlus'un yorumları olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an'da kadın ve erkek iman etmek ve inkâr etmek konusunda eşittir. Mümin erkekler ve kadınlar nur bakımından (Hadid: 12), münafık erkekler ve kadınlar azap bakımından (Hadid: 13), sadaka veren erkekler ve kadınlar ise mükâfat bakımından eşittir (Hadid: 18), (Tevbe: 67-70).

Kadın ve erkeğin eşit olarak yaratılması ve imanda veya inkârda eşit muamele görmesi belirtilmesine rağmen, Kur'an'daki hitap dili de erildir. Bunu, "Ey Ademoğulları!" biçiminde seslenişinden, Meryem hariç hiçbir kadının adının geçmeyeşine kadar olan örneklerle desteklemek mümkündür. Bu durumun iki sebepten kaynaklandığı düşünülebilir. İlki, Arapçanın gramer yapısıdır. Arapça eril bir dil olduğu için gramer yapısı da eril ifadeler içermektedir. Örneğin kadınların ve erkeklerin karışık bulunduğu bir grubu nitelerken mu'minûn olarak sıfatın ya da zamirin eril hali kullanılmaktadır (Güler, 1991). Bir diğer sebebin ise Arapların patriarkal yaşam biçimlerine ilişkin olduğu söylenebilir. Hür kadınlar içinde istisnai örnekleri olmakla birlikte genel olarak Cahiliye

Arap toplumlarında kadın akli noksan, baştan çıkarıcı ve iradesiz olarak kabul edilmiştir (Altıntaş, 2001). İslam'a tabii olmayarak Cahiliye Dönemi geleneklerini sürdürenlerin tutumlarının kadın ve erkek eşitsizliği gibi yorumlara sebep olduğu anlaşılmaktadır.

Bakara: 35'te Allah Âdem'e seslenirken, yasaklı ağaca yaklaşılmaması kuralına Adem'in eşinin de uymasını istemiştir. 36. ayette şeytana uyan Âdem ve eşine, *birbirinize düşman olarak inin. Çünkü yeryüzünde belirli bir süreye kadar sizin için barınma ve yararlanma vardır*, bildirilmiştir. Kur'an'a göre, Âdem ve Havva şeytana beraber uymuş, ancak Allah Âdem'in tövbesini kabul ettiği için (Bakara: 37) yeryüzüne inmeleri herhangi bir ceza karşılığı olmamıştır. Dolayısıyla Tanah'ta ya da Pavlus'un mektuplarında olduğu gibi cennetten kovulmaya sebep olan, varoluşu kötülüğün kaynağı olarak gösterilen kadın figürü Kur'an'da yer almamaktadır.

Kur'an'da adı açıkça zikredilen tek kadın Meryem'dir. Bakara: 87, 253; Al-i İmran: 36, 42, 45, 47; Nisa: 156, 157, 171; Maide: 17, 46, 75; Tevbe: 30; Meryem: 17-25, 91; Hac: 50; Ahzab: 7; Hadid: 27; Sâf: 6, 14; Tahrim: 12 surelerinde İsa, Meryem oğlu olarak ifade edilir. Bu ayetlerde Meryem'in iffetini koruduğu, Allah'ın lütfuyla hamile kaldığı, dünya kadınlarına üstün kılındığı, İsa'nın Allah'ın bir mucizesi olarak Meryem'e müjdelendiği anlatılmaktadır. Havva, Hacer, Sare ya da diğer peygamberlerin eşrafından olan kadınlar, eşi, karısı ya da kızı gibi ifadelerle işaret edilmiştir. Dolayısıyla atıfta bulunulan kadınların kim olduklarını anlamak için, tek başına Kur'an'ı okumak yeterli gelmemektedir. Kadın kimliklerinin anlaşılması için, o dönemin hadiselerini ve Kur'an'da o hadiselerin nasıl ele alındığını bilmek gerekmektedir.

Kadının İslam'daki konumu ile ilgili en fazla tartışılan ayetlerin arasında, *"Kadınlar sizin tarlanızdır. Tarlanıza dilediğiniz gibi varın."* (Bakara: 223) ifadesi yer almaktadır. Bu ayete karşı görüş sunanların savları, kadının bir meta olduğu erkeğin de onun sahibi olduğuna yöneliktir (Çınar, 2018). Ancak buradaki kadın-tarla benzetmesini, İslam'dan önceki toplumlarda, ilkel dinlerdeki tapınma simgelerinde ve mitolojilerdeki toprak-ana tasavvurunda da görmek mümkündür. Paleolitik Çağ'da kadının doğurganlığıyla kabilenin devamını güvenceye alması, yaşamın

kaynağının kadın simgesi ile açıklanmasına kaynaklık etmiştir. Neolitik Çağ'a gelindiğinde bahsedilen temel yaşam kaynağı tarım olmuştur. Tarımın yaşamdaki belirleyiciliği tapınma sembollerini de değiştirmiş, toprağa atfedilen kutsallık kadın ve toprak özdeşliğine temel oluşturmuştur (Banon, 2012).

Topraktaki verimlilik ile kadının doğurganlık özelliği arasındaki bağlantı mitolojik anlatılarda da görülmektedir. Klasik Yunan mitolojisindeki Gaia ve Demeter (Ceres) toprak tanrıçası olarak doğadaki verimliliği simgelerken (Can, 2020), Altay Türklerindeki yaratılış mitolojisine göre Tanrı Ülgen'e kâinatı yaratma fikrini Ak-Ana vermiştir (Ögel, 1993). Bu sebeple Kur'an'daki kadın-tarla benzetmesinin, modern anlamdaki metaya ilişkin olmadığı, o dönemin topluluklarındaki düşünce biçiminin ifadeye yansımalarıyla ilgili bir durum olduğunu söylemek mümkündür.

Bakara: 228'de yer alan, "*Kadınların makul ve meşru ölçülerde ödevlerine denk gelen hakları vardır, erkeklerin ise onların üzerinde bir dereceleri mevcuttur,*" hükmüyle erkeğe daha fazla sorumluluk yüklenmiş, modern bir ifade ile kadına pozitif ayrımcılık yapılmıştır.² Yine kadının regl döneminde ibadetten muaf tutulduğu İslam'ın kabulleri arasındadır. Ancak erkekler için biyolojik gerekçelerle ibadetten muaf olma durumu yoktur. Onların ibadet etme yükümlülüğü daimidir.

Kadının boşanmasıyla ilgili konular Bakara: 230-237; Nisa: 19, 20, 21, 130; Mücadele: 2-4; Talâk: 1-6 ayetlerinde açıklanmıştır. Bunlara göre, erkek kadını üçüncü defa boşarsa, kadın başka bir erkekle evlenmedikçe o kadınla evlenmesi helal değildir (Bakara: 230). Bu ifade çoğunluğu erkeğe tanınan talâk hakkının keyfi kullanılmaması için uyarıcı nitelikte olup Tanah'taki kuralın tam tersidir. Aynı surenin devamında iddet süresi biten ya da boşanılan kadının iyilikle serbest bırakılması (231), boşanmış kadının yeniden evlenebilmesi (232), mehir verme (236-237), başka bir kadınla evlenmek isteyen erkeklerin mevcut eşine iftira atmaması (Nisa: 19-20), eşlerinden zıhar ile ayrılıp geri dönmek

² Bahsi geçen ayetin kadının değerini bir derece düşürmek olarak yorumlayan görüşler için bk. Fatima Mernissi, *Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza*, çev. Aytül Kantarcı, 2004, Ankara: Epos.; Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *El Keşşâf an Hakâiki't Tenzil*, 6. Cilt, 1977, Beyrut: Daru'l-Fikr.

isteyen erkeklere yükümlülükler (Mücadele: 2-4), açıkça bir ahlaksızlık yapmayan kadınların evden gönderilmemesi gerektiği (Talâk: 1-6) gibi düzenlemeler yer almaktadır.

Nisa:3'te birden fazla kadınla evlilik durumunun erkeğin hakkaniyetli davranmasına göre olduğu ifade edilmiştir. Kur'an'da erkeklerin kimlerle evlenemeyeceği açıkça belirtildiği için, kadınların kimlerle evlenemeyeceğine aynı ayetten çıkarım yapmakla ulaşılmaktadır. Buna göre anne, evlat, kız kardeş, babanın varsa diğer eşleri, hala, teyze, yeğen, sütanne ve sütkardeş, eşlerin annesi ve evli kadınlar ile evlenmek erkeklere haram kılınmıştır. Bunların dışında mümin hür kadınlar ile ellerinin altındaki cariyelerle (Nisa: 23-25), kendilerine kitap verilen iffetli hür kadınlarla (Maide: 5) ve inanıp hicret eden kadınlarla (Mümtehine: 10) evlilik uygun görülmüştür. Cariyeler ile evlilik için cariyelerin rıza göstermesi şartı sunulmuş, birlikte olmaya zorlanmamaları gerektiği bildirilmiştir (Nur: 33).

Boşanma ve evlenme ile ilgili düzenlemelerde kadın kimliğinin kurucu unsurlarını analiz etmek için, Cahiliye Dönemi Araplarda kadınların hür ve cariye olarak ikiye ayrılmış olmasından bahsetmek gerekmektedir. Özellikle Cahiliye Döneminde zengin-hür kadınların belirli ayrıcalıkları olsa da genel anlamda kadın kimliğine bir özerklik-değer atfetme tavrı yoktur. Boşanmış kadınlar yeniden evlenememekte ve eski eşlerinin tahakkümünde kalmaya devam etmektedir. İbre cariyelere döndürüldüğünde ise Cahiliye Döneminde herhangi bir hak ya da hukuktan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Cariyeler birer obje niteliğinde olup onlara karşı suç işlemenin herhangi bir yaptırımı da bulunmamaktadır. Cariyelere nikah kıyılmamakta ve onlara fiziksel işkencede bir beis bulunmamaktadır. Cariyeler sahibine para kazandırması için ticari bir mal olarak görülebilmektedir. Bununla beraber bazı kabilelerde yeni doğan kız çocuklarının diri diri gömülme geleneği de mevcuttur (Altıntaş, 2001). Dolayısıyla Cahiliye Dönemi Arap topluluklarında kadın öteki, cariyeler ise birkaç derece daha ötekidir.

Bu açıklamalar ışığında Kur'an'daki kadın kimliği mahiyetine kavuşmaktadır: Arap toplumunda özgür kadın olmak görece iyi olduğundan, Kur'an'da kadınlara ilişkin düzenlemelerin ekseriyetle cariyelere-öteki kadınlara yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle

radikal feminist kuramda dinlerin kadınları köleleştirdiği varsayımı (İmançer, 2002), Kur'an'da cariyelerin rızasının alınması, cariyelerle evlenmenin yasallaştırılması, boşanmış kadınların serbest bırakılması gibi durumlarla çelişki arz etmektedir. Bu sebeple Arap toplumunda bariz olan öteki kadının (cariyenin), özne kılınmasına yönelik Kur'an girişimi açıktır.

Kutsal Metinlerde Kadın ve Öteki Kadın Anlayışının Temeli: Sare ve Hacer

Çalışmanın buraya kadar olan kısmında kadının üç kutsal kitaba göre hangi söylemlerle özne, hangi söylemlerle öteki olduğu incelenmeye çalışılmıştır. Bu üç kitapta kadın kimliğini erkeğin ötekisi olarak görme ve yorumlama anlayışının temelinde Tanah'ın etkisi görülmüştür. Çalışmanın birkaç yerinde bahsedildiği üzere, Yahudiliğin seçilmiş ulus olma iddiası, seçilmişlik söylemini pekiştirmeyi de beraberinde getirmiştir. Tanah'ın birçok yerinde, *ne mutlu Tanrısı Rab olan ulusa, kendisi için seçtiği halka!* (Mezmurlar: 32-34); *Yahuda'da Tanrı bilinir, İsrail'de adı uludur. Konutu Şalem'dedir, yaşadığı yer Siyon'da* (Mezmurlar: 74-76); *Rab halkları kaydederken bu da Siyon'da doğmuş diye yazacak* (Mezmurlar: 86-88); *Tanrı hakkınıza düşen Kenan ülkesini size vereceğim diyerek İsrail'le bir antlaşma yaptı* (Mezmurlar: 105); *çünkü Rab Siyon'u seçti, onu konut edinmek istedi. Sonsuza dek yaşayacağım yer budur dedi* (Mezmurlar: 132) ifadeleri seçilmiş İsraili olmayı vurgulamaktadır. Tanah'ta seçilmiş bir ulusu dünyaya getirecek olan kadının belirli şartları sağlaması gerekmektedir. Bu şartların başında Sare'den doğmak vardır.

Tanah'a göre İbrahim'in Sare, Hacer ve Keturah isminde üç eşi bulunur. İsrail'in seçilmiş olması Sare'ye dayandırılmaktadır. Tekvin'in ilk bölümlerinde İbrahim'in soyunun nasıl kutsandığı anlatılırken Sare'ye dair detaylı bilgiler verilir. Kenan'daki kıtlık yüzünden Sare'nin İbrahim'le Mısır'a seyahat etmesi, Firavun'a karşı İbrahim'i koruması, İbrahim'in Sare'yi Firavun'a vermesi, Firavun'un Sare'den dolayı İbrahim'e iyi davranması, Sare'nin yaptığı fedakârlık karşısında Tanrı'nın Firavun'un ev halkını lanetlemesi aktarılır (Yaratılış: 11-13).

Tekvin'in ilerleyen bölümlerinde Sare çocuk sahibi olamadığı için Mısırlı cariyesi Hacer'i İbrahim'e verir. Hacer İbrahim'den hamile kalınca Sare'yi küçük görmeye başlar. Bunun üzerine Sare Hacer'e kötü davranır ve Hacer çöle kaçar. Rabbin meleği Hacer'i Şur yolundaki pınarın başında bulur. Sare'den kaçtığını öğrenince geri dönmesini, ona boyun eğmesini ve Hacer'in soyunu çoğaltacağını söyler. O esnada Hacer Tanrı tarafından İsmail ile müjdelenir. Hacer Tanrı'yı El-Roi (gören Tanrı) olarak adlandırır. İsmail adını ise Tanrı belirler (Yaratılış: 15-17).

Sare'nin Tekvin'de yer aldığı son olay, Tanrı'nın İbrahim'le soyunun kutsanması üzerine yaptığı anlaşmadır. Bu anlaşmada Avram'ın adı Avraham (çokların babası), Sare'nin adı Sara (prenses) olarak değiştirilir. Tanrı Sare'yi kutsadığını, ona bir erkek evlat vereceğini ve bütün ulusların annesi olacağını söyler. Çocuğun adını İshak (Isaac) koyar ve soyunun kutsanacağını belirtir (Yaratılış: 17-18). İsmail büyüüp İshak'la alay edince Sare, İsmail'i ve Hacer'i kovdurur. İbrahim onları göndermeye gönüllü olmasa da Tanrı ona soyun İshak'la sürecek dediği için Sare'nin isteğini yerine getirir. Tanrı çöle düşen Hacer'e kuyu buldurtur ve oğluyla hayatta kalmasını sağlar (Yaratılış: 20-21).

Erken dönem Musevi yorumcularından Philon'a göre, Sare erdemli olduğu için Hacer'i İbrahim'e sunmuştur. Hacer burada ruhun geçici olarak ikame ettiği bir varlığı simgeler, öğretici bir öznedir. İbrahim ilim peşinde koşarken Sare ile evlenir, ancak ilmini tamamlaması için dünyevi ilimleri de öğrenmesi gerekir (Burada dünyevi ilimler derken Hacer astronomi, coğrafya, geometri gibi disiplinlerle özdeş tutulur). Sare fazileti, Hacer hizmeti temsil eder. Bu sebeple Sare'nin Hacer'i istememe sebebi basit bir kıskançlık değil, zihin uyumsuzluğudur. Hacer ön bilgidir. Hikmet sahibi olmak için ön bilgi gereklidir. Hacer'in kaçışı hikmetten ve faziletten çekinmesidir (Bakhos, 2016). Sare ise Yahudi ulusunun kurucu annesi olarak arketipik anaerkilliğin sembolü olup kadın-annelik ve Tanrı arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmaktadır (Niehoff, 2004).

Crotty'e göre, Hacer anlatısının temel kullanımı göçmen bir nüfusun toprak iddiası ve atalarının tarihini ortaya koymak şeklindedir (Crotty, 2012). Yahudi literatürde Hacer'in çeşitli yorumları vardır. Bunların ortak

noktası, Hacer'in 'öteki' olduğunun kabulüdür. Tekvin Rabbah'ta Hacer Sare'ye mükâfat olarak verilen Firavun'un kızı, Genesis Apocryphon'da Nemrut'un torunu, kimi hahamlara göre İbrahim'in eşi (cariye değil), kimi hahamlara göre ise Ketura'yla aynı kişidir (Bakhos, 2016). Kısaca, kutsanmışa karşı kutsanmamış, seçilmişe karşı seçilmemiş olan Hacer'dir. Hacer'i öteki kılan bir diğer söylem, annelik üzerinden kadının tanımlanma durumunda açığa çıkmaktadır. Tekvin'e göre İsmail'i Hacer doğurmuştur, ancak İshak İbrahim'den olmuştur. Öteki kadın, seçilmemiş olanı doğururken, erkek özne seçilmiş olanla özdeş kılınmıştır.

Sare'nin özne-kadın olma anlayışı Kitab-ı Mukaddes'te de devam etmiştir. Ancak İbrani ulusunu vurgulamak yerine, Mesih'in yolunda olanların Sare'den doğduğu söylenmiştir (Yeşaya: 51). Sare'nin kısır olmasına rağmen çocuk sahibi olması, önce İsrail'in kutsallığına (Yeşaya: 54), sonra Sare'nin imanına ve ariliğine atfedilmiştir. Kutsanmış soyun İshak'la süreceği inancı Kitab-ı Mukaddes'te de yer almaktadır (Romalılar: 4-9).

Pavlus'un mektuplarında da İbrahim'in biri köle (Hacer) biri de özgür kadından (Sare) iki oğlu olduğu yazmaktadır. Köle kadından olan olağan yoldan, özgür kadından olansa vaat sonucu doğmuştur. Bu kadınlar iki antlaşmayı simgelemektedir. Hacer Sina Dağı'dır, köle olacak çocuklar doğuracaktır. Bu mevcut Yeruşalim'in (Kudüs'ün) karşılığıdır. Çünkü çocuklarıyla birlikte kölelik etmektedir. Oysa göksel Yeruşalim (Sare) özgürdür. Anne olan Sare'dir. Nitekim şöyle yazılmıştır: *Sevin çocuk doğurmayan ey kısır kadın! Çünkü terk edilmiş kadının kocası olandan daha çok çocuğu var... köle kadınla oğlunu kov. Çünkü köle kadının oğlu özgür kadının oğluyla birlikte asla mirasa ortak olamayacaktır.* Yahudilerde olduğu gibi Hristiyanların da soyunu Sare'ye dayandırması ve bunun üzerinden kutsanmış bir topluluk olma iddiası, *bizler köle kadının değil, özgür kadının çocuklarıyız* (Galatyalılar: 4) söylemiyle belirtilmiştir.

Kitab-ı Mukaddes'in anonim olan İbraniler'e Mektuplar kitabında ise Sare'nin kısır olduğu hâlde çocuk sahibi olması İbrahim'in imanına bağlanmıştır (İbraniler: 11). Burada Sare'ye açıkça bir değer atfedilmemiştir. Petrus'un birinci mektubunda kadınlara fiziksel sadelik öğütlenirken, bir kadının kocasına bağımlı olması gerektiği Sare örneği

ile açıklanmıştır. Sare'nin İbrahim'i efendim diye çağırması ve onun bu uysallığını örnek alanın Sare'nin çocukları olacağı bildirilmiştir (Petrus: 3).

Sare ve Hacer anlatısının Hristiyanlıktaki kökleri ise Pavlus ve Philon'un yazdıklarına dayanmaktadır. Her ikisi de Sare'yi asıl eş, Hacer'i öteki olarak görmüştür. Pavlus'un yorumu daha sonraki yorumcuların Musevilik ve Hristiyanlık arasında düşmanca zıtlık yaratmaları için uygun temeli inşa etmesinde önemli bir rol oynamıştır. Augustine'in *City of God* çalışmasında, Hacer yeryüzündeki şehri ve insanlığın günahlarını simgelemektedir. Daha sonraki Hristiyan yazarlar kilise ve sinagog arasında bir karşıtlık kurmak üzere bu analogiyi değiştirmiştir. Hristiyanlar açısından Hacer nadasa bırakılmış toprak, Sare ise verimli arazi demektir. İslam'la karşıtlık da bu terminolojiyle palazlanmıştır (Bakhos, 2016).

Kur'an'da Sare'ye ve Hacer'e atıfta bulunan birkaç ayet vardır. Hud: 71-73'te ve Zariyat: 24-37'de Lut kavmine gönderilen melekler, İbrahim'in karısına çocuğu olacağını söylemiş ve bu olay Kur'an'da, *biz ona İshak'ı ve İshak'ın ardından Yakub'u müjdeledik* şeklinde yer almıştır. İbrahim'in karısı yaşı ileri olduğu için müjdeye şaşırmıştır. Bu olay Tekvin'de de benzer şekilde yer almaktadır (Yaratılış: 18). İbrahim'in duasında geçen, *ben zürriyetimden bir kısmını senin kutsal evinin yanında tarıma elverişli olmayan bir vadiye yerleştirdim... Yaşlılığıma rağmen bana İshak'ı ve İsmail'i bağışlayan Allah'a hamd olsun* ifadeleri aktarılmaktadır (İbrahim: 35-41). Hud ve Zariyat surelerinde geçen eş Sare, İbrahim suresinde geçen eş Hacer'dir. Ancak Kur'an'da iki kadının ismi açıkça zikredilmemiş, iki kadın arasında herhangi bir hiyerarşi kurulmamış, ikisi de İbrahim'in eşi olarak kabul edilmiştir.

Hacer ve İsmail'in Kâbe'nin yeniden inşa edilmesinde rol oynaması ise İbrahim suresindeki ayetten yola çıkarak yorumlanmaktadır. Bugün İslam pratiğinde Hacer'in çölde su ararken Safa ve Merve arasında gidip gelmesiyle bulunduğu suyun kutsal, tepeler arasında gidip gelişinin de sa'y ibadeti olarak kabul edilmesi hâlâ geçerlidir. Bir kadına adanan tek ibadete Hacer'in kaynaklık etmesi de İslam düşüncesi içinde Hacer'in önemini/öteki olmayışını göstermektedir (Yusuf, 2017).

İbn Abbas'a göre, Hacer'in çöldeki çaresizliği ve çocuğunu hayatta tutma çırpınışı, Kâbe'nin kurulmasına yardımcı olduğu için Hacer'in başına gelen olaylar Tanrı'nın iradesidir (Arguetta, 2020). Yahudi tefsirci Poorthuis'da Hacer'in kuyuyu bulmasını Tanrı'nın bir planı olarak görmüştür (Poorthuis, 2013). Benzer şekilde Firestone, Hacer'in İslami literatürde İbrahim'in mirasına ortak olma ve Arapların kendi kimliğini kurma amacıyla yer aldığını belirtmiştir. Buna göre, Hacer'in ve İsmail'in çöldeki yolculukları ve deneyimleri üzerinden Tanrı'nın iradesi vurgulanmaktadır (Firestone, 2018).

Böylelikle Kutsal Kitap'ta köleliği ve yetersizliğiyle anılan Hacer, İslam düşüncesinde kurucu anne olarak kabul edilmiştir. Nasıl ki Sare Yahudi düşüncesinde ilk annedir, Hacer de bu anlamda İslam düşüncesinde ilk anne olarak kabul edilmiştir. Bu durumda kendi inancının üstünlüğünü vurgulamak için, kadın kimliğine başvurma tavrının üç dinî gelenekte de ortak olduğu söylenebilmektedir (Crotty, 2012).

Guest'e göre ise Hacer, çölde verdiği mücadeleyle modern öncesi toplumlarda erkek özneye atfedilen bütün edimleri tek başına gerçekleştirmiştir. Bilmediği bir yerde, herhangi bir erkek özne olmadan yeni bir yaşam alanı inşa etmiş, İslam inancının yapı taşlarından biri olmuştur. Bu açıdan Hacer'i, toplumsal rollerin cinsiyete dair tasnif edilmesindeki sınırı kaldıran özne olarak tanımlamıştır (Guest, 2011).

Hacer'in Sare'ye Firavun tarafından verilmesinden yola çıkarak, Hacer'in Afrikalı olduğunu iddia eden çalışmalar da mevcuttur. Jibrail Bin Yusuf, bu bilgi doğrultusunda Afrika ve İslam öncesi Arap medeniyeti arasında bağlantıyı kurmaya çalışmış, Araplar ve Afrikalılar arasındaki etnik benzerliğe Hacer üzerinden ulaşmıştır (Yusuf, 2017). Benzer şekilde Chande, Hacer'in Afrikalı olmasından dolayı, İsmail'in Afrikalı-Arap karma bir kimliğe sahip olduğunu ileri sürmüştür (Chande, 2012). Hacer'in bugünkü Afrikalı kadın kimliği çalışmalarına konu olmasının temel sebebi budur. Bu alandaki modern çalışmalar içinde ilk akla gelen isimlerden Delores Williams, Hacer'in hayatta kalma gücüne atıfta bulunarak Hacer'i Afro-Amerikalı kadınların simgesi olarak görmüştür. Tıpkı Hacer'in çocuğunun alınma tasavvurundaki gibi, beyaz kadınların

bazı Afro-Amerikalı kadınların çocuklarını kendilerine hizmetçi olarak almasını benzetmiştir. Siyahi kadınların kölelik sistemiyle yaşadıklarını, Hacer'in taşıyıcı anne olarak seçilmesi ve efendilerine hizmet etmeye zorlanması üzerinden incelemiştir. Hacer'in, dolayısıyla Afro-Amerikan kadınların kimliklerini anlamak için, Yahudi ve Hristiyan kaynakların devreden çıkarılması gerektiğini savunmuştur. Ona göre bu kaynaklar kendi önyargısını geçerli kılmak üzere gerçeğin üzerini örtmektedir (Williams, 2006). Bu açıdan Williams'ın Hacer'in İslam düşüncesindeki olumlu bulunan konumuna daha yakın olduğu söylenebilmektedir.

İshak'ın üvey kardeşi ve İbrahim'in oğlu İsmail, ne kadar öteki olabilir? sorusundan yola çıkan Daniel Royo, Hacer'e olan olumsuz bakış açısının/seçilmiş ulus söyleminin yanlışlığını ortaya koyarak Hacer üzerinden Tanrı'nın niteliğini/Tanrı'ya olan bakış açısını betimlemiştir. Yaratılıştaki Hacer ve İsmail anlatısının Tanrı'nın lütfundan yabancılaşmış değil, aksine muhtaç durumdaki kişilerin tasviri olduğunu belirtmiştir. Ona göre Hacer, Tanrı tarafından ötekileştirilmemiş veya dışlanmamış; bunun yerine ya kendisine özgü olan ya da İncil'deki anlatıda ilk kez başına gelen önemli olayların alıcısı olmuştur. Rab'bin meleği, İncil kanonunda ilk kez Hacer'de görünmüş, Allah'ın isim verdiği ilk çocuk İsmail olmuştur. Bunun yanında Hacer, bir erkek çocuğunun doğacağını Tanrı'dan haber alan ilk kadın, Tanrı'ya isim bulan tek insandır. Hacer'in hikâyesinde Tanrı, istenmeyenlerin, hor görülünlerin çılgınlıklarını dinleyen ve tarihte dışlanmış insanların seslerine kulak veren biri olarak tasvir edilmektedir. Bu "ötekine" karşı şiddet talep eden bir Tanrı anlayışından çok uzaktır (Royo, 2019).

Oscar Momanyi'nin *The Children Of Sarah, Hagar And Mary- A Feminist Perspective on Judaism, Islam and Christianity* çalışması, Kudüs'te farklı dinlerden kadınların bakış açılarıyla yürütülmüş bir saha araştırmasıdır. Buna göre Sare ve Hacer arasındaki temel çatışma, doğurganlığın kadınlar üzerinde kurduğu baskıdan kaynaklanmaktadır. Her iki kadının varoluşu sayesinde Tanrı'nın İbrahim hakkındaki planı gerçekleşmiştir. Momanyi, Sare'nin eşini paylaşmasını cesaret ve inisiyatif, Hacer'in kutsanma vaadini baskı yaşayan kadınlar için umut olarak görmüştür. Yazar, Kudüs'teki

Müslüman, Hristiyan ve Yahudi annelerin söylemlerinden tek dertlerinin çocuklarını güven içinde yetiştirmek olduğu sonucuna varmıştır. Bu kadınların dinî farklılıkların bir diğerine zarar verme düşüncesini ortaya çıkarmadığını, annelerde öteki düşüncesinin gelişmediğini analiz etmiştir. Farklı inançlardan olan bu kadınları Sare ve Hacer ile özdeşleştirip feminizmdeki kız kardeşlik kavramını bugünün Sare'lerine ve Hacer'lerine uyarlamıştır (Momanyi, 2017). Momanyi'nin çalışmasının kapsamı annelere odaklandığı için, annelik duyguları baskın olduğunda kadınların öteki anlayışlarının olmadığını anlatmaktadır. Ancak çalışma Sare-Hacer meselesini dinî açıdan değerlendirmemekte Sare'yi ve Hacer'i farklı annelerin birer sembolü olarak kullanmaktadır.

Philip R. Drey'in *The Role of Hagar in Genesis 16* çalışması, Tekvin:16'da öteki olan Hacer'in, İncil'de daha olumlu bir role büründüğüne ilişkindir. Buna göre, Tekvin'de alt düzey Mısırlı bir hizmetçi olan Hacer'in doğurduğu çocuk, başlangıçta Sare'nin mirasçısı olarak düşünülmüştür. Çünkü İsmail İbrahim'in oğlu olarak antlaşmanın bir parçasıdır. İncil yazarı bunu kullanarak Hacer'in rolünü değiştirmiş, kutsanmış soya Hacer'den olma alt soyu da dâhil etmiştir (Drey, 2002). Ancak Tekvin'de Hacer açıkça köle kadın olarak tanımlandığı için Drey'in bu iddiası zayıf kalmaktadır.

Zucker, Sare ve Hacer meselesine karma aile kavramıyla yaklaşmıştır. Karma aileler ebeveynlerden en az bir kişinin çocukla biyolojik bağının olmadığı ailelerdir. Modern dönemde örneği çok yaygın olsa da Sare ve Hacer'in buna dâhil olmasını ilginç bulmuştur. Yahudi literatürde Sare'nin özne, Hacer'in öteki oluşunu dinî bağlamda değil, İbrahim'in tavrından yola çıkarak değerlendirmektedir. Buna göre İbrahim'in Mısır'da Sare'yi Firavun'a vermesi Sare'de Mısırlılara karşı genel bir kin başlatmış, Hacer de Mısırlı olduğu için bu kinin kurbanı olmuştur (Zucker, 2009).

Modern Batı literatüründe Sare ve Hacer meselesi sadece sosyal bilimler alanında değil, tıp biliminde de incelenmiştir. *Medical Research in Biblical Times from the Viewpoint of Contemporary Perspective* çalışması farklı ülkelerdeki doğurganlık oranlarını incelerken, taşıyıcı annelik meselesini Kutsal Kitap'tan alıntılarla desteklemiş, Hacer'i ilk taşıyıcı anne, Sare'yi de ileri yaş hamileliğin doğurduğu sorunlarla baş edemeyen bir özne olarak

tanımlamıştır (Liubov, 2014). Çalışma Sare ve Hacer meselesinin farklı disiplinlere uyarlanabileceğini göstermesi açısından önemli bulunmuş, ancak konuya kadın-kimlik bağlamında değil, kadın-psikoloji bağlamında yaklaşmıştır.

Tanah'ta ve Kitab-ı Mukaddes'te Sare seçilmiş özneyi Hacer ise dışlanmış ötekiyi temsil ederken, bu iki kadına dair modern dönemdeki yaklaşımların farklı noktalara odaklandığı görülmektedir. Bu yeni yaklaşımlarda özellikle Hacer'e atfedilen konum önemli bulunmaktadır. Hacer artık köle kadın değil, azınlıktaki kadın, sömürülen kadın ya da mücadeleci kadın olarak tanımlanmaktadır. Bu husus modern dönemki kadınların farklı kimlik taleplerinin/anlayışlarının olmasıyla bağlantılıdır. Çünkü modern dönemde kölelik kurumu ortadan kalkmış, bunun yerine cinsiyet eşitsizliği, çokkültürlülük talepleri ya da çalışma hayatındaki eşitsizlikler gibi farklı sorunlar ve odaklar gündeme gelmiştir. Dolayısıyla bu değişen düzlemde kadınların ihtiyaçları ya da istekleri değişmiş, bu durum kadınların tanımlanma biçimlerine de etki etmiştir.

Sonuç

Tanah, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim bağlamında dinlerdeki kadın kimliği; Yahudi, Hristiyan ve İslam literatürü üzerinden Sare ve Hacer kimliklerinin neye tekabül ettiğini inceleyen bu çalışma, birbiriyle bağlantılı birkaç sonuca ulaşmıştır. Bunlardan ilki, kadının yaratılış mefhumu hakkındadır. Kadının erkekten yaratıldığı düşüncesi Tanah ve Kitab-ı Mukaddes'te yer alırken, Kur'an'da böyle bir bilgi yer almamaktadır. Kur'an insan olarak yaratılmayı vurgulayarak iki türü birbirine eşit görmektedir. Bu husus kimlik mantığındaki kategorileştirme unsuruyla alakalıdır. Kategorileştirme, aidiyetleri belirlemek için kullanılmakta ve böylelikle kimliğin ben'i ve ötekisi arasındaki ayrımlar ortaya konulmaktadır. Tanah ve Pavlus düşüncesinde kadının yaratılış itibarıyla erkekten olma şeklinde aktarılmasının kadın kimliğinin kategorik olarak düşünülmesine elverişli bir zemin sağladığı söylenebilir. İki kutsal kitabın Sare ve Hacer ayrımıyla kadın kimliğini ben ve öteki şeklinde kurgulamasının temelinde, kadını kategorileştirilebilir bir alanda görülme anlayışı vardır.

İkinci sonuç, üç kutsal kitap nezdinde kadın kimliklerinin kurgusunun/içeriğinin farklı olduğudur. Tanah'ta Yahudi kadın kimliği, vaat edilen toprak söylemiyle birlikte inşa edilmiştir. İsrail toprakları vaat edilen topraklar olarak görüldüğü için Yahudi kadınların da bu topraklara layık olması gerektiği düşünülmüştür. Bununla Yahudi kadın kimliğine sadece dinî değil, aynı zamanda etnik bir anlam verilmiş, İsrail'in temizliği şiarıyla Yahudi kadın kimliği belirli yasaklar ve kurallar çerçevesinde tanımlanmıştır.

Kitab-ı Mukaddes'teki kadın kimliği ise İsa ve sonrası olarak iki dönemde ayrı özelliklere sahiptir. İsa dönemini anlatan Matta ve Luka kitapları İsa'nın kadınlara karşı daha bağışlayıcı olduğu, İsa'ya ilk inananların arasında kadınların da yer aldığı ifadeler içermektedir. Ancak İsa sonrasındaki Pavlus'un mektuplarında kadın kimliği erkeğin bir alt kategorisinde yer alacak şekilde kurgulanmaktadır. Tanah'ın kadın kimliğindeki "İsrail'e layık olmak" vurgusunun yerini, Pavlus'ta "Mesih'e layık olmak" vurgusu almaktadır. Kadın kimliğinin içeriği Mesih'in bedeni ve öğretilerine uygun olma ve olmama ölçütüyle doldurulmuştur.

Kadının toplumsal nizamın tesisindeki rolü Kur'an'daki kadın kimliği için de geçerlidir. Ancak Kur'an'da kadın kimliğinin ölçütü diğerlerinde olduğu gibi toprak ya da peygamber/öncü vurgusu ile olmamıştır. Kadının özneliği bir çeşit medeni hukuk kurallarıyla inşa edilmiştir. Kadınlar için evlenme, boşanma ya da bekleme süresi gibi düzenlemelerin olması bunu göstermektedir. Belirtilen kurallara riayet eden kadın, imanlı-özne kadın, etmeyen ise öteki kadındır. Ancak Kur'an'daki kadın kimliği için söylenmesi gereken en önemli husus, cariyeye sınıfına ilişkindir. Cariyelerin o dönemin toplumlarındaki ötekiliği düşünüldüğünde, Kur'an'daki cariyelerle evlenilebileceği, beraberlikte cariyenin rızasının alınması ve özgür hanımlara olduğu gibi cariyelere de mehir verilmesine ilişkin hükümler oldukça önemlidir. Burada öteki olan cariyeye kadını özne olan kadınla eşitleme girişimi vardır. Evlilik sadece özgür kadınlara has bir imtiyaz olduğundan, cariyelerle de evlenilmesi ve onlara özgür hanımlara olduğu gibi muamele edilmesinin söylenilmesi, o dönemki öteki kadın kimliği için devrim niteliğindedir.

Çalışmanın diğer bir bulgusu, kutsal alandaki kadın kimliklerinde bahsedilen ötekiliğin ve özneliliğin Hacer ve Sare üzerinden nasıl tanımlandığına ilişkindir. Tanah ve Kitab-ı Mukaddes'in cariyelere herhangi bir itibar atfedilmediği görüşü, Sare ve Hacer anlatısına dayanmaktadır. Bu anlatıda bir cariye olan Hacer öteki addedilmiştir. Ancak bu ayırım tamamen ekonomik sebeplere dayanan bir ayırım değildir. Yahudi literatüründe Sare'nin hikayesi, Yahudilerin Sare'den gelmesi vesilesiyle seçilmiş ulus olma, vadedilmiş topraklara egemen olma ve bunun üzerinden hegemonyayı güçlendirmelerini sağlayan bir hikâye olarak kurgulanmaktadır. Bu anlatıda Sare kutsal bir lütf olarak görülür. Buna karşın Hacer sadece doğurganlığına ihtiyaç duyulan bir kadındır. Her iki dinde de seçilmişliğin simgesi Sare'dir. Yahudilikte Sare'den doğmak İsrail topraklarına hakimiyetin meşruiyetini sağlarken, Hristiyanlıkta Mesih'in tebliğine uyanların Sare'den doğduğu kabul edilmektedir. İslam literatüründeki Hacer anlatısı ise Müslümanlar için kurucu-kadın kimliğini inşa etmektedir. Ancak İslam düşüncesinde Hacer'in ötekisi Sare değildir. Hacer özne olduğu gibi, Sare de öznedir. Sare'nin İbrahim'in eşi olduğu Kur'an'da açıkça belirtilmektedir ve onun kimliği İslam'da korunmuştur. Bu durum Kur'an'daki kadın kimliği için yukarıda cariyelikle ilgili yapılan tespitle de örtüşmektedir: Sare özgür kadın olduğundan, İslam literatürü Sare'nin kimliğiyle ilgili tartışmaya gitmemiştir. Esas meselenin Hacer anlatısında yoğunlaşmasının sebebi, öteki olan cariyelerin/kölelerin korunmasına ilişkin Kur'an hükümleridir.

Çalışmanın son bulgusu, üç dinde de kabul gördüğü üzere Hacer'in çöle gönderilmesi hususundadır. Hacer seçilmemiş olduğu için, Yahudi midraşında çöle gönderilmesi normal bulunur. Pavlus'un öğretilerinde de aynı durum geçerliliğini korumuştur. Çünkü Hacer köledir, bu durumda efendi Sare'nin isteği yerine getirilmiştir. İslam'da ise Hacer'in çöldeki mücadelesi önemli bulunmuş, Hacer'in deneyimi sa'y ibadetine referans olmuştur. Dolayısıyla İslam literatüründeki Hacer anlatısı ezilen, öteki bırakılan ve sömürgeleştirilmiş bireyler için özgürleştirici bir içeriktedir. Şöyle ki köle oluşu yüzünden çölde yalnız bırakılmış bir kadın, bütün olumsuzluklara rağmen hayatta kalmış, kendi özgür

alanını tesis etmiştir. Bu anlamda Hacer, klişe haline gelen cinsiyet kabullerini de aşan bir kimliğe sahiptir. Geleneksel toplumlarda erkeğe atfedilen inşa etme, yönetme ve söz geçirme edimlerini kadın kimliğiyle gerçekleştirmiştir. Bugün Hacer nezdinde İslam'daki kadın kimliğinin bu çerçeveden okunması oldukça önemlidir. Çünkü kadını köle-cariye-öteki gören anlatı, Tekvin'deki Sare ve Hacer ayırımında yer almaktadır. Bugün İsrail topluluğunun Filistin üzerindeki hak iddiasının altında da "Sare'den doğanlara vadedilen İsrail" anlayışının yattığı söylenebilir. Onlar için Filistinliler Hacer'in (kölenin) çocukları oldukları için, Sare'nin Hacer'i sürgün ettiği gibi sürgün edilmelidir. Dinlerin kadın kimliğini öteki olarak inşa ettiğini ileri süren görüşlerin Sare'yi özne, Hacer'i öteki olarak gören ve buna dayanarak İsrail'in Sare'den doğanlara vadedilmiş topraklar olduğu söylemini destekleyen görüşlerden beslendiği sonucuna varılmaktadır.

Teşekkür: Bulunmamaktadır.

Etik Beyan: Araştırma etik beyan gerektirmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız çift kör hakemli.

Finansal Destek: Bu araştırma için finansal destek alınmamıştır.

Kaynaklar / References

Altıntaş, R. (2001). Cahiliye Arap toplumunda kadın. *Diyanet İlmî Dergi*, 37(1), 61-85.

Arguetta, A. (2020). The reimagination of Hagar in the Hebrew Bible and Islamic scripture, say something theological. *The Student Journal of Theological Studies*, 2(2), 1-13.

Bakhos, C. (2016). *İbrahim'in ailesi* (B. Helvacıoğlu, Çev.). Tekin Yayınevi.

Banon, P. (2012). *Dinleri tanımak ve anlamak* (T. Gülcan, Çev.). İletişim.

- Can, Ş. (2020). *Klasik Yunan mitolojisi*. Ötüken.
- Chande, A. (2012). Islam and Qur'anic figures in Africa: Prophets, sages and disciples. *Journal of Islamic and Middle Eastern Multidisciplinary Studies*, 2(1), 1-16.
- Crotty, R. (2012). Hagar/Hajar, Muslim women and Islam: Reflections on the historical and theological ramifications of the story of Ishmael's mother. (T. Lovat, Ed.), *Women in Islam: Reflections on historical and contemporary research* (pp. 165-184). Springer.
- Çınar, A. (2018). Dinî tarihte kadının toprak ana'dan "tarla"ya dönüşümünün İslam geleneğine yansımaları: Bakara 223. Âyet örneği. *Uluslararası İslam ve Kadın Çalıştay*, 95-128.
- Drey, P. R. (2002). The role of Hagar in Genesis 16. *Andrews University Seminary Studies*, 40(2), 179-195.
- Firestone, R. (2018). Hagar and Ishmael in literature and tradition as a foreshadow of their Islamic personas. In L. Bormann (Ed.), *Abraham's Family A network of meaning in Judaism, Christianity, and Islam* (pp. 397-420). Mohr Siebeck.
- Guest, D. (2011). From gender reversal to genderfuck: reading jael through a lesbian lens. K. Stone & T. Hornsby (Eds.), in *Bible Trouble: Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship* (Vol. 67, pp. 9-43). Society of Biblical Literature.
- Guibernau, M. (1997). *Milliyetçilikler-20. yüzyılda ulusal devlet ve milliyetçilikler* (N. N. Domaniç, Çev.). Sarmal.
- Güler, İ. (1991). Kur'an'da kadın-erkek eşitsizliğinin temelleri. *İslami Araştırmalar*, 5(4).
- Gürkan, S. L. (2021). Yahudilikte kadın. İçinde, Saliha Okur Gümrükçüoğlu, Ed., *İbrahimi dinlerde kadın*. Kadem.
- İmançer, D. (2002). Feminizm ve yeni yönelimler. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 5(10), 3-24.
- Kutsal Kitap. Tevrat, Zebur, İncil*. (2020). Yeni Yaşam Yayınları.

- Liubov, B.-N. (2014). Surrogate motherhood Hagar and Sarah. *Medical Research in Biblical Times from the Viewpoint of Contemporary Perspective*. B. N. Publication House.
- Mernissi, F. (2004). *Kadınların isyanı ve İslami hafıza* (Aytül Kantarcı, Çev.). Epos.
- Mol, H. (1976). Identity and sacred. *A skech for a new social scientific theory of religion*. Blakcwell.
- Momanyi, O. (2017). The Children Of Sarah, Hagar And Mary A feminist perspective on Judaism, Islam and Christianity. *The Way*, 56(2), 73-87.
- Niehoff, M. R. (2004). Mother and maiden, sister and spouse: Sarah in Philonic Midrash. *Harvard Theological Review*, 97(4), 413-444.
- Olszewska, K. (2018). The Biblical narrative about Leah, Jacob's wife (Genesis 29:16-30:21; 31:4-16; 33:1-3). *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 11(3), 347-358.
- Ögel, B. (1993). *Türk Mitolojisi Cilt I*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Poorthuis, M. (2013). Hagar's wonderings: Between Judaism and Islam. *Der Islam*, 90(2), 213-237.
- Royo, D. (2019). A God Who Sees and Hears the "Other": Hagar's theophany as an illustration of the Lord's benevolence toward those outside the covenant. *Journal of the Adventist Theological Society*, 30(1-2), 95-116.
- Weiner, R. (2021). Judaism: Who is a Jew?. 9 Mayıs 2024 tarihinde <https://www.jewishvirtuallibrary.org/who-is-a-jew#halacha> adresinden edinilmiştir.
- Williams, D. (2006). Hagar in African American biblical appropriation. In P. Tribble & M. L. Russell (Eds.), *Hagar, Sarah, and their children: Jewish, Christian and Muslim perspectives* (1st ed., pp. 171-184). Westminster John Knox Press.
- Yazır, E. H. (2023). *Kur'an-ı Kerim Türkçe meali ve muhtasar tefsiri*. Çelik.
- Youvan, D. C. (2024). Matrilineal descent in Judaism: cultural roots and Freudian reflections. doi:10.13140/RG.2.2.12400.23040.
- Yusuf, J. Bin. (2017). From Hebrew "slave" to Arabian "sage": Linking the Jewish and Muslim narratives in the story of Hagar, the African in pre-Islamic Arab history. *Claremont Journal of Religion*, 4(1), 1-34.

Zemahşerî, M. (1977). *El-keşşâf an hakâiki't-tenzil*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr.

Zucker, D. J. (2009). Abraham, Sarah, and Hagar as a blended family: problems, partings, and possibilities. *Women in Judaism: A Multidisciplinary Journal*, 6(2).

Elisabeth Schüssler Fiorenza'nın Kutsal Kitap Yorumu ve Feminist Teolojiye Katkıları

Elisabeth Schüssler Fiorenza's Biblical Interpretation and Contributions to Feminist Theology

Nadide Şahin¹ 

Öz

Elisabeth Schüssler Fiorenza çağdaş Hıristiyan teolojisinde özellikle Kutsal Kitap yorumu ve feminist teolojiye yaptığı katkılarla tanınan önemli bir feminist teologdur. Kadınların deneyimlerini ve bakış açılarını merkeze alarak Hıristiyan kutsal metinlerini yorumlamanın yeni yollarını geliştirmede etkili olması onu feminist teolojinin temel figürlerinden biri hâline getirmiştir. Bu çerçevede o hem akademisyenleri hem de inanırları ataerkil sistemlerden etkilenmiş olan geleneksel yorumları sorgulayarak daha eşitlikçi okumalar yapmak suretiyle Kutsal Kitap'a bir *şüphe hermenötiği* ile yaklaşmaya teşvik etmiştir. Bu hermenötik yaklaşım üzerine inşa ettiği feminist teolojisi ile Schüssler Fiorenza, Kilise'yi ataerkil yapılarıyla yüzleşmeye, marjinalleştirilmiş seslerin, özellikle de kadınların seslerinin memnuniyetle karşılandığı ve güçlendirildiği bir alan olmaya davet etmiştir. Fiorenza böylece feminist Kutsal Kitap yorumunun sadece akademik bir egzersiz değil, Kilise ve toplum içinde gerçek bir değişime yol açabilecek dönüştürücü bir uygulama olduğunu ortaya koymuştur. Bu çalışmada Batı feminizminin önemli isimlerinden biri olan Elisabeth Schüssler Fiorenza'nın Kutsal Kitap yorum çalışmaları bağlamında ortaya koyduğu feminist perspektifi ve bu görüşlerin sonraki teologlar üzerindeki etkileri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dinler tarihi, Hıristiyanlık, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Feminist kutsal kitap yorumu, Feminist hermenötik.

Abstract

Elisabeth Schüssler Fiorenza is an important feminist theologian in contemporary Christian theology, particularly known for her contributions to biblical interpretation and feminist theology. Her influence in developing new ways of interpreting Christian scripture by centering women's experiences and perspectives has made her a central figure in feminist theology. In this framework, she has encouraged both scholars and believers to approach the Bible with a *hermeneutic of suspicion* by questioning traditional interpretations that are influenced by patriarchal systems and by more egalitarian readings. Building on this hermeneutic, Schüssler Fiorenza's feminist theology invited the church to confront its patriarchal structures and become a space where marginalized voices, especially women's voices, are welcomed and empowered. Fiorenza thus demonstrated that feminist biblical interpretation is not just an academic exercise but a transformative practice that can lead to real change within the church and society. This study examines the feminist perspective of Elisabeth Schüssler Fiorenza, an important figure in Western feminism, in the context of biblical interpretation studies and the impact of these views on subsequent theologians.

Keywords: History of religions, Christianity, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Feminist biblical interpretation, Feminist hermeneutics.

Atıf/Citation: Şahin, N. (2024). Elisabeth Schüssler Fiorenza'nın Kutsal Kitap Yorumu ve Feminist Teolojiye Katkıları. *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 10(2), 499-524.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, nadide.sahin@erzincan.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8986-3686.

Extended Abstract

Elisabeth Schüssler Fiorenza is an important theologian in contemporary Christian theology, especially for her contributions to biblical interpretation and feminist theology. Fiorenza argues that feminist biblical interpretation is not just an academic exercise but a transformative practice that can lead to real change within the church and society. In this regard, in her major works she advocates for a church that embraces feminist values of justice, equality and inclusiveness. Her feminist theology invites the church to confront its patriarchal structures and become a space where marginalized voices, especially women's voices, are welcomed and empowered. Schüssler Fiorenza's feminist theology is therefore not limited to criticism but extends to a vision for the future of the church. In this vision, women will be able to participate in and be fully empowered in all aspects of church life, including leadership roles historically reserved for men. With this vision in mind, Fiorenza's feminist hermeneutics has transformed the way scholars approach scripture and opened new avenues for understanding the role and contributions of women in early Christianity.

According to Schüssler Fiorenza, a feminist theologian should constantly think critically and avoid limiting Christian ideals to gender stereotypes, whether male or female. As a practitioner of this ideal, Schüssler Fiorenza herself strives in her scriptural studies to interpret women in a redemptive and liberating rather than demeaning and degrading way. In this way, she aims to alleviate the problems of sexism in Christianity and to liberate the marginalized, especially marginalized women. In this framework, while reinterpreting the relevant parts of the text from a feminist perspective, she tries to emphasize the good aspects of the Bible on the one hand, and on the other hand, she tries to take the aspects that can be seen as negative and place them in the correct historical context.

The most important point to note about Schüssler Fiorenza's feminist theology is that she creates her own words. In this framework, she tends to change language in order to avoid falling into linguistic traps that she thinks contribute to patriarchal norms. In other words, Schüssler Fiorenza incorporates new linguistic terms into his theology. The most important term she introduces in the context of feminist exegesis is "kyriarchy". In fact, Schüssler Fiorenza's framework of kyriarchy has become central to feminist theology. With this concept, she broadened the scope of feminist critique to include not only gender but also racial oppression, class oppression and other oppressions that intersect in religious settings. Schüssler Fiorenza used the kyriarchy to analyze how different forms of oppression are present in religious texts, institutions and practices. Schüssler Fiorenza often describes the kyriarchy as a pyramid-like system. Those at the top of the pyramid have the most power and authority, while those at the bottom have the least power and are the most vulnerable to oppression and exclusion. This system can be sustained and maintained through institutionalized social and religious structures such as laws, politics and cultural norms. According to Schüssler Fiorenza, by understanding the kyriarchy, the ways in which power and oppression are institutionalized in society can be better recognized and challenged. Thus, through the comprehensive analysis provided by the kyriarchy, a more just and egalitarian world can be created. Schüssler Fiorenza's concept

of the kyriarchy provides a critical tool for reinterpreting sacred texts that are traditionally read through a patriarchal lens. For example, stories that reinforce male dominance are often accompanied by themes of racial or class domination. By using kyriarchy as a lens, Schüssler Fiorenza argues, biblical scholars can uncover these intersecting oppressions and offer alternative readings that emphasize justice and inclusion. Indeed, in her own interpretive process, Schüssler Fiorenza has sought to make conscious the structures of domination inscribed in the Bible, thereby demonstrating the art and practice of critical feminist hermeneutics. Fiorenza's hermeneutical approach represents a whole made up of separate elements. However, the most important element of this whole is the hermeneutics of doubt. In this context, one of Schüssler Fiorenza's most important contributions is her development of the hermeneutics of suspicion, a critical approach that aims to uncover and challenge the hierarchical structures embedded in biblical texts and interpretations.

The hermeneutics of suspicion refers to a critical methodology used in feminist scriptural interpretation to identify and challenge patriarchal and androcentric aspects of the text. Schüssler Fiorenza defines hermeneutics of suspicion as a technique by which scholars can examine sacred texts to uncover hidden assumptions and perceptions about women that often go unnoticed in traditional interpretations. According to her, feminist interpreters who use this approach can challenge readings of texts that support patriarchal norms or that degrade women. By actively engaging in a critique of the language and values of the Bible, feminist scholars can thereby dismantle the influence of gendered hierarchies and make space for women's own experiences and stories, leading to a broader, more inclusive understanding of God's meaning and power in the world. In addition, Schüssler Fiorenza argues that the hermeneutic of suspicion encourages women to relate scripture to their own experiences, contexts and needs. By interpreting the Bible through the lens of their own experiences, women can bring their own insights into the process of scriptural interpretation. This, in her view, leads to a richer and more authentic portrayal of women's role in the formation of Christian discourse.

Schüssler Fiorenza's work has had a profound influence on subsequent generations of theologians and biblical interpreters. Her feminist hermeneutics inspired a variety of feminist theologians who sought to explore new ways of reading scripture that took into account the experiences of marginalized groups. In this regard, Rosemary Radford Ruether, Letty Russell, Kwok Pui-lan, Renita J. Weems, Marcella Althaus-Reid, Musa Dube, and many other feminist theologians have drawn on Fiorenza's work to further develop feminist critiques of the Bible and Christian theology. Finally, Schüssler Fiorenza's work has also influenced non-feminist theologians and biblical scholars, prompting them to reconsider the roles of women in the early church and to be more attentive to how biblical interpretation perpetuates inequality. Moreover, her concept of the kyriarchy has been adopted by scholars across disciplines, including sociology and political theory, as a useful framework for understanding the complexities of systemic oppression.

Keywords: History of Religions, Christianity, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Feminist Biblical Interpretation, Feminist Hermeneutics.

Giriş

Elisabeth Schüssler Fiorenza (d.1938) çağdaş Hıristiyan teolojisinde özellikle Kutsal Kitap yorumu ve feminist teolojiye yaptığı katkılarla tanınan önemli bir teologdur. Schüssler Fiorenza feminist Kutsal Kitap yorumunun sadece akademik bir egzersiz değil, kilise ve toplum içinde gerçek bir değişime yol açabilecek dönüştürücü bir uygulama olduğunu ileri sürmektedir. Bu bağlamda o, temel eserlerinde *adalet, eşitlik ve kapsayıcılık* gibi feminist değerleri benimseyen bir Kilise'yi savunmaktadır. Onun feminist teolojisi Kilise'yi ataerkil yapılarıyla yüzleşmeye, marjinalleştirilmiş seslerin, özellikle de kadınların seslerinin memnuniyetle karşılandığı ve güçlendirildiği bir alan olmaya davet etmektedir. Dolayısıyla Fiorenza'nın feminist teolojisi eleştiriyle sınırlı kalmayıp Kilise'nin geleceğine yönelik bir vizyona da uzanmaktadır. Bu vizyonda kadınlar tarihsel olarak erkeklere ayrılmış olan liderlik rolleri de dahil olmak üzere Kilise yaşamının tüm yönlerine katılabilecek ve bu yönleri tam olarak güçlendirilebilecektir (Schüssler Fiorenza, 1992). Bu vizyonla yola koyulan Fiorenza ortaya koyduğu feminist hermenötüğü ile akademisyenlerin kutsal metinlere yaklaşımını değiştirmiş ve erken dönem Hıristiyanlıkta kadınların rolünü ve katkılarını anlamak için yeni yollar açmıştır.

Bu araştırmada çağdaş Hıristiyan tarihinin önemli bir figürü olarak Elisabeth Schüssler Fiorenza'nın Kutsal Kitap yorum çalışmaları bağlamında ortaya koyduğu feminist perspektifi ve onun görüşlerinin sonraki teologlar üzerindeki etkileri incelenecektir. Bu çerçevede öncelikle onun feminist teolojisi ve feminist perspektifinin önemli bir unsuru olarak geliştirdiği "*kiyerarki*" kavramı detaylı bir şekilde açıklanacaktır. Daha sonra Schüssler Fiorenza'nın feminist hermenötik yaklaşımının temel unsurları ve stratejileri örnek bir kutsal metin anlatısı üzerinden değerlendirilecektir. Ayrıca onun ortaya koyduğu feminist yaklaşımın diğer teologlar üzerindeki etkisine de dikkat çekilecektir.

Schüssler Fiorenza'nın Feminist Teolojisi: Kutsal Kitap'ın Feminist Yorumu

Elisabeth Schüssler Fiorenza, feminist bir teolog olarak kabul edilir. Ona göre bu ifade Hıristiyanlıktaki cinsiyetçi idealleri sona erdirmek için kadınların deneyimlerinden yola çıktığı anlamına gelmektedir. Bu yolda Schüssler Fiorenza, feminist teolojisi aracılığıyla İsa'nın ilk takipçilerine benzer ancak daha eşitlikçi bir Hıristiyanlık biçimine yönelmektedir. Bu ideali "eşitlerin öğrenciliği" olarak adlandırmaktadır (Schüssler Fiorenza, 2001b).

Elisabeth Schüssler Fiorenza'ya göre feminist bir teolog sürekli olarak eleştirel düşünerek Hıristiyan ideallerini ister kadın ister erkek olsun toplumsal cinsiyet kalıplarıyla sınırlamaktan kaçınmalıdır. Bu idealin bir uygulayıcısı olarak Schüssler Fiorenza'nın kendisi de kutsal metin çalışmalarında kadınları küçük düşürücü ve aşağılayıcı değil kurtarıcı ve özgürleştirici bir şekilde yorumlamaya çalışmaktadır. O, böylece Hıristiyanlıktaki cinsiyetçilik sorunlarını hafifletmeyi ve ötekileştirilenleri, özellikle de ötekileştirilen kadınları özgürleştirmeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede metnin ilgili kısımlarını feminist bir perspektifle yeniden yorumlarken bir taraftan Kutsal Kitap'ın eşitlikçi yanlarını vurgulamaya çalışıp diğer taraftan olumsuz olarak görülebilecek yanlarını da alarak doğru tarihsel bağlama oturtmaya çalışmaktadır. Bir başka deyişle Fiorenza, feminist bir teolojinin kadınların/erkeklerin olumlu Tanrı-deneyimleri kadar olumsuz olanları da adlandırmaya ve eleştirel bir şekilde yansıtmaya çalıştığını belirtmektedir. Feminist teoloji Tanrısal olanı ideal bir kadınlık türü olarak ifade etmeye çalışan ya da kültürel kadınsı değerleri ve imgeleri cennete yansıtan her türlü girişimi reddedebilen hiç bitmeyen feminist bir eleştirel teoloji sürecine girer. Aynı zamanda bu feminist teoloji Hıristiyan teolojisi ve dindarlığının göksel dünyayı ve ilahî olanı tamamen eril ataerkil bir dille ve kadınları dışlayan imgelerle adlandırmaya devam etmemesi gerektiği konusunda ısrar etmeye devam eder (Schüssler Fiorenza, 1997).

Schüssler Fiorenza'nın feminist teolojisi hususunda belirtilmesi gereken en önemli nokta kendi sözcüklerini oluşturmasıdır. Bu çerçevede o, ataerkil normlara katkıda bulunduğunu düşündüğü dil tuzaklarına

düşmekten kaçınmak için dili değiştirmeye yönelmektedir. Bir başka deyişle Schüssler Fiorenza yeni dil terimlerini teolojisine dâhil etmektedir. Onun feminist yorum çalışmaları kapsamında ortaya attığı en önemli terim “*kiyerarki*”dir. O, bu kavramla birlikte feminist eleştirinin kapsamını sadece toplumsal cinsiyeti değil ırk baskısı, sınıf baskısı ve dinî ortamlarda keşişen diğer baskıları da içerecek şekilde genişletmiştir. Schüssler Fiorenza farklı baskı biçimlerinin dinî metinlerde, kurumlarda ve uygulamalarda nasıl mevcut olduğunu analiz etmek için *kiyerarkiyi* kullanmıştır (Schüssler Fiorenza, 1992; 2001b).

Kiyerarki/Kyriarchy: Ataerkilliğin Ötesinde

Feminist teoloji alanında araştırmalar yürüten Fiorenza, çalışmalarında baskı ve gücün keşişimini göstermek için farklı ve kapsamlı bir kavram türetme ihtiyacıyla yeni bir hermenötik kavram olan *kiyerarkiyi* ortaya atmıştır. Onun tarafından ortaya atılan bu kavram farklı yapısal sistemlere odaklanarak baskı ve ayrıcalık sistemleri üzerine düşünmeyi amaçlamaktadır. Fiorenza'nın *kiyerarki* tanımlamasını anlayabilmek için öncelikle Kimberle Crenshaw'ın (d. 1959) *kesişimsellik* kavramına bakmak gerekmektedir. Bir hukukçu ve sivil haklar savunucusu olan Crenshaw, *kesişimsellik* terimini ilk kez 1989 yılında yayımlanan *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex* adlı makalesinde tanıtmıştır (Crenshaw, 1989). Makalesine göre o, *kesişimsellik* kavramını geleneksel ayrımcılık anlayışlarının birden fazla marjinal gruba mensup bireylerin karmaşıklığını nasıl göz ardı ettiğini açıklamak için ortaya atmıştır. Buna göre Crenshaw, yasal çerçevelerin ve feminist hareketlerin ayrımcılığı genellikle ırk veya cinsiyete odaklanarak tek boyutlu bir şekilde ele almasını eleştirmiştir. Bu tek boyutlu yaklaşımın sonucu olarak siyah kadınların deneyimlerinin her ikisi tarafından (ırk-cinsiyet) aynı anda nasıl şekillendirildiğini yakalayamamasını eleştirmek için *kesişimsellik* kavramını kullanmıştır. Bu ihmalin siyahi kadınları ve kimlikleri keşişen diğer bireyleri hem yasal hem de toplumsal adalet çabalarının dışında bıraktığını ileri sürmüştür (Crenshaw, 1989). Böylece o, ortaya attığı bu kavramla ırk, toplumsal cinsiyet, sınıf ve cinsellik gibi farklı eşitsizlik ve ayrımcılık biçimlerinin keşişip birleşerek benzersiz baskı ve ayrıcalık deneyimlerini inceleyen

sosyal bir teori oluşturmuştur.¹ Elisabeth Schüssler Fiorenza ise *kiyerarki* teorisiyle *kesişimsellik* teorisinin tamamlayıcısı olarak Batılı feminizmin görmezden geldiği çeşitli olguları da gündemine almıştır.

Yukarıda bahsi geçen her iki araştırmacının da yaklaşımlarında bazı ince ayrımlar bulunsa da temelde ikisinin getirdiği eleştiriler tamamlayıcıdır. Şöyle ki; *kesişimsellik* daha ziyade ayrımcılık ve baskılanmayla bağlantılı olarak kesişimsel kimliklere odaklanırken Schüssler Fiorenza *kiyerarki* ile tahakkümün/baskının kesişimsel yapılarına odaklanır. Bir başka deyişle *kesişimsellik* tahakküm ve ayrımcılık gibi konular ile kesişme noktaları arasındaki ilişkisellik ile ilgilenir. Buna göre ırk, toplumsal cinsiyet, sınıf, cinsellik veya diğer kimliklere dayalı baskı sistemleri birbirinden bağımsız olarak işlememektedir. *Kesişimsellik* bu olguların birbiriyle bağlantılı ve karşılıklı olarak birbirini güçlendiren sistemler olduğunu anlamayı sağlayan güçlü bir analitik araçtır. *Kiyerarkinin* hedefi ise tahakkümün kesişen toplumsal yapıları ve imtiyazlarıdır (Ardıç, 2024). *Kiyerarki* hem baskı fikrini hem de ayrıcalık fikrini kullanır. Karmaşık baskı sisteminde kadınlar cinsiyet rolleri nedeniyle baskı altında olabilir. Ancak başka bir durumda aynı şey için ayrıcalık taşıyabilirler. *Kiyerarkide* bir bireyin ne her zaman baskı altında ne de her zaman ayrıcalıklı olduğu kabul edilir.

Kiyerarki kelimesi Elisabeth Schüssler Fiorenza tarafından tek bir bireyin bazı ilişkilerde baskı altında tutulurken diğerlerinde ayrıcalıklı olabildiği, birbirine bağlı, etkileşimli ve kendi kendini genişleten tahakküm ve boyun eğme sistemleri teorisini tanımlamak için ortaya atılmıştır. Fiorenza'nın 1990'larda ortaya attığı bu terim geleneksel ataerkillik (patriarchy) anlayışının ötesine geçerek yalnızca toplumsal cinsiyeti değil ırk, sınıf, cinsellik ve diğer toplumsal hiyerarşileri de içeren çoklu tahakküm biçimlerini kapsamaktadır (Schüssler Fiorenza, 1992; 2007). Dolayısıyla *kiyerarkinin* Fiorenza'nın feminist teolojik çalışmalarında kesişen güç,

¹ Crenshaw'ın anlatımına göre *kesişimsellik*, insanların deneyimlerinin siyah olmak veya kadın olmak gibi tek bir kimlik kategorisi üzerinden anlaşılamayacağını ileri sürer. Çünkü insanlar genellikle aynı anda birden fazla ayrımcılık biçimiyle karşı karşıya kalırlar. Örneğin siyah bir kadın hem ırk hem de cinsiyet ayrımcılığına maruz kalabilir. Ancak ırkçılık deneyimleri siyah erkeklerinkinden farklıdır ve cinsiyetçilik deneyimleri beyaz kadınlarınkinden farklıdır. Crenshaw ortaya attığı *kesişimsellik* teorisiyle bu örtüşen kimliklerin nasıl birleşik zorluklar yarattığını ortaya koymaya yardımcı olur (Crenshaw, 1989, ss. 141-149).

baskı ve tahakküm sistemlerini tanımlayan temel bir çerçeveyi ifade ettiğini söyleyebiliriz. Bu kesişen baskı ve tahakküm yapıları toplumun farklı düzeylerinde çeşitli biçimlerde ortaya çıkar.

But She Said, In Memory of Her, Bread Not Stone adlı kitaplar Fiorenza'nın *kiyerarki* terimini ve bunun ataerkilliğin ötesinde kesişen tahakküm sistemlerini anlamaya yönelik çıkarımlarını tartıştığı temel metinlerden birkaçıdır. Bu ve benzeri çalışmalarında Fiorenza geleneksel iktidar yapılarını eleştiren ve toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf ve daha fazlasıyla ilgili kesişen baskı sistemlerini açıklayan bir çerçeve sunan *kiyerarki* fikrini tanıtmakta ve detaylandırmaktadır. Schüssler Fiorenza'nın *kiyerarkiyi* tanım ve detaylandırması çerçevesinde birkaç temel unsur bulunmaktadır. Unsurlardan ilki *ataerkilliktir*. Ataerkillik için "tüm güç ve otoritenin aile reisi olarak erkeğin elinde olduğu, baba tarafından yönetilen bir yapı" (Phiri, 2007) yahut "sosyal, politik ve ekonomik kurumları aracılığıyla kadınları ezen bir erkek otorite sistemi" (Humm, 1995) gibi tanımlamalar yapılmaktadır. Görüldüğü üzere *ataerkillik* erkekler tarafından yönetilen ya da kontrol edilen bir yönetim biçimi olarak tanımlanmaktadır. Burada *ataerkillik* teriminin özellikle sosyal, kültürel ve dinî bağlamlarda kadınlar üzerindeki erkek egemenliğine işaret ettiğini görmekteyiz. Schüssler Fiorenza, bu çerçevenin faydalı olmakla birlikte insanların deneyimlediği diğer baskı biçimlerini hesaba katmadığı için sınırlı olduğunu savunarak *ataerkillik* (patriarchy) kelimesi yerine *kiyerarki* (kyriarchy) kelimesini geliştirir. *Kiyerarki* terimi Yunanca *kyrios* (efendi) ve *arche* (kural/ tahakküm) kelimelerinden oluşturulmuştur. Yunancadan gelen bu kelimenin birebir çevirisi "efendinin yönetimi"dir. Schüssler Fiorenza için bu kavram erkeklerin ve kadınların ataerkil sistem tarafından kontrol edildiğini ve ezildiğini ima eder. Çünkü "efendinin/babanın gücüne ve yönetimine dayanan bir sosyopolitik egemenlik ve boyun eğme sistemini" çağırıştırır. Schüssler Fiorenza'nın düşünce sisteminde en temel düzeyde *kiyerarki* toplumda var olan her türlü baskı ve egemenlik biçimini ifade eden bir terimdir (Schüssler Fiorenza, 2001a). Başka bir deyişle belirli insan gruplarının diğer gruplar üzerinde güç ve otoriteye sahip olduğu ve bu gücün statükoyu korumak için kullanıldığı fikridir. Bu durum genellikle belirli grupların dışlanmasını ve boyun eğdirilmesini içerir. *Kiyerarki*; cinsiyetçilik, ırkçılık, sınıfçılık, heteroseksizm², sömürgecilik ve

² Yalnızca kadın ve erkek arasındaki cinselliğin normal ve doğru olduğunu kabul eden kuram (Bolat, 2016, s. 1094).

diğer birçok baskı biçimi şeklinde ortaya çıkabilir. *Kiyerarkiyi* benzersiz kılan unsur bu farklı baskı biçimlerinin birbirleriyle nasıl kesiştiğini ve etkileşime girdiğini vurgulamasıdır. Schüssler Fiorenza *kiyerarkiyi* genellikle piramit benzeri bir sistem olarak tanımlar. Bu piramidin tepesindekiler en fazla güce ve otoriteye sahipken en alttakiler en az güce sahiptir ve baskıya, dışlanmaya karşı en savunmasız olanlardır. Bu sistem yasalar, politika ve kültürel normlar gibi kurumsallaşmış sosyal ve dinî yapılar aracılığıyla sürdürülebilir ve devam ettirilebilir. Schüssler Fiorenza'ya göre *kiyerarkiyi* anlayarak toplumda güç ve baskının kurumsallaşma yolları daha iyi tanınabilir ve bunlara meydan okunabilir. Böylece *kiyerarkinin* sağladığı kapsamlı analiz yoluyla daha adil ve eşitlikçi bir dünya oluşturulabilir (Schüssler Fiorenza, 2009).

Schüssler Fiorenza *kiyerarkiyi* daha çok kadınların tahakküm ve baskı altına alınmasının sistematik bir analizini oluşturmak ve bunları geniş bir yelpazedeki çeşitli baskıların matrisi içinde konumlandırmak için analitik bir kategori olarak görmüştür (Schüssler Fiorenza, 1999; Tuohy, 2005). Burada onun kadınlar ifadesi için kullanmayı tercih ettiği *wo/men* (women olarak değil arasında yatay çizgi ile *wo/men* olarak yazım) kelimesinden bahsetmek yerinde olacaktır. Schüssler Fiorenza çalışmalarında bilginin ve bunun dildeki ifade edilmesinin baskı/tahakküm etrafındaki konuşmaları şekillendirdiğini kabul etmektedir. O, dilin dışlama ve marjinalleştirmeyi nasıl etkileyebileceğini görerek kadınların önceki kategorizasyonuna katılmamaktadır. Buradan hareketle “kadın” tekilliğini yıkarak kadın/erkek ikililik düşüncesinden uzaklaşmayı sağlayan *wo/men* terimini kullanmaktadır. Schüssler Fiorenza bu ifade biçimi ile transseksüel ve ikili olmayan cinsiyet biçimlerinin dâhil edilmesine olanak tanımak istemekte; dahası (women yerine *wo/men* yazım tarzı ile) erkekleri de *wo/men* kavramının içine dâhil etmektedir. Bir başka deyişle “kadınlar” (women) kelimesi yerine toplumdaki ve Kilise'deki ataerkil yapıdan zarar gören erkekleri de dâhil etmek için *wo/men* kelimesini tercih etmektedir. Dolayısıyla *wo/men* kelimesi ile hiçbir kadın grubunu dışlamamak kastedildiği gibi marjinalleştirilmiş ve ikincilleştirilmiş erkekleri de içeren kapsayıcı bir anlam anlaşılmalıdır³ (Schüssler Fiorenza, 2014; 2021). Schüssler Fiorenza klasik cinsiyet/toplumsal cinsiyet tanımlamasının

³ Schüssler Fiorenza eğik çizgi ile yazdığı “wo/man” ifadesini ise tüm kadınlar tarafından paylaşılan birleşik bir öz olmadığını aksine “kadın” kategorisinin her zaman zaten parçalanmış olduğunu ve ırk, sınıf, cinsellik vb. dâhil olmak üzere diğer birçok baskı yapısı tarafından etkilendiğini göstermek için kullanmaktadır.

sınırlarını görmekte ve farklı kadın grupları ve tek tek kadınlar arasındaki daha karmaşık dinamikleri tanımaktadır. Aynı zamanda o, oluşturduğu baskı anlayışıyla tüm erkeklerin tüm kadınları ezmediğini, bazı kadınların diğerlerinin baskısından faydalandığını ve kadınlar/erkekler arasındaki farklılıkların karmaşık güç boyutunu da gözler önüne sermektedir (Kim & Whitehead, 2009). Aslında bu suretle Schüssler Fiorenza kiyerarkal bir sistemdeki baskının cinsiyetine göre belirlenmesi gerektiğini de ortaya koymaktadır. Dolayısıyla onun tanımlamasında *kiyerarki* cinsiyetçilik, ırkçılık, sınıfçılık gibi farklı baskı biçimlerinin birbiriyle kesiştiği ve birbirini güçlendirdiği daha geniş bir sistemi ifade etmektedir.

Yukarıda görüldüğü üzere *kiyerarki* tanımlanmasında önemli bir diğer unsur baskıların *kesişimselliği*dir. Çünkü *kiyerarki*, bireylerin aynı anda toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf veya cinsellik gibi birden fazla cephede baskıya maruz kalabileceğini kabul eder. Ona göre bahsi geçen baskılar birbirinden bağımsız olmayıp birbiriyle bağlantılıdır ve siyaset, ekonomi, din de dâhil olmak üzere toplumun tüm alanlarında işleyen bir tahakküm ağı oluşturur. Örneğin yoksul, beyaz olmayan queer⁴ bir kadın toplumsal cinsiyeti, ekonomik durumu, cinsel yönelimi ve ırkıyla ilgili kesişen zorluklarla karşılaşabilir. Bu zorlukların hepsi bir araya gelerek yalnızca ataerkillik merceğinden tam olarak anlaşılamayacak benzersiz baskı deneyimleri üretebilir (Schüssler Fiorenza, 1993a; 2007).

Kiyerarki tanımı ile ilgili ele alınacak bir diğer husus *teolojik* çıkarımlardır. Schüssler Fiorenza, Hıristiyanlığın odak noktasının kiyerarkal sistemleri yıkmak ve adalet, eşitlik ve kapsayıcılığı teşvik etmek olması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre feminist Kutsal Kitap yorumu, kutsal metinlerdeki ataerkil ön yargıları açığa çıkarmanın ötesine geçmeli ve metinde yansıtılan her türlü baskıya meydan okumalıdır. Böylece teologlar ve inananlar ataerkilliği ele alarak marjinalleştirilmiş seslerin, özellikle de kadınların ve diğer ezilen grupların seslerinin güçlendirildiği ve duyulduğu daha kapsayıcı ve adil bir Kilise için çaba gösterebilirler.

Konu bağlamında son olarak hiyerarşik güç modellerinin eleştirisi hususunu ele alabiliriz. Fiorenza'nın *kiyerarki* kavramı bir baskı biçiminin (örneğin ataerkillik gibi) diğerlerine değinilmeden ortadan kaldırılabileceği fikrini eleştirmektedir. O toplumdaki tüm tahakküm

⁴ Tüm cinsel yönelimleri altında toplayan şemsiye kavram (Turan, 2021, s. 162).

katmanlarını ele alan daha kapsamlı bir yaklaşıma ihtiyaç olduğu konusunda ısrar etmektedir. Bu bağlamda çalışmalarında eşitlikçi modeller lehine hiyerarşik modelleri reddederek iktidarın radikal bir şekilde yeniden tasarlanması çağrısında bulunmaktadır (Schüssler Fiorenza, 1992).

Yukarıda çizilen çerçevesi ile birlikte Schüssler Fiorenza tarafından ortaya atılan *kiyerarki* kavramı geleneksel olarak ataerkil bir mercekte okunan kutsal metinleri yeniden yorumlamak için kritik bir araç sağlamaktadır. Örneğin erkek egemenliğini pekiştiren öykülere genellikle ırksal ya da sınıfsal egemenlik temaları eşlik etmektedir. Schüssler Fiorenza'ya göre Kutsal Kitap araştırmacıları *kiyerarkiyi* bir mercekle kullanarak bu kesişen baskıları ortaya çıkarabilir ve adaleti ve kapsayıcılığı vurgulayan alternatif okumalar sunabilirler (Schüssler Fiorenza, 1994a; 1999).⁵ Nitekim Schüssler Fiorenza da kendi yorumlama sürecinde Kutsal Kitap'ta yazılı olan tahakküm yapılarını bilinçli hâle getirmeye çalışarak eleştirel feminist hermenötiğin sanatını ve pratiğini sergilemeyi amaçlamıştır.

Schüssler Fiorenza'nın Hermenötik Yaklaşımı: Eleştirel Bir Yaklaşım

Schüssler Fiorenza'nın en önemli katkılarından biri Kutsal Kitap metinleri ve yorumlarında gömülü olan kiyerarkal yapıları ortaya çıkarması ve bunlara meydan okumayı amaçlayan eleştirel bir yaklaşım olan *feminist hermenötiği* geliştirmesidir. Büyük ölçüde erkek teologlar ve akademisyenler tarafından şekillendirilen geleneksel Kutsal Kitap yorumu, kadınların kutsal metinlerdeki seslerini ve deneyimlerini genellikle ihmal etmiştir. Buradan hareketle Schüssler Fiorenza, Kutsal Kitap'ın son derece ataerkil kültürler içinde yazıldığını ve yorumlandığını, bunun da hem metnin kendisinde hem de sonraki teolojik söylemlerde kadınların marjinalleştirilmesine yol açtığını savunmaktadır (Schüssler Fiorenza, 1994a).

⁵ Schüssler Fiorenza'nın *kiyerarki* kavramı teolojik alanın dışındaki sosyal adalet hareketlerini de etkilemiştir. Sunduğu çerçeve çoklu eşitsizlik biçimlerini sürdüren siyasi, ekonomik ve kültürel sistemleri eleştirmek için de kullanılmıştır. Aktivistler ırk, toplumsal cinsiyet ve ekonomik adaletle ilgili konularda bu sistemlerin birbiriyle nasıl bağlantılı olduğunu ve bunları ortadan kaldırmak için nasıl kapsamlı bir yaklaşım gerektirdiğini anlamak için *kiyerarki* kavramından yararlanmışlardır (Schüssler Fiorenza, 2007).

Schüssler Fiorenza hermenötik yaklaşımını detaylı bir şekilde ele aldığı çeşitli eserlerine feminist Kutsal Kitap çalışmaları ve feminist teolojilerinde yeterli kurumsal yapılara ve destek sistemlerine sahip olunmaması nedeniyle *androsentrik/erkekmerkezci* bakış açısının hâlâ baskın olduğuna işaret ederek başlamaktadır (Schüssler Fiorenza, 1992; 1995; Schüssler Fiorenza vd., 1985). Ardından feminist teologların Kutsal Kitap metinlerini eleştirmek ve yeniden yorumlamak için kullandıkları çeşitli stratejileri ve teorileri incelemektedir. Devamında ise tüm bu yöntemlerin faydalı olmakla birlikte yeterli olmadığını belirterek dinî geleneklerle eleştirel ve yaratıcı bir şekilde ilişki kurmak için kendi hermenötik yöntemini ortaya koymaktadır. Schüssler Fiorenza'nın hermenötüğünü diğerlerinden farklı kılan husus dört farklı Kutsal Kitap yorumlama modelini eleştirel ve bireşimli⁶ bir şekilde kabul etmesinden kaynaklanmaktadır (Schüssler Fiorenza, 1992; Schüssler Fiorenza vd., 1985). Bir araya getirdiği bu dört farklı yöntem *şüphe hermenötüğü*, *beyan hermenötüğü*, *hatırlama hermenötüğü* ve *yeniden inşa/yaratıcı gerçekleştirme hermenötüğü*dir.

Schüssler Fiorenza tarihsel olarak ötekileştirilmiş/susturulmuş kadınların seslerini ve deneyimlerini ortaya çıkarma ve bu sesleri güçlendirme amacıyla ortaya koyduğu hermenötik yaklaşımıyla akademisyenlerin Kutsal Kitap metinlerine yaklaşımını değiştirmiş ve erken dönem Hıristiyanlıkta kadınların rolünü ve katkılarını anlamak için yeni yollar açmıştır.

Dört Farklı Modelin Bireşimli Uygulaması

Schüssler Fiorenza'nın hermenötik yaklaşımı ayrı öğelerden oluşturulmuş bir bütünü temsil etmektedir. Ancak bu bütünün en önemli ögesi *şüphe hermenötüğü*dir. Schüssler Fiorenza kutsal metinleri yorumlama çalışmalarında *şüphe hermenötüğünün* ana ve önde gelen savunucusudur. *Şüphe hermenötüğü* onun yaklaşımında pergelin sabit ayağını temsil etmektedir. *Şüphe hermenötüğü* feminist kutsal metin yorumlamasında metnin ataerkil ve androsentrik yönlerini belirlemek ve bunlara meydan okumak için kullanılan eleştirel bir metodolojiye atıfta bulunmaktadır.

⁶ Bu ifadeden kastımız ayrı ayrı öğelerin bir araya getirilerek bir bütün oluşturulmasıdır.

Elisabeth Schüssler Fiorenza *şüphe hermenötiği*ni akademisyenlerin kutsal metinleri inceleyerek kadınlar hakkında geleneksel yorumlarda sıklıkla fark edilmeyen gizli varsayımları ve algıları ortaya çıkarabilecekleri bir teknik olarak tanımlamaktadır. Ona göre bu yaklaşımı kullanan feminist yorumcular ataerkil normları destekleyen veya kadınları aşağı gören metin okumalarına meydan okuyabilirler. Feminist akademisyenler bu suretle Kutsal Kitap'ın dilinin ve değerlerinin eleştirisine aktif olarak katılarak cinsiyete dayalı hiyerarşilerin etkisini ortadan kaldırıp kadınların kendi deneyimleri ve hikayeleri için alan açarak Tanrı'nın dünyadaki anlamı ve gücü hakkında daha geniş, daha kapsayıcı bir anlayışa kavuşabilirler. Bunun yanı sıra Fiorenza *şüphe hermenötiği*nin kadınları kutsal metinleri kendi deneyimleri, bağlamları ve ihtiyaçlarıyla ilişkilendirmeye teşvik ettiğini ileri sürmektedir. Kadınlar Kutsal Kitap'ı kendi deneyimlerinin merceğinden yorumlayarak kendi içgörülerini kutsal metin yorumlama sürecine dâhil edebilirler. Ona göre bu da kadınların Hıristiyan söyleminin oluşumundaki rollerinin daha zengin ve daha otantik bir tasvirine yol açar (Schüssler Fiorenza, 1995).

Yukarıdaki ifadelerden hareketle Schüssler Fiorenza'nın *şüphe hermenötiği*; Kutsal Kitap metinlerinin geleneksel okumalarını şekillendiren altta yatan güç dinamiklerini özellikle de ataerkil yapıları ortaya çıkarmayı ve bunlara meydan okumayı amaçlayan eleştirel bir yorumlama yöntemi olarak tanımlanabilmektedir. Köklerini feminist teoriden alan bu yaklaşım tarihsel olarak erkek egemen, androsentrik bakış açılarıyla şekillendirilmiş kutsal metin anlatılarının ve yorumlarının şüphecisi bir analizini gerektirmektedir. Dolayısıyla o *şüphe hermenötiği*ni yönteminin merkezinde eleştirel bir mercekle kullanmaktadır. Bu yaklaşım kutsal metinlerin geleneksel yorumlarının erkek egemen bir toplum tarafından şekillendirildiği ve genellikle kadınların seslerini ve deneyimlerini marjinalleştirdiği inancına dayanmaktadır. Ona göre Kutsal Kitap tarafsız ya da nesnel bir belge olarak okunmak yerine başta ataerkillik olmak üzere baskı sistemlerini yansıtan ve sürdüren sosyo-tarihsel bağlamının bir ürünü olarak anlaşılmalıdır (Schüssler Fiorenza, 1992; 1994a).

Elisabeth Schüssler Fiorenza'nın hermenötik yaklaşımında *şüphe hermenötiği*yle birlikte kullandığı *beyan/değerlendirme hermenötiği*

metindeki ataerkil yapıların ve varsayımların tanımlanmasını ve ilanını kapsar. Bu aşama geleneksel okumalarda fark edilmeyen altta yatan ataerkil varsayımları ortaya çıkarmak için metinde kullanılan temaları, dili ve imgeleri analiz etmeyi içerir. Bir diğer aşama; yukarıda ele alınan *şüphe hermenötiği* ile bu varsayımlara meydan okuma, yorumlama üzerindeki etkilerini belirleme ve bunların yerine kadınların deneyimlerini güçlendiren ve cinsiyet eşitliğini onaylayan alternatif okumaları üretmek için eleştirel bir sorgulamaya girmeyi içerir. Bu bağlamda Fiorenza, *şüphe hermenötiği*yle kutsal metinlere tüm kalbiyle “saygı, kabul, rıza ve itaat” ile bakmak yerine ihtiyatla bakılmasını ve “ilahi otorite iddiasını olduğu gibi kabul etmekten” kaçınılmasını ileri sürmektedir. Schüssler Fiorenza birçok insanın Kutsal Kitap otoritesini sorgulamayı tabu olarak görebileceği gerçeğinden dolayı kişinin kendi duyguları, kaygıları ve korkuları üzerinde çalışarak işe koyulması ve takdir ve rızaya dayalı bir hermenötiği desteklemenin ne gibi yararlar sağladığını keşfetmesi gerektiğini ifade etmektedir (Schüssler Fiorenza, 2001b). Bir diğer aşamada ataerkil normları altüst eden bu okumaları yeniden çerçevelemek ve inşa etmek için bir *demitolojizasyon* süreci kullanılır. Bu süreç mükemmel anne veya eş fikri gibi ataerkil kadın fikirlerini ve imgelerini soyup kutsal metnin anlatısında yer alan marjinalleştirilmiş veya ezilen kadınların anlatılmamış hikâyelerini ortaya çıkarmayı hedefler. Böyle bir yaklaşım Kutsal Kitap geleneğinde bulunmayan veya dışlanan kadınların deneyimlerine ve anlatılarına ses verir. Schüssler Fiorenza’ya göre bu yaklaşım başkalarının bakış açısını, yaşadığı acıyı anlamayı sağlar. Bu durum tarihteki kadınlar açısından onların geçmişte nasıl mücadele ettiğini anlama ve bunu bugünkü hayatla ilişkilendirme fırsatı verir. Bu, *kiyerarkinin* kültürel-dinî içselleştirmelerini ve meşrulaştırmalarını bilinçli hâle getirmeyi ve kutsal metinlerde karşı-kültürel alternatifler olarak kazanmış değerleri ve vizyonları keşfetme amacıdır. Fiorenza bu stratejinin metni bağlamına oturtarak metnin retoriğini ve geleneklerini analiz etmeyi sağladığını belirtir. Fiorenza bu sürecin hikâyeyi farklı bir şekilde anlatmayı, tarihi yeni bir ışık altında görmeyi ve gelecekte olumsuz durumların nasıl değiştirilebileceğini ve önlenebileceğini algılamayı sağladığını ileri sürer (Schüssler Fiorenza, 2001b).

Hatırlama ve yeniden inşa hermenötiği aşamasında ise araştırmacılar bu yeni formüle edilmiş anlatıların feminist teolojinin gelişimini nasıl

etkilediğini; ayin, kutsallık ve sosyal kaygılar dâhil olmak üzere Kilise'nin uygulaması ve pratiği için ne gibi çıkarımlar içerdiğini ortaya koymalıdır. Nihayetinde ulaşılan bu değişim ve dönüşüm hermenötiği Schüssler Fiorenza'nın doruk noktası stratejisidir. Bu hermenötik yaklaşımla Schüssler Fiorenza mevcut ataerkillik/egemenlik tutumlarını adil bir yorumlamaya dönüştürmeyi amaçlar. Bu nedenle o yeni bir insanlık, küresel ekoloji ve dinî topluluk için yaratıcı vizyonlar ortaya koymak amacıyla geçmişi ve bugünü analiz etmeyi önerir. Ayrıca araştırmacının yalnızca adaletin olduğu bir gelecek için çalışmaya adandığında genel vizyonu kısıtlayan geçmişin ve bugünün unsurlarını değiştirebileceğini ekler (Schüssler Fiorenza, 1995, 2001b). Netice itibarıyla bu çeşitli stratejilerle harmanlanan feminist hermenötiğiyle Schüssler Fiorenza, Hıristiyan söyleminin oluşumunda kadınların deneyimlerini ve sembolizasyonlarını tam olarak takdir eden ve değer veren kapsayıcı bir bakış açısını yeniden oluşturur.

Schüssler Fiorenza'nın feminist hermenötiğin çeşitli stratejilerine tabi tuttuğu metin örneklerinden biri Yuhanna İncili dördüncü babda geçen "kuyudaki kadın" anlatısı ile ilgilidir. O, bu İncil metninin feminist hermenötiği aracılığıyla nasıl okunabileceğini, daha kapsayıcı, eşitlikçi bir vizyona nasıl geri döndürülebileceğini araştırarak öyküyü (Yuhanna 4:6-42) *şüpheli hermenötiği* yoluyla yeniden analiz eder. Ancak bunun öncesinde daha evvel bu metne uygulanmış olan ataerkillik varsayımları ve yorumları belirler. Schüssler Fiorenza *değerlendirme hermenötiği* ile ataerkillik yapıları ve varsayımları tanımlamanın ilk aşamasında bu metnin ataerkillik yorumlarının anlatıdaki Samiriyeli kadını günahkâr, ahlaksız ve sapkın bir yaşam tarzına sahip olarak tasvir etme yollarını tanımlar. Hermenötik yaklaşımının temel kavramı *kiyerarki* ile kesişen çoklu tahakküm biçimine işaret ederek bu yorumun yalnızca kadınların erkeklerden aşağı olduğu ataerkillik bir görüşü değil aynı zamanda Samiriyeli halkının Yahudilerden aşağı olduğu görüşünü de yansıttığını belirtir. Bu ilk aşamanın sonunda o, metne eleştirel bir gözle yaklaşmaya, görünen anlamları ve bunların ardındaki niyetleri sorgulamaya yönlendirir. Okuyucunun metnin yüzeysel yorumlarına şüpheli yaklaşmasını ve güç dinamiklerinin, özellikle de ataerkillik dinamiklerinin metnin oluşturulmasını ve aktarılmasını nasıl etkilemiş olabileceğini düşünmesini sağlar (Schüssler Fiorenza, 1994b; 2001b).

İkinci aşamada Schüssler Fiorenza; kadını ahlaksız veya günahkâr olarak tasvir eden hikâyenin ataerkil yorumlarına meydan okur ve bunun yerine kadının baskısını ve direnişini ortaya çıkarmak için metinle etkileşime girer. Schüssler Fiorenza'nın bunu yapmasının temel yollarından biri kadının toplumdaki konumunu etkileyen cinsiyet, etnik köken ve sınıf gibi çeşitli kültürel ve sosyal faktörleri (*kiyerarki* vasıtasıyla) vurgulamasıdır. Bu çerçevede Schüssler Fiorenza, kadının günün sıcağında tek başına kuyuya gelmesinin toplumunda dışlanmış olabileceğini gösterdiğini belirtir. Çünkü ona göre iyi durumda bir kadın sabahın serinliğinde diğer kadınlarla birlikte kuyuya gitmiş olurdu. Schüssler Fiorenza metni bu şekilde okuyarak Samiriyeli kadını toplumsal bağlamında adaletsizliğe ve ayrımcılığa maruz kalmış biri olarak tanımlayabiliyor. Kadının ahlaksız bir karakter olmaktan ziyade ataerkil normlara direnen bir yabancı veya cinsiyetinin ve toplumsal konumunun toplumsal sınırlamaları tarafından ezilen bir kişi olabileceğini belirtir. Bu içgörüler aracılığıyla Schüssler Fiorenza okuyucunun odağını kadının günahlarından, onun marjinal statüsünü yaratan toplumsal ve kültürel faktörlere kaydırarak hikâyenin ataerkil okumalarına meydan okuyor. Bu nedenle Schüssler Fiorenza'nın bu aşamadaki analizi marjinalleştirilmiş ve ezilen grup için metnin daha yapıcı ve güçlendirici bir okumasını sağlıyor. Bu aşamada aynı zamanda Schüssler Fiorenza Samiriyeli kadının hikâyesiyle İsa'nın bir erkeğin bir kadınla toplum içinde konuşmaması gerektiği şeklindeki ataerkil varsayımı nasıl altüst ettiğini ve Samiriyelilere karşı kültürel ön yargılara nasıl meydan okuduğunu da vurgular. Bu yeniden inşaya götüren süreç okuyucuların ayrımcılık ve baskı yapan cinsiyet, ırk ve toplumsal normlar hakkındaki eski inanç sistemlerine nasıl meydan okuyabileceklerini yeniden hayal etmelerini sağlar. Netice itibarıyla bu aşamanın getirileri ile birlikte metnin baskın yorumları tarafından ötekileştirilen veya susturulanların seslerini ve deneyimlerini kurtarmaya ve hatırlamaya odaklanılır. Bu süreç kadınların ve diğer ezilen grupların perspektiflerini gün ışığına çıkarmak için tarihsel ve bağlamsal bir analizi içerir. Schüssler Fiorenza bu yaklaşımıyla teoloji söyleminin gerçek dünyadaki etkilerinden sorumlu olmasını sağlamayı amaçlamakta ve bu yorumlardan etkilenenlerin deneyimlerini hatırlama ve onurlandırma ihtiyacını vurgulamaktadır (Schüssler Fiorenza, 1994a).

Hatırlatma ve yeniden inşa aşaması ise metnin çağdaş yaşama uygulanması yani analizin içgörü ve bilgisinin eyleme geçirilmesi aşamasıdır. Böylece

yorumlayıcı/okuyucu metnin mesajlarını anlamak ve yaşamak için yeni olasılıklar öngörmek üzere yaratıcı hayal gücünü kullanılmaya teşvik edilir. Bu nokta metinle ilgili olarak ataerkil ve androsentrik varsayımları ortadan kaldırmak ve Samiriyeli kadının marjinal bakış açısını açığa çıkarmak için yeniden işlemeyi içerir. Bu nedenle Schüssler Fiorenza kadın bakış açısını yeniden ele alarak anlatıyı onların bakış açısından yeniden yapılandırıyor ve onları ana akımdan yabancılar olarak tasvir ediyor. Burada anlatılan öyküde İsa'nın etnik farklılıklarına rağmen bir kadınla uzun müddet konuştuğunu, günahlarını ona ifşa ettiğini ve bunun sonucunda kadını ve diğer Samiriyelileri mümin yaptığını vurguluyor. Böylece bu pasajda Schüssler Fiorenza geleneksel yaklaşımlardan farklı olarak odağı İsa'dan uzaklaştırıyor. Samiriyeli kadının bu konuşma sonucunda mümin olduğunu ve karşılığında etnik kökeninden birçok kız ve erkek kardeşini dönüştürdüğünü vurguluyor. Bir başka deyişle İsa'nın bilgeliğine ya da gücüne değil kadının inancına ve kadının ima ettiği hizmete odaklanıyor. Schüssler Fiorenza bu hermenötik okuma ile geleneksel bir misyon efsanesini Samiriye'deki (Yuhanna 4:6-42) Hıristiyan topluluğunun başlangıcında bir kadının birincil rolü üzerinden yeniden işliyor. O, bu okuma ile kadınların İsa hareketinin İsraili olmayanlara yayılmasında belirleyici olduğuna dair kanıtı gün yüzüne çıkarıyor. Böylece Schüssler Fiorenza Yahudi olmayan kadınların normalde metinde göz ardı edilseler de aslında İsa hareketinin yayılmasında önemli bir bileşen olduğunu savunuyor. Bu durum metinde doğrudan belirgin olmadığından Schüssler Fiorenza *şüphe hermenötiği* ve sürecin bir parçası olan diğer hermenötik stratejilerle üstü kapalı olan durumu açığa çıkarıyor. Ortaya koyduğu birçok anlam katmanıyla birlikte Schüssler Fiorenza için hikâye nihai anlamda İsa'yı yüceltmekle ilgili değil kadınların erken dönem İsa hareketinde sahip olduğu *tarihsel liderlikle* ilgilidir. O, İsa'nın kapsayıcı Mesih sofrası topluluğunu yalnızca İsrail'le sınırlayan teoriye karşı bir teolojik argüman sunuyor. Schüssler Fiorenza'ya göre böyle bir teolojik argümanın bir kadının ağzından çıkması kadınların İsa'nın hareketini ve topluluğunu Yahudi olmayan günahkârlara açmada sahip olduğu tarihî liderliğin bir işaretidir (Schüssler Fiorenza, 1994a).

Kadının tarihsel liderliğine yapılan yukarıdaki vurgu metnin hatırlanması ve yeniden yapılandırılması hermenötiğinin sonucudur. Daha önce belirtildiği gibi Schüssler Fiorenza aksi açıkça belirtilmediği sürece Hıristiyan tarihinde kadınların görünür/mevcut olmadığını ileri sürer.

Sonuç itibarıyla feminist hermenötikle ortaya koyduğu bu yeni anlamla Schüssler Fiorenza kadınların arka planda önemsiz bir rol oynamadığını; metin yüzeysel olarak onları daha az önemli gösterse de Hıristiyanlığın yayılmasında ön saflarda olduklarını savunmaktadır. Bu yeni yorumla aynı zamanda ötekileştirilmiş grupları güçlendiren ve baskıcı yapılara meydan okuyan yeni okumalar sunmayı amaçlar. Schüssler Fiorenza bunu bugün toplumsal sınırlamalarıyla mücadele eden marjinalleştirilmişleri güçlendirmek için yapar. Marjinalleştirilmiş bakış açısını ve kadının sesini güçlendirerek ve hikâyeyi onların ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde yeniden bağlamlandırarak ezilenleri güçlendirmeyi hedefler. Böylece feminist hermenötiğin bu stratejisi ile okuyucuların metni marjinalleştirilmiş topluluklar için alakalı ve güçlendirici bir şekilde yeniden hayal etmeleri ve yeniden yapılandırmaları için bir yol sağlar. Son olarak Schüssler Fiorenza metinleri kendi özel dinî ve kültürel ortamlarında bağlamlandırarak bunları sadece baskın *ethos* (ahlaki değerlere göre şekillenen eğilim) açısından değil aynı zamanda değişim için alternatif toplumsal hareketler açısından da yeniden yapılandırmak gerektiğini belirtir (Schüssler Fiorenza, 2001b).

Schüssler Fiorenza bu feminist hermenötik yaklaşımıyla tüm erken dönem Hıristiyan tarihini feminist bir bakış açısıyla yeniden inşa etmeye çalışmaktadır. Bu çerçevede o, kadınların ilk Kilise’de önemli roller oynadığını ancak katkılarının ataerkil yorumlar tarafından sistematik olarak silindiğini veya azaltıldığını ileri sürmektedir. Yukarıda örnek olarak ele alınan pasajda olduğu gibi kadınla ilgili diğer pasajları da aynı yöntemle ele alan Schüssler Fiorenza kadınları pasif veya ikincil rollere indirgeyen geleneksel yorumlamalara meydan okuyarak feminist bakış açısıyla Mecdelli Meryem, Lidya ve Priskilla gibi kadınların da Kilise’ye aktif katılımını ortaya çıkarmaktadır (Schüssler Fiorenza, 1992; 1993b; 1994a; 1994b).

Elisabeth Schüssler Fiorenza’nın Feminist Teologlar Üzerindeki Etkisi

Schüssler Fiorenza’nın çalışmaları sonraki kuşak teologlar ve Kutsal Kitap yorumcuları üzerinde derin bir etkiye sahip olmuştur. Onun feminist hermenötiği marjinalleştirilmiş grupların deneyimlerini dikkate alarak kutsal metinleri okumanın yeni yollarını keşfetmeye çalışan çeşitli

feminist teologlara ilham vermiştir. Bu bağlamda pek çok feminist teolog Kutsal Kitap ve Hıristiyan teolojisine yönelik feminist eleştirileri daha da geliştirmek için Schüssler Fiorenza'nın çalışmalarından yararlanmışlardır. Rosemary Radford Ruether, Letty Russell, Kwok Pui-lan, Renita J. Weems, Marcella Althaus-Reid, Musa Dube bunlardan bazılarıdır.⁷ Burada genel anlamda etkileri ortak noktalarda kesiştiğinden bu feminist teologlardan Rosemary Radford Ruether ve Letty Russell üzerinde durulacaktır.

Schüssler Fiorenza *kiyerarki* kavramını, feminist analizin kapsamını kesişen tahakküm sistemlerini (ırk, sınıf ve cinsellik vb.) içerecek şekilde genişletirken Rosemary Radford Ruether daha çok feminist teolojinin ekolojik ve özgürleştirici yönlerine odaklanmıştır. Ancak çalışmaları Schüssler Fiorenza'nın çalışmalarıyla önemli şekillerde kesişmektedir. Bunlardan ilki ataerkilliğin ortak feminist eleştirisidir. Her ikisi de Hıristiyan teolojisinde gömülü olan ataerki yapıları eleştirmektedir. Ancak Schüssler Fiorenza çoklu baskı biçimlerinin kesişimselliğini ele alan *kiyerarkiyi* kullanarak bu eleştiriye daha ileriye götürmektedir. Bu noktada Ruether'in dinî gelenekteki ataerkilliğe odaklanırken Hıristiyanlıktaki kurumsal iktidara yönelik eleştirilerinde Schüssler Fiorenza'nın bu genişletilmiş baskı anlayışından etkilendiği görülmektedir. Ruether *Sexism and God-Talk Toward a Feminist Theology* adlı çalışmasında kutsal metinlerin erkek egemen yorumlarına meydan okuma açısından feminist bir teoloji eleştirisinin ana hatlarını çizmiştir. Bununla birlikte Schüssler Fiorenza'nın çalışmaları (özellikle *kiyerarki* ile ilgili olarak) ilgi çektikçe Ruether de ataerki baskının Hıristiyan tarihindeki diğer sosyal ve siyasi hiyerarşilerle nasıl kesiştiğiyle daha derinlemesine ilgilenmeye başlamıştır. Bu suretle Schüssler Fiorenza'nın *kiyerarki* kavramı Ruether'in baskıyı yalnızca toplumsal cinsiyetin ötesinde ele alma biçimleri üzerinde kayda değer bir etkiye sahip olmuştur (Ruether, 1983). Şöyle ki Ruether'in önceki çalışmaları öncelikle ataerkillik ve kadınların Kiliseden

⁷ Schüssler Fiorenza'nın çalışmaları Richard B. Hays, Nicholas Thomas Wright, Luke Timothy Johnson, John Dominic Crossan, Ben Witherington III gibi feminist olmayan teologları ve Kutsal Kitap araştırmacılarını da etkilemiş, onları ilk kilisede kadınların rollerini yeniden gözden geçirmeye ve Kutsal Kitap yorumunun eşitsizliği nasıl sürdürdüğü konusunda daha dikkatli olmaya itmiştir. Ayrıca onun *kiyerarki* kavramı, sistemik baskının karmaşıklığını anlamak için yararlı bir çerçeve olarak sosyoloji ve siyaset teorisi de dâhil olmak üzere farklı disiplinlerdeki Patricia Hill Collins, Nancy Fraser, Judith Butler, Chandra Talpade Mohanty gibi araştırmacılar tarafından da benimsenmiştir.

dışlanmasına odaklanırken Schüssler Fiorenza'nın *kiyerarki* kavramı tahakkümün birden fazla katmanını dikkate alma ihtiyacını vurgulamıştır. Böylece daha geniş baskı anlayışı Ruether'in sonraki çalışmalarında dikkat çekici ölçüde belirgin hâle gelmiştir. Nitekim Ruether'in *Gaia and God An Ecofeminist Theology of Earth Healing* gibi sonraki yazıları ekolojik bozulma, sömürgecilik ve ırksal baskının ataerkil yapılarla nasıl kesiştiğine dair bir anlayışı yansıtmaktadır. Ruether bu kesişmelerin her zaman farkında olmasına rağmen Schüssler Fiorenza'nın *kiyerarki* çerçevesi ona, bu örtüşen tahakküm biçimlerini anlamak için daha sistematik bir yol sağlamış görünmektedir. Nitekim çalışmasında Ruether ekolojik kaygıları feminist ve özgürlükçü teolojileriyle bütünleştirerek Schüssler Fiorenza'nın yalnızca toplumsal cinsiyete odaklanmak yerine tüm baskı biçimlerini ortadan kaldırmaya yaptığı vurguyu yinelemektedir (Ruether, 1992).

Marjinalleştirilmiş seslerin güçlendirilmesi bağlamında ele aldığımızda da her iki teolog Hıristiyan tarihini ve teolojisini geleneksel olarak konuşmanın dışında bırakılanların deneyimlerini merkeze alacak şekilde yeniden çerçevelemeye çalışmıştır. Schüssler Fiorenza'nın ötekileştirilmiş grupların özellikle de erken dönem Hıristiyan tarihindeki kadınların seslerini geri kazanmaya yaptığı vurgu, Ruether'in teolojik söylemde kadınların hikâyelerini güçlendirmeye yönelik kendi çalışmalarıyla derin bir yankı uyandırmıştır. Örneğin Ruether *Women-Church Theology and Practice* adlı kitabında kadınları ve diğer ötekileştirilmiş grupları güçlendiren yeni, kapsayıcı Hıristiyan cemaat modelleri yaratılmasını savunmaktadır. Onun bu iddiası Schüssler Fiorenza'nın cinsiyet, ırk ve sınıfa dayalı hiyerarşik yapıların ortadan kaldırıldığı bir Kilise vizyonu olan "eşitlerin öğrenciliği" çağrısıyla yakından uyumludur (Ruether, 1985). Sonuç itibarıyla Schüssler Fiorenza'nın görüşlerinin Ruether'in Hıristiyan cemaatini geleneksel tahakküm biçimlerine meydan okuyacak ve bunları aşacak şekilde yeniden hayal etme çabalarını güçlendirmeye yardımcı olduğu söylenebilir.

Schüssler Fiorenza'nın Ruether üzerindeki önemli etkilerinden biri de Kutsal Kitap'ın feminist yorumu alanındadır. Her iki teolog da Kutsal Kitap metinlerini kadınları ve diğer ötekileştirilmiş grupları ezme yerine özgürleştirecek şekilde yeniden okumaya kararlı olmuştur. Fiorenza'nın

geliştirdiği *şüphe hermenötiği* özellikle feminist Kutsal Kitap yorumunda etkili olmuştur. Böylece Fiorenza, Ruether ve diğerlerinin kutsal metinlerdeki ataerkil varsayımları sorgulamak için kullanabilecekleri bir çerçeve sağlamıştır. Ruether'in *Women and Redemption A Theological History* gibi çalışmaları kutsal metinlerin geleneksel erkek merkezli yorumlarını sorgulayan feminist hermenötikle ilgilidir. Schüssler Fiorenza'nın Kutsal Kitap'ın feminist yorumundaki metodolojik yenilikleri özellikle de kutsal metnindeki gizli veya marjinal sesleri ortaya çıkarmaya odaklanması Ruether'e Hıristiyan doktrinlerinin ve hikâyelerinin kadınları güçlendirmek için nasıl yeniden yorumlanabileceğine dair bir model sağlamıştır (Ruether, 2004; 2011).

Son olarak Hem Schüssler Fiorenza hem de Ruether hiyerarşik baskı sistemlerinden arınmış, dönüştürülmüş, kapsayıcı bir Kilise vizyonunu paylaşmaktadır. Schüssler Fiorenza'nın dinî feminizm kavramı ile Kilisenin eşitler topluluğu olarak yeniden tasavvur edilmesi fikriyle bu tür bir dönüşümü öngörmek için daha geniş bir teorik çerçeve sağlaması Ruether üzerinde etkili olmuştur. Schüssler Fiorenza'nın bu etkisi Ruether'in kadınların Kilise yaşamının tüm yönlerine tam olarak dâhil edilmesini savunmaya devam etmesinde ve eşitsizliği sürdüren kurumsal Kilise yapılarını eleştirmesinde görülmektedir (Ruether, 1983). Her iki teolog da kadınların seslerinin duyulduğu ve liderliklerinin kabul edildiği alanlar yaratmaya çalışarak daha adil ve eşitlikçi bir Hıristiyan topluluğuna doğru ilerlemeyi desteklemektedir.

Elisabeth Schüssler Fiorenza'nın öncü feminist teolog Letty Russell üzerinde de özellikle Russell'ın Hıristiyan teolojisi ve Kilisesine yönelik feminist eleştiriler geliştirmesinde kayda değer bir etkisi olmuştur. Örneğin Schüssler Fiorenza'nın daha eşitlikçi ve kapsayıcı bir Hıristiyan topluluğu için yaptığı çağrıdan etkilenen Letty Russell *eklesiyoloji* (Kilise bilimi) ve feminist liderlik modellerine odaklanmıştır. Schüssler Fiorenza'nın Kilise'deki ataerkil ve kiyerarkal güç yapılarına yönelik eleştirisi Russell'ın kapsayıcı ve katılımcı bir Kilise vizyonunu ifade etmek için üzerine inşa edebileceği temel bir çerçeve sağlamıştır. *Church in the Round Feminist Interpretation of the Church* adlı kitabında Russell, Kilise için liderliğin paylaşıldığı ve tüm üyelerin eşit söz ve katılıma sahip olduğu bir

“yuvarlak masa” topluluğu modeli önermiştir (Russell, 1993). Bu kavram Schüssler Fiorenza’nın Kilise’nin hiyerarşik tahakkümden arınmış bir alan olarak yeniden tasarlandığı “eşitlerin öğrenciliği” fikriyle paralellik göstermektedir. Yine Russell’ın çalışmalarına bakıldığında özellikle ırk ve sınıf açısından çoklu tahakküm sistemleri tarafından ezilenlerle dayanışmanın önemini vurguladığı görülmektedir. *Just Hospitality God’s Welcome in a World of Difference* adlı eserinde Russell tüm insanları özellikle de üst üste binen ayrımcılık biçimleriyle ötekileştirilenleri hoş karşılayan bir *misafirperverlik teolojisini* savunmaktadır (Russell, 2009). Bu yönlerden Russell, Kilise’deki baskının yalnızca toplumsal cinsiyet eşitliği yoluyla ele alınamayıp bu durumun birden fazla kesişen adaletsizlik biçiminde ele alınması gerektiği anlayışından etkilenmiştir.

Schüssler Fiorenza’nın Kutsal Kitap metinlerinin ataerkil ve androsentrik yorumlarını sorgulayan eleştirel bir yöntem olan *şüpheli hermenötik* Russell’ın Kutsal Kitap yorumuna yaklaşımını da şekillendirmiştir. Bu bağlamda her iki teolog da Kutsal Kitap metinlerindeki kadınların ve diğer ötekileştirilmiş grupların seslerini ve deneyimlerini kurtarmaya ve dışlama ve eşitsizliği pekiştiren egemen yorumlara meydan okumaya çalışmıştır. Nitekim Schüssler Fiorenza’nın bu konuda çığır açan çalışması *In Memory of Her* erken dönem Hıristiyanlıkta kadınların katkılarını yeniden ele alarak Russell’ın kendi feminist hermenötik çalışmasında izleyeceği bir model oluşturmuştur. Russell’ın da *Human Liberation in a Feminist Perspective A Theology* adlı kitabında kadınların ve ezilenlerin deneyimlerini görmezden gelen ya da bastıran geleneksel okumaları eleştirerek kutsal metinleri feminist bir mercekten yorumladığı görülmektedir (Russell, 1974). Buna göre her iki teolog da kutsal metinlerin kadınları ve diğer marjinal grupları güçlendirecek şekilde yeniden yorumlanması ve Kutsal Kitap teolojisinin sosyal adaletle uyumlu hâle getirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Aynı zamanda küresel feminist teoloji açısından bakıldığında da Schüssler Fiorenza’nın özellikle Batılı Hıristiyan geleneklerinin Batılı olmayan bağlamlarda kadınları nasıl ötekileştirdiği olmak üzere kiyerarkal baskının küresel boyutlarına odaklanması Russell’ı feminist teolojiye daha geniş bir perspektif yelpazesini dâhil etmeye teşvik etmiştir. Hem Schüssler Fiorenza hem de Russell feminist teolojinin küresel ve farklı kültürel perspektifleri kapsayıcı olması gerektiğini kabul etmiştir. Schüssler Fiorenza’nın

ötekileştirilmiş sesleri özellikle de Batılı olmayan bağlamlardaki kadınları savunmak için yaptığı çalışmalar Russell'ın küresel feminist teolojik meselelerle ilgilenmesinde etkili olmuştur. Schüssler Fiorenza gibi Russell da feminist teolojinin sömürgecilik, ırkçılık ve sınıfın ataerkillikle keşiştiği yollara karşı dikkatli olması gerektiğine inanmıştır.

Sonuç

Feminist Kutsal Kitap yorumculuğunun önde gelen isimlerinden biri olan Elisabeth Schüssler Fiorenza'nın feminist Kutsal Kitap yorumu ilkeleri ataerkil baskıdan kurtuluşa (*kiyerarki*) ve çeşitli feminist perspektiflerin önemine binaen bireşimli bir model olarak oluşturduğu eleştirel ve özgürleştirici hermenötiğe odaklanmaktadır. Schüssler Fiorenza'nın feminist Kutsal Kitap yorumu kapsamında bu alana kazandırdığı kavramlardan biri *kiyerarki*'dir. Toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf ve emperyalizm de dâhil olmak üzere keşişen tahakküm yapılarına atıfta bulunmak üzere Schüssler Fiorenza tarafından ortaya atılan bu kavram farklı yapısal sistemlere odaklanarak baskı ve ayrıcalık sistemleri üzerine düşünmeyi amaçlamaktadır. *Ataerkillik* (patriarchy) kavramı yerine bu kavramın da bir parçası olduğu *kiyerarki* terimini kullanarak Schüssler Fiorenza feminist eleştirisini ırkçılık, sınıfçılık ve *heteronormativite* gibi diğer sistemsel adaletsizlik biçimlerini de kapsayacak şekilde genişletmektedir. Bu suretle o, kutsal metinlerin analizinde yalnızca anlamı yorumlamayı değil aynı zamanda belirli *kiyerarkal* ayrımcılıkları (baskı ve tahakkümün her türlüünü) ortadan kaldırmayı da amaçlamaktadır. Dolayısıyla onun terminolojisinde *kiyerarki*, sadece ataerkil baskıyı tanımakla kalmaz baskının karmaşıklığını ve diğer baskı türleriyle keşişimini de anlamayı sağlayan bir araç olarak görülür. Bu çerçevede aynı zamanda baskı ve ayrıcalığa yalnızca ikili cinsiyet perspektifinden bakılmaması gerektiğini de ortaya koyarak daha kapsayıcı bir perspektif oluşturur.

Schüssler Fiorenza'yı feminist Kutsal Kitap yorumlama çalışmalarında önemli kılan bir diğer nokta ortaya koyduğu eleştirel hermenötik yaklaşımıdır. Schüssler Fiorenza'nın hermenötiğini diğerlerinden farklı kılan husus; *şüphe*, *beyan*, *hatırlama* ve *yeniden inşa* olmak üzere dört farklı Kutsal Kitap yorumlama modelini eleştirel ve bireşimli bir şekilde kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu anlamda onun hermenötik yaklaşımı ayrı öğelerden oluşturulmuş bir bütünü temsil etmektedir.

Ancak bu bütünün en önemli ögesinin de *şüphe hermenötiği* olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Ona göre *şüphe hermenötiği* hem Kilise hem de toplum içindeki baskı/tahakküm sistemlerini ortadan kaldırmayı amaçlayan daha geniş bir feminist teolojik projenin en önemli parçasıdır. Eleştirel parçalayıcı özelliği sayesinde *şüphe hermenötiği* ile Schüssler Fiorenza erkek merkezli yorum geleneğini olduğu gibi kabul etmeyi reddederek kadınların kutsal metinlerdeki kayıp seslerini/geleneklerini aramaktadır. Schüssler Fiorenza feminist hermenötik yaklaşımını kullanarak İsa ve Samiriyeli kadın anlatısında yer alan kadının hikâyesinin kayıp unsurlarını geri kazanabilmektedir. Sonrasında diğer hermenötik modellerin de devreye girmesiyle Schüssler Fiorenza kendine has feminist yorumlama sürecini kullanarak metnin daha önceki ataerkil okumalarını altüst edecek şekilde öyküyü kadının sesini ve toplumsal statüsünü güçlendirecek şekilde yeniden yorumlayabilmektedir. Bu noktada feminist yorumlama süreciyle onun Hıristiyan tarihinde kadınları destekleyen ve kutsayan bir anlam bularak aslında bugünün Hıristiyan kadınlarını destekleyen ve kutsayan yolu açmaktadır. Schüssler Fiorenza'nın *şüphe hermenötiği*ni diğer modellerle harmanlayarak oluşturduğu *bireşimli hermenötik* yaklaşımı tarihsel olarak ötekileştirilmiş veya susturulmuş kadınların seslerini ve deneyimlerini ortaya çıkarmayı ve güçlendirmeyi amaçlar. Kadınların deneyimini anlama ve kullanmanın günümüz çoğulcu toplumunda kadınların ihtiyacını daha iyi yansıtacağı aşikârdır. Tüm bu yönleriyle Elisabeth Schüssler Fiorenza'nın hermenötiği, teolojik ve dinî söylemlere eleştirel ve yeniden yapılandırıcı bir yaklaşımı içerir. O böylece Hıristiyan geleneksel söylemini eleştirel teori ile tercüme ederek teoloji hakkındaki tartışmaların dünya üzerindeki etkilerinden sorumlu olmasını sağlarken eleştirel paradigmasının feminist teolojilere ve din felsefelerine dâhil edilmesini engelleyen yanlış ikilikleri de reddeder.

Schüssler Fiorenza'nın feminist hermenötik perspektifle oluşturduğu çalışmaları günümüz Hıristiyan dünyasında daha kapsayıcı ve eşitlikçi bir Hıristiyanlık anlayışını savunanlar için büyük önem taşımaktadır. Çünkü onun hermenötiği cinsiyet eşitsizliklerini ortadan kaldırmada, cinsiyet eşitliğini ve adaleti teşvik etmek için statükoya meydan okumada önemli bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda Schüssler Fiorenza'nın çalışmaları Kiliseleri ve dinî kurumları, öğretilerini ve uygulamalarını yeniden gözden geçirerek kadınları ve diğer ötekileştirilmiş grupları kapsayıcı hâle getirmeye teşvik etmektedir.

Teşekkür: Teşekkür bulunmamaktadır.

Etik Beyan: Araştırma etik beyan gerektirmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız çift kör hakemli.

Finansal Destek: Bu araştırma için finansal destek alınmamıştır.

Kaynaklar / References

- Ardıç, A. (2024). Kesişimsellik: Arka Plan, Tanım ve Eleştiriler. *The Journal of Social Sciences*, 56(56), 484-501. <https://doi.org/10.29228/SOBIDER.57474>
- Bolat, D. (2016). Zorunlu Heteroseksüellik ve Türkiye Muhalefet Alanı Üzerine Bir Tartışma. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 71(4), 1091-1117. https://doi.org/10.1501/SBFder_0000002424
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1989(1), 139-167. https://scholarship.law.columbia.edu/faculty_scholarship/3007
- Humm, M. (1995). *The Dictionary of Feminist Theory*. Prentice Hall.
- Kim, N., & Whitehead, D. (2009). Elisabeth Schüssler Fiorenza and Feminist Theologies/Studies in Religion. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 25(1), 1-18. <https://doi.org/10.2979/fsr.2009.25.1.1>
- Phiri, I. A. (2007). *Women, Presbyterianism and Patriarchy: Religious Experience of Chewa Women in Central Malawi*. Kachere Series.
- Ruether, R. R. (1983). *Sexism and God-talk: Towards a Feminist Theology*. Beacon Press.
- Ruether, R. R. (1985). *Women-church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities*. Harper & Row.
- Ruether, R. R. (1992). *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*. HarperCollins.
- Ruether, R. R. (2004). *Integrating Ecofeminism, Globalization, and World Religions*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Ruether, R. R. (2011). *Women and Redemption: A Theological History* (2nd bs). Fortress Press.

- Russell, L. M. (1974). *Human Liberation in a Feminist Perspective-a Theology*. Westminster John Knox Press.
- Russell, L. M. (1993). *Church in the Round: Feminist Interpretation of the Church*. Westminster John Knox Press.
- Russell, L. M. (2009). *Just Hospitality: God's Welcome in a World of Difference* (J. S. Clarkson & K. M. Ott, Ed.). Westminster John Knox Press.
- Schüssler Fiorenza, E. (1992). *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*. Beacon Press.
- Schüssler Fiorenza, E. (1993a). *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*. Crossroad.
- Schüssler Fiorenza, E. (Ed.). (1993b). *Searching the scriptures: A feminist introduction* (C. 1). SCM Press.
- Schüssler Fiorenza, E. (1994a). *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (10th anniversary ed). Crossroad.
- Schüssler Fiorenza, E. (Ed.). (1994b). *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary* (C. 2). SCM Press.
- Schüssler Fiorenza, E. (1995). *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (Tenth anniversary ed. with a new afterword). Beacon Press.
- Schüssler Fiorenza, E. (1997). Speaking About God. *Living Pulpit*, 1, 20-21.
- Schüssler Fiorenza, E. (1999). *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies*. Fortress Press.
- Schüssler Fiorenza, E. (2001a). *Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation In Context*. T&T Clark.
- Schüssler Fiorenza, E. (2001b). *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation*. Orbis Books.
- Schüssler Fiorenza, E. (2007). *The Power of the Word: Scripture and the Rhetoric of Empire*. Fortress Press.
- Schüssler Fiorenza, E. (2009). Exploring the intersections of race, gender, status, and ethnicity in early Christian studies. İcinde E. Schüssler Fiorenza. & L. Nasrallah (Ed.), *Prejudice and Christian Beginnings: Investigating Race, Gender, and Ethnicity in Early Christianity* (ss. 1-23). Fortress Press.
- Schüssler Fiorenza, E. (2014). Reaffirming Feminist/Womanist Biblical Scholarship. İcinde *Empowering Memory and Movement: Thinking and Working across Borders* (s. 535). Fortress Press.

- Schüssler Fiorenza, E. (2021). A Critical Feminist Biblical Hermeneutics of Liberation. İçinde R. N. Brock & T. B. Liew (Ed.), *Theologies of the Multitude for the Multitudes* (ss. 109-130). Claremont Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2b07vtb.10>
- Schüssler Fiorenza, E., Brown, K. M., Gilkes, C. T., Hunt, M. E., & Barstow, A. L. (1985). Roundtable Discussion: On Feminist Methodology. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 1(2), 73-88. <https://www.jstor.org/stable/25002019>
- Tuohy, A. (2005). Rhetoric and Transformation: The Feminist Theology of Elizabeth Schüssler Firoenza. *Australian Ejournal of Theology*, 5, 1-15.
- Turan, S. L. (2021). Queer Teori ve Aktivist Sanat. *International Journal of Arts and Social Studies*, 4(7), 158-173.

Hanımlara Mahsus Gazete'nin 543-580 Arasındaki Sayılarda Kadın Kimliği Üzerine Bir Çalışma

A Study on Women's Identity in Issues 543-580 of Hanımlara Mahsus Gazete

Kübra Koyun^{1*}  Hilal Akça Öcal² 

Öz

Osmanlı Devleti'nde çağdaşlaşmanın gerçekleştirilmesi için bir araç olarak görülen basın yayın hareketi, değişim ve dönüşüm sürecindeki fikrî oluşumun özümsemesinde önemli bir yapıyı teşkil etmiştir. Bu basın yayın hareketi içerisinde en uzun ömürlü kadın süreli yayını olma özelliğini taşıyan *Hanımlara Mahsus Gazete*, 1895-1908 yılları arasında yayımlanmıştır. *Hanımlara Mahsus Gazete*'de birçok kadın yazarın kendi isimlerini kullanarak eserlerini yayımlamalarının yanı sıra erkek yazarların çalışmalarına da yer verildiği görülmüştür. Roman, şiir, hikâye, tiyatro, deneme, makale, gezi yazısı, hatıra, mektup türleri bu yayın aracılığıyla yayımlanma imkânı elde etmiştir. Kadının kamusal alandaki varlığı ve söz konusu dönemdeki faaliyetlere katılım düzeyi hakkında önemli veriler sunan süreli yayın; güzellik, moda, eğitim, sağlık, aile, meslek, evlilik, edebiyat ve sanat konularıyla ilgilenmiştir. *Hanımlara Mahsus Gazete*, çeşitli konular aracılığıyla kadınların dünyasını okura aktarmakla birlikte dönemin sosyal yapısını göz önünde bulundurarak ideal kadının nasıl olması gerektiğiyle ilgili benimsetilmek istenen düşünceleri okuyucu kitleleriyle buluşturmuştur. Bu çalışmada söz konusu süreli yayının 543-580 sayı aralığında yayımlanan metinlerden hareketle kadının farklı alanlardaki konumu, idealize edilen kadın kimliği ve bu kimliği inşa etmek için izlenen yollar incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: *Hanımlara Mahsus Gazete*, İdeal kadın, Kimlik, Rol.

Abstract

The publishing, seen as a tool for achieving modernization in the Ottoman Empire, constituted an important structure in internalizing the intellectual formation during a period of change and transformation. Of this press movement, *Hanımlara Mahsus Gazete*, the longest-running women's periodical, operated between 1895 and 1908. The periodical featured works by numerous female authors under their own names, alongside contributions from male writers. Through this periodical, genres such as novels, poetry, stories, plays, essays, articles, travel notes, memoirs, and letters have had the opportunity to be published. The periodical addressed topics including women's presence in the public sphere and their level of participation in activities during that period, covering beauty, fashion, education, health, family, profession, marriage, literature, and art. In addition to conveying the world of women through various topics, *Hanımlara Mahsus Gazete* aimed to acquaint its readership with the thoughts intended to shape the ideal woman considering the social structure of the time. In this study, the role of women in different fields, the idealized female identity and the ways followed to build this identity will be examined based on the texts in the 543-580 issue range of the periodical in question.

Keywords: *Hanımlara Mahsus Gazete*, Ideal women, Identity, Role.

Atıf/Citation: Koyun, K. & Akça-Öcal, H. (2024). *Hanımlara Mahsus Gazete'nin 543-80 arasındaki sayılarda kadın kimliği üzerine bir çalışma. KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 10(2), 525-552.

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, kubrakoyun44@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8346-0031.

² Doç. Dr, Erciyes Üniversitesi, hakca@erciyes.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3518-7306.

Extended Abstract

“Hanımlara Mahsus Gazete” is the longest-lasting periodical for women operating from 1895 to 1908. During this period, the terms “newspaper” and “journal/periodical” is used interchangeably to describe such publications. Therefore, ‘Hanımlara Mahsus Gazete’ is referred to as a newspaper in some studies and as a periodical in others. This newspaper is significant for its exploration of the Ottoman women’s movement and identity, making it particularly suitable for studies related to these topics. The newspaper published articles on a wide range of subjects including health, education, marriage, family, child-rearing, household management, fashion, beauty, sciences, and fine arts. The majority of the contributors to the newspaper were women, including prominent writers such as Fatma Aliye, Emine Semiye, and Şair Nigâr Hanım.

Many studies have been conducted on *Hanımlara Mahsus Gazete*. There are differences in the findings regarding the number of issues the publication consisted of. The newspaper comprises over 600 issues. Texts found in the first 100 issues of the newspaper, published in Arabic script, were transliterated into modern script in a master’s thesis prepared at Atatürk University by Hale Gürbüz. Arzu Şeyda handled issues 101-200, and Aybala Arı addressed issues 201-300, both completing their dissertations at the same institution, also transliterating them into modern script. These studies provided publication dates, name indices, and subject indices for the transcribed texts. M. Fethi Yanardağ’s master’s thesis titled *“A Study on ‘Hanımlara Mahsus Gazete’”* examined selected issues of the newspaper intermittently. Imren Gece’s master’s thesis *“Literary Activities in ‘Hanımlara Mahsus Gazete’”* examined literary genres published in the newspaper, providing alphabetical and chronological indices by author and work. Mustafa Çiçekler and Fatih Andi’s collaborative work *“Hanımlara Mahsus Gazete (1895-1908) Selection with New Letters”* analyzed texts published in the first 100 issues of the newspaper. Ayşe Zeren Enis’s book *“Everyday Lives of Ottoman Muslim Women: Hanımlara Mahsus Gazete (Newspaper for Ladies)”* is also a significant contribution to the topic. No study has yet transcribed texts published from issue 300 onwards into modern script in a specific number range. This study conducted transcription work on selected texts from issues 543-580, which were previously untranscribed, quoting excerpts that provide insights into women’s identity, social position, and role in the modernization process. Transcribing these texts preceding the alphabet reform into modern script contributes significantly to the literature by making them accessible to relevant readers and researchers. Transcription efforts enable access to information about women’s activities during that period.

In the newspaper *Hanımlara Mahsus Gazete*, information is provided about the place of women in the workforce, their role within the household, motherhood, and daily life. While the ideas advocated in "*Hanımlara Mahsus Gazete*" generally address women, they also touch upon thoughts concerning men and children. According to *Hanımlara Mahsus Gazete*, women should be educated, knowledgeable, cultured, and equipped to take an active role in the workforce. Women should be a part of modernization efforts. Otherwise, the Ottoman Empire could not achieve the goals it aimed for with modernization movements. For modernization movements to settle in society, women must be taken out of the confines drawn by patriarchal order and must be made visible in society. In Europe that the Ottoman Empire took as an example in its modernization efforts, the situation is as follows: In the texts from issues 543-580, women are portrayed as active participants in social life and have carved out spaces in domains traditionally perceived as meant for men.

In *Hanımlara Mahsus Gazete*, women's education is considered very important. Texts titled "*Muhavere-i Nisaiye*" from issues 543-580 frequently put emphasis on this topic. According to the ideas advocated here, even though a woman continues her life with the roles as a mother and wife, she must be educated no matter what. This is because a woman shapes the future generation and it is unacceptable for her to be ignorant, as an ignorant mother will raise ignorant children. According to *Hanımlara Mahsus Gazete*, this situation militates against achieving the educated society to be created through modernization. Ottoman women are compared to European women, and comparisons are made between the two sides. Of these comparisons, European women are sometimes taken as examples, while at other times, it is concluded that Ottoman women are superior to European women in different aspects. The newspaper's stance was that Ottoman women should avoid being ostentatious or having a penchant for luxury. What matters most is that women should develop themselves pursuing their educational goals.

Through the data obtained, this study conveys to the reader the characteristics sought in female identity via *Hanımlara Mahsus Gazete* in society. These women should improve themselves and their society by emphasizing education, culture, and knowledge. The newspaper's portrayal of the woman suggests that she should exercise caution when raising her child. Discipline, education, and morals are prioritized issues in raising children. A woman should always set an example for those around her while maintaining her presence as a mother, wife, or any other individual in society. The newspaper presents the identity of a woman as infused with the European education and Islamic morality.

Keywords: Hanımlara Mahsus Gazete, Ideal women, Women, Identity, Role.

Giriş

Osmanlı Devleti'nde basın yayın araçlarının kullanılmaya başlanması Avrupa devletlerine göre daha geç bir tarihte mümkün olabilmıştır. Bunun temel nedeni Osmanlı'nın Avrupa'nın ilerleyişine uzak kalmasıdır. XVIII. yüzyılda yapılan ıslahatlarda Osmanlı'nın Avrupa'da yaşanan gelişmeleri incelediği ve ıslahatlar için Avrupa'yı örnek aldığı görülmüştür. Nitekim Osmanlı'nın modernleşmenin önemli kapılarından biri olan matbaanın kurulması da bu süreçte yaşanan bir gelişmedir. 1719 yılında Müteferrika İbrahim Efendi tarafından başlatılan ilk Türk matbaası kurma çalışmaları, Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin oğlu Sait Efendi'nin katılımıyla hızlanmış, 1727 yılının sonlarında 14-16 Aralık günlerinde ilk matbaa faaliyete geçirilmiş ve matbaanın aralıklı çalışmaları 1797 yılına kadar sürmüştür (Ertuğ, 1985).

XIX. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda matbaanın yerleşmesinin ardından yaşanan en önemli gelişme gazete ve süreli yayınların günlük hayata girmiş olmasıdır. Osmanlı Devleti'nin ilk resmî gazetesi *Takvim-i Vekayi* II. Mahmut döneminde çıkarılmış ve reform hareketlerinde önemli bir yere sahip olmuştur. Yarı resmî gazete olarak tanımlanan ve İngiliz William Churchill tarafından ilk sayısı 1840'ta yayımlanan *Cerîde-i Havâdis* ise ikinci Türkçe gazete olarak Türk basın tarihindeki yerini almıştır. Agâh Efendi'nin çıkardığı ve Şinasi'nin 24'üncü sayısına kadar destek verdiği ilk özel gazete *Tercümân-ı Ahvâl* ilk sayısını 1860'ta yayımlamıştır. Batılılaşmanın toplum yaşamında yerleşmesi için önemli çalışmalar ortaya koyan bu gazete yayına başlayan ilk bağımsız gazetedir. *Tercümân-ı Ahvâl*'in çalışmalarını daha nitelikli bir içerikle devam ettiren gazete ise İbrahim Şinasi'nin tek başına 1862'de çıkarmış olduğu *Tasvir-i Efkar*'dır (Budak, 2014).

İbrahim Şinasi tarafından başlatılan özel gazete çalışmaları ile Batılılaşma hareketi, devletin; askeri, bürokratik ve ekonomik alanda yaptığı çalışmaları aşarak edebiyat ve toplum hayatında yerini bulmaya başlamıştır. Gazete ve dergiler yeni bir dil oluşumunu, yeni türlerle tanışmanın ve bu türlerin yayılmasıyla oluşan yeni edebiyatın kurulmasını sağlayan araçlardır. Toplumun düşünce dünyasında önemli değişim ve gelişimleri meydana getiren; tiyatro, tercüme, telif çalışmaları, romanın ilk örnekleri, makale,

eleştiri ve deneme türleri gazete aracılığıyla Osmanlı dünyasına girer (Tanpınar, 2018). Batı'da gerçekleşen ilerlemeyle ilgili bilgileri topluma yaymayı ve toplumu birçok konuda geliştirmeyi hedefleyen aydınların çalışmalarını geniş halk kitleleriyle buluşturan gazete ve dergiler, oluşturdukları yeni ve geniş ortak kültür ortamında, aydın kesimle halk arasındaki uçurumun kapanması sürecini başlatmışlardır. Böylece dönüşümün gerçekleşeceği ortama geçiş hızlanmıştır (Budak, 2014).

XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin siyasal, sosyal, ekonomik, eğitim, hukuk ve düşünsel alanlarında ortaya çıkan değişimlerden Osmanlı kadını da etkilenmiştir (Çakır, 2010). Osmanlı'da kadın hareketinin belirginleşmesinde süreli yayınların önemli bir katkısı olmuştur. Filip Efendi ve Ali Raşit Bey tarafından çıkarılan *Terakki'nin* (1868) *Terakki-yi Muhadderat* adlı eki kadınlar için çıkarılan önemli bir yayındır. Bu yayın, çağdaş toplumda kadının erkekle eşit yerinin olduğunu ve kız çocukların eğitilmesi gerektiğini savunmuştur (Koloğlu, 1992). *Terakki-yi Muhadderat*, Osmanlı kadını sosyal hayattaki edilgen konumundan etken konuma geçirme hedefine yönelik olarak düzenlenmiş, kadını görünür kılabilmek için yollarını tartışmaya açmıştır. Bu yayında, Batı'da kadının konumu ve kadın tarihi, Osmanlı kadınlarının geçmişi ve geldiği nokta üzerinde durularak bir kıyaslama yapılmıştır (Akgün, 2018).

Vakit Yahud Mürebb-i Muhadderat (1875), *Ayine* (1875), *Aile* (1880), *İnsaniyet* (1883), *Hanımlar* (1883) ile sahibi kadın olan ve yazı kadrosunu tümüyle kadınların oluşturduğu ilk kadın dergisi olan *Şükûfezâr* (1886) bu dönemde kadınlar ve çocuklar ile ilgili fikirlerin yayılmasına büyük katkı sağlamışlardır. *Mürüvvet* (1888) ve *Parça Bohçası* (1889) adlı dergileri 1895'te çıkan *Hanımlara Mahsus Gazete* izlemiştir. Yazı kadrosunun tamamına yakını kadın olan bu yayının sahibi *Tarik* gazetesi başyazarı İbnü'l-Hakkı Mehmet Tahir'dir. *Hanımlara Mahsus Gazete'nin* en önemli özelliği 1895-1908 yılları arasında 13 yıl faaliyet göstererek dönemin en uzun ömürlü kadın yayını olmasıdır (Budak, 2014). Bu yayınlarda kadın varlığından söz edenin, erkekler değil bizzat kadınların kendisi olması Osmanlı Devleti'nde kadınların kamusal alandaki varlığının ortaya çıkış süreci ile ilgili önemli bilgilere ulaşılmasını sağlar. Bu dergiler ve gazeteler sayesinde kadınların isteklerine, mücadelelerine, itirazlarına, hak arayışlarına ve dönem içinde yaşanan gelişmelerle ilgili çabalarına

ulaşmak kolay olmuştur. Şemsettin Sami (*Aile*), İbnü'l-Hakkı Mehmet Tahir (*Hanımlara Mahsus Gazete*), Mahmud Nuri (*Saadet*), Mahmud Celaleddin (*İnsaniyet*), Mehmed Ziyaeddin (*Mürüvvet*), İsmail Gaspıralı (*Âlem-i Nisvân*) ve Ali Raşit (*Terakki-i Muhadderat*) kadın konulu yayınların çıkarılmasında öncü isimlerdir (Koç, 2019).

Bu çalışmada Osmanlı'nın en uzun ömürlü kadın süreli yayını *Hanımlara Mahsus Gazete* üzerinde durulacaktır. *Hanımlara Mahsus Gazete* ile ilgili pek çok çalışma yapılmıştır. Fakat şimdiye kadar yapılan çalışmalar genellikle çeviri yazısı tamamlanmış olan ilk 300 sayı üzerinde yoğunlaşmıştır. Dönemin kadın yazarlarının eserlerinin ağırlıklı olarak bu sayılarda bulunması, söz konusu yoğunlaşmanın en önemli nedenlerinden biridir. Bu çalışmada ise *Hanımlara Mahsus Gazete*'nin 11 Ocak 1906 ve 4 Ekim 1906 tarihleri arasında kalan sayıları üzerinde durulacaktır. Bu tarihler arasında yayımlanan 543- 580 numaralı sayı aralığının tercih edilmesinin nedeni dönemin ideal kadın anlayışını yansıtan metinlere ağırlık verilmesidir. Bu metinlerin Latin harflerine aktarımı ile ilgili bir çalışma bulunmamaktadır. Söz konusu tarihlerde *Hanımlara Mahsus Gazete* haftada bir kez yayımlanmaktadır. İlk sayılarda altı aylık abone ücreti 30 kuruş olan yayının, 543-580 sayılarının altı aylık abonelik ücretinin 50 kuruş olarak belirlendiği görülür. Yayının 543-580 sayılarının içeriğinde daha önceki sayılara göre edebî metinlerin azaldığı ve sohbet, makale, duyuru türündeki metinlerin ise arttığı görülmüştür.

Hanımlara Mahsus Gazete Hakkında

Hanımlara Mahsus Gazete 31 Ağustos 1895 (h. 19 Ağustos 1311) tarihinde yayın hayatına başlamıştır. *Hanımlara Mahsus Gazete*, "gazete" adını almış olsa da söz konusu dönemde "gazete", "mecmua", "risale", "ceride" "mevkute" adlandırmalarının birbirinin yerine kullanıldığı bilinir (Çiçekler & Andi, 2009). Bu yayının ortaya çıkması için *Tarik* gazetesi başyazarı Mehmet Tahir Bey, konu ile ilgili olarak Dâhiliye Nezâreti'ne verdiği dilekçede (h. 3 Mayıs 1310/1892-93), yabancı ülkelerde kadınlar için gazeteler yayımlandığı hâlde Osmanlı toplumunda böyle bir faaliyetin bulunmamasının büyük bir eksiklik olduğunu, kadınların ilerlemesinin ve gelişmesinin sağlanması için gazete çıkarmak gerektiğini ifade etmiştir. Mehmet Tahir Efendi'ye, maliye tellal başı Mehmet Sadık Efendi kefil

olmuş ve kefaletnamede kanuna uygun olarak gazetede iffetli yazılara yer verileceğine dair teminat verilmesiyle *Hanımlara Mahsus Gazete*, 1908'e kadar basın yayın hareketi içerisindeki varlığını sürdürmüştür (Kurnaz, 1991).

Hanımlara Mahsus Gazete, 15 Şubat 1311 (27 Şubat 1896)'de yayımlanan 52. sayısına kadar haftada iki kere, bu tarihten sonra haftada bir kez çıkmıştır (Gece, 2014). Süreli yayının ilk sayısında yer alan "Tahdis-i Nimet-i Tayin-i Meslek" başlıklı yazıda II. Abdülhamit'in devletin gelişmesi için yaptığı çalışmalarından, okulların açılmasından, dolayısıyla eğitime verilen önemden duyulan memnuniyetten bahsedildikten sonra gazetenin amacı ifade edilir. Bu amaç da dönem içinde kadınların taleplerini ifade ediş biçimlerini gösterir (Demirdirek, 2011).

Süreli yayının yazı işleri müdürlüğünü ilk yıllardan sonra İbnü'l-Hakkı Mehmet Tahir'in eşi Şadiye Hanım (Demirdirek, 2011) başyazarlığını ise sırasıyla Makbule Leman, Nigâr Osman, Fatma Şadiye, Mustafa Asım, Faik Ali, Talat Ali ve Gülistan İsmet yapmıştır. Bu isimlere ek olarak Emine Semiye, Şair Leyla Hanım (Saz), Fatma Fahrünnisa, Fatma Kevser, Zeyneb (Ahmed Cevdet Paşazade Sedad Bey'in kızı), Hamide (Abdülhak Hamid'in kızı), *Hanımlara Mahsus Gazete*'nin yazı kadrosundaki kadınlardandır. *Hanımlara Mahsus Gazete* genç kızlar için "*Hanım Kızlara Mahsus*" adıyla da bir ek çıkarmıştır. *Hanımlara Mahsus Gazete* Kütüphanesi kurularak burada şair Nigâr Hanım, Makbule Hanım, Fatma Aliye Hanım ve Fatma Fahrünnisa Hanım olmak üzere birçok yazarın kitaplarının basımı ve satışı yapılmıştır. Gazetenin 6 aylık hasılatının %5'i, kimsesiz kızlara gelinlik ve çeyiz parası olarak ayrılmıştır (Çakır, 2010).

Hanımlara Mahsus Gazete, kadının eğitimini merkeze alarak neşrettiği farklı türlerdeki metinler ile kamuoyunda bir bilinç oluşturmaya amaçlamıştır. Avrupa'daki ilerlemeleri takdir ederken aynı zamanda Osmanlı'nın bazı konularda daha üstün niteliklere sahip olduğunu savunmuştur. Osmanlı Devleti'nin modernleşme hareketinden yola çıkarak kadının toplumsal alan içindeki varlığı, kadının eğitimi yahut eğitimsizliğinin sonuçları, çocuk yetiştirmede kadının rolü, Osmanlı kadının sahip olması gereken nitelikler ele alınmıştır. *Hanımlara Mahsus Gazete*; eğitimin, kadının

bireysel yaşamına sunacağı katkıdan ziyade eğitilmiş kadının eğitilmiş toplumu inşa edeceği meselesi üzerinde durmuştur. Zira kadın annedir ve anne; geleceğin kurucusu ve bugün aktarılanı yüzyıllar sonrasına taşıyacak olan çocuğun yetiştiricisidir.

Hanımlara Mahsus Gazete sağlık, eğitim, evlilik, aile, çocuk yetiştirme, ev idaresi, moda, güzellik, fen bilimleri, güzel sanatlar, konuları ekseninde kadını modernleşmenin parçası hâline getirme fikrini işlemiştir.

Hanımlara Mahsus Gazete’de Kadına Dair

Hanımlara Mahsus Gazete, yazar kadrosunu çoğunlukla kadınların oluşturması, birçok gazetenin kapatıldığı ve sansürün yoğun olduğu bu dönemde faaliyet göstermesine rağmen böyle bir problem yaşamaması ve on üç yıl yayın faaliyetini kesintisiz sürdürmesi bakımından dikkat çekicidir. Süreli yayının okuyucularından aldığı dönüş mektupları, yayımlandığı dönemde kadın nüfusun okuma yazma oranı düşük olmasına rağmen büyük bir etkiye sahip olduğunu gösterir.

Hanımlara Mahsus Gazete’nin 543-580 sayı aralığının hemen her sayısında yer alan “Muhavere-i Nisaiye” başlıklı imzasız metinlerde, kadınlarla ilgili özümsemesi istenen fikirler, yeni nesil kadınların sahip olması istenen nitelikler, modernleşme hareketinde kadının aktif rolü ile ilgili düşünceler Fazıla ve Safiye adlı iki kadın arasında geçen sohbet türünde bir metinde okuyucuya aktarılır. Kadının eğitimi, anneliği, ev içindeki görevleri, yaptığı işler, evlilikteki rolü, erkeklerle olan ilişkileri, toplum içindeki yeri bu yayında farklı başlıklar altında ele alınan daha birçok metne konu olmuştur.

“Hanımlara Ait: Lazıme 3: Okuyup Yazmak, Lazıme 4: Mütalaa”¹ başlıklı metinde kadının okuma yazma bilmesinin ve TDK’nin (2024) tanımına göre herhangi bir konuda ayrıntılı bir biçimde düşünme manasına gelen ‘mütalaa’nın kadının bireysel yaşamında ve toplumsal hayatta sağlayacağı katkılar anlatılır:

¹ İsimsiz, “Hanımlara Ait: Lazıme:3 Okuyup Yazmak, Lazıme 4: Mütalaa”, *Hanımlara Mahsus Gazete*, S. 544, Kânun-i Sani 1321, 1-2.

“Mektebe devam etmiş, ders görmüş, mukaddemat-ı ulumu tahsil eylemiş olan kızlar dahi şahadetname aldıktan sonra mütalaa sayesinde malumatlarını pek ziyade tevessüe muvaffak olacakları tabiidir. Mektep görmemiş, mukaddemat-ı ilim ve fenni tahsil etmemiş, fakat yalnız okuyup yazmak öğrenmiş olan hanımlar için mütalaa daha ziyade lazımdır. Böyle hanımlar boş vakitlerini kitap ve gazete mütalaaasına hasrettikçe terakki eyleyler.”²

Yazıda kadınlar, hatta erkek ve çocuklar için mütalaaanın ne kadar büyük önem arz ettiğinden bahsedilir. Çünkü yazara göre, mütalaa ilerlemeyi oluşturan unsurlardan biridir. Birey, zihnini geliştiren bu eylem sayesinde, yeni bakış açıları kazanır. Kadının eğitiminin, bir kurumda verilen sürecin tamamlanmasıyla sona ermemesi ve yaşam boyu devam etmesi gerektiği savunulur. Meseleler üzerine düşünmek de eğitim kadar önemli görülür.

Ataerkil ön kabul ve varsayımlar paralelinde hareket eden *Hanımlara Mahsus Gazete*'ye göre erkek kadından daha güçlü ve akılcı kabul edildiğinden ailede egemenlik hakkı erkeğe ait olmalıdır. Dünyayı yeniden yorumlama ve düzene sokma yeteneğine sahip olan erkek, bilgiyi ve kültürü yaratır. Kadın ise daha zayıf, duygusal açıdan dengesiz, akıl ve yetenek bakımından erkekten daha aşağı bir konumda kabul edilir (Berktay, 2021). Böylece kadınlar yüzyıllar boyu erkeğe verilmesi doğal kabul edilen ve kendilerinden esirgenen haklar için uzun ve zorlu bir mücadele vermek zorunda kalmışlardır. Zira kadın fiziksel, duygusal ve zihinsel yönden erkekten zayıf ve erkeğin egemenliğine muhtaç görülmüştür:

“Erkek, metanet ve kuvvet ve cesaretle muttasıftır. Kadın, nazik-i tabii, rikkat-ı hissiyatı nehâfet-i vücudiyesi hülasa zaîf-i fitriyesiyle mevsuftur. (...) Kadın teşkilat-ı bedeniyece, erkeğe nispetle, daha zayıftır, daha az müsait bir hâl ve mevkidedir. (...)

Hanımlara Mahsus Gazete'nin “Tahammül-i Nisvan”³ başlıklı metninde kadın, ataerkil bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Erkeklerle cesaretin çocukken telkin edildiği ve kadınların bazı zayıf yönleri nedeniyle erkeğin

² İsimsiz, “Hanımlara Ait: Lazıme 3: Okuyup Yazmak, Lazıme 4: Mütalaa”, *Hanımlara Mahsus Gazete*, S. 544, Kânun-i Sani 1321, 1-2.

³ İsimsiz, “Tahammül-i Nisvan” *Hanımlara Mahsus Gazete*, S. 548, 9 Şubat 1321, 4-6.

himayesine muhtaç oldukları anlatılmıştır. Bununla birlikte aynı metinde kadınların yaşadıkları zorluklar karşısında erkeklerden daha dayanıklı olabilecekleri yönünde de bir fikir beyan edilmiştir:

“Köylerde ufak kasabalarda yaşayan kadınlar, erkeklerin birer muavin ve muzahiridirler. Ekser yerlerde bahçeleri bellemek, tarlaları kazıp çapalamak, mahsulatı devşirmek, hayvanına bakmak, süt sağmak gibi az çok ağır işler, meşagil-i muhtelif-ei beytiyeye ilaveten kadınların düş-ı aczine tahmil olunmuş hizmet-i mahsusadan addolunur. Büyük şehirlerde dahi kadınların, erkekler gibi, Avrupa’da, Amerika’da, demir çelik, madencilik, gemicilik, kılavuzluk vesaire gibi, erkeklere mahsus addolunan hizmet-i muhtelifiye tevessül etmiş kadınlar görmek mümkündür. Bazı efkâra göre kadınların kuvve-i tahmilîyesi erkeklerden ziyadedir. Kadınların çocuk yetiştirmek, onları besleyip büyütme için ihtiyar ve tahmil ettikleri meşakk ve mezahim, gece rahatsızlıkları, uykusuzluklar nisvanın derece-i tahmiline göre bir misal teşkil eder. Bazı akvam-ı vahşiyede kadınların hizmet-i askerîde istihdam olunduğunu, bunların erkekler kadar yararlık ve âsar-ı şecaat gösterdiklerini biliyoruz. Akvam-ı medeniye kadınları arasında dahi kahramanlık gösteren kadınlara tesadüf olunabilir. Osmanlıların meftur hasâis-i ber-güzide-i şecaat ve kahramaniyeyi bihakkın tevarüs etmiş cesur, yiğit Osmanlı kadınları hakkında pek âli misaller göstermek mümkündür.”

Sürelî yayın, bu fikri destekleyecek birkaç olaydan bahsederek kadınların cesaretine vurgu yapar. Cesaretin, tarih boyunca erkeklere atfedilmesinin yanlışlığına yer verilerek kadınların da cesur olabilecekleri savunulur. Avrupa ve Amerika üzerinden bazı meslekleri yalnızca erkeklerin yapabileceği algısının yanlışlığı açıklanır ve konuya dair örnekler verilir. Kadının güçlü olmasının işlendiği bu metinde en çok vurgulanan anneliğin getirdiği zorluklar karşısındaki tavidir.

Hanımlara Mahsus Gazete’de kadınların takdir edilen özellikleri yanında zaman zaman kadınlarla ilgili eleştirilere de yer verilir. Bu eleştirilerle ideal kadının nasıl olması gerektiğine dair fikirler öne sürülür. Modernleşme yolunda aktif rol oynaması gereken kadında bulunması istenen özelliklerin neler olduğu tartışılır. Kadının moda düşkünlüğü gereksiz bulunur. Çünkü kadın; akli ve bilgisi ile ön planda olmalıdır. Kadının gelişiminin dış görünüşten bağımsız olarak belli bir eğitim ve kültürel

donanım ile oluşması gerektiği savunulur. *Hanımlara Mahsus Gazete'nin* 556. sayısında yayımlanan "Muhavere-i Nisaiye" başlıklı metnin içeriği bu görüşü destekler niteliktedir. Bu metinde kadınların almış oldukları bir elbiseyi bir kez giydikten sonra tekrar giymek istememeleri eleştirilir:

"Bu itiyat pek fena bir şeydir. Bir ahbap nezdine gidilen bir libasla tekrar gidilmemek kaidesi dünyanın hiçbir yerinde cari değilken bizim hanımların akıl ve hikmete külliye mugayir olan bu kaideye on beş yirmi senelik eşyalarını feda etmek, sevgili ciğerparelerinden mahrumiyeti göze aldırarak derecelerindeki riayetlerine bir türlü akıl erdiremiyorum. İnsan yaptırdığı bir libası yalnız bir kere giymek için mi yaptırır. Kadınların bu gibi halleri erkeklerin izdivaçtan içtinabını bahis olmaktadır. Bundan ise pek fena netâic husule gelir."⁴

Kadınların giyim kuşama olan ilgileri dolayısıyla evliliklerinde yaşanacak olumsuzlukları göze almasının ve kıyafeti yalnızca bir kez giyme alışkanlığının ne kadar gereksiz olduğu anlatılır. Bu alışkanlığa Osmanlı toplumundan başka bir yerde rastlanmadığı ifade edilir. Kadınların giyimleriyle bu denli meşgul olmalarının, onları daha önemli konularla ilgilenmekten alıkoyduğu anlatılır ve bu konular örneklendirilerek kadınların ilgi alanlarının nelerin olması gerektiği okuyucuya aktarılır:

"Hâlbuki kadınlar dünyaya yalnız libas ve tuvalet düşünmek için gelmiyorlar. Kadın hüsn-i ahlak, hüsn-i tabiata malikiyet, fazl ve irfan ile, tasarrufa riayetle, ispat edebiliyor. Gerek bir libasla bir gidilen yere tekrar gidilmemek kaide-i gayr-ı makulesini, gerek yeni libas mevcut iken Ruz-ı Hızır için libas tedariki inhimâkında bulunmak âdeti her hanımın kendi fikriyle kendi idrakiyle muhakeme ederek reddetmesi ve bu sebeple mensup olduğu aileyi zarardan kurtarması adeta farzdır. Fakat bu hakikati ancak ilim ve irfanla ittisaf edenler takdir edebilirler. Cühela-yı nisvan hatta bu sözlerden bile bir şey anlamazlar. İşte bu muhaveremizin neticesi dahi nisvana tahsil-i ilim ve irfanın lüzum-ı hakikisini ispat etmiştir. Marifetli bir kız yahut kadın hiçbir işinde lüzumun haricine çıkmaz. Çünkü lüzum bir daire-yi ihtiyaçtır. Onun haricinde zarardan başka bir şey yoktur. Bu zararı ancak kitap mütalaasıyla yorulmuş gözler görebilir."⁵

⁴ İsimli, "Muhavere-i Nisaiye", *Hanımlara Mahsus Gazete*, S. 556, 7 Nisan 1322, 1-2.

⁵ İsimli, "Muhavere-i Nisaiye", *Hanımlara Mahsus Gazete*, S. 556, 7 Nisan 1322, 1-2.

İhtiyaç söz konusu olmadığı hâlde kadınların; aynı kıyafeti giymemesi, Hıdırellez (Ruz-ı Hızır) gibi günler için özel olarak elbise tedarik etmesi yanlış bulunur. Bu konu üzerinde asıl varılmak istenen ‘ideal kadın’ özelliklerinin okuyucuya aktarılmasıdır. İdeal kadın, lükse ve gereksiz harcamaya düşkün olmamalı, tasarrufa alışmalı, ilimle ilgilenmeli, evliliğinde sorun yaratacak davranışlardan uzak durmalıdır. Bununla birlikte cahil kadınların bütün bu bahsedilenlerden bir şey anlamayacağı da belirtilir. Dolayısıyla eğitimden uzak, dış görünüşten başka bir şeyle meşgul olmayan kadınların cahillikle nitelendirildiği yorumu yapılabilir. Kadını güzel kılanın yeni ve gereksiz yere alınan eşyalar değil; eğitim, güzel ahlak, kültürel ve bilimsel yönde edinilen donanım olduğu savunulur.

Hanımlara Mahsus Gazete ve Kadın Kimliğine Bakış

Modernleşmeyi, kimi ülkeler yavaş, kimileri çok hızlı bir şekilde yaşar. Bir an önce modernleşmeye çalışan ülkelerde, belirli bir çaba ya da illüzyon döneminin ardından beklenmedik tepkiler yükselmeye başlar. Modernleşmeyi yerleştirmek isteyen otoriter güç, bu durumun olumsuz sonuçlarını kimi zaman gözden kaçırmış ve yaşanan olumsuz gelişmeleri engellemekte zorlanmıştır. Bazı ülkelerde modernleşmenin başarısızlığı, bazılarında ise kontrolsüz bir modernleşmenin olumsuz sonuçları ortaya çıkmıştır (Bilgin, 2007). Bu durum Osmanlı Devleti açısından değerlendirilecek olursa, modernleşme ile ortaya çıkan olumsuz durumlardan biri “yanlış Batılılaşma”dır. Yanlış Batılılaşma sonucunda toplumda beklenmedik ve istenmeyen durumlar ortaya çıkmıştır. Zira Osmanlı, modernleşme sürecinde Batı’nın teknoloji ve bilim alanındaki gelişmelerinden faydalanırken toplumu bir arada tutan ortak kültür ögesinin dağılmasını da önlemek istemiştir. Bu doğrultuda yapılan çalışmalarla Batılılaşmanın toplum tarafından istendik yönde özümsemesi amaçlanmıştır. Örneğin Batı’ya ahlaki yönden eleştirel yaklaşılması istenirken bilim, sanat ve teknoloji alanındaki gelişmelerin doğrudan alınabileceği düşünülmüştür. Gelişmeler neticesinde elbette olumlu ve olumsuz sayılacak pek çok değişim yaşanmıştır. Batılılaşmanın fikrî bir dönüşüm yerine görünüşten ibaret bir hareket olarak algılanması neticesinde ortaya çıkan yanlış Batılılaşma, bu olumsuz sonuçların başında gelir. Osmanlı’da ortaya çıkan bu durumu engelleme çalışmaları dönemin basın yayın hareketinde de göze çarpar.

Kimliği bir kişi veya grubun kendisini tanımlaması ve kendini diğer kişi veya gruplar arasında konumlaması olarak niteleyen Nuri Bilgin'e (2007) göre; kimlik, her şeyi ve herkesi nitelemez. Kimlik kavramı belirli bir zamanda ortaya çıkar ve belirli bir sürece işaret ederek tarihsel bir nitelik taşır. Kimlikler bir inşa ürünü olarak nitelendirilse de bu inşa, geçmişe ait her şey silinmesi ve boş bir levha üzerinde bireysel aktörlerin keyfi taleplerine göre yeniden düzenlenmesini içeren bir etkinlik değildir. Bu etkinliğin belli ölçülere ve tarihsel sürece uygun olması gerekir. Aksi hâlde oluşturulmaya çalışılan kimliğin inşası kolay olmayacaktır. İnşanın gerçekleşebilmesi için toplumun gerçeklerinin ve geçmişinin göz önünde bulundurulması gerekir (Bilgin, 2007). Osmanlı kadın süreli yayınlardaki kimliğin inşasında toplumun geçmişinden hareket etmiştir. Geçmişin kültürel öğelerinin modernleşme ile yok olmaması için direnmiştir. Gösterdiği bu direnç kadın süreli yayınlarda geleneğin etkisi ile göze çarpar. Kadın gelenekten bağımsız bir modernleşme içinde düşünülmez.

Hanımlara Mahsus Gazete ile modernleşme ekseninde kadının hâlihazırdaki durumu ve ulaşması istenen durumu ele alınmıştır. Bu istenen durumun merkezinde Avrupa'da yaşanan gelişmeler vardır. Bu merkezî fikrin çerçevesini oluşturan düşünceler ise Türk toplumunun kültürü, gelenek göreneklere ve İslamiyet'in genel esaslarıdır. *Hanımlara Mahsus Gazete*'ye göre modernleşme hareketi bu çerçevelerden ayrı düşünülemez. Bu amaçlar doğrultusunda toplumda yer alması istenen kadın kimliğinin, birçok ögenin bir araya getirilmesiyle oluşturulduğu görülür. Avrupa'nın bilimsel gelişmelerini takdir eden *Hanımlara Mahsus Gazete*'ye göre kadın, modernleşme hareketinin en önemli parçası hâline getirilmelidir. Zira kadın, geleceğin inşasının başrolü olan çocuğun taşıyıcısı ve yetiştiricisidir. Bu yüzden de süreli yayında kadının en çok anne rolüyle düşünölmeye çalışıldığı görülür. Anne olan kadın aynı zamanda eğitilmiş, ahlaklı, donanımlı, bilgili, kültürlü, çalışkan, dikkatli ve titiz olmalıdır. *Hanımlara Mahsus Gazete*'de kadında bulunması istenen bu özellikler kimi zaman annelik kavramından bağımsız olarak da ele alınır. Kadın görünmez veya yasaklı olan değil, modern ve Müslüman toplumun inşasının oluşturucu unsurlarından biri olmalıdır. Bunun için yapılması gereken de kadının eğitilmesi ve geliştirilmesidir. Kadının sahip olması istenen özelliklerle ideal kadın kimliğinin çerçevesi oluşturulur. *Hanımlara Mahsus Gazete*'nin 543-580 aralığında yayımlanan metinlerde

eğitimin, kadının anne ve eş kimliklerinin ayrılmaz bir parçası olduğu görülmüştür. Kadın modernleşme sürecinin öncesindeki gibi ev içindeki rolleri ile sınırlı bir yaşamın parçası olmamakla birlikte Batı'nın yozlaşmış algısına esir de olmamalıdır; şahsi varlığını anlamlandırmayı, kendini geliştirmeyi ve toplumun gelişimine katkı sağlamayı sürdürmelidir.

Bu yayında kadının eğitiminde belli başlı özellikler verilir. Kadınlara toplumun genel kabulleriyle çelişmeyen bir eğitim verilmeli, kadınlar ve toplum, bunun dışında kalan yaklaşımların sakıncası konusunda uyarılmalıdır. Kadınlar evi iyi idare etmeli, gelecek nesli bir öğretmen gibi iyi yetiştirmeli, eğitilmiş erkeğin bir parçası olmalı, onu tamamlamalı ama onu aşmamalıdır. Kısacası bu sınırları olan bir eğitimidir ve sınırlarını 'erkeğe görelilik' tayin etmektedir (Argunşah, 2016).

Hanımlara Mahsus Gazete'de Kadın Erkek İlişkisi

İslam hukukunun uygulamada olduğu Osmanlı toplumunda kadın erkek ilişkileri evlilik kurumu ile varlığını sürdürür. *Hanımlara Mahsus Gazete'de* bu ilişkinin nasıl olması gerektiği ve bu ilişki içerisinde kadının rolü evlilik bağlamında ele alınmıştır. Evlilik kurumu, namzetlik yani nişanlılık ve nikâh olmak üzere iki ayrı törenden oluşmaktadır. Kadın ve erkeğin anlaşamadığı ve evlilik kurumunu feshetme taleplerinin olduğu durumda da 'talak' yani boşanma gerçekleşir (Öztürk, 2014).

Hanımlara Mahsus Gazete'de evlilik, toplumun önemli kurumu olarak değerlendirilir. Kadın ve erkeğin saadeti için hayatın olmazsa olmazı kabul edilir. Fakat evliliğin sağlıklı bir yapı hâlinde sürmesi için kadının ve erkeğin taşıması gereken özellikler vardır. *Hanımlara Mahsus Gazete'nin* bu özellikler aracılığıyla 'nasıl bir kadınla evlenilmeli?' sorusuna cevap aradığı görülür. Süreli yayında yer alan "Düğünlerimiz"⁶ başlıklı metne göre kadınlar, abartılı düğün törenlerinden uzak durmalıdır. Bu metinde toplum tarafından ayıplanmamak uğruna büyük borçlar altına girilerek yapılan bu gösterişli merasimler eleştirilir. Kadınların erkekleri bu borç külfetine sokmasında hiçbir beis görmeyerek "ne koparılsa kârdır" anlayışıyla hareket etmeleri çirkin bir davranış olarak nitelendirilir. "Bir kız bir oğlan için, bir oğlan ise tabii bir kız için büyütülür. Bunların

⁶ İsimsiz, "Düğünlerimiz", *Hanımlara Mahsus Gazete*, S. 548, 9 Şubat 1321, 3-4.

vakitleri geldi mi nasipleri yekdiğerini buldu mu artık bundan hiçbir şey beklenmez (...)" ifadesiyle kadın ve erkeğin yaşamdaki en önemli amacı evlilik olarak görülür. Bu önemli kurumu yıpratacak gereksiz davranışlardan kaçınılması gerektiği ifade edilir. *Hanımlara Mahsus Gazete*'nin idealize ettiği kadın; evliliğin başından itibaren sakin, anlayışlı, fedakâr bir tavra sahiptir.

Sürelî yayında yayımlanan "Kızımın Çeyizi"⁷ başlıklı yazıda ise okuyucu alışıl gelmiş çeyiz kavramının farklı bir boyutuyla tanıştırılır. Bu metinde kızını anlatan baba, çeyizde herhangi bir maddî eşyadan bahsetmez. Kızının sahip olduğu becerileri ve karakter özelliklerini anlatan baba, bu özelliklere herhangi bir fiyat biçmenin mümkün olup olmayacağını tartışma konusu hâline getirir. Kızının terbiyeli, iki dile aşına, hoppa mizaçlı olmadığını belirterek bir evin idaresini ifa edebilecek bütün yetkinliklere sahip olduğunu belirtir. Metinde ideal eş olarak kadının özellikleri verilir. Buna göre mutlu bir evliliği sürdürebilecek kadın terbiyeli, bilgili, yemek ve terzilik gibi işleri yapabilecek kadar becerikli ve gereksiz yere para harcamayan tutumlu, evin ekonomik yönetimine hâkim olabilecek derecede akıllı olmalıdır. Sürelî yayının aktardığı bu düşünce, Ahmet Mithat Efendi'nin kadınları, gelecek nesli yetiştiren bilgi sahibi anneler, zihinsel dönüşümünü gerçekleştirmiş erkeklerin evde huzur içinde yaşayabileceği ortamı hazırlayan eşler, evi yöneten iyi idareciler olarak görmesiyle aynı doğrultudadır (Argunşah, 2013).

Sürelî yayının "Muhavere-i Nisaiye"⁸ başlıklı yazısında gelin olan bir kadının "Niçin Gelin Oluyorum?" başlıklı yazısından hareketle evliliğin önemi ve kadının evlilik kurumu içindeki rolü okuyucuyla paylaşılır. Bu metinde evlilik insanlık için önemli hizmet olarak görülmektedir. Bu hizmetin iyi bir şekilde yerine getirilmesi için de kadının çok çalışması gerektiği belirtilmektedir:

"Gideceğim yerin tam bir insana yakışacak yuva, mekân olması benim sa'yime vabeste. Ben de şimdiye kadar gördüğüm nazariyatı tatbikatla meşgul olacağım. Bu vazife pek mühimdir. Acaba ifa edebilecek miyim diye düşünüyorum. Zannım ifa edeceğim. Çünkü bir sa'y-i daimiye

⁷ İsimsiz, "Kızımın Çeyizi", *Hanımlara Mahsus Gazete*, S. 554, 23 Mart 1322, 4-7.

⁸ İsimsiz, "Muhavere-i Nisaiye", *Hanımlara Mahsus Gazete*, S. 571, 20 Temmuz 1322, 1-2.

mahkûmdur. Şu hâlde gelin olmanın insaniyete hizmet için olduğu tahakkuk ediyor. İnsaniyete hizmet herkesin vazifesi olduğundan ben de olanca sa'yimi bu vazife-yi hüsnü ifa için çalışacağım.”

Söz konusu metnin yazarı genç kızın fikirleri takdir edilir. Süreli yayında savunulan düşünceye göre evlilik için ideal eş olabilecek kadın, bu düşüncelere sahip olmalıdır. Çünkü evlilik, neslin devamını oluşturan bir kurumdur. Bu kurum aynı zamanda gelişmiş toplumun temeli olan ‘çocuğun’ yetişeceği ortamı hazırlar. Evliliğin bir törenden çok daha fazlası olduğu anlatılır:

“İşte güzel terbiye görmenin semeresi böyle şeylerdir. Bir de layıkıyla terbiye görmeyen kızları düşünelim. Öyleler gelin olmayı telli pullu esvap giymek, kendisi için düğün yapıldığını, çalgılar çalındığını, rakslar icra edildiğini, ziyafetler verildiğini görmek vesairenden ibaret zannederler. Daha doğrusu kendini besleyici bir erkeğe malik olmak esas maksatlarıdır. Halbuki bir kız için en yanlış tarik işte bu fikirdir. Bir kız izdivacın mutlaka bir aşıyan-ı saadet teşkili için olduğunu behemehâl bilmelidir.”

Bunlara ek olarak yine “Muhvere-i Nisaiye”⁹ başlığını taşıyan 574. sayıda yayımlanan metinde evlilik kurumu içerisinde kadın ve erkeğin karşılıklı sorumlulukları ele alınır. Erkeğin kadına karşı görevlerini yerine getirmesi karşılığında, kadından taleplerinin olabileceğinden bahsedilir. Evlilikte en önemli görevin kadına ait olduğu vurgulanır. Kadın evin ve evliliğin idarecisi olarak görülür. *Hanımlara Mahsus Gazete*'nin kadınları görünür kılma çabasının yanında ‘ev’ ile ilgili vurgusu, kadının daha çok eş ve anne rolleriyle düşünülmesine neden olmuştur. Kadınlara bir yandan Batılılaşma ve modernleşmenin taşıyıcılığı rolü verilirken diğer yandan da bu rolün sınırları erkekler tarafından çizilmiştir (Berktay, 2006).

Yeni Neslin/Geleceğin İnşasında “Anne”nin Rolü

Annelik insanlığın başlangıcı kadar eski bir tarihe sahiptir. Doğadaki varlıkların dışısına özgü olan bu durum sosyolojik, psikolojik, mitolojik ve fen alanlarında yapılan çalışmalarda sık sık ele alınmıştır. Kadın fizyolojik

⁹ İsimsiz, “Muhavere-i Nisaiye”, *Hanımlara Mahsus Gazete*, S. 574, 10 Ağustos 1322, 1-2.

yazgısını annelikle tamamlar; tüm organizması türün sürdürülmesine yönelik olduğundan, annelik onun “doğal” misyonu olarak kabul görür (Beauvoir, 2019). Bu misyon ile soyun biyolojik devamlılığını sağlamakla yükümlü olan kadın için ‘doğurma’ toplumsal yapıda kimi zaman bir güç kimi zaman da bir görev olarak yer bulur. Anne olmak, kadının dünyasında büyük bir değişime yol açar. Kadının bedenini feda etmeye istekli olması, çocuğunu beslemek ve korumak için kendini teslim etmesi, büyük bir cesaret işidir (Akça, 2022).

Kadın çocukluk ve ergenlikte, anneliğe ilişkin birçok evreden geçer. Çocukken anneliği bir oyuncak bebeğiyle oyun içinde deneyimleyen kız çocuğu için küçük kardeşi de aynı anlamı ifade ederken ergenlik döneminde doğacak kardeş, genç kız için benliğine yönelik bir tehdittir. Bütün bunlar anneliği farklı aşamalarda yaşama sürecidir. Böylece kadın hayatının farklı gelişim süreçlerinde zaman zaman anneliği öğrenir (Beauvoir, 2019).

Toplumsal yapının biyolojik devamlılığını sağlama yükümlülüğü taşıyan annelik, Sandra Bem’in toplumsal cinsiyet şeması kuramına göre kimliğin başka öğeleri gibi sosyal bir insanın ürünüdür. Kadınların çocukluktan yetişkinliğe uzanan toplumsallaşma sürecinde anneliği kadınsı bir rol, değer ve sorumluluk olarak kodlaması ve içselleştirmesi ile bu inşa süreci oluşturulur (Elçi, 2020).

Birçok dinde olduğu gibi İslamiyet’te de annelik önemli ve kutsaldır. Teokrasinin etkin olduğu Osmanlı Devleti’nde annelik, İslamiyet’in bu konuya bakış açısından hareketle yorumlanır. Bu bakış açısı basın yayın çalışmalarına da yansımıştır. Kadın konulu süreli yayınlarda ‘iyi anne’ kavramının üzerinde durularak ‘ideal anne’nin özellikleri anlatılmıştır. *Hanımlara Mahsus Gazete*’nin 543-580 aralığında bulunan sayılarında bu bakış açısına sıkça rastlanır; kadınları ilgilendiren metinlerin çoğunluğunu annelik ile ilgili konular oluşturur. Annenin evladını yetiştirirken dikkat etmesi gereken hususlar ve İslami çizginin dışına çıkılmadan gerçekleşmesi istenen modernleşme ekseninde annenin sahip olması gereken nitelikler üzerinde durulur. Genç kızlar daha anne olmadan anneliğe hazırlanmalıdır. Buna yönelik olarak süreli yayında

annelik ile ilgili pek çok makaleye yer verileceği bildirilir.¹⁰ Çocukların sağlık sorunları yüzünden ölümlerini engellemek ve çocuk yetiştirme koşullarını iyileştirmek amacıyla yazılar yazan Doktor Victor Efendi'ye ait metinler, süreli yayının 551. sayısından itibaren okuyucu ile buluşur. Bu metinler yalnızca çocukların sağlığıyla sınırlı kalmaz, sağlık alanında da birçok bilgi verir. İlim öğrenmenin yalnız erkeklere özgü bir hâl olmaması gerektiği ve evin idaresinde önemli bir role sahip olan kadının, cahil olmasının doğuracağı kötü sonuçlar üzerinde durulur. Genç kadının, evliliğe adım attığında ve artık bir evin idaresinden sorumlu olduğunda işlerin zorlaşacağı, yalnız başına üstlenmesi gereken sorumlulukları olduğu bildirilir. Bu yayına göre hayatının bu aşamasında bu genç kadınlara yardımcı olan okullarda edindikleri bilgiler ve tahsil ettikleri ilim olacaktır. Buradan hareketle kadının eğitim görmesinin, yaşamı boyunca her alanda kadının hayatını kolaylaştıracağı fikri savunulur. Özellikle annelik için kadın eğitilmiş ve bilgili olmalıdır. "Demek oluyor ki bir valide, çocuğunda vaki olacak tahavvülatı, bu tahavvülat nispetinde tebeddül edecek olan takayyüdatı, birçok kavaid-i sıhhiyeyi ve malumat-ı fenniyeyi öğrenecek öyle mi? Şüphesiz bunların hepsini öğrenip bilmek elzem."¹¹ ifadesinde de kadının bilgili ve eğitilmiş bir anne olmasının önemi vurgulanır. *Hanımlara Mahsus Gazete*'ye göre kadının eğitimini zorunlu kılan en önemli sebep, bir kadının çocuklarını yetiştirmekte yetersiz kalmamasıdır.

De Beauvoir'ın (2019) da belirttiği üzere kadın, insanlığın durmaksızın kendi ötesine geçerek kendini doğrulamaya çalıştığı harekete katılmayı talep eder. Bir yaşam vermeye ancak yaşam bir anlam taşıyorsa razı olabilir; ekonomik, politik, toplumsal yaşamda rol oynamaya çaba göstermediği sürece anne olamaz. Çünkü anneliği yalnızca ev içi görevlerle ilişkilendirmek kadının alanında sınırlandırmayı getirerek yaşamdaki verimini düşürür. *Hanımlara Mahsus Gazete* Avrupadaki kadınların mesleklerini, neler yapabiliyor olduklarını anlatarak kadınlarda, birçok mesleği yapabilecek güce sahip oldukları fikrini işler. Buna "Kadın

¹⁰ İsimsiz, "Muhavere-i Nisaiye", *Hanımlara Mahsus Gazete*, S. 551, 2 Mart 1322, 1-2.

¹¹ Victor, "Hıfız Sıhha-i Etfal", *Hanımlara Mahsus Gazete*, S. 551, 2 Mart 1322, 2-3.

Avukat”¹², “Madam Curie Çocukluğunda”¹³, “Viyanada İşçilik Mektebi”¹⁴, “Kadın Zabıt Kâtibi”¹⁵, “Dalgıç Kız”¹⁶ ve “Bir Gazete Muhabiresinin Sergüzeşti” başlıklı metinler örnek olarak verilebilir¹⁷. Bu mesleklerde kadınların yer alması takdir edilir ancak Osmanlı’da bunun örneklerine rastlanmamasına herhangi bir eleştiri getirilmez. Süreli yayına göre kadının en önemli ve en zor görevi neslin sürekliliğini sağlamaktır. Süreli yayında, kadına anne rolü nedeniyle yalnızca ev içini kapsayan bir yaşam önerilmez ancak sınırlarını kadınların kendi fikirlerine ve isteklerine göre oluşturduğu bir yaşam biçiminden de söz edilmez.

“Nisvanın çocuklar tevlid etmek, onları insaniyete hâdim olacak derecede talim ve terbiye eylemek, çocuk büyütme gibi en müşkül ve en nazik bir vazifenin ifası esnasında her türlü meşakka göğüs girmek yolunda ibraz eyledikleri tahammül, hiçbir vazife ile kıyas kabul etmeyecek derecededir.”¹⁸

Kadının anneliği dünyaya bir çocuk getirmekten ibaret görülmeyip insanlığa faydalı olan terbiyeli bir evlat yetiştirmenin zorluğu ile ele alınmıştır. Çocuğunun fizyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarını karşılamak için elinden gelen her şeyi yapan anne örnekleri takdir edilirken süsüne aşırı düşkün olan ve kendilerini esasen erotik nesne olarak tanımlayan, gebeliği benliklerinin eksilmesi olarak gören kadınlar eleştirilir (Beauvoir, 2019). *Hanımlara Mahsus Gazete*’nin 566. sayısında yer alan “Muhavere-i Nisaiye” başlıklı yazıda çocuğunun duygusal ihtiyaçlarını karşılamayı reddeden ve kendi yaşamını ön planda tutan kadınlardan bahsedilir. Bu kadınlar çocuklarını emzirmek yerine süt nineye vermeyi tercih etmişlerdir. Söz konusu yayında çocuklarının ihtiyaçlarını karşılamayan kadınların tam bir anne olarak nitelendirilmemesi gerektiği söylenir.¹⁹

¹² İsimli, “Kadın Avukat”, *Hanımlara Mahsus Gazete*, S. 556, 7 Nisan 1322, 8.

¹³ İsimli, “Madam Curie Çocukluğunda”, *Hanımlara Mahsus Gazete*, S. 562, 18 Mayıs 1322, 4-6.

¹⁴ İsimli, “Viyanada İşçilik Mektebi”, *Hanımlara Mahsus Gazete*, S. 565, 8 Haziran 1322, 5.

¹⁵ İsimli, “Kadın Zabıt Kâtibi”, *Hanımlara Mahsus Gazete*, S. 569, 6 Temmuz 1322, 2.

¹⁶ İsimli, “Dalgıç Kız”, *Hanımlara Mahsus Gazete*, Numara 574, 10 Ağustos 1322, 4-5.

¹⁷ Saadet, “Bir Gazete Muhabiresinin Sergüzeşti”, *Hanımlara Mahsus Gazete*, 8 Temmuz 1322, 3.

¹⁸ İsimli, “Valideler ve Şefkat Maderane”, *Hanımlara Mahsus Gazete*, S. 545, 12 Kânun-i Sanı 1321, 4.

¹⁹ İsimli, “Muhavere-i Nisaiye”, *Hanımlara Mahsus Gazete*, S. 566, 15 Haziran 1322, 2-3.

Hanımlara Mahsus Gazete'de kadının nasıl bir anne olması gerektiği hususunda sık sık eleştirilere ve yorumlara yer verilerek ideal anne profili çizilir. Örneğin çocuğun bakımı asla bir yabancıya bırakılmamalıdır, bu görevi daima anne üstlenmelidir. Çocuğun bakımının bir başkası tarafından yapılmasının çocuğun ve annenin sağlığını olumsuz yönde etkileyeceği belirtilir.²⁰ Bir annenin en başta kendi davranışları ile evladına örnek olması gerekir. Ancak dengeli, sağlıklı, sorumluluklarının bilincinde olan (Beauvoir, 2019) eğitilmiş ve bilgili bir kadın iyi bir anne olabilir. Kadın davranışları ve kişiliği ile örnek alınacak niteliklere sahip olduğu takdirde, yetiştireceği çocuk da istenen özelliklere sahip olabilecektir. Eğitilmiş, modern, kültürlü, donanımlı ve becerikli bir çocuk için bu özelliklere sahip bir annenin elinde yetişmek şarttır:

“Nisvan kendilerine ait her şeyi esasıyla teferruatıyla beraber bilmelidirler. Buna muvaffakiyet de tahsil-i ilim ve marifet ile mümkün olur. Tahsil görmemiş olan kadın ise işte kendi kızına ne dediğini kendisi dahi bilmeksizin insandan işittiği sözü aynen tekrar eder ve vazife-i maderanesini de bundan ibaret sanır.”²¹

Metinde ideal anneliğin en önemli özelliğinin eğitim alması ve birçok konuda bilgi sahibi olması gerektiği ifade edilir. Bir nesil yetiştiricisi olarak anne; bilmediği, yalnızca duyarak öğrendiği ve tekrar ettiği davranışlardan kaçınmalıdır. Çocuğun varlığı ile hayatı değişen ve daima kendini yenilemeye mecbur olan anne, çocuk ile zenginleşir (Beauvoir, 2019).

Hanımlara Mahsus Gazete'de kadının dış dünyadan bağımsız olması istenmez ancak dış dünyayla arasındaki ilişkide bir sınır olması gerektiği savunulur. Bu yayının savunduğu düşünceye göre kadınlar için meslek sahibi olmak önemlidir fakat annelikten üstün değildir. 569. sayının “Avrupa Kadınları”²² başlıklı metinde bu fikir işlenir:

“Kadın sa’y ve gayret ve terbiye ve tahsil fikirlerini iktisap etmeli, hayatı ailesine, hanesine merbut bulunmalıdır. Fakat bununla iktifa etmek caiz değildir. Edvar-ı hayatiyenin lazım gelen nukatında peder ve biraderiyle zevcinin muavenet ve vesâyâsına müracaat etmelidir. Zira kaide-i

²⁰ Victor, “Hıfzı Sıhha-i Etfal”, *Hanımlara Mahsus Gazete*, S. 551, 2 Mart 1322, 2-3.

²¹ İsimli, “Muhavere-i Nisaiye”, *Hanımlara Mahsus Gazete*, S. 559, 27 Nisan 1322, 1-2.

²² İsimli, “Avrupa Kadınları”, *Hanımlara Mahsus Gazete*, S. 569, 6 Temmuz 1322, 4-5.

umumiyyeye göre bir kadın hiçbir zaman bir erkeğin vüsat-i tecrübesine malik olamaz. Ben tekâsür-i evlat taraftarıyım. Tekâsür-i nüfus bir kavmin meban-i terakkisinden mâduttur. Çocuksuz bir aile vezaif-i müterettibesini tamamıyla ifa etmiyor demektir. Binaenaleyh noksan bir ailedir.”

Hanımlara Mahsus Gazete kadının konumunu belirlerken Osmanlı toplum düzeni, kuşaktan kuşağa aktarılan kültürel öğeler ve İslamiyet kaideleri ile çatışmayan bir anlayışla hareket etmiştir. Bu durum, kadının en çok anne rolüyle ön plana çıkarılmasının nedenini açıklar. Süreli yayının savunduğu düşünceye göre kadın, ailesine sağladığı katkı ölçüsünde mutlu olabilir. Aile içinde kadının destek olması gereken figürler baba, erkek kardeş ve eştir. Aileyi tamamlayan ise çocuktur. Kadının yapabileceği bütün mesleklerden üstün kabul edilen, bu ailenin önemli bir parçası olmaktadır.

İdeal Kadın İnşasında Avrupalı Kadınların Rolü

Hanımlara Mahsus Gazete'de Batı memleketleri ile ilgili gelişmeler, günlük yaşamdan kesitler, yayımlanan metinlere konu olur. Osmanlı kadın hareketi konusunda önemli veriler sunan bu yayında Osmanlı kadınlarının yanı sıra Avrupalı kadınlardan da sık sık bahsedilmiştir. Avrupalı kadınlar, modernleşme hareketi içerisinde kimi zaman rol model olurken kimi zaman da eleştirilmişlerdir. Süreli yayında eğitim ve kamusal alanda Avrupalı kadın imgesi Osmanlı toplumu için bir model olurken dinî, kültürel veya konjonktürel endişeler, söz konusu modelliğin sınırları konusunda tereddütler/kararsızlıklar oluşmasına yol açmıştır (Kanter, 2021).

Osmanlı Devleti'nin modernleşme ile oluşturmak istediği toplum yapısı Avrupa'nın gelişmelerinden ve Osmanlı'nın kültüründen beslenen bir toplumdur. Dolayısıyla *Hanımlara Mahsus Gazete*'de Avrupalı kadınlar aldıkları eğitim ve erkeklerle aynı meslekleri yapabilme cesaretlerinden dolayı takdir edilip örnek gösterilirler. Bunların Osmanlı toplumunda olmamasından üzüntü duyulur. Diğer ülkelerde kadınların gemicilik, kaptanlık,²³ işçilik ve polis memurluğu²⁴ gibi toplumsal hayatın içinden mesleklerle meşgul olması Osmanlı kadınları tarafından takdir edilir.

²³ İsimli, “Dalğış Kız”, *Hanımlara Mahsus Gazete*, S. 574, 10 Ağustos 1322, 4-5.

²⁴ İsimli, “Amerika'da İşçi Kadınlar”, *Hanımlara Mahsus Gazete*, S. 579, 14 Eylül 1322, 4-5.

Fakat buna karşılık Avrupalı kadınlar temizlik konusunda dikkatsiz davrandıkları ve sağlık problemlerine neden olacak ihmallerde buldukları için de eleştirilir.²⁵ Paris'te Le Bazar de la Charité yangınında erkeklerin kendileri kurtarmak için kadınları ezmeleri ve yolu kapatarak kaçmaları üzerine hayatını kaybedenlerin çoğunluğunun kadın olması da eleştirilen konulardan biridir.²⁶ Fakat burada asıl eleştirilen Avrupalı erkeklerin merhamet yoksunluğudur. Bu noktada Osmanlı kadını kendini Avrupalı kadınlara göre daha şanslı görür. Avrupalı kadınların, erkeklerin iltifatlarına kapılmaları ve gösterişten ibaret olan nazik davranışlardan hoşnut olmaları eleştirilir. Çünkü bu davranışlar sahici bulunmaz. Osmanlı kadını ise evlilik aracılığıyla erkeklerle daha sağlam ilişkiler kurmuş, aile kurumunda önemli bir yere sahip ve toplumda saygı gören bir birey olarak aktarılmıştır.

Sonuç

Gazete ve dergiler tarih boyunca yaşanan olayların ve ifade edilen fikirlerin taşıyıcısı olmuşlardır. Basılı yayınlar toplumların gelişmesinde önemli rol oynamışlardır. Özellikle Osmanlı Devleti'nin modernleşme süreci incelendiğinde basın yayın hareketinin bu döneme büyük katkısının olduğu görülür. Osmanlı kadınının kamusal alanla tanışması ve bu alana girişi de gazete ve dergi faaliyetleri ile mümkün olmuştur. Bu yayınlardan biri olan *Hanımlara Mahsus Gazete*, 1895 ile 1908 yılları arasında 13 yıl aralıksız faaliyet göstererek Osmanlı'nın en uzun ömürlü kadın yayını sıfatıyla literatüre kaydedilmiştir. Sayfalarında edebî ve bilimsel içerikli metinlerin yayımlanmasını sağlayan *Hanımlara Mahsus Gazete*, kadının eğitimi, evlilik, aile, annelik, sağlık, çocuk yetiştirmek, mesleklerin kadın hayatındaki yeri, Avrupalı kadınlar ile Osmanlı kadınlarının farklı yönlerden kıyaslanması gibi pek çok konuyu ele almıştır.

Bu çalışmada söz konusu yayının 543-580 aralığında 11 Ocak 1906 ve 4 Ekim 1906 tarihleri arasında yayımlanan sayıları ele alınmıştır. Bu aralıkta edebî metinlerde azaldığı kadın konulu haber, duyuru, sohbet ve deneme türünde metinlerin ise arttığı görülmüştür. Bu metinlerde

²⁵ İsimsiz, "Petersburg Kadınları", *Hanımlara Mahsus Gazete*, S. 545, 12 Kânun-i Sani 1321, 4-6.

²⁶ İsimsiz, "Muhavere-i Nisaiye", *Hanımlara Mahsus Gazete*, S. 573, 3 Ağustos 1322, 1-2.

modernleşme sürecinin getirdiği değişimden hareketle 'ideal kadın' profili çizilerek bu kadının sahip olması beklenen özellikler ifade edilir. Yayımlanan metinlerden kadının, modernleşme süreci ile başlayan gelişim ve değişimin önemli bir parçası hâline getirilmeye çalışıldığı yorumu çıkarılabilir.

Osmanlı Devleti Avrupa'da yaşanan gelişmeleri devlet yapısında ve toplum içinde yerleştirmeye çalışmıştır ancak bunu Osmanlı kültür yapısını ve İslami kaideleri terk etmeden gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. Bu çabanın, toplumu şekillendirmeyi, eğitmeyi ve aydınlatmayı amaçlayan basın yayın faaliyetlerinde de yerini aldığı görülmüştür. *Hanımlara Mahsus Gazete* etrafında yapılan okuma ve yorumlamalarda, modernleşme hareketinde toplumun nasıl şekilleneceğine siyasal otoritenin tavrının yön verdiği görülür. Söz konusu yayında bir ideal kadın oluşturma çabasında bu tavrın etkisi tespit edilmiştir. Kadın kimliğinin eğitilmiş, iyi bir Müslüman, iyi bir eş ve iyi bir anne özellikleriyle inşa edilmeye çalışıldığı görülmüştür.

Hanımlara Mahsus Gazete'de yaratılmak istenen ideal kadın; eğitilmiş, bilgili, kültürlü, İslamiyet'in gereklerine göre yaşayan, becerikli, donanımlı ve anneliği de bu özellikler ile pekiştirerek toplum içinde varlığını devam ettirir. *Hanımlara Mahsus Gazete*'de yayımlanan metinlerde nasıl bir kadın, nasıl bir eş ve nasıl bir anne istendiği sorusuna cevap arandığı görülmüştür. Kadın eş olarak anlayışlı, evin yönetiminde sözü geçen ve erkeklerle karşılıklı sorumluluklar çerçevesinde evlilik kurumunu önemseyen özelliklere sahiptir. Evlilik kurumu önemsenir çünkü evlilik, toplumun niteliğini zenginleştirecek araçlardan biridir. Süreli yayında incelenen metinlerde özellikle yeni neslin yetiştiricisi konumunda bulunduğu için kadının, 'anne' kimliği ile ön plana çıkarıldığı tespit edilmiştir. İnşa edilmek istenen modern ve eğitilmiş toplumun oluşabilmesi için annenin eğitilmiş ve modernleşmenin bir parçası olması beklenir. Kadın tek başına bir birey olarak ele alınmaz ve bireysel haklarından bahsedilmez. *Hanımlara Mahsus Gazete*'nin ideal kadın anlayışına göre kadınlar, annelik ve eşlik rollerinden bağımsız değerlerdir.

Süreli yayının incelenen sayılarında Avrupalı kadınlarla ilgili haberlere sıkça yer verildiği görülür. Bu metinlerde Avrupalı kadınların özellikle çalışma hayatı bakımından erkeklerle eşit konumda yer alması üzerinde

durulması dikkat çekicidir. Söz konusu metinlerin, kadınların çalışma konusunda erkeklerle aynı yeterliliklere sahip olduğu fikrini savunduğu görölr. Avrupalı kadınların kamusal alanda Osmanlı kadınlarından daha iyi koşullara sahip oldukları belirtilir. Fakat İslamiyet'in kadının hayatını olumlu etkilediği savunularak Osmanlı kadınının bu bakımdan daha şanslı bulunduğu görölr.

Gazete ve dergi gibi basılı yayınlardan hareketle dönemin toplum yapısı hakkında bilgilere ulaşılabilir. Bu yayınlarda kadın odaklı ise dönemdeki kadın hareketinin özellikleri, faaliyetleri ve kapsamı hakkında veriler elde etmek mümkündür. Bu yayınlarda incelenmesinin, günümüz okuyucuları ve araştırmacıları ile buluşturulmasının literatüre önemli bir katkı sağlayacağı tartışmasıdır. *Hanımlara Mahsus Gazete* ve diğer kadın süreli yayınlarda devrin anlayışında nasıl bir kadın profili oluşturulmak istendiğine ulaşılır.

Hanımlara Mahsus Gazete'de kadının belli sınırlar içerisinde toplumda ve modernleşme hareketinin içerisinde yer alması gerektiği kabul edilmekle birlikte çocuk yetiştirmek ve eşine karşı görevleri öne çıkarılır. Kadın evin idarecisi olarak aktarılırken kamusal alanda idareci veya yönetici olarak gösterilmez. *Hanımlara Mahsus Gazete*'de kadının eğitiminin, meslek tercihlerinin ve ilişki biçimlerinin sınırları çizilerek modernleşme ve gelenek arasında bir denge kurulmaya çalışılmıştır.

Teşekkür: Bulunmamaktadır.

Etik Beyan: Araştırma etik beyan gerektirmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız çift kör hakemli.

Finansal Destek: Bu araştırma için finansal destek alınmamıştır.

Kaynaklar / References

- Akgün, B. (2018). *Osmanlı kadın kimliğinin inşasında Terakki-i Muhadderat* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Erciyes Üniversitesi.
- Akça, H. (2022). *Ataerkilliğin manevi kızları*. Kimlik Yayınları.
- Argunşah, H. (2013). Ahdiye ile Ceylan arasında bir Jön Türk: Ahmet Mithat Efendi'nin Feminizmi. *Electronic Turkish Studies*, 8(9), 1-16.
- Berktaş, F. (2006). *Tarihin cinsiyeti*. Metis Yayınları.
- Berktaş, F. (2021). *Tek Tanrılı dinler karşısında kadın*. Metis Yayınları.
- Bilgin, N. (2007). *Kimlik inşası*. Aşina Kitaplar Yayınları.
- Budak, A. (2014). *Osmanlı modernleşmesi gazetecilik ve edebiyat*. Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Çakır, S. (2010). *Osmanlı kadın hareketi*. Metis Yayınları.
- (haz.) Çiçekler, M. & Andı, F. (2009). *Yeni harflerle Hanımlara Mahsus Gazete (1895-1908) seçki*. Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi.
- De Beauvoir, S. (2019). *İkinci cinsiyet-II*. (G. A. Savran, Çev.) Koç Üniversitesi Yayınları.
- Demirdirek, A. (2011). *Osmanlı kadınlarının hayat hakkı arayışının bir hikayesi*. Ayizi Yayınları.
- Elçi, D. (2020). *Anneliğin toplumsal inşası ve anne olamayan kadınlar* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Mersin Üniversitesi.
- Ertuğ, H. R. (1985). *Türkiye'de yabancı dilde basın*. İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Gece, İ. (2014). *Hanımlara Mahsus Gazete'de edebî faaliyet* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Muhavere-i nisaiye. (3 Ağustos 1322). *Hanımlara Mahsus Gazete*, 573.
- Petersburg kadınları. (12 Kânun-i Sani 1321). *Hanımlara Mahsus Gazete*, 545.
- Amerika'da işçi kadınlar. (4 Eylül 1322). *Hanımlara Mahsus Gazete*, 579.
- Avrupa Kadınları. (6 Temmuz 1322). *Hanımlara Mahsus Gazete*, 569, 4-5.
- Dalgıç kız. (10 Ağustos 1322). *Hanımlara Mahsus Gazete*, 574.
- Düğünlerimiz. (9 Şubat 1321). *Hanımlara Mahsus Gazete*, 548.

- Hanımlara ait: lazıme:3 okuyup yazmak, lazıme 4: mütalaa. (Kânun-i Sani 1321). *Hanımlara Mahsus Gazete*, 544.
- Kadın avukat. (7 Nisan 1322). *Hanımlara Mahsus Gazete*, 556.
- Kadın zabıt kâtibi. (6 Temmuz 1322). *Hanımlara Mahsus Gazete*, 569.
- Kızımın çeyizi. (23 Mart 1322). *Hanımlara Mahsus Gazete*, 554.
- Madam Curie çocukluğunda. (18 Mayıs 1322). *Hanımlara Mahsus Gazete*, 562.
- Muhavere-i nisaiye. (Kânun-i Sani 1321). *Hanımlara Mahsus Gazete*, 544.
- Muhavere-i nisaiye. (2 Mart 1322). *Hanımlara Mahsus Gazete*, 551.
- Muhavere-i nisaiye. (7 Nisan 1322). *Hanımlara Mahsus Gazete*, 556.
- Muhavere-i nisaiye. (27 Nisan 1322). *Hanımlara Mahsus Gazete*, 559, 1-2.
- Muhavere-i nisaiye. (15 Haziran 1322). *Hanımlara Mahsus Gazete*, 566.
- Muhavere-i nisaiye. (20 Temmuz 1322). *Hanımlara Mahsus Gazete*, 571.
- Muhavere-i nisaiye. (10 Ağustos 1322). *Hanımlara Mahsus Gazete*, 574.
- Tahammül-i nisvan. (9 Şubat 1321). *Hanımlara Mahsus Gazete*, 548.
- Valideler ve şefkat maderane. (12 Kânun-i Sani 1321). *Hanımlara Mahsus Gazete*, 545.
- Viyana'da işçilik mektebi. (8 Haziran 1322). *Hanımlara Mahsus Gazete*, 565.
- Kanter, B. (2021). "Terakki-i Muhadderât ve Hanımlara Mahsus Gazete'de öteki ya da rol model: Avrupalı ve Amerikalı kadınlar. *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 13(26), 29-56.
- Koç, H. (2019). Hanımlara Mahsus Gazete'deki hikâyeler ve temaşa fikri. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 59(2), 333-361.
- Koloğlu, O. (1992). *Osmanlı'dan günümüze Türkiye'de basın*. İletişim Yayınları.
- Kurnaz, Ş. (1991). *Cumhuriyet öncesinde Türk kadını (1839-1923)*. T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Öztürk, G. (2014). *Osmanlı kadın hareketi öncülerinden Hanımlara Mahsus Gazete'de ideal evlilik ve aileye bakış* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Namık Kemal Üniversitesi.
- Saadet. (Temmuz 1322). Bir gazete muhabiresinin sergüzeşti. *Hanımlara Mahsus Gazete*, 569.

Tanpınar, A. H. (2018). *19. Asır Türk edebiyatı tarihi*. Dergâh Yayınları.

TDK, (Türk Dil Kurumu). *Türk Dil Kurumu sözlükleri*. 14 Haziran 2024 tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden edinilmiştir.

Victor. (2 Mart 1322). Hıfzı Sıhha-i etfal. *Hanımlara Mahsus Gazete*, 551,

Effectiveness of the WomenCan CBT Program on Depression, Anxiety, and Hope: A Pilot Study

KadınYapar BDT Programının Depresyon, Anksiyete ve Umut Üzerindeki Etkinliği: Bir Pilot Çalışma

Esra Savaş¹ 

Abstract

This pilot study evaluated the effectiveness of the WomenCan Cognitive Behavioral Therapy (CBT) program on depression, anxiety, and hope among Turkish women diagnosed with cancer. Cancer, particularly breast cancer, is a prevalent condition that significantly impacts psychological well-being of patients. The WomenCan CBT program was created to specifically address the unique psychosocial stressors women face, aiming to reduce symptoms of depression and anxiety while boosting levels of hope. The study used a quasi-experimental design with a pretest-posttest method, involving 12 participants who completed the program. Results indicated significant reductions in depression and anxiety levels, alongside notable increases in hope, particularly in the "Positive Readiness/Expectancy" dimension. The findings highlight the potential of culturally adapted CBT programs to enhance mental health and quality of life for women with cancer. This research provides valuable insights into the applicability of CBT interventions in non-Western contexts and highlights the importance of culturally sensitive approaches to psychosocial care for patients with cancer.

Keywords: Women with cancer, Cognitive therapy, Group therapy, Depressive symptoms, Anxiety, Hope.

Öz

Bu pilot çalışma, Kadın Yapar Bilişsel Davranışçı Terapi (BDT) programının kanser tanısı almış Türk kadınları arasında depresyon, anksiyete ve umut üzerindeki etkinliğini değerlendirmektedir. Kanser, özellikle de meme kanseri, hastaların psikolojik refahını önemli ölçüde etkileyen yaygın bir durumdur. WomenCan BDT programı, bu kadınların karşılaştığı benzersiz psikososyal stres faktörlerini ele almak üzere özel olarak tasarlanmış olup depresyon ve anksiyete semptomlarını azaltmaya ve umut düzeylerini artırmaya odaklanmaktadır. Çalışma, programı tamamlayan 12 katılımcıyı içeren ön test-son test yaklaşımıyla yarı deneysel bir tasarım kullanmıştır. Sonuçlar, depresyon ve anksiyete düzeylerinde önemli düşüşlerin yanı sıra, özellikle "Olumlu Hazırlık/Beklenti" boyutunda olmak üzere umutta kayda değer artışlar olduğunu göstermiştir. Bulgular, kültürel olarak uyarlanmış BDT programlarının kanserli kadınların ruh sağlığını ve yaşam kalitesini iyileştirme potansiyelinin altını çizmektedir. Bu araştırma, BDT müdahalelerinin Batılı olmayan bağlamlarda uygulanabilirliğine ilişkin değerli bilgiler sunmakta ve kanser hastalarına yönelik psikososyal bakımda kültüre duyarlı yaklaşımların önemini vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kadın kanser, Bilişsel terapi, Grup terapisi, Depresif semptomlar, Anksiyete, Umut.

Atıf/Citation: Savaş, E. (2024). Effectiveness of the WomenCan CBT Program on Depression, Anxiety, and Hope: A Pilot Study. *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 10(2), 553-580.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Yeditepe Üniversitesi, dresrasavas@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8178-6804.

Extended Abstract

Cancer continues to be one of the most common diagnoses among women worldwide, resulting in substantial psychological distress. The psychosocial challenges faced by women during cancer treatment can include increased levels of depression, anxiety, and disruptions to their overall quality of life. Cognitive Behavioral Therapy (CBT) is widely acknowledged as an effective approach for addressing these psychological challenges. The WomenCan CBT program is specifically developed to address the unique psychosocial stressors experienced by Turkish women diagnosed with cancer.

This pilot study sought to evaluate the effectiveness of the WomenCan CBT program in reducing depression and anxiety levels while increasing hope among Turkish women with different types and stages of cancer. The study also explored the potential of culturally adapted CBT interventions to improve the psychological well-being of non-Western populations.

A quasi-experimental design with a pretest-posttest approach was employed in this study. The participants consisted of 12 Turkish women aged 35-54, diagnosed with breast, cervical, ovarian, or endometrial cancer. The WomenCan CBT program was conducted over eight weekly sessions, each lasting 90 minutes, and included CBT-based psychoeducation, group discussions, and homework assignments. Depression, anxiety, and hope levels were assessed using the Beck Depression Inventory-II (BDI-II), the State-Trait Anxiety Inventory (STAI), and the Herth Hope Scale (HHS), respectively, both before and after the intervention. The findings of this study indicated significant improvements in the psychological health of the participants. There was a significant reduction in depression levels, as the mean BDI-II scores dropped from 20.83 to 15.58 after the intervention ($p = 0.022$). Both state and trait anxiety levels also showed significant reductions, with STAI scores decreasing from 92.91 to 81.16 overall ($p = 0.035$). Additionally, hope levels, particularly in the "Positive Readiness/Expectancy" dimension, significantly increased, indicating a more optimistic outlook among the participants ($p = 0.007$).

The results of this pilot study demonstrated that the WomenCan CBT program is an effective intervention for alleviating the psychological distress experienced by women undergoing cancer treatment. The culturally tailored approach of the program likely contributed to its success, as it resonated well with the participants' cultural and social contexts. Group therapy, a key component of the program, provided not only psychoeducation but also a supportive environment where participants could share their experiences and receive mutual support, further enhancing the therapeutic outcomes.

The WomenCan CBT program has promising results in improving the psychological well-being of Turkish women with cancer. The significant reductions in depression and anxiety, along with the enhancement of hope, underscore the potential of this culturally adapted CBT program as a valuable tool in psycho-oncological care. Future research with larger sample sizes and extended follow-up periods is recommended to validate these findings and investigate the program's effectiveness across various populations and cancer types.

Keywords: Women with cancer, Cognitive therapy, Group therapy, Depressive symptoms, Anxiety, Hope.

Introduction

Advancements in cancer diagnostics and treatment have increased the number of diagnosed cases and patient survival rates. The World Health Organization (2022) reports that breast cancer is the most common cancer globally, especially among women. In Türkiye, breast, thyroid, and colorectal cancers are most common among women, with new cancer cases of 240.013 and cancer-related deaths of 129.672 (WHO, 2022).

A cancer diagnosis often results in significant psychological stress and psychiatric disorders, which are exacerbated by the disease progression, side effects of treatment, and cancer's physical impact. The incidence of psychiatric disorders is higher among women and the elderly, with patients with cancer being twice as likely to receive a psychiatric diagnosis than individuals without cancer (Vehling et al., 2022). Common psychiatric disorders include stress and adjustment disorders, mood disorders, anxiety, post-traumatic stress disorder (PTSD), sleep disorders, and fear of cancer recurrence (Zhang et al., 2022b). In Türkiye, nearly 97.5% of patients with cancer experience psychiatric disorders (Anuk et al., 2019).

Similar to many other countries, Türkiye has seen a growing prevalence of cancer in recent years. Although the physical impact of cancer is well-established, patients with cancer also commonly face a range of psychosocial difficulties, such as emotional distress, anxiety, depression, and disruptions to their daily routines and interpersonal relationships (Asante et al., 2023; Bultz & Carlson 2003; Grassi et al., 2015). Addressing these psychosocial needs is crucial for improving the overall well-being and quality of life of patients with cancer in Türkiye.

Various theoretical models have been proposed to comprehend the psychosocial experiences of cancer patients. The Stress and Coping Model, for example, highlights how individuals' appraisals of their cancer diagnosis and coping strategies can significantly impact their psychological adjustment. Meanwhile, the Biopsychosocial Model emphasizes the interplay of biological, psychological, and social factors in shaping the cancer experience. The Psychosocial Screening and Assessment framework outlines the importance of systematically

identifying and addressing various psychosocial issues, such as emotional distress, anxiety, and depression that may arise during the cancer journey. The model for managing patients with cancer' psychosocial problems stems from four main sources: the individual, health personnel, the disease itself, and the surrounding environment (Ozmen & Savaş, 2024). These issues negatively affect individuals, their relatives, and their work lives. Cancer is perceived as a significant turning point in their lives. Seven key groups were identified as crucial in addressing these psychosocial problems: self, co-workers, family, medical staff, relatives, other patients with cancer, and friends. The study concludes that despite differences in the characteristics of the participants, their experiences were consistent, emphasizing the necessity of including psychological and dietary support in cancer treatment to effectively address these psychosocial challenges (Ozmen & Savaş, 2024).

This article is based on the psychosocial problem model and Cognitive Behavioral Therapy (CBT) theory. This therapeutic approach, pioneered by Dr. Aaron Beck, emphasizes changing dysfunctional thoughts and behaviors to enhance emotional regulation and develop effective coping strategies. This study examines the effectiveness of a CBT-based group therapy program specifically designed for Turkish women with cancer, to target their depression, anxiety, and hope levels. The theoretical foundation of the intervention emphasizes the modification of cognitive processes to enhance psychological well-being, making CBT the underlying theoretical framework for managing the psychosocial problems of patients with cancer as discussed in this article.

Cognitive Behavioral Therapy (CBT) is widely acknowledged as an effective intervention for managing these psychological conditions, demonstrating significant efficacy in reducing symptoms of anxiety and depression and enhancing overall psychological health in cancer patients (Bai et al., 2023; Chidi, 2024; Lieshout et al., 2019; Shafierizi, 2023; Zhang, 2022). Building on the foundation of previous research that highlighted the efficacy of CBT in managing mental health disorders, this study explored its application in a structured, women-centered program. Similarly, a study on Nigerian patients with breast cancer found out that group CBT significantly reduced anxiety and depression, with these

effects being sustained at a two-month follow-up (Chidi, 2024). Meta-analytic studies have shown that cognitive-behavioral interventions are effective in treating anxiety, depression (Ga, et al., 2015; Ren, et al., 2019), and hope (Zhang, et al., 2022c) in patients with cancer. CBT is effective in various delivery methods, including traditional face-to-face sessions and internet-based platforms (iCBT), which enhance accessibility and reduce costs (Bai, 2023). Internet-based CBT has also demonstrated significant improvements in sleep quality and reductions in insomnia severity among patients with cancer (Amidi, 2022). Despite its established efficacy, many patients with cancer do not access CBT due to barriers such as lack of early identification, limited availability of specialized services, and high costs associated with individual sessions (Diggins, 2023). A stepped-care approach, which starts with low-intensity interventions and progresses to more intensive treatments based on symptom severity, may help address these barriers and increase accessibility (Diggins, 2023).

However, there is a continual need to refine and adapt these interventions to specific populations to enhance their efficacy and accessibility with the integration of hope. Enhancing hope may not only contribute to the reduction of depressive and anxiety symptoms but also improve overall well-being and resilience (Schmitt, 2022).

While the literature generally supports CBT's effectiveness in treating depression and anxiety (Zhang et al., 2019), more detailed research is needed to examine its impact on specific populations and outcomes. The WomenCan CBT program is designed to offer a tailored approach, to address the unique psychosocial stressors experienced by women. Given the promising results of CBT and iCBT in managing psychological distress in patients with cancer, the WomenCan CBT program is developed to specifically address depression, anxiety, and hope in women who have cancer. This pilot study aims to evaluate the effectiveness of the WomenCan CBT program in reducing depression and anxiety symptoms and enhancing hope among participants.

The primary goal of this study is to offer a structured and accessible intervention, with the WomenCan CBT program aiming to enhance the psychological well-being and quality of life of women cancer survivors.

The findings of this research provide insights into the potential benefits of implementing women-specific CBT programs on a larger scale. In Türkiye, the psychosocial challenges faced by women during cancer treatment can significantly impact their emotional and mental well-being. In chronic illnesses like cancer, the lack of adequate psychosocial support can make the disease process more difficult and stressful (Grassi et al., 2015; Vehling et al., 2022). This study evaluates the effectiveness of a Cognitive Behavioral Group Therapy (CBGT) program specifically designed for Turkish women, highlighting it as a vital intervention to meet these unmet needs.

“In Türkiye, the psychosocial challenges faced by women during cancer treatment can significantly impact their emotional and mental well-being. In chronic illnesses like cancer, the lack of adequate psychosocial support can make the disease process more difficult and stressful (Grassi et al., 2015; Vehling et al., 2022). Cognitive Behavioral Therapy (CBT) is recognized as an effective approach for managing psychosocial challenges. It helps individuals identify and challenge negative thought patterns, replacing them with more functional and positive ones (Craske, 2010). This therapeutic approach can strengthen the coping abilities of women diagnosed with cancer, improve their mental health, and ultimately enhance their overall quality of life (Zhang et al., 2022a). When tailored specifically for women diagnosed with cancer, CBT can help them regain self-confidence, develop effective stress management strategies, and adopt a more positive outlook on their disease and treatment process (Fitriyanti et al., 2019). Given the recognized effectiveness of CBT in managing psychological distress among patients with cancer, this pilot study aims to assess its tailored application for Turkish women, thereby addressing a gap in culturally specific research.

The research problem addressed in this article is how to effectively manage the psychosocial issues, such as depression, anxiety, and hope, faced by Turkish women diagnosed with various types and stages of cancer. Specifically, this study investigates whether these issues can be effectively addressed through the WomenCan CBT (CBT) program.

This research has three research questions: (i) Can the WomenCan CBT program significantly reduce depression levels in Turkish women with cancer? (ii) Can the WomenCan CBT program significantly reduce anxiety levels in Turkish women with cancer?, (iii) Can the WomenCan CBT program significantly increase hope levels in Turkish women with cancer?

Methods

Participants

When the study was announced, out of 50 applicants, 22 were invited to participate in the PIE after being screened for inclusion and exclusion criteria. During the interview, 7 people were excluded from the group because they stated that they could not meet the day, time and attendance rules of the program for at least 6 sessions. The program started with 15 participants who agreed to the conditions and signed the consent form. However, during the session, 3 people could not complete the study and left the program. The statistical analysis was conducted with 12 participants who completed the pretest and posttest of the program. All participants were women aged 35-54. Most had a bachelor's/master's degree (91.7%). Most participants were married (58.3%). Most participants (58.3%) lived with their spouses or children. Most participants (66.7%) were not employed. Regarding diagnosis, 7 women had breast cancer, 3 cervical cancer, 1 endometrial cancer, and 1 ovarian cancer. Among the women with breast cancer, 3 were diagnosed with stage II, 3 with stage III, and 1 with stage IV. All gynecological cancers were classified as stage II. The socio-demographic and clinical characteristics of the participants are detailed in Table 1.

Table 1. *Socio-demographic and clinical characteristics of the participants*

		n	%
Gender	Female	12	100.0
Age	35-45	11	91.7
	50	1	8.3
Education	Literate	-	-
	Elementary	1	8.3
	High school	-	-
	University ⁺	11	91.7
Marital status	Married	7	58.3
	Single	4	33.3
	Widow	-	-
	Divorced	1	8.3
Living with	Alone	-	-
	Parents	5	41.7
	Spouse/Kids	7	58.3
	Relative/Friend	-	-
Occupational status	Unemployed	8	66.7
	Employed	4	33.3
		12	100.0
<i>Clinical characteristics</i>			
Cancer types	Breast	7	
	Cervical	3	
	Ovarian	1	
	Endometrium	1	
Cancer stages	Stage I		
	Stage II	8	
	Stage III	3	
	Stage IV	1	

The inclusion criteria were being female, having been diagnosed with cancer, knowing the diagnosis, being between the ages of 18 and 64, being able to read, write, speak, and understand Turkish, willing to participate in the sessions, not being in the terminal stage, not having any physical and/or mental health problems that could prevent them from responding effectively, and being able to read, understand, and accept informed consent.

The exclusion criteria were physical limitations that prevented participation in the outpatient group setting, serious physical or psychiatric symptoms that prevented participation in the study (psychotic, drug and alcohol dependence, alcoholic, physical, hearing, or visual impairment), experience with any group therapy (cognitive behavioral stress management, mindfulness-based art therapy, or meaning-based group therapy) conducted by the researcher, and unwilling to participate in all sessions. The study received approval from the Ethics Committee of Yeditepe University.

Design

The article utilized a quasi-experimental research method to evaluate the effects of the WomenCan CBT group program on depression, anxiety, and hope among Turkish women with cancer. The study utilized a quasi-experimental design with a pretest-posttest approach, omitting a control group due to the practical difficulties of establishing a comparable control group in this context. This decision aligns with the pilot nature of the study, with a focus on initial outcomes. The eight-week intervention was a group-structured psycho-educational program based on CBSM in Türkiye (Savaş, 2010; Savaş, 2022; Savaş et al., 2024) and redesigned for women-specific and sensible topics by the researcher.

Recruitment and procedures

Participants were recruited at the Psychosocial Wellbeing Institute, a psychotherapy and counseling clinic in Istanbul, Türkiye, using the snowball method from October 2023 to January 2024. Recruitment methods included flyers, social media, and referrals from medical professionals. Eligible participants provided informed consent before joining the program. Participants meeting the inclusion criteria were invited to the PIE, informed about the program details, and given a consent form to sign if they chose to participate.

Intervention: *WomenCan CBT program*

The *WomenCan* CBT program was adapted for women with cancer, from the original face-to-face CBSM manual (Savaş, 2022). The therapist followed the intervention protocol during sessions to ensure treatment integrity. A research assistant accompanied and observed the therapist during each session and assisted participants who needed support, particularly during the implementation phases.

The program was delivered in eight weekly 90-minute sessions and was interactive with CBT-based psycho-education, written practice, and audio sharing. The therapist provided participants with pre-prepared PowerPoint presentations at the end of each session. Homework was assigned for each session, with an expected completion time of 20 to 45 minutes per week. After each session, the participants were given a relaxation practice guide recorded by the researcher's voice (Table 2).

To increase participation and accessibility, the researchers used several strategies. One was to set a cutoff time of 9 p.m. in the evening, after the rush hour, so that people could get to the program. To facilitate recall, regular reminders were sent for each session the day before the program using the participant's preferred method of communication (phone, text, or email). If participants missed the sessions due to emergencies or other health concerns, researchers provided additional support sessions.

The program was designed to be culturally sensitive, considering the cultural values, beliefs, and social contexts of Turkish women. This cultural adaptation is crucial for enhancing the effectiveness of interventions because the success of therapeutic approaches often depends on their alignment with the cultural norms and values of the participants (Bernal et al., 2009; Sue, 1998).

An overview of the main topics of each session is provided in Table 2. To evaluate the effectiveness of the program, it was ensured that participants attended at least 6 sessions through attendance and homework assignments.

Table 2. *Overview of the WomenCan CBT Content*

S. N.	Theme	Content	Assignments
I.	Overview of the program and cognitive therapy	Meeting Sharing group rules, program purpose and objectives Sharing the participants' cancer history and expectations from the program	*
II.	Health Education-1: Medical oncology and Health	Psycho-education: cancer and living in healthier.	*
III.	Health Education-2: Psychological Effect of Cancer and Enhancing Ways	Psycho-education: psychological reactions during cancer; functional psychological tools during this process: interpersonal and intra-personal support system	How much height are my support table's legs? What do I need to make them all equal? Write down all steps.
IV.	Being a women and cancer	The effects of a cancer diagnosis on being a woman were discussed and talked about the obstacles in daily life, romantic partner relationship, and probable body perception changes with treatments.	Follow up the most common cognitive distortions that you make.
V.	Coping systems	Psycho-education: Adaptive and non-adaptive coping strategies.	Follow up 3 situations with its automatic thoughts, feelings, and behaviors.
VI.	Coping scenarios	Practicing coping methods with vicarious stories about women with cancer.	Follow up 3 cancer related situations and analyze the coping strategy that you used? Was it active or passive coping strategy?
VII.	Stress management	Psycho-education: Stress, stress management techniques Cognitive restructuring is practiced by isolating stress awareness, reactions, and thought distortions.	Catching 3 stressors and follow up the management technique- Analyze functional and unfunctional stress management tools
VIII.	Accepting Uncertainty	Cognitive and behavioral techniques to manage uncertain issues.	*Booster assignments that you can do by your self

Measures

Participants' levels of depression, anxiety, and hope were assessed using the BDI-II, STAI, and HHS before and after the intervention. Socio-demographic and clinical data were also collected. These data collection techniques were systematically used to understand the changes in the participants' levels of depression, anxiety, and hope, in alignment with the study's objectives. The data were then statistically analyzed to support the study findings.

Screening

This study focused on measuring the effect of the WomenCan CBT intervention program on the psychological well-being of female patients with cancer, with a particular emphasis on changes in anxiety, depression, and hope. Eligible participants were assessed for symptoms of depression, anxiety, and hope both before and after completing the WomenCan CBT program.

Socio-demographic and clinical characteristics

Socio-demographic and clinical characteristics, including information such as age, marital status, educational level, occupation, cancer type, and stage, were gathered by the researcher using a standardized form (Table 1).

Outcomes

Participants' depressive symptoms were evaluated using the 21-item Beck Depression Inventory-II (BDI-II), originally developed by Beck et al. (1961) and validated in Turkiye by Hisli (1989). The BDI-II scores each item on a 4-point Likert scale (0-3), with a total possible score range of 0-63. Scores were categorized as minimal (0-13), mild (14-19), moderate (20-28), and severe (29-63) depression, with higher scores reflecting more severe symptoms. The BDI-II has demonstrated high reliability, with Cronbach's alpha typically ranging from 0.85 to 0.93. The Turkish version had a Cronbach's alpha of 0.80.

Anxiety levels were measured using the State-Trait Anxiety Inventory Y-Form (STAI-Y), a 40-item self-report tool developed by Spielberger et al. (1971). This inventory includes two subscales: State Anxiety (20 items) and Trait Anxiety (20 items), both rated on a 4-point Likert scale (1-4). Total scores for each subscale range from 20 to 80, with higher scores indicating greater anxiety. The STAI-Y has demonstrated high reliability, with Cronbach's alpha typically ranging from 0.86 to 0.95. The Turkish adaptation by Öner and Le Compte (1985) reported Cronbach's alpha values of 0.83 for State Anxiety and 0.87 for Trait Anxiety.

Hope levels were assessed using the Herth Hope Scale (HHS), a 30-item self-report measure developed by Herth (1992). Items were rated on a 4-point Likert scale (1-4), with total scores ranging from 30 to 120. Higher scores indicated higher levels of hope. The HHS covered three dimensions: Temporality and Future, Positive Readiness and Expectancy, and Interconnectedness. The scale has shown good reliability, with Cronbach's alpha ranging from 0.87 to 0.92. The Turkish adaptation by Aslan et al. (2006) reported a Cronbach's alpha of 0.86.

Statistical methods

The analysis of the data obtained from the scales was carried out using the program SPSS 27.0 within the framework of the research purpose, with the significance level set at 0.05. In cases where the sample size is small, nonparametric analyses are recommended because the distribution will not be normal. In this study, the fact that the pre-intervention and post-intervention analyses were conducted with 12 participants without a control group made the choice of nonparametric analysis appropriate. The Wilcoxon signed-rank test is appropriate for testing the significance of the difference between scores on two sets of related measures (Wilcoxon, 1945). The Wilcoxon signed-rank test considers both the direction and the magnitude of the difference between the scores of two sets of related measures (Büyüköztürk, 2018). The Wilcoxon signed-rank test was selected for this study because of the small sample size, the paired nature of the data, and the possibility of a non-normal distribution in the differences between pre- and post-intervention scores. This nonparametric test provides a reliable and valid method for assessing whether the WomenCan CBT program led to significant changes in depression, anxiety, and hope levels among participants, even when the assumptions required for parametric tests are not satisfied.

Results

The WomenCan CBT program led to significant reductions in depression and anxiety levels, and increased hope among participants. Pre-intervention mean depression scores decreased from 20.83 to 15.58 after the intervention. Both state and trait anxiety levels also decreased significantly. Hope levels, particularly in the “Positive Readiness/Expectancy” dimension, showed significant improvement.

Outcomes of the WomenCan CBT Intervention Program

Table 3. *Depression, anxiety, and hope levels before and after the WomenCan CBT intervention*

Outcome Measure	Preintervention Mean (SD)	Postintervention Mean (SD)	z-value
BDI-II	20.83±13.27	15.58±13.09	2.00
STAI- Overall	92.91±29.24	81.16±23.41	1.81
STAI- Trait Anxiety	43.08±16.17	37.66±13.25	1.64
STAI- State Anxiety	49.83±13.52	43.50±10.44	1.88
HHI- Overall	56.33±23.69	66.08±21.14	1.96
HHI- Future	17.16±9.21	20.08±8.39	1.55
HHI- Positive readiness/expectancy	19.58±8.64	23.50±6.40	2.70
HHI- Interconnectedness	19.58±7.39	22.50±7.94	1.52

CBT= cognitive behavioral therapy; BDI- II= Beck Depression Inventory; STAI= State-Trait Anxiety; HHI= Herth Hope Index

The results (Table 3) show significant reductions in depression and anxiety levels, with mean BDI-II scores decreasing from 20.83 to 15.58 ($p=0.02$). The STAI scores also showed significant reductions, with overall scores decreasing from 92.91 to 81.16 ($p=0.04$), specifically in both subscales: Trait Anxiety decreased from 43.08 to 37.66 ($p=0.05$) and State Anxiety from 49.83 to 43.50 ($p=0.03$). When examining the mean score of hope, the HHI overall score increased from 56.33 to 66.08 ($p=0.03$). The higher z value for the HHI subscale “Positive Readiness/Expectancy” ($p=0.01$) suggests a more significant change, while the “Future” subscale increased from 17.16 to 20.08 ($p=0.06$), and the “Interconnectedness”

subscale ($p=0.13$) indicates a less pronounced change. Results align with the significant improvements reported in the WomenCan CBT program, highlighting its effectiveness in reducing depression and anxiety while increasing the hope of positive readiness among participants. The statistical significance and corresponding z-values underscore the clinical relevance of the intervention, corroborating findings from previous studies on the effectiveness of CBT in various contexts (Tregnago, 2019).

Discussions

Cognitive Behavioral Therapy (CBT) is a critical therapeutic approach, particularly in enhancing psychological well-being among patients with cancer. CBT addresses psychological issues, such as depression and anxiety, by helping patients restructure their negative thoughts and beliefs. As observed in our study, CBT interventions have proven effective in reducing depression and anxiety levels while increasing hope in participants. This effectiveness highlights CBT's potential as supportive therapy for individuals coping with the psychological impacts of cancer (Zhang et al., 2022a; Ren et al., 2019).

This study demonstrates the effectiveness of a culturally adapted CBT program specifically designed for Turkish women, making a significant contribution to the field of women's studies. The literature suggests that culturally adapted therapeutic interventions are generally more successful, both in the general population and among specific groups with distinct cultural backgrounds (Hinton & Jalal, 2014; Nagayama Hall & Zane, 1997). In the context of Türkiye, the findings of this study underscore the importance of expanding such interventions to improve women's health policies and psychosocial support services.

The core of CBT is the interaction between thoughts, emotions, and behaviors. This model is especially relevant for patients with cancer, who often experience automatic negative thoughts (e.g., "I will never cope with this illness" or "My future is bleak"). CBT helps individuals identify these unhelpful thoughts and replace them with more realistic and functional thoughts (Craske, 2010). This cognitive restructuring helps patients manage stress and anxiety, alleviate symptoms of depression,

and enhance overall psychological resilience. In cancer-specific CBT programs, patients are guided to accept their illness and better cope with uncertainty, a common source of distress (Daniels, 2015).

The application of CBT in patients with cancer is well supported by literature, demonstrating its effectiveness in improving psychological recovery. Zhang et al. (2022a) conducted a meta-analysis showing that CBT significantly reduces anxiety and depression in people who have experienced cancer. This finding aligns with the results of this study, in which the WomenCan CBT program led to substantial improvements in mental health outcomes among Turkish women with cancer. Moreover, CBT was designed to address the unique psychosocial stressors that patients with cancer encounter, such as fear of recurrence, body image issues, and the emotional burden of ongoing treatments (Guarino et al., 2020). By modifying dysfunctional thoughts and fostering adaptive coping strategies, CBT empowers patients to regain a sense of control over their lives. This empowerment is crucial to help survivors maintain hope and resilience throughout their cancer journey (Fitriyanti et al., 2019; Murphy et al., 2020).

One of the key advantages of CBT in cancer treatment is its capacity to boost hope. Hope is not merely a positive outlook but a dynamic cognitive process that involves goal-setting, problem-solving, and the belief that one can achieve desired outcomes despite challenges (Herth, 1992). CBT promotes this process by helping patients set realistic goals, challenge pessimistic thoughts, and develop a proactive approach to their treatment and future. Our study found significant improvements in the “Positive Readiness/Expectancy” dimension of hope, indicating that participants were more optimistic and prepared to face the future with a positive mindset (Emami et al., 2018; Yousefi et al., 2016).

In the context of our study, the WomenCan CBT program was culturally tailored to address the specific needs of Turkish women with cancer. Cultural sensitivity is essential in CBT because it ensures that the therapy resonates with the patient’s values, beliefs, and social context. This cultural adaptation likely contributed to the program’s success because, as it allowed participants to relate to the therapy content more deeply and apply the strategies more effectively in their daily lives (Savaş, 2022).

Group therapy, which is used in the WomenCan CBT program, provides additional benefits by fostering a sense of community among participants. The shared experiences in group setting offer emotional support and reduce feelings of isolation, which are common among patients with cancer (Osborn et al., 2006). This social interaction is particularly valuable in populations that experience significant social isolation because of the stigma and physical limitations associated with cancer. The group format also encouraged participants to learn from each other's coping strategies, further enhancing the therapeutic effects of CBT (Hulbert-Williams et al., 2021).

The study also employed robust data collection and analysis methods. Validated and reliable scales, including the Beck Depression Inventory II (BDI-II), State-Trait Anxiety Inventory (STAI), and Herth Hope Scale (HHS), were employed to measure psychological outcomes, enhancing the reliability of the collected data. The Wilcoxon signed-rank test, selected for statistical analysis due to the small sample size and paired nature of the data, offered a reliable method for evaluating changes in depression, anxiety, and hope levels. This ensured that the results were both valid and meaningful. Additionally, the study's emphasis on specific psychological outcomes—depression, anxiety, and hope—allowed for a focused examination of the most pertinent issues affecting patients with cancer, demonstrating the WomenCan CBT program's effectiveness in addressing these critical areas and improving participants' overall quality of life.

Finally, this study provides valuable preliminary evidence supporting the use of CBT in cancer care, particularly in non-Western populations. The findings suggest that CBT interventions can be successfully adapted and implemented in different cultural contexts, broadening the scope of CBT's impact on global health. This could encourage further research and application of CBT in diverse settings, enhancing its potential to improve the psychological well-being of patients with cancer worldwide.

Limitations

Despite its strengths, this study had several limitations that must be acknowledged. The most significant was the lack of a control group, which limited the ability to definitively attribute the observed improvements in depression, anxiety, and hope to the WomenCan CBT program. Without a control group, it was difficult to rule out the possibility that other factors, such as natural disease progression of the disease or external support systems, might have contributed to the changes observed in the participants.

Our research did not use DSM diagnoses. Instead, we relied on symptom severity ratings derived from validated self-report questionnaires rather than DSM-V diagnoses. Participants' psychological symptoms were assessed by symptoms, but the fact that they were assessed by a psychiatrist according to the DSM-V might have been effective in raising patients' awareness.

Additionally, the small sample size of 12 participants limited the generalizability of the findings. A larger sample would have provided more statistical power and allowed for a more robust examination of the program's effects across different subgroups, such as cancer stages and demographic characteristics.

Another limitation was the lack of follow-up assessments to evaluate the long-term effects of the intervention. This study only measured outcomes immediately after the completion of the program, making it unclear whether the benefits of the WomenCan CBT program could be sustained over time. Conducting follow-up assessments at intervals like 3, 6, and 12 months would have offered valuable insights into the long-term effectiveness of the program. Additionally, the study's reliance on self-report measures, a common practice in psychological research, might introduce biases such as social desirability or inaccurate self-assessment. This reliance could affect the accuracy of the findings, as participants might underreport or overreport their symptoms based on perception rather than objective measures.

Finally, the study’s focus on a single demographic—Turkish women with cancer—while providing valuable insights into this specific population limited the applicability of the findings to other groups. The cultural specificity of the intervention might mean that the results could not be easily generalized to women from different cultural backgrounds or to men with cancer. Future research should consider including a more diverse sample to explore whether the WomenCan CBT program is effective across different populations and cultural contexts.

Clinical implications

WomenCan CBT appears to be a practical and adaptable intervention for Turkish women with cancer who are experience stress, anxiety, depression, and hope.

Conclusion

This study highlights the importance of culturally adapted interventions for improving the psychosocial well-being of Turkish women with cancer. Future research should explore the applicability of such programs across different groups and health conditions in Türkiye with the aim of broader nationwide implementation. The literature indicates that culturally sensitive interventions are particularly effective among minority and culturally diverse groups (Bernal & Domenech Rodríguez, 2012; Miranda et al., 2005). Expanding this approach could significantly contribute to the overall quality of life for women in Türkiye.

The WomenCan CBT program has shown promising results in enhancing the psychological well-being of Turkish women with cancer, as evidenced by significant reductions in depression and anxiety levels and notable increases in hope. These findings emphasize the program’s potential as a tailored intervention that addresses the unique psychosocial needs of women with cancer. The structured, group-based format not only provided effective cognitive-behavioral strategies but also fostered a supportive environment that was crucial for participants, many of whom may have faced social isolation and psychological distress due to their condition. The program’s success in improving “Positive Readiness/ Expectancy” suggests that participants gained a more optimistic outlook

and better coping mechanisms, which are essential for resilience when facing a cancer diagnosis. However, the study's limitations, such as the absence of a control group and the small sample size, underscore the need for further research to validate these findings and assess the program's effectiveness across various populations and cancer types. Despite these challenges, the *WomenCan* CBT program shows promise as a practical and adaptable approach that could greatly enhance the quality of life for women with cancer. Future studies with larger, more diverse samples and extended follow-up periods are essential to confirm the program's long-term effectiveness and broader applicability.

Acknowledgements: I would like to thank the patients who generously dedicated their time to participate in this study.

Ethical approval: The study received approval from the Ethics Committee of Yeditepe University (registration number 51461623-050.06-372).

Competing interests The authors declare no competing interests.

Financial Support: The author declare that this study received no financial support.

References

- Amidi, A., Buskbjerg, C. R., Damholdt, M. F., Dahlgaard, J., Thorndike, F. P., Ritterband, L., et al. (2022). Changes in sleep following internet-delivered cognitive-behavioral therapy for insomnia in women treated for breast cancer: A 3-year follow-up assessment. *Sleep Medicine*, 96, 35-41.
- Anuk, D., Özkan, M., Kizir, A., et al. (2019). The characteristics and risk factors for common psychiatric disorders in patients with cancer seeking help for mental health. *BMC Psychiatry*, 19, 269. <https://doi.org/10.1186/s12888-019-2251-z>
- Aslan, Ö., Sekmen, K., Kömürçü, Ş., et al. (2007) Hope in Patients with cancer. *C.U. JOSN*, 11, 18-24.
- Bai, P. (2023). Application and Mechanisms of Internet-Based Cognitive Behavioral Therapy (iCBT) in Improving Psychological State in Patients with cancer. *Journal of Cancer*, 14(11), 1981.
- Beck, A. T., Ward, C., Mendelson, M., Mock, J., & Erbaugh, J. J. (1961). Beck depression inventory (BDI). *Arch Gen Psychiatry*, 4(6), 561-571.
- Bernal, G., Jiménez-Chafey, M. I., & Domenech Rodríguez, M. M. (2009). Cultural adaptation of treatments: A resource for considering culture in evidence-based practice. *Professional Psychology: Research and Practice*, 40(4), 361.
- Bernal, G., & Domenech Rodríguez, M. M. (2012). *Cultural adaptations: Tools for evidence-based practice with diverse populations*. American Psychological Association.
- Betiar, A., Khorrami, N. S., & Makvandi, B. (2023). Effectiveness of cognitive-behavioral therapy and mental imagery on hope and self-efficacy of patients with leukemia and lymphoma. *International Journal of Health Studies*, 9(1), 7-11.
- Büyüköztürk, S. (2018). *Sosyal bilimler için veri analizi el kitabı*. Pegem Akademi.
- Chidi, R., Adeniyi, A. O., Okolo, C. A., Babawarun, O., & Arowoogun, J. O. (2024). Psychological resilience in healthcare workers: A review of strategies and intervention. *World Journal of Biology Pharmacy and Health Sciences*, 17(2), 387-395.
- Craske, M. G. (2010). *Theories of psychotherapy. Cognitive-behavioral therapy*. American Psychological Association.

- Daniels, S. (2015). Cognitive behavior therapy for patients with cancer. *Journal of the Advanced Practitioner in Oncology*, 6(1), 54-56. doi:10.6004/jadpro.2015.6.1.5
- De, R., Zabih, V., Kurdyak, P., Sutradhar, R., Nathan, P. C., McBride, M. L., & Gupta, S. (2020). Psychiatric disorders in adolescent and young adult-onset cancer survivors: a systematic review and meta-analysis. *Journal of adolescent and young adult oncology*, 9(1), 12-22.
- Derav, B. A., Narimani, M., Abolghasemi, A., Delfan, S. E., Akbari, R., Ghaemi, M., et al. (2023). Effectiveness of Group Cognitive-Behavioral Therapy for Managing Anxiety and Depression in Women Following Hysterectomy for Uterine Cancer. *Asian Pacific Journal of Cancer Prevention: APJCP*, 24(12), 4237.
- Diggens, J., Bullen, D., Maccora, J., Wiley, J. F., Ellen, S., Goldin, J., et al. (2023). Feasibility and efficacy of 'Can-Sleep': effects of a stepped-care approach to cognitive-behavioral therapy for insomnia in cancer. *Journal of Cancer Survivorship*, 1-9.
- Emami, M., Askarizade, G., & Faziltpour, M. (2018). Effectiveness of cognitive-behavioral stress management group therapy on resilience and hope in women with breast cancer. *Positive Psychology Research*, 3(4), 1-14.
- Fitriyanti, D., Mardiyono, M., & Bakhtiar, Y. (2019). The Effectiveness of Cognitive Behavioral Therapy (CBT) To Decreased Depression in Woman Patients with Cancer included cervical cancer and breast cancer. *J Ners dan Kebidanan Indones*, 6(3), 27.
- Ga, J., Di, W., Hickey, A., & Carter, B. (2015). Psychological interventions for women with non-metastatic breast cancer (Review). *Cochrane Database of Systematic Reviews*, 5, CD008729.
- Grassi, L., Caruso, R., Hammelef, K., Nanni, M. G., & Riba, M. (2015). Efficacy and safety of psychosocial interventions in cancer care: A systematic review. *Psycho-Oncology*, 24(5), 467-478.
- Guarino, A., Polini, C., Forte, G., Favieri, F., Boncompagni, I., & Casagrande, M. (2020). The effectiveness of psychological treatments in women with breast cancer: A systematic review and meta-analysis. *Journal of clinical medicine*, 9(1), 209.
- Ham, K., et al. (2019). Preliminary results from a randomized controlled study for an app-based cognitive behavioral therapy program for depression and anxiety in patients with cancer. *Frontiers in Psychology*, 10, 1592.

- Herth, K. (1992). Abbreviated instrument to measure hope: development and psychometric evaluation. *J Adv Nurs*, 17, 1251-1259.
- Hinton, D. E., & Jalal, B. (2014). Guidelines for the implementation of culturally sensitive cognitive behavioural therapy among refugees and in global contexts. *Interventions*, 12(S1), 32-42.
- Hisli, N. (1989). Beck Depresyon Envanterinin Geçerliği Üzerine Bir Çalışma. *Psikoloji Dergisi*, 22, 118-126.
- Hulbert-Williams, N. J., Hulbert-Williams, L., Flynn, R. J., Pendrous, R., MacDonald-Smith, C., et al. (2021). Evaluating process and effectiveness of a low-intensity CBT intervention for women with gynaecological cancer (the EPELIT Trial). *AMRC Open Research*, 3, 12.
- Lieshout, R. V. V., Layton, H., Feller, A., Ferro, M., Biscaro, A., & Bieling, P. (2019). Public health nurse delivered group cognitive behavioral therapy (CBT) for postpartum depression: A pilot study. *Public health nursing*.
- Manne, S. L., Virtue, S. M., Ozga, M., Kashy, D., Heckman, C., Kissane, D., et al. (2017). A comparison of two psychological interventions for newly-diagnosed gynecological patients with cancer. *Gynecologic Oncology*, 144(2), 354-362.
- Miranda, J., Bernal, G., Lau, A., Kohn, L., Hwang, W. C., & LaFromboise, T. (2005). State of the science on psychosocial interventions for ethnic minorities. *Annual Review of Clinical Psychology*, 1, 113-142.
- Murphy, M. J., et al. (2020). Randomised controlled trial of internet-delivered cognitive behaviour therapy for clinical depression and/or anxiety in cancer survivors (iCanADAPT Early). *Psycho-Oncology*, 29, 76-85. <https://doi.org/10.1002/pon.5267>
- Osborn, R. L., Demoncada, A. C., & Feuerstein, M. (2006). Psychosocial interventions for depression, anxiety, and quality of life in cancer survivors: Meta-analyses. *International Journal of Psychiatry in Medicine*, 36, 13-34.
- Öner, N., & Le Compte, A. (1985). *Hand Book of State-Trait Anxiety Inventory*. Bogaziçi University Press.
- Ren, W., Qiu, H., Yang, Y., Zhu, X., Zhu, C., Mao, G., & Xie, X. (2019). Randomized controlled trial of cognitive behavioural therapy for depressive and anxiety symptoms in Chinese women with breast cancer. *Psychiatry Research*, 271, 52-59.

- Savaş, E. (2010). *Structured Psychoeducation Intervention for Patients with cancer*. Istanbul University Çapa Medical Faculty Master Thesis.
- Savaş, E. (2022). *Cognitive Behavioral Therapy Based Stress Management Program During Cancer Process*. Nobel Publishers.
- Savaş, E., Keleş, M., & Tin, O. (2024) Online Cognitive Behavioral Stress Management Program for Breast Patients with cancer. *Nobelmedicus*, 20(2).
- Schmitt, J. C., Valiente, R. M., García-Escalera, J., Arnáez, S., Espinosa, V., Sandín, B., et al. (2022). Prevention of depression and anxiety in subclinical adolescents: effects of a transdiagnostic internet-delivered CBT program. *International journal of environmental research and public health*, 19(9), 5365.
- Serfaty, M., et al. (2019). Manualised cognitive-behavioural therapy in treating depression in advanced cancer: The CanTalk RCT. *Health Technology Assessment*, 23(1), 1–106.
- Shafierizi, S., Faramarzi, M., Nasiri-Amiri, F., Chehrazi, M., Basirat, Z., Kheirkhah, F., et al. (2023). Therapist-guided internet-based cognitive behavioral therapy versus face-to-face CBT for depression/anxiety symptoms in infertile women with adjustment disorders: A randomized controlled trial. *Psychotherapy Research*, 33, 803 - 819.
- Sharifpour, E., Amarghan, H. A., Nejat, H., & Iranmanesh, A. (2023). Comparing the effectiveness of compassion-based therapy with cognitive-behavioral therapy on social well-being and hope for life in patients with cancer. *Journal of Assessment and Research in Applied Counseling (JARAC)*, 5(5), 62-68.
- Sheikhzadeh, M., Zanjani, Z., & Baari, A. (2021). Efficacy of mindfulness-based cognitive therapy and cognitive behavioral therapy for anxiety, depression, and fatigue in patients with cancer: A randomized clinical trial. *Iranian Journal of Psychiatry*, 16, 271-280. <https://doi.org/10.18502/ijps.v16i3.6252>
- Soetrisno, S., Sulistyowati, S., Respati, S. H., & Nasrudin, M. (2017). Effect of cognitive behavioral therapy for serotonin level, depression score and quality of life in cervical patients with cancer. *Folia Medica Indonesiana*, 52(3), 231-234. <https://doi.org/10.20473/fmi.v52i3.5457>

- Spielberger, C. D., Gonzalez-Reigosa, F., Martinez-Urrutia, A., Natalicio, L. F., & Natalicio, D. S. (1971). The state-trait anxiety inventory. *Revista Interamericana de Psicología/Interamerican journal of psychology*, 5(3 & 4).
- Sue, S. (1998). In search of cultural competence in psychotherapy and counseling. *American Psychologist*, 53(4), 440.
- Tregnago, D., Carbognin, L., Trestini, I., Avancini, A., Sartori, G., Fiorio, E., et al. (2019). Impact of cognitive-behavioral-therapy (CBT) on levels of anxiety, depression and distress in patients with cancer (pts). *Annals of Oncology*.
- van de Wal, M., Thewes, B., Gielissen, M., Speckens, A., & Prins, J. (2017). Efficacy of blended cognitive behavior therapy for high fear of recurrence in breast, prostate, and colorectal cancer survivors: The SWORD study, a randomized controlled trial. *Journal of Clinical Oncology*, 35, 2173-2183. <https://doi.org/10.1200/jco.2016.70.5301>
- Vehling, S., Mehnert-Theuerkauf, A., Philipp, R., Härter, M., Kraywinkel, K., Kuhnert, R., & Koch, U. (2022). Prevalence of mental disorders in patients with cancer compared to matched controls—secondary analysis of two nationally representative surveys. *Acta Oncologica*, 61(1), 7-13.
- Wilcoxon, F. (1945). Individual comparisons by ranking methods. *Biometrics Bulletin*, 1(6), 80-83.
- World Health Organization. (2022). *Cancer*. Available from: <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/cancer>
- Yousefi, E., Nazemnezhad, S., Islami, M., SalarHoseini, H., & Dourandish, M. (2016). The effectiveness of hope therapy on increasing the resilience of women with cancer. *Academic Journal of Psychology Studies*, 5(3), 261-268.
- Zane, N., & Nagayama Hall, G. C. (1997). The future of community mental health services to Asian Americans. *Community Mental Health Journal*, 33(3), 273-282.
- Zhang, A., Franklin, C., Jing, S., Bornheimer, L. A., Hai, A. H., Himle, J. et al. (2019). The effectiveness of four empirically supported psychotherapies for primary care depression and anxiety: a systematic review and meta-analysis. *Journal of affective disorders*, 245, 1168-1186.

- Zhang, L., Liu, X., Tong, F., et al. (2022a). Cognitive behavioral therapy for anxiety and depression in cancer survivors: A meta-analysis. *Scientific Reports*, *12*, 21466. <https://doi.org/10.1038/s41598-022-25068-7>
- Zhang, L., Liu, X., Tong, F., Zhou, R., Peng, W., Yang, H., .et al. (2022b). The prevalence of psychological disorders among patients with cancer during the COVID-19 pandemic: A meta-analysis. *Psycho-Oncology*, *31*(11), 1972-1987.
- Zhang, Y., Li, J., & Hu, X. (2022c). The effectiveness of dignity therapy on hope, quality of life, anxiety, and depression in patients with cancer: a meta-analysis of randomized controlled trials. *International Journal of Nursing Studies*, *132*, 104273.

Afetler ve Toplumsal Cinsiyet Sorunu: Kadınların Afetlerdeki Rolü ve Eşitsizlikler

Disasters and Gender Issues: Women's Role in Disasters, and Inequalities

Merve Tosun¹ 

Öz

Afetler, doğal ya da insan kaynaklı olaylar olarak toplumları derinden etkileyen, maddi hasara, can kaybına ve toplumsal düzenin bozulmasına neden olan felaketlerdir. Ancak bu etkiler cinsiyete göre farklılık gösterebilmekte ve toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini derinleştirebilmektedir. Toplumsal, ekonomik ve kültürel kırılğanlıklar nedeniyle kadınlar, afet süreçlerinde daha dezavantajlı bir konumda kalmaktadır. Bu durum, afetlere hazırlık, müdahale ve iyileşme aşamalarında toplumsal cinsiyete duyarlı yaklaşımların hayata geçirilmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu çalışmanın amacı, mevcut literatürden elde edilen veriler ışığında, kadınların afetlerdeki rollerini ve karşılaştıkları toplumsal eşitsizlikleri incelemektir. Çalışmada, toplumsal cinsiyet perspektifinin afet yönetimi politikalarına entegre edilmesinin önemi vurgulanmakta; bu tür politikaların, kadınların afetlerden orantısız şekilde etkilenmesini azaltabileceği ve toplumsal dayanıklılığı güçlendirebileceği savunulmaktadır. Ayrıca, toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanmasının, afetlere hazırlık ve iyileşme süreçlerini geliştirici bir etkiye sahip olduğu belirtilmektedir. Bu bağlamda, kadınların güçlendirilmesi ve yapısal eşitsizliklerin giderilmesi, çalışmanın temel önerileri arasında yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Afet, Toplumsal cinsiyet, Kadın, Cinsiyet eşitsizlikleri, Risk algısı.

Abstract

Disasters are calamities, either natural or anthropogenic, that deeply impact societies by causing material damage, resulting in fatalities, and disrupting social order. However, these impacts vary by gender and exacerbate gender inequalities. Due to social, economic, and cultural vulnerabilities, women find themselves in a more disadvantaged position during disaster processes. This situation highlights the necessity of implementing gender-sensitive approaches throughout the phases of preparedness, intervention, and recovery from disasters. The aim of this study is to examine the roles of women in disasters and the social inequalities they encounter based on data obtained from existing literature. The study emphasizes the importance of integrating a gender perspective into disaster management policies, arguing that such policies can reduce the disproportionate impact of disasters on women and strengthen social resilience. Additionally, it is noted that achieving gender equality has a developmental effect on the processes of disaster preparedness and recovery. In this context, the study's primary recommendations include empowering women and addressing structural inequalities.

Keywords: Disaster, Gender, Women, Gender inequalities, Risk perception.

Atıf/Citation: Tosun, M. (2024). Afetler ve Toplumsal Cinsiyet Sorunu: Kadınların Afetlerdeki Rolü ve Eşitsizlikler. *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 10(2), 581-614.

¹ Doktora Öğrencisi, Anadolu Üniversitesi, tsnmerv@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5915-7454.

Extended Abstract

Disasters significantly affect society, often exacerbating gender inequalities, with women experiencing greater negative consequences than men. Studies attribute these negative impacts to pre-existing socioeconomic and gender-based inequalities. These disparities are particularly evident in underdeveloped countries or areas with lower socioeconomic status, where gender roles further marginalize women, increasing their vulnerability and mortality rates during disasters. In such cases, these mortality rates are perceived not as natural occurrences but as consequences of patriarchal structures that disproportionately affect women's ability to cope with disasters. This article employs content analysis to explore women's roles in disasters, and the inequalities they face, examining physical, social, and economic vulnerabilities.

Physical vulnerability manifests itself in diverse forms during disasters. Statistically, notable gender differences exist in mortality rates, with pregnant women and those with children being especially vulnerable. Women, often prioritizing their families during emergencies, may delay their own safety, thereby elevating their risk of physical harm. Furthermore, gender norms in certain societies discourage women from engaging in sports or physical activities, leaving them less equipped to act swiftly and agilely during disasters. Post-disaster conditions also impact women disproportionately, as inadequate access to hygiene products, clean water, and healthcare increases the risk of infections and diseases, such as urinary tract infections and reproductive health issues.

Social vulnerability stems largely from the caregiving responsibilities that are traditionally assigned to women. Gender roles impose the responsibility of caregiving for children, the elderly and disabled family members on women, often forcing them to stay behind during disasters, thereby increasing their vulnerability to injury or fatality. For instance, in earthquakes, many women lose their lives while trying to secure their homes or find their children, resulting in higher female mortality rates due to building collapses. Additionally, in societies with a strong patriarchal structure, women often wait for permission from male family members to evacuate or move to safer locations, which delays their escape during emergencies and increases their vulnerability. Furthermore, because women are often at home when disasters occur, they are more likely to be directly affected by building collapses and other hazards. Disasters also disrupt social order, leading to increased instances of domestic violence, with women and children being the primary victims. The stress and anxiety that disasters cause often exacerbate pre-existing social inequalities, making women more susceptible to harm.

Economic vulnerability is also a critical issue, especially in societies with stark gender inequalities. Women are more likely to be employed in informal sectors where they lack job security, social protection, and decent wages. These precarious work conditions increase their vulnerability to disasters, as they have fewer resources to fall back on. Women in poverty often live in poorly constructed homes, which are more prone to damage during disasters, further heightening their risks. Additionally, because men are typically seen as the primary breadwinners, financial aid and resources provided after disasters are often directed toward male family members, sidelining women's needs. This economic marginalization limits women's access to recovery resources, compounding their vulnerability. After a disaster, the economic strain on households increases, and women bear the brunt of this burden as caregivers and providers of unpaid domestic labor.

Addressing these gendered impacts requires a re-evaluation of traditional gender roles and norms. Women's civil society organizations and local governments have begun to create "women's living spaces" and support centers in disaster-affected areas. These initiatives aim to provide safe spaces for women, children, and other vulnerable groups, offering them access to information, support services, and resources. Such efforts are essential for reducing women's vulnerability during and after disasters. To reduce the negative impacts of disasters on women, it is crucial to address the unequal distribution of caregiving responsibilities and ensure that gender roles are reconsidered in disaster preparedness and management strategies. Empowering women through education and training in disaster risk management is the key to enhancing societal resilience. Women's active participation in disaster management, decision-making, and community leadership roles not only strengthens their position but also contributes to the overall resilience of the community.

In conclusion, disasters disproportionately affect women due to entrenched gender inequalities. Physical, social, and economic vulnerabilities rooted in traditional gender roles exacerbate women's risks during crises. Addressing these inequalities through gender-sensitive disaster preparedness, equitable resource distribution, and the empowerment of women in decision-making processes is critical. By integrating gender perspectives into disaster management, societies can reduce women's vulnerability, build a more resilient community, and foster greater gender equality in the aftermath of disasters. Empowering women is not just about protecting them; it is about ensuring that they play an active and equal role in shaping a more sustainable and just future.

Keywords: Disaster, Gender, Women, Gender inequalities, Risk perception.

Giriş

Afetler yalnızca doğal ya da insan kaynaklı olaylar değil, aynı zamanda toplumları ve toplumsal yapıları etkileyen, genellikle bir toplumun mevcut kaynaklarını aşan ve sosyal düzeni bozan süreçler olarak da tanımlanır. Afetler, beklenmeyen bir zamanda meydana gelen, toplumların ya da bireylerin yaşam alanlarına tahrip edici bir etki bırakan olaylardır (PAHO, 2000). Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı (AFAD) 2023 yılı verilerine göre, Türkiye’de %39 oranında su baskını, %32 oranında orman yangını, %16 oranında deprem, %11 oranında heyelan ve %2 oranında çığ olayı meydana gelmiştir (AFAD, 2024). Özellikle 6 Şubat 2023’te Kahramanmaraş’ın Pazarcık ilçesinde 7,7 ve Gaziantep’te 6,4 büyüklüğünde depremler son derece yıkıcı etkilere sebep olmuştur. Bu tür doğal afet olayları, insan hayatını ve toplumları derinden etkileyen olağanüstü durumlar olup, toplumsal eşitsizliklerini derinleştirme potansiyeline sahiptir. Yoksullar, kadınlar, çocuklar, engelliler ve yaşlılar gibi kırılgan gruplar, afetlerden orantısız bir şekilde etkilenmektedir. Afetlerin sağlık üzerine etkilerini inceleyen çalışmaların çoğunda kadınların doğal afetlerden fiziksel ve psikolojik olarak erkeklere oranla daha fazla etkilendikleri görülmektedir (Alam & Rahman, 2014). Dolayısıyla bireylerin afetlerden etkilenme nedenlerinin başında toplumsal cinsiyet rolleri gelmektedir. Afetler, yalnızca doğa olayları olarak değil, toplumsal süreçler ve yapılar içinde şekillenen ve cinsiyet eşitsizlikleriyle iç içe geçmiş sosyal olgular olarak değerlendirilmektedir (Ahmad, 2018). Bu çerçevede, Ahmad’ın da belirttiği üzere (2018) afetler toplumda zaten var olan toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini daha da derinleştiren ve “meta-eşitsizlikler” olarak adlandırılan daha geniş çaplı toplumsal eşitsizliklerin bir yansıması olarak görülmektedir.

Afetler, var olan toplumsal eşitsizlikleri daha görünür ve yoğun hale getirmektedir. Bu yönüyle mevcut toplumsal cinsiyet rollerini pekiştirebilmekte, kadınların ve diğer dezavantajlı grupların kırılganlıklarını arttırmaktadır. Özellikle gelişmekte olan ülkelerde kadınlar, sosyal, ekonomik ve kültürel nedenlerle daha kırılgan hâle gelmektedir. Kadınların genellikle daha düşük sosyoekonomik statüye sahip olması, eğitim ve kaynaklara erişimlerinin sınırlı olması, afetlere karşı savunmasızlıklarını arttırmaktadır. Bu doğrultuda ayrımcı

sosyal, kültürel ve yasal uygulamalar, kadınların afetlerden etkilenme ihtimalini artıran başlıca faktörlerdir (Habtezion, 2013). Kadınların afetlerde çaresiz gruplar olarak görülmesi, onların afetler karşısında yaşayabilecekleri risklerin azaltılması ve afet sonrası yönetimde oynayabilecekleri önemli rollerin göz ardı edilmesine yol açmaktadır (Eşik, 2023). Birçok çalışmada afetlerin insanlar üzerindeki zarar verici etkisinin eşit dağılım göstermediği; bu eşitsizliklerin nedenleri arasında sosyoekonomik faktörler ve toplumsal cinsiyet rollerinden kaynaklanan yapısal dengesizliklerin bulunduğu vurgulanmaktadır. Toplumsal cinsiyet rollerinden ve sosyoekonomik eşitsizliklerden kaynaklanan bu farklılığın düşük sosyoekonomik düzeyi olan, gelişmemiş ülkelerde daha fazla arttığı görülmektedir (Cannon, 1994). Bu bağlamda toplumsal cinsiyet rollerindeki farklılıklar, afet sırasında kadınların ölüm oranlarını artırmaktadır. Cinsiyet eşitsizliği yaratan bu ölüm oranları doğal olmaktan ziyade ataerkil süreçlerin uzantısı olarak ortaya çıkmaktadır (MacDonald, 2005). Kadınların ev içi rollerine sıkıştırılması, afet anında güvenli alanlara ulaşma ya da tehlikeden kaçma şanslarını sınırlarken, geleneksel cinsiyet normları da afet sonrasında yeniden yapılanma süreçlerine katılımlarını engellemektedir. Ayrıca, kurtarma ve yardım çalışmalarında toplumsal cinsiyetin göz ardı edilmesi, kadınların ihtiyaçlarının yeterince karşılanmamasına ve kriz anlarında daha savunmasız bir pozisyonda kalmalarına yol açmaktadır. Bu durum, afetlerin yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda sosyal sonuçlarının da cinsiyet eşitsizliği bağlamında derinleştiğini göstermektedir.

Afet eylem planlarına bakıldığında, çoğu zaman kadınların göz ardı edildiği ve planlamalarda toplumsal cinsiyet eşitsizliği yaratıldığı görülmektedir. Paksoy Erbaydar, İnal ve Kaya'nın "Afet Mevzuatının Toplumsal Cinsiyet Açısından İncelenmesi" adlı çalışmalarına göre (2019), ulusal afet mevzuatlarının %88,2'sinde toplumsal cinsiyete dair hiçbir atıf yapılmamış, %82,4'ünde kadınlar hak sahibi olarak görülmemiştir. Ayrıca mevzuatların %88,2'sinde cinsiyet körü bir dil kullanılmış, %94,1'inde toplumsal cinsiyet eşitliği veya hakları ifade eden bir ibare yer almamıştır. Yine %88,2'sinde toplumsal cinsiyet hassasiyetine sahip bir dil benimsenmemiştir (Paksoy Erbaydar, İnal & Kaya, 2019). Bu bulgular, afet yönetimi süreçlerinden kadınların sistematik olarak dışlandığını ve cinsiyet körü politikaların hâkim olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Kadınların afetlere karşı kırılganlıklarının göz ardı edilmesi, onların ihtiyaçlarının ve haklarının korunmamasına yol açarken, afet sonrası yeniden inşa süreçlerinde de bu eşitsizliğin sürmesine neden olmaktadır. Ortaya çıkan toplumsal cinsiyet eşitsizliği, kadınları afetlere karşı daha kırılgan bir konuma itmekte, afetlere hazırlıklı olma ve başa çıkma kabiliyetlerini olumsuz etkileyebilmektedir. Afetlerin eşit hissedilmeyen sonuçları ise mevcut toplumsal eşitsizliklerin daha da derinleşmesine yol açmaktadır (Avcıoğlu & Toprakçı, 2024). Bu doğrultuda, çalışmanın amacı kadınların afetlerdeki rollerini ve karşılaştıkları toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri incelemektir. Çalışmada toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin afetler üzerindeki etkisi üç ana başlık altında ele alınmaktadır; fiziksel zarar, sosyal zarar ve ekonomik zarar görülebilirlik boyutları. Son bölümde ise Türkiye ve dünya genelinde afetlerin toplumsal cinsiyet eşitsizliği üzerindeki etkisi değerlendirilmektedir.

Fiziksel Zarar Görülebilirlik Boyutu

Afetlerdeki can kayıplarına ilişkin istatistiklere bakıldığında, cinsiyetler arasındaki ölüm oranlarında belirgin farklılıklar olduğu gözlemlenmektedir. Neumayer ve Plümper'e (2007) göre, bu farklılıklar iki temel nedene dayanmaktadır. Birincisi, fizyolojik farklılıklar, ikincisi ise toplumsal cinsiyet rollerinden kaynaklanan farklılıklardır. Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin yüksek olduğu toplumlarda, kadınların sosyoekonomik olarak erkeklerden daha dezavantajlı durumda olmaları, onların afetlerden daha fazla etkilenmesine yol açmaktadır (Neumayer & Plümper, 2007). Dolayısıyla, biyolojik faktörlerin yanı sıra toplumsal normlar ve cinsiyet rolleri de afetlerdeki ölüm oranlarında önemli bir etkiye sahiptir. Bu durum, yalnızca bireysel kırılganlıkların değil, aynı zamanda toplumdaki cinsiyetçi yapıların da afet süreçlerinde belirleyici olduğunu göstermektedir. Afetlerde kadına yönelik kırılganlıkların azaltılması için toplumsal cinsiyet eşitliği perspektifinin afet yönetim planlarına dahil edilmesi, uluslararası alanda önemli bir gereklilik olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda, Birleşmiş Milletler tarafından 2000 yılında belirlenen Binyıl Kalkınma Hedefleri (MDG), afetlerin cinsiyetler üzerindeki doğrudan ve dolaylı etkilerini sıralayarak bu konuda küresel bir farkındalık yaratmayı amaçlamıştır (DFID, 2004). Bu yaklaşım, kadınların afet durumlarında karşılaştıkları zorlukları göz

önünde bulundurarak daha etkili ve eşitlikçi yönetim stratejilerinin geliştirilmesini desteklemektedir.

Tablo 1. *Binyıl Kalkınma Hedefleri bağlamında afetlerin cinsiyet üzerindeki etkileri*

Binyıl Kalkınma Hedefleri (MDG)	Doğrudan Etkiler	Dolaylı Etkiler
Cinsiyet eşitliğini teşvik etmek ve kadınları güçlendirmek	-Erkekler alternatif iş aramak için göç ettiğinde, kadınlar ve kız çocukları daha fazla bakım yükü üstlenir. -Kadınlar genellikle daha az gıda tüketme gibi olumsuz başa çıkma stratejilerinin yükünü taşır.	-Acil durum programları, kadınları marjinalleştiren güç yapılarını pekiştirebilir. -Afet sonrası ev içi şiddet ve cinsel şiddet artabilir.
Anne sağlığını iyileştirmek	-Hamile kadınlar afetlerde yaralanma ve ölüm açısından yüksek risk altındadır. -Sağlık, su ve sanitasyon altyapısı zarar görür.	-Hayatta kalan anneler için artan sorumluluklar ve iş yükleri strese yol açar. -Hane halkının temiz su, gıda ve ilaca erişimi zorlaşır.
HIV/AIDS, sıtma ve diğer hastalıklarla mücadele etmek	-Felaket sonrası kötü sağlık ve beslenme, bağışıklığı zayıflatır. -Sağlık altyapısı zarar görür.	-Afet sonrasında sıtma veya ishal gibi bulaşıcı hastalıkların riski artar. -Afet sonrası yoksulluk ve yer değiştirme, HIV/AIDS dahil hastalıklara yakalanma riskini artırabilir.

Kaynak: DFID, 2004.

Binyıl Kalkınma Hedefleri (MDG), kadınların karşılaştığı zorluklarla mücadele etmeyi ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğini azaltmayı amaçlarsa da afetler bu hedeflere ulaşmayı zorlaştıran ciddi engeller ortaya çıkarmaktadır. Afetlerin doğrudan ve dolaylı etkileri, kadınların toplumsal cinsiyet rollerine bağlı olarak daha fazla zorlukla karşı karşıya kaldıklarını göstermektedir. “Cinsiyet Eşitliğini Teşvik Etmek ve Kadınları Güçlendirmek” hedefinde, afet sonrası erkeklerin alternatif iş aramak

için göç etmesi, kadınların ve kız çocuklarının bakım yükünü artırdığı görülmektedir (DFID, 2004). Bu durum, toplumsal cinsiyet rollerini yeniden üretir ve kadınların kriz dönemlerinde daha fazla sorumluluk üstlenmelerine neden olur. Aynı zamanda, kadınların daha az gıda tüketme gibi olumsuz başa çıkma stratejilerini uyguladığı görülmektedir. Dolaylı etkiler ise acil durum programlarının, kadınları marjinalleştiren güç yapılarını pekiştirme riskini taşır. Ayrıca, afetler sonrası ev içi şiddet ve cinsel şiddet artışı, kadınların kırılğanlıklarını derinleştirmektedir. Bu bağlamda yapılan çalışmalar, afetlerin kadınlar üzerindeki etkilerinin hem fiziksel hem de psikolojik açıdan önemli derecede kritik olduğunu ortaya koymaktadır (Chan & Zhang, 2011). “Anne Sağlığını İyileştirmek” hedefi açısından da afetler önemli tehditler barındırmaktadır (DFID, 2004). Özellikle hamile kadınlar, afetler sırasında yaralanma ve ölüm riski açısından daha yüksek risk altındadır. Ayrıca, sağlık, su ve sanitasyon altyapısının zarar görmesi, kadınların doğum öncesi ve sonrası sağlık hizmetlerine erişimlerini zorlaştırmaktadır. Dolaylı olarak, bu süreçte annelerin artan sorumlulukları ve iş yükleri stres ve psikolojik zorluklara neden olurken, hanelerin temiz su, gıda ve ilaca erişimi daha da güçleşmektedir. Annelerin ve çocukların ihtiyaçlarının göz ardı edilmesi, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini daha da artırmaktadır. “HIV/AIDS, Sıtma ve Diğer Hastalıklarla Mücadele Etmek” hedefinde ise afetler, kadınların sağlık durumlarını olumsuz yönde etkileyen ciddi sonuçlar doğurmaktadır (DFID, 2004). Kötü beslenme ve sağlık altyapısının zarar görmesi, kadınların bağışıklık sistemini zayıflatırken, bulaşıcı hastalıklara karşı savunmasız duruma getirmektedir. Afet sonrası sıtma, ishal gibi bulaşıcı hastalıkların artma riski, özellikle kadınlar ve çocuklar için büyük bir tehdit oluşturduğu görülmektedir. Ayrıca, afetlerin yol açtığı yoksulluk ve yer değiştirme gibi faktörler, HIV/AIDS gibi hastalıklara yakalanma riskini artırmaktadır (DFID, 2004). Özellikle yoksul ve marjinalleştirilmiş kadınlar, bu hastalıklarla mücadelede daha fazla zorlukla karşılaşmaktadır. Dolayısıyla afetler toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini derinleştirerek kadınların sağlık, beslenme, şiddet ve bakım yükleri gibi birçok alanda daha fazla zorluk yaşamalarına neden olmaktadır. Kadınların hem fiziksel hem de psikolojik sağlıklarını tehdit eden bu süreçler, afet sonrası toplumsal yapıların yeniden inşasında toplumsal cinsiyet perspektifinin göz önünde bulundurulmasının önemini bir kez daha ortaya koymaktadır.

Afetler toplumsal yapıların ve kırılgan grupların durumlarını derinleştirirken, özellikle hamile kadınlar dezavantajlı bir konumda kalmaktadır. Afet anında hamile kadınların hareket özgürlüğü kısıtlı olduğu için afetlerin zararlı etkilerinden daha çok etkilenmektedirler (Neumayer & Plümper, 2007). Afet sırasında hamile kadınların yeterli hareket kabiliyetine sahip olmamaları, toplumsal cinsiyet rolleri ve biyolojik durumları nedeniyle afet öncesi, sırası ve sonrasında daha büyük risklerle karşı karşıya olduklarını göstermektedir. Bu, toplumsal cinsiyetin afet etkilerini nasıl şekillendirdiğini anlamak için önemli bir noktadır. Diğer taraftan afet sırasında kadınların telaş ve korku durumları, düşük yapma yahut annenin veya bebeğin ölümü ile sonuçlanmaktadır (Chew & Ramdas, 2005). Afetlerin yarattığı stres, korku ve belirsizlik gibi duygusal faktörler, kadınların fiziksel sağlıklarını doğrudan etkilemektedir (Yakıt Ak & Aslan, 2024). Yapılan çalışmalar hamile kadınların afet durumlarında hayatta kalma ve sağlık ihtiyaçlarının karşılanması konusunda daha fazla endişe duyduklarını göstermektedir (Sato vd., 2016). Türkiye Üreme Sağlığı Programı kapsamında bakıldığında ise en fazla görülen kadın ölüm nedenleri içinde anne ölümlerinin bulunduğu ortaya çıkmaktadır (Demirgöz Bal, 2014). Kadınların afet durumlarında daha fazla kayıp vermesi, toplumsal eşitsizliklerin kriz anlarında daha da derinleştiğini ve bu eşitsizliklerin sonuçlarının ölümcül olabileceğini göstermektedir. Ayrıca yetersiz beslenme ve sağlıklı gıdaya ulaşım imkanlarının kısıtlı olması kadınların üreme sağlığını olumsuz yönde etkilemektedir. Örneğin İran'da deprem sonrası incelenen hamile kadınlarda yetersiz kilo artışı gözlenmiş, erken doğum ve ölüm oranlarında artış olduğu görülmüş; deprem öncesi ve sonrası doğan bebekler karşılaştırıldığında ise depremden sonra doğan bebeklerin ağırlığında, boyunda ve baş çevresinde azalma olduğu ortaya konmuştur (Amarpoor Mesrkanlou, vd., 2023). Bu durum, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin ve kadına yüklenen geleneksel rollerin sağlık koşullarını nasıl etkilediğini göstermektedir. Afet anında hamile kadınların özel ihtiyaçlarının yeterince göz önünde bulundurulmaması, toplumsal cinsiyet körlüğü olarak yorumlanabilir. Bu nedenle, toplumların hamile kadınlara yönelik yardım ve sağlık hizmetlerini artırmasının, toplumsal cinsiyete duyarlı politikaların geliştirilmesinin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Afetlerin yarattığı heyecan ve stres gibi duygu durumları, çoğu zaman erkekler tarafından kadınlara ve çocuklara yönelik şiddetle sonuçlanmaktadır. Sosyal güvenliğin ve düzenin bozulduğu bu tür kriz anlarında, kadınlar ve çocuklar aile içi şiddetin mağduru olabilmektedir (Yalçın, 2020). Güvensiz kalan kadınlar ve çocuklar afet zamanında dışarıdan gelebilecek tehlikeye de açık konumda kalabilmektedir. Örneğin, 1999 Marmara Depremi'nden sonra, "Mavi Kalem Sosyal Yardımlaşma Derneği" tarafından düzenlenen "Afet ve Acil Durumlarda Kadın Çalıştayı"nda, pek çok çocuk ve kadının kaçırılma vakalarının yaşandığı ifade edilmiştir (Düzkan, 2016). Ayrıca, İzmit Depremzede Çocuklara Yardım Derneği Başkanı Ali Kundakçı, resmi kayıtlara göre 17 Ağustos Marmara Depremi sonrasında 62 kişiden, resmi olmayan kayıtlara göre ise 300'den fazla bireyden haber alınamadığını söylemiştir (Milliyet Gazetesi, 2019). Benzer bir durum 6 Şubat 2023 Hatay Depremi'nde de yaşanmıştır. Depremden etkilenen bölgelerde ilk günlerde güvenlikten sorumlu kurumların eksikliğinden faydalanan suç örgütlerinin faaliyet gösterdiği sosyal medyada yaygın bir şekilde dile getirilmiş; bu süreçte, kadınlar ve çocuklar karanlık sokaklarda cinsel istismar ve şiddete karşı savunmasız bırakılmıştır (Eşik, 2023). Deprem sonrasında bölgede incelemelerde bulunan Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı raporunda da bu duruma dikkat çekilmiş ve afet sonrası güvenlik önlemlerinin yetersizliği nedeniyle kadın ve çocukların ciddi risk altında olduğu vurgulanmıştır (Mor Çatı, 2023). Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı'nın yaptığı gözlem ve görüşmelere göre (2023), afet bölgelerinde kadınlar için yeterli önlemler alınmamaktadır. Yerel görevliler ise bu durumu çoğu zaman yargılayıcı bir tutumla ele almakta, bu da kadınların karşılaştığı sorunları daha da ağırlaştırmaktadır (Mor Çatı, 2023). Dolayısıyla afet sırasında kadın ve çocuklar, fiziksel ve cinsel şiddet gibi risklere daha fazla maruz kalmakta; güvenli barınaklara erişimde büyük zorluklar yaşamaktadırlar. Kadınlar, toplumsal cinsiyetlerinden kaynaklı olarak daha savunmasız bir hâle gelirken, bazıları cinsel saldırıya uğrama korkusuyla sığınma evlerine başvurmaktan çekinmektedir (Davis vd., 2005). Güvenli barınaklara erişimin zor olması, kadınları şiddet ve cinsel saldırıya açık hâle getirirken, toplumsal cinsiyet rolleri de kadınların ihtiyaçlarının göz ardı edilmesine yol açmaktadır.

Afet durumlarında toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin etkileri, spor ve beceri alanlarında da kendini göstermektedir. Spor yetenekleri, bireylerin doğal afetlere karşı dayanıklılıklarını artırmakta; iyi bir fiziksel kondisyon ve sportif becerilere sahip olmaları, afet anında hızlı ve çevik hareket etmelerini sağlamaktadır (Neumayer & Plümer, 2007). Ancak, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin yoğun olduğu toplumlarda, kadınların sportif faaliyetlerde bulunmaları çoğu zaman normal karşılanmamaktadır. Bu durum, kadınların afet anında dezavantajlı bir konuma düşmelerine yol açmaktadır. Örneğin, bu tür toplumlarda kadınlar genellikle yüzme bilmemekte veya yeterli tırmanma becerisine sahip olmamaktadırlar; bu da onları tsunami ve sel gibi afetler karşısında erkeklere oranla daha fazla risk altına sokmaktadır (Cannon, 2000; Oxfam International, 2005). Kadınların çeşitli spor becerilerinden yoksun kalmaları ve bu duruma zorlanmaları, afet anında savunmasız ve çaresiz kalmalarına neden olmaktadır. Bu bağlamda, toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması, sadece sosyal adalet açısından değil, aynı zamanda afetlere karşı toplumsal dayanıklılığın artırılması açısından da kritik öneme sahiptir. Kadınların spor yapmalarını teşvik eden politikalar geliştirilmesi, onların hayatta kalma becerilerini artırarak afetlere karşı daha dayanıklı hâle gelmelerine yardımcı olma ihtimalini artırmaktadır.

Afet sonrasında kadınların karşılaştığı bir diğer önemli sorun, yetersiz hijyen koşullarının sağlıkları üzerindeki olumsuz etkileridir. Hijyenik ped gibi temel ihtiyaçların karşılanamaması ve temiz suyun kısıtlı olması, kadınların genital bölgelerini yeterince temizleyememelerine neden olmakta, bu da idrar yolu enfeksiyonları ve genital hastalıklar gibi sağlık sorunlarını artırmaktadır. Çin’de yapılan bir araştırmaya göre, deprem sonrası kadınlar genital enfeksiyonlar ve pelvik hastalıklara iki kat daha fazla yakalanmaktadır (Liu vd., 2010). 6 Şubat 2023’te meydana gelen Hatay depremi sonrasında da benzer bir tablo yaşanmıştır. Birçok şehirde günlerce tuvalet ve banyo bulunmamış, su, sabun ve hijyenik ped gibi temel hijyen ürünlerine erişim sağlanamamıştır (Eşik, 2023). Bu hijyen koşullarının kontrol altına alınamaması, enfeksiyon riskini daha da artırmıştır. Bunun başlıca nedenleri, depremin ilk gününden itibaren gerekli düzenlemelerin yapılmaması, insani yardım kaynaklarının etkili kullanılmaması ve acil barınma alanlarını planlama sorumluluğuna sahip kurumların görevlerini yerine getirememeleridir (Eşik, 2023).

Araştırmalar, afet sonrasında kadınların salgın hastalıklara yakalanma riskinin erkeklere kıyasla daha yüksek olduğunu ortaya koymaktadır (Garenne, 1995; Demirgöz Bal, 2014). Kadınların bu tür hastalıklara karşı daha savunmasız olması, afet sonrası yaşadıkları dezavantajları artırmaktadır. Dolayısıyla yardım malzemelerinin dağıtımı ve hizmet sunumlarında cinsiyete duyarlı yaklaşımlar eksik kaldığında, kadınlar ve kız çocuklarının ihtiyaçları göz ardı edilmekte veya ikinci plana atılmaktadır.

Afet bölgelerinde, kadın teşkilatları ve belediyeler iş birliğiyle “kadın yaşam alanları” oluşturmak için çeşitli çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Bu alanlar, kadınlar ve çocuklar gibi eşitsiz koşullarda yaşayan bireylerin güvenli bir ortamda bir araya gelerek hakları konusunda bilgi sahibi olmalarını, farkındalık düzeylerinin artmasını ve günlük ihtiyaçlarının karşılanarak psikososyal desteğin sağlanmasını hedefleyen sosyalleşme mekânlarıdır (KÖVED, 2023). Ayrıca, halk eğitim merkezleri ve kadınlara yönelik destek merkezleri aracılığıyla fiziksel sağlığın iyileştirilmesine yönelik çalışmalar yapılmıştır. Örneğin, Kadın ve Demokrasi Vakfı (KADEM), deprem bölgesinde “kadın destek merkezleri” kurarak, depremden etkilenen bireylerin rehabilitasyon süreçlerine katkıda bulunmuş, grup çalışmaları ve psikoeğitimler düzenlemiştir (KADEM, 2023). EŞİK, Mor Çatı, KADAV, TTB ve HASUDER gibi kuruluşlar, cinsiyet eşitsizliğine dair farkındalığı artırmak için çeşitli belgeler ve raporlar hazırlamıştır. Bu çalışmalar, afet sırasında kadınlar ve kız çocuklarının cinsiyet rollerinden kaynaklanan daha fazla zorluk ve ölüm riski taşıdığına dair mevcut bilgileri daha görünür hâle getirmiştir. Ancak, 6 Şubat Depremleri sırasında bu durumun ne şekilde gelişeceği tam olarak bilinmemektedir (Umut Beşpınar & Beşpınar, 2023). Bu belirsizlik, afet yönetiminde toplumsal cinsiyetin göz ardı edilmesinin sonuçlarını açıkça ortaya koymaktadır. Tüm bu raporlar, 6 Şubat Depremlerinde afet kontrol süreçlerinin toplumsal cinsiyet hassasiyeti taşımadığı ve kadın ihtiyaçlarını dikkate alan bir yaklaşım benimsenmediğini göstermektedir (Umut Beşpınar & Beşpınar, 2023). Dolayısıyla kadınların afetlerdeki fiziksel zarar görülebilirliklerini azaltmak veya ortadan kaldırmak için tüm kurumların ve derneklerin birlikte hareket etmesi büyük bir önem taşımaktadır. Bu iş birliği, afet yönetiminde cinsiyet eşitliğini sağlamaya yönelik daha kapsayıcı ve etkili bir yaklaşımın geliştirilmesine katkıda bulunacaktır.

Afet durumlarında, cinsiyet farklılıkları erkeklerin ölüm oranlarını artırabilmektedir. Genellikle kadınların daha yüksek ölüm oranlarına sahip olduğu gözlemlense de erkekler kendilerini “daha güçlü cinsiyet” olarak görüp kahramanca kurtarma eylemleri sergileme beklentisi taşımaktadırlar (Habtezion, 2013). Örneğin, 1998’de Amerika’da meydana gelen Mitch Kasırgası sırasında erkekler arasında daha fazla ölüm gerçekleşmiştir (Garenne, 1995). Bunun başlıca nedeni, erkeklerin risklerle karşılaştıklarında genellikle daha az önlem almalarıdır. Atılganlık ve pervasızlık beklentisiyle hareket eden erkekler, afet sırasında kadınlara kıyasla daha yüksek ölüm riskiyle karşı karşıya kalmaktadır (Talu, 2016). Bu durum, erkeklerin kalıplaşmış erkeklik normları doğrultusunda hareket ettiklerini ve bu durumun daha fazla risk almalarına yol açtığını göstermektedir. Onların bu tür riskli davranışları, hem kendi sağlık ve güvenliklerini tehdit etmekte hem de toplumsal cinsiyet normlarının sürdürülmesine katkıda bulunmaktadır. Ayrıca, erkekler yetkililer tarafından yapılan uyarıları dikkate almamakta ve tecrübelerine dayanarak hareket etmektedirler (Talu, 2016). Örneğin, 1991 yılında Bangladeş’te yaşanan Siklon afeti sırasında, vatandaşlara çeşitli uyarılar yapılmasına rağmen erkekler, rüzgârın hortuma dönüşme ihtimalini göz ardı ederek önlem almamışlardır (Chowdhury vd., 1993). Dolayısıyla afetlerde erkeklerin zarar görebilirliği, cinsiyetlerinden kaynaklanan toplumsal rollerle doğrudan ilişkilidir. Bu durum hem bireysel hem de toplumsal düzeyde, cinsiyet eşitliğini sağlamak için daha dikkatli bir yaklaşım gerektirmektedir. Toplumların bu tür kalıp yargıları aşması ve her bireyin, cinsiyetine bakılmaksızın, güvenlik ve sağlık açısından eşit bir şekilde korunması önemlidir.

Sosyal Zarar Görebilirlik Boyutu

Toplumsal cinsiyet rollerinden kaynaklanan sosyal zarar görebilirlik boyutunda, kadınların bakım sorumluluklarının özellikle öne çıktığı görülmektedir. Toplumda yaygın olan cinsiyet eşitsizlikleri, kadınların haksız bir şekilde daha fazla bakım yükü taşımasına neden olmaktadır. Yaşlılar, çocuklar ve engelli bireylerin bakımını çoğunlukla kadınlar üstlenmekte, bu da afet gibi acil durumlarda hızlı tahliyeyi zorlaştıran bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır (Australian Disaster Resilience Knowledge Hub, 2023). Bu durum, cinsiyet eşitsizliklerinin sadece

gündelik yaşamda değil, afet zamanlarında da kadınlar üzerinde büyük bir baskı oluşturduğunu göstermektedir. Örneğin, Ayeb-Karlsson'un (2020) yaptığı araştırmaya göre, Bangladeş'teki kadınlar, afet sırasında hane halkının güvenliğinden sorumlu hissettikleri için geride kalmak zorunda kaldıklarını ifade etmişlerdir. Aynı şekilde, Butterbaugh'un (2005) çalışmasında, ABD'de Katrina Kasırgası sırasında New Orleans'ta tahliye edilen kadınların %80'inin geride bırakıldığı belirtilmiştir. Bu tür eşitsiz dağılan bakım yükünün etkileri sadece afet sırasında değil, sonrasında da devam etmektedir. Oxfam International'ın (2005) araştırmasına göre, Endonezya, Sri Lanka ve Hindistan'da gerçekleşen tsunami sonrasında ölen kadın sayısı, erkeklerden daha fazladır. Bunun nedeni ise kadınların çocuklarını ve yakın akrabalarını ararken geride kalmaları ve bu sırada hayatlarını kaybetmeleri olarak açıklanmıştır (Oxfam International, 2005). Örneğin, deprem gibi doğal afetlerde anneler, çocuklarını korumak için bedenleriyle onların üzerine kapanmakta ve ciddi yaralanmalar yaşamaktadırlar. Aynı zamanda, evin yaşlılarını ve çocuklarını güvenli alanlara taşımaya çalışırken, kendilerini koruyacak yeterli zamanı bulamamaktadırlar. Bu nedenle, acil durum planlamalarında bakım yükünün cinsiyetler arasında dengesiz dağılımının dikkate alınmaması, kadınların daha fazla risk altında kalmalarına yol açmaktadır. Afet yönetimi politikaları oluşturulurken bu eşitsizliklerin giderilmesi hem afet anında hem de sonrasında kadınların güvenliği açısından büyük önem taşımaktadır.

Kadınların afetler sırasında sosyal olarak daha fazla zarar görme riskini artıran faktörlerden biri de bazı toplumlarda giyim tarzlarına yönelik kültürel beklentilerdir. Örneğin, Pakistan, Bangladeş ve Hindistan gibi ülkelerde kadınların sıklıkla tercih ettikleri uzun elbiseler, afet anında hızlı hareket etmeyi zorlaştırabilmektedir (Ikeda, 1995). Bu tür kıyafetler koşma, yüzme ve tırmanma gibi hayati becerilerin kullanılmasını güçleştirerek, afetlerden korunma şanslarını azaltabilmektedir (Ikeda, 1995; Talu, 2016). Toplumsal cinsiyet normlarının bir parçası olarak görülen bu kıyafet beklentileri, kadınların kriz anlarında dezavantajlı bir konuma düşmesine neden olabilmektedir. Bu durum, toplumsal cinsiyet rollerinin ve kültürel normların kadınların bedenleri üzerinde kurduğu kontrolün, sadece günlük yaşamlarında değil, hayati tehlike arz eden afet anlarında da ciddi sonuçlar doğurduğunu göstermektedir.

Kadınların afetlerde zarar görme riskini artıran bir diğer etken, ataerkil yaşam biçiminin yoğun olduğu toplum yapılarıdır. Bu toplumlarda, kadınlar erkek aile üyelerinden izin almak zorunda kalmaktadır. Toplumsal cinsiyet farklılıkları ve kültürel kuralların bir sonucu olarak, ataerkil yaşam tarzına sahip bazı toplumlarda kadınlar, eşlerinden ya da evin erkeğinden izin almadan hareket edememektedir. Afet anlarında bu durum, kadınların erkeklere bağımlı hale gelmesine ve onların rızasına bağlı kılınmasına yol açmaktadır. Örneğin, 1991'de Bangladeş'te yaşanan Siklon felaketinde birçok kadın, erkeklerin kendilerini güvenli bir yere götürmesini beklerken hayatını kaybetmiştir (Neumayer & Plümer, 2007; Talu, 2016). Kadınların böyle bir kriz anında kendi başlarına hareket edememeleri, onları hayati risklerle karşı karşıya bırakmaktadır. Bu tür kültürel kısıtlamalar, afet yönetimi süreçlerinde cinsiyet eşitsizliklerinin göz ardı edilmemesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. Benzer şekilde, kamusal alanlarda da kadınlar çeşitli kısıtlamalarla karşılaşmaktadır. Bu kısıtlamalar, kadınların doğal afetler sırasında gerekli bilgilere ulaşmalarını zorlaştırabilmektedir. Örneğin, afetler öncesinde yapılan erken uyarılar genellikle kamusal alanlarda erkeklere iletilmekte ve kadınlar bu bilgilere erişememektedir (Dankelman, 2010). Bu da kadınların afet sırasında doğru önlemler almalarını engelleyerek risklerini artırmaktadır.

Kadınlar ve kız çocukları, okuryazarlık eksikliğiyle erkeklere kıyasla daha fazla karşı karşıya kalmaktadır (Habtezion, 2013). Yapılan araştırmalar, okuma yazma bilmeyen bireylerin, okuryazar olanlara göre afetlerde daha fazla hayatlarını kaybettiklerini göstermektedir (Chowdhury, vd., 1993). Dünya genelinde okuma yazma bilmeyen 793 milyon kişinin üçte ikisini (508 milyon) kadınlar oluşturmaktadır (Habtezion, 2013). Ayrıca, ilkökul ve ortaokula kayıtlı erkek çocuk sayısı kız çocuklarından daha fazladır ve okula gitmeyen 115 milyon çocuğun beşte üçü kız çocuğudur (UNESCO, 2008). Bu durum, toplumsal cinsiyet farklılıklarının okuryazarlıkta da eşitsizliklere yol açtığını ve afetlerden daha fazla etkilenmelerine sebep olduğunu göstermektedir. Olası bir afet, kriz veya dışsal bir sorun sonrasında, kız çocukları sıklıkla ev işlerine yardımcı olmak ya da para kazanmak için okulu bırakmak zorunda kalmaktadırlar (Davis vd., 2005; Dünya Bankası, 2012). Deprem, sel, kasırga ve kuraklık gibi afetlerin etkilerini azaltabilmek için bilgiye, eğitime ve erken uyarı sistemlerine erişim büyük önem taşımaktadır. Ancak, kadınların düşük okuryazarlık seviyeleri, bu uyarı sistemlerine yanıt verme olasılıklarını

azaltmakta; eğitim eksikliği, karar alma süreçlerine katılımlarını ve afet müdahale örgütlerindeki temsiliyetlerini olumsuz yönde etkilemektedir (Habtezion, 2013). Bu durum, eğitimin sadece bireysel bir hak değil, aynı zamanda afet risklerini azaltmada kritik bir araç olduğunu ortaya koymaktadır. Okuryazarlık ve eğitim eksiklikleri, kadınların afet risklerine ilişkin farkındalık düzeylerini ve dayanıklılıklarını sınırlarken, aynı zamanda toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlama yönündeki çabaları da sekteye uğratmaktadır.

Afetlere hazırlık ve karar alma süreçlerini olumlu yönde etkileyen en önemli faktörlerden biri eğitimidir. Torani ve arkadaşlarının "Afet ve Acil Durumlarda Eğitimin Önemi" başlıklı makalesinde (2019), kadınlara yönelik afet hazırlık eğitimlerinin, özellikle çocuklar olmak üzere diğer hane fertlerinin de hazırlıklılık seviyelerini artırdığı belirtilmektedir. Çalışma, afet risklerinin yönetilmesinde eğitimin fonksiyonel ve uygun maliyetli bir araç olduğunu vurgulamaktadır (Torani vd., 2019). Eğitimin olumlu etkileri, yalnızca afet hazırlık programlarıyla sınırlı kalmamakta; örgün eğitim de bilişsel beceriler ve risk algısı gibi doğrudan, bilgiye erişim ve sosyal sermaye gibi dolaylı yollarla afet hazırlığını destekleyebilmektedir (Hoffman & Muttarak, 2017). Eğitim alan bazı kadınlar, toplumda aktif grup üyeleri hâline gelerek diğer bireyleri eğitmek için harekete geçmektedirler (Torani vd., 2019). Dolayısıyla kadınların afet eğitimi, özellikle çocuklar başta olmak üzere, ailenin diğer üyeleri arasında farkındalık ve hazırlık düzeyini artırma potansiyeline sahiptir. Bu durum, kadınların toplumsal dayanıklılığı artırmadaki kritik rolünü ortaya koymaktadır; çünkü kadınlar, aldıkları eğitimle sadece kendi yaşamlarını değil, aynı zamanda çevrelerindeki insanların da afetlere karşı daha hazırlıklı olmalarını sağlamaktadırlar.

Afet risk yönetimi ve müdahale kararlarında, kadınların görüş ve ihtiyaçları çoğu zaman yeterince dikkate alınmamaktadır. Örneğin, 30 Ekim 2020'de İzmir'de meydana gelen depremle ilgili afetzede kadınlarla yapılan görüşmelerde, kadınlar deprem sonrası yaşadıkları sorunları dile getirmişlerdir. Kadınlar, binalarda yaşanan sorunların çözümünde fikir ayrılıkları yaşandığını ve bu süreçte kadın kimliklerinden dolayı görüşlerine önem verilmediğini, hatta sözlü tacizlere maruz kaldıklarını belirtmişlerdir (Demirci & Avcu, 2021). Bu tür durumlar, kadınların temel ihtiyaçlarının ve endişelerinin göz ardı edilmesine yol açmaktadır. Oysaki, kadınlar afet risk yönetimi döngüsünün çeşitli aşamalarında toplulukların

harekete geçirilmesinde büyük bir rol oynamaktadırlar. Kadınların liderliği ve katılımı, toplumsal dayanıklılığın artmasına katkı sağlamakta ve kriz anlarında toplulukların ihtiyaçlarına daha etkili bir şekilde yanıt verilmesine yardımcı olmaktadır (Habtezion, 2013). Kadınlar, afetlerin öncesinde, afetler sırasında ve sonrasında aileleri ve toplulukları organize etmede önemli roller üstlenebilirler. Ancak, bu potansiyel çoğu zaman göz ardı edildiği için afet risk yönetimi süreçlerinde kadınların katılımı sınırlı kalmaktadır (Habtezion, 2013). Bu konuya ilişkin Tablo 2’de, kadınların afetin dört aşamasında (risk azaltma, hazırlık, müdahale ve iyileşme) toplulukların afet riskini azaltmasına ve yönetimine nasıl katkı sağlayabileceklerine dair örnekler gösterilmiştir:

Tablo 2. *Kadınların afet riskinin azaltılması ve yönetimine katkıları*

Afet Aşaması	Kadınların Katkıları
Risk Azaltma	<ul style="list-style-type: none">-Kadınlar, sağlık ve eğitim erişimi konusundaki savunuculukları ile toplulukların kırılganlığını azaltır.-Kadınlar, çocuklarda hastalık belirtileri, su ve koku değişiklikleri gibi çevresel tehlikeleri fark etme konusunda avantajlıdır.-Kadınlar, aile ve toplum içindeki sorumluluklarından dolayı çevre hakkında geniş bilgi ve deneyimler geliştirirler. Bu bilgi, uyum çabaları için oldukça değerlidir.-Kadınlar genellikle bir afet sonrasında kimlerin risk altında olduğunu, nelerin kaybedildiğini ve nelere ihtiyaç duyulduğunu daha net görürler.
Hazırlık	<ul style="list-style-type: none">-Kadınlar cinsiyet rollerinden kaynaklı hane halklarını yönetme deneyimlerinden yola çıkarak afet yardımına katkı sağlarlar. Bu deneyimler, afet sırasında topluluk üyelerine yiyecek sağlama ve barınma merkezlerine dönüştürmesiyle sonuçlanabilmektedir.-Kadınların topluluklarının refahına olan bağlılığı, afetler sırasında kadınların örgütlenmelerine ve yardım çalışmaları yürütmelerini sağlar. Afet sonrasında ise var olan kadın örgütleri de yardım ve toparlanmaya odaklanabilir.
Müdahale	<ul style="list-style-type: none">-Arama kurtarma, acil yardım çalışmaları gibi faaliyetler sırasında kadınların katılımı, toplulukların ihtiyaçlarının daha doğru belirlenmesine yardımcı olabilir.
İyileşme	<ul style="list-style-type: none">-Kadınlar, geçici barınma, bağışlar ve tıbbi bakım gibi iyileşme faaliyetlerinde aktif rol oynayarak toplulukların normale dönmesine katkı sağlarlar.

Tablo 2, kadınların afetlerin farklı aşamalarında oynadıkları kritik rolleri ve bu süreçlere yaptıkları önemli katkıları detaylı bir şekilde göstermektedir. Afet yönetimi dört ana aşamadan (risk azaltma, hazırlık, müdahale ve iyileşme) oluşur ve her bir aşamada kadınlar, topluluklarına farklı şekillerde katkı sağlarlar (Habtezion, 2013). Kadınların topluluklarının refahına olan bağlılıkları, onları daha organize ve afetlere karşı daha hazırlıklı hâle getirmektedir. Kadın örgütleri, bu süreçlerde dayanışma ve yardımlaşma ağları kurarak afetlere karşı daha etkili bir rol oynamaktadır (Habtezion, 2013). Bu, kadınların sadece bireysel değil, toplumsal düzeyde de ne kadar güçlü katkılar sağladıklarını ortaya koymaktadır. Afet sırasında, kadınların arama-kurtarma ve acil yardım çalışmalarına katılımı, özellikle savunmasız grupların korunması açısından kritik farklar yaratabilir. Kadınlar, çocuklar, yaşlılar ve hastalar gibi hassas grupların ihtiyaçlarını daha iyi gözlemleyebilir ve bu bilgiyi acil müdahale ekiplerine ileterek yardımların daha etkili bir şekilde yönlendirilmesini sağlayabilirler. Kadınlar, afetlerin her aşamasında sadece mağdur değil, aktif katkı sağlayan bireyler olarak öne çıkmaktadır. Kadınların karar alma süreçlerinden dışlanması, afetlerin olumsuz etkilerini artırmakta ve toplulukların iyileşme süreçlerini yavaşlatmaktadır (Habtezion, 2013). Bu nedenle, afet yönetiminde cinsiyet eşitliğinin sağlanması, toplulukların afetlere karşı daha dirençli hâle gelmesi açısından kritik bir gerekliliktir.

Kadınlar, olumsuz durumlarla başa çıkma konusunda erkeklere göre daha fazla yöntem geliştirmektedirler (Alam & Rahman, 2014). Çünkü genellikle hane içinde diğer bireylerin sağlığını ve refahını önceliklendirmektedirler. Örneğin Alam ve Rahman'ın araştırmasına göre (2014), felaketler sırasında kadınlar evsiz kalmalarına rağmen günlük işlerini sürdürmek zorunda kalmaktadır. 30 Ekim 2020'de İzmir'de meydana gelen depremde, afetzede kadınların çoğu depresyona girdiklerini, uykusuzluk, gelecek kaygısı ve çaresizlik yaşadıklarını belirtmiş, buna karşın eşlerinin bu durumu daha rahat atlattığını ifade etmişlerdir (Demirci & Avcu, 2021). Kadınlar, afetlerin yol açtığı bu tür stres, depresyon ve kaygı gibi ruh sağlığı sorunlarını daha yoğun bir şekilde deneyimleyebilirler. Ancak esneklik ve uyum sağlama becerileri sayesinde afetlerle başa çıkmada güçlü bir dayanıklılık gösterirler. Kadınların aile yönetimindeki rolleri ve topluluklara entegrasyon becerileri, afet sonrası toparlanmayı hızlandıran önemli bir etkidir. Bu bağlamda, kadınların afet yönetiminde aktif rol alması hem bireysel hem de toplumsal düzeyde dayanıklılığı artırır.

Ekonomik Zarar Görebilirlik Boyutu

Afetler, cinsiyetler arasında ekonomik zarar boyutunda belirgin farklılıklar yaratmaktadır. Türkiye Ekonomi Politikaları Araştırma Vakfı'nın (TEPAV) 2023 verilerine göre, 6 Şubat 2023 Hatay depremi sonrası afetten etkilenen bölgelerde kadın istihdamı %32,8 oranında azalmıştır (TEPAV, 2023). Genç ve Gök'ün 6 Şubat Hatay depremi sonrası kadınlarla yaptığı görüşmelere göre (2023), kadınlar, erkeklerden daha fazla olumsuz etkilenmekte ve iş bulamayan ya da düşük ücretle çalışan kadınlar, önceki eşleriyle yeniden evlenmek zorunda kalabilmektedir. Ayrıca, bazı kadınlar ev işlerini yürütmek için boş zamanlarında yevmiyeli işlerde çalışmakta, konteyner kentlerde yaşamaya devam eden bu kadınlar, ev içindeki emeklerinin çok üzerinde bir çaba sarf ederek maddi gelir elde etmek amacıyla sıklıkla güvencesiz işlere yönelmektedir (Genç & Gök, 2023). Bu durum, toplumsal cinsiyet rollerinin kadınlar üzerindeki belirleyici etkisini ortaya koymaktadır. Geleneksel olarak aile içindeki bakım ve ev işlerinden sorumlu tutulan kadınlar, afet sonrası bu yükleri taşımak zorunda kalmaktadır. Yardımların azalması, onların iş yükünü artırarak geçim kaygısı ve ev ihtiyaçlarının yönetimi gibi yeni sorumluluklar eklemektedir. Toplumsal cinsiyet eşitsizliği, bu kadınların maddi zorlukların yanı sıra duygusal ve psikolojik yüklerle de başa çıkmalarını zorlaştırmakta, bu nedenle kadınlar çeşitli yardımları toplayarak hanelerinin ihtiyaçlarını karşılamak için hesaplamalar yapma çabası içindedirler (Genç & Gök, 2023). Ancak, bu çaba çoğu zaman değersizleştirilmektedir; kadınların yaptığı ev işlerinin ve sosyal sorumluluklarının toplumsal olarak yeterince tanınmaması, onların ekonomik bağımsızlıklarını elde etme çabalarını engellemektedir. Bu koşullar altında, barınma sorunları tam olarak çözülmeden düzenli bir işe gitmeyi ikinci plana atmaktadırlar (Genç & Gök, 2023). Bu durum, kadınların kariyer fırsatlarının kısıtlanmasına ve toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesinin daha da zorlaşmasına yol açmaktadır. Afet sonrası yaşanan bu süreçler, kadınların ekonomik ve sosyal olarak güçlenmelerini engelleyen yapısal sorunların yeniden üretildiğini göstermektedir.

Yapılan araştırmalar, afet sonrası erkeklere ekonomik olarak ücret alabilecekleri işler verilirken kadınlara maddi karşılığı olmayan gönüllü işler verildiğini ortaya koymaktadır. Örneğin, Japonya'da deprem

sonrasında kadınlara genellikle mutfakta gönüllü olarak çalışmalarını için fırsatlar sunulurken, erkeklere ücretli enkaz temizleme işleri teklif edilmiştir (Akbaş & Kılınc, 2024). Bu durum, toplumsal cinsiyet rollerinin iş gücü piyasasında nasıl işlediğine dair önemli bir örnektir; kadınların genellikle bakım ve ev içi işler için tercih edilmesi, onların ekonomik bağımsızlıklarını elde etmelerini engellemektedir. Bu çifte standart, kadınların emeğinin yeterince değer görmemesiyle birleştiğinde, afet sonrası iş gücü dinamiklerini derinlemesine etkileyen yapısal eşitsizlikler yaratmaktadır. Benzer bir durum, Chowdhury ve arkadaşlarının 2022 yılında gerçekleştirdikleri çalışmada da gözlemlenmiştir; Maldivler’de tsunami sonrası işlerini kaybeden kadınların erkeklere göre iş bulmada daha fazla zorluk yaşadığı ve işverenlerin genelde erkekleri işe aldığı tespit edilmiştir (Chowdhury vd., 2022). Bu, erkeklerin istihdamda öncelikli olarak değerlendirildiği bir iş ortamının oluşmasıyla ilgili ortaya çıkan toplumsal cinsiyet sorunudur. Ayrıca eşitsiz çalışma koşulları, kadınların kayıt dışı istihdam edilme ihtimallerini artırmakta; bu da onları iş güvencesi, sosyal güvenlik ve uygun ücretten mahrum bırakarak afet kırılğanlığını artırmaktadır (Avcıoğlu & Toprakcı, 2024). Kayıt dışı çalışan bireyler, genellikle yerleşim alanlarının dışında ve daha riskli bölgelerde yaşadıkları için, özellikle depremler gibi çeşitli afet riskleriyle karşı karşıya kalmaktadırlar (Cleveland, 2013). Kadınların ev işlerine odaklanması ve erkeklerin dışarıda çalışması, depremler sırasında kadınları daha dezavantajlı hâle getirmektedir. Ekonomik açıdan, erkekler genellikle daha dayanıklı inşa edilmiş fabrikalar veya tarım alanları gibi kamusal alanlarda çalıştıkları için enkaz altında kalma riskleri kadınlara göre daha düşüktür (Noji, 1997). Bu durum, toplumsal cinsiyet rollerinin özel alandaki dağılımının, afetlerin etkileri üzerinde belirleyici bir rol oynadığını açıkça göstermektedir.

6 Şubat 2023 Hatay depremine ilişkin yapılan saha gözlemleri, kadınların ev içindeki artan bakım yükünü açıkça gözler önüne sermektedir (Avcıoğlu & Toprakcı, 2024). Bu durum, bölgede çocuk bakımı hizmetlerinin yetersiz olmasına bağlanabilmektedir (UN Women, 2023). Kadınların ev içindeki artan bakım yükleri, toplumsal cinsiyet rollerinin kriz dönemlerinde nasıl derinleştiğini gösteren önemli bir örnektir. Geleneksel olarak kadınlara atfedilen bakım ve ev işleri sorumluluğu, afet sonrası süreçlerde daha da ağırlaşmakta, kadınlar kamu hizmetlerinin eksikliğini kapatmak için aile

ve çocuk bakımı gibi görevleri üstlenmeye zorlanmaktadır (UN Women, 2023). Bu durum ise kadınların sosyal ve ekonomik hayata katılımlarını kısıtlayarak, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini pekiştirmektedir. Kadınların, ev içi bakım yükü nedeniyle dışarıda ücretli işlere yönelme olanakları azalmakta ve böylece ekonomik bağımsızlıklarını kazanma şansını engellenmektedir. Afet sonrası dönemde kadınlara yönelik bu tür yapısal eşitsizlikler, toplumsal cinsiyet rollerinin yeniden üretilmesine ve kadınların kırılabilirliğinin artmasına neden olmaktadır.

Sosyoekonomik seviyenin, afet sonrası döneme uyum sağlama kabiliyetini artıracak finansal kaynaklara erişimde önemli bir faktör olduğu görülmektedir. Kadın ve erkekler arasındaki ev içindeki eşitsiz rol dağılımı, kadınların ücretli istihdam olanaklarını kısıtlamakta ve bu durum, kadınları erkeklerin sağladığı gelire bağımlı hâle getirerek yoksulluk riskini artırmaktadır (UN Women, 2023). Bu bağlamda, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin yalnızca bireylerin ekonomik durumunu değil, aynı zamanda toplumsal dayanıklılığı ve toplumsal cinsiyet rollerinin yeniden üretimini de etkilediği açıktır. Dolayısıyla, afet yönetiminde cinsiyet eşitliğini sağlamak, sadece kadınların ekonomik bağımsızlığını değil, aynı zamanda toplumun genel sağlığını ve dayanıklılığını artırma açısından kritik bir öneme sahiptir.

Afet sonrasında, ailenin gelirinin azalması ve sosyal yardıma ihtiyaç duyan kişilerin artması, kadınların sorumluluklarının önemli ölçüde ağırlaştığını göstermektedir (ILO, 2022). Bu durum, toplumsal cinsiyet rollerinin kriz dönemlerinde daha belirgin hale geldiği ve kadınların ekonomik yükünün arttığı bir tablo çizmektedir. Aynı şekilde, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin yüksek olduğu ülkelerde kadınlar sıklıkla ikincil konumda yer aldıkları için, devlet tarafından sağlanan maddi yardımlar çoğu zaman evdeki erkek bireylere verilmektedir (Chew & Ramdas, 2005). Bu durum, kadınların ekonomik bağımsızlıklarını ve sosyal güçlenmelerini engellemektedir. Örneğin, Sri Lanka'da tsunamiden etkilenen ailelere yapılan yardımlarda, yalnızca erkeklerin aile reisi olarak kabul edildiği hanelere maddi destek sağlanmış, tek başına yaşayan ya da kocası bulunmayan kadınlar bu yardımlardan mahrum bırakılmıştır (Chew & Ramdas, 2005). Bu tür uygulamalar, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini daha da derinleştirerek, kadınları ekonomik olarak bağımlı bir pozisyonda tutmaktadır.

Afet sonrası bir diğer ekonomik eşitsizlik ise yardımların hanelerdeki birey sayısına göre dağıtılmasında ortaya çıkmaktadır. Afetzedelere sağlanan battaniye, giyim ve gıda yardımları genellikle evdeki yetişkin birey sayısına göre hesaplanmaktadır (Chew & Ramdas, 2005). Bu hesaplama, çoğu zaman kadınların çocuklarıyla bu kaynakları paylaşmak zorunda kalmasına neden olmakta, bu da kadın ve çocukların yeterli beslenememesi ve ısınma sorunu yaşamalarıyla sonuçlanmaktadır (Chew & Ramdas, 2005). Yardımların dağıtımındaki bu tür eşitsizlikler, toplumsal cinsiyet rollerine dayalı ayrıcalıkları pekiştirmekte ve kadınları daha fazla mağdur etmektedir. Erkeklerle yönelik imtiyazlar, kadınların temel ihtiyaçlarının göz ardı edilmesine ve toplumsal sistemin daha fazla bozulmasına yol açarken, bu durum aynı zamanda kaosun artmasına ve kadınların taciz ve istismara maruz kalma riskinin yükselmesine neden olabilmektedir (Bairagi, 1986). Bairagi'nin (1986) belirttiği gibi, afetler sonrasında yardım dağıtımındaki toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri, yalnızca kadınların temel ihtiyaçlarını göz ardı etmekle kalmayıp, toplumsal yapının bozulmasına, kaosun artmasına ve kadınların taciz ve istismar riskinin yükselmesine de neden olmaktadır. Bu durum, toplumsal cinsiyet rollerinin kriz anlarında nasıl daha da keskinleştiğini ve kadınların kırılganlığının nasıl arttığını açıkça göstermektedir. Bairagi'nin vurguladığı (1986) kaos ve taciz olasılıkları, afet sonrası dönemde toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda fiziksel ve psikolojik güvenlik boyutunda da ciddi sonuçlar doğurduğunu ortaya koymaktadır. Bu nedenle, afet sonrası yardım ve yeniden inşa süreçlerinde cinsiyete duyarlı politikaların uygulanması, kadınların güvenliğinin sağlanması ve toplumsal sistemin daha eşitlikçi bir yapıda yeniden kurulması hayati öneme sahiptir.

Afetlerdeki ekonomik zarar, teknolojik ihtiyaçlara erişimde de belirgin hâle gelmektedir. Mobil internet hizmetlerinin yaygınlaşmasıyla birlikte akıllı telefonlar, afetlerde erken uyarı sistemlerinin etkinliğini artırmakta ve güvenli alanların belirlenmesi, bireylerin bu alanlara yönlendirilmesi açısından hayati bir rol oynamaktadır (Erman vd., 2021). Akıllı telefon, tablet ve bilgisayar gibi cihazlar aracılığıyla, afet sonrası hanelerin acil finansal ihtiyaçlarına dijital yollarla erişim sağlanması, özellikle finansal kuruluşların fiziki erişiminin olmadığı bölgelerde önemli avantajlar sunmaktadır (Krylova & Escobar Saenz, 2023). Ayrıca, dijital araçlar

aracılığıyla bireylere verilen eğitimler; afet sonrası hayatta kalma ve yeniden yapılanma süreçlerinde kritik bir destek sağlamaktadır. Ancak, teknolojik araçlara erişimde cinsiyet temelli eşitsizlikler dikkat çekicidir. TÜİK'in 2023 verilerine göre, erkeklerin internet kullanım oranı %90,9 iken, kadınların oranı %83,3'tür (TÜİK, 2023). Ayrıca, dünya genelinde cep telefonuna sahip olma oranı bakımından kadınların erkeklere göre %12 daha az cihaz sahibi olduğu tespit edilmiştir (Avcıoğlu & Toprakçı, 2024). Bu eşitsizlik, afet öncesi ve sonrası iletişim kaynaklarına erişimde toplumsal cinsiyet farkını derinleştirmekte, kadınları hayati bilgilere ulaşma konusunda dezavantajlı duruma düşürmektedir. Kadınların internet ve mobil cihazlara erişimde yaşadığı bu sınırlamalar, afetlerde güvenli alanlar hakkında bilgi edinme, erken uyarı sistemlerinden yararlanma ve dijital finansal desteklere ulaşma konusunda ciddi bir engel teşkil etmektedir. Kadınların daha az teknolojik cihaza sahip olması ve internet erişimindeki eşitsizlik, onları afet sırasında ve sonrasında daha kırılgan hâle getirmektedir. Bu nedenle, afet yönetimi politikalarının, kadınların dijital kaynaklara erişimini iyileştirmek ve bu teknolojik uçurumu kapatmak için özel çaba göstermesi gerekmektedir. Afetlerde dijital kapsayıcılığın artırılması, yalnızca toplumsal cinsiyet eşitliği açısından değil, toplumsal dayanıklılığın güçlendirilmesi bakımından da büyük önem taşımaktadır.

Türkiye'de ve Dünyada Afetlerin Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğine Etkisi

Türkiye ve dünya genelinde yaşanan doğal afetler, toplumsal cinsiyet eşitsizliği gibi sosyal sorunların daha da görünür hâle gelmesine yol açmaktadır. Afetlerin yol açtığı maddi kayıplar kadar, toplumsal cinsiyet rollerinin getirdiği farklılaşmalar da kadınları ve erkekleri farklı şekillerde etkilemektedir. Afetlerin bireylerin üzerinde bıraktığı fiziksel, sosyal ve ekonomik zarar verebilirlik boyutları cinsiyetler arasında farklılıklara yol açmaktadır.

Türkiye, deprem, sel ve yangın gibi doğal afetlere sıkça maruz kalan bir ülke olup, 1999 Marmara Depremi, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin afetler sırasında nasıl derinleştiğini göstermiştir. Afet durumlarında kadınlar, barınma, hijyen ve güvenlik sorunlarıyla karşılaşmanın yanı

sıra geçici barınma merkezlerinde şiddet riskiyle daha fazla karşı karşıya kalmaktadır. Afet yönetimi süreçlerinde toplumsal cinsiyetin ihmal edilmesi, kadın ve çocukların ihtiyaçlarının yeterince karşılanmaması yol açmaktadır. Geçici yerleşim alanlarında hijyenik ürünlerin sağlanmaması ve güvenlik kaygılarının göz ardı edilmesi, bu eşitsizliğin bir göstergesi olarak gösterilebilir. Türkiye’de afetlere yönelik politikalar geliştirilirken toplumsal cinsiyetin dikkate alınmaması, kadınların daha fazla zarar görmesine yol açmaktadır. Kadına Özgürlük ve Eşitlik Derneği’nin Hatay depremine ilişkin kadınlarla yaptığı görüşmelere göre (2023), 10 kadın içinden 6 tanesinin yemek, çamaşır yıkama, tuvalet ve hijyen imkânlarının yeterli olmadığını, ışıklandırma ve emniyet temel destek hizmetlerden yoksun olduklarını belirtmişlerdir (KÖVED, 2023). Bu kadınların %60’ının temel ihtiyaçları olan yemek, çamaşır yıkama, tuvalet ve hijyen imkânlarının yetersizliğinden şikayetçi olması, afet sonrası hizmetlerin cinsiyet duysuz bir şekilde tasarlandığını ve kadınların ihtiyaçlarının göz ardı edildiğini göstermektedir. Ayrıca, ışıklandırma ve emniyet gibi temel destek hizmetlerinin eksikliği, kadınların güvenliğini tehlikeye atmaktadır (KÖVED, 2023). Afet koşullarında kadınların maruz kaldığı bu ek yükler, toplumsal cinsiyet rollerinin ve beklentilerinin nasıl etkili olduğunu gösterirken, aynı zamanda bu durumun kadınların hayatta kalma ve iyileşme süreçlerini de olumsuz etkilediği ortaya çıkmaktadır.

Dünya genelinde afetlerde toplumsal cinsiyet eşitsizliği farklı şekillerde kendini göstermektedir. Özellikle gelişmekte olan ülkelerde kadınlar, afet sonrası toplumsal yeniden yapılanma süreçlerinde daha kırılgan bir pozisyonda yer alırlar. Örneğin, Hindistan ve Bangladeş gibi ülkelerde sel felaketlerinde kadınlar, toplumsal cinsiyet rolleri nedeniyle afetlerden daha fazla zarar görmekte, afet sonrası toplumsal desteğe erişimleri de sınırlı kalmaktadır (Oxfam International, 2005). Benzer şekilde, İran’daki depremler, kadınların toplumsal cinsiyet eşitsizliğine nasıl maruz kaldıklarını göstermiştir (Amarpoor Mesrkanlou vd., 2023). Deprem sonrasında kadınlara yönelik cinsel şiddet olaylarında artış gözlenmiş, barınma ve gıda yardımlarına erişimde büyük zorluklar yaşanmıştır. Gelişmekte olan geleneksel normların fazla olduğu bu bölgelerde cinsiyete yönelik eşitsizliklerin daha yoğun olarak yaşandığı görülmektedir. Bangladeş’te doğal afetler sırasında kadınlar her bölgede farklı sonuçlar yaşamakta; kıyı bölgelerinde ise sorunlar daha belirgin hâle gelmektedir

(Alam & Rahman, 2014). Bu alanlarda yaşam daha zorlayıcıdır ve gelenekler daha baskındır. Geleneksel olarak kadınların toplumdaki alt statüsü ve sınırlı ekonomik kaynaklara erişimi, Bangladeş'te herhangi bir felaket sırasında daha yüksek risk taşımalarına neden olmaktadır (Alam & Rahman, 2014). Bu bölgelerde meydana gelen sel ve kasırgalarda kadınlar aile bireylerini bir arada tutma, afetlerden etkilenenlere bakma ve onları besleme sorumluluğunu taşımaktadır.

Afetler sonrasında kadınlar, özellikle gıda, su ve ilaç gibi yardım malzemelerini aileleri için temin etmeye daha fazla çaba gösterirler, ancak genellikle ayrımcılıkla karşılaşır. Örneğin, Hindistan'ın Tamil Nadu eyaletinde tsunami sonrasında, yaşlı kadınlar, yanlış bir şekilde daha az yiyeceğe ihtiyaç duydukları varsayılarak yardım malzemelerinden dışlanmışlardır (Alam & Rahman, 2014). Kadınların yanlış varsayımlarla yardım malzemelerinden dışlanması, toplumsal cinsiyetin yanı sıra yaş ayrımcılığını da gözler önüne sermektedir. Bu, kadınların hem cinsiyetleri hem de yaşları nedeniyle daha fazla dezavantajlı duruma düştüğünü göstermektedir. Bu bölgelerde, kadınlar pratikte evde kalmaya zorlanmakta ve aile dışındaki erkeklerle neredeyse hiç etkileşim kurmamaktadırlar. Kadınlar, aile üyelerinin bakımıyla yükümlü oldukları için, toplumsal düzende bu tür cinsiyet rolleri onlara atfedilir. Dolayısıyla toplumsal normlar, kadınların hareket özgürlüğünü kısıtlamakta ve onların hayatta kalma mücadelesini daha zor hâle getirmektedir. Bu bağlamda, afetler sonrası yardım süreçlerinde toplumsal cinsiyet perspektifinin göz ardı edilmesi, kadınların hak ettikleri yardıma ulaşmalarını engelleyerek cinsiyet eşitsizliğini derinleştirmektedir. Yardım dağıtımını gibi kritik süreçlerin cinsiyet duyarlı bir şekilde ele alınmaması, kadınların ihtiyaçlarının yanlış anlaşılmasına ve dolayısıyla karşılanmamasına neden olmaktadır. Afetler az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde yaşayan kadınlara daha fazla hasar vermektedir. Bu bağlamda, sağlık ekipleri en zorlu koşullarda bile kaliteli sağlık hizmeti verebilecek donanımda ve eğitimde olmalıdır (ICM, 2024).

Türkiye, Hindistan, Bangladeş ve İran gibi ülkelerde afetlerin toplumsal cinsiyet eşitsizliği üzerindeki etkileri, bu ülkelerin toplumsal yapıları ve geleneksel normlarıyla yakından ilişkilidir. Türkiye'de kadınların toplumsal hayatta daha görünür olmasına rağmen, afet yönetiminde cinsiyetin göz ardı edilmesi, kadınların temel ihtiyaçlarının yeterince karşılanmamasına yol açmaktadır. Hindistan ve Bangladeş'te ise geleneksel cinsiyet

rollerinin güçlü etkisi, kadınları afet sonrası daha dezavantajlı bir duruma sokmakta; bu kadınlar, ev içi sorumlulukları nedeniyle kamusal yardımlara erişimde ciddi kısıtlamalarla karşılaşmaktadır. Özellikle Bangladeş'in kıyı bölgelerinde kadınlar, yardıma erişimde ayrımcılığa uğrarken, Hindistan'da toplumsal ve yaşa dayalı ön yargılar nedeniyle temel yardım malzemelerinden dışlanmaktadır. Dolayısıyla, toplumsal cinsiyet perspektifinin dikkate alınmadığı afet yönetimi süreçleri hem modernleşmiş hem de gelişmekte olan ülkelerde kadınların ihtiyaçlarının göz ardı edilmesine ve derinleşen eşitsizliklere neden olmaktadır.

Dünya genelinde afet yönetimi süreçlerinde toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması ve kadınların güçlendirilmesi amacıyla uluslararası kuruluşlar önemli çalışmalar yürütmektedir. Afet yönetim sürecinde kadınların aktif katılımının sağlanması, toplumsal cinsiyete duyarlı planlar ve programların oluşturulması büyük önem taşımaktadır. Bu doğrultuda, "Sendai Afet Risk Azaltma Çerçevesi (2015-2030)", kadınların afet süreçlerine katılımını teşvik etmenin yanı sıra, cinsiyete yönelik hassasiyeti yüksek risk azaltma planlarının ve programlarının geliştirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır (UCLG, 2024). Ayrıca UCLG (2024), afet sonrasındaki geçim kaynaklarının sağlanması için gerekli kapasitelerin artırılmasının önemine de dikkat çekmektedir. Kadınların, afet durumlarında aktif olarak yer almaları hem kendi ihtiyaçlarını karşılamaları hem de topluluklarının dayanıklılığını artırmaları açısından kritik bir adımdır. Ancak, ülkeler arasında uygulama farklılıkları ve gecikmelerin yaşanması, bu sürecin oldukça karmaşık olduğunu göstermektedir. Daha etkili ve kapsayıcı bir afet yönetimi için, kadınların sesinin duyulması ve ihtiyaçlarının göz önünde bulundurulması şarttır. "Sendai Çerçevesi" gibi uluslararası belgelerin sağladığı çerçeveler, bu tür cinsiyet duyarlı politikaların geliştirilmesine ve uygulanmasına zemin hazırlamaktadır.

Sonuç ve Öneriler

Afetler, toplumu derinden sarsan olaylar olup, kadın ve erkekler üzerindeki etkileri toplumsal cinsiyet rolleri ve normları doğrultusunda farklılık göstermektedir. Kriz dönemlerinde kadınlar, toplumsal olarak daha kırılgan konumlarda yer aldıkları için afet süreçlerinde daha fazla dezavantajla karşılaşır. Bu kırılganlık, ev içi sorumlulukların büyük

ölçüde kadınlara yüklenmesinden, ekonomik bağımlılıklarından ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin köklü yapısından kaynaklanmaktadır. Kadınlar, afet yönetimi ve kurtarma operasyonlarında genellikle geri planda kalırken, bu durum hem onların güvenliğini hem de toplumun genel dayanıklılığını olumsuz yönde etkilemektedir.

Afetler öncesi, sırası ve sonrasında kadınların karşılaştığı zorluklar, fiziksel, sosyal ve ekonomik boyutlarda erkeklerden daha farklı ve genellikle daha ağır olmaktadır. Bu durumun sebepleri arasında, kadınların çocuk, yaşlı ve engelli bakımı gibi ev içi sorumluluklarının fazla olması, eğitim ve kaynaklara sınırlı erişimleri, düşük sosyoekonomik statüleri ve toplumsal normların onları ev içinde tutma eğiliminde olması sayılabilir. Özellikle kırsal bölgelerde, kadınların afet sonrası toparlanma süreçlerine katılımı, ekonomik bağımsızlıklarının kısıtlı olması ve karar alma mekanizmalarında yer almamaları nedeniyle daha da zorlaşmaktadır. Ayrıca, afet sonrasında geçici barınma merkezlerinde kadınlar cinsel şiddet riskiyle karşı karşıya kalmakta ve bakım sorumlulukları nedeniyle daha fazla yük taşımaktadırlar.

Bu sorunların derinleşmesinin temelinde, toplumsal cinsiyet eşitsizliği yatmaktadır. Geleneksel cinsiyet rollerine bağlı olarak kadınlar afetlere hazırlık ve müdahale süreçlerinden dışlanırken, aynı zamanda afet sonrası yardımlara erişimde de ayrımcılığa uğramaktadırlar. Örneğin, hamile kadınlar temiz su, gıda ve ilaca daha fazla ihtiyaç duysalar da geleneksel normlar nedeniyle bu yardımlara ulaşmaları kısıtlanabilmektedir. Kadınların mülkiyet haklarındaki kısıtlamalar, afet sonrası yeniden inşa ve toparlanma süreçlerinde ekonomik açıdan dezavantajlı duruma düşmelerine yol açmaktadır. Ayrıca, afet sonrasında ev içi şiddet ve cinsel şiddet vakalarının artması, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin daha da derinleşmesine neden olmaktadır.

Afet yönetiminde toplumsal cinsiyet perspektifinin benimsenmesi, kadınların risklerini azaltırken, afet süreçlerine aktif katılımlarını da artıracaktır. Toplumsal cinsiyet eşitliği sağlanmadığı sürece, kadınların ihtiyaçları ve katkıları göz ardı edilmeye devam edecektir. Kadınların afet yönetiminde etkin bir rol alabilmesi için toplumsal cinsiyet perspektifinin afet politikalarına entegre edilmesi gereklidir. Kadınların afetlerdeki ihtiyaçlarının toplumsal cinsiyet temelinde karşılanması, aşağıdaki önerilerle desteklenebilir:

- Kadınların Bilgiye Erişiminin Artırılması: Kadınların afet risk yönetimi eğitimlerine dahil edilmesi, bilgi ve becerilerinin güçlendirilmesine katkı sağlayacaktır.
- Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Entegrasyonu: Afet yönetimi politikalarına toplumsal cinsiyet perspektifinin entegre edilmesi, eşitlikçi yaklaşımlar geliştirilmesine yardımcı olur.
- Kadınlara Yönelik Duyarlı Afet Hizmetleri: Afet hizmetleri, kadınların karşılaştıkları eşitsizlikleri gidermek için toplumsal cinsiyete duyarlı bir şekilde yapılandırılmalıdır.
- Güvenli Geçici Barınma Alanları: Geçici barınma alanlarında özel güvenlik önlemleri alınmalı ve sağlık hizmetlerine erişim artırılmalıdır.
- Hijyen İhtiyaçlarının Karşlanması: Kadınların hijyen ihtiyaçlarının yeterince karşılanması, afet sonrası yaşam koşullarını iyileştirecektir.
- Ekonomik Bağımsızlık ve Eğitim Stratejileri: Kadınların ekonomik bağımsızlıklarını ve eğitim seviyelerini artırmaya yönelik stratejiler geliştirilmelidir.
- Adil Yardım Dağılımı: Yardımlar, evin erkeğine değil, tüm bireylerin ihtiyaçlarına yönelik olarak dağıtılmalıdır.
- Kadınların Karar Alma Mekanizmalarına Dahil Edilmesi: Kadınların karar alma süreçlerine aktif katılımı sağlanmalıdır.
- Cinsiyete Dayalı Veri Toplama: Cinsiyete dayalı verilerin toplanması ve analizi, daha adil kararların alınmasına yardımcı olacaktır.

Sonuç olarak, bu önerilerin hayata geçirilmesi hem toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini azaltmak hem de daha dayanıklı bir toplumun inşa edilmesi noktasında önemlidir. Kadınların güçlendirilmesi, sürdürülebilir bir iyileşme sürecinin ve daha eşitlikçi bir dünyanın temel anahtarıdır. Bu durum, yalnızca kadınların yaşam kalitesini artırmakla kalmaz, aynı zamanda toplumun genel refahını ve afetlere karşı direncini de artırır. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet eşitliğine yönelik atılacak adımlar, sadece afet yönetimi alanında değil, genel olarak toplumun tüm kesimlerinde olumlu değişimlerin önünü açabilir.

Teşekkür: Bulunmamaktadır.

Etik Beyan: Araştırma etik beyan gerektirmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız çift kör hakemli.

Finansal Destek: Bu araştırma için finansal destek alınmamıştır.

Kaynaklar / References

- Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı (AFAD). (2024). *2023 yılı doğa kaynaklı olay istatistikleri*. Erişim Adresi: <https://www.afad.gov.tr/afet-istatistikleri>
- Ahmad, A. (2018). Conceptualizing disasters from a gender perspective. İçinde D. P. O' Mathúna, V. Dranseika & B. Gordijn (Ed.), *Disasters: Core concepts and ethical theories* (ss. 105-117). Springer Nature. https://doi.org/10.1007/978-3-319-92722-0_8
- Yakıt Ak, E., & Aslan, E. (2024). Deprem ve kadın üreme sağlığı. *Kadın Sağlığı Hemşireliği Dergisi (KASHED)*, 10(1), 43-51.
- Akbaş, E., & Kılınç, U. (2024). *Kadın kamu görevlilerinin afete müdahale ve afetle mücadele süreçlerindeki rolüne ilişkin niteliksel bir araştırma*. Ankara: Memur-Sen Konfederasyonu.
- Alam, K., & Rahman, M. H. (2014). Women in natural disasters: A case study from southern coastal region of Bangladesh. *International Journal of Disaster Risk Reduction*, 8, 68-82. <https://doi.org/10.1016/j.ijdr.2014.01.003>
- Amarpoor Mesrkanlou, H., Ghaemmaghami Hezaveh, S., Tahmasebi, S., Nikniaz, Z., & Nikniaz, L. (2023). The effect of an earthquake experienced during pregnancy on maternal health and birth outcomes. *Disaster Medicine and Public Health Preparedness*, 17. <https://doi.org/10.1017/dmp.2022.132>
- Australian Disaster Resilience Knowledge Hub. (2023). *National Gender and Emergency Management (GEM) Guidelines*. Retrieved from: https://knowledge.aidr.org.au/media/4821/1_gem-guidelines-december-2023-1.pdf
- Avcioğlu, C., & Toprakçı, B. (2024). *Derindeki fay hattı: Toplumsal cinsiyet eşitsizliği. TSKB Kalkınma Perspektifi Mart 2024*. Erişim Adresi: <https://www.tskb.com.tr/uploads/file/tskb-tce-2024.pdf>

- Ayeb-Karlsson, S. (2020). When the disaster strikes: Gendered (İm) mobility in Bangladesh. *Climate Risk Management*, 29(2). <https://doi.org/10.1016/j.crm.2020.100237>
- Bairagi, R. (1986). Food crisis, nutrition, and female children in rural Bangladesh. *Population and Development Review*, 12(2), 307-315. <https://doi.org/10.2307/1973113>
- Butterbaugh, L. (2005). Why did Hurricane Katrina hit women so hard? *Off Our Backs*, 35(9/10), 17-19. <http://www.jstor.org/stable/20838463>.
- Cannon, T. (1994). Vulnerability analysis and the explanation of 'natural' disasters. In A. Varley (Ed.), *Disasters, development and environment* (ss. 13-30). John Wiley & Sons Ltd.
- Cannon, T. (2000). Vulnerability analysis and disasters. İçinde D. J. Parker (Ed.), *Floods* (ss. 45-55). Londra: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315830889>
- Chan, K. L., & Zhang, Y. (2011). Female victimization and intimate partner violence after the May 12, 2008, *Sichuan earthquake*. *Violence Victims*, 26(3), 364-376.
- Chew, L., & Ramdas, K.M. (2005). *Caught in the storm: The impact of natural disasters on women*. The Global Fund for Women. <https://www.globalfundforwomen.org/latest/article/impact-natural-disasters>
- Chowdhury, A.M.R., Bhuyia, A.U., Choudhury, A.Y., & Sen, R. (1993). The Bangladesh Cyclone of 1991: Why so many people died. *Disasters*, 17(4), 291-304. <https://doi.org/10.1111/j.1467-7717.1993.tb00503.x>
- Chowdhury, T. J., Arbon, P., Kako, M., Muller, R., Steenkamp, M., & Gebbie, K. (2022). Understanding the experiences of women in disasters: lessons for emergency management planning. *Australian Journal of Emergency Management*, 37(1), 72-77. <https://doi.org/10.47389/37.1.72>
- Cleveland, B. (2013). Mobilizing informal workers for urban resilience: Linking poverty alleviation and disaster preparedness. *UCLA: Institute for Research on Labor and Employment*. <https://escholarship.org/uc/item/5tf6393z>.
- Dankelman, I. (2010). *Gender and climate change: an introduction*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781849775274>
- Davis, I., De Costa, K. P., Alam, K., Ariyabandu, M. M., Bhatt, M. R., Schneider-Sliwa R., & Balsari, S. (2005). Tsunami, gender, and recovery. *South Asia Disasters*, 6, 2-15.
- Demirci, K., & Avcu, T. (2021). Afet süreçlerinde kadın bireylerin yaşadığı sorunlar ve çözüm önerileri: İzmir ili örneği. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 11(1), 86-105.

- Demirgöz Bal, M. (2014). Toplumsal cinsiyet eşitsizliğine genel bakış. *Kashed*, 1(1), 15-28.
- DFID (Department for International Development). (2004). *Disaster risk reduction: a development concern*. Retrieved from: https://www.droughtmanagement.info/literature/DFID_disaster_risk_reduction_2004.pdf
- Dünya Bankası. (2012). *Dünya kalkınma raporu 2012: Toplumsal cinsiyet eşitliği ve kalkınma*. Erişim Adresi: <https://documents.worldbank.org/curated/en/753081468338506032/pdf/646650V10WDR0B0URKISH00overview02012.pdf>
- Düzkan, A. (2016). *Afet ve acil durumlarda kadın çalıştay sonuç kitabı: 16-17 Nisan 2016*. Mavi Kalem Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği.
- Erman, A., De Vries Robbe, S. A., Thies, S. F., Kabir, K., & Maruo, M. (2021). *Gender dimensions of disaster risk and resilience: existing evidence*. World Ban.
- Eşik (Eşitlik İçin Kadın Platformu). (2023). *6 Şubat 2023-Depremleri Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Bakış Açısından Geleceğe Notlar*. Erişim Adresi: https://esik.org.tr/s/2547/i/ESIK_DepremRaporu_TCE_BakisAcisindan_GelecegeNotlar.pdf
- Garenne, M. (1995). Sex differences in measles mortality: A world review. *International Journal of Epidemiology*, 23(3), 632-642. <https://doi.org/10.1093/ije/23.3.632>
- Genç, Ö., & Gök, B. (2023). *Depremden etkilenen kentlerde kadınların ücretli-ücretsiz emeği*. Kadın İşçi Dayanışma Derneği.
- Habtezion, S. (2013). *Gender and climate change, capacity development series, Asia and the Pacific, disaster risk reduction. United Nations Development Programme*. Retrieved from: <https://wrdd.unwomen.org/practice/resources/gender-and-climate-change-capacity-development-series-asia-and-pacific-training>
- Hoffman, R., & Muttarak, R. (2017). Learn from the past, prepare for the future: Impacts of education and experience on disaster preparedness in the Philippines and Thailand. *World Development*, (96), 32-51. <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2017.02.016>.
- ICM (International Confederation of Midwives). (2024). *The Role of Midwives in Humanitarian Crises*. Retrieved from: <https://internationalmidwives.org/resources/role-of-the-midwife-in-disaster-emergency-preparedness/>
- Ikeda, K. (1995). Gender differences in human loss and vulnerability in natural disasters: A case study from Bangladesh. *Indian Journal of Gender Studies*, 2(2), 171-193. <https://doi.org/10.1177/097152159500200202>.

- ILO. (2022). *Gender equality and women's empowerment in the world of work in fragile, conflict and disaster settings*. Retrieved from: <https://www.ilo.org/media/374256/download>
- KADEM (Kadın ve Demokrasi Vakfı). (2023). *6 Şubat depreminden sonra bölge kadınlarına destek olduk*. Erişim Adresi: <https://kadem.org.tr/6-subat-depreminden-sonra-bolge-kadinlarinin-yaninda-olduk/>
- KÖVED (Kadına Özgürlük ve Eşitlik Derneği). (2023). *6 Şubat depremi sonrasında afet bölgesinde kadınlar kadın koalisyonu raporu*. Erişim Adresi: https://kadinkoalisyonu.org/wp-content/uploads/2024/02/6-Subat-Depremi-Sonrasinda-Afet-Bolgesinde-Kadinlar_Kadin-Koalisyonu-Raporu.pdf
- Krylova, Y., & Escobar Saenz, M. L. (2023). *Gender-Responsive entry points to strengthen financial resilience to disasters and climate shocks: Guidance note*. Erişim Adresi: <https://documents.worldbank.org/en/publication/documents-reports/documentdetail/099060123165098097/p176516081db550dd0ba1c025c075c24b2f>
- Liu, S., Han, J., Xiao, D., Ma, C., & Chen, B. (2010). A report on the reproductive health of women after the massive 2008 Wenchuan earthquake, *International journal of gynaecology and obstetrics*, 108(2), 161-164. <https://doi.org/10.1016/j.ijgo.2009.08.030>
- MacDonald, R. (2005). How women were affected by the tsunami: A perspective from Oxfam. *PLoS Medicine*, 2(6), 474-475. <https://doi.org/10.1371/journal.pmed.0020178>.
- Milliyet Gazetesi. (2019). *20 yıldır umutla bekliyorlar*. Erişim Adresi: <https://www.milliyet.com.tr/gundem/20-yildir-umutla-bekliyorlar-6017963>
- Mor Çatı. (2023). *Depremden etkilenen bölgede kadına yönelik şiddetle mücadele mekânizmaları*. Erişim Adresi: <https://morcati.org.tr/izleme-raporlari/depremden-etkilenen-bolgede-kadina-yonelik-siddetle-mucadele-mekân-izmalari/>
- Neumayer, E., & Plümer, T. (2007). The gendered nature of natural disasters: The impact of Catastrophic Events on the Gender Gap in Life Expectancy, 1981–2002. *Annals of the Association of American Geographers*, 97(3), 551-566. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8306.2007.00563.x>
- Noji, E. K. (1997). *The public health consequences of disasters*. Oxford Üniversitesi Yayınları.
- Oxfam International. (2005). *The tsunami's impact on women*. Retrieved from: <https://oxfamilibrary.openrepository.com/bitstream/handle/10546/115038/bn-tsunami-impact-on-women-250305-en.pdf>
- PAHO (Pan Amerikan Sağlık Örgütü). (2000). *Principles of disaster mitigation in health facilities*. Retrieved from: <https://iris.paho.org/handle/10665.2/817>

- Paksoy Erbaydar N., İnal, E., & Kaya, E. (2019). *Afet mevzuatının toplumsal cinsiyet açısından incelenmesi*. Paradigma Akademi.
- Sato, M., Nakamura, Y., Atogami, F., Horiguchi, R., Tamaki, R., Yoshizawa, T., et al. (2016). Immediate needs and concerns among pregnant women during and after typhoon haiyan (Yolanda). *PLoS Currents*, <https://doi.org/10.1371/currents.dis.29e4c0c810db47d7fd8d0d1fb782892c>
- Talu, N. (2016). İklim değişikliği ve toplumsal cinsiyet politika belirleme süreçleri. *Yasama Dergisi*, 33, 68-87.
- Türkiye Ekonomi Politikaları Araştırma Vakfı (TEPAV). (2023). *Deprem sonrasında kadın istihdam payı %32,8 geriledi*. Erişim Adresi: <https://www.tepav.org.tr/tr/haberler/s/10654>
- Torani, S., Majd, P. M., Maroufi, S. S., Dowlati, M., & Sheikihi, R. A. (2019). The importance of education on disasters and emergencies: A review article. *Journal of Education and Health Promotion*, 85(8). https://doi.org/10.4103/jehp.jehp_262_18
- Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK). (2023). *İstatistiklerle kadın, 2023*. Erişim Adresi: [https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Kadin-2023-53675#:~:text=%C4%B0nternet%20kullanan%20kad%C4%B1nlar%C4%B1n%20%83,erkeklerde%20%90%2C9%20oldu](https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Kadin-2023-53675#:~:text=%C4%B0nternet%20kullanan%20kad%C4%B1nlar%C4%B1n%20oran%C4%B1%20%83,erkeklerde%20%90%2C9%20oldu)
- UCLG (Birleşmiş Kentler ve Yerel Yönetimler Teşkilatı). (2024). *Sendai afet risk azaltma çerçevesi (2015-2030)*. Erişim Adresi: <https://uclg-mewa.org>
- Umut Beşpınar, F., & Beşpınar, Z. (2023). 6 Şubat depremlerinin ardından toplumsal cinsiyet ve kadın hakları perspektifinden bir değerlendirme. *Ankara Barosu Dergisi*, 81 (Deprem Özel Sayısı-I), 467-502.
- UN Women (Birleşmiş Milletler Toplumsal Cinsiyet Eşitliği ve Kadınların Güçlendirilmesi Birimi). (2023). *UN women brief on earthquake in Türkiye: Impacts and priorities for women and girls*. Retrieved from: <https://eca.unwomen.org/en/digital-library/publications/2023/03/un-women-brief-on-earthquake-in-turkiye-impacts-and-priorities-for-women-and-girls>
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO). (2008). *The Global literacy challenge: a profile of youth and adult literacy at the mid-point of the United Nations Decade 2003-2012*. Retrieved from: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000163170>
- Yalçın, G. (2020). *Doğal Afetlerin Etkilerine ve Afet Risk Yönetimine Toplumsal Cinsiyet Perspektifinden Bakış: Türk ve Japon Kadınlarının Duruş Noktasından Doğal Afetler*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Hacettepe Üniversitesi.

The Qur'an, Women and Naşr Hâmid Abû Zayd's Hermeneutics: A Critical Reflection on the 'Women's Question Between the Hammer of Modernity and the Anvil of Traditions: A Study in the History of Texts'

Kur'an, Kadınlar ve Naşr Hâmid Ebû Zeyd'in Hermenötiği: 'Kadın Meselesi: Modernite Çekici ile Gelenek Örsü Arasında - Metinlerin Tarihine Dair Bir Çalışma' Üzerine Eleştirel Bir İnceleme

*Shuruq Naguib*¹ 

Abstract

Abû Zayd's broader intellectual contributions are widely recognized, his extensive work on women's issues remains underexplored. He authored several studies on the topic, including dedicated articles and two volumes that collect his studies on women's issues: *Al-Mar'a fî khiṭāb al-azma* (Women in the Discourse of Crisis, 1994) and *Dawā'ir al-khawf: Qirā'a fî khiṭāb al-mar'a* (Circles of Fear: A Reading of the Discourse on Women, 2004). This critical reflection provides a critical reflection on his paper *Qaḍiyya(t) al-mar'a bayn sindān al-ḥadātha wa miṭraqa(t) al-taqālīd: dirāsa fî tarīkh al-nuṣuř* (1999) on the occasion of its translation into English and Turkish by the Kadem Journal of Women's Studies into Turkish and English.

Keywords: Abu Zayd, Qur'an, Hermeneutics, Tradition, Women's Question.

Öz

Ebû Zeyd'in geniş kapsamlı entelektüel katkıları yaygın olarak tanınmakla birlikte, kadın meseleleri üzerine yaptığı kapsamlı çalışmalar yeterince incelenmemiştir. Bu konu üzerine çeşitli makaleler yazmış ve kadın meseleleri üzerine çalışmalarını bir araya getiren iki cilt hazırlamıştır: *El-Mer'a fî hıttâb el-ezme* (Kriz Söyleminde Kadın, 1994) ve *Devâ'ir el-havf: Kırrâ'a fî hıttâb el-mer'a* (Korku Çemberleri: Kadın Söylemine Bir Okuma, 2004). Bu eleştirel inceleme, makalesi *Kaşıyya(t) el-mer'a beyne sindân el-hadâse ve miırağa(t) et-taqqâlid: dirâse fî târih en-nuşûş* (Kadın Meselesi: Modernite ve Gelenek Arasında Bir Metin Tarihi Çalışması, 1999) üzerine, bu makalenin KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi tarafından Türkçe ve İngilizceye çevrilmesi vesilesiyle yapılan eleştirel bir değerlendirme sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Abu Zayd, Kur'an, Hermenötiğin Geleneği, Kadın.

Atıf/Citation: Naguib, S. (2024). The Qur'an, Women and Naşr Hâmid Abû Zayd's Hermeneutics: A Critical Reflection on the 'Women's Question Between the Hammer of Modernity and the Anvil of Traditions: A Study in the History of Texts' (1999). *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 10(2), 615-622.

¹ Lecturer, Lancaster University, shuruqnaquib@lancaster.ac.uk, ORCID: 0000-0002-8178-6804.

Introduction

Abū Zayd's lifework has drawn considerable attention for its ambitious effort to reconstruct Qur'anic hermeneutics, a project that was both deeply intellectual in scope and focus, and explicitly political in its aims. Motivated by a profound sense of cultural urgency, his scholarship sought to counter the rising tide of puritanical conservatism shaping both academia and society. Navigating the ideological divides of the 1980s and 1990s —between 'secularist' and 'Islamist' currents—Abū Zayd critically engaged the Islamic intellectual tradition with nuance and care, refusing to be confined by polarized narratives and entrenched binaries.

All his writings unapologetically outline the societal and political challenges of his time, with a particular focus on exposing the reductive tendencies of contemporary religious discourse in Egyptian and Arab societies. This reductionism, he contended, was especially evident in debates surrounding women's roles and rights. Abū Zayd's broader intellectual contributions are widely recognized, his extensive work on women's issues remains underexplored. He authored several studies on the topic, including dedicated articles and two volumes that collect his studies on women's issues: *Al-Mar'a fī khiṭāb al-azma (Women in the Discourse of Crisis, 1994)* and *Dawā'ir al-khawf: Qirā'a fī khiṭāb al-mar'a (Circles of Fear: A Reading of the Discourse on Women, 2004)*.

The paper under discussion, *Qaḍiyya(t) al-mar'a bayn sindān al-ḥadātha wa miṭraqa(t) al-taqālīd: dirāsa fī tarīkh al-nuṣūṣ (1999)*, was reprinted in Abū Zayd's 2004 book *Circles of Fear* and has now been translated by the *KADEM Journal of Women's Studies* into Turkish and English. This paper is his first and most comprehensive study on women's issues in the Qur'an, marking a pivotal consolidation of the 'women's question' as a key topic in his Qur'an hermeneutics project. Abū Zayd has been described posthumously as leaving "a lasting legacy on the Qur'an... in its history, its meaning, and its reception." (Tayob, 2011). This legacy is inextricably linked to his "radical critique of the highly politicized religious discourse in Egypt and other Arab countries, as well as his penetrating insights into Islamic culture" (Tamer, 2011).

Abū Zayd's intellectual activism emerged from his personal social and political struggles. Born into a peasant family in a small Delta village in 1943, his first formal education consisted of Qur'an memorization. Financial hardship limited his schooling to a technical college, which typically barred students from university admission. For nearly a decade, he worked as a telecommunication technician while pursuing a general education certificate, eventually gaining entry into Cairo University.

In 1972, at the age of twenty-nine, Abū Zayd began his BA in Arabic Studies, graduating with the highest distinction in the Faculty of Arts. Following his graduation, his academic career nearly came to a halt as he was unjustly denied a junior university appointment to which he was legally entitled, given his exceptional academic achievement. Despite initial misgivings about the risks of doing Qur'anic studies, his postgraduate research focused on Qur'an hermeneutics, laying the foundation for his intellectual project with an MA dissertation in 1979 on rationalist trends in Qur'an exegesis in Mu'tazilī thought. This became his inaugural book in 1982, establishing his reputation as a serious scholar of the historical intersections between the Arabic literary tradition and Qur'anic disciplines. His doctorate followed soon after in 1981 with a substantially in-depth thesis on Ibn 'Arabī's philosophy. It was later revised for publication with a sharpened focus on the problematic of interpretation (*ta'wīl*).

A two-year fellowship at the University of Pennsylvania (1978-79) and an invited teaching post at Osaka University introduced Abū Zayd to modern philosophical hermeneutics, linguistics, and semiotics. Particularly influential was the work of Russian semiotician Yuri M. Lotman who was formative in shaping Abū Zayd's understanding of revelation (and hence the Qur'an) as a communicative process. While his exposure to academic Islamic studies abroad enriched his engagement with the Islamic tradition through new theoretical and philosophical perspectives, his thought and conceptual language remained deeply rooted in the intellectual terrain of Islamic thought.

Notwithstanding his success and rise as an academic, Abū Zayd's academic career was defined by the controversy surrounding his promotion. When

he insisted on exposing the ideological motivations behind the rejection of his application for full professorship, a major public and legal controversy erupted around allegations of his apostasy against Islam. A lawsuit was filed to dissolve his marriage on the grounds of apostasy. This brought international attention to his scholarship as well as threats to his life and annulment of his marriage to his wife Ibtihāl Yūnus, centring the question of women and Islamic family law in his project. Abū Zayd eventually chose self-exile in the Netherlands, where he held several visiting academic positions, culminating in his appointment as the Ibn Rushd (Averroes) Chair at Utrecht University for Humanistics (2003 to 2008).¹

Abū Zayd's Hermeneutic Trilogy and the Women's Question

As articulated in many of his works, Abū Zayd sought to chart a way forward beyond the presumed closure of independent reasoning in the historical Islamic tradition and the reductionism of contemporary religious discourse. His primary strategy was to painstakingly interrogate the conceptual foundations that shaped the major intellectual currents of the Islamic tradition –rationalism, Sufism, and Sunnism. Through this intellectual excavation, he aimed to deconstruct the absolutism of religious discourse, exposing instances of the conflation between human interpretation with divine revelation.

To confront the pervasiveness of such conflation, which fosters accusations of disbelief and apostasy as mechanisms for socio-political regulation, Abū Zayd endeavored to reconceptualize the human dimension—and thereby the historicity—of interpretation. Yet, in the face of these very accusations levelled against him, he consistently and repeatedly affirmed in his writings and public speeches the conviction that the Qur'an is divine in its revelatory origin but human in its interpretation (*ilāhīyun tanzīlan, bashariyyun ta'wīlan*). Highlighting the historicity of interpretation is, of course, a key idea in the literary school of *tafsīr* pioneered by Shaykh Amīn al-Khūlī (d. 1966) whose debt Abū Zayd acknowledges frequently in his work.

¹ For an extended biography, see Carool Kersten's Introduction to the English translation of Abū Zayd's *Critique of Religious Discourse* (2018).

Abū Zayd, however, did not construct a simple binary between divine text and human interpretation. What is radical about Abū Zayd's proposal is his argument that the human dimension extends to the text itself. He contends that, since the Qur'an descended in Arabic, its language employs modes of human expression specific to Arab culture at the moment of revelation. In turn, the centrality of the Qur'an in Muslim history generated a rich linguistic and literary tradition, the intellectual significance of which was solidified through the concept of the Qur'an's linguistic miracle (*ijāz al-Qur'ān*).² This placed theories of language at the core of the epistemic and ontological foundations of all Muslim hermeneutics which, according to Abū Zayd, encompass every Islamic discipline, as all have engaged with the meaning of the Qur'an.

This breadth explains why the scope of Abū Zayd's oeuvre encompasses diverse strands of Muslim thought. A unifying thread, however, is his critical examination of the hermeneutic problem of interpretation, particularly the dialectic between text and context/reality, whether in his consideration of classical Islamic thought, contemporary religious discourse, women and gender, or his own personal crisis. Enfolded within this examination is his historical study of continuities and ruptures in how Muslims conceive of and practice interpretation (*tafsīr/ta'wīl*). This formed his intellectual response to the utilitarian weaponization of Qur'anic passages in the cultural sphere by both conservative and reformist hermeneutics alike, which he viewed as engendering polemics and apologia (2004b).

In the first decade of his career, Abū Zayd devoted his attention primarily to intellectual history, adopting a historicist lens and combining classical and modern linguistic approaches—mainly semantics and semiotics—as his core analytical tools. But language was not just a medium of analysis; it became a central topic in all his inquiries. Abū Zayd's aim was not merely to historicize Muslim theories of language, but also to integrate and expand upon them within his own hermeneutic framework.

An important point to emphasize in this critical reflection, which contextualizes Abū Zayd's paper "The Women's Question" within his

² See for, example, Abū Zayd's article (2003), The dilemma of the literary approach to the Qur'an. *Journal of Comparative Poetics*, 23, 8–47.

larger project and introduces its translation into Turkish and English for a wider audience, is that the paper represents a significant instance of Abū Zayd's application of the hermeneutic framework he had developed by the late 1990s. Moreover, as discussed below, the paper complements this project by providing a succinct outline of his analytical apparatus, which evolved from this framework and was foundational to his first three books.

Published between 1982 and 1990, these books constitute a coherent project of hermeneutic reconstruction. Each provides a historical case study examining the problematic of interpretation (*ta'wīl*) in a distinct strand of premodern Muslim hermeneutics. Each pursues a different inquiry into the interpretative process, collectively offering the formative insights that underpin his subsequent critique of contemporary religious discourse, including discourse on women and gender.

The first inquiry, explored in *Al-Ittijāh al-'aqlī fī'l-tafsīr* (*The Rationalist Approach in Tafsīr*, 1982), examines the impact of context on text: how the interpreter's *a priori* conceptions of knowledge, the world and God shape the interpretive approach and its outcome. The Mu'tazilī application of *ta'wīl majāzī* (figurative interpretation) to verses that conflicted with their anti-anthropomorphic or anti-predestinarian stances provides a compelling example of how the Qur'anic text is reconciled with external epistemic and ontological formulations that developed in response to the turbulent political conflicts of the formative and early classical periods of Islam. This insight runs throughout Abū Zayd's historical-critical studies on both premodern and contemporary Muslim hermeneutics, enabling him to illustrate the effect of history on interpretation.

Another significant outcome of engaging with Mu'tazilī thought is the retrieval of a largely forgotten theological distinction between eternal divine speech (*kalām naḥsī*) and temporal material speech (*kalām ḥissī/lafzī*) which is spoken, written or memorized by people. Whether the Qur'an consists of both, or of *kalām ḥissī* only, became the subject of intellectual debate between Mu'tazilīs, Ash'arī and others in relation to the question of Qur'an's createdness (Abū Zayd, 1982/2003). Tracing the interreligious encounters that sparked the question of the Qur'an's

createdness, as well as the enduring conceptual nomenclature generated by the debate on God's speech across various schools, reveals a complexity and plurality that starkly contrasts with the oversimplified views of the Qur'an in contemporary religious discourse.

In addition, studying classical considerations of the eternal/temporal, and the mental/verbal dimensions of the text, provided a precedent for Abū Zayd's own reconceptualization of the historical and thus human dimensions of the Qur'an's textuality, albeit on different theoretical grounds. His overarching insight, however, is that Muslim conceptions of the Qur'an, like the concept of its createdness, which he has sometimes been accused of espousing, are historical constructs.

This is evident in the "Women's Question," where Abū Zayd's critique of the received meaning of *qiwāmah* as a historical construct of male superiority is based on interrogating the context of revelation and initial reception. He argues that the paganistic cosmology of Arab culture in the seventh century denigrated femininity and adhered to attitudes of male preference. The Qur'an's polemic against this cosmology for attributing only daughters to God, was received in the Muslim interpretative tradition as denouncing the pagan doctrine of divine daughters but not condemning the normativity of male preference. The Qur'an's potential to dismantle this sexism was obstructed through the transference of male preference onto the Qur'anic notion of *qiwāmah* in Q. 4:34, thereby misreading the verse as a prescriptive legislation rather than a description of a mutable social reality (See Section E). Within a religious discourse that makes no distinction between the divine meaning, its material expression, and human understanding, *qiwāmah* becomes an absolute divine decree.

The second inquiry in *Falsafa(t) al-ta'wīl* (*The Philosophy of Interpretation*, 1983) inverts the emphasis from a context-to-text dynamic to a text-to-context one to examine whether text is always constrained by the context of its interpretation, or if the text possesses the capacity to direct and shape the interpretative process. In Ibn 'Arabī, Abū Zayd identifies a case where the Qur'an's content extensively constitutes the interpreter's concepts and terminology (1983). This is why in this second instalment of his trilogy, Abū Zayd reorients the methodological

scope from historical criticism to hermeneutic philosophy, to examine the Şūfī iteration of it. He delivers a tour de force study in the ontological, epistemological and, by extension, the linguistic basis of this example of a Muslim hermeneutic.

Unlike Mu'tazilīs and their interlocutors, Abū Zayd argues that Ibn 'Arabī does not subordinate the Qur'an to a specific, preconceived hermeneutic stance to resolve any presumed contradiction within it (1983). Rather, Ibn 'Arabī's hermeneutic provides an innovative synthesis of different intellectual traditions, guided by the deeper meaning of the text. This synthesis advances a metaphysical phenomenology that maintains the oneness of truth with the variability of its manifestations and, hence, the multiplicity of human conceptions of it. This enables Abū Zayd to critique, from within the broader Islamic tradition, the perceived definitiveness and universality of transmitted interpretations, while reconstructing a hermeneutic that humanizes and relativizes reason without denying the existence and possibility of experiencing universal truth.

At the core of this hermeneutic openness, as Abū Zayd emphasizes, is Ibn 'Arabī's dual conception of existence: the *ẓāhir* (apparent), which is determinable and perceptible, and the *bāṭin* (inner), a deep, spiritual dimension. The *ẓāhir/bāṭin* duality of existence is reflected in the linguistic structure of the revelatory text itself (1983). Interpreting the text, therefore, necessitates a movement from the apparent level of the text—encompassing grammatical and linguistic expressions (*'ibāra*)—to its deeper meaning for which the linguistic expression is a signal (*ishāra*).

This allows for the transcending and integration of the conventional *tafsīr/ta'wīl* binary by recognizing the layered nature of the text and framing interpretation as a journey from outward to inward. Importantly, it is not a unidirectional movement: true knowledge requires avoidance of exclusive reliance on either side of the text. For Abū Zayd, Ibn 'Arabī's hermeneutic lesson is that knowledge is inherently relative. In other words, while truth itself is not relative, its manifestations are contingent upon the time, place, and context in which it is pursued.

The influence of Ibn 'Arabī on Abū Zayd's hermeneutic framework, despite its importance, has often been overshadowed by the more prominent focus on *Mafhūm al-naṣṣ* (The Concept of Text), in which Abū Zayd presents his most radical ideas about the Qur'an and its language. Suffice it to underscore here that Abū Zayd draws upon Ibn 'Arabī to reclaim the concept of *ta'wīl* for reconstructing an open and non-absolutist contemporary Muslim hermeneutic. He also sets forth the groundwork for establishing the relativity of human interpretation, not only on the basis of historicity, but also on the basis of a philosophical account of truth and knowledge. This makes it possible to argue that the transmitted exegetical and juristic traditions, often regarded as capturing the objective meaning of the apparent text, represent only one side of the text (i.e., the *zāhir* or apparent side) rather than the totality of its true meaning. Far worse, as he maintains, scholars who have adhered rigidly to the apparent, refusing to contemplate the deeper meanings of the text, have the mind of a child, and often misrepresent the apparent level of the text.

A cogent example of such misrepresentation, which Ibn 'Arabī notes, is leveraged by Abū Zayd in his discussion of the hijab in the "Women's Question." Ibn 'Arabī considers the juristic view that the female body is all *'awra* to be unsubstantiated by the apparent meaning of the Qur'an. Rather, this meaning of female *'awra* is produced by legalistic modes of reasoning which re-entrenched the very customs that the Qur'an aimed to change. Taking direction from Ibn 'Arabī's notion of a multi-layered text, Abū Zayd's approach to verses on women and gender seeks to reveal "deeper and more complex levels in the divine discourse" as he points out in Section D of the paper.

Ultimately, through Ibn 'Arabī, Abū Zayd illustrates the text's active role in shaping the philosophical outlook of the interpreter. This provides the underpinning for his nuanced hermeneutic stance of non-absolutist relativism, which rejects the notion of conceiving relativism as the only absolute. What he draws from Ibn 'Arabī is that interpretation is relative, but the text, like existence, is not without an inner truth, and that a hermeneutic approach that excavates its deeper meaning is possible.

The third inquiry in *Mafhūm al-naṣṣ* (*The Concept of Text*, 1990) foregrounds the study of the Qur'an itself, particularly conceptions of its textuality within the traditional Qur'anic sciences (*'ulūm al-Qur'an*).

Having examined how context determines interpretation (in the case of the Mu'tazilīs), which led to the question of whether the text has influence on the direction of the interpreter's reading (in the case of Ibn 'Arabī), Abū Zayd proceeds to closely interrogate how the Qur'an reflects the culture of its first recipients (Part I), the meaning-making mechanisms arising from it (e.g., the distinction between Meccan/Medinan, Part II), and how Muslim orthodoxy has subverted the role and potential of the Qur'an (Part III).

It is noteworthy that in each of his three studies Abū Zayd reworks his methodological emphasis, depending on the question being asked. In *Mafhūm al-naşş*, he moves away from modern hermeneutic philosophy, which he sees as overemphasizing the role of the interpreter and diminishing that of the text. He expands his semiotic and semantic analysis to consider the communicative structure of the Qur'an's language in terms of sender-message-recipient relations. This is exemplified in his interrogation of *wahy* (revelation) and prophecy as interactive processes of communication. Two interrelated propositions are entailed in this semiotic analysis: i) The Qur'an is communicated in Arabic, a human language, making use of its linguistic conventions and cultural codes in order for it to be comprehensible by its first Arab recipients; ii) the recipients and their Arab culture have played an important role in the cultural production of the Qur'an's meaning.³ This makes it necessary for any interpretative endeavor to examine the language and culture of its seventh century Arab context.

Overall, *Mafhūm al-naşş* consolidates Abū Zayd's hermeneutic theory of the Qur'an as consisting of two interlinked aspects: textuality and contextuality. It is a 'linguistic text' (*naşş lughawī*) bound by the language in which it is expressed and, therefore, a product of the pre-Islamic cultural system within which it emerged. The first proposition is not too far removed from classical Muslim theories regarding linguistic conventions (*wad'ī*), which posit that words and meanings are established through conventions and agreed upon by people. It is the second proposition, however, that has been characterized as a secularization of the Qur'an and, hence, blasphemous in the view of his opponents.

³ This articulation of the Qur'an's textuality and (historical-cultural) contextuality recurs throughout *Mafhūm al-naşş*. See, for example, p. 24, p.34, p. 59, p. 66, p. 67, p. 117, p. 120, and p. 134.

Reading *Mafhūm al-naṣṣ* in light of his earlier work on Ibn 'Arabī, *Falsafa(t) al-ta'wīl* helps to clarify Abū Zayd's insistence that it is possible to hold together a theory of language/text as both completely subject to the rules of human signification and also signaling a divine meaning, without severing the connection between the Qur'an as text and its divine source. Human signification depends on linguistic conventions that undergo change, whereas divine signification does not rely on any convention, and its meaning is fixed in God's eternal knowledge. To sum up, if, for Ibn 'Arabī, only the spiritually realized (the perfect human being or *al-insān al-kāmil*) can grasp something of the true inner meaning of God's words, Abū Zayd, in *Mafhūm al-naṣṣ*, considers semiotics to be the path toward understanding the connection between the surface and deeper levels of meaning in the Qur'an's message. Where *Mafhūm al-naṣṣ* departs unequivocally as an interpretative framework of *ta'wīl* from Ibn 'Arabī is in the ontological direction it takes. Abū Zayd did not seek transcendence; he actively sought to change social reality.

To propose a new conception of the text as a cultural product does not imply that the meaning of the Qur'an cannot transcend the historical moment of its inception. Rather, the text has a culturally formative role (Abū Zayd, 1990). In *Falsafa(t) al-ta'wīl*, an instance of classical reception brought to the fore the Qur'an's power to draw the interpreter's understanding to a new horizon that was extensively and firmly based on the text. In *Mafhūm al-naṣṣ*, the text, at the moment of its formation, is shown to not merely mirror the pre-Islamic cultural code; rather, the Qur'an's formation simultaneously involved a reformulation of that code, and the production of a new Arab culture. An illuminating example is his account of how the concept of *jinn* is dismantled and reconstituted in the Qur'an, demonstrating its role in transforming language and culture.⁴

This insight reverberates throughout the "Women's Question," especially Section F addressing women-related legislations. The broad scope of this section, covering polygamy, divorce, inheritance, modesty and the veil, endeavors to show that these different topics need to be considered collectively and within the Qur'an to trace the arc of the Qur'an's treatment of women in the text as a whole. *This approach aims*

⁴ In *Mafhūm al-naṣṣ*, Abū Zayd devotes a full section to communication with *jinn* in his first chapter on *wahy*.

to analyse the deeper structure of meaning (*ma'nā*) in relation to women, to reconstruct the implication (*maghzā*) of the Qur'an's message on women for the contemporary context. By engaging with these implications, the 'fixed' and 'variable' aspects of the Qur'an's guidance on women would become clearer.

Abū Zayd offers a working definition of *maghzā*, but he does not fully conceptualize it. What he does state is that it is only discernible as an outcome of a systematic investigation of the language of the text and its "historical connotations," i.e., how the Qur'an encodes and responds to seventh-century Arab gender norms. The *maghzā* represents a deeper level of the textual meaning that is linked to what the surface level of its language signifies.

Despite claims of Abū Zayd's secularity and modernism, this hermeneutic outlook bares a certain convergence with *uṣūlī* thought in traditional legal hermeneutics in requiring an empirical basis for interpreting a Qur'anic text beyond its apparent meaning (what is technically called *qarīna* or textual evidence). Abū Zayd, however, critiques and diverges from the tradition's restrictive model of *tawīl*. Rather, he inverts the traditional model, emphasizing the necessity of 'tawīl' in all engagement with the Qur'an to discover the non-apparent *maghzā*. *Maghzā* can, therefore, be conceived of as the direction of travel⁵ —indicated by the text—for reconstructing norms in response to the current context in which it is read. This makes *maghzā* multivocal and open to change, yet not without solid links to the text itself.

The necessity for grounding the interpretation of *maghzā* in the text is evident in the methodological protocol Abū Zayd outlines in Section D, which explains how this direction can be determined. He identifies three text-critical procedures which he refers to as "The Contextual Reading Methodology." This is perhaps the most precise and lucid iteration of how Abū Zayd approaches textual/contextual analysis, making this paper particularly significant for anyone studying his hermeneutics. The method,

⁵ The root of *maghzā*, *GH-Z-W* conveys the sense of pursuit, journey or expedition. The term which comes from the Arabic literary tradition is often used in the context of uncovering the meaning behind the words, sometimes overlapping with *maqṣad/maḳṣid* (aim/place of arrival), but with a stronger emphasis on the hiddenness of meaning.

as he outlines it, combines (i) diachronic analysis (especially how the order of revelation has shaped the lexical meaning); and (ii) synchronic analysis, encompassing both the internal textual context—which he calls the context of “narrative” (the second level)—and the grammatical and syntactical structures of the text (the third level).⁶

By applying this protocol to core ontological and legislative gender questions of the Qur'an, he illustrates that equality is signaled in the Qur'an's developmental approach to changing norms. In some cases, the Qur'an accepted and developed pre-Islamic norms like the pilgrimage, while in others there was only partial acceptance, which 'implies' but does not spell out what further development is needed (e.g., slavery and gender equality). With this in mind, Abū Zayd's paper is perhaps best read as an exploration of what the Qur'an's message 'implies' in response to the politicized and polarized context of discussions on Shari'a and women's rights which he encountered.

Evaluating the results of this exploration and reconsidering the contribution his hermeneutic approach might offer to ongoing discussions on the Qur'an, women, and gender remains an important task. Highlighting this potential for scholarly engagement is one *maḡhzā*, as it were, of translating his paper and providing this accompanying critical reflection. A few observations on the paper are, nonetheless, worth noting.

Abū Zayd's actual application of his Contextual Reading Methodology involves a critical but quite an eclectic examination of the Sunnah and the exegetical and juristic sources. His textual investigation of the relevant Qur'anic passages does not provide as much in-depth semantic, semiotic, or historical-critical analysis of the Qur'an's language as seen in his earlier work *Maḡhūm al-naṣṣ*. Some parts of the discussion are mostly reiterative of reformist ideas, drawing mainly on the Egyptian reformer Imām Muḡammad 'Abduh (d. 1905) and to a lesser extent on the Syrian intellectual and Qur'an scholar Muḡammad Shaḡrūr (d. 2019).

⁶ This protocol is an elaboration of Amīn al-Khūlī's method of literary exegesis of the Qur'an which introduced *mā ḡawl al-naṣṣ*, the world surrounding the text, especially its first reception, and *al-naṣṣ*, the text itself (See al-Khūlī, 1961). Abū Zayd's hermeneutic theorization, however, departs completely from al-Khūlī's progressive evolutionism (Naguib, 2019), and his scheme introduces a text-critical approach that draws on late 20th century structuralism.

The reader should bear in mind Abū Zayd's own historicity in this paper. At the time of its publication, the academic study of Islam and gender was in its early stages, and much of what has since become the canon of Islamic feminist scholarship had either only recently emerged or was still being developed. Moreover, the concept of 'gender' had not yet made a significant impact on the scholarly discourse in Arabic on women and equality. This period also marked the height of the Islamic revival and the growing participation of women in Islamic education and public expressions of piety.

Against this backdrop, the paper can be seen as offering a vision of the Qur'an to Muslim women that does not require their pursuit for Islamicity to result in self-subjugation to a discourse that promotes sexism and discrimination in the name of religion. It was a bold and urgent critical intervention at a time when Egyptian and Arab religious discourse was reconfiguring as Islamically authentic a contemporary (and modern) form of patriarchy engendered by authoritarian nation-states in the Arab world. Since then, post-colonial gender scholars have made significant strides in exposing this connection, particularly regarding how Islamic law has been codified and overlaid with secular patriarchal norms.⁷

Concluding Reflections

Toward the end of his career, Abū Zayd (2006) expressed disappointment in feminist hermeneutics of the Qur'an. The reason for its stagnation, he argues, is that, like much Muslim hermeneutics —modernist and traditionalist— the main drive has been to stabilize the variations in the text by aligning them with a single principle (e.g., equality) that is arbitrarily deemed universal and foundational. This principle, however, is subject to the interpreter's ideology: "For a communist, the Qur'an would thus reveal communism; for a fundamentalist, it would be a highly fundamentalist text; for a feminist, it would be a feminist text, and so on" (2006).

⁷ Amira Sonbol's lifelong scholarship has been illuminating on this point, but of particular note is her article (2005) on History of Marriage Contracts in Egypt in *Hawwa*, 3(2), 159–196.

The incisive point of Abū Zayd's critique; however, is that Islamic feminist hermeneutics has not succeeded in transcending the theoretical presuppositions and practices of male-dominated hermeneutics within the Islamic tradition. In other words, Islamic feminist hermeneutics lacks a hermeneutic theory, and like much modern hermeneutics, it uses historicity to invalidate past interpretations as relative, yet simultaneously privileges modern readings as 'more valid' (2006).

Abū Zayd's intellectual provocation to both traditional and modern hermeneutics on women and gender still stands. Whether a feminist theory of Qur'anic hermeneutics can evolve from current practices and applications remains to be seen. What this paper achieves is the initiation of an important and still-relevant interpretive direction—one that critically examines how the Islamic tradition has historically understood the Qur'an's message on women and gender across various contexts, while outlining the methodological questions and analytical tools necessary to engage with this message today.

Acknowledgements: Not Applicable.

Ethical approval: Since sources obtained from humans or animals were not used in this study, ethics committee approval was not obtained.

Competing interests The author declare no competing interests.

Consent for publication Not applicable.

Financial Support: The author declare that this study received no financial support.

Key Works by Naşr Hâmid Abū Zayd

- Abū Zayd, N. H. (1982/2003). *Al-Ittijāh al-‘aqlī fī’l-tafsīr: dirāsa fī qaḍīyya(t) al-majāz fī’l-Qur’ān ‘ind al-Mu’tazila* [The Rationalist Approach in Tafsīr: A Study on the Issue of Metaphor in the Qur’an According to the Mu’tazila]. Beirut and Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- Abū Zayd, N. H. (1983). *Falsafa(t) al-ta’wīl: dirāsa fī ta’wīl al-Qur’ān ‘ind Ibn ‘Arabī* [The Philosophy of Interpretation: A Study on the Interpretation of the Qur’an According to Ibn ‘Arabī]. Beirut: Dār al-Tanwīr.
- Abū Zayd, N. H. (1990). *Mafhūm al-naşş: dirāsa fī ‘ulūm al-Qur’ān* [The Concept of the Text: A Study in Qur’anic Sciences]. Beirut and Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- Abū Zayd, N. H. (1994). *Al-mar’a fī khitāb al-azma* [Women in the Discourse of Crisis]. Cairo: Dār al-Nusūs.
- Abū Zayd, N. H. (2001). *İlahi Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur’an İlimleri Üzerine* [The Nature of Divine Discourse: On Our Understanding of Texts and Qur’anic Sciences] (M. E. Maşalı, Trans.). Kitabiyat.
- Abū Zayd, N. H. (2004). *Dawā’ir al-khawf: Qirā’a fī khitāb al-mar’a* [Circles of Fear: A Reading of the Woman’s Discourse]. Beirut and Casablanca: Al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- Abū Zayd, N. H. (2004b). *Rethinking the Qur’ān: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Humanistics University Press.
- With Amirpur, K., & Setiawan, M. N. K. (2006). *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press. Reformation of Islamic Thought.
- Abū Zayd, N. H. (2011). Renewing Qur’anic Studies in the Contemporary World. In P. Marshall & N. Shea (Eds.), *Silenced: How apostasy and blasphemy codes are choking freedom worldwide* (p. 292). Oxford University Press.

References

- Al-Khūlī, A. (1961). *Manāhij tajdīd fi'l-naḥw wa al-balāgha wa'l-tafsīr wa'l-adab* [Methods of Renewal in Grammar, Rhetoric, Exegesis, and Literature]. Dār al-ma'rifa.
- Hirschkind, C. (1996). Heresy or Hermeneutics: The case of Nasr Hamid Abu Zayd. *Stanford Humanities Review*, 5, 35-49.
- Kermani, N. (2004). From revelation to interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the literary study of the Qur'an. In S. Taji Farouki (Ed.), *Modern Muslim intellectuals and the Qur'an* (pp. 169-192). Oxford University Press.
- Kersten, C. (2018). Introduction. In N. Ḥ. Abū Zayd, *Critique of Religious Discourse: Naqd al-Khitab al-Dini* (J. Wright, Trans.). (pp. 1-17). Yale University Press.
- Naguib, S. (2019). The Hermeneutics of Miracle: Evolution, eloquence, and the critique of scientific exegesis in the literary school of *tafsīr*. Part I: From Muḥammad 'Abduh to Amīn al-Khūlī." *Journal of Qur'anic Studies*, 21(3), 57-88.

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

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

Çeviren: Sondos Asem¹ 

Abstract

The article examines the complex interplay between religion, culture, and societal structures in shaping the status of women in Arab Islamic societies. It highlights how religion serves as a legal and moral reference, influencing perceptions of gender roles amidst internal and external pressures. Continuous defeats in the Arab socio-political landscape and imperialist hegemony have fueled identity crises and distorted portrayals of Islam as antagonistic to humanity and gender equity. This has led to a dual dynamic of external blame and internal marginalization, exacerbating women's oppression. The study distinguishes between inherited traditions and Islamic shari'a, revealing a gap between the Quran's intent and jurisprudential interpretations. By analyzing the origins of shari'a and utilizing contextual methodologies like asbab al-nuzul (occasions of revelation), it demonstrates that Quranic descriptions of gender roles often reflect historical contexts rather than prescriptive norms. Citing thinkers like Muhammad 'Abduh, the article argues for equality between men and women in Islam, emphasizing shared roles in religious, social, and political domains. Finally, the study critiques selective interpretations that marginalize women and advocates for methodologies that incorporate narrative context, linguistic analysis, and the sequence of revelations, offering a deeper, more authentic understanding of gender in Islam.

Keywords: Women, Islam, Feminism, Womensrights, Egyptian feminism.

Özet

Bu makale, İslâmî Arap toplumlarında kadının yerini şekillendirmede dinî, kültürel ve sosyal yapılar arasındaki girift etkileşimi ele almaktadır. İç ve dış baskıların ortasında cinsiyet rolleri algılarına etki eden dinin nasîl hukukî ve ahlâkî referans olduğu vurgulanmaktadır. Sosyo-politik Arap manzarasındaki süregelen yenilgiler ve emperyalist hegemonya, kimlik bunalımlarını körüklemiş; İslâm'ı insanlığa ve cinsiyet adaletine bir anti-kahraman olacak şekilde çarpık bir surette resmetmiştir. Bu husus, dışardan kınamaların, içerden de marjinalleştirmenin, ötekileştirmenin olduğu ikili bir duruma yol açarak, kadınlar üzerindeki baskıyı şiddetlendirmiştir. Bu çalışma, nesilden nesile intikal etmiş geleneklerle İslâmî şeriatı birbirinden ayırarak, Kur'an'ın aslında kast ettiği ile fikhî yorumlar arasındaki boşluğu, kopukluğu ortaya çıkarmaktadır. Çalışma, şeriatın aslını, kaynağını çözümleyip esbâb-ı nüzûl gibi bağlamsal metodolojilerden istifadeyle göstermektedir ki Kur'an'ın cinsiyet rolleri tanımlamaları, yerleşik normlardan ziyade daha çok tarihsel bağlamları yansıtmaktadır. Muhammed Abduh gibi düşünürlere atıfta bulunan makale, İslâm'da kadın-erkek eşitliğini, dinî, sosyal ve siyasî alanlarda paylaşılan rollere vurgu yaparak tartışmaktadır. Son olarak, bu çalışma, kadını ötekileştiren çeşitli tefsirlere eleştiri getirirken, anlatı bağlamlarını, dilbilimsel analizi ve vahiylerin iniş sırasını da dikkate alan ve böylelikle İslâm'da toplumsal cinsiyete yönelik daha derin ve daha özgün bir anlayış sunan metodolojilerin savunuculuğunu yapmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kadın, İslâm, Feminizm, Kadın Hakları, Mısır feminizmi.

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 /Naşr Hâmid Abū Zayd. (S. Asam, Ed). *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 10(2), 633-688. (Orjinal eserin yayın tarihi 1999).

¹ Çevirmen, Oxford University, sondosasem@gmail.com, ORCID: 0009-0003-5008-1662.

* This article was translated from Arabic to English in October 2024 by Sondos Asem for the *KADEM Journal of Women's Studies*. All additional information is included in square brackets or footnotes. Footnotes are exclusively attributed to the author. For the original text, see: Abu-Zeid, N. H. (1999). قضية المرأة بين سندان الحداثة ومطرقة التقاليد: دراسة في تاريخ النصوص, *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 19, 29-65.

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 Shari'a 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.

Rifā'a Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī (1801-1873), a religious scholar 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, *Takhliṣ al-ibrīz fī talkhīṣ bārīz* (*The Refinement of Gold in the Abridgment 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."

Thus, al-Ṭaḥṭāwī made it one of his religious and national duties to advocate for women's education. He wrote *Al-murshid al-amīn fī tarbiya(t) al-banāt wa'l-banīn* (*The Reliable Guide in the Education of Boys and Girls*). From al-Ṭaḥṭāwī, the torch was passed to Muḥammad 'Abduh (1848-1905), then to Qāsim Amīn (1863-1908), and finally to al-Ṭāhir Ḥaddād (1930). All of them, as we will see, started from the same religious reference that the opponents of equality between men and women in rights and duties also base their arguments on.

There is no doubt that the renewed discussion of women's issues in the Arab and Islamic world is linked to the growth of the phenomenon that its proponents usually call the "Islamic Awakening," while others call it "Political Islam," and in Western media, it is labeled as "Islamic Fundamentalism." Whatever the label attached to this phenomenon in its various forms, its presence is central to raising questions that we all thought the Renaissance discourse had provided decisive answers to, especially those questions related to women's rights in Islamic law.

We may repeat here what is known to all: the Arab existential crisis that reached its peak with the defeat of June 1967 marks the starting point of reviewing and questioning everything that had been established politically, socially, culturally, and intellectually. Thus, the process of questioning began at all levels. It is a process that has not stopped, and we do not think it will stop, as the consequences of the defeat continue to unfold and escalate sharply. As soon as the Arab consciousness came to terms with the defeat and felt capable of containing it and dealing with it (October 1973), it discovered that further defeats awaited: the Camp David Accords between Egypt and Israel, the fragmentation of the Arab political front, the invasion of Beirut, the First Gulf War, Desert Storm or the Second Gulf War, the invasion of southern Lebanon, the peace negotiations—Madrid, Oslo, Gaza, and Jericho, and so on. This succession of defeats has led to the revival of ethnic and sectarian tensions, which have taken the form of regionalism on the political level and other forms of social marginalization and exclusion, including the oppression of minorities. In all cases, there is an oppressive, authoritarian discourse that is unable to listen and refuses dialogue, claiming to possess absolute truth and attributing to itself a higher authority derived from the divine and sacred. Whether the discourse is political or social, the result is the exclusion and oppression of the individual, both men and women, with women and children suffering double oppression in this process.

If we move beyond the Arab reality to the international reality, the disappearance of the bipolarity—due to the disintegration of the Soviet Union and the disappearance of pluralism in the global system—has led to American 'dictatorship.' A bipolar global system, despite its flaws primarily seen in polarization and bloc formation, remains far better than

a unipolar system that allows no room for maneuver and accepts nothing less than complete submission to the will of the American dictator. In order to give the new dictatorial system a legitimate ideological cover to justify its control over world management, it declared the 'end of history,' the end of the era of ideologies, and the beginning of the age of 'globalization.' This new situation has led to a state of chaos, resulting from the end of the age of certainties and the beginning of major questions. This chaos manifested in the emergence of latent and suppressed sectarian and ethnic conflicts within the international community as a whole, not only in the societies that were once known as 'totalitarian regimes.' The cultural and political significance of the concept of European unity, especially after the achievement of the common European market, implies the meaning of 'fencing,' that is, creating a barrier between European peoples and non-European peoples. Walls fall within Europe, and NATO expands to encircle the Third World outside these walls in order to exert greater control over its resources and exploit its remaining wealth. In this context, the concept of 'international legitimacy' becomes the legitimacy of northern interests against the interests of the south. Iraq is besieged after its destruction, and Libya and Syria are targeted under the pretext of challenging international legitimacy and supporting terrorism, while the terrorist practices of the Zionist entity defying international decisions against Palestinians and Lebanese are met with silence.

This international situation undoubtedly contributes to fueling the Arab reality with more sectarianism and ethnic tensions that find no outlet in confronting the true real enemy—backwardness, dictatorship, and American-Zionist hegemony—so they turn inward, fortified by their illusions. In the international context in which the term 'clash of civilizations' was coined, and in which Islam was declared the enemy of the West, Muslims have no choice, due to this challenge, but to rally around the representatives of Islamic discourse. These representatives do not merely ignite the fires of popular anger against political imperialist West, but extend this anger to encompass the entirety of civilization, culture, and the human heritage absorbed into what is called 'Western civilization.' In other words, it can be said: if the successive Arab defeats have re-raised the questions of 'identity,' 'heritage,' and 'specificity' from a mostly sectarian ethnic perspective, the international situation deepens this perspective.

The New Questions: Where Do We Stand?

The world is now occupied with issues that far surpass the concerns of women's education, their entry into the workforce, equality with men, and their social responsibility as independent human beings, not only capable of participating in decision-making but also capable of leadership and achievement. In this context, where women have begun to free themselves from the matter of being on par with men and are trying to express their identity, which is "independent" from that of men yet equal at the same time, we are still preoccupied with questions regarding the woman's competence and eligibility to enjoy the right of divorce, to ascend the judicial bench, or to participate independently in political life. Despite the fact that the Arab feminist movement is over a century old, and despite women holding ministerial positions in some Arab countries, as well as women already occupying the judicial bench in Tunisia, Jordan, Yemen, Syria, and Lebanon, the general discourse in Egypt now seems as though we are living in the early days of the Renaissance.

It was surprising that one of the Egyptian personal status courts—whose surprises in recent years have become too many to count—issued a ruling that obligated a university professor specializing in nuclear research to comply with her husband's desire to have children, even at the expense of sacrificing her research work and her educational role at the university. The justification for the ruling was based on what the judge perceived to be the role and main duty of women, which the ruling summarized as marriage and motherhood: "The family life of the wife comes first in importance." The wife had left her husband after a five-year marriage due to their disagreement over the issue of having children, with the wife insisting on not having children for fear of the effects of radiation and chemicals she dealt with in the laboratory on the fetus (*The Family life*, 1998). The judge did not consider that a couple's disagreement over having children cannot be resolved by a judicial ruling that demands the wife's submission, as if she were a biological being without will or choice. The judge could have given the wife the option to either fulfill her husband's wish or opt for divorce, and the same could have been applied to the husband, as marriage is not a contract of submission. However, it seems that the judge's "enslaving" concept of the marriage

contract stems from his view of it as an Islamic concept. The judge is not concerned with the role played by the university professor in the fields of research and education, a role that surpasses in value and importance the sole dedication to marriage and childbirth. Nor does the judge worry about the backwardness in scientific knowledge and education that the Islamic world is suffering from today. He also seems unaware of the discussions about the crisis of scientific research in Egypt, a debate that was first raised during Professor Aḥmad Zuwayl's¹ visit to Egypt and the celebrations held in his honor for receiving a prestigious scientific award in the United States, where he works. The debate then intensified following the nuclear tests conducted by both Pakistan and India, leading to a series of discussions that soon subsided, only for the discussants to engage in other debates.

The laws regulating the movement of society, especially in the field of personal status, still rely on the reference of Shari'a. However, Shari'a has not been legally formulated in a precise manner that allows for limited interpretation when applying the legal text to the case in front of the judge. Without achieving this precise legal formulation, the judiciary in Egypt—especially in the field of personal status—will remain a fragile structure, with rulings subject to the personal views of the judge, inevitably influenced by the general social and political climate.

But what about the eligibility of women to become judges? The outcome of the debate from both supporters and opponents relies largely on the sayings of the jurists. The opponents base their arguments on the consensus of the "majority"—the majority of scholars from the Mālikī, Shāfi'ī, and Ḥanbalī schools—that women are not fit for the judiciary. They consider manhood a basic condition since the judiciary is part of "guardianship" or "leadership," both of which require "manhood." Supporters, however, refer to Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī (d. 310/923), the historian, interpreter, and jurist, and to Ibn Ḥazm al-Zāhiri (d. 456/1064), both of whom—along with the position of the Khawārij—state that manhood is not a condition for assuming the judiciary, and that women have the right to perform the role of a judge just like men. Some take a middle

¹ Professor Zuwayl (1946-2016) was an Egyptian-American chemist awarded the 1999 Nobel Prize in Chemistry for his pioneering work in femtochemistry.

position between the enthusiasts and the opponents, drawing on the view taken by the Ḥanafī jurists, who argue that a woman's eligibility for the judiciary is analogous to her eligibility to give testimony. Based on this, they permit women to assume judicial duties, but not in criminal cases (hudud and retribution). However, the reliance on the sayings of the forefathers is justified by the opponents and the cautious with arguments that evoke the "natural" differences between men and women, seeing them as eternal and inherent. Examples include the emotional nature and weakness of women in contrast to the rationality and strength of men, or that the work of women in the judiciary—which serves as a prelude to sitting on the judicial bench—requires, at times, traveling to crime scenes in remote areas at varying hours of the night and day, which is a hardship that women cannot bear, and which also conflicts with their family duties² (Al-Ḥāfiẓ & Al-Fattāḥ, 1998).

It was expected that the highest religious authority in the country would support the idea of women working in the judiciary with enthusiasm, rather than simply giving reluctant approval. However, it is clear that the Grand Imam sides with the opponents, relying on the same traditional arguments that discriminate between men and women on the basis of nature. In an interview with him, the Grand Imam began by announcing that there is no text in the Qur'an or the Sunnah that prevents women from ascending to the judiciary. This clear statement was sufficient, but the Grand Imam continued by pointing out the practical difficulties and the obstacles of traditions that do not allow women to work efficiently in the public prosecution. When the interviewer asked, in a conclusive

² The Egyptian press reflected various opinions during the last six months. However, several newspapers covered the issue in a manner veiled in mockery. For instance, in *Al-Wafd* newspaper (June 25, 1998), an article defending women's right to assume the position of a judge was published under the title "The Woman Judge!"—the exclamation point inserted by the editor reflects a negative evaluation of the article. Similarly, *Al-Jumhūriyya* newspaper ran an investigation on the subject under the title "Women's Talk: Women have been working in the judiciary for 44 years," while *Al-Ahrām* published a cartoon of a woman sitting on the judge's bench, holding a kitchen utensil instead of a gavel. The peak of ridicule was reached with the title published by *Al-Ahrār* newspaper in their investigation, "Excuse me, the Judge is Pregnant." This information is sourced from a report prepared by Muḥammad Ḥasan 'Abd al-Ḥāfiẓ and Maḥmūd 'Abd al-Fattāḥ for the Egyptian Women's Issues Center titled "The Image of Women in the Egyptian Press." See a summary of the report in "The Egyptian Woman in the Eyes of the Press," *Al-Ahālī* newspaper, issue no. 895, November 11, 1998, p. 10.

manner: “So we understand from this that this is a personal opinion of the Grand Shaykh of Al-Azhar, and not based on religious law?” The Shaykh immediately replied, “But it is based on jurisprudential and fundamental principles derived from religion.” Thus, he withdrew with his left hand what he had previously granted with his right hand, and the final result is that the quest for enlightenment discourse has fallen into the pit of justifying “traditions” with religious arguments that cover up their “male-dominated” distortions (Al- Şibā’ī, 1998).

“Traditions” usually take on a more refined name, “heritage,” which has become an obsessive concern since the great defeat. With the rise of the “political Islam” movement, “heritage” has become synonymous with Shari’a, and Shari’a has been equated with religion itself.

The Term “Shari’a” Between “Jurisprudence” and “Religion”

Many researchers distinguish between the concept of “Shari’a” and the concept of “jurisprudence.” Shari’a refers to the universal principles and rules revealed by God Almighty, while “jurisprudence” represents the human interpretations and efforts of Muslim scholars throughout different eras and regions in applying these principles to actual situations. This distinction is precise, and its formulation, in terms of structure, is flawless. However, the real issue lies in the criteria for application when discussing a particular issue, as earlier jurisprudential opinions are often cited, as we have noted in the previous examples discussed. When someone asks about the nature of the universal rules and principles that form the essence of the term “Shari’a,” the reference is often to the concept of “universal objectives” (*al-maqāşid al-kulliyya*), even though these “objectives” are merely interpretations by scholars of the fundamentals of Islamic jurisprudence, especially Abū Ḥāmid al-Ghazālī (d. 505/1111) and Abū Ishāq al-Shāṭibī (d. 790/1388). In other words, at the level of application, the concept of “Shari’a” refers to human interpretations and deductions.

Perhaps the root of the confusion lies in the fact that the concept of Shari’a or the term “Shari’a” is not clear because it has not been fully discussed

from a purely epistemological perspective. There has been a prevailing belief that Islam is both “*aqīda* (creed) and *Shari‘a*,” meaning it consists of two parts that can be separated, though they are complementary. The first part is creed, represented in the belief in the One God, His angels, His books, His messengers, the Last Day, resurrection, judgment, paradise, hell, and divine will (*qadar*) in both its good and bad. The second part, complementing the creed, because it stems from it, is “*Shari‘a*,” represented in the system of commands and prohibitions that regulate the individual and social behavior of believers, as well as the relationship of the believing community with other groups, whether within the same society—like in the case of the Yathrib (Medina) society that included Jews and polytheists alongside Muslims—or between Muslim and non-Muslim societies. This understanding is established and widely accepted among Muslims, both the general public and scholars, and is considered an unquestionable belief. It is regarded as one of the “immutable” aspects of faith, and anyone who attempts to open a discussion on it risks being accused of questioning their faith and belief, and being completely cast out from the fold of Muslims.

And there is no harm in holding any intellectual belief, as long as it does not confuse itself with the certainty of religious faith within the soul. However, what happened in the second half of the twentieth century was that the belief in the existence of “*Shari‘a*,” in the sense of laws and legislations known in modern societies, and even considering it equal to or superior in efficiency to those modern laws, led to a state of conceptual confusion. This belief intertwined with the emotion of religious faith, turning the idea into a religious doctrine. In this understanding, “*Shari‘a*” became the other face of the creed, and Islam was seen as incomplete without both together. Hence, the implementation of “*Shari‘a*” became an urgent demand; without it, Muslim societies were deemed to lose their “Islamic” identity and turn into “ignorant” societies. This is the notion formulated by Abū al-A‘lā Mawdūdī (d. 1399/1979) in the context of the sectarian political conflict in India on the eve of independence, which led Muslims in India to strive for separation and establish their own state, which became Pakistan. This idea was later embraced and spread throughout the Arab world by the Egyptian thinker Sayyid Quṭb (d. 1386/1966) in a similar context, during the conflict between the Muslim Brotherhood

in Egypt and the Free Officers movement over sharing political power after the movement's success in expelling the king and dissolving all political parties except the Muslim Brotherhood, thereby monopolizing governance. Thus, Islam as a creed was no longer sufficient, and "Shari'a" became an essential component of religious faith.

But this strong, tight bond, which turned "Shari'a," or rather jurisprudential laws, into a creed and religion, was not the creation of Mawdūdī, even though Mawdūdī gave it the form that is now prevalent in both moderate and extremist religious discourse. The origin of this understanding actually goes back to the link between the political concept of "caliphate" and religion. This link was born in the context of the discussion that took place in the Islamic world after the Turkish Kemalists, at the end of the first quarter of the twentieth century, first separated the sultanate from the caliphate and then abolished the caliphate entirely. During this discussion, political ambitions to occupy the now-vacant position became entangled with intellectual battles between supporters of the decision, such as 'Alī 'Abd al-Rāziq (d. 1386/1966), author of *al-Islām wa-uşūl al-ḥukm* (*Islam and the Foundations of Government*), and its opponents, led by Muḥammad Rashīd Riḍā (d. 1354/1935), author of *al-Khilāfa aw al-imāma al-ʿuẓmā* (*The Caliphate or the Supreme Imamate*). In this conflict, the al-Azhar institution, in an effort to support King Fu'ād's aspirations to ascend the throne of the caliphate, set up a form of inquisition against 'Abd al-Rāziq and his book, ultimately condemning the man for heresy. Not only was he removed from his judicial position, but he was also stripped of his scholarly titles, including the withdrawal of his "scientist" certificate. In this context, the concept of a "religious state" was crystallized, perhaps for the first time in the history of Islamic thought, and it remains the focal point of intellectual struggle since Ḥasan al-Bannā (d. 1368/1949)—a student of Rashīd Riḍā—founded the Muslim Brotherhood in Egypt in 1928.

To open the closed gate of discussion about the concept of Shari'a and its relationship to religion/Islam, it is essential to return to the so-called original realm of discourse for words and expressions. This realm predates their transformation into concepts and terms laden with the weight of historical, social, and political conflicts and their intellectual and cultural

expressions, along with the semantic accumulations they generate. Such an analytical return might reveal some of the roots of the confusion that contemporary religious discourse suffers from. The Qur'an is always the original realm of discourse for everything that was later integrated into the system—or rather systems—of Islamic thought through layers of interpretation and exegesis that shaped concepts and coined terms. The root word *shar'* appears in the Qur'an only five times: once in the form of a description in an adverbial phrase *asshurra^{an}*—describing the appearance of fish on the Sabbath for the Banū Isrā'īl (Q. 7: 163), once in the infinitive form in the object position as *shir'a*, and only once in the form that is commonly used today as “Shari'a.” Additionally, the root word appears twice in the form of a verb, and in both cases, it means to manifest or make clear the *dīn* after it had been hidden and unknown. It is God who has “laid down for you (people) the same commandment that He gave Noah, which We have revealed to you (Muhammad) and which We enjoined on Abraham and Moses and Jesus.”³ (Q. 42: 13).

The original linguistic use of the word “Shari'a” is derived from clearing a path to water for animals to drink, and from this, the places where animals descend to water are called *sharī'a*, *shirā'*, and *mashra'a*. Therefore, the meaning of God “has laid down for you the same commandment,” is that He, the Exalted, has shown you a path and prescribed for you a method. Hence, the Qur'an mocks the polytheists, for they believe they are on the correct path, while in fact, they are misguided: “How can they believe in others who ordain for them things which God has not sanctioned in the practice of their faith?” (Q. 42: 21).

It is only natural for religion to be a *shir'a* in the sense of a method, a path, or a road that a person follows. Therefore, the essence and origin of religion are one, despite the natural differences among people. These differences should not lead to fighting or bloody conflicts. The Jews are to follow their Torah, and the Christians are to follow their Gospel. God says: “But why do they come to you for judgement when they have the Torah with God's judgement,” and He says, “So let the followers of the Gospel judge according to what God has sent down in it. As for Muslims, they

³ The translations of all cited verses from the Qur'an are based on Abdel Haleem, M. A. S. (2005). *The Qur'an: A new translation*. Oxford: Oxford University Press.

are to follow their own book, as God says: “We have assigned a law and a path to each of you. If God had so willed, He would have made you one community.” (Q. 5:43, Q. 5:47, & Q. 5:48 consecutively). Commentators have said: “*shir‘a* means religion, and *minhāj* means a path. It has also been said that both *shir‘a* and *minhāj* together mean the path, and here, the path refers to the religion (see *Lisān al-‘Arab*).” Therefore, when God addresses Muḥammad (peace be upon him) saying, “Now We have set you (Muhammad) on a clear religious path (Shari‘a), so follow it—” (Q. 45:18), it is a command to follow the path, the “Shari‘a” that God has established for him, and not to follow the laws of desires, which are followed by the polytheists “who lack (true) knowledge.” This means that polytheism is a “Shari‘a” of its own, and Islam is another “Shari‘a” of command. Similarly, Judaism is a “Shari‘a,” Christianity is a “Shari‘a,” and customs and traditions are also considered a “Shari‘a.”

In the Qur’an, there is no distinction between *‘aqīda* and “Shari‘a,” as “Shari‘a” refers to the religion in Qur’anic usage. This usage remained evident until the time of Ibn Rushd (Averroes) (d. 595/1198), who viewed “Shari‘a” and reason as being like foster sisters, meaning that “Shari‘a” here refers to religion, not legal rulings. In Şūfī discourse, there is always a comparison between “Shari‘a” and *ḥaqīqa*, with the distinction being that “Shari‘a” is a revelation that is based on transmission (narration), while *ḥaqīqa* relies on witnessing and observation through the Şūfī ascent journey (*mi‘rāj*). The distinction between “Shari‘a” and *‘aqīda*, where the concept of “Shari‘a” became limited to legal rulings, emerged in the context of contemporary problems. It is true that some proponents of establishing a religious state based on the implementation of “Shari‘a” law theoretically differentiate—at least in principle—between “Shari‘a” and *fiqh*, or between what is fixed and what is variable in the structure of the Islamic legal system. However, this distinction ultimately leads to limiting the concept of “Shari‘a” that must be applied to the *ḥudūd* mentioned in the Qur’an, such as the cutting off of hands for thieves, and the flogging of adulterers, along with the punishment of stoning for married men and women guilty of adultery—a punishment not mentioned in the Qur’an. Similarly, there is no mention of the punishment of flogging for alcohol consumption. It has been said that the punishment of *rajm* (stoning) is mentioned in a verse abrogated from the recited text (*mansūkha[t] al-*

tilāwa), though its ruling remains effective, which is difficult to accept easily, especially considering the reluctance to critically assess the narrations claiming that the Prophet (peace be upon him) carried out such a punishment on a woman. It is also worth considering the possibility that this punishment was a continuation of customs and traditions that existed before the legislation of “flogging” As for the punishment for “alcohol consumption,” there is no disagreement that it is an *ijtihad* (independent reasoning) by Muslims, meaning that it is a man-made punishment.

Restricting the concept of Shari‘a to the application of *ḥudūd* (punishments)—which, according to the Prophet’s recommendation, should be avoided in cases of doubt—is not just a conclusion. The laws of inheritance, marriage, divorce, guardianship, etc., are already enforced and applied literally in most Islamic countries. Unfortunately, these are not applied with an open-minded Qur’anic approach, meaning one that aligns with the overarching *maqāṣid* (objectives) of the Qur’an. Instead, they are applied based on jurisprudential interpretations and exegeses that reflect traditions and laws of societies that are outdated. One only needs to look at the harsh restrictions imposed on a woman’s right to divorce even when living together becomes impossible, her limited ability to set conditions in the marriage contract, and her right to work.

The “rulings” (*aḥkām*) found in the Qur’an make up no more than one-sixth of its verses. So, is Shari‘a confined to this small framework? And does the “creed”—which some advocates of a religious state consider equal to Shari‘a—form the foundation of Shari‘a, while it is spread throughout the structure of the Qur’an, in its stories, parables, lessons, and admonitions? In other words, in its grand literary structure? These people have reversed the situation, making the structure a foundation for some of its margins and minor aspects. The rulings, by nature, are subject to development and even abrogation. They cannot be on the same level as the structure that is not subject to abrogation or development. What God prescribed for Muhammad—Islam—is the same as what He prescribed for the messengers before him. Religion is one, but the rulings differ depending on time and place. The theoretical distinction that some make between “Shari‘a” and “*fiqh*” (jurisprudence) quickly disappears in practice in favor of *Fiqh*, with its principles, branches, analogies, assumptions, and commentaries. And when it becomes “Shari‘a” that must be applied, the jurist of the time—or rather the student of *Fiqh*—becomes a reference for

fatwas on everything, from issues of menstruation and post-natal bleeding to matters of democracy and human rights, not to mention cloning and globalization. In short, the mufti becomes a reference for science, culture, literature, arts, technology, politics, economics, sociology, psychology, and philosophy. Is there a solution in Shari‘a for every problem and an answer to every question? Doesn’t this assumption ultimately lead to restricting discussion within the circle of “interpretation” and “counter-interpretation”?

Heritage and the Problem of Interpretation and Counter-Interpretation

The concern about the issue of “returning” to “heritage” (*al-‘awda ilā al-turāth*) has been, and remains, the dominant preoccupation in the majority of responses within Arab discourse to the questions raised by successive defeats. Three main approaches to dealing with heritage have emerged from this fundamental concern: The most prominent approach, especially from a popular and public perspective, is the revivalist Salafī trend. This approach views heritage, particularly Islamic religious heritage, as a repository of solutions. It sees it as an expression of a distinct “identity” and a realization of a unique civilizational project that alone can rescue the nation from its current crisis and achieve the desired renaissance. The second approach advocates a complete break with heritage. This viewpoint considers heritage to be harmful and responsible for some aspects of the current crisis. It suggests that the solution lies in analyzing or deconstructing this heritage in order to create an epistemological rupture that frees us from its harmful influences. Naturally, a third approach has emerged: the renewal of heritage. This is a syncretic trend, although it attempts to present itself as one of “reconciliation” between heritage and modernity by renewing heritage through reinterpreting it to meet contemporary demands. What interests us in this discussion is the methodology of the “renewers,” especially in terms of the conflict between their conclusions and the rigid discourse of the Salafī traditionalists, despite their agreement on the comprehensive authority of religious texts.

For example, when the issue of women’s rights in Islam is raised, defenders of Islam—often the renewers—turn to “Qur’anic texts” to demonstrate that Islam granted women rights fourteen centuries before

modern laws. In this defence, emphasis is placed on texts that affirm equality, highlighting them. Meanwhile, traditional Salafis argue that this equality pertains to rewards and punishments in the afterlife; it is a religious, not social, equality. However, this equality is still conditioned by affirming the natural differences between men and women, particularly the biological distinctions. In affirming these differences, they also cite the Qur'an, without recognizing the context of the Qur'an's address to the Arabs. In this disregard for context, both interpretation and counter-interpretation rely on semantic manipulation of religious texts—whether from the Qur'an or the *Ḥadīth*—without considering the nature of these texts in terms of history, context, composition (in the sense of structure and formation, not human authorship), language, and meaning. Does this not call for the researcher to develop a method of understanding the texts that is capable of freeing Islamic thought from the crisis of interpretation and counter-interpretation, which has a long history in practice?

It may be useful to present just one example that reveals the dominance of the approach of interpretation and counter-interpretation in our contemporary religious culture. This is done on a pragmatic basis that disregards context at all levels, in addition to the overlap between these levels. Here, we present the *fatwa* (religious ruling) that was highlighted by the French news agency and published by Kuwaiti newspapers, quoting Shaykh 'Abd al-'Azīz bin Bāz, the head of the Council of Senior Scholars and the General Presidency of Scholarly Research and *Iftā'* in Saudi Arabia, entitled "Women's Work is One of the Greatest Means to Adultery":

Taking a woman out of her home, which is her kingdom and her vital foundation in this life, removes her from her innate nature and the way God has created her. The call for women to enter fields that belong to men is a serious threat to Islamic society. One of its greatest consequences is the mixing of men and women, which is one of the greatest means leading to adultery, something that destroys society and undermines its values and morals.⁴

Undoubtedly, the interest of the French news agency in publishing this fatwa is not devoid of ideological significance within the broader campaign to distort the image of Islam and Muslims in Western media

⁴ *Rūz al-Yūsuf* magazine, issue 3553, July 15, 1996, p. 25.

in general. In the context of the Taliban's practices in Afghanistan against women—where they made the issue of women's "veil" and confining them to the home a top priority in their reforms—this fatwa gains particular importance in the aforementioned distortion efforts. Therefore, it became necessary for a prominent figure representing the Islamic renaissance (*al-nahḍa al-Islāmiyya*) movement to respond to this dangerous fatwa, which poses a direct threat to the image of "civilized" Islam (*al-Islām al-mutaḥaḍḍir*) that some Islamic factions claim to advocate. In this response, the writer draws on the opinions of Shaykh Muḥammad Rashīd Riḍā, a disciple of Shaykh Muḥammad 'Abduh and the editor of *al-Manār* magazine, from which the Imam's ('Abduh's⁵) commentary emerged with Riḍā's notes. Riḍā observed that he dedicated a chapter in his book *Ḥuqūq al-Nisā' fī'l-Islām (Women's Rights in Islam)* to the participation of women and men in religious, social, and political activities. In the Beirut edition, Shaykh Muḥammad Nāṣir al-Albānī (1914–1999), a scholar of contemporary Salafism, provided commentary on the book. He was displeased with both the title and the chapter and added a footnote on the first page stating: "This generalization is clearly flawed and is, in fact, invalid as it contradicts the generality of the verse 'And stay in your houses' (*wa-qarn fī buyūtikunn*) and what was practiced by the women of the pious predecessors (*salaf ṣāliḥ*), who refrained from involvement in politics. The author of the response counters Shaykh al-Albānī's commentary, stating:

In this footnote, the great *ḥadīth* scholar made two mistakes: First, he spoke about the generality of the verse 'And stay in your houses,' which is specifically addressed to the Prophet's wives, as made explicit in the Qur'an. Second, his claim that the women of the early pious generations did not involve themselves in politics is contradicted by the events of the Prophet's era and the rightly-guided caliphs, who are considered the best of the predecessors.⁶

The verse at the center of interpretive controversy is: "And stay at home, and do not flaunt your finery as they used to in the pagan past; keep up the prayer, give the prescribed alms, and obey God and His Messenger.

⁵ All mentions of the 'Imam' hereafter refer to Muḥammad 'Abduh.

⁶ Fahmī Huwaydī, "Normalizing the Relationship of Women with Society," *Al-Ahrām* newspaper, July 9, 1996.

God wishes to keep uncleanness away from you, people of the (Prophet's) House, and to purify you thoroughly." (Q. 33:33). This verse is part of a group of verses that regulate the relationship between the Prophet and his wives, beginning with giving them the choice between separation with grace (divorce) if they desired worldly life and its adornments, or staying under the Prophet's care with the promise of great reward in the afterlife. It ends by instructing them to remain in their homes and remember what is recited in their houses of " God's revelations and wisdom" (Q. 33:28–34). Without a doubt, the context is one directed at the Prophet's wives, but the question remains regarding the "ruling"—the command to remain in the house. Is it exclusive to the Prophet's wives, or should it be applied universally? The question in the language of jurists and interpreters is whether the relevance lies in the specific cause (the reason for revelation) or in the generality of the wording. It is clear that Shaykh al-Albānī prioritizes the generality of the wording, while our writer (Fahmī Huwaydī⁷) focuses on the specificity of the cause. What is also clear is that in his preoccupation with defensive interpretation made him (Huwaydī) overlook the remaining commands in the verse, "Do not flaunt your finery as they used to in the pagan past; keep up the prayer, give the prescribed alms, and obey God and His Messenger." These are commands that are difficult to confine to a specific group. The focus on the address at the beginning of Q. 33:32, "O wives of the Prophet, you are not like anyone among women," while neglecting the overall narrative context of the sequence of verses, seems particularly responsible for the potential for semantic manipulation leading to contradiction and conflict.

Ibn Kathīr (1301–1373), in his *tafsīr* (Qur'anic exegesis), holds that the command to remain in the houses applies to all women and is not limited to the Prophet's wives. He shifts the question of generality versus specificity from the command to remain in the house to the concept of the "People of the House" (*Ahl al-Bayt*), about whom God intends to remove impurity: Does this refer only to the Prophet's wives, or does it also include his broader family, especially Fāṭimah, 'Alī, and their children? The disagreement discussed by Ibn Kathīr regarding the interpretation

⁷ Fahmī Huwaydī (1937–) is an Egyptian journalist and Islamic reformist thinker writing on Islam, democracy and governance. In this section of paper, Abū Zayd uses the phrase 'our writer' to present Huwaydī's views.

of this term undoubtedly reflects historical disputes between the “Sunni” and “Shi’a,” which we will not delve into here. The point here is that the use of the “generality vs. specificity” binary as a tool for interpretation and counter-interpretation is not a productive method for uncovering meaning. This binary—like other interpretive dualities such as “abrogating and abrogated” and “clear and ambiguous”—belongs to the classical interpretive tools that can generate both meaning and its opposite.

In addition to the ineffective interpretive tools, both our writer and Shaykh al-Albānī use “historical evidence” to support their respective interpretations. Al-Albānī denies women’s participation in political life, while our writer affirms it. There is no doubt that historical reality, especially the Battle of the Camel, involving ‘Alī ibn Abī Ṭālib on one side and Ṭalḥa, al-Zubayr, and ‘Ā’isha on the other, confirms women’s participation in political conflict. But the absent question is: Does ‘Ā’isha’s involvement in the battle against ‘Alī constitute a violation of the Qur’anic command to remain in the house, especially if the ruling was specific to the Prophet’s wives? Or did ‘Ā’isha understand that the command to stay in the house—unlike the other commands, of course—was temporary and specific to the Prophet’s lifetime, meaning it was only “specific” in a temporal sense? Attempting to answer this question presents us with two possibilities: either the command was “temporary,” or ‘Ā’isha committed the sin of “leaving” her home not only in a political sense but also religiously. In either case, the crisis of interpretation and counter-interpretation remains, a crisis that stems from—as we will analyze further—the treatment of the Qur’an as an entirely transcendent text, detached from its history and the reality in which it was revealed. Our writer continues citing Qur’anic texts that affirm the concept of equality between men and women.

It is natural for enlightened individuals to defend women’s right to work and to find a legitimate justification for the interaction between men and women, an interaction that cannot be avoided in work relationships. In the context of the Kuwaiti National Assembly approving by a majority of 95% a law prohibiting “mixing” in all educational institutions—from early stages to university education—the author emphasizes the need to differentiate between preventing mixing out of respect for traditions and

prohibiting it on a religious basis.

The claim that “separation is a religious obligation” and that “opposing it is a call for the violation of God’s commands” and that “anyone advocating for mixing is in fact calling for disobedience to God and His Messenger and opposing His Book” is something that cannot be left unchallenged. In its initial sense, this issue may pertain only to specific societies. However, when framed in such religious terms, it concerns all Muslims universally. Therefore, we must examine this matter carefully and place it within its proper legal framework as we perceive it to be correct. We do not know of any religious text from the Qur’an or Sunnah that explicitly calls for the prohibition of men and women mixing. Among our contemporary scholars, we hardly find any respected jurists advocating for this, except for scholars of the Salafi school in our time, most of whom we respect and consider sincere and devoted to the faith. However, their approach is marked by extremism, which scholars from other jurisprudential schools, especially the religious revival movement represented by figures like Jamāl al-Dīn al-Afghānī (1838–1897), Muḥammad ‘Abduh, Rashīd Riḍā, Maḥmūd Shaltūt (1893–1963), Muḥammad ‘Abdallāh Darāz (1894–1958), and more recently the two scholars Muḥammad al-Ghazālī (1917–1996) and Yūsuf al-Qaraḍāwī (1926–2022), do not agree with. Only Salafī jurists have chosen a particularly strict stance toward women, perhaps because they represent the most jurisprudential school influenced by Arab traditions that downplayed women’s role, reduced their activity and vitality, and considered them a source of temptation that must be carefully guarded against, surrounded by a dense barrier of warnings and precautions.⁸

After citing the Qur’anic texts that extremists rely on—specifically the verses concerning the Prophet’s wives, which have already been discussed—and interpreting them using the aforementioned method, the writer presents their evidence from prophetic *ḥadīths*, revealing the flaws in their interpretations. This way, the interpretation of the *ḥadīths* also

⁸ Fahmī Huwaydī, “With Teachings, Not Decrees,” *Al-Ahrām* newspaper, June 25, 1996. Among the key sources relied upon by the writer: Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fatāwā mu‘āşira: min hady al-Islām* (Cairo: Dār al-Wafā’, 1993), vol. 2, p. 286; Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Mar’a bayn al-rakūd wa al-tajrīd* (Cairo: Dār al-Shurūq, 1990); ‘Abd al-Ḥalīm Abū Shuqqa, *Al-Mawsū’a fī taḥrīr al-mar’a fī ‘aşr al-risāla* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1990).

relies on differences over “meaning” without addressing the “authenticity” of the *ḥadīths* in terms of chain of transmission (*sanad*) and text (*matn*). Furthermore, there is no discussion of whether the narrated text, even if it is authenticated both in chain and text, is a legal text in the religious sense or merely descriptive of the traditions of the time. In other words, are these texts attributed to the Prophet, assuming their authenticity in both chain and text, merely part of “customs and traditions,” and thus not obligatory outside their historical and social context? Or are they part of legislative traditions? It should be noted that the justification for the legitimacy of mixing is conditioned on it being a collective interaction without “seclusion.” This interpretation implicitly accepts the validity of the saying attributed to the Prophet, “When a man and a woman meet in private, the third one present is Satan,” and even treats it as a legislative statement

The Contextual Reading Methodology

The methodology of renewal is fundamentally based on what is called the “contextual reading” method of texts. This approach is not entirely new; rather, it is a development of traditional methods from the science of *usūl al-fiqh* (principles of Islamic jurisprudence) on one hand, and a continuation of the efforts of the pioneers of the Islamic renaissance—especially Imam Muḥammad ‘Abduh (1849–1905) and Shaykh Amīn al-Khūlī (1895–1966)—on the other hand. The methodology relies on the disciplines of *‘ulūm al-Qur’an* (Qur’anic sciences), particularly the sciences of *asbāb al-nuzūl* (occasions of revelation) and *nāskh wa mansūkh* (abrogating and abrogated verses), in addition to *‘ulūm al-lughā* (linguistic sciences) as essential tools for interpretation and deriving rulings from texts. These tools are among the most important in the “contextual reading” methodology. While the scholars of *uṣūl al-fiqh* emphasize the importance of *asbāb al-nuzūl* to understand the meaning, contextual reading views the issue from a broader perspective: the overall historical and social context—specifically the 7th century CE—in which the revelation took place. This is because this context allows the researcher to determine, within the framework of rulings and legislations, for example, what originates from the divine revelation and what stems from pre-Islamic religious or social customs. Additionally, one

can distinguish between what Islam fully accepted and developed, such as pilgrimage (*ḥajj*), and what it accepted partially, suggesting the need for its further development for Muslims, such as the issues of slavery, women's rights, and wars.

While the scholars of *uṣūl al-fiqh* believe that *asbāb al-nuzūl* does not imply the temporality of rulings nor restricts them to their specific causes—establishing the principle of “considering the general wording rather than the specific cause”—the contextual reading methodology makes a distinction between the “meanings” and the historical connotations derived from the context on one hand, and the “implication” that the meaning conveys in its historical and social context of interpretation on the other hand. This distinction is crucial, provided that the implication stems from the meaning and is closely tied to it, just as a result is tied to its cause, and not a reflection of the interpreter's personal desires or an imposition upon the “meaning” itself.

In addition to the broader socio-historical context of the pre-revelation era, there are several other levels of context that must be considered in the proposed methodology. Some of these levels include:

The Context of the Order of Revelation

This refers to the chronological order in which the revelation was revealed, which differs from the order in which the chapters and verses are recited in the Qur'an. Traditionally, interpreters have tended to interpret the Qur'an according to the latter order, which overlooks the fact that the meanings of Qur'anic words evolved over the 20 years during which the revelation was revealed. The same word in different contexts may not carry the same meaning. This does not diminish the importance of the “recitation order”; rather, attention must be given to it in terms of its aesthetic and psychological impact, as it is the order in which the text has been received by the general audience. While reading according to the order of revelation is essential for uncovering meanings and connotations, reading according to the recitation order reveals the “implication” and impact. The contextual reading methodology takes both orders into account in a comprehensive and integrative approach, without neglecting the differences between them. The historical reading can reveal the

development of connotations within the structure of the text, such as from the Meccan to the Medinan periods, but it cannot uncover the overall connotative impact of the current structure of the Qur'an. Meanwhile, the sequential reading used by interpreters might succeed in revealing the overall connotative impact but often overlooks the issue of connotative development. The task of the renewal methodology is to combine both the historical and sequential dimensions in the interpretation process.

The Context of "Narrative"

This refers to a broader context that surrounds what might be considered a legislative command or prohibition, which could appear in a narrative context or as a description of the conditions of previous nations. It might also appear in response to critics, attackers, or mockers of the Qur'an or Muhammad, whether they were from the polytheists of Mecca or from the People of the Book. The importance of paying attention to the narrative context lies in enabling the scholar to distinguish between what was revealed as essential legislation and what was revealed in the context of polemics⁹ (Al-Zarkeshi, 1972), description, threat, warning, or moral lessons, etc.

⁹ The polemical context, as will be clarified through examples, refers to responding to critics and mockers using their own logic but in reverse, exposing the internal inconsistency of their argument. Imam al-Shāfi'ī noticed this context in his interpretation of the verse: "(Prophet), say, 'In all that has been revealed to me, I find nothing forbidden for people to eat, except for carrion, flowing blood, pig's meat- it is loathsome- or a sinful offering over which any name other than God's has been invoked.'" (Q. 6:145). He observed that since the disbelievers prohibited what Allah allowed and allowed what Allah prohibited, the verse came to oppose their purpose, as if it said: "Nothing is forbidden except what you have prohibited, and nothing is allowed except what you have allowed." Al-Shāfi'ī then provided a clarifying example: it is as if someone tells you, "Don't eat sweets today," and you respond, "I will only eat sweets today," with the intent of opposition rather than literal affirmation. Quoted from Badr al-Dīn Muḥammad ibn 'Abd Allāh al-Zarkashī (d. 794/1392), *Kitāb al-burhān fī 'ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-ma'rifa, 3rd ed., 1972, Vol. 1, pp. 23-24).

The Level of Linguistic Structure

This is more complex than the grammatical structure, which interpreters have traditionally focused on. It involves analyzing relationships such as “separation” or “connection” between grammatical sentences, as well as “advancement and delay,” “implicit and explicit mention” (omission and inclusion), and “repetition,” among other key elements that reveal different levels of meaning. These are the semantic elements that ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī (d. 1078) discussed in his important work *Dalā’il al-i’jāz* under the concept of *Naẓm* (structure). We have analyzed these in the light of the science of “stylistics” in an independent study (The Concept of Nazm, 1984). Beyond this comes the level of grammatical and rhetorical analysis, which goes beyond traditional rhetoric and utilizes tools from the sciences of “discourse analysis” and “textual analysis” in their modern developments. This application reveals deeper and more complex levels in the divine discourse, which we do not have the space to elaborate on here. As for the second foundational text, the prophetic Sunna, it is essential to combine the critique of both *matn* (content) and *isnād* (chain of transmission). It is also important to benefit from all the possibilities offered by modern methods of textual criticism and documentation in linguistics and stylistics. Most importantly, it is necessary to open the door for *ijtihād* (independent reasoning) to distinguish between what belongs to the Prophet’s sayings as “Sunna” in its technical sense (i.e., obligatory to follow as he is the Messenger and Prophet), and his ordinary sayings, which can be accepted or left behind as he was also a human being.

From the perspective of the aforementioned methodology, we analyze here the texts related to women and their rights—particularly in the Qur’anic discourse—through a historical and critical analysis. We will find that many of the rulings that critics of Islam and Arab-Islamic culture rely on in the issue of “women’s rights” were historically not legislations brought by the Qur’an. Therefore, in order to truly understand Islam’s stance on the issue of “human rights” in general and “women’s rights” in particular, it is necessary to conduct a historical comparison between the status of “women’s rights” before Islam and the new rights legislated by Islam. Between the “pre-Islamic” period and the “post-Islamic” period, there is a shared space that represents the point of intersection between the old

and the new. This space serves as a bridge or a passage through which the new establishes its cognitive acceptance in the consciousness of the people whom the revelation addresses. This analysis of the differences between the new message and the transitional zone is what is referred to as the process of restoring the original meaning of the discourse by replanting it in the historical context that it has been separated from for fourteen centuries, leading people to mistakenly believe that everything the Qur'an mentioned about women is legislation when it is not.

We also critically address the ideological manipulation of religious meaning concerning women's rights in some trends of Islamic thought. These manipulations primarily followed the path of justifying the "social" context of the Bedouin society, which was hostile not only to women and their rights but also to the very social existence of human beings, reducing them to mere cogs in the institution of the "tribe" This institution has taken various forms throughout history, and some of its manifestations still exist in certain contemporary Arab societies. This manipulation of meaning against its original context has dominated the social and political history of the Arab nation, except for a few exceptions that must be highlighted to absolve Islam from the betrayal of its values by its followers. This occurred in the context of the dominance of various forms of military dictatorships that inherited the institution of the "tribe" and breathed new life into it. While the pioneers of the renaissance era attempted to restore the context of meaning to align it with the implications of the era and history—without contradicting the "original meaning," i.e., the "contextual" meaning—the political, social, and cultural failure, or rather the stagnation, of the renaissance project has reopened the discussion on issues previously addressed. It is illogical to merely revive or recall previous answers, as the context has changed, and the challenges are no longer the same. Therefore, it is necessary to propose a contextual reading methodology to escape the interpretive crisis that religious thought is still trapped in.

The Polemical and Descriptive Contexts

By closely analyzing the religious texts related to women, particularly in the Qur'an, we can confidently assert that "equality" between men and

women represents a fundamental objective of the Qur'anic discourse. The texts on this matter do not allow for interpretations that go beyond their direct meanings. It is important to highlight that, unlike the Torah, for instance, the Qur'an does not portray Eve—the model for womankind—as the tool of Satan to tempt Adam into eating from the forbidden tree in disobedience to God's command. The Qur'an is clear in its equal treatment of Adam and Eve regarding responsibility and punishment. However, Muslim interpreters incorporated the biblical version of the story into their explanations and attributed the blame for the original sin to Eve.¹⁰ As a result, women, in the discourse of extremists throughout periods of backwardness, have been labeled as symbols of sin and impurity, and the gateway for Satan. This led to the notion that isolating and concealing women from social interaction was the solution, not only to protect them from the temptations of Satan but to protect men as well. With the exception of some jurisprudential statements and interpretations, we observe that Islamic thought, as a whole, has been primarily concerned with the human being and their relationship with God and the world from both existential and epistemological perspectives, without taking gender into consideration.

However, because the Qur'an was revealed to a society in which distinctions between men and women, or between males and females, were part of their culture and social system, it is natural that these distinctions are reflected in the Qur'an's debates with them. But the mistake lies in treating these polemical expressions as if they were legislative rulings brought by Islam. This explains the abundance of fatwas and erroneous interpretations arising from the confusion between polemical and legislative contexts. Equality between women and men is a core objective of the Qur'an in two key aspects. The first is equality in the origin of creation from a "single soul." Unlike the Torah, which considers Eve a part of Adam, created from one of his ribs—later referred to as the "crooked rib" that constantly requires correction through discipline—the Qur'an emphasizes equality. The second aspect is equality in religious duties and the consequences that follow, whether reward or punishment, as seen in the following verses:

¹⁰ See the author's *Al-Mar'a fi khaṭāb al-azmah* (Cairo: Dār nuṣūṣ lil-Naṣr, 1994), Introduction: "*Ḥawwā bayn al-dīn wa'l-ustūra*," pp. 11-17.

1. "People, be mindful of your Lord, who created you from a single soul, and from it created its mate, and from the pair of them spread countless men and women far and wide. Be mindful of God, in whose name you make requests of one another. Beware of severing the ties of kinship: God is always watching over you." (Q. 4:1)
2. "It is He who created you all from one soul, and from it made its mate, so that he might find comfort in her." (Q. 7:189)
3. "To whoever, male or female, does good deeds and has faith, We shall give a good life and reward them according to the best of their actions." (Q. 16:97)
4. "But anyone, male or female, who does good deeds and is a believer will enter Paradise, and they will not be wronged by as much as the dip in a date stone." (Q. 4:124)
5. "Whoever does evil will be repaid with its like; whoever does good and believes, be it a man or a woman, will enter Paradise and be provided for without measure." (Q. 40:40)
6. "Their Lord has answered them: 'I will not allow the deeds of any one of you to be lost, whether you are male or female, each is like the other. I will certainly wipe out the bad deeds of those who emigrated and were driven from their homes, who suffered harm for My cause, who fought and were killed. I will certainly admit them to Gardens graced with flowing streams, as a reward from God: the best reward is with God.'" (Q. 3:195)
7. "The believers, both men and women, support each other; they order what is right and forbid what is wrong; they keep up the prayer and pay the prescribed alms; they obey God and His Messenger. God will give His mercy to such people: God is almighty and wise. God has promised the believers, both men and women, Gardens graced with flowing streams where they will remain; good, peaceful homes in Gardens of lasting bliss; and—greatest of all—God's good pleasure. That is the supreme triumph." (Q. 9:71-72)

As for the polemical texts that appear to distinguish between male and female, they were revealed in the context of responding to the Arab polytheists who attributed daughters to God, claiming that the angels were the daughters of Allah. This belief likely stemmed from their ancient religious traditions, remnants of which still existed when the Qur'an was revealed. The names of the deities that the Arabs worshiped,

as mentioned in the Qur'an—*al-Lāt*, *al-'Uzzā*, and *Manāt*—are feminine names. The evidence that this is a polemical argument lies in how the Qur'an addresses both the worship of female deities and the attribution of female angels to God in a single context:

(Disbelievers), consider al-Lat and al-Uzza, and the third one, Manat --are you to have the male and He the female? That would be a most unjust distribution! --these are nothing but names you have invented yourselves, you and your forefathers. God has sent no authority for them. These people merely follow guesswork and the whims of their souls, even though guidance has come to them from their Lord (Q. 53:19–23).

It is logical to assume that pre-Islamic Arab society had long passed the stage of matriarchy and had become a patriarchal society. The worship of female deities contradicted the prevailing social norms, where females were viewed as inferior beings that brought dishonor, as is evident from the practice of burying baby girls alive. Therefore, the Qur'an considered the Arabs' insistence on attributing females to God as a form of disdain, especially since they based this attribution on a deeply pagan belief that there was a "kinship" between God and the *jinn* (Q. 37: 158), which led to the birth of angels (Q. 37: 151-152). It was natural for the Qur'an to respond polemically by saying: "In His place the idolaters invoke only females, and Satan, the rebel." (Q. 4: 117).

Thus, it is a mistake to interpret the Qur'anic discourse in this context as demeaning to females. How could it be, when the Qur'an condemns the Arabs' practice of burying their daughters alive, whether out of fear of poverty or disgrace?

1. "They assign daughters to God --may He be exalted!--and the (sons) they desire to themselves. When one of them is given news of the birth of a baby girl, his face darkens and he is filled with gloom. In his shame he hides himself away from his people because of the bad news he has been given. Should he keep her and suffer contempt or bury her in the dust? How ill they judge!" (Q. 16:57–59).
2. "Yet they assign some of His own servants to Him as offspring. Man is clearly ungrateful! Has He taken daughters for Himself from what He

creates and favored you with sons? When one of them is given news of the birth of what he attributes to the Lord of Mercy, his face darkens and he is filled with gloom—'Someone who is brought up among trinkets, who cannot put together a clear argument?'—and they consider the angels, God's servants, to be female. Did they witness their creation? Their claim will be put on record and they will be questioned about it." (Q. 43:15-19).

3. "Now (Muhammad), ask the disbelievers: is it true that your Lord has daughters, while they choose sons for themselves? Did We create the angels as females while they were watching? No indeed! It is one of their lies when they say, 'God has begotten.' How they lie! Did He truly choose daughters in preference to sons? What is the matter with you? How do you form your judgements? Do you not reflect?" (Q. 37:149-155).
4. "What? Has your Lord favoured you people with sons and taken daughters for Himself from the angels? What a monstrous thing for you to say!" (Q. 17:40).

When we look beyond the texts that appear in a polemical context, we find other texts presented in a descriptive context. For example, what is narrated on the tongue of Mary's mother when she gave birth to her daughter occurs within a narrative context, which can be seen as an expression of the speaker's perspective. The situation was such that the wife of Imran—who had vowed to dedicate what was in her womb to God—thought that a female was not suitable for fulfilling the vow. However, the parenthetical phrase "And Allah knew best what she delivered" negates this assumption and doubt from the mother's side:

Imran's wife said, 'Lord, I have dedicated what is growing in my womb entirely to You; so accept this from me. You are the One who hears and knows all,' but when she gave birth she said, 'My Lord! I have given birth to a girl'— God knew best what she had given birth to: the male is not like the female—'I name her Mary and I commend her and her offspring to Your protection from the rejected Satan.' (Q. 3: 35-37).

The same applies to the concepts of the Arabs, such as the verse:

The love of desirable things is made alluring for men– women, children, gold and silver treasures piled up high, horses with fine markings, livestock, and farmland– these may be the joys of this life, but God has the best place to return to (Q. 3:14).

Another example of descriptive Qur'anic language, which has been interpreted as legislative, is the issue of male guardianship (*qiwāma*) over women. This has been understood to mean that men are responsible for women, with all the responsibilities that come with authority, including punitive actions such as abandoning or striking the wife, as mentioned in the verse:

Husbands should take good care of their wives, with (the bounties) God has given to some more than others and with what they spend out of their own money. Righteous wives are devout and guard what God would have them guard in their husbands' absence. If you fear high-handedness from your wives, remind them (of the teachings of God), then ignore them when you go to bed, then hit them. If they obey you, you have no right to act against them: God is most high and great (Q. 4: 34).

Upon examining the narrations provided by al-Suyūṭī (d. 911/1505) regarding the reason for the revelation of this verse, we realize that the revelation considered the conditions of the people being addressed. One narration mentions a woman who came to the Prophet (peace be upon him) complaining that her husband had slapped her, to which the Prophet responded, "He has no right to do that." In another narration, the Prophet ruled that the woman had the right to retaliate by slapping her husband in return. If this narration is accurate, it reflects the principle of retribution (*qiṣāṣ*) mentioned in the verse:

In the Torah We prescribed for them a life for a life, an eye for an eye, a nose for a nose, an ear for an ear, a tooth for a tooth, an equal wound for a wound: if anyone forgoes this out of charity, it will serve as atonement for his bad deeds. Those who do not judge according to what God has revealed are doing grave wrong (Q. 5: 45).

The Prophet's rejection of the husband's action clearly affirms the original principle of "equality" in Islam. However, because the people being addressed were not yet capable of fully accepting this equality, the verse of guardianship was revealed.¹¹ But the question remains: Does the verse legislate guardianship, or is it merely describing the prevailing reality of the pre-Islamic era?

It is easy for some to infer—something that has indeed happened—that the apparent meaning of "God has given to some more than others" suggests that *qiwāma* is based on a divine, absolute preference of the male gender over the female gender, thus turning guardianship into an unquestionable divine ruling. However, when we consider the broader Qur'anic context regarding the concept of divine "preference" of some over others, or the elevation of some by degrees over others, it becomes clear that this refers to the observable social and economic differences among people. These differences are governed by the laws of social dynamics, or what the Qur'an refers to as divine "laws" that can change due to "If God did not drive some back by means of others" (Q. 2: 251). According to Ibn Khaldūn (d. 808/1406 CE), the founder of the disciplines of philosophy of history and sociology, this description is meant for reflection and learning. Notice the wording in the verse: "See how We have given some more than others—but the Hereafter holds greater ranks and greater favours." (Q. 17: 21). If we were to understand that the differences in wealth among people are divine decrees mandating poverty for some and wealth for others, then it would not be appropriate for the Qur'an itself to urge the distribution of wealth and resources, "so that they do not just circulate among those of you who are rich." (Q. 59: 7). Thus, we must understand that the divine elevation of some people over others is merely a descriptive expression—intended for reflection—of a reality that should be changed to achieve justice. It is not intended to be a reason for some people to mock or demean others, as the "*lām*" letter in the verse is not for causality but for the outcome (*lām al-ʿāqiba*). This means that mockery, humiliation, and all forms of insult are the inevitable consequences of extreme social and economic disparity. Look at the context of the verse:

¹¹ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Asbāb al-nuzūl*, on the margins of *Tafsīr al-jalālayn* (Beirut: Dār al-fikr, n.d.), p. 117.

Are they the ones who share out your Lord's grace? We are the ones who give them their share of livelihood in this world and We have raised some of them above others in rank, so that some may take others into service: your Lord's grace is better than anything they accumulate (Q. 43:32).

It is inconceivable that divine justice would intend for some to mock others because of wealth, status, or power, for "God commands justice, doing good, and generosity towards relatives." (Q. 16:90).

Thus, guardianship (*qiwāma*) is not so much a legislation as it is a description of a situation. The preference of men over women is not an absolute divine decree but rather a statement of a reality that is meant to be changed in order to achieve original equality. The "degree" that men have over women is a branch of the principle: "And due to them (i.e., women) is similar to what is expected of them, according to what is reasonable" (Q. 2:228), meaning it is based on the customs and traditions established in society. No one has ever said, nor should anyone say, that traditions and customs are eternal, absolute divine rulings. Even if we assume that the description is legislative, the meaning of *qiwāma* is not absolute, blind authority—meaning the man has control and unilateral decision-making power, with the woman required to offer absolute blind obedience. The meaning of *qiwāma* is to bear the economic and social responsibility. Is not Allah, the Exalted, described as "The Ever-Living, the Sustainer (*al-Ḥayy al-Qayyūm*)" (Q. 2:255, Q. 3:2, Q. 20:111), meaning the one who maintains and protects existence? He is also the one who maintains equity (*qiṣṭ*), i.e., justice (*adl*), as mentioned: "He upholds justice." (Q. 3:18). He is the one who "stands over every soul marking its action." (Q. 13:33). Therefore, *qiwāma* is a responsibility borne by the one who is capable—whether man or woman—or shared between them depending on the circumstances. Notably, the Qur'an links the reasoning for guardianship to two factors: preference and the ability to provide financially. However, it does not definitively specify who is preferred over whom, leaving it open to interpretation. This suggests that *qiwāma* can be shared or rotated between the two parties (Shahrūr, 1997). It may be useful to ask a rhetorical question in this context: would a man allow a woman to exercise all the rights of *qiwāma* over him—including the

authority to “advise,” “abandon in bed,” or “strike”—if she were the one working and supporting the family while he was unemployed?¹²

Likewise, we should include in the descriptive context what was narrated on the tongue of the hoopoe bird regarding the kingdom of Bilqis: “I found a woman ruling over the people, who has been given a share of everything— she has a magnificent throne” (Q. 27:23). Any conclusion that implies the prohibition of a woman ruling from this verse is invalid. Is it not enough that this woman—according to the Qur’an itself—ruled by *shura* (consultation)? She did not make decisions without consulting her advisors.¹³

¹² Fahmī Huwaydī, in his discussion of women’s involvement in public affairs and the issue of guardianship (*qiwāma*), states the following, based on discussions at a conference in Rabat on “Islam and Women’s Rights”:

On women holding public offices, the stated opinion was that there is no Islamic text prohibiting it. Regarding *qiwāma* and the degree to which men are said to be preferred over women, as mentioned in the Qur’an, it was said that this refers to the division of roles and to the responsibility of financial support borne by men. This preference does not mean that one person is better than the other, as God has favored some people over others in terms of wealth, yet no one claims that this diminishes the value of those with less wealth. In fact, some *ḥadīths* suggest that those with less wealth might be more virtuous before God than those who possess the wealth of *Qārūn*. On the issue of *nushūz* (rebellion), which some claim justifies the beating of women, it was emphasized that *nushūz* is to be addressed first with advice, second with abandonment, and only if neither works, a man may discipline his wife in a way that does not affect her face, cause her pain, or leave a mark. The scholars agreed that this should be equivalent to a light tap with a *miswāk* (a small tooth-cleaning stick). Shaykh Shaltūt explained that a woman’s *nushūz* is her deviation, and that the husband’s light discipline protects her from being taken to court and publicly shamed. Shaykh Muḥammad al-Ghazālī held that in Islamic understanding, *nushūz* occurs in two cases: when a woman becomes haughty towards her husband, to the point that she despises intimacy in the marital relationship, or when she allows a stranger, whom her husband dislikes, to enter his home without his knowledge or permission. Both cases require privacy and should not be dealt with outside the home, nor should a third party be involved.” From the article “Debate About Women!” *Al-Ahrām* newspaper, year 123, issue 34,087, November 1998.

¹³ See Muḥammad Shahrūr, *Min al-ḥuqūq al-mughayyabah lil-mar’a (The Forgotten Rights of Women)*, mentioned above, p. 21. Shahrūr rightly notes that the hoopoe in the Qur’an did not object to the fact that she was a queen with guardianship over her people, but rather to their worship of the sun.

Legislative Texts: Meaning and Implication

Marriage and Divorce

The legislative texts concerning women are mostly found in the chapter dedicated to women's affairs, Surat An-Nisa'. This chapter is the sixth in the order of the Madinan suras, meaning those revealed in Madinah.¹⁴ It was revealed after the Battle of Uhud in the fourth year of Hijra. Naturally, it addresses many issues related to women that arose after the defeat of the Muslims and the martyrdom of many of them, resulting in a significant number of orphans and widows. In this context, the regulation of "marriage and divorce" and "inheritance" was introduced. However, it is essential to understand these rulings considering the opening verses of the chapter, which emphasize the concept of original "equality" in the creation and formation of human beings, and in light of the principles of equality in religious and worldly duties and rulings. After opening the sura with the statement that both men and women were created from a "single soul," from which "He created its mate," and from them both, Allah spread "countless men and women," the sura moves directly in verse 2 to discuss the rights of orphans. In this context, the subject of marriage is mentioned:

Give orphans their property, do not replace (their) good things with bad, and do not consume their property with your own—a great sin. If you fear that you will not deal fairly with orphan girls, you may marry whichever (other) women seem good to you, two, three, or four. If you fear that you cannot be equitable (to them), then marry only one, or your slave(s): that is more likely to make you avoid bias (Q. 4:2-3).

Both the context of revelation and the linguistic construction—where the permission is linked to the fear of injustice towards orphans—confirm that this is not a permanent law but rather a temporary ruling to address a specific situation. However, the confusion arose because the practice of "polygamy" was a custom predating Islam that was not subject to any standards. If Islam attempted to establish some guidelines and rules for this unregulated custom to limit the exploitation of women and their treatment as mere property or pleasure, the juristic interpretation of

¹⁴ This arrangement is agreed upon by both *al-Suyūṭī* in *Al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* and *al-Zarkashī* in *Al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*.

these guidelines departed from the context of equality and reintroduced them within the framework of male dominance and control over women's fate. It is specifically this juristic interpretation that Imam Muḥammad 'Abduh criticized in a noteworthy passage:

I saw in the books of the jurists that they define marriage as a contract through which a man gains ownership of a woman's body. I did not find a single word that refers to anything other than physical gratification. All of their definitions are devoid of any reference to the moral duties that are the greatest expectations two cultured individuals can have of one another. Yet I found in the Noble Qur'an a statement that truly applies to marriage and can be used as a definition for it. I do not know of any law among the nations that have reached the highest levels of civilization that offers a better definition. Allah Almighty says, "Another of His signs is that He created spouses from among yourselves for you to live with in tranquillity: He ordained love and kindness between you." (Q. 30:21) One who compares the first definition, given by the jurists, with the second, revealed by Allah, will see for themselves the degree of degradation that women have reached in the eyes of our jurists and how this degradation spread from them to the general Muslim populace. One would no longer be surprised at the lowly status to which marriage has fallen, where it has become a contract whose sole purpose is for a man to enjoy a woman's body for his own pleasure. This led to the subsequent secondary rulings based on this atrocious principle¹⁵ ('Imāra, 1972).

The Imam continues his critique of the traditions and customs that have turned exceptions into rules, and what is permissible into obligatory duties. He does this to address the legitimacy of enacting laws that restrict the practices of "polygamy" and the "unrestricted freedom of divorce" available to men without limits or regulations. In his analysis, he clearly recognizes the nature of the social problems arising from the chaotic understanding and narrow-minded interpretations of religious texts. This confusion stems from the failure to distinguish between what is explicitly stated and what is inferred in the meaning of the texts, as well as between the general and specific contexts within their structure.

The Imam bases his analysis on an acute awareness of the distinction between two contexts: the context of the revelation of the texts and

¹⁵ Muḥammad 'Abduh wrote this in *Al-Waqā'if al-miṣriyyah*, Issue 1055, March 7, 1881. See *Al-A'māl al-kāmila*, Vol. 2, p. 72.

its historical circumstances, and the context of interpretation and the evolving historical and social realities. Through this approach, he paved the way for figures like Qāsim Amīn in Egypt and Ṭāhar Ḥaddād in Tunisia. The Imam says:

Polygamy is one of the ancient customs that was prevalent when Islam emerged and widespread in various regions, at a time when women were considered a special category somewhere between humans and animals. Polygamy is among those customs that historical experience has shown to be linked to the social status of women. It is self-evident that polygamy carries a significant disrespect for women... Thus, God, through His law conveyed by the Prophet, intended mercy for women, affirming their rights and establishing just rulings that elevate their status. The matter is not as European writers claim, that Islam transformed an Arab custom into a religious mandate. Rather, Europeans based their claims on the misuse of Islam by Muslims, which is not supported by the true teachings of the religion... The Qur'an permits polygamy conditionally, requiring justice. If there is fear of injustice, then the limit is set to one wife. There is no encouragement for polygamy, but rather a discouragement... Islam limited the number of wives to four and imposed strict conditions on those who practice polygamy, to the extent that if they truly understood, none would marry more than one wife... As for the permissibility of abolishing this custom, i.e., polygamy, there is no doubt about it. Firstly, because the condition for polygamy is the assurance of justice, and this condition is almost always absent. Even if it is found in one in a million, it cannot be taken as a general rule. When corruption prevails and it becomes likely that men will not treat their wives justly, the ruler or the religious authority can prohibit polygamy to preserve the greater good. Secondly, the widespread mistreatment of wives in polygamous marriages, denying them their rights to financial support and comfort, justifies the prohibition of polygamy by the ruler or religious authority to prevent widespread harm... Thirdly, it has become evident that the root of corruption and enmity among children stems from the differences between their mothers. Each child is raised to hate the other, and by the time they reach adulthood, they become fierce enemies, continuing their disputes until they ruin their homes with their own hands and those of others. Thus, the ruler or religious authority may prohibit polygamy to protect households from corruption. It is not just, however, to prevent a man whose wife is childless from marrying another to have children, as procreation is the primary purpose of marriage. If the wife is barren, it is not right to prevent the husband from taking another wife. In general, it

is permissible to restrict men from marrying more than one wife unless there is a proven necessity, as determined by a judge. There is no religious obstacle to this, only custom prevents it¹⁶ (‘Imāra, 1972, pp. 84-95).

In addition to that bold proposal, the Imam did not stop at demanding equality between women and men in the right to request divorce, as well as addressing the misuse of the unilateral right of men to divorce without restrictions, by proposing legal regulations requiring that no divorce should occur without a judge’s ruling. What is particularly notable is that the Imam’s efforts bore fruit primarily in Tunisia, with the issuance of the Personal Status Code in 1957. This law criminalized “polygamy” and

¹⁶ Ibid., pp. 84, 85, 92, 93, 94, 95. The Shaykh does not tire of reiterating his opinion whenever the opportunity arises. In his work of *Tafsīr*, he sees that the permission for polygamy in the verse “you may marry whichever (other) women seem good to you, two, three, or four. If you fear that you cannot be equitable (to them), then marry only one.” (Q. 4:3) The fear of injustice applies not only to certainty but also to suspicion or even the mere imagination of injustice. However, the law may excuse such doubt, as these matters rarely come with complete certainty. Thus, the one who is permitted to marry a second wife, or more, is the one who is confident in his ability to act justly, without hesitation or with only minor doubts about it. Allah also says in another verse of the same chapter: “You will never be able to treat your wives with equal fairness, however much you may desire to do so.” (Q. 4:129). This could be interpreted as referring to justice in the inclination of the heart. If it were not for this, the combination of the two verses would lead to the conclusion that polygamy is entirely forbidden. The continuation of the verse says, “do not ignore one wife altogether, leaving her suspended (between marriage and divorce).” God forgives the servant for what is beyond his control, like the inclination of the heart. The Prophet (peace be upon him) in his later years inclined more towards ‘Ā’isha than his other wives, but he did not give her anything without the consent of the others, and he used to say: “O Allah, this is my division in what I control, so do not hold me accountable for what I cannot control,” meaning the inclination of the heart. Anyone who reflects on the two verses will realize that the permission for polygamy in Islam is very tightly restricted, almost as if it is a necessity that is permitted only to those who need it and are confident in their ability to act justly and avoid injustice. If one considers this restriction and the harms that result from polygamy in modern times, one would conclude that it is impossible to uplift a nation where polygamy is widespread. Thus, scholars must reconsider this issue, especially the *Ḥanafīs*, who hold authority and follow the *Ḥanafī* school of thought, as they do not deny that religion was revealed for the benefit and well-being of the people, and that one of its principles is to prevent harm and hardship. If something causes harm in a particular era that it did not in previous times, there is no doubt that the ruling must be changed to fit the present circumstances, based on the principle: “Preventing harm takes precedence over obtaining benefits.” From this, it becomes clear that polygamy is absolutely forbidden when there is fear of injustice. *Al-A’māl al-kāmila*, Vol. 2, pp. 78–83; Vol. 5, pp. 169–170.

established that the right to request “divorce” is shared between husband and wife, and divorce could only be granted by a court ruling, ensuring the rights of the party harmed by the divorce, whether it was the husband or the wife.¹⁷ In his courageous defence of women’s rights, the Imam found legal precedents within both the Mālikī and Ḥanafī schools of thought to support his stance. He argued that there is a consensus that a woman has the right to stipulate in the marriage contract the condition that she can divorce herself whenever she wishes. The difference between the Mālikīs and Ḥanafīs, according to the Imam, lies in the woman’s right to divorce in the absence of such a condition in the marriage contract. While the Ḥanafīs do not consider her eligible, the Mālikīs affirm her right to seek a divorce from the judge in case of harm.

Before delving into the different perspectives, the Imam firmly states a clear principle:

There is no divorce except before a judge or a *ma’ẓūn* (an authorized official), with the presence of at least two witnesses, following a one-week waiting period for reflection. Afterward, two arbitrators—one from the husband’s family and one from the wife’s—must provide a report to the judge confirming the impossibility of reconciliation and their failure to mediate between the couple¹⁸ (‘Imāra, 1972).

However, the practical question that preoccupies the Imam is: how can this principle be legally implemented in Egypt, where the judiciary operates under the Ḥanafī school, which became the official state doctrine since the Ottoman occupation, and which views women as lacking legal capacity? The Imam first responds to this legal opinion by refuting it with logic that is often missing in today’s religious discourse. He says:

No matter how much we restrict divorce, women will never receive the respect and dignity they deserve unless they are granted the right to divorce. Fortunately, our precious Shari’a does not hinder us from doing what is necessary for women’s progress. We must adopt a school of thought other than Ḥanafī because it denies women the right to divorce under all circumstances. The Ḥanafī jurists claimed that

¹⁷ Refer to our analysis of this law from a Sharia and jurisprudential perspective in “*Women in the Discourse of Crisis*,” previously mentioned, Chapter 4.

¹⁸ *Al-A’māl al-kāmila*, Vol. 2, pp. 125-126.

‘divorce is denied to women because they are characterized by mental deficiency, religious deficiency, and overwhelming emotions.’ However, these reasons are false, as even if that was true of women in the past, it cannot be true in the future. Furthermore, many men are more deficient in religion, reason, and emotional control than women. Alternatively, if the Ḥanafī school remains in place, every woman who marries should stipulate that she has the right to divorce herself whenever she wishes or under specific conditions. This condition is acceptable in all schools of thought¹⁹ (‘Imāra, 1972).

There are two reasons why the Imam preferred to continue adhering to the Ḥanafī school of thought, despite the fact that the Mālikī school “granted women their rights in this matter and affirmed that they could take their case to the judge whenever they suffer harm from the husband.” The first reason is practical, as it is difficult, if not impossible, to change the laws already applied in the courts. The second reason is the Imam’s concern that if the Mālikī school were applied, there might be a possibility:

The judge may not grant the wife’s request for divorce when her husband marries another woman, on the grounds that this is ‘permissible’ for the husband. However, if she stipulates that she can divorce herself whenever she wishes or when her husband marries another woman, then the matter would be in her hands²⁰ (‘Imāra, 1972).

Therefore, the Imam prefers to remain with the Ḥanafī jurisprudence and urges women to stipulate the right to divorce (themselves) whenever they wish or when their husband marries another woman. He believes that this solution is “wiser and more decisive. Placing divorce under the authority of the judge is more likely to restrict it and better preserve the institution of marriage”²¹ (‘Imāra, 1972).

In addition to the text that the Imam cited from Mālikī jurisprudence to affirm the woman’s right to request divorce, just as the man can, we would like to add here, to strengthen the Imam’s position and any reformist stance within the framework of Islamic Shari‘a, a model of a marriage contract that was in practice in the 4th century AH (11th century CE)

¹⁹ Ibid, pp. 127-128.

²⁰ Ibid, p. 129.

²¹ Ibid, p. 129.

in Al-Andalus. This exemplary document clearly reveals the rights that women enjoyed, as specified in the conditions of the marriage contract in certain Islamic societies. This demonstrates that a woman's enjoyment of rights, even to the extent of equality with men, does not conflict with Islamic Shari'a. In other words, it can be said that Islam is not responsible for the backward status of women in some societies whose people follow Islam. The phrases of the model marriage contract are as follows:

This is what (Name), son of (Father's name), of (Family name) has provided as a dowry for his wife (Name), daughter of (Father's name), of (Family name). He provided her with such-and-such amount of dinārs and dirhams, calculated based on the value in circulation in Córdoba at the time of this contract. This includes both immediate and deferred payments, with the immediate payment being such-and-such amount of dinars and dirhams, which were given to (Name) by her husband (Name), through her father (Name), as she is a virgin under his guardianship and care. He received the amount on her behalf to prepare her for her husband, and thus her husband is cleared of the debt. The deferred portion is such-and-such amount of dinars and dirhams, in the same specified currency, to be paid later by the groom, deferred for such-and-such number of years, starting from the month of (Month) in the year (Year).

(Name), son of (Father's name), also voluntarily committed to his wife, (Name), out of his own free will and in order to win her affection and bring her happiness, that he will neither marry another woman nor take a concubine or a slave woman. If he does any of these things, the matter will be in her hands, and the woman he marries will be considered divorced, and any concubine will be freed for the sake of Almighty God. Furthermore, the authority over any concubine will be hers: if she wishes, she may sell her, or if she wishes, she may keep her, or if she wishes, she may set her free at his expense.

He also committed not to be absent from her for an extended period of time, whether near or far, for more than six months, except for the purpose of performing the obligatory pilgrimage for himself. In that case, he may be absent for three years, provided he informs her in advance of his journey and his intention to perform the pilgrimage, while continuing to provide for her needs, including sustenance, clothing, and housing. If he exceeds either of these time limits, the matter will be in her hands, and her word will be accepted after the expiration of her time limits, provided that she remains in her house with the presence of two just

witnesses who swear by God that he has been absent longer than what was stipulated for her.²² Then the matter will be in her hands, and she may wait as long as she wishes without nullifying her condition.

He also committed not to relocate her from her home in the city of (City) without her permission and consent. If he forces her to relocate against her will, the matter will be in her hands. If she agrees to relocate and later requests to return and he does not return her within thirty days of her request, the matter will be in her hands, and he will bear the cost of her relocation, both to and from the new place.

He further committed not to prevent her from visiting all her female relatives and male relatives who are her legal guardians. Likewise, he committed not to prevent them from visiting her, within the bounds of what is appropriate and customary between families and relatives. If he does anything to prevent this, the matter will be in her hands. He must treat her well and live with her in kindness, as commanded by God Almighty. In return, she must treat him with the same good companionship and pleasant living, as God said: 'And men have a degree (of responsibility) over them.'

(Name), son of (Father's name), acknowledges that his wife (Name) is not accustomed to serving herself due to her status and position. He declared that he is capable of providing her with servants and that his wealth is sufficient for this, and thus he willingly committed to providing her with servants.

He married her with the word of God Almighty and according to the Sunnah of His Prophet Muhammad (peace be upon him). She is to be with him under the protection of God Almighty and with the rights that God has established for wives over their husbands, either to keep them with kindness or to release them with grace. Her father, (Father's name), gave her in marriage to him, as a virgin under his guardianship and care, healthy in body, as God Almighty has entrusted her to him, and granted him the authority of her marriage contract.

Witnesses to this marriage contract are (Witness 1), son of (Father's name), and (Witness 2), son of (Father's name), who both testified that they heard and understood what was said by the contracting parties and recognized them. Both were in a state of sound health and competent

²² In the original text, "they recognize her" was written, but we have corrected it to the accurate version.

to act, and this contract was made in the month of (Month) in the year (Year)²³ (Ibn al-‘Aṭṭār, 1983).

The issue of “polygamy” is now being reconsidered—sometimes cautiously, and at other times openly—in a polemical context, particularly when viewed as being, especially with regard to the religious conditions stipulated, “morally superior” and less harmful from a social perspective compared to the chaos of free sexual relationships in the West. There is no doubt that the comparison relies on the mechanism of “analogy.” Analogy consists of a base and a derived case. If the analogy is one of “continuity,” the ruling of the base transfers to the derived case. If the analogy is one of “difference,” the ruling of the derived case stands apart from that of the base. In either case, the relationship of similarity between the base and the derived remains implicit in the process of analogy. The defense of “polygamy” in such debates relies on the implicit assumption that the West is the standard against which everything is measured. This logic is entirely contrary to the project of a cultural renaissance based on an independent and distinct civilizational foundation—it is, in fact, its opposite. For analysis here, we have chosen—representing the mentioned discourse—a thinker who cannot be described as extreme or rigid, let alone regressive or clinging to the remnants of the past and tradition. He is someone who raises the issue cautiously, accompanied by stern warnings that his discourse should not be understood as advocating for polygamy or as believing in the absolute superiority of men over women. Our thinker—Professor Mohamed Talbi—begins by considering “polygamy” as an abnormal situation but poses the question: Is it better to deal with abnormal situations by allowing adultery or by allowing polygamy? To justify the implied answer in the structure of the question, these abnormal cases are elevated from their abnormality to one of the fixed laws of existence. This elevation is based on two things: the historical relationship between men and women, a history grounded in domination that grants men the role of leadership, and the second is the disparity in sexual appetite between men and women, a disparity that appears natural from a biological perspective:

²³ Ibn al-‘Aṭṭār, Muḥammad ibn Aḥmad al-Umawī (d. 399/1009), *Kitāb al-wathā’iq wa al-sijillāt*, edited by P. Chalmeta and F. Corriente, (Madrid: The Spanish-Arab Institute of Culture, 1983), pp. 7–9.

The meaning of this ... is that there are fixed constants within the human family from the beginning of creation until today, which grant the husband within the marital life the role of leadership, and in a secondary rank, sexual privileges that take the form of polygamy in some societies and other forms in others. There are no constants for this continuity and permanence without justifications and deep reasons, foremost among them biological reasons, no matter the value of the many additional reasons... Males do not give birth, that is how biological distribution was ordained, and biological structure dictated that there be a disparity in sexual appetite between male and female, observed in all animal groups and discernible to the naked eye. This disparity in sexual appetite has repercussions at the level of the human family and its social organization: including the phenomenon of polygamy, and the search to satisfy this appetite through financial exchange via what is known as 'the oldest profession in the world,' a profession that is almost exclusively limited to women to satisfy the male appetite, and which has no equivalent to satisfy the female appetite. Is it conceivable that all of this exists without deep causes—many, no doubt—but at the forefront of them, beyond any doubt, are the causes tied to biological structure? (Wanis et al., 1992).

Such a presentation of the issue offers more of a justification than an explanation. Explaining this historical dominance of the male over the female must begin from the “anthropology” of evolution, not from “biological” nature. Relying on observations from the animal kingdom—even if such observations are accurate—and drawing analogies between humans and animals overlooks the fact that humans are cultural beings. The result of such an approach is that “polygamy”—an abnormality—becomes natural law. However, we must acknowledge that this perspective reduces human existence to that of a biological being, with no history beyond its natural history and no culture to differentiate its history from that of other natural creatures. The claim that the “male” possesses a higher degree of sexual appetite than the female, due to the female’s preoccupation with reproduction—whether through pregnancy or nurturing eggs—is a claim without scientific evidence. Furthermore, basing the argument on the fact that “sex” has become a commodity in some societies neglects the true problem in those societies and merely uses these disgraceful conditions as a justification for legitimizing the exploitation of women. This analysis remains trapped within the prison of biology, treating it as the “essence” of human existence. As a result, the

issue becomes one of “male and female,” when in fact the issue is one of “man and woman,” which is a matter with cultural, social, and historical dimensions.

Inheritance

In the same context of *Surat al-Nisā'* (The Women), and within the broader framework of affirming the rights of orphans—particularly the prohibition against consuming their wealth and the necessity to safeguard it until they reach maturity, which is the age of marriage—the inheritance rulings are laid out as follows:

Men shall have a share in what their parents and closest relatives leave, and women shall have a share in what their parents and closest relatives leave, whether the legacy be small or large: this is an ordained share by God. If other relatives, orphans, or needy people are present at the distribution, give them something too, and speak kindly to them. Let those who would fear for the future of their own helpless children, if they were to die, show the same concern (for orphans); let them be mindful of God and speak out for justice. Those who consume the property of orphans unjustly are actually swallowing fire into their own bellies: they will burn in the blazing Flame. Concerning your children, God commands you that a son should have the equivalent share of two daughters. If there are only daughters, two or more should share two-thirds of the inheritance, if one, she should have half. Parents inherit a sixth each if the deceased leaves children; if he leaves no children and his parents are his sole heirs, his mother has a third, unless he has brothers, in which case she has a sixth. (In all cases, the distribution comes) after payment of any bequests or debts. You cannot know which of your parents or your children is more beneficial to you: this is a law from God, and He is all knowing, all wise. (Q. 4:7-11).

It is noteworthy that the Qur'an encourages sharing with relatives, orphans, and the poor—those who have no share in the inheritance—by giving them charity if they are present at the time of distribution. This is a significant point that should not be overlooked when analyzing Islam's concept of inheritance. The second observation is the Qur'an's emphasis on the fact that the relationship of *'aṣabiyya* (kinship based on paternal lineage) is not the most important of human relationships. While this reminder reflects a general Qur'anic stance, its inclusion in the context

of inheritance verses—where the division is based on *‘aşabiyya* and kinship—marks another significant indication that must not be ignored in analysis. From these two points, it can be inferred that the Qur’an’s concept of justice in the distribution of wealth and resources in society extends far beyond the concepts of “zakat,” “charity,” and “inheritance.” The ultimate aim and objective are that wealth should not “circulate solely among the rich”—i.e., to be monopolized and hoarded by a select few. Within this broader understanding, it is necessary to analyze the meaning of “inheritance” in the Qur’an, and then move from the historical contextual meaning to the “significance” embedded in that meaning, which can emerge in our contemporary religious consciousness.

Al-Wāhidī (d.468/1075), in his book *Asbāb al-nuzūl*, recounts noteworthy events, all centered around illustrating the difference between pre-Islamic customs, where daughters and the weak, meaning young boys, were not entitled to inheritance, and the legislation brought by the Qur’an. In pre-Islamic times, inheritance was exclusively for males capable of fighting, and women had no share. How could we imagine that women could enjoy any rights, let alone the right to inheritance, in a society that buried daughters alive and allowed women to be inherited like property after their husbands died?

If Islam is the religion that prohibited *wa’d* (the practice of burying daughters alive) and deemed it a grave crime, it is also the religion that forbade depriving women of their inheritance by coercion and obstructing them from their lawful rights (Q. 4:19-23). Naturally, it was Islam that established women’s right to inherit from their fathers and husbands, and even from *kalāla* relatives—brothers and sisters.²⁴ These were all

²⁴ Inheritance of *kalāla* refers to a situation where the deceased has no children to inherit from them, and both parents have died before them. In this case, the inheritance goes to the siblings. The issue of *kalālah* is mentioned twice in the Qur’an in *Surat al-Nisā’*. The first instance appears in verse 12: “If a man or a woman dies leaving no children or parents, but a single brother or sister (*kalāla*), he or she should take one-sixth of the inheritance if there are more siblings, they share one-third between them. (In all cases, the distribution comes) after payment of any bequests or debts, with no harm done to anyone: this is a commandment from God: God is all knowing and benign to all.” The second time is in verse 176: “They ask you (Prophet) for a ruling. Say, ‘God gives you a ruling about inheritance from someone who dies childless with no surviving parents (*kalāla*).’ If a man leaves a sister, she is entitled to half of the inheritance; if

rights introduced by Islam, and they were not easily accepted by the first Muslims. Their reasoning concerning inheritance specifically was: "We do not give inheritance to those who do not ride horses, carry burdens, or fight enemies"²⁵ (Al-Wāḥidī, n.d.).

Imam Muḥammad 'Abduh observes the contextual dimension of Qur'anic legislation. Through his analysis of the structural relationships in the verses, such as conjunctions and repetition, he deduces that the mention of women's right to a "share" of what parents and close relatives leave behind means the well-known obligatory portion (*farīda*). He disagrees with other interpreters who claim that the verses above represent a new context, unrelated to what preceded them in the chapter. The Imam argues that the context is continuous, discussing orphans and their rights, as indicated by the statement three verses later: "Those who consume the property of orphans unjustly..." (Q. 4:10).

After detailing the prohibition of consuming the wealth of orphans and commanding that their wealth be returned to them when they reach maturity, the Qur'an mentions that inherited wealth, which guardians preserve for orphans, is to be shared by both men and women, contrary to the pre-Islamic custom of denying women inheritance. This is another detail regarding wealth, following the specification of when and under what conditions it is to be given. The wealth of orphans often comes from parents and close relatives. Therefore, the verse means that if orphans inherit wealth from their parents and close relatives, their shares are to be determined according to the prescribed portions, with no distinction between men and women in the amount inherited, whether little or much. This is why the phrase "from what the parents and close relatives leave behind" is repeated, and the statement, "This is an ordained share" signifies a specific, guaranteed right that cannot be diminished by anyone²⁶ ('Imāra, 1972).

she has no child her brother is her sole heir; if there are two sisters, they are entitled to two-thirds of the inheritance between them, but if there are surviving brothers and sisters, the male is entitled to twice the share of the female."

²⁵ Al-Naysābūrī, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb al-nuzūl* (Cairo: Muṣṭafā al-bābī al-ḥalabī Press, 2nd ed., n.d.), pp. 82-84.

²⁶ *Al-A'māl al-kāmila*, Vol. 5, p. 177.

The Imam continues his analysis of the phrase “a son should have the equivalent share of two daughters,” in relation to the phrase “Concerning your children, God commands you,” and he interprets it as follows:

It is an explanatory clause with no syntactical significance, and this expression was chosen to signal the nullification of the pre-Islamic custom of preventing women from inheriting, as previously mentioned. It is as if the inheritance of the female is established and well-known, and it is mentioned that the male receives twice as much, or that the female’s share is the original basis in the legislation, and the male’s inheritance is understood by comparison to it. If this were not the case, it would have said: ‘The female inherits half the share of the male,’ and such wording would neither convey this meaning nor align with the context that follows, as we can see²⁷ (‘Imāra, 1972).

What is important in this analysis is to pause at the significance of the “meaning” that the Imam derived from the structure—the meaning that the Qur’an established the inheritance of the female as the foundational principle, on which the male’s share is based and understood by reference to it. This meaning, which the Imam deduced, carries an “implication” in the socio-historical context, where the male was the standard of value and its origin. What is this Qur’anic implication if not the creation of balance between two axes, one of which dominated, controlled, and monopolized all human, social, and economic value? This is the axis of the male. Balance can only be achieved by temporarily shifting the focus to the other axis, that of the female, so that the principle of equality, initiated in the beginning of the chapter, can be established and spread from the realm of “religious equality” to that of “social equality.”

The dimensions of equality are further affirmed by making the “obligatory share” the acknowledgment of women’s right to inheritance, for this right is a “duty from Allah,” and thus, it is a “specific, guaranteed right, with no favoritism, and no one has the right to diminish it,” as explained by the Imam. This duty becomes the basis on which the male’s share is determined, not exceeding “twice the share of the female,” and these are the “limits of Allah” (Q. 4:13).

²⁷ Ibid, p. 180.

At the end of the chapter, the phrase “the male is entitled to twice the share of the female” is repeated, followed by the declaration that this is a clarification from Allah to prevent straying: “God makes this clear to you so that you do not make mistakes: He has full knowledge of everything.” (Q. 4:176). To understand the reference to *ḥudūd* (the limits of God) as referring to the female’s share, which should remain limited to half of the male’s share, contradicts both the meaning and the implication. Yet this has been the understanding that prevailed and became established, just as many customs and traditions that Islam sought to change became entrenched in the name of Islam. The historical context, along with both the meaning and the implication, clearly shows that the Qur’anic objective in this legislation—the clarification that prevents straying—was to “limit” the male’s share, which had previously encompassed everything, by setting a maximum that could not exceed twice the share of the female. At the same time, it mandated a share for the female, who had previously received nothing, with a minimum that could not be less than half that of the male. Thus, the limitation placed a cap on the chaos and monopolization, ensuring a portion for those deprived, with the aim of approaching equality in the sphere of social life. Any effort made toward achieving this equality, which is a fundamental aim and highest goal of religious life, is either a legitimate effort or, at the very least, an effort in line with the overall objectives of the legislation. Any effort contrary to this aim or any interpretation that remains confined to the historical moment of the revelation falls into the category of “epistemic error,” regardless of good intentions and sincere faithfulness.

If the limits set by God, which we should not overstep, are that we must not give the male more than double the female’s share of inheritance, and we must not give the female less than half of the male’s share, then these limits allow for the possibility that an *ijtihād* (independent reasoning) could conclude that equality between males and females does not violate God’s boundaries²⁸ (Shahrūr, 1994). Equality in this sense means

²⁸ See Muḥammad Shahrūr, *The Book and the Qur’an: A Contemporary Reading* (Damascus: Dār al-ahālī, 6th ed., 1994), p. 358ff. Shahrūr’s interpretation is based on a conceptualization of the structure of the religious text, which primarily relies on distinguishing between the aspects of *nubuwwa* (prophethood) and *risāla* (messengerhood) in the person of Prophet Muḥammad, peace be upon him. According to this concept, the book that Allah revealed to Muḥammad (the Qur’an) contains two main

equalizing the “maximum” for the male with the “minimum” for the female, and this does not contradict what God has set as limits. It is evident that such equality should extend to all areas that have been misunderstood in Islamic jurisprudence due to the perception that a woman’s value is “half” that of a man’s, based on the issue of inheritance.

Among these areas is testimony in court and the exclusion of women from certain jobs for which their educational capabilities qualify them, such as judgeships. As for what was mentioned in the Qur’an regarding a woman’s testimony, it was describing her situation specifically within the context of “financial transactions” at the time the text was revealed. It was not intended as an eternal law regarding her status. The misinterpretation of the verse: “Call in two men as witnesses. If two men are not there, then call one man and two women out of those you approve as witnesses, so that if one of the two women should forget the other can remind her.” (Q. 2:282) arises from neglecting the narrative context. The verse primarily

books: “The first book, *Kitāb al-Nubuwwa (The Book of Prophethood)*, explains the reality of objective existence and distinguishes between truth and falsehood, i.e., reality and illusion. The second book, *Kitāb al-Risāla (The Book of Messengerhood)*, contains the rules of conscious human behavior and distinguishes between what is *ḥalāl* (permissible) and *ḥarām* (prohibited)” (p. 55). The *risāla* (Messengerhood) level includes *Kitāb al-muḥkamāt (The Book of Clear Verses)*, which contains laws, rulings, and limits. These are subject to the dialectic of *al-i’tidāl wa’l-inḥirāf* (moderation and deviation) or *al-istiḳāma wa’l-ḥanifiyya* (uprightness and deviation), a dialectic produced by the contradictions of human life as studied in sociology and economics. These contradictions always necessitate qualitative and quantitative changes and developments in legislation and law (p. 447). Shahrūr tries to explain this dialectic—clearly evident in itself—based on what is called the concept of continuous functions in Newtonian mathematics. Despite the ambiguity surrounding this attempt—to integrate mathematical concepts into the interpretation of Qur’anic laws—the conclusion he reaches in the end is not much different from our own analysis.

Shahrūr returns to the issue of inheritance in the lecture previously mentioned, but relying on his semantic distinction between the terms in the verse of inheritance—terms like *naşīb* (share), *ḥazz* (portion), and *waşīyya* (will)—he takes the phrase “God commands you concerning your children: the male is entitled to twice the share of the female” out of the category of inheritance because it is in the context of the will. His evidence for this is that the term *naşīb* always refers to the inherited portion, whereas *ḥazz* only appears in the context of the will, not inheritance. From this analysis, Shahrūr deduces that the meaning of the verse pertains to “the will that Allah wants us to abide by in our lives.” He confirms this by pointing out that the term *ḥazz* is used in the context of this will, leaving no doubt that this will has no relation to the *naşīb* (share) in the inheritance (p. 30).

discusses financial transactions, which women at the time were not typically familiar with. Now that women have begun to participate in all fields of work and life, and their expertise equals or surpasses that of men in many areas, there is no longer any justification for saying that a woman's testimony is worth half that of a man's. Thus, the claim that women cannot bear the responsibilities that men bear in the family and society is merely a repetition of outdated rhetoric from past times²⁹ (Huwaydi, 1998).

Hijab and 'Awra

In my view, the issue of "clothing" does not warrant all the efforts that are spent on debating it, whether by the extremists who want to imprison women in garments that reveal nothing but their eyes, or by those who seek to interpret the Qur'an in ways that suggest it does not impose a specific dress code on women. However, what has made this topic a public issue in recent years is due to two factors: First, the rise of political movements with Islamic banners, especially after the establishment of the Islamic Republic in Iran following the success of the revolution led by the masses against the Shah's regime. The woman's attire—headscarf and niqab—became one of the most significant symbols revived by this revolutionary wave, representing a "rejection" of the "Western" symbols and signs associated with the Shah's rule. The second factor was a decision by a French court to prohibit Muslim girls who cover their heads from attending schools, arguing that this dress represents a form of religious distinction that is not allowed in France's secular education system. Naturally, this ruling sparked a strong reaction in the Islamic world against what was perceived as bias against Islam and as a form of racial and religious discrimination against Muslims. Adding to this was the context of the Bosnian civil war, where brutal sexual assaults were committed against Muslim women, further deepening the Islamic world's sense of injury and prompting a stronger commitment to what was considered a symbol of the distinctive identity of the Muslim woman's cultural personality.

The contradictions in the discourse surrounding this issue reach illogical extremes on both ends. On one side, there are those who define the

²⁹ See Fahmī Huwaydī, "A Talk About Women," previously cited.

specifications of Islamic attire for women in such a detailed and precise manner that it almost resembles the specifications of fashion designers³⁰ (Al-Mubayyid, 1998). On the other side, there are those who try to find interpretations of the Qur’anic discourse, particularly what is mentioned in *Surat al-Nūr* regarding *zīna* (adornment) and *‘awra* (intimate parts). The author defines the meaning of the term the textual occurrences of the term *zīna* in as referring to “the woman’s entire body;” to differentiate between what must be covered of a woman’s body and what can be revealed, i.e., to define the concept of *‘awra*. The author divides the woman’s body—adornment—into two parts: the visible adornment, which according to the interpretation mentioned refers to “what is naturally exposed of a woman’s body, i.e., what God has revealed in her creation, such as the head, abdomen, back, legs, and hands.” The other part is “the non-visible part of creation, i.e., what God has hidden in the structure and design of a woman. This hidden part consists of the ‘pockets’..which are between the breasts, under the armpits, the genital area, and the buttocks. These are all pockets, and it is these pockets that a believing woman must cover.” Everything else on the woman’s body is considered visible adornment and does not fall under the concept of *‘awra*³¹ (Shahrūr, 1994, pp. 606-607). Thus, this interpretation soars into the realm of the text, detached from the context of its place, time, and language; it treats language as an abstract space, independent of the norms of discourse, usage, and tradition.

The truth is that the concept of *‘awra* (intimate parts) is not a notion separate from the cultural structure of any society within its social and historical context. It is not an absolute, fixed concept ingrained in the collective consciousness of humanity as some might assume. If we examine the Qur’anic context—without considering the historical context of its revelation—we might say that *awrah* refers only to the sexual organs for living beings and to the corpse of a deceased person. This is how the term *saw’a* (shame) is mentioned in the Qur’an in two contexts: the first is in the story of Adam and Eve, where their *saw’a* became apparent to them after eating from the forbidden tree (Q. 7: 20, 22, 26, 27, and Q. 20:

³⁰ See, for example, Muḥammad Sa‘īd al-Mubayyid, “To the Unveiled Women First,” (Doha: Dār al-thaqāfa, 1988), pp. 112–114.

³¹ Muḥammad Shahrūr, *The Book and the Qur’an*, previously cited, pp. 606–607.

121). The second context is in the story of the two sons of Adam, where one killed the other and was unable to cover his brother's corpse until God sent a crow to teach him (Q. 3: 31). However, such an interpretation assumes that the Qur'anic text can be understood outside the pragmatic linguistic framework of the era in which it was revealed. Additionally, it overlooks the fact that the internal context of these verses is the depiction of social life in its early, primitive stages.

Recently, an Egyptian newspaper, *Al-Dustūr*, raised this issue in a report titled "The Female Body: Is it 'Awra?" The newspaper began by presenting the view of the prominent Sufi mystic Muḥyyī al-dīn b. 'Arabī (d. 638/1240), who studied Sufism under many masters, including some women. One of the most significant female figures for Ibn 'Arabī was Fāṭima, to whom he attributed much of his knowledge. He often mentions her in his book *Al-Futūḥāt al-makkiyya (The Meccan Revelations)*, particularly noting that she revealed to him, for example, the secrets of the *Sūrat al-Fātiḥa* and its references to various spiritual states and stations. She (Fāṭima) would even address Ibn 'Arabī's mother, saying: O Nūr, you are his earthly mother, and I am his spiritual mother." It is worth noting here that the high regard for the figure of Rābi'a al-'Adawiyya (d. 185/801) in the history of Sufism significantly contributed to the positive view of women, a perspective that characterized mystical and philosophical Sufism, with the exception of Abū Ḥāmid al-Ghazālī (d. 505/1111). Therefore, it is not surprising that Ibn 'Arabī rejected the legalistic view of the female body as 'awra. The newspaper cites him as he reviews various opinions, before presenting his own stance, supporting it with evidence to show that it does not contradict Islamic law:

There are those who say that a woman's entire body is awrah except for the face and hands. Others add that her feet are also not 'awra. Some hold that her entire body is awrah. However, in our view, the only 'awra in a woman is the two private parts, as God said: "And they began to cover themselves with leaves from Paradise" (Q. 7:22; 20:121). Thus, He equated Adam and Eve in covering their 'awra, which are the two private parts. If a woman is commanded to cover herself, it is our view that this is not because her body is 'awra, but rather it is a legal ruling on modesty. Covering something does not necessarily mean that it is considered 'awra.

Here, Ibn ‘Arabī relies on the Zāhirī school of jurisprudence, which rejects the “rationalization” of Islamic legal rulings, meaning that it denies that rulings are based on specific reasons or causes (‘illa). As a result, this school rejects the principle of *qiyās* (analogical reasoning), which is accepted by scholars of other Islamic jurisprudential schools. While jurists from other schools argue that the legal ruling requiring women to cover their bodies is based on the idea that the woman’s body is *‘awra* (to be concealed), Ibn ‘Arabī rejects this form of reasoning altogether. Additionally, the use of the dual pronoun in the Qur’anic verse—“They became conscious of their nakedness” (referring to both Adam and Eve)—³²implies that both of them share the same ruling. This is the implication of the text, as indicated by the literal meaning of the words, a meaning that is evident and apparent, according to the Zāhirī methodology.

In the investigative report by ‘Ubāda ‘Alī the author sought the opinions of several scholars on Ibn ‘Arabī’s view, which reveal the dominance of traditional jurisprudential perspectives in the thinking of contemporary religious scholars. Therefore, we present them here:

1. Dr. Muḥyī al-Dīn al-Şāfī, Dean of the Faculty of Fundamentals of Religion at Al-Azhar University, said: “The fatwa contradicts the prevailing view that a woman’s *‘awra* is her entire body except for her face and hands if she is free, but for a slave woman, her *‘awra* is like that of a man, from above the knee to below the navel.” (Take note of which era this view is expressed!)
2. Dr. ‘Alī Mar’ī, Dean of the Faculty of Shari‘a and Law at Al-Azhar University, stated: “The term *saw’a* does not mean *‘awra* in the verses Ibn ‘Arabī cited... The criterion for imposing the hijab is the woman’s femininity and the need to prevent the allure of the female body from arousing men’s desires.”

The concept of *‘awra* is often associated with the hijab, which many people confuse with the headscarf or niqab. However, *‘awra* more broadly refers to a complete separation between men and women, a separation that some insist should be so strict that women are effectively imprisoned

³² This sentence occurs in the context of Q. 20:120-121: “But Satan whispered to Adam, saying, ‘Adam, shall I show you the tree of immortality and power that never decays?’ And they both ate from it. They became conscious of their nakedness and began to cover themselves with leaves from the garden. Adam disobeyed his Lord and was led astray.”

behind closed walls, restricting their movement in life from “the womb” of their mother to “the house” of their husband, and from there to the grave.³³

Returning to Imam Muḥammad ‘Abduh once again, we recognize that he laid the interpretive foundation for the issue of hijab in modern Islamic thought. This foundation continues to guide the perspective of enlightened representatives of religious-political movements, as we shall see:

The truth is that wearing the *niqāb* and face veil are not Islamic practices, neither for worship nor for decorum. Rather, they are ancient customs that predate Islam and persisted after its advent. This is evidenced by the fact that this custom is not known in many Islamic countries and remains prevalent among many Eastern nations that do not follow the religion of Islam. What Islam prescribes is to cover the chest with the *khimār*, as explicitly mentioned in the verse (Q. 24:30-31). There is nothing in it about partial or full face veils (*tabarqu’* or *niqābs*).³⁴

Imam ‘Abduh believed that the command of hijab, in the sense of *iḥtijāb* (seclusion) from men, was specifically for the wives of the Prophet (peace be upon him) and not for all women. Contrary to his contemporaries, he asserted that such hijab is not permissible for women other than the wives of the Prophet, even as an act of emulation or recommendation. In his view, this interpretation is based on the following:

Allah’s saying: “You are not like any other women” (Q. 33:32), indicates that the desire for equality in this ruling was not appropriate. It also draws our attention to the wisdom in not imposing hijab on other women—wisdom that we should recognize and respect. It is not right to neglect these lessons merely to follow an example.³⁵

The Imam outlined several practical reasons for not imposing hijab on women, except for the Prophet’s wives. These included everyday matters such as buying and selling, acting as an agent, testifying in court, or engaging in legal disputes—all of which require the individual to be identifiable by their face. This would be impossible if women were to seclude themselves with the niqab or face veil.

³³ *Al-Dustūr* Newspaper, 27 August 1997, p. 5.

³⁴ *Al-A’māl al-kāmila*, Vol. 2, p. 113.

³⁵ *Ibid*, p. 114.

To sum up: God created this world and empowered humanity to enjoy its benefits according to their abilities. He set limits for human actions, which in turn define rights. He equitably established these limits and rights for both men and women, not assigning an unfair division of the world between them. He did not designate one side of the earth for women to enjoy its benefits alone and another side for men to work in isolation from women. Rather, He made life's benefits shared equally between the two, under the authority of their abilities without discrimination. How, then, can a woman enjoy the opportunities that God has granted her—life, its experiences, her emotions, strengths, and all that she has been offered in the shared world between her and man—if she is forbidden from appearing in front of men, except those who are her close relatives? Undoubtedly, this is something neither sanctioned by the law nor permitted by reason (‘Imāra, 1972).

Ethical Approval: This article is a translation of the original Arabic work by Nasr Hamid Abu-Zeid, titled

أبو زيد، نصر حامد. «قضية المرأة بين سندان الحداثة ومطرقة التقاليد: دراسة في تاريخ النصوص». ألف: مجلة البلاغة المقارنة، عدد ١٩، ١٩٩٩، ص ص ٢٩-٦٥.

which first appeared in *Alif: Journal of Comparative Poetics*, no. 19, 1999, pp. 29-65. The translation has been conducted with the permission of *Alif: Journal of Comparative Poetics*.

Financial Support: No financial support was received for the translation or publication of this article.

Competing Interests: The translator and authors declare no competing interests regarding the translation and publication of this article.

Acknowledgment: This article was translated into English with permission from *Alif: Journal of Comparative Poetics*. The original work is authored by Nasr Hamid Abu-Zeid, and the translator is Sondos Asem. For the original text, see: Abu-Zeid, N. H. (1999). *قضية المرأة بين سندان الحداثة ومطرقة التقاليد: دراسة في تاريخ النصوص*, *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 19, 29-65.

References

- Abu-Zeid, N. H. (1994). *Al-Mar'a fī khaṭāb al-azmah*. Dār nuṣūṣ lil-Nashr.
- Alī, U. (1997, August 27). A complete separation between men and women. *Al-Dustūr*.
- Bin Baz, A. (1996, July 15). Women's work is one of the greatest means to adultery. *Rūz al-Yūsuf*, 71(3553), 25.
- The Concept of Naẓm in the Thought of 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī: A Stylistic Reading. (1984, December). *Fuṣūl*, 5(1).
- The family life of the wife comes first in importance. (1998, September 21). *Al-Ahrām*, 1-27.
- Al-Ḥāfiẓ, M. H. & Al-Fattāḥ, M. (1998, November 11). The Egyptian Woman in the Eyes of the Press. *Al-Ahālī*, 10.
- Huwaydi, F. (1996, July 9). Normalizing the Relationship of Women with Society. *Al-Ahrām*.
- Huwaydi, F. (1996, June 25). With Teachings, Not Decrees. *Al-Ahrām*.
- Huwaydi, F. (1998, November). A Talk / Debate About Women! *Al-Ahrām*.
- 'Imāra, M. (Ed.). (1972). *Al-A'māl al-kāmila li-l-Imām Muḥammad 'Abduh* (2nd ed.). Al-Mu'assasa al-'arabiyya li'l-nashr.
- Ibn al-'Aṭṭār, M. Ibn A. (1983). *Kitāb al-wathā'iq wa al-sijillāt*. (P. Chalmeta, & F. Corriente, Eds.). The Spanish-Arab Institute of Culture.
- Shahrūr, M. (1994). *The Book and the Qur'an: A Contemporary Reading*. Dār al-ahālī.
- Shahrūr, M. (1997). *Min al-ḥuqūq al-mughayyabah lil-mar'a (The Forgotten Rights of Women)*. Dār al-ahālī.
- Al-Ṣibā'ī, I. (1998, August 24). Male-dominated distortions. *Rūz al-Yūsuf*, 73(3663), 26-72.
- Al-Suyūṭī, J. (n.d.). *Asbāb al-nuzūl*, on the margins of *Tafsīr al-jalālayn*. Dār al-fikr.
- Al-Mubayyid, M. S. (1998). *To the Unveiled Women First*. Dār al-thaqāfa.
- Al-Wāḥidī, A. Ibn A. N. (n.d.). *Asbāb al-nuzūl*. Muṣṭafā al-bābī al-ḥalabī Press.
- Wānīs, M., Mubkhūt, S., & Ibn Uthmān, H. (1992). *Children of God: A Dialogue with Muḥammad al-Ṭālibī*. Dār sās li'l-nashr.
- Al-Zarkeshi, B. M. (1972). *Kitāb al-burhān fī 'ulūm al-Qur'ān* (3rd ed.). Dār al-Ma'rifa.

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 Hâmid Abū 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 Tahlisu'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 hezimetıyla 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 varlıkmiş 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 dileyseydi 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 alıntılıyarak 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 toplumları 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 retoriğin 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, aşağıdaki 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 üretilen 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 dişil ilahlara tapınmayı hem de dişil 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 dişil 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 verdiğiinden 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 kıskırtıcı 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 bağını 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 vermemişti (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 günahtır. 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 eleştiri, "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 kanunıyla 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 sınırlayacak ve evlilik kurumunu daha iyi koruyacaktır (Vanis vd., 1992).

İmam'ın, kadının tıpkı erkek gibi boşanma talep etme hakkını onaylamak için Maliki fikhından alıntıladığı 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, bedenlen 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 temelinde 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, zınayı 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 olmasına 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). *İşkalyiatü'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.

A Book Review: Women at Crossroads: Palestinian Women's Movements Between Nationalism, Secularism and Islamic Identity

Kitap Değerlendirmesi: Kavşakta Kadınlar: Filistin Feminist Hareketleri Ulusalçılık, Laiklik ve İslami Kimlik Arasında

Yaz. Islah Jad, *Palestinian Women's Activism Nationalism, Secularism, Islamism*, Syracuse University Press, 2018, 260 Sayfa.

ISBN: 978-081-565-459-9

Dalal Bajes¹ 

Abstract

This book by Islah Jad explores the evolution of the Palestinian feminist movement, examining its intersection with nationalism, secularism, and Islamism. Jad highlights the complex dynamics Palestinian women face as they balance advocating for gender equality with participating in national resistance. The study traces the impact of colonialism, internal political struggles, and international influences on women's organizations from the British mandate to the post-Oslo period. It also examines the roles of secular and Islamic feminists, reflecting on their divergent visions for women's rights. The book traces the impact of the political split between the West Bank and Gaza in 2006, highlighting the differing feminist strategies in each region. While the West Bank focused on legal reforms and women's rights, Gaza prioritized resistance and self-reliance. Despite these efforts, women on both sides reinforced the political divide rather than working to heal it. Jad critiques the emphasis on state-building and international frameworks, arguing that these approaches failed to foster democratic foundations or strengthen the national liberation struggle. Ultimately, Palestinian women's political engagement remains fragmented, with limited collaboration across political divides.

Keywords: Palestine, Secularism, Nationalism, Islamism, Women.

Öz

İslah Jad tarafından kaleme alınan bu kitap, Filistin feminist hareketinin dönüşümünü söz konusu hareketin milliyetçilik, sekülerlik ve İslamcılıkla kesişimi üzerinden inceliyor. Jad, Filistinli kadınların toplumsal cinsiyet eşitliği savunuculuğuyla milli direnişe katılma arasında denge kurarken karşılaştıkları karmaşık dinamiklerin altını çiziyor. Çalışma, İngiliz manda döneminden Oslo sonrası döneme kadar kadın örgütleri üzerindeki sömürgeciliğin, iç siyasi mücadelelerin ve uluslararası etkilerin izini sürüyor. Ayrıca, seküler ve İslamcı feministlerin rollerini ele alarak, kadın hakları konusundaki farklı görüşleri yansıtıyor. Kitap, 2006 yılında Batı Şeria ve Gazze arasındaki siyasi bölünmenin etkisini izleyerek, her bölgedeki farklı feminist stratejilere vurgu yapıyor. Batı Şeria yasal reformlar ve kadın haklarına odaklanırken, Gazze direniş ve öz yeterliliği önclemiştir. Bütün çabalara rağmen, her iki taraftaki kadınlar da siyasi bölünmenin ıslahına çalışmak yerine, bölünmeyi pekiştirmişlerdir. Jad, devlet inşası ve uluslararası çerçevelere yapılan vurguyu eleştirerek, bu yaklaşımların, demokratik temelleri geliştirmekten veya milli kurtuluş mücadelesini desteklemekten aciz olduğunu savunuyor. Sonuç itibarıyla, Filistinli kadınların siyasi katılımı parçalanmış olup siyasi bölünmeler arasında sınırlı bir işbirliği bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Filistin, Kadın, Laiklik, Milliyetçilik, İslamcılık.

Atıf/Citation: Dalal, B. (2024). Women at Crossroads: Palestinian Women's Movements Between Nationalism, Secularism and Islamic Identity. *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 10(2), 741-754.

¹ Doktora Öğrencisi, İbn Haldun Üniversitesi, dalalbajes@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7298-7113.

This comprehensive study, authored by Islah Jad, an associate professor in the Department of Cultural Studies and the Institute of Women's Studies at Birzeit University, covers 322 pages. Jad, known for her extensive research and publications on the evolution of Palestinian women's political participation and the Palestinian women's and feminist movements, structures the study into four chapters, along with an introduction (theoretical framework), conclusion, and appendices.

The study begins by framing the role of women's movements in Palestine, which are faced with two main tasks simultaneously: continuing the national struggle and contributing to state-building (post-Oslo)¹, while also advocating for women's rights. This includes two distinct agendas—one old, 'mobilization and liberation,' and one new, 'empowering women and achieving equality' (p. 12). Another dimension of this dilemma is the shift in the role of the NGO sector after Oslo, which pressured women's movements to shift their agendas from combining national struggle with women's liberation to focusing on state demands for women's rights. This weakened the recruitment capacity of secular organizations and stripped their activities of political character (p. 13). Additionally, two contrasting images of women emerged: the image of 'modern' secular women advocating for civil society and the image of 'Islamic' women, whom secularists view as 'moving tents,' conservative, backward, and hostile to women's rights and freedom. Conversely, Islamic discourse depicts the Islamic woman as selflessly committed to aiding her people under occupation, whereas the secular woman is characterized as demanding from her community while disregarding their suffering (p. 14).

One of the author's main conclusions is that gender roles, relations, and women's rights within Islamic movements are not fixed; instead, they are evolving alongside the activities and shifting identity of the women's movement. The specifics of women's rights in these movements are influenced by internal factors, including the dynamics of the Islamic movement, the position of women within its hierarchy, and their ability to establish an independent agenda. External factors, however, are related

¹ Oslo Accord: The peace agreement signed between the PLO and Israel, under which Israel recognizes the PLO as the sole legitimate representative of the Palestinians in exchange for the organization's recognition of Israel's right to live in security and peace as a state.

to the secular framework within which they operate, encompassing the discourses and activities of secular women's movements. The form and status of feminism as developed by Islamists, is connected to the degree of intellectual engagement and interaction with the broader secular framework in which they operate (p. 17).

In the first chapter, the author presents the historical context of the Palestinian feminist movement within the political history of Palestinian struggle. She examines the paradoxical image that the national movement portrayed of women—as both 'advocates of modernity' and agents of urbanization on one hand, and as symbols of their people's 'honor' and traditional social patterns on the other. In the former role, feminism was given space to grow and emerge, while in the latter, women were confined to a private sphere under male guardianship. This chaotic situation mirrors similar dilemma in other nationalist movements across the so-called 'Third World' countries (p. 22).

In this chapter, the author discusses women's activism under British occupation (1918-1948), describing the feminist movement of this period as lacking a cohesive vision regarding gender, as it was essentially an extension of the broader Palestinian national movement with its various factions (p. 24). Women's movements during this time originated from charitable efforts, such as aiding the poor and sick, and educating girls, which emerged in response to the deteriorating political situation due to British colonial policies and their brutal repression of Palestinian uprisings. This led to the founding of the Arab Women's Union in 1930 (p. 27). Leadership within women's organizations was largely determined by women's socioeconomic background and exposure to Western culture, which, for example, prevented Maimouna, daughter of Sheikh Izz al-Din al-Qassam, from leading women's organizations at that time, as she did not belong to the elite class (p. 28). During this same period, as peasants led revolts and jihad, this was also reflected in the attire of both men and women from urban and elite classes: men were required to wear the traditional peasant *kufiya* instead of the *tarbush*, and women were expected to dress modestly (specifically with the *hijab*), following the example of their '*mujahida* sisters' in the villages, rather than adopting British or Western-style clothing (p. 29).

With the emergence of the Palestine Liberation Organization and the transition from a mindset of “Palestinian belonging” to “Palestinian solidarity,” the emphasis on sacrifice as a form of “giving” remained steadfast. This was in opposition to the prevailing call for women’s rights, perceived as a “demand” that contradicts the essential sacrifices needed during this pivotal phase of occupation (p. 31). At the beginning of its establishment, the organization was not concerned with gender issues and advocated, through its two main currents—Fatah, which represents the national dimension, and the Popular Front, which represents the leftist dimension— the complete integration of the women’s movement into the national struggle as a priority, leaving no room for women to articulate their demands for gender empowerment (p. 32). With the increasing pressure from women participating in the revolution, they proposed a new personal status law (family law) based on the principle of equality. However, it sparked heated controversy and could not be discussed due to the invasion of Lebanon in 1982, the fragmentation of the organization’s institutions, and the displacement of its members to various areas. This law was not brought up again until after the Palestinian Authority entered the Palestinian territories following the Oslo Accords in 1993 (p. 35).

As for the political effectiveness of women’s movements under Israeli occupation since 1967, Israel has prevented any form of national mobilization among Palestinians in the occupied areas of the West Bank and Gaza. However, the Palestinian National Front, consisting of the Jordanian Communist Party, the Democratic Front for the Liberation of Palestine, Fatah, and the head of the General Union of Palestinian Women, succeeded in applying a Palestinian national approach in confronting Israeli and Jordanian opposition (given that the West Bank was under Jordanian administration despite being occupied by Israelis). The Palestine Liberation Organization (PLO) established its presence and representation of Palestinians during the municipal elections of 1976, which would not have been successful without the expansion of the electorate for the first time to include tens of thousands of women and youth. There was a distinction made between the traditional leadership, termed “reactionary,” and the leftist “progressive” leadership, which helped women determine where and how they could be politically active during that period (p. 38).

It can be considered a period of women's influence through new forms of national mobilization, represented by the sectoral divisions of labor unions, volunteer labor organizations, and women's and feminist organizations affiliated with the Palestinian factions of the PLO. During this time, they vested all their efforts to join the structure of the General Union of Palestinian Women, headed by Samihah Khalil.

The Women's Action Committees were a strong mass women's organization from the late 1970s until the early 1990s, and their program included ensuring women's equal rights to men's rights in the public sphere and political participation. By the mid-1980s, the organization had established a wide network of kindergartens and nurseries, in addition to employing several teachers and administrators, based on the philosophy that children are a social responsibility if we want to engage women more in the struggle (pp. 40-41).

In the second chapter, the author studied the Post-Oslo era, stating that positions towards various policies, including gender policies, were redefined based on the structure envisioned of the state. At this stage, the author believes that women's activism did not represent all women; but rather, it represented conflicting power relations and fluctuating positions. Women's movements assumed there would be a normative situation for the Palestinian Authority following the imagined independence, but this was not the case. The concept of citizenship, in the minds of feminists after Oslo, represented a dilemma between the hoped-for and the available (pp. 51-52). Feminists also found themselves in a 'catch-22'², caught between two bitter choices: either to remain silent about the Palestinian Authority's violations and its repression of unions and social movements in order to secure some gains on the feminist agenda, or to ally with those groups and take a critical stance against the Authority's practices, which could lead to similar reprisals from the Authority against their activities (p. 59). At this point, the definition of the "other" changed; the Israelis, who had been the enemy from the 1960s to the 1980s, became the "Islamic" opposition to Oslo. In this stage, one of the contradictions was the conflict between the duality of promoting procreation and at the same time

² The term catch 22 refers to an impossible situation where you are prevented from doing one thing until you have done another thing that you cannot do until you have done the first thing.

limiting it. The Authority reinforced the image of the fertile, sacrificing woman, considering her essential to the national struggle, given that part of the conflict is demographic. Meanwhile, in other contexts, it adopted the discourse of donor countries, which encouraged limiting population growth and reducing birth rates (p. 64).

More importantly, this phase created fertile ground for studies of emerging phenomena such as “femocracy,” referring to a segment of feminist activists who worked at the heart of the Authority. The hypothesis is that women’s entry into the political sphere and political institutions does not necessarily equate to feminist policies. During this period, women’s non-governmental organizations flourished, managed by “old” activists who found themselves neither in the femocracy nor in decision-making positions within the corridors of power (pp. 71-74).

Here, we discuss the role of the General Union of Palestinian Women, of which last elections were held in Tunisia in 1985. The Union worked on rebuilding its branches in the Palestinian territories of the West Bank and Gaza, each of which had its weaknesses that led to poor performance, limited impact, and an inability to keep pace with the rising Islamic women’s power during that period.

It was evident that the Union’s financial dependence on the Authority was seen as clear evidence that the Union had become merely a facade for the Palestinian Authority. The situation of the Union exemplified how “ready-made recipes” for improving the conditions of women and developing their status were ineffective. All of this, along with other intended and unintended factors, helped propel the elite women professionals from the middle class to the forefront at the expense of rural and displaced activists. It also led to the fragmentation and weakening of all mass organizations and movements in the occupied territories, including the women’s movement (pp. 79-83).

The Palestinian feminist movement, during this phase, specifically towards the end of the five years following the Oslo Accords, felt a weakening of its capacity for mobilization and organization. This was evident in the well-known confrontation between its elite, which formed a “mock parliament” that sought to change the personal status law in 1998, and wide segments

of Palestinian society. This experience developed an awareness amongst some women's organizations of being drawn into open confrontation with the Islamic movement, which had a high capacity for mobilization and mass organization. This experience led to lessons learned, namely that any initiative to change the personal status law completely exceeds the capacity of a single group or organization, and that such initiatives require planning in collaboration with all allies and the need for broad-based coalitions that include grassroots connections within society (p. 101).

In the third chapter, the author attempts to explore the discourse, structure, and gender-related ideologies specific to the Islamic movement in the West Bank and Gaza Strip. The author posits that this discourse and structure have been in a state of constant change since the late 1970s, and that they have been shaped as a reaction to secular feminist movements (pp. 105-106).

The author addresses three main theoretical orientations regarding Islam and gender issues. The first orientation suggests that there is a dynamic interaction between religious texts and women's rights through the strategies of resistance, adaptation, and compromise that women use in situations of oppression or dependency. The second group contends that there is no possibility for diverse readings of gender within Muslim societies and that there is no space for negotiation between gender and religion. The third group argues that women's rights have been enhanced and supported by the Islamic movement in Palestine (p. 113).

The infrastructure of the Muslim Brotherhood in Palestine played a significant role in attracting and recruiting women into the Islamic movement, starting with universities, extending through mosques, and including educational circles within them. The decline of the Palestine Liberation Organization and the ability of the Islamists to reconstitute themselves as a national movement (rather than an international one like the parent group, the Muslim Brotherhood) were crucial factors in the growing popularity of the movement. Similarly, the success of the Islamic Revolution in Iran contributed to this trend; however, according to the author, the military wing of the movement had no place for women (pp. 134-147).

In 1995, the movement established a political party called the Salvation Party, which for the first time in the history of the Muslim Brotherhood used the language of “rights” for different social groups, particularly women and workers, who had rarely been the focus of the Brotherhood’s activities. In this party, the image of women as mothers, obedient wives, and political activists was presented—an issue that nationalist and secular women continue to struggle with. The party and its women’s circle opened doors for the “new Islamic woman,” characterized by higher education, eloquence, commitment, and modernity (pp. 150-151).

The party’s Shura Council includes 15.3% women, and the political bureau has the same percentage of women. In contrast, women represent 7.5% in the Palestinian National Council (among secular and leftist forces) and 6% in the first legislative council, in which the Islamists had not yet participated (p. 154). Additionally, an annual conference is held for one day, attended by both men and women, to discuss pressing gender issues raised by feminists from national secular forces. Typically, the senior leadership of Hamas are keen to attend these conferences and events organized by the women of the party and movement to demonstrate their support as men for what women are doing (p. 158).

The gender ideology of Islamists has been overlooked in studies conducted by male researchers, and the examination of the content of gender ideology and its impact within Hamas has been limited to a few female researchers. Even in these studies, Islamic women have been neglected as actively engaged activists and not considered a part of the Palestinian women’s movement (p. 162).

The “Islamization of gender” was a central factor in the Islamization of national identity by the Muslim Brotherhood in Palestine, where for the first time, the issue of the hijab was explicitly recruited as a national issue. This campaign demonstrated Hamas’s ability to influence national identity formation in Palestine through its social doctrine (p. 169).

The author argues that the fundamentalist tendency displayed by Hamas during the first Intifada cannot be explained merely as a distortion

of the prevailing culture at that time; rather, it was a reaction to the Israeli occupation's terrorism against women. Moreover, the restriction of women's freedoms during that period, and even the killing of some women on charges of moral corruption, were not primarily perpetrated by the Islamic movement, but by official Fatah groups first, followed by groups affiliated with Fatah and then by groups from the Popular Front (Marxist left) (pp. 171-176).

Islamic women have been a decisive force in expanding Hamas's base within the student movement. However, once they leave university, there is no place for female students within the organizational structure of the movement, especially in the West Bank. As a result, their refuge has been charitable associations affiliated with the movement. These associations have proven their effectiveness and are considered strong competitors to both old and new women's associations linked to the Palestine Liberation Organization (PLO). In Gaza, women have found their place first in the Salvation Party and then in the women's Islamic movement, which was established in 2003 (pp. 179-180).

As for the Islamic women's perspective on gender, although they adopt a clear discourse opposing the agendas presented by secular feminist movements, they often echo the phrase "the text does not prohibit" to expand the ideological boundaries of the movement regarding gender and women's rights in the public sphere. By tracking the opinions of Islamic women, especially in their conferences, the author noticed a shift in their viewpoint from a complete rejection of feminism to adopting some positions and statements made by feminists, and integrating them into Islamic perspectives, culminating in a request to establish research centers focusing on women's issues. These conferences addressed a sensitive topic: how to understand the integration between the public and private spheres, between statehood and the family, while discussing the concepts of *shura* (consultation) and *qawamah* (guardianship) as the main pillars in both realms. The conclusions drawn from these conferences and the research papers presented highlighted two main points: the urgency to correct the status of women; otherwise, "others" will take on this

task, and the necessity to emphasize that the responsibility for women's liberation primarily lies with the women themselves (pp. 183-190).

The author added the fourth chapter to her study more than eight years after the publication of her original thesis, which was published originally just before the Hamas movement came to power following the legislative elections in 2006. During this phase, the role of the Palestinian national movement diminished, and all forms of organization affiliated with it, or its parties weakened. Additionally, the funding mechanisms of the Palestinian Authority led to the dominance of the discourse of "development" and "state-building," while the discourse of resistance and liberation diminished. In this context, a national mechanism for gender integration was adopted in the West Bank, after the split, while the women's discourse in Gaza emphasized the importance of mobilizing and empowering women to continue resistance and defend the Palestinian existence (pp. 207-208). The period preceding the split was a difficult phase for feminist work, as there was a prior rejection of the election results by the national women's elite, in addition to a derogatory view of Islamic women as "unaware of feminism." On the other hand, there was a lack of a clear vision from Hamas and its women regarding how to address the demands of the feminist movement (p. 211).

The strategy of the national feminist movement in the West Bank continued after the split to focus on issues of equality, violence, and legal reform, in addition to combating violence against women, especially domestic violence. However, priorities shifted after 2012, and there was a renewed focus on issues related to the national liberation cause, with an emphasis on the situation of Jerusalemite women. This strategy also included supporting female prisoners as a group that should receive political, psychological, and material support (p. 213). Despite all these efforts to develop the agenda, women's ability to exert political pressure to mend the political rift between the West Bank and Gaza was non-existent. Women remained loyal to the Palestinian Authority in the West Bank and refrained from any form of engagement with the Ministry of Women in Gaza. They also adhered to the conditions set by the Quartet and various funding sources that refused to engage with the Gaza Authority

(p. 215). In Gaza, however, the priorities of the Ministry of Women were entirely different, focusing on mobilizing and organizing women, as well as on the executive aspect of providing projects and services for women. Additionally, there was an effort to separate the Palestinian economy from the Israeli economy, enhance the self-sufficiency of the economy, achieve food security, create job opportunities for youth, and improve the legal and legislative framework for women (p. 216).

Women in the Ministry of Women in the West Bank relied on the Women's Rights Document as a governmental reference for all relevant parties to shape policies or make amendments. This approach led to significant achievements, such as introducing a quota for women in the electoral law, raising the legal marriage age to 18 years, adopting a gender-sensitive budget, and issuing a decision from the Prime Minister's office to establish women's units in various ministries, in addition to urging the authority to adopt the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (p. 220).

In Gaza, however, the Ministry of Women adopted the document with reservations and made amendments and changes to it. Nevertheless, it implemented what it believed in from the document in practice. Islamic women were interested in the document, held conferences to discuss it, and insisted on the importance of legal amendments, expressing their dissatisfaction with the current laws. The views of Islamic women regarding this document aligned with those of the Global Islamic Network for Women and Children. The discourse surrounding the adoption of the document and the amendments made to it reflects some contradictions between the openly declared rejection of the principle of full equality and the achievements that Islamic women have realized on the ground (p. 224-226).

Finally, we arrive at the stage of the Arab Spring, during which new forms of political participation emerged, with girls playing a prominent role. One of the most notable slogans adopted by Palestinian youth, mirroring the slogans of the Arab Spring, was "The people want to end the division." The activities of girls on social media introduced new forms of organization

and political expression, ranging from organizing demonstrations and sit-ins to hunger strike tents, as well as using music as an expression of resistance, and cleaning the protest sites after their conclusion. These activities faced repression in both the West Bank and Gaza Strip (p. 229).³

In summative conclusion, the author opines that women have achieved a more prominent presence in the public sphere and in official and governmental institutions, whether through elections or appointments. Women have reached decision-making positions that were previously reserved for men, whether in the legislative, executive, or judicial branches, and also in the media. Despite the clear data regarding the Palestinian situation, the author believes that the focus on the agenda of state-building and empowering women in decision-making positions, relying on international treaties, has NOT contributed to building the democratic foundations sought by this approach (the Palestinian National Authority) nor to the continuity of the struggle for national liberation.

On the other side of the homeland (Hamas), the government has adopted policies to increase self-reliance and reduce dependence on the Israeli economy, which women have effectively contributed to achieving. They have also sought to support the segments affected by the policies and aggression of the occupation alongside supporting the line of resistance. However, the alignment with the policies of global Islamic organizations, particularly those close to the Muslim Brotherhood, has prevented the concentration of efforts on mending the internal rift and finding common ground for cooperation with the Palestinian secular stream. Thus, women on both sides have not made efforts to mend the rift, nor have they worked towards it at all; instead, they contribute to and reinforce it (p. 239).

³ During this period, political tensions were high across the region, particularly in Palestine. The governing authorities in both the West Bank and Gaza Strip perceived these limited movements as primarily orchestrated by opposing forces to create the impression that the wave of uprisings in the Arab world aimed at toppling regimes could also shift the political balance in Palestine. However, politicians believed that the dynamics of the Arab uprisings did not fully apply to the Palestinian context. Moreover, these movements lacked the necessary seriousness and sufficient popular support to shield them from the suppression imposed by the security apparatus.

Acknowledgements: Not Applicable.

Ethical approval: Since sources obtained from humans or animals were not used in this study, ethics committee approval was not obtained.

Competing interests: The author declare no competing interests.

Consent for publication: Not applicable.

Financial Support: The authors declare that this study received no financial support.

References

Jad, I. (2018). *Palastinian Women's Activisim Nationalism, Secularism, Islamism*. Syracuse University Press.

Hekaton'la Son Tango- Aileyi İfsad Etme ve İnsanlığı Yeniden Yapılandırma Küresel Projesi'nin Bir Meta-Analizi Adlı Eserin Değerlendirilmesi

A Review of Last Tango with Hekaton- A Meta-Analysis of the Global Project to Subvert the Family and Restructure Humanity

Yaz. Mustafa Merter, *Hekaton'la Son Tango- Aileyi İfsad Etme ve İnsanlığı Yeniden Yapılandırma Küresel Projesi'nin Bir Meta-Analizi, Ketebe Yayınları, 2. Baskı, 2023, 289 sayfa, ISBN: 978-625-6792-62-3*

Zeynep Nermin Aksakal¹ 

Öz

Bu çalışmada, Mustafa Merter'in *Hekaton'la Son Tango- Aileyi İfsad Etme ve İnsanlığı Yeniden Yapılandırma Küresel Projesi'nin Bir Meta-Analizi* isimli kitabı incelenmiştir. Kitapta, yazarın varlığını öne sürdüğü projenin ne zaman, neden ve nasıl başladığı, kapsamı, düşünsel arka planı, hangi aşamalardan geçip hâlen hangi duruma geldiği, içerdiği tehlikeler ve bunlara karşı önerilen tedbirler ele alınmıştır. Yazar; kitapta öne sürdüğü projeye dair tespitlerini felsefi, psikolojik, sosyolojik, politik, hukuki ve tarihi boyutlarıyla ortaya koymaya çalışmıştır. Kitap, yazarın cinsiyet ve aile konusunda insanlık ile kadim gelenekler açısından tehlike arz ettiğini düşündüğü küresel çaptaki hızlı sosyal değişimlerin arka planı ve birbiriyle bağlantısı konusunda bir bakış açısı sunmasının yanında bu tehlikelere karşı uyarıda bulunup tedbirler önermesi yönüyle alanına katkı yapmıştır. Ancak kitap, bu değişimler arasındaki bağlantının kurgusunun yazara ait olması yönüyle tamamen objektif ve bilimsel olmaması, kitabın içeriğindeki konuların eleştirilebilir ve değiştirilebilir olan geleneği önceleyen bir yaklaşımla ele alınıp yer yer bu doğrultudaki varsayımlarla desteklenmesi, güdümlü olduğu öne sürülen sosyal dalgalanmaların yorumlanmasında değişen şartların ve toplumsal ihtiyaçların ihmal edilmesi ve bir bibliyografya içermemesi yönleriyle eleştirilmiştir.

Anahtar kelimeler: Ailenin İfsadı, İnsanlığın yapılandırılması, Eşcinsel Hayat tarzı, Toplumsal cinsiyet, Cinsiyetsizleştirme.

Abstract

In this study, Mustafa Merter’s book titled *The Last Tango with Hekaton - A Meta-Analysis of the Global Project of Destroying the Family and Restructuring Humanity* is analyzed. In the book, when, why and how the project, which the author claims to exist, started, its scope, its intellectual background, the stages it has gone through and the current state it has reached, the dangers it contains and the measures proposed against them are discussed. The author has tried to present his findings on the project with its philosophical, psychological, sociological, political, legal and historical dimensions. The book has contributed to the field by providing a perspective on the background and interconnectedness of the rapid global social changes in gender and the family, which the author believes pose a danger to humanity and ancient traditions, as well as warning against these dangers and suggesting measures against them. However, the book is open to criticism on the grounds that it is not completely objective and scientific in the sense that the connection between these changes belongs to the author, that the topics in the book are handled with an approach that prioritizes tradition despite the fact that it can be criticized and changed, that it is supported by assumptions in this direction, that changing conditions and social needs are neglected in the interpretation of social fluctuations that are claimed to be guided, and that it does not contain a bibliography.

Keywords: Destruction of the family, Reconstruction of humanity, Homosexual lifestyle, Gender, Desexualization.

Atıf/Citation: Aksakal, ZN. (2024). “Hekaton’la Son Tango- Aileyi İfsad Etme ve İnsanlığı Yeniden Yapılandırma Küresel Projesi’nin Bir Meta-Analizi” Adlı Eserin Değerlendirilmesi. *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 10(2), 755-766.

¹ Doç. Dr., Erzinçan Binali Yıldırım Üniversitesi, znaksakal@erzinçan.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5124-1969.

Giriş

Hekaton'la Son Tango insanlığın, ailenin ifsat edilmesi suretiyle yeniden yapılandırılmak istendiği bir küresel tehdit altında olduğu iddiasındaki bir çalışmadır. Eser adını, yazarın soğuk savaş olarak nitelendirdiği bu tehdidi, Yunan mitolojisinde elli başlı ve yüz kollu bir canavar olan Hekaton'la son tangoya benzettiği bir temsilden almıştır. Yazar, öne sürdüğü projenin farklı alanlarda faaliyet gösteren kollarının Hekaton'un kolları gibi olduğunu belirterek insanlığın bu anonim canavarla âdeta tango yaparak iç içe olduğunu belirtmiştir (Merter, 2023, s. 170). Yazar, bu çalışmayı son seksen senede ABD ve Avrupa toplumlarındaki sosyal değişimlerin meta-analizini yaptıktan sonra tespit ettiği bir sosyal mühendislik projesine karşı yaptığını belirtmiştir (s. 14). Bu çalışmada da önce kitabın bu projeye dair içeriği ve odaklandığı konular hakkında bilgi verilecek, ardından değerlendirilmesi yapılacaktır.

Kitap dört bölümden oluşmaktadır. "Aileyi İfsad Etme ve İnsanlığı Yeniden Yapılandırma Küresel Proje Savaşı'nın Ana Cepheleri" isimli ilk bölümde öne sürülen savaşın ana cepheleri olarak altı adet sosyal değişim hareketinden bahsedilmiştir. Bunlardan ilki, kadim terbiye sisteminin çökertilmesidir. Merter, bunun ABD'de eğitim, edebiyat, sanat ve sinema kanallarıyla tüm dünyada yaygınlaştırılan devrim niteliğindeki bir karakter eğitimiyle sağlandığını bazı verilere dayalı değerlendirmeleriyle ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre, bir "Değerleri Yeniden Belirme" projesi olan bu eğitim, toplumsal değerler ve tecrübenin yerine insanın onu mutlu edecek kendi özgür seçimlerini yerleştirerek "ben nesli" denen öz saygılı ancak kaygılı ve yalnız bir nesle yol açmıştır (s. 19-25).

Kitapta öne sürülen savaşın ikinci cephesi olarak kadın hakları derken "erkek kadın" yaratma projesinden bahsedilmiştir. Yazar kurgulandığını düşündüğü bu durumdan da 1990'lardan itibaren bu amaca yöneldiğini belirttiği üçüncü dalga feminizmi sorumlu tutmuştur. Ona göre böyle bir projeye erkek var oluş tarzının üstünlüğü telkin edilmekte ve kadınlar eşitlik adına bu var oluş tarzını doğalarına uymasa da benimsemeye yönlendirilmektedir. Merter evlilik yaşının yükselmesinde, geciktirilmiş annelik sendromunda, kadınlarda depresyon ve kaygının erkeklere göre fazla olmasında kadının erkekleşmesinin bir etken olduğunu belirtmiş ve

bu etkeni kadının celallenmesi olarak nitelemiştir. Psikoloji yaklaşımında İslam tasavvuf geleneğinden esinlenen Merter, kadınların doğasında Esmayihüsna’dan cemel isimlerin, erkeklerin doğasında ise celal isimlerin baskın olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu doğanın dengesinin bozulması, önce kadınların kendi psikolojilerine sonra da kocalarına, çocuklarına ve topluma olumsuz yansımaktadır (s. 26-36).

Kitapta öne sürülen savaşın üçüncü cephesi olarak baba otoritesinin yıkımı için kasten mücadele edilmesinden bahsedilmiştir. Yazar, bundan da çoğu Holokost (Yahudi soykırımı) travması yaşayan Musevi üyelerden oluştuğunu belirttiği Frankfurt Okulu’nu sorumlu tutmuştur. Yazar bu ekolün, toplumları Yahudilere karşı bir daha zarar veremeyecek hâle getirmek amacıyla doğal duyguları bastırarak öfke birikimine sebep olduğunu düşündüğü Batı medeniyeti, Hristiyanlık ve ailedeki baba otoritelerinin yerine bireyin özgürlük ve otoritesini koyduğunu belirtmiştir (s. 37-42).

Kitapta öne sürülen savaşın dördüncü cephesi olarak eş cinsel hayat tarzının, her türlü cinsel sapkınlığın ve sübyancılığın küresel çapta eş zamanlı olarak arttırılmasından bahsedilmiştir. Merter bu kısımda, eş cinselliğin beraberinde bir dizi sapkın davranışın yer aldığı çok sayıda eş cinsel ilişkiyi ve bunun da temelinde bir arayış olan madde bağımlılığını getirdiğini, bazı verilerden hareketle eş cinsel hayat tarzının insan beden ve psikolojisine verdiği zararları, transseksüelliğin de zararsız serbest bir seçim olarak yaygınlaştırıldığını belirtmiştir. Son olarak eşcinsel ilişkideki daha fazla sapkınlığa sevk eden doyumsuzluğu, meşru kadın-erkek ilişkisindeki ruh ve beden birleşmesinin verdiği hazzı arayış olarak yorumlamıştır (s. 43-61).

Kitapta öne sürülen savaşın beşinci cephesi, toplumsal cinsiyet ideolojisidir ki Merter bunu "kadın ve erkek farkını ortadan kaldırma projesi" olarak da isimlendirmiştir. Ona göre ön hazırlığını radikal feministlerin yaptığı bu proje, aileyi ve böylece insanlığı yok etme hedefini, doğuştan gelen bir cinsiyet olmadığı, cinsiyetin sosyal bir kurgu olup kişinin neyi seçerse o olacağı söylemiyle ifşa etmektedir. Yazara göre kanaat önderlerince eş cinsel birlikteliklerin savunulduğu bu projede cins anlamındaki “gender” kavramına “ne erkek ne kadın” anlamı yüklenerek, kadın-erkek dışında

yeni bir cins yaratma ve kadınlığı ise tamamen silme amaçlanmaktadır. Yazar, İstanbul Sözleşmesi'ndeki toplumsal cinsiyet eşitliğiyle ilgili maddelerde de bunun hedeflendiğini öne sürmüştür (s. 62-94).

Kitapta öne sürülen savaşın altıncı cephesi, tabii duyguların kasıtlı olarak başka alanlara yönlendirilmesi ve üstel bir hızla arttırılmış hayvan sevgisidir. Merter'e göre bu projeye kadınlarda çocuklara karşı uyanması gereken sevgi ve şefkat hayvanlara yönlendirilmekte, böylece aile kurma ve annelik yerine daha az sorumluluk getiren ancak doyum vermeyen hayvan sahiplenme öne çıkarılmaktadır. Yazara göre bu projenin hedefi de anneliği ve böylece nüfusu azaltarak toplumsal cinsiyet yapılanması için alan hazırlamaktır (s. 95-99).

Kitabın "Aileyi İfsad Etme ve İnsanlığı Yeniden Yapılandırma Küresel Proje Savaşı'nın Komuta Kademeleri ve Savaş Alanları" isimli ikinci bölümünde, öne sürülen savaşın altı adet komuta kademesi ve savaş alanından bahsedilmiştir. Bunların ilki görsel medya alanıdır. Merter bu alanda Hollywood film ve televizyon endüstrisi, Disney ve Netflix cephelerinden bahsederek bunların yayınlarıyla kitleleri eş cinsel yaşam tarzına yönlendirdiğini örneklerle açıklamıştır (s. 105-115). Savaşın ikinci alanı olarak sosyal medyadan ve bunun cepheleri olarak da Facebook, Instagram ve WhatsApp (=Meta) ile Metaverse'den bahsedilmiştir. Merter bu kanalların ticari ve politik amaçlarla kullandığını ve politik bir güç hâline geldiğini çeşitli verilerle açıklamaya çalışmıştır (s. 116-129). Savaşın üçüncü alanı olarak da yapay zekâya dayalı "Chatbot" ve benzerlerinden bahsedilmiştir. Merter bu yazılımlarda, bilgi veren yapay zekânın kimin kontrolünde olduğunun önemine işaret etmiş ve Metaverse'in sahiplerinin, bilgiyi istediği amaçlar doğrultusunda ve istediği şekilde kullanıp bu sayede kullanıcıları istediği gibi yapılandırabileceklerini belirtmiştir (s. 130-136).

İkinci bölümde öne sürülen savaşın dördüncü alanı, politika alanı olup bunun da ABD ve dünya cephesi olmak üzere iki cephesinden bahsedilmiştir. Merter bu alanda, 20. yy. ortalarına kadar cinsel yönelim ABD'nin gündeminde yokken ve devletle halkın çoğu eş cinselliğe karşıyken azınlık eş cinsel yanlılarının politikayı yönlendirir hâle geldiğini belirttiği süreci açıklayarak Türkiye için de bu durumun söz konusu olduğuna dikkat çekmiştir. Merter'e göre gelinen noktada eş

cinsel lobi, ABD ve yavaş yavaş dünyada LGBT karşıtı politikacıların önünü kapatırken, taraftarlarının önüne medya gücünü sererek küresel arenada söz sahibi olmaya başlamıştır (s. 137-142). Beşinci savaş alanının ise politikayla paralel ilerleyen hukuki alan olduğu ileriye sürülmüştür. Merter, LGBT lobisinin adamlarının ABD’de ve Avrupa’da yüksek mahkemeler ve yargı organlarına sızdırıldığını ve bu sayede eş cinsel evliliğin yasal olarak onaylandığını anlatarak Türkiye’nin de bu hazırlık içinde olduğu uyarısını yapmıştır. Yazar dünyanın birçok ülkesinde, eş cinselliğin tedavisinin de karşıt psikoterapi yaklaşımının uygulanmasının kanunen yasaklanması suretiyle engellendiğini belirtmiştir (s. 143-147).

Merter, altıncı savaş alanı olarak psikiyatri ve psikoloji alanını detaylı olarak ele almıştır. Bu alanda, eş cinselliğin patolojik bir durum olmaktan çıkarılıp bilimsel olarak tanısı olmayan doğal bir durum hâline getirildiğini ve bunun üzerine yapılacak yeni bilimsel çalışmaların engellendiğini açıklamıştır. Yazar Türkiye’de de durumun aynı olduğunu, hâlbuki tasavvuf geleneğimizdeki “nefis ilmi”nin manevi kalp, celal-cemal dengesi vb. öğretilerinin psikolojiye Batı’nın bilmediği özgül bir anlayış kazandıracağını belirtmiştir. Ayrıca hâlen üçüncü bir cinsiyetin olduğunu kanıtlayan bir bulgu olmadığını ve eş cinselliğin de psiko-gelişimsel bir bozukluk olarak tanımının kabul edilmesi gerektiğini vurgulamıştır (s. 148-166).

Kitabın ilk iki bölümde anlatılanların değerlendirildiği üçüncü bölümü, “Hekaton(kheires)’in Uyanışı” başlığı altında, iddia edilen küresel proje savaşı ve cephelerinin Hekaton’un uyanışına ve kollarına benzetilmesiyle başlamıştır. Ardından Hristiyanlığın kısa tarihi ve Hristiyanlıktaki tevhit kırılmasının sonuçları ile Yahudiliğin kısa tarihine değinilmiştir. Yazar, Hristiyanlıktaki teslis inancı ve kilisenin insanları maddi sömürsünün ardından Avrupa insanının Rönesans hareketi ile şeytanı dünyanın efendisi kılarken insanın günahkâr bedenini de onun esiri kılan Protestanlık hareketini gerçekleştirdiğini, ancak sonuçta şeytana teslim olmuş kapitalist, sömürücü bir düzen ortaya çıktığını ileri sürmüştür (s. 169-178). Yahudiliğin tarihinde ise Yahudi ırkının tarih boyu uğradığı zulümlerin kısmen kendilerini diğer tüm insanlıktan ayıran üstünlük üzerine kurulan din anlayışından kaynaklandığını ve bunun “ırk narsisizmi”ne neden olarak sorunlara yol açtığını belirtmiştir (s. 178-181).

Üçüncü bölümün “Bilimsel Materyalizm Dini: Tanrı Öldü, Dinler Geçmişte Kaldı” şeklindeki üçüncü başlığı altında, yazarın Avrupa insanının tevhidi arayış ve parçalanmışlığın getirdiği metafizik gerilim sonucunda başvurduğunu düşündüğü “Aydınlanma” hareketi akabinde ortaya çıkan bilimsel materyalizmin oluşum kademeleri ve ulaştığı nokta anlatılmıştır. Yazar bir din olarak gördüğü materyalizmin, tevhidi yaşamının getirdiği manevi rahatlamayı sağlayamadığını, bunun bilinç dışında oluşturduğu öfkenin yakın çevreye ya da dindarlara yönlendirildiğini, bunun sonucunda da dünyada milyonlarca insanın öldürüldüğünü bazı tarihi bilgilere dayanarak ortaya koymaya çalışmıştır (s. 182-188). Bölümün “Homo Deus’a Doğru veya Hekaton’un Kutsal Bebeği” isimli dördüncü başlığında ise bu öfkenin bir yanlış hedefinin de Tanrı olduğu, ancak Tanrı karşıtı her insanın bilinç dışında, bilince yükselmek isteyen bir Tanrı arketipi olduğu ve “homo deus/tanrı insan” yaratma hezeyanının da böyle çıkmış olabileceği belirtilmiştir. Yazar bu konuda Yuval Noah Harari’nin fikirlerini değerlendirerek gerçek amacın “tanrı insan” olarak bir sürümü yükseltilmiş seçilmişler sınıfı (Yahudiler) oluşturup diğer milletlerin (goyim) ise Matrix’e hapsedilerek zararsız hâle getirilmeleri olduğunu, bunun özgür iradesi, vicdanı, bilinci, doğru ve yanlış olmayan, yapay zekânın kontrolündeki algoritmalarından oluşan ağa sıkışmış bir insan modeliyle sağlanmak istendiğini ileri sürmüştür. Yazar gerçekleşmesine ihtimal vermediği bu tür senaryoların bilinç dışındaki ölüm kaygısıyla ilgili olduğunu belirtmiştir (s. 189-208). Bölümün “Hekaton Savaşlarının Meta-Analizi” başlığında ise insanlığa karşı açıldığı öne sürülen savaşların psikolojisi incelenmiştir. Buna göre bu savaşlar, insanları kontrol edip Yahudilere karşı zararsız hâle getirmek isteyen güçlü bir Yahudi azınlığın bilinç dışındaki tarihte yaşanan zulümlerden kalma bir öfkeden ve “seçilmiş kavim” olma narsisizminden kaynaklanıp Hristiyanlığa dayalı sosyal düzeni yıkmayı hedeflemekte ve tüm insanlık bundan nasibini almaktadır (s. 209-220). Son olarak “Her Şey Nasıl Başladı?” isimli başlıkta Hekaton savaşlarının, soykırımlara karşı “Never Again- Bir Daha Asla” projesi çerçevesinde nüfusu azaltıp insanlığı yeniden yapılandırmayı amaçladığı, aslında Yahudi-Hristiyan çekişmesinden ibaret olan bu savaşlarda, fırsat ele geçmişken tüm insanların yeniden yapılandırılmak istendiği öne sürülmüştür (s. 221-226).

Kitabın son bölümünde; öne sürülen savaşa karşı önlemler ve açılması gerekli görülen karşı cephelerden bahsedilmiştir. Merter bu savaşa karşı, farkındalık kazanma, cephe analizi yapan bir erken uyarı sistemini devreye koyma, hasar tespiti yapıp koruyucu önlemler alma, hasmı caydırıcı karşı hamleler yapma ve bu amaçlara hizmet edecek bir “Yüksek Sosyal Stratejik Araştırmalar Enstitüsü” kurma şeklindeki genel önlemlerden bahsettikten sonra, öne sürdüğü savaşın altı cephesine karşı açılmasını önerdiği cepheleri tek tek belirtmiştir. Bunlardan kadim terbiyeyi çökertme cephesine karşı, kültürümüzdeki doğru bir otoriter model olan talebenin bir eğitmece zorlamaksızın doğruyu bulmaya yönlendirilmesi üzere eğitilmesi anlamındaki “rüşd” terbiye sistemine dönüşü ve öğrencilerin ortaokuldan itibaren hayır faaliyetlerine teşvik edilmesini önermiştir (s. 231-233). "Erkek kadın" yaratma cephesine karşı, "kadın nedir" sorusunun cevabının tasavvuf geleneğimizde aranmasını önermiş, ilgili devlet bakanlıklarının toplumsal cinsiyet eşitliği gibi aileyi tehdit eden konularda tedbir almasının ve bakanlık faaliyetlerinin kurulacak bir kurumca denetlenmesinin önemini vurgulamıştır (s. 234-239). Baba otoritesinin yıktırılması konusunda ise anti-otoriter eğitim sisteminin sorgulanması ve yerine sağlıklı, adil, sevgi dolu bir baba otoritesine bağlı ailelerin “Ana-Baba Okulları” gibi ebeveynleri eğitici programlarla desteklenerek teşvik edilmesini önermiştir (s. 240-244). Yazar, eş cinsel ve diğer sapkın yönelimlerin yaygınlaşmasına karşı zararlı görsel ve yazılı yayınları engelleyen sistemlerin ve yasaların geliştirilmesini ve bunların yerine tabii cinsel farklılığın zenginlikleri konusunda eğitici yayınların hazırlanmasını önermiştir (s. 245-250).

Merter; savaşın psikiyatri cephesinde, öne sürdüğü projenin temsilcisi hâline geldiğini düşündüğü Türkiye Psikiyatri Derneği’nin tekeline kaldırıp tarafsız yeni bir dernek çatısı kurmak, dinamik psikiyatrinin din ve maneviyatın yok sayılarak değil dikkate alınmasıyla işletilmesini sağlamak, kendisinin “nefis ilmi” adıyla başlattığı alan gibi özgün bir psikoloji alanı oluşturmak önerilerinde bulunmuştur (s. 251-259). Yazar eğitim cephesinde eş cinsel yaşam tarzının zararlarının sansürsüz olarak araştırılmasına teşvik edilirken iyi örneklerin özendirilmesi gerektiği (s. 259-262), hukuk cephesinde de eş cinsellik ve diğer sapkınlıkların normalleştirilmesine engel olacak yasal önlemler alınmasının gerektiğini

belirtmiştir (s. 262-264). Siyasi partiler ve politika cephesinde eş cinsel lobisinin yandaşlar edinmesine karşı istihbaratın takipte olmasını önerirken (s. 265-267) özel sektör, şirketler, moda ve reklam endüstrisi alanlarında halka arz edilen ürün ve reklam, proje vb. faaliyet alanlarında denetimin gerektiğini belirtmiştir (s. 267-276). Son olarak ekran zehirlenmesi ve sosyal medyaya karşı alınabilecek önlemler anlatılmıştır (s. 277-289).

Hekaton'la Son Tango, kaybettiği tevhit hakikatini ararken yolunu iyice şaşırarak Hristiyanlık dünyasının, egemenlik kurduğu insanlığa verdiği zararlardan büyük oranda etkilenen Yahudilerden bir grubun, taşıdığı tarihi travmaların ve toplumsal narsisizmin etkisiyle toplumları kendilerine karşı zararsız köleler hâline getirmek amacıyla yürüttüğü bir "aileyi ifsad etme ve insanlığı yeniden yapılandırma küresel proje savaşının" olduğunu öne süren, bu savaşın hedefine doğru hızla ilerlediğini çeşitli verilerle, çıkarım ve değerlendirmelerle ortaya koymaya çalışan ve Türk toplumunu buna karşı uyarıp önlemler sunan bir çalışmadır. Aslında çalışma, ailenin ifsadından ziyade cinsiyet tanımlamalarındaki ifsad ve cinsel sapkınlık olarak ifade edilen durumların normalleştirilmesi üzerinde yoğunlaştığı için kitabın "insanlığı cinsiyet üzerinden ifsad etme ve yeniden yapılandırma küresel projesi" olarak isimlendirilmesi, içerik ve kapsama daha uygun görünmektedir.

Çalışma konularının işleniş tarzı, eserin İslam tasavvufundaki tevhit öğretisine bağlı nefis tanımını uzmanlık alanıyla birleştirmiş, geleneksel aile-toplum yapısına ve kadim öğretilere önem veren bir psikiyatristin bakışıyla yazıldığını sergiler mahiyettedir. Çalışmada öne sürülen ifsad projesinin psikolojik arka planında, inanç ve insan ilişkileri alanında kaybedilip fitraten özlenen tevhibi arayıştaki sapmaların olduğu vurgusu bunu göstermektedir. Ancak yazar çalışma konularını sadece uzmanlık alanı olan psikiyatri ve psikoloji değil tarih, felsefe, hukuk, siyaset gibi ilgili diğer insan ve toplum bilimleri açısından da ele alarak disiplinler arası bir çalışma yapmaya gayret etmiştir.

Çalışmada öne sürdüğü küresel projeye mücadelede çareyi kadim öğretilerde bulan yazarın geleneksel yaklaşımı, özellikle "baba otoritesinin yıkılması", "kadınların erkekleşmesi", "toplumsal cinsiyet

eşitliği” konularındaki sosyal değişimleri yorumlamasına yansımıştır. Bu bağlamda yazarın yer yer öne sürdüğü projeyi dayandırdığı bilimsel çalışmalarındaki istatistiksel verileri geleneksel yaklaşımlarla çıkarımlar yaparak yorumlaması eleştirilebilir bir husustur. Buna örnek olarak, öne sürdüğü projenin “erkek kadın yaratma cephesi”nden bahsederken geleneksel cinsiyet rolü yaklaşımıyla hazırlanan ve kadınların rekabetçi, bağımsız, tutkulu olma gibi özelliklerindeki artış baz alınarak hızla erkekleştiğini ortaya koyan anket sonuçlarından hareketle yaptığı çıkarımlar verilebilir. Bu anketler, eril-dişil diye gruplandırılan niteliklerin geliştirilip-bastırılabilen insani nitelikler olduğunu ve kadınların mutlak değil geleneksel cinsiyet tanımlamalarına nispeten erilleştiğini gösterir. Nakledilen anket sonuçlarında da eril niteliklerin artık insanlığa ait olduğunun anlaşıldığı belirtilmiştir (s. 27). Merter de konuyu İslam tasavvufuna bağlayarak cemel ve celal olarak gruplandırılan ilahi isimlerin yaratılıştan iki cinsten farklı yapı ve yoğunlukta potansiyel olarak bulunduğunu belirtmiştir. Bu çerçevede fitraten kadında cemel, erkekte celal niteliktekilerin belirginleştiği düşüncesinden ve bunun bozulmasının kadını evlilik ve annelikten uzaklaştıracağı ihtimalinden hareketle “geciktirilmiş annelik sendromu”nun zararlarından bahsetmiş, çalışmanın ailenin fesadıyla ilgili iddialarını aslen destekleyecek bu hususlardaki bilimsel bir çalışmaya ise yer vermemiştir (s. 28-29).

Yazar kadınların erkekleşmesi konusunda, erkekler ve kadınlar arasında depresyon ve kaygı oranlarındaki kadınlar aleyhine olan farkı gösteren istatistiksel verileri de doğrudan kadınların erkekleşmesine bağlayarak açıklamış ve bu çıkarımı destekleyecek bir araştırmaya da yer vermemiştir (s. 32-34). Diğer taraftan cemel niteliklerin kadın cinsine, celal niteliklerin erkek cinsine daha çok yakıştırılması ve bu paylaşımına göre olan bir dengenin bozulmasının sorun oluşturduğu hususları da oldukça görecelidir (s. 29-36). Tarih boyunca cemel alanındaki estetik ve sanatla baskın olarak erkekler ilgilenmiş; eğitimin yanında kişisel eğilimle de ilgili olan bu durum kadınlaşma olarak görülmemiştir. Bu durum insan potansiyelinin, toplumların izin verdiği şekilde geliştiğini göstermektedir. Yine yazarın kadınların müşerref olduğunu belirttiği sabır (s. 32), Kur’ân’da tüm inananlardan istenen ve teşvik edilen bir nitelik olup (el-Bakara: 153-157; Âl-i ‘İmrân: 200; en-Nahl: 126-127) peygamberler de bunun timsalidir ve aynı şey yumuşak huylu, affedici,

merhametli olmak için de söylenebilir. Bu durumda kadınların, eserde celal isimlerden kaynaklanan özellikler olarak sıralanan dayanıklı, kararlı, mücadeleci, koruyucu olma (s. 29, 162-163) gibi özelliklere sahip olmalarının da erkekleşme değil olumlu bir gelişim olduğu, geleneksel cinsiyet tanım ve rollerinin değişen zamana göre din ve akla uygun şekilde güncellenebilmesi gerektiği söylenebilir. Örneğin aile birliğinin, iki nakıs bireyin birlikte kemale ermesi yerine, celal ve cemel nitelikleriyle donanımlı iki kâmil bireyin iş birliği ve yoldaşlığı olarak tanımlanması daha sağlıklı olabilir. Yine yazarın yok edilmeye çalışıldığını belirttiği baba otoritesi gerekli olmakla birlikte bunun paylaşılabilir olmasında bir sakınca görünmemektedir. Yazarın kadın ve erkek farkını kaldırmayı amaçladığını düşündüğü toplumsal cinsiyet ideolojisi konusunda ise toplumsal cinsiyet eşitliği dinî değerler ve toplumsal ihtiyaçlara göre tanım ve kapsamı belirlenerek özgünleştirilebilir ve böylece eşitlik arayışıyla asıl hedeflenen cinsiyet adaleti sağlanabilir.

Çalışmada aileyi ifsadetme ve insanlığı yeniden yapılandırma faaliyetlerinin ailenin kutsal olduğu Hristiyan kültüre dayalı Batı medeniyetini yok edip yeni bir düzen kurmayı hedeflediği öne sürülmüştür. Ne var ki azınlık bir Yahudi güdümünde olduğu öne sürülen bu proje, mevcut Hristiyanlığın öğretilerinden daha çok Yahudiliğin kutsal kitabındaki öğretilere aykırıdır. Bu kitapta, baba otoritesindeki aile yapısı üzerine kurulu, eşcinsel ilişkiler de dâhil evlilik dışı her türlü ilişkinin ve cinsel sapkınlığın yasaklanıp cezalandırıldığı bir toplum yapısının teşekkülü istenmektedir (Kitabı Mukaddes, Levililer 18). Bu durum kitapta anlatıldığı gibi bir proje varsa bile yöneticilerinin Yahudilikle din değil sadece ırk mensubiyetiyle bağlantılı olabileceğini ve varsa hedefin sadece Hristiyanlık değil tüm İbrâhimi dinler olduğunu göstermektedir.

Dünyada azınlık olan Yahudilerden bir grubun nasıl çalışmada iddia edilen küresel savaşı başarıyla yürüttüğü sorusu, akıllara antisemitik (Yahudilere karşı ön yargılı) bir çalışma ya da bir komplo teorisiyle mi karşı karşıya olunduğunu getirmektedir. Doğrusu çalışma büyük oranda tarihî bir süreci ve çok yönlü olan sosyal değişimleri yazarın bakış açısıyla kurguladığı tek bir proje merkezinden değerlendirmesinden ibarettir. Ancak yazarın kitap içerisindeki kurgusunu gelişigüzel değil bazı delillerle ortaya koymaya çalıştığı ve eserin bu yönüyle okuyuculara bir bakış

kazandırdığı söylenebilir. Örneğin kitapta proje kapsamında ele alınan düşünce ve faaliyetlerin, kısa zamanda şiddetli sosyal dalgalanmalara sebep olmaları haklı olarak dünyanın doğal değil yapay bir süreçle, bir toplum mühendisliğiyle karşı karşıya olduğunun göstergesi olarak yorumlamıştır. Ancak söz konusu dalgalanmaların tamamının arkasında uzun soluklu ve ifsat amaçlı tek bir projenin olduğu iddiası hem öne sürülen projeye hem de yürütücülerine çok büyük bir güç atfettiği gibi tamamen objektif ve bilimsel bir yaklaşım değildir. Nitekim öne sürülen projenin başarıları olarak anlatılan dalgalanmalarda sadece verilen olağanüstü mücadele değil toplumların hazır bulunuşluğu, ihtiyaç ve sorunları gibi etkenler de önemlidir. Bu nedenle bir proje eseri olsun veya olmasın toplumsal zararları olduğu anlaşılan bu dalgalanmalara karşı önlem alınırken bu etkenlerin de dikkate alınarak toplumsal sorunlara özgün ve yenilikçi çözümler üretilmesinin gerekli olduğu söylenebilir.

Kitap kapağının tasarımı içerikle uyumlu ve merak uyandırıcıdır. Kitapta anlatımı destekleyen bazı görsel öğelere de yer verilmiştir. Kitap anlaşılır bir dille yazılmıştır ancak çalışmada başvurulan kaynaklardan yapılan alıntı ve aktarımların değerlendirilmesinin yazara mı yoksa bilginin alındığı kaynağa mı ait olduğunun yer yer anlaşılabilmesi okuyucu takibi açısından bir zorluk oluşturmaktadır. İçerik itibarıyla en önemli eksiklik kitapta yoğun şekilde başvurulan kaynaklara dair bir bibliyografyanın yer almaması olup bunun sonraki basımlarında kitaba eklenmesi faydalı olacaktır.

Teşekkür: Bulunmamaktadır.

Etik Beyan: Araştırma etik beyan gerektirmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız çift kör hakemli.

Finansal Destek: Bu araştırma için finansal destek alınmamıştır.

Kaynaklar / References

Merter, M. (2023). *Hekaton’la Son Tango*. Ketebe Yayınevi.

Familia Servanda Est: Aile Korunmalı ve Gözetilmelidir, Ama Nasıl? "Ailenin Ötesi" Kitabına Dair Bazı Değerlendirmeler

The Family Must Be Protected and Supervised, But How? Book Review: "Beyond the Family"

Yaz. Bülent Somay, *Ailenin Ötesi: Başka Bir Üreme, Cinsellik ve Kardeşlik Rejimi İçin Öneriler*, Metis Yayınları, 2024, 296 Sayfa.
ISBN: 978-605-316-311-4

Alev Erkilet¹ 

Öz

Bu yazıda Bülent Somay'ın *Ailenin Ötesi: Başka bir Üreme, Cinsellik ve Kardeşlik Rejimi için Öneriler* başlıklı kitabına dair bazı değerlendirmeler yer almaktadır. Yazının temel amacı, Somay'ın Shulamith Firestone'un *Cinselliğin Diyalektiği* kitabına ve Marx'ın Feuerbach üzerine yazdığı *Dördüncü Tez'e* atıfla ortaya attığı *familia delenda est* (aile yok edilmeli) tezini analiz etmektir. Somay bu kitapta aile kendiliğinden değişiyor, parçalanıyor ve ayrışıyor da, toplumun anlamlı bir dönüşümü için bunun yeterli olmayacağı, bu yıkımın tamamlanabilmesi için insan iradesinin ve faaliyetinin de gerekli olduğu görüşünü temellendirmeye çalışmaktadır. Bunu yapabilmek için de ailenin üç temel bileşeni olan anne(lık), baba(lık) ve çocuk(luk) üzerinde durarak bu kavramların anlamının nasıl bir değişim geçirdiğini irdelemektedir. Annelik, babalık ve çocukluğun aldığı bu yeni şekiller ile queer'in, baba tahakkümü üzerine kurulu düzeni tehdit etme kapasitesine işaret etmektedir. Yazıda, kitapta ortaya konulan düşüncelerin genel bir değerlendirmesi ve kritiği yapılmaktadır. Bu kritiğe bağlı olarak, ailenin toplumsal koşullara bağlı olarak farklı biçimler alabileceği ve diğer kurumlar gibi ailenin de, zulmün değil adaletin tesisi için bir vasıta kılınabileceği görüşü ileri sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Annelik, Babalık, Çocukluk, Aile, Queer.

Abstract

This book review presents some evaluations about Bülent Somay's book *Beyond Family: A Case for Another Regime of Reproduction, Sexuality and Kinship*. The main objective of this review is to analyze Somay's thesis of *familia delenda est* (family is to be destroyed), which he proposes by referencing Shulamith Firestone's book *The Dialectic of Sexuality and Marx's Theses on Feuerbach*. In this book, Somay tries to justify the opinion that even if the family is spontaneously changing, splitting into its parts and dissolving today, it will not be enough for a meaningful transformation of the society. To finalize this destruction, human agency and action are also necessary. In order to realize this mission, Somay handles the three components of the family: father(hood), mother(hood) and child(hood), and analyses the changes in the meanings of these concepts. According to Somay, the new forms of motherhood, fatherhood and childhood, alongside queering, possess the potential to challenge the prevailing order which is founded on the hegemony of the father. This book review is making a general evaluation and criticism of the ideas put forward in *Beyond the Family*. And, in relation with this criticism, it defends the idea that family can take different forms according to the social conditions and -as other institutions- family can also be a medium for the establishment of justice.

Keywords: Motherhood, Fatherhood, Childhood, Family, Queer.

Atıf/Citation: Erkilet, A. (2024). Familia Servanda Est: Aile Korunmalı ve Gözetilmelidir, Ama Nasıl? "Ailenin Ötesi" Kitabına Dair Bazı Değerlendirmeler. *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 10(2), 767-782.

¹ Prof. Dr., İbn Haldun Üniversitesi, aleverkilete@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9528-1789.

Bülent Somay *Ailenin Ötesi* kitabına Shulamith Firestone'un *Cinselliğin Diyalektiği* kitabına atıf yaparak "biyolojik aileyi -içinden iktidar psikolojisinin her zaman kaçırılıp topluma sokulabileceği o bağıllığı-kökünden söküp atmadıkça, sömürü solucanı asla yok edilemeyecektir" (s. 19) önermesiyle başlar. Aynı zamanda kitabın giriş bölümünün de başlığı olan *familia delenda est* yani "aile yok edilmeli ya da "yok oldu" önermesi Somay'ın kitap boyunca temellendirmeye çalıştığı ana argümandır. Bugün aile kendiliğinden değişiyor, parçalanıyor ve ayrışıyorsa da toplumun anlamlı bir dönüşümü için bu yeterli olmaz, "insan iradesi ve faaliyeti" de gerekir (s. 25). Somay kitap boyunca Shulamith Firestone tarafından ortaya atılmış argümanlar üzerinden yürüyecek olsa da, bu argümanlara Marx'tan da destek bulmak istemiştir. "Marx'ın Feuerbach üzerine yazdığı ve ailenin hem teorik hem de pratik olarak ölüm fermanını ilan eden dördüncü tez"i çıkış noktası olarak aldığı söylese de (s. 26) bu iddiası kendisinin daha sonra ortaya koyduğu gerekçelerle zayıflamaktadır. Zira 1845'lerde "Engels ile birlikte yazdıkları Alman İdeolojisi için bir tür yol haritası olarak kaleme aldığı" düşünülen bu ifadeler Marx hayattayken yayınlanmamıştır. Engels'in *Lugwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* kitapçığına ek olarak yayınlandığında ise Engels tarafından değiştirilmiş şekilde karşımıza çıkar. Somay'a göre "bu dünyevi ailenin kendisi de teoride ve pratikte yok edilmelidir" ifadesini Engels yıllar sonra kamuoyuyla şu şekilde paylaşacaktır: "Böylece, örneğin dünyevi ailenin kutsal ailenin sırrı olduğu keşfedildiğinde, bu dünyevi ailenin kendisi de teoride *eleştirilmeli* ve pratikte *dönüştürülmelidir*" (s. 27).

Marx'ın yayınlamadığı görüşlerini "epeyce muhafazakâr bir yaşam tarzı olmasına rağmen aile kurumunun çok güçlü bir düşmanı" olarak niteleyen Somay, Engels'i ise "yumuşak bir eleştirmen" olmakla suçlar: "Engels 1895'te öldü ve feminist hareketin ilk dalgasının başlangıcına tanıklık etti; bu hareketin genellikle aileye karşı olmayan, daha ziyade kadınların oy hakkı ve eşit ücret talebine yoğunlaşan ilkelerine uymaktan başka bir şey yapmadı" (s. 28). Dolayısıyla kitap biri yaşam tarzı muhafazakâr olan diğeri ise fikirde muhafazakâr kalan iki önderin görüşlerine Shulamith Firestone'dan destek alarak daha radikal bir içerik kazandırmak istemektedir. Toplumda karşımıza çıkan sorunlar istikametinde bugün her insafli entelektüelin kabul edeceği "teoride eleştirme ve pratikte dönüştürme" yolunu seçmek yerine ailenin

topyekûn ortadan kaldırılmasını önermektedir: "Marx'ın... hiçbir zaman kamuoyuna açıklamadığı ve sadece bir "kendine not" olarak sakladığı aile hakkındaki iddiayı, yani bu kurumun hem teoride hem de pratikte yok edilmesi gerektiği iddiasını yeniden canlandırmanın zamanı gelmiştir" (s. 29).

Bunu yapabilmek için feminist hareketin de bir eleştirisini vermek gerekir. Mary Wollstonecraft gibi feminist hareketin öncü zihinlerinin "pratikte yaptığı şey" de "mevcut aile yapısını desteklemektir" (s. 31). Evrenselci olduğu kadar uzlaşmacı da olan bu yaklaşımların 21. yüzyılda hala yaşamakta olduğunu belirten Somay, Simone de Beauvoir'ın İkinci Cins (1949) kitabıyla başlayan ikinci dalga feminizmin Shulamith Firestone, Lynee Segal gibi feministlerin ellerinde daha radikal bir biçim aldığını vurgular (s. 31). Ona göre bu önemlidir zira "ataerkilliğe karşı herhangi bir muhalefet, hegemonik erkek/baba üstünlüğünü yıkmayı ama cinsellik/üreme kutupsallığını ve cinselliğin üremeye boyun eğmesini, daha kestirme bir deyişle aileyi olduğu gibi korumayı hedeflediği ölçüde, aynı hegemonik yapının başka bir çeşidiyle sonuçlanmaya mahkûmdur" (s. 33).

İkinci dalgaya mensup yazar ve aktivistlerin söz ettiği cinsel özgürleşme, "cinselliğin üremeden özgürleşmesi anlamına geliyordu. Bu özgürleşme sadece kadınların erkek egemenliğinden kurtuluşu değil, aynı zamanda çocukların yetişkin hegemonyasından özgürleşmesi, fiziksel ve zihinsel "özürlülerin", "hasta", "yaşlı" ve "queer" olanların, "sağlıklı" ve "normal" olanların hegemonyasından özgürleşmesi anlamına geliyordu" (s. 33). Sosyal tabakalaşma literatüründe bu tartışmalar cinsiyetçilik (sexism), ırkçılık (racism), yaşlılara dönük ayrımcılık (agism), çocuk düşmanlığı (childism), engellilere (disablism) ve hastalara (özellikle akıl hastalıkları bağlamında saneism veya sanism) karşı ayrımcılık ve eşcinsellere (homofobi) yönelik ayrımcılık ve nefret suçlarını da içine alacak şekilde yer bulmuştur. Feminizmin yalnızca bir alt başlığını oluşturduğu çok daha kapsamlı bir eşitsizlik ve ayrımcılık literatürü ve aktivizmi mevcuttur. Ancak Somay kitabın geri kalanında tartışmayı Lacancı psikanaliz üzerinden yürüttüğü için bu tür "uzlaşmacı" yaklaşımları hesaba katmamaktadır. Hatta eşcinselleri de aileyi merkeze aldıkları için yeterince radikal olmamakla suçlamaktadır: "Eşcinsellik edimi kendi

başına başlangıçta ne kadar radikal ve altüst edici görünürse görünsün, birçok eşcinsel çoğunlukla *normallik*, mevcut toplumsal yapı ve aile kurumu içinde bir yer edinme ve hayatlarını huzur içinde yaşama hakkı için mücadele ediyorlardı...[oysa] bir kimlik politikasını benimseme[k] o kişiyi radikal ya da devrimci yapmaz” (s. 125-126).

Cinselliğin üremeye tabi kılınması Somay’a göre “doğal evrim açısından oldukça yeni bir gelişme olan gamogenesis (eşeyli üreme) ile ortaya çıkan tarihsel bir farklılık[tır] ve ancak bu evrimin de çok küçük bir parçası olan insanlığın ortaya çıkışıyla hegemonik bir yapı şeklini al[mıştır]” (s. 34). “Mevcut erkek/baba egemenliğinin asıl kökeni, ... doğal bir farklılığın yani doğal iş bölümünün evrim sürecinde bir tür olarak insanlar henüz Darwin’ci prangalarının boyunduruğu altındayken, toplumsal bir farklılığa, toplumsal bir iş bölümüne ve giderek toplumsal bir tahakküm biçimine evrilmesinden ibaret[tır]” (s. 37). Bu tespit ister istemez bir görev kipine evrilir. Eğer doğal olanın bir tahakküm rejimine dönüşmesini reddediyor ve tersine çevirmek istiyorsak, üremenin cinsellik üzerindeki üstünlüğüne son vermek için de mücadele etmemiz gerekir (s. 37). Aslında Somay’a göre de “kapitalizmin kendisi en üstün ifadesini ailede bulan erkek ya da baba egemenliği sisteminin yıkılması için maddi koşulları çoktan hazırla[mıştır]” (s. 39) ama fallik dilin kendisi henüz ayaktadır ve onunla mücadele edilmesi gerekir. Somay var olduğunu saptadığı bu tahakkümün sosyo-ekonomik eşitsizlikler nedeniyle mahrum kalan kişi/grup/toplumlar dışında uzun zamandır bilinen doğum kontrol yöntemleriyle aşılmakta olduğu gerçeğini bilse ve bir kaç yerde zikretse de, meselenin toplumsal arka planını yeterince vurgulamadan tartışmayı psikanaliz üzerinden yürütür.

Somay’a göre “erkek/baba tahakkümü olabildiğince basit bir dilsel gösteren etrafında örgütlenir: “1”. Basit bir bedensel çıkıntı olan penisten ziyade tahakküm olarak iktidarın işareti olan *fallus*” (s. 37). *Babalık*, önemsiz bir genetik olgunun hâkim bir ekonomik/toplumsal/kültürel olgu haline getirilmesi demektir ve “tüm erkek egemen toplumsal yapıların temel taşı olarak, kadınların tekeşliliğe zorlanması (yoksa gerçek babanın kim olduğunu nasıl bilecektik?), çocukların... köleleştirilmesi, eşcinselliğin şeytanlaştırılması (ikisi de baba olamayacağına göre bu insanlar neden seks yapıyor?) ve yaşlıların, güçsüzlerin ve delilerin aşağılanması... anlamına gelir?” (s. 38-39).

Bu noktada Somay'ın annelik ve babalık'ın biyolojik olgular değil kültürel ve toplumsal birer kurum olarak inşa edilmiş ve kurgulanmış şeyler olduğunu kanıtlama çabası öne çıkar. Aileyi oluşturan anne(lik), baba(lık) ve çocuk(luğun) kurgulanma biçimlerini ve günümüzde bunların nasıl anlam değişikliklerine uğradığını göstermeye çalışır. *Aile Üç Kişiden Oluşur* ana bölüm başlığı altında yer alan "iki baba açmazı", "üç anne sorunu" ve "çocuğun eti, çocuğun kemiği" bölümlerinde karşımıza çıkan tartışmalar bu bağlamda yer alır. Bu alt bölümlerin ilkinde Somay, babalık meselesini psikanaliz üzerinden ve Freud'un atıf yaptığı ve Lacan'ın geliştirdiği ilksel baba ve hadım edilme kompleksi üzerinden kurgular:

"[Freud'a göre] tarih öncesi zamanlarda çeşitli efsanelere göre, alfa-erkek (ilksel baba, der Urvater) tüm kabileyi kontrol ediyordu ve tüm kadınlar da onun karılarıydı... Babanın erkek kardeşleri zaten öldürülmüş ya da sürülmüştü... Freud, gene çeşitli mit ve efsanelere dayanarak günün birinde kardeşlerin /oğulların bir araya gelip babayı öldürmek için bir komplo kurduklarını iddia eder... Babalarını öldürdüler, sonra parçalayıp yediler ve böylece de ataerkil sürünün sonunu getirmiş oldular... Böylece babanın bedeninin simgelediği gücün kabilenin erkek üyeleri arasında yayıldığı, bölüşüldüğü varsayıldı. Bu, bugün "Batı uygarlığı" dediğimiz şeyin de simgesel başlangıç anıdır. Artık tek bir erkeğin mutlak, kontrolsüz iktidarı yoktur, daha ziyade paylaşılan, oligarşik bir iktidar vardır. Oligarşıktır, çünkü hala tüm kadınları ve çocukları dışarıda bırakmaktadır. Artık komşunun karısına göz koymak yasaktır... [Eski] baba bedensel olarak yok edildi ancak iktidarı dağıtıldığından ve yayıldığından simgesel olarak var kaldı ve hatta gücünü artırdı. Bu eylem.... enest tabusunun da temeli oldu". (s. 47-48).

Somay öldürülen ilksel babanın adeta bir hayalet olarak, tüm yaşayan öznelere "mahrum bırakıldığı fantastik bir keyfi temsil eden bir *ad* olarak yaşamaya devam ettiği"nden söz eder (s. 49). Freud'a göndermeler yaparak Yunan yaratılış efsanelerinden baba katli hikâyelerine değinir. Bu hikâyelerde babaların eş ve kızlarına tecavüzü ve babanın oğul tarafından hadım edilmesi, tam da bu eylem nedeniyle paranoyaklaşan oğulun kendisinin de çocuklarına zarar verişini anlatılmaktadır (s. 50). Bu anlatılar, Batıdaki babalık tanımının yaslandığı düşünsel ve kültürel arka planı okuyucuya sunması bakımından önemlidir. Bu mitik zeminin

batı toplumunda modernleşme ile birlikte yeniden gündeme geldiğini hatırlamakta fayda var. Mitlerin hakikatin kendisi ve hikâyenin tek doğru versiyonu gibi bilimsel/akademik analizlerin temelinde konulmuş olması da önem taşıyor. Bunlar kültürel ve görelî olmalarına ve Somay'a göre de Freud Oidipus kompleksinin evrensel olduğunu iddia etmemiş olmasına karşın, babalıkla ilgili "hakikatin" buradan türetilmiş olması ve tüm bir aile olgusunun temel açıklayıcısı haline gelmesi oldukça sorunludur. Nitekim Somay Şark mitolojisi ve edebiyatında ilksel baba anlatısına denk düşen bir anlatı bulunmadığını belirterek göreliliğe hatırı sayılır bir yer vermemiz gerektiğini belirtir. "Şark"ta babayı öldüren ve onun konumunu ve işlevini devralan her zaman tek bir oğuldur ve bu baba katli eylemi kabiledede/politik yapıda radikal bir değişiklik yaratmaz (s. 59-60). Somay Batı'yı, Batı siyaset düşüncesindeki "demokratikleşemeyen Doğu" imgesi ile karşıtlık içinde ele almakta ve oryantalist söylemi de yeniden üretmektedir.

Somay bu kültürel görelî açıklama biçimini benimserken Malinowski gibi antropologların aileyi "küçük çocukları besleyen bir kurum olarak" evrensel düzeyde gördüğü işlevlerle tanımlamaya çalışmasını eleştirir. Ona göre bu açıklama aile olmasa bu "işlevlerin yerine getirilmeyeceğini göstermez" (s. 56). Ancak aileye ihtiyaç duymadıklarını söylediği Çin Na halkında ana-soyluluk olduğu ve çocukların annenin soyunun bir parçası olarak bu soyun üyeleri tarafından yetiştirildiği görülmektedir (s. 56-57) ki, bu da bir aile biçimidir. Bu örnekte de bir aile vardır ancak ataerkil olmadığı için Somay tarafından aile olarak kabul edilmemektedir çünkü tanıma uymaz.

Üç Anne Sorunu başlıklı bölümde ise annelik sorunsallaştırılmaktadır. Babadan farklı olarak annenin her zaman belli olduğu ya da çocuğu doğuran kadının anne olduğu savlarına karşın Somay anneliği çeşitlendirir: "Annelik ve anaçlık, doğurmak ve büyütme her zaman bir ve aynı şey değildir" (s. 72). Somay son teknolojik ilerlemelerle birlikte annenin/anneliğin aslında üçe ayrılmış olduğunu söyler: doğuran, yetiştiren ve genetik anne birbirinden ayrılmıştır/ayrılabilir. Hamilelikte yaşanan hormonal değişimler nedeniyle annelik içgüdüğü olarak nitelenebilecek davranış değişiklikleri olmaktadır ancak insan yavrusunun çaresiz doğması nedeniyle "annelik içgüdüğünün yani çocuklara bakma dürtüsünün sona ermesi ile çocukların nihayet kendilerine bakabilecek kadar olgunlaşması

arasında ölümcül bir boşluk" (s. 81) ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle de kadınları bakım veren olarak altına soktuğumuz baskıdan kurtarmalı ve Shulamith Firestone'un dediği gibi yapay rahimlerden doğacak çocukların bakımını kolektif olarak üstlenmeliyizdir. Somay anne-babaların "narsisistik" nedenlerle çocuğu sahiplenmesini eleştirirken, çocuğun anne-babası bile olmayan yetişkinlerin onlara sahip olması/ çıkması durumunda yaşayabileceklerini hiç gündeme getirmez. O, tabir caizse "aile dışı" çözümler üzerinde durur ve Sophie Lewis'e atıfla "bir kardeşlik ağı içinde örgütlenmiş, topluluğa mal edilmiş tam taşıyıcı anneliği (full surrogacy now) (s. 86) savunur. Kadınların kendi evlatlarını doğurmak ve bakmak konusundaki kendi deyimiyle "hormonal" ve insani arzu ve isteklerini yok sayar. Ona göre "anne yetiştirendir" (s. 88). Genetik malzemeyi ise herkes sağlayabilir.

Somay, "teknoloji bir adım daha ilerlerse, yapay rahimler yoluyla çocuk dünyaya getirmek de mümkün olacak ve kadınlar "doğum" denilen çok yüceltilmiş, ölçsüz biçimde romantikleştirilmiş ama aslında büyük ölçüde travmatik, acılı bazen de ürkütücü olan maceradan kurtulacak-bunu tercih ederlerse kuşkusuz" (s. 87) derken bir erkek olarak hamilelik ve doğum deneyimi hakkında büyük iddialarda bulunur. Donna Haraway'ın *Staying with the Trouble*'da kadınlara bebek değil kardeş yapmalarını tavsiye ettiğinden bahseder. Sanki bunlar birbirleriyle çelişmek zorundalmış gibi. Kadınlara "bir çocuğa sahip olmayı (veya sahip çıkmayı) bırakmaları" çağrısında bulunan bu slogana, çocuğun sahip olunan değil emanet edilmiş bir varlık olduğu anlayışıyla cevap verilebilir. İslami anlayışlara göre yeryüzündeki her şey -bedenlerimiz dâhil- birer emanettir. Mümkün olduğunca sahiplik algısından kurtulmak ve sahip olmaya değil "var olma"ya çalışmak tavsiye edilmiştir. Bu nedenle çocuğa dair sevgi ve şefkatimiz ister Somay'ın vurguladığı üzere neoteniden -içgüdüsel olarak çocuksu özelliklere duyulan çekim- (s. 90) kaynaklansın, isterse doğum sonrası bakımın ilk yıllarında annenin sahip olduğu içgüdüsel şefkatle beslensin, son tahlilde bir emanet bilinci ile desteklenmelidir.

Ailenin üçüncü ve son ayağı çocuklardır. Bu nedenle Somay da aile meselesindeki kanaatlerini annelik ve babalıktan sonra çocukluk ile ilgili tartışmalara dayandırmaktadır. Kendisine göre, "pedofilik olmayan

[çocuk] taciz[i] cinsel bir eylemden ziyade bir tahakküm, fırsatçı ve habis bir şiddet eylemidir ve hiçbir mazereti yoktur” (s. 94). Cinsel ilişki/evlilik için yasal yaş ya da reşit olma yaşı ile ilgili yasalar ve gündemler, çocuklar için bir kalkan olabileceği gibi bir dezavantaja da dönüşebilir. “Çocukların kendi istekleri dışında alınıp satılmasına veya verilmesine izin veren birçok boşluk içeren yasalar, gençlerin kendi aralarındaki masum ve rızaya dayalı cinsel teması hala cezalandırıyor” (s. 96) diyen Somay, çocukların kendi iradeleri olmayan aseksüel nesnelere olduğu tezini de eleştirmektedir. Somay’a göre çocuk tacizi ve istismarı vakalarının önemli bir kısmı ailede ve yakınlar tarafından gerçekleştirilmiştir. Kurum gözetimi altında bulunan çocukların da okullarda, gözaltı merkezlerinde ya da hapishanelerde istismara uğradığına dair istatistikler mevcuttur. Bu durumda sorulması gereken temel soru gözcüleri kim gözleyecek? sorusudur (s. 103) Bu durumda bir kategori olarak “çocukluğu” tamamen ortadan kaldırmak ve meseleyi kökünden çözmek daha doğru olmaz mı?”

Somay, Shulamith Firestone’un *Cinselliğin Diyalektiği* kitabına atıfla ütopyik siberetik sosyalizmde çocukluk kavramının ortadan kaldırılmış, “çocuklar[ın] tam yasal, cinsel ve ekonomik haklara sahip, eğitim / iş faaliyetleri yetişkinlerden farksız” hale gelmiş varlıklar olacağı (s. 104) görüşünü benimser. Kadınların ve çocukların sadece nesne olarak değil aynı zamanda özne olarak da var oldukları bir toplumda seksin artık bir tahakküm aracı olmayacağını öne sürer. Ancak bu, çocuğun kendi cinselliği hakkındaki algı, bilgi, iradesinin ne zaman gelişeceği, hangi yaşta çocuğun kendisini koruyabilecek kadar bilinçleneceği, çocuğun yeni bakıcılarının şiddetinden nasıl korunacağı gibi soruları cevapsız bırakan bir tartışmadır. Somay’ın çocukluğun bir kategori olarak tamamen reddini temellendirmek bağlamında kurduğu “her yaşta ve cinsiyetten ötekilerle oyunsu bir cinsellik yaşamak nasıl “çocuk tacizi” sayılabilir?” (s. 106) cümlesi ise aşırı iyimser ütopyik naifliğin nerede bitip yeni istismar kapılarının nerede açıldığının belirsiz hale geldiği başka bir düzeyi ortaya koymaktadır. Bu ütopyada çocuklar, ailenin ya da devletin değil tüm topluluğun koruması altında olacaklarından istismar ya da taciz olaylarının son derece nadir olacağı varsayımı da peki o zaman bu yeni gözcüleri kim gözleyecek/kim denetleyecek? sorusunu sormamızı gerektirmektedir.

Somay, *Queering* üst başlığı altında ve yine farklı alt başlıklar çerçevesinde psikolojinin eşcinselliği bir hastalık olarak (s. 122) ya da Freud'un dediği gibi "takılınıp kalınmış bir gelişim aşaması" (s. 123) olarak ele almasından yola çıkarak olgunun izini sürmektedir. Freud'un da bağlı kaldığı doğrusal gelişim teorisine göre, "tek bir erkek ile tek bir kadın arasındaki çiftleşme insan cinselliğinin alabileceği en gelişmiş biçim" olarak kabul edilir. Somay'a göre Freud Aydınlanmacı bir damara sahip olması nedeniyle bu cinselliğin üzerine kurulu olduğu egemen anlatı yapısının belkemiğini sorgula(ya)mamıştır. Eşcinsellik-heteroseksüellik ikilemine itiraz eden Somay *Queering* bölümünde çalışmasının ana tezlerinden bir diğerini ortaya koymaktadır:

"Heteroseksüelliğin, ... mevcut Ortodoks düzenin dışında kalan cinsel ifadeler ve yaşantılar için bir şemsiye terim olarak işlev görebileceğini iddia ediyorum. Bu tartışmada hetero'nun karşıtı homo değil ortho (düz, anayol) ya da idio (kendi) olacak ve ortoseksüellik (düzcinsellik) cinsel ifade ve eylemlerde ortodoksluk olarak, idioseksüellik (ben-cinsellik) ise cinsel eylemde bir ötekinin varlığını kabul etmeyi reddeden narsisist bir cinsellik ifadesi olarak kullanılacak" (s. 124).

Somay eşcinselliğin doğanın mı yoksa yetiştirilmenin mi ürünü olduğuna dair bilimsel/felsefi tartışmalara uzun uzun yer verdiği bu bölümde "ya doğuştan" "ya da sonradan" değil "her ikisi de" şeklinde özetlenebilecek daha bütüncü bir yaklaşıma doğru evrildiğini söylemektedir. Eşcinselliğin doğuştan ve içgüdüsel olduğuna dair pek çok bilimsel veri olmakla birlikte Somay'a göre bunlar insanlardaki eşcinsel davranışı açıklamak için yeterli olmaktan uzaktır. "Çünkü cinsel davranış basit, içgüdüsel üreme davranışından çok daha karmaşıktır ve sayısız unsur tarafından aşırı-belirlenmiştir" (s. 135). Eşcinsellik biyolojik-genetik kökenleri nedeniyle bir yönelim olsa da "bu, yönelimin ardından gelen her şeyin de yönelim olduğu anlamına gelmez" (s. 136). Somay yönelimini ifade etme anlamında açıklık-kapalılık, evlenme-partner olarak kalma, çocuk sahibi olma ya olmama gibi tamamen toplumsal yaşam tercihleriyle ilgili hususları zikretmektedir. Buradan da eşcinselliğin aslında bir yönelim olduğu ve toplumsal tercih olanın yalnızca bu cinselliğin nasıl, hangi toplumsal tercihler çerçevesinde yaşanacağı ile ilgili bir mesele olduğu sonucu çıkmaktadır ki bu da eşcinsel olmanın doğuştan olduğunu

söylemenin bir başka yoludur. Nitekim bölümün sonunda çocukların eşcinselliği eşcinselleri görerek seçmesinin söz konusu olmadığını belirtirken de aynı doğa tezine geri döner (s. 148).

Somay'a göre, tarihteki bazı örneklerde mesela antik Yunan'da, Katolik kilisesinde, Yeniçerilerin civeleklerinde, gerçek anlamda bir eşcinsellikten söz etmek mümkün değildir. Çünkü bunlarda "bir yönelimden tamamen bağımsız olarak bir hiyerarşi ve hegemonya, çocuk/ergen bedeni üzerinde kurulan bir tahakküm" söz konusudur (s. 150). Buna karşın Somay'a göre günümüzde eşcinsel yönelime sahip olanlar bir tahakkümden ziyade egemen düzene karşı beden ve haz merkezli bir direnme içindedirler: "Kendi bedenlerinin ve hazlarının farkına varıp... tahakkümü, sessizlik, inkar ve görmezden gelme üzerine kurulu bu düzeni tehdit etmeye başladılar" (s. 151). Ancak önermenin ne kadar gerçeğin kendisini ne kadar ise beklenen ve umulan değişimleri ifade ettiğini tam olarak söylemek mümkün değil. Zira Somay eşcinsellerin de bir aile huzuru arayışı içinde olduklarını ve bu nedenle aile konusunda beklenen radikalliği taşımadıklarını daha önce ifade etmişti. Ancak bu noktada yaptığı önemli bir tespit var ki o da *Modern Aile* gibi dizilerin ve elbette modern kapitalist toplumun bir yandan "kültürler, yaş grupları ve aynı cinsiyetten kişiler arasındaki cinsel ilişkiyi normalleştiri[rken]... öte yandan da daha önce aykırı ve altüst edici olarak görünen fiilleri evcilleştirmekte" olduklarıdır. Bu, düzenin kendisini tahkim etmekte olduğuna dair bir önermedir ve üzerinde düşünülmalıdır.

Kitabın *Arzu/Dil* başlığını taşıyan üçüncü bölümünde Somay doğa/uygarlık, içgüdü/arzu karşıtlığı üzerinden insanmerkezci bir tartışma geliştirmektedir. Ona göre "insanlar bilinç geliştirdiklerinde... davranışlarının ardındaki itici güç de değişmeye başlar. Artık bu itici güç yalnızca içgüdü değildir. Bu yeni güce arzu diyoruz" (s. 184). "Arzu simgesel düzeni bütün kılacağı sanılan o eksik unsura ulaşmak için doyumsuz/doyurulamaz bir dürtüdür" aynı zamanda (s. 190). Hayvan ile insan arasındaki fark da buradan türetilir; içgüdü hayvanları arzu insanları niteler. Bauman'ın tüketimci toplumun dinamiklerini açıklamak için zikrettiği o "doyurulamaz arzu" metinde ego dürtüsü ve cinsellikle ilgili tartışmalara bağlanır. Somay bu bölümde erkek cinselliğinin üreme ile olan biyolojik/anatomik bağlarından henüz tamamen kurtulamamış olduğunu (s. 225) ve arzusunu etrafında inşa edeceği merkezi bir nesne

aramaya devam ettiğini ve bu arayış sonunda bulunabilecek tek nesnenin penis olduğunu vurgulamaktadır (s. 225). Penisi "fallusun hayali ikamet yeri olarak artı anlamından sıyrabilmek" ve "onu fallusun elinden alabilmek" için biyolojik cinsiyetten bağımsız olarak kadın cinselliği alanına geçme eyleminde bulunmak gerekir (s. 228- 229). Ve "fallus... bir gösteren olduğu için, iptal etme eylemi göstergeler evreninde, dil alanında, yani -en azından başlangıçta- söylemsel olarak gerçekleştirilmelidir" (s. 231). Batı uygarlığının demokrasi ile "simgesel düzende, fallik/hadım edici işlevde bir çatlağı belirginleştirmiş olmasının" önemine değinen Somay'ın, radikal devrimci alternatifler için yine batılı demokrasi kalıplarından fayda ummasının Marx'ın kemiklerini sızlatacağını da söylemeden geçmek olmaz.

Ancak Somay'ın "kadın tarafına geçme eylemi" olarak adlandırdığı şey, gerçekten de önemli bir açılım sunuyor. Bu açılıma ilaveten bir de empatik ile semiyotik olanın daha üst düzeyli bir senteze ulaşmak üzere bir araya gelerek aşılması sürecinden bahsediyor. Ona göre, kadınların ve erkeklerin empatik yanlarını koruyarak, semiyotik alanın da varoluşunu koruyabileceği şekilde bir sentezi yaratabilmelerini sağlamak ve "buyurucu, yasaklayıcı, hiyerarşik olmayan bir söylem olmayan söylem yaratmak" gerekmektedir: "Erkek tarafından kadın tarafına geçme eylemi... kendini inkar... simgesel düzen içinde *neyin ne anlama geldiğini belirleme* ayrıcalıklı konumundan vazgeçmek demektir" (s. 273). Kanımca bu, kitabın belki de en az işlenmiş ama en önemli tezlerinden biri. Yeni "düzen" inşa edilirken Gandalf'ın akıl hocalığını ve koruyucu varlığını *Bülbülü Öldürmek*'teki Atticus'un adalet duygusu ve şefkatli arkadaşlığı ile birleştirerek (s. 275) muhafaza edebileceğimizden bahseden cümlesinde zikrettiği karakteristikleri de yanına yerleştirdiğimizde önemli bir açılımın ipuçlarına ulaşıyoruz. Her ne kadar Somay bunları "babalığın anlamlı kalıntıları" olarak zikretse ve aile sonrası düzenin üzerine kurulabileceği kalıntılar olarak ele almak istese de, ben onları babalığın kendini üzerine temellendirebileceği anlamlı kökler olarak ele almaktan yanayım.

Kadınlara ve çocuklara karşı şiddetin ve tahakkümün zemini olabilen mevcut aile düzenleri Marx ve Engels'in dediği gibi teorik olarak eleştirilebilir, pratikte de dönüştürülebilir. Zaten bugün yapılmaya

çalışılan da budur. Ancak ailenin tek bir açıklama biçimine, tek bir tanıma bağlı kalan indirgemeci yaklaşımlarla ele alınmasının yarattığı daralma, onun farklı biçimler alabildiği/alabileceği gerçeğini, ataerkil olduğu gibi eşitlikçi de olabileceğini göz ardı etmemize neden olmaktadır. Psikolojik indirgemecilik ataerkiye karşı geçmiş ve mevcut toplumsal mücadelelerin anlam ve önemini hafifletmeye neden olabilecek bir sonuç doğurmaktadır.

Kadın-erkek ve aile-çocuk ilişkisinin “baba hegemonyası” üzerinden ortaya konulan kasvetli zemini hakkında çok farklı ideolojik zeminlerden pek çok eleştiri/değerlendirme yapmak mümkündür. Sosyolojik perspektiften aile toplumun yeniden-üretimi, kültürün aktarımı, çocukların, yaşlıların, hastaların bakımı ve korunması, dini ibadetlerin yerine getirilmesi, boş zamanın değerlendirilmesi, gerilimlerin giderilmesi gibi işlevleri yerine getiren bir müessesedir ve zaman içinde bu işlevlerin bir kısmının aileden çıkması ya da aileye geri dönmesi söz konusu olmuştur (daha geniş bir tartışma için bkz. Erkilet, 2020). Kan bağına ve evlenmeye bağlı olarak oluşan akrabalık ilişkileri ve aile tarihsel sosyo-ekonomik ve politik koşullara ve elbette egemen değer sistemine bağlı olarak çeşitlenmiştir. Geniş ve çekirdek aileler, anaerkil ya da ataerkil düzenler, ana-yanı ya da baba-yanı yerleşme ilkeleri, tek-eşlilik ya da çok-eşlilik, çok-karılılık ya da çok-kocalılık, içerden ya da dışarıdan evlenme gibi akrabalık/evlilik/aile modelleri zaman ve mekân farklılıklarına göre şekillenmiş ve çeşitlenmiştir. Çocukların kime ait olduğu ya da kimler tarafından bakılacağı da değişim göstermiştir. Kadının aile içinde bakım veren hatta tek bakım veren olarak konumlandırılmasının kadının dezavantajlı konumuna ve dolaylı olarak kadın yoksulluğuna yol açan bir etmen olduğu doğrudur (Erkilet, 2021). *Ev içi emeğin ücretlendirilmesi* bağlamındaki sosyal politika tartışmaları da bu soruna ilişkin çözümlerden biri olarak zikredilmiştir. Kaldı ki, bakım-veren olarak tek bir kadının atanması durumu da modern burjuva toplumuyla birlikte gündeme gelmiş bir meseledir. Geleneksel toplumlarda çocuğun bakımı burjuva ailede olduğu gibi kadına ve özellikle tek bir kadına ait değildir. Bir Afrika atasözünde söylendiği gibi ‘bir çocuğu büyütmek için koca bir köy gerekir’. Türkiye’de büyükanne ve büyükbabaların torunlarının bakımına aktif olarak katılması, modernleşme sürecinde tampon bir mekanizma olarak ele alınmış ve incelenmiştir.

Bu bağlamda zikredilebilecek son iki husus da eşit ebeveynlik (equal parenting) ve esnek çalışma imkânlarının artırılmasıdır (Erkilet, 2021, s. 56). Eşit ebeveynlik "eşit bakım-verme" (equal caregiving) kavramı ile birlikte kullanıldığında, yukarıda ele aldığımız tartışmalar açısından daha da anlamlı hale gelmektedir (WEP-UK, https://www.womensequality.org.uk/equal_parenting_and_caregiving). Ben bu kavramları "birlikte ebeveynlik yapma", "birlikte bakım-verme", "bakım ve ebeveynliği paylaşma" olarak da tercüme edebileceğimizi düşünüyorum. Bu prensipler istikametinde yaşayan ve örgütlenen pek çok insan, sosyal politika üreten pek çok kurum ve sivil toplum kuruluşu var. Bu açıdan bakıldığında, aileyi tek başına baba/erkek hegemonyasının ayakta tutulması için icat edilmiş/kurgulanmış/kurumsallaştırılmış bir müessese olarak tanımlayamayız. Ya da batılı anlamda sınıflı toplumun ve temelde mülkiyetin bir ürünü olarak sınırlandırmayız. Gerçeklik çok daha karmaşıktır. Somay'ın kitap boyunca bağlı kaldığı Batılı paradigma özellikle de Shulamith Firestone ile Lacancı psikanalizin birleşimine dayanan versiyonu, bu karmaşık gerçekliği yalınkat bir açıklama biçimine indirgemektedir.

Cesur Yeni Dünya kitabında Aldous Huxley kapitalizmin insanı insan olmaktan çıkararak, yapay rahimlerde ve toplumun ihtiyaçları istikametinde "üretilen", "tüketilen" ve kelimenin her anlamıyla kontrol edilen bir nesneye indirgeyen doğasına, gelmiş geçmiş en başarılı eleştirilerden birini getirmektedir. Kitaptaki en sarsıcı detaylardan biri yapay rahimlerde üretilen bebeklerden bazılarının toplumda kimsenin yapmak istemeyeceği işleri yapmaları, o işlere sessizce katlanabilmeleri amacıyla daha az oksijen verilerek sakatlanmalarıdır (Huxley, 2006, 36-37). Böylece kimsenin itiraz etmeyeceği bir düzen yaratılmış olur. Bu tür sınırsız kontrol ve öjenizm olasılığı taşıyan bir düzenin kitapta ideal toplum ütopyası olarak sunulmasındaki çelişki düşündürücüdür. Ancak buradan ütopyaları tamamen reddettiğimiz sonucu çıkmamalı. Ütopyalar bize son tahlilde ulaşmak istediğimiz hedefleri gösterir. Bu bağlamda önemlidirler; alternatif ufuklar açar, bize başka bir hayatın da mümkün olduğunu gösterirler. Bu nedenle, dayatmacı olmayan gelecek tasavvurlarına ihtiyacımız var. Mesela kadınla erkeğin, anne-baba ve çocukların, büyükanne ve dedelerin ahenkli bir tamamlayıcılık içinde, sevgi ve dayanışmayla vasıflanan bir ilişki içinde yaşadığı aileler tasavvur edebiliriz.

Mevcut ailenin kutsal olmadığını hatta ailenin kutsal olmadığını biliyoruz. Ama diğer toplumsal kurumlar gibi ailenin de, değerli olan şeylere ulaşmanın bir vasıtası ve zemini olabileceğini düşünüyoruz. Diğer toplumsal kurumlar gibi, aile de iyi veya kötü olabilir. Adil ya da sömürücü, zalim ya da kucaklayıcı olabilir. Adil bir ekonomik sistem, adil ve katılımcı bir siyaset, özgürlükçü ve zihin açıcı bir eğitim sistemi gibi. Bu kurumların hegemonyaya direnen ve hakka odaklı insanlar için bir rahim işlevi görebilecek şekilde yeniden örgütlenebileceğine inanıyoruz. Bunu diğer insanlar ve hayvanlarla birlikte uyum içinde yaşarken ve dayanışma içinde gerçekleştirebileceğimize inanıyoruz. Hayvanlarla dedim, bilerek; çünkü Somay'ın kitapta insan-hayvan türsel ayrımları üzerinde ısrarla ve *insanmerkezci* denilebilecek vurgularla durmasına ve hayvanları içgüdüsellığe, insanları cinselliğe indirgeyerek tanımlamasına da itirazım var. Bu bağlamda Frans de Waal'in *Hayvanların Ne Kadar Zeki Olduğunu Anlayacak Kadar Zeki miyiz?* kitabına atıf yapıyorum. Waal'den (2021, 14) esinlenerek "hayvanlarda kültür, empati ve arkadaşlık hakkında" hatta "bir zamanlar insanlığın alametifarikası sayılan akılcılık" hakkında bile konuşabileceğimizi düşünüyorum. Kısacası, ailenin ötesine geçmek için değil ama mevcut aile düzenlerini teoride eleştirmek ve pratikte dönüştürmek için yapabileceğimiz pek çok şey var. Neden bunlar hakkında birlikte düşünmeyelim? Birlikte eylemeyelim?

Teşekkür: Bulunmamaktadır.

Etik Beyan: Araştırma etik beyan gerektirmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız çift kör hakemli.

Finansal Destek: Bu araştırma için finansal destek alınmamıştır.

Kaynaklar / References

- Erkilet, A. (2020). Değişen dünyada kadın, aile ve sosyal politikalara dair bazı değerlendirmeler. *Aile Olmak: Süreklilik ve değişim ekseninde* (s. 159-170) içinde. Tire Kitap.
- Erkilet, A. (2021). Boşanma sonrası kadın ve çocuk yoksulluğu. Öznur Özdemir & Hülya Terzioğlu (Der.), *Tarihten günümüze boşanma* (s. 49-58) içinde. Gökkuşbu Yayınları.
- Huxley, A. (2006). *Cesur yeni dünya* (4. Baskı). (Ü. Tosun, Çev.). İthaki Yayınları.
- Somay, B. (2024). *Ailenin ötesi: Başka bir üreme, cinsellik ve kardeşlik rejimi için öneriler*. Metis Yayıncılık.
- Waal, F. de. (2021). *Hayvanların ne kadar zeki olduğunu anlayacak kadar zeki miyiz?* (3. Baskı). (A. B. Kaya, Çev.). Metis Yayınları.
- WEP-UK (tarıhsız). Equal parenting and caregiving. 17 Kasım 2024 tarihinde https://www.womensequality.org.uk/equal_parenting_and_caregiving adresinden erişilmiştir.