



DİNİ CEVAPLAR 3

İSLAM'DA KADIN

Abdulaziz Bayındır | Ahmet Akbulut

Asma Barlas | Asma Lamrabet

Beyza Bilgin | Caner Taslaman

Fatima Mernissi | Feryal Taslaman

Hüseyin Atay | Joshua Little

Leena El-Ali | Mehmet Okuyan

Rabiye Çetin | Simonetta Calderini

Süleyman Ateş | Tuğba Günal | Yaşar Nuri Öztürk



İstanbul Yayınevi

1. Baskı: Mart 2024

2. Baskı: Temmuz 2024

Eser Adı: Dini Cevaplar 3: İslam'da Kadın

www.dinicevaplar.com

 [instagram.com/dinicevaplarcom](https://www.instagram.com/dinicevaplarcom)

 [facebook.com/dinicevaplarcom](https://www.facebook.com/dinicevaplarcom)

 [twitter.com/dinicevaplarcom](https://www.twitter.com/dinicevaplarcom)

 [youtube.com/dinicevaplarcom](https://www.youtube.com/dinicevaplarcom)

Editör: Yasin Kara

Redaktörler: Berk Talha Güner ve Agah Kavasoglu

Son Okuma: Berk Talha Güner

Mizanpaj & Kapak Tasarım: Eriha Basım

Sayfa Düzeni: [ademsenel.com](https://www.ademsenel.com)

ISBN: 978-605-72397-3-0

Baskı ve Cilt: Eriha Basım Yay. Matb.

Mimar Sinan Mh. Selmanı Pak Cd.

No: 48/413 Üsküdar/İstanbul (535 479 79 90)

Yayıncı Sertifika No: 50502

Genel Dağıtım

İstanbul Yayınevi

Cağaloğlu Yokuşu Evren Han No:17 Kat:1 Daire:33

SİRKECİ – İSTANBUL

Tel: (0212) 522 22 26 - 0533 630 84 34 

www.istanbulyayinevi.net

bilgi@istanbulyayinevi.net

Bizi sosyal medya hesaplarımızdan takip edebilirsiniz.



DC

DİNİ CEVAPLAR 3

İSLAM'DA KADIN

Abdulaziz Bayındır | Ahmet Akbulut

Asma Barlas | Asma Lamrabet

Beyza Bilgin | Caner Taslaman

Fatima Mernissi | Feryal Taslaman

Hüseyin Atay | Joshua Little

Leena El-Ali | Mehmet Okuyan

Rabiye Çetin | Simonetta Calderini

Süleyman Ateş | Tuğba Günal | Yaşar Nuri Öztürk





Alanında en yetkin akademisyenlerin ve entelektüellerin dini konularda en çok merak edilen sorulara vermiş oldukları Kur'an temelli cevaplara ulaşmak için YouTube kanalımızı yukarıdaki kodu okutarak ziyaret edebilirsiniz.

*Konca Kuriş'in
Anısına...*

Onlar ki, malum insanlar kendilerine "Bakın, düşmanlarınız size saldırı için toplandı, onlardan korkun!" demişlerdi de işte bu onların imanını artırmış ve şöyle cevap vermişlerdi: "Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!"

Al-i İmran Suresi 173. Ayet



*Siz ey iman edenler! İçinizden her kim dininden dönerse, iyi bilsin ki Allah zaman içerisinde onun yerine başka bir topluluk getirir; O onları sever, onlar da O'nu; mü'minlere karşı alçakgönüllü, kafirlere karşı onurlu davranırlar; **Allah yolunda tüm çabalarını sergiler, kınayacak olanın da kınamasından korkmazlar**: İşte bütün bu özellikler Allah'ın isteyene bahşetmeyi dilediği lutfudur. Zira Allah engin (lütuf) sahibidir, her şeyi ayırtısıyla bilendir.*

Maide Suresi 54. Ayet

İÇİNDEKİLER

Önsöz	9
Müslüman geleneği kadına bakışı nasıl etkiledi?	11
<i>Prof. Dr. Asma Barlas [Tercüme: Burak Yumat]</i>	
Din-Kültür İlişkisi Üzerine	41
<i>Prof. Dr. Ahmet Akbulut</i>	
Eşleriniz (Kadınlar)... “Ekilecek Bir Tarla” mı?	83
<i>Asma Lamrabet</i>	
Adetli kadın namaz ve oruç ibadetlerini yapabilir mi?	87
<i>Prof. Dr. Süleyman Ateş</i>	
Kadının boşanma hakkı yok mudur?	91
<i>Leena El-Ali [Tercüme: Beyza Aksoy]</i>	
Hz. Ayşe’nin Hz. Muhammed ile çocuk yaştayken evlendiği doğru mudur?.....	117
<i>Dr. Joshua J. Little</i>	
İslam’a göre kadınlar yönetici olamazlar mı?	145
<i>Prof. Dr. Fatıma Mernissi (Ö. 2015)</i>	
Kadının sesi haram mıdır?	165
<i>Prof. Dr. Hüseyin Atay (Ö. 2023)</i>	
Kadınlar ile erkeklerin aynı ortamda yemek yemesi ve sohbet etmesi haram mıdır? Haremlik-Selamlık düzeni dinin emri midir?	167
<i>Prof. Dr. Beyza Bilgin</i>	

Müslüman kadınların başörtüsü takması farz mıdır?.....	171
<i>Prof. Dr. Abdulaziz Bayındır</i>	
Müslüman kadınların başörtüsü takması farz mıdır?.....	193
<i>Prof. Dr. Yaşar Nuri Öztürk (Ö. 2016)</i>	
Hız. Havva kaburga kemiğinden mi yaratıldı?	213
<i>Prof. Dr. Beyza Bilgin</i>	
Kur'an kölelik ve cariye hakkında ne söylüyor?.....	221
<i>Prof. Dr. Caner Taslaman ve Dr. Feryal Taslaman</i>	
İslam'da kadınların şahitliği yarım mıdır?.....	231
<i>Prof. Dr. Caner Taslaman ve Dr. Feryal Taslaman</i>	
Kadınlar namazda imamlık yapabilirler mi?	237
<i>Dr. Simonetta Calderini</i>	
Miras paylaşımı her durumda erkeğe iki, kadına bir pay mıdır?.....	277
<i>Prof. Dr. Mehmet Okuyan</i>	
Kadına Yönelik Şiddetin Meşrûyetini(!)	
Kur'anî Bir Temelde (Nisâ Sûresi 4/34. Âyet) Aramak	287
<i>Tuğba Günal</i>	
Oje, ruj ve diğer makyaj ürünleri abdeste	
ve gusül abdestine mâni midir?.....	301
<i>Prof. Dr. Abdulaziz Bayındır</i>	
İslam'ın çok eşliliğe bakışı nasıldır?	305
<i>Prof. Dr. Caner Taslaman ve Dr. Feryal Taslaman</i>	
Kültürün Öznesi ve Nesnesi Olarak Kadın:	
Kadın İlmihalleri Örneği	311
<i>Doç. Dr. Rabiye Çetin</i>	

ÖNSÖZ

Dini Cevaplar isimli oluşum, 2018 yılında, Türkiye’de ve İslam dünyasında dini konularda ilgi ve merak uyandıran, hatta tartışılan veya tartışmalı boyutlar barındıran çeşitli konularda, alanında uzman akademisyenlerin ve entelektüellerin açıklamalarını ve yaklaşımlarını bir bilgi havuzunda toplamak amacıyla kurulmuştur. Bu oluşumun hedefi, din adına birçok yanlış anlayış ve söylemlerin görünüş itibarıyla çok ses çıkarmaya başladığı günümüzde, öncelikle Kur’an’ın ve bununla bağlantılı olarak aklın, bilimsel verilerin ve insan fıtratının ölçütlerini egemen kılmaktır. Bu amaçla, İslam başta olmak üzere Hristiyanlık ve Yahudilik gibi çeşitli dinlerde de çok merak edilen, sıkça konuşulan ya da ihtilaflar barındıran konularda alanında uzman isimlerin görüşleri video kayıt yöntemiyle toplanmıştır. Bu kitap çalışması, söz konusu videolar arasında görece daha ilgi çekici olanların metinleştirilmesine yönelik çabanın ürünüdür. Burada, ayrıca, videolardan bağımsız başka makaleler de okurun dikkatine sunulmuştur.

Dini Cevaplar kitap serisinin üçüncüsü olan bu eserde İslam’da kadının konumuna dair en çok merak edilen sorular bölümler halinde işlenmiştir. Bu bölümler her biri alanında uzman akademisyenlerin ve entelektüellerin ilgili konudaki

görüşlerini ihtiva etmektedir. Bu görüşler, makale veya kitap bölümü formunda hazırlanmış ya da tercüme edilmiştir. Ancak belirtmek gerekir ki, kitabın bölümlerini oluşturan her bir yazı, ilgili yazıyı kaleme alan yazarın görüşlerini yansıtmaktadır yani diğer yazarları bağlamamaktadır.

Bu esere yazılarıyla katkıda bulunan ve bizleri aydınlatan tüm akademisyen ve entelektüellere müteşekkirimiz. Katkılarından dolayı Furkan Süngü ve Yiğit Narin'e teşekkür ederiz.

Dini Cevaplar Ekibi

04.03.2024 - Taksim / İstanbul

MÜSLÜMAN GELENEĞİ KADINA BAKIŞI NASIL ETKİLEDİ?¹



Prof. Dr. Asma Barlas [Tercüme: Burak Yumat]

Ithaca Üniversitesi Center for the Study of Culture, Race, and Ethnicity
bölümünde Öğretim Üyesidir

Üç semavi dinin; Musevilik, Hristiyanlık ve İslam'ın, her birinin merkezinde mensuplarının ilahi söylemin (somutlaşmış hâli) olarak gördükleri kutsal bir metin ya da metinler dizisi yer almaktadır. İslam'da bu metin Kur'an-ı Kerim'dir. Ancak Kur'an'ın öğretileri pratikte diğer dinî (ve edebî)² metinler, özellikle de *tefsir ve hadis* (Peygamber'in hayatı ve uygulamalarında dair anlatılar ya da Sünnet) aracılığıyla gerçekleşir. Bunların yanı sıra örf, devlet ve hukuk uygulamaları da Kur'an'ın öğretilerinin aktarılmasına aracılık

- 1 Editör notu: Bu yazı şu eserden tercüme edilmiştir: Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, University of Texas Press, 2019, s. 34-52. İlgili kitap bölümü İslam ve Kadın tartışmalarına bir giriş mahiyetindedir. Ne var ki bu giriş yazısının ancak bir bölümü kitabımıza alınabilmektedir. Nitekim gerek makalede yapılan kitap içi bölüm ya da kısım atıfları gerekse detaylı kaynakça bilgisi için kitabın orijinaline başvurmak gerekecektir.
- 2 Bu literatürün incelemesi ve kadın düşmanlığını teşvik etmedeki rolü için, Bknz. Fedwa Malti-Douglas, *Woman's Body, Woman's Word: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991); ve Afaf Lutfi Al-Sayyid Marsot, ed., *Society and the Sexes in Medieval Islam* (Malibu, CA: Undena, 1979).

eder; bu nedenle Müslümanların Kur'an'ı okudukları metin dışı bağlamları bilmemiz gerekir. Müslümanların Kur'an okumalarındaki metinler arası ve metin dışı alanlar, Şekil 1'de gösterilmiştir.³

Kur'an

Müslümanlar için Kur'an hem hakikatin kaynağı hem de onu eyleme geçirmenin aracıdır;⁴ dolayısıyla "inancın özü ve dilidir."⁵ Müslümanlar Kur'an'ı "Allah'a yakınlaşma metodolojisi" (Taha 1987, 148) olarak kabul etseler de Kur'an "salt dinî veya pietistik bir metin" (Rahman 1982, 2) değildir. Öğretileri "sosyoekonomik adalet ve temel eşitlikçilik" ile ilgili olduğundan ve "şüphesiz bu dünyada eyleme geçirilmesi gerektiğinden, vahyedildiği zamandan beri "pratik ve siyasi uygulama alanlarına" sahiptir.

Kur'an yalnızca Müslüman pratiği için "birleştirici bir çerçeve"⁶ sağlamakla kalmaz; aynı zamanda "İslami düşüncenin en belirgin ifadesidir [ve] genel olarak İslam'ın nüvesi⁷ olarak görülen klasik Müslüman hukukuna (şeriat) da kaynak teşkil eder⁸.

3 Tefsir, hadisler, Sünnet ve Şeriat eşit değildir; ancak Sünnet hem metin olarak hem de metin dışı okuma bağlamı olarak işlev görür. Sünnet'i 3. bölümde tartışıyorum.

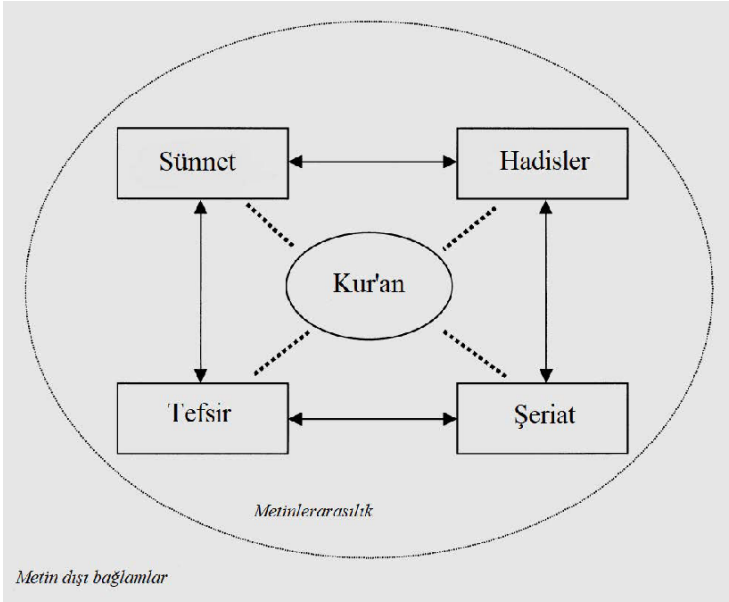
4 F. Denny, "Islam: Quran and Hadith," in *The Holy Book in Comparative Perspective*, ed. F. Denny and R. Taylor (Columbia: University of South Carolina Press, 1985), 95.

5 C. Fawzi El-Sohl and Judy Mabro, *Muslim Women's Choices: Religious Belief and Social Reality* (Oxford: Berg, 1994).

6 Aynı eser.

7 Schacht, W. Walther'dan alınıyor: *Woman in Islam* (Montclair, NJ: Abner Schram, 1981), 21.

8 Kur'an, John Esposito'nun belirttiği gibi, "hukuki bir sistem sağlayan reçetelerin bir koleksiyonu" anlamında bir yasa kitabı değildir: *Women in Muslim Family*



Şekil 1

Kur'an'ın kadınlar açısından önemi, Müslümanların şeriatla bulunan cinsiyet eşitsizliğinin hukukileştirilmesinin Kur'an'ın öğretilerine uygun olduğuna inanmaları sebebiyle, her ne kadar şeriat bu öğretilerden önemli ölçüde ayrılrsa da (bkz. 3. kısım), daha da artmaktadır.

Milattan sonra yedinci yüzyılda Arabistan'da, önce Mekke'de sonra da Medine'de yirmi üç yıllık bir süre boyunca ilahi ilham yoluyla Peygamber Muhammed'e vahyedilen⁹ Kur'an, vahyin orijinal hâlindeki metnidir; dolayısıyla taklit

Law (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1982), Şeriat'tan türetilen yasaların Kur'an'ın öğretilerinden nasıl ayrıldığını 3. bölümde tartışıyorum.

9 Yorumcular, bu iki aşamadaki ayetlerin stil ve içerik açısından farklılıklarına dikkat çekerler. Faruq Sherif'e göre, seksen sekiz sure Mekki, yirmi altı sure Medenîdir; böylece Kur'an'ın içeriğinin %73'ünün Mekke döneminde vahyedildiği söylenir. (Peygamber, mesajına Mekke'de karşı çıkılması nedeniyle Medine'ye göç etmiştir.) bkz. Sherif, A Guide to the Contents of the Quran

edilemez. Her biri birkaç ayetten (Allah'ın *ayetleri* ya da “işaretleri”) oluşan 114 *sureden* (bölüm) oluşmaktadır. Metinde sureler genellikle uzunluğuna göre sıralanır ve en uzun olanı en başta yer alır.¹⁰ Muhammed Arkoun (1934, 38), bu düzenlemenin “ne kronolojik ne de rasyonel, biçimsel kriterleri yansıtmamasına rağmen, derin bir semiyotik düzeni gizlediğini ve Kur'an'da kullanılan ve beşini tespit ettiği söylem türlerinin tamamını ayırt etme ihtiyacına işaret ettiğini” savunur. Peygamber'in sağlığında Kur'an sahabeler tarafından ezberleniyordu ve MS 632'de vefat ettiğinde henüz bir kitap şeklinde derlenmemişti; *mushaf* hâline getirilmesine yönelik çalışmalar Hz. Osman döneminde tamamlanmıştı¹¹.

Her ne kadar Kur'an kendisinden kitap olarak indirilmiş en güzel ilahi söylem olarak bahsetse de¹², aynı zamanda gerçek veya arketipik Kur'an'ın Allah'ta kaldığını da ifade eder ve bu da Arkoun'a (1994, 36) göre *mushafın* ilahi kelim ve arketipik Kur'an ile karıştırılmasını sorunlu hâle getirir¹³. Arkoun, bu

(London: Ithaca, 1985). Bu bölümün 2. kısmında, bu iki aşama arasında ayrım yaparak İslam'ı yeniden düşünme çabalarını tartışıyorum.

- 10 Kenneth Cragg, vahiy ile tarihsel adım adım ilerlemek için Kur'an'ı arka kapından başlarken okumayı önerir. Gerçekten de, Kur'an'ı “tarih” olarak adlandırır. Bakınız: Cragg, *The Event of the Quran: Islam in Its Scripture* (Oxford: Oneworld, 1994), 114.
- 11 Ebu Bekir, ilk halife, Kur'an'ı yazılı hale getiren kişiydi, ancak onun nüshası ile birlikte “özel kişilere ait olan diğer koleksiyonlar da mevcuttu,” diyor Sherif (A Guide, 10). Her biri kendi kopyasını en otantik olarak kabul ediyordu ve tüm rekabet eden versiyonları ortadan kaldıracak birleşik, otoriter bir metin sağlamaya görevi Osman'a bırakıldı (10). Kur'an'ın Peygamber'in yönlendirmesi altında bütüncül bir şekilde derlendiği argümanı için bakınız: Mohammad Khalifa, *The Sublime Quran and Orientalism* (London: Longman, 1983). Khalifa, Peygamber'in ölümü sırasında yazılı bir kopya olmadığına dikkat çeker.
- 12 Arapça “kitab” kelimesi “kitap”, “yazıt”, “mesaj” veya “kayıt” anlamına gelir. Farid Esack'ın işaret ettiği gibi, “Kur'an, vahiy sürecinin sonlarına doğru, bir okuma veya söylevden ziyade Kutsal Yazı [kitab] olarak sunulur.” Bknz. Esack, “Quranic Hermeneutics: Problems and Prospects,” *The Muslim World* 83, no. 2 (April 1993): 123.
- 13 Bu kafa karışıklığı, Mu'tezile'nin Kur'an'ı yaratılmış ya da tarih içinde olarak nitelendirme çabalarının üçüncü/dokuzuncu yüzyılda yenilgiye uğradığı zamana

karışıklık nedeniyle “yazılı Kur’an ... Kur’an söylemiyle ya da Kur’an’ın okunuş şekliyle özdeşleşmiştir, ki Kitabın arketipinin ortaya çıkışı doğrudan bu şekilde gerçekleşmiştir” (36) diyor. Arkoun sözlerine *mushafın* zaman ve mekân açısından herhangi bir kısıtlamaya tabi olmayışının yazılı sözü kolektif bilinçte kutsallaştırdığını ve bunun da etkili bir iktidar aracı olduğunu ifade ederek devam etmektedir.

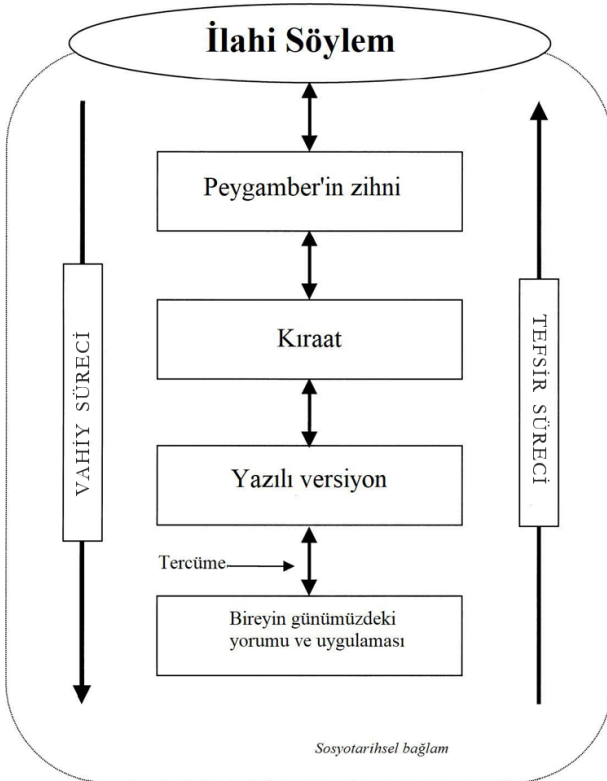
İlahi söylem¹⁴ olarak Kur’an taklit edilemez, dokunulmaz, hatasız ve tartışılmazdır; ancak bizim onu anlayış biçimimiz öyle değildir, işte bu yüzden Müslüman teolojisi “ilahi kelam ile onun yeryüzündeki tecellisi” arasında ayırım yapmaktadır (van Ess 1986, 189). Şekil 2, bu ilişkiye dair bir fikir vermektedir.¹⁵ Allah’ın kelamının yaratılmamışlığı doktrininden ortaya çıkan bu ayırım, yalnızca insan idrakinin sınırlılıklarını değil, aynı zamanda “kutsal yazıların” yorumlayıcı karakterini de kabul eder (Holm 1994). Bu nedenle, Tanrı’nın sözlerini yorumlamanın, “[Tanrı’nın] mesajını çeşitli derecelerde uyarlamak” anlamına geldiği ihtimalini göz önünde bulundurur (Abu Layla 1992, 229). Talal Asad’ın (1993, 236) belirttiği gibi, “ilahi metinler değiştirilemez olabilir ama insan yorumunun marifetleri sonsuzdur.” Eleştiriye ve tarihselleştirmeye açık olan şey vahyin kendisi değil hem muğlak hem de eksik olan yorumlama sürecidir. Dolayısıyla Müslümanlar vahyi tarih süreci içinde anlamalarına rağmen, onu kutsal ve doğru

dayanır. Bknz. George Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985). Kur’an’ın yaratılmış olduğu doktrinini 8. bölümde kısaca tartışıyorum.

- 14 Toshihiko Izutsu, vahiy hakkında, Allah’ın sözü olduğu kadarıyla, vahyin gizemli bir şey olduğunu ve sıradan insan dil davranışıyla hiçbir ortak yanı olmadığını ve bir söz olduğu kadarıyla, insan konuşmasının tüm temel niteliklerine sahip olması gerektiğini söyler. Bknz. Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung* (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), 154.

- 15 Bu figür, Ulises Ali Mejias’ın çalışmasıdır.

kabul ettikleri için tarihselleştirmenin ötesinde görürler. Her ne kadar kimi formülasyonlarında bu görüş tefsir açısından zorluklar doğursa da (bkz. bu kısmın 2. bölümü), mutlaka çelişkili olması gerekmez. Kuramcıların başka bağlamlarda ileri sürdüğü gibi, “hakikat kişiler tarafından kavrandığı ölçüde tarih içinde kavranır; ancak doğru olduğu ölçüde tarihi aşar” (Smith 1981, 190). Bu nedenle, “Kur’an’ın tarih-üstü olduğuna inanmak... onu tarihî bir Kutsal Kitap olmaktan alıkoymaz” (Esack 1993, 126). Nitekim Abdelwahab Bouhdiba’ya göre (1985, 3), “[Kur’an’daki] “her dönemin bir kitabı vardır” ifadesi hem geleneksel hem de modern teolojide çok tartışmalıdır”, “Allah’ın Kelamı’nın tarihselleştirici bir şekilde anlaşılmasına kesinlikle izin verir.” Ancak Bouhdiba’nın da belirttiği gibi, Müslüman geleneği bu fikri kesin bir dille reddetmektedir.



Diğer metinler gibi Kur'an da farklı okumalara açıktır, çünkü her ayet farklı yorumlanabilir. Aslında, biri hariç her surenin başında yer alan tek bir bismillah er- rahman er- rahim ifadesi bile altı müfessir tarafından altı farklı şekilde yorumlanmıştır (Haq 1989). Peygamber'in ashabının da bazı ayetleri farklı şekillerde anladıkları ve Peygamber'in de bunu bildiği rivayet edilir (Rahman 1982, 144). "Kolektif insan işitmesi vahye kendi farkındalık ve yorumlama gerekliliklerini dayatmakla"¹⁶ kalmaz, aynı zamanda Paul Ricoeur'un (1981, 109) genel olarak metinler için söylediği gibi, "Çok anlamlılık bir bütün olarak ele alınan metinlerin tipik özelliğidir." Dolayısıyla, "hermenötik felsefenin temel hipotezlerinden biri, yorumlamanın tek bir görüşün sonuçlandıramayacağı açık bir süreç olduğudur" (212). O hâlde, önceki tefsir başarılarına rağmen, yorumcu çevreler pratikleri gereği "ilave muhakeme her zaman mümkündür; ilahi söylemi muhakeme etme faaliyeti sonsuza dek eksik kalacaktır" (Wolterstorff 1995, 185).

Kur'an gibi birincil derecede kutsal bir metnin "tek bir otoriter kullanım sunmasının"¹⁷ beklenememesinin bir nedeni, onu kesin olarak okumanın zorluğudur. Anlamı açık olan bazı ayetler (daha önce de belirtildiği gibi, Kur'an'ın kendisi açık ayetlerine ve alegorik ayetlerine atıfta bulunur),¹⁸ anlamı

16 Cragg, Event of the Quran, 19.

17 Ian R. Netton, Texts and Trauma: An East-West Primer (London: Curzon, 1996), 5.

18 Sachiko Murata (1992), Kur'an'ın "kendisi, sadece fenomenal seviyenin ötesine geçen yorumları teşvik ettiğini" ve aynı zamanda "kendi kelimelerinin benzetmeler veya benzerlikler veya analoglar olduğunu belirttiğini" söylüyor (127). Bu nedenle, "İslami kozmolojik düşünce, şeylerin işaretler olduğu ve kendilerinde herhangi bir nihai öneme sahip olmadığı fikrine dayanmaktadır" (25). Bknz. Murata, The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought (Albany, NY: SUNY Press, 1992).

üzerinde uzlaşmış ancak insanların tereddüt edebileceği bazı ayetler ve üzerinde uzlaşmayan bazı ayetler olması, kati okumaları zorlaştırmaktadır.¹⁹ Yorumsal farklılıklar aynı zamanda bir metnin “yazarların ve okuyucuların eğitim, önyargı ve çok çeşitli diğer alanlardaki farklılıklarının yanı sıra farklı koşullanma ve kültürlerine göre farklı okunabileceği” gerçeğini de yansıtmaktadır (Netton 1996, 132).

“Orijinal Arapça metindeki anlam nüanslarının çokluğu ve öznelliği” nedeniyle kesin bir okuma yapmak da zordur (Taha 1987, 28). (Bu durum, kadın haklarına ilişkin tefsirlerin neden değişmez kabul edildiğini sorgulamayı daha da önemli hâle getirmektedir). Anlamların çokluğu ve öznelliği, Arapçada doğal ve yapay homografların (birçok anlamı olan kelime ve ifadeler) varlığının yanı sıra, zıt anlamlara gelebilecek köklere sahip birçok kelimenin çelişkili etimolojisinin bir sonucudur. Bu tür dilsel karmaşıklıklara, bazı ayetlerin diğerlerini hükümsüz kıldığı (*nesh* teorisi) olgusu de eklendiğinde,²⁰ Kur’an’ın neden farklı okunuşları olduğunu görmek zor olmasa gerek. Polivalent okumalar elbette Kur’an’a özgü değildir ve “basitçe literal anlamın bir kaynak olarak Kutsal Kitap’ı asla sınırlandırmayacağını²¹ ifade eden” polisemiye bağlılık tüm dinî geleneklerde ortaktır.

19 Burada, Hourani’nin Reason and Tradition’da (Akıl ve Gelenek) üç farklı metin sınıfını tanımlamasını benimsiyorum.

20 Fazlur Rahman (1980) Kur’ani anlamda, “neshin” bazı ayetlerin Allah’ın emriyle diğerleriyle değiştirildiği anlamına geldiğini savunur; yani, bu bir tarihsel gelişmedir. Nesh, “sonradan geliştirilen ve belirli ayetlerin anlamındaki görünür farklılıkları düzeltme çabası olan” hukuki nesh doktrinini ifade etmez. Bknz. Rahman, Major Themes of the Quran (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980). Khalifa (Sublime Quran), tesadüfen, nesh kelimesinin Kur’anda sadece bir kez geçtiğini ve bu kelimenin, Peygamber’e verilen kanunla Tevrat kanununun iptalini ifade ettiğini belirtir.

21 Jay Harris, “Fundamentalism: Objections from a Modern Jewish Historian,” in Fundamentalism and Gender, ed. John S. Hawley (New York: Oxford) Jay Harris, “Fundamentalism: Objections from a Modern Jewish Historian,” in Fundamentalism and Gender, ed. John S. Hawley (New York: Oxford University

Birçok Batılı teorisyen Kur'an'ın farklı okunuşlarını "inanların pratik ihtiyaçlarına" (Versteegh 1993, 65), müstensihlerin hatalarına ya da müfessirlerin Kur'an'ın dilini "düzeltme" girişimlerine (Suyuti, aktaran Haddad 1992, 27) bağlamaktadır. Ancak Müslümanlar için Kur'an'ın dokunulmazlığı doktrini, onun değiştirilmiş ya da değiştirilebilir olma ihtimalini ortadan kaldırır. Bunun yerine, farklı okumaları "metinsel değil tefsir kökenli" olarak görürler (Suyuti, aktaran Brockett 1988, 31); yani varyasyonları "metni okumanın alternatif yolları" olarak değerlendirirler. 79). Bu nedenle Müslümanlar, Kur'an'ın yazıya geçirilmesinden önce "Karilerin ve âlimlerin bazı kelimeleri, cümleleri ve hatta ayetleri okumalarında önemli ölçüde farklılık gösterdikleri" gerçeğine işaret etmektedir (Ayoub 1984, 2).

Kur'an'ın anlamlarını Arapça'da "sabitlemek" zorsa, çevirilerinde sabitlemek daha da güçtür. Bu nedenle pek çok Müslüman genellikle "tercümesi yapılmış Kur'an'ın asıl Kur'an olmadığını" düşünmektedir (Forward 1994, 105). Ian Netton'un (1996, 5) bu bağlamda uyardığı gibi, "metnin semiyotik çok değerliliğini göz ardı eden, *tek* bir yüzeysel 'anlam'dan yola çıkma tehlikesi her çevirinin doğasında vardır". Kaldı ki, Toshihiko Izutsu'nun (1964, 12) göstermiş olduğu üzere, Kur'an'daki kavramlar ve kelimeler "birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdır ve somut anlamlarını Kur'an'da işlemekte olan kavramsal sistem[den] alırlar"; dolayısıyla "ayrı ayrı ele alınamazlar ve içine entegre edildikleri genel yapıdan veya Gestalt'tan ... ayrı olarak kendi içlerinde değerlendirilemez-

Press, 1994), 158. Harris'in belirttiği gibi, kutsal metinlerini "katı bir şekilde monosemik metin" olarak gören Yahudi "fundamentalistleri" arasında bile, geleneksel tefsir, "polisemik bir metne bağlılık" üzerine kuruludur; ancak, hem Yahudi "fundamentalistleri" hem de Müslümanlar, kutsal metinlerini Tanrı'nın hatasız sözü olarak görürken, Müslümanlar, öncekilerin yaptığı gibi, yorumcularının "Kutsal Metnin hatasız iddialarını hatasız bir şekilde belirleyebileceklerini" veya metnin monosemik olduğunu iddia etmezler (158).

ler.” Izutsu, önceden var olan anahtar kelimelerin bile İslami semantik ve kavramsal sistemlerde kullanıldığında çok farklı çağrışımlar kazandığını ve “görünüşte en yakın eşdeğerlerin bile orijinal kelimelerin tam olarak hakkını verememesi” nedeniyle bu sistemleri çevirilerde yansıtmamanın zor olduğunu belirtmektedir (Izutsu 1959, 20). Örnek olarak, Izutsu (1964, 14) Cahiliye (İslam öncesi) toplumundaki tanrılardan birinin adı olan *Allah* anahtar kelimesini ele alır ve Allah’ın bir hiyerarşi içinde değil, mutlak olarak yüce ve eşsiz ve diğer tanrıların sahte olduğunu söyleyerek, İslam sisteminin Arapların “tüm kavramsal sisteminde köklü ve radikal bir değişiklik” yaptığını ve böylece “evren vizyonunun tüm yapısını” da derinden etkilediğini ortaya koymaktadır (15).

Orijinal kelimelere karşılık bulmanın zorluğunun yanı sıra, onları “çeşitli şekillerde” yorumlamak, “münferit olarak *surelerin* ve bir bütün olarak Kur’an’ın yapısal birliğini” gölgede bırakabilir (Robinson 1996, 4). Çünkü Kur’an’ın bütünlüğü sadece belirli bir kavramsal sistemin değil, aynı zamanda Neal Robinson’un iddia ettiği gibi “yapı, ses ve anlam” arasındaki organik ilişkinin de bir fonksiyonudur. *Surelere* anlamlarının bir kısmını veren asonans ve kafiye olduğu ölçüde ve her ikisi de tercümelerde kaybolduğu ölçüde, anlamın bazı unsurları da kaybolmaktadır.

Yine de Rahman’a göre, Kur’an’ın hiçbir okumasının “mutlak surette yekpare” veya kati olamayacağı gerçeği endişe kaynağı olmamalıdır (1982, 144). Nitekim, “yorumun mutlak yeknesaklığı konusunda ısrar etmek ne mümkün ne de arzu edilir bir durumdur”, zira Kur’an’ın yaşayan ve evrensel bir güç olarak kalmasını sağlayan şey, yeni Müslüman nesillere yeni anlamlar sunma kabiliyetinde saklıdır. Farklı okumalar sadece onun öğretilerini anlamamızı zenginleştirmekle kalmamış, aynı zamanda Müslüman dinî söyleminde anlam çoğulculu-

ğunu mümkün kılan hoşgörölü ve demokratik eğilimleri de ortaya çıkarmıştır. (Bu demokratik vaat büyük ölçüde devletlerin baskıcı uygulamaları nedeniyle yerine getirilemiyorsa, bu durum bizi metinsel çoğulculuğun kendisinin özgürleştirici, hatta yıkıcı potansiyelini görmezden gelmeye itmemelidir).

Ancak okumaların çoğulculuğu, yorumlamaların çokluğu ve Kur'an'ın kendi çokanlamlılığı, Kur'an'ın kendisinin değişken olduğu anlamına gelmemektedir. Wadud'a göre değişen şey Kur'an değil, "bir insan topluluğunun metnin ilkelerini anlama ve yansıtırma kapasitesi ve özelliğidir" (1999, 5). İşte İslam'da hermenötüğün Kur'an ile Kur'an'ın tefsiri arasındaki ayrımı ortadan kaldırmayı hedeflememesinin ve ancak her zamankinden daha titiz bir şekilde tefsir etmektir. İşte bu nedenle İslam'da hermenötik, Kur'an ile tefsiri arasındaki ayrımı ortadan kaldırmayı değil, aralarında daha titiz bir bağ kurmayı amaçlamaktadır.

Bu ayrım temelinde Müslümanlar Kur'an'ı taşıdığı anlamların "birincil hakemi" olarak görür ve onu yorumlamak için "eleştirel incelemeye tabi tutulması" gerektiğine inandıkları "Kur'an dışı kaynakların" kullanılmasını eleştirmektedir (Mir 1993, 218). Böyle bir sorgulama kadınlar için çok büyük önem arz etmektedir, zira Kur'an'ın erkekler tarafından yapılan tefsir ve tercümeleri önyargılardan arınmış olmasa da İslam'da kendine yer bulan cinsiyetçilik ve kadın düşmanlığı çoğunlukla Kur'an dışı kaynaklardan, özellikle de Kur'an'ı yorumlamak için kullanılan tefsir ve hadislerden kaynaklanmaktadır.

Tefsir

Tefsire duyulan ihtiyaç, Kur'an'ın çok anlamlılığı ve bazı ayetlerin anlaşılması güç olması nedeniyle ortaya çıkmıştır. Ayrıca, Peygamber'in ölümünden sonra İslam'ın Arabistan'dan dışarıya doğru genişlemesinin ardından giderek artan çok kül-

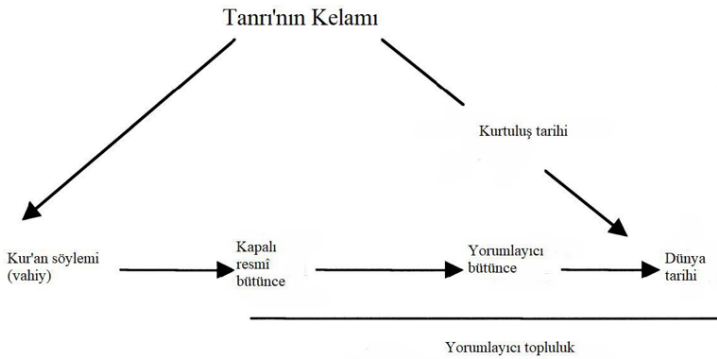
türlü toplulukları -Kur'an'ın ilkeleriyle tam olarak uyumlu olmasa da en azından resmi olarak İslam adına- yönetme ihtiyacı nedeniyle ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla tefsir biçimleri yalnızca âlimlerin ve fakihlerin “eğitimlerini, dinî ilişkilerini ve çıkarlarını” (Ayoub 1984, 3) değil, aynı zamanda ilk Müslüman devletlerin, özellikle de Emevi ve Abbasi devletlerinin siyasi hedeflerini ve hırslarını da yansıtmaktaydı (bkz. 3. kısım).

Tefsir, “bir ayetin zahiri anlamını ve tatbikini keşfetmek amacıyla genel olarak açıklanması” anlamına gelir ve Sufiler tarafından en çok tercih edilen yorum tarzı olan “Kur'an kelimelerinin hem genel hem de özel anlamlarının” (Ayoub 1984, 21) alegorik-sembolik bir açıklaması olan tevilden ayırt edilmelidir. *Tevil*, Kur'an'ın en az iki anlam düzeyine sahip olduğunu varsayar: görünüşteki (*zahiri*) anlam ve içsel (*batıni*) hakikat (Taha 1987, 147). Hatta Taha'ya göre, “Kur'an'ın tamamı çift anlamlıdır.” Müslümanlar ayrıca *tefsir-i masur* (*hadislere* ve sünnete uygun yorum) ile *tefsir-i bi'l ra'y* (eleştirel akıl yürütme yoluyla yorum) arasında da ayrım yaparlar. Ancak bütün biçimleriyle *tefsir*, Kur'an'ın polivalan okumalarına dayanan ve bunları mümkün kılan “soyut, teorik, entelektüel” ve esasen edebî bir faaliyet (Burton 1993, 269) olmaya devam etmektedir (Calder 1993).

Mahmoud Ayoub'a göre (1984, 3) *tefsir*, başlangıçta müfessirlerin görüşlerine dayanan “sözlü bir hadis nakil geleneği” olarak başlamıştır. Ona göre farklı görüşler, “Kur'an'ı her zaman ve duruma uygun hâle getirme ihtiyacı” nedeniyle meşruiyet kazanmıştır (24). Ancak, farklı sosyal bağlamlarla ilgilenme ihtiyacı *tefsiri* kolaylaştırırken, zamanla bu sosyal bağlamlar *tefsirin* içeriğini şekillendirmeye başlamış; nihayetinde *tefsir*, Kur'an'a yardımcı ve belirli bir tarihsel bağlama özgü olarak görülmeğe çıkıp Kur'an'la karıştırılmaya ve böylece tarih üstü

bir statüye sahip olmaya başlamıştır. John Burton’ın (1977, 271) iddia ettiği gibi, zamanla “kadim *tefsir*, Kur’an’ın içeriğine ilâştirilen geçmiş gerçekliğin bir parçası hâline gelmiş, bunun sonucunda [tefsir] soru ve şüphenin ötesinde görülmeye başlanmıştır” ve böylece ona “İslam’ın kutsal yasasının [şeriat] inşasına katılmasına yönelik yaratıcı bir ruhsat” bahşedilmiştir.

Yorumlayıcı bir faaliyet olarak *tefsir*, yalnızca müfessirlerin eğitimini, kaygılarını ve dinî aidiyetlerini değil, aynı zamanda “bilgilerini ... becerilerini, duyarlılıklarını, hayal güçlerini, hatta mizahlarını [ve] edebî ve mezhebî bağlılıklarını” da yansıtır ve tüm bunlar *tefsir* ile Arapça ve “hukuk, kelam ve peygamberlik anlatısı” gibi disiplinler arasındaki ilişkiyi de etkilemiştir (Calder 1993, 105-6). Wadud’a (1999, xx) göre bu disiplinler, “İslami ilimlerde o kadar merkezi bir rol oynamaya başlayan bir literatür oluşturmuştur ki, bu literatür başlangıçta dayandığı metni gölgede bırakmıştır.” Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, *tefsir* aynı zamanda “mezhepçi ve skolastik teologların kendi doktrinlerini asabildikleri” bir mandal hâline gelmiştir (Poonawala 1993, 235).



Şekil 3

Kur'an ile tefsirin karıştırılması, müfessirlerin doğal olarak "modern metin dilbiliminden ve yorum teorisinden" (Arkoun 1994, 41) habersiz oldukları ve ikisi arasında bir benzerlik olduğunu varsaydıkları klasik dönemden kalmadır. Örneğin, Taberî "tefsirlerinin her birini, safiyane, 'Allah diyor ki...' formülüyle başlatarak zımnen de olsa tefsirin kastedilen anlamla ve tabii ki her bir ayetteki kelimelerin semantik içeriğiyle mükemmel bir denklik kurduğunu varsaymıştır." Sonuç olarak, tefsir "mushafın içeriğiyle, yani şekil [3]'te ayırt edilen seviyelerin bir araya geldiği alan olarak anlaşılan 'Kur'an' ile karıştırılmaya başlanmıştır" (37) (bkz. şekil 3).

Arkoun'a göre, hem dinî tahayyüle hem de ondan ayrılmaz olan siyasi alana özgü bir dizi karışıklıkla, "(1) Kitap Arketipi, (2) Kur'an söylemi, (3) Kapalı Resmi Bütünce ve (4) yorumsal çalışma yapısının karakteristik değerleri ve indirgenemez işlevleri mushafın içine yansıtılmıştır." (37) Böylece bir mushaf olarak Kur'an, bir yandan ilahi söylemle, diğer yandan kendi tefsiriyle çifte bir karmaşaya sürüklenmiş ve öğretilerini idrak etme biçimimizde kalıcı sorunlar meydana getirmiştir.

Bununla birlikte, bu anlamlandırma düzeylerini Arkoun'un yaptığından farklı bir şekilde kavramsallaştırmak da olasıdır. Örneğin mushaf ve arketipi arasındaki ilişkiyi Gilles Deleuze'un Gerçek kavramı açısından düşünmek de mümkündür. Özetle, Ulises Mejias'ın (2013) tanımladığı gibi, Deleuze "gerçekliğin ontolojik yapı taşlarını" sanal ve aslî olarak görür ve bunların birbirleriyle hiyerarşik olmayan bir ilişki içinde var olduğunu söyler (83-84); yani "sanallık, aslî olanın bir yan ürün olarak türetildiği daha saf ya da daha yüksek bir durumu temsil etmez. Gerçek şu ki, sanal olan aslî olan olmadan var olamaz ve bunun tersi de geçerlidir; her biri varlığını diğerine borçludur." (85)

Dolayısıyla, “asli olanın spesifik, sanal olanın ise evrensel olduğu düşünülebilir ... bir şeyin gerçek olma biçimi, tamamen farklı iki şeyden bahsediyor olsak bile, başka bir şeyin gerçek olma biçimiyle aynıdır”; dahası, “sanal ve asli olanın dengesi her şeyde aynıdır.” (85) Bu bakış açısına göre, “Varlıktaki farklılıklar kavramsaldır (onları nasıl yorumladığımızın bir sonucudur), varoluşsal değildir.” Çünkü “varlık her şey için aynı şekilde söylenebilir, tüm gerçeklikler zorunlu olarak aynı gerçekliğe, aynı bütüne gönderme yapar.” (86)

Böyle bir argüman açısından, Arketipi sanal, *mushafı* ise gerçek olarak düşünebiliriz. İkisi *birlikte* Gerçek'i oluşturduğundan, aynı olmamaları veya birbirleriyle ilişkilerinin mahiyetini tam olarak bilemememiz önemli değildir. Bu durumda, Tanrı'da bulunan Arketip ile bizde bulunan *mushaf* arasındaki gerilimleri uzlaştırmaya çalışmaya gerek kalmayacaktır. Daha da önemlisi, bu tür gerilimler, bazı çağdaş Müslüman âlimlerin tartışmaya başladığı gibi, *mushafın* Tanrı'nın sözü olmadığı anlamına gelmez (bkz. bölüm 8).

O hâlde Arkoun'un (1994) tespit ettiği karışıklıklar metinler arasındaki doğasından, yani anlamlandırma sürecinin bir gösterge sisteminden diğerine geçebilme yeteneğinden, Julia Kristeva'nın ifadesiyle “bir (ya da birkaç) gösterge sisteminin diğerine aktarılmasından” da kaynaklanıyor olabilir (alıntılayan Netton 1996, 116). Bu aktarım, okumanın kendisini metinler arası bir egzersiz hâline getirir, özellikle de “kişinin zaten içinde yaşamadığı bir dünyayı” anlatan Kutsal Yazılar için. Bu bakımdan, “yabancı bir metni, kişinin kendi anlatısından başka bir metni” anlamak metinler arası yorumlama yapmayı gerektirmektedir (Tilley 1995, 103). Kur'an ve tefsiri arasındaki bu tür aktarımların iş başında olduğu, “Kur'an'ı

oluşturan materyalin Kur'an metninden dikkat çekici ve ilginç şekillerde ayrıldığı durumların sayısı" ile doğrulanmaktadır (Hawting 1993, 260). Kur'an materyaline (kısmen Yahudi ve Hristiyanların İslam'a geçmesiyle) eklenen ve Kur'an'ın öğretilerinden ayrılan temalar arasında Adem'in eşi "Havva" adının verilmesi, Adem'in kaburga kemiğinden yaratıldığıнын ifade edilmesi ve tüm kadınların sancılı doğum ve adet görme ile cezalandırıldığı Düşüş'e Havva'nın sebep olduğu iddiası yer almaktadır. Müslümanların "kadının rasyonelliğini ve kadının ahlaki sorumluluğunu" reddetmeleri de tıpkı Kur'an'da Sebe Melikesi²² ve halk arasında Züleyha²³ adıyla bilinen Potifar'ın karısı

22 Jacob Lassner'e (1993) göre Saba Melikesi'nin hikâyesi, "Yahudi hatıralarının Ortaçağ Müslümanlarının edebi hayal gücüne nasıl nüfuz ettiğinin bir örneğidir." (5) Örneğin, Targum Sheni onu "evrenin doğal düzenine yönelik bir tehdit olarak görür [oysa] Kur'an anlatımında böyle bir tehlike yoktur." (40) Gerçekten de, Kur'an ona Süleyman gibi "her şeyden birçok şey" verildiğini söyler, buna muhteşem bir taht da dahildir. Ancak birçok Müslüman tefsirci bu tür atıfları, Süleyman'la aynı armağanlara ya da yönetme ehliyetine sahip olduğu anlamına değil, "yönetmek için gerekli araçlara sahip olduğu" ve tahtının "boyutları nedeniyle büyük olduğu" anlamına gelecek şekilde anlamıştır (77). Bu durumda Lassner, Yahudi temalarının erken dönem Müslüman geleceğine, İslam'ı seçtikleri için güvence arayan Yahudi din değiştirenler arasındaki iç söylemin bir parçası olarak ve/veya irtibatla kalmak istedikleri eski din-dışlarıyla aralarındaki gayri resmi diyalogun bir parçası olarak sızmış olup olmayacağını merak etmektedir (125). Bknz. Lassner, *Demonizing the Queen of Sheba: Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1993).

23 Züleyha, Yusuf'u baştan çıkarmaya çalışan ve kocasının onun "hilekarlığını" kınadığı kadındır, bu da birçok kadın düşmanı tefsirin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Gerçekten de Fedwa Malti-Douglas (*Woman's Body*), Müslüman kadın düşmanlığının edebi kökenlerinin bu hikâyede olduğunu savunur. Bknz. Shalom Goldman, *The Wiles of Women, the Wiles of Men: Joseph and Potiphar's Wife in Ancient Near Eastern, Jewish, and Islamic Folklore* (Albany, NY: SUNY Press, 1995). Goldman'ın belirttiği gibi, bu hikâyedeki kadının eylemleri "kınansa da, kayd [hile] kavramı genelleştirilmiş ve tüm kadınlara uygulanmıştır"; sonuç olarak, "kadınların hilesi" erkeklerle karşı uyarılması gereken ve mümkünse korunması gereken doğuştan gelen bir kadın özelliği olarak görülür." (47) Bu tür bir okuma, onu hile ile suçlayanın Kur'an olmaması

gibi kadın figürlerinin Müslüman tasvirleri gibi, “İncil’le ilgili geleneklerden” kaynaklanmaktadır (Stowasser 1994, 28, 41).

Buna karşılık, Kur’an’dan diğer metinlere yapılan aktarımlar, Kur’an’a tanınan statünün sadece *tefsir*, *hadis* ve Peygamber’in sünnetine değil, nihayetinde Peygamber’in sünnetiyle ilgili anlatılara dahil edilen Müslümanların örfi uygulamalarına da sirayet ettiği gerçeğini akla getirmektedir (bkz. 3. kısım). Sonuç olarak, “İslam’ın ikinci yüzyılı” gibi erken bir dönemde, “[Kur’an] ile eşit statüde kabul edilmeye başlanan *hadislerin* (bir *tefsir* kaynağı) Kur’an’ın bazı hükümleriyle çelişmesi” üzerine sorunlar ortaya çıkmıştır.”²⁴ Etkili bir Arap fakih ve Sünni İslam’daki dört hukuk ekolünden birinin kurucusu olan Şafii, bu gerilimleri Kur’an’ın değil, *hadislerin* ve dolaısıyla *tefsirin* lehine karar vererek çözmüştür. Bunu, Allah’ın iradesini ortaya koyduğu gerekçesiyle *icmay* (hadislerin dayandığı söylenen görüş birliği) bir şariat ve yorum geleneği kaynağı hâline getirerek yapmıştır. Bu nedenle, Peygamber’in hayatına ve pratiğine dair vefatından yüzyıllar sonra yeniden inşa edilen anlatılar, sadece Kur’an’ın öğretilerine kavramsal erişim sağlamakla kalmamış -ki pekâlâ olabilirdi- aynı zamanda Kur’an’ın kendisinden daha ayrıcalıklı hâle gelmiştir. Şafii *icmay* bir hukuk ve gelenek kaynağı olarak tesis edebilmiş olsa da, kendi hükmüne icma yoluyla değil, bağımsız akıl yürütme (*icthāt*) yoluyla ulaşmış ve daha sonra gelecekte dinî bilgiyi korumak adına buna karşı hüküm vermiştir.²⁵

ve davranışından genel olarak kadınlara bir çıkarım yapmaması nedeniyle gereksizdir.

24 Reuben Levy, *The Social Structure of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), 177.

25 Bu konuların tümü hakkında tam bir tartışma için 3. bölüme bakınız.

Şafii'nin hükmü, klasik/Orta Çağ Dönemi'nin *icmasını* kanonlaştırarak, bu dönemde üretilen *tefsiri* (ve dinî bilgiyi) de kanonlaştırmıştır. Yeniden düşünmek yenilik veya *bidat* olarak kabul edilmiş ve bundan böyle gelenek tarafından engellenerek Müslümanları, bireysel değerlerine rağmen, cinsiyetçilik ve kadın düşmanlığıyla bilinen bir dönemde üretilen yaklaşık yarım düzine erkeğin eserlerine bağlamıştır. Daha da kötüsü, *icma* doktrini dinî söylemde bazı metinleri (*tefsir*, *hadis*) diğerlerine (Kur'an), *icmayı* vahye ve eleştirel akıl yürütmeye (içtihat) üstün tutma eğilimini de meşrulaştırmıştır. Bu geri dönüşlerin gerçekleşme yolları daha fazla sorgulamaya kapalı ilan edildiğinden,²⁶ Orta Çağ hukukçularının, âlimlerinin ve müfessirlerinin tercihleri ve hassasiyetleri, Kur'an'ın öğretilerinin çoğulculuğuna ve eşitlikçiliğine ve ayrıca Müslüman geleneğine zarar verdiği kanıtlanan şekillerde yerleşik hâle gelmiştir. Bu nedenle, Müslümanların neden toplumsal uyum ve birliğin zamanın çoktan geride bıraktığı bir dizi olay ve tercihe bağlı olduğuna inanmaya devam ettiklerini sormak önem kazanmaktadır ve bu sadece Kur'an'ın yeni okumalarını engellemekle kalmayıp, aynı zamanda İslam'ın ilk günlerinden beri Müslüman teolojisinin temel bir ilkesi olan çok seslilik doktrininin de altını oymaktadır.

Hasan Hanefi'ye (1996) göre klasik *tefsir*, Kur'an'dan ziyade kendi sosyal, tarihsel ve dilsel bağlamlarına dair içgörü sağlamıştır. Onun da işaret ettiği üzere, çoğu tefsir Kur'an'ı metinsel bir bütün olarak ya da tematik olarak ele almakta yetersiz kalmakta ya da doğası gereği boylamsal olmakta ve bü-

26 Bu, Müslümanların geleneklere meydan okumadığı veya onu yeniden düşünme girişiminde bulunmadığı anlamına gelmez. Bknz. Daniel Brown, *Rehinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

tüncül bir tefsir geliştirmek yerine “anlamları yığmaya” odaklanmaktadır (196). *Tefsirin* tutarsızlığı da muazzam boyutu gibi bir dezavantajdır: Kur’an’a dair yorumlamalara ek olarak, birbirleriyle Kur’an’dan daha fazla etkileşim içinde olan Kur’an yorumlamaları üzerine yorumlamalar da vardır. Son olarak Hanefi, klasik *tefsirin* sadece bilgi ile ilmi birbirine karıştırmakla kalmadığını, aynı zamanda “nefsin ve günümüz toplumunun ihtiyaçlarından” da uzak olduğunu savunur (196). Ancak bu tür sorunlara rağmen, Müslümanlar *tefsirin* silsilesini, çeşitlenme süreçlerini veya İslami aklın hangi çerçevede uygulandığını açıklığa kavuşturmak için çok az girişimde bulunmuşlardır. Oysa bunların hepsi, “bu akıl yürütmenin teolojik, tarihsel ve dilbilimsel önermelerinin Kur’an’daki anlam düzeyleri hakkında nasıl kafa karışıklığına yol açtığını” açıklamak açısından hayati öneme sahiptir (Arkoun 1994, 41).

Müslümanların klasik *tefsire* eleştirel yaklaşma konusundaki isteksizliklerinin bir nedeni de *tefsirin* bilinçleri üzerinde sahip olduğu güçlü etkidir. Müslümanlar onu “bir geleneğin oluştuğu ve daha sonra kutsal tarihe ve dinî yazılara eklemelendiği” sürecin ayrılmaz bir unsuru olarak görmektedir.²⁷ Bu nedenle, Müslümanlar için klasik *tefsir* yalnızca Kur’an’ın bir yorumu değil, aynı zamanda bir topluluğun veya ümmetin ve onun üzerinde yasal otoriteye sahip olduğunu iddia eden bir devletin ortaya çıktığı ve geliştiği koşulların tarihsel bir kayıdır. Dolayısıyla toplumsal kimlikler, *tefsirin* Müslümanların varoluşsal düzeyde yoksun olabilecekleri birliği ruhsal olarak deneyimlemelerini sağlayacak şekilde tarihi yeniden inşa etmedeki rolüyle ayrılmaz bir şekilde bağlantılıdır.²⁸

27 Lassner, *Demonizing the Queen*, 6.

28 Müslüman tarihinin [yeniden] yazımı üzerine 3. bölümü inceleyin.

Bilgi inşasının metinler arası doğası, *tefsirin* sorgulamaya açılmasının, klasik *tefsirin* otoritesini dayandırdığı *hadislerin* Peygamber'in sünnetinin (pratiğinin) benzer eleştirel yeniden inşalarına açılmak zorunda kalacağı anlamına da gelir. *Hadisleri* açmak ise risklidir çünkü Peygamber'in sünnetine dair kayıtlar genellikle onun gerçek sünnetiyle karıştırılır ve bu karışıklık tefsirde de sorunlara yol açar.²⁹

Hadisler

“Öykü” ya da “haber” anlamına gelen *hadis* (çoğ. *ahadis*) kelimesi, geleneksel olarak Peygamber'in hayatı ve uygulamalarına (Sünnet) dair bir anlatıyı ifade eder. Bu kayıtlar onun ölümünden bir asır sonra derlenmeye başlanmış ve üç yüz veya daha fazla yıl sonrasına kadar tamamlanmamıştır. Çeşitli Müslüman mezhepleri yaklaşık altı eseri kanonik olarak kabul eder ve bunlar bir külliyat olarak “İslam'ın resmi tarihinin ve İslam toplumunun normatif uygulamalarını oluşturan literatürün bir parçasıdır.” (Ahmed 1992, 47)

Hadis yapısal olarak iki kısımdan oluşmaktadır: *silsile* veya raviler zinciri (bir zincire *sened* [çoğ. *isnad*] denir), metin veya rivayet. *Hadisler isnadlarının* (ravilerinin) niteliğine göre üç gruba ayrılmaktadır: (1) *Sahih*, güvenilir, nakledenlerin titizliği ve içeriklerinin tarihsel gerçekliği nedeniyle; (2) *Hasen*, daha az güvenilir, bazı ravilerin “unutkanlığı” nedeniyle; ve (3) *Da'if*, zayıf, ravilerinin dürüstlük kriterini veya içeriğin sahilik kriterini yerine getirmemesi nedeniyle. *Hadisler isnad* sayısına göre niceliksel olarak da iki gruba ayrılmaktadır:

29 Burada hadisleri ve içerikleri ile bağlamalarını inceliyorum. Sonraki bölümde Sünnet'i tartışacağım, kısmen çünkü Sünnet, hadislerin bağlamını sağlar ve katı anlamda bir metin değildir.

(1) *Mütevâtir*, uydurma olduğu düşünölemeyecek kadar çok *isnada* sahip olanlar, dolayısıyla sahih oldukları varsayılanlar. Bununla birlikte, bu tür *hadisler* sayıca azdır ve hukuki konularda neredeyse hiç yoktur; ve (2) *Ahad*, sadece bir veya birkaç *isnadı* olanlar. Son olarak, *hadisler* metinlerine göre üç kategoriye ayrılır: Peygamber’in yaptıklarını kayda geçiren *sünnet-i ameliyye*; ahlaki konularda söylediklerini kayda geçiren *sünnet-i kavliyye*; ve bildiği söylenen amelleri zımnen onayladığını kayda geçiren *sünnet-i takririyye*.³⁰

Hadis derlemeleri, metinler (*hadisler*) ile onların metin dışı bağlamları (içerik ve bağlamlarını sağlayan sünnet) arasındaki ilişkiyi en açık şekilde ortaya koymaktadır. *Hadis*, Peygamber’den gelen veya Peygamber’e atfedilen sözlü bir anlatım iken Sünnet, “kendisine dair sözlü bir gelenek olup olmadığına bakılmaksızın” pratik dinî veya hukuki kuralların bir derlemesidir (Goldziher 1971, 24). Bu nedenle, bir *hadiste* yer alan bir norm sünnet olarak kabul görürken, bir sünnete karşılık gelen bir *hadis* olmayabilir. Yani sünnet pratik, *hadis* ise teoridir; her ikisinin bilgisi de geleneğe dayanır, dolayısıyla geleneğin gücü de buradan gelmektedir. Teorisyenler en eski orijinal materyaller konusunda net olmamakla birlikte, koleksiyonun çoğunun “İslam’ın ilk iki yüzyıldaki dinî, tarihî ve sosyal gelişiminden” ortaya çıktığını düşünmektedirler (Goldziher, 19). Bu nedenle *hadisleri* “bir yaşam biçimi olarak İslam’ın ve daha geniş İslam toplumunun büyüme ve gelişmesinin en gerçek şekilde yansıtıldığı bir ayna” olarak görürler (Esposito 1982, 116).

Tefsiri ortaya çıkaran koşullardan bazıları *hadislerin* de ortaya çıkmasına neden olmuş ve bu alanda da inananların

30 Muhammad Z. Siddiqi, *Hadith Literature: Its Origins, Development and Special Features* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993).

dinî ve siyasi ihtiyaçları iç içe geçmiştir. Bir yandan *hadisler*, Kur'an'ın yorumlanmasına ve tarihselleştirilmesine izin vererek indirgenemez bir şekilde dinî bir işlev görmüştür (Khalidi 1994). Bazı Kur'an öğretilerine (örneğin günlük namazların sayısı ve içeriği) özgüllük kazandıran da *hadislerdir*. *Hadisler* aynı zamanda Peygamber'in (Kur'an'da örnek olarak tanımlanan) hayatı ve kullandığı akıl yürütme yöntem ve ilkeleri hakkında, özellikle de vefatından sonra onu daha yakından takip edebilmek için gerçek bir öğrenme arzusunu yansıtmaktadır. Aslında, Peygamber gerçek zamanda Müslümanlardan ne kadar uzaklaşmışsa, *hadisler* aracılığıyla anlatı zamanında ona o kadar yaklaşmak istemişlerdir.

Aynı zamanda *hadisler*, Kur'an'ın emsal göstermediği farklı yapı ve koşullara sahip toprakların yönetiminde siyasi bir işlev de görmüştür.³¹ Örneğin Kur'an, akrabalık ve soya dayalı yönetim biçimlerine (Peygamber'in ölümünden sonra Müslümanların en sonunda geri döndüğü en yaygın iki yönetim biçimi) karşı çıkmasına rağmen³² yönetim kurumlarının yapısına ilişkin bir belirleme yapmaz. İslam'da ne bir kilise yapısı ne de bir ruhban sınıfı vardır. Dolayısıyla, fakihler, müfessirler ve siyasi yöneticiler kendi İslam anlayışlarına uygun olarak insanları en iyi nasıl yöneteceklerine karar vermeye başlamıştır. Peygamber'in sözleri “ontolojik bir güvence taşıdığından” (Arkoun 1994, 45), *hadisler* aracılığıyla onlara başvurmak hem yönetimle ilgili tartışmalar hem de rekabet

31 G. H. A. Junybol, *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussion in Modern Egypt* (Leiden: E. J. Brill, 1969).

32 F. E. Peters, *İslam ile ilişkilendirilen Halifelik kurumunun, icma (konsensüs) yoluyla ortaya çıktığını ve halifenin “dini bir lider değil, dini bir topluluğun lideri” olarak kaldığını belirtir. Bknz. Peters, A Reader on Classical Islam* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), 121.

hâlindeki tarihsel ve hukuki iddiaların çözüme kavuşturulması açısından hayati bir önem kazanmıştır. “Hilafet yetkisinin meşruiyeti için gerekli bir faktör olan geleneğe hükmetme” (45) rekabeti böylece kaçınılmaz hâle gelmiş ve amacı topluma liderlik etmek olmuştur. (Arkoun, farklı Müslüman mezhepler tarafından kanonik kabul edilen eserlerdeki farklılıkları açıklayan şeyin bu mücadele olduğunu ileri sürmektedir). O dönemde çatışmalara yol açan siyasi ayrışmalar, “çok çeşitli unsurlardan oluşan bir toplumsal yapıyı istikrara kavuşturmanın” bir yolu olarak düşünülen *hadislerin* gelişmesine de yardımcı olmuştur (Walther 1981, 23).

Kayda değer bir şekilde, ulema ve siyasi yöneticiler bu hedefe insanlara İslam’ın veya Peygamber’in sünnetinin tek tip veya monolitik bir okumasını dayatarak değil, Kur’an’ın öğretileriyle ihtilafa düşen ve hatta çelişenler de dâhil olmak üzere mevcut fikirleri, söylemleri ve uygulamaları İslam’ın kapsamına dâhil ederek ulaşmaya çalışmışlardır. *Hadisler* ve *tefsir*, kültürel çoğulculuğa uyum sağlamak için gerekli olan metinsel ve dinî eklektisizmi mümkün kılmış ve Şafii gibi âlimler, kendi otoriteleri ile Kur’an’ın otoritesi arasında ihtilaflar ortaya çıktığında, bunları *hadis* ve *tefsir* lehine çözmüşlerdir. Bu stratejinin kadınlar açısından bir sonucu, Barbara Stowasser’in (1994, 23) işaret ettiği gibi, Kur’an’ın “kadın kıssaları” yorumlarının “mevcut sosyal norm ve değerlere” uygun olarak formüle edilmesi; Stowasser’in ifadesiyle, Müslüman “âlimlerin icması, ihtiyaç gereği, önceden var olan gelenekleri kutsal kitaba dayalı bir dille benimsemiş ve kanonlaştırmıştır.” Şeriat bile Kur’an’a sıkı sıkıya bağlı kalınarak ya da farklı kültürlerle tek tip bir hukuk sistemi dayatılarak değil, üzerinde toplumsal mutabakat bulunan ancak bazen Kur’an’ın hükümleriyle bağdaşmayan

fıkıh doktrinlerinin ilkelere dahil edilmesiyle formüle edilmiştir. Gerçekte, Müslüman yönetimine itaat *hegemonik* olarak, yani zor yoluyla değil hem icbar hem de uzlaşmaya dayanarak elde edilmiştir.³³

Ötekilerin bu şekilde kucaklanmasındaki serbestlik Müslüman geleneğinin ilk yıllarındaki açıklık ve çoğulculuğuna işaret etse de kadınlar için bunun “baskıcı bir çoğulculuk” olduğu gerçeğini de gizlemektedir.³⁴ Cinsel eşitsizlik fikrine dayanan teolojik-hukuki bir paradigma zaten mevcuttu ve değişime pek elverişli değildi. Nitekim kadınların “hukuk ve toplumdaki konumu, Orta Çağ Müslüman dünya görüşünün temelini sağlam bir şekilde oluşturan ve bölgeler arası dayanışmaları sağlayan geleneksel yapıların ve tutarlılıkların bir parçasını oluşturmaktaydı.” (Stowasser 1994, 7) Bizzat geleneğin çoğulculuğu, “daha önceki medeniyetin fikirleri ve adetleri *hadis* olarak formüle edilerek.” (von Grunebaum 1976, 25) Şeriat’a “daha derinlemesine nüfuz ettiği” için kadınların çıkarlarının aleyhine işlemiştir. Arap ve Akdeniz kültürlerinin yanı sıra Yahudilik ve Hristiyanlıkla da ilişkilendirilen bu fikir ve geleneklerin birçoğu, derinlerde yatan ve İslam’ın kadınlara yönelik söylemlerinin bir parçası hâline gelen bir kadın düşmanlığını bünyesinde barındırmaktaydı (Ahmed 1992). Bilhassa, “kadının kusurlu fitratına dair sembolik imgeler de dahil olmak üzere İncil’le ilintili gelenekler İslami çerçeveye kusursuz bir şekilde entegre edilmiştir” (Stowasser 1994, 23); Böylelikle, kadınların “ahlaki ve dinî açıdan kusurlu”, “şeytani baştan çıkarıcılar, erkekler için en büyük fitne”, “adet gormenin

33 Levy, Social Structureda, Arap-Müslüman fetihlerinin uzlaşmacı yönleri üzerine.

34 C. Belsey, Critical Practice (New York: Methuen, 1980), 28.

ötesinde kirli”, “kocalarına karşı sadakatsizlikleri ve nankörlükleri nedeniyle cehennem sakinlerinin ekseriyeti” ve “daha zayıf entelektüel güçlere sahip” oldukları, dolayısıyla siyasi yönetim için uygun olmadıkları yönündeki imgeleri İslam’a sokan *hadisler* olmuştur (32).

İronik bir şekilde, kadınlara eşit muamelesiyle tanınan Peygamber’in mirasından, onu en yakından takip ettiğini iddia eden Ehl-i Sünnet (Peygamber’in pratiğinin takipçileri) tarafından ne Kur’an’ın öğretilerinden ne de Peygamber’in kadınlara muamelesinden çıkarılamayacak türden temalar çıkarılmıştır (bkz. 4. kısım).

Rahatsız edici olan sadece *hadislerin* kadın karşıtı içeriği değil; aynı zamanda birçok kadın düşmanı *hadisin*, sözde sonlandırılmasından tam yüz yıl *sonra*, beşinci/on yedinci yüzyılda sözde “Resmi Külliyyat “a dahil edilmiş olmasıdır. Yine de “kadınların siyasi düzen için tehlikeli ve yıkıcı olduğuna dair hâkim Orta Çağ İslam modelini” (Spellberg 1994, 143) somutlaştıran bu *hadisler*, günümüzde kadınlara yönelik tutumları şekillendirmeye devam etmektedir. Stowasser’ın (1994, 6) belirttiği gibi, “Yakın zamana kadar modern [Müslüman] muhafazakârlık, kendi paradigmasının haklılığının kanıtı olarak kadınların doğuştan gelen fiziksel ve zihinsel yetersizliği şeklindeki Orta Çağ düşüncesini anmaya devam etmiştir.” Ahmed’in (1992, 73) de işaret ettiği gibi, İslam’ın, temel dinî metinlerinde kadınların anlatımlarına yer veren yaşayan tek büyük din olması nedeniyle, *hadislerin* kadın düşmanı çizgide gelişmesi de ironiktir. Kadınların beyanları da Kur’an’ın doğru okunmasında, özellikle de Sünni Müslümanların belirttiğine göre, Hazreti Ayşe’nin, Resulullah’ın kuzeni ve damadı olan dördüncü Halife Ali’den daha fazla *hadis* nakletmiş olması

bakımından, çok önemli olmuştur. Nitekim Mernissi'ye göre (1996, 93), Ayşe'nin naklettiği *hadisler* “şeriatın temellerinin yüzde 15'ini” oluşturmaktadır. İbn Hanbel tarafından derlenen altı ciltten biri kadınlara atfedilmiştir. (Mernissi'ye göre, kadınların toplumsal hayata katılımı, Peygamber'in 1500'den fazla kadını talebesi olarak kabul etmesinden de anlaşılmaktadır). Her ne kadar *hadis* naklinde “sürecin temel bileşeni olarak hafızanın merkeziliği söz konusu olsa da” (Spellberg 1994, 57), pek çok Müslüman bir ayeti yanlış okudukları için kadınların hafızasını kusurlu görmeye devam etmektedir (delillerle ilgili bu ayetin açıklaması için bkz. Wadud 1999).

Son olarak, 70.000 *hadis* arasında sahih (güvenilir) kabul edilen sadece altı kadın düşmanı *hadis* olmasına rağmen, erkeklerin cinsel eşitliğe karşı çıkmak istediklerinde bu altı hadisi öne sürmeleri ve düzinelerce olumlu hadisi sapkınca görmezden gelmeleri ironiktir. Bu *hadisler* arasında kadınların tam insanlığını vurgulayan, kocalara eşlerine karşı nazik ve adil davranmalarını öğütleyen, kadınların bilgi edinme hakkını teyit eden, anneleri babalardan üstün tutan, kadınların cennette Peygamber'den bile önde olacağını ilan eden, Peygamber'in sağlığında kadınların mescitte namaza katıldıklarını hatta Peygamber namaz kıldırırken bir kız çocuğunun Peygamber'in önünde oynadığını, İslam'ın ilerleyen yıllarında birçok kadının (Peygamber'in ailesinden bazıları da dahil olmak üzere) başını açtığını ve Peygamber'in bir kadının şahitliğini bir erkeğinkine tercih ettiğini kaydeden *hadisler* vardır (Mernissi 1994; Siddique 1990). Müslümanlar bu *hadislere* atıfta bulunduklarında, bunu İslam'ın eşitlikçiliğini vurgulamak için yaparlar, ancak hadislerin neden cinsel eşitlik üzerine karşı hegemonik bir söylem geliştirme olasılığını engelleyecek şekilde toplumsal hafızadan tamamen silindiğini nadiren sorgularlar.

Müspet *hadislere* önem atfedilmemesinin hem Müslüman tarihinin hem de tarihsel hafızanın bir işlevi olduğuna -özellikle de Müslüman devletlerdeki “kamuoyu” ve dinî söylemin “bazı deneyim biçimlerini bilince hazır hâle getirirken diğerlerini görmezden gelme veya bastırma eğilimi olduğuna inanıyorum.³⁵ Her iki işlev de kısmen Müslüman toplumlarda tarihin ilk günlerinden itibaren dinî bilginin ve siyasi gücün/ devlet gücünün yapılandırılış biçiminden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, *tefsir*, *hadis* ve şeriat devletlere kendi uygulamalarını meşrulaştırma imkânı verirken, devletin de *tefsir*, *hadis* ve şeriatın gelişimini muhafazakâr ve ataerkil çizgide etkilediği aynı derecede doğrudur. Bilim insanları, devlet/ siyasi iktidar ile dinî ilim arasındaki ilişkinin ilk aşamalarında, Emevîlerin muhalifleri yöneticilere karşı direniş teorisini ileri sürdüklerinde, yozlaşmış yöneticilere bile itaat ilkesini savunarak isyana karşı “dinî çekinceleri” ortadan kaldıranların “hadisleriyle din-dar kalamcılar” olduğunu belirtmektedir (Goldziher 1971, 93). *Hadisler* aynı zamanda daha “önemsiz amaçlara” hizmet etmek için de kullanılmıştır; örneğin *hutbenin* (Cuma namazı sırasında cemaate hitaben yapılan konuşma) “kadim demokratik karakterinden uzaklaştırılması” maksadıyla değiştirilmesi gibi (49-50). Oldukça farklı siyasi amaçlar doğrultusunda, ancak hemen hemen benzer şekilde, müfessirler de Şii-Sünni çatışmasına *hadisleri* taşımış, Şiiler Peygamber’in Ali’nin halifelik iddiasını desteklediğini, Sünniler ise Ali’nin babasını cehennemle lanetlediğini iddia etmişlerdir. [Moulvi Chiragh] Ali’nin de belirttiği gibi:

35 Bu, hegemonyanın genel tanımıdır. Bknz. T. J. Jackson-Lears, “The Concept of Cultural Hegemony: Problems and Possibilities,” *American History Review* 90, no. 3 (1985): 577.

Gelenğin engin seli kısa sürede kaotik bir deniz oluşturdu. Doğrular, yanlışlar, gerçekler ve masallar ayırt edilemez bir karmaşa içinde birbirine karıştı. Her dinî, sosyal ve siyasi sistem, gerektiğinde bir Halifeyi ya da bir Emiri [devlet yöneticisi] memnun etmek ve onun amacına hizmet etmek için sözlü bir geleneğe başvurularak savunuluyordu. Muhammed'in adı her türlü yalanı ve saçmalığı desteklemek ya da despotların tutkularını, kaptislerini ya da keyfi iradelerini tatmin etmek için kötüye kullanıldı. (alıntılayan Hassan 1999, 338)

Her ne kadar *hadisler* “zamanın siyasi ve sosyal koşullarıyla yakından ilişkili ve onlardan doğmuş” olsa da (Goldziher 1971, 221), bu durum ilk yıllarda devlet yöneticilerinin ve din âlimlerinin dinin siyasi amaçlar için kullanılmasını hoş karşıladığı anlamına gelmez. İlk dört halifenin ve bazı sahabelerin, “çelişki ve tutarsızlık tehlikesini” fark ettikleri için hadislerin müsrifçe aktarılmasını engelledikleri söylenir (Junyboll 1969, 5). Bu muhalefete rağmen, “ilk Müslümanlar *hadisleri* hevesle uydurmuş, derlemiş ve nakletmiş ve daha sonra bu süreç binlerce insanın uğraştığı akademik bir disipline dönüşmüştür” (Bellamy 1979, 25). Gelenekleri icat etmekle meşgul olan çok sayıda insan göz önüne alındığında, Buhârî (derlemesi sahih olarak kabul edilir) derlemeye başladığında “600.000” *hadis* biriktirdiği söylenir (Peters 1994, 222). Kaçınılmaz olarak, “İslam'daki her düşünce akımı ve karşı-akımı bir *hadis* şeklinde ifade bulmuştur” (Goldziher 1971, 126). Dolayısıyla, hemen hemen her konuda bir *hadis*, hatta *hadis karşıtı bir hadis* bile vardır! Bunların birçoğu “bazıları birbiriyle çelişen çok geniş bir yelpazede görüşler içerir” (Walther 1981, 22); birçoğu “Peygamber'e veya ashabına atfedilen tutarsız ifadelerle” (Kister 1988,3) tezahür eden İslam öncesi (cahiliye

devri) kavramları içerir. Bazıları sadece Yahudi ve Hristiyan düşüncesinin değil, Yunan, Zerdüşt, Sabîî ve Hint fikirlerinin de izlerini taşır ve birçoğu Peygamber’e Kur’an’ın öğretileriyle çelişen vecizeler atfeder (Alousi 1985; Rahman 1965).

Nihayetinde *hadis* derleyicileri, “her bir hadisin sahihlik iddiasının dayandığı” ravilerin karakterini araştırarak sahteciliklere tepki göstermişlerdir (Goldziher 1971, 134). Ayrıca, örneğin iki ravinin birbiriyle bilgi paylaşmasının kronolojik olarak mümkün olup olmadığını görmek için *isnadın* iç tutarlılığına odaklanmaya başladılar. Birçok sahteciliği ortaya çıkarmış olsalar da “*isnad* sağlamsa metin de sağlamdır” şeklindeki görüşleri nedeniyle en korkunç olanlardan sadece bazılarını eleyebildiler.

Ignaz Goldziher’in ifade ettiği gibi, “*metin* mantıksal veya tarihsel bir saçmalık içerdiği için *isnadın* doğruluğundan şüphe ediyorum” denemezdi. (141) (Elbette böyle bir itiraz, aynı zamanda ravi zincirinin doğruluğu ile doğru hatırlama melekelerini birbirine karıştırmak anlamına gelecektir). Rivayetin tarihsel tutarlılığından ziyade ravinin dürüstlüğüne odaklanmanın bir sonucu olarak, eleştirmenler “*isnadın* doğru olması şartıyla en ciddi anakronizmlere dahi” müsamaha göstermişlerdir. (145) Dahası, kötülen şey geleneğin uydurulması değil, yanlış nedenlerle uydurulması olduğundan, “toplumsal duyarlılık, ‘iyi amaçlar için’ uydurulan hadisleri iyi niyetli olarak kabul eden geleneklerin uydurulmasına ilişkin ahlaki yargıda çeşitli dereceler arasında ayırım yapmıştır.” (147) Nitekim, doğruluğu ne olursa olsun, herhangi bir ahlaki ilkenin Peygamber’e atfedilebileceği düşünülmüştür. (Rahman 1965, 40) Böylece, “çok sayıda uydurma ‘sünnetin’ varlığı hakkındaki bilgiye rağmen, *hadis* Müslüman hukukunun geçerli bir kaynağı ya da ‘kökü’ hâline gelmiştir.” (Levy 1962, 172)

O hâlde, sahihler olanlar da dahil olmak üzere *hadislerin* “kanonik otoritesi”, içeriklerinin doğruluğundan ziyade (ki bu ilk zamanlardan beri eleştirilere maruz kalmıştır) “bu eserleri ulaştıkları zirvelere yükselten ... İslam toplumunun üzerinde ittifak ettiği kolektif bilinç” ile ilgilidir (Goldziher 1971, 236). Akademisyenler *hadislerdeki* “temayülü”, “sosyal ve ahlaki çürüme çağında yaşamaya mahkûm edilen dindarların ... şüphe edilmeyecek ve itiraz edilmeyecek bir ortamda ... kendi arzuları için emsaller bulma” arzusu da dâhil olmak üzere çeşitli faktörlere atıfta bulunarak açıklamışlardır (von Grunebaum 1976, 156).

Muhafazakârların bu tür bir uygulamaya karşı çıkmasına rağmen, Mısır ve Pakistan gibi ülkelerde *hadislerin* hangi gerekçelerle yeniden değerlendirilmesi gerektiğine dair tartışmalar ortaya çıkmıştır. Endişelerden biri *hadislerin* yazıya geçirilmesinin ne kadar uzun sürdüğüdür; yani itiraz hafızanın, hatta Arapların meşhur hafızasının rolüyle ilgilidir ve bu hafızanın “bu kadar uzun bir süre boyunca bu kadar çok malzemeyi hata yapmadan ya da eksikliklere maruz kalmadan” aktaramayacağı düşünülmektedir.³⁶ Bir başka endişe de rivayetlerin ve Ebu Hureyre gibi kadın düşmanı *hadislerin* çoğunu aktaran “hadis literatürünün Aşil topuğu” konumundaki ravilerin güvenilirliği ve son olarak İsrailiyat’ın ya da Yahudi geleneklerinin birçok *hadis* üzerindeki etkisiyle ilgilidir.³⁷

36 Junybol, *Authenticity of the Tradition*, 12.

37 Junybol, 13–14.

DİN-KÜLTÜR İLİŞKİSİ ÜZERİNE



Prof. Dr. Ahmet Akbulut

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Ana Bilim Dalı (E.) Öğretim Üyesi

Kur’ân’ın insanoğluna önerdiği dünya görüşünün anlaşılmasında ve yorumlanmasında muhatap olan bireyin yetiştiği kültür ortamı çok önemlidir. Bu nedenle Kur’ân vahyinin ilk muhataplarının bulunduğu Hicaz Bölgesi’nin kültürel tahlilini yapmamız gerekmektedir. Kültürel analiz “bir yasa arayan deneysel bir bilim değil, anlam arayan yorumsal bir bilim”dir.¹ Bundan dolayı “kültürel analiz, doğası gereği tamamlanamaz niteliktedir.”²

“Kültür, insan toplumunda biyolojik olarak değil, toplumsal araçlarla aktarılıp iletilen her şeyi anlatır.”³ Bu sebeple “kültür, insan toplumunun sembolik ve öğrenilmiş yönlerini anlatan genel bir terimdir.”⁴ Doğrusu “kültürün; bilgi, inanç,

1 Clifford Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması*. (Ankara : Dost Kitabevi Yayınları, 2010), 19.

2 Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması*, 45.

3 Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev: Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, (Ankara : Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 442.a

4 Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 442.

sanat, ahlak ve gelenek olarak öğrenilmiş yapıyı gösterdiği”⁵ şeklinde tanımı da yapılmaktadır. Öyle anlaşıyor ki, “insan olmadan kültür de olamaz. Burası kesin, ama aynı şekilde ve daha da önemlisi kültür olmadan insan olamaz.”⁶ Bu nedenle “kültür hem insanın yaptığı, hem insanı yapandır.”⁷

“Kültür bireylerin değil, bir bütün olarak insan türünün ya da toplumun yarattığı bir olgudur.”⁸ “Kültürün temelinde yalnızca insanda bulunan bir yetenek yatar.”⁹ “Bir toplumsal varlık olarak insan, bir kültür ortamında doğar ve geçmişten gelenin etkisi ve motivasyonu altındadır.”¹⁰ Doğrusu “kültür; birikerek gelişen, karmaşıklaşan ve yayılma eğilimi taşıyan bir süreçtir.”¹¹ “Kültür, toplumsal yaşamın ürünüdür; işlevi ise toplumsal pratikleri anlamlandırmaktır.”¹² Dolayısıyla kültürü “geçmişin yükünü taşımak ve geleceğe gebe olmak”¹³ olarak da değerlendirmek mümkündür. Bu nedenle sahip olduğumuz kültürü ve geleneği anlamaya çalışmak, bir çeşit yazgımızı öğrenmeye çalışmaktır. Geleneğimizi hesaba katmazsak, bütün hesaplarımız yanlış çıkar.

5 Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 442. Söz konusu tanımdan kültür ile uygarlığın bir ve aynı olduğu sonucunu da çıkarmak mümkündür. (Bkz: Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 442.) Buna şöyle bir itiraz gelmektedir. “Kültür kavramı inançları ve dini de içerirken uygarlık sözcüğü, Aydınlanma düşüncesi doğrultusunda yalnızca din dışı ilerlemeyi anlatır.” Bkz: *Ana Britannica*, (İstanbul : Ana Yayıncılık, 1990), 14/177.

6 Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması*, 68.

7 Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, (İstanbul : İnkılap Kitabevi, 1986), 156.

8 *Ana Britannica*, 14/176.

9 *Ana Britannica*, 14/ 175.

10 Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 156.

11 *Ana Britannica*, 14/177.

12 *Ana Britannica*, 14/ 175.

13 Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 156.

“Kültür bilimsel yolla kavranılmaz.”¹⁴ Çünkü “kültür daima mistik edim ve yönelimlerin bir meyvesi olmuştur.”¹⁵ Doğanın sebebi insan olmadığı için bilimsel olarak incelenebilir. Tarih ve kültürün sebebi insan olduğu için “tarih ve kültür üstüne ancak şiir yazılabilir.”¹⁶ Gerçek o ki “kültürün bu mistik yapısı insanı ve onun eylemini de belirler.”¹⁷ Bu nedenle “kültür, insanın ortaya koyduğu, içinde insanın var olduğu tüm gerçeklik demektir.”¹⁸ Burada konuya ilişkin bir tespite daha yer vermek gerekmektedir: “İnsan beyninin işleyişi tam anlamıyla kültürel kaynaklara bağımlı olmaktadır.”¹⁹ Sonuç olarak “insanın meydana getirdiği her şey kültüre girer.”²⁰

Türkçe sözlükte *hars* ve *ekin* olarak da isimlendirilen kültür, şöyle ifade edilmektedir: “Tarihsel, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmede kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünüdür.”²¹ Râgıp İsfahânî “*Hars* (حَرْث), yere ve toprağa tohum ekmek ve yeri veya toprağı ekime hazırlamaktır” şeklinde bir tanım yapmaktadır. Yüce Allah, *يَسَاؤُكُمْ حَرْثُ لَكُمْ* “Kadınlar sizin tarlanızdır...”²² buyurmaktadır. Burada benzetme yapılmıştır: “Nasıl toprak veya arazi vasıtasıyla tek tek bireylerin yaşamını sürdürmesini sağlayacak ekim gerçekleştirilmekte ise

14 Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 145.

15 Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 145.

16 Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 149.

17 Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 150.

18 Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 155.

19 Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması*, 135.

20 Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 156.

21 *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara-2005, 1282.

22 Bakara-223.

aynı şekilde kadınlar vasıtasıyla da insan türünün devamını sağlayacak ekim gerçekleştirilir.” Yüce Allah’ın **وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ** “...ekin ve nesli yok etmeye...”²³ buyruğu, söz konusu her iki ekim türünü de içermektedir.²⁴

İnsan türüne özgü bilgi, inanç ve davranışlar bütünü olan ve zaman içinde toplumdan topluma değişen²⁵ kültür; “toplumsal yaşamın dil, düşünce, gelenek, işaret sistemleri, kurumları, yasaları, aletleri, teknikleri, sanat yapıtları”²⁶ gibi her türlü maddi ve manevi ürünü içermektedir. Çünkü “kültür tarihi, insan topluluklarının geçmişten bugüne çeşitli devrelerde benimsediği değerleri inceler.”²⁷ “Kültür, hayatın her alanında görülür.”²⁸ Her bireyde “kültüre geçişi olanaklı kılacak biyolojik donanım doğuştan vardır; ama doğum anında kültür, bireyler için henüz dışsal, yabancı bir gerçekliktir.”²⁹

Müslüman din kültürünün oluşum ve gelişim sürecinde, Cahiliye Dönemi Hicaz Bölgesi Arap siyasal kültürü çok etkin olmuştur. Siyasal kültür ise “bir toplumun siyasal bir iktidar sistemini meşrulaştırmaya yardım eden normlar, değerler ve semboller”den³⁰ oluşmaktadır. Söz konusu siyasî değerlerin ilk halife seçiminde gündeme taşındığı bilinmektedir. Daha sonraki halifelerin belirlenmesinde de benzer davranışlar sergilenmiştir. Çünkü insanda tarih ve kültür mirasına sahip çıkma

23 Bakara-205.

24 Rağıb el-İsfahani, *Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, Çev. Yusuf Türker, (İstanbul , 2007), 379-381.

25 *Büyük Kültür Ansiklopedisi*, Ankara-1984, 7/2873.

26 *Ana Britannica*, 14/175.

27 *Büyük Kültür Ansiklopedisi*, Ankara-1984, 7/2873.

28 *Büyük Kültür Ansiklopedisi*, Ankara-1984, 7/2874.

29 *Ana Britannica*, 14/176.

30 Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 664.

arzusu bulunmaktadır.³¹ “Siyasal davranış, siyasal sürece herhangi bir şekilde katılmayı veya hükümet ve politika ile ilişkili siyasal sonuçlar”³² elde etmeyi içermektedir. Cemaat oluşumunu da siyasal sürecin içinde değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü “cemaat kavramı, cemaatin üyelerinin ortaklaşa paylaştıkları bir şeye genelde ortak bir kimlik duygusuna dayanan özel olarak oluşturulmuş bir toplumsal ilişkiler bütünüdür.”³³

Müslüman zihin, tarihsel süreçte, siyasal geleneğini sorgulayıp düzelterek ve onu kurumsallaştıracak yerde, ilk nesillerin dinsel yorumlarını yüceltip bir dönemin din anlayışını kurumsallaştırmıştır. Halbuki dinin ilkeleri değil de ilk nesillerin yorumları temel alındığında, Kur’ân’ın yaşama rehberlik etme gücü yitirilmiş olur. Bu durum, geleneğimizin çok önemli çelişkilerinden biridir. Kur’ân’dan öğrendiğime göre ise bir sonraki neslin, bir önceki nesilden daha bilgili olması gerekir. Musa Carullah, Fetih suresinin 29. ayeti bağlamında konuya ilişkin şu önemli değerlendirmeyi yapmaktadır: “Buna göre, her geçen asır, bir öncekinden daha güçlü olacak; sonradan gelen nesil; yani halef, önceki nesilden; yani seleften daha bilgili olacaktır.”³⁴ Selefın anlayış ve kavrayışlarını hareket noktası olarak almak, Kur’ân’ın önerdiği ilkelere yabancılaşmaktır. Çünkü dinsel yaklaşımda önemli olan, hakikate uyulması iken; siyasal algıda önemli olan, egemenliğin kurulması ve korunmasıdır. Doğrusu, Kur’ân’ın önemli işlevlerinden biri de Müslüman bireyde; zaman, zemin ve zihnin çağrısına en uygun cevabı verebilecek bir bakış açısı inşa etmektir.

31 Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 158.

32 Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 663.

33 Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 90.

34 Bigiyef, Musa Carullah, *Kitâbu’s Sünne*, çev: Mehmet Görmez, Ankara, 2014, s. 84.

Kültürel İslam'ın oluşum sürecini incelemek ve sorgulamak ilmî bir zorunluluktur. Zira ilmin uyuğu olmaz. Her şey ilim haline gelince evrensel olmaya doğru gider. Bu nedenle ancak ilmin yörüngesine oturan değerler evrensel olabilirler. Gerçek şu ki, Müslüman bireyin rehberi de ilimdir. Yüce Allah insanı uyarmakta ve insandan bilgisi olduğu konuda konuşmasını istemekte; bilgisinin olmadığı konularda ise tartışmasını kınamaktadır.³⁵

Hız. Peygamber döneminde İslam bir tezdi. Ondan sonraki süreçte İslam antitez durumuna düşürüldü. Müslümanlığın sorunu Kur'an değil, Kur'an'ın muhatabı olan Müslüman bireyin sahip olduğu; zihin dünyası, bilgi düzeyi, sorgulama becerisi, algılama yeteneği ve anlama kapasitesidir. Dolayısıyla düzeltilmesi gereken, Müslüman zihninin düşünce biçimidir. Daha doğrusu, değişmesi gereken, kültürel Müslüman mantığıdır. Olgusal olarak Müslüman toplumların bulundukları konum, Kur'an'ın ilkeleri ile uyusmamaktadır. Günümüzde Kur'an'ın yaşama aktarılma biçimi, geçmişin esaretinden kurtarılmalıdır.

Geleneksel birikimden yararlanmak ile geleneğin içine saplanıp kalmak çok farklı şeylerdir. Dindar entelektüel aydın, yalnız dinsizlik ve batıcılıkla değil; geleneksel din anlayışı ve irticaî dindarlarla da mücadele etmek zorundadır. Dindar aydının görevi, hakikati tekeline almak değil; "hakikat idesi"ni aramak, bulduklarını sorgulamaktır. Gerçek şu ki, bizler, hakikati bulanlar değiliz; ama hakikati araması gereken yolcularız. Zira hakikati bulduğunu zannedenler, araştırma ve sorgulama yapmazlar, yapamazlar. Bugün Müslüman zihninin karşı karşıya olduğu önemli sorunlardan biri de geleneğimizin ortaya koyduğu Müslümanlık ile Kur'an'ın önerdiği Müslümanlığı

35 Al-i İmran-66.

karıştırmasıdır. Bu noktada tarihsel gerçeklik, Kur’ân’ın ilkelerini örtmüştür. Tarihselcilerimizin ve gelenekçilerimizin göremedikleri olgu da budur.

Müslüman birey, doğrudan Kur’ân’ın muhatabı olduğundan, Kur’ân’ı anlamada ve yorumlamada başkasının aklını değil, kendi aklını kullanmak durumundadır.³⁶ *Müslüman bireyin Kur’ân ile kuracağı ilişkide; başkalarının akıllarına değer vermesi ile başkalarının akıllarının uydusu olması çok farklı şeylerdir.* Kur’ân’dan öğrendiğimize göre akıl, vahyin uydusu değil; vahyin muhatabı, anlayıcısı, yorumlayıcısı ve kısaca belirleyicisidir. Biz, yüce Allah’ın bize önerdiği ilkelerden değerler üretmek ve bu değerleri geliştirmek zorundayız. Geleneksel olgulardan ve geçmiş uygulamalardan dinsel değerler çıkarmak, geleneği ve uygulamayı dinselleştirmektir. İlkeler, değerlerin kendisi değil, değerlerin kaynağıdır. Bir dünya görüşünün yaşamı etkileyebilmesi için rehberliğini güncellemesi gerekir. Söz konusu güncelleme ise Müslüman zihnin ilkelerden hareket ederek değerler üretebilmesiyle mümkün olabilir.

Bir Çözüm Önerisi: Zihinsel Değişimin Zorunluluğu

Müslüman zihin, değişmek zorundadır. Değişim ise her zaman gerginlik kaynağıdır. “Sosyologlar değişim sorununu büyük ölçüde tikel değişim süreçlerini yakından analiz ederek”³⁷ incelemişler, “normları, değerleri, davranışları, kültürel anlamaları ve toplumsal ilişkileri etkileyen değişimlerle”³⁸ yakından ilgilenmişlerdir. Kur’ân’ın önerileri Müslüman bireyi yeniden

36 Enfâl-22, Yunus-100, İsrâ-9, En’âm-38, Sâd-29, Casiye-6 vb.

37 Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev: Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara, 1999, s. 136.

38 Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 136. Toplumsal değişimin uzlaşma yoluyla mı yoksa çatışma yoluyla mı sağlanabileceği, sosyologlar arasında tartışma

inşaya yöneliktir. Yani Kur'an, değişim ve dönüşümün temeline bireyi yerleştirmiştir.³⁹ Değişimin toplumla ilgisi dolaylıdır. Bu da toplumlarını değiştirme ve dönüştürme görevinin, o toplumların üyeleri olan bireylere ait olduğu anlamına gelir.

Müslüman toplumlarda dini ilkelerin yanlış yorumlanması da kültürel bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam'a uymak ile Müslüman kültüre uymak çok farklı şeylerdir. İslam bir dinin adıdır.⁴⁰ Müslümanlık ise bir din kültürünün adıdır. Bu farkın farkında olmak oldukça önemlidir. Coğrafi farklardan ve geleneklerden doğan kültürel kodlar, İslam'ın uygulanması ile ilgili farklı Müslüman biçimlerini ortaya çıkarmıştır. Tarihsel süreç göstermiştir ki İslam'ın ilkelerini, Müslüman topluluklar; kendi ihtiyaçlarına, bilgi birikimlerine, algı düzeylerine ve kültürlerine göre birbirlerinden çok farklı anlamışlardır. Bu durum onların uygulamalarına ve dindarlıklarına da yansımıştır. Bu farklılıkların bir toplumun nesilleri arasında da olması gerekir. Kısaca, her Müslüman toplum ve her Müslüman nesil, İslam'ın önerdiği değerleri kendi bakış açısıyla yeniden inşa yoluna gitmelidir. Buna "hayırda yarış"⁴¹ da denebilir. İslam'ın evrensel değerleri ile yerel gelenek ve değerlerin uzlaştırılması tarihsel bir süreç olarak gözükmektedir. Yani tek bir İslam, birçok Müslümanlık tarzı ile karşılaşmamız söz konusudur.

Batılı yazarların İslam'a saldırdıkları üç önemli konu vardır: a) Kadın konusu, b) Kölelik konusu, c) Müslümanlar arası iç savaşlar konusu. Bu üç konunun içeriğinin oluşmasında Hicaz

konusu olmuştur. Marksist değişim kuramı, insanların siyasal eylem yoluyla kendi yazgılarını değiştirebileceklerini benimsemiştir. Bkz: *Aynı eser*, s. 137.

39 Enfal-53, Ra'd-11.

40 Maide-3.

41 Maide-48, Mü'minun-61, Fatır-32.

Bölgesi Cahiliye Dönemi Arap kültürü etkili olmuştur. Müslümanların yerel gelenek ve değerlerinin, Kur'an'ın anlaşılması ve uygulanmasında önemli katkıları bulunmaktadır. Bu katkılar olumlu olduğu gibi olumsuz da olabilir. Katkıların Kur'an'ın temel ilkelerine aykırı olmamasını, bu mesajı benimseyenlerin eğitim-öğretim seviyeleri ve zihinsel gelişim düzeyleri belirler. Burada kadın konusuna kısaca değinmek istiyorum. Çünkü coğrafi ve kültürel farklar, kadınların yaşamlarını derinden etkilediği gibi kadın konusunda dinsel yorumların yörüngesini de değiştirmiştir. Bu doğrultuda, anaerkil kültüre sahip bir toplumun Müslüman olduğunda İslam'ın ilkeleri ile anaerkilliği uzlaştırma biçimine değinmenin yararlı olabileceği kanısındayım.

XVI. yüzyılda Müslüman olan *Minangkabau* toplumu, Endonezya'nın Batı Sumatra Adası'nda yaşamaktadır. Günümüzde bu adanın nüfusu dört buçuk milyondur. Burada, soyun anneden geldiği, erkeğin evlendiğinde karısının ailesinin evinde yaşadığı, erkek çocuğa mirastan pay verilmediği Müslüman bir toplum söz konusudur.⁴² Erkek eş için başlık parasını kadın tarafı ödemektedir. “Kızın ailesinin ödediği para, erkeğin eğitim durumuna, sahip olduğu işe ve hatta dış görüşüne göre değişiyor.”⁴³ Özellikle erkek için ödenen başlık parasının yüksek olması, hem kızın ailesinin itibarını yükseltmekte hem de damadın kalitesini göstermektedir.⁴⁴ Bu toplumda “evlerin sahibi kadınlar ve soy, anneden ilerliyor. Çok eşlilik ve kadına karşı şiddete neredeyse hiç rastlanmıyor.”⁴⁵

42 Dinç, Gökçen Beyinli, *Aktüel Dergisi*, sayı: 186, 5-18 Mart 2009, s. 17.

43 Dinç, *Aktüel Dergisi*, s. 20.

44 Dinç, *Aktüel Dergisi*, s. 20.

45 Dinç, *Aktüel Dergisi*, s. 21.

Köy toplumunun lideri kadındır. Bu lidere “annem” anlamına gelen “bundo kanduang” denmektedir. Köyün annesi olan *bundo kanduang*, köyün kadınları tarafından seçilerek göreve gelmektedir. Lider seçilmek için “akıllı, güçlü, eğitilmiş, lider ruhlu, bilge olmak”⁴⁶ gerekmektedir. Herkes lidere saygı duymaktadır. Köyün liderleri, geleneklerini korumak zorundadırlar. Korunması gereken geleneklerden biri de “Minangkabau kültürünün anaerkilliği”dir.⁴⁷ Minangkabau kültürünün Müslümanlık ile uzlaştırılmasında adetler merkezî işleve sahiptir.⁴⁸ “Miras kültüründeki farklılığa rağmen burada İslam’ın içten bir şekilde benimsendiğini görebilirsiniz. Müslüman değilseniz kendinize Minangkabaulu diyemezsiniz. Minangkabau halkı başka bir yerde yaşamaya karar verdikleri zaman kendi evi ve arsası olanlar, miraslarını çocuklarına İslam Dini’nin ilkelerine göre dağıtıyorlar. Ama memleketlerine geri döndüklerinde Minangkabau geleneklerini uyguluyorlar.”⁴⁹ Bu kültür mensuplarına göre “gelenek, İslam’ı; İslam, Kur’an’ı temel alır.”⁵⁰

“Miras anneden kıza kalıyor. Erkek evlendiğinde hanımının evine, dul kaldığında ise annesinin evine gidiyor.”⁵¹ “Dünyanın diğer taraflarında birçok kadın, İslam’da erkeklerle eşit miras almanın Kur’an’a aykırı olmayacağını ortaya koymak

46 Dinç, *Aktüel Dergisi*, s. 21.

47 Dinç, *Aktüel Dergisi*, s. 22.

48 Dinç, *Aktüel Dergisi*, s. 22.

49 Böhürler, Ayşe; Eker, Aslıhan, *Müslüman Ülkelerde Kadın Duvarların Arkasında*, İstanbul, 2008, 2. baskı, s. 487.

50 Dinç, *Aktüel Dergisi*, s. 22. Krş: Böhürler, Ayşe; Eker, Aslıhan, *Müslüman Ülkelerde Kadın Duvarların Arkasında*, s. 486.

51 Böhürler, Ayşe; Eker, Aslıhan, *Müslüman Ülkelerde Kadın Duvarların Arkasında*, s. 487; Dinç, *Aktüel Dergisi*, s. 23.

için çalışıp çabalarken, onlar mirasın, malın mülkün hepsini almaya doğuştan hak kazanıyorlar. Minangkabau kültürünü İslamî öğretilerle nasıl bağdaştırdıklarını sorduğumuzda önce şaşıyorlar, sonra bu ikisinin asla çelişmediğini söylüyorlar.”⁵² “Minangkabau kültürünün kadını üstün kılan “adat”ını İslam öğretisiyle”⁵³ uzlaştırıyorlar. “Tüm bunları geleneklerinin gereği olarak kabul edip İslam ile çelişkili görmüyorlar.”⁵⁴ Batı Sumatra adası, “Endonezya’nın en dindar bölgelerinden birisi. İslam’ın ilk geldiği ve yayıldığı bölge olması da halkın dindarlığı üzerinde etkili olmuş”tur.⁵⁵ Bu adada “kadınlar dinine çok bağlılar. Aralarında birlik ve beraberlik var. Din meclislerine katılanların %75’ini kadınlar oluşturuyor.”⁵⁶ Minangkabau kültüründe “kadınlar kolayca boşanıp başkasıyla evlenebilir.”⁵⁷ “Kadınlar ve erkekler için ayrı namaz mekanları yok.”⁵⁸ Bu kültür mensupları, “insanlar üzerinde uyguladığımız her bir kural, Kur’ân’a da dayanır.”⁵⁹ iddiasında bulunmaktadırlar.

Kadın konusunda, Müslüman geleneğimizi paranteze alarak doğrudan Kur’ân’ın ilkelerinden hareket etmek du-

52 Böhürler, Ayşe; Eker, Aslıhan, *Müslüman Ülkelerde Kadın Duvarların Arka-sında*, s. 484-485.

53 Böhürler, Ayşe; Eker, Aslıhan, *Müslüman Ülkelerde Kadın Duvarların Arka-sında*, s. 484.

54 Dinç, *Aktüel Dergisi*, s. 22.

55 Böhürler, Ayşe; Eker, Aslıhan, *Müslüman Ülkelerde Kadın Duvarların Arka-sında*, s. 486.

56 Böhürler, Ayşe; Eker, Aslıhan, *Müslüman Ülkelerde Kadın Duvarların Arka-sında*, s. 489.

57 Böhürler, Ayşe; Eker, Aslıhan, *Müslüman Ülkelerde Kadın Duvarların Arka-sında*, s. 488.

58 Böhürler, Ayşe; Eker, Aslıhan, *Müslüman Ülkelerde Kadın Duvarların Arka-sında*, s. 486.

59 Böhürler, Ayşe; Eker, Aslıhan, *Müslüman Ülkelerde Kadın Duvarların Arka-sında*, s. 486.

rumundayız. Yüce Allah “Kadınlar hakkında senden fetva istiyorlar. De ki: Onlar hakkında size fetvayı Allah verir.”⁶⁰ buyurmaktadır. Yani kadınlara Kur’ân’ın belirtmediği bir sınırlamayı yapmaya kimsenin yetkisi yoktur. Demem o ki, geleneksel kalıplara meydan okumak gerekir. Meydan okumak çatışma olmayıp bilgi ve belgeye dayalı olarak Müslüman zihni ikna etmektir.

Müslüman Kültürün Kurucu Ögelerinden Biri Olarak Cahiliye Dönemi

Cahiliye, İslamî dönemde ortaya çıkmış bir terimdir. Genel olarak Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasındaki döneme; yani M.S. 1 ile M.S. 610 yılları arasını kapsayan tarihsel kesite; özel olarak ise Arabistan’ın Hicaz Bölgesi’nin İslam öncesi dönemine, *Cahiliye Dönemi* denilmektedir.⁶¹ *Cahiliye*, *cehl* kökünden türetilmiş bir kelimedir. Bu kelime genelde “ilmin zıddı” olarak *bilgisizliği* ifade etmek için kullanılmıştır. *Câhil* kelimesi, Kur’ân’da da bulunmaktadır.⁶² Söz konusu kelime; cahile ait, cahile özgü, cahilce, bilgisizce gibi anlamlara gelmektedir. Cahiliye çağını bilgisizlik çağı olarak değerlendirenler, İslamî dönem, aydınlanma ve bilgi dönemi olarak nitелеmektedirler. Bu anlamda İslamî dönem, “cahiliye çağının karşıtıdır.”⁶³

60 Nisa-127.

61 *Ana Britannica*, İstanbul-1986-1987 5/240; Mustafa Fayda, “Cahiliye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, İslâm Ansiklopedisi, 1993, 7/19.

62 Bakara-67; En’am-35; A’raf-199; Hud-46; Furkan-63.

63 Fayda, “Cahiliye”, 7/17. Yazar, Goldziher’in cahiliyenin asıl karşıtının hilim olduğunu belirttiğine dikkat çekerek, hilmin günümüzde “medeni insan” diye adlandırılabilir kişî olduğunu ifade etmektedir. Buna göre Cahiliye Dönemi, barbarlık ve vahşet dönemi olmaktadır. Bkz. Fayda, “Cahiliye”, 7/17.

Cahiliye, “gerek Kur’ân-ı Kerim’de gerekse hadislerde Arapların İslam’dan önceki inanç, tutum ve davranışlarını, İslamî devirdekenden ayırt etmek için”⁶⁴ de kullanılmıştır. Bir başka tanıma göre ise *cahiliye*; “özel olarak Arapların İslam’dan önceki dinî ve sosyal hayat telakkilerini”⁶⁵ ifade eden bir terimdir.

Bazı âlimler de “cahiliyenin ayrı bir devir olmadığını İslam dininden önceki bütün devirleri içine aldığını”⁶⁶ ileri sürmüşlerdir. Diğer bazı âlimler de cahiliye kavramı ile “İslami devirdeki cahiliye tezahürlerini anlamak gerektiğini”⁶⁷ belirtmişlerdir. “Hz. Peygamber cahiliyeye geçmişte kalan bir dönem olarak bakmamış, aksine bunun her fırsatta tekrar ortaya çıkabileceğini düşünmüş ve bu yönde uyarılarda bulunmuştur.”⁶⁸ Nitekim Medine döneminde Muhacirler ile Ensar arasında, başka bir zamanda Ensar’ın iki büyük Kabillesi olan Hazrec ile Evs arasında çatışma çıkmak üzere iken Hz. Peygamber araya girerek çatışmayı önlemiş ve tarafları “bu cahiliye çılgınlıkları da ne oluyor?”⁶⁹ buyurarak uyarmıştır. Yukarıdaki açıklamalara dayanarak cahiliyenin hem bir çağın adı hem de belli bir zihin yapısı ve ahlak tarzının ifadesi olduğunu söyleyebiliriz Buna göre söz konusu zihniyetin her çağda ortaya çıkması mümkündür.

64 Fayda, “Cahiliye”, 7/17. İlgili ayetler için bkz: Al-i İmran-154; Maide-50; Ahzab-33; Fetih-26.

65 Fayda, “Cahiliye”, 7/17.

66 Fayda, “Cahiliye”, 7/19.

67 Fayda, “Cahiliye”, 7/19.

68 Fayda, “Cahiliye”, 7/18.

69 Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. Ebil-Hasan İsmail b. İbrahim b. El-Muğire, *el-Câmiu’s Sahih*, nşr: Ş. Kurt, (İstanbul, 1981), 4/160; İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdulmelik b. Hişam b. Eyüp el-Himyari, *es-Siretü’n Nebeviyye*, nşr: M. Seka, İ. Ebyari, A. Sulebi, (Mısır, 1936), 2/204-205; Ebu Said Abdulmelik b. Kureb Ali El-Esma’i, *Tarihu’l Arap*, thk. M. Hasan Ali Yasin (Bağdat, 1959), s. 99.

Dinî, Sosyal, Siyasal ve Ekonomik Açılardan İslam Öncesi Dönem

Araplar, Sami ulusların en büyüğü ve ilkidir. “Mezopotamya, Suriye ve Filistin’e Sami bir ülke çehresi veren yayılmalar, Arabistan’dan kuzeye çıkmış Sami kavimler tarafından yapılmıştır.”⁷⁰ Arap Yarımadası’nın güney ve orta kesimlerinde verimli toprakların bulunduğu bir çağda, Samiler zamanla çoğalmışlardır. Daha Sonraları Arabistan’da kuraklık başlamış, yaşam zorlaşmış; söz konusu topraklar, çoğalan nüfusu besleme niteliğini yitirmiştir. M.Ö. 3000’lerin başlarından itibaren insanlar topluluklar halinde, yarımadanın dışına doğru Habeşistan’a, Mısır’a, Mezopotamya’ya ve Suriye’ye göç etmeye başlamışlardır. Bu göç yürüyüşleri tarihe derin izler bırakacak kadar büyük topluluklar halinde ve sürekli olmuştur.⁷¹ Özellikle kuzeye gidenler uzun uğraş sonucunda Sümerlerden Mezopotamya’nın yukarı kesimini almayı başarmışlardır. M.Ö. 2725 yılında gelen bu başarı, Güney’den akıp gelen Sami göç dalgalarını daha çok artırmıştır. İlk Sami Devleti Akad İmparatorluğu’dur. M.Ö. 2225 yılında I. Babil İmparatorluğu, M.Ö. 626 yılında II. Babil İmparatorluğu kurulmuştur. M.Ö. 538 yılında Babil’de tutsak olan İsrailoğulları serbest bırakılmıştır.⁷²

Yine M.Ö. 1280 yılında Asur Krallığı kurulmuştur. M.Ö. 722 yılında başkenti Kudüs olan Yahudi Devleti ile başkenti Samiriye olan İsrail Devleti arasında çatışma çıkmış, çaresiz kalan Yahudi hükümdarı Asur Kralı II. Sargon’dan yardım

70 Neşet Çağatay, “Samiler-Araplar ve Güney Arabistan Devletleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/3 (1955), 45.

71 Çağatay, “Samiler-Araplar ve Güney Arabistan Devletleri”, 47.

72 Çağatay, “Samiler-Araplar ve Güney Arabistan Devletleri”, 45.

istemiştir. Bu çağrı üzerine Sargon, Asur orduları ile Suriye'yi geçerek Sameriyye'yi kuşatmış ve hükümdarı esir almış, buranın halkını da başka yere sürerek yerlerine Babilliler, Araplar ve Hititlileri yerleştirmiştir.”⁷³

Arap Yarımadası'ndan kuzeye çıkan kavimler, Mezopotamya'nın Sami olmayan ilk sakinleri ile ortak yaşayış ve nesil karışımı sonucunda, çeşitli yer ve zamanda türeyen Sami kavimlerdir. Arap, Yahudi, Arami, Süryani Fenike ve Habeş dillerini konuşan halkların da içinde bulunduğu Sami topluluklar, ayrı ayrı milletler halinde dağıldılar. Arapların diğer milletlerle karışmamış kısmı, Güney Araplarıdır. Yarımada'nın en verimli ve en güzel iklimine sahip yerlerinden birisi olan Yemen bölgesinde, M.Ö. 1400 yılında, ilk kurulan Main devletidir.⁷⁴ Daha sonra M.Ö. 700 yılında Sebalılar Devleti ve M.Ö. 115 yılında ise Himyeriler Devleti kurulmuştur. Himyeriler Devleti M.S. 525 yılına kadar yaşamıştır.⁷⁵ Bu güneyli devletlere Kahtanlılar denir. Kahtan, Yemen halkının atasıdır. Hicaz Bölgesi Araplarına ise İsmail peygamberin torunlarından Adnan'ın soyundan geldikleri kabul edildiği için Adnanlılar denir.⁷⁶

Seba Devleti zamanında yapılmış en önemli işlerden biri Ma'rib seddi veya Arim Seddi'dir. Bu sed, İslamiyet'in ortaya çıkışından biraz önce yıkılmıştır.⁷⁷ Himyeriler; Mainliler ve Sebalılar gibi yalnız ticaretle uğraşan ve barış içinde yaşamayı benimseyen bir devlet değildi. Bunlar savaşı idiler. Yemen'e

73 Çağatay, “Samiler-Araplar ve Güney Arabistan Devletleri”, 47.

74 Çağatay, “Samiler-Araplar ve Güney Arabistan Devletleri”, 48.

75 Çağatay, “Samiler-Araplar ve Güney Arabistan Devletleri”, 49-53.

76 Çağatay, “Samiler-Araplar ve Güney Arabistan Devletleri”, 49.

77 Çağatay, “Samiler-Araplar ve Güney Arabistan Devletleri”, 52.

Yahudilik ve Hıristiyanlık, Himyerliler zamanında girdi. Son Himyer hükümdarı Yahudi Zu Nüvas Yahudilikten yana tavır almış ve Necran'a sokulan Hıristiyanlığı ortadan kaldırıp Arabistan'ı kurtarmak istemiştir. Bunu gerçekleştirmek için M.S. 523 yılında Zu Nüvaz, "Necran'a yürümüş Necranlıları Hıristiyanlığı bırakarak Yahudi dinini kabul etmeye zorlamıştır."⁷⁸

Necranlıların söz konusu öneriyi kabul etmemesi üzerine Zu Nüvas onların başkanlarını öldürerek mallarını yağma etmiş, İncillerini yaktırmış ve kiliselerini yıktırmıştır. Hıristiyanlıktan dönmeyenleri ise ateş dolu hendeklere attırmıştır.⁷⁹ Bunun üzerine Hıristiyanlığın koruyucularından biri olan Habeşistan, Yemen'i istila etmiş; "Zu Nüvas'ı öldürerek Yemen'e yayılmıştır."⁸⁰

Güney Arabistan'da halk dört sınıftan oluşmaktaydı: 1- Askerler, 2- Çiftçiler, 3- Sanatkârlar, 4- Tüccarlar. Yemenliler kendilerine özgü paralar da basmışlardır.⁸¹ Yemenliler; Çin, Hindistan ve Doğu Hint adalarından aldıkları malları Mezopotamya ve Akdeniz halklarına yani "Asurlulara, Fenikelilere, Mısırlılara ve diğer milletlere götürüyorlardı."⁸² Güney Arabistan tarihinin son dönemlerini temsil eden Himyerliler'de M.S.VI. yüzyılın başlarında önce "Yahudi dini, biraz sonrasında ise Hıristiyanlık dini rağbet gördü. İslamiyet'in ortaya çıkmasıyla da M.S. 630 senelerine doğru bütün Güney Arabistan

78 Çağatay, "Samiler-Araplar ve Güney Arabistan Devletleri", 55.

79 Çağatay, "Samiler-Araplar ve Güney Arabistan Devletleri", 55. Bazı Kur'an yorumcuları, Buruc Suresinin dördüncü ayetindeki *قِيلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ* ifadesini bu olayla ilişkilendirerek açıklama yapmaktadırlar.

80 Çağatay, "Samiler-Araplar ve Güney Arabistan Devletleri", 56.

81 Çağatay, "Samiler-Araplar ve Güney Arabistan Devletleri", 61.

82 Çağatay, "Samiler-Araplar ve Güney Arabistan Devletleri", 63.

ve Yemen halkı İslamiyet'i kabul etti."⁸³ Öyle anlaşıyor ki, "Güney Arabistan tarihi, Kuzey Arabistan tarihi gibi İslam Tarihi ile bölünmez bir bütün teşkil eder."⁸⁴

Hicaz Bölgesi

Arabistan Yarımadası'nın batı kısmında ve Kızıldeniz kıyısında bulunan Hicaz, güneyinde Yemen, kuzeyinde Gazze'nin yer aldığı coğrafi bölgenin adıdır. Siyasal, sosyal ve ekonomik açıdan İslam öncesi durumuna bir göz atmak, Müslüman kültürün oluşumuna katkısını anlamak açısından önem arz etmektedir. Hicaz toprakları coğrafi görünüş bakımından farklılığa sahiptir. "Bölgede içerisinde düz araziler, dağlar, alçak kısımlar, harreler, vadiler ve çöller yan yana bulunmaktadır."⁸⁵ "Tarihin ilk dönemlerinden itibaren Hicaz, Şam ile Yemen'i birbirine bağlayan ana ticaret yolunun üzerinde bulunuyor ve yarımadanın bu iki bölgesi arasında bir geçit noktası görevi yapıyordu."⁸⁶ Miladi üçüncü yüzyılın başlarında Yemen'de barajların yıkılması üzerine birçok Arap kabilesi kuzeye doğru göç etmiştir. Gassâniler, Hireliler, Kindeliler yerleştikleri yerlerde devletlerini kurdukları gibi söz konusu kabilelerden Huzae boyu Hicaz'ın Mekke bölgesine, Evs ve Hazrec boyları ise yine Hicaz'ın Yesrib bölgesine yerleşmişlerdir.⁸⁷

Yesrib, Hicaz bölgesinin orta kesiminde bulunmaktadır. Mekke'nin 350 km kuzeyindedir. Toprakları verimli ve tarıma elverişlidir. Yesrib'in bulunduğu vahaya M.S. 135 yılında

83 Çağatay, "Samiler-Araplar ve Güney Arabistan Devletleri", 67.

84 Çağatay, "Samiler-Araplar ve Güney Arabistan Devletleri", 44.

85 Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Hicaz", *TDV İslam Ansiklopedisi*; Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1998, 17/433.

86 Küçükbaşçı, "Hicaz", 17/433.

87 Çağatay, "Samiler-Araplar ve Güney Arabistan Devletleri", 44.

Filistin'den sürülen Yahudilerin yerleştiği bilinmektedir.⁸⁸ “Hicaz halkının İslam öncesi dönemlerde denizciliği pek sevmeyeceği görülmektedir.”⁸⁹ Nitekim Habeşistan’a hicret sırasında Hicazlıların karşı kıyıya naklini Habeş denizcileri yapmıştır.”⁹⁰

“İlk Çağ’da Arap Yarımadası’nda ticaret Yemenlilerin elindeydi. Onların gerilemesi üzerine yerlerini Hicazlılar aldı.”⁹¹ Main ve Seba Devletleri uluslararası ticarete çok gelişmişlerdi. Himyerliler Devleti zamanında ise söz konusu ticaretteki ağırlıkları azalmıştı. Miladi birinci yüzyıldan itibaren sahneye Hicazlılar çıkmıştır. Cahiliye Dönemi’nde’ Hicaz bölgesi Araplarının “gerek ticaret gerekse diğer yollarla İran ve Yunan kültüründen haberdar olduğuna dair bazı bilgiler”⁹² kaynaklarda bulunmaktadır. Kısaca Kahtâniler olarak adlandırılan güneyli Arapların uygarlık ve ticaret alanında elde ettikleri başarıların Adnâniler olarak isimlendirilen Hicaz bölgesinde yerleşmiş olan Araplar üzerinde önemli etkileri olmuştur.⁹³

“Cahiliye Arapları, hem Adnan ve Kahtan isimlerini hem de Arapların bu ikisine nispet edildiğini biliyorlardı.”⁹⁴ Burada bir noktaya dikkat çekmek gerekmektedir. “Hicaz bölgesinde oturan Yahudilerin çoğu tarımla uğraşırken az bir kısmı da ticaret ve el sanatları ile geçimlerini sürdürüyordu. Bölgede ticaret Arapların elindeydi.”⁹⁵ İslam’ın ortaya çıktığı sırada

88 Küçükaşçı, “Hicaz”, 434.

89 *Ana Britannica*, 15/485. “Rivayetlere göre Yahudilerin Hicaz’a göç edip yerleşmeleri Amâlikâdan sonradır.” Bkz: Küçükaşçı, “Hicaz”, 17/433.

90 Küçükaşçı, “Hicaz”, 17/ 433.

91 Küçükaşçı, “Hicaz”, 17/434.

92 Küçükaşçı, “Hicaz”, 17/435.

93 Çağatay, “Samiler-Araplar ve Güney Arabistan Devletleri”, 44.

94 Adem Apak, *Asabiyyet ve Erken Dönem İslam Siyasi Tarihindeki Etkileri*, (İstanbul : Düşünce Kitabevi, 2004), s. 37.

95 Küçükaşçı, “Hicaz”, 17/434.

Hicaz bölgesinde değişik ülkelerin paraları dolaşımda bulunmaktaydı. “Ekserisi altın ve gümüşten darp edilen bu paralar, Sasanî, Bizans, Mısır ve Habeş sikkeleri idi ve aralarında en çok Bizans ve Sasanî dirhemleriyle dinarları kullanılıyordu.”⁹⁶ Cahiliye Dönemi’nde Mekke ticarî açıdan Arabistan yarım adasının en önemli merkeziydi.⁹⁷

Hicaz Bölgesi Arap Kültüründe İki Önemli Kavram: Eyyâmü’l-Arab ve Asabiyyet

Eyyâmü’l-Arab, “cahiliye devrinde ve İslamiyet’in ilk zamanlarında Arap kabileleri arasında cereyan eden savaşlar için kullanılan bir tabirdir.”⁹⁸ Arapların iki büyük kolundan biri olan Güney Arapları Kahtaniler ile diğer kolunu teşkil eden Kuzey Arapları Adnaniler veya bunlara bağlı boylar arasında gerçekleşen savaşları ifade eden bir kavramdır. Cahiliye Dönemi’nin son Eyyâmü’l-Arab’ı, Buas Harbi’dir. “Buas Harbi, Medine’deki Evs ve Hazrec kabileleri arasında Hz. Peygamber’in Medine’ye hicretinden beş ya da altı yıl önce meydana gelmiş ve savaşı Evs kabilesi kazanmıştır.”⁹⁹ Yesrib’de bulunan Yahudi kabileleri, Hazrec’in dörtte biri kadar olan Evs’i destekleyerek siyasî stratejilerini söz konusu çatışmanın daha sonra devam etmesi üzerine kurgulamışlardır.

İslamî dönemde de Arapların katıldığı çeşitli savaşlar için Eyyâmü’l-Arab ifadesi kullanılmıştır. Hz. Peygamber zama-

96 Küçükaşçı, “Hicaz”, 17/434.

97 *Ana Britannica*, 5/240. Yüce Allah, Kur’ân’da Kureyşe ellerinde tuttıkları ticarî imtiyazları hatırlatmakta ve nankörlük yaptıklarını vurgulamaktadır. Kureyş Suresi, 1-4.

98 Mehmet Ali Kapar, “Eyyâmü’l-Arap”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1995, 12/15.

99 Kapar, “Eyyâmü’l-Arap”, 12/15.

nında gerçekleşen gazveler ve seriyyeler Eyyamü'l-Arab'ın ilk örnekleridir. “Daha sonra Suriye, İran ve Mısır'ın fethiyle sonuçlanan önemli savaşlar da İslamî dönemdeki Eyyamü'l-Arab'ın diğer örneklerini oluşturmuştur.”¹⁰⁰

Terim olarak *asabe* ise “baba tarafından kan bağı bulunan akrabanın meydana getirdiği topluluk demektir.”¹⁰¹ Bu tanım, Arap kabile sistemini açıklamakta eksik kalmaktadır. Söz konusu sistemde, farklı soylardan gelenlerin de kabilenin nesebine dâhil edildiği bilindiğinden; “aynı soya mensup” olanların dayanışmasının yanında, farklı soylardan gelip kabile ile akraba olmayı benimseyenlerin de dayanışması söz konusudur. Doğrusu asabiyette asıl ölçü, “biyolojik değil, psikolojiktir.” Yani akrabalık yerine akraba olduğuna inanmakla gerçekleşmektedir.¹⁰² Bir kabilenin üyesi olmak insana can güvenliği de sağlamaktaydı. “Kabile üyesi kabilenin ortak kurallarına uymak zorundaydı. Çünkü kabile, bu itaatin karşılığında kabile vatandaşlığını kazandıran himayeyi sunmaktadır.”¹⁰³ Kabilecilik kültüründe, “ben yerine biz duygusu”¹⁰⁴ geçerliydi. Doğrusu, Cahiliye Çağı'nda Hicaz'da kabile en büyük siyasal ve sosyal birlikti.

Kabilenin önderine; şeyh, reis, seyyid adı veriliyordu. Daha doğrusu kabileyi zenginlik ve şeref gibi kişisel meziyetleri olan kişi yönetiyordu. Reislik için, nesep yakınlığından daha çok, kişisel meziyet tercih ediliyordu. Kabile hayatında, kişi kariz-

100 Kapar, “Eyyamü'l-Arap”, 12/15-16.

101 Apak, *Asabiyet*, s. 17. “Tevrat nesep çizelgelerinde görüldüğü gibi, genelde Sami kavimleri ve onların bir kolu olan Araplar, yaratılışın başlangıcından itibaren babalık nizamını bilmekte ve soylarını bu şekilde devam ettirmekte” idiler. Bkz: Apak, *Asabiyet*, 45.

102 Apak, *Asabiyet*, s. 21.

103 Apak, *Asabiyet*, s. 33.

104 Apak, *Asabiyet*, s. 27.

ması yerine, kabile topluluğunun karizması egemendi. Kabile reislerinin yetkilerinden daha çok, kabile üyelerine karşı sorumlulukları vardı ve “kabile mensupları üzerinde mutlak bir otoriteye sahip değillerdi.”¹⁰⁵ Daha doğrusu, emretmekten daha çok hakemlik yapmaktalardı. Kabile içinde bireyselliği öne çıkan üye, kabile dairesinin dışında, mensup olduğu kabilenin bir üyesi sıfatıyla hak ve sorumluluklara sahip olurdu. “Fert, kabilenin yoluna; kabile de ferdin yoluna kurban”¹⁰⁶ olmaktaydı. “Çünkü asabiyet, suç ve cezanın ferdiliği esasını kabul etmeyip, kabile üzerine kolektif sorumluluk”¹⁰⁷ yük-lüyordu. “Asabiyet, kabileye hayat veren manevi güç; kabile de toplumun dinamik enerji kaynağı olduğu için”¹⁰⁸ “kabile övünmesi, her kabile üyesinin”¹⁰⁹ doğal görevi olmaktaydı.

Hicaz Bölgesinin Cahiliye Dönemi’ndeki Önemli Yerleşim Yerleri

Hicaz bölgesinin üç önemli yerleşim yerinden biri Mekke, diğeri Taif, üçüncüsü de Yesrib’dir. “Kusay b. Kilab tarafından temelleri atılan Mekke Şehir Devleti hariç tutulursa Hicaz, tamamen bağımsız, her kabilenin kendi başına buyruk bir halde yaşadığı bir bölge durumunda idi.”¹¹⁰ Yani söz konusu bölgede “kabile esasının hâkim olduğu, kendi içlerinde bağımsız küçük topluluklar yaşıyordu.”¹¹¹

105 Casim Avcı; Recep Şentürk, “Kabile”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2001, 24: 24-31.

106 Apak, *Asabiyet*, s. 33.

107 Apak, *Asabiyet*, s. 33.

108 Apak, *Asabiyet*, s. 46.

109 Apak, *Asabiyet*, s. 49.

110 Küçükaşcı, “Hicaz”, 17/436.

111 Küçükaşcı, “Hicaz”, 17/436.

“Mekke Site Devleti’nin asıl kurucusu olarak Hz. Peygamber’in dördüncü ceddi Kusay b. Kilab kabul”¹¹² edilmektedir. “Kusay, dağınık olarak yaşayan Kureyşlileri Mekke’ye toplayıp Mekke’nin hâkimiyetini”¹¹³ Kureyş kabilelerine vermiştir. “Kusay’dan sonra Mekke’yi yöneten Abdümenaf’ın ölümü üzerine, oğullarından Haşim, Sikaye ve Rifade’yi, diğer oğlu Abdüşşems ise Kiyade’yi”¹¹⁴ üstlenmişti. Abdüşşems’in vefatından sonra, onun yerine geçen oğlu Ümeyye, Kureyş liderliği konusunda amcası Haşim ile rekabete girmişti.”¹¹⁵ Haşim, dört kardeşini de örgütleyerek komşu devletlerin liderleriyle görüşüp “Mekkelilerin uluslararası ticarete katılmasını”¹¹⁶ sağlamıştır. Bu durum, Mekke’yi, Arap Yarımadası’nın ticari merkezi durumuna getirmiştir. Mekkeli Kureyşliler, İslam öncesi dönemde Arabistan’ın her türlü ticari örgütlenmesinin başında bulunuyorlardı.¹¹⁷ Geleneksel Hac törenleri de Mekke’yi “hac mevsimi” boyunca bir panayır görünümüne sokuyordu.¹¹⁸

Taif, Mekke’nin 88 km doğusunda, rakımı 1700 metre olan bir vadide kurulmuş bir şehirdir.¹¹⁹ Bölgenin yazlık

112 Apak, *Asabiyet*, s. 49.

113 Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, s. 40.

114 Sikaye: Hac günlerinde Kabе’yi ziyaret için gelenlerin su ihtiyaçlarının karşılanması görevi.

Rifade: Hac günlerinde Kabе’yi ziyaret için gelenlerin yemek ihtiyaçlarının karşılanması görevi.

Kiyade: Hac günlerinde Mekke’de ordu komutanlığı ve kafilе başkanlığı görevi.

115 Apak, *Asabiyet*, s. 59.

116 Apak, *Asabiyet*, s. 41. Mekkelilerin kervanları “artık Gazze, Şam hatta Ankara’ya kadar geliyordu.” Bkz. Apak, *Asabiyet*, s. 41.

117 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1991, s. 21.

118 *Ana Britanica*, İstanbul, 1987, 5/240.

119 Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Taif”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2010, s. 39/443.

sayfiye yeridir.¹²⁰ “Hicaz şehirlerinin kışları en soğuk geçeni Taif’tir.”¹²¹ Havası sebebiyle Taif, yazın Mekke eşrafının tatil bölgesi özelliğini kazanmıştır. Zengin su kaynaklarına ve verimli topraklara sahiptir. “Taif, İslamiyet’in hemen öncesinde bir vadinin iki eteğinde Sakif ve Vaht adını taşıyan yerleşim alanlarından meydana geliyordu.”¹²² Şehir nüfusunun çoğunluğu Sakif kabilesine mensuptu. Bu kabile zamanında Taif, Mekke’den sonra Hicaz’ın ikinci önemli merkezi durumuna geldi. Taiflilerin ürettiği malları Mekkeliler tacirler dış piyasalarda satıyorlardı. Üretim bolluğunu Taifliler de paraya çeviriyorlardı. Sonuçta onlar da ticareti öğrenmişlerdi.¹²³ Taif’te “her yıl meşhur Ukâz panayırı kuruluyordu ... Taif şehrinde çok sayıda Yahudi de vardı.”¹²⁴ Doğrusu Mekke civarında Mina, Mecenne, Zu’l-Mecaz adını taşıyan üç ayrı fuar kasabası daha bulunmaktaydı.¹²⁵ “Cahiliye Dönemi’nde, Mekke çevresinde ve Hicaz’a dahil olan çeşitli yerleşim birimlerindeki panayırlar, bir anlamda yarımada’nın ticari can damarıydı.”¹²⁶ Arabistan’ın en ünlü tefecileri arasında çok sayıda Sakifliler bulunmaktaydı. Kureyş ile Sakif kabileleri karşılıklı evlilikler yoluyla akrabalıklar kurmuşlardı. Ayrıca Kureyş zenginlerinin pek çoğunun Taif’te bağ ve bahçeleri vardı.¹²⁷

Sakifliler kendilerini, Kureyş’in alternatifi görüyorlardı. Hz. Peygamber’in tebliğ görevini daha iyi yerine getirmek için

120 *Ana Britanica*, İstanbul 1990, 20/337

121 Küçükaşcı, “Hicaz”, 17/433.

122 Küçükaşcı, “Taif”, 39/443

123 Küçükaşcı, “Taif”, 39/443

124 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/484.

125 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/25

126 Küçükaşcı, “Hicaz”, 17/434.

127 Küçükaşcı, “Taif”, 17/444.

arayı içine girdiğinde aklına gelen ilk yer Taif olmuştu. Çünkü “Taif’te oturan Sakif kabilesi de siyasî bakımdan Kureyş’ten geri değildi.”¹²⁸ Mekke’li müşriklerin Hz. Muhammed’in Allah’ın elçisi olduğuna itirazlarında şöyle dediklerini Kur’an-ı Kerim belirtmektedir: “Bu Kur’an, iki şehrin birinden bir büyük adama indirilmeli değil miydi?”¹²⁹ Buradaki iki büyük şehirden biri Mekke, diğeri ise Taif’tir. Hz. Peygamber de Taif’i Mekke’nin seçeneği görmüş ve Kureyş kabilesine karşı Sakif kabilesini devreye sokmak istemişti. Bu amaçla Taif’e gitti ve beklemediği bir biçimde kötü karşılandı.¹³⁰ Sakif kabilesi, Kureyş’e karşı dini rekabet de ediyordu.¹³¹ Hz. Peygamber, Taif dönüşü umutsuzluğa bile kapıldı.

Hz. Peygamber komutasındaki Müslüman ordusu M.S. 630 yılında Mekke’yi fethetti. Sakifliler, Müslümanlarla savaşta hazırlandılar. Estas’ta toplanan orduya katıldılar. Sakif kabilesinin lideri Malik b. Avf, bu ordunun komutanlığını yapıyordu. Müslüman ordusu ile Taif ordusu Huneyn’de karşılaştılar. Müslümanlara zor anlar yaşattılar. Sonuçta Sakif ordusu Huneyn’de yenildi. Yenilginin ardından Sakifler, Taif’e kaçtılar ve orada direndiler. Müslümanlara meydan okudular. Müslümanları sıkıntıya soktular.¹³² Hz. Peygamber zamanında Müslüman olan Taifliler, dört halife döneminde de önemli görevlere getirildiler. Taifliler, Hz. Ali-Muaviye çekişmesine katılmadılar. M.S. 661 yılında Emevi Devleti’nin kurulmasından sonra Mekke ile Taif arasındaki ticari ve sosyal yakınlık,

128 Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara 2018, s. 73.

129 Zuhurf-31.

130 Ebu Abdillâh Muhammed b. Sa’d, *Tabakâtü’l Kübrâ*, Beyrut, ty., 1/212.

131 Küçükaşcı, “Taif”, 39/444.

132 Küçükaşcı, “Taif”, 39/444-445

İslamiyet öncesi durumuna ulaştı. Emevi yönetiminde Mugire b. Şube, Ziyad b. Ebihi, Haccac b. Yusuf gibi Sakifliler “Emevi iktidarının sürmesinde önemli rol oynadılar.”¹³³

Hicaz Bölgesinin diğer bir yerleşim alanı da Yesrib idi.¹³⁴ Söz konusu bu yerleşim yeri, bölgenin orta kesiminde, Mekke’nin 350 km kuzeyinde olup, kuzeye doğru eğimli bir platoda bulunmaktadır. Uhud ve Ayr dağlarının eteklerinde yer alır. Yesrib’in bulunduğu vahaya M.S. 135 yıllarında Filistin’den sürülen Yahudilerin yerleştiği bilinmektedir.¹³⁵ Cahiliye Dönemi’nde Yesrib’de üç büyük Yahudi kabilesi ve onların kolları ile Evs ve Hazreç kabileleri ve onların kolları yaşamaktaydı.¹³⁶ Yesrib’de hicretin ilk yılında Araplar ve Yahudiler aynı sayıda idiler. Şehrin nüfusunun on binden fazla olduğunu söylemek mümkündür.¹³⁷

Hicaz’ın İnanç ve Düşünce Haritası

Cahiliye Çağı’nda, Hicaz bölgesi Arapları, kendilerini Allah’a yaklaştırdığına inandıkları putları kutsayan dinî bir anlayışa sahiptiler. “Cahiliye Dönemi’nde her kabilen bir putu vardı. Onun dışında da Lât, Manât, Uzza gibi ortak putlara sahiptiler.”¹³⁸ Putperest Araplar, Allah’ın varlığına inanıyorlardı. Kur’ân’da o dönemdeki inanç durumu şu şekilde ifade edilmektedir: “Eğer onlara sorsan “Gökleri ve yeri kim ya-

133 Küçükaşcı, “Taif”, 39/445.

134 Hz. Peygamber’in hicretinden sonra Yesrib’e “Medinetu’r-Rasulullah” yani Allah’ın elçisinin kenti ismi verildi. Bugün resmi adı “Medinetu’l-Münevvere” yani Aydınlık Kent’tir.

135 *Ana Britannica*, İstanbul 1989, 15/484-485.

136 İbn Sa’d, *Tabâkât*, 17217-224, 2/28-58.

137 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/183.

138 Casim Avcı ve Recep Şentürk, “Kabile”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 24/31.

rattı” diye, mutlaka “onları Allah yarattı” diyeceklerdir.”¹³⁹ “En azından ikinci tanrıların Allah’la kendi aralarında aracılık yaptıklarına inanıyorlardı. Özellikle üç ilah Uzzâ, Menat ve Lât, Allah’ın kızları olarak özel bir saygınlığa sahiptiler.”¹⁴⁰

“İslam öncesi dönemde Arabın gerçek dini duyguları sadece kendi kabilesi ile ilgili idi.”¹⁴¹ Cahiliye Dönemi’nde “eski Araplar genellikle kaderci idiler.”¹⁴² Bu kaderci zihin yapısı, özellikle Hz. Peygamber’den sonra Müslümanlar arasında yeniden ortaya çıktı. ¹⁴³

Hicaz bölgesi Araplarının düşünce ufukları dardı. Sanat ve bilim alanlarında da varlıkları yoktu. “Dinî ve felsefî düşünceye çok az yer ayırıyorlardı.”¹⁴⁴ “Cahiliye Dönemi’nde en önemli sanat şiirdi.”¹⁴⁵ “Edebiyat, Arap siyasî, içtimaî ve fikrî hayatının aks-ı sedası mesabesindedir.”¹⁴⁶ Daha çok şiire dayanan Cahiliye Edebiyatı sözlü bir edebiyat idi. Bu edebiyat, akla değil duygulara hitap etmekteydi. Bu nedenle şiir, anlam öncelikli değil etki öncelikli idi. Doğrusu şairin amacı, duyguları coşturmaktı. Şiir, dinleyenlere bilgi vermek yerine, dinleyenlerde etki uyandırmaya yönelikti. “Araplar soyluluklarını ve soylarının üstün niteliklerini şiirle dile getiriler, düşmanlarına

139 Zuhruf-9. Krş. Zuhruf-58-59.

140 Şeyh İna-yetullah, *İslam Düşünce Tarihi*, edt. M.M. Şerif, çev: Mustafa Armağan, İstanbul 1990, 1/152. Krş. Yunus-18, Zümer-3, Zuhruf-15-16

141 W. Montgomery Watt, *İslam’ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev: Arif Aytekin, İstanbul 1996, s. 58.

142 İna-yetullah, *İslam Düşünce Tarihi*, 1/157.

143 Watt, Kader konusunda Kur’an ile hadisler arasında bir tezatlığın olduğunu haklı olarak ileri sürmektedir. Bkz. Watt, *Hür İrade*, s. 30.

144 İna-yetullah, *İslam Düşünce Tarihi*, 1/151.

145 *Ana Britannica*, 5/240

146 Apak, *Asabiyet*, s. 30.

şiiirle meydan okurlardı.”¹⁴⁷ Şair yetiştiren kabile çok şanslı idi. “Cahiliye şiirinin gözdesi olan methiye ve mersiye, ifadenin tam anlamıyla bir “aşırı yüceltme” sanatıydı.”¹⁴⁸ İnsan doğası gereği sevdiği kişiyi veya “önder olarak gördüğü kişiyi kendinden üstün görmeye meyillidir.”¹⁴⁹ İnsanın bu eğilimi, akli tarafından denetlenmezse dengesi bozulabilir. Artık insan akli tarafından değil, hisleri tarafından yönetilir. Bu zihin yapısıyla insan, makul olanı mahsus olana çevirir.

Cahiliye Dönemi’nin aşırı yüceltmeci yapısı, Hz. Peygamber’den sonra yeniden ortaya çıktı. Tasavvur, duygu, düşünce ve ahlak olarak Müslüman olmak ya da Müslüman kalmak, oldukça önemlidir. Hz. Muhammed’in beşerden bir elçi olmasını¹⁵⁰ yeterli bulmayan Müslüman zihnini bir yazarımız şöyle açıklamaktadır. “Öznenin duruşu makul değil mahsus bir duruştur; yani akıllı bir duruş değil hissi bir duruştur. Logosa değil mitosa teslim olmak için hazırdır; anlamaya değil hayran olmaya müheyyadır. Bu ruh haliyle, makul olan her şeyi mahsus olana çevirir; kolayca anlaşılabilir şeyler dahi artık sırrına erilemeyecek “esrar” halini alır. Kim, ne, nerede, niçin, nasıl, neden gibi anlamanın temellerini oluşturan sorular, o kimse için anlamını kaybeder.”¹⁵¹

İslamiyet’te istikamet şaşkınlığını düzeltmenin yolu, dini kaynak olarak yalnız Kur’ân’ı almaktan geçer. Allah’ın dinini tamamlamasını¹⁵² eksik bulan ve Kur’ân’dan başka dini kaynak

147 Ana Britannica 5/240

148 Mustafa İslamoğlu, *Üç Muhammed İki Tasavvur Bir Gerçek*, İstanbul, 2000, s. 39.

149 Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, s. 14.

150 Kehf-110

151 İslamoğlu, *Üç Muhammed İki Tasavvur Bir Gerçek*, s. 28-29.

152 Maide-3. Krş: Ahzab-67, Tövbe-31, Zuhruf-43-44.

kabul eden¹⁵³ Müslüman nesillerin; Kur'ân'ı anlama, yorumlama ve değerlendirmelerinde önemli sapmaları bulunmaktadır. Müslüman zihin, Kur'ân'a rağmen ilave kaynaklar üreterek başka dinler üretmiştir. Müslüman bireyin Kur'an tasavvuru önemlidir. Zaten birbirleri ile ilişkili şu dört tasavvur çok önemlidir. Bunlar: 1- Allah tasavvuru, 2- İnsan tasavvuru, 3- Peygamber tasavvuru ve 4- Kur'an tasavvuru. Bunların herhangi birindeki yanlış tasavvur, diğer tasavvurları da sarsar. Allah-insan ilişkisi dikey bir ilişkidir. Peygamber-Müslüman birey ilişkisi ise yatay ilişkidir. Peygamber ile ilişkisini dikey ilişkiye çeviren bir Müslümanın, Peygamberi örnek almasının imkânı ortadan kalkar. Bu durum bir istikamet sapması olarak değerlendirilmelidir.

Hız. Peygamber ile ilişkisini makul ve insani zeminden mahsus "Lahuti" bir zemine taşıyan Müslüman, aynı tavrı sevdiği âlime, arife, şeyhe ve kanaat önderlerine karşı da sergiler. "Eğer bir cemaate mensupsa cemaat önderini, hatta mensubu olduğu bir siyasal hareketin liderini, makulün değil mahsusun alanına taşıyacak ve onunla olan ilişkisini de yatay ilişkiden dikey ilişkiye taşıyacaktır."¹⁵⁴ Müslüman bireyin dengesinin kurulmasında Hız. Muhammed'in hem Allah'ın elçisi¹⁵⁵ hem de bizim gibi bir insan¹⁵⁶ olmasını benimsemesinin önemli işlevi vardır. Hız. Peygamber'in bu iki niteliğinden birini, diğeri uğruna kurban etmeye hiçbir Müslümanın hakkı da yetkisi de yoktur. "Hız. Peygamber bir beşerdir ve beşere ait işlerle kendini ortaya koymuştur. O, tarihinin ve coğrafyasının adamıdır."¹⁵⁷

153 Araf-3, Casiye-6. Krş: Zümer-36.

154 İslamoğlu, *Üç Muhammed*, s. 29.

155 Fetih-29.

156 Kehf-110.

157 Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, s. 506

Siyasi Kültür Yapısı

İslam'dan önce Hicaz'da yaşayan Arap kabilelerinin kendilerine özgü siyasî kültürleri ve siyaset anlayışları bulunmaktaydı. Onların siyasî kültürleri kabilelerinin dışına taşmazdı. “Her kabile, kendi gücü ile ayakta dururdu. Siyasî kuvvetin kaynağı da kabile asabiyeti idi.”¹⁵⁸ Hiçbir Arap kendi kabilesi dışındaki bir kimseye de boyun eğmezdi.¹⁵⁹ Hicaz bölgesi Araplarındaki bu yapısal durum, Cahiliye Çağı'nda onların büyük devlet kurmalarını engellemiştir.¹⁶⁰ Mekke'de yerleşik olan Kureyş'e mensup kabileler, söz konusu dönemde “Mekke Site Devletini” kurmuşlardı. Hicaz'ın diğer şehirleri olan Taif ve Yesrib'te site devleti örgütlenmesi dahi yoktu. Kureyş içinde yani “Mekke Site Devletinde” de Kureyş kabileleri arasında çekişme vardı. İslam'ın ortaya çıktığı dönemde söz konusu site devletini on kişilik bir danışma kurulu yönetmekteydi.

Hız. Peygamber'in davetine başka kabileden olduğu için karşı çıkanlar olduğu gibi Müslüman olmamalarına rağmen Haşimî oldukları için Hız. Muhammed'i destekleyenler de bulunmaktaydı.¹⁶¹ Öyle anlaşıyor ki “Arap sosyal hayatının bir gerçeği olan asabiyyetin İslam Dini'ni yayılmasında gerek müspet gerekse menfi açıdan rol oynadığı tarihi bir gerçektir.”¹⁶²

Kureyş dışında bulunan bazı kabileler de, Kureyş kabilesinden olan bir Peygamber'e uymaktansa kendi kabilesinden olan yalancı bir peygambere uymayı öncelediklerini belirtmiş-

158 Salim, Seyyid Abdülaziz, *Tarihü'd Devleti'l 'Arabiyye*, İskenderiye, ty. 2/39

159 Ali Cevad, *Tarihü'l 'Arab Kable'l İslâm*, Bağdat, 1950, 1/360

160 Ali Cevad, *Tarihü'l 'Arab*, 1/371.

161 İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik, *es-Siretu'n Nebeviyye*, Mısır, 1936, 2/84.

162 Apak, *Asabiyet*, s. 57.

lerdi.¹⁶³ Hatta bir kabile mensubu, kendi kabilesi dışındakiler ile cennette olmaktansa, kendi kabilesi ile cehennemde olmayı istediğini ifade etmişti.¹⁶⁴ Ana eksen kendi kabilesi olduğu için “Peygamberin ne dediği değil, hangi kabileden olduğu önemlidir.” Kureyş dışındaki kabileler de genelde Kur’ânî mesajı asabiyet çerçevesinde değerlendirmişlerdir.¹⁶⁵ “İslam öncesi sosyal hayatın temelini oluşturan kabile sistemi, daha sonra da varlığını sürdürmüş, siyasî, içtimaî ve dini hadiselerde tesirini devam ettirmiştir.”¹⁶⁶

“Adnanî-Kahtanî köklerine dayanan büyük asabiyet, ancak İslam’dan sonra kendini göstermiş, Hz. Ali-Muaviye mücadelesinde belirginleşmeye başlamıştı.”¹⁶⁷ Emeviler döneminde en etkin çekişmenin ise “Güney ve Kuzey Arapları arasında gerçekleşen Adnanî-Kahtanî rekabetinin olduğu görülür. Emeviler devrinde “İkinci Cemel olarak isimlendirilen Merc-i Rahit Savaşı” Adnanî-Kahtanî Araplarının kanlı mücadelelerinin başlangıcıdır.¹⁶⁸ Emeviler zamanında asabiyet “sosyal ve siyasal hayat kadar kültür hayatını da derinden etkilemiştir.”¹⁶⁹

Mekke ve Medine Dönemi

Yüce Allah M.S. 610 yılında Kur’ânî mesajı insanlığa ulaştırmak için Hz. Muhammed’i elçi olarak görevlendirdi. Görevlendirmenin üçüncü yılında Hz. Muhammed, önce kendi

163 Ebu Ca’fer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Tarihü’l Umem ve’l Mulûk*, Kahire, 1939, 2/487.

164 Ahmet b. Yahya b. Cabir Belâzurî, *Ensâbu’l Eşrâf*, Jarusalem 1936, 5/100.

165 Apak, *Asabiyet*, s. 64.

166 Apak, *Asabiyet*, s. 15.

167 Apak, *Asabiyet*, s. 37.

168 Apak, *Asabiyet*, s. 264.

169 Apak, *Asabiyet*, s. 266.

kabilesini İslam'a çağırması emrini aldı.¹⁷⁰ Kureyş başlangıçta bu daveti umursamadı. Kısa bir süre sonra söz konusu mesajın Mekke'nin siyasal düzeni için tehlike oluşturabileceği kaygısına kapıldı. Kureyş'in ileri gelenleri siyasî endişe ile Hz. Peygamber'e karşı tavır aldılar. Müslümanlara şiddeti gittikçe artan baskı uygulamaya başladılar.¹⁷¹ Halbuki Allah'ın elçisinin siyasî bir talebi yoktu. Hz. Muhammed'in, tüm uğraşlarına karşın Kur'ânî davet, Mekke'de sınırlı kaldı. Allah'ın elçisi alenen tebliğ görevini daha iyi yapabileceği başka bir yer bulma arayışına girdi. Bu amaçla Mekke'ye 90 km. uzaklıkta, kendileri ile bir hukuku da bulunan Taif halkına gitti. Beklemediği bir biçimde kötü karşılandı.¹⁷² Taif dönüşü umutsuzluğa bile kapıldı. Bir süre sonra, hac yapmak için Mekke'ye gelen bir grup Yesribliyle gizlice görüştü.¹⁷³ Bu görüşmelerden olumlu sonuç da aldı. Hz. Peygamber Taiflilerden umduğunu Yesriblilerde buldu. Hz. Muhammed ve arkadaşları M.S. 622 yılında Mekke'den Yesrib'e hicret ettiler.¹⁷⁴

Yesrib'in siyasî, sosyal ve ekonomik yapısı Mekke'den çok farklıydı. Yesrib'de Evs ve Hazrec kabileleri ile bunlara bağlı kollarının yanında üç büyük Yahudi kabilesi ve onların kolları bulunmaktaydı.¹⁷⁵ Yesrib'de Mekke'de olduğu gibi bir site devleti örgütlenmesi yoktu. Hz. Peygamber'in yaptığı ilk siyasî eylem tüm Yesrib halkını bir anayasa etrafında toplamak oldu.¹⁷⁶ Ana

170 İbn Sa'd, Tabakatü'l Kübra, 1/199-200. Bkz. Şuara, 214-215, Hicr, 94.

171 Buhari, Camiu's-Sahih, 4/238-239.

172 İbn Sa'd, Tabakatü'l Kübra, 2/212

173 İbn Sa'd, Tabakat, 1/219-223.

174 Buhari, Camiu's-Sahih, 4/252-256; İbn Sa'd, Tabakat, 1/224-237.

175 İbn Sa'd, Tabakat, 2/28-29, 58-59, 74-77.

176 İbn Hişam, Siret, 2/147-150; Hamidullah, İslam Peygamberi, 1/188-213.

Britannica Ansiklopedisi, “Medine Anayasası” başlığı altında bir maddeye yer vermiş ve bu anayasayı şöyle tanımlamıştır: “Hz. Muhammed tarafından Medine Kent Devleti’nin temellerini belirlemek üzere düzenlenen yasal belge”¹⁷⁷ “Bu yeni siyasal oluşuma katılan toplulukların hak ve görevlerini belirleyen kurallar, bütün Arap ve Yahudî kabile önderlerinin katılımı ile saptandı.”¹⁷⁸ Bu sözleşmeye göre Mekkeli Müslümanlar, Yesribli Müslümanlar ve Yesribli Yahudi kabileleri ve bunların müttefikleri eşit koşullar içinde dışarıya karşı “tek bir ümmet” olacaklardı.”¹⁷⁹ Yine söz konusu anayasaya göre “savaş durumunda yardımlaşma ve savaş giderlerine ortaklaşa katılmak zorunluydu.”¹⁸⁰ Medine Anayasasında geçen “ümmet” kavramı içine Yahudilerin de girdiğini kabul etmesine karşın Rosenthal Hz. Muhammed’in, “Yahudilere daha sonraları inançlarından vazgeçemedikleri için savaş açtı.”¹⁸¹ iddiasında bulunmaktadır. Müsteşriklerin bu yaklaşımlarının doğru olması mümkün değildir. Halbuki Yahudilerin suçu, inançlarının farklı oluşu değil, Medine Anayasasının düşmanla ittifak ederek, vatana ihanet edilemeyeceği ilkesine uymamaları idi. Yahudiler Medine Anayasasını açıkça çiğnemişlerdi. Her devlet yöneticisi, ülkesine ihanet eden vatandaşlarını cezalandırır.

Burada irdelenmesi gereken en önemli soru şudur: Hz. Peygamber’in Medine’de devlet kurup yönetmesi, onun hangi niteliğinin sonucudur? Devlet başkanlığı, Allah’ın elçisi olmasının mı yoksa beşer olmasının mı sonucudur? Önce soruyu

177 Ana Britannica, İstanbul 1989, 15/485.

178 Ana Britannica, 15/485.

179 Ana Britannica, 15/485.

180 Ana Britannica, 15/485.

181 Erwin J. Rosenthal, Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul 1996. S. 38-39.

doğru sormak zorundayız. Müslüman geleneğinin ileri sürdüğü gibi Hz. Peygamber'in uygulamaları, Kur'an vahyinin bir parçası olabilir mi? Doğrusu, Hz. Peygamber'in uygulamaları, onun beşeri yönüyle ilgilidir. Peygamberimizin bu konuda görüş bildirmesi, uygulamada bulunması, devlet kurması ve yönetmesi, onun aklını kullanmasıdır. Diğer bir ifadeyle, bizim gibi insan olmasının sonucudur. "Toplumsal ve siyasal her uygulama, içinde bulunulan zamanın somut gerçeklerinin etkisine tabidir ve tarihsel olarak her zaman bu somut gerçeklere bağlı olarak"¹⁸² değerlendirmek gerekir. Allah-insan ilişkisi dikey bir ilişkidir. Zaman ve mekâna göre değişmesi mümkün değildir. Peygamber-Müslüman birey ilişkisi ise yatay bir ilişkidir. Bu nedenle Hz. Peygamber'in uygulamaları bizim için örnektir. Müslüman kültüre özgü değerler sistemini sorgulamamız gerekmektedir. Müslüman zihin, kendisi gibi beşer olan bir peygamberi¹⁸³ beşeri sınırların dışına çıkarmak için Kur'an'a rağmen dini deliller geliştirmiştir. "Hz. Peygamber'in hayatını örneklik zemininden, örnek alınamayacak bir noktaya taşıyarak bu tahrifi bir ölçüde gerçekleştirmişlerdir."¹⁸⁴ "Bu bize, olgu düzlemine ait tarihsel gerçekleştirmeler ile ideal düzleme ait ilkeler arasındaki ilişkilerin, İslam'da çok özel bir karaktere büründüğünü göstermektedir."¹⁸⁵

Medine'nin siyasî koşulları, Hz. Peygamber'i siyasetle uğraşmaya yöneltmiştir. Siyaset konusunda da Müslüman zihni yöneten Kur'an ilkeleri değil, Medine Devletinin ku-

182 Louis Gardet, Müslüman Site Toplumsal ve Siyasî Hayat, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul 2014, s. 48.

183 Kehf, 110

184 Azimli, Siyeri Farklı Okumak, s.13.

185 Gardet, Müslüman Site, s. 374.

rulmasından sonra Müslümanların uygulamalarıdır. Doğrusu Medine Dönemi, Müslüman siyasal bilincin önüne konulmuş somut olgudur. Geleneksel Müslüman algısında yasama ve yargı, Allah'a ait olduğu gibi Hâricî siyasî algısının yaygınlaşmasından sonra yürütme de Tanrı'ya ait olmuştur. Aslında dünya hayatı geniş anlamda siyasî hayat olup, insan için sınav alanıdır. Doğrusu her üç alan da insana ait olmak zorundadır. Çünkü sınavda olan insandır.

Hız. Peygamber sonrası, Müslüman siyasî zihni başka yöne evrilmiştir. Medine Site Devleti'nin kuruluşunda temel alınan anayasal yapı ve Hız. Peygamber'in siyasî konulardaki uygulamalarının; yani siyasî sünnetinin ihmal edildiği bilinmektedir. Hız. Peygamber'in vefat ettiği gün, Benî Saîde'de, halife seçiminde, İslam öncesi Hicaz Bölgesi Arap siyasî değerlerinin devreye girdiği görülmektedir. Tarihin ilk yazılı anayasası olarak kabul edilen "Medine Anayasası", XIX. yüzyıla kadar Müslümanların kurdukları devletlerin hiçbirinde gündeme gelmemiş ve Müslüman toplumlarında da bir anayasa talebi olmamıştır. Sünnet ve Hadis taraftarları, tedvin ettikleri hadis kitaplarında, öncülüğünü Hız. Peygamber'in yaptığı bu anayasaya yer vermemişlerdir. Yazılı bir belge olan anayasa, hadis kitaplarında yer bulmazken; başlangıçta yazılı olmamasına karşın, Hız. Peygamber'den yaklaşık 150 yıl sonra¹⁸⁶ yazılı belgeye dönüşen hadislerle, Kur'ân'ın yanında dinî delil olarak yer verilmiştir.¹⁸⁷

186 Bugün elimizde bulunan hadis kitaplarının en eskisi İmam Malik'in (ö. Hicri 179) "Muvatta"sıdır.

187 Krş: Nisa-105. Bugün de Müslümanların büyük çoğunluğu, dinî sorumluluklarının tarihsel süreçte oluşmuş Müslüman geleneğine karşı olduğuna inanmaktadır. Dinî sorumluluklarının Allah'a karşı olması gerektiğinin bilincinde bile değildirler. Fakat yalnız Kur'ân'ın belirttiği hususlardan hesaba çekileceğiz. Bkz: Zuhurf-43-44. Krş: Araf-3.

Bu tarihsel gerçeklik, uzman ilahiyatçılar tarafından sorulanmak zorundadır. Çünkü siyasette, “Müslümanlar üzerine düşünmek, İslam üzerine düşünmekten daha yararlıdır.”¹⁸⁸ Yani Müslüman geleneğinin siyasî alandaki açmazlarını tespit etme imkanını bulabiliriz. Doğrusu Müslüman insana, hadisleri ve sünneti *tanımlamasını* değil, Kur’ân’ın ışığında hadis ve sünneti *tanımasını* ve *öğrenmesini* öneriyorum. Evrensel kuralları olan ve tüm insanlığa gelen İslam dini, uydurulan ve üretilen rivayetler yoluyla yerelliğe mahkum edilmiştir. *Biz, Hz. Peygamber’i ve uygulamalarını değil; hadisçiliği ve hadis üzerine kurulu Müslüman geleneğini sorguluyoruz.* Müslüman zihnin mevcut hadis ve sünnet algısı, “Mihne”den sonra oluşan teolojik krizin sonucudur. Görülüyor ki, Müslüman birey zihninin hasar raporunu ortaya koymak oldukça önemlidir. Müslüman geleneğimizle yüzleşmeden ve hesaplaşmadan geleceğimizi sağlam temeller üzerine kurma imkanımız yoktur. Hadisçilik, Müslümanı, Hz. Peygamber’e aidiyeti tartışmalı rivayetlerle oyalayan ve aldatan bir tahakküm ideolojisidir. Bu zihin, Hz. Peygamber’den sonra ortaya çıkmıştır ve Kur’ânî bir dayanağı yoktur. Çünkü din, Hz. Peygamber zamanında tamamlanmıştır.¹⁸⁹

İslam dini ile Müslümanların siyasî ideolojilerini birbirine karıştırmamak gerekir. İslam’ın politik ideolojisini kurmak, geliştirmek, değiştirmek ve dönüştürmek, Müslümanlara ait bir alandır. Müslüman siyasî geleneğinin oluşum sürecinde, siyasî egemenliğin kaynağı ve kullanımı, Müslüman bireyin siyasete katılımı konularında yanlış yönlere çevrildi. Zamanın siyasal kültürünün baskısıyla da politik ideolojiyi Tanrı’nın

188 Pioes, Daniel, *Tanrı Adına*, çev: Celal Kapkın, İstanbul, 1991, s. 18.

189 Bkz: Maide-3.

kurguladığı iddiası ise hem dinin dengesini bozmuş hem de Müslüman yöneticinin sorumsuzluğu sonucunu doğurmuştur. Din, bir yönetim sistemine dönüştüğünde, hem yönetenlere dayanak hem de yönetilenlere sığınak olur. Dolayısıyla artık “Müslüman olmak, yalnızca kişisel inanç sorunu değildir; o, Tanrı’nın yeryüzüne ilişkin istencini yerine getirmek için çalışmaya katılma aracıdır. Şeriat, İslam’ı, devlet işlerinde öyle içten sarar ki; din ile siyasi alan arasında sınır çizilemez. Din çaresiz siyasal sonuçlara sahip olur. Siyasal etkinlikler, dinsel anlam kazanır.”¹⁹⁰ Gardet’in ifadesiyle, Müslüman için din, “özü itibariyle siyasî düzleme ait bir değerdir veya daha doğrusu o, siyasî düzlemde gerçek değer, siteye varlık nedenini veren tek değerdir.”¹⁹¹ Siyasî alanla ilgili konuların iman alanına aktarılması ve imana ait bir değer niteliği kazanması ise hem siyasî çatışmaları dinin alanına taşımış hem de siyasetin doğasını bozmuştur. Müslüman siyasal zihnin kolayca çözülebileceği siyasal sorunları dahi iman; yani değerler alanına aktarması, sorunların çözüm biçimlerini imanın parçası durumuna getirerek kavgaları körüklemiştir. Sonuç olarak siyasî kaygılar, dinsel kaygılara dönüşmüştür.

Dine ait öznel bir değer olan iman, siyasî alanı da içermesi, Müslüman yöneticileri Allah’ın vekili; yani Allah adına hareket eden bir niteliğe ulaştırmıştır. Siyasetin dinin parçası olması sürecinde, Hz. Peygamber’in siyasî davranışları ve siyasete ilişkin uygulamaları da dikkate alınmadan; yani *siyasî sünnete de aykırı bir algı oluşturulmuştur*. Akı kınayan, sorgulamayı yasaklayan ve bilgi üretmeyi önemsemeyen bir iman

¹⁹⁰ Pipes, *Tanrı Adına*, s. 57.

¹⁹¹ Gardet, Louis, *Müslüman Site: Toplumsal ve Siyasi Hayat*, çev: Ahmet Arslan, İstanbul, 2014, s. 48.

algısı yüceltilmiştir. Halbuki iman, iman olduğu için değil; doğru; yani mustakîm iman olduğu için değerlidir. Bu çerçevede Kur'ân'a göre, *önce iman mı yoksa önce bilmek mi gelir*, sorusunu sormak bir zorunluluktur. Bu soruya vereceğimiz cevap çok önemlidir. Eğer bir Müslüman dinin temelinde önce iman; yani “bilecek olanın önce inanması gerekir”¹⁹² diyorsa; bizim ona ‘Allah şifanı versin’ diye dua etmemiz gerekir. İmanı öncelemek, Hıristiyan teolojisinin temelidir. Doğru cevap ise önceliğin bilgi olduğunu belirtmektir. Çünkü bilgiye dayalı iman, ancak “tahkîkî iman” olabilir. *İmanı aklın önüne geçirmek, Müslüman zihninin intiharıdır*. Kur'ân'ın muhatabı, iman sahipleri değil; akıl sahipleridir.

Müslüman bireyin zihninin işletim sistemini nasıl değiştireceğimizi düşünmek zorundayız. Doğru olan, sorunların önce zihinde kuramsal olarak çözülmesidir. Zihinde çözülemeyen sorunların uygulama aşamasında çözülmesi, rastlantısal olabilir. İslam'ın gücü, siyasetten değil; yeniden inşa ettiği Müslüman bireyden ve bu bireylerden oluşan toplumdan gelir. Kur'ân zihnen, ilmen ve fikren gelişmiş birey modelini öne çıkarır. Bireyin zihinsel gücünü harekete geçirmek önemlidir. Burada Gandhi'nin özdeyişini anımsatmak isterim: “Mustafa Kemal, İngilizleri yeninceye kadar Tanrı'yı da İngiliz zannediyordum.”¹⁹³ Gandhi'nin başarısının arkasında bu zihinsel değişiminin olduğu görülmektedir. Zira sistemler kendiliğinden sorun çözemez. Sorunları, eğitilmiş zihinler çözer. Sistem ise sorunu çözecek olanın önünü açar ve ona yardım eder. Bu olgusal gerçekliğin en önemli temeli ise Kur'ân'ın muhatabının birey olmasıdır.¹⁹⁴

192 Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması*, s. 135.

193 Seyrek, Ahmet, *Mahatma Gandhi*, İstanbul, 2017, s. 108.

194 En'am-19.

Müslüman olarak başka bir ikilemle de karşı karşıyayız. Yüce Allah'ın kitabında niteliklerini belirlediği bir peygambere mi yoksa Müslüman geleneğinin beşerîlikten kopardığı bir peygambere mi inanacağız? “Müslümanlar Hz. Peygamber'i yüceltmek amacıyla, yaşadığının ötesinde mucize temelli bir peygamber anlatımı benimsemişlerdir.”¹⁹⁵ “Aslında mucize arayan ve mucize heveslisi insanların en az ilgilendikleri mucize de Kur'an'dır.”¹⁹⁶ Öyle anlaşıyor ki İslam dini, ilk yarayı Hz. Peygamber'in kimliği ve görevi konusundaki kafa karışıklığı ile almıştır. Müslüman zihninin sünnet ve hadisleri dinî delil olarak benimseme yaklaşımı, Hz. Peygamber'in beşer kimliğini ortadan kaldırmıştır. Halbuki Hz. Peygamber, Allah ile aynı düzlemde değil, bizimle aynı düzlemedir. Bu olgu, gözden kaçırılmıştır.

Hz. Peygamberden sonra Kur'an'ın çevresini İslam öncesi Hicaz Bölgesi Arap siyasî kültürü, Yahudi Talmud kültürü ve Hristiyanlığın peygamberi beşerîlikten koparan yüceltme din kültürü kuşatmıştır. Kur'an'da da belirtildiği gibi Mekke'nin ileri gelenleri, Yüce Allah'ın insanlardan seçtiği elçisiyle gönderdiği vahye karşı çıkmak için elçinin insandan olmasını gündeme taşıyorlardı.¹⁹⁷ Onlara göre peygamberin melekten olması gerekiyordu.¹⁹⁸ Bu durumda peygamber, yaşamın içinde ve yaşamı dönüştüren bir özne olmayacaktı. *Onlar, hayatın dışında ve üstünde olan bir Peygamber tasavvurunu öne çıkarıyorlardı.* Tarihsel süreçte Müslüman geleneği Hz. Peygamber'in beşeri niteliklerini göz ardı ederek onu yücelt-

195 Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, s. 13.

196 Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, s. 19.

197 İbrahim-10, İsra-94, Şura-154, Kehf-10, Fussilet-6.

198 Furkan-21, Mü'minün-24, Fussilet-14, Zuhuruf-53.

miştir. Bunun sonucu olarak Peygamber-Müslüman birey ilişkisini de dikey ilişkiye çevirmiştir. Hz. Peygamber'den sonra Müslümanların yaptıkları yanlışlar dine dahil edilmiş ve dinin ilkeleri çiğnenmiştir. "Müslümanın önceki yanlışları sonraki yanlışının referansı haline gelmiştir."¹⁹⁹

Sonuç olarak;

- 1- Biz İslam'ı değil, nesnel ve tarihsel Müslümanlığı sorguluyoruz. Çünkü tarihimize hamaset ve husumet penceresinden değil, bugün bulunduğumuz olgu penceresinden bakıyoruz. Bilimsel zihniyetin temeli de sebep-sonuç ilişkisi içinde sorunları ele almaktır.
- 2- Hz. Peygamber'den sonra Müslüman dinsel geleneği siyasî, dinî ve ilmî kırılmalar geçirmiştir. Gelenek; zaman, mekân ve zihne göre oluşan bir deneyim ve bilgi alanıdır. Hakikat ve kutsallık alanı değildir.
- 3- Siyasî kaostan siyasî kozmosa henüz geçilememiştir. Siyasî çekişmeler ve çatışmalar din boyası ile boyanmıştır. Burada, hadis ve sünnet başat görev görmüştür. Hadis ve sünnetçilik, Kur'an'a karşı bir iç tehdit durumuna evrilmiştir. Daha doğrusu, Emeviler Dönemi'nde Arapların İslam üzerindeki tekellerini kaybetme ihtimaline karşı geliştirilen hadis ve sünnetçilik doktrini, vahyin temeline yönelik bir saldırı olarak değerlendirilmek de mümkündür. Söz konusu doktrin, vahiy çeşitlerini çoğaltarak Müslüman zihni açmazı sürüklemiştir.
- 4- Peygamber sonrası süreçte Kur'an, Müslüman geleneğinin kurbanı olmuştur. Bu geleneğin oluşum sürecinde,

199 İslamoğlu, *Üç Muhammet*, s. 30.

Kur'an ilkelerinin sürekli olarak ötelendiği görülmektedir. Doğrusu söz konusu gelenekte akıl, ilim ve Kur'an enkaz altında kalmıştır.

- 5- Müslüman gelenek dinin kaynağı konusunda metodolojik açmaza düşmüş, dinin kaynaklarını çoğaltarak teolojik krize girmiştir.
- 6- Müslüman zihnin Tanrı tasavvuru, peygamber tasavvuru, insan tasavvuru ve Kur'an tasavvuru bozulmuştur. Müslüman bireyi önce zihnen ayağa kaldıracak modeli ya bulacağız ya da biz inşa edeceğiz. Müslüman geleceğinin oluşum sürecinde peygamber tasavvurunun Kur'an'ın belirlediği sınırların dışına çıkmasında Müslüman siyasîler, hadisçiler ve sufiler el ele vermişlerdir.
- 7- Hz. Peygamber; Allah'ın gönderdiği dinin tamamlayıcısı değil, alenen tebliğcisidir. Zira Hz. Peygamber, Kur'an'dan başka bir kitap bilmiyordu. Hz. Peygamber'i aşırı yüceltmek, onu sürgüne göndererek onun örnekliğini de anlamsız bırakma sonucunu doğurmuştur. Gerçek o ki, Müslüman geleneğimizle, Kur'an düzleminde hesaplaşmak zorundayız.
- 8- Hadis ve sünnet konusunda temel sorun, Müslüman dinsel zihnin Kur'an'ı yetersiz bulmasından kaynaklanmaktadır. Kur'an'ın yanına sünnet ve hadisin dinî delil olarak konması projesi, *İslam'a karşı İslam* olarak yürürlüğe girmiştir. Müslüman zihnin, Kur'an ve sünnetin farklı tabiatlara sahip iki kaynak olduğunu benimsemesine karşın; bu iki kaynağı aynı düzleme koyması ise çelişkidir. Doğrusu Müslüman gelenek, kendi yarattığı sorunları çözmede oldukça başarısızdır. Sorunların Müslüman zihnin düşünme biçiminden kaynaklandığının

farkında bile değildir. Halbuki Müslüman zihninin görevi, sorun üretmek değil; çözüm üretmektir.

- 9- Vahyedilen ve insana rehberlik eden beşerî uygulamalar değil, uygulamaların dayanması gereken ilkelerdir. Tarihsel ve mekânsal pratiğin bağlayıcılığının dinî bir mantığı yoktur. Hz. Peygamber'den sonra, dini değerler ile kültürel değerler iç içe geçmiştir.
- 10- Bizim Müslüman dinî geleneğimiz, Kur'an ayetleri ile afakî ve enfüsî ayetlerin arasındaki uyumu gözden kaçırmıştır. Zaten 861 yılında Kelam ilminin yasaklanmasından sonra Müslüman kültür, inşacı yönünü tamamen kaybetmiştir.
- 11- Hz. Peygamber'in vefatı ile 861 yılında Kelam ilminin yasaklanmasına kadar geçen 229 senelik sürece "Tedvin Dönemi" diyoruz. Kur'an'a giderek Tedvin Dönemi'nin yeniden inşa edilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.
- 12- Dinî sorunlarımızı iman zemininde değil, akıl ve bilgi zemininde çözebiliriz. Gerçekten, bütün sorunlarımızın temelinde din konusundaki cehalet yatmaktadır.
- 13- Görülüyor ki, din konusunda ortaya çıkan sorunlarımız Kur'an'dan değil, tarihsel süreçte oluşan Müslüman din kültürünün Kur'an algısından kaynaklanmaktadır.

EŞLERİNİZ (KADINLAR)... “EKİLECEK BİR TARLA” MI?¹



Asma Lamrabet

İslâm'da Kadın Üzerine Çalışma ve Araştırma Grubu'nun (www.gierfi.org)
kurucusu ve Fas'taki İslâm'da Kadın Çalışmaları Merkezinin yöneticisidir.

Kur'an'da evlilik birliğini tanımlayan başka terimler de vardır ve bunların gizli anlamları henüz keşfedilmemiştir. Bu bölümü bitirmeden önce, genellikle olumsuz bir şekilde yorumlanan -kadını bir *hars'a* benzeten, olumsuz bir şekilde “ekilecek tarla” olarak tercüme edilen ve bazı yorumlara göre erkeklere kadınları uygun gördükleri şekilde kullanma yetkisi ve görevi veren- bir ayetten bahsetmek zorunlu olacaktır. Bu açıdan bakıldığında, ayet, kelimesi kelimesine şu şekilde tercüme edilmiştir: “Kadınlar sizin tarlanızdır; tarlanıza nasıl isterseniz öyle yaklaşın ama kendiniz için de önceden hazırlık yapın.”²

Bu benzetmenin önemini anlamak için, bu ayetin çeşitli tefsirlerini ve yorumlarını, nazil olduğu bağlama odaklanarak inceleyeceğiz. Bağlamla ilgili çeşitli rivayetler olsa da, hepsi de

1 Yazının orijinali için: Lamrabet, Asma. Women and Men in the Qur'an. Translated by Muneera Salem-Murdock. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018, s. 74-76. [Original: Femmes et hommes dans le Coran: quelle égalité? Paris: Éditions Albouraq, 2012.]

2 Kur'an, 2:223.

ayetin Medine halkının (*Ensar*) evlilik içi cinsel ilişkilerine dair bazı gelenekleri değiştirmeyi amaçladığı konusunda hem-fikirdir. İbn Kesir'in aktardığına göre, *hicretten* sonra Medineli kadınlarla evlenen bazı Mekkeli Müslümanlar (*Muhacirin*), bu (Medineli) kadınların, kocanın kadının arkasında konumlandığı bazı cinsel ilişki biçimlerine itiraz ettiklerini bildirmişlerdir. Gerçekten de *Ensar* (Medineli) kadınlar, “cinsel ilişki anında erkek kadının arkasında durursa, böyle bir birliktelikten doğan çocuğun strabismus hastalığına yakalanacağına” (şaşı olacağına) dair bir Yahudi inancını benimsemişlerdi.³ Dolayısıyla ayet, böyle batıl bir iddiaya karşı çıkmak ve Müslümanları, erkeğin cinsel ilişki sırasındaki konumunun eşler ve hatta böyle bir birliktelikten doğan çocuklar için hiçbir sonuç doğurmayacağı konusunda rahatlatmak için nazil olmuştur. Bu, İslam'ın, Müslümanlara livâtadan kaçınmalarını emreden çok sayıda *hadisin* de gösterdiği gibi, İslam tarafından yasaklanmış bir eylem olan livâtayı onayladığı anlamına gelmez.

Kur'an'daki “Kadınlar sizin tarlanızdır; tarlanıza nasıl isterseniz öyle yaklaşın” ifadesine geri dönecek olursak, bu ifade genel olarak “ekilecek bir tarla” anlamına gelecek şekilde yorumlanmış ve kocalara eşlerini diledikleri gibi kullanmaları için verilen bir izin anlamına gelmiştir. En hafif deyişle, bu tür bir yorum kadınlar için olumsuzdur ve cinsel eylem için de kötü bir imaj ortaya koyar. Daha önce tartışıldığı gibi, vahyin amacı bir çiftin cinsel ilişkisini özgürleştirmektir, kadınların kelimenin tam anlamıyla ekilecek tarlalar olduğunu ima etmek değildir.

Saygın bir âlim olan Seyyid Hüseyin Fadlullah, *hars* terimine ilginç bir açıklama getirir. Ona göre bu, yaşamın bereketini

3 *Tefsir*, İbn Kesir.

ve zenginliğini ifade eden bir imge, yani topraktır.⁴ Aslında, dönemin Arapları *hars* terimini verimli, üretken ve bereketli olarak düşünülen her şeyi tanımlamak için çok olumlu bir şekilde kullanmışlardır. Bu nedenle, ayetteki *hars* kelimesi “ekilecek bir tarla” olarak değil, gerçek anlamı olan “yaşam

4 Seyyid Hüseyin Fadlullah'ın resmi sitesi, <http://arabic.bayynat.org.lb/>.
Editör notu: Yazarımızın atfı yaptığı Muhammed Hüseyin Fadlallah (ö. 2010), ilgili ayetin tefsirinde “hars” kelimesini tefsir ederken bu kelimenin kadınları metalaştıracak şekilde yorumlanmasını, yorumu yapan kişinin zihinsel bariyerlerine bağlamaktadır. Fadlallah ilgili ayetin tefsirinde tarla olarak çevrilen “hars” kelimesi hakkında şöyle söylemektedir:

...Ancak, bu konudaki yorumumuzda, ifadenin bu yönde [kadınları metalaştıracak şekilde] olmadığını düşünüyoruz. Çünkü mesele, kadının tohumları alan toprak olarak betimlendiği bu benzetme ile görselleştiriliyor:

Kadın, çocuğa, canlı bir etkileşim sürecinde tüm canlı unsurlarını sunar. [Bakılırsa] tohumlar, toprakta gelişen ve hareket eden, yaşamla dolu bir varlığa dönüşür; lezzetli meyveler ve ürünler sunan bir ağaç olur.

[Tıpkı bunun gibi] insan da kadın ile hareket ederek, hayat dolu, hareketli, iradeli ve hayata özgün katkısını sunan sağlıklı bir insan olur.

İnsan, erkeğin kadının rahmine bıraktığı tohumun ürünü değildir, bilakis erkeğin spermi ve kadının yumurtasının birleşiminin bir ürünüdür. Sonra, kadın bu hareket eden canlının hayat yolculuğu için nice çeşitli [maddi-manevi] gıdaları verendir. Tıpkı, toprağın, yeni filizlenen bitkiye sürekli besin sağlayarak onun bir ağaç olmasını sağlaması gibi. Bu verme süreci [tohum] ağaç olduğunda da devam eder, tıpkı doğumdan sonra çocuğa annenin emzirmesi gibi. Bu durum, annenin çocuğun - insanın varlığının temel unsurlarının çoğunu verdiğini ima eder; bu nedenledir ki [kadınların] “hars” olma meselesi pasif, edilgen bir eylem olmaktan çok, kadın ve erkek arasında etkileşimli, işteş bir meseledir. (...)

Bir kelime, söyleyenin vicdanından çıktığında, belirli durumlarda belirli bir ufka açılabilir, tıpkı bazı başka durumlarda başka bir ufka açılabileceği gibi. Bu nedenle, bir kelimenin imlediği anlamı -okuyucu veya dinleyicinin anlamı karmaşıklaştıran sis dolu iç dünyasından değil- konuşmanın, konuşmacının psikolojik ve entelektüel vicdanının derinliğinde neşv-ü nema bulan perspektiften irdelemek gerekir. Anlamın basitliğinden karmaşıklığa dönüşümü engellemek için, kelimenin söyleniş bağlamını ve söyleyenin niyetini dikkate almak önemlidir. Bir kelimenin anlamı okuyucunun veya dinleyicinin -puslu iç dünyasından karmaşıklığa sürükleyen, [bir başka deyişle] anlamın basitliğinin keşmekeşe dönüşmesine neden olan- bariyerlerle dolu perspektifinden değerlendirilmemelidir.

Kaynak için: <https://sayedfadlullah.com/sections/47/2/260>

kaynağı” olarak yorumlanmalıdır. Başka bir deyişle, bu ayetin yorumu “eşleriniz sizin için bir yaşam ve zenginlik kaynağıdır. O halde bu kaynaktan dilediğiniz gibi (özgürce) yararlanın.” Bu yorum, Kur’an’ın kadınlarla ilgili felsefesine, çift kavramına ve birlikte bir yaşamın ahengine uygundur.

ADETLİ KADIN NAMAZ VE ORUÇ İBADETLERİNİ YAPABİLİR Mİ?”



Prof. Dr. Süleyman Ateş

12. Diyanet İşleri Başkanı

Kur'an-ı Kerim adetli (regl dönemindeki) kadının yapmayacağı bir şey vardır. O da sadece ve sadece cinsel ilişkidir. Konuyla ilgili Bakara suresi 2/222. ayette şöyle denmektedir:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ

Sana adet görmeden soruyorlar. De ki: “O eziyettir.” Adet halinde kadınlardan çekilin, temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın...

Ayette görüldüğü gibi kadınların adet hali ile ilgili namaz kılamaz, oruç tutamaz, dini ibadet yapamaz ve benzeri bir yasak yoktur. Bu tür yasaklar fıkıh kitaplarında vardır. Ancak bu yasaklar fıkıh kitaplarına da bir kişiye dayandırılan, delil değeri taşımayan bir rivayetle -sonradan- girmiştir. İlgili rivayet özetle Hz. Ayşe'ye gelen bir kadının “adetli kadın ibadet edebilir mi?” minvalindeki sorusuna Hz. Ayşe'nin olumsuz cevap vermesinden ibarettir¹. Fakat yine aynı hadis kitabında

1 Müslim, Hayd: b. 15, h.67-68

bir başka rivayette bir başkası da bunu duyarak peygamberimize gelip “benim adetim düzenli değil, kesik kesik adet görüyorum ne yapacağım”, diyor. Peygamberimiz de: “O adet değil sen her namaz için abdestini al ibadetini yap”, diyor². Bu rivayete göre adet düzenli olsun düzensiz olsun neticede kadının kanaması oluyor, peygamberimiz ise ona abdest alıp namaz kılmasını söylüyor.

Başka bir örnek vereyim; bir insan cünüp olursa namaz kılabilir mi, kılamaz mı?

Eğer yıkanma imkânı bulamazsa teyemmüm alır ve namazını kılar. Cünüplük insanın kendi isteğiyle olan bir şeydir. Adet olmak ise kadının kendi elinde olan bir şey değil, normal halidir. Bir özür sayılır. Bu sebeple adet olan bir kadın özür sahibi gibi her namaz vakti için abdestini alıp namazını kılar, ibadetlerini yapar. Namaz vakti çıktığında öteki namaz vakti için tekrar abdest alır. İşin özü budur.

Kadınlar için “adetliyken namaz kılamaz, oruç tutamaz” fikri, Tevrat’tan gelmektedir. Yahudilikte adetli kadını bir çadıra kapatırlarmış. Tevrat’ta bu şekilde yazmaktadır. Şu anda uygulamaları nasıl bilmiyorum. Bir başkası bu kadına yemek götürüp verebilir ama dokunmama şartı vardır, dokunursa o da murdar sayılır:

“Âdet gördüğü için kan kaybeden kadın yedi gün kirli sayılacak. Ona dokunan da akşama kadar kirli sayılacak. Âdet gördüğü günlerde kadının üzerinde yattığı ya da oturduğu her şey kirli sayılacaktır. Kim kadının yatağına dokunursa, giysilerini yıkayacak, yıkanacak, akşama kadar kirli sayılacaktır. Kim kadının üzerine oturduğu herhangi bir şeye

2 Müslim, Hayd: b. 14, h.62-64

dokunursa, o da giysilerini yıkayacak, yıkanacak, akşama kadar kirli sayılacaktır. Kadının yatağındaki ya da oturduğu şeyin üzerindeki herhangi bir eşyaya dokunan herkes akşama kadar kirli sayılacaktır. Âdet gören kadının kirliliği onunla yatan adama da bulaşır. Adam yedi gün kirli kalır ve yattığı her yatak kirli sayılır.³

Bu hükümler maalesef İslam coğrafyasında yoğunluklu olarak oturan Yahudilerden Müslümanlara geçmiştir.

3 Levililer: 15/19-24

KADININ BOŞANMA HAKKI YOK MUDUR?¹



Leena El-Ali [Tercüme: Beyza Aksoy]

Araştırmacı Yazar

**Boşanma: Tüm Kozlar Erkeklerin Elinde Değil -
Kur'an Aslında Emirler ve Usuller ile Kadına ve
Erkeğe Eşit Şartlar Sağlar**

Boşanma İle İlgili Kur'an Ayetleri²

58. ve 65. surelerin ilk birkaç ayeti ve diğer surelere yayılmış çoğu ayetlerin yanı sıra, 2. surede kendisine önemli sayıda art arda ayet ayırmasıyla boşanma, Kur'an'da Allah için büyük bir mesele teşkil eder. Evlilikteki anlaşmazlıklara karşı en az tercih ettiği çözüm olmasına, muhakeme süreci ve arabuluculuğu önermesine rağmen Allah, boşanma sürecinin nazik ve adil olması konusunda açık bir emir verir. Bu, o dönemdeki yaygın adetlerin aksine net bir öncelikle, denklemden zayıf konum-

- 1 Makalenin kendisi için: El-Ali, L. (2022). Divorce: Men Do Not Hold all the Cards—The Qur'an Actually Levels the Playing Field Through Mandated Process and Etiquette. In: No Truth Without Beauty. Sustainable Development Goals Series. Palgrave Macmillan, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-030-83582-8_15 . Makale tercüme edilirken genel ayet atıfları için Yaşar Nuri Öztürk'ün meali kullanılmıştır.
- 2 Nasr, Seyyed Hossein (baş editör) vd. 2015. The Study Qur'an: A New Translation and Commentary. New York: HarperCollins Publishers, s. 98.

da olanları yani kadınları korumaya yönelik açık bir kaygıyı yansıtmaktadır.

Söylev, bir erkeğin karısıyla cinsel ilişkiye girmeyeceğine dair yemin ettiği halde onu boşamayarak yıllarca arafta bıraktığı Kur'an öncesi bir geleneğe değinerek başlar:

İyilik etmenize, takvaya sarılmanıza, insanlar arasında barışı kurmanıza engel yapmak üzere Allah'ı yeminlerinize si-per haline getirmeyin. Allah, her şeyi duyar, her şeyi bilir. Allah sizi, dil sürçmesi sonucu, lağv/lakırdı olarak yaptığınız yeminlerinizden sorumlu tutmaz; ama O sizi kalplerinizin kazandığınızdan hesaba çeker. Allah Gafûr'dur, çok affeder; Halîm'dir, çok yumuşak davranır.

Kadınlar hakkında ila/yaklaşmamaya yemin edenler için dört ay bekleme vardır. Eğer o süre içinde eşlerine dönerlerse Allah bağışlayan, merhamet edendir. Eğer boşamaya kesin karar vermişlerse, şüphesiz Allah çok iyi işiten, çok iyi bilendir.

(Bakara, 2:224-227)

Boşanmış kadınlar kendi başlarına üç adet ve temizlenme süresi beklerler. Eğer Allah'a ve ahiret gününe inanmakta iseler, Allah'ın onların rahimlerinde yarattığını saklamaları kendilerine helal olmaz. Kocaları, bu süre içinde herhangi bir şekilde arayı düzeltmek (ıslah) isterlerse eşlerini geri almaya herkesten daha çok hak sahibidirler (ehak), layıktırlar. Kadınların, örfe uygun biçimde, sorumluluklarına benzer hakları da vardır. Erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece farkı vardır. Allah Aziz'dir, Hakim'dir.

(Bakara, 2:228)

Tuhaf bir şekilde, yukarıdaki son ayet olan Bakara 228, Kur'an'ın erkeklerin kadınlardan üstün olduğunu söylediğini savunanlar tarafından en çok atıfta bulunulan ikinci ayettir.

Bunun nedeni, Arapçada bile bu ayetin, komşu ayetlerden soyutlanarak ve erkeklerin Allah'ın gözünde kadınlardan daha önemli olduğunu düşünme ön eğilimiyle okunduğunda tamamen farklı anlaşılabilmesidir. Burada özellikle söz konusu olan sondan bir önceki cümledir. Ancak yukarıda altını çizdiğim diğer üçü de tipik olarak yorum veya çeviriye bağlı olarak rol oynamaktadır. Bu da şuna ulaştırır:

“Boşanmış kadınlar kendi başlarına üç adet ve temizlenme süresi beklerler. Eğer Allah’a ve ahiret gününe inanmakta iseler, Allah’ın onların rahimlerinde yarattığını saklamaları kendilerine helal olmaz. Kocaları, bu süre içinde barışmak isterlerse eşlerini geri almaya herkesten daha çok hak sahibidirler. Kadınların, örfü uygun biçimde, sorumluluklarına benzer hakları da vardır. Erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece farkı vardır. Allah Aziz’dir, Hakim’dir.”

(Bakara, 2:228)

Bu alışlagelmiş yorum benim görüşüme göre ikna edici değildir çünkü önceki dört ayetin yöneldiği yönden tamamen kopmaktadır:

İlk olarak, bundan hemen önceki iki ayetin, erkeklerin eşlerinden haksız yere uzak durdukları durumlardan bahsettiğini ve nihai bir karar verilmeden önce bir düşünme süresi (dört ay) önerdiğini hatırlayın. Yani Bakara 228’de aslında bize kocanın boşanmayı seçmesi durumunda olması gerekenleri söylüyor.

İkincisi, “daha çok layıktır” ve “**daha çok hak sahibidir**” (ehak), “arayı düzeltmek” ve “**barışmak istemek**” (ıslah) arasındaki nüansa dikkat edin: Bu ayetler, o dönemde kocalar tarafından yapılan haksız bir terk etme uygulamasına karşı eşler için tazminat talep ettiğine göre, erkeklere adalete geri dönüş yolu sunan ilk yorum, tam da zalimce davrandıkları bu konuda erkeklere birdenbire ilk reddetme hakkını tanıyor gibi görünen birinci (yaygın) yorumdan çok daha mantıklı değil mi?

Üçüncüsü, yaygın çevirinin aksine “hakkaniyetli/örfe uygun” davranmak ile, “**nazık**” (bil - maruf) davranmak arasında dünyalar kadar fark vardır.

Dördüncüsü, kelimenin tam anlamıyla “erkeklerin bir derece farkı vardır” ile eşdeğer olan sondan bir önceki ve en kritik cümle ile ilgili olarak, okuyucudan, Allah’ın bu beş ayet üzerinden burada yaptığı argümanın akışı bağlamında hangisinin daha olası bir anlam olduğunu düşünmesini istiyorum. Burada, eşleri savunmasız bırakan bir geleneğin dengesizliğini düzeltmeye çalışıyor (kocaların hâlâ boşanmayı seçmede özgür iradeye sahip olduğunu da kabul ediyor), evlilikte kadın haklarının erkek haklarıyla aynı olduğunu söyleyecek kadar ileri gidiyor. Neden Allah, tüm bu savunuculuktan sonra, kocalar aileyi geçindirdikleri için ve 2:228 ‘de az önce bahsedilen kadınların taşıdığı ek yük (hamilelik ve sonrasında gelen durumlar) nedeniyle “daha fazla nezaket borçlu olduklarını” beyan ederek kendi argümanını aniden ters düz etsin?

Son olarak, genel bir gözlem olarak söylenmelidir ki, geleneksel olarak ataerkil yorumlar eşler arasındaki ilişkiyi muamelat alanına doğru yönlendiriyor gibi görünmektedir. Oysa bir şeyi iyilikle ve/veya onurlu bir şekilde (maruf ile) yapma kavramında muamelata dair hiçbir şey yoktur, bu kelime

Kur'an'da Allah tarafından boşanmadan bahsederken tekrar tekrar kullanılmaktadır. Kur'an'daki pek çok şey gibi boşanma konusu da değer odaklı bir dille ele alınmaktadır.

Ve şöyle devam eder:

“Boşama iki kezdir. Bunun ardından ya iyilikle tutmak ya da güzelce serbest bırakmak gerekir. Ve onlara verdiğinizden bir şeyi geri almanız size helal olmaz. Erkekle kadının Allah'ın sınırlarını korumada endişe etmeleri hali başka³. Erkek ve kadının Allah'ın sınırlarında duramayacaklarından endişe ederseniz, o zaman kadının verdiği fidyede ikisine de bir günah yoktur.”

(Bakara, 2:229)

Yukarıdaki Bakara suresi 229. ayette, Kur'an, kocaların kolayca veya düşüncesizce boşanma ilan etmelerine, boşanma ilan ettikten sonra çok sık fikir değiştirmelerine ve böylece kadınları sonsuz hamilelik kontrolü bekleme sürelerine maruz bırakarak hayatlarına devam etmelerini engellemelerine karşı koruma sağlamaktadır.⁴ **Önemli olan ise, bir koca karısını boşadığında düğün hediyesini yani mehrini geri alamamasıdır. Eğer boşanmak isteyen kadınsa ve kocası boşanmak için direniyorsa, kısmi bir teklif işe yaramazsa, kadın mehrinin tamamını ona geri vererek tek taraflı olarak (hul) boşanma gerçekleştirebilir.** Modern zamanlarda bu, örneğin tek taş yüzük veya gelin takı setini iade etmekle eşdeğer olurdu.

“Bütün bunların ardından erkek, kadını boşarsa artık bundan sonra başka bir eşle nikahlanıncaya kadar ilk erkeğe helal olmaz. İkinci erkek kadını boşadığında, boşanan kadınla ilk erkek Allah'ın sınırlarını koruyabileceklerini düşünürlerse, birbirlerine dönmelerinde sakınca yoktur. (...)

3 a.g.e, s. 100.

4 a.g.e, s. 101.

Kadınları boşadığınızda, bekleme sürelerini tamamladılar mı ya onları örfе uygun olarak tutun yahut da örfе uygun olarak serbest bırakın. Onları, zulmetmeniz için, zararlarına bir biçimde, tutmayın. Bunu yapan, öz benliğine zulmetmiş olur. (...)

Kadınları boşadığınız zaman bekleme sürelerini tamamladıklarında, kendi aralarında örfе uygun olarak (maruf ile) anlaşmışlarsa eski kocalarıyla nikahlanmaları hususunda onlara engel çıkarmayın. Bu, sizin Allah’a ve ahiret gününe inanmış olanınıza verilen öğüttür. Bu sizin için daha isabetli ve daha temizdir, Allah bilir ama siz bilmezsiniz.

Anneler çocuklarını - emzirmeyi tamamlamak isteyen kimseler için - tam iki yıl emzirirler. Annelerin yiyeceklerini ve giyeceklerini örfе uygun biçimde (maruf ile) hazırlamak çocuğun babasına aittir. Hiçbir benlik yaratılış kapasitesi dışında bir şeyle yükümlü tutulamaz.

Anne çocuğu yüzünden, çocuğun babası da kendi çocuğu yüzünden zarara sokulmasın. Mirasçı için de aynı ilke uygulanır. Eğer anne-baba karşılıklı anlaşma ve danışma sonucu çocuğu süttен kesmek isterlerse, kendilerine günah yoktur.

Çocuklarınızı süttанneye emzirtmek isterseniz, örfе uygun olarak (maruf ile) belirlediğiniz ücreti güzelce teslim etmek şartıyla, bunu yapmanızda bir günah yoktur. (...)

(Bakara, 2:230-233)

Yukarıda Bakara 233’te Kur’an, boşanan ebeveynlerin bekleri olduğunda ne olması gerektiğine değinir ve babanın eski karısına bebeğin süttен kesilmesine kadar geçen sürede yaptığı nafaka desteğini açıklar. Çocuklarla ilgisi olmayan eski bir eşе nafaka, daha sonra 2:241’ de (aşağıya bakınız) resmi

olarak belirlenir, ancak nicel olarak belirtilmez. Bu nedenle bir gelin ve ailesinin Kur'an sisteminde, mehrin evlilik akdi kapsamında evlilik öncesi ve sonrası bir hediyeden oluşabileceğini akılda tutmaları önemlidir. Bunu da gelecekteki çatışmalardan kaçınmak için şiddetle tavsiye ederim. Koruyucu aileden bahsetmeye gelince, bu şaşırtıcı değildir. O zamanlar Arap kasabalarının büyük aileleri arasında, yeni doğan oğullarını, göçebe Araplar veya Bedeviler arasındaki koruyucu anneler tarafından bakılmak ve büyütölmek üzere (yaklaşık sekiz yıla kadar) çöle göndermek yaygındı. Böylece "ciğerler için temiz hava, dil için saf Arapça, ruh için özgürlük"⁵ yoluyla istenen asalet ve özgürlük niteliklerini elde edebilirlerdi.

Kur'an, çocukların velayeti sorununu hiçbir zaman bu şekilde ele almaz. Ancak çeşitli ayetler, çocukların bakımının babanın sorumluluğunda kaldığını açıkça ortaya koymaktadır. Boşanmış ebeveynlerin çocuklarının sadece ergenliğe kadar anneleriyle birlikte kaldıkları anlayışıyla büyüdüm, ki bu her zaman ergenliği evlilik için uygun yaş olarak kabul eden yedinci yüzyıl geleneğinden geliyor olmalıydı. Böylece iyi evlilikler daha yetenekli bir güç simsarı olarak görölen baba tarafından etkilenebilirdi. Ne yazık ki çoğu geleneksel fıkıhçı, annenin yeniden evlenirse çocukların velayetini otomatik olarak kaybedeceğini de savunmuştur. Ancak bazıları belirli bir yaştan sonra çocuğun hangi ebeveynle yaşayacağını ne olursa olsun seçmesi gerektiğini düşünmüştür.⁶ Her durumda, ergenliği çevreleyen bu Kur'an öncesi gelenek, o zamanlar mantıklıysa da

5 Lings, Martin. 1988. Muhammad: His Life based on the Earliest Sources (Muhammed: En Eski Kaynaklara Dayalı Hayatı). Londra: Unwin Hyman Limited, s. 23.

6 Nasr vd. a.g.e. s. 103.

ergenliğin çok genç bir yaşı temsil ettiği ve çoğu için ortaokula karşılık geldiği günümüzde kesinlikle bir anlam ifade etmiyor. Her halükârda, kişisel olarak, boşanmış ve hâlâ bekar olan bir annenin, kocasının kendisine ve ailesine boşanmaları için uyguladığı her türlü baskıya rağmen çocuklarını ergenliğe kadar koruyup büyütmeyi başardığı sadece birkaç durum biliyorum.

“İçinizden ölüp de geriye zevceler bırakanların bu eşleri, dört ay on gün kendi başlarına beklerler. Sürelerini tamamladıklarında kendilerince uygun gördüklerini örfe uygun biçimde yapmalarında sizin için bir sakınca yoktur. (...)”

(Bakara, 2:234)

Bakara 234. ayet şimdi de söylemi boşanmışlardan dullara ve onların yeniden evlenme haklarına çeviriyor. Kur'an'da sıkça karşımıza çıkan ve “sakınca yoktur” şeklinde de çevrilebilen “günah yoktur” ifadesi bana hep merak uyandırmıştır. Ancak bu ifadeyi zaman içinde giderek daha fazla takdir etmeye başladım. Burada, görünüşe göre, dul kadınların evlenmeye karar vermelerinin toplumun sorumluluğunda (veya onları ilgilendiren bir iş) olmadığını söylüyor. Dört ay ve 10 günlük bekleme süresine gelince, bu şüphesiz boşananların gelecek olan muhtemel bebeğin babasının şüphe duymamasını sağlamak için beklemesi gereken üç adet döngüsüne denk gelir. Buna ek 40 gün, yas dönemini temsil eder. Bu da dul kadınların genellikle bir yıl boyunca beklemelerini ve bu süre zarfında en kötü kıyafetleri giymek ve banyo yapmamak gibi sert geleneklere uymalarını gerektiren Kur'an öncesi geleneği ortadan kaldırmıştır.⁷

“İddet bekleyen kadınlara evlenme isteğinizi dolaylı yoldan anlatmanızda veya böyle bir şeyi içinizde saklamanızda

7 A.g.e

sizin için hiçbir günah yoktur. Allah bilmiştir ki, siz onları mutlaka anacaksınız, unutmayacaksınız. Bu sırada onlarla, örfün normal göreceği sözlerle konuşma dışında gizli bir buluşma için anlaşmayın. Ve zorunlu olan süre doluncaya kadar nikahı bağlamaya girişmeyin. (...)

Kendilerine dokunmadan veya onlar için herhangi bir mehir belirlemeden kadınları boşamanızda sizin için günah yoktur. Ancak onları nimetlendirin. İmkanları geniş olan kendi gücünce yapar bunu, imkanları sınırlı olan da kendi gücünce yapar. Örfe uygun bir nimetlendirme... Güzel düşünüp güzel davrananlar üzerine bir borç... (hakkan)”

(Bakara, 2: 235-236)

Yukarıdaki Bakara suresi 236. ayet olağanüstüdür çünkü bir evlilik yapan ancak gerdeğe girmemiş bir adamın, erkeğin imkanlarına uygun olarak, henüz bir mehir üzerine karar vermemiş olsalar bile, deyim yerindeyse, ortada bıraktığı geline hâlâ nafaka borçlu olacağını söylemektedir. Bu durumun, henüz bakılacak bebeklerin olmadığı ancak nafakanın hâlâ kadına borçlu olduğu, evlilik ve boşanmaya küstahça yaklaşan erkekler hakkındaki önceki ayetlerde Allah’ın endişesiyle örtüşen, gerdeğe girilmemiş bir evlilik ile ilgili olduğuna dikkat edin. Yine de Bakara 236’nın son derece etkileyici ikinci yarısının ne kadar yüce gönüllü olduğuna dair hiçbir yorumla karşılaşmadım.

“Bir mehir belirlemişseniz ve kadınları hiç dokunmadan boşamışsanız, kestiğiniz mehrin yarısını verin. Ancak kadınların vazgeçmesi ile, nikah bağı elinde bulunan erkeğin durumu müstesna. Erkekler olarak sizin vazgeçmeniz

takvaya daha yakındır. Aranızdaki lütufkârlık farkını unutmayın. Allah, yapmakta olduklarınızı en iyi şekilde görmektedir.”

(Bakara, 2:237)

Yukarıdaki 2:237 ayeti, Kur'an'ın üzerinde ısrarla durduğu maruf ile hareket etmenin, nezaketin ve (nasıl kullanıldığına bağlı olarak) onurlu kabul edilen şeyin birleşiminin somut bir örneğini sunmaktadır. Yukarıdaki örnekte hem kadın hem de koca, evlilik tamamına ermediğinde mehrin haklı yarısından vazgeçmeye teşvik edilir, her ikisi de daha yüksek zemini seçerse o zaman matematiksel bir imkânsızlık haline gelir. Eğer kadın kendi yarısından vazgeçerse, o zaman daha takvalı olur ve sıfır alır ve eğer erkek kendi yarısından vazgeçerse, o zaman daha takvalı olur ve elinde sıfır kalır. Peki bu durumda mehir havada kaybolamayacağına göre ne olacak? Bu, Kur'an'a tekrar tekrar âşık olduğum anlardan biridir, çünkü Allah'ın bu ayeti hem cömert olmak için bir talimat hem de çifte aralarındaki cömert eylemleri gözden kaçırmamaları için bir hatırlatma görevi görebilecek bir ifadeyle bitirmesinin tesadüf olduğunu düşünmüyorum. Bu durumda Allah, sanki evlilik danışmanı olarak hareket ediyor ki ben bunu ilgi ve yakınlığın dokunaklı bir jesti olarak görüyorum. Kendisinin bize söylediği gibi: “... Biz⁸ ona (insana) şah damarından daha da yakınız” (50:16)

“İçinizden ölüp de geriye eşler bırakan erkekler, eşlerinin evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler. Eğer kendileri çıkarlarsa (yeniden

8 Kur'an'daki “Biz”, kraliyet üyelerinin kendilerine hitapları olan *royal we* kalıbına veya majeste çoğuluna benzer.

evlenirlerse), onların kendileri için yararlı gördüklerini yapmaları yüzünden size bir günah yoktur. Allah Aziz'dir, Hakim'dir.

Boşanmış kadınlar için örfe uygun (*maruf*) bir geçim imkânı sağlanması Allah'tan korkanlar üzerine bir borçtur (*hakkan*).

Aklınızı işletmeniz (*tea'kilun*) ümidiyle Allah, ayetlerini size işte böyle açıklıyor.”

(Bakara, 2:240-242)

Yukarıdaki orta ayet 2:241 ve 2:236'daki önceki yorumda tartışılan nafaka konusu, yeniden evlenene kadar (ikincisi bir dizi ayette ifade edilmiştir) çocuk olup olmadığına bakılmaksızın eski eşe nafaka verilmesi kavramını fiilen tesis etmeleri açısından önemlidir. Nafakanın miktarı ve niteliği kocanın imkanına, zamana ve yere bağlı olacağından, nafaka hakkında ayrıntılı bilgi verilemez. Allah burada kimin kimi boşadığından bağımsız olarak (“boşanmış kadınlara...”) eski eşlere “iyilikle karşılık verilmesini” teşvik etmektedir.

Ve ataerkil geleneğin her zaman savunduğu gibi, boşanmayı başlatan yalnızca koca değildir. Bakara 229'da kadının boşanmak istediği ancak kocanın buna yanaşmadığı durumlarda, gerekirse mehrinin tamamını geri vererek onu tek taraflı olarak boşayabileceğinin söylendiğini hatırlayın. Dolayısıyla, kadının boşanmayı başlatabileceği ve Allah'ın, kocanın kabul etmemesi halinde son çare olarak tek taraflı boşanmayı (*hul*) tesis ederek kadının bu hakkını koruduğu açıktır. Bir kadının kocasını tek taraflı olarak boşamasının son çare olması gerektiği, yani ideal olanın karı kocanın boşanma şartları üzerinde anlaşmaya varması olduğu, boşanma ayetlerinde nezaket, onurlu davra-

nış, zarar vermeme, haddi aşmama, fedakârlık ve cömertliğe yapılan çok sayıda atıftan açıkça anlaşılmaktadır. Genel olarak nafakanın, eşin ağır istismarı veya sadakatsizliğinin kanıtlanması gibi aşırı durumlarda uygulanmayacağı anlaşılmaktadır.⁹

Kur'an'ın ikinci ve en uzun suresi olan Bakara suresinin 242. ayetinde boşanma konusundaki uzun anlatımı, Kur'an'ın çok defa tekrarladığı ve genellikle “düşünmek, akıl etmek” olarak çevrilen “sağduyunuza gelin (kullanın)” (*tea'kilun*) çağrısında bulunarak sona erer. Buradaki ayrıma dikkat çekiyorum çünkü “akıl etmek” kelimesi için akla, mantığa veya sağduyuya atıfta bulunmayan başka birçok kelime vardır. Ancak bu kelime şüphesiz Kur'an'da en çok tercih edilen kelimedir.

“Bir zevcenin yerine başka bir zevce almak istemişseniz onlardan birine yükler dolusu mal vermiş olsanız da o maldan hiçbir şeyi geri almayın. İftira ederek, açık bir günah işleyerek mi geri alacaksınız onu?

Hem o malı nasıl alırsınız ki? Daha önce birbirinizle derinden derine kaynaşmıştınız. Ve onlar sizden çok sağlam bir söz de almışlardı.”

(Nisa, 4:20-21)

Dördüncü surede yer alan yukarıdaki ayetlerde (ki bu ayetlerden ilki, daha önce de belirtildiği gibi, tek eşliliği bir norm olarak onaylamaktadır) Allah, erkeği boşanırken karısına cimri davranmak veya ona haksızlık etmekten kaçınması konusunda uyarmak için hem onura hem de karı koca arasındaki geçmiş yakınlığa atıfta bulunmaktadır. Ayrıca bize evlilik yemininin çok ciddi bir yemin olduğunu hatırlatır ve Kur'an'da genel-

9 Bkz. aynı şeyi ima eden 4:19-4:20 gibi ayetler. Esed. Muhammed. 2002. Kur'an Mesajı: Meal - Tefsir. İstanbul. İşaret. s. 65.

likle Allah'ın İsrail oğulları (4:154) ve peygamberlerle (33:7) yaptığı antlaşmaya atıfta bulunmak için kullanılan aynı ifadeyi ("sağlam söz ") kullanır.¹⁰

**"Eğer karı-kocanın aralarının açılmasından endişe ederse-
niz, bir hakem erkek tarafından, bir hakem de kadın tarafın-
dan gönderin. Bunlar, barıştırmak isterlerse Allah, kadınlı
erkeğin aralarını düzeltmede onları başarılı kılacaktır. Allah
Alim'dir, her şeyi bilir; Habir'dir, her şeyden haberdardır."**

(Nisa, 4:35)

**"Eğer bir kadın kocasının sadakatsizliğinden (nuşuz), ya-
hut kendisine sırt çevirmesinden endişe ederse aralarını
bir barış girişimiyle düzeltmelerinde kendileri için bir sa-
kınca yoktur. Ve barış hep hayırdır. Nefisler, cimrilik ve
doymazlığa hazır hale getirilmiştir. (...)"**

(Nisa, 4:128)

Boşanmanın evlilikteki anlaşmazlıklar için kabul edilen an-
cak teşvik edilmeyen bir çözüm olduğunu gösteren iki örnekte
Allah, modern terimlerle ifade etmek gerekirse, anlaşmazlıklar-
ın çözümü için gerekirse arabulucuların çağrılmasını tavsiye
eder. Yukarıdaki iki durumda bile uzlaşma çağrısı yapılmakta-
dır: Bir durumda kadın (önceki bir ayete dayanarak) ve diğer
durumda koca diğerine karşı isyan (nuşuz) ile hareket etmiştir.

**"Ey iman edenler! Mümin kadınları nikahlayıp da kendi-
lerini, onlara dokunmadan boşarsanız, sizin belirleyece-
ğiniz bir iddet boyunca onları bekletme hakkınız yoktur."**

10 Abou El Fadl, Khaled M. 2006. The Search for Beauty in Islam: A Conference of the Books. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., s. 170.

O halde, böyle durumlarda onları nimetlendirin ve kendilerini güzelce serbest bırakın.”

(Ahzab, 33:49) [Bakara 236-237’ye göre]

Ve sonra, Kur’an’ın ortasına doğru bize, yalnızca bir kolektif olarak toplumun refahı değil, her bir bireyin zor durumunun Allah’ı ilgilendirdiği ayetini hatırlatır. Bu da zaman içerisinde birçok toplumun göz ardı ettiği bir gerçektir:

“Allah, kocası hakkında seninle tartışan ve Allah’a şikâyetle bulunan kadının sözünü işitmiştir. Allah, ikinizin karşılıklı konuşmasını işitir. Çünkü Allah en iyi işiten, en iyi görendir.

İçinizden, kadınlarına zihar edenlerin, o kadınlar anneleri değildir. Onların anneleri ancak kendilerini doğuran kadınlardır. Aslında, çirkin (münker¹¹) bir söz ve yalan söylüyorlar. Allah, gerçekten çok affedici, çok bağışlayıcıdır.

Kadınlara zihar edip sonra sarf etmiş oldukları söze geri dönenler, ilişkiye girmelerinden önce, özgürlüğünü yitirmiş bir benliği özgürlüğüne kavuşturacaklardır (Kefaret). İşte size yöneltilen öğüt budur. Allah, yapıp etmekte olduklarınızdan gereğince haberdardır.

Özgürlüğe kavuşturma imkanını bulamayan, ilişkiye girmelerinden önce, aralıksız iki ay oruç tutacaktır. Buna da gücü yetmeyen, altmış yoksulu doyurmak zorundadır. Bütün bunlar Allah’a ve resulüne inanasınız diyedir. Ve işte bunlar, Allah’ın sınırlarıdır. (...)”

(Mücadele, 58:1-4)

11 Sıkça tekrarlanan münker kelimesinin orijinal anlamı, “aklın/ mantığın reddettiği bir şeydir ”. Kur’an’ın aklımızı kullanmak üzerine (tea’kilun ile)) yaptığı vurgunun bir başka örneğidir. Ancak genel çevirilerde uygunsuz, onursuz, asılsız, haksız olarak da geçer. Anlamı maddi olarak değiştirmez, ancak mantıkla olan bağını koparır. Bkz. Esed, Muhammed. a.g.e., s. 549. not 109.

Yukarıdaki 58. surenin başlangıcı, Allah'ın bir eşi istenmeyen biri gibi hissettirerek duygularını inciten, bu durumda onu kayınvalidesine benzeten eski bir yemin uygulamasına atıfta bulunarak, bu eylemi ne kadar ciddiye aldığını göstermektedir. Görünüşe göre bu, şikayetini Peygamber'e götüreren Havle adlı bir kadının durumudur. Hz. Muhammed, baş melek Cebrail'den yukarıdaki dört ayeti cevap olarak teslim aldıktan sonra, Havle'ye kocasının bir köleyi serbest bırakması gerektiğini söyler ancak o bunu karşılayamayacağını söyler. Bu yüzden belirtilen iki ay üst üste oruç tutmasını tavsiye eder. Ancak kocasının orucu tutmak için çok yaşlı olduğunu söyler. Sonrasında Peygamber bunun yerine altmış muhtaç insanı yedirmesini emreder. Yine Havle, kocasının sadaka verecek hiçbir şeyi olmadığını söyler. Sonunda Peygamber, yakında kendisine hediye edilecek bir sepet hurma ile katkıda bulunur ve Havle de kendi cebinden aynı miktarda katkıda bulunmayı teklif eder kocasının adına 60 kişiyi doyurması tavsiye edilir. Böylece her ikisinin de istediği gibi karı koca olarak yeniden bir araya gelebileceklerdir (Sözlü bir ifadeyle kadının duyguları incitildiğinde istenen kefaretin, bu surenin en başında yer alan Bakara 226. ayetindeki kefareten daha sert görüldüğüne dikkat edin; burada suç sadece herhangi bir nedenle eşe dokunmamaya yemin etmek ve ceza olarak dört ay beklemektir). Bu hikâyeyi¹² anlatmamın nedeni, kocanın günahını doğrudan telafi edemediği durumlarda başkalarının müdahalesine izin veren Peygamber'in, haksızlığa uğrayan kadın için adaleti, suç işleyen kocanın cezalandırılmasının önüne koymasındır; bu da şüphesiz onun ilahi adaletin önceliklerine dair anlayışını yansıtmaktadır.

12 Esed, Muhammed. a.g.e., s. 1159 vd. a.g.e., s. 1160.

Son olarak, “Talak” adını taşıyan ve tamamen bu konuya ayrılmış olan kısa suredeki bir dizi açılış ayeti, daha önce tartışılan temel konuları, özellikle kocaların boşanmayı başlatan taraf oluşunu yeniden ele almaktadır:

“Ey Peygamber! Kadınları boşadığınız zaman iddetlerine doğru boşayın ve iddeti iyi sayın! Rabbiniz olan Allah’tan korkun! Onları evlerinden çıkarmayın; onlar da çıksınlar. Apaçık ve belgeli bir yüzsüzlük yapmaları durumu müstesna. (*fahişetin mubeyyinetin*) İşte bunlar Allah’ın sınırlarıdır. (...) Bilemezsin, belki Allah bundan sonra yeni bir iş/oluş ortaya çıkarır.

Sürelerini doldurma noktasına geldiklerinde o kadınları ya örfün gerektirdiği biçimde tutun yahut da yine örfün gerektirdiği şartlarla onlardan ayrılın. İçinizden adalet sahibi iki kişiyi de tanık tutun. Tanıklığı Allah için tam bir biçimde yapın. Allah’a ve ahiret gününe inanan kişiye işte bu şekilde öğüt verilmektedir. Kim Allah’tan korkarsa, Allah ona bir çıkış yolu nasip eder.

Ve onu hiç beklemediği yönden rızıklandırır. Kim Allah’a dayanıp güvenirse O, ona yeter. (...)

Adetten kesilen kadınlarınızın iddet bekleme sürelerinde kuşkuya düşerseniz, onların iddetleri üç aydır. Hiç adet görmemiş kadınların süreleri de böyledir. Gebe olan kadınların süreleri ise yüklerini bırakmalarına kadardır. Kim Allah’tan korkarsa, O ona işinde bir kolaylık nasip eder. İşte bu, Allah’ın size indirmiş olduğu emridir. Kim Allah’tan korkarsa O, onun çirkinliklerini örter ve onun ödülünü büyütür.

O kadınları, imkanlarınız ölçüsünde, barındığınız yerin bir kısmında barındırın. Onları baskı altında tutmak için

onlara zarar verme yönüne gitmeyin. Eğer hamile iseler yüklerini bırakıncaya kadar onlara nafaka verin. Eğer sizin için çocuk emziriyorlarsa, ücretlerini de verin. [bkz. 2:233]. Aranızda örfe uygun biçimde konuşup tartışın. Eğer anlamakta zorluk çekerseniz o zaman, doğmuş olan çocuğu baba hesabına başka bir kadın emzirecektir. (Yani anne çocuğunu emzirip bakmakla yükümlü değildir ve baba bakıcılık masraflarından mali olarak sorumludur).

Geniş imkana sahip olan bu geniş imkanından harcasın. Rızkı kendisine ölçü ile verilmiş olan da Allah'ın kendisine verdiğinden infak etsin. Allah hiçbir benliği, kendisine verdiği şey dışında yükümlü tutmaz. Allah, bir güçlükten sonra bir kolaylık yaratacaktır.”

(Talak, 65:1 -7)

Yukarıdaki ilk ayet 65:1'de yeni bir kavram ortaya atılmaktadır: Kocanın boşanma niyetini açıkladıktan hemen sonra (tabii ki evin başlangıçta koca tarafından sağlandığı varsayılarak) kadını evden atmaması, böylece boşanma ilanından sonraki bekleme süresinin evliyken yaşadıkları evde geçirilmesi. Allah burada merhamet ve uzlaşmaya bir şans vermeye çalışmaktadır. Talak suresi 1. ayetin son cümlesi bunu tartışılmaz kılmaktadır (“Bilemezsin, belki Allah bundan sonra yeni bir iş/oluş ortaya çıkarır.”). Allah'ın kadının bekleme süresi boyunca kocasıyla yaşadığı evini terk etmesini emrettiği tek zaman, kanıtlanmış bir ahlaksızlık yaptığı zamandır. Bu ifadenin altını çizdim, çünkü genellikle “açık ahlaksızlık/hayasızlık” olarak çevrilir - ki bu yanlış değildir - ancak ahlaksızlığa (fahişetin) başka bir atıf dört görgü tanığı gerektirdiğinden (ayet 4:15), “kanıtlanmış/belgelenmiş ahlaksızlık” daha uygun bir terim olduğunu

düşünüyorum. Burada kullanılan gerçek sıfatın “görünürlük” (mübeyyine) anlamına geldiğinden bahsetmiyorum bile. Dikkat edin, Talak suresi birinci ayette, kadının kocasıyla yaşadığı evi terk etmesinin ötesinde, karısının kanıtlanmış ahlaksızlığı kocası tarafından herhangi bir şekilde özel olarak cezalandırılması beklenmemektedir.

Aksi takdirde, 65:4'te evli fakat hiç adet görmemiş, yine de hamile olabilecek kadınlardan ve bu nedenle gebelik kontrolü için bekleme süresine uymaları gerektiğinin belirtilmesi ilginçtir. Bazı çevirilerde ifadenin “henüz adet görmemiş olanlar” şeklinde belirtmek için “henüz” kelimesinin eklenmiş olmasını garip buluyorum (Arapça orijinalinde kesinlikle “henüz” kelimesi yoktur). Bu, erkeklerin adet görmemiş genç kızlarla evlenip gerdeğe girmelerine izin verildiği izlenimini yaratabilir - ki Hz. Muhammed'in Hz. Aişe'nin reşit olmasını beklemesi ve hatta muhtemelen bundan daha uzun süre beklemesi de dahil olmak üzere çeşitli nedenlerle durumun böyle olmadığını biliyoruz. Bu ifadenin tek mantıklı anlamı, birincil amenore olarak adlandırılan, bir kadının adet görmediği¹³ ancak hamile olabileceği bir durumu ifade etmesidir. Aslında bu tanıdığım bir kadının başına gelmişti. Hayatında hiç adet görmediği için hamile kalabileceğini hiç düşünmüyordu ancak 30'lu yaşlarına geldiğinde güzel, sağlıklı bir kız çocuğu doğurduğuna çok şaşırmıştı.

Ataerkilliğin Boşanmak İsteyen Kadınlara ve Velayet Konularına Yönelik Direnişi

Dini otoritelerin olağan iddiası, kadınların boşanmak isteyemeyeceği ve iki nedenden dolayı sadece erkeğin boşanabileceğidir:

13 Ayrıca bkz. Esed, Muhammed. a.g.e., s. 1160.

Birincisi, Kur'an 2:235'te bekleme süreleri henüz dolmamış boşanmış veya dul kadınlarla evlenmek isteyen erkeklerden söz ederken, bu erkeklere bekleme süreleri dolana kadar nikah bağını atmamalarını söyler ve Kur'an 2:237'de nikah bağından söz ederken bunun kocaların elinde olduğunu söyler. Her iki örnekte de hem evliliği hem de boşanmayı isteyen kişi kocadır ve dolayısıyla evliliği yürütecek ya da bitirecek anahtar elbette kocanın elindedir! Başka bir deyişle, Kur'an bunun nasıl olduğunu anlatır, nasıl olması gerektiğini öğütlediği kesindir.

Allah'ın ayet üstüne ayette eşler arasında adaleti sağlamak için büyük çaba sarf etmesinin ötesinde daha başka kanıta ihtiyacımız var mı? Üstelik kocanın uzlaşmaya varmadığı durumlarda kadınlara son çare olarak mehirlerini iade edip tek taraflı boşanma (hul) hakkını tanıyor ki verilen mehrin geri alınması aslında Kur'an'da kadına karşı ekonomik adaletsizlik olarak kabul edilir (2:229). Peygamber'in kadınların her koşulda boşanma hakkına riayet etmek için ne kadar ileri gidebileceğinin olağanüstü bir göstergesi olarak, biraz alışılmadık ve aşırı bir durumda, Cemile adlı bir kadın kocasıyla ilgili olarak kendisine gelip şöyle dediğinde boşanmalarına karar verdiği bilinmektedir:

"Vallahi! Karakterinde ya da imanında bir kusur yok fakat çirkinliğinden hiç hoşlanmıyorum. Vallahi ben Allah'tan korkmasaydım yanıma geldiğinde onun yüzüne tükürürdüm. Ey Allah'ın Resulü! Benim ne kadar güzel olduğumu, Sâbir'in de ne kadar çirkin bir adam olduğunu görüyorsunuz. Onu imanı ve karakterinden dolayı suçlamıyorum ancak günah işlemekten korkuyorum."¹⁴

14 Lang, Jeffrey. 1995. *Struggling to Surrender: Some Impressions from an American Convert to Islam*. Maryland: Amana Yayınları, s. 159.

Kadının kocasının fiziksel görünümünden hoşlanmamasından başka bir gerekçesi olmadığı ve üstelik bunu en acımasız şekilde, en ufak bir nezaket veya maruf belirtisi göstermeden ifade ettiği bu durumda bile, Peygamber yine de Cemile'nin boşanmasına izin vermiştir. Ancak koşullar göz önüne alındığında, Hz. Peygamber'in ilk önce Cemile'nin kocasının kendisine verdiği bahçeyi geri verip vermeyeceğini sormasına şaşırmadım. Yani aslında bu durumda Sâbit ile müzakere gerektirmeyen tek taraflı bir boşanma gerçekleşmiştir. Cemile bundan daha fazlasını vermeye hazır olduğunu söylediğinde, Peygamber "Hayır, bahçe yeterli" cevabını verir. Ardından, fiili bir fıkıh hukukçu olarak, Sâbit'e hem tek taraflı boşanmayı hem de anlaşmayı kabul etmesini emreder.¹⁵

Yine de çoğumuz "nikâh bağı"nın (isma) sadece kocanın elinde olan bir boşanma hakkı olduğunu, lafta kalmadığını ve kocanın karısından sebepli ya da sebepsiz kolayca boşanabileceği anlamına geldiğini duyarak büyüdük. Kadının uzlaşmaya yanaşmayan bir kocası varsa, aşağıdakiler olmadıkça genellikle boşanma başlatamaz:

Kadın boşanmak için iyi bir gerekçe sunarak kendini dini mahkemelerin merhametine bırakır (boşanmak isteyen erkekten bir gerekçe sunması bile istenmez) - bu zorlu bir süreçtir ve ülkeye, kültüre, fıkıh ekolüne ve yetkili fıkıh alimine bağlıdır. Ayrıca istenmeyen sonuçlar doğurabilir. Örneğin, sözlü taciz veya kadının okumasını veya çalışmasının engellenmesi, mahkeme sürecinin nerede, nasıl, neden veya kim tarafından yürütüldüğüne bağlı olarak yeterince ciddi görülmebilir.

15 A.g.e

Kadın 2:229 ayetine başvurarak tek taraflı bir boşanma (hul) gerçekleştirir ve Kur'an'ın emrettiği nafaka hakkının yanı sıra mehrin tamamından¹⁶ da vazgeçerek evliliği derhal fesheder. Öte yandan bu süreç velayet müzakerelerini zorlaştırabilir. Bununla birlikte, (çoğu durumda) adil olmayan tek taraflı boşanma mekanizması bile dini otoriteler tarafından daha kötü bir şekilde “düzenlenmiştir”; Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerin çoğunda artık bir kadının “tek taraflı” boşanmasının gerçekleşebilmesi için kocasının iznini alması gerekmektedir.¹⁷

Kadın evlilik sözleşmesinde kendisinin nikah bağının (isma) ortak sahibi olarak belirlenmesinde ısrar edecek kadar bilgili, cesur ve güçlüdür; böylece gözlemlenen bir durumun (boşanma kararını çoğunlukla erkeklerin vermesi) Kur'an'daki gerçeküstü tanımının İslami evlilik akdinde kalıcı yasal bir bütünleyici parçaya dönüşmesini engellemiştir.

Yukarıdakilerin hepsine basit ve oldukça açık bir çözüm, kocanın nikah bağını tek başına elinde tuttuğunu varsaymaktan vazgeçmektir. Ancak bu inanç ve geleneğin ne kadar yaygın olduğu göz önüne alındığında, bunu yapmanın tek yolu, her İslami evlilik akdine, her iki tarafın da nikah bağını (isma) ortaklaşa tuttuğunu, böylece herhangi birinin boşanmayı başlatabileceğini açık bir şekilde yazmak olacaktır; böylece Kur'an'ın kadınlara tanıdığı tek taraflı boşanma, bir kadının ayrılmak isteyen kişi olduğunda kendini kurtarmasının tek yolu olmasının aksine, başlangıçta amaçlandığı gibi son çare

16 Hibri, Azizah. 2000. An Introduction to Muslim Women's Rights. In *Windows of Faith: Muslim Women Scholar - Activists in North America*, ed. Gisela Webb, s. 70. New York: Syracuse Üniversitesi.

17 a.g.e., s. 71.

aracı olarak kalır. Bu, mehir, nafaka ve hatta muhtemelen velayetle ilgili tüm hususların bize verilen uygun Kur'anî yöntemlerle işlenmesini sağlayan ileriye dönük tek adil yoldur.

Çocuklar, velayet ve ziyaret hakları meselesine gelince, pek çok toplumda boşanmış annelerin çocuklarının velayetini bir dereceye kadar reddetme ve genellikle ziyaret haklarını da sınırlama konusunda ne kadar korkunç ve hatta acımasız olduğunu görmezden gelemeyiz. Kur'anî bir evlilikte buna karşı tek bir koruma olabilir: boşanma durumunda çocukların velayet ve ziyaret haklarının evlilik sözleşmesinde önceden belirtilmiş olması. Ne de olsa evlilik sözleşmeleri bunun için var ve gezegendeki diğer tüm topluluklardan daha uzun süredir elimizin altında. Bu durum damat adayı için bir sorun teşkil ederse, gelin adayı en azından evliliğe devam etmek için yeterli ortak değerlere sahip olup olmadıklarını çok geç olmadan bilecektir.

İkincisi, Kur'an'daki tüm boşanma anlatıları, boşanmayı erkeklerin başlattığı durumlar etrafında dönmektedir ve bunu başlatan kadınlar olduğunda ne olması gerektiğini açıklayan bir anlatı yoktur. Başka bir deyişle, dinler arası evlilikte olduğu gibi, Kur'an'ın kadınların boşanmayı başlatması konusunda sessiz kaldığı ve bu nedenle boşanamayacakları anlamına geldiği iddia edilmektedir. Kadınların tek taraflı olarak boşanmasından bahseden Bakara 229 ayeti bile, kocanın başlangıçta (haksız) bir boşanma başlattığı özel bir durum için özel bir talimat olduğundan reddedilmektedir. Bu, talimatları düşünmeden yerine getirmek için acele ederken mesajı almayı düpedüz reddetmenin canlı bir örneğidir. Dinler arası evlilik örneğinde olduğu gibi, Allah sadece eldeki soruna, bu durumda kocaların terk etme, haksız ya da tekrarlayan boşanmalar yoluyla eşlerine kötü davranması sorununa odaklanıyor olamaz

mı? Boşanma konusundaki ayetlerin çokluğu ve maruz kaldığımız haksız uygulamaların yaratıcı çeşitliliği elbette ortada. Yoksa bu ayetlerin her birinin, bir insan için geçerli olan ilkenin mutlaka diğeri için de geçerli olduğunu anlamak için, kocalarını haksız yere ve üst üste terk eden ve boşayanların kadınlar olduğu çılgınca varsayımsal bir dizi senaryoda ters cinsiyet rollerinde de ifade edilmesine mi ihtiyacımız var? Yine görüyoruz ki orman veya bütün mesaj bir kenara, tek başına bir ağaç hüküm sürmeye yeter.

Erkeklerin Boşanma İsteğine Doğmanın Direnişi: Sana Üç Ay, Bana Üç Kelime!

Boşanma ayetlerinde, doğmamış bir çocuğun kimliğinden şüphe edilmemesi için boşanma ilan edildikten sonra eşlerin beklemesi gereken süreye sık sık atıfta bulunulduğunu ve bu sürenin 2:228'de üç adet dönemi olarak tanımlandığını gördük. Dolayısıyla, örneğin bir kadının aklında başka biriyle evlenmek varsa ancak bu şart yerine getirildikten sonra gerçekleşebilir.

Ayrıca, bir erkek karısını boşadığını açıkladığında, karısını hemen evden kovmaması gerektiğini (malın başlangıçta kendisine ait olduğunu varsayarak) ve Talak suresi 1 ve 6. ayetlerde de ayrıntılı olarak açıklandığı gibi, bekleme süresi dolana kadar ve mali durumuna uygun olarak karısına eskisi gibi bakması gerektiğini gördük.

Kocası bu bekleme süresi boyunca fikrini değiştirirse ve boşanmaktan vazgeçerse, o zaman her şey yolunda demektir. Ancak fikrini tekrar değiştirir ve ikinci kez boşanma niyetini açıklarsa, o zaman karısını tutmak (saygı çerçevesinde) için sadece son bir şans vardır çünkü üçüncü kez boşanma ilan ederse, bu bekleme süresinin sonunda geçerli olacaktır. O za-

man bu Bakara suresi 229-230. ayetler uyarınca nihai olacaktır. Bundan sonra bu tutumundan vazgeçmesi söz konusu değildir ve ancak kadın bu arada başka bir erkekle evlenip boşanırsa erkek onunla yeniden evlenmeye hak kazanır (2:230), sanki kaptırılsan adama bir ders vermek ister gibi.

Yani temelde boşanma isteğinin ilk ifadesi modern “ayrılık” aşamasına eşdeğerdir ancak Kur'an çiftin cinsel ilişkiden kaçınarak en az üç adet döngüsü boyunca birlikte yaşama-ya devam etmesini emretmektedir. Bu muhtemelen kadının hamile olduğu ortaya çıkarsa ebeveynlik konusunda çatışma potansiyelini sınırlarken bir şeyleri yeniden düşünmeye teşvik etmek içindir. Bu süre zarfında (genellikle üç ay) kocanın fikrini değiştirmesine fırsat verilir, ancak bir noktaya kadar: burada Allah'ın, boşanma ve bekleme mekanizmasının kocalar tarafından saygısızca ve kötüye kullanılmasını sınırlama konusunda açık niyeti olduğu görülmektedir.

Peki gerçekte ne olur?

Birincisi, Kur'an'ın biyolojik ya da duygusal olarak işlerin yoluna girmesi için üç ay birlikte yaşama hükmünü tamamen görmezden gelme eğilimi vardır; hatta üç aylık bekleme süresi kadına dayatılırken, hemen gidip başka biriyle evlenmekte özgür olduğu düşünülen kocaya dayatılmamaktadır. Bu durum, Kur'an'ın bekleme süresine biyolojik/gebelik nedenleriyle kadınla ilgili olarak atıfta bulunduğu, ancak kocayla ilgili herhangi bir atıfta bulunmadığı ileri sürülerek gerekçelendirilmektedir. Gerçi hiç kimse “Talak” adlı surenin girişinde yer alan ve boşanan kocanın karısını bekleme süresi boyunca evden kovmamasını ve ona baskı yapmamasını söyleyen ifadeden bahsetmiyor. Yoksa adamın başka bir kadınla evlenip onu aynı eve getirmesinin sorun olmayacağına, bunun taciz

ve baskı oluşturmayaacağına mı inanacağız? Kocanın ikinci bir evi varsa ve hayatına başka bir kadınla devam ederken bile karısına eskisi gibi bakmaya gücü yetiyorsa, bu durum Talak suresi 1-6. ayetlerinin bekleme süresiyle ilgili amacını kesinlikle gözden kaçırmak olur.

İkincisi ve daha ilginç olanı ise, Kur'an'daki boşanma kuralının tersine çevrilmesidir. Kur'an hiçbir zaman kocalara boşanma niyetlerini üç kez beyan etmeleri gerektiğini söylememiştir: sadece bir kez beyan etmek ve üç aylık bekleme süresinin sonunda bu beyandan geri dönmek yeterli olacaktır. Allah onlara daha ziyade, ortamın yatışması için bekleme süresince sadece iki kez başlattıkları boşanma niyeti konusunda fikirlerini değiştirebileceklerini söylemiştir. Bu da sorumlu davranmalarını sağlamak için açık bir tekliftir.

Her halükârda sonuç, boşanmak isteyen bir kocanın genellikle boşanma ilanını mümkün olduğunca hızlı bir şekilde üç kez arka arkaya, muhtemelen üç saniyeden fazla sürmeden, üç ayı yerine getirme ihtiyacı hissetmeden söylemesidir. Çünkü az önce de belirtildiği gibi bunun bir kadın meselesi olduğu argümanıya erkek zaten bundan muaf tutulmuştur. Çocukluğumda, 10-11 yaşlarındayken izlediğim harika Mısır filmlerinden bir sahneyi çok net hatırlıyorum: Sorunlu evlilikleri olan bir çift hararetli bir tartışmaya giriyor ve adam “Boş ol!” diyor, kadın afallayıp titremeye ve “Hayır!” diye yalvarmaya başlayınca müzik birkaç saniyeliğine dramatik bir hal alıyor, ardından bir “Boş ol!” daha geliyor. Ve müzik bir kademe daha yükseliyor ve kadın artık kendinden geçmiş ve gözyaşları içinde. Ve sonra adam üçüncü kez “Boş ol!” cümlesini söylediğinde son darbe iniyor. Hem müzik hem de kadın artık dayanılmaz sıkıntılı bir hal içerisinde. Ve tüm bunlar bir dakikadan kısa bir süre içinde gerçekleşiyor.

HZ. AYŞE’NİN HZ. MUHAMMED İLE ÇOCUK YAŞTAYKEN EVLENDİĞİ DOĞRU MUDUR?¹



Dr. Joshua J. Little

Groningen Üniversitesi Yahudi, Hristiyan ve İslam Kökenleri Bölümünde
Araştırma Görevlisi

2022 yılının sonlarında Oxford Üniversitesi’nde “Hz. Âişe’nin Evlilik Yaşı Hadisi: Erken Dönem İslam Tarihi Hafızasının Evrimi Üzerine Bir Çalışma” başlıklı doktora tezi-mi başarıyla savundum. Kısa bir süre sonra, bu tezin sonuçları Javad Hashmi tarafından New Lines Magazine’de² yayınlanan bir makalede özetlendi ve büyük ilgi topladı: Makale İslami sosyal medya alanlarında geniş çapta paylaşıldı ve araştırmanın başka özetleri Independent Türkçe,³ *Şarkul Avsat*⁴ ve *Haber*

- 1 Makalenin orijinal haline erişmek için: <https://islamicorigins.com/a-summary-of-my-phd-research/>
- 2 Javad T. Hashmi, “Oxford Study Sheds Light on Muhammad’s ‘Underage’ Wife Aisha”, *New Lines Magazine* (28/Ekim/2022): <https://newlinesmag.com/essays/oxford-study-sheds-light-on-muhammads-underage-wife-aisha/>
- 3 “Oxford araştırması tartışma yarattı: Hz. Muhammed’in Hz. Aişe ile küçük yaşta evlendiği iddiası doğru mu?”, *Independent, Türkçe* (1/Kasım/2022): <https://www.indyturk.com/node/571231/d%C3%BCnya/oxford-ara%C5%9Ft%C4%B1rmas%C4%B1-tart%C4%B1%C5%9Fma-yaratt%C4%B1-hz-muhammedin-hz-ai%C5%9Fe-ile-k%C3%BC%C3%A7%C3%BCK-ya%C5%9Ftayken>
- 4 “Oxford araştırması tartışma yarattı: Hz. Muhammed’in Hz. Aişe ile küçük yaşta evlendiği iddiası doğru mu?”, *Şarkul Avsat* (1/Kasım/2022): <https://turkish.>

*Vakti*⁵ gibi medya organlarında yer aldı. Birçok okuyucu anlaşılır bir şekilde çalışma hakkında daha fazla ayrıntı talep etti, ben de bu amaçla ilk olarak akademik sosyal yardım blogumda (IslamicOrigins.com)⁶ yayınlanan bu makaleyi kaleme aldım. Doktora tezimin kısaltılmamış tam versiyonu da artık aynı blogdan⁷ indirilebilir, ancak bu makale de okuyuculara tezimin kısa bir özeti—veya tezime giriş—olarak fayda sağlayabilir. Alternatif bir video ders özeti de YouTube'da The Impactful Scholar kanalında⁸ bulunabilir, Türkçe çevirisi ve dublajı da Dini Cevaplar kanalında mevcuttur.⁹

Kısacası, aşağıda doktora tezimin bölüm bölüm bir özeti yer almakta olup, blogumda yayınlanan orijinal versiyonundan biraz daha günceldir: birkaç kelimeyi değiştirmenin ve giriş bölümünü elden geçirmenin yanı sıra, geçtiğimiz yıl tezime yönelik yapılan bazı eleştiriler hakkında kısaca yorum yaptığım bir sonsöz ekledim.

aawsat.com/home/article/3963956/oxford-ara%C5%9F%C4%B1rmas%C4%B1-tart%C4%B1%C5%9Fma-yaratt%C4%B1-hz-muhammedin-hz-ai%C5%9Fe-ile-k%C3%BC%C3%A7%C3%BCK-ya%C5%9Ftayken

- 5 “Hz. Muhammed’in Hz. Ayşe ile 9 yaşındayken evlendiği iddiası, asılsız çıktı”, *Haber Vakti* (1/Kasım/2022): <https://www.habervakti.com/hz-muhammedin-hz-ayse-ile-9-yasindayken-evlendigi-iddiasi-asilsiz-cikti>
- 6 Joshua J. Little, “A Summary of my PhD Research on the Aisha Hadith”, *IslamicOrigins* blogu (25/Şubat/2023): <https://islamicorigins.com/a-summary-of-my-phd-research/>
- 7 *Id.*, “The Unabridged Version of My PhD Thesis”, *IslamicOrigins* blogu (7/Mart/2023): <https://islamicorigins.com/the-unabridged-version-of-my-phd-thesis/>
- 8 Joshua J. Little, “Why the Aisha Marital Age Hadith is a FORGERY”, *The Impactful Scholar [MPAC Research Channel]* (25/Şubat/2023): <https://www.youtube.com/watch?v=zr6mBLEPw8>
- 9 Joshua J. Little (çev. Yasin Kara ve Beyza Aksoy), “Hz. Ayşe’nin Evlilik Yaşı Hadisi Neden Bir Uydurmadır?”, *Dini Cevaplar* (4/Ağustos/2023): <https://www.youtube.com/watch?v=3WfV3HeYvXk>

Giriş

Başlangıç olarak, Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî, Gautier Juynboll, Selâhaddin el-İdlibî, Jonathan Brown ve Yasmin Amin'in yorumları da dâhil olmak üzere, geçmişte bu hadisin sahilhliğı üzerine yapılan bazı kayda değır yorumları inceledim ve çeşitli şekillerde onların yöntem ve sonuçlarına katılıp katılmadığımı belirttim.

1. Bölüm:

Yöntemler ve Tartışmalar

Daha sonra, öncelikle söz konusu hadise yönelik duyulan genel şüpheciliğın çeşitli nedenlerini belirttim ve son yüzyılda hadis çalışmalarında ortaya konulan başlıca tarihlendirme yöntemlerinin çoğunu inceledim:

1. Joseph Schacht'ın Hadis atıf tiplerine dayalı göreceli tarihlendirmesi, ki ben bu tarihlendirmeyi farklılık kriteri ile birlikte hadis atıflarının kronolojisine ve en eski eserlerdeki farklı Hadis tiplerine dayanarak savunuyorum.
2. Schacht'ın sessizlik argümanlarını, geçersiz olduğı durumları kabul ederken (uygun olmayan hadisleri alıntılamadaki başarısızlıklar ve en azından başlangıçta uygun hadisleri alıntılamadaki bölgeler arası başarısızlıklar) belirli parametreler dahilinde savunuyorum (büyük otoritelerden uygun hadisleri alıntılamadaki bölge içi başarısızlıklar).
3. Harald Motzki'nin gelenek-tarihsel kaynak analizini, Gerald Hawting, Christopher Melchert ve Paul Gledhill'in eleştirilerini takiben, sağlam olmadığı için

(yani yanlış bir ikileme dayandığı, daha dinamik yanlış oluşum modellerini göz ardı ettiği, erken dönem hızlı değişimi göz ardı ettiği vb. için) reddediyorum.

4. “Ortak bağlantı” yöntemi (veya yöntemler ailesi), Schacht’tan Motzki’ye kadar tüm diyalektiğin izini sürerek ve tüm farklı yorum ve eleştirileri (her ikisinin de güçlü ve zayıf yönleriyle birlikte) not ederek, isnad-cum-matn (ortak ravi endeksli isnad metin tenkidi) analizinin eleştirel ve tutarlı bir versiyonunun savunulmasıyla sonuçlanmaktadır.

Ek olarak, ortak bağlantının en azından kendi hadislerinin mevcut, temel formunun parafrastik *formülâtörü* olduğu konusundaki fikir birliğini belirtmeden önce, ortak bağlantının (uyduran ile aktaran) rolü hakkındaki farklı görüşleri özetledim ve ayrıca ortak bağlantı öncesi “tek zincirli” isnadların doğruluğu konusunda ihtiyatlı olmanın önemine dikkat çekmek için hadis aktarımının yerleşik kronolojisini ekledim.

2. Bölüm:

Bir İsnad-Cum-Matn (Ortak Ravi Endeksli

İsnad Metin Tenkidi) Analizi

Daha sonra hadisin mevcut tüm versiyonlarını, hatta daha belirsiz olanlarını bile bulmak için,—Arent Wensinck’in *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Gautier Juynboll’un *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*, Yūsuf b. Abdurrahman el-Mizzī’nin *Tuhfat el-Eṣrāf bi-Ma’rifat el-Eṭrāf*, Beṣṣār Ma’rūf ve diğerlerinin *el-Mūsneḍ el-Cāmī*, *Islamweb* ve *Shamela* adlı eserlerin bulunduğu—çeşitli antolojiler ve veri tabanları aracılığıyla, ilgili her unsurun ve anahtar ifadenin tüm kombinasyonlarını kullandım. Böylece 200’den fazla ver-

siyonunu buldum ve bunların hepsini harmanladım, tercüme ettim ve transliterasyonunu (harf çevirisini) yaptım, böylece bu hadis için kendi özel antolojimi oluşturdum. Buna ek olarak, bu hadisin tüm isnadlarında adı geçen bütün ravilerin temel bilgilerini hadisle ilgili çeşitli prosopografi eserlerinden sentezleyerek, ne zaman doğdukları ve öldükleri; nerede yaşadıkları; kimden ve kime naklettikleri; ve diğer alimlerin onlar hakkında ne söyledikleri üzerine kendi biyografik sözlüğümü oluşturdum.

Daha sonra, yeni bir tür hadis diyagramı oluşturdum ve buraya sadece hadisin tüm isnadlarını değil, aynı zamanda tüm metinlerini de yerleştirdim. İsnadları oluşturan ravilere (her biri çevrimiçi bir biyografik sözlükte kendileriyle ilgili bir girdiye köprülenmiştir), coğrafi kökenlerini bir bakışta anlaşılır kılmak için renkler verilmiştir; ve metinleri oluşturan unsurlara da aynı şekilde, benzerlik—ya da benzemezlik—seviyelerini bir bakışta anlaşılır kılmak için renkler verilmiştir.

Bundan sonra, isnad-cum-matn (ortak ravi endeksli isnad metin tenkidi) analizini uygulamak basit bir işlem (kesinlikle son derece zaman alıcı olsa da), bu da iki şekilde gerçekleştirilebilir. İlk olarak, metinlere bakabilir ve bunları öğelerindeki ve ifadelerindeki benzerlik veya benzemezlik düzeyine göre metinsel kümeler—aileler ve alt aileler—halinde düzenleyebilirsiniz; daha sonra, bu metinsel ailelerin ve alt ailelerin “ortak bağlantılar” ve “kısmi ortak bağlantılar” atıflarıyla uyuşup uyuşmadığını görmek için bu bulguları ilgili versiyonların isnadlarıyla çapraz referans yapabilirsiniz. Ya da alternatif bir şekilde: ilk olarak, versiyonları isnadlarında atıfta bulunulan “kısmi ortak bağlantılar” ve “ortak bağlantılar”a göre kümeleyebilirsiniz; daha sonra, ortaya çıkan kümelerin metinlerini karşılaştırarak, içsel olarak daha benzer olup olma-

dıklarını—varsayılan ortak kaynaklarıyla örtüşüp örtüşmediklerini—görebilirsiniz. İsnad-cum-matn analizi belirli unsurlar veya ifadeler ile belirli atıfta bulunulan kaynaklar arasındaki ilişkinin—diğerlerine kıyasla—genellikle ilgili versiyonların ortak kaynağın orijinal düzeltmesinden bir şeyleri az çok doğru bir şekilde korumuş olmasıyla açıklandığını öne sürer. (Tersine, ortak bir kaynağa atfedilen metinler birbirinden farklı olduğunda veya diğer figürlere atfedilenlere birbirlerinden daha çok benzediğinde, bu durum bulaşma, ödünç alma ve yanlış atfın ortaya çıkmasıyla tutarlıdır.)

Bu yöntemin sistematik ve tutarlı bir şekilde evlilik yaşı hadislerine uygulanmasıyla, ayırt edici gelenekler, altta yatan düzeltmeleri böylece yeniden inşa edilebilen aşağıdaki ortak bağlantılarla ilişkilendirilebilir:

İşhāk b. Rāhūye (ö. 238/853) [Horasanlı]

Yahyá b. Âdem [Kufeli]—el-Hasan b. Hayy [Kufeli]:

Yirmi bir yaşında bir büyükanne gördü; asgari gebelik yaşı dokuzdur; Âişe'nin evliliği dokuz yaşında gerçekleşti.

el-Haccâc b. Ebî Manî (ö. 216/831-sonrası) [Levanten]

Ubeydullâh b. Ebî Ziyâd [Levantine]—İbn Şihâb ez-Zühri [Medine-Levanten]:

Âişe ile evlendi; Hatice'den sonra; bir rüyada gösterildi; Mekke'de altı yaşında evlendiler; (evliliğin) gerçekleşmesi; Hicret; dokuz (yaşında); Âişe'nin şeceresi; bakire; Ebû Bekir'in ismi.

el-Vâkidî (ö. 207/823) [Medineli]

Abdulvâhid b. Meymûn [Medineli]—Hâbib [Medineli]:

Hatice'nin vefatı; Âişe bir melek tarafından gösterildi; Pey-

gamberin Âişe'nin ailesi ile etkileşimleri; Âişe'nin doğumu; Âişe'nin altı yaşında evliliği; Sevde ile evliliği.

Muḥammad b. el-Ḥasan (ö. MS 9. yüzyılın başı) [Kufeli]

Süfyān es-Sevrī [Kufeli]—Sa'd b. İbrāhīm [Medineli]—el-Kāsım b. Muḥammed [Medineli]—Âişe [Medineli]:

Evlilik altı yaşında; (evliliğin) gerçekleşmesi dokuz yaşında; Şevvāl'de gerçekleşti; [O (Âişe) tercih edilen ești; O (Âişe), kadınların Şevvāl ayında zifafa girmelerini tercih ediyordu].

Abser b. el-Kāsım (ö. 178/794-795) [Kufeli]

Muṭarrif [Kufeli]—Ebū İshāk [Kufeli]—Ebū Ubeyde [Kufeli]—Âişe [Medineli]:

Evlilik dokuz yaşında; birlikte dokuz yıl.

Ebū Avāne el-Vaḍḍāḥ (d. 176/792) [Vasitli-Basralı]

Abdulmalik b. Umeyr [Kufeli]—Âişe [Medineli]:

Özel nitelikler; evlilik altı/yedi yaşında; melek görüntüsünü getirdi; (evliliğin) gerçekleşmesi dokuz yaşında; Cebrail'le karşılaşma; en çok sevilen; hastalık; melekler.

İsrāil b. Yūnus (ö. 160-162/776-779) [Kufeli]

Ebū İshāk [Kufeli]—Ebū Ubeyde [Kufeli]:

Âişe altı yaşında evlendi; (evliliğin) gerçekleşmesi dokuz yaşında; Peygamber, o (Âişe) on sekiz yaşındayken vefat etti.

Sulaymān el-Ameş (ö. 147-148/764-766) [Kufeli]

İbrāhīm [Kufeli]—el-Esved [Kufeli]—Âişe [Medineli]:

Evlilik dokuz yaşında; [[birlikte dokuz yıl]/[Peygamber, o (Âişe) on sekiz yaşındayken vefat etti]].

[Bununla birlikte, el-Ameş'in ortak bağlantı statüsü oldukça zayıftır, mudallis Ebū Muāviye'nin aktarımına ve biri

muhtemelen diğerinden ödünç alınmış iki paralel, ikincil görünümlü tek bir zincire dayanmaktadır.]

Hişām b. Urve (ö. 146-147/763-765) [Medineli]

Urve [Medineli]:

Âişe altı ya da yedi yaşında evlendi; (evliliğin) gerçekleşmesi dokuz yaşında.

Hişām b. Urve (ö. 146-147/763-765) [Medineli]

Urve [Medineli]:

Âişe altı ya da yedi yaşında evlendi; (evliliğin) gerçekleşmesi dokuz yaşında.

Bilinmeyen:

Peygamber, O (Âişe) on sekiz yaşındayken vefat etti.

Hişām b. Urve (ö. 146-147/763-765) [Medineli]

Urve [Medineli]:

Urve, [el-Velīd b.] Abdulmalik'e yazdı; [Hatice'nin ölümü;] Âişe'nin evliliği, Hatice'nin ölümünden sonra; Âişe'nin rüyada görülmesi; evlilik altı yaşında; (evliliğin) gerçekleşmesi, Hicretten sonra, dokuz yaşında; [Âişe'nin vefatı].

Hişām b. Urve (ö. 146-147/763-765) [Medineli]

Urve [Medineli]—Âişe:

Evlilik altı yaşında; Hicret; hastalık, saç; sallanma; evlilik hazırlığı; (evliliğin) gerçekleşmesi dokuz yaşında.

İsmâil b. Ebī Hâlid (ö. 146/763-764) [Kufeli]

Abdurrahmān b. Ebī ed-Ḍaḥḥāk [bilinmiyor]—
Abdurrahmān b. Muḥammed [bilinmiyor]:

Abdullāh b. Şafvān ve başka bir kimse Âişe'ye gelerek, onun dokuz özel niteliğinden bahsetti; melek görüntüsünü

getirdi; evlilik yedi yaşında; (evliliğin) gerçekleşmesi dokuz yaşında; bakire; vahiy battaniye altında iken (geldi); en çok sevilen; Kur'an mesajı ve toplumsal çöküş; Cebraîl'le karşılaşma; Peygamber'in vefatı ve melek.

Muhammed b. Amr (ö. 144-145/761-763) [Medineli]

Yahyá [Medineli] & Ebû Seleme [Medineli]:

Havle, Peygamber'i Âişe ve Sevede'ye evlenme teklifi etmeye ikna eder; Havle, Ümmü Rûmân'a haber getirir ve Ebû Bekir'i bekler; Ebû Bekir teklifin geçerliliğini sorgular, ancak Peygamber onun endişelerini giderir; Ümmü Rûmân, Havle'ye el-Muṭ'im'in oğluyla önceden nişanlandığını bildirir; Ebû Bekir el-Muṭ'im'i ve eşini ziyaret eder, onlar da dinî gerekçelerle nişanı iptal eder ve (bunun üzerine) Ebû Bekir rahatlar; Ebû Bekir Peygamber'e haber gönderir ve Âişe'yi onunla nişanlar; kız altı yaşındadır; Havle daha sonra Sevede'ye gider ve teklifi saygıdeğer babasına iletir, o da evliliği onaylar; Sevede'nin babası Peygamber'e haber gönderir ve onu onunla nişanlar; Sevede'nin erkek kardeşi bunu onaylamaz, ancak daha sonra bunu yaptığına pişman olur.

—Âişe [Medineli]:

Hicret; kadın; sallanma; saçları omuz hizasında; evlilik hazırlığı; evliliğin gerçekleşmesi; Sa'd yiyecek getirir; dokuz (yaşında).

Buna karşın, aşağıdaki kilit figürlerden gelen aktarımların birbirinden farklı olduğu ortaya çıkmıştır; bu da onların başka kaynaklardan türetilen, birbirini izleyen ancak koordine edilmemiş yanlış atıfların hedefi olmasıyla tutarlıdır:

- Şerik b. Abdullâh'a (ö. 177-178/793-795) yapılan atıflar temelde birbiriyle çelişir ve ortak bağlantı İsrâil ve kısmi ortak bağlantılar Cerir veya Hammâd b. Zeyd (ortak bağlantı Hişâm'dan) versiyonlarından ödünç alınmış gibi görünürler.
- Ebû İshâk es-Sabî'ye (ö. 127-128/744-746) yapılan atıflar temelde birbiriyle çelişir ve ortak bağlantılar el-Ameş ve Hişâm geleneklerinin çeşitli yinelemelerinden ödünç alınmış gibi görünürler.
- İbn Şihâb ez-Zühri'ye (ö. 124/741-742) yapılan atıflar oldukça tutarsızdır ve kısmi ortak bağlantı Ebû Muâviye ve ortak bağlantı İsrâil versiyonlarından ödünç alınmış gibi görünmektedir, Hz. Âişe hakkında gerçek bir biyografik raporun Zühri'ye kadar izi sürülebilmesine rağmen, bu rapor evlilik yaşı unsurlarından yoksundu (ki bu unsurlar meşhur Vâkidî tarafından eklenmiştir).
- Ebû Seleme'ye (ö. 94/712-713 veya 104/722-723) atıflar temelde birbiriyle çelişir ve Hişâm tarafından yayılan iki farklı gelenekten ödünç alınmış gibi görünürler: basit bir versiyon (özellikle kısmi ortak bağlantı Vüheyb'inki), alınmış ve yeni bir tek Mısır-Medine zinciri verilmiştir; ve diğer birkaç ayrı raporla birleştirilen ve yeni bir tek Medine zinciri verilen ayrıntılı bir version ortak bağlantı Muḥammad b. Amr tarafından alınmıştır.
- Câbir b. Zeyd'e (ö. 93/711-712 veya 103/721-722) yapılan atıflar, ilk bakışta mümkün olsa da (yani oldukça benzer görünse de), temel ayrıntılarda birbiriyle çelişir, şüpheli derecede ayrıntılı ve prosopografiktir ve ortak bağlantı İsrâil geleneği de dahil olmak

üzere birkaç farklı kaynaktan bir araya getirilmiş gibi görünmektedir.

- Urve b. ez-Zübeyr'e (ö. 93-95/711-714 veya 101/719-720) yapılan atıflar oldukça farklıdır; bunlardan biri kısmi ortak bağlantı Süfyân es-Sevrî'den (ortak bağlantı Hişâm'dan gelen daha geniş gelenek içinde) ödünç alınmıştır. Bir diğeri (ortak bağlantı Hişâm'dan) kısmi ortak bağlantı İbn Ebî ez-Zinâd versiyonunun bir interpolasyonu ve bir diğeri (kısmi ortak bağlantı Ma' mer'dan) görünüşe göre oluşturulma ürünüdür ve muhtemelen her halükarda ortak bağlantı Hişâm'dan türemiştir. Tüm bunlar geriye sadece Hişâm'ın babasından teyit edilmemiş aktarımlarını bırakmaktadır ki Hişâm bunları en azından büyük ölçüde değiştirmiş ve birbirini takip eden yeniden anlatımlarda güncellemiştir.
- Esved b. Yezîd'e (ö. 75/694-695) yapılan atıflar temelde birbiriyle çelişmektedir; biri meşhur İfk hadisinin tahrif edilmiş bir versiyonudur, diğeri ise bütünüyle doğrulanmamıştır.
- Hz. Âişe bt. Ebî Bekir'e (ö. 57-58/677-678) yapılan atıflar temelde birbiriyle çelişir ve çoğu açıkça güçlendirmelerin ve sonradan eklemelerin ürünüdür.

Benzer mülahazalar, ya doğrudan yukarıda zikredilen geleneklerden bariz bir şekilde ödünç alınan ya da ayrıntılı ikincil yapılar gibi görünen diğer figürlere (Katâde b. Di'âme, Hâbîbü'l-A'vâr ve Abdullâh b. Abbâs gibi) yönelik geri kalan münferit tek zincirli atıflarının tümü için de geçerlidir. Abdullâh b. Muhammed b. Ukayl ve İsmâil b. Cafer'e yapılanlar gibi diğer doğrulanmamış atıflar, başka gerekçelerle (isnad

eksikliği veya şüpheli polemik koşullarında kaydedilmiş olması gibi) şüphelidir.

Tüm bunların sonucu açıktır: Bu hadisin İsrâîl b. Yûnus (ö. 160-162/776-779), Süleyman el-Ameş (ö. 147-148/764-766), Hişâm b. Urve (ö. 146-147/763-765), İsmâîl b. Ebî Hâlid (ö. 146/763-764) ve Muḥammed b. Amr (ö. 144-145/761-763) gibi adı geçen ortak bağlantılardan daha öncesine izi sürülemez. Kesinlikle—en azından isnad-cum-matn analizi temelinde—bırakın Hz. Âişe'yi, Ebû İshâk'a, ez-Zuhrî'ye veya Urve'ye kadar bile izi sürülemez.

Bölüm 3:

Eleştirel Bir Analiz

Daha sonra, bu yeniden yapılandırılmış ortak bağlantı düzeltmelerini bir dizi biçim-eleştirel, coğrafi ve tarihsel-eleştirel analize tabi tutarak daha derin bir dizi sonuca ulaştım.

Biçim Eleştirisi

Ortak bağlantı düzeltmelerinin ve geri kalan tüm versiyonların temel formları ve yapıları karşılaştırıldığında, ortak bir formülün hakim olduğu ve bunun istisnalarının her zaman ikincil yeniden formülasyonlar (örneğin, kısmi ortak bağlantı veya alt kısmi ortak bağlantı düzeltmeleri) olduğu açıkça ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, farklı kaynaklara atıfta bulunmalarına rağmen, evlilik yaşı hadisinin tüm versiyonları, ortak bir olayın bağımsız hatıralarından veya tasvirlerinden ziyade, ortak bir anlatı kökeninden, tek bir *temel hadisten* türemiş gibi görünmektedir. Bu hadisin farklı isnad ve tarikleri göz önünde bulundurulduğunda, bu durum ortak bir kaynağın kasıtlı ya da kasıtsız olarak gizlendiğini ya da bastırıldığını göstermektedir.

Sorulması gereken yegane soru şudur: Bu nihai kaynak kimdi? Hz. Âişe'nin kendisi mi, yoksa daha sonra gelen biri—mesela yeğeni Urve ya da Urve'nin oğlu Hişâm—mıydı?

Standart metin eleştirisi ilkesi olan *utrum in alterum abiturum erat* (“hangisinin diğerine yol açması daha muhtemeldir?”) ilkesinin uygulanmasıyla, bu hadis için gerçek bir süper ortak bağlantı olarak çağdaşlarının üzerinde yükselen Hişâm'ın düzeltmesinin ya söz konusu temel hadisi yansıtmaya en yakın olduğu ya da sadece o olduğu ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle, onun “altı ya da yedi yaşında evlenip dokuz yaşında zifafa girdiler” şeklindeki orijinal, muğlak formülasyonu, tüm versiyonlar arasında benzersiz bir şekilde, diğer tüm versiyonların (çok nadir ve geç “on” hariç) ortaya çıkışını, belirtme, birleştirme, kâtip hatası vb. gibi standart mekanizmalar yoluyla açıklayabilir. Böylece, “altı ya da yedi yaşında evlendi ve dokuz yaşında zifafa girdi” (orijinal olarak Hişâm) çeşitli şekillerde “altı yaşında evlendi ve dokuz yaşında zifafa girdi” (zaman zaman Hişâm ve daha sonra Muhammed b. Amr, İsrâîl, Muhammed b. el-Hasan, el-Haccâc b. Ebî Manî, vd.); “yedide evlendi ve dokuzda zifafa girdi” (zaman zaman Hişâm ve sonra İsmâîl b. Ebî Hâlid); “dokuzda veya yedide evlendi” (İbn Sa‘d’a göre Ma‘mer); ve “dokuzda evlendi” (el-Ameş ve sonra Abser) versiyonlarına dönüşmüştür.

Coğrafya ve Sessizlikten Gelen Argümanlar: İsnadların Kanıtları

Evlilik yaşı hadisinin en eski ravilerinin coğrafi menşei incelendiğinde çarpıcı bir gerçek ortaya çıkmaktadır: Bu ravilerin hepsi Iraklı (ezici çoğunluğu Kufeli) ya da iki örnekte (Muhammed b. Amr ve Hişâm) Irak’a taşınan ve hadisi onlarca

Iraklı öğrenciye aktaran Medinelilerdir. Bu ezici Iraklı (özellikle Kufeli) birlikteliği, hadisin kökeninin o bölgede olduğunu hemen akla getirmektedir.

Bununla birlikte Hişâm söz konusu olduğunda dört görünür istisna vardır; Hişâm henüz Medine'deyken hadisi aktardığı anlaşılan dört öğrenci şunlardır: Medine'de Hişâm'la tanışan gezgin bir Basralı olan Ma'mer b. Râşid (ö. 152-154/769-771); Abdurrahmân b. Ebî ez-Zinâd (ö. 164/780-781 veya 174/790-791), Medineli; Saîd b. Abdurrahmân (ö. 172/788-789 ya da 194-196/809-812); ve yine bir Medineli olan Abdullâh b. Muḥammad b. Yahyâ b. Urve (MS 9. yy. başı). Ne var ki bu aktarımların hepsi şüpheli ya da muğlaktır:

- Abdullah'tan gelen nakil tamamen münferittir ve metin, alışılmadık derecede özel bazı detaylar içerir, bunların hepsi güncellenmiş bir metini destekleyen bir dalış (yani yanlış, ikincil bir isnad) gibi görünmesine neden olur. (Bu isnad aynı zamanda za'îf ve matrûk/münker geleneklerini de içermektedir).
- Saîd, tesadüfen Irak'a taşınmış bir Medinelidir; ondan gelen aktarım tamamen izole edilmiştir; ve Saîd doğmadan önce (157/773-774) Hişâm'ın öldüğü (146-147/763-765) bildirildiğine göre, Hişâm'dan (ister Medine'de ister Irak'ta olsun) haber almış olması kronolojik olarak imkânsızdır.
- Ma'mer'e ancak isnad-cum-matn analizi aracılığıyla, Abdürrezzâk'ın (versiyonunu büyük ölçüde yabancı unsurlarla değiştirmiş ve isnadı da değiştirmiştir) ve özellikle İbn Sa'd'ın (aktarımı Farklılık Kriterine göre ayrıcalıklı olacaktır) paralel aktarımlarına dayanarak, hadisin biraz bozuk olan aşağıdaki versiyonu pozitif

olarak atfedilebilir: “Zührî ve Hişâm b. Urve şöyle dedi: Peygamber, Âişe ile dokuz veya yedi yaşında bir kız iken evlendi.” Bu versiyon, Hişâm’dan gelen diğer tüm aktarımlarla desteklenmez, bu da onun bunu dolaylı olarak (kusurlu bir yazıyla ve/veya bir aracı vasıtasıyla) elde etmiş olmasıyla tutarlıdır. Böylece Ma‘mer’in hadisi doğrudan Hişâm’dan duyduğuna dair kesinlik (ki bu Medine’de bir yerleşikliği gerektirir) ortadan kalkmıştır.

- İbn Ebî ez-Zinâd’ın durumu daha az açıktır ve hadisi Medine’de Hişâm’dan aldığını destekleyen iki delil vardır. Birincisi, hadisi Vâkıdî’ye nakletmiştir ki Vâkıdî, İbn Asabî ez-Zinâd yaşadığı sürece Medine’de kalmıştır; dolayısıyla hadisi doğrudan İbn Asabî ez-Zinâd’dan almışsa bu ancak Medine’de gerçekleşmiş olabilir. İkinci olarak, İbn Ebî ez-Zinâd’ı MS 760-762 gibi geç bir tarihte, Hişâm’ın Irak’taki ölümünden çok kısa bir süre önce Medine’ye yerleştiren bir rapor vardır - bu da bu iki gelenek arasında herhangi bir Medine dışı aktarımın gerçekleşmesi için yalnızca küçük bir zaman aralığı bırakmaktadır. Bununla birlikte, Vâkıdî’nin Irak’a taşınmış olması, uydurmacılığıyla meşhur olması ve naklettiği bu hadisin diğer tüm versiyonlarını açıkça enterpolasyona tabi tutması ya da yanlış bir şekilde atfetmesi tesadüf değildir. Dahası, İbn Ebî ez-Zinâd’ın da Irak’a taşındığı ve aslında hiçbir zaman “Hişâm bana bildirdi” dediği aktarılmadığı (yani, aslında doğrudan aktarım iddiasında bulunduğu tasvir edilmediği) ve özellikle Irak’a taşındıktan sonra güvenilir hale

geldiği hatırlanmaktadır. Dolayısıyla durum, bazı küçük yanlış atıfların meydana gelmiş olması için idealdir.

Böylece göz ardı edilemez bir tesadüfle karşı karşıya kalıyoruz: Neredeyse tüm işaretler Irak'ı göstermektedir ve iddia edilen dört istisna (1) Hişâm'ın ölümünden sonra doğduğu bildirilen bir Medine-Bağdatlı geleneğe—başka bir geleneğin aktarımları içinde izole bir varyantta ortaya çıkan—tek zincirli bir atıfıdır; (2) belirgin bir şekilde farklı—alınışılmadık derecede ayrıntılı ve ikincil görünümlü—bir metnin, dalışa benzeyen bir Medineli raviye tek bir zincirin atfedilmesi; (3) gezgin Basralı ravi Ma'mer b. Râşid'den temelde farklı ve doğrulanmamış bir aktarım olması (Hişâm'la Medine'de tanışmış ancak birkaç kez evine dönmüş olabilir), Hişâm'dan bozuk, dolaylı bir aktarım olmasıyla tutarlıdır; ve (4) Medineli kısmi ortak bağlantı Abdurrahmân b. Ebî ez-Zinâd'ın aktarımı, ki kendisi Bağdat'a taşınmıştır (orada güvenilmez hale gelmiştir). Eğer Hişâm sadece evlilik yaşı hadisini Irak'ta yaymış olsaydı ve—kaçınılmaz ya da öngörülebilir—tadlis ve isnadların yayılması ikincil süreci, sözde Medineli atıfların (yani Medineli aktarımın yüzeysel görünümü) birkaç başıboş örneğini oluştursaydı, durum tam olarak böyle görünürdü.

Coğrafya ve Sessizlikten Gelen Argümanlar: En Eski Medine Koleksiyonları

Yukarıdakilerin hepsi, evlilik yaşı hadisinin herhangi bir erken dönem Medine hukuk veya biyografi eserinde ya da Medine materyallerinden Ukbe'nin *Meğâzî'si*, İbn İshâk'ın *Meğâzî'si*, Mâlik'in *Muvatta'sı*, Saḥnūn'un *Müdevvenesi* ve diğer tüm erken dönem Mâlikî eserleri gibi herhangi bir erken dönem özel koleksiyonunda tamamen yokluğu ile çarpıcı bir

şekilde doğrulanmaktadır. Eğer gerçekten de hadis Medine’de İbn Ebî ez-Zinâd, Hişâm, Muḥammed b. Amr, İbn Ş. Amr, İbn Şihâb ez-Zühri, Urve, Ebû Seleme ve Hz. Âişe gibi ileri gelenler tarafından yayılıyorsa, özellikle de hem hukuki konularda (çok tartışılan bakirelerin ve ergenlik çağına gelmemiş kızların evliliği konusunda başvurulmuş bir kanıt metni olarak) hem de Peygamber’in biyografisinde (hayatında ve en sevdiği eşiyle evliliğinde bir ayrıntı olarak) faydası göz önüne alındığında bu eserlerin hepsinde olmasa da en azından bazılarında atıfta bulunulmasını beklemek mantıklıdır. Gerçekten de bu eserlerin çoğu, bakirelerin evliliği, ergenlik çağına gelmemiş kızların evliliği ve Peygamber’in eşleriyle olan evlilikleri de dahil olmak üzere bu hadisin ele aldığı konular hakkında materyal toplamış ya da bu konulara ayrılmış bölümlere sahipti. Dolayısıyla Medinelilerin bu konudaki tutarlı ve kolektif sessizliği, hadisin Medine’de dolaşımında olduğu görüşü açısından tamamen beklenmedik bir durumdur; bu da hadisin Medine’de erken dönemde bulunmadığına işaret eden güçlü bir kanıttır. Bu durum, hadisin Irak menşecini güçlendirmekte ve Hişâm ve diğerleri tarafından iddia edilen Irak öncesi Medine menşecini ihtimal dışı kılmaktadır.

Coğrafya ve Sessizlikten Gelen Argümanlar: En Eski Kufeli Koleksiyonları

Medineli kaynaklardan alıntı yapan Iraklı ortak bağlantılar bunu açıkça yanlış yapmıştır, peki ya yerel (Kufeli) kaynaklardan alıntı yapanların durumu nedir? Abser’in versiyonu (isnad-cum-matn analizine dayanarak) doğrudan el-Ameş geleneğinden ödünç alınmıştır ve buna göre atılabilir, ve Ebû Avâne ve İsmâîl’in hadisleri açıkça 8. Yüzyıl ilk Sünnî Kufeli fezâil

materyalinin ortak bir havuzunun yeniden işlenmesidir, önceki versiyonları evlilik yaşı unsurlarından tamamen yoksundur (ki bunlar açıkça Hişâm'ın geleneğinden ödünç alınmıştır). Bu durumda geriye İsrâil (Ebû İshâk'tan, Ebû Ubeyde'den) ve el-Ameş (İbrâhîm al-Naķa'î'den, el-Esved'den, Hz. Âişe'den) kalmaktadır. Bu atıfların her ikisi de herhangi bir ilk Hanefî (yani Kufeli bölgeselci veya rasyonalist) hukuk koleksiyonunda bulunmaması nedeniyle oldukça şüpheli hale gelmektedir. Kufe hukuk geleneği hem İbrahim'e hem de İbn Mes'ûd'un "öğrencilerine" (sahâbeye) (ve tesadüfe bakın ki Ebû Ubeyde İbn Mes'ûd'un oğluydu) takıntılıydı ve onlardan yüzlerce rivayet nakletti. Dolayısıyla, eğer gerçekten İbrahim ve Ebû Ubeyde kendilerine atfedilenleri nakletmiş olsalardı, onların ilgili rivayetlerinin ilk Hanefîler tarafından alıntılanmasını beklemek makuldür. Ancak elbette böyle yapmamışlardır, bu da her iki rivayetin de ilk Hanefî hukukçuları (fukuhâ) tarafından miras alınan daha arkaik Kufe hukuk geleneğinden ziyade Kufe'nin sonraki gelenekçileri (muḥadditûn) arasında ortaya çıkmış olmasıyla tutarlıdır. Evlilik yaşı hadisinin herhangi bir versiyonunu alıntılaman en eski Hanefî, *en-Nutaffî'l-Fetâvâ* adlı eserinde es-Suġdî (ö. 461/1068-1069) gibi görünmektedir.

Elbette, Şeybânî'ye (ö. 189/804-805) atfedilen mevcut *Kitâbu'l-Aşl*, evlilik yaşı hadisine atıfta bulunur ve Serahsî (ö. 483/1090) de İbn Mukâtil'e (ö. 248/862-863) atıfta bulunur. Bununla birlikte, ilkinin bir enterpolasyon veya sonradan yeniden işleme, ikincisini ise bir hata olarak görmek için sebepler vardır: Hadis gerçekten de Şeybânî ve İbn Mukâtil gibi erken dönem Hanefî şahsiyetler tarafından kullanılmış olsaydı, bu kullanımın es-Suġdî ve es-Serahsî'den önceki çok sayıda Hanefî eserde zikredilmesini beklemek makul olurdu. Dahası,

Hocine Benkheira bağımsız olarak mevcut *Kitābu'l-Aşl* in başka şekillerde tahrif edildiğini ileri sürmüş, böylece Şeybânî'nin evlilik yaşı hadisini alıntılamaasının anakronik olduğu varsayımına dolaylı destek sağlamıştır. Son olarak, *Kitābu'l-Aşl* da zikredilen hadisin lafzının, el-Buhārî tarafından kaydedilen bir versiyona (Mu'allâ'dan, Vüheyb'den, Hişâm'dan, Urve'den, Hz. Âişe'den) son derece benzer olduğunu belirtmek gerekir ki bu oldukça şüphelidir: Bu, *Kitābu'l-Aşl* in alıntılarının el-Buhārî'nin *Şahîh*'inin kanonik statü kazandığı daha sonraki bir dönemi (örn. eş-Şeybânî'den çok daha sonrası) yansıtmayla tutarlıdır.

Kitābu'l-Aşl da evlilik yaşı hadisine yapılan atıf sahih olsa bile, burada alıntılanan hadis versiyonu nihayetinde Hişâm'ın redaksiyonlarından birinin kendine özgü ifadelerini yansıtmaktadır ya da başka bir deyişle: Şeybânî, İbrâhîm en-Nakâ'î ve İbn Mes'ûd'un öğrencilerine atfedilen versiyonları varsayimsal olarak bile aktarmamaktadır. Dolayısıyla, mevcut *Kitābu'l-Aşl* in tamamen sahih olup olmadığına bakılmaksızın, ilk Hanefî geleneğin beklenmedik sessizliği devam etmektedir: Eğer gerçekten de İbrâhîm en-Nakâ'î ve İbn Mes'ûd'un öğrencileri bu hadisin versiyonlarını yaymış olsalardı, ilk Hanefî geleneğin bu versiyonları miras almasını beklerdik, ki öyle olmamıştır.

Geçici Sonuç

Tüm bu bulgular bir araya getirildiğinde ortaya çıkan sonuç kaçınılmazdır: Evlilik yaşı hadisinin günümüze ulaşan tüm versiyonları Hişâm'ın Irak'a taşınmasından sonrasına dayanmaktadır. Özetlemek gerekirse: MS 7. veya 8. yüzyıllarda Medine'ye kadar izi sürülemez; Hişâm ve Irak'taki çağ-

daşlarından daha öncesine kadar izi sürülemez (yani, önceki Iraklı nesillere kadar gitmez); tüm versiyonlar tek bir temel versiyonundan türemiştir; Hişâm'ın versiyonu en yaygın olanıydı; ve Hişâm'ın versiyonu benzersiz bir şekilde diğerlerinin arkasındaki temel versiyonuna benzemektedir. Aslında tüm bunları açıklayan ve bunun için kesinlikle en basit açıklama olan şey, bu hadisi Hişâm'ın oluşturmuş olmasıdır.

Tarihsel-Eleştirel Analiz

Bu sonuç Hişâm'ın özel koşullarına ve bağlamına, başka bir deyişle, mükemmel bir şekilde uymaktadır: Özellikle Hişâm'ın hem güçlü bir motivasyonu hem de belirli yanlış atıf biçimleri konusunda bir ünü vardı. İlk durumda, ilk Sünnîler ve ilk Şîiler arasında, birincisi tarafından sevilen ve ikincisi tarafından hor görülen Hz. Âişe üzerine ideolojik bir savaş sürüyordu - bu nedenle, Hz. Âişe'nin destekçilerinin çoğalması (yani savunmacı ilk Sünnî mezhepler arasında, özellikle de 8. yüzyılda Şîi'nin kalesi olan Kufe'de, Hz. Âişe yanlısı hadislerin çoğalmasına (yani uydurulması) sebep olmuştur. Bu ilk Sünnî polemik ve savunmalarda Hz. Âişe'nin temel erdemlerinden (faḍā'il) biri, Peygamber'in tek bakire eşi olma statüsüydü ve bu da onun aynı zamanda en sevdiği eşi olduğu yönündeki ilk Sünnî iddiayı haklı çıkarmaya yardımcı oluyordu. Ve tesadüfe bakın ki, ilk Sünnî'lerden ve Hz. Âişe'nin akrabası olan Hişâm, bu hadisi ancak Denise Spellberg'in gözlemlediği üzere Hz. Âişe hakkındaki faziletleri yerel raporlarına hemen dahil edildiği yer olan (İsmâil b. Ebî Hâlid ve Ebû Avâne tarafından) Şîi hâkimiyetindeki Kufe'ye taşındıktan—ya da ona çok yaklaştıktan—sonra, açıkça bekaretini desteklediği veya vurguladığı için oluşturmuş görünmektedir. Tüm bunlar Hişâm'ın bu

hadisi oluşturması için güçlü bir neden yaratmaktadır: büyük halası Hz. Âişe'yi savunmak için, yeni mezhepsel çevresine tepki olarak hadisi oluştumasına neden yaratmaktadır.

Dahası, Hişâm'ın özellikle Irak'a taşındıktan sonra güvenilmez hale geldiği yaygın bir şekilde hatırlanmaktadır ve hatta sonraki  limler ( bn Hir ş,  bn şeybe ve  bn Hacer gibi) tarafından babasına yanlış hadisler atfetmekle suçlanmıştır. Bir kez daha, her şey birbiriyle uyumludur: tüm bunlar Hiş m'ın evlilik yaşı hadisini—babasına yanlış bir şekilde atfedilen—Irak'a taşındıktan sonra yaratmış olmasıyla tutarlıdır.

 zet

Kısacası: Evlilik yaşı hadisinin isnadlarının coğrafi bir analizi, en erken ortak bağlantıların hepsiyle ezici bir Irak— zellikle Kufe—ilişkisini ortaya koymaktadır; (Hiş m'ı Medine'ye bağlayan) bir avuç istisna görünür, istisnanın hepsi belirsiz veya şüphelidir; Hadisin herhangi bir erken dönem Medine eserinde yer almaması, onun erken dönem Medine'de (Hiş m veya başka biri tarafından) dolaşıma sokulmasını engeller; hadisin Kufe versiyonlarının da herhangi bir ilk Hanefi eserlerinde yer almaması, onun Kufe'nin erken dönem ileri gelenleri arasında dolaşıma sokulmasını engeller ( rn. biçim eleştirisi, evlilik yaşı hadisinin tüm versiyonlarının tek bir temel hadisten türediğini ve Hiş m'ın versiyonunun buna benzersiz bir şekilde uyduğunu gösterir; ve tarihsel-eleştirel bir analiz, özellikle Hiş m'ın bu hadisi yanlış bir şekilde oluşturmak için hem güçlü bir güdüye hem de özellikle Irak'a taşındığında belirli yanlış atıf biçimleri konusunda bir  ne sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Her şey tek bir noktada birleşmektedir: Nakilleri diğerlerini gölgede bırakan süper ortak bağlantı olan Hiş m, evlilik yaşı hadisini kendisi oluşturmuştur.

Bölüm 4:

Yayılma ve Çeşitlendirme

Daha sonra, isnad-cum-matn analizi ve diğer eleştirel analizlerimin sonuçlarını yeniden özetledim, ancak bu kez coğrafya ve kronolojiye göre düzenledim, böylece evlilik yaşı hadisinin kökenleri, yayılması ve çeşitlenmesine dair tutarlı bir genel bakış sundum. Bunu yaparken, hadisin mevcut tüm versiyonlarının ortaya çıkışını hesaba kattım. Buna ek olarak, Abbasi Halifeliği'nin farklı vilayetlerinde ortaya çıkan yanlış isnatlara sahip yeni versiyonların genellikle karışık veya olumsuz şöhrete sahip raviler tarafından aktarıldığını belirttim.

Bölüm 5:

Kanonlaştırma

Daha sonra, bu hadisin MS 9. yüzyıldan itibaren bazı versiyonlarını eleştiren, ancak bunu ara sıra yapan ve büyük ölçüde hadisi kabul etmiş gibi görünen—daha doğrusu, saygıdeğer seleflerinden miras alan—ilk Sünnî Hadis eleştirmenleri tarafından yorum veya soru olmaksızın kabul edildiğini belgeledim.

Bölüm 6:

Daha Geniş Çıkarımlar

Son olarak, bulgularımın bir yandan hadis çalışmaları'nın yöntemleri ve tartışmaları, diğer yandan da erken dönem İslam tarihi açısından çeşitli çıkarımlarını özetledim. İlkine örnek olarak, isnad-cum-matn analizimin sonuçları Schoeler ve Yanagihashi'nin Hadis naklinin gelişimine dair kronolojisini büyük ölçüde desteklemektedir. İkincisine örnek olarak, nihai sonucumdan Hz. Muhammed'in Hz. Âişe ile çocukken

evlendiğini düşünmek için artık sağlam bir dayanağımız olmadığı sonucu çıkmaktadır. Bununla birlikte, böyle bir sonuca tüm araştırmalarımın bağımsız olarak, sadece kırsal, sözlü ve devletsiz toplumlarda kronoloji, tarihler ve yaşlarla ilgili doğru kayıt tutmanın genel olarak yokluğuna dair yerleşik arka plan bilgisine dayanarak ulaşılabileceğini iddia ediyorum. Başka bir deyişle, hadis gerçekten Hz. Âişe'nin kendisinden gelmiş olsa bile, bundan şüphe duymak için sebepler olacaktır: İçerdiği bilgiler muhtemelen Hz. Âişe'nin 7. yüzyılın başlarında Hicaz'ın devletsiz ve kırsal ortamında bilebileceği ya da muhafaza edebileceği türden bilgiler değildir.

Dipnot: Eleştiriler Üzerine Yorumlar

Doğal olarak, doktora tezim kamuoyuna sunulduğundan bu yana eleştirilerin hedefi oldu, ancak bu eleştirilerin niteliği önemli ölçüde değişiyor: eleştirilerin çoğu tezde zaten ele alınmış olan noktaları yeniden gündeme getiriyor ancak eleştirilerin bir veya iki tanesi önem arz etmektedir.

Örneğin, bazı eleştirmenler, hadisin bir bütün olarak Hişâm b. Urve'den kaynaklandığı fikrini çürütmek için, görünüşte Hişâm b. Urve'den bağımsız olan evlilik yaşı hadisinin versiyonlarının varlığına işaret etmişlerdir. Ancak tezimde (2-3. bölümler) karşı çıktığım şey tam da bu 'bağımsızlık' olup, çeşitli metinsel ve bağlamsal gerekçelerle bu diğer versiyonların Hişâm'dan ödünç alındığını savunmaktayım.

Aynı şekilde, bazı eleştirmenler Hişâm'ın öğrencisi Süfyan b. Uyeyne'nin Mekkeli olduğuna işaret etmişlerdir. Uyeyne'nin Mekkeli olduğunu, dolayısıyla Hişâm'ın bu hadisi sadece Irak'ta naklettiği fikrini çürüttüğünü belirtmişlerdir; ancak bu, tezimin 3. bölümünde de belirttiğim gibi, Süfyan'ın Kufe'de

doğduğu ve uzun bir süre için oraya döndüğü; Hişâm'ın zamanının çoğunu Mekke'de değil Medine'de ve ardından Kufe'de geçirdiği ve Hişâm ile Süfyân'ın uzun bir süre boyunca aynı yerde bulundukları tek yerin Kufe olduğu gerçeğini göz ardı etmektedir. Başka bir deyişle, hadis sahih olsa ve Urve ve Hz. Âişe'ye dayansa ve Hişâm onu kendi memleketi Medine'de nakletmiş olsa bile, Süfyân'ın onu Hişâm'dan Kûfe'de aldığı dair çok az şüphe olabilir: bunu inkâr etmek, Süfyân'ın hayatının temel gerçeklerini görmezden gelmektir.

Bazı eleştirmenler ayrıca Hişâm gibi ilk Sünnîlerden olan bir partizanın evlilik yaşı hadisini uydurması için hiçbir neden ya da teşvik olmadığını iddia etmiştir, ancak bu basit bir şekilde söz konusu gerçekliğin inkârıdır: Hişâm hadisi Kufe'de yaydıktan hemen sonra, hadis Hz. Âişe'nin özel "erdemlerini" (faḍā'il) sıralayan yerel ilk Sünnî propaganda hadislerine dâhil edilmiştir. Bu da otomatik olarak evlilik yaşı hadisinin ilk Sünnî dava için uygun olduğunu kanıtlamaktadır, (yani Hz. Âişe'ye karşı o dönemde Kufe'de baskın olan Hz. Âişe düşmanı Şî'îlere karşı), bu da onun oluşturulması için bir neden veya teşvik olduğu anlamına gelir: Hadis, Hişâm'ın çağdaşları tarafından hemen bir "fazilet" olarak kabul edildiyse, böyle bir potansiyelin Hişâm tarafından oluşturulmadan önce zaten fark edildiğini düşünmek mantıklıdır. Tüm bunları inkâr etmek, basitçe ilgili faḍā'il hadislerinin varlığını ve bunların açık çıkarımlarını inkâr etmektir. Tüm bunlar benim tezimde (3. bölüm) zaten ana hatlarıyla belirtilmiş olmakla kalmayıp, bunların çoğu 1994 yılında Denise Spellberg tarafından zaten belirtilmişti.

Bazı eleştirmenler, vardığım sonuçları genel olarak reddetmek için geleneksel Sünnî hadis ilmine ve Hişâm'ın bu

alandaki olumlu şöhretine de başvurmuşlardır, ancak bu üç açıdan başarısız olmaktadır: Birincisi, 2-3. bölümlerde ortaya koyduğum tüm özel metinsel ve bağlamsal kanıtları göz ardı etmektedir; ikincisi, geleneksel Sünnî Hadis ilminde modern ilim tarafından tespit edilen ve 1. bölümde özetlenen tüm sorunları göz ardı etmektedir; ve üçüncüsü, Hişâm hakkında geleneksel Sünnî Hadis ilminde bile bulunabilecek olumsuz yargıları göz ardı etmektedir; buna, 3. bölümde tartışılan, Irak'a taşındığında babasına yanlış şeyler atfettiği yönündeki ifadeler de dâhildir.

Daha önemli bir eleştiri ise sessizlik argümanlarıyla ilgilidir: Bazı eleştirmenlerin haklı olarak belirttiği gibi, delil yokluğu mutlaka yokluğun delili değildir. Dolayısıyla, örneğin, evlilik yaşı hadisinin Mâlik'in *Kitâbu'l-Muvattâ'*sında bulunmaması, hadisin o dönemde Medine'de dolaşımda olmadığı anlamına gelmez, zira Mâlik'in koleksiyonu mevcut tüm çağdaş Medine materyalini içermemektedir. Bununla birlikte, Medineli malzemenin tüm koleksiyonlarının toplu sessizliğinin, hadisin erken Medine'nin önde gelen figürleri arasında zaten dolaşımda olduğu görüşüne karşı güçlü bir şekilde beklenmedik olduğunu iddia ediyorum. Hadisin Hz. Âişe, Urve, ez-Zühri, Hişâm ve diğerleri tarafından nakledilmiş olması ve bu hadisin Mâlik, Mûsâ b. Ukbe gibi Medineli materyal toplayıcılarının çıkarlarına uygun olması ne kadar muhtemeldir? Ukbe, İbn İshâk ve Sehnûn gibi Medineli materyal toplayıcılarının işine yaradığını ve bu Medineli toplayıcıların bu ilk otoritelerden başka birçok hadis naklettiklerini; ancak bu Medineli toplayıcılardan hiçbirisinin bu hadisi kaydetmemesi mi söz konusudur? Böyle bir durumda, hadisin aslında Medine'nin ilk dönemlerindeki büyük otoriteler tarafından

nakledilmediğini varsaymak elbette daha kolaydır. Buradaki prensip, meşhur Hanbelî âlim İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350), havuzlardaki suyun temizliğine dair Medineli olduğu iddia edilen ve aynı şekilde diğer Medineli kaynaklar tarafından tasdik edilmeyen bir hadisle ilgili olarak ortaya koyduğu prensipten farklı değildir:

Bu [hadisin] [Abdullah] b. Ömer'den başka [kimse tarafından] veya İbn Ömer'den [oğulları] Ubeydullah ve Abdullah'tan başka [kimse tarafından] nakledilmediği bilinmektedir. Nâfi, Sâlim [b. Abdullah b. Ömer], Eyyûb [es-Sehtiyânî] ve Sa'îd b. Cübeyr nerededir? Medine halkı ve âlimleri, çevrelerindeki su kıtlığı nedeniyle [böyle bir sünnete] en çok ihtiyaç duyacak olanlar onlarken, kendilerinden kaynaklandığı [iddia edilen] bu sünnet konusunda nerededirler? Bu sünnetin İbn Ömer'in yanında olması, ancak onun öğrencileri ve şehir halkı arasındaki âlimler tarafından bilinmemesi, hiçbirinin onu takip etmemesi, nakletmemesi ve kendi aralarında yaymaması son derece düşük bir ihtimaldir.¹⁰

O durumda olduğu gibi, bu durumda da: Medine halkı ve âlimleri, (Mâlik ve öğrencileri için) hukuki faydası ve (İbn İshâk ve Mûsâ için) biyografik ilgisi nedeniyle böyle bir rapora ihtiyaç duyduklarında, kendilerinden kaynaklandığı varsayılan Hz. Âişe'nin evlilik yaşı hakkındaki bu raporla ilgili olarak nerededirler? Bu rivayetin Hz. Âişe, Urve, ez-Zühri ve Hişâm ile birlikte olması, ancak aynı zamanda yerel öğrencileri ve şehir halkı arasındaki toplayıcılar tarafından bilinmemesi, hiçbir-

10 İbn Kayyim el-Cevziyye, Muḥammad Azîm Âbâdî (ed. Abdurrahmân Muḥammed Osmân), *Avnu'l-Ma'bûd: Şerhu Sunen-i Ebî Dâvûd ma'a Şerhu'l-Hâfiẓ İbn Kayyim el-Cevziyye* içinde, 1. cilt, 2. baskı (Medine, KSA: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1968), ss. 112-113.

nin onu takip etmemesi, aktarmaması veya kendi aralarında dolaşmaması son derece olası gözükmemektedir...

Belki de aldığım en esaslı eleştiri, mevcut *Kitâbü'l-Aşl*'in Şeybânî'nin evlilik yaşı hadisine atıfta bulunmasını tasvir etmesinin daha sonra yapılmış bir tür müdahale olduğu yönündeki önerimle ilgilidir. Buna karşı Hanefî bir araştırmacı yakın zamanda Hanefî fakih Hâkim es-Sahîd el-Mervezî'nin (ö. 334/945) *Kitâbü'l-Kâfî*'sinin İstanbul'daki bir kütüphanede muhafaza edilen basılmamış nüshalarını ortaya koymuştur. Bu nüshalar, mevcut *Kitâbü'l-Aşl* da yer alan Şeybânî'den yapılan alıntının aynısını içermektedir. (Serahsî'nin *Kitâbü'l-Mebsûr*'u, es-Sehîd'in *Kitâbü'l-Kâfî*'sinin yeniden işlenmesidir ve bu da görünüşte es-Şeybânî'nin orijinal *Kitâbü'l-Aşl*'inin yeniden işlenmesidir). Bu, Şeybânî'nin bunu gerçekten söylediğini otomatik olarak göstermez: *Kitâbü'l-Aşl* ile *Kitâbü'l-Kâfî*'nin bu el yazmaları arasındaki kesin ilişki (yani etki yönü) bir tür bilimsel çalışma ile ortaya konulana kadar, yargıyı askıya almak ihtiyatlı olacaktır. Yine de bu, Şeybânî'nin kendisinin evlilik yaşı hadisine hiç atıfta bulunmadığına dair önerime karşı kesinlikle varsayımsal bir kanıttır: bu fikri terk etmek zorunda kalmam tamamen makuldür.

Ancak benim şansıma, Şeybânî'nin evlilik yaşı hadisine atıfta bulunmaması, hadisin MS 8. yüzyılın ortalarında Irak'ta Hişâm b. Urve ile ortaya çıktığı tezim için kendi başına gerekli değildir. Aksine, benim tezim için önemli olan, Şeybânî ve ilk Hanefî hukuk geleneğinin geri kalanının, erken dönem Kufe'nin önde gelen otoritelerinden hadisin herhangi bir versiyonunu bağımsız olarak miras alamamış olmalarıdır: Bu gerçek, hadisin Kufe'de Hişâm'dan daha öncesine kadar izlenemeyeceği hipotezimi desteklemeye yardımcı olmakta-

dır (örn, İbrahim en-Naķa'î ve İbn Mes'ûd'un öğrencilerine kadar). Ve tezimin 3. bölümünde daha önce belirttiğim gibi, eş-Şeybânî'nin günümüze ulaşan *Kitâbü'l-Aşl*'inde alıntılıdığı evlilik yaşı versiyonu açıkça Hişâm'dan türemiştir. Kısacası, eş-Şeybânî evlilik yaşı hadisini alıntılamış olsa bile, bu benim tezim için bir sorun teşkil etmemektedir.

Dolayısıyla, tamamlanmasından ve kamuoyunda kabul görmesinden bir yıl sonra, doktora tezim, kendisine yöneltilen ve birçoğu zaten tezin kendisinde açıkça öncelenmiş ve ele alınmış olan eleştirilere kolayca dayanmış görünmektedir. Yeni kanıtların ortaya çıkması elbette tezimi zayıflatabilir veya çürütebilir, ancak şu anki duruma göre, tezim hala güçlüdür: Hz. Âişe'nin genç yaşta Hz. Muhammed ile evlendiğine dair kötü şöhetli hadis, muhtemelen MS 8. yüzyılın ortalarında Irak'a taşındığında Hişâm b. Urve tarafından oluşturulmuştur.

İSLAM'A GÖRE KADINLAR YÖNETİCİ OLAMAZLAR MI?¹



Prof. Dr. Fatıma Mernissi (ö. 2015)

Mohammed V Üniversitesi Sosyoloji Bölümü (E.) Öğretim Üyesi

Buhari'ye göre, Hz. Peygamber'in söylediği varsayılan: “İş-
lerinin başına bir kadını getirenler asla iflah olmazlar.”²
hadisini duyan kişi Ebu Bekre'dir. *Sahih'te* -Buhari'nin titizlikle
kabul ettiği binlerce sahih hadis arasında- bu hadis yer aldı-
ğı için, bilimsel bir zeminde olmamız dolayısıyla söz konusu
hadis, *a priori* (önsel) olarak doğru kabul edilir ve bu nedenle
aksi kanıtlanmadan tartışma konusu olamaz. Dolayısıyla hiç-
bir şey Müslüman bir kadın olarak beni, bu hadisi ve ravisini,
özellikle de ilk kez hangi koşullarda kullanıldığını -tarihsel
ve metodolojik- olarak araştırmaktan alıkoymamaktadır. Bu
hadisi kim, nerede, ne zaman, neden ve kime söyledi?

Ebu Bekre, Hz. Peygamber'i yaşamı boyunca tanımış ve
Hz. Peygamber'in söylediği düşünülen hadisi rivayet edebile-
cek kadar onunla birlikte zaman geçirmiş bir sahabi idi. Ona
göre, Hz. Peygamber bu hadisi Perslerin kendilerini yönetmesi

- 1 Makale şuradan alınmıştır: Mernissi, Fatima, *The Veil and the Male Elite*, Basic Books, New York, 1991, s. 49-61.
- 2 Buhari, *Sahih*, cilt 4, s. 226. Ayrıca el-Matba'al-Behiyye el-Mısriyye, 1928, cilt 13, s. 48; ve Mektebetü Mustafa el-Babi el-Halebi, Mısır, 1909, (cilt 16, s. 166) tarafından yayınlanan baskıya bkz.

için bir kadın seçtiklerini öğrendiğinde söylemiştir: “Kısra öldüğünde, Peygamber bu haberi merak ederek sordu: ‘Peki onun yerine kim geçti?’ Cevap şu oldu: ‘Yönetimi kızına emanet ettiler.’³ Ebu Bekre’ye göre, Hz. Peygamber’in söylediği varsayılan kadınlar hakkındaki söz konusu gözlemini, Hz. Peygamber o sırada yapmıştır.

MS 628’de, Romalılar ve Persler arasındaki o ardı arkası kesilmeyen savaşlar sırasında, Roma İmparatoru Herakleios Pers ülkesini istila etmiş, Sasani başkentinin çok yakınında bulunan Tizpon’u işgal etmiş ve Pers kralı Hüsrev Pavis bir suikast sonucu öldürülmüştü. Belki de bu olay Ebu Bekre’nin işaret ettiği olaydı. Aslında Hüsrev’in oğlunun ölümünden sonra, 629-632 yılları arasında bir istikrarsızlık dönemi yaşanmış ve aralarında iki kadının da bulunduğu Sasani İmparatorluğu tahtında hak iddia eden farklı kişiler ortaya çıkmıştır.⁴ Hz. Peygamber’in kadınlara karşı söz konusu hadisi söylemesine yol açan olay bu olabilir mi? Buhari o kadar derine inmez; sadece Ebu Bekre’nin sözlerini -yani hadisin içeriğini- ve Persler arasında iktidarı ele geçiren bir kadına yapılan atfı aktarır. Ebu Bekre hakkında daha fazla bilgi edinmek için İbn Hacer el-Askalani’nin kapsamlı eserine başvurmalıyız.

Askalani, *Fethu’l-Bari’nin* 17 cildinde Buhari’yi satır satır şerh etmektedir. Müellif, Sahih’teki her hadis için bize tarihsel bir açıklama sunar: arka planı oluşturan siyasi olaylar, savaşların açıklaması, çatışan tarafların kim oldukları, ravilerin kim oldukları ve görüşleri ve son olarak güvenilirlikleriyle ilgili tartışmalar, yani söz konusu eserde araştırmacının merakını gidermek için gereken her şey bulunmaktadır.

3 Askalani, *Fethu’l-bari* (Kahire: eI-Matba’al-Behiyye el-Misriyye, yy.), cilt 13, s. 46.

4 Bkz: Hodgson, *Venture of Islam*, cilt I, s. 199.

Ebu Bekre, Hz. Peygamber'in bu sözlerini hangi vesileyle hatırladı ve neden bunları anlatma ihtiyacı hissetti? Ebu Bekre'nin müthiş bir hafızası olmalıydı, çünkü bu sözleri Hz. Peygamber'in vefatından çeyrek asır sonra, halife Hz. Ali'nin Cemel Vakası'nda Hz. Aişe'yi mağlup ederek Basra'yı geri aldığı sırada hatırladı.⁵

Hz. Aişe, Basra'yı ele geçirmeden önce Mekke'ye hacca gitti ve orada Hz. Osman'ın Medine'de öldürüldüğünü ve Hz. Ali'nin dördüncü halife olarak seçildiğini öğrendi. Mekke'deyken Hz. Ali'nin seçilmesine karşı çıkan ordunun komutasını almaya karar verdi. Bunu günlerce süren kararsızlık takip etti. Kufe'ye mi yoksa Basra'ya mı gitmeliydi? Davasına yardım edecek ve karargâhını kurmasına izin verecek yeterli sayıda muhalifin bulunduğu önemli bir şehre ihtiyacı vardı. Çok sayıda temas, müzakere ve görüşmeden sonra Basra'yı seçti. Ebu Bekre o şehrin ileri gelenlerinden birisiydi ve şehrin diğer ileri gelenleri gibi zor bir durumdaydı. Hz. Peygamber'in kuzeni ve halife olan Hz. Ali'ye mi karşı silahlanmalıydı, yoksa "Allah'ın Sevgilisi'nin sevgilisi" ve "Hz. Peygamber'in dünya-daki ve cennetteki eşi"⁶ Hz. Aişe'ye mi karşı silahlanmalıydı? Dahası, doğduğu şehir olmayan o Irak şehrinde hatırı sayılır birisi haline geldiğinin idrak edilmesi, onun tedirginliğinin boyutunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

İslam'ın ona iyi bir talih getirdiği söylenebilir. Müslüman olmadan önce Ebu Bekre, sadece soyluların yüksek makamlara gelme hakkına sahip olduğu Taif şehrinde zor ve aşağılayıcı

5 Bkz. not 2.

6 Bu ikilem ve yol açtığı bölünme hakkında bkz. Askalani, *Fethu'l-bari*, cilt 13, s. 49. Cemel Vakası'nın yol açtığı siyasi sonuçlar ve felsefi tartışmalar hakkında Taberi'nin *Tarih*, cilt 5, ss. 156-225'teki fevkalade tasvirine bkz.

cı bir şekilde köle hayatı yaşıyordu. Hicretin 8. yılında (MS 630) Hz. Peygamber, Taif'in fethinin zamanının geldiğine karar verdi. Mekke'yi henüz fethetmiş, şehre zaferle girmişti ve şimdi kendisini, İslam'a karşı hâlâ direnen Taif sakinlerine boyun eğdirecek kadar güçlü hissediyordu. Fakat onlar güçlü bir savunmada bulundular. Peygamber şehrin dışında kamp kurdu ve 18 gün boyunca kaleyi kuşattı. Ama nafile. Şehri kontrol eden baş kabile Beni Temim ve müttefikleri kaleye yerleşmişlerdi ve saldırganlara karşı ok ve yay kullanarak Hz. Muhammed'in ordusunda kayıplara neden oldular. Adamlarından on ikisi öldürülmüş, bu da onu üzmüştü. Çünkü kayıp vermeden kazanmayı umuyordu. Her asker bir saha-beydi; ailelerini tanıyordu, bu ordu yabancı bir ordu değildi. Kuşatmayı kaldırmaya ve ayrılmaya karar verdi. Ancak bunu yapmadan önce, kalenin ve kuşatma altındaki şehrin etrafına haberciler göndererek kaleyi terk edip kendi saflarına katılan tüm kölelerin özgür bırakılacağını ilan etti.⁷ Ebu Bekre'nin da aralarında bulunduğu bir düzine köle bu çağrıya cevap verdi. Hz. Peygamber, efendilerinin itirazlarına rağmen onların özgür olduklarını ilan etti ve Müslüman olduktan sonra herkesin kardeşi ve eşitleri oldular.⁸ Bu şekilde Ebu Bekre hem İslam'ı hem de özgürlüğü buldu.

Ve birkaç yıl sonra onu bir Irak şehrinde, Hz. Muhammed'in rüyasının -dünyanın tüm yoksullarının, aşağılanmışlarının güç ve zenginliğe erişebileceği- somutlaşmış hali olarak görmekteyiz. Bu sahabenin hızlı yükselişi, Ebu Bekre gibi doğduğu şehri hür bir adam olarak terk etmeyi ve özellikle sosyal statüsünü bu kadar çabuk değiştirmeyi asla hayal edemeyecek bir adam

7 İbn Sa'd, *et-Tabakat*, cilt 3, s. 159.

8 A.g.e.

için İslam'ın ne anlama geldiğini çok iyi özetlemektedir: “Siz Araplar, tarif edilemez bir yozlaşma, acziyet ve müsriflik içindeydiniz. Allah'ın ve Muhammed'in İslam'ı sizi kurtardı ve şu anda bulunduğunuz yere getirdi.”⁹ Aslında, Ebu Bekre din değiştirdiğinden beri sosyal basamakları baş döndürücü bir hızla tırmanmıştı: “Ebu Bekre çok dindardı ve hayatı boyunca da öyle kaldı. Onun çocukları da servetleri ve bilgelikleri sayesinde Basra'nın ileri gelenleri arasındaydı.”¹⁰

Gelecek nesiller için sahabelerin biyografilerini oluşturma çalışmaları başladığında, bazı uzmanlar Ebu Bekre'nin nesebi hakkında kesin bir bilgi olmaması nedeniyle zor bir durumda kaldılar. Sahabelerin soyağaçları üzerine araştırma yapan İmam İbn Hanbel, “Ebu Bekre olayını ayrıntılara girmeden hızlıca geçtiğini, çünkü kendisine çok derine inmemesinin tavsiye edildiğini”¹¹ itiraf etmiştir. Ebu Bekre, İslam öncesi dönemin sonlarında sayıca çok fazla olan ve soyunun izini sürmesi zor olan kişilerden biridir. Ünlü bir soyağacına sahip olmamak, kabileci ve aristokratik bir yapıya sahip Arabistan'da sosyal olarak neredeyse hiç var olmamak anlamına geliyordu. Müslüman toplumunda babası belli olmayan çocukların statüsünün hiç de yüksek olmadığı doğrudur, ancak onların hoş karşılanmamalarının nedenleri İslam öncesi dönemdeki nedenlerden tamamen farklıdır. İslam öncesi dönemde, baba soyunu en uzak ataya kadar izleyebilmek soyluların bir işareti ve ayrıcalığıydı. Köleler ve diğer tüm sınıflar sürekli yer değiştirdikleri için kendi soylarını güvenilir olarak takip edemezlerdi. İslam'da

9 Askalani, *Fethu'l-bari*, cilt 13, s. 622 (tüm ayrıntılar için bkz. not 2).

10 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fi temyizi's-sahabe* (b.y.: Darü'l-Fikr li't-Tıba'a ve't-Tevzi y.y.), cilt 5, s. 38.

11 A.g.e., cilt 4, s. 578.

babası belli olmayan çocuk hoş karşılanmaz, çünkü annesi hür kadınların cinsel ilişkiye girmesine yalnızca evlilik çerçevesinde izin veren Müslüman yasalarına uymamıştır. Müslümanların terminolojisine göre Cahiliye Dönemi olarak adlandırılan dönemde, insanların meşru olanı yasak olandan, helali haramdan ayırmak için gerekli kriterlere sahip olmamaları sebebinden dolayı durum böyle değildi. İslam'ın onlara getirdiği şey buydu ve babalık açısından bu bir yenilikti.

İslam'ın kurumsallaştırdığı devrimci uygulamalardan birisi de (geçmişten kopuş anlamında devrimci) iddettir; iddet, kocasından herhangi bir nedenle (boşanma ya da ölüm) ayrılmış olan Müslüman bir kadının birkaç adet dönemi geçmeden yeniden evlenmemesini gerektiren bekleme süresidir. İddetin amacı, kadının hamile olması durumunda, çocuğu ona bağlamak için çocuğun öz babasını tespit etmektir. İslam öncesi dönemde çocuğun babaya bağlanması ya önemsizdi (hala anaerkilliği uygulayan kabileler için) ya yetersizdi (esirleriyle yaşayan savaş esiri kadınlar ya da bir efendiden diğerine geçen köleler için) ya da geçici evlilik durumlarında imkansızdı ve mut'a¹² gibi durumlarda görünüşe göre çok da önemli görülmemekteydi. Günümüzde de Sünniler (bunu kınayanlar) ve Şiiler (bunu hoş görenler) arasında tartışmalara neden olan bu ikinci durumda (mut'a), bir erkek ve bir kadın birkaç gün,

12 Kitabımdaki 3. Bölüme bkz., “*Sex and Marriage Before Islam*”, *Beyond the Veil: Male Female Dynamics in Modern Muslim Society*, 2. Baskı (Bloomington: Indiana University Press, 1987), ss. 65-85. Bu konuda bazı referanslara, özellikle de Gertrude Stern ve Robertson Smith'in dinler tarihi metinleri üzerine çalışmalarına yer veriyorum. Ayrıca Ahmed el-Havfi'nin şiirde tasvir ettiği şekliyle İslam öncesi Arabistan'da eş ve annenin durumuna dair analizine bkz., *el-Mer'a fi ş-i'r'i'l-cahili* (Kahire: Daru'n-Nehda Mısır, 1970), ss. 74-314. Ayrıca bkz. cilt 10, “Bedevi Sosyal Yapıları”, Salih Ahmed Ali, *Muhadarat fi tarihi'l-Arab* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, 1960), 6. baskı, ss. 134 vd.

birkaç hafta ya da birkaç ay karı koca olarak birlikte yaşamaya karar verebilirler. Gerekli olan tek şey, ayrılık tarihinin başlangıçta belirlenmiş olması ve evliliğin aslında iki eş tarafından kararlaştırılan tarihte sona ermesidir. Göçebeler ya da uzun yolculuklara çıkan tüccarlar tarafından uygulanan bu tür bir evlilik, Müslüman ailenin ilkelerine ve özellikle de bir çocuğu öz babasına bağlayan babalık kuralına açıkça aykırı olduğunu düşünen Sünniler tarafından yasaklanmıştır.

O halde Ebu Bekre'nin durumu münferit bir vaka değildi. Aksine bu, babalıklarına dair şüphelerden muzdarip olan ve hayatları bunun sonucunda ortaya çıkan ikincil konumlarını yansıtan "kökünden koparılmış" insanların kaderiydi. Sahabe biyografilerinin birçoğu, yazarların araştırdıkları kimsenin soyunu takip etmekte yaşadıkları zorluklara dair bir ya da iki cümleyle başlar. O halde Ebu Bekre, İslam'ın kendisine sadece servet ve prestij değil, daha da önemlisi bir kimlik verdiği bir adamdı: "Ben sizin din kardeşinizim"¹³ sözünü çevresindekilere tekrarlamayı severdi. Böyle bir geçmişe sahip olan Ebu Bekre'nin, Müslüman toplumunun kuruluşuna zarar verebilecek herhangi bir iç savaşın düşmanı olduğunu hayal etmek kolaydır.

Öyleyse neden hafızasını yoklamaya ve Hz. Peygamber'in 25 yıl önce söylediği varsayılan sözleri hatırlamak için olağanüstü bir çaba göstermeye sürüklendi? Dikkat edilmesi gereken ilk ayrıntı -ki bu ayrıntı önemsiz olmaktan çok uzaktır- Ebu Bekre'nin söz konusu hadisi Cemel Vakası'ndan sonra hatırlamış olmasıdır. O dönemde Hz. Aişe'nin durumu pek de imrenilecek gibi değildi. Siyasi açıdan silinip gitmişti: Des-

13 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, cilt 5, s. 38.

tekçilerinden 13,000'i savaş alanında ölmüştü.¹⁴ Hz. Ali Basra şehrini geri almıştı ve Hz. Ali'nin tarafına katılmayı seçmeyen herkes, eylemlerini haklı çıkarmak zorundaydı. Bu durum, iç savaşa katılmayı reddettiği için sicili tatmin edici olmaktan uzak olan Ebu Bekre gibi bir adamın neden fırsata uygun gelenekleri hatırlamaya ihtiyaç duyduğunu açıklayabilir. Sadece katılmaktan kaçınmakla kalmadı, aynı zamanda katılmamayı tercih eden birçok sahabe gibi tutumunu resmi olarak açıkladı. Hz. Peygamber'e sık sık askeri seferlerde eşlik eden Hz. Aişe, bir şehrin ele geçirilmesinden önce yapılan müzakerelerin prosedürünü biliyordu ve meseleleri doğru bir şekilde yürütmüştü. Şehri kuşatmadan önce, şehrin tüm ileri gelenlerine elçilerle mektuplar göndermiş, onlara kendisini Hz. Ali'ye karşı isyan etmeye iten nedenleri, niyetlerini ve ulaşmak istediği hedefleri açıklamış ve sonunda onları kendisini desteklemeye davet etmişti.¹⁵ Bu tam anlamıyla bir bilgilendirme ve ikna seferberliği idi, Hz. Peygamber'in de mükemmel olduğu bir ön askeri taktikti. Ve Hz. Aişe, şehri ele geçirmeden önce halkı bilgilendirmek amacıyla camiye halka açık bir tartışma için bir buluşma yeri olarak kullanacaktı. Böylece Ebu Bekre'nin şehrin ileri gelenlerinden biri olması sebebiyle onunla en başından itibaren temasa geçilmiş oldu.¹⁶

Hz. Aişe bu eylemi sadece Hz. Muhammed'in yöntemlerine sadık kaldığı için yapmamıştı. Daha önemli bir nedeni vardı. Hz. Peygamber'in ölümünden bu yana Müslümanlar ilk kez kendilerini bir çatışmada karşı taraflarda bulmuşlardı. Bu,

14 Mes'udi, *Müruc*, cilt 2, s. 380; ve bu eserin Fransızca çevirisi, *Les Prairies d'or*, cilt 3, s. 646.

15 Taberi, *Tarih*, cilt 5, s. 182.

16 Askalani, *Fethu'l-bari*, cilt 13, s. 46 (tüm ayrıntılar için bkz. not 2).

Hız. Muhammed'in İslam için mümkün olan en kötü senaryo olarak tanımladığı durumdu: *fitne* ve iç savaş, Müslümanların silahlarını, Allah'ın istediği gibi, dünyayı fethetmek ve dünyaya egemen olmak için dışa yöneltmek yerine içe çevirdi. Bu yüzden Hız. Aişe, Hız. Ali'ye karşı ayaklanmasının sebebini açıklamak zorunda kaldı. Öldürülen üçüncü halife Hız. Osman'ın katillerini adalete teslim etmediği için onu suçladı. Hız. Osman'ı kuşatan ve kim oldukları bilinen bazı kişiler Hız. Ali'nin ordusunda askeri lider olarak bulunuyordu. Birçok Müslüman Hız. Aişe gibi düşünüyor olmalıydı, çünkü Basra şehrinin büyük bir kısmı onu karşıladı, ona adam ve silah verdi. Hız. Ali'yi temsil eden valiyi kovduktan sonra, Hız. Aişe Basra'da karargâhını kurdu ve kendisi gibi Kureyş kabilesine mensup iki müttefiki Talha ve Zübeyr'le birlikte, bireysel görüşmeler ve camilerde yaptığı konuşmalar yoluyla bilgilendirme, müzakere ve ikna seferberliğini sürdürdü ve halkı "adaletsiz" halifeye karşı kendisini desteklemeleri için zorladı. Hicretin 36. yılıydı (miladi 656) ve halk ikiye bölünmüştü: (Hız. Osman'ın katillerini cezalandırmayan) "adaletsiz" bir halifeye itaat mı edilmeliydi, yoksa ona karşı isyan edilmeli ve isyan iç kargaşaya yol açsa bile Hız. Aişe desteklenmeli miydi?

İlk görüşü savunanlara göre, Müslüman ümmetin karşılaşılabileceği en büyük tehlike adaletsiz bir lider tarafından yönetilmek değil, iç savaşa düşmektir. Unutmayalım ki *İslam* kelimesi *teslimiyet* anlamına gelmektedir. Eğer lidere meydan okunursa, İslam'ın temel ilkesi olan düzen tehlikeye girerdi. Diğer görüşte olanlar Müslüman devlet başkanının adaletten yoksun olmasının iç savaştan daha ciddi olduğunu düşünüyordu. Bir Müslüman, liderinin adaletsizlikler ve kınanacak eylemler (*el-münker*) yaptığını gördüğünde sırtını dönme-

melidir: “Hz. Peygamber şöyle buyurdu: İnsanlar *münkeri* görür de onu düzeltmeye çalışmazlarsa ilahi azaba uğrarlar.” Bu hadisin başka bir versiyonu şöyledir: “Kim *münkerin* işlendiğini görürse onu değiştirmeye çalışsın.”¹⁷ Bu, Mısır’da Enver Sedat’a suikast düzenleyen grubun argümanıdır ve günümüzün aşırı Müslümanlarının oldukça üretken literatürünü temsil etmektedir.¹⁸

Basra’da 36 yılında bir Müslümanın karşı karşıya kaldığı ikilem -adaletsiz bir halifeye itaat etmek mi yoksa ona karşı silahlanmak mı- sadece seçkin yönetici sınıfın çevrelerinde ortaya atılmıyordu. Camiler, liderlerin yönettikleri insanlarla Hz. Aişe ve Hz. Ali arasındaki çatışmada alınacak kararları tartışmak için geldikleri ve (bu toplantıların tutanaklarını okuduktan sonra) halkın konuştuğu ve neler olup bittiği hakkında bilgilendirilmeyi talep ettiği gerçek genel meclisler gibi olmuştur. Sıradan insanlar kavganın ne hakkında olduğunu bile bilmiyordu; bu vatandaşlar için asıl önemli sorun demokrasinin olmamasıydı. Liderleri harekete geçiren güdüler ve onları bölen çatışmaları bilmeden bu işe karışmak onlara çılgınca geliyordu. Her iki tarafa da dahil olmayı reddetmelerinin nedeni olarak halife seçiminde demokrasinin olmamasını gösterdiler. Hz. Aişe’nin ortakları halk tarafından gerekçelerini açıklamaya davet edildiğinde Basra camisinde gerçekleşen tartışmalardan birinde, seçkinlere ait olmayan genç bir adam, başlangıçta İslam’ın dinamiklerinde çok açık olmayan ve bugün genellikle “unutulan” bir alanını -sıradan insanlar tarafından fark edilen ve böyle hissedilen İslam’ın

17 A.g.e., cilt 13, ilk versiyon için ss. 50 ve 51 ve ikinci versiyon için s. 44.

18 Hamid N. Ansari’nin analizine bkz., “The Islamic Militants in Egyptian Politics,” *International Journal of Middle East Studies*, 16, Sayı I, 1984, ss. 123-44.

demokratik olmayan boyutu- aydınlatan bir konuşma yaptı. Bu genç adam, hayatına mal olacak bir eylemle Basra camisinde kürsüye çıktı ve kendisini hükümeti devirmeye iten Hz. Aişe'nin müttefiklerine ve temsilcilerine hitap ederek onlara şöyle dedi:

“Peygamber’in çağrısına ilk icabet edenlerin siz Muhacirler [Mekke’den ilk göç edenler] olduğu doğrudur. Diğer herkes-ten önce Müslüman olma ayrıcalığına sahiptir. Ancak daha sonra herkes bu ayrıcalığa sahip oldu ve herkes İslam’ı kabul etti. Sonra, Peygamber’in vefatından sonra, bize [seçkinlerin bir parçası olmayan sıradan insanlara] danışmadan aranızdan bir adam seçtiniz. Onun ölümünden sonra bir araya geldiniz ve yine bize danışmadan başka bir [halife] seçtiniz. Hz. Osman’ı seçtiniz, yine bize danışmadan ona bağlılık yemini ettiniz. Onun davranışlarından hoşnut olmadınız ve bize danışmadan savaş ilan etmeye karar verdiniz. Yine bize danışmadan Hz. Ali’yi seçmeye ve ona biat etmeye karar verdiniz. Peki şimdi onu ne için suçluyorsunuz? Neden onunla savaşmaya karar verdiniz? Kanunsuz bir eylemde mi bulundu? Ayıplanacak bir şey mi yaptı? Bize neler olduğunu açıklayın. Bu savaşta yer almaya karar vereceksek ikna olmamız gerekir. Peki neler oluyor? Neden savaşıyorsunuz?”¹⁹

Dolayısıyla bu iç savaşa katılmama kararı, üst tabakanın birkaç üyesiyle sınırlı, istisnai bir karar değildi. Camiler, toplumu birbirini parçalamaya yönlendirmek isteyen liderlerin peşinden gitmeyi saçma bulan insanlarla doluydu. Ebu Bekre bu durumdan hiçbir şekilde bir istisna değildi.

Hız. Aişe tarafından kendisine ulaşıldığında, Ebu Bekre ona cevabını açıkladı: *fitneye* karşıydı. Ona (*savaştan sonra* anlattığına göre) şöyle demiş olması gerekir:

19 Taberi, *Tarih*, cilt 5, s. 179.

Senin bizim *ümmümüz* [Hz. Peygamber'in son yıllarında eşlerine verdiği "Müminlerin Annesi" unvanını kastediyor] olduğun doğrudur; bu nedenle üzerimizde hakların olduğu da doğrudur ama ben Hz. Peygamber'in şöyle dediğini duydum: "İktidara [*mülkü*] bir kadını getirenler asla iflah olamazlar."²⁰

Az önce gördüğümüz gibi, sahabelerin ve Basra sakinlerinin çoğu çatışmada tarafsızlığı seçmiş olsa da sadece Ebu Bekre bunu taraflardan birinin kadın olmasıyla gerekçelendirmiştir.

Taberî'nin anlattığına göre, Hz. Aişe'nin yenilgisinden sonra Basra anlaşılabilir bir endişe içinde günler geçirdi. Hz. Ali, kendisini desteklemeyenlerden -ki bunlardan biri de Ebu Bekre'ydi- intikam alacak mıydı? "Sonunda Hz. Ali genel bir af ilan etti... Savaş günü silahlarını bırakanların ve evlerine dönenlerin canlarının bağışlanacağını duyurdu."²¹ "Hz. Ali savaş alanında birkaç gün geçirdi; her iki tarafın ölümlerini gömdü ve şehre dönmekten önce onlar için ortak bir cenaze namazı kıldı."²²

Bununla birlikte, anlamsız olduğunu düşündüğü bir iç savaşa katılmayı reddeden bir başka Müslüman savaş karşıtı olan Ebu Musa el-Eş'ari örneğini ele alacak olursak, her şey o kadar da basit değildi. Ebu Musa el-Eş'ari hem mevkiini hem de servetini kaybetti. Bununla birlikte, Ebu Musa ve Ebu Bekre'nin durumlarının, müdahil olmayı reddetmeleri dışında karşılaştırılamayacağı doğrudur. Kaybeden taraf olan Hz. Aişe tarafından Ebu Bekre'nin desteği istenirken, kazanan taraf olan Hz. Ali tarafından Ebu Musa'nın desteği istenmiş-

20 Askalani, *Fethu'l-bari* cilt 13, s. 46 (tüm ayrıntılar için bkz. not 2).

21 Mes'udi, *Müruc*, cilt 2, s. 378; ve Fransızca çevirisi, *Les Prairies d'or*, cilt 2, s. 644.

22 Taberî, *Tarih*, cilt 5, s. 221.

tir. Ebu Musa, Hz. Ali'nin hizmetindeki bir validen, onun temsilcısından ve Irak'ın Kufe kentinin başı olarak Müslüman devletinin sembolünden başkası değildi. Hz. Ali, o sırada Hz. Aişe tarafından işgal edilmiş olan Basra'ya gitmeden önce Ebu Musa'ya elçiler göndererek halkı harekete geçirmesini ve kendisine acilen asker ve silah göndermesini talep etti. Ebu Musa kişisel olarak halifesine itaat etmemeyi seçmekle kalmadı, aynı zamanda kendisini yönettiği halka "danışmak" zorunda hissetti. Bilgilendirmek ve tartışmak için camide bir araya getirdiği halkı, iç savaş konusunda Hz. Peygamber'in tutumu hakkında aydınlatmaya karar verdi. Ebu Musa onlara *fitneyi* kınayan hadisi okudu ve halifeye itaat etmemelerini ve askere gitme çağrısına cevap vermemelerini emretti. Ona göre, *fitne* durumunda bir Müslüman'ın görevi, herhangi bir katılıma kesinlikle karşı çıkmaktı. Kufe camisinde pek çok hadis okudu, hepsi de *fitneye* karşıydı -açık ve net bir şekilde iç savaşa karşıydı. Mesele liderin cinsiyeti değildi!"²³ Buhari iç savaş konusundaki tüm hadisleri "*el-Fiten*" başlıklı bir bölümde toplamıştır; bunların arasında Ebu Bekre'nin hadisi de vardır- bu hadis ise muhaliflerden birinin cinsiyetini tarafsızlık nedeni olarak gösteren yegâne hadistir."²⁴

Ünlü Cemel Vakası'nın kayıtlarını karıştıran günümüz okuyucusu için şaşırtıcı olan şey, savaştaki konumları ne olursa olsun halkın Hz. Aişe'ye gösterdiği saygıdır. Ona hakaret edildiği durumlar çok nadirdi -ve o zaman bile bu asla siyasi liderlerden biri tarafından değil, sıradan insanlardan bazıları tarafından yapılmıştı.²⁵ Tarihçiler sadece Şii tarihçilerin

23 A.g.e., s. 188.

24 Buhari, *Sahih*, cilt 4, s. 221.

25 Meş'udi, *Les Prairies d'or*, cilt. 2, p. 645.

(Hz. Ali yanlısı olanlar) Hz. Aişe'ye karşı kusur bulduklarını hatırlatırlar. O halde neden Ebu Bekre tamamen eşi benzeri görülmemiş bir kadın karşıtı tavırla kendisini göstermiştir?

Ebu Musa el-Eş'arı görevinden azledildi ve Hz. Ali tarafından Kufe'den sürüldü. Yerine daha az barış yanlısı ve her şeyden önce daha uysal bir vali atandı.²⁶ Ebu Musa'nın başına bu geldiyse, daha düşük mevkide olan diğer "barış yanlılarının" durumu gerçekten de çok hassastı. Ayrıca, ordunun başında bir kadının olması gibi bir durumda, savaşa katılmama emrini ima eden bir hadis duyulduğunun hatırlanması da takdir-i ilahi olarak görünmektedir.

Ebu Bekre böyle kritik anlarda başka hadisleri de aynı şekilde hatırlıyordu. Hz. Ali'nin öldürülmesinden sonra, Ümeyyeoğullarından Muaviye ancak Hz. Ali'nin oğlu ve dolayısıyla halefi Hz. Hasan'ın haklarından feragat ettiğini yazılı olarak beyan etmesi halinde meşru bir şekilde halifelik iddiasında bulunabilirdi. O da bunu şöyle veya böyle kabul etmek zorunda kaldığı baskı ve pazarlıklar altında yaptı.²⁷ İşte tam bu sırada Ebu Bekre, öngörülemeyen yansımaları olan siyasi koşullar altında bundan daha uygun olamayacak bir hadisi hatırladı. Peygamber'in "Hasan [Hz. Ali'nin oğlu] uzlaşma adamı olacak"²⁸ dediğini duymuş olması gerekiyordu. Hz. Peygamber yani Hz. Hasan'ın dedesi (kızı Hz. Fatıma aracılığıyla) bunu söylediğinde Hasan çok küçük bir bebektir! Ebu Bekre'nin, tarihin akışına ilginç -ve en etkili şekilde- uyan, siyasi açıdan uygun hadisler konusunda gerçekten şaşırtıcı bir hafızası vardı.

26 Taberi, *Tarih*, cilt 5, s. 190.

27 Askalani, *Fethu'l-bari*, cilt 13, ss. 51 vd. (tüm ayrıntılar için bkz. not 2); Mes'udi, *Müruc*, cilt 3, ss. 4 vd.; ve Taberi, *Mohammed*, *Sceau des prophetes*, cilt 6, s. 95.

28 Askalani, *Fethu'l-bari*, cilt 13, s. 56 (tüm ayrıntılar için bkz. not 2).

Bir hadisin tarihsel bağlamı açıklığa kavuşturulduktan sonra, sıra fukahanın (din âlimleri) doğrulama sürecinin ilkeleri olarak tanımladığı metodolojik kurallardan birini uygulayarak hadisin eleştirel değerlendirmesine gelinmiştir.²⁹

Şafii ve Ebu Hanife ile birlikte “müminin izin verileni yasaklanandan ayırt etmesini sağlayan bilginin detaylandırılmasına katkılarından dolayı İslam’ın en ünlü üç imamından biri” olarak kabul edilen İmam Malik İbn Enes’in (Hicretin 93. yılında, miladi sekizinci yüzyılda doğdu) geleneğinde bulunan “bu dini bir ilim olarak görmektir.”³⁰ kuralı, bu kuralların ilkidir. Malik İbn Enes şöyle demekten hiç vazgeçmedi:

“Bu din bir ilimdir, bu yüzden onu kimden öğrendiğinize dikkat edin. Hadis okuyabilen 70 kişinin [sahabenin] hala hayatta olduğu bir zamanda [Medine’de] doğma şansına sahip oldum. Mescide giderler ve konuşmaya başlarlardı: Peygamber şöyle dedi, böyle dedi. Bu insanlar güvenilir olmadıkları için değil, ancak ehil olmadıkları konularla uğraştıklarını gördüğüm için rivayet ettikleri hadislerden hiçbirini toplamadım.”³¹

Ona göre, hadis kaynağı olmak için sadece Hz. Peygamber’in zamanında yaşamış olmak yeterli değildi. Aynı zamanda konuşmaya hak kazanacak belirli bir geçmişe sahip olmak da gerekliydi: “Cahil insanlar dikkate alınmamalıdır.”

29 Bu bölümün araştırmasında bana yardımcı olan Rabat’taki V. Muhammed Üniversitesi Hukuk Fakültesi Özel Hukuk Bölümü Başkanı Profesör Ahmed al-Khamlichi’ye teşekkürü bir borç bilirim.

30 İbn Abdîl-Berr, *el-İntika’ fi fazli’s-salati ale’l-eimmeti’l-fukaha* (Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, y.y.), ss. 10 ve 16. Bu kitabın yazarı Hicretin 463. yılında (M.S. on birinci yüzyıl) vefat etmiştir. Bu kitabın değerlerinden biri özlü olmasıdır: üç imamın, Malik, Şafii ve Ebu Hanife’nin biyografileri 200 sayfaya sığdırılmıştır.

31 A.g.e., s. 16.

Gerekli entelektüel kapasiteye sahip olmadıkları halde nasıl bilgi kaynağı olarak kabul edilebilirlerdi? Ancak cehalet ve entelektüel kapasite, hadis ravilerini değerlendirmek için tek kriter değildi. En önemli kriter ahlaki idi.

Malik'e göre, bazı kişiler hiçbir koşulda bir hadis rivayet edemezlerdi:

"Bilgi [*ilim*] ne *sefiḥ* [zihni yetersiz olan] birinden, ne ihtirasın pençesinde olan ve *bid'at* çıkarabilecek birinden, ne de insanlara herhangi bir şey anlatan bir yalancından alınabilir... Ve son olarak, bir şeyhten, saygın ve çok dindar bir şeyhten bile, aktarması gereken ilimde ustalaşmamışsa ilim alınmamalıdır."³²

Malik şüpheyi ravilere yöneltir, Müslümanların tetikte olması gerektiğini vurgular ve hatta kaynakların günlük davranışlarını güvenilirliklerinin bir ölçütü olarak dikkate almamızı tavsiye eder:

"Bazı kimseleri, Hz. Peygamber'in söylemediği yanlış hadisleri rivayet ederek âlim sıfatıyla yalan söyledikleri için değil, din ile alakalı olmayan konularda, insanlarla olan günlük ilişkilerinde yalan söylediklerini gördüğüm için onları hadis ravisi olarak reddettim."³³

Bu kuralı Ebu Bekre'ye uygulayacak olursak, onun derhal elenmesi gerekir, çünkü biyografilerinden biri bize onun halife Ömer İbn el-Hattab tarafından yalan şahitlikten mahkûm edildiğini ve kırbaçlandığını söyler.³⁴ Bu, Hz. Ömer'in idamla

³² A.g.e.

³³ A.g.e., s. 15.

³⁴ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, cilt 5, s. 38.

cezalandırdığı çok ciddi bir dava -gayrimeşru bir cinsel eylem olan *zina* ile ilgili- sırasında meydana gelmiştir. İslam öncesi Arabistan'da var olan cinsel ahlaksızlığı ve karışıklığı sona erdirmek ve babalığı kontrol altına almak amacıyla İslam, evlilik veya mülkiyet dışındaki tüm cinsel ilişkileri *zina* olarak kınamış, kadınları ve erkekleri evlenmeye teşvik etmiş ve bekârlığı her türlü günaha açık bir kapı olarak nitelendirmiştir. Erkeklere birden fazla eşe sahip olma ve Müslüman evliliği çerçevesinde olmak kaydıyla onları kolayca boşayıp yerlerine başkalarını alma hakkı vermiştir.

Hâlâ İslam öncesi geleneklerin etkisi altında olan yeni bir toplumun ikinci halifesi olan Hz. Ömer, İslam'ın temel fikirlerinden biri olan ataerkil ailenin inananların zihninde kök salmasını sağlamak için hızlı ve ciddi bir şekilde hareket etmek zorundaydı. *Zina* için idam cezası ancak dört şahidin *zinayı* kendi gözleriyle ve aynı anda gördüklerine dair tanıklık etmeleri halinde uygulanacaktı. Bunlar kanıtlanması o kadar zor koşullardı ki, bu cezayı gerçekçi bir tehdit olmaktan çok caydırıcı bir unsur haline getiriyordu. Dahası, düşmanlıkların ve iftiraların masum insanların mahkûm edilmesine yol açmasını önlemek gerekiyordu. Eğer sanığı suçüstü halinde gören sadece üç tanık varsa, bu tanıkların ifadeleri geçerli değildi. Ayrıca, bir kişiyi *zina* suçuyla itham ederek iftira atan herhangi bir tanık, *kazf* (iftira) cezasına çarptırılırdı – yani yalan tanıklık nedeniyle kırbaçlanırdı.³⁵

35 Ömer İbn el-Hattab *zina* için idam cezasına başvurulmasını kurumsallaştırmıştır; çağdaşları onun tutumuyla tam olarak hemfikir değildiler. Bkz: Buhari, *Sa-hih*, cilt 4, ss. 146 vd. Ömer İbn el-Hattab hakkında bu kitabın II. bölümünde daha fazla bilgi edineceğiz; peçe takılmasını teşvik eden kişi oydu ve kadınlara nasıl davranılması gerektiği konusunda Peygamber ile tam olarak bir görüş ayrılığı içindeydi.

Ebu Bekre olayında da böyle olmuştu. O, tanınmış bir kişi, bir sahabe ve önde gelen bir siyaset adamı olan el-Muğire İbn Şu'be'ye karşı zina suçlamasını resmen yapmak üzere Hz. Ömer'in huzuruna çıkan dört şahitten biriydi. Dört şahit Hz. Ömer'in huzurunda el-Muğire İbn Şu'be'yi zina yaparken gördüklerine dair tanıklık ettiler. Hz. Ömer soruşturmaya başladı ve dört şahitten biri her şeyi gördüğünden tam olarak emin olmadığını itiraf etti. Şahitlerden birinin şüphesi, diğerlerinin iftira (*kazf*) nedeniyle kırbaçlanarak cezalandırılmasına neden oldu ve Ebu Bekre kırbaçlandı.

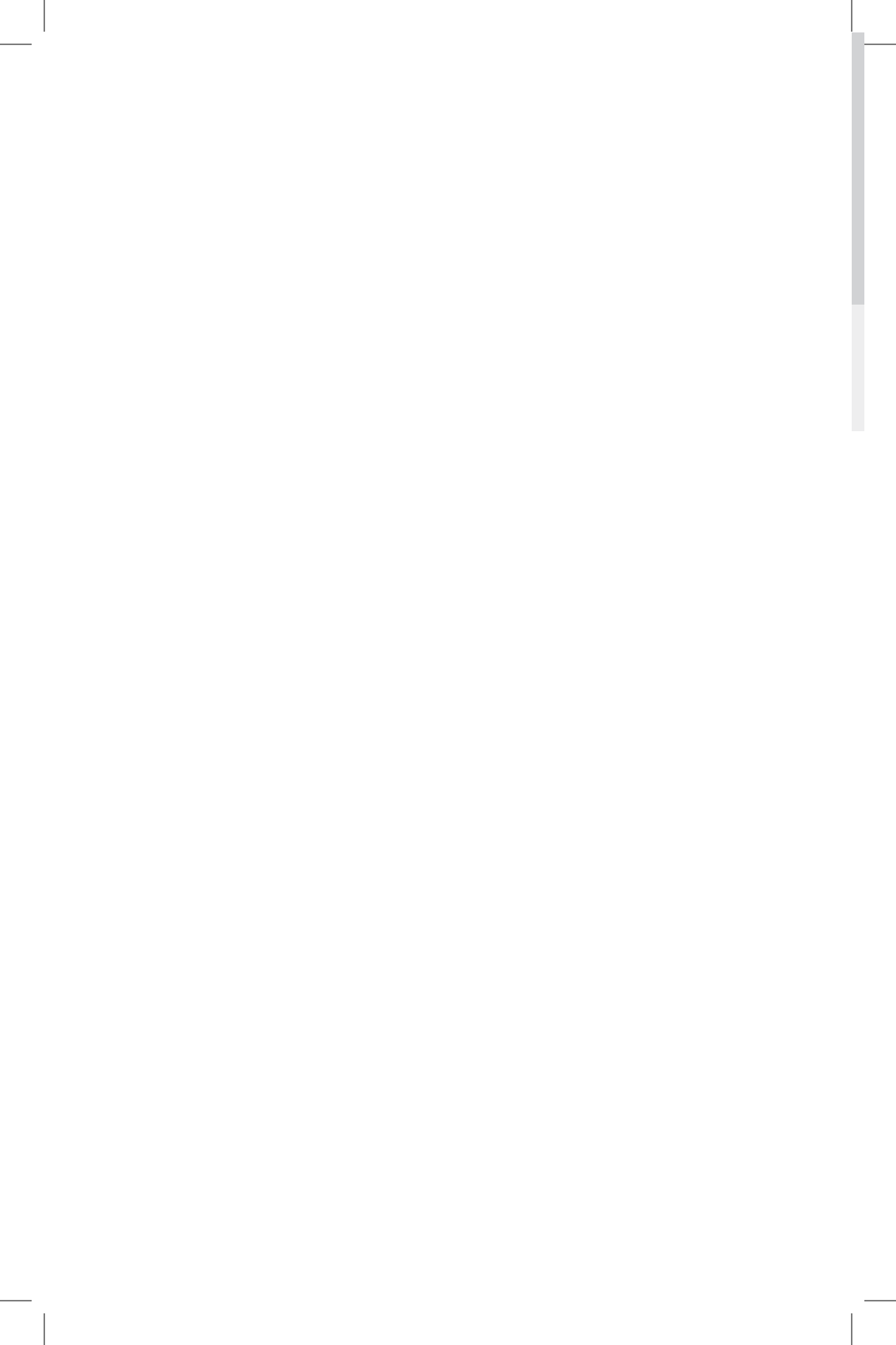
Fıkıh konusunda Malik'in ilkeleri takip edilirse, Ebu Bekre'nin her iyi ve bilgili Malikî Müslüman tarafından bir hadis kaynağı olarak reddedilmesi gerekir.

Bu soruşturmayı kapatmak için, ilk yüzyıllardaki *fukaha-nın*, bugün bize kutsal ve tartışılmaz bir gerçek olarak sunulan kadın karşıtı hadis karşısındaki tutumuna kısaca bir göz atalım. Buhari ve diğerleri tarafından *sahih* olarak alınmasına rağmen, bu hadis birçok kişi tarafından hararetle tartışılmış ve münakaşa edilmiştir. *Fukaha*, kadınlar ve siyaset konusunda bu hadise verilecek ağırlık konusunda anlaşamamıştır. Kuşkusuz bu hadisi kadınları karar alma süreçlerinden dışlamak için bir argüman olarak kullananlar olmuştur. Ancak bu argümanı temelsiz ve ikna edici bulmayan başkaları da vardı. Taberi, kadınların karar alma yetkilerini ellerinden almak ve siyasetten dışlanmalarını haklı çıkarmak için bu rivayeti yeterli bir dayanak bulmayarak buna karşı tavrı alan dini otoritelerden biriydi.³⁶

Tarihsel kayıtları -sorunlu bir tarihsel dönemi anlatan raviler ve tanıklar silsilesini- düzeltmeye çalıştıktan sonra,

36 Askalani, *Fethu'l-bari*, cilt 13, s. 47 (tüm ayrıntılar için bkz. not 2).

birileri kutsalı bir argüman olarak alarak, incelediğimiz gibi korkunç ve vahim tarihsel sonuçları olan bir siyasi aksiyomu temel gerçek olarak inananların karşısına sunduğunda, bu noktada sadece daha fazla ihtiyatlı olunması gerektiğini tavsiye edebilirim. Bununla birlikte, bu “kadın karşıtı” hadisin, örnek teşkil etmesine rağmen, benzersiz bir vaka olmadığını göreceğiz.



KADININ SESİ HARAM MIDIR?¹



Prof. Dr. Hüseyin Atay (ö. 2023)

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kelam Ana Bilim Dalı (E.) Öğretim Üyesi

Öyle Müslümanlar türedi ki, insanın aklına havsalasına sığmayan, dinin hiç tasvip etmediği hurafeler üretmekte ve uygulamaktadırlar. İçli dışlı dost ve kapı komşusu olan iki ailenin kadınları, büyük günah olur, dünya ve ahireti yıkılır düşüncesiyle ötekinin kocasının bulunduğu yerde kocasına seslenemiyor. Oysa aynı kadın telefonla aynı adamla konuşuyor. Dahası var, bu kadınlar, çarşıda, pazarda başka erkeklerle gayet sert tartışarak pazarlık yapabiliyor. Ama içli dışlı dost olan ve birbirinin evinde oturan bu kadınlar, o evin erkeği ile konuşmayı günah sayıyor. Bu ne biçim Müslümanlık? Müslümanlığı bu hâle düşürüp perişan ettiler. Dinde mantıksızlık budur.

Bazı kişiler de misafır geldiği evin hanımı ile görüşür, konuşur, hâl hatır sorar, fakat kendi karısını evine misafır getirdiği arkadaşına göstermez. O hâlde kendisi de arkadaşının karısı ile konuşmamalıdır. Bu davranışlar hep cehaletin eseridir. Dinde cahil olmak kadar kötü ve çirkin bir şey yoktur. Ama bu cahiller, fen ve modern bilimlerde yüksek diploma sahibidir.

1 Bu yazı şu eserden alınmıştır: Atay, Hüseyin, Kur'an'a Göre Araştırmalar I, Ankara: Atay Yayınları, 2012, s. 105-106.

Bunlarla Müslümanlık yükselir mi? Günümüzde insanı insandan nefret ettiren bu saçmalıklara başkaları da eklenmektedir.

Biz burada yalnız kadının sesinin nikahı düşecek yabancı erkeğe haram olduğunu iddia edenlerin Kur'an'ı anlamadıklarını gösterecek ve Kur'an'a aykırı hareket ettikleri konusunda açıklık getireceğiz.

“Ey peygamberin hanımları! Sizler herhangi bir kadın gibi değilsiniz. Allah’a saygılı iseniz, kırıtarak konuşmayın, yoksa kalbi bozuk olan kimse ümide kapılır; duru söz söyleyin.”²

Bu ayette kadınların sesleri değil ancak bayağı, adi ve tahrik edici söz söylemeleri yasaklanmıştır. Doğru, ciddi, şerefli ve tabii sesleriyle (maruf) konuşmaları emredilmiştir. Kadınlığını pazarlayacak şekilde ses tonunu cezbedici bir şekilde alçaltıp konuşması içinde fitne fesat bulunanları kendisi de fesatçı olduğu için yoldan çıkarabilir. Bundan da anlaşılmalıdır ki, kadının sesi normal biçimde asla yasak değildir. Kur'an'daki tekabüliyet kuralına göre kadınların sesleri ve ses tonları ile ilgili bu ayet erkeklere de aittir. Erkeklerin de bayağı ve adi sözlerle kadınları kışkırtmaları ve kandırmaları, zihinlerini çelmeleri yasaklanmıştır. Onların da doğru dürüst, ciddi ve tabii sesleri ile konuşmaları buradaki emrin gereğidir.

2 Ahzab suresi 33/32

KADINLAR İLE ERKEKLERİN AYNI ORTAMDA YEMEK YEMESİ VE SOHBET ETMESİ HARAM MIDIR? HAREMLİK- SELAMLIK DÜZENİ DİNİN EMRİ MİDİR?¹



Prof. Dr. Beyza Bilgin

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi
Ana Bilim Dalı (E.) Öğretim Üyesi

Kadınların kaç-göç yaşantısına mahkûm edilişi İslam'da Kolmadığı halde İslam'a mal edilmiş bir yaşama biçimi. Yakın zamanda televizyon kanallarından birinde “Fıkıh pen-
ceresinden” isimli bir program vardı. Programı hazırlayan ve
sunan İslam hukuku öğretim üyesi (Faruk Beşer) programla-
rından birinde en çok sorulan soru ve cevaplardan örnekler
veriyordu. Bunların arasında harem-selam yaşayışı da vardı
ve kendisi cevap olarak İslam şariatında böyle bir şartın mev-
cut olmadığını söylediği için pek çok tepki almıştı. O gün de
diyordu ki, harem-selam yaşayışını ben de beğeniyorum ve
evimde uyguluyorum, fakat bütün fıkıh kitaplarına bakma-
ma rağmen hiçbirinde İslam'da harem-selam yaşayışının şart
olduğu ile ilgili bir bilgiye rastlamadım, yok olan bir şeyi nasıl

1 İlgili yazının kaynağı için: Beyza Bilgin, İslam'da Kadının Rolü Türkiye'de Ka-
dın, Ankara: Konrad Adenauer Vakfı Türkiye Temsilciliği, 2001, Türkiye Ra-
poru Nr. 06/2001, s. 9-11.

var gösterebilirim? İslam'ın ilk devirlerinin hatırasına sahip olanlar, onuncu yüzyıldan itibaren, vaktiyle kadınlar erkeklerle birlikte otururlardı, fakat şimdi kadının bir tek parmağı bile fitnedir, diye yazmaya başlamışlardır. Günümüzde artık kadınlar ve kızlar okullara gidiyor, okuyup yazmayı öğreniyor, hatta yüksek tahsil yapıp meslek sahibi olabiliyor. Gecikme ile de olsa araştırmalar yapabilen kadınlar bulgularını yazıya geçirebiliyor. Onların bizzat tespit ettiği gibi, kadının sırf kadın olması dolayısıyla her türlü fitne ve fesadın potansiyeli olan, bu yüzden erkek tarafından kontrol altında tutularak yaşaması gereken, ancak iyi bir eş ve anne olması durumunda bazı haklara layık görülebilecek bir yaratık olarak gösterilmesi bir devrin İslam anlayışı olmuş. Kadın kocasının kulu sayılmış, kocasına itaat etmeli, çünkü o yaratılıştan yozlaşmaya yatkın, başı boş bırakılamaz, diye yazılmış fıkıh kitaplarına, Allah'tan korkan (takvalı) kadın, mümkün olduğu kadar so-kağa çıkmamalı, zaruri olarak çıktığında da tanınmayacak şekilde örtünmeli, hatta kendini çirkinleştirmeli, namahrem (kendisine nikah düşebilen) erkekle konuşması gerektiğinde ağzına ceviz veya taş alan evliya kadınlar gibi yapmalı vs. Hadis saygınlığı kazandırılmış bazı sözler de var ki, sık tekrarlanır: Kadın erkeğin kaburga kemiğinden yaratılmış, eğri, düzeltilemez; akıl ve din bakımından eksik, nankör, süs düşkün ve cimridir; sır tutamaz, huysuz ve kıskanç, özellikle de baştan çıkarıcıdırlar; eşlerine ihanet ederler, uğursuzdurlar, önünden geçtikleri kişinin namazını bozarlar; cehennemin çoğunluğunu kadınlar oluşturacak vb. (örnek olarak bkz: Hidayet Şefkatli Tuksal, Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri, Kitabiyat, Ankara 2000) Kadını bir fesat kaynağı olarak gösteren bu tür sözlerle yüklü kitaplar maalesef dindar

kadınlar tarafından büyük bir teslimiyetle okunur ve kadınlar bunlara din duygusu ve Allah'a teslimiyet adına uymaya çalıştıkları gibi, bunları bazen erkeklerden daha ısrarlı bir dille savunurlar da. Türkiye'deki yenileşme hareketleri karşısında da sanki erkekler yeniliklerden hiç etkilenemeyebilirmiş gibi, sadece kadınların geleneksel konumunun korunmasına ve bu korunmanın bizzat kadının kendi çabalarına yüklenmesine de kadınlar yine sessizce katlanırlar.

Türkiye'de ve diğer Müslüman ülkelerde, kadının İslam'daki konumu ile ilgili yeni yorumlama çabaları sürüyor. Disiplinler arası Kadın Araştırmaları ve Müslüman Ülkelerde Kadın Hareketleri çeşitli ülkelerden eğitilmiş kadınları birleştiriyor, onlar bu yolla ülkelerinde kadının konumu ile ilgili mevcut durumu ve yeni düzenlemeleri paylaşabiliyor. Böyle toplanılardan birinde Pakistanlı İlahiyat profesörü Rıfat Hassan Hanım'ın, yıllardır Müslüman ülkelerde erkeklerin niçin hala kendilerini kadınlardan sorumlu saydıklarına ve kadınlar karşısında bir üstünlüğe sahip olduklarına inanmakta devam ettiklerini düşündüğünü anlatması dikkat çekici. Rıfat Hasan bu düşüncesi doğrultusunda Kur'an'ı bir defa daha, başından sonuna kadar inceleyerek okumuş, aynı şekilde bütün muteber hadis külliyyatını taramış. Sonuç olarak tespit etmiş ki, Kur'an'a göre kadın ve erkek yaratılış açısından farklı değil, aksine her ikisi de "nefis"ten yaratılmış, böyle olduğu halde, nasıl oluyor da kadınlara farklı muamele yapılabilir?" Çalışmalarına devam etmiş ve şunu da tespit etmiş ki, Kur'an'ın metni çok açık ve uzun İslam tarihi içinde hep aynı kalmış. Buna karşılık Peygambere atfedilen sözler ve davranışlarla Müslümanların yaşayış biçimi büyük ölçüde, İslam öncesi rivayetlerle ve geleneklerle karışmış. Öyleyse yapılacak iş, rivayetler ve gelenek-

ler üzerinden geriye, Kur'an'ın kendisine kadar uzanmak ve Kur'an'ın hakemliğine başvurarak yanlış ve yanıltıcı yorumları düzeltmek. Benim mensubu olduğum Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde ve tabii İlahiyat Fakültelerimizin birçoğunda yıllardan beri eski rivayetlere dayanan yanlış yorumların düzeltilmesi için çalışılıyor. İlahiyatçı hanımların sorunlarını kendi aralarında ve gerektiğinde erkek ilahiyatçılarla yardımlaşarak tartışmaya hazır hale gelmeleri çok önemli. Bu alanda uluslararası yardımlaşmaya da ihtiyaç var.

MÜSLÜMAN KADINLARIN BAŞÖRTÜSÜ TAKMASI FARZ MIDIR?¹



Prof. Dr. Abdulaziz Bayındır

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku
Ana Bilim Dalı (E.) Öğretim Üyesi

Başörtüsü ve Örtünme

İslâmiyet'ten önce Araplarda örtünme adeti yoktu. Kadına saygı gösterilmez, kadınlar da erkeklerden sakınmazlardı. Başörtülerini enselerine bağlar veya geriye doğru bırakırlardı. Yakaları önden açılır, boyunları ve gerdanlıkları ortaya çıkar, süsleri gözükürdü. Erkeklerin ilgisini çekmek için süslenen, açık saçık kıyafetler giyinen, bakışlarıyla ilgi toplamaya çalışan düşük ahlaklı kadınlar da vardı.²

Evlilik dışı ilişkiler peşinde koşan bir kısım erkekler, kadınların arkasına takılır ve onları zan altında bırakırlardı.³

Örtünme ile ilgili emirler Ahzab suresi ile Nur suresindedir. Her iki surenin de Medine-i Münevvere'de indiği hu-

- 1 Bu makale Süleymaniye Vakfının sitesinden alınmıştır: <https://www.suleymaniyevakfi.org/arastirmalar/fikih-arastirmalari/kadin/basortusu-ve-ortunme.html>
- 2 Elmalılı Muhammed Hamdi YAZIR, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul 1936, C. IV, s.3506 ve C. V, s.3927 (Nur suresi 31, Ahzab 59).
- 3 Fahreddin er-Râzi Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer (öl. 606 h. /1210 m.) et-tefsir'ül-kebir, Mısır, C. XXV, s.230 (Ahzab 59).

susunda tam bir görüş birliği vardır.⁴ İslâm'ın birçok emir ve yasağı gibi örtünme emri ile buna ilişkin yasaklar da Medine-i Münevvere'de gelmiştir.

Kadınlar Medine-i Münevvere'de de günahkâr erkekler tarafından rahatsız ediliyorlardı. Durum Muhammed aleyhisselam'a şikâyet edilince Ahzab suresinin 59. ayeti nazil oldu⁵:

“Ey Nebi! Eşlerine, kızlarına ve inanıp güvenenlerin hanımlarına söyle de cilbablarını /büyük başörtülerini üzerlerine yaklaştırsınlar. Bu, iffetli bilinmeleri, dolayısıyla incitilmemeleri açısından daha uygundur. Allah daima bağışlayan ve ikramı bol olandır.”

Cilbab, kadınların evlerinden çıkarken üstlerine aldıkları, başörtüsünden büyük bir örtü ya da büyük bir başörtüdür. Bu husus ileride tekrar ele alınacaktır.

Bazı kadınlar cilbab başları üzerine, bazıları da omuzlarına atarlar. İki ucu birbiri üzerine sıkıca örtülmezse kadının saçları, boynu ve gerdanlığı gözüktür ve erkeklerin bakışlarını üzerine çeker. Kimi kötü niyetli erkekler de bundan umutlanarak böyle kadınların arkasına düşer, onları rahatsız eder ve töhmet altında bırakırlar.

Kadınlar cilbabını, başını kapayacak şekilde alır ve uçlarını birbiri üzerine getirerek sıkıca örtünürse bu, onların iffetli ve ahlâklı olduğunun bir işareti olur ve rahatsız edilmekten kurtulurlar.

4 el-Kurtubî Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (öl. 671 h. /1273 m.), tahkik eden Ebu İshak İbrahim Etîş, el-Cami li Ahkam'il-Kur'an, Kahire 1387 h. 1967 m. C. XII, s.158 ve C. XIII, s.113.

5 el-Kurtubî, a.g.e., C.XIII, s.243 (Ahzab 59).

Nur suresinin 31. ayetinde ise örtünme emrinin kapsamı genişletilmiş, bakışların kontrol edilmesi, namusun korunması, akrabalar ve yabancı erkekler yanında bazı organlar dışında kalan yerlerin örtülmesi farz kılınmıştır.

Bakışların Kontrol Edilmesi

Gözler kalbe açılan pencerelerdir. Duygusal ilişkiler göze gelmekle başlar. Sonra bütün davranışlar bundan etkilenir. Eğer arkasında evlilik yoksa böyle bir ilişki sadece ızdırap kaynağı olur. Kur'an-ı Kerim gerek erkeğe, gerekse kadına bakışları kontrol etme emri vermiş ve karşı cinsin gözünün içine bakmayı yasaklamıştır. Çünkü kadınla erkeğin evlilik dışı yollarla birbirinden cinsel yönden yararlanması kesin olarak yasaktır.

“Mümin erkeklere söyle, bakışlarında ölçülü olsunlar ve edep/avret yerlerini korusunlar..” (Nur 24/30)

“Mümin kadınlara da söyle, bakışlarında ölçülü olsunlar ve edep/avret yerlerini korusunlar..” (Nur 24/31)

Cilbabıyla sıkıca örtünüp, erkekler yanında gözlerini önüne indiren ve bakışlarıyla onlara hiçbir ümit vermeyen bir kadın, kötü niyetli erkeklerin dahi saygısını kazanır. Bu kadın, namusunu da kolay bir şekilde koruma imkânı elde eder.

Ziynetin Açılması

Allah-ü Teâlâ kadını güzel bir biçimde yaratmıştır. Saçları, yüzü, boynu, gerdanlığı, kolları, ayakları, hasılı kadının bütün vücudu güzeldir. Takındıkları takılar da güzelliklerine güzellik katar. Kadın bu güzellik ve süslerini istediği gibi sergileyemez. Zaten yaratılıştan kendisine verilen utanma duygusu da buna engeldir. Aralarında daimi evlenme yasağı bulunan babası,

kardeşi, oğlu, dayısı, amcası gibi kimselere ziynet yerlerini göstermesine müsaade edilmiştir. Genellikle iç içe yaşandığından kadının bu gibi kimseler yanında her tarafını kapaması sıkıntıya sebep olur. Cenab-ı Hak şöyle buyurmaktadır:

“Mümin kadınlara söyle Kendiliğinden görünen kısım hariç, ziynetlerini/vücutlarını göstermesinler. ...”

(Nur 24/31)

Bu emirle, açılmasına ihtiyaç olan yüz ve eller dışındaki süs yerlerinin kapatılması istenmektedir. Buna göre mümin kadınlar, başlarını, boyunlarını, kulaklarını, göğüslerini, kollarını ve ayaklarını kapayacaklardır.

Ayetin devamında bazı erkeklerin yanında, kadının ziynet yerlerini açmasına müsaade edilmiştir:

“... Kadınlar başörtülerinin bir kısmını da yaka açıklıklarının üzerine yerleştirsinler. Kocaları, babaları, kocalarının babaları, oğulları, kocalarının oğulları, erkek kardeşleri, erkek kardeşlerinin oğulları, kız kardeşlerinin oğulları, kadınlar, hâkimiyetleri altında olan esirler, cinsel ihtiyaçtan değil de (meşru bir sebepten) kendilerine bağlı ya da bağımlı olan erkekler ve kadınların mahrem yerlerinin farkında olmayan çocuklar hariç hiç kimseye ziynetlerini /vücutlarını açmasınlar...”

(Nur 24/31)

Konu ile ilgili ayrıntılı hükümler ileride gelecektir.

Başörtüsü

Ayette başın örtülmesi özellikle emredilmiş ve örtünmenin nasıl yapılacağı da belirtilmiştir:

“Başörtülerinin bir kısmını da yaka açıklıklarının üzerine yerleştirsinler...”

(Nur 24/31)

Eskiden kadınlar yakaları açık elbiseler giyinirler, boyunları ve göğüs kısmı gözüktü. ⁶ Bu emirle başörtülerinin bir bölümüyle boyunlarını ve yakalarını örtmeleri istenmiştir.

Bütün mezhepler Müslüman kadının başını örtmesinin farz olduğu konusunda tam bir görüş birliği içindedirler. Ancak Malikî mezhebi ile ilgili olarak bazılarının zihnini karıştıran bir konu vardır.

Malikî mezhebinde saçlar (avret-i hafife) hafif avret sayıldığından, acaba Malikî mezhebine göre bir kadın başörtüsü kullanmadan, saçı açık olarak dışarı çıkamaz mı?

Malikî mezhebinde kaba avret (avret-i muğallaza) ve hafif avret (avret-i hafife) ayırımı yalnız namaz açısından yapılmıştır. Kadının yabancı erkekler yanında örtünmesi gerekli yerler açısından böyle bir ayırım yoktur. Bilindiği gibi avret yerlerinin kapatılması namazın farzlarından. Hanefî, Şafî ve Hanbelî mezheplerine göre namazda başörtüsü açılan bir kadının namazı bozulur. ⁷ Ancak Malikî mezhebi bu durumda kadının namazının bozulmayacağını belirtmiş, fakat vakit çıkmadan namazın iade edilmesini istemiştir. Çünkü baş, namaz açısından hafif avrettir, bu her ne kadar namazı bozmasa da kadının başını açması haram olduğundan namaz kılarken işlenen bu haram fiilin günahından kurtulmak için henüz vakit çıkmadan namazın iade edilmesi gerekli görülmüştür. Vakit çıktıktan sonra namazı iade imkanı ortadan kalkar. ⁸

6 Ebubekr el-Cessas er Râzî (öl. 370 h. /980 m.), Ahkam'ül-Kur'an, Beyrut (Matbaa-i Amire baskısından ofset), C. III, s.371.

7 Fahreddin er-Râzî, a.g.e., C. XXIII, s.206; el-Kurtubî a.g.e., C. XII, s.230.

8 Ömer Nasuhi BİLMEN, Büyük İslam İlmihali, İst. 1986, s.99; Ahmed b. Hacer el-Heytemî, Tuhfet'ül-Muhtac bi Şerhi'l-Minhac, (Şirvânî ve İbâdî haşiyeleri ile

Malikî mezhebine göre kadının yabancı erkekler karşısındaki davranışı şöyledir:

Kadın, Müslüman olan bir yabancı erkek karşısında eli ve yüzü dışındaki bütün organlarını kapamak zorundadır. Bu, ona farzdır. Eğer bir fitne korkusu yoksa yabancı erkek kadının yüzüne ve ellerine bakabilir. Fitneden korkulduğunda kadının elini ve yüzünü de kapamasının farz olduğunu söyleyen Malikî alimler olmuştur. “Kadının bir sorumluluğu yoktur, bu durumda erkeğin bakmaması farzdır.” diyen Malikî alimler de vardır. Malikî mezhebine göre kadın, Müslüman olmayan bir yabancı erkeğe yüzü ve elleri de dahil hiçbir organını gösteremez.⁹

Demek ki, bütün İslâmî kaynaklar Müslüman bir kadının yabancı erkekler karşısında başını örtmesinin farz olduğu konusunda tam bir görüş birliği içindedir.

Ayetin ilgili kısmı şöyledir: **وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ** (ضرب) ‘in Türkçe karşılığı ‘vurmak’tır. Bu, Arapça’da bir şeyi bir şeyin üstüne düşürmek ve sabitlemek olarak açıklanmaktadır.¹⁰

Burada fiil (على) harf-i cerri ile kullanılmıştır. Kur’an-ı Kerim’de (ضرب) fiilinin bu şekilde kullanıldığı başka ayetler de vardır. O ayetler buradaki mananın tam olarak ne olması gerektiği konusunda bizi aydınlatır.

(ضربت عليهم الذلة) Bu ayet Rağıb el-İsfahânî’nin Müfredat’ında şu şekilde açıklanmaktadır: (الذلة التحاف)

birlikte) tarih ve yer yok, C. II, s.111; Abdullah b. Ahmed b. Kudame (öl. 620 h. /1223 m.) el-Muğnî, Kahire, C. I, s.578.

9 Muhammed Uleyş, Menâhil’ül-Celî alâ muhtasar-i allâme Halil, tarih ve yer yok, C. I, s.133. Muhammed Uleyş, Menâhil’ül-Celî alâ muhtasar-i allâme Halil, tarih ve yer yok, C. I, s.133.

10 er-Rağıb el-İsfahânî, Müfredâtü elfâz’il-Kur’an, Beyrut 1412/1992, s. 505. Burada geçen ifade şöyledir: (الضرب إيقاع شيء على شيء)

(الخيمة بمن ضربت علي) “Alçaklık onları, üzerine çadır kurulan kişiyi çadırın örttüğü gibi örtmüştür.” (ضربت عليهم المسكنة) ayeti de aynı şekilde açıklanmıştır.¹¹

Demek ki, (ضرب) fiili (على) harf-i cerri ile kullanılınca üstünü örtmek anlamına geliyormuş.

Cüyûb: Ayette geçen (جيوب) kelimesi (جيب) kelimesinin çoğuludur. Ceyb Arapçada ‘yaka’ anlamındadır.

Ayette ‘başörtüleri’ diye tercüme edilen kelime (خُمْر) dır. Bu, (خِمار) kelimesinin çoğuludur. Bunun da kökü (خَمَر)’dir. Güvenilir bir Kur’an lügatı olan Müfredât’ta şöyle denmektedir:

“(خَمَر) ‘ın kök anlamı bir şeyi örtmektir. (خِمار) da örtü anlamındadır. Ancak Arap örfünde kadının başını örttüğü örtüye isim olmuştur. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur:

“Başörtülerinin bir kısmını da yaka açıklıklarının üzerine yerleştirsinler...” (Nur 24/31)

Aklın bulunduğu yeri örttüğü için şaraba da (خَمَر) adı verilmiştir.”¹²

Güvenilir hadis lügatı olan İbn’ül-Esîr’in en-Nihâye’inde

(أَنَّهُ كَانَ يَمْسَحُ عَلَى الْخُفِّ وَالْخِمَارِ) “O, mestinin ve hımarının üzerini meshederdi.” hadisindeki (خِمار) kelimesi ile ilgili olarak şöyle deniyor:

“Burada sarığı kastetmiştir. Çünkü erkek onunla başını örter. Nitekim kadın da başını hımar ile örter. Bu şundandır: Arap sarığını örter ve onu çenesinin altından döndürürse her vakitte açamaz. O zaman o, mestler gibi olur. Ama bu durum-

11 er-Rağıb el-İsfahânî, a.g.e. s.506.

12 er-Rağıb el-İsfahânî, a.g.e. s.298.

da başının az bir kısmını meshetmesi gerekir. Kaplama mesh yerine de sarığının üstünü mesheder.”¹³

(خمار) kelimesinin kadının başörtüsü anlamına geldiği eski sözlüklerde yazılıdır. (الخمار للمرأة وهو النصف) Hımar kelimesi kadın için nasîf anlamındadır.¹⁴ Nasif de başörtüsüdür.¹⁵

İçinde (خمار) kelimesi geçen çok sayıdaki hadisten üç örnek verelim:

1- Allah'ın Elçisi sallallahu aleyhi ve sellem ipekli elbiseler getirilmişti. Ömer'e bir elbise gönderdi. Üsâme b. Zeyd'e bir elbise gönderdi. Ali b. Ebî Talib'e bir elbise verdi ve dedi ki:

(شققتها خمرًا بين نسائك) “Onu karıların arasında başörtüsü olarak parçalara ayır... Akşamüstü Üsame elbisesinin içinde çıkageldi. Allah'ın Elçisi sallallahu aleyhi ve sellem ona farklı bir bakışla bakınca yaptığından hoşlanmadığını anladı. Dedi ki, “Ey Allah'ın Elçisi! Bana neden bakıyorsun, onu bana sen göndermiştin.” Buyurdu ki, “Ben onu sana giyesin diye göndermedim. Ama onu sana gönderdim ki, kadınların arasında başörtüler olarak parçalayasın.” (لشققها خمرًا بين نسائك)¹⁶

2- Alkame b. ebî Alkame annesinin şöyle dediğini nakleliyor: “Abdurrahman'ın kızı Hafsa Allah'ın Elçisi sallallahu aleyhi ve sellem'in eşi Ayşe'nin yanına girdi Hafsa'nın üzerinde ince bir başörtüsü vardı. Ayşe onu parçaladı ve ona kalın bir başörtüsü giydirdi.” (وكستها خمارًا كثيفًا)¹⁷

13 İbn'ul-Esir, el- Mübârek b. Muhammed el-Cezerî (544/606 h.), en-Nihâye fî garîb'il-hadîsi vel-eser, Beyrut 1399/1979, II/78.

14 İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem (630-711 h.), Lisan'ul-Arab, Beyrut, 1410/1990, IV/257; Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, Tâc'ul-Arûs, Mısır 10306, III/188.

15 İbn Manzûr, Lisan'ul-Arab, IX/332.

16 Müslim, Libas7-2068

17 el-Muvatta, Libas, 4, hadis no 6

3- Aişe, Nebî sallallahu aleyhi ve sellem'in şöyle dediğini bildirmiştir: (لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار) “Allah adet gören (yani bülüğ çağına ermiş) bir kadının namazını başörtülü olmadan kabul etmez”.¹⁸

Cilbab

Baş tarafta belirtmeye çalıştığımız gibi, İslâmiyet'ten önce Araplarda örtünme adeti yoktu. Kadına saygı gösterilmez, kadınlar da erkeklerden sakınmazlardı. Evlilik dışı ilişkiler peşinde olan bir kısım ayak takımı, kadınların arkasına takılır, onları rahatsız eder ve suçlama altında bırakırlardı. Müslümanlar henüz tuvaleti icat etmeden önce kadınlar ihtiyaçlarını gidermek için evlerin arkasındaki boş sahaya doğru giderlerdi. Bunu gören kötü ahlaklı erkekler onları incitici davranışlara girerler. Kadınlar bağırınca geri çekilirlerdi. Durum nebî aleyhisselama şikâyet edilince Ahzab suresinin 59. ayeti nazil oldu:¹⁹

“Ey Nebî! Eşlerine, kızlarına ve inanıp güvenenlerin hanımlarına söyle, cilbablarını/büyük başörtülerini üzerlerine yaklaştırsınlar. Bu, iffetli bilinmeleri, dolayısıyla incitilmemeleri açısından daha uygundur.”

Cilbab, başörtüsünden büyük ve rida'dan küçüktür. Kadın onu başına sarar ve kalan kısmını göğsü üzerine sarkıtır.²⁰ Günümüzde Müslüman kadınlar iki türlü başörtüsü kullanmaktadırlar. Birisi saçlarını ve boyunlarını örtmek için kullandıkları küçük başörtüsü, diğeri de namaz kılarken ve dışarı çıkarken kullandıkları büyük başörtüsü. Buna göre başı örttükten sonra, kalan kısmı göğüs üzerine sarkıtılan büyük başörtüsü yukarıda tanımını geçen cilbab olmaktadır.

18 Ebu Davud Salat 85, hadis no 641

19 Muhammed Uleyş, a.g.e., C. I, s.133.

20 el-Kurtubî, a.g.e., C. XIV, s.243; Ebubekr el-Cessâs, a.g.e., C. III, s.371.

Cilbabın milhafe olduğu da söylenmiştir.²¹ Milhafe, yorgan ve çarşaf gibi bürünecek şey ve üstlük elbise anlamına gelir.²² Burada yorgan söz konusu olamayacağı için cilbab, mülâe demek olur.²³ Mülâe, kadınların büründükleri çâr'dır. Bir en ya da iki en kumaştan yapılır. Bununla bütün vücutlarını bürüyüp örtünürler.²⁴ Burada söz konusu olan çâr ya da çarşaf (milhafe), günümüz Türkiye'sinde kadınların giydiği, yüz ve ayaklar dışında bütün vücudu örten ve tek parça olarak dikilmiş elbise değil, bazı yerlerde ehram, bazı yerlerde de şal adı verilen ve kadınların bütün vücutlarını bürüyüp örten bir kumaştır.

Cilbabın rida olduğu da ifade edilmiştir.²⁵ Rida başa ve belden yukarıya bürünecek çâr, şal ve kumaş gibi şeylerdir.²⁶

Cilbaba, kadını baştan aşağı örten çarşaf, ferace ve çâr gibi dış elbise anlamı da verilmiştir.²⁷ Buna göre kadının yüzü ve ayakları dışında bütün vücudunu örten ve tek parça elbise olarak dikilmiş bulunan çarşaf bir cilbab olduğu gibi başörtüsü ile birlikte manto veya pardösü de cilbab sayılmaktadır.

Cilbabı Örtünme Şekli

Cilbabın nasıl örtünüleceğine dair kaynaklarda farklı bilgiler vardır:

1- Yalnız gözün biri açıkta kalacak şekilde sıkıca örtünmek. İbn Abbas (r.a.) demiştir ki: "Allah-ü Teâlâ, cilbab ayetiyle

21 Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Muhammed b. Muhammed el-İmâdî (öl. 982 h. /1574 m.) Tefsirü Ebissuud (Tefsir-i Kebir ile birlikte) Matbaa-i Amire, C. VII, s.801 (Ahzab 59).

22 Şeyhülislâm Ebussuud Efendi, a.g.e., C. VII, s.801.

23 Firuzabâdî, Kamus'ül-Muhît, tercüme Asım Efendi.

24 el-Mucem'ül-Veciz, Heyet tarafından hazırlanmış. Mısır 1400 h. /1980 m.

25 Firuzabâdî, Kamus, Asım Efendi Tercümesi.

26 Ebubekr el-Cessâs, a.g.e., C. III, s.371.

27 Firuzabâdî, Kamus, Asım Efendi Tercümesi.

mümin kadınlara, bir ihtiyaç için evlerinden çıktıklarında baştan aşağı yüzlerini cilbabları ile kapamalarını ve yalnızca bir gözlerini açık bırakmalarını emretmiştir.” Muhammed b. Sîrîn diyor ki: “Ubeydet’üs-Selmânî’ye cilbab ayetini sordum, yalnız sol gözünü açık bırakarak yüzünü ve başını örttü.”²⁸ Elmalılı Muhammed YAZIR diyor ki, “Bizler yetiştiğimiz zaman memleketimizde validelerimizin tesettür tarzı bu idi.”²⁹

2- Cilbabını alınının üzerinden sıkıca sardıktan sonra burnunun üzerinden dolayıp gözlerinin ikisi de açık kalsa bile yüzün büyük bölümü ve göğsü tamamen örtmek. Bugün Anadolu’nun birçok yöresinde kadınlar dışarı çıkınca böyle örtünürler. Elmalılı Muhammed YAZIR diyor ki, “1310’da (yani 1895 tarihinde) İstanbul’a geldiğimde İstanbul hanımlarının, bir peçe ilave edilmek ve elde açık bir şemsiye bulunmak şartıyla tesettür tarzları bu idi.”³⁰ Eldeki bu açık şemsiye yağmur ve güneşe karşı değil, erkekler yanından geçerken kadına perde görevi görsün diye taşınıyordu.

3- Bu ayet, örtülü ve iffetli olduklarını göstermek için genç kadınların dışarı çıkınca yüzlerini örtmeleri gerektiğini göstermektedir. Böylece düşük ahlâklı kimseler bunları rahatsız etmezler.³¹ Bugün Suudî Arabistan’da kadınlar bu şekilde sokağa çıkmaktadırlar.

Kadına Bakma Yasağı

Nur suresinin 30. ayetiyle erkeklerin kadınlara bakmaları ve onları rahatsız edici tavırlar içine girmeleri yasaklanmıştır:

28 İsmail b. Kesir (öl. 774 h. /1372 m.), Tefsirü İbni Kesir, Muhammed es-Sabûnî tarafından ihtisar ve tahkik edilmiş nusha, Beyrut 1393, C. III, s.114.

29 Elmalılı, a.g.e., C. IV, s.3927-3928.

30 Elmalılı, a.g.e., C. V, s.3928.

31 Elmalılı, a.g.e., C. V, s.3928.

“Mümin erkeklere söyle, bakışlarında ölçülü olsunlar ve avret/edep yerlerini korusunlar. Onlar için nezih olan budur. Allah, yapmakta oldukları şeyin iç yüzünü bilir.”

Bu ayetle erkeklerin gözlerini, kendilerine haram olan şeylerden çekmeleri ve evlilik dışı ilişkilere götürebilecek davranışlara girmemeleri emrolunmuştur.

Kadın ile erkek birbirine karşı güçlü cinsel arzu içinde bulunurlar. Bunun ayıplanacak ve yadırganacak bir tarafı yoktur. Ancak İslâm dini bu arzunun evlilik dışı yollarla tatmin edilmesini şiddetle yasaklamış, aykırı davranışları, toplum düzenini sarsan ağır bir suç saymıştır. Bu sebeple bütün unsurları ile tespit edilmiş bir zina suçunu bağışlama yetkisi hiçbir şahıs ya da makama verilmemiştir.³²

Bakışlar kadınla erkek arasındaki ilk irtibatı kurar, günaha elçilik eder. Gözleri öne eğip harama bakmamak kolay değildir. Birçok kimse bu konuda kendine hâkim olamayacak gibi olur.³³

Bir gün Nebîmiz aleyhisselam ashabına,

– “Sakın yollar üzerinde oturmayın.” buyurdu. Dediler ki,

– “Ya Resulullah, bir türlü oturmazlık edemiyor, yol üzerinde konuşuyoruz.” Buyurdu ki,

– “Mutlaka oturmak istiyorsanız, yolun hakkını verin.”

– “Yolun hakkı nedir?” diye sordular. Buyurdu ki,

– “Gözü öne indirmek, kimseye sıkıntı vermemek, selâm almak, iyiliği tavsiye edip kötülüğe engel olmaktır.”³⁴

32 Ebubekr el-Cessâs, a.g.e., C. III, s.372.

33 Damad Abdurrahman b. Muhammed, Mecma’ül-Enhür (hudud), İstanbul 1301, C. I, s.542 vd.

34 Buhari, İstizan 2; Müslim, Selâm 2

Nebîmiz aleyhisselam Ali'ye (r.a.) buyurdu ki: “Ya Ali, bir kere baktıktan sonra ikinci bakışı yapma, birinci bakış senin hakkın ama ikincisi senin hakkın değildir.”

Nebîmiz aleyhisselam bir keresinde de şöyle buyurmuştur: “Ey Âdemoğlu, birinci bakış senin hakkın ama sakın ikinci bakışı yapma.” Birinci bakış kasıtsız olarak yapılacağı için kişinin hakkıdır. Eğer harama bakmak kastıyla olursa birincisi de yasaktır.³⁵

Erkeğin bakabileceği ve bakamayacağı kadınlar vardır. Hanefî mezhebine göre durum şöyledir:

1- Erkeğin, mahremi olan kadınlara bakması: Bir erkek, aralarında ebedi evlenme yasağı bulunan bir kadının, mesela annesinin, kızının, teyzesinin diz kapağı ile göbeği arasına bakamaz; arzu duymaması şartıyla başına, boynuna, göğsüne, kollarına, dizkapağının altında olan baldırına bakabilir. Bu organlara dokunması da caizdir. Ancak bunun için taraflardan hiçbirinin diğerine arzu duymaması gerekir. Böyle bir endişe olursa ne dokunmak ne de bakmak caiz olur.

Erkek, mahremi olan kadınların karın bölgesine ve sırtına da bakamaz. Bir kadın, kendisinin böyle yakını olan bir erkeğin yanında karnını, sırtını, dizkapağı ile göbeğinin arasını örtmek zorundadır. Bu, ona farzdır.

Erkeğin mahremi olan yani kendileri ile ebediyen evlene-meyeceği kadınlar annesi, babaannesi, anneannesi, kız kardeş-leri, erkek ve kız kardeşlerinin kızları, kendi kızları, torunları, halaları ve teyzeleri, karısının annesi, sütannesi, sütninesi, süt-kardeşi, sütkardeşinin kızları, sütkızı, sütkızının kızları, süt halası ve süt teyzesidir.³⁶

35 Fahreddin er-Râzî, a.g.e., C. XXIII, s.205.

36 Ebubekr el-Cessâs, a.g.e., C. III, s.315 (Nur suresi 30).

Nikâhtan sonra cinsel birleşme olmuşsa o zaman karısının başka kocadan olma kızı da erkeğe ebediyen haram olur.³⁷

2- Erkeğin evlenebileceği kadınlara bakması: Erkeğin evlenebileceği kadınlar, aralarında ebedi evlenme yasağı olmayan kadınlardır. Geçici evlenme yasağının bu konuda etkisi yoktur. Mesela iki kız kardeşi bir arada nikâhı altında bulundurmamak yasaklanmıştır.³⁸ Karısının ölmesi ya da onu boşaması halinde baldızı ile olan evlenme yasağı ortadan kalkacağı için baldız, yani karısının kız kardeşi bu bakması yasak olan kadınlar grubuna girer.

Yabancı olsun veya kendisi ile evlenebileceği bir yakını, mesela amcasının veya dayısının kızı olsun erkek böyle bir kadının yalnız yüzüne ve ellerine bakabilir. Eğer arzu duyuyorsa bu organlara da bakamaz. Bir kadın, aralarında ebedi evlenme yasağı bulunmayan bir erkeğin yüzü ve elleri dışındaki bütün organlarını kapamak zorundadır.

3- Erkeğin kendi karısına bakması: Arzu duysun duymasın bir erkek karısının bütün organlarına bakabilir. Cinsel organına bakmaması edebe uygun görülmüştür.

4- Doktorun bakması: Bir doktor, tedavi ettiği bir kadının hasta olan mahrem organına ancak zaruret miktarı bakabilir. Eğer bir kadına tarif ederek tedavisini yaptırabiliyorsa bu daha uygun olur. Çünkü cinsin cinse bakması daha zararsızdır.³⁹

Erkeğe Bakma Yasağı

Nur suresinin 31. ayet-i kerîmesi aynen erkekler gibi kadınların da harama bakmasını yasaklamış, evlilik dışı ilişkilere sebep olacak davranışlardan uzak kalmalarını emretmiştir:

37 Ömer Nasuhi BİLMEN, Büyük İslam İlmihali, (Müslümanlıkta aile ve karakter münasebetleri) İst. 1986, s.415.

38 Bkz. Nisa suresi ayet 23.

39 Bkz. Nisa suresi ayet 23.

“Mümin kadınlara söyle, gözlerini önlerine indirsinler ve edep/avret yerlerini korusunlar..”

Gözler kişiyi gayri meşru ilişkilere götürebilecek en önemli giriş kapısıdır. Haramlar karşısında gözlerinizi öne indirerek bu kapıyı kapattığınız zaman avret yerlerinizi korumanız ve evlilik dışı ilişkilere sebep olacak davranışlardan kaçınmanız büyük ölçüde kolaylaşır.

Yukarıda “Kadına Bakma Yasağı” bölümünde geçen hadisler bu bölüm için de geçerlidir.

Hanefi mezhebine göre bakma konusunda kadınlara düşen görevi şöylece sıralayabiliriz:

- 1- Kadının kadına bakması: Bir kadın, arzu duysun veya duymasın, diğer bir kadının dizkapağı ile göbeğinin arasına bakamaz. Arzu duymamak şartı ile diğer organlarına bakabilir. Eğer arzu duyuyorsa diğer organlarına bakması da haram olur. Bu sebeple bir kadın, başka bir kadının yanında diz kapağı ile göbeğinin arasını kapamak zorundadır. Bu, ona farzdır.
- 2- Kadının erkeğe bakması: Bir kadın, kocasının dışında bir erkeğin diz kapağı ile göbeğinin arasına bakamaz. Arzu duymamak şartıyla bunun dışındaki organlarına bakabilir. Erkek ister yabancı olsun, isterse kendi oğlu, babası, amcası gibi bir yakını olsun fark etmez. Bu sebeple bir erkeğin, başkaları yanında dizkapağı ile göbeğinin arasını kapaması farzdır.
- 3- Kadının kocasına bakması: Arzu duysun veya duymasın, bir kadın kocasının bütün organlarına bakabilir. Erkeklik organına bakmaması edebe uygun görülmüştür.⁴⁰

40 Damad, a.g.e., C. II, s.538-542.

Kadınların Örtünmesi

Kadınların örtünmesiyle ilgili hükümler Nur suresinin 31. ayetinde oldukça ayrıntılı bir şekilde belirtilmiştir:

“...Kendiliğinden görünen kısım hariç, ziynetlerini/vücutlarını göstermesinler. ...”

Ziynet; süslenecek, bezenecek ve donanacak şeye denir.⁴¹ Kadının ziyneti olarak düşünüldüğü zaman takıları, giyimi ve kuşamı anlaşılır. Bunların alımı satımı, üretimi ve başkalarına gösterilmesi konusunda bir yasak bulunmadığına göre burada anlaşılması gereken şey, bu ziynetlerin bulunduğu organların açılmamasıdır.⁴² Kadının takılarının bulunduğu organları; başı, saçı, kulağı, yüzü, boynu, göğsü, pazusu, kolu, eli, baldırı (bacağın dizden ayağa kadar olan kısmı) ve ayağıdır. Başta taç veya süslü bir şapka bulunur. Saçlar çeşitli şekillerde örülür ya da boncuklarla süslenir. Boyun ve göğüste gerdanlıklar olur. Boyundan koltuk altına kadar uzayan, süslü taşlarla bezeli ve işlemeli bir bez, bir hamail takılır. Pazuda pazubent, kolda bilezik, kulakta küpe, ellerde yüzük ve boya, baldırda halhal,⁴³ yüzde sürme bulunur.⁴⁴ Bunların dışındaki organların zineti de elbisedir. **“...ziynetlerini/vücutlarını göstermesinler ...”** emri organların tamamını kapsar. Eğer ayette bazı zinet yerleri için bir ayırım yapılmamış olsaydı Müslüman kadının tepeden tırnağa her tarafını kapaması ve ancak süslü ve güzel olmayan elbiselerle bütün organları kapalı olarak dışarı çıkması gerekirdi.

41 Damad, a.g.e., C. II, s.538-542.

42 Firuzabâdî, Kamus, Asım Efendi Tercümesi.

43 Ebubekr el-Cessâs, a.g.e., C. II, s.315-316; Şemsüddin es-Serahsî (öl. 483 h. /1090 m.), el-Mebsût, Mısır 1324, C. X, s.149 (İstihsan).

44 Şemsüddin es-Serahsî, a.g.e., C. X, s.149.

Ayette belirtilen “**...Kendiliğinden görünen kısım...**” yani görünen ziynet nedir? Şimdi bununla ilgili hüküm ve görüşleri inceleyelim.

Görünen Ziynet

Elbise kadının görünen ziynetidir.⁴⁵ Elbisenin gösterilmesi-ne müsaade edilmiş, kumaşın rengi, cinsi ve elbisesinin modeli konusunda bir sınırlama getirilmemiştir. Elbise konusuna daha sonra değinilecektir.

Kadının yüzü ve elleri de görünen ziynet yerleridir. Ali ve Abdullah b. Abbas (r. anhum) demişlerdir ki, görünen zinet kadının sürmesi ve yüzüğüdür. Abdullah b. Abbas (r. a.) her ne kadar kadının yalnız ayakkabısının ve çarşafının görülebileceğini⁴⁶ belirtmişse de yüzün ve ellerin görülebileceğine dair deliller kuvvetlidir. Ahzab suresinin 52. ayetinde Nebîmiz aleyhisselam’a hitaben şöyle buyrulmaktadır: **“Bundan sonra güzelliği çok hoşuna gitse bile, hâkimiyetin altında olan dışında bir kadınla evlenmen ve bir eşini bırakıp başkasını alman sana helal değildir. Allah her şeyi takip eder. ...”** Bir insan ancak yüzünü gördüğü kadının güzelliğinden hoşlanacağından bu ayet, kadının yüzünün görülebileceğini göstermektedir.⁴⁷

Bir gün Ömer (r.a.) hutbede:

“Dikkatli olun, kadınların mehirlerini artırmayın.” dedi.

Bunun üzerine hemen yanakları esmerin kırmızısı kadın söze karıştı ve dedi ki: “Bu senin görüşün mü, yoksa Allah’ın

45 Ebubekr el-Cessâs, a.g.e., C. III, s.315.

46 Ebubekr el-Cessâs, a.g.e., C. III, s.315; Şemsüddin es-Serahsî, a.g.e., C. X, s.152.

47 Şemsüddin es-Serahsî, a.g.e., C. X, s.152. Burada çarşaf diye tercüme ettiğimiz “müâle” kelimesidir. Müâle, bir ya da iki en kumaştan yapılır, kadınlar bununla bütün vücutlarını bürüyüp örtünürler. Cilbab konusuna da bakınız.

Elçisi aleyhisselam'dan mı duydu? Biz Allah-ü Teâlâ'nın kitabında, senin söylediğinin aksini buluyoruz. Allah-ü Teâlâ şöyle buyuruyor: **“Eğer bir kadını boşayıp yerine başka bir kadını almak istiyorsanız, ilkinde kantar yükü altın vermiş de olsanız hiçbir parçasını geri almayın.”** (Nisa suresi 20)

Bunun üzerine Ömer (s.a.) bir ara şaşkınlıktı ve şöyle dedi: “Herkes Ömer'den daha anlayışlı, evlerindeki kadınlar bile.” Bu olayı bize ileten ravi, o kadının yanaklarının esmerin kırmızısı olduğunu belirttiğine göre demek ki, kadının yüzü açıktı.⁴⁸

Konu ile ilgili bir başka olay da Nebî aleyhisselam ile alakalıdır:

Aişe validemiz (r. anha) buyuruyor ki: “Bir kadın Nebî aleyhisselam'a bir mektup uzattı, hemen onun kolunu tuttu. Kadın dedi ki: “Ya Rasûlullah ben size mektup uzattım, almadınız.” Nebîmiz buyurdu ki: “Bunun kadın eli mi, yoksa erkek eli mi olduğunu anlayamadım.” “Bu bir kadın elidir.” O şöyle buyurdu:

“Eğer sen kadın olsaydın tırnaklarının rengini kına ile değiştirirdin.”⁴⁹ Bu hadis-i şerif de kadının eline bakabileceğine yani elin, görünen ziynet yerlerinden olduğuna delil olmaktadır. Zaten kadın erkeklerle ilgili işlerini görebilmek için yüzünü, alıp verebilmek için de elini açık bulundurmaya muhtaçtır.⁵⁰

48 Ebubekr el-Cessâs, a.g.e., C. III, s.316.

49 Şemsüddin es-Serahsî, a.g.e., C. X, s.153.

50 Nesaî, Zinet 18. Aynı hadis, küçük kelime değişiklikleriyle Ebu Davud, Terecül 4 ve Ahmed b. Hanbel, C. VI, s.262 de geçmektedir. Her üçünde de el yerine “yed” kelimesi kullanılmıştır. Yed kelimesi Arapçada hem kol, hem de el anlamına gelir (Kamus). Bu hadis-i şerif, Ebu Yusuf'a ait olan kolun açılacağı görüşünü desteklemektedir. Ancak Mabsût'ta geçen rivayette “yed” yerine “keff” kelimesi geçmektedir. Keff ise elden başka bir anlama gelmez. (Bkz. Şemsüddin es-Serahsî, a.g.e., C. X, s.153).

İmam Ebu Hanife (öl. 150h. /767m.) rahmetullahi aleyh'e göre kadının ayakları da görünen ziynetlerindendir. Bu görüşü talebelerinden Hasan b. Ziyad (öl. 204h. /819m.) rivayet etmiş ve Tahâvî de (öl. 321h. /933m.) aynı şeyi ifade etmiştir. Çünkü kadın nasıl yüzünü ve ellerini açmak zorunda kalıyorsa, yalınayak ya da terlikle yürürken ayaklarını da açmak zorunda kalır. Çünkü her zaman bot ya da çizme bulamayabilir.⁵¹ Çorabı da her yerde ve her zaman kolay değildir. Ayak, ayak bileklerinin altında kalan kısımdır. Yukarısına baldır denir.

İmam Ebu Yusuf'tan (öl. 192h. /808m.) rivayet edilen bir görüşe göre kadının kollarına da bakılabilir. Çünkü ekmek pişirirken ve çamaşır yıkarken kollarını açmak zorunda kalır.⁵² Aişe (r. anha)'dan "bilezik ve yüzük yerlerinin görünen zinetler" olduğuna dair bir rivayet de vardır.⁵³

Başörtünün Açılabilceği Yerler

Bir kadın, bazı erkekler yanında başını açabilir; bu husus, Nur suresinin 31. ayetinde şöyle ifade edilmektedir:

"...Kendiliğinden görünen kısım hariç, ziynetlerini/vücutlarını göstermesinler. Başörtülerinin bir kısmını da yaka açıklıklarının üzerine yerleştirsinler. Kocaları, babaları, kocalarının babaları, oğulları, kocalarının oğulları, erkek kardeşleri, erkek kardeşlerinin oğulları, kız kardeşlerinin oğulları, kadınlar, hâkimiyetleri altında olan esirler, cinsel ihtiyaçtan değil de (meşru bir sebepten) kendilerine bağlı ya da bağımlı olan erkekler ve kadınların mahrem yerlerinin farkında olmayan çocuklar hariç hiç kimseye

51 Şemsüddin es-Serahsî, a.g.e., C. X, s.153.

52 Şemsüddin es-Serahsî, a.g.e., C. X, s.153.

53 Şemsüddin es-Serahsî, a.g.e., C. X, s.153.

ziynetlerini /vücutlarını açmasınlar. Vücutlarından örtükleri kısımlar bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar. Ey müminler, hepiniz Allah'a tövbe edin/dönüş yapın ki umduğunuza kavuşasınız!”

Yukarıda kadının süs yerlerinin baş, saçlar, yüz, boyun, göğüs, kulak, pazu, kol, el, baldır (bacağın dizden ayağa kadar olan kısmı), ayak olduğunu görmüştük. Bir kadın, ayette sayılan kişiler yanında bu organlarını açabilir. Bunlarla birlikte aralarında ebedi evlenme yasağı bulunan diğer akrabaları yanında da bu organlarını açabilir. Bunlar dayı, amca ve süt akrabalarıdır. Sütkardeş, sütbaba, sütana, süt amca, süt dayı, süt dede, sütkardeşin oğulları, süt oğulun ve sütkızın oğullarıdır. Çünkü aralarında ebedi evlenme yasağı bulunan kimseler birbirlerinin evlerine izin almadan girip çıkarlar. Kadın kendi evinde umumiyetle iş elbisesiyle bulunur, örtülü olmaz. Eğer Cenab-ı Hak kadının, aralarında ebedi evlenme yasağı bulunan yakınlarının yanında da örtünmesini emretseydi bu sıkıntı doğururdu.

Bu şahıslar, bakabilecekleri organlara dokunabilirler. Çünkü Nebîmiz aleyhisselam Fatıma'yı öper ve “Onda cennet kokusu buluyorum.” derdi. Bir yolculuktan döndüğünde önce onunla görüşür, kucaklaşır ve başını öperdi. Ebubekir de (r.anh.) kızı Aişe'nin (r.anha.) başını öpmüştür. Nebîmiz aleyhisselam şöyle buyurmuştur:

“Kim annesinin ayağını öperse cennetin eşiğini öpmüş gibi olur.”

Ancak dokunma ve bakma hem kadının hem de erkeğin arzu duymaması şartına bağlıdır. Eğer taraflardan biri diğerine arzu duyarsa bakmak da dokunmak da haram olur.

Yukarıda da belirtildiği gibi bakma ve dokunma konusunda süt akrabalığı aynen soy akrabalığı gibidir. Nebîmiz aleyhissalam soy akrabalığı yolu ile evlenilmesi haram olanların süt akrabalığı yolu ile de haram olduğunu belirtmiştir. Bu konuda yaşanmış birçok örnekler vardır.

Aişe (r. anha) bir gün Rasul aleyhissalam’a şöyle dedi: “Ya Rasûlullah, ben ev kıyafeti içindeyken Eflah b. Ebî Kays odama giriyor.” Nebîmiz buyurdu ki: “Eflah girebilir, çünkü o senin süt amcandır.”

Zeyneb binti Ümmi Seleme (r. anha) saçını tararken Abdullah b. Zübeyr yanına girer, saçlarını tutar ve Zeyneb’e “Bana dön” derdi. Zeyneb onun sütkardeşi idi.⁵⁴

54 Ebubekr el-Cessâs, a.g.e., C. III, s.315.

MÜSLÜMAN KADINLARIN BAŞÖRTÜSÜ TAKMASI FARZ MIDIR?¹



Prof. Dr. Yaşar Nuri Öztürk (ö. 2016)

Istanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kurucu Dekanı

Öncelikle şunu ifade etmeliyiz: Geleneksel fıkıhın kabulleri esas alındığında kadının örtünmesini bir “din emri” olarak görmek mümkün değildir. Bu kabullerden yola çıktığımızda örtünme, sosyal konum belirleyici bir örf olur.

Geleneksel anlayış, bu noktada çok ciddi bir çelişki içindedir. Özetleyelim:

Bu anlayış, kadın ve örtünme konusunda iki ayrı icma’dan söz eder:

1. Köle ve cârîye kadınların avretlerine (örtünmesi gereken yerlerine) baş ve göğüslerin dahil bulunmadığı,
2. Kadınların el ve yüz dışındaki tüm vücut bölgelerinin avret olduğu ve sonuç olarak da örtünmesi gerektiği.

Şimdi bu icma’ların birincisi doğru ise ikincisinin şu şekilde düzeltilmesi gerekir: Hür kadınların örtünmesi gereken yerleri, yüz ve elleri dışındaki tüm bölgelerdir. Oysaki günümüz gele-

¹ Makaleler ve maddeler şuradan alınmıştır: Yaşar Nuri Öztürk, İslam Nasıl Yozlaştırıldı: Vahyin Dininden Sapmalar, Hurafeler, Bid’atlar (İstanbul: Yeni Boyut, 2000), 355-365; Cilbab ve Humur maddesi için: Yaşar Nuri Öztürk, Kur’anın Temel Kavramları (İstanbul: Yeni Boyut, 2014), c.1 s. 313-319.

nekçileri örtünmeden söz ederken sadece “kadının” demekle, “hür” sözünü kullanmamaktadır. Çünkü hür kadın, köle-cariye kadın ayrımının bugün olmadığını biliyorlar.

Birinci icma’ doğru ise (yani böyle bir icma’ dinen mümkün ise ve varsa) o zaman örtünme konusu bir din emri olmaktan çıkar, sadece sosyal konum belirleyici örfî bir düzenleme olur.

Birinci icma’ yok veya isabetsiz sayılıyorsa o zaman icma’ denen kavram ve kuruma geleneksel anlayışın yüklediği bağlayıcılık temelden çöker. Bir kurum bir yerde bağlayıcı, bir başka yerde isabetsiz ve işe yaramaz olabiliyorsa kitlelerin kaderi o kavram ve kuruma teslim edilemez.

Geleneksel fıkha göre, kadınlar hür ve câriye olarak iki kısma ayrılmaktadır. Cariyelerin örtünmesi tıpkı erkeklerinki gibidir. Yani onlar edep yerlerini örttüklerinde örtünme görevlerini yerine getirmiş olurlar. Dahası da var: Cariyeler, örtünmeme serbestisine sahip olarak kalmazlar, örtünmemeleri şart koşulur. Hatta, namaz kılarken bile, örneğin başlarını örtmelerine izin verilmez.

Hız. Ömer gibi bir sahabînin, başı örtülü olarak namaz kılmakta olan bir câriye kadının başını açtığı ve onu: “Sen hür kadınlara mı özeniyorsun?” diye azarladığı, hatta dövdüğü rivayeti konuyla ilgili kaynaklarda yazılıdır.²

2 Editör notu: Birçok fıkah ve tefsir kitabına girmiş rivayetin bir varyantı şu şekildedir:

وَرُوِيَ عَنْ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنَّ جَارِيَةَ مَرَّتْ بِهِ مُتَقَنَّةً؛ فَضَرَبَهَا بِالْأُذُنِ، وَقَالَ: “أَكْشَفِي قَنَاعَكَ، وَلَا تُشَبِّهِي بِالْحَرَائِرِ”، وَأَمَرَ الْإِمَاءَ بِكَشْفِ مَا ذَكَرَ، وَالْحَرَائِرَ بِسِتْرِ ذَلِكَ.

Rivayet edildi ki, Ömer’den -Allah ondan razı olsun- bir cariye onun yanından geçerken başını örtmüştü; Ömer ona kamçı ile vurmuş ve “Başörtünü çıkar, hür kadınlara benzeme!” demiş, cariyelerin başını açmalarını; hür kadınların başını örtmelerini emretmiştir.

el-Mâturidî, *et-Te’vilât*, VIII, 414.

Burada iki ihtimal var:

1. Ömer'in bu yaptığı bir bid'at olarak reddedilecektir ki, bizce de doğrusu budur. Çünkü Kur'an, kadınları câriye ve hür diye ikiye ayırmadığı gibi, hiçbir emrini, özellikle ibadetleri hürler ve cariyeler için iki ayrı düzenlemeye tâbi tutmamıştır. Eğer tutsaydı zaten evrensel hak din olmazdı; bir sınıf ideolojisi olurdu.
2. Ömer'in davranışı bir bid'at değil, dinin bir uygulamasıdır. O zaman örtünmenin bir din emri olduğunu iddia etmek tutarsızlık olur. Çünkü Allah, kullarından her sosyal sınıf için ayrı bir din göndermemiştir. Örtünme, kadınların bir sınıfı için bir türlü, ötekisi için başka bir türlü oluyorsa bir din emri olmaktan çıkar, sosyolojik bir sınıf göstergesi olur. O zaman da şunu söylemek gerekir: Bugünkü dünyada hür-câriye, hür-köle gibi ayrımlar olmadığına göre (ki İslam'ın amacı da budur) örtünme diye bir din emri de olamaz. İsteyen istediği gibi giyinebilir.

Olaya Kur'an açısından bakalım:

Şu bir gerçek ki Kur'an'da kadının örtünmesiyle ilgili açık emirler vardır. Ancak bu emirler, bugünkü İslam dünyasında, özellikle Arap-Acem coğrafyalarda siyasal bir simgeye dönüştürülen ve adına "tesettür" (kelime anlamı: zorla, baskı ile kapanma ve kapatma) denen uygulamanın iddialarına asla destek vermez.

Günlük çıkar politikalarından uzak bu bilimsel çalışmalar şu noktaları açıkça ortaya koymaktadır:

Kur'an'ın örtünme emri, abdest organlarını, o arada başı içermemektedir. Başın örtülmesi bir sosyal durum gösterge-

sidir, bir din buyruğu değil. Eskiden toplumun hürler sınıfına mensup olanlar “serbest” sözcüğüyle tanıtılırdı. Serbest, Farsça’daki ser (baş) kelimesiyle “best” (bağlanmış) kelimesinin birleşmesidir ki “başı bağlı” demektir. Başlı açık olanlar köleler, işçiler ve cariyelerdi; başlı bağlı olanlar ise hür ve seçkin tabaka idi. Fıkıhın, kadınları hürler ve cariyeler diye ikiye ayırmasının dayandığı mantık da budur; Kur’an’ın herhangi bir ayeti değil...

Kur’an’ın örtünme emri tüm kadınlara yönelik bir emirdir. Cârîye-hür diye bir ayırım yoktur. Nûr 31. ayette başın örtülmesini buyruk altına alan bir ifade de yoktur. Çünkü:

1. Nûr 31’deki emir kipi, başa ilişkin bir emir değil, göğse ilişkin bir emirdir. Yani mutlak emir göğsün kapatılmasına yöneliktir, başın örtülmesine değil. Ayetin iniş sebebi ile siyak ve sibaktan (ayetin önünden ve sonrasında) emrin, göğse takılan süs takılarının örtülmesini amaçladığı anlaşılmaktadır.
2. Fıkıh usûlcüleri dediğimiz metodolojistlerin tümünün ortak kabulü, Kur’an’daki bütün emirlerin vücûp (gereklilik, farzîyet) ifade etmediği merkezindedir. Başka bir deyişle, vücûp ifade etmeye, emir kipinin kullanılmış olması yetmez, o kipin farzîyet (gereklilik) anlamında bağlayıcılık ifade ettiğinin başka yollarla (kariyelerle) gösterilmiş olması gerekir.

Emir kipinin hangi anlamları ifade ettiği uzun uzun anlatılmaktadır. On ila onbeş arası anlamdan söz edilmiştir. Fahreddin Razî (ölm. 606/1209), fıkıh usûlüne ilişkin eseri el-Mahsul’de Kur’an’daki emir kipinin onbeş anlam ifade ettiğini, bunlardan sadece birinin vücûp olduğunu bildirmektedir. Aynı zamanda bir usulcû olan İmam Gazâlî, metodolojiye ilişkin ünlü eseri el-Müstasfa’nın “emir” kavramını ele alan

bölümünde (bk. 1/737-777; 2/5-35) Kur'an'daki emir kip-
lerinin fıkıh açısından durumunu incelerken şu noktaların
altını çizmektedir: İmam Şafiî, emrin temel kategori olarak iki
anlam ifade ettiğini söylemiştir: Vücûp (gereklilik, farzîyet),
nedb (edep ve terbiye tavrı). Emir kipinin vücûp ifade etmesi
sırf emir kipin kullanılmasıyla gerçekleşmez, başka dinsel ka-
rinelere ihtiyaç vardır, mutlak olarak emir kipinin kullanılmış
olması yeterli değildir. Bu karinelerin başta geleni, emir kipiyle
bildirilen hususun aksini yapanların hesap ve ceza ile tehdit
edilmeleridir. Gazali burada “emrin yerine getirilmemesinin
isyan anlamı” ifade etmesinden söz ediyor, (bk. 1/763) Yani
emir kipi kullanılarak bildirilen bir husus, eğer vücûp ise (ak-
sini yapmak haram işlemek ise) o emri çiğnemenin Allah’a
isyan olduğunun bildirilmesi gerekir. Gazâlî’ye göre, emrin
birkaç kez tekrarı da vücûp ifade etmenin kanıtlarından biri-
dir. Eğer bu iki özellik yoksa emrin nedb (mendupluk, edep
ve terbiye tavrı) ifade ettiği kabul edilir. Ve Gazali ekliyor:
Ümmetin nedbe hamlettiği emirler, çoğunluktadır. (Müstasfa,
1/773) Yani ümmetin genel kabulü emrin nedb ifade ettiği
merkezindedir.

Gazâlî’ye göre, emrin vücûp veya nedb ifade ettiği husu-
sunda tartışma çıkarsa “tevakkuf” (hüküm vermekten kaçınıp
beklemek) esas alınır.

Gerek Gazâlî’nin, gerekse diğer usûlcülerin emir kavramı
ile ilgili bu anlayış ve kabulleri dikkate alındığında Nûr 31’deki
emrin, başı örtmek anlamında vücûp ifade ettiğini söylemek
mümkün değildir. Çünkü ne o emri terk edene hesap ve ceza
tehdidi vardır ne de emrin defalarca tekrarı. O halde emri, ya
Yunus Vehbi Yavuz gibi “nedb” kabul edip “Örtünme sün-
nettir.” diyenler olabileceği gibi, Gazâlî’nin koyduğu ölçüyü

işleterek hüküm vermeyenler de olabilecektir. Bunun ötesine geçilemediği içindir ki, geleneksel kabul, örtünmeyi, köle-hür tüm kadınlar için farz görememiş, sadece hür kadınları bağlayan bir sosyal statü göstergesi olarak değerlendirmiştir.

Bizim bu ayetten anladığımız tüm bu ihtimallerden farklıdır. Bize göre, Nûr 31. ayette vücûp ifade eden bir emir vardır ve o da göğsün kapatılmasıdır. Başın-saçların kapatılmasına ilişkin bir emrin o ayetten çıkarılması zorlama ile bile mümkün olmaz. Sünnetten de buna güvenilir bir kanıt yoktur.

Hanefî fıkhnın ve fikhî tefsirin öncülerinden biri sayılan el-Cassâs (ölm. 370/980) “Ahkâmü'l-Kur'an” adlı tefsirinde Nûr suresi 31. ayeti açıklarken oradaki örtünme emrinin “göğüs ve boyunları örtmeyi” amaçladığını bildirmektedir. Cassâs şöyle diyor: “Bu ayetten anlaşılır ki kadının göğsü ve boynu avrettir, yabancı erkeklerin görmesi caiz olmaz.”³ (Cassâs; Ahkâmü'l-Kur'an, 3/461) Cassâs'ın aynı yerde bildirdiğine göre, tâbiûn devri müfessirlerinin en ünlülerinden biri olan Said b. Cübeyr (ölm. 95/713)'e göre de saçların açılması haram değil, sadece mekruhtur.⁴

Demek oluyor ki, başın kapatılması yönünde bir icma'ın varlığından söz etmek de tutarlı değildir. Said b. Cübeyr gibi bir zatın onaylamadığı bir görüşe, icma' demek mümkün değildir. Namazda setr-i avretin sadece sünnet olduğunu söyleyen

3 E.N.: Tercümesi verilen ilgili ibare için:

{وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ} وَفِي ذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَىٰ أَنَّ صَدْرَ الْمَرْأَةِ وَنَحْوَهَا عَوْرَةٌ لَا يَجُوزُ لِلأُجْنَبِيِّ النَّظْرُ إِلَيْهَا مِنْهُ

4 E.N.: Tercümesi verilen ilgili ibare için:

. وَرُوِيَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَنْظُرُ إِلَى شَعْرِ أُجْنَبِيَّةٍ، فَكَرِهَهُ وَقَالَ: لَيْسَ فِي الْآيَةِ

İmamı Mâlik'i⁵ (ölm. 179/795) de Said b. Cübeyr'in yanına koymak gerekir. Peki, bu durumda icma' nerededir? Bu görüşlerin gerçekten Said'e ve İmam Mâlik'e ait olup olmadığı tartışılabilir denirse, o zaman şu veya bu konuda icma'ın olup olmadığı da pek alâ tartışılabilir demek gerekir. Bu durumda da söz varacağı yere varır: Onun-bunun dediğini, deyip demediğini teftiş yerine Kur'an'a bakıp çözümü orada bulalım!...

Böyle bakıldığında söylenecek şeyin şu olduğu kanısına varıyoruz: Vücûbun, başın örtülmesine bağlanması geleneksel kabullere çok uygun bir yorum olduğu için tutulmuş ve kurallaşmıştır. O ayetten açıkça çıkan tek emir, göğüslerin, özellikle göğse takılmış bulunan süs takılarının kapatılmasıdır. Ayette geçen "zînet: süs" tâbirini kadının vücudu olarak değerlendiren el ve yüz dışında (bazı kabullere göre yüz de dahildir) tüm vücudun "avret" olduğunu ve kapatılması gerektiğini söylemek inandırıcı değildir. Kadın vücudunun "zînet" olarak düşünülmesine dayanak olacak hiçbir Kur'an ayeti yoktur.

5 E.N.:

وَقَالَ مَالِكٌ: سَتَرُ الْعَوْرَةِ مُسْتَحَبٌّ فِي الصَّلَاةِ، وَلَيْسَ بِوَاجِبٍ فَمَنْ صَلَّى مَكْشُوفَ الْعَوْرَةِ وَكَانَ الْوَقْتُ بَاقِيًا أَعَادَ وَإِنْ كَانَ فَائِثًا لَمْ يُعَدَّ

Malik dedi ki: Namazda setri avret (giyinmiş olma) müstehabdır (Allah'ın yapılmasını kesin ve bağlayıcı olmayan bir tarzda istediği fiil), farz değildir. Her kim avreti (örtünmesi gereken yeri) açık biçimde namaz kılsa vakit varsa tekrar kılar yoksa kılmaz.

el-Mâverdi, *el-Hâvî'l-Kebîr*, II, 165.

أَنَّهُ لَا يَجِبُ سَتَرُ عَوْرَةِ وَلَا غَيْرَهَا قَالَ بَعْضُ شُيُوخِنَا إِذَا كَانَ فِي بَيْتِهِ وَلَا يَرَاهُ أَحَدٌ وَحَكَاهُ الْقَاضِي أَبُو مُحَمَّدٍ وَعَبْدُ اللَّهِ عَنْ الْقَاضِي إِسْمَاعِيلَ وَالْأَبْهَرِيِّ وَابْنِ بَكَّيْرٍ [Namazda setri avret (giyinmiş olma) hakkındaki görüşlerin dördüncüsü] (Namazda) avreti ve gayrısını örtmenin farz olmadığını söyleyenlerdir, şeyhlerimizden bazıları [bu görüşü kişinin] evinde olup kimsenin onu görmediğini [varsayarak] dillendirdiler. Bu görüştekiler: Kadı İsmail (h.282), Ebheri (h. 375) ve İbn Bukeyr.

Zeynuddin el-'Irâkî, *Ṭarḥu't-Teşrîb*, s. 240.

Bunlar, egemen anlayışın hesabına uygun geldiği için dinleştirilmiş yorumlardır. İsteyen, din adına bu yorumları elbette ki izler, ama başkalarının bunları din yapmasını isteyemez. Din, Kur'an'dakidir. Kur'an'dakini bulmak ve anlamak için onun-bunun tabularını kutsamak zorunda değiliz. Allah'ın "İşletin!" dediği aklımızı kullanarak Kur'an'ı okur, ihtiyaçlarımızı ve şartlarımızı da dikkate alarak çözümü kendimiz buluruz. Falanca böyle buyurmuştur, müfta bih kavil budur filan gibi "konsil" kokan dayatmalara teslim olmak borcunda değiliz. İslam'da teslimiyet yalnız ve sadece Allah'adır. Ve Allah'ı bu yeryüzünde sadece Kur'an temsil ediyor.

Şunu da unutmamak zorundayız: Abdest, vücudun açık havaya maruz bölgelerine uygulanır. Eller-kollar, yüz, ayaklar ve baş bu organlardır ve abdest bu organlara uygulanan bir temizlik hareketidir. Asrı Saadet'te, abdesti kadın-erkek herkes toplu halde aynı yerde, hatta aynı kaptan alabilmekteydi. Bunun, örtünme emrinden önce olduğu, sonradan kaldırıldığı yolunda en küçük bir beyan yoktur. Bu sünnet olgusu da, Nûr 31'deki emrin nedb ifade ettiği yolunda aşılmaz bir kanıttır.

Kısacası, Kur'an ve sünnetin verileri de, abdest uzuvlarının örtünmeye dahil olmadığını göstermektedir. Kaldı ki kolların dirseklere kadarının avret olmadığı, yani örtünmeye dahil bulunmadığı başka fakıhlarca da dile getirilmiştir. Irak fıkıh ekolünün babası sayılan İbrahim en-Nehaî (ölm. 96/714) bunların başında gelir. (bk. Taberî; Tefsir, 18/120) İmam Ebu Yûsuf (ölm. 182/798), İmam es-Serahsî (ölm. 483/1090), Abdullah el-Mavsılî (ölm. 684/1285), İbnü Nüceym (ölm. 971/1563) bunlardan bazılarıdır. (Bu konuda bk. Ali Akın; İslam Kaynakları Işığında Güncel Konulara Açıklama, 54) Bunun aksi, örfün bir kabulüdür. İsteyen bu kabule uyar, istemeyen uymaz.

Örtünmenin şekline, desenine, rengine, inceliğine, kalınlığına ait beyanların hiçbirinin dinle, Kur'an'la, sünnetle ilgisi yoktur. Bu mealdeki sözlerin tümü sonraki devirlerin ulema fetvalarıdır.

Özetlersek: Müslüman kadın, başı-yüzü, dirseklere kadar kolları, bileklere kadar ayakları dışındaki vücut bölgelerini zamanı-zemini, iş şartlarını, iklim ve coğrafyanın özelliklerini dikkate alarak kapatır. Nur 31, kapatılacak bölgelerde de “açık kalabilecek yerler müstesna” kaydıyla değişik zemin, zaman ve şartlara, kısacası örfe bir pay bırakmıştır. Müslüman kadın, yaşadığı yerin örfünü de dikkate alarak elbette ki o paydan da yararlanır.

“İstisna edilen kısımlar hariç” ifadesi Müslüman kadının önünde bir esneklik alanı açarak onun rahatlamasını sağlamaktadır. Bu istisna edilen kısımların nereler olabileceğini gösteren en güzel ifade bizce Kaffâl'in (ölm. 365/975) şu sözüdür: “Açılabilir kısımlar müstesnadır ifadesinin anlamı insanın, yürürlükteki âdetlere göre açabileceği kısımlar demektir.” (bk. Razî; tefsir, 23/206) Kaffâl (Ebu Bekr Muhammed b. Ali eş-Şâî, Büyük Kaffâl diye anılır. Müfessir, muhaddis ve fakıhtır.) bu ilkesel sözünün ardından kendi yöresinin âdetini ifade eden şu sözü söylüyor: “Bu da kadınlarda ellerle yüzdür.” Kaffâl'in bu tespiti, yaşadığı zamanın, asıl olan ilkedен ne anladığını gösterir. Önemli olan, ilkedir. İlke ise “yürürlükteki âdetlerin dikkate alınması”dır. Elbette ki âdetler, nassın

6 E.N.: Kaffâl'in benimsediği görüş sadece yürürlükte olan örfü değil yaratılıştan gelen sezgiyi, fıtratı da içine almaktadır. İlgili görüş tefsirlerde şu şekilde aktarılmaktadır:

إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا يَعْنِي إِلَّا مَا جَرَتْ الْعَادَةُ وَالْجِبِلَّةُ عَلَى ظُهُورِهِ وَالْأَصْلُ فِيهِ الظُّهُورُ
{görünen kısımlar müstesna} 24:31: Ancak yürürlükte olan âdetin ve doğuştan gelen sezginin ortaya çıkardığı hariç, kendisinde aşıkâr olmanın esas olduğu yerler müstesna demektir.

ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, III, 23. Ayrıca bakınız: Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, VI, 412; en-Neseî, *Medârikü't-Tenzil*, III, 118; el-Âlûsî, *Rûḥu'l-Me'ânî*, s. 335.

sınırlarını aşmaya gerekçe yapılamaz. Örneğin, âdet böyle diye göğsün açılması mubahlaştırılmaz.

Vücudunun örtülmesi gereken bölgelerini kapatmayanların durumuna gelince, bu onlarla Allah arasında bir meseledir. Diğer buyruklara uymayanların durumu nasıl çözüme ulaşacaksa bunları da öyle ulaşacaktır. Diğer suçları akşama kadar işleyenlerden tek kelimeyle söz etmeyenlerin sokaklarda onun bunun eteğini, yakasını, kumaşının rengini, inceliğini hesaplamaları iyi niyet ve ciddiyet ürünü olarak kabul edilecek cinsten değildir.

Örtünme emrinden ne anlarsanız anlayın, bu nihayet “vesâil: araç” hükümler cümlesindendir. Düzinelerle “makâsîd: amaç” hükmün çiğnenişini kılı kıpırdamadan seyredenler, örtünmenin birkaç santimlik eksikliğini İslam’ın biricik Allah-iman meselesi gibi gündemde tutup Müslüman dünyanın yıllarını bu işle harcamışlardır.

Birileri, Müslümanları listenin en sonundaki “vesile: araç” konularla oyalamakta ve esas amaç meselelerin gündem dışı kalmasını çok kurnaz bir biçimde sağlamaktadır.

Örtünme ile ilgili yanlışlardan biri de “bir ayeti saklama” şeklinde ortaya çıkmaktadır. Kur’an, Nûr suresi 60. ayette, hayızdan kesilmiş kadınların örtünme yükümlülüklerinin kalktığını söylemektedir. Bunlar, açık ve sırtıkan bir teşhirciliğe sapmamak şartıyla, diğer kadınların bağlı oldukları örtünme kayıtlarına bağlı tutulmazlar. Belli ki Kur’an bunları artık “toplumun bir tür ortak anne kadınları” olarak görmektedir.

Kadının namaz sırasında örtünmesi meselesine de değinmek gerekir. Kadının namazda örtünmesi ilmi hal kitaplarında namazın şartlarından biri (setr-i avret şartı) olarak gösterilir.

Bu hangi vahyi beyana dayanmaktadır? Örtünme bağımsız bir emirdir ve yabancı erkeklerle karşı uygulanır. O halde, kadın yabancı erkeklerle karşılaşma durumunda kalacaksa örtünmesi namaz içinde veya dışında şarttır. Yabancı erkeklerle karşılaşma durumu söz konusu değilse kime karşı, ne için kapanacaktır? Allah’a karşı kapanma söz konusu olamaz.

O halde namazda örtünme meselesini iki durumu birbirinden ayırarak değerlendirmek zorundayız:

1. Namaz sırasında yabancı erkeklerin kadını görmesinin söz konusu olduğu durum: Bu durumda kadın örtünme şartlarına uymuş olmalıdır.
2. Namaz sırasında yabancı erkeklerin görmesi söz konusu olmayacak durum: Bu durumda kadın namazını istediği giysi ile kılar. Allah’a karşı örtünme söz konusu edilemez. Kadın, evinde-odasında bir başına namaz kılacaksa neden örtülere bürünsün! Nitekim, fıkıh usûlcüsü Şâtıbî (ölm. 790/1388), el-Muvâfakat’ında bu konuyu değerlendirmiş ve kadının namaz sırasında örtünmesini “tahsîniyattan” yani zerafet ve estetikle ilgili hususlardan biri olarak göstermiştir. Şöyle diyor: “Avret yerlerinin örtülmesi namazın güzel görünmesini sağlayan hususlardandır. Eğer namazda örtünme mutlak bir emir (şart) olsaydı örtünme imkânı bulamayanın namaz kılması mümkün olmayacaktı. Oysaki durum bunun aksinedir.” (Şâtıbî; Muvafakat, 2/15-16)

Şâtıbî’nin bu açıklaması da göstermektedir ki fıkıh kitaplarının, özellikle ilmihal kitaplarının sıraladığı her şart veya rükün vahyin esas aldığı farzı veya yasağı ifade etmiyor. Bu tip şart ve rükünlerin büyük bir kısmı, fıkıhçıların kendi metodolojileri (kendi teknikleri de denebilir) içindeki düzenle-

meye uygunluğu sağlayan teknik terimlerdir. Halk bunların birçoğunun Allah'ın gerekli gördüğü farzlarla bir ilgisinin bulunmadığını bilmez, “farz, şart, rükün” sözcüklerini görür görmez bunu bir ayet emri sanır.

Bunun içindir ki biz, ilmihallerin Kur'an ve sünnete göre yeniden oluşturulmasını hayatî bir zorunluluk olarak görmekteyiz. Sapla saman birbirine karışmış, Allah'ın istediği ile mezhep imamlarının ve hatta mezhebin ikinci, üçüncü dereceden fakihlerinin istedikleri iç içe girmiştir.

Cilbâb ile ilgili beyyine:

Cilbâb (çoğ. celâbîb), Kaamus'un beyanına göre, 'gömlek, üstlük denen geniş giysi ve bazılarınca da kadınların başlarına örttükleri hımar türü örtü demektir.

Kelimenin anlamı bile göstermektedir ki cilbâb, yöreye, geleneğe ve şartlara göre çok değişken bir giysidir⁷. Orta büyüklükte bir giysi olan gömlek türünde olabileceği gibi, yaşmak kadar küçük ve çarşaf veya manto kadar büyük bir giysi de olabilmektedir. Müfessir Süleyman Ateş, bugünkü Arabistan'da buna 'abâye' dendiğini söylüyor ve onu 'baştan aşağı salman, iç giysiyi önden ve arkadan kapatan bir örtü' olarak tanıtıyor.

Müfessir Elmalılı üstat, Ahzâb 59. ayeti açıklarken, cilbâbı 'bir tek gözü açık bırakmak üzere tüm vücudu ve başı kapatan örtü olarak' tanıtıyor (Elmalık, Tefsir, 6/3928) ve kanıt olarak

7 Editör notu: Cilbab kelimesinin koşullara göre değişen bir giysi türü olduğuna dair bir not:

اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِي الْجِلْبَابِ عَلَى أَلْفَاظٍ مُتَقَارِبَةٍ، عِمَادُهَا أَنَّهُ الثَّوْبُ الَّذِي يُسْتَرُّ بِهِ
الْبَدَنُ، لَكِنَّهُمْ تَوَعَّوْهُ هَاهُنَا

İnsanlar cilbabın anlamı konusunda birbirine yakın lafızlarla ihtilafa düştüler. Bütün söylenenlerin özü, cilbabın bedeni örten bir elbise olduğudur. Ancak insanlar bunu çeşitlendirdiler.

Ebü Bekr İbnu'l- Arabî, Ahkâmu'l-Kur'ân, III, 625.

da eski İstanbul hanımlarının böyle giyindiklerini gösteriyor ki onun ilmine yakışmayan bir tavidir. O koca tefsirde, bir ayetin açıklamasında kanıt ‘İstanbul hanımlarının giyimi’ oluyorsa vay başımıza!

O halde, tek cümlelik ve değişmez bir cilbâb tanımı vermek mümkün değildir. Tanım; yere, zamana ve şartlara göre çok değişik olabilecektir. Yani cilbâb, eni-boyu belli bir giysi değil, ev dışında kadınların üstüne aldıkları giysi türlerinin genel adıdır. Zaten söz konusu olan şeyin doğası bunun böyle olmasını gerektirir. Başka türlü olması, evrensel ve zaman üstü olan bir kitabın tavır ve tarzına uymazdı.

Kur’an bu sözcüğü {çoğul şekliyle}, Ahzâb 59. ayette kullanılmaktadır:

“Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin kadınlarına söyle, cilbâblarını üzerlerine alsınlar. Bu, onların tanınmaları ve incitilmemeleri için daha uygun bir yoldur.”

Cilbâb ayetinden şunları anlıyoruz:

Mümin kadınlar, ev dışına çıktıklarında, rahatça tanınsınlar ve bu sayede sataşma ve eziyete uğramaktan kurtulsunlar diye, kendilerinin aidiyetini gösterecek bir dış giysi kullanacaklardır. Esasen, ayetin, Müslüman hanımların, Müslüman olmayan hanımlarla (bir kabule göre, hür kadınların köle ve cariyelele) karıştırılması yüzünden sataşma ve tacizlere maruz kalmalarını önlemek için geldiği tartışmasız kabul edilmektedir.

Dikkat edilirse ayet, mukayyet (belirli bir kayda bağlı) bir hüküm getirmiştir: Sokağa çıkan mümin kadınların, hangi inançtan veya toplumsal statüden olduklarının bilinmemesi yüzünden birilerinin saldırı ve tacizine uğramaları... Bu kayıt

ve illet yoksa cilbâb hükmünün teşrii gerekçesi kalmaz... Buna dayanarak diyebiliriz ki cilbâb ayeti, az önce anılan ‘tanınmama yüzünden sataşmanın söz konusu olmadığı yer ve zamanda askıdadır. Tanınmama yüzünden vücut bulacak sataşma ve tacizler gündeme geldiğinde ayetin hükmü kendiliğinden işlemeye başlar. Yani ayet, mensûh (hükmü kaldırılmış) filan değildir. Hükmü bakidir, ancak kayıt ve illete bağlı bu hüküm o kayıt ve illet olduğu sürece işleyecektir.

Humur beyyinesi:

Humur, hımar sözcüğünün çoğuludur. Hımar (noktalı H ile), Âsim Efendi’nin nefis Türkçesiyle, “Mutlak olarak bir şeyi örten şeye denir.” (Kaamus, hamr mad.)⁸ Bir şeyi veya bir şeyleri (maddesel veya ruhsal) örtüp saklamaya, bu kökten alınan bir tabirle ‘ihmar’ denmektedir. Kin ve haset gibi kötü duygular insanın içinde örtülü-saklı tutulduğu içindir ki ihmar sözcüğü kin tutmak anlamında da kullanılmaktadır. Aynı kökten ‘hamer’, kişiyi gizleyen şey demektir.

Kısacası, humar kökünden tüm kelimelerde değişmeyen ve esas olan anlam ‘örtmek’tir. Herhangi bir maksatla, herhangi bir biçimde ve herhangi bir yeri örtmek... Kelimenin ‘baş örtmek’ anlamı, sonradan kazandırılmış geleneksel anlamdır.

Âsim Efendi, hımar kelimesinin tarih içinde kazandığı bu

8 Editör notu: İlgili sözlük ibaresine çeşitli eserlerde çokça rastlanır:

حُمَرُ النِّسَاءِ
واحدتها خِمار بكسر الخاء، وهو ما تُغطي به المرأة رأسها، وكل ما ستر شيئاً
فهو خِمار

“Kadınların humur’u: Tekili hımar’dır. Kadının kendisi ile başını örttüğü şeye denir. Bir şeyi örten her ne varsa ona da “humar” denir.”

Kaynak için bakınız: İbn Kudâme el-Makdisî, ‘Umdetu’l-Hâzım, s. 735; İbn Mâlik, İkmâlul-İlâm, I, 200; Şemsu’d-Dîn el-Ba’î, el-Muṭṭalî ‘Alâ Elfâzî’l-Muḥni’, s. 37; ez-Zebîdî, Tâcu’l-‘Arûs, VI, 366.

geleneksel anlamı verirken de şöyle demektedir: “Hatun kısmının başlarına örttükleri yaşmak makalesine denir.” (aynı mad.)

Demek olur ki, hımarın esas anlamı ‘örten, örtünmek için kullanılan şey’dir. Bu, baş örtmek olabileceği gibi vücudun herhangi bir yerini, hatta vücudun iç kısmında herhangi bir yeri ve hatta soyut bir şeyi örtmek de olabilir. Nitekim, Kur’an bu sözcüğün ‘hamr’ şeklini, ‘aklı örten şey’ anlamında kullanmış ve alkollü içki yasağı bu kelimeyle getirilmiştir, (bk. 5/90. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bizim, Kur’an’daki İslam adlı eserimizin Mâide 90. ayetinin açıklandığı bölüme bakılabilir.)

Ancak şunu da gözden uzak tutamayız: Hımar kelimesi, Arap dilinde ‘başörtüsü’ anlamında da kullanılır duruma gelmiş bir kelimedir. O halde, Nur suresi 31. ayetteki humur aynı anda iki anlamı birden taşımaktadır: Vücudun herhangi bir yerini örten herhangi bir örtü ve başı örten örtü. Müslümanlar, kendi durumlarını, yaşam koşullarını, zaman ve mekânlarını dikkate alarak bu iki anlamdan birini seçebileceklerdir. İşin doğası ve İslam’ın evrenselliği de bunu gerektirir.

Nur 31’deki emrin vücup (gereklik, olmazsa olmazlık) ifade eden kısmı, kelimeyi ne anlama alırsanız alın, başın örtülmesi değildir. Emrin yöneldiği nokta göğüstür. Ancak göğsün örtülmesi emri verilirken, baş örtüsü veya örtü dolaylı biçimde kullanılmıştır. Doğrudan emir, göğsün örtülmesidir. Vücup da işte bu sübûtu ve mânâyâ delaleti kesin olan kısım içindir.

Klasik ifadelerle konuşursak, başın örtülmesi gerektiği yönünde bir nass (tek ve tartışmasız anlamı olan vahyi metin) yoktur. Siyaset ve geleneğin itham ve tehditlerine göre konuşmak yerine Müslümanın imanına, irfanına ve bilime saygısına yakışır bir tespit yapmak istersek söylenecek olan şu-

dur: Örtünme emri nassa bağlıdır, orada bir tartışma açılmaz. Ancak örtünmenin kapsamı nassa bağlı değildir; içtihadîdir. Ulumu'l-Kur'an bilginleriyle usulcülerin terimlerini kullanarak konuşalım:

Nur suresi 31. ayet, örtünme emrinde 'nass'tır ama örtünmenin kapsamını göstermede 'nass' değil, 'zahir'dir. Zahir, anlamı tek ve tartışmasız olan nassa mukabil, birden çok anlama ihtimali ifade eden bir terimdir (bk. Zerkeşî; el-Burhan, 2/234).

Yani örtünmenin kapsamını belirlemede içtihat alanı açık tutulmuştur. Bu içtihat iki yönde işler:

1. Örtünme emrinin şümulüne kimler girer?
2. Örneğin cariyeler de girer mi? Klasik-geleneksel görüş, hiçbir dayanağı olmamakla birlikte, cariyeleri kapsamın dışında tutmuştur.
3. Örtünme emrinin şümulüne hangi uzuvlar girer?

Örneğin baş ve saçlar girer mi? Klasik görüş, hiçbir dayanağı olmadan, cariyeleri örtünme emrinin dışında ilan ettiği gibi, yine hiçbir dayanağı olmadan hür kadınların başının örtünmesini de bir nass beyanı haline getirmiştir.

Nass kavramı, geleneksel görüş tarafından tam bir saptırmaya uğratılarak Kur'an bünyesinde yer alan tüm ayetler, içlerinde geçen konularda fıkıhın verdiği fetvaların birer nassı gibi tanıtılmaktadır. Bu bir ilimsizlik göstergesi, hatta bir bühthandır. Klasik bilginlere de bir iftiradır.

Geleneksel dinci söylem, nassı gelenek içindeki anlamından da saptırmış, neredeyse her türlü dinsel metin anlamına gelecek bir şekle sokmuştur. Oysaki klasik literatürde nass, günümüz dinci söylemin anladığına asla uymayan bir yapıda algılanmıştır. Bırakın hadisleri, tüm Kur'an ayetleri bile

terimsel anlamıyla nass unvanı taşımaz. Tüm Kur'an vahyini ifade etmek için, tenzil, kitap veya Kur'an kelimeleri kullanılır.

Nass, Kur'an veya Kitap'ın sadece bazı ayetlerine verilen addır ve herhangi bir tevile ihtiyaç bırakmayacak kadar açık ve tek anlamlı olan ayetler için kullanılır. Yani nass, teknik bir terimdir ve kısaca, içtihadı gerek bırakmayacak açıklık ve kesinlikte bir mânâ taşıyan Kur'an cümlelerini ifade eder.

Kur'an ilimleriyle uğraşan tüm İslam bilginleri bu noktaya dikkat çekmişlerdir. Bu bilginlere göre, Kur'an ayetleri, mânâlarının açık olup olmaması bakımından çeşitli adlar alırlar. Bunların birincisi nasstır. "Nass, sadece tek anlama sahip olan ayetlere denir. İki mânâyâ açık olan ayetlere zahir denmektedir..." (bk. Zerkeşî; el-Burhan, 2/234).

İmam Şâfiî (ölm. 204/820) içtihat konusu olmayan ayetlere 'nassu hüküm' (hüküm ifade eden nass) diyor. Çok az sayıdaki bu ayetlerin dışındakiler ya Hz. Peygamber'in yahut da bilginlerin içtihadına açık ayetlerdir (Şâfiî; er-Risâle, paragraf: 56-70, 97-98, 298-300). Buradan hareket eden İmam Şâfiî, Hz. Peygamber'in uygulamalarının Kur'an ile ilişkisinde iki görünüme dikkat çekmektedir:

1. Peygamber'in sadece tekrarladığı, yorum ve tevile gitmediği ayetler. Şâfiî bunlara 'Kitap'ın nassları' diyor. Bunlar çok az sayıda ayettir. Mânâları üzerinde hiçbir tartışma, hiçbir içtihat söz konusu değildir.
2. Hükümlerini, Peygamberimizin tevil ve tefsiriyle anladığımız ayetler. Bunlar içtihat konusu olan ayetlerdir. (Şâfiî, adı geçen eser, p: 298-300)

Şunu da belirtmeliyiz: Kelam âlimlerinin bir kısmı, Kur'an bünyesinde nass unvanı verilebilecek cümlelerin yok denecek kadar az olduğu kanısındadır. İmamı'l-Haremeyn (ölm. 478/1085) ve fikirdaşları ise nass denebilecek ayet ve hadisin varlığını reddetmektedir. Onlara göre, içtihat üstü, yalnız ve tek mânâsı olan bir tane bile ayet ve hadis gösterilemez..." (Süyûtî; el-İtkaan, 2/88).

Demek oluyor ki, günümüz gelenekçi söyleminin diline dolayıp anlam kaydırmalarıyla yapısının ve amacının tamamen dışına çıkardığı ünlü, "Mevrid-i nassda içtihadı mesâğ yoktur." kuralı (Mecelle kuralı), gerçek anlamıyla geleneğin tanıttığından çok başkadır. Gelenekçi söylem, özellikle siyaset dincisi söylem, bu kuralı tüm ayetlere teşmil ettiği gibi tüm hadislerle, hatta hadis patentı taşıyan tüm sözlerle de teşmil etmekte ve sonuçta din kitaplarında kayda geçen ne varsa 'nass' olup çıkmaktadır. Böyle bir nass anlayışı, "İçtihat kapısı kapanmıştır" söylemiyle de takviye edilince din, tabular yığınının dönüşmekte; düşünmek, araştırmak, tahlil ve eleştiri alenen günah olmaktadır. Geriye tek ihtimal kalıyor: Dinden, dinci siyaset söylemlerinin anlamak istediğini anlamak... Meseleyi böyle anlamadığınızda, fikriniz ve yaklaşımınız; zındıklık, tekfir veya irtidat ithamlarından birine gerekçe yapılmaktadır.

Kısacası, siyaset dincisi söylemin saptırdığı nass kavramını kullananlar, dine yalan söyleyerek din savunuculuğu yapmak suretiyle sadece Müslüman kitlelere değil, dine, insanlığa, akla da kötülük etmektedir.

Kur'an'daki örtünme emrinin hür kadın-câriye kadın ayırımına göre yapılandırılması Kur'an'a aykırıdır. Böyle bir ayırımın Kur'ansal bir dayanağı yoktur. Aynen bunun gibi, başın örtülmesi gerektiğini nass hükmü gibi göstermek de Kur'an'a

aykırıdır. Örtünme bir emirdir ama bunun başa-saçlara teşmili bir yorumdur ve ona yorum olarak saygı duyulabilir ama onu dinleştirmek ve nass hükmü gibi göstermek dine, fıkha ve klasik İslam mirasına uygun değildir.

Başın örtülmesinin vücup ifade eden bir emir olması şu bakımdan da savunulamaz:

Kur'an'da abdest emri vardır ve abdestte işleme tabi tutulan yerler vücudun açık havaya maruz kalan yerleridir. Bu hem dinî hem de aklî bir apaçıklıktır. Organların açık havaya sürekli maruz kalan yerleri yıkamaya, açık havaya aralıklı maruz kalan yerleri meshe tabi tutulmuştur. Ayaklar ve baş bu ikinci kısmı oluşturmaktadır. Kur'an'ın emirleri onun tanrısal düzeni ve ahengi içinde anlaşılırsa (örneğin ayakların meshi beşerî bir tasarrufla yok sayılmazsa) bu vahyî tutarlılık hemen dikkatimizi çeker. Nitekim, hadis kaynakları bize gösteriyor ki, Hz. Peygamber devrinde Müslümanlar kadın erkek hiçbir ayrıma gidilmeksizin, aynı zamanda aynı yerde, hatta aynı kaptan abdest almakta idiler.

Bunun bir anlamı da şudur: Kadının başı, örtünme mecburiyetinin dışındadır. Örterse elbette örter ve bu onun takvada titizliğinin bir göstergesi olabilir. Ama bunun ötesine geçip başın örtülmesini bir vücup gibi vermek, Kur'an'ın beyanlarına aykırıdır.

İkinci önemli nokta da şudur: Hımar, başörtüsü anlamında (Kaamus'un beyanıyla yaşmak anlamında) alınsa bile bununla gerçekleşecek örtünmenin 'bir tel saç açıkta kalmamak üzere, kulaklar kapanacak şekilde' gibi ifadelerle kayıtlanması tam bir saptırmadır. Yaşmak sözcüğünün böyle bir anlamı ne örfte vardır ne de dinde...

Kısacası, hımar sözcüğünün tartışmasız tek anlamı ‘başörtüsü’ olsa dahi “Bir tel saçın görülmemesi gerekir” şeklinde bir hükmün Kur’an’a dayandırılması mümkün değildir. (Bu konuda ayrıntılar için bk. Hüseyin Hatemî; İlahî Hikmette Kadın, 217-250) O takdirde bile söylenecek olan şudur: Kim başını nasıl, neyle, ne kadarıyla örtüyorsa örtsün. Çünkü Kur’an hımar kullanmanın herhangi bir biçimde tanımını vermemiş, sınırlarından söz etmemiştir. Tartışmasız olan bir şey var, o da göğsün örtülmesi... Nur suresi 31 bu noktada açıktır.

HZ. HAVVA KABURGA KEMİĞİNDEN Mİ YARATILDI?¹



Prof. Dr. Beyza Bilgin

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi
Ana Bilim Dalı (E.) Öğretim Üyesi

İslam Hayat Görüşü ve Yaratılış Açısından Kadın

İslam hayat görüşüne göre, gelip geçici olan bu hayat Allah'ın istemesi ve "Ol!" emrini vermesi üzerine yaratılmaya başlamış, belirlenen süre doluncaya kadar sürecek. Bu geçici programın amacı yaratılmışların test edilmesi, dünya imtihan dünyası. Varlıkların hepsi hayatı devam ettirmek için çalışmakta, Allah'ın kendileri için belirlemiş olduğu programa ister istemez uymakta. Test bitip, her şey alt üst edildikten sonra kurulacak asıl hayat içinde insanlar, testteki başarılarına göre layık olabildikleri yerleri alacaklar, İslam'ın temel bildirisi, Allah'ın belirlemiş olduğu programa varlıklardan her birinin ister istemez uymakta oluşunun fark ettirilmesi. İslam'ın kelime anlamı teslim olmak ve bu anlamda varlıkların hepsi Müslüman, çünkü onlar Allah'ın yaratışına ister istemez teslim. Varlıklardan her birinin hayran diğerine öyle bağımlı ki,

1 İlgili yazının kaynağı için: Beyza Bilgin, İslam'da Kadının Rolü Türkiye'de Kadın, Ankara: Konrad Adenauer Vakfı Türkiye Temsilciliği, 2001, Türkiye Raporu Nr. 06/2001, s. 1-5.

onlardan birinde meydana gelecek bir değişiklik veya aksama programın bütünü, dolayısıyla onun içindeki varlıklardan her birini etkiliyor. Yani varlıklar Allah'a teslim olurken aynı zamanda ve büyük ölçüde birbirlerine teslim.

Kur'an'a göre insan soyu yeryüzündeki varlığın bütünlüğü içinde özel bir yere sahip, üstün ve onurlu kılınmış, (3.Al-i İmran suresi, 33, 59. ayetler) yaratılmışların pek çoğundan üstün tutulmuş, insan irade sahibi, yaptıklarından sorumlu, gün gelecek Allah'ın huzurunda yargılanacak (17.İsra suresi, 70.ayet). İnsanlar cins, ırk, dil, din, hangi farklılıkta olurlarsa olsunlar, bir ve aynı ortak yaratılışla yaratılmış, önce Allah'ın toprağın özüne şekil vermesi, sonra ona ruhundan üfleyip can vermesi, sonra erkek ve kadın arasındaki ilginin ve sevginin sonucu anne rahminde yumurta hücresinin (alak) oluşup gelişmesi ve doğup büyümesi ile (96.Alak suresi, 2.ayet). İnsanların hepsi aynı yaratılışla, birbirlerinden yaratılmakta devam ediyor, yani onlar yabancılar değil, akrabalar; şu halde kendilerini yaratmış olan Allah'a ve aralarındaki akrabalığa saygı duymakta kusur etmemeliler (Bkz: 4.Nisa suresi, 1. ayet; 49. Hucurat suresi, 13. ayet).

Eğ e Kemiğinden Yaratılış Hikayesi ve Etkileri

Kur'an'da yaratılış hikayesi genel hatları ile anlatılırken, Kur'an'dan önceki kutsal kitap Tevrat'ta bu hikayenin epeyce ayrıntılı olduğu görülür. Tevrat'ın Yaratılış hikayesinde, birbirinden farklı iki anlatım var. Birincisine göre Allah yeryüzünde hayatı kurduktan sonra, o hayata hakim olmak üzere insanı yaratmış. Allah insanı kendi suretinde ve erkek ve dişi olarak çift yaratmış, onları mübarek kılmış ve onlara demiş ki, semereli olun, çoğalın, yeryüzünü doldurun ve onu tabi kılın; denizin

balıklarına, göklerin kuşlarına ve yeryüzünde hareket eden her şeye hakim olun! İkincisine göre ise insan olarak başlangıçta erkek yaratılmış, erkek diğer varlıklarla arkadaşlık kuramayıp da yalnız kalınca, ona arkadaş ve yardımcı olsun diye, erkeğin uyutulması ve kaburga kemiklerinden birinin çıkarılması ile, kendi cinsinden bir kadın yapılmış. Bu durum kadın ile erkek arasındaki cazibenin sebebi olarak gösterilmiş. O kadar ki, erkek anasını ve babasını bırakacak, karısına yapışacak ve onlar bir beden olacaklardır, denilmiş (Tekvin 2, 24). Tevrat'ın daha sonraki ayetlerinde kadını suçlu çıkaran bir başka bildiri var. Buna göre kadın, Allah'ın yenmesini yasakladığı ağacın meyvesinden, şeytana uyarak yemiş ve böylece ilk günahı işlemiş, sonra erkeğe de yedirerek onun da günah işlemesine sebep olmuş, bunun üzerine insanlar cennetten kovulmuşlar. Allah insanları hayat ağacından daha fazla yemesinler ve ebediyen yaşamasınlar diye içinde yaşadıkları cennetten çıkarmış. Daha önce insanlar cennette kadın ve erkek çıplak olarak dolaştıkları halde utançları bulunmazken, yasak meyveyi yiyince gözleri açılmış, çıplak olduklarını bilmişler, utanmışlar ve incir yapraklarını dikip kendilerine önlükler yapmaya çalışmışlar (Tekvin 3, 7-24). Allah deriden elbiseler yapmış ve onlara giydirmiş. Onlar böylece bütün yaşayanların anası ve babası olmuşlar, şeytan, kendisinin insana üstünlüğünü kanıtlamak üzere harekete geçip, yılan kılığında gelip yasak meyveyi yedirmek üzere ilk olarak kadını seçtiği için, kadının şeytana yakınlığı, erkeğe de yedirdiği için kadının da şeytan gibi ayartıcı olduğu söylemi çağlar boyu sürmüştür. Allah erkeğe yasağını niçin çiğnediğini, hayat ağacının meyvesinden niçin yediğini sorduğu zaman, o, yanma vermiş olduğu kadının kendisine bunu yedirdiğini söylemiş. Kadın işlediği günah sebebi ile

şiddetle cezalandırılmış, Allah kadına, zahmetini ve gebeliğini ziyadesiyle çoğaltacağını, ağrı ile evlat doğuracağını, arzusunun kocasına olacağını, kocasının ise ona hükmedeceğini bildirmiş. Erkeği de karısının sözünü dinlediği için cezalandırmış. Ona da, toprağın bu yüzden lanetlendiğini; ömrünün bütün günlerinde, toprağa dönünceye kadar ondan zahmetle ve alın teri ile yemek yiyeceğini, topraktan geldiği gibi toprağa döneceğini bildirmiş.

Müslüman tefsirciler erkeğin ve kadının yaratılışı ile ilgili ayetleri tefsir ederken (2.Bakara suresi, 35. ayet, 4.Nisa suresi l. ayet vb.) kadının eğri kaburga kemiğinden yaratılma hikayesini Tevrat'tan alıp kullanmışlar, bunu yaparken de H. Muhammet'e isnat edilen bir hadise dayanmışlar. Hadise göre, “kadın eğri kemiğinden yaratılmış, onu bir yol üzerine yönlendiremezsin; kadından ancak o haliyle yararlanabilirsin, onu doğrultmak istersen kırarsın, onun kırılması boşanmasıdır” (Kenzu'l-Ummal, Ali el-Muttaki, C16 S.372-373, Hadis no. 49956). Hadis kritiklerinde, kadının kaburga kemiğinden yaratılışından söz edilmesinin bir hüküm değil, eski kültürdeki bir benzetmenin hatırlatılması ile verilmiş öğüt olduğu, hadisin metninde “gibi” kelimesinin bulunduğu, (Kadın eğri kaburga kemiği gibidir, onu doğrultmak istersen kırarsın! Bkz. aynı kaynak, 44976-79 numaralı hadisler) muhtemelen bu kelimenin rivayet sırasında düşmüş veya kasten düşürülmüş olduğu bildirilmişse de, İslam ilahiyatçılarının birçoğu ve halk için yazılmış kitapların yazarları bu rivayeti Tevrat'taki ifâdelerle birleştirerek erkeklerin kadınlara üstünlüğü ve üstünlüğün korunması konusunda ciddi bir din hükmü gibi kullanmışlar. Azeri müfessir Mir Muhammed Kerim el-Baküvi ise “Keşfü'l-hakayık an nüketi'l-ayati ve'ddekayık” isimli tefsirinde

bu konuya şöyle açıklık getirmiş: “Hadislerde H. Havva’nın Adem’in sol kaburgasından kemiğinden yaratıldığı ifade edilmiştir, (Buhari, Nikah 79-80) H. Adem’in sol kaburgasından murat, sol tarafındaki topraktan demektir. Böylece ikisi de aynı topraktan yaratılmıştır (İbn Mace, Sünen, Taharet 77). Yani her ikisi de bir bütünün yarısıdır (Bkz: Gerçeğin Doğuşu, Alevi Kur’an Tefsiri, hazırlayan Ahmet Dolunay, 1 12, Merkür yay. İstanbul 2000). Muhammed Esed, ilk devir tefsircilerine dayanarak her iki cinsin aynı yaratılışla yaratıldığını yazar ve Havva’nın Adem’den yarandığını yorumunu reddeder. Ayrıca o tefsirlerdeki bu gibi ifadelerin dikkatle ele alınması gerektiğini, 3.Al-i İmran suresinin 7. ayetinde bildirilen bir uyarıya dayandırır. Bu ayette denilmektedir ki, kalpleri hakikatten sapmaya meyilli olanlar, kafaları karıştıracak şeyler bulmak için, keyfi anlamlar bulmak amacı ile ilahi kelamın çok anlamlı (müteşabih) kısımlarına takılırlar, oysa Allah’tan başka kimse onun kesin anlamını bilmez (Bkz; Kur’an Mesajı meal-tefsir, S. 99, 132).

Kur’an’a göre, Allah hürriyet ve sorumluluk vereceği bir insan soyunu yaratacağını ve onu yeryüzünde halife yapacağını meleklere bildirdiği zaman, melekler yeryüzünde daha önce yaratılmış bulunan varlıkların tecrübesi ile olsa gerek, böyle birinin kan dökücü ve yozlaştırıcı bir varlık olabileceğini, kendileri sürekli teslimiyet içinde çalışırken insana gerek olup olmadığını merak etmişler. İnsan soyunun, daha önce yaratılmış varlıklar tarafından ilk algılanışının bozguncu ve yozlaştırıcı olarak görülmesi dikkat çekici. Ancak bu olumsuz algılamada cinsiyet değil, bir bütün olarak insan soyu söz konusu. Allah meleklere insanın üstünlüğünü göstermek üzere bir test yapıyor ve onlardan varlıkları isimlendirmelerini istiyor.

Melekler Allah'ın kendilerine bildirdiğinin dışında bilgilerinin olmadığını söylerken, insan varlıkların hepsini isimlendiriyor (2.Bakara suresi, 30-31. ayetler). Melekler insanın bilgi üstünlüğü karşısında secde ederken, şeytan kendi yaratılışının insaninkinden üstün olduğu iddiasından vazgeçmiyor; şeytan, Allah'ın kadını ve erkeği yaşamaları için içine koyduğu, acıkmanın, susamanın giyinmenin ve güneşin sıcaklığından etkilenmenin söz konusu olmadığı cennette de onları rahat bırakmıyor, her ikisini de yoldan çıkararak ilk günahı işlemelelerine sebep oluyor (20. Ta-ha suresi, 118-119). İnsanlar yemeleri yasak olan meyveyi yiyorlar, böylece sahip oldukları konumu yitirerek, geçimlerini kendileri sağlamak üzere yeryüzünün olumsuz şartlarına indiriliyorlar. Kur'an'da, yasak meyveyi yiyerek Allah'a karşı ilk günahı işleyen ve erkeğe de yedirerek onun da günah işlemesine sebep olanın kadın olması gibi bir anlatım yok. Tam tersine anlatılan sadece şu: Adem (erkek) şeytanın sözüne kanarak, Allah'ın yasak meyveden yememeleri tembihini unutuyor, böylece Rabbinin emrine karşı gelmiş, dolayısıyla ciddi bir hataya düşmüş oluyor. Meyveyi erkek ve kadın birlikte yiyorlar. Meyvenin yenmesi bünyelerinde önemli bir değişime sebep oluyor, daha önce fark etmedikleri çıplaklıklarını fark ediyorlar ve örtünmek üzere yapraklar arayıp Allah'tan gizlenmeye çalışıyorlar, insanların yasak meyveden yemelerinin sebebi, Allah'a saygısızlık değil, Allah'ın tembihini unutmalarıdır. Burada Adem'in unutması ile insan soyunun bütününe uyarı yapılmakta, şeytanın kandırmalarına karşı tehlikede oldukları vurgulanmaktadır, Adem'in unutması, onun yaratılışındaki amaçta azimli ve gayretli bulunmaması olarak bildirilmiş. Adem işlediğinin günah olduğunun farkına varmış ve bundan ötürü Allah'tan özür dilemiş, Allah özrünü kabul

etmiş ve kendilerine yol göstermekte devam edeceği sözünü vermiştir (20.Ta-ha suresi, 119-122).

Kadın Potansiyel Suçlu mu?

Bilim ve Edebiyat dilinin Arapça ve Farsça olduğu dönemde az da olsa halk için Türkçe olarak sade ve çekici üslupla yazılmış, eski rivayetlerle dolu kitaplar saygı ile okunmuş olduğu gibi, onlardan birçoğu (Ahmediye, Muhammediye, Kara Davut, Envar al-Aşikin vb.) bugün dahi hiç irdelemesiz yeniden basılmaya devam edilmekte, okuyucu bulmakta, din görevlilerinin önemli bir bölümü onlarla vaaz etmektedir. Bu kitaplardan biri olan, on beşinci yüzyıla ait “Anvar al-Aşikin”in girişinde, yazarın şu ifadeleri tipik bir örnektir: “Bu zamanda bilgisizlik ve taklitçilik son derece çoğaldı. İnsanların bir kısmı boş şeylerle uğraşmakta ve ‘Ben şeriata göre hareket ediyorum’ demektedir. Bazıları da ‘Ben araştıracıyım’ demek suretiyle ayrı hareket etmekte. Ben miskin Ahmet Bican, bu kitapta öyle şeylerden bahsettim ki, Arap ve Acem bunun benzerini düzmedi. Zira onlar bazı hükümleri ve yalan yanlış sözlerle hikayeleri naklettiler. Ben miskin ise bütün kutsi hadisleri ve sözleri naklettim. Tevrat’ta, Zebur’da, İncil’de ve Kur’an’da ne kadar ilahi hitap varsa, diğer peygamberlerin sahifelerinde ne kadar Allah kelamı mevcutsa, ilahi alemlere, mahşer günü olan Arasat’a, döneceğimiz yer olan Ahrete ve ebedi olan cennetlere varıncaya kadar ne türlü beyan varsa, hepsini bu kitapta topladım.” Yazar daha sonra, “Tevrat’ta yazılmıştır,” diye başlayarak yukarıda geçtiği gibi yaratılış hikayesini anlatıyor ve şu açıklamayı yapıyor: “Kadınların mirasta ve şahitlikte yarım hisseye sahip olmaları, ay hali ve loğusalık durumları sebebi ile ibadetlerinde erkeklere göre noksan kalmaları,

onlara Allah'ın cezasıdır. Çünkü kadın soyunun temsilcisi olan ilk kadın, şeytanın kandırması ile yasak meyveyi yemiş ve onu erkeğe de yedirerek Allah'ın emrine karşı gelmiştir.” (Cilt 1, S. 78-87) Bu hükümler bu kitaplarda böyle geçtiği gibi, onlar ilmihal kitaplarına da geçirilmiş, böylece genel din eğitimini bu bilgiler teşkil etmiş, İslam Hukuku dahi bunlara dayandırılmıştır. Hikayeleri kelimelerin dış anlamlarına göre yorumlamakta ısrar edersek, acaba yasak meyve yenmemiş olsaydı durum farklı mı olacaktı, diye sorular gelir aklımıza. Yani acaba o zaman kadının gebeliği ziyadesiyle çoğalmayacak ve kadın acılar içinde doğurmayacaktı da, üreme erkeklerin kaburga kemiklerinden mi olacaktı, kadın kocasına karşı zayıf olmayacak ve erkek kadına hükmedemeyecek miydi? Bu gibi soruların cevabı yoktur. Bütünü erkek olan Kur'an tefsircilerini, kadına eksik değer biçen eski kültürlerle katılmakta cesaretlendiren şey, Kur'an'a göre Kutsal Kitapların birbirlerinin devamı oluşu. Kur'an'da kısa olarak bildirilmiş olan konular, daha önceki Kutsal kitaplardan yararlanılarak genişletilip açıklanabilir, diye düşünülmüş. İslam'dan önceki kültürlerin (Arap, Yunan, Roma, İran vb.) erkek merkezli, baskın karakteri ve bunların oluşturduğu geleneklerin sağladığı menfaatten vazgeçmek herhalde kolay değildi.

KUR'AN KÖLELİK VE CARİYELİK HAKKINDA NE SÖYLÜYOR?¹



Prof. Dr. Caner Taslaman

Yıldız Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

Dr. Feryal Taslaman

Uluslararası İlişkiler Doktoru

Kur'an'ın vahyedildiği dönemde, hem Mekke ve Medine'de, hem civarındaki bölgelerde, hem de dünyanın birçok yerinde kölelik (kadın kölelere cariye denir) çokça uygulanan bir sistemdi. Kimisi borcunu ödeyemediği için, kimisi savaşta esir düştüğü için, kimisi de başka sebeplerle köleleştiriliyordu. Köleliğin yaygın olduğu böyle bir dönemde bile, Kur'an'da, hür insanları köleleştirmeye izin veren bir tek ayet bile yoktur. Daha önceden köleleştirilmiş olanların özgürlüğüne kavuşturulmaları hedefi ise Kur'an'da apaçık görülmektedir. Örneğin Kur'an, insanların yaptıkları birçok hataya karşılık kefaret ödemelerini söylemiştir; bu kefaret yöntemlerinin en başta gelenlerinden biri ise bir köleyi özgürlüğe kavuşturmaktır.

Nisa-92: Yanlışlıkla olması dışında, bir mümin bir mümini öldüremez. Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin, mümin bir köle azat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek

1 Bu yazı şu eserden alınmıştır: Caner Taslaman ve Feryal Taslaman, İslam ve Kadın, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2019, s. 150-157.

bir diyet vermesi gereklidir. Ölenin ailesi diyetten vazgeçebilir. Eğer öldürülen mümin olduğu halde, size düşman olan bir toplumdansa ise mümin bir köle azat edilmesi gereklidir. Eğer kendileriyle aranızda antlaşma bulunan bir toplumdansa ise ailesine diyet vermek ve bir mümin köleyi azat etmek gerekir. Bunları bulamayan kimsenin, Allah tarafından tevbesinin kabulü için iki ay peşpeşe oruç tutması gerekir. Allah bilendir, hikmet sahibidir.

Mücadile-3,4: Eşlerinden zıhar (eşini annesi gibi ilan etme) yoluyla ayrılıp sonra da söylediklerinden geri dönecek olanların eşleriyle beraber olmadan bir köleyi özgürlüğüne kavuşturmaları gerekir. Size öğütlenen budur. Allah yaptıklarınızdan haberdardır. Buna gücü yetmeyen kimse, eşiyle temas etmeden önce art arda iki ay oruç tutar. Buna da gücü yetmeyen, altmış fakiri doyurur.

Maide-89: Allah, kasıtsız olarak ağzınızdan çıkıveren yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz fakat bileerek yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da kefareti, ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta hallisinden on fakire yedirmek veya onları giydirmek veya bir köle azat etmektir. Bunları bulamayan üç gün oruç tutmalıdır. Yemin ettiğiniz takdirde yeminlerinizin kefareti işte budur. Yeminlerinizi koruyun. Allah size ayetlerini açıklıyor; umulur ki şükredersiniz!

Görüldüğü gibi yanlışlıkla adam öldürme, Kur'an'ın (Mücadile suresi 2) kınadığı bir gelenek olan karısını annesi gibi ilan edip ondan ayrılma (zıhar) ve yemini bozmaya yönelik kefaretiler köle azat etmek belirlenmiştir. Bunların ikisinde (yanlışlıkla öldürme ve zıhar) önce köle azat etmeye çalışılacaktır (bunu gerçekleştiremeyen diğer seçenekleri yapacaktır), diğerinde ise (yemin bozma) köle azadı seçeneklerinden biridir. Bunlardan bir tanesinde (yanlışlıkla öldürme) mümin köle

azat etme şartı vardır, diğerlerinde ise böyle bir kayıt yoktur.² Sırf Kur'an'ın bu hükümlerinin uygulanması bile toplumda köle olarak kimsenin kalmamasını sağlamaya yeterlidir. Fakat Kur'an'da bununla da yetinilmemiş, en önemli ibadetlerden biri olan zekatın verileceği yerler arasında, insanları özgürleştirme (kölelikten kurtarma) sayılmıştır:

Tevbe-60: Sadakalar Allah'tan bir farz olarak şunlara verilmelidir: Fakirlere, düşkünlere, bu işle görevli memurlara, gönülleri İslam'a ısındırılacak olanlara, özgürlüğünü yitirmişlere, borçlulara, Allah yolunda, yolda kalana. Allah bilendir, hikmet sahibidir

Bakara-177: İyilik, yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz değildir. Ama iyilik, o kimsenin yaptığıdır ki; Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara, peygamberlere inanır. Yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilenelere ve özgürlüğünü yitirmişlere sevdiği maldan harcar, namaz kılar, zekat verir. Antlaşma yaptığı zaman sözlerini yerine getirir. Sıkıntı, hastalık ve savaş zamanlarında sabreder. İşte doğru olanlar, bu vasıfları taşıyanlardır. Takva sahipleri ancak onlardır!

Ayrıca Kur'an, kölelerin özgürlüğe kavuşturulmasını ve açlık seviyesindeki fakirliğin kaldırılmasını aşılması gerekli bir hedef olarak insanların önüne koymuştur.

Beled-12: Sarp yokuş nedir bilir misin?

13: Özgürlüğe kavuşturmaktır.

14: Veya kıtlık zamanında doyurmaktır

15: Yakınlığı olan bir yetimi

16: Veya sürünen bir yoksulu

2 Rahmi Yaran, "Kefaret", İslam Ansiklopedisi, Cilt: 25, 182.

Bazıları Kur'an'ın neden kölelikten bahsettiğini sormaktadırlar. Kur'an, fakirlikten neden bahsediyorsa kölelikten de o yüzden bahsetmektedir. İleri seviyede fakirliğin Beled suresinde kölelikle beraber anıldığını, zekat verilecekler arasında fakirliğin ve köle azadının beraber sayıldığını da hatırlatalım. Ne kölelik ne fakirlik, “Haydi kaldıralım” gibi bir deklarasyonla yetinilerek ortadan kalkmaz; fiili uygulama ve kişilerin kendi maddi imkanlarından feragatleri gereklidir. Kur'an, bu konuyla ilgili gerekli uygulamaları belirlemiş ve uygulandığı takdirde köleliği yok edecek eylemleri ibadet olarak sunmuştur. Kölelikten hiç bahsedilmeseydi, o zaman köleleri azat etmeyi mecbur kılan ve teşvik eden uygulamalar olmayacaktı; bu da hiç şüphesiz kölelerin aleyhine olacaktı. Ayrıca diyelim ki Mekke’de ve Medine’de Müslümanlar arasında köleliği sadece bir deklarasyonla kaldırdınız; Yahudi, Hıristiyan, Mecusi, putperestlerin oluşturduğu toplumlarda kölelik devam edecekti. Müslümanlar köleleri aralarına almayınca, zekatı köle azadından başka alanlara vereceklerdi, kefaretlerde de diğer uygulamaları seçeceklerdi. Bundan da zararı yine köleler görecektir; kendilerini azat etmenin bir ibadet olarak sunulduğu Müslüman toplumun içinde olmak kölelerin menfaatineydi (Müslümanların, tarihsel süreç içinde, ne yazık ki Kur'an'ın bu konudaki hükümlerini gereği şekilde uygulamadıklarını belirtmeliyiz.). O dönemde, yoğun uluslararası ilişkilerin olduğu bir dünya sisteminin olmadığı göz önünde bulundurulursa, köleliğin kalkmasının küreselleştirilemeyeceği rahatça anlaşılabacaktır. Bu imkan doğunca bunu yapmak veya bunu yapacak kuruluşlara (Birleşmiş Milletler gibi) destek vermek Beled suresinde ortaya konulmuş olan hedefin gereğidir.

Bir de şunu anlamamız lazım; özgürlüğünü yitirmiş kişi sadece kendisine “köle” denilen kişi değildir. Günümüzde

birçok kimse, ekonomik yokluklar ve cinsel istismarlar nedeniyle kendilerine “köle” denilmese de köle hayatı yaşamakta; iradelerini özgürce kullanamamakta, zorla çalıştırılmakta, zorla seks kölesi yapılmaktadırlar. Dünyada bu konuda ciddi çalışmalar yürüten Uluslararası İş Örgütü (International Labour Organisation) ve Özgür Yürüme Vakfı (Walk Free Foundation) gibi kuruluşlara göre şu anda kimisi zorla evlilik yaşayan kimisi seks işçisi, kimisi zorla çalıştırılan kırk milyon civarında “modern köle” mevcuttur.³ Bunların yüzde yetmiş kadarı kadındır. Bazılarına göre dünya tarihinde adet olarak en çok kölenin olduğu dönem, içinde bulunduğumuz dönemdir. Bize göre, bunları bu durumdan kurtarmak ile ilgili harcama yapmak da Kur’an’ın işaret ettiği “özgürlüğünü yitirmişlere” zekat vermektir. Bunları bu durumdan kurtarmak, Kur’an’ın bahsettiği köle kurtarma kefaretinin kapsamına dahildir ve bu durumu düzeltmekle ilgili her çaba ise Beled suresinin koyduğu hedef için didinmek demektir.

Ayrıca günümüzde, zahiren zorlama olmasa da, açlık sınırındaki fakirlikten dolayı çok kötü şartlarda çalıştırılan yüz milyonlarca kişi vardır ki, bunların ne kadar özgür olduğu da tartışmalıdır. Kitabımızın öngörülen hacmini aşacak bu tartışmaya burada girmiyoruz. Köleliğin ABD’de kaldırıldığı dönemde, köle sınıfının bir kısmı Sanayi Devrimi sonrası oluşan işçi sınıfına geçmiştir ve işçi sınıfının içinde öncekinden kötü koşullarda çalışmaya zorlanmışlardır. Kaynaklarda bu dönemde azat edildikten sonra açlıktan ölmek için eski çalıştıkları yerlere dönen kölelerden bahsedilmektedir. İşçi sınıfının oluşmadığı bir dönemde, hiçbir mal varlığı olmadan azat edi-

3 <https://edition.cnn.com/2017/09/19/world/global-slavery-estimates-ilo/in-dex.html>

lecek kölelerin, hayatlarını nasıl sürdürecekleriyle ilgili sorun da unutulmamalıdır. Bu yüzden köleleri azat etmek kadar bu kişilerin minimum ihtiyaçlarının karşılanmasını planlamak da önemlidir. Kur'an, köleler için yapılacak harcamaların ibadet olduğunu ifade ederek, pratikte uygulaması verimli sonuçlar verecek bir model sunmuştur.

Burada önemli olan ve gözden kaçan nokta şudur: Kur'an hiçbir şekilde özgür bir kişiyi köleleştirmeye cevaz vermemiştir. Fakat ne yazık ki İslam dünyasında fethedilen yerlerdeki insanlar Müslümanlarca köleleştirilmişlerdir. Oysa aşağıdaki ayette görüleceği gibi savaş bittikten sonra esirlerin fidye karşılığında veya fidyesiz salıverilmeleri geçmektedir ama köleleştirme şeklinde bir alternatif sunulmamaktadır:

Muhammed-4: İnkâr edenlerle savaş sırasında karşılaştığınızda boyunlarını vurun. Onları iyice bozguna uğratarak zafer kazanınca da artık esirlerin bağını sımsıkı tutun. Bundan sonra ya bir lütuf olarak karşılıksız veya fidye karşılığı salıverin. İşte böyle, Allah dileyseydi elbette onlardan intikam alardı. Ancak savaş, sizleri birbirinizle denemesi içindir. Allah yolunda öldürülenlerin yaptıkları boşa gitmez.

Kur'an, karşı taraf savaşı başlatmadan savaşılmasına izin vermez ama karşı taraf savaşı başlattığında Müslümanların karşı tarafı öldürmekten çekinmemesi gerekir.⁴ Savaş sonlanınca ise Kur'an, esirler için iki alternatif sunmaktadır:

1. Savaş esirlerini karşılıksız salıvermek,
2. Fidye karşılığı salıvermek.

Görüldüğü gibi köleleştirme diye bir alternatif mevcut değildir. Başka herhangi bir ayette de köleleştirmeye izin verilmemektedir. Kur'an'dan savaşla köleleştirme çıkmadığı gibi

4 Caner Taslaman, Terörün ve Cihadın Retoriği, 27-54.

Peygamberimizin Bedir Savaşı'ndaki, Huneyn'deki, Mekke'nin fethindeki uygulamalarıyla da bu sabittir. Peygamberimiz burarlarda, Muhammed suresinin alıntıladığımız ayetine uygun şekilde, esirleri ya fidyeyle ya da karşılıksız bırakmıştır. Burarlardaki galibiyetlerde, köleleştirme ile büyük bir maddi kazanç elde edilebilecekken, böylesi bir yola gidilmemiştir.⁵ Muhammed suresinin ifadelerine aykırı bütün rivayetler, Kur'an'a aykırı bir uygulamayı Peygamberimizin benimsemesi mümkün olmadığı için reddedilmelidir.

Kur'an'ın, zekatin ve kefaretlerin karşılığı olarak, özgürlüğe kavuşturmaya yönelik emir ve tavsiyeleri uygulansaydı İslam toplumunun içinde kölelik ortadan kalkardı; köleler açlık tehlikesiyle karşılaşmadan özgür topluma entegre olurlardı. Oysa Müslümanlar, Kur'an'dan çıkmayan köleleştirmeyi meşru gördükleri içindir ki kölelik İslam aleminde devam etmiştir. Hariciler gibi bazı gruplar, cariyelerin seks kölesi yapılması uygulamasına yer vermemiş olsalar da birçok grup ne yazık ki bu uygulamaya izin vermiştir.⁶ Bundan da en büyük zararı kadın köleler, yani cariyeler görmüştür; birçok kadın zorla istemedikleri adamlarla evlendirilmiş hatta seks kölesi yapılmışlardır.

Kur'an'a göre ne hür ne de özgürlüğünü yitirmiş olanlarla nikahsız beraber olmak mümkündür. Nikah ise karşılıklı rızayla olan bir eylemdir. Gelenekte ise cariyelerle ve savaş esirleriyle, nikahsız ve onların istekleri olmaksızın beraber olunabileceği ifade edilmiş ve böyle ilişkiler yaşanmıştır fakat bu uygulama Kur'an'ın anlattığı dine aykırıdır. Örneğin şu ayete bakalım:

5 İsrail Balci, Yayınlanmamış Siyer Notları.

6 Leila Ahmed, Women and Gender in Islam, 87.

Nur-32: Aranızdaki bekarları, özgürlüğünü yitirmiş erkek ve kadınlarınızdan iyi olanları evlendirin. Eğer bunlar fakir iseler, Allah kendi lütfu ile onları zenginleştirir. Allah, lütfu geniş olan ve bilendir.

Birçok kimse, maddi imkanları elvermemesi gibi sebeplerle evlenememektedir. Ayette, evlenemeyenlere evlilikte yardımcı olmakla ilgili teşvik vardır. Özgür olmayanları, istersek önceden özgürlüğünü yitirmiş köle ve cariyeler olarak, istersek de savaşlarda esir düşenler olarak düşünelim, ayete göre bu kişiler ile de evlenmek gerekmektedir, yani bunlarla nikahsız ve onların rızası olmaksızın beraber olmak mümkün değildir. Sadece onların bağlı oldukları kişilerden izin alma şartı vardır. Bu konudaki bir ayet şöyledir:

Nisa-25: Sizden, inanan hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse, hakimiyetiniz altındaki inanan kadınlarla evlensinler. İnancınızı en iyi bilen Allah'tır. Hepiniz birbirinizdensiniz. Öyle ise iffetli yaşamaları, zina etmemeleri ve gizli dost da tutmamaları şartıyla ve bağlı olduklarının izni ile onları nikahlayın, mehirlerini de uygun şekilde verin. Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa onlara, hür kadınların cezasının yarısı uygulanır...

Burada da "hakimiyet altındakiler" (ma meleket eymanukum) ifadesini, istersek önceden özgürlüğünü yitirmiş köle ve cariyeler olarak düşünelim, istersek savaşlarda esir düşenler olarak düşünelim, bunlarla nikahın gerekli olduğunu bu ayetten de anlıyoruz. Manası saptırılıp, cariyelerle evlenmeden beraber olunabileceği iddialarına temel yapılan Nisa suresinin 3. ayeti ise şöyledir:

Nisa-3: Eğer adaleti gözetemeyeceğinizden korkarsanız, bir tek kadınla veya hakimiyetiniz altında olanla nikahlanın. İşte bu, haksızlığa sapmamanız için en uygun yoldur.

Yukarıdaki ayette, çok eşlilik yaşarken eşlerine adaletle davranamayacak olanların tek eşle yetinmeleri veya hakimiyet altındakilerle evlenmeleri söylenir (bu konuyu “çok eşlilik” başlığı altında inceledik). Birçok çeviride bu ayete “yetinin” kelimesi eklenerek, “Bir tek kadınla evlenin veya hakimiyetiniz altında olanla yetinin” şeklinde çevrilmiştir. Fıkıh profesörü Abdülaziz Bayındır, bu hususta şöyle demektedir:

Arapça bilmeyenler için bunu şöyle açıklayabiliriz: “Bir tek kadınla veya hakimiyetiniz altında olanla” ayetinin gizli yüklemi, ayetin ilk cümlesinden anlaşılan “nikahlayın” emridir. Birbirine “veya” bağlacı ile bağlı iki kelimenin iki farklı yüklemi olamaz. Ama bu alimler, cümlenin yapısını bozarak ikinci kelimenin başına “yetinin” yüklemine eklemişlerdir. Bunun, ayeti tahriften başka bir anlamı yoktur. Ayete bu anlamı vermek mümkün değildir. Çünkü “ma meleket eymanu-kum” sözü, “vahideten” sözü üzerine atfedilmiştir. Matuf ile matufun aleyhin amilleri farklı olamaz. “Vahideten” sözünün amili “nikahlayın” emri ise, “ma meleket eymanukum/hakimiyetiniz altında olanlar” sözünün amili de “nikahlayın” emri olur. Dolayısıyla bu ayet, birden fazla eşle evlendiği takdirde adaleti yerine getirememekten korkanlara, ya bir hür kadını ya da bir cariyeyle nikahlamayı emretmektedir.”⁷

Kısacası Kur’an, köleleştirmeye hiçbir şekilde onay vermemiştir. Savaş esirlerinin köleleştirilebileceğini düşünenlere karşı Muhammed suresinde, savaşın bitiminde bu esirlerin karşılıksız veya fidyeye bırakılmaları söylenmiştir. Ayrıca Kur’an’a göre cariye/esir kadınlarla sadece evlenmek suretiyle beraberlik yaşanabilir; gelenekte uygulanmış olsa da, bu kadınların

7 Abdülaziz Bayındır, “Savaş Esirleri ve Cariyelik”, Kitap ve Hikmet, Sayı: 11, 1-11.

rızasını almadan bunlarla beraber olmak mümkün değildir. Kadın savaş esirlerinin cariyeleştirilmesine ve seks kölesi haline getirilmelerine Kur'an onay vermez. Kur'an, özgürlüğünü yitirenlerin özgürlüğe kavuşturulmasını; çeşitli suçların kefareti bu alanla ilişkilendirerek, zekat verilecek yerlerden birisi olarak bu alanı tayin ederek ve özgürlüğü olmayanları özgürlüğüne kavuşturmayı bir hedef olarak koyarak sağlamaya çalışmıştır.

İSLAM'DA KADINLARIN ŞAHİTLİĞİ YARIM MIDIR?¹



Prof. Dr. Caner Taslaman

Yıldız Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

Dr. Feryal Taslaman

Uluslararası İlişkiler Doktoru

Geleneksel anlayışta, kadınların şahitliği konusunda, Kur'an'da yer almayan görüşler savunulmaktadır. Bu anlayışta, boşanma ve evlenme gibi meselelerde iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk olduğu, hırsızlık ve öldürme gibi ceza uygulanması gereken fiillerde ise kadınların şahitliğinin geçersiz olduğu kabul edilmiştir.

Kur'an'ın hiçbir yerinde, herhangi bir hususta, kadınların şahitliğinin geçersiz olduğunu belirten veya ima eden en ufak bir ifade bile mevcut değildir. Hırsızlık yapanın veya birini öldürenin bu fiillerinin nasıl ispatlanacağını Kur'an açıklamaz. Bu suçları yapanların suçlarının nasıl tespit edileceği insanlara bırakılmıştır. Bilindiği gibi davet ile yapılan şahitlik ile olaya tanık olarak yapılan şahitlik arasında fark vardır. Örneğin bir kimsenin vasiyet yapacağı zaman iki şahit tutması (Maide suresi 106) davetle yapılan bir şahitliktir.

¹ Bu yazı şu eserden alınmıştır: Caner Taslaman ve Feryal Taslaman, İslam ve Kadın, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2019, s. 106-111.

Bu tür tanıklıklarda gönüllülük esastır. Bu hususta tanıkları siz seçeceğiniz için, tanıkları erkek veya kadın olarak seçmek büyük bir fark oluşturmaz. Fakat hırsızlığa veya öldürmeye şahitlik, davet ile değildir; bu suçları işleyenler çoğu zaman bu eylemlerini gizlemeye çalışırlar, bu yüzden de bir şekilde bu eylemleri gören şahitler değerlidir. Nüfusun yarısını oluşturan kadınlardan bu hususta yararlanmamak ciddi bir sorun oluşturacaktır. Hırsızlık yapan veya adam öldüren kişiyi, sadece bir kadın veya birçok kadın gördüyse bu şahitliklerin değerlendirilemeyeceğini söylemek, akla ve Kur'an'a aykırı bir uygulamadır. Ayrıca Kur'an'da, Müslümanların olması gereken vasıflarından biri "yalancı şahitlikte bulunmamak, dosdoğru şahitlik yapmak" (Furkan suresi 72; Mearic suresi 33) olarak belirtilmiştir. Bu özelliğin ise erkeklerin sahip olmaları gerekli bir vasıfları olduğu belirtilmemiş; bu vasıf, tüm inananların özellikleri arasında sayılmıştır.²

Geleneksel mezhepler, zina konusunda da kadınların şahitliğinin geçersiz olduğunu ifade etmişlerdir. Bu iddia da Kur'anî bir temele sahip değildir. Üstelik Kur'an'da, bir erkeğin, karısının zina yaptığını iddia ettiği bir durum ele alınır (Nur suresi 6-9). Bu durumda koca, dört defa kendisinin doğru söylediğine yeminle şahitlik edecek, beşincide ise eğer yalan söylüyorsa Allah'ın lanetinin kendi üzerine olmasını ifade edecektir. Fakat karısı da aynısını tekrarlarsa; yani dört defa kocasının yalancı olduğuna şahitlik eder ve beşincide ise eğer yalan söylüyorsa Allah'ın azabının kendi üzerine olmasını ifade ederse, kadın hukuken bu suçu işlememiş gibi (bu dünyada) işlem görür. Gö-

2 Kadınların şahitliğini kimi alanlarda kabul etmeye yanaşmayanların, hadis nakli konusunda kadın-erkek ayrımı yapmadan şahitlikleri kabul ettiklerini görmekteyiz. Örneğin Hz. Ayşe, kendisinden en çok hadis rivayet edilenlerdendir.

rüldüğü gibi, zina ile ilgili hususlarda kadınların şahitliğinin geçersiz olmadığı Kur'an'da belirtilmediği gibi, kocası karısının zina yaptığını ifade edince, kadın da kocası gibi şahitlik yapmaktadır. Ayrıca bu durumda, kocayla karısının şahitlikleri birbirine denktir; bir kocanın şahitliği karısının şahitliğinin üzerinde tutulmamıştır. Hatta eşit şahitlikleri yaptıklarında, sonuçta, kadının tanıklığına göre kadın suçsuzmuş gibi hukuki muamele görmektedir.

Kur'an'ın hiçbir yerinde “Bir erkeğin şahitliği iki kadına eşittir” diye bir ilke de konulmamıştır. Ancak böyle bir ilke konulmuş olsaydı bir erkeğin şahitliğinin iki kadının şahitliğine eşit olduğu söylenebilirdi. Dört şahit gereken zinanın tespitinde; dört kadın veya iki erkek, sekiz kadın veya dört erkek gibi ifadeler kullanılmadan “dört şahit” diye belirtilir (Nur suresi 4). Boşanma yaşandığında ve iddet müddeti bittiğinde iki şahit tutulması söylendiğinde de; iki kadın veya bir erkek, dört kadın veya iki erkek gibi ifadeler kullanılmadan “iki şahit” diye belirtilir (Talak suresi 2). Kur'an'da, bu hususlarda erkek-kadın ayrımı yapılmadığına göre kadınların şahitliğinden de erkeklerinkiyle eşit şekilde yararlanılır.

Bu konuda, yanlış yorumlar, vadeli borçlanmalarla ilgili Bakara suresi 282. ayetten yola çıkılarak dile getirilmiştir. Bu şahitlik tipi de davetle yapılan bir şahitliktir. Öncelikle ayeti aktaralım:

Bakara-282: Ey iman edenler! Belirli bir süre için birbirinize borç verdiğinizde onu yazın. Aranızda bir yazıcı adaletle yazsın. Yazıcı, Allah'ın kendisine öğrettiği şekilde yazmaktan kaçınmadan yazsın. Borç altına giren kişi de onu kayda geçirtsin ve Rabbinden korksun da borcundan hiçbir şey

eksiltmesin. Borç altına giren, akli ermez yahut zayıf, çaresiz biri ise yahut yazdırmaya gücü yetmiyorsa, velisi adalette yazdırsın. Erkeklerinizden iki kişiyi de şahit tutun. Eğer iki erkek yoksa rızanızla kabul edeceğiniz şahitlerden bir erkek ve iki kadın gerekir. Bu, kadınlardan biri sapınca diğeri ona doğruyu hatırlatsın. Tanıklar çağırıldıklarında kaçınmasınlar. Az olsun çok olsun, borcu, süresiyle beraber yazmaktan üşenmeyin. Böyle yapmanız Allah katında adalete daha yakın, tanıklık için daha sağlam, kuşkuya düşmemeniz için daha elverişlidir. Ancak aranızda hemen alıp verdiğiniz peşin bir ticaret söz konusu ise onu yazmamanızda sizin için bir sakınca yoktur. Alışveriş yaptığınızda da tanık bulundurun. Yazıcıya da tanığa da zarar verilmesin. Böyle bir şey yaparsanız bu, kendinize kötülük olur. Allah'tan korkun. Allah size öğretiyor. Allah her şeyi bilendir.

Borçların yazılmasını ifade eden ayette, öncelikle dikkat edilmesi gerekli nokta, ayette “yazıcı ile şahitlerin bu görevden kaçmamaları” ve “yazıcıya ve şahitlere zarar verilmemesi” gerektiği hususlarına dikkat çekilmesidir. Bir tek ayetteki, birkaç kez yapılan vurgulardan, maddi menfaatlerin söz konusu olduğu bu tip durumlarda, şahitlere zarar verme ihtimalinin olduğu ve bu mesuliyetin altına girmek istemediklerinden insanların şahitlik etmekten kaçtıkları anlaşılmaktadır. Bahse konu ayette, kaçınılan bu mesuliyet erkeklere yüklenmiştir; bu yüzden burada kadınlar lehine pozitif ayrımcılığın olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ayette “iki erkek şahit” bulunulmasından bahsedilmektedir; “iki erkek veya dört kadın” bulunması ifade edilmemektedir. Eğer böyle olsaydı, borçlanma olayına mahsus bir şekilde bir erkeğin şahitliğinin iki kadınınkine eşitlendiği söylenebilirdi. Oysa burada görünen; şahitlere

baskı durumunun muhtemel olduğu, bu yüzden insanların bu mesuliyetten kaçındığı böylesi bir durumda, bu mesuliyetin erkeklere yüklenmesi suretiyle istenmeyen bir durumdan kadınların korunduğudur.

Ancak iki erkek şahit bulunamazsa, “bir erkek ve iki kadın şahit” bulunması gerekmektedir. “Böylece hem şahit sorunu çözülür hem olumsuz bir durumun ortaya çıkışı ihtimalinde bir erkekle bir kadının karşı karşıya kalması önlenip kadın baskılardan korunur. Borcun miktarı konusunda bir anlaşmazlık çıktığını ve şahitlerin farklı tanıklık yaptığını düşünelim. İki şahidin farklı şahitliği durumunda bir kadın, bir erkekle karşı karşıya kalacak ve iki taraftan birinin yalancı olduğunun kesin olduğu bir ortamda, yoğun stres ve baskı altında kalacaktır. Zaten insanların şahitlikten kaçınma sebebi, böylesi anlaşmazlıkları ve baskıları gözlemlemeleri ve bundan kaçınmalarıdır. Oysa bir erkek ve iki kadın şahitle, şahit sayısı üçe çıkınca mesuliyet dağılacığı için şahitlikteki stres önemli bir düzeyde azalacak ve baskı yapmak isteyen art niyetli kimselerin bu sefer iki kişiden birini değil, üç kişiden ikisini kandırmaları gerektiği için işleri zorlaşacaktır. Kadınların baskılardan korunmasını sağlayan bu uygulamanın hikmetlerini idrak edemeyenler, kadınları baskılardan koruyup, kaçınıldığı belirtilen bir mesuliyeti erkeğe yükleyen bu ayeti anlamayarak, “bir erkeğin şahitliği iki kadının şahitliğine eşittir” diyerek, Kur’an’ı çarpıtmışlardır.”³ Ayrıca bir erkekle bir kadın aynı yönde şahitlik yapınca ikinci kadına ihtiyaç kalmamaktadır. İkinci kadına başvurulması gereken durum, erkekle kadın arasında oluşan bir anlaşmazlık durumudur.

3 Kur’an Araştırmaları Grubu, Uydurulan Din ve Kur’an’daki Din, 235.

Bazı çevirmenler, “kadınlardan biri sapınca diğeri ona doğruyu hatırlatsın” şeklinde çevirdiğimiz ayetteki bölümü “kadınlardan biri unuttunca diğeri ona hatırlatsın” şeklinde çevirmişlerdir. Bahsettiğimiz şekilde tercümeyi şu yüzden tercih ettik: Birincisi, ayette “unutma” diye çevrilen “dalle” kelimesinin Kur’an boyunca yaygın kullanımı “sapmadır”. İkincisi, bu ayette şahitlere yapılan baskılara karşı birkaç defa uyarı yapılmıştır, şu hâlde birinci kadının şahitliğinin yanlış olma ihtimalini, bu kadının (ayette hiç dikkat çekilmeyen) unuttumundan ise, ayet boyunca dikkat çekilen ve kaçınılan unsur olan baskıya bağlamak daha doğru olacaktır. Sonuç olarak, bir erkeğin şahitliğinin iki kadının şahitliğine eşit olduğunu veya kadınların bazı durumlarda şahitlik yapamayacaklarını söylemek Kur’an’la çelişkilidir. Bakara suresi 282. ayet ise vadeli borçlanmalarla ilgilidir; burada, uğranılan baskılardan dolayı kaçınılan bir mesuliyet erkeklere yüklenmiştir. İki erkeğin bulunmadığı durumlarda ise bir erkek ve iki kadının olmasının hikmetini, yukarıda açıkladığımız şekilde anlamanın en doğrusu olduğu kanaatindeyiz. Bahse konu şahitlik, insanların menfaatine uygun veya yapmak istedikleri bir eylem değildir ki burada kadınların aleyhine bir durum oluşsun. Aksine, kaçınılan bir şahitlikten kadınlar korundukları için burada pozitif bir ayrımcılığın yapıldığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

KADINLAR NAMAZDA İMAMLIK YAPABİLİRLER Mİ?¹



Dr. Simonetta Calderini

Roehampton Üniversitesinde Islamic Studies alanında akademisyen

Klasik İslam Kaynaklarında Kadının İbadette Önderliğine (Kadının İmamlığına) İlişkin Argümanların Bağlamsallaştırılması

Özet

Bu makale, Orta Çağ Müslüman alimlerinin kadın-erkek karışık bir cemaatle kılınan namazlarda kadının imamlığının caiz olup olmadığına dair fıkhi tartışmalara odaklanmaktadır. Özellikle, alışılmadık bir şekilde, bir kadın tarafından kılınan namazda erkeğin namazını geçersiz saymayan dokuzuncu yüzyılda yaşamış üç alimin görüşleri fıkhi ve teolojik bağlamda ele alınmaktadır. Bazı alimler, kadınların imamlığını desteklemek için Ümmü Varaka'nın hadisinden alıntı yapmışlardır. Ümmü Varaka hadisinin tarihselliği konusunda tartışmalar olsa da bu örneğin fıkhi bir “vaka” olarak kullanıldığı iddia

1 Calderini, S. (2009). Contextualizing Arguments about female ritual leadership (women imams) in classical Islamic sources. *Comparative Islamic Studies*, 5(1), 5-32. <https://doi.org/10.1558/cis.v5i1.5>. s.calderini@roehampton.ac.uk

edilmektedir. Ancak bu, pratik uygulamadan daha ziyade, fıkıh teorisinin bir delillendirilmesi olarak ele alınmalıdır.

Anahtar Kelimeler

kadın-erkek karışık cemaatlerin kadın imamları, Ümmü Varaka hadisi, kadınların imamlığı ile ilgili fıkhi tartışmalar, dokuzuncu yüzyıl fıkhi tartışmaları, Ebû Sevr, Dâvûd ez-Zâhirî, el-Müzenî.

Önsöz

Mart 2005'te Amerikalı Müslüman akademisyen ve aktivist Amina Wadud, New York'taki St. John the Divine Katolik Kilisesi Synod Evi'nde yaklaşık yüz Müslümandan oluşan kadın-erkek karışık bir cemaate Cuma namazı kıldırılmış ve hutbe okumuştur. Amina Wadud, Ekim 2008'de yine İngiltere'nin Oxford kentinde Cuma namazını kıldırmıştır. Bu olaylar ve bu olayların medyada yer alması, o zamandan beri gazete makalelerinde, çevrimiçi fetvalarda, web siteleri ve blog tartışmalarında ve şu ana kadar birkaç akademik makalede kadınların ibadetlerde önderliği ve kadınların imamlığının İslam'da caiz olup olmadığı konusuna ilgi oluşmasına ve bu meseleye cevaplar verilmesine yol açmıştır. Söz konusu akademik makalelerde New York'taki etkinliğe odaklanılmış ve etkinliğin sembolik anlamları, medyada yer alışı, etkinliği çevreleyen toplumsal cinsiyet eşitliği ile ilgili akademik tartışmaları ve etkinliğin Kuzey Amerika bağlamı değerlendirilmiştir.² Bazı akademisyenler

2 Birleşik Krallık Sanat ve Beşerî Bilimler Araştırma Konseyi'ne ve Londra Roehampton Üniversitesi'ne, kadın imamlar konusunda araştırma yapmama izni verdikleri için teşekkür etmek isterim. Bu makalenin geliştirilmesine önemli katkılarda bulunan ve anlayışlı yorumlarıyla yardımcı olan CIS'in iki anonim hakemine de minnettarlığımı sunuyorum.

ise bu etkinliği, daha geniş bir çerçevede fıkıhın otoritesi ve metin tefsiri etrafındaki, geleneksellikten uzak, çağdaş batılı Müslüman tartışmaları zemininde değerlendirmişlerdir.³ Bütün akademisyenler, aktivistler ve müftüler, özellikle hadisler ve fıkıh eserleri başta olmak üzere klasik ve orta çağ kaynaklarını seçerek, alıntılarla ve yorumlayarak kadınların kadın-erkek karışık bir cemaate namaz kıldırmasının caiz olup olmadığına dair lehte veya aleyhte argümanlara az çok açık bir şekilde atıfta bulunmuş veya bunları sunmuştur.

Giriş ve Kapsam

Bu makalede, Orta Çağ Müslüman yazarlarından bir kısmının İslam'da kadının ibadet önderliğinin lehine ve daha az ölçüde de aleyhine sunduğu argümanları analiz etmeyi, eleştirmeyi ve bağlamsallaştırmayı amaçlıyorum. Bir Müslüman kadının kadın-erkek karışık bir cemaate imamlık etmesi konusunda, bu meseleyi yeniden ifade etmek veya başka bir şekilde yorumlamak gerekebilir. Kadının imamlığı lehindeki argümanları ele almak yerine, modern dönem öncesi âlimlerin argümanlarını kadın-erkek karışık bir cemaat için kadının imamlığına karşıt olmadıkları şeklinde tanımlamak daha uygun olacaktır. Dokuzuncu yüzyılın fıkhi bağlamının yanı sıra, daha geniş bağlamını da değerlendirecek ve hem kanıtları hem de sunulan argümanları bu çerçevede ele alarak, fıkıh teorisi ile ibadetin uygulanması arasındaki olası bağlantıları analiz

Juliane Hammer, "Performing gender justice: the 2005 woman-led prayer in New York," *Contemporary Islam* (2010): 91–116, Müslümanlar ve Medya üzerine özel sayı. <http://www.springerlink.com/content/m4j6n066l7l4k016/fulltext.pdf>

3 Raquel M. Ukeles, "When the law is personal: the authority of fiqh in Western Muslim debates regarding women imams", *Islamic law facing the challenges of the 21st century* Uluslararası Konferansı'nda sunulan tebliğ, Kudüs, 19-21 Ekim 2009.

edeceğim. Dokuzuncu yüzyılda kadının imamlığına ilişkin fıkhi görüşlerin, daha sonraki klasik dönem olarak adlandırılan dönemin fıkıh derlemelerinde nasıl ve hangi amaçlarla kullanıldığını göstermek amacıyla, on ikinci ve on üçüncü yüzyıllara ait İbn Rüşd ve İbn Kudâme'nin eserleri ele alınacaktır.

Bu çalışmada analiz edilen kaynaklar temelinde, benim temel iddiam, seçilen fıkhi görüşlerin, özellikle de kadının imamlığına karşı olmayan görüşlerin, pratik uygulamanın değil, fıkhi teorisinin bir delillendirilmesi olarak ele alınmasının gerekliliğidir. İslam hukukunun soyut düşünceye verdiği önem Joseph Schacht'tan itibaren birçok akademisyen tarafından dile getirilmiş ve son zamanlarda benzer bir iddia, klasik fıkıh tartışmalarıyla ilgili olarak kadınların camiye gitmesine ilişkin konuda ortaya atılmıştır.⁴ Bir diğer argüman da şudur: Kadının imamlığına ilişkin klasik referansların feminist ya da modernist yorumlarının, bu referansları bağlamsal bir çerçeveden yoksun bırakma riski taşımasıdır. Bu durum, referansların hem amaçlarının hem de arkasındaki mantığın yanlış anlaşılmasına yol açabilir.

Bu makale, bir ibadet olan farz namazda kadının imamlığı etrafındaki ilmi ve fıkhi tartışmalara odaklanmaktadır. Ancak kadınların ezan ya da kâmet okumasının caiz olup olmadığı veya Ramazan ayı boyunca kılınan terâvih namazı veya diğer nafile namazlar gibi farz olmayan namazlarda kadının imamlığı gibi klasik Müslüman âlimlerin ele aldığı kadının ibadette önderliği meselesinin diğer yönleri bu araştırmanın kapsamı dışındadır.⁵

4 Christopher Melchert, "Whether to keep women out of the mosque: a survey of medieval Islamic law," *Authority, Privacy and Public Order in Islam*. ed. B. Michalak-Pikulski ve A. Pikulski, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 148, (Leuven: Peeters, 2006), 59-69.

5 Şii âlimlerin kamet ve ezân h daha fazla bilgi için, aşağıdaki not 5'e bkz. Terâvih namazında kadının imamlığına izin veren bazı Hanbeli âlimler için Melchert tarafından belirtilen kaynakların yanı sıra bkz. Melchert "Whether to keep

İslam fıkıh ekollerinin çoğu, dindar Müslüman kadınların farz namazlarda diğer kadınlara imamlık yapabileceğini teorik olarak kabul etse de (Mâlikî ekolü ve bunu kınanacak bir eylem olarak gören münferit âlimler hariç), klasik Müslüman âlimlerinin ezici çoğunluğu, bir kadının kadın-erkek karışık bir cemaate namazda imamlık yapmasını caiz görmemektedir.

Orta Çağ Sünnî⁶ fıkıh kaynaklarına dayanılarak, kadın-erkek karışık bir cemaate kadınların imamlığının izin verilebilirliğine karşı sunulan ve tekrarlanan bir dizi argümanı tespit etmek mümkündür. Orta Çağ Sünnî âlimlerinin çoğunluğu tarafından bir kadının erkeklere namaz kıldırmasının mümkün olmayışına dair öne sürülen çeşitli gerekçeler bulunmaktadır ve bu gerekçeler tercih edilme sıklığına göre şöyle sıralanmıştır:

women” 66. İbn Kudâme el-Makdisî, Muvaffaku'd-Dîn, *el-Muğnî* nşr. Abdullâh et-Turkî ve A. el-Hulv (Riyâd: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1999), 3, 33'de Hanbelî'ler içerisinde söz konusu âlimlerden bir azınlık olarak bahsedilmektedir. Nafîle namazlar hakkında daha fazla bilgi için bkz. Şemsüddîn el-Mukaddesî Ebû Abdullâh Muhammed b. Müflih, *Kitâbü'l-furû'*, nşr. Ferrâc (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1967), 2, 18. Kadınların imamlığının farz namazın ötesine geçen yönleri; örneğin, terâvih namazlarını kıldırma ile ilgili daha “müsamahakâr” tutumların, imamın bu namazlardaki “gayri resmî” statüsü ve imamın Kur'ân bilgisine (ve kiraatine) yapılan vurguyla ne ölçüde bağlantılı olabileceği hakkında daha fazla araştırma yapılması gerekmektedir.

- 6 Kadınların namazda imamlığı konusunda Şii argümanlarını ele alan özel bir çalışma henüz yapılmamıştır. Kadınların erkeklere namaz kıldırması hakkındaki Şii görüşlerin çoğunlukla buna karşı olduğu gözlemlenmiştir (Melchert “Whether to keep” başlıklı çalışmanın 66-7. sayfalarına bkz., ayrıca al-Qâdî al-Nu'mân, *The Pillars of Islam: Da'aim al-Islam of al-Qadi al-Nu'man*, çev. Asaf A. A. Fyze ve ek. I.K.H. Poonawala (Oxford: Oxford University Press, 2002), 1, 190, 193, 195. Ancak kadınlar, cemaatin merkezinden diğer kadınlara namazda imamlık yapabilirler (Meclisî, Muhammed Bâkir, *Biḥârü'l-envâr*, (Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1983)), 85, 125–130), namazda hem kamet hem de ezan okuyabilirler (al-Qâdî al-Nu'mân, *The Pillars*, 1, 184). Zeydi argüman için bkz. İbnü'l-Murtaḍâ, *el-Bahrü'z-zehhâr, el-Menâr fi'l-muhtâr*'da alıntılanmış ve şerh edilmiştir, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988), 1, 215. Burada İbnü'l-Murtaḍâ'nın, namazın türüne bakılmaksızın bir erkeğe bir kadının namaz kıldıramayacağı ve örneğin Taberî'nin bu görüşe ters ifadelerinin hatalı olduğu yönündeki ifadesi aktarılmaktadır.

İlk olarak, İslam'ın şekillendiği ve normatif hale geldiği ilk yüzyıllarında kaydedilmiş tarihsel bir kadın imam örneğinin bulunmaması, bazıları tarafından öncelik olarak kabul edilerek, hiçbir yeniliğin (*bid'a*) getirilmemesi veya kabul edilmemesi gerektiği iddiasını desteklemektedir.

İkinci olarak, kadınlar camide erkeklerin arkasında namaz kıldıkları için onlara imamlık yapamayacaklarına dair, toplumun ibadet ve sosyal geleneklerine atıfta bulunmaktadır; bu tür gelenekler seçilmiş hadisler tarafından desteklenmiş olarak sunulmaktadır.⁷

Üçüncü olarak, kadın-erkek karışık bir cemaate kadının imamlığını reddetmek için fıkhi icmâ da ileri sürülmektedir.⁸

Dördüncü olarak, kadınların genel olarak erkeklerle, özel olarak da namazda imamlık edemeyeceklerinin kanıtı olarak Kur'an'dan deliller sunulur: Kur'an 4:34 "*el-ric'âlu kawwamûne 'alâ'n-nisâi bimâ fadḍalAllāhu ba'dahum 'alâ ba'din...*," ayeti aktarılmaktadır. Bu ayetin: "Allah'ın birincisine ikincisinden daha çok lütufta bulunduğu için erkekler, kadınların üzerine titrerler." (Esed), "Allah'ın birini diğerine tercih etmesi nedeniyle erkekler, kadınların işlerine bakarlar." (Arberry), "Allah'ın birini diğerine üstün kılması sebebiyle, erkekler kadınlardan sorumludurlar." (Pickthall) gibi çeşitli çevirileri mevcuttur.⁹

7 En sık alıntılanan hadis, Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği "Peygamber şöyle buyurdu: Erkekler için en hayırlı saf ilk saf, en kötü saf son saf; kadınlar için en hayırlı saf son saf, en kötü saf ilk saf" hadisidir, Ebû Dâvûd, es-Sünen (*Cem'ü Cevâmii'l-Ehâdis*, (Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000), 1, 116-117), Bu hadis Müslim, Tirmizî, İbn Mâce gibi kaynaklar tarafından nakledilmiştir, ancak Buhârî tarafından nakledilmemiştir. Ayrıca bu hadis, Alîden de rivayet edilmiştir; detaylar için bkz. al-Qâḍî al-Nu'mân, *The Pillars*, 1, 195.

8 İbn Kudâme'ye göre bu "evrensel" (bütün alimlerin üzerinde ittifak ettiği) icmadır (ve lâ-hilâf), *el-Muğnî*, 3, 33.

9 Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), 109; Arthur John Arberry, *The Koran Interpreted* (London: Oxford University Press, 1964), 77; Mohammed Marmaduke Pickthall, *The Glorious Koran*

Ancak Kur'an'a yapılan referansların yanı sıra, âlimler sıklıkla (zayıf) hadislerden ve özellikle İbn Mâce'nin "...ve asla bir kadın bir erkeğe namaz kıldırılmaz" hadisinden veya kadınların imamlığına ilişkin meşhur Ebû Bekre hadisinden alıntı yaparlar: "Bir kadın tarafından yönetilen hiçbir topluluk başarılı olamaz." Bu hadisler de konuya dair argümanları desteklemek amacıyla sıklıkla kullanılmaktadır.¹⁰

Beşinci olarak, kadınların namazda imam olamayacağı görüşünü desteklemek için namazda kadın avretini¹¹ veya "tesettür"ü neyin teşkil ettiğinin yorumlanmasına ilişkin tartışmalar da yapılmaktadır. Tesettürün eksikliği ve avret yerinin açığa çıkması gerçekten de namazı geçersiz kılabilir.¹² Avret kavramı sadece kadının bedensel uzuvlarına değil, özellikle de

(London: Allen and Unwin, 1976), 104; bkz. tartışmalı feminist Laleh Bakhtiar, *The Sublime Quran* (Chicago: Kazi, 2007), 94 "Erkekler eşlerinin destekçisidir çünkü Allah onların bir kısmına diğerlerine göre üstünlük vermiştir", lütfen ayetin bağlamına ve ekonomik konular ile miras yasaları hakkındaki bir önceki ayete dikkat ediniz.

- 10 Muhammed b. Abdullâh b. Numeyr'in, Ali b. Zeyd'den rivayetine göre Zeyd'den "Ey insanlar, ölmeden önce tevbe ederek Allah'a yönelin... ve asla bir kadın bir erkeğe, bir bedevi bir muhâcire, bir ahlâksız (*fâcir*) bir mümine imamlık yapmasın (İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *Sünenü'l-Hâfız Ebû Abdullâh*, nşr. Muḥammad Fu'âd Abdulkâkî (Kahire: Dâru'l-iḥyâ' el-kütübî'l-arabiyye, 1953), 1, 343, hadis n. 1081). Bu hadis, İbnü'l-Murtazâ'nın *el-Menâr fi'l-muhtâr*, 1, 215'te alıntılanan ve şerh edilen *el-Bahrü'z-zuhâr* adlı eserinde bir kadının bir erkeğe namaz kıldırmasına karşı tutumunu gerekçelendirmek için kullanılmaktadır.
- 11 'Avret gizlenmesi gereken bir şey olarak anlaşılabilir, bazen de özellikle açıkta bırakılmaması gereken mahrem yerler olarak anlaşılabilir, bkz. Kur'an 24:31 çeşitli şekillerde kadınların mahrem yerleri, kadın çıplaklığı olarak çevrilmiştir. Namazda ve özellikle secde, kadının sırtı gibi bedeninin bazı kısımları açıkta kalabilir.
- 12 İbnü'l-Cevzî, *Ahkâmü'n-nisâ'* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1985), 42"avretin örtülmesi namazın sıhhat şartı olduğu için zorunludur"; başka bir yerde (33) İbn Mes'ûd'un evden çıkan kadının kendisinin avret olduğu yönündeki ifadesini de aktarır.

hür kadınlar için yüz ve eller hariç tüm vücuda uygulanır¹³, bazı fıkıhçılara göre kadının sesine dahi uygulanmaktadır. Dolayısıyla, bu durum kadının namaz kıraatindeki ve hutbe okumadaki rolünü etkileyebilir.

Dahası, kadınların ne siyasi ve ne dini alanda hilafet gibi yetkilerle donatılmadıkları, ne de yargıda velâyet (egemenlik, yönetim) sahibi olmadıkları için namaz kıldıramayacakları savunulmaktadır.¹⁴ Daha sivri bir görüş ise Mâlikî el-Mâzerî (ö. 453/1061) tarafından dile getirilmiştir. Mâzerî, kadınların aklen ve dinen eksik olduklarını, dolayısıyla bunun kadınları temelde ve telafi edilemeyecek bir şekilde eksik kıldığını ifade edecek kadar ileri gitmiştir: Fıkhi ehliyeti olmayan küçükler büyüyebilir, köleler azat edilebilir, kâfirler dine girebilir, ancak temelde ve sürekli olarak eksik kabul edildiklerinden dolayı kadınlar başka kadınlara bile namaz kıldıramazlar.¹⁵

Ve son olarak, kadının erkeğe imamlığına karşı çıkan argümanları desteklemek için kadının ibadetine engel teşkil eden kirliliği ve kadının çekiciliği kavramlarına atıfta bulunulabilir; ancak, özellikle fıkıhçılardan gelen argümanlar söz konusu olduğunda, kadının ibadetine engel teşkil eden kirliliği meselesi açıkça ele alınmamakta ve baskın olmaktan

13 Bazı Hanbelîlere göre kadının elleri bile tesettürün bir parçasıdır, bkz. Hsu, Shiu-Sian Angel "Modesty", *Encyclopaedia of the Qur'an*, ed. Jane D McAuliffe (Leiden: Brill, 2003), 3, 403-405.

14 Mâverdi, kadınların velâyet ve kıyamdan yoksun olduğu ifadesini Şâfiî'ye nispet eder, Ebû'l-Hasan Ali el-Mâverdi, *el-Hâvî el-kebir fî fikhî mezhebi'l-imâmîş-şâfiî ve hüve şerhi muhtasarî'l-Müzenî* nşr. Ali Muhammed Muvâhhdid ve Âdil el-Mevcûd (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1999), 2, 326. Mâverdi, *Ahkâm*'ında İbn Cerir Taberî'nin kadınların her koşulda hâkimlik yapmasına izin verdiğini iddia etmekte, ancak bunun ittifakla reddedildiğini belirterek bu görüşü reddetmektedir, al-Mawardî, *The Ordinances of Government (el-Ahkâmü's-sultânîyye ve'l-Vilâyâtü'd-dîniyye'den tercüme edilmiştir)*, çev. Wafâ H. Wahbam, (Reading: Garnet, 1996), 81.

15 Melchert, "Whether to keep," 65'ten alıntılanmıştır.

ziyade tesadüfi görünmektedir. Acaba bunun nedeni, kadının ibadetine engel teşkil eden kirliliği hakkındaki kuralların açıklayıcı hatırlatmalara ihtiyaç duyulmayacak kadar iyi biliniyor olması mıdır? Sonuçta, namaz hakkındaki her kitap veya hadis koleksiyonu kadınlara özgü iki ana kirlilik kaynağını (ahdâs kubrâ) kapsayan bir bölüme yer verir: âdet (hayız) ve doğum sonrası akıntı / lohusalık (nifâs).¹⁶ Bunlar, bir kadın müminin namaz kılmasına geçici olarak engel teşkil ettiği gibi camiye girmek, Kur'an'a dokunmak, Kur'an'ı (yüzünden) okumak ve hatta Kur'an'ı (ezberden) tilavet etmek gibi ibadet eylemlerini gerçekleştirmeye de engel teşkil eder. Dokuzuncu yüzyıl Yemenli hadisçi Abdürrezzâk es-San'ânî tarafından kaydedilen ve farklı versiyonlarına ulaşılabilen polemik (tartışmalı) konusu bir hadis, âdet görme ile cemaatle namaz kılma arasında bağlantı kurmaktadır. İsrailoğulları kadınlarının erkeklerle birlikte namaz kıldıklarını ve erkeklere baktıklarını -ya da onları küçümsediklerini- ve bu yüzden Allah'ın onları ibadethanelerden men ederek âdet görmelerini sağladığını bildirir.¹⁷ Ancak bu ikinci görüşe karşı Hz. Âişe'den rivayet edilen ve âdetli bir kadının varlığının namazı bozmayacağını ifade eden hadis de bulunmaktadır.¹⁸

16 Bkz. örneğin İbnü'l-Cevzî, Ahkâmü'n-nisâ, 22-24. Burada Cevzî, namazın kadınlara özgü iki ek şartını ve kadınların namazın görev ve şartlarını öğrenmelerinin gerekliliğini açıklamaktadır.

17 Ebû Bekir Abdurrazzâk b. Hammâm el-Şan'ânî, el-Muşannef, nşr. Habîb er-Rahmân el-A'zâmî, (Beirut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1971), 3, 149, kadınların cemaatle namaza katılması bölümünde. Farklı elyazmalarında iki fiil geçer: teşerrafa ve teşevvafa, ilki "onurlandırılmak, yüceltilmek, öncelik almak veya bakmak/aşağılamak"; ikincisi "süslenmek" anlamına gelir, dolayısıyla pasajın olası çevirileri şöyledir: kadınlar "kendilerini süslediler" veya "önlerinde ayrıcalıklı bir konuma yükseldiler", "onlara tepeden baktılar".

18 Ebû Dâvûd es-Sicistânî, es-Sünen ve diğerleri: Hz. Âişe'den: "Ben Peygamber ile kable arasında idim... ve hayızlı idim." Ebû Dâvûd, bunu aktaranların bir

Kadınların imamlığına karşı olan argümanlarda fıkıhçılar tarafından ibadete engel teşkil eden kirliliğe verilen marjinallik, inananların eşitliği ve Yaratıcılarının gözünde manevi ve ibadet değerleriyle ilgili daha geniş düşünceleri yansıtıyor olabilir mi? Bu, İslam'ın erken döneminde ibadet temizliği kavramının gelişimi üzerine önemli bir çalışmanın yazarı olan çağdaş akademisyen Marion Katz'ın ulaştığı sonuçtur.¹⁹ Katz, çoğu fıkıhçının âdetliyen camide namaz kılmanın geçerliliğine yönelik ibadet sınırlamalarının geçici nitelikte olduğunu ve asli ya da bulaşıcı bir kirlilik teşkil etmediğini belirttiğini ileri sürmektedir. Fıkıh kaynaklarını âdet görme ve ibadet için engel teşkil eden kirlilik meselelerini referansla analiz eden Katz, fıkhi söylemin hadis literatürüne dayalı olandan daha eşitlikçi görüldüğü sonucuna varmaktadır. Katz'ın vardığı sonuç, burada seçilen her iki kaynak türünde de kadın imamların namaz ibadetinde cemaate imamlık etmesinin caiz olup olmadığına dair bulgularla örtüşmektedir.

Hadislerde, kadınların imamlığına karşı en sık kullanılan argüman olan tarihsel emsal eksikliği argümanına karşı çıkacak

kısının... “ve ben hayızlı idim”i zikretmediğini ekler, namaz bölümü, hadis n. 710, (*Cem'u'l Cevâmi'*, 121). Buhârî için bkz: Muhammad Muhsin Khan, *The Translation of the Meaning of Sahih al-Bukhari*, (Beirut: Dâr al-fikr, nd), 1, kitap 8, 231–232.

- 19 Marion H. Katz, *Body of Text: The Emergence of the Sunni law of Ritual Purity* (Albany: State University of New York Press, 2002), 195–208. Katz'ın ve diğer iki yazarın ibadet temizliği konusundaki çalışmalarının detaylı bir analizi ve değerlendirmesi için bkz. R. Gauvain, “Ritual rewards: a consideration of three recent approaches to Sunni purity law,” *Islamic Law and Society*, 12(3), (2005): 333–393 (Katz 373–388 üzerine). Burada Maghen'in İslam'daki tahâret kavramının kişilerin, hatta hayızlı kadınların bile diğer insanları kirlletme ihtimalini öngörmediği yönündeki argümanına dikkat çekmek yerinde olacaktır, yani kirlletici etken kadın değil, kanın kendisidir. bkz. Zeev Maghen, “Close encounters: some preliminary observations on the transmission of impurity in early Sunni jurisprudence,” *Islamic Law and Society*, 6(3), (1999): 373–385.

kanıtlar bulabiliriz. Ümmü Varaka hakkındaki hadislerden bahsediyorum. O, Kur'an'ı ezbere bilen ve Peygamber'in "ev halkının (ehl-i dârihâ) imamı olmasını emrettiği [ya da talimat verdiği] (emerahâ)",²⁰ Ensâr'dan Peygamber'e yakın olan sahabelerdendi. Başka bir yerde, bu erken dönem eserlerdeki Ümmü Varaka hadis anlatısının, erken dönem Müslüman toplumunun kimliğinin oluşması ve ibadetlerinin şekillenmesi, özellikle de namaz ibadetinin şekillenmesi bağlamında değerlendirilebileceğini ileri sürmüştüm.²¹

Zamanla Ümmü Varaka hakkındaki hadisin metni entropolasyon olmasa da değişikliklere uğramıştır. İbn Hüzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk es-Sülemî en-Nisâbü'rî'nin (ö. 311/924) versiyonunda "Peygamber ona kendisi için ezan okutmasına ve ev halkına farz olan namazı kıldırmasına izin verdi" ifadesini kaydederken,²² Ali b. Ömer ed-Dârekutnî'nin (ö. 385/995) sıkça alıntılanan versiyonunda (iki versiyonu mevcuttur) "Peygamber ona kendisi için ezan ve kâmet okutmasına ve [ev halkının] kadınlarına namaz kıldırmasına izin verdi" şeklinde ifadeler bulunmaktadır.²³

20 Ümmü Varaka hakkındaki en eski üç kaynak olan İbn Sa'd, İbn Hanbel ve Ebû Dâvûd'un kullandığı ifade budur. Bu ifade daha sonra "ona izin verdi/izin verdi" (ezine lehâ) şeklinde değiştirilecektir.

21 Simonetta Calderini, "Classical sources on the permissibility of female imams: an analysis of some hadiths about Umm Waraqa," *Sources and Approaches across Near Eastern Disciplines*. ed. Verena Klemm ve diğerleri, (Leuven: Peeters, forthcoming 2011).

22 *Ve ezine lehâ en tu'ezzen lehâ ve en te'umme ehle dârihâ fi'l-fariqa*, Ebû Bekir İbn Huzayme, es-Sülemî en-Nisâbü'rî, *Sahih İbn Huzayme'de*, nşr. Muhammed Muştafâ al-A'zâmî (Beyrut: El-Mektebu'l-İslâmî, [1390/1970]), 3, 89.

23 *Ve te'umme nisâhâ*; Dârekutnî'nin *Sünen*'inde onun kadınları olarak geçer, *Sünenü'd-Dârekutnî ed. Mecdi b. Mansûr b. Seyyid eş-Şûrî* (Beyrut: Dârü'l-İlmîyye, 1417/1996), 1, namaz kitabı, bölüm 20, 284 (hadis n. 1071). Dârekutnî'nin hadisin orijinal ifadesini yansıtan ancak modern kadın imamları kötüleyenler

Bazı âlimler, Ümmü Varaka'nın kadınlara olduğu kadar erkeklere de namaz kıldırıldığı şeklinde yorumlanan hadisin orijinal lafzını kullanmayı sürdürmüş olsa da²⁴ Dârekutnî'nin "kadınların imamlığı" versiyonu âlimler tarafından o zamandan beri ağırlıklı olarak tercih edilen versiyon olmuştur. Bazı âlimler ise Ümmü Varaka'nın imamlığına yapılan atıfları ortadan kaldıracak kadar ileri gitmişlerdir.²⁵

Ümmü Varaka hadisinin metninde yapılan bu değişiklikler, Amira Sonbol,²⁶ Azizah el-Hibri ve diğer araştırmacıların Orta Çağ İslami toplumsal cinsiyet söyleminde belirgin bir ataerkil yaklaşımın onaylanması olarak tanımladıkları durumun bir başka ifadesi olabilir mi? Yukarıdaki hadislerde belgelendiği üzere, kadınların imamlık rollerinin kademeli olarak kısıtlanması, müelliflerin değişen tutumlarının mı yoksa İslam toplumlarındaki değişen koşulların mı bir sonucudur?

tarafından gözden kaçırılan diğer versiyonuna dikkat ediniz: "*ezina lehâ en te'umme ehle dârihâ*" (Kahire: Dârü'l-Mahâsin, 1966), 1, 403.

- 24 Örneğin bkz. Cemâleddin el-Mizzî (ö. 742/1341) "[Peygamber] ona dârinin halkına imamlık yapmasını emretti, o da onlara imamlık yaptı (*fa kânât ta'ummuhum*) [hum zamirinin çoğul eril olduğuna dikkat edin, ev halkı arasında en az bir erkek olduğunu ima eder] ve onun bir müezzini vardı." Cemâleddin el-Mizzî, *Tehzibü'l-kemâl fî esmâ'ir-ricâl*, nşr. Beşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Mu'essesetü'r-rişâle, 1992), 35, 391.
- 25 Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Kitâbu'l-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvez (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-ilmîyye, 1995), 8, 489-90. Burada kadının dinî rolüne dair orijinal hadislerden geriye kalan tek şey Kur'an'ı ezbere bildiği ve Peygamber'den dârina müezzini almak için izin istediği ve onun da kendisi için ezan okuduğudur (489). Öte yandan İbn Hacer, *Tehzibü'l-tehzib* adlı eserinin Ümmü Varaka bahsinde, *Kitâbu'l-İsâbe*'dekinden çok daha özlü bir ifadeye yer verir, Peygamber'in ona ev halkı için imamlık görevi verdiğini ve onun da imamlık görevini yerine getirdiğini söylemektedir, İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibü'l-tehzib* (Haydarâbâd: Meclis Dâ'iretül-maârifü'n-nizâmiyye, 1325-1327), 12, 482.
- 26 Amira Sonbol, "Rise of Islam: 6th to 9th century," *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures*, ed. Joseph Suad (Leiden: Brill, 2003), 1, 3-9.

Ümmü Varaka hadisi, eski versiyonu veya farklı şekilleri üzerinden, günümüzde de müftüler, âlimler veya uzmanlar tarafından kadın-erkek karışık cemaatlerde kadının imamlığının caiz olduğunu ya da olmadığını desteklemek üzere hala alıntılanmaktadır.

Fıkhi Çerçevenin Belirlenmesi: On İkinci ve On Üçüncü Yüzyılda Yaşamış İki Alimin, İbn Rüşd ve İbn Kudâme'nin Açıklamaları

Kadının imamlığı meselesinin fıkıhçılar tarafından ele alınma biçimine daha yakından bakacak olursak, sadece bu meseleyi nasıl analiz ettiklerini değil, aynı zamanda öne sürülen olumsuz duruşlara karşı getirilen argümanları da inceleyebiliriz.

Endülüslü büyük filozof, kelamcı ve fakih İbn Rüşd, hicri altıncı/miladi on ikinci yüzyılın sonlarına doğru tamamladığı *Bidâyetü'l-müctehid* adlı eseri ile, İslam hukuku öğrencilerinin yetkin birer fakih olabilmeleri için gerekli becerilerini geliştirmeyi amaçlamıştı. *Bidâyetü'l-müctehid*, aslında fakihler arasındaki görüş farklılıklarını bildiren ve analiz eden bir tür karşılaştırmalı İslam hukuku metnidir.²⁷ Kitap boyunca birçok yerde İbn Rüşd, dahil ettiği meselelerin ya metinlerde açıkça belirtilmiş ya da hakkında ihtilaf olan “iyi bilinen” meseleler olduğunu belirtir.²⁸

27 İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-müctehid*'i yazdığı Muvahhidler döneminin daha geniş bağlamı ve ihtilâf üzerine böyle bir kitabın hangi amaçlara hizmet etmiş olabileceği için bkz. Maribel Fierro, “The legal policies of the Almohad caliphs and Ibn Rushd's *Bidâyat al-Mujtahid*,” *Journal of Islamic Studies* 10(3), (1999): 226-248, özellikle de 244-248.

28 Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer: A Translation of Bidâyat al-mujtahid*, çev. Imran Ahsan Khan Nyazee, rev. M. A. Rauf, 2 cilt (Reading: Garnet, 1994),

İbn Rüşd, Namaz Kitabı'nda (Kitâbu's-Salât) kadının imamlığıyla ilgili farklı görüşleri aktarır ve kadının imamlık yapacağı cemaatler arasında dikkatli bir ayırım yapar. Fıkhi görüşleri, daha yaygın olarak benimsenen görüşlerden nadir istisnalara doğru azalan bir tekrar sırasına göre sunar. Dolayısıyla, fakihlerin çoğunluğu “kadının erkeklere imamlık yapamayacağını savunurken... kadınlara imamlık yapması konusunda ihtilaf etmişlerdir.”²⁹ Bu ikinci durumda İbn Rüşd, Mâlik'in bir kadının kadın cemaatine imamlık yapmasını caiz görmediğini belirtir. Öte yandan İbn Rüşd, Ebû Sevr (ö. 240/854) ve Muhammed İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) gibi “çoğunluktan sapan” ve kadının imamlığına sınırsız (‘alâl-itlâk) (yani cemaatin türüne bakmaksızın) izin verenler olduğunu belirtir.³⁰

İbn Rüşd, kitap boyunca kullandığı kalıpla tutarlı bir şekilde, kadının imamlığının caiz olduğunu savunanların ya da reddedenlerin sunduğu gerekçeleri³¹ aktarmaya devam eder. Böylece, bir kadının erkeklere namaz kıldırmasına izin vermeyenler, argümanlarını “buna izin verilseydi, böyle bir izin ilk nesilden aktarılırdı” şeklinde bir emsalin olmamasıyla gerekçelendirmektedirler.³² Bir diğer argüman ise, bazı hadisler tarafından desteklenen, kadınların erkeklerin arkasında namaz kılmasına ilişkin iyi bilinen bir ibadet uygulamasına dayanmaktadır.

1, giriş, xxxvii; ayrıca bkz. kadınların imamlığıyla ilgili girişin sonundaki ifade, 161. İbn Rüşd kitabı 584/1188 yılında tamamladığını belirtir, bkz. giriş, xxx.

29 Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, 1, 161.

30 İbn Rüşd, *Şerhu Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, nşr. 'Abdullâh el-'Abâdi (Kahire: Dârü's-selâm, 1427/2006) 3. baskı, 1, 339, burada Arapça şezze fiili “istisna olmak, öne çıkmak, sapmak” anlamına gelmektedir.

31 *Bidâye'nin* yazılış amacı ve İbn Rüşd'ün fıkhi ihtilafların sebeplerini belirlemeye yaptığı vurguya dair bazı yorumlar için bkz. Fierro, “The legal policies of the Almohad caliphs and Ibn Rushd's *Bidâyat al-Mujtahid*,” 241-242.

32 Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, 1, 161.

Bir kadının diğer kadınlara namaz kıldırmasına izin verenler, cemaatle namaz kılarken konumları bakımından kadınlar arasında hiyerarşi olmamasının ibadet bağlamında eşitliği yansıttığını savunmak için ibadetin uygulanmasıyla ilgili aynı kanıtları kullanmaktadır. Ayrıca, iddialarını desteklemek için ilk nesil Müslümanların dindeki otoritesi hakkında hadisler de sunarlar. İbn Rüşd, kadının imamlık yapmasına izin verenlerin argümanının, Ebû Dâvûd tarafından rivayet edilen ve İbn Rüşd'ün orijinal lafzıyla naklettiği Ümmü Varaka hadisine dayandığını ekler.

İbn Rüşd'ün kadının imamlığı meselesindeki görüş ayrılıklarını aktarmayı tercih etmesi, kendi ifadelerine dayanarak, meselenin ya metinsel bir geleneğe sahip olacak kadar önemli olduğunu ya da *Bidâyetü'l-müctehid'e* dahil edilmesini gerektirecek kadar bilindiğini göstermesi açısından önemlidir. Ondan önce başka âlimler de bu tür farklı görüşlere atıfta bulunmuş, hatta kadın-erkek karışık bir cemaat için kadının imamlığı üzerine yapılan farklı tonlardaki yorumlar hakkında İbn Rüşd'ünkünden daha ayrıntılı açıklamalar yapmışlardır.³³ Bununla birlikte, İbn Rüşd, Ümmü Varaka hadisi ile “onun imamlığına izin verenler”³⁴ arasında bir bağlantı kurduğunda, kullandığı ifadenin belirsizliği okuyucuyu, bunun genel olarak cemaat fark etmeksizin kadının imamlığı için mi yoksa sadece kadının kadınlara imamlığı için mi geçerli olduğu konusun-

33 Örneğin Sa'lebi tarafından Ebû Sevr'e atfedilen en az iki pozisyona yapılan atıflar için bkz. (*female imâma of şalât*: Abdülvehhâb b. Ali el-Bağdâdî el-Mâlikî es-Sa'lebi (ö. 422/1030-1031), *el-İsrâf 'alâ nüketi mesâilî'l-hilâf*, nşr. el-Habîb b. Tâhir (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1420/1999), I, 296 ve el-Mâzerî (*female imâma of tarâwîh al-Mâzerî*, Şerhu't-Telkîn (Telkinu'l-Mâlik), ed. Sh M. es-Selâmî (Beyrut: 1997), 2, 670.

34 İbn Rüşd, *Şerhu Bidâyetü'l-müctehid*, 1,340 “ve men ecâze imâmetehâ...”

da tereddüde düşürebilir. Daha genel anlamda, İbn Rüşd'ün *Mukaddime*'sinde belirli bir mezhebin yorumlarına karşı açık bir tercihin olmaması, Maribel Fierro ve Asadullah Yate gibi akademisyenleri, içtihadın kullanımını kolaylaştırmayı amaçlayan *Mukaddime*'nin, halife onaylı bir fıkıh kodifikasyonuna veya tüm ana mezheplerin birleştirilmesine giden yolu açmak için çeşitli görüşleri toplamanın ilk adımı olduğu varsayımına sevk etmiştir.³⁵

Hanbeli fikhî üzerine hem birincil hem de ikincil bir kaynak olan, fakat aynı zamanda diğer Sünnî ekollerin görüşlerini de aktaran, biraz daha geç tarihli bir başka fıkıh risalesi, zahid ve kelimacı İbn Kudâme el-Makdisî'nin (541-620/1147-1223) *el-Muğnî*'sidir. İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-müctehid*'i ile karşılaştırıldığında, el-Muğnî'nin hem bağlamı hem de amacı farklıdır: İbn Rüşd'ün amacı, yüksek derecede objektiflikle ve bu durumda kendi pozisyonunu dile getirmeden çeşitli fikhî görüşleri sunarak fıkıh öğrencisini eğitmek iken, İbn Kudâme daha açık bir gündem gösterir: Bazı (hepsini değil) görüşleri sunmak, seçilmiş kanıtlar temelinde kendi argümanını oluşturmak ve böylece kendisinininkine aykırı görüşleri çürütmek. İbn Kudâme, söz konusu fikhî meseleyi İbn Rüşd'den farklı bir şekilde çerçeveledir; onun kaygısı, imam olarak hareket eden belirli kişiler tarafından kılınırılan namazın geçerliliğini tespit etmektir: bir kâfir, bir müşrik, bir hermafrodit (hünsâ) veya... bir kadın! İbn Kudâme'nin doğru olduğuna inandığı fikhî görüşe bağlılığı, argümanını oluşturma biçiminden anlaşılmaktadır: Genel, tartışmasız açılış ifadesinden kısa bir süre sonra farklı görüşleri ortaya koyar ve kendi görüşünün açıklamasıyla sonuçlanan kanıtlar sunar.³⁶

35 Fierro, "The legal policies," 244–248, A. A. Yate'e referans olarak, 247.

36 Metinde "wa lanâ" ile tanıtılmıştır İbn Kudâme el-Makdisî'de "tutuyoruz/devlet ediyoruz", *el-Muğnî*, 3, 33.

İbn Kudâme'nin belirttiğine göre, kadının imamlığı söz konusu olduğunda, âlimler ister farz ister nafîle olsun, bir erkeğe bir kadının namaz kıldırmasının hiçbir şekilde caiz olmadığı konusunda genel olarak hemfikirdir! Ancak İbn Kudâme, Ebû Sevr'in "kadının arkasında namaz kılan kişinin namazı yeniden kılmasına gerek olmadığı",³⁷ yani namazının geçerli olduğu görüşünde olduğunu da ekler. İbn Kudâme, bu görüşün Mısır'ın önde gelen ve saygın Şâfiî fakihlerinden Ebû İbrahim İsmâil el-Müzenî'nin (ö. 264/878) görüşüne benzediğini de ekler. İbn Kudâme devamla, bazı âlimlerin kadınların erkeklere terâvih namazında imamlık yapmasını, arkalarında olması şartıyla (!) caiz gördüklerini nakleder.³⁸ Bu görüşlerini Ebû Dâvûd'un rivayet ettiği Ümmü Varaka hadisine dayandırır ve bu hadisten kadının erkeklere de kadınlara da imamlık yapabileceği anlamını çıkarırlar.

Sonunda İbn Kudâme, İbn Mâce'nin rivayet ettiği şu hadisi aktararak kendi desteklediği argümanına gelir: "Bir kadın asla bir erkeğe namaz kıldırılmaz."³⁹ İbn Mâce bu hadisi, kadının erkeğe imamlığı konusunda en uygun hadis olarak görür ve bu hadisin hem farz hem de nafîle namazlar konusunda evrensel olarak uygulanabilir olduğunu düşünür. Ümmü Varaka hadisine gelince, İbn Kudâme bu hadisi daha geniş bir rivayet çerçevesinde kabul etmenin doğuracağı sonuçların farkındadır: Müezzinin varlığı nedeniyle bu hadisin sadece farz namazlara atıfta bulunabileceğini belirtir. Bu nedenle, rahatsız edici bir çıkmazdan kaçınmak için, orijinal ifadeye bir ziyâde (ekleme) ekleyerek Dârekutnî'nin hadis versiyonlarından birini kullan-

37 İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî*, 3, 33.

38 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3, 33 "va tekûnu verâ'ehum," burada muhtemelen kendi mezhebinin âlimlerine atıfta bulunmaktadır.

39 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3, 19 ve 33. İbn Mâce'nin hadisi için bkz. yukarıda not 9.

maya başvurur. Sonuçta ortaya çıkan hadis şöyledir: “Peygamber ona [yani Ümmü Varaka’ya] ev halkından kadınlara namaz kıldırma izni verdi.”⁴⁰ Oldukça bariz olan bu tahrife yönelik muhtemel itirazların farkında olan İbn Kudâme, kadınların erkeklere farz namazlarda imamlik yapamayacağına dair evrensel olarak kabul edilen fıkhi görüşe (ve lâ hilâfe) uymak için bu ziyadenin kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Ona göre, Ümmü Varaka hadisini ister nafîle namazlarda ister farz namazlarda erkeklerin de dâhil olduğu bir cemaate imamlik etmesine atıfta bulunacak şekilde bütünüyle kabul etsek bile, bu nebevî hüküm aslında sadece Ümmü Varaka’ya özgüdür, zira başka hiçbir kadına aynı “ruhsat” verilmemiştir.

İbn Kudâme’nin argümanı, *el-Muğnî*’nin önceki bir bölümünde de alıntılanmış İbn Mâce hadisine dayanmaktadır; ancak, benzersizliği nedeniyle eleştiriye açık olan bu tek hadise başvurusu, argümanını desteklemekten ziyade zayıflatabilir. Gerçekten de İbn Mâce hadisinin isnadı hakkında, özellikle de nakledenlerden biri olan Ali b. Zeyd el-Cud’ân hakkında çekinceler dile getirilmiştir.⁴¹ İbn Kudâme’nin genel amacı, görüş birliğine ulaşma ve âlimler arasındaki farklılıkları önemsiz gösterme arzusu gibi görünmektedir. Ancak, iddia edilen görüş birliği, selefin otoritesiyle aktarılan diğer delillerle, yani

40 “ezina lehâ en te’umme nisâe ehl-i dârihâ”, İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3, 33. Dârekutnî’nin yukarıdaki 22. nottaki versiyonlarına bkz.

41 Ali b. Zeyn el-Cud’ân hakkında bkz. G.H.A. Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Hadith* (Leiden-Boston: Brill, 2007), 76-77, burada onun kendi çağdaşları tarafından zayıf bir ravi olarak görüldüğü bildirilmektedir. Ayrıca İbn Mâce’nin Sünen’inin 1953 baskısındaki nota bkz., İbn Mâce, *Sünen*, ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dârü’l-ihyâ’l-kütübî’l-arabiyye, 1953), 1, 343. Burada bu hadisin isnadının, özellikle de iki ravinin, Ali b. Zeyn ve Abdullâh b. Muhammed el-Aduvvî’nin zayıflığından bahsedilmektedir. İbn Mâce’nin Sünen’i hakkında bazı değerlendirmeler için bkz: James Robson, “The transmission of Ibn Majah’s ‘Sunan,’” *Journal of Semitic Studies*, 3 (1958) 2: 129-141.

Ümmü Varaka'nın hadisinin alternatif yorumlarıyla çelişiyor gibi görünmektedir. Dolayısıyla, uzlaştırma amacına ulaşmak için İbn Kudâme, her ne kadar niyetinde açıklık ve birlik olsa da bu hadisin metnini değiştirerek ileri gitmektedir. Bu durumda, Selef-i sâlihîn kimleri içerdiği ve Müslümanların hangi neslinde durdukları tam olarak açık değildir. İbn Kudâme'nin İbn Hanbel'den bir asır sonra vefat eden Dârekutnî'ye başvurması, selefin daha geniş bir kronolojik tanımına işaret ediyor gibi görünmektedir.⁴²

İbn Kudâme, (yine de Ümmü Varaka hadisinin kaynağı olarak zikretmediği) İbn Hanbel ile ortak olarak, kelâm ve te'vil yöntemlerini reddeder (ona göre ikincisi Kur'an ve hadislerin "keyfi" bir yorumu) ve diğer bazı fıkıhçıların aksine, hadislerle getirdiği yorumun keyfi bir yorum olmadığını göstermeye heveslidir.⁴³

Kimler Bir Kadının İmam Olmasına Karşı Değildi?

Yukarıdaki gibi pasajlar, kadının imamlığına ilişkin alternatif ve azınlıkta olan görüşleri kaydetmektedir. Kadın-erkek karışık bir cemaatte bir kadının imamlığına karşı olmadığı belirtilen otoriteler arasında Ebû Sevr el-Kelbî, Ebû İsmâîl el-Müzenî (ö. 264/878), Dâvûd el-İsfahânî ez-Zâhirî (ö. 270/884), Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerîr (ö. 310/923) ve Muhyî'd-dîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) bulunmaktadır.

42 Selef genellikle Müslümanların ilk üç neslini, yani aşhâb, tâbiîn ve onların takipçilerini kapsar ve son selef nesline işaret eden İbn Hanbel (ö. 241/855) ile sona erer. Ancak bu tanım, her bir müellife ve onların dönemlerine göre esneklik gösterir.

43 Ümmü Varaka'nın erkeklere nafile namaz kıldırduğuna inanan fakihlerle ilgili olarak bkz. *el-Muğnî*, 33.

Bu makalede, kronolojik bağlamın yanı sıra, aynı zamanda benzer bir fıkhi yaklaşım ve eğitimi paylaştıkları için ilk üç âlime odaklanacağım.

Şâfiî fakih Mâverdî (ö. 450/1058) ve Hanbelî İbn Kudâme'ye göre, Ebû Sevr bir kadının bir erkeğe imamlik etmesini kabul etmiştir; yani kadının imamlığı erkeğin namazını geçersiz kılmaz ve erkeğin namazını yeniden kılması gerekmez.⁴⁴ İbn Rüşd'e göre, Ebû Sevr "bir kadının imamlığına sınırlama yapmadan izin verirken," Abdülvehhâb el-Bağdâdî el-Mâlikî et-Sa'lebî'ye (ö. 422/1030-1031) göre Ebû Sevr, erkeklerin ve kadınların bir kadını namazında takip etmelerine izin vermiştir (ecâzehu).⁴⁵ Kendi görüşünü belirtmeyen İbn Rüşd haricinde, diğer tüm alimler, Ebû Sevr'in görüşüne itiraz eden deliller sunmaktadır.

Ebû Sevr'e yapılan atıflar ve zaman zaman ondan yapılan alıntılar hariç, bugüne kadar ona ait herhangi bir eser günümüze ulaşmamıştır. Bağdat'ta Şâfiî'nin öğrencisi olan bazı âlimler, Ebû Sevr'in fıkhi görüşlerini oluştururken re'yin kullanılmasına şiddetle karşı çıktığını belirtirler; ona göre re'y, bid'atle eşdeğerdir. Bununla birlikte, Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) gibi diğer âlimler, onun zaman zaman ehl-i re'yin görüşlerini desteklediğini ve gelenekçilerle akılcılar arasında bir pozisyon alması gerektiğini ifade ederler. Fikhî görüşlerini oluştururken, mümkün olduğunca sadece Kur'an'a veya belirli hadislere dayanmaya çalışmış olması, onun duruşunu diğer fıkıhçılardan farklı kılmıştır. Bu sebeple, onun bireysel görüşleri genellikle ihtilâf eserlerinde yer almıştır. Orta Asya'da onuncu yüzyılda

44 El-Mâverdî, *el-Hâvî*, 2, 326 "Çoğunluktan saptı ve bir erkeğe bir kadının namaz kıldırmasına izin verdi."

45 Abdülvehhâb el-Mâlikî, *el-İsrâf*, I, 296.

kendi mezhebini kurduğu iddia edilir, ancak elimizdeki yetersiz veriler nedeniyle kadın imamlarla ilgili argümanlarını daha ayrıntılı şekilde değerlendirmek spekülatif olabilir.

El-Müzenî'nin eserleri, Ebû Sevr'in aksine eksik de olsa günümüze ulaşmıştır. Muhtasar'ından yola çıkarak, el-Müzenî'nin kadınların imamlığıyla ilgili tartışmasının, kadın veya efemine gibi "geleneksel olmayan" imamlar tarafından kıldırılan namazın geçerliliği bağlamında ele alındığını söyleyebiliriz. El-Müzenî'nin kadın imamın kıldırıldığı namaz konusundaki görüşü, böyle bir namazın geçerli olmadığını ve tekrarlanması gerektiğini söyleyen üstadı Şâfiî'nin görüşünden farklıdır.⁴⁶ Bilakis, el-Müzenî "her kişinin kendisi için namaz kıldığını, [bu yüzden de] namazın başka biri tarafından bozulmayacağını" savunarak bu durumu açıklamaktadır.⁴⁷ Bu noktada, el-Müzenî'nin argümanının ibadet için engel teşkil eden kirlilik meselesi ve bir kadının (veya efemeninin) doğası gereği kirli olup olmadığı ve bu kirlerin başkalarına bulaşıp bulaşmayacağı konusundaki ilk tartışmaları yansıttığını belirtmek önemlidir. El-Müzenî, Şâfiî'nin görüşlerini yorumlarken zaman zaman açıkça meydan okuduğundan, bu bireysel yaklaşımının, kendi özel mezhebinin başlatıcısı olmasına rağmen bazı âlimlerce

46 Şâfiî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs, Kitâbü'l-ümm, nşr. Bûlâk (Kahire, 1321/1903), 1, 145. Burada Şâfiî, erkeklerin kadın imamın arkasında namaz kılmasının sahih olmadığını, çünkü Allah'ın erkekleri "kawwâmüne 'alân-nisâ" kıldığını ve kadının erkeğin önünde bulunmasının hiçbir şart altında caiz olmadığını belirtir. Bir hermafrodit bile, eğer bir kadın imam tarafından yönetiliyorsa, namazını tekrarlamalıdır.

47 Ebû İbrahim İsmâîl el-Müzenî, *Muhtasarü'l-müzenî fî furûş-şâfi'iyye*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Şâhin (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1998), 37. Benzetme, imamın her bir grupta kaç rekât kıldığını bakılmaksızın cemaat için geçerli olan Korku Namazı ve namaz kılan kişi unutmadiğı halde imamın Fâtiha'yı okumayı unutmaması durumuyla ilgilidir; bu durumda imamın namazı geçersiz, namaz kılan kişinin namazı geçerlidir.

Şâfiî'nin öğretisinin temel bir aktarıcısı olarak görülmesine yol açtığını belirtmek önemlidir.⁴⁸ El-Müzenî, Şâfiî'nin fıkhi konformizmi (taklîd) ve fıkhi meselelerde sadece bir üstadın otoritesinin yeterli delil olduğu anlayışına yönelik eleştirisini uygulamaya koyarak Şâfiî ekolüne meydan okumuş olabilir.

Üçüncü âlim Ebû Süleyman Dâvûd ez-Zâhirî'ye⁴⁹ gelince, onun ayrı bir kelâmî ve fıkhi “ekol” olan Zâhiriyye'nin “kurucusu” olduğu bilinir. Ne yazık ki, özellikle İbn Hazm'ın bazı alıntıları dışında, ona ait herhangi bir eser günümüze ulaşmamıştır. Bu nedenle, Ebû Süleyman Dâvûd'un bir kadının imamlığının bir erkeğin namazını bozmayacağına ya da daha radikal olarak bir kadının kadın-erkek karışık bir cemaatte imamlık yapmasının caiz olup olmadığına dair düşüncelerini ortaya koymak mümkün değildir. Şaşırtıcı bir şekilde, Zâhiriyye'nin en tanınmış savunucusu İbn Hazm, Ebû Süleyman'a yukarıdaki görüşlerden herhangi birini atfetmemektedir. Bu durum, söz konusu atfın polemik bir sonuç mu, yoksa Zâhirî âlimlere atfedilen kadınlarla ilgili diğer aşırı liberal ifadeler temelinde yapılan yaklaşık bir çıkarım mı olduğu sorusunu akla getirmektedir. Zâhiriyye, fıkıh usûlünü kısıtlayıcı bir yorumla karakterize edilir; takipçileri sadece Kur'an'ın ve hadislerin lafzî anlamlarına dayandıklarını iddia etmiş, re'y ve kıyası reddetmiş ve icma kavramını sadece sahabe ile sınırlandırmışlardır. Bu nedenle,

48 Bu bağlamda W Heffening, “al-Muzani”, *Encyclopaedia of Islam* 2. baskı, cilt 7 (1993), 822'de Sübkî ve Nevevî'ye yapılan atıflara bakınız. Müzenî'nin “bireyciliğinin” kabulü ve muhtemel bir açıklaması için ayrıca bkz. Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 86-96.

49 Dâvûd ez-Zâhirî hakkındaki biyografik rivayetler ve bazı kaynaklar hakkında bkz. Adang, C. “The beginnings of the Zâhirî madhhab in al-Andalus,” in *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution and Progress*. Ed. Peri Bearman ve diğerleri, (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2005), not 10, 241-242.

herhangi bir fıkhi argümanı desteklemek için sadece metinsel delillerin kabul edilebilir olduğu görüşü benimsenmiştir.

Bir veya daha fazla erkeğin bulunduğu bir cemaat için kadının imamlığının geçerliliği konusunda, İbn Hazm, bu durumun namazı kesinlikle bozacağını açıkça ifade etmiştir.⁵⁰ Bu görüşünü desteklemek için, kadınların arka safın en hayırlısı olduğunu belirten ve sıklıkla alıntı yapılan hadislere referans verir. İbn Hazm'ın, bu imamlığın geçersiz olduğuna dair görüşünün tam bir icma ile desteklendiğine inanmış olması önemlidir. Dâvûd ez-Zâhirî'nin bu konuda farklı bir görüş benimsemesi durumunda, İbn Hazm'ın bunu aktarmayı tercih etmemiş olabileceği varsayılabilirdi. Bununla birlikte, İbn Hazm'ın Zâhirî ekolün görüşlerini doğru bir şekilde yansıtır yansıtmadığını belirlemek için daha fazla eleştirel araştırma gerekmektedir.⁵¹

Dokuzuncu Yüzyıl Bağlamının Tartışılması

Dolayısıyla hem Ebû Sevr'in hem de Dâvûd ez-Zâhirî'nin bir erkeğin bir kadının imamlığında kıldığı namazı geçerli kabul edip etmedikleri ya da daha düşük bir ihtimalle bir kadının erkeklere namazda imamlık yapabileceğini düşünüp düşünmedikleri hakkında kesin bir bilgiye sahip değiliz. Ancak onlar, çeşitli otoriteler tarafından kadının imamlığı konusunda diğerlerinden farklı görüşlere sahip olan âlimler olarak tanımlanmıştır. El-Müzenî'nin ise, bir kadının bir erkeğe kıldırıldığı namazı geçerli kabul ettiğine dair elimizde deliller bulunmaktadır.

50 Ebû Muhammed Ali İbn Hazm, el-Muhallâ bi'l-Âsâr. (Beyrut: Dâru'l-kütüb'il-ilmîyye, 1988), 3, 135–136.

51 Abdel Magid Turki, "al-Zâhiriyya" *Encyclopaedia of Islam* 2. baskı, cilt 11 (Leiden: Brill, 2002), 394–395.

Peki Ebû Sevr, Dâvûd ez-Zâhirî ve el-Müzenî'nin Ortak Noktası Nedir?

Birincisi, hepsi doğrudan ya da dolaylı olarak Şâfiî ile (ö. 204/820) ya da fıkıh “ekolü” ile bağlantılıydı. Geniş anlamda Şâfiî'nin fıkhi muhakemesi, Sünnetin sahabenin otoritesinden ziyade Peygamber'in otoritesine dayanan gelenekleri içerdiği anlayışının yanı sıra bireysel âlimlerin muhakemesinden ziyade Kur'an ve sünnete dayanan doktrinelere yapılan vurgu ile karakterize edilmiştir. Ebû Sevr aslen Şâfiî'nin Iraklı “eski doktrini”nin bir temsilcisiydi ve üstadının metodolojisinden etkilenerek ve muhtemelen kıyas yoluyla sistematik akıl yürütmeden bir miktar faydalanarak kendi ekolünü kurduğu kaydedilir. El-Müzenî daha açık bir Şâfiî âlimidir ve muhtemelen üstadın ilk kayda değer öğrencisidir. El-Müzenî, “yeni doktrin” in Mısırlı bir temsilcisidir ve Şâfiî'nin “en bağımsız öğrencisi” olarak bilinir. Zâhirî'ye gelince, o sadece Şâfiî'yi son derece iyi tanımakla kalmamış, ondan büyük ölçüde etkilenmiş, aynı zamanda Şâfiî'nin re'y ve kıyası reddetmesini ve argümanları Kur'an ve/veya hadislerin metinsel kanıtlarına dayandırmanın gerekliliği konusundaki ısrarını aşırıya kaçırmıştır. Dahası Zâhirî, Şâfiî ile taklidin reddi ve icmânın sahabenin icmâ ile sınırlı olduğu anlayışı gibi diğer önemli görüşleri de paylaşmıştır.⁵² Schacht, bu pozisyonlardan hareketle Dâvûd ez-Zâhirî'nin Şâfiî'nin argümanlarının tek taraflı bir gelişimini temsil ettiğini, Şâfiî'nin⁵³ ise literalist ve

52 Dâvûd ez-Zâhirî'nin bazı görüşleri İbnü'n-Nedîm'in Fihrist'indeki ifadelerden alınmıştır; Zâhirî'nin görüşlerinin sistematik bir özeti için bkz. Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries CE*. (Leiden: Brill, 1997), bölüm 9 “Two schools that did not last,” 178-184.

53 J. Schacht, “Dâvûd b. 'Alî b. Khalaf” *ET* 2. baskı, ii (1965), 182. Ayrıca Endülüsteiki ilk Zâhirî âlimlerden birisi ile Müzenî arasındaki gerçek bağlantılar için bkz.

rasyonalist âlimlerin değişen kaderleri ve etkileri arasında bir denge arayışında olduğunu düşünmüştür. Modern araştırmacılara göre, Zâhirî ekolün nihai çöküşüne katkıda bulunacak olan şey muhtemelen taklîd ve kıyâs gibi konulardaki tavizsiz tutumuydu.⁵⁴

Bu âlimlerin Şâfiî ekolüyle olan ilişkisi, kadınlarla ilgili ibadetlere yönelik Orta Çağ'daki fıkhi tutumlarına ilişkin diğer bulgular göz önünde bulundurulduğunda, bir kadın tarafından kıldırılan namazın geçerliliğine yönelik "rahat" tutumlarını bir dereceye kadar haklı çıkarabilir. Melchert, kadınların camiye katılımıyla ilgili fıkhi tutumlar üzerine yaptığı çalışmalar sonucunda, Şâfiî ve Hanbelî fakihlerinin diğer mezheplere göre daha az kısıtlayıcı yaklaşımları temsil ettiği bir "müsamaha yelpazesi" oluşturabilmiştir. Melchert, onların bu tutumunun, azınlık statülerinden kaynaklanabileceğini öne sürmektedir ve bu durumun "kendi içlerinde hiyerarşiyi sürdürme konusunda daha az endişe duymalarına" yol açtığını belirtmiştir.⁵⁵ Ek olarak, kadının imamlığı söz konusu olduğunda, Şâfiîlerin "konformist olmayan" konumlarını doğrulamak için "erken" ve "otoriter" metinsel kanıtlara (Ümmü Varaka hadisi buna bir örnek olabilir) daha fazla güvendiklerini de eklemek isterim.

Ebû Sevr, Dâvûd ez-Zâhirî ve Müzenî arasındaki ikinci ortak nokta, yorumlarında belirgin kişisel farklılıklar olsa da ikinci yüzyılda gelişen ve daha sonra ehl-i hadis şemsiyesi altında toplanan daha geniş bir fıkhi görüş dalgasının temsilcileri olarak görülmeleridir. Bu âlimler, kendileri gibi fıkhnın ilk iki kaynağı olan Kur'ân ve sünnet/hadis temelli argümanlara da-

54 Zâhirî ekolün heterodoksi ile ilişkilendirilmesi, hamilerinin arkasındaki siyaset, modası geçmiş öğretim yöntemleri ve doktrin aktarım şekli gibi çöküşünün diğer muhtemel sebepleri için bakınız Melchert, *The Formation*, 188-190.

55 Melchert, "Whether to keep," 69.

yanan görüşlere odaklananlar ile, icmâin daha geniş bir yorumunu benimseyen re'y ve kıyasın kullanımında daha geniş bir alan gören ehl-i re'y olarak adlandırılanlar arasında tartışmanın şekillendiği bir dönemde yaşamışlardır. Örneğin, Dâvûd ez-Zâhirî'nin Kur'an ve sünnetin literal anlamını güçlü bir şekilde desteklediği ve gelenekçi İbn Hanbel'e benzer bir şekilde re'y ve kıyası reddettiği bilinmektedir. Ehl-i hadis ve ehl-i re'yin aslında ayrı gruplar mı yoksa daha büyük ihtimalle örtüşen gruplar mı olduğu hâlâ akademik bir tartışma konusudur.⁵⁶

Hadislerin kapsamlı ve sistematik bir şekilde değerlendirilip derlenmesi dokuzuncu yüzyılda gerçekleşmiştir. Ümmü Varaka rivayetlerinin ilk kaynaklar tarafından aktarılmasının bağlamını analiz ederken, başka bir yerde Peygamber'in sahabesinin üstünlüğünün altında yatan kavramın önemini tartışmıştım. Bu, özünde Peygamber'in yakın bir Medineli kadın sahabesinin eylemlerini kaydeden Ümmü Varaka hadislerinin aktarılması ve korunmasının ardındaki mantığı açıklayabilir. Bazı feministlerin iddia ettiği gibi, Ümmü Varaka'nın imamlığının bir hadiste kaydedilmesinin, kadınların sadece savaş alanına gitmelerine değil, aynı zamanda ibadette önderlik rolünü üstlenmelerine de izin veren Medine geleneğinin bir kanıtı olduğunu ileri sürebilir. Dolayısıyla sonraki yüzyıllarda yapılan içerik değişiklikleri, kadınların kamusal alana katılımından daha fazla "liberal" olan Medine uygulamalarından kadınların yerel Kufe geleneği çerçevesinde daha geriye çekilmesini yansıtabilir. Ancak bu tür varsayımsal yorumların ne ölçüde daha geniş ve tartışmasız kanıtlarla desteklenebileceği sorusu hâlâ belirsizliğini korumaktadır.

56 Örneğin Melchert'in iki grubun temelde ideal olduğu ve bireysel âlimlerin bir veya diğer gruba sınıflandırılmak yerine aslında oldukça eklektik olduğu yönündeki argümanına bakınız, Christopher Melchert, "Traditionists-Jurists and the framing of Islamic law", *Islamic Law and Society* 38(3), (2001): 393.

Üçüncü olarak, bu üç âlim, dokuzuncu yüzyılda fıkıh uzmanlarının dikkatini çeken belirli fıkhi tartışmaları dile getiriyor ya da yankılandırıyordu. Bu meselelerden biri, örneğin Şâfililer ve Hanefiler gibi farklı fıkhi formülasyonlar yapan mezhepler arasında namazın geçerliliğine ilişkin prensiplerle ilgilidir. Namazın geçerliliği, kişinin kendi adına kılmasının mı yoksa imamın tanınmış statüsü ve imamın kendi namazının geçerliliği temelinde mi olduğu konusunda zıt görüşler bulunmaktadır. Bu farklı bakış açıları, namazın sadece bir birey tarafından gerçekleştirilen bir ibadet olması değil, aynı zamanda bireyin ibadetinin cemaatin ibadeti üzerindeki etkisi olarak yorumlanmasını yansıtır. Özellikle toplumsal bir ibadet ortamında, ibadeti uygulayanın cinsiyetlendirilmiş bedeni, toplumsal çağrışımlar kazanarak toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin sosyal geleneklerini yansıtan sosyal bir beden haline gelebilir. Paula Saunders, Orta Çağ fıkıh tartışmalarında bir hermafroditin toplu bir şekilde kılınan namazdaki mekânsal konumuna atıfta bulunarak bu tür geleneklerin bir ifadesini incelemiştir. Bu tür tartışmalarda toplumsal ve sosyal sınırların, cinsiyet sınırlarının net bir şekilde belirlenmesi gerektiği ve toplumsal/sosyal hiyerarşilerin korunması gerektiği savunulmuştur. Bu bağlamda, bireysel ibadeti uygulayanın doğru konumlandırılmasıyla kendi namazının ve çevresindekilerin namazlarının geçerliliği tanımlanabilir. Bu yaklaşımla toplumsal cinsiyet ve sosyal sınırlar korunabilir.⁵⁷ Saunders'ın toplumsal beden olarak cinsiyetlendirilmiş bedene ilişkin argümanı, fakihler tarafından alışılmadık (ve olası olmayan)

57 Paula Sanders, "Gendering the ungendered body: hermaphrodites in Medieval Islamic law," *Women in Middle Eastern History*, ed. Nikki R. Keddie and B. Baron (New Haven, CT: Yale University Press, 1991), 80–89.

imamlar tarafından kıldırılan bir namazın geçerliliğini tartışırken verilen örneklerle uyum içindedir. Bu örneklerden biri hermafroditken, diğeri inançsız birinin imamlık yapması durumunda; bu durumlarda cinsiyet kimliği veya inanç temelinde itirazlar yapılmaktadır. Bu durumlar, toplumsal bedenin ibadet statüsü ve cemaatin namazının geçerliliği üzerindeki etkisini vurgulamaktadır.

Bu üç âlimin kadının imamlığını ilgilendiren görüşlerinde önemli olan husus, fıkhi bir değerlendirmenin araçlarının uygulanması, kullanılması ve yorumlanması olabilir. Gerçekten de elimizdeki doğrudan delil olan el-Müzenî'nin argümanından yola çıkarak, onun görüşlerinin, eleştirel bir analize uymadığı ve kendi üstadı Şâfiî'nin tutarlılığını sorgulamadığı, ancak belirli durumlarda görüşlerini incelediği gözlemlenebilir. Bu durum analogi kullanımına ve körü körüne taklit ya da fıkhi konformizmin reddine bir örnek teşkil edebilir. Bazı (post) modern araştırmacılar, Müzenî'nin aslında kadın imamlığının mutlak geçerliliğini savunmadığı, aynı kitaptaki "kadın namaz kıldırıcı" bölümünün, Şâfiî'nin yalnızca kadın cemaatler için kadınların kıldıracağı namazın geçerliliğine dair delillerinin açık bir özeti olduğunu iddia edebilirler. Burada el-Müzenî, konuyla ilgili daha fazla yorum yapmaktan kaçınmış, kadın-erkek karışık bir cemaatin ev ortamında dahi durumunu ele almamıştır. Sadece sünnete göre, kadın imamların yalnızca kadınlardan oluşan bir cemaatin başında değil, aynı zamanda ortasında da bulunduğu dair delilleri aktarmıştır.⁵⁸

58 el-Müzenî, *Muhtasar*, 39. Hadislerden seçilen kadın imam örnekleri, çok iyi bilinen Âişe ve Ümmü Seleme vakalarıdır. Bununla birlikte, Melchert'in doğru bir şekilde işaret ettiği gibi, günümüze ulaşan Muhtasar'ın artık kayıp olan orijinal daha uzun bir versiyonun sadece bir özeti olduğu ve orijinal tam versiyonda

Bu âlimler yalnızca fıkıh teorilerini mi tartışmışlardır, yoksa aynı zamanda bu tartışmalardan asıl ibadet uygulamalarını da nasıl çıkarabileceklerini tartışmışlar mıdır? Ümmü Varaka'nın ve sadece kadınlar için Muhammed'in eşlerinin dışında, her iki cemaat için de kadın imamlara dair bildirilen başka vakalar var mıdır? Camilerde kadın cemaate vaaz veren kadınlara⁵⁹ dair birkaç metinsel referans olsa da bildiğim kadarıyla, namaz kıldırması olabilecek başka bir kadın hakkında sadece bazı polemiksel ve dolayısıyla hala oldukça teorik ifadeler bulunmaktadır. Bu kadın, Hâricî komutan Şebîb b. Yezîd eş-Şeybanî'nin eşi Gazâle el-Harîriyye (ya da el-Harûriyye) olarak bilinir ve büyük tarihçi Taberî gibi bazı kaynaklara göre 77/696 yılında Kûfe mescidinde iki rekât namaz kıldığı ve en uzun iki Kur'ân sûresini okuduğu belirtilir: el-Bakara ve Âl-i İmrân.⁶⁰ Kûfe camisinde Gazâle ile aynı anda namaz kılan

daha fazla örnek bulunabileceği kabul edilmelidir. Cf. Melchert, "Whether to keep women", not 43, 66.

- 59 Delia Cortese ve Simonetta Calderini, *Women and the Fatimids in the world of Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 33'te Fatimiler döneminde kadın vaizlere yapılan atıflara bakınız. 12. yüzyıl için Melchert "Whether to keep women," 68'de İbn Asakir'den yapılan alıntıya bkz; 14. yüzyıl için bkz. Fâtıma bint Abbâs "Ümmü Zeyneb el-Bağdâdiyye", İbn Teymiyye'nin çağdaşıdır ve minberden kadınlara vaaz verdiği bildirilmektedir, Halil ibn Aybak el-Şafadî, *Âyânü'l-aşr ve i'vânü'n-naşr* (Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1998), 3, 1394.
- 60 The History of al-Tabarî (Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk): An Annotated Translation, 22, "The Marwânid Restoration" çev. Everett K. Rowson (New York: State University of New York Press, 1989), 114, 9. yüzyılda yaşamış Ebû Zeyd Ömer ibn Şebbâh'tan bahseder. Anlatılar bu konuda farklılık gösterir ve örneğin 10. yüzyıl tarihçisi İbn Azam el-Kûfî'ye göre hem karısı Gazâle'yi hem de annesini Kûfe camisinin minberine "yerleştiren" Şebîbdır, bkz. *Kitâbü'l-Fütûh* (Haydarabad: Dâiretül-maârifü'l-Osmaniyye, 1974) vii, 87. Daha fazla referans için bkz. el-Bustânî, Karam, en-Nisâu'l-'Arabiyyât (yer yok: Dâr Mârûn 'Abbûd/ Dâr Jayl, 1979), 191-193, burada Gazâle'nin iki uzun sûreyi okumasının yarım gün sürdüğünü belirtir (192). Bazı yazarlar mescitte namaz kılan insanlar olduğunu ve bunların Şebîb tarafından öldürülmüş olabileceğini belirtirler. Hem

erkekler olduğu bildirilse de onun “performansının” kadın-erkek karışık bir cemaate namaz kıldırarak eş tutulması pek mümkün görünmemektedir; onun namazıyla ilgili anlatıların vurgusu daha çok, şehrin Hâricîlere teslimiyetinin sembolik bir eylemi olarak orada namaz kılma adağının yerine getirilmesi üzerinedir.

Kadınların imamlığına dair teorik tartışmalar, peygamberlik sonrası temel bir ön koşul olan kadınların camilere erişimi konusundaki pratik bir durum olan kadın-erkek karışık bir cemaat namazında kadının imamlığının gerçekleşmesiyle benzerlik gösterebilir. Christopher Melchert, kadınların camilere erişimi üzerine kaleme aldığı kısa ve öz olan makalesinde, bireysel alimlerin ilgili fıkhi görüşlerinin net olarak belirlenebileceğini ve fıkıh ekollerinin genel eğilimlerinin belirli şartlar altında sınıflandırılabilirliğini öne sürmektedir.⁶¹ Ancak, kadınların camilere katılımına dair gerçek vakalar ve pratik uygulamaların kayıp olduğunu, orta çağ fıkıh tartışmalarının da örneğin namaz kıldırarak bir kadın gibi gerçek olaylardan ziyade bir düşünce ve akıl yürütme süreci olarak kaldığını belirtti. Melchert, keskin bir ifadeyle, “Fıkıhçılar dünyayı değiştirmek için değil, zekâlarını göstermek için tartışmışlardır,”⁶² diyerek bu tartışmanın ilk üç alim üzerinde de geçerli olabileceğini vurgulamıştır.⁶³

Ümmü Varaka hem de Gazâle, ilki hizmetkârları tarafından, ikincisi ise pusu kuran bir düşman tarafından öldürülerek aynı acı sonu paylaşmışlardır.

61 Melchert, “Whether to keep,” 68.

62 Melchert, “Whether to keep,” 68.

63 Burada fıkıh ekollerinin gelişimini incelerken Şâfiî ekolünün diğer ekollere atfedilen daha pragmatik ve tümdengelimci yaklaşıma (usûlü'l-Hanefiyye) kıyasla daha teorik bir fıkıh yaklaşımını (usûlü'sh-Şâfiyye) temsil ettiğinin sıklıkla ifade edildiğine işaret etmek yerinde olacaktır; bu kategorizasyon için bakınız: Mo-hammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2003 [1. baskı 1989]), 9–10.

Teori ve pratik arasındaki sorunlu ve riskli ilişkiyi ele alırken hem Ümmü Varaka hadisi örneğinin hem de dokuzuncu yüzyılda kadın-erkek karışık bir cemaatte bir kadının imamlık yapmasına dair “karşı olmayan” fıkhi argümanların, kendi terimleri ve bağlamları içinde değerlendirilmesi gerektiğini öne sürüyorum.

Bir yandan, Peygamber döneminde Medineli bazı kadınlarla ilgili rivayetleri, Ümmü Varaka hadisinin Medine’de kadınların imamlığına ilişkin erken dönem uygulamalarını yansıttığını ve metindeki tedrici değişikliklerin, derleyicilerin ve âlimlerin kadınların namazda imamlığına yönelik değişen tutumlarını yansıtan çabalar olduğunu varsayabiliriz. Daha derinlemesine bir bakış açısıyla, fıkhi açıdan Ümmü Varaka hadisi, daha sonra bir dizi norma dönüşen bir “olay” olarak da değerlendirilebilir; bu normların özel içeriği, rivayet metninin en uygun versiyonuna dayanan kanıtlara dayanır. Bu tür bir “olayın” veya Ümmü Varaka’nın tarihselliği, bu tartışmanın odak noktası değildir. İslam hukukunun “olay”dan norma doğru gelişiminin bu özel yorumu, birçok akademisyen tarafından kaydedilmiş ve hâlâ tartışılmaktadır.⁶⁴

Diğer yandan, söz konusu üç dokuzuncu yüzyıl yazarı tarafından ifade edilen veya onlara atfedilen argümanların teorik fıkhi görüşleri yansıtmaları daha olasıdır. Bu argümanlar, namazda kadının imamlığını “destekleyen” argümanlar yerine, kadının imamlığına “karşı olmayan” argümanlar olarak değerlendirilmelidir. Aslında, bunlar dokuzuncu yüzyılda fık-

64 Örneğin Joseph Schacht ve Chafik Chehata veya Yaakov Meron gibi akademisyenlerin farklı pozisyonlarına bakınız; fıkıh teorisi ve fıkıh uygulaması arasındaki ilişkinin, aralarında daha diyalektik bir bağlantı lehine kısmen yeniden gözden geçirilmesi için bakınız Johansen Baber, “Casuistry: between legal concept and social praxis,” *Islamic Law and Society* 2(2), (1995): 135-156.

hın kaynakları ve sağlam fıkhi görüşlere ulaşmak için doğru yöntemler üzerine yapılan fıkhi ve teolojik tartışmalar bağlamında değerlendirilmelidir. Diğer bir deyişle, nesli tükenmiş fıkıh ekollerinin alternatif pozisyonlarına veya Ümmü Varaka hadislerine yapılan atıflar, “kavramların keşfi için bir vitrin” olarak yorumlanabilir.⁶⁵ Bu tür fıkhi kavramlar, imamın nitelikleri (Ümmü Varaka’nın Kur’an bilgisine yaptığı atıf gibi), bir cemaatle kılınan namazın (hem vakit namazları hem de Cuma namazı) geçerliliğinin niteliği ve koşulları etrafında dönmektedir. Ayrıca, Müezzinin rolü, bir cemaat için gerekli katılımcı sayısı ve hatta otorite olarak sultan kavramı, Ümmü Varaka’nın kendi “dâr”ında “ev sahibi” olarak otorite alanı içinde imamlık yaptığı gibi görülebilir.⁶⁶

Sonuç

Bu tür belirsiz metinsel kanıtlardan nasıl yararlanılabilir? Kadın-erkek karışık bir cemaate kadınların imamlığının çeşitli yorumları, Amina Wadud’un ve kendisinden önce ve sonra diğer Müslüman kadınların imamlığı ile ilgili çağdaş tartışmalara yeterince yansıtılıyor mu?⁶⁷

65 Bkz. Norman Calder, “Law”, *Norman Calder: Interpretation and Jurisprudence in Medieval Islam*. ed. Javad Mojaddedi ve Andrew Rippin (Aldershot: Ashgate Variorum, 2006), bölüm iii, 983.

66 Bu bağlamda, Calder, Norman, “Friday prayer and the juristic theory of government “dan alıntılanan “bir adam kendi sultanında (yani yetki alanında) bir adama [namazda] imamlık yapamaz” şeklindeki nebevî hadise bakınız: Sarakhsî, Shirâzî, Mâwardî,” *Norman Calder: Interpretation and Jurisprudence in Medieval Islam*, bölüm xiii, 43.

67 Bkz. 2006 yılında Marsilya baş müftüsü Sohaib BenCheikh’in önünde namaz kıldıran Pamela Taylor (<http://www.wluml.org/node/2843>) veya aynı yıl Cambridge, Mass’ta kadın-erkek karışık bir cemaate imamlık eden Nakia Jackson (hutbesinin metni için bkz. http://progressiveislam.org/nakia_jacksons_eid_khutba) ve son olarak Haziran 2010’da Kanadalı Müslüman doğumlu yazar ve hak aktivisti Raheel Raza Oxford, İngiltere’de karma bir Cuma cemaatine

New York'ta 2005 yılında gerçekleşen namaz sonrasında ortaya çıkan iki temel görüş, bilimsel ve dengeli bir yaklaşımın eksikliğiyle tanımlanmıştır. Kadın imamların destekçileri, özellikle Kuzey Amerika'dan aktivistler, feministler ve ilerici Müslümanlar, Ümmü Varaka hadisinin ilk ifadelerine odaklanma eğilimindeydi ve hadisin bağlamını (hadisin rivayet edildiği açıkça ifade edilen tarihsel bağlam veya hadisin derlenme ve düzenlenme bağlamı da dahil olmak üzere) dikkate almadan yorumlama eğilimindeydiler. Bu hadisi, Ümmü Varaka'nın kadın-erkek karışık bir cemaate imamlık yaptığının bir kanıtı olarak yorumladılar; bazı çağdaş araştırmacılar, Nevin Reda gibi, bu cemaatin sadece bir evle sınırlı olmadığını, aynı zamanda bulunduğu konumla sınırlı olduğunu (dâr teriminin başka bir anlamı) belirtiyorlar.⁶⁸ Muhafazakâr bir bakış açısının temsil eden Mısırlı hukuk âlimi/müftü Yûsuf el-Karadâvî, daha dengeli ve kapsayıcı bir perspektif sunmuştur.⁶⁹ Kadın imamlara karşı çıkanlar ise genellikle hadis seçiminde oldukça seçici davranmış ve şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Ümmü Varaka'nın kadınlara imamlık yapmasıyla ilgili Dârekutnî'nin ikinci hadisini tercih etmişlerdir.

Ve daha geniş olarak, bu teorik pozisyonlar, bazı ülkelerdeki (Birleşik Krallık'taki bazı cemaat camileri dahil) kadınların camilere tam erişimine izin verilmemesi uygulamasıyla nasıl ilişkilendirilebilir? Kadının önderliği ve kadın imamlar

imamlık etmiştir (<http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/first-woman-to-lead-friday-prayers-in-uk-1996228.html?action=Popup>).

68 Nevin Reda, "Women leading congregational prayers" Kanada Müslüman Kadınlar Konseyi'nin web sitesinde www.ccmw.com/documents/WomenLeadership.doc, 5 (Ocak 2005 tarihli).

69 Mısır müftüsü el-Karadâvî'nin http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?cid=1119503549588&pagename=IslamOnline-English-Ask_Scholar/FatwaE/FatwaEAskTheScholar adresindeki açıklamalarına bakınız.

konusundaki tartışmalar, ilerici çevreler dışında herhangi bir etki yarattı mı? Gerçekten de o zamandan bu yana, Müslüman temsilcilerin cinsiyete dayalı dışlanma ya da kadınlar için camilerdeki ibadet olanaklarının yetersizliği gibi konularda artan baskı altında oldukları gözlemlenmiştir. Aktivistler, feministler ve ilerici Müslümanlar için sembolik bir adım, 2004-2005 yıllarında “Camilerde Kadınlar için İslami Haklar Bildirgesi”nin formüle edilmesi olmuştur. Aynı zamanda, Kuzey Batı Çin’de uzun süredir var olan sadece kadınlara özel camilerden bahsetmeksizin, Türkiye, İran, Fas, Almanya ve Tamil Nadu gibi farklı bölgelerde, sadece kadınlardan oluşan cemaatler için de kadın imamların sayısının ve kadın imamlara duyulan ihtiyacın arttığına dair kanıtlar artmaktadır.⁷⁰

Gerçekten de kadın imamların kadın-erkek karışık cemaatlere önderlik ettiğine dair bir vaka var mıdır? Şu ana kadar toplanan ve incelenen kanıtlar, evinin alanı içinde tutulan Ümmü Varaka’nın olası istisnası dışında, bu soruya olumsuz yanıt vermektedir. Belki de Ümmü Varaka, Medine’deki kadının imamlığı geleneğinin son örneğidir, şimdiye kadar benzer bir duruma dair başka bir vaka rivayet edilmemiştir. Bir erkeğin bir kadın tarafından namazda yönetilmesi gibi varsayımsal bir

70 Örneğin Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığının 2002 yılından bu yana Almanya’nın 3 milyonluk Müslüman nüfusuna vaaz vermek ve camilerde namaz kıldırarak üzere gönderdiği kadın ve erkek din görevlilerinin artan eğitimine bakınız (<http://www.dw-world.de/dw/article/0,,3769359,00.html>; http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-307/_nr-34/_p-1/i.html); Çin’de uzun zamandır süregelen sadece kadınlara özel cami geleneğine ilişkin akademik çalışmalar ve medyada yer alan haberler, örneğin bkz. Maria Jaschok, *The History of Women’s Mosques in Chinese Islam* (Richmond: Curzon, 2000) ve Hindistan’ın güneyindeki Tamil-Nadu eyaletinde sadece kadınlara özel cami talepleri için bkz. (http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/south_asia/3429695.stm 2004 tarihli ve Sharifa Khanam, *Tamil Nadu Muslim Women’s Jamaat: Who Are We And What Do We Do?* In <http://www.mazefilm.de/dokupdf/khanum.pdf>).

durumla ilgili fıkhi tartışmalar, fıkhi muhakeme ve alternatif fıkhi pozisyonlar hakkında bilgi sahibi olma konusunda egzersiz niteliği taşımaktadır. Bu tartışmaların teorik boyutu, orta çağ kaynaklarında kadınların Cuma namazına katılımlarını dahi caydıran ifadelerin giderek daha fazla yer almasıyla gün yüzüne çıkmaktadır. Günümüzde bazı Batı ve İslam ülkelerinde kadınların camilere gitmesini engelleme uygulaması devam etmekte ve bu uygulama giderek artan sayıda Müslüman kadın ve erkeğin ciddi muhalefetine merkezinde yer almaktadır. Bu uygulama, bazı cesur ancak henüz marjinal çağdaş örneklerde kadın imamların erkeklere namaz kıldırıldığı gerçeğiyle tezat oluşturmaktadır.

Kaynakça

- Ebü Dâvûd, es-Sünen (*Cem'u Cevâmii'l-Ehâdis*, Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000.
- Adang, Camilla. "The beginnings of the Zâhirî madhhab in al-Andalus." *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution and Progress*, ed. Peri Bearman ve diğerleri, 117–125. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.
- Arberry, Arthur John. *The Koran Interpreted*. London: Oxford University Press, 1964.
- Asad, Muhammad. *The Message of the Qur'ân*. Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980.
- Baber, Johansen. "Casuistry: between legal concept and social praxis," *Islamic Law and Society* 2(2), (1995): 135–156. doi:10.1163/1568519952599349
- Bakhtiar, Laleh. *The Sublime Quran*. Chicago, IL: Kazi, 2007.
- el-Bustânî, Karam, en-Nisâu'l-Arabiyyât. Yer yok: Dâr Mârûn 'Abbûd/Dâr Jayl???, 1979. Calder, Norman. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

- . Norman Calder: *Interpretation and Jurisprudence in Medieval Islam*. Ed. Javad Mojaddedi and Andrew Rippin. Aldershot: Ashgate Variorum, 2006.
- Calderini, Simonetta. "Classical sources on the permissibility of female imāms: an analysis of some ḥadīths about Umm Waraqa." *Sources and Approaches across Near Eastern Disciplines*, ed. Verena Klemm ve diğ. Leuven: Peeters, forthcoming 2011.
- Cortese Delia and Simonetta Calderini. *Women and the Fatimids in the World of Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- ed-Dârekutnî. *Sünenü'd-Dârekutnî ed. Mecdî b. Mansûr b. Seyyid eş-Şûrî*. Beyrut: Dârü'l-İlmiyye, 1417/1996.
- . *Sünenü'd-Dârekutnî*. Kahire: Dârü'l-Maḥâsin, 1966.
- Fierro, Maribel. "The legal policies of the Almohad caliphs and Ibn Rushd's Bidāyat al-Mujtahid." *Journal of Islamic Studies* 10(3), (1999): 226–248. doi:10.1093/jis/10.3.226
- Gauvain, Richard. "Ritual rewards: a consideration of three recent approaches to Sunni purity law," *Islamic Law and Society* 12(3), (2005): 333–393. doi: 0.1163/156851905774608251
- Hammer, Juliane. "Performing gender justice: the 2005 woman-led prayer in New York." *Contemporary Islam* (2010): 91–116, Müslümanlar ve medya üzerine özel sayı. doi: 10.1007/s11562-009-0103-1
- Heffening, W. "al-Muzanî." *Encyclopaedia of Islam* 2. baskı, cilt 7, 822. Leiden: Brill, 1993.
- Hsu, Shiu-Sian Angel. "Modesty" *Encyclopaedia of the Qur'an*, ed. Jane D. McAuliffe, 3, 403–405. Leiden: Brill, 2003.
- İbn A'zam el-Kûfî. *Kitâbü'l-Fütûḥ* Haydarabad: Dâ'iretü'l-ma'ârifü'l-Osmaniyye, 1974. Cilt 7.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Kitâbu'l-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvez Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-ilmîyye, 1995. 8 cilt.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb* Haydarâbâd: Meclis Dâ'iretü'l-ma'ârifü'n-nizâmîyye, 1325–1327.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1988.
- İbnü'l-Cevzî, *Abkâmü'n-nisâ'*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1985.
- İbn Huzayme, Ebû Bekir, es-Sülemî en-Nisâbü'rî, *Sahîb İbn Huzayme*, nşr. Muḥammed Muştafâ al-A'zâmî (Beyrut: El-Mektebu'l-İslâmî, [1390/1970].
- İbn Mâce, *Sünen*, ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî Kahire: Dârü'l-ihyâi'l-kütübî'l-arabiyye, 1953.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *Sünenü'l-Hâfız Ebû Abdullâh*, nşr. Muḥammad Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dârü'l-ihyâ' el-Kütübî'l-arabiyye, 1953.
- İbnü'l-Murtaḏâ, *el-Bahrü'z-zehhâr. el-Menâr fi'l-muhtâr*'da alıntılanmıştır. Beyrut: Mü'essesetü'r-risâle, 1988.
- İbn Kudâme el-Makdisî, Muvaffakü'd-Dîn, *el-Muğnî* nşr. Abdullâh et-Turkî ve A. el-Hulv (Riyâḏ: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1999.
- İbn Rüşd, *Şerhu Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, nşr. 'Abdullâh el-'Abâdî (Kahire: Dârü's-selâm, 1427/2006 3. baskı.
- — —. *The Distinguished Jurist's Primer: a translation of Bidâyat al-mujtahid*. Çev. Imran Ahsan Khan Nyazee, rev. M.A. Rauf, 2 cilt, Reading: Garnet, 1994.
- Junybol, G.H.A. *Encyclopedia of Canonical Hadith*. Leiden-Boston: Brill, 2007.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: the Islamic Text Society, 2003 (1st ed. 1989)
- Katz, Marion H. *Body of Text: The Emergence of the Sunnî Law of Ritual Purity*. Albany: State University of New York, 2002.
- Maghen, Ze'ev. "Close encounters: some preliminary observations on the transmission of impurity in early Sunnî jurisprudence." *Islamic Law and Society* 6,3 (1999): 373-85. doi: 10.1163/1568519991223784
- Meclisî, Muhammed Bâkir, *Biḥâru'l-envâr*, (Beyrut: Mü'essesetü'l-Vefâ, 1983.
- el-Mâverdi, Ebû'l-Hasan Ali, *el-Hâvî el-kebir fî fikhı mezhebi'l-imâmî ş-şâfi ve hüve şerhi muhtasarı'l-Müzenî* nşr. Ali Muhammed Mevvâid ve Âdil el-Mevcûd, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999.

- . *The Ordinances of Government (el-Aḥkāmūs-sultāniyye ve'l-Vilāyātī'd-diniyye'den tercüme edilmiştir)*. Çev. Wafā H. Wahbam. Reading: Garnet, 1996.
- Melchert, Christopher. *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th–10th Centuries CE*. Leiden: Brill, 1997.
- . “Whether to keep women out of the mosque: a survey of medieval Islamic law.” *Authority, Privacy and Public Order in Islam*, ed. B. Michalak-Pikulski ve A. Pikulski, 59–69. Leuven: Peeters, 2006 (Orientalia Lovaniensia Analecta 148)
- . “Traditionists-Jurists and the Framing of Islamic law.” *Islamic Law and Society* 38(3), (2001): 383–406. doi:10.1163/156851901317230639
- el-Mizzī, Cemâleddin, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'ir-ricâl*, nşr. Beşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Mu'essesetü'r-risâle, 1992–.
- Muḥsin Khan, Muḥammad. *The Translation of the Meaning of Sahih al-Bukhari*. Beirut: Dar al-Fikr, nd.
- el-Mukaddesî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Müfliḥ, *Kitâbü'l-furû'*, nşr. Ferrâc, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1967.
- el-Müzenî, Ebû İbrahim İsmâîl, *Muhtasarü'l-müzenî fî furûş-şâfi'iyye*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Şâhîn, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998.
- Pickthall, Mohammed Marmaduke. *The Glorious Koran*. London: Allen and Unwin, 1976.
- al-Qāḍî al-Nu'mân. *The Pillars of Islam: Da'aim al-Islam of al-Qadi al-Nu'man*. Çev. Asaf A. A. Fyzee, I.K.H. Poonawala tarafından şerh edilmiştir, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Robson, James. “The transmission of Ibn Majah's 'Sunan.'” *Journal of Semitic Studies*, 3(2) (1958): 129–141. doi:10.1093/jss/3.2.129
- el-Şafadî, Halîl ibn Aybak, *A'yânü'l-aşr ve i'vânü'n-naşr* (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1998. Cilt 3.
- Al-Şan'anî, Abû Bakr 'Abd al-Razzâq ibn Hammâm. *al-Muṣannaḥ*. Ed. Ḥabîb al-Raḥmân al-A'zâmî. Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1971. Cilt 3.
- Sanders, Paula. “Gendering the ungendered body: hermaphrodites in Medieval Islamic law.” *Women in Middle Eastern History*, ed. Nikki R. Keddie and B. Baron, 74–95. New Haven, CT: Yale University Press, 1991.

- Şâfiî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdris, *Kitâbü'l-ümm*, nşr. Bûlâk ed. Kairo: 1321/1903.
- Sonbol, Amira. "Rise of Islam: 6th to 9th century." *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*, ed. Joseph Suad, 1, 3–9. Leiden: Brill, 2003.
- al-Tabarî. *The History of al-Tabarî (Ta'rihu'r-rusul ve'l-mülûk): an annotated translation*, 22 "The Marwānid Restoration" çev. Everett K. Rowson. New York: State University of New York Press, 1989.
- es-Sa'lebi, Abdülvehhâb b. Ali el-Bağdâdî el-Mâlikî. *el-İsnâf 'alâ nüketi mesâilil-hilâf*, nşr. el-Habîb b. Tâhir. Beyrut: Dâr Ibn Hâzm, 1420/1999. 2 cilt.
- Turki, Abdel Magid. "al-Zâhiriyya." *Encyclopaedia of Islam* 2. baskı, cilt 11. 394–345. Leiden: Brill, 2002.
- Ukeles, Raquel M. "When the law is personal: the authority of fiqh in Western Muslim debates regarding women imâms." *Islamic law facing the challenges of the 21st century* Uluslararası Konferansı'nda sunulan tebliğ, Kudüs, 19-21 Ekim 2009.

MİRAS PAYLAŞIMI HER DURUMDA ERKEĞE İKİ, KADINA BİR PAY MIDIR?¹



Prof. Dr. Mehmet Okuyan

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı
Öğretim Üyesi

Kadınlara mirastan pay verilmesi konusuna değinmeden önce konuyla ilgili ayetlerin indirildiği dönemde mirasla alakalı olarak cahiliyedeki durum hakkında bilgi vermek gerekir. Bu yüzden konuyu Râzî'nin dilinden aktarmak istiyoruz.

“Bil ki cahiliye halkı şu iki şey sebebiyle birbirlerine vâris oluyorlardı: ‘Nesep ve sözleşme.’ ‘Nesep’ bakımından birbirlerine vâris olma noktasında küçük çocuklara ve kadınlara miras vermiyorlardı. Onlar ancak, at üzerinde savaşıyor ve ganimet elde eden erkek akrabaları mirasa sahip kılıyorlardı. ‘Sözleşme’ yönünden birbirlerine varis olmalarına gelince, bu da ‘anlaşma’ ve ‘evlat edinme’ ile gerçekleşiyordu. Cahiliyede bir kimse bir başkasına ‘Kanım kanın, canım senin canın. Sen bana, ben de sana vâris olurum. Sen beni kollarsın, ben de seni’ derdi. Onlar bu şekilde bir sözleşme yaptıklarında, onlardan hangisi diğerinden önce ölürse, sağ kalan için, ölünün malından daha önce şart koşulmuş olan şey gerçekleşirdi. Araplardan herhangi bir

1 Bu metin Prof. Dr. Mehmet Okuyan'ın henüz yayınlanmamış tefsir notlarından alınmıştır.

kimse, başkasının oğlunu evlat ediniyordu. Böylece bu çocuk babasına değil de o kimseye nispet ediliyor ve o kimseye vâris oluyordu. Bu evlat edinme de anlaşma çeşitlerinden birisiydi.”

“Yüce Allah Hz. Muhammed’i peygamber olarak gönderince, o, ilk başlarda Arapları cahiliyedeki adetleri üzere bırakarak onlara dokunmadı. Âlimlerden şöyle diyenler de vardır: Aksine, Yüce Allah onları bu âdetleri üzere bıraktı da ‘Her biri için baba ve ananın, yakın hısımların terikelerinden de vârisler yaptık’² buyurdu ki bundan maksat da nesep yönünden birbirlerine varis olmalarıdır. Daha sonra Yüce Allah, ‘(Akd ile) yeminlerinizin bağladığı kimselere de hisselerini verin’³ buyurmuştur ki bundan maksat da anlaşma sebebiyle birbirlerine vâris olmalarıdır...”

“İslâm’da insanların birbirlerine vâris olma sebeplerine gelince şunu söyleyebiliriz: Biz, İslâm’ın ilk yıllarında anlaşma ve evlat edinme yoluyla insanların birbirlerine vâris olma yolunu benimsediğini zikretmiştik. Ayrıca buna şu iki hususu da ilâve etmiştik: İlki ‘Hicret’dir. Buna göre hicret eden kimse, her ne kadar (nesep yönünden) yabancı olsa dahi, diğer muhacir ile çok sıkı ilişki içine girdiği için ona vâris oluyor, akrabası olsa dahi muhacirden başkası ona vâris olamıyordu. İkincisi ise ‘Kardeşlik’ yani *mu‘âhât*’dir. Hz. Peygamber, ashâbtan her iki kişi arasında bir kardeşlik kurmuştu. Böylece bu da onların birbirlerine vâris olmalarına sebep teşkil etmişti. Daha sonra Yüce Allah, ‘Hısımlar, Allah’ın kitabınca birbirine daha yakındırlar’ şeklindeki Enfâl 8/75. âyetiyle bu Peygamberî uygulamayı kaldırmıştır. İslâm dinindeki veraset sebepleri sonuçta

2 Nisâ’ 4/33.

3 Nisâ’ 4/33.

üçtür: Bunlar ‘Nesep’, ‘Nikâh’ ve ‘Velâ’ olarak belirlenmiştir.”⁴

Bu genel bakışı aktardıktan sonra şimdi de Nisâ 4/11’de geçen “ikiye bir oranı”yla ilgili cümleyi tahlil edebiliriz.

“يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيْنِ” Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe, kadının payının (yaklaşık) iki misli gibi (miras vermenizi) emreder.” Burada mirasla ilgili “ilk” hüküm zikredilmektedir. Yüce Allah Nisâ’ 4/7. âyetinde, atalardan kalan mirasta erkek ve kadınların birer payı olduğunu şu şekilde beyan etmektedir:

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا “Gerek azından, gerek çoğundan belirlenmiş bir hisse olmak üzere, ana babanın ve yakınların bıraktıklarından erkeklere bir pay vardır; ana babanın ve yakınların bıraktıklarından kadınlara da bir pay vardır.”

Yüce Allah, sosyal hayatın en önemli unsurlarından birisi olan yetimlerin mallarıyla ilgili detaylı bilgiler verdikten sonra, bu defa sözü yine toplumsal hayatta özellikle aile hayatında çok önemli bir yer tutan mirasla ilgili konuya getirmektedir. Bu âyetin mesajı Nisâ’ 4/32-33. âyetlerle yakından ilgilidir.

a) Bu âyetin nüzul sebebi olarak İbn Abbâs kaynaklı şöyle bir olay nakledilmektedir: “Evs b. Sâbit el-Ensârî, geriye üç kız ve bir hanım bırakarak ölmüştü. Vâsileri olan amcaoğullarından Süveyd ve Arfece isminde iki adam gelip Evs’in malına el koymuşlardı. Bunun üzerine Evs’in hanımı Hz. Peygamber’e gelip, durumu ona arz ederek vâsi olan bu iki kişinin kendisine de kızlarına da hiçbir mal vermediklerini söylemişti. Hz. Peygamber de ona, ‘Haydi evine git, ben Allah’ın senin bu

4 Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, IX, 203.

işin hususunda ne buyuracağını bekleyeyim' demişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber'e bu âyet nazil oldu ve erkeklerin de kadınların da mirastan payları olduğunu bildirdi. Fakat Yüce Allah bu âyetle payların ne kadar olduğunu beyân etmedi. Bundan dolayı, Hz. Peygamber o iki *vâsî*'ye haber gönderek 'Evs'in malından hiçbir şeye dokunmayınız' demişti. Daha sonra Yüce Allah'ın Nisâ' 4/11-12. âyetleri nazil oldu ve böylece kocanın ve kadının hisselerinin miktarı belirtilmiş oldu. Bunun üzerine, Allah'ın Rasûlü o iki *vâsî*'ye Evs'in hanımına mirastan sekizde bir hisse verip kızların hisselerini ellerinde tutmalarını emretmişti. Daha sonra da Hz. Peygamber onlara kızların hisselerini de kızlara vermelerini bildirmiştir. O iki *vâsî* de onların hisselerini kendilerine vermişti.”⁵

b) Bu âyet hakkında iki yorum yapılması muhtemeldir:

1. Genelde kabul edildiği üzere, âyetin mesajına eğer nüzul sebebi rivayetinden bakacaksak, bu naklettiğimiz olay da eğer sahihse o zaman şunları belirtebiliriz: Arap toplumunda kadınlara ve kızlara mirastan hiçbir pay verilmiyordu. Yüce Allah Kur'an vahyi ile bu konuda büyük bir devrim yapmış ve kadınların da kızların da mirastan paylarının bulunduğu hükmetmiştir. Bu yaklaşıma göre âyetle sözü edilen *nasîb* kelimesi herhangi bir şekilde belirlenmiş bir oran içermemekte, bunun tam anlamıyla oran olarak ne anlama geldiği ise 11-12. âyetlerde ayrıntılı olarak ele alındığı ifade edilmektedir.

11. Âyetin mesajına nüzul sebebi rivayetlerinden bağımsız olarak bakıldığında ise şunları belirtebiliriz: Yüce Allah ana-babanın ve yakınların geride bıraktıkları her ne varsa erkeklerin olduğu gibi kadınların da aynı payı almasını âyetle

5 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, s. 216; Semerkandî, *Bahru'l-'Ulûm*, I, 283; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, IV, 262; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 466; Râzî, *age.*, IX, 194.

hükme bağlamış, böylece çok büyük bir haksızlığın ortadan kaldırılmasını da sağlamıştır.

Kur'ân'da 20 kez⁶ geçen نَصِيب *nasīb* kelimesi “pay”, “hisse” manasına gelmekte, konu olumlu bir içerik arz ettiği için bu hisse “sevap payı” olarak kabul edilmektedir. Âyet metninden anlaşıldığına göre ana-baba ve yakınlar ölüp geçtikten sonra, onların geriye bıraktıkları şeylerden erkekler için bir نَصِيب *nasīb*, aynı kelimeyi kullanarak kadınlar için de bir نَصِيب *nasīb* yani “pay”, “hisse” olduğu bildirilmekte, bir anlamda bu tür mirasta erkekle kadının eşit pay almaları gerektiği hükme bağlanmak istenmektedir.

Bazı âlimlerimiz buradaki *nasīb* denen “pay” ın yani miras oranının ne kadar olacağının Nisâ' 4/11 ve 12. âyetlerde belirlendiğini beyan etse de bizi buna mecbur eden bir durum olmadığı için özellikle “ana-baba ve yakınların geride bıraktıkları mal” ın bölüşümünde erkek ve kadın ayırımı yapmadan eşit dağıtım yapılmasının Kur'ân'a aykırı bir uygulama olmayacağı kanaatindeyiz. Çünkü bu aynılıkta göz önünde tutulan şey, bu malın kazanılmasında mirastan pay alacak kişilerin hiçbir katkısının bulunmamasıdır. Nisâ' 4/11 ve 12. âyetlerde ise baba sağ iken çocuklarına miras dağıtımı yapmasından söz edilmektedir ki muhtemelen malın kazanılmasında erkek çocukların katkısı nedeniyle fazla almaları hükme bağlanmış olabilir.⁷

2. مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا “Gerek azından, gerek çoğundan belirlenmiş bir hisse (ayrılmıştır).” Yüce Allah ana-baba ve yakınların geriye bıraktığı mallar ister az isterse çok

6 Bakara 2/202; Âl-i İmrân 3/23; Nisâ' 4/7, 32, 33, 44, 51, 53, 85, 118, 141; Enâm 6/136; Arâf 7/37; Hûd 11/109; Nahl 16/56; Kasas 28/77; Mü'min 40/47; Şûrâ 42/20.

7 Bu yorumu Prof. Dr. Bayraktar Bayraklı hocama borçluyum.

olsun, ne bırakıldıysa belirlenmiş bir payın erkek ve kadın her iki taraf için de söz konusu olduğunu bildirmektedir. Nisâ' 4/118'de de geçen نَصِيًّا مَفْرُوضًا *nasîben mefrûdan* ifadesi orada konu şeytanla ilgili olduğu için “belli bir pay” manasına gelmektedir. Yorumunu yapmakta olduğumuz âyette ise bu tamlama “belli, belirlenmiş, şekillenmiş pay, hisse” manasına geldiği gibi “farz kılınmış” anlamını da içermektedir. Dolaşısıyla burada sözü edilen miras paylarının Yüce Allah'ın farz kıldığı bir paylaşım olduğu, mutlaka uygulanması gerektiği ifade edilmiş olmaktadır.

Konuyla ilgili Nisâ 4/7. ayette verilen bilgileri tahlil ettikten sonra Nisâ 4/11'deki cümleyi inceleyebiliriz. Kişiye kendi atalarından kalan mirasta kadın-erkek herkese aynı payın verileceği belirtilmiş olmaktadır. Buna karşılık kişinin kendi çocuklarına bırakacağı mirasla ilgili bir paylaşımı ele almaktadır. Buna göre, vahyin indirildiği dönem itibarıyla kadına mirastan hiçbir pay verilmediği gerçeğinden hareketle, kız çocuklarına erkek çocukların payının yarısı kadarı da olsa verilmesi hükmü bir devrimdir. İlk defa kadınlar ve kız çocukları maldan ve mirastan pay almaya başlamışlardı. Nitekim Nisâ' 4/32'de de belirtildiği gibi, erkeklerin kazançlarından bir payı olduğu gibi kadınların da kazançlarından bir payının olduğu ilkesi getirilmiştir. Meseleye sadece buradan bile bakılsa yeterlidir.

Konu istismar edildiği için bu “ikiye bir” oranıyla ilgili başka bazı noktalara daha değinmek istiyoruz. Buradaki “yarı yarıya oran”dan maksat, “erkek çocukların servet kazanılmasında babalarına yardım etmeleri”, “yaşlılıklarında ana-babaya bakmaları”, “ticaret yoluyla servet elde edilmesine bedensel manada katkı vermiş olmaları” muhtemel sebepler olarak zikredilebilir. Bu arada Nisâ' 4/34'te “insanların birbirinden bazı

noktalarda farklı ve bazı noktalarda birbirinden üstün kılınması”, dahası “erkeklerin harcamalarda bulunmakla anılması” göz önüne alınınca, buradaki “ikiye bir oranı”nın mantığı hakkında bir kanaat sahibi olunması mümkündür.

Eğer kız çocukların durumu erkeklere göre çok daha sıkıntılı ise yani bu “ikiye bir” oran sonucunda bir mağduriyet söz konusu olacaksa, o zaman Bakara 2/180’deki vasiyyet hükmü gereğince onlara mirastan önce belli bir miktar vasiyyette bulunulmasının önünde hiçbir engel yoktur. Dahası, meseleye “adaletin sağlanması” noktasından bakılması gerektiği için, hem mirastan önce vasiyyetin yapılması sayesinde buradaki denge sağlanabilir; hem de Bakara 2/177, 215 ve İsrâ’ 17/26 gibi âyetlerde zikredildiği üzere, mağdur tarafa belli ölçülerde infakta bulunulabilir. Böylece dağılımda yaşanabilecek herhangi bir mağduriyet, gözlemlenebilecek herhangi bir denge sıkıntısı adaletin sağlanması temel ilkesinden hareket edilerek giderilebilir.

Bu arada unutulmamalıdır ki, Kur’ân’da kadına yönelik miras, ayrıca mal ve servet kazanabilme imkânının verilmesi bir başlangıç ve asgari bir sınır olarak da kabul edilebilir. Buna göre, mirasın ikiye bir oranını asgari bir oran olarak görüp kızlara da erkekler kadar mirastan pay verilmesi, âyetlerde verilmek istenen hükmün bir başka yorumu ve anlaşılma biçimi olabilir. Bu arada Nisâ’ 4/12’de zikredilen “kelâle” ile ilgili miras paylaşımında ölen kişinin bir erkek ve bir kız kardeşi varsa onların her birine eşit olarak “altıda bir” miras payının verilmesi de bu noktada erkek ve kız miraslarında göz önünde tutulması gereken hususlardandır.

Kur’ân’ın dedikleri meydandadır; ancak dediklerinden hareketle demek istediklerinin bulunduğu da unutulmamalıdır.

Çok eşliliğin uygun görülmemesi, kölelik ve cariyeliğin sona erdirilmesi noktasındaki mesajları da bu çerçevede düşünebiliriz, yorumlayabiliriz. Her konuda olduğu gibi bu konuda da gerçeği Yüce Allah bilmektedir.

Konuyla ilgili olarak yapılan bir yoruma burada özellikle yer vermekte yarar görmekteyiz:

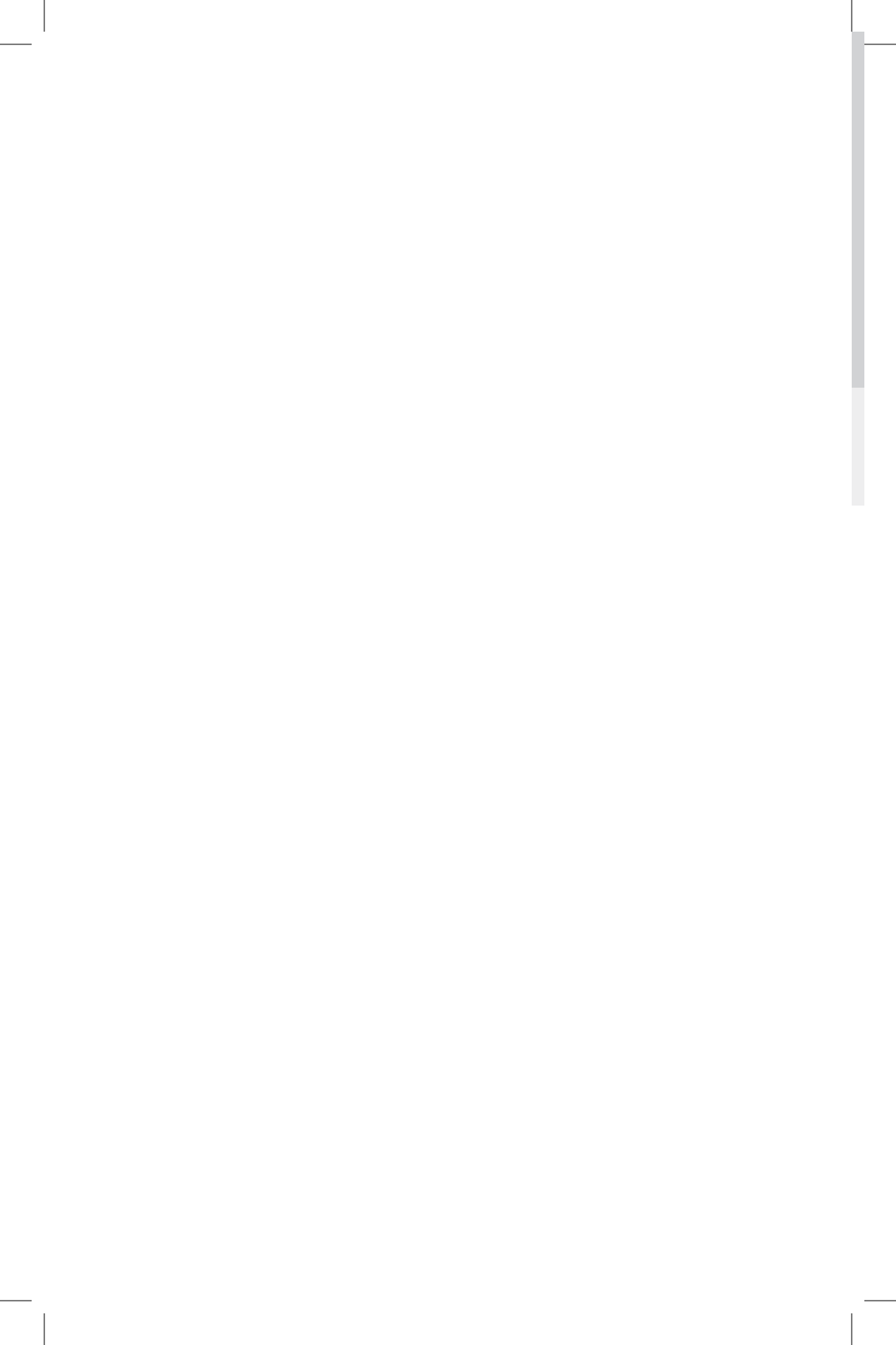
“Bu oranın *hadd-i ednâ* (en aşağı sınır) mı, *hadd-i âlâ* (en yüksek sınır) mı veya *hadd-i mutlak* (asla değiştirilemez oran) mı olduğu;

- 1) miras oranlarının düzenlenmesinde ilâhî maksadın ne olduğuyla;
- 2) vahyin teşri yönüyle;
- 3) hükmün illete mebni olup olmadığıyla alâkalıdır.

Miras oranlarında ilâhî maksat ilk âyetin de delâlet ettiği gibi adalet ve hukukun tecellisi için kulluk ve insanlık sorumluluğunu yerine getirmedir. Mirası ellerinde tutan kadınlar değil erkeklerdir ve âyette onlar sorumlu davranmaya davet edilmektedir. “Kadına az ya da çok mirastan pay verin” diyen 7. âyet, bu hükmün teşri yönünün azdan çoğa doğru olduğunu gösterir. 32. âyetteki *iktisâb* (*kazanma*) bizce hükmün illeti olarak okunmalıdır. O günkü gelir kalemlerinin başında savaş ganimetleri, diyet ve kan bedeli gelir. Bunlar erkekler yoluyla kazanılır. İkiye bir oranını müminlerin annesi Ümmü Seleme de illete dayalı bir hüküm olarak okur ve bunu şöyle ifade eder: ‘Erkekler savaş yapıyorlar fakat kadınlar savaşıyor; sonuçta bize de mirasın ancak yarısı düşüyor.’ Bu durumu, bu âyetin inişinden sonra yaşanan şaşkınlıktan da anlıyoruz. Taberî’nin nakline göre biri Rasûlullah’a gelir ve der ki: ‘Ya Rasulallah, kıza yarım mı verelim? Kız ata bile binemez, savaşıyor.’ **Bütün**

bu veriler ışığında bu oranın hadd-i mutlak olmadığı, en yüksek sınırı değil en aşağı sınırı oluşturan illete mebni bir oran olduğu sonucuna varılır. Gerek miras oranlarının illet, hikmet ve maksadını anlamaya yönelik bu yorumumuz, gerekse buna benzer meseleye yeni bir açılım getiren daha başka yorumlarımız, sadece murâd-ı ilâhîyi anlama çabamızın bir ürünü olarak anlaşılmalıdır. İslâm'ı çağa uydurma veya uyarlama gibi bir derdimiz yoktur. Böyle bir yaklaşım sağlıklı da değildir.”⁸

8 Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 147'de 5. not.



KADINA YÖNELİK ŞİDDETİN MEŞRÛİYETİNİ (!) KUR'ÂNÎ BİR TEMELDE (NİSÂ SÛRESİ 4/34. ÂYET) ARAMAK



Tuğba GÜNAL

Dr. Arş. Gör. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı
tgunal@ankara.edu.tr

*Ey tanrıların kudretlisi ve büyük tanrıların kaderi,
Eğer sizin intikamınızı alacaksam,
Tiâmat'ın hakkından gelip sizi kurtaracaksam,
Bir meclis kurun ve bana şanlı bir kader tayin edin,
Ubşu'ukinna'da da rahat oturun!
Artık sizin değil benim sarf ettiğim sözler kader olsun!*

İnsanlık tarihi, aklî ve ahlâkî amaçsallık bakımından irde-
lendiğinde karşımıza şu tablo çıkmaktadır: İnsanın, “olan”
konusundaki hoşnutsuzluğunu, “olması gereken” yönündeki
çabasıyla giderme kararlılığı; tarihi, bir sonraki nesle miras bı-
rakılacak gerçek bir tarih yapmaktadır. Yukarıda *Bâbil Yaratılış
Destanı*'ndan alıntılanan pasajda¹ kaderin; yani yaşanan gerçek
tarihin; akıl, bilgi ve hikmetle tayin edilmesi gerektiğini dile
getirerek kötülük ve ilkesizlikle çevrelenen “olan”a direnen
ve “olması gereken”i talep eden (*Artık sizin değil benim sarf
ettiğim sözler kader olsun!*) bir bağlamın yansımasıdır. İnsanın

1 *Bâbil Yaratılış Destanı –Enuma Eliş-*, Bâbilce aslından çeviren: Selim F. Adalı,
Ali T. Görgü, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2022, s. 19.

olduğu her yerde görülebilecek bu mukavemet (*şabr*), insanın var oluşunu, diğer var oluşlardan ayırmaktadır. Zira yalnızca insan, içinde bulunduğu kalıpla (coğrafya/tarih/kültür/dinî söylem) mutlak kayıtlı değildir; bu kalıbı aşabilir/aşmalıdır ve yeni bir inşada bulunabilir/bulunmalıdır. Zihnî, kavli ve tecrübî edimlerin; yani hem soyut hem de somut yaşantıların barındırdığı doğru-yanlış, iyi-kötü, faydalı-zararlı ve güzel-çirkin ikililerinin ilk kısımlarından yana tavır sergileyebilen; dolayısıyla değer ve değersiz arasında ayrım yapabilen fıtratın bu yönü, “insanı esir alma ihtimali bulunan yerel kültürün aşılmasına imkân sağlamaktadır.”²

Günümüzde “kadın” hakkında konuşmak da *hâlâ* bir kalıbı aşma girişimine tekabül etmektedir.³ Zira insanlık tarihindeki birçok değişime rağmen, kadının mahiyetine ve toplumsal statüsüne ilişkin baskın tasavvurun, varlığını -neredeyse- aynıyla devam ettirdiği görülmektedir.⁴ Şeklen ve tezahüren değişiklik gösterse de kadın konusunun farklı kültürlerdeki bu ortak zemini dikkat çekicidir.⁵ Bu ortaklığın gerekçesi olarak pederşahî

2 Şaban Ali Düzgün, “Coğrafya İnsanın Kaderi Değildir”, *Varoluş Sancısı*, Otto Yayınları, Ankara, 2023, s. 121.

3 Örnek olarak bk. Asım Yapıcı, *Toplumsal Cinsiyet – Din ve Kadın*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2016.

4 Örnek olarak bk. Ayşe Böhürler, Aslıhan Eker, *Müslüman Ülkelerde Kadın Duvarların Arkasında*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2008; *Ortaçağda Kadın*, ed: Altan Çetin, Lotus Yayınları, Antalya, 2011.

5 Kadına yönelik bu ortak zeminin, Müslüman toplumlara özgü olduğunu düşünmek hata verecektir. Kastımız, bu zeminin –kayıtlı olduğu haliyle Antik Yunan’dan Modern dönemlere kadar neredeyse- tüm toplumlarda var oluşudur. Örneğin, Yunan mitolojisine göre Zeus, kızı Athena’yı başından doğurmuştur. Bu kurguyla, kadın rahmi, erkekte başa/beyne referansa dönüştürülmüştür. Bu durum, erkeğin kadına göre ayrıcalıklı konumuna, kadın üzerinde mutlak otoritesine işaretle değerlendirilmektedir. bk. Aeschylus, *The Oresteia*, çev: Alan Shapiro, Peter Burian, Oxford University Press, New York, 2004, s. 174.

kültüre işaret edilebilir. Fakat kanaatimizce bu, yetkin ve kapsayıcı bir saptama olmayacaktır. Zira tarihin/kültürün/kimliğin, -çoğunlukla- *erkek şovenizminin bir tezahürü* olduğuna ilişkin tespit, kadının ilgili söylemlere teslimiyetini zorunlu kılmamakta; varoluş sorumluluğunu ortadan kaldırmamaktadır.⁶ Bu yaklaşımı, iki şekilde gerekçelendirmek mümkündür: a) Kültür, tüm öznelere açıktır. Kültürün oluşumu, öznelere arasında gerçekleşen türlü ağlara bağlıdır. Bir başka ifadeyle kültür, salt “ben”e bağlı olmayan, “sen” ve “o”lar ile birlikte inşa edilen; yani insanın bireysel ve toplumsal egemenliğinin göstergesi olan düşünce ve yaşayış biçimine karşılık gelmektedir. Bu bakımdan bir kültürü okumak, insan(lar)ın kendi(leri)ni nasıl var kıldıklarını görmekle; kültür üzerindeki *etkin-özne* konumlarına şahit olmakla aynı anlama gelmektedir. b) Hem varlığa gelebilme (anne-baba) hem de varlığını devam ettirebilme (toplum) bakımından insan, tabiatı itibarıyla türdeşlerine bağlı/sosyal (*medeniyyün bi’t-ṭab’*)⁷ bir varlıktır. Dolayısıyla insana ilişkin her şey, kültür içinde yapılandırılmaktadır. Bu da insanı kültür karşısında *pasif-nesne* konumuna getirebilmektedir. Bir başka ifadeyle kültür, insanı biçimlendirmekte, kendi tasarımına göre şekillendirmektedir. Bu bakımdan kültürün bir *düzen aracı* olduğu da ifade edilebilir.⁸ Buradan

6 Kadriye Durmuşoğlu, *Kadın: Gelenekleştirilen Dinde Öteki*, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2023, s. 10.

7 bk. Ebû Bekir Râzî, “Kitâbü’t-Tıbbü’r-rûhânî”, *Resâ’ilu Felsefiyye (Opera Philosophica) -cilt: 1-*, nşr: Paul Kraus, Matbaatü Poul Barbey, Kahire, 1939, s. 81-84; İbn Miskeveyh, *Tehzibü’l-aḥlâk ve tathirü’l-a’râk*, Matbaatu Vadi’n Nil, Mısır, 1299, s. 7, 12, 45.

8 İnsan-kültür ilişkisi için krş. Ruth Benedict, *Kültür Örüntüleri*, çev: Mustafa Topal, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 267-294; Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Notos Kitap Yayınları, İstanbul, 2021, s. 216-220; Milay Köktürk, *Kültür Bilimi Yazıları*, Hece Yayınları, Ankara, 2006, 176-177.

hareketle, insan ile kültür arasında; dışlaşma (*externalization*), içleşme (*internalization*) ve nesnelleşme (*objectivation*) şeklinde üç boyutlu diyalektik bir ilişkinin varlığından söz etmek gerekmektedir. Dışlaşma, insanın toplumsal/kültürel olanı belirleme gücüne; içleşme ise toplumsal/kültürel olan tarafından belirlenme yönüne tekabül etmektedir. Bu açıdan kültürün, bir yönüyle insanı yönlendirdiği, kontrol ettiği; diğer bir yönüyle ise nesnelleşmiş insan aktivitesi olduğu söylenebilir.⁹ İnsan ve kültür arasındaki bu diyalektik ilişki, insanın kültürel koşulların zorunlu ürünü olmadığını garanti etmektedir. Bu bakımdan pederşahî kültürün yaygınlığı ve baskınlığı, kadının teslimiyetini gerektiren zorunlu bir yazgı olmaktan çıkmaktadır. Daha da önemlisi, kadının (aslında insanın) var oluşunu gerçekleştirme sorumluluğu, karşısında hiçbir engel tanımamaktadır/tanınamalıdır. Zira kültürün *hakikat* olarak değerlendirilmesi ve *taklit* aracılığıyla nesiller boyu aktarılması; hakikatin, *hareketi* dizginleyen bir araca evrilmesine ve kişisel bir deneyim olmaktan çıkarak *toplumsal mülkiyete* dönüşmesine sebep olmak demektir.¹⁰ Bu ise benliğin ve özgünlüğün yok olması anlamına gelmektedir.

Bu bağlamda Kur'ân'ın, hiçbir ayırım gözetmeksizin hem kadına hem de erkeğe özgün ve müstakil bir değer olarak yaklaştığı ve her bir cinsi özerk-bilinçli-birey olarak değerlendirdiği görülmektedir.¹¹ Bir başka ifadeyle Kur'ân, ne kadını erkek üzerinden ne de erkeği kadın üzerinden ele almaktadır. Zira Kur'ân açısından kadın ya da erkek, salt kadın-erkek ikilisinin bir parçası değildir. Her iki cins de öncelikle *insan* olmaları

9 bk. Peter Berger, *The Sacred Canopy*, Open Road, New York, 1966, 10-38.

10 krş. Adonis, *Kitap, Hitap, Hakikat*, çev: Mehmet Hakkı Suçin, Everest Yayınları, İstanbul, 2022, s. 13-15.

11 K. Durmuşoğlu, *Kadın*, s. 8.

açısından değerlendirmeye konu edilmektedir.¹² İnsanlığın başlangıcını anlatan âyetlerde, yaratılacak varlığın erkek ya da kadın oluşuna değil de “beşer”¹³ ve “halife”¹⁴ oluşuna; ayrıca “yaratılış özünün birliğine/aynılığına”¹⁵ vurgu yapılması bunu göstermektedir. Kadın ve erkek konusunda kültürün *beden/cinsiyet* odaklılığının,¹⁶ Kur’ân’ın *insiyet* odaklılığı merkeze taşınmasıyla revize edildiği görülmektedir. Bu, kadın ve erkeğin; *ayrıcalık*, öncelik veya üstünlük ile değil, şahsiyet ile ilişkili olarak dikkate alındığını göstermekte; kadın ve erkeğin aynı düzlemde konuşulması gerektiğine işaret etmektedir. Çünkü “ben/kadın” ve “sen/erkek” olabilmek, aynı varlık özüne sahip olmayı gerektirmektedir. Birinci tekil şahıs olarak “ben”, ikinci tekil şahıs olarak “sen” ile kurduğu ilişkide, ancak *insan* olma üzerinden bağ kurabilir/kurmalıdır. Zira bu zamirler, şahıs/özne olmayı temele almaktadır. Bir başka ifadeyle zamirler, işaret ettiği kişinin insan bilincinde bir özne olarak yer edinmesi gerektiğinin zeminini kurmaktadır. Bu ise kadın ve erkek arasındaki ilişkide “ben”in, “sen” olanı, tıpkı kendi gibi bir özne olarak kavraması gerektiğini göstermektedir.

Benzer bir durum Allah-insan ilişkisi için de geçerlidir. Zira bir ilişki, -Allah da dahil- her kim tarafından uyarlanırsa

12 Detaylı bilgi için bk. Tuğba Günal, “Ontolojik Statüsü Açısından Kadın”, *Müslüman Kadının Tarihi: Düşünce Müslüman Kadın*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2021, cilt: 3, s. 39-58.

13 Hicr 15/28; Sâd 38/71.

14 Bakara 2/30.

15 Nisâ 4/1; Enâm 6/98; Ârâf 7/189; Zümer 39/6.

16 Detaylı bilgi için bk. Ali Bardakoğlu, “Cahiliye Dönemi’nde Kadın”, *Sosyal Hayatta Kadın*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2005, s. 13-20; İbrahim Fidan, “Cahiliye Şiirinde Kadın İmgesi”, *Dini Araştırmalar Dergisi: Kadın Özel Sayısı*, 2016, cilt: 19, sayı: 49, s. 293-320; Nihal Şahin Utku, “İslâm Öncesi Arap Toplumunda Kadın”, *Müslüman Kadının Tarihi: Tarihte Müslüman Kadın*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2021, cilt: 1, s. 13-38; ayrıca bk. Aliye Çınar, *Dinin Dönüşümü: İslamcılıktan Muhafazakârlığa Dinin Öyküsü*, Köprü Kitapları, İstanbul, 2019, s. 37-42.

uyarlansın, var olduğu andan itibaren salt bir tarafın kendine ait değildir. Bu, *ilişkinin* mahiyetinin zorunlu sonucudur. Çünkü bir ilişki, -en az- iki özne arasında gerçekleşir, iki özne aracılığıyla üretilir ve iki özne ile sürdürülür.¹⁷ Kur'ân'dan anladığımız kadarıyla, Allah da insanı bir özne olarak tanımakta ve öncelikle *insan* ile ilişki kurmaktadır. Allah-insan arasına yerleştirilen bu ilke, Allah-kadın ve Allah-erkek arasındaki ilişkinin temel belirleyenisidir. Bir başka ifadeyle Allah, ilişkinin ilkesini, öncelikle türle (insan) ilgili belirlemektedir. Bu temel ilke, cins (kadın-erkek) ile kurulacak ilişkide de değişmemektedir. Burada şu soru sorulabilir: *Bu durumda kadın ve erkek aynîleştirilmiş olmuyor mu?* Kanaatimizce bu, kadın ya da erkeği aynîleştirmek, cinse ait farklılıkları indirgemek anlamına gelmemektedir. Kur'ân'ın vurgusunun kadın ve erkeği “aynı”ya dönüştürmek olmadığı açıktır. Burada vurgu, kadın ve erkeği algılama ve anlamlandırmada önceliği ve *ilkeyi* belirlemeye dönüktür.

İnsan olmayı ve şahsiyeti temele alan bu öncelik, Nisâ sûresinin 34. âyetini anlamada da ilke olarak belirlenmelidir. Bu durumda âyetle ilgili yapılacak yorumlar, *kültürün kadına bakışı* ile sınırlanmaktan kurtarılarak *Kur'ân'ın insana, aile kurumuna, kadın ve erkeğe bakışı* temelinde anlamlandırılacaktır. Bu sayede, –herhangi bir istisna olmaksızın- geleneksel söylemin, âyete ve âyette geçen her bir kavrama, kadının kültürel değer(sizli)ğini merkeze alarak getirdiği yorumların,¹⁸ bir

17 krş. Luce Irigaray, *Başlangıçta Kadın Vardı*, çev: İlknur Özallı, Melike Odabaş, Fol Yayınları, Ankara, 2022, s. 21.

18 Bu doğrultuda, âyeti anlamada merkez rol teşkil eden *nüşûz* ve *darb* kelimelerinin, her bir aşırıda öne çıkan müfessirlerin eserlerindeki anlam zemini üzerinden yapılan dakik bir çalışma için bk. Hanefi Şola, “En-Nisa 4/34. Ayeti Bağlamında “Nuşûz” ve “Darb” Kelimelerinin Anlam Kronolojisi”, *MECMUA*:

referans noktası olarak değerlendirilemeyeceği de görülecektir. Zira Nisâ 34 ve 35. âyetler birlikte okunduğunda, ifadelerdeki vurguların, kadın ya da erkeğin özel nitelik ve görevlerinin dökümüne yönelik değil, aile kurumunun devamlılığını sağlamaya yönelik olduğu görülmektedir. Bu bakımdan;

- a) *Ḳavvâm* olma, özü itibarıyla sağlam, dinamik ve nitelikli ilgiye ve aile kurumunun sağlıklı işleyişini temine dayanan bir ilişkinin var edilmesine işaret etmektedir. Dolayısıyla kavvâmlığın yönü, erkeğin kendisine değil, aileye dönüktür. Bu sebeple âyette belli gerekçelere dayandırılmıştır. Bu doğrultuda kavvâm olma, erkeğe ait zâtî bir niteliğe tekabül etmemektedir.
- b) *Faḍl* olma, aynı cinsten/özden yaratılan varlıkların, *ontolojik olarak* birbirlerinden üstün veya öncelikli olmayacakları mantıkî ilkesi gereği, salt erkeğe verilmiş bir ayrıcalık olarak okunmaya uygun değildir. Zira aynı kategorik düzlemdeki varlıklar arasında hiyerarşik bir düzenlemenin varlığını kabul etmek, ilgili kategorideki kimi varlıkların, yaratılış açısından tabiatının gereklerinden mahrum bırakıldığı anlamına gelecektir. Bu ise ilahî adalet gereği mümkün değildir. Bu bakımdan *Faḍl*, -Kur'ân'daki diğer kullanımları da dikkate

Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, yıl: 6, sayı: 12, s. 149-176. Ayrıca ahlâk eserlerinin mütemmim bir cüzü olarak görülen *siyâsetü'l'tedbiru'l-menziel* (ev idaresi) bölümlerinde de bu yaklaşımı görmek mümkündür. Ev idaresinin bütünüyle erkeğe verildiği, kadının ise yönetilmesi ve yönlendirilmesi gereken biri olarak görüldüğü örnek metinler için bk. Adudüddin el-İcî, *Ahlâku Adudüddin*, çev: İlyas Çelebi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2015, s. 62-67; Nasirüddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev: Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 199-206; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, sad: Murat Demirkol, Fecr Yayınevi, Ankara, 2016, s. 295-327.

alındığında¹⁹, birbirinin alternatifi değil, tamamlayıcısı olarak konumlandırılan *farklılıkların* ifadesidir.

- c) *Kânitât* ve *Hâfızât* olma, kadının Allah'a gönülden bağlılığını/*itaatini* ve Allah'ın aklî, ahlâkî ve itikadî ilkelere doğrultusunda belirlediği sınırları koruma hassasiyetinde oluşunu anlatan kavramlardır. Bu niteliklere sahip bir kadın, -bu âyette de anıldığı üzere- şâliḥâdır. İlgili kavramları, salt kadının erkeği merkeze alarak gerçekleştirdiği eylemlerinden kazanacağı nitelikler olarak okumak, hem indirgemeci bir tutuma sebebiyet verecek hem de kavramların Kur'ân'daki diğer kullanımlarıyla bütünlük arz etmeyecektir.²⁰ Zira ne itaatkarlık eşe tam teslimiyetle ne de hâfızât olma yalnızca namusu korumakla özdeşleştirilebilir.
- d) *Nüşûz*, boşanma talebidir. Kur'ân hem kadının (Nisâ 4/34-35) hem de erkeğin (Nisâ 4/128-130) nüşûzuna aynı sûrede yer vermektedir. Dolayısıyla kelimeye vereceğimiz anlamın, her iki taraf için de geçerli bir duruma tekabül etmesi gerekmektedir. Bu durumda,

19 bk. Bakara 2/253; Ra'd 13/4. İlk âyette peygamberler için, ikinci âyette ise tahıllar-bitkiler için bu ifadenin kullanıldığı görülmektedir. Ne peygamberler arasında ne de bitkiler arasında herhangi bir üstünlük veya öncelik sıralaması yapmak mümkündür. Peygamberler arasında hiyerarşik bir düzenleme yapmamak, "Hiçbir ayırım gözetmeksizin peygamberlere iman etme"nin (Bakara 2/285) gereğidir. Bununla birlikte, her bir peygamberin kendine özgü ve bulunduğu tarihî kesite özgü farklı yanları bulunmaktadır. Diğer taraftan yaratılan her bir nimetin insanlığa katkısı açıktır. Fakat taşıdıkları özellikler bakımından farklılaştıkları yerler de bulunmaktadır.

20 bk. Bakara 2/238; Al-i İmran 3/17; Ahzâb 33/35; Zümer 39/9; Tahrîm 66/5, 12. Âyetlerde itaatkar olma özelliğinin hem kadınlara hem de erkelere ait bir nitelik olduğu ve Allah'a yönlendirildiği görülmektedir. Benzer şekilde hıfz ise yeminlere, vahye, namaza ve Allah'ın sınırlarını korumaya yönelik bir şekilde hem erkek hem de kadın için kullanılmaktadır. bk. Mâ'ide 5/44, 89; Tövbe 9/112; Nûr 24/30,31; Me'âric 70/34.

temelde “kalkmak” anlamına gelen bu kelime,²¹ kadının ya da erkeğin evlilik bağından kalkması; yani ayrılma istemesi anlamına gelmektedir. Bu doğrultuda Kur’ân, ailenin korunması, devamlılığının sağlanması doğrultusunda birtakım öneriler getirmektedir. Bu önerilerden biri, sorunları çözmeye dönük sağlıklı iletişim (*fe-‘izûhunne*); bir diğeri ise cinsel birliktelikten uzak durmadır (*vehcurûhunne fi’l-medâci’i*). *Tehcir*, iki şekilde anlaşılabilir: a) Aynı evde eşlerin birbirlerinden bu noktada ayrı kalmaları, meseleyi daha sağlıklı düşüncelerini ve birbirlerine olan duygularının ne olduğuna karar vermelerini sağlayacaktır. b) Şayet kadın (ya da taraflardan biri) cinsel birliktelik istemiyorsa, onun bu kararına saygı duyulması ve zorlanmaması, bu sıkıntılı sürecin sağlıklı atlatılabilmesini sağlayacaktır. Kişinin herhangi bir şeyden bedenlen, zihnen, kalben uzaklaşması anlamına gelen *hicret* kelimesiyle kökdaşlık,²² bu uygulamanın temelinde de gerekli olduğu durumlarda koyulan mesafenin ve bunun üzerine düşünmenin olduğunu göstermektedir. Bu mesafe, pür terk ediş değil; tıpkı hicrette olduğu gibi, anlamlı ve amacı olan bir uzaklaşmaya tekabül etmektedir. Dolayısıyla bu uygulamanın, aile-içi yeni bir varoluş için önemli olduğu söylenebilir.

e) *Ḍarb* ise aile kurumunun sağlıklı işleyişi, sürekliliği ve huzursuzluğunun giderilmesi için getirilen bir diğer

21 Mücâdele 58/11.

22 bk. Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, thk: Muhammed Seyyid Geylânî, Daru’l-Ma’rife, Beyrut, cilt: 1, s. 536-537; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, Dâru’n-Nevâdir, Kuveyt, 1431/2010, cilt: 7, s. 110-119; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muḥîṭ*, thk. Muhammed Nâim el-Araksûsî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 2005, s. 495;

çözüm önerisidir. Bu öneri, eşler arasına, geçici bir süre için mekânsal mesafe koymayı içermektedir. Böylelikle eşler, hem birbirlerinden ayrı kaldıkları bu zaman diliminde meseleyi derinlemesine düşünme imkânı elde edecek hem de eşinden ayrılma konusundaki kararını tecrübî bir şekilde deneyimlemiş olacaktır.²³ Kanaatimizce, bu kelimeye “dövmek” anlamının verilip verilmeyeceğini söz konusu etmek dahi anlamsızdır. Zira insana, kadına-erkeğe, aile kurumuna önem veren Yaratıcı’nın, bu yöntemi bir çözüm önerisi olarak sunduğunu düşünmek, İslam’ın özüne ve Kur’ân’ın bütünlüğüne aykırıdır. Vahyin; düşüncede, sözde ve eylemde hayat buldurmayı amaçladığı; insana erdemle bezenmiş bir hayatı hedef olarak sunduğu dikkate alındığında, -her neye yönelik olursa olsun- şiddetin ancak erdemi öldürdüğünden bahsedilebilir. Bu konuyu tarihsel olarak okumanın da mümkün olmadığı söylenmelidir. Çünkü kadın fıtratı, dönemden döneme, mekândan mekâna değişmemektedir. Kadının, kültürel şartların kendisine biçtiği role aşikâr bir ses çıkarmaması, o rolü kanıksadığı, bunun kendisi için doğal olduğu anlamına gelmemekte; yalnızca kültüre/topluma karşı çıkma cesaretini²⁴ gösteremediği anlamına

23 Bu uygulamaya Hz. Peygamber’in hayatından da örnek vermek mümkündür. İfk hadisesinden sonra vuku bulan olaylar neticesinde Hz. Aişe’nin babası Hz. Ebu Bekir’in evine gitmesi ve hakkında vahiy nazil olana kadar Hz. Peygamber ile ayrı kalmaları için bk. İbn Hişam, *Siret-i İbn Hişam Tercümesi*, çev: Hasan Ege, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1985, cilt: 3, s. 408-411.

24 Kur’ân bulundukları toplum için birer cesaret örneği olan kadınlardan özel olarak bahsetmektedir. Bu bakımdan; a) Toplumu karşısında dik bir duruş sergileyen Hz. Meryem, “insanlık için bir ibret” (Mü’minûn 23/50) olarak sunulmaktadır. b) Kadın, Arap toplumunda herhangi bir değere konu edilmemesine

gelmektedir. Bir diğer açıdan bu söylem, “modernist” veya “batılı” olarak nitelendirilebilecek bir tavır alış da değildir. Zira gelenekte yer bulmayan bir düşünceyi dile getirmek, bahsi geçen niteliklerle özdeşleştirilmeyi gerekli kılmamaktadır. Bunun da ötesinde, düşüncenin geleneksel ya da modernist olup olmadığı değil; düşüncenin; makuliyeti, ahlâkîliği, Kur’ân’a uyumu ve insan hayatına uygulanabilmesi temel kriterlerdir.

- f) *Şikâk*, boşanmaktır. Hem kadının (Nisâ 4/34-35) hem de erkeğin (Nisâ 4/128-130) nüşûzundan bahseden âyetler, boşanmanın kendisinden de söz etmektedir. Geçimsizlik halinin devam etmesi ve eşlerin bu konuda kararlı olmaları durumunda boşanmanın gündeme gelmesi de bir gerçeklik olarak Kur’ân’da sunulmaktadır.

İslam’ın her konuda olduğu gibi kadın konusunda da asil ve yüksek değerler vazettiği,²⁵ kadını toplumsal getirilere mahkûm etmediği, öyle ki *Kadınlar konusunda senden fetva*

rağmen, Kur’ân burada radikal bir tavır göstererek Sebe Melikesi’nden söz etmektedir. Sebe Melikesi’nin söz, düşünce ve uygulamalarında adaletten yana tavır sergileyen “övülen siyasi bir lider” (Neml 27/23, 32) oluşuna ve örnekliğine vurgu yapmaktadır. İlk muhataplar için bu örnek bir devrim niteliğindedir. c) Firavun’un zulmü karşısında, “hak olandan yana başkaldırı” (Tahrîm 66/11) modeli olarak *Asiye*’den söz edilmektedir. d) “Toplumsal çılgılığı” olan (Mücâdele 58/1); çünkü haksız bir muameleye ve mağduriyete uğrayan kadınların temsilciliğini yüklenen *Havle b. Salebe*’den bahsedilmektedir.

Bunun yanında, Sophokles’in kurguladığı Antigone karakterinin; yani Tanrı kanunlarına ve vicdanına dayandığı ahlâkî değerler için örnek bir direniş gösteren; ilkeleri uğruna tüm cesaretiyle ölümü göze alan; doğru olduğuna inandığı yolda, tek başına da olsa kararlı ve istikrarlı duran bir kadının, dünya edebiyatının ilk “direniş” figürü olarak seçildiği dikkate değerdir. bk. Sophokles, *Antigone*, Yunanca aslından çeviren: Ari Çokona, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2019.

25 krş. Aliya İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 50.

*istiyorlar. De ki: O konuda fetvayı ancak Allah verir.*²⁶ âyetiyle konunun kültürel kodlara göre konuşma ihtimali olan Hz. Peygamber'e²⁷ dahi bırakılmadığı görülmektedir. Kur'ân vahyiyle kadın konusunda yeni bir inşada bulunulmakta ve bu insanın temelleri, kadına insan olması üzerinden müstakil bir değer verilerek atılmaktadır. Nisâ sûresinin 34. âyetini de bu bağlamda okumak gerekmektedir.

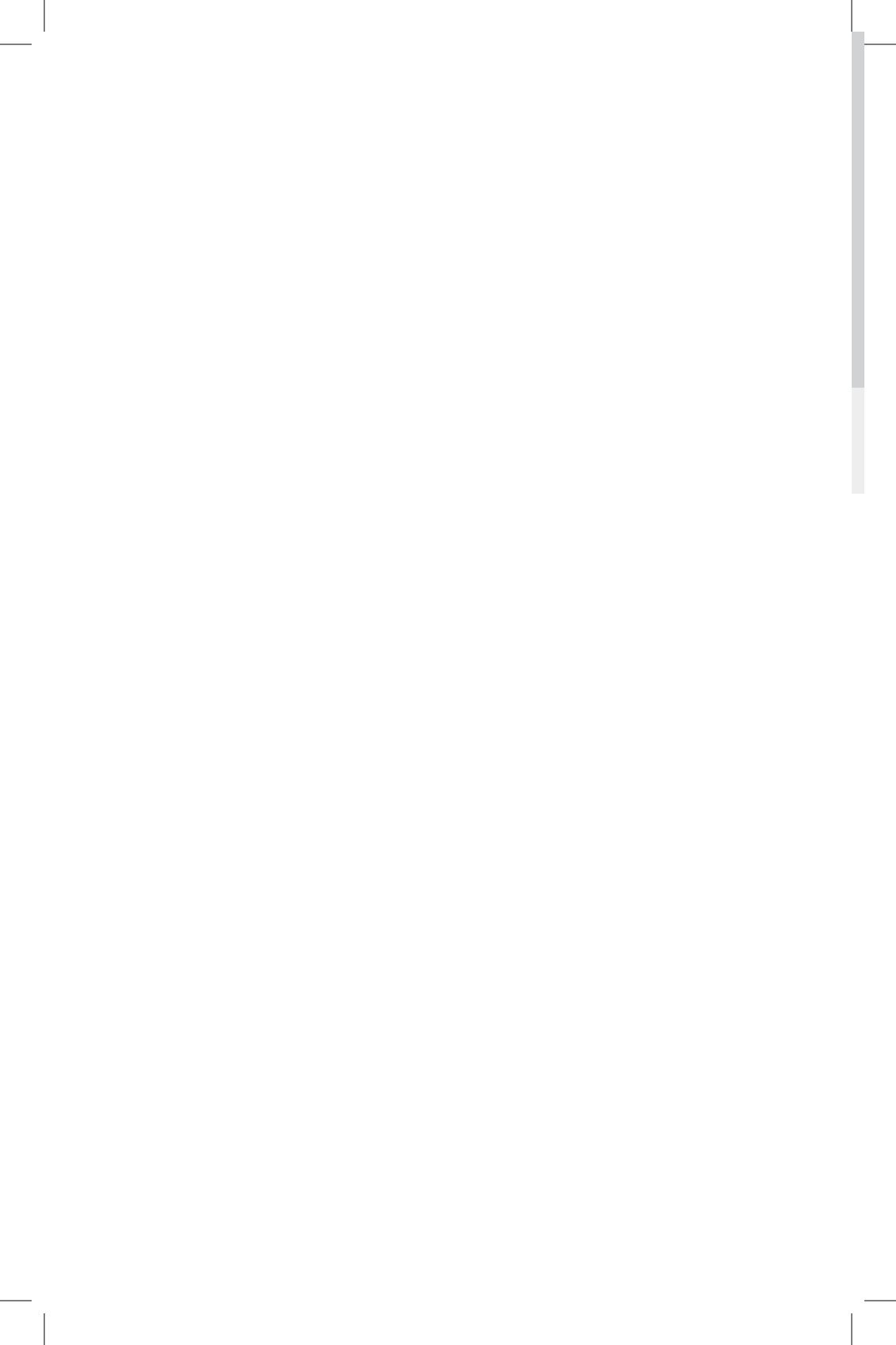
Kaynakça

- Adonis. *Kitap, Hitap, Hakikat*. çev: Mehmet Hakkı Suçin. İstanbul: Everest Yayınları, 2022.
- Aeschylus. *The Oresteia*. çev: Alan Shapiro, Peter Burian. New York: Oxford University Press, 2004.
- Bâbil Yaratılış Destanı –Enuma Eliş-*. Bâbilce aslından çeviren: Selim F. Adalı, Ali T. Görgü. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2022.
- Bardakoğlu, Ali. “Cahiliye Dönemi'nde Kadın”. *Sosyal Hayatta Kadın*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2005.
- Benedict, Ruth. *Kültür Örüntüleri*. çev: Mustafa Topal. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Berger, Peter. *The Sacred Canopy*. New York: Open Road, 1966.
- Böhürler, Ayşe - Eker, Aslıhan. *Müslüman Ülkelerde Kadın Duvarların Arkasında*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2008.
- Çınar, Aliye. *Dinin Dönüşümü: İslamcılıktan Muhafazakârlığa Dinin Öyküsü*. İstanbul: Köprü Kitapları, 2019.
- Durmuşoğlu, Kadriye. *Kadın: Gelenekleştirilen Dinde Öteki*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2023.
- Düzgün, Şaban Ali. “Coğrafya İnsanın Kaderi Değildir”. *Varoluş Sancısı*. Ankara: Otto Yayınları, 2023.
- el-İcî, Adudüddin. *Ablâku Adudüddin*. çev: İlyas Çelebi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

26 Nisâ 4/127.

27 bk. Mücâdele 58/1.

- el-İsfahânî, Râğîb. *el-Müfredât*. thk: Muhammed Seyyid Geylânî. Beyrut, Daru'l-Ma'rife.
- Fidan, İbrahim. "Cahiliye Şiirinde Kadın İmgesi". *Dini Araştırmalar Dergisi: Kadın Özel Sayısı*, 2016, cilt: 19, sayı: 49.
- Firûzâbâdî. *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*. thk: Muhammed Naîm el-Araksûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Günel, Tuğba. "Ontolojik Statüsü Açısından Kadın". *Müslüman Kadının Tarihi: Düşüncede Müslüman Kadın*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2021.
- Irigaray, Luce. *Başlangıçta Kadın Vardı*. çev: İlknur Özallı, Melike Odabaş. Ankara: Fol Yayınları, 2022.
- İbn Hişam. *Siret-i İbn Hişam Tercümesi*. çev: Hasan Ege. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 1431/2010.
- İbn Miskeveyh. *Tehzîbü'l-aḥlâḳ ve taḥbîrü'l-a'râḳ*, Mısır: Matbaatu Vadi'n Nil, 1299.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Tarihe Tanıklığım*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâḳ-ı Alâî*. sad: Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınevi, 2016.
- Köktürk, Milay. *Kültür Bilimi Yazıları*. Ankara: Hece Yayınları, 2006.
- Ortaçağda Kadın*. edt: Altan Çetin. Antalya: Lotus Yayınları, 2011.
- Özlem, Doğan. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap Yayınları, 2021.
- Râzî, Ebû Bekir. "Kitâbü't-Ṭıbbü'r-rûḥânî", *Resâ'ilu Felsefiyye (Opera Philosophica) -cilt: 1-*. nşr: Paul Kraus. Kahire: Matbaatü Poul Barbey, 1939.
- Sophokles. *Antigone*. Yunanca aslından çeviren: Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019.
- Şola, Hanefi. "En-Nisa 4/34. Ayeti Bağlamında "Nuşûz" ve "Darb" Kelimelerinin Anlam Kronolojisi". *MECMUA: Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*. yıl: 6, sayı: 12.
- Tûsî, Nasîrüddîn. *Ahlâḳ-ı Nâsirî*. çev: Anar Gafarov, Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Utku, Nihal Şahin. "İslâm Öncesi Arap Toplumunda Kadın". *Müslüman Kadının Tarihi: Tarihte Müslüman Kadın*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2021.
- Yapıcı, Asım. *Toplumsal Cinsiyet – Din ve Kadın*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016.



OJE, RUJ VE DİĞER MAKYAJ ÜRÜNLERİ ABDESTE VE GUSÛL ABDESTİNE MÂNİ MİDİR?¹



Prof. Dr. Abdulaziz Bayındır

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Ana Bilim Dalı (E.)
Öğretim Üyesi

Oje, tırnakların üzerinde tabaka oluşturan ve suyun tırnakların altına geçmesini engelleyen bir maddedir. Kadınlar bunu süslenme amacı ile tırnaklarına sürerler. Eski ulema döneminde böyle bir maddenin olmamasından dolayı, bunun abdeste veya boy abdestine (gusle) engel olup olmayacağı konusunda tereddütler ortaya çıkmıştır.

Eskiden kadınlar ellerine kına yakar, kına parçacıkları tırnaklar üzerinde bir tabaka oluştururdu. Kına yakma adeti hâlâ devam etmektedir.

Abdest ayetinde Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

“Mü’minler! Namaza kalktığınızda yüzlerinizi ve dirsek-
lere kadar ellerinizi yıkayınız.” (Mâide, 5/6)

Yıkama, organın üzerinden suyun akıtılması şeklinde tarif edilmiştir. Ebu Hanife ve İmam Muhammed’e göre bir damla

1 Bu makale Süleymaniye Vakfının sitesinden alınmıştır: <https://www.fetva.net/abdest/oje-abdeste-ve-gusul-abdestine-mani-midir.html>

da olsa suyun akması gerekir. Yağ sürer gibi suyu organa sürmek yeterli olmaz. Ebu Yusuf ise organın ıslanmasını yeterli görmüş, suyun akmasını şart koşmamıştır.² Organın üzerine su sürmenin yıkama olmayacağı açıktır. Çünkü bu, organı ıslak elle mesh etmek olur. Halbuki ayette emredilen, yıkamadır; mesh değil.

Kına çok ince de olsa tırnak üzerinde bir tabaka oluşturur. Başka bir şekilde o rengin tırnak üzerinde kalması mümkün olmaz. Kına çamurunun parçacıkları tırnak diplerinde sert tabaka oluşturur ve suyun tırnağa ulaşmasını engeller. Kına, oje gibi değildir. Gözeneklerinden tırnağa su ulaşabilir. Ancak bu suyun tırnağın tamamına ulaşması ve tırnağın üzerinden akıp gitmesi mümkün değildir. Bunun olabilmesi için, suyun tırnakla kınanın arasına girmesi gerekir ki bu durumda tırnakta kına kalmaz. Böyle bir şeyin mümkün olmadığı açıktır. Bu sebeple kınalı tırnağın emredildiği şekilde yıkanması mümkün değildir.

Abdest ayetinin sonunda Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

“Allah size (abdest ve guslü emretmekle) bir güçlük çıkarmak istemiyor. Ama sizi arındırmak ve size olan nimetinin tamamlamak istiyor. Belki şükredersiniz.” (Mâide, 5/6)

Kadının süslenmesi yasak olmadığından abdest alırken tırnağındaki kınayı kazımasını emretmenin güçlük doğuracağı kesindir. Bu sebeple fakihler, kınanın abdeste ve gusle mâni olmayacağını söylemişlerdir. Hanefilerin konu ile ilgili görüşleri şöyledir:

“Kına, pire pislîği, kir tabakaları, vücuda sürülen yağ, krem, tırnak aralarına giren kirler vs. her ne kadar suyun organ üze-

2 İbn Âbidin, Hâşiyetü Reddî'l-Muhtâr, İstanbul, 1984, c. 1, s. 96.

rinden akmasına mâni ise de zarurettten dolayı abdeste ve gusle mâni olmazlar.”³

Buradaki ‘zaruret’, yukarıdaki şeyleri temizleme sıkıntısından doğan zarurettir. Çünkü onları temizleme emredilecek olsa insanlar zor durumda kalır ve birçoğu abdest alıp namaz kılma imkanı bulamazdı. Oje de yukarıdaki maddelerle aynı konumdadır. Kadının tırnaklarına oje sürmesini veya tırnaklarını cilalamasını yasaklayan bir hüküm olmadığına göre abdest veya gusülden önce bunların temizlenmesini şart koşmanın güçlük doğuracağı açıktır. Yukarıdaki ayet, Allah’ın güçlük çıkarmak istemediğini ama bizi arındırmak istediğini bildirmektedir. Tırnakları ojeli veya cilalı olan kişiler ellerini yıkadıkları zaman temiz sayılacaklarından, Allah’ın bu konudaki emri de yerine gelmiş olmalıdır.

Sonuç olarak oje ve tırnak cilası abdest ve gusle mâni değildir.

3 İbn Âbidîn, Hâşiyetü Reddî'l-Muhtâr, c. 1, s. 155-156.

İSLAM'IN ÇOK EŞLİLİĞE BAKIŞI NASILDIR?¹



Prof. Dr. Caner Taslaman

Yıldız Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

Dr. Feryal Taslaman

Uluslararası İlişkiler Doktoru

Çok eşlilikle ilgili yanlış anlaşılımların kökeninde İslam'ın emirleri, tavsiyeleri, yasakları ve yasaklamadıkları arasındaki ayrımın doğru yapılmaması yatmaktadır. Örneğin namaz kılmak, İslam'ın emri kategorisindedir, her Müslüman tarafından yerine getirilmesi gerekir. Sadakaları gizlice vermek, tavsiye kategorisinde olmakla beraber emredilmemiştir ama sadakaları gizlice vermek, herkesin göreceği şekilde vermeye tercih edilecek bir davranış olarak sunulmuştur. Domuz eti yemek, İslam'da haram kategorisindedir, kesinlikle bu haramdan kaçınmak gerekir. Öte yandan baklava veya kertenkele yemek ise yasaklanmayanlar kategorisindedir; ne emredilmiş ne de günah ilan edilmiştir. Yani kişi yasaklanmayanları beğenebilir veya beğenmeyebilir, bunları yapmanın veya yapmamanın dini bir hükmü yoktur.

Çok evlilik de, “yasaklanmayanlar” kategorisindedir çünkü çok eşlilik emir veya günah olmadığı gibi tavsiye de

¹ Bu yazı şu eserden alınmıştır: Caner Taslaman ve Feryal Taslaman, İslam ve Kadın, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2019, s. 123-129.

değildir, bunu yapmak veya yapmamak ile ilgili Kur'an'da bir beyan da mevcut değildir. Kişiler bu uygulamayı beğenebilir veya beğenmeyebilir, neticede karar onlarındır. Oysa çok eşlilikten hareketle İslam'a eleştiri getirmeye kalkanların büyük bir çoğunluğu, sanki bu uygulama bir emir veya bir tavsiyeymiş gibi izahlarda bulunmaktadırlar.

Kur'an, çok geniş bir zaman dilimine, farklı kültürlere, farklı iklimlere, farklı sosyal yapılara inmiş bir kitaptır. 7. yüzyılda olduğu gibi 21. yüzyılda da uygulanacaktır, tarım toplumlarında olduğu gibi modern sanayi toplumlarında da uygulanacaktır, geniş ailelerde olduğu gibi çekirdek ailelerde de uygulanacaktır, savaş dönemlerinde olduğu gibi barış dönemlerinde de uygulanacaktır... Kur'an'ın bu kadar farklı zamanlara ve ortamlara uymasını sağlayan en önemli unsurlarından bir tanesi yasaklanmayanlar dairesinin genişliğidir. Kur'an'ın açık bir ifadeyle haramlaştırmadığı şeyler yasaklanmamıştır; bir şeyin yasaklanmamış olması için ayrıca yasaklanmadığıyla ilgili bir beyan aranmasına gerek yoktur. Örneğin Kur'an'da "baklava yasaklanmamıştır" veya "kertenkele eti yasaklanmamıştır" diye bir ifade aramaya gerek yoktur; bunların haramlaştırılmaması, geniş yasaklanmamışlar dairesinin içinde olduklarını anlamak için yeterlidir (Bakınız: Maide suresi 101).

Günümüzde birçok uzman baklavanın sağlığa zararlı olduğunu söyleyerek baklava yemeye, birçok kişi de yemek alışkanlıklarına çok ters olduğu için kertenkele yemeye karşı çıkabilir. Böylece bunların "haram" olduğu söylenmeden de bunlara karşı çıkanlar olabilir, yemek isteyenlere yememesi tavsiye edilebilir ve elbette kendi değerlendirmeleri sonucunda bunları yemek isteyenlerin yeme özgürlükleri de ellerinden alınamaz. Çok eşlilikle ilgili durum da bu kategoridedir; isteyen yapar istemeyen de yapmaz.

Benzer şekilde Kur'an'a göre bir erkeğin cübbe de, takım elbise de, kimono da, şalvar da, blucin de, İskoç eteği de giymesi yasaklanmamıştır. Erkeklerin bir kültürde İskoç eteği giymesi, bir kültürde kimono giymesi, diğerinde blucin giymesi yadırganabilir, eleştirilebilir veya kınanabilir. Fakat bunların "haram" olduğu söylenemez, çünkü bunların haram olduğunu ifade eden Kur'anî bir beyan yoktur. Kur'an'da bunların haramlaştırılmamış olması; bir İskoç'un eteğiyle Müslüman olmasına, bir Uzakdoğulunun kimonosuyla Müslüman olmasına ve yine modern kültürün etkisindeki bir gencin bluciniyle Müslüman olmasına olanak tanır. Çok eşliliğe de bu mantıkla yaklaşılmalıdır. Zira tarihte birçok farklı kültürde bu tip evlilikler yadırganmadan uygulanmış ve insanların düzenlerini bozmadan Müslüman olmalarına olanak tanınmıştır. Örneğin, tarihteki birçok savaşta erkeklerin ölümü üzerine kadın nüfusu erkek nüfusunun kat kat üzerine çıkmış; bu tip anormal şartlarda da toplumun varlığını ve gücünü sürdürebilmesi, aynı zamanda da bir çok kadının mağdur olmaması için çok eşliliğin yasaklanmamış olmazı avantaj sunmuştur.

Kısacası çok evlilik, dini bir gereklilik veya tavsiye değildir; tarihin farklı dönemlerinde birçok kültürde benimsenmiş bir uygulamadır. Tarihin farklı dönemlerindeki kültürlerin hepsinin, 21. yüzyıldaki mevcut durumumuza ve sanayi toplumuna göre şekillenmiş olmaları gerektiğini beklemek hem anakronizm içermekte hem de safça bir yaklaşım olmaktadır. Ama tüm bunlara rağmen, savaş dışı zamanlarda, insan nüfusundaki kadın erkek oranının eşit olması çok eşlilik uygulamasını istina duruma sokmuş, çoğunluk tek eşli yaşamayı tercih etmiştir.

Kur'an, çok eşliliği yasaklamamış, böylece tarihteki birçok toplumun kültüründe olan bu uygulamanın yapılabilmesiyle

ilgili esnekliği sağlamıştır dedik. Ancak Kur'an, çok eşliliği "haram" kılmamasına rağmen bu tip evlilikleri eşler arasında adaletin sağlanması şartını getirerek bu uygulamayı yokuşa sürmüş, zorlaştırmıştır:

Nisa 129: Ne kadar uğraşsanız da kadınlar arasında adil davranmaya asla güç yetiremezsiniz. Dolayısıyla diğerlerini dışlayarak ve onları kocası hem var hem de yokmuş gibi bir durumda bırakarak birine yönelmeyin....

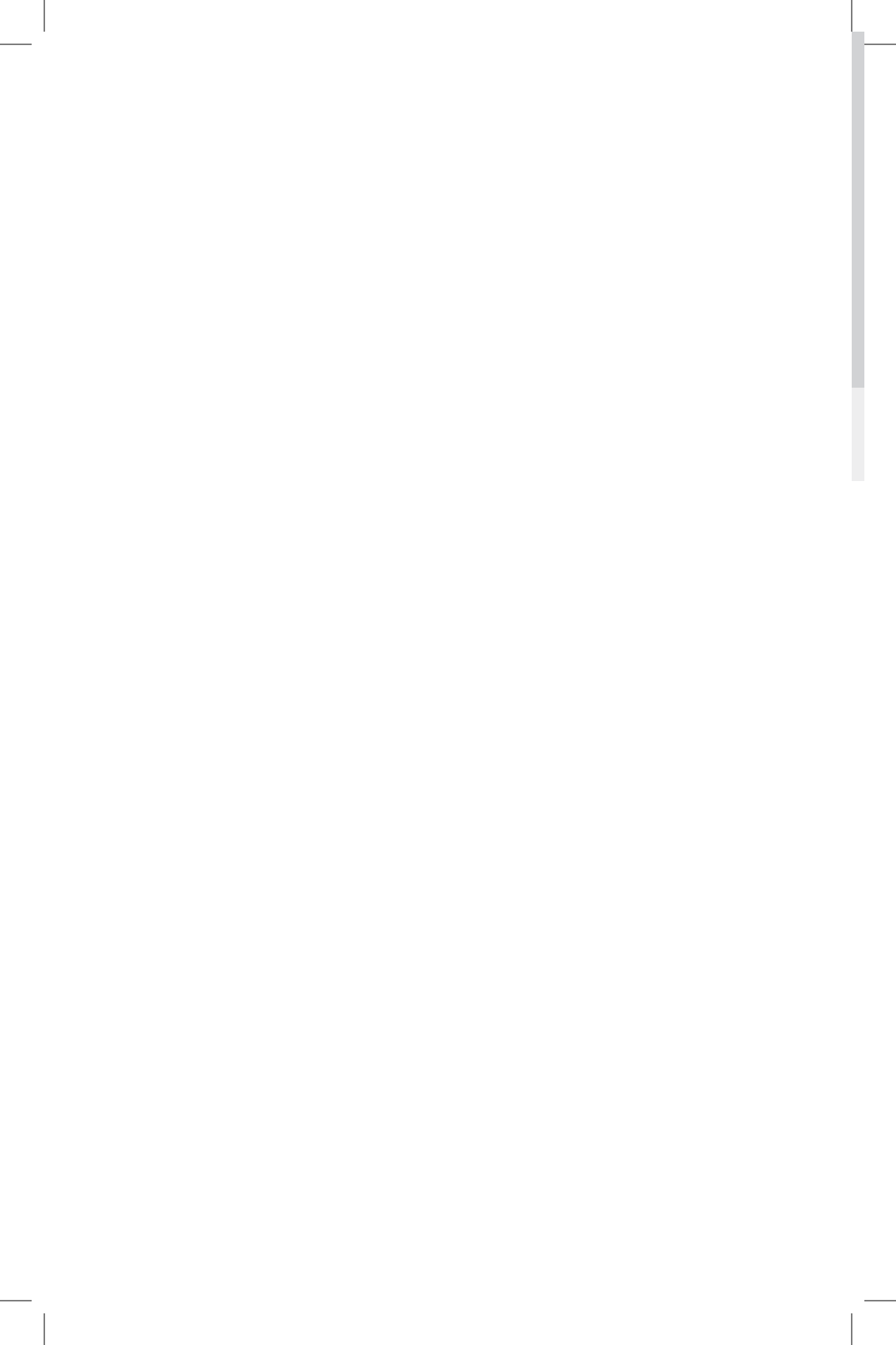
Nisa-3: Yetimler konusunda adaletli davranmamaktan korkarsanız, o zaman sizin için helal olan kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikahlayın. Eğer adaleti gözetemeyeceğinizden korkarsanız, bir tek kadınla veya hakimiyetiniz altında olanla nikahlanın. İşte bu, haksızlığa sapmanız için en uygun yoldur.

Bu iki ayet, çok eşliliği hakkıyla yapmanın ne kadar zor olduğunu göstermekte ve eşler arasında adaleti sağlamayı başarmanın neredeyse imkansız olduğunu gözler önüne sermektedir.

Öte yandan Nisa suresi 3. Ayeti çok eşlilikle ilgili değil, yetimlerle ilgilidir. "Yetim" kelimesi ile anne ve babası ölmüş kişileri tanımlandığı gibi, Arap dilinde aynı zamanda kocası ölmüş kadınları da tarif etmek için kullanılır. Ayetin öncesi ve sonrasına baktığımızda Kur'an'ın "yetim" mallarını çarçur edenlere karşı uyarılarda bulunduğunu görüyoruz. Bu ayette de yetimlerin mallarını özensizce harcamak kastıyla onlarla evlenmek isteyenlere hitap edilmekte ve adeta "Ben bu yetimle sırf mallarını yağmalamak için evleneyim, başka eşler alarak da onlarla yaşar, mallarını yediğim bu yetimi de ilgilenmeden bir kenarda bırakırım" şeklinde düşünenlere karşı durulmak-

ta ve kimsesi olmayan yetimlere karşı haksızlık yapılmasının muhtemel muhatapları uyarılmaktadır.

Sonuç olarak Kur'an'da çok eşlilik ne tavsiye edilmekte, ne de yasaklanmaktadır. Bu evlilik türünün uygulanması veya uygulanmaması tamamen insanlara bırakılmıştır ancak müminler de bu tür bir evlilik için uyarılmışlardır: **Ne kadar uğraşsanız da kadınlar arasında adil davranmaya asla güç yetiremezsiniz. (Nisâ suresi 129. ayet)**



KÜLTÜRÜN ÖZNESİ VE NESNESİ OLARAK KADIN: KADIN İLMİHALLERİ ÖRNEĞİ¹



Doç. Dr. Rabiye Çetin²

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi

Öz

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

1 Makale künyesi için: ÇETİN, Rabiye. “Kültürün Öznesi Ve Nesnesi Olarak Kadın: Kadın İlmihalleri Örneği”. Dini Araştırmalar 19/49 (Kasım 2016), 9-35. <https://doi.org/10.15745/da.267182>.

2 Yrd.Doç.Dr. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı, rgcc-dogan@gmail.com

insan zihninin ortaya koyduğu anlayışların, mutlak yargılara dönüşmesine neden olmuştur.

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

Anahtar kelimeler: Kadın, İlmiyal, Yaratılış, Fitne, İbadet, Evlenme, Boşanma, Şahitlik

Kadınlar konusunda senden fetva istiyorlar. De ki, bu konuda fetvayı Allah verir... (Nisa 4/127)

A. İnsanın Varoluş Biçimi Olarak Kültür

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

dın ve erkek arasındaki cinsiyete dayalı bu farklılığın sebebi, her iki cinsin biyolojik farklılıklarıdır. Bu bağlamda kültürün işlevinin, bu farklılığı anlamlandırmak, açıklamak ve farklılıklarıyla var olan iki insan türünün hem birbirleriyle hem de dış dünyayla kurması gereken ilişki biçimlerini belirlemektir (Güvenç, 1994: 220-226; Haviland, 2002: 66-67).

Cinslerin biyolojik farklılaşmasına kültür tarafından yüklenen anlam ve değerler olarak tanımlanan toplumsal cinsiyet kavramının tarihi, kültürü üreten insanın tarihi ile özdeştir. Toplumsal cinsiyet, toplumun kadın ve erkek olarak, kişiyi nasıl algıladığı ve nasıl davranmasını beklediği ile ilgili bir tanımlama olup, her iki cins için toplumsal ve kültürel olarak belirlenen rol ve sorumlulukları ifade eden bir terimdir (Dökmen, 2006: 17-20). Toplumsal cinsiyet rolü; rolün öğrenilmesi, toplumsallaşma ve içselleştirme şeklinde davranışa dönüşmektedir. Bu rolün öğrenilmesi ve davranışlar yoluyla devamı anne, baba, aile, öğretmen, arkadaş grupları ve medya yoluyla gerçekleşmektedir (Connell, 1998: 79). Buna göre genelde insan, özelde ise cinsiyetlere ilişkin her şey sosyalleşme sürecinde öğrenilmiş, kabullenilmiş ve içselleştirilmiş kültürel yapılardır. Toplumsal cinsiyet bağlamında oluşturulan bu yapılar, ataerkil ve anaerkil toplum yapıları şeklinde nitelenmektedir. Bu nitelemeye bağlı olarak toplumların da bir cinsiyetinin bulunduğu söylenebilir. “*Ataerkillik*, başlangıçta erkek aile reisinin otoritesi üzerine kurulu toplumsal sistemleri tanımlamak için kullanılmıştır. Bugün ise, genel olarak erkek tahakkümünü yansıtan daha genel bir anlamla yüklüdür” (Marshall, 1999: 47). Bu tanıma bağlı olarak *ataerkil toplum*, her iki cinsiyetin de var olduğu, kuralları erkekler tarafından belirlenen ve kadınların da bu toplum yapısı içerisinde yer

alıp var olabilmeleri için, söz konusu kurallara uymak zorunda olduğu yapılardır. Söz konusu düzende:

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

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

nümüzde varlığını sürdüren anaerkil yapılara Endonezya'nın Batı Sumatra adasında yaşatılan Minangkabau kültürü ile (Böhler-Eker, 2008:486-489), Çin'in Güneyindeki Mosuoları (Coler, 2010) örnek olarak verilebiliriz.

B. Kültür Üreten Bir Unsur Olarak Din

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

İnsanın kültürel ürünleri, zaman içinde nesnellik kazanır. Şöyle ki; insan dil üretir ve ürettiği bu dil kendisinin düşünce ve konuşmasını grameriyle belirler; ya da değer üretir ve bu değerlere muhalefet etmesi durumunda suçluluk hisseder. Böylece insan, kendisini ve dışındakileri kontrol eden, sınırlayan, tehdit eden kurumlar oluşturur. Bu kurumlar süreç içerisinde öyle bir güç kazanır ki, insanın lehine de aleyhine de işleyebilir. Bu yönüyle “kültürel dünya sadece kolektif olarak üretilmez,

aynı zamanda kolektif kabul sayesinde gerçek olarak kalır” (Berger, 1993: 38). Bireylerin ve toplumun din algısı da, bu bağlamda değerlendirilebilecek olgulardan biridir. Zira ilahi kaynaklı olsa da dinin, inanırlarının anlam ve düşünce dünyasında yer bulması ve davranışlara dönüşmesi, söz konusu kişilerin anlayışına göre varlık/görünürlük kazanmaktadır. Buna göre dinin ne söylediğinden ziyade, sosyo-kültürel bağlamda dinden ne anlaşıldığı, ibadet ve ahlak bağlamında nasıl davranışa dönüştürüldüğü önem kazanmaktadır. İnsanın dili ve kurumları üretmesinde olduğu gibi, din anlayışı da kendi üretimi olması açısından süreç içerisinde güç kazanmakta ve onu sınırlamaktadır.

Kültür-din ilişkisi etkileşim açısından iki şekilde ele alınabilir. İlk olarak dinin bizzat kişinin kendilik algısını, uyması gereken kurallar ile kaçınması gereken yasakları ilkesel ve eylemsel bazda belirlemesi ve kişiyi bunlara bağlı olarak iradi bir şekilde inşa etmesidir. İkincisi ise dinin, kültür üretme noktasında harekete geçirici bir etkisinin olmasıdır. Bu etki iki şekilde kendini gösterebilir. Bunlardan ilki, kişilerin din anlayışlarının onları bir kültür yaratmaya yönlendirmesidir. Bu durumu Hristiyan veya Müslümanların yaşam alanı üretme girişimi olarak niteleyebileceğimiz mimari eserlerinde, sanat, estetik anlayışlarında görmek mümkündür. İkinci ve çok daha önemli olanı ise din anlayışlarının, kişileri kültür var etmeye yönlendirmesi ve buna bağlı olarak da dinlerin *insan* anlayışını özelde ise *kadın* ve *erkek* anlayışlarını ortaya çıkarmasıdır (Thurner, 2013: 509). Toplumlar gibi kültürler de anaerkil ve ataerkil olmakla nitelendirilir. Toplumun temel aldığı cinsiyet kadın ise, bu toplumun ürettiği kültürün de kadın merkezli; erkek ise bu toplumun ürettiği kültürün de erkek egemen bir

yapı arz ettiği görülmektedir. Bu olgusal gerçekliği, İslam dinini benimseyen iki toplumsal yapı üzerinden örneklendirmek mümkündür.

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

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

Minangkabau kültüründe din ile kültürün iç içe geçmişliğini görmek mümkündür, zira Müslüman olmayan Minangkabaulu olamaz. Her ne kadar anaerkil bir kültüre sahip olsalar da, bütün faaliyetler buna göre işlemiyor. Kadınlar mirasta söz sahibi olsalar da, kendi başlarına ev yaptırmak gibi mâlî bir iş yaparken, mutlaka erkek kardeş/lerinden veya amca/larından izin alıyorlar. Bu durum erkek için de geçerli. Dolayısıyla katı bir anaerkillikten bahsetmek mümkün değil. (Böhürler-Eker, 2008:488-489).

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

bulmaktadırlar (Yaşar: 2013: 72). Yüksek Ulema Konseyi ve Yüksek Yargı Konseyi üyeleri son dönemde kadınların siyasette ve bazı hizmet alanlarında var olmalarını doğru bulmamakta ve kralı, bu konudaki icraatları dolayısıyla eleştirmektedirler. Kralın himaye etmediği her reform projesi Yüksek Ulema Konseyi tarafından eleştirilmekte ve hatta engellenmektedir (Yaşar: 2013: 76).

Bu iki zıt örneğin oluşmasının nedeni, dinin anlaşılma biçimindeki farklılıklardır. Bu farklılıkların hükmi boyutunu ise fetvalar oluşturmaktadır. Fetva, “fakih bir kişinin sorulan fıkhi bir meseleye yazılı veya sözlü olarak verdiği cevap, ortaya koyduğu hüküm” (Atar, 1995: XII/ 486-487) olarak tanımlanmaktadır. Fetvanın özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür: Bağlayıcı olmayıp hükmü bildirmeden ibarettir, yorumdur, İslam Hukuku hükümlerinin hepsiyle ilgili olması bakımından geneldir. İbadetler, hukuki muameleler, cezalar vs. gibi mükellefin fiillerinin bütünüyle ilgilidir. Başka kişiler tarafından aksi yönde fetva verilmesi caizdir (İzmirli, 1998: 119-121). Dolayısıyla bir yorum, anlama faaliyeti olan fetva, bilimsel çabadan ibaret olan yorum sürecinin devamlılığını sağlamaya hizmet etmesi bakımından önem arz etmektedir.

Müslümanların ibadet ve ahlak alanında fetva konusu olan problemlerini ele alan ve bu konuda yapılması ve yapılmaması gerekenleri dini hükümleri açısından açıklayan eserler mevcuttur. Bu eserler, bir bütün olarak İslam Fıkıh literatürünü oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra, halkın günlük yaşamda karşılaştığı problemlere din açısından çözüm üreterek hüküm açıklayan, hacmi daha küçük eserler de söz konusudur. Bu eserler halkın dini öğrenmek amacıyla başvurduğu temel kaynaklardandır. Bu nedenle makalede ilmi hallerin kadın

algısı ele alınmaktadır. İlmihal alanında fazlasıyla materyal bulunması nedeniyle çalışma özel olarak kadın ve aile ilmihali başlığı altında kaleme alınan eserlerle sınırlandırılmıştır. Makalede söz konusu başlık çerçevesinde yazılmış eserlerin tümü incelenmemiştir. Bu ilmihaller arasından özellikle halk tarafından en çok başvurulana, yazarı akademisyen olan, konuları gerekçeleri ile ayrıntılı bir şekilde ele alan, farklı mezheplerin görüşlerini içeren, Müslüman kadın formatı belirleyen eserler tercih edilmiştir. Bu çerçevede, ilmihallerde kadın konusu; onun yaratılışı, özel halleri, fitne oluşunun ele alındığı varoluşsal düzlem ile kadının evliliğinin, boşanmasının ve şahitliğinin konu edinildiği sosyal düzlemde irdelenmiştir. Bakış açısı olarak konunun ortaya konulmasında daha çok betimsel bir yol benimsenmiş olup yer yer eserlerden doğrudan alıntılar yapılmıştır. Yapılan eleştirilerde Kur'anî perspektif temel alınarak değerlendirmelerde bulunulmuştur.

C. Kültürel Dindarlığın Yaşam Araçlarından Biri Olarak İlmihaller

İlmihal, davranış bilgisi anlamına gelmekte olup, inanç, ibadet, muamelat ve ahlak konularını bir sistematığa ve anlayışa göre kısa ve özlü bir biçimde içeren el kitaplarının ortak adıdır (Yörükkan, 1952:5-6; Arpağuş, 2002: 26-27). Müslümanın günlük yaşam alanındaki dini pratikleri hakkında bilgiler veren eserlerdir. Bu yönüyle ilmihal ismi kullanılmadan da, aynı amaca hizmet eden başka eserler kaleme alınmıştır (Yörükkan, 1952: 5). Bir telif türü olarak ilmihal yazımı, XV ve XVI. yüzyılla birlikte başlamış, ilmihal kelimesinin terimleşmesi de bu konuda yazılan Türkçe eserler yoluyla olmuştur. İlmihal adının kullanıldığı ilk eser, XVI. yüzyıldan sonra yazıldığı

düşünülen ve günümüze kadar geniş halk kitlelerinin dinî bilgilerine kaynaklık eden ve din anlayışlarının şekillenmesini sağlayan *Mızraklı İlmihal*'dir (Arpaguş, 2002: 35).

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

Günümüzde ilmihal kitaplarının inanç, ibadet, ahlak konularının yanı sıra siyer ve günün ihtiyaçlarına bağlı olarak muamelata ilişkin farklı konuları da içerdiği ve hacminin genişlediği görülmektedir. İlmihallerde, inanç ve ahlak alanında içerik olarak herhangi bir değişiklik olmamakla birlikte; ibadet alanında muhatap kitlenin yaşadığı zaman ve coğrafyanın özelliklerine, kültürüne, mali duruma, cinsiyete, içinde bulunduğu şartlara, benimsenen mezhebin anlayışına göre farklılık

görülmektedir. Bu yönüyle ilmiyelerdeki temel hedefin daha çok ibadet odaklı olduğu, ibadetin bir araçtan daha ziyade amaca dönüştüğü, ibadetlerin şekil şartlarının ön plana çıktığı görülmektedir (Arpağuş, 2002: 27-28).

İlmihal türü eserler, kolay ulaşılabilir olması, paket bilgi sunması, herhangi bir durumda yapılması gereken eylemi, muhtemel farklı eylem tarzlarını dikkate almaksızın açık ve net bir şekilde dikte etmesi bakımından, muhatap kitle tarafından benimsenmiş ve dini öğrenmenin yegâne aracına dönüşmüştür. Genelde toplumların, özelde ise toplumu oluşturan her bireyin, din ve dindarlık algısı fıkıh/ilmiyal kültürü üzerinden gözlenebilir. Bu bağlamda özel olarak kadın ve aile ilmiyelerindeki hükümler üzerinden kadın anlayışını ortaya koymak mümkündür. Kadının biyolojik olarak erkekten farklı olması dolayısıyla, bu farklılığı merkeze alan ve buna bağlı olarak verilen fetvaları içeren eserler yazılmıştır. Bu eserlerde, kadının insan olarak varlıksal statüsü ele alındığı gibi, ahlak ve ibadet alanı, yine fetvalar üzerinden belirlenmektedir. Söz konusu alanlarda kadın, “insan” olarak ele alınmak yerine; kadının devamını sağlamada etkin rol oynadığı kültürel toplumsal cinsiyet rolleri -kadın, eş, anne, evlat olma- üzerinden değerlendirilmekte ve buna bağlı olarak kadının toplum içindeki rolü belirlenmektedir (Düzgün, 2011: 50-51).

D. İlmihallerin Kadın Algısı

I. Varoluşsal Düzlem

A. Yaratılış: İlmihallerin kadın konusunu ele aldığı en temel başlık, kadının insan olarak konumudur. Bu başlık altında Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın yaratılışı ve birbirleri için ifade ettikleri anlam, konu edilmektedir. Bu bağlamda ele alınması

gereken husus, özelde Hz. Havva'nın yaratılışı, genelde ise bu yaratılışa bağlı olarak kadınların insan olma açısından statüsüdür. Bu konuda Allah'ın insanı tek bir nefisten yarattığı (Nisâ 4/1) ayetinden hareketle, ayette geçen tek nefsin, Hz. Âdem olduğu ve Hz. Havva'nın ise Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı ifade edilerek, kadın ve erkeğin bir bütünün parçalarını oluşturdukları belirtilmektedir (Beşer, 1993: 16). Söz konusu ayet çerçevesinde kadının insan olma açısından erkekle arasında fark olmadığı vurgulanmakta fakat kadınların, erkeklerin bir parçası olduğu hadisine yer verildiği halde, bu hadisin ayet çerçevesinde nasıl anlaşılması gerektiğine değinilmemektedir (Pehlivan, 2005: 49-50; bkz. Çalışkan, 2005: 309-310). Bunun yanı sıra Döndüren, "Sizi tek bir nefisten yaratan ve gönlünün huzura kavuşacağı eşini de ondan yaratan..." (Âraf 7/189) ayetinden hareketle bazı âlimlerin, Hz. Havva'nın Hz. Âdem'in vücudunun bir uzvundan yaratıldığını iddia ettiklerini ifade ederek; bu görüşü, konuya ilişkin hadislerle desteklemiştir (Döndüren, 2004: 13). Ayrıca Haner vd, Hz. Havva'nın, Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığının, hadislerde açıkça ifade edildiğini, ayetlerde de buna işaret eden genel ifadelerin kullanıldığını belirtmektedirler. Bununla birlikte, söz konusu hadisin haber-i vahid olduğunu ve bu durumda hadisin konuya ilişkin ayet çerçevesinde yorumlanması gerektiğini de belirtmektedirler. Haner vd, Nisa sûresi 1. ayetin Arap dilinin gramer kuralları açısından ele alındığında Hz. Havva'nın Hz. Âdem'in mahiyetinden yani onun çamurundan yaratıldığını ifade ettiğine işaret ettikleri gibi aynı hamurdan/özden yaratılmanın iki tarafın birbirine ısınmaları ve birbirlerini sevmeleri için gerekli olduğunu da belirtmektedirler. Ancak bu noktada onlar, konuyu sonuca

bağlamak yerine, kadının ege kemiğinden yaratılmasının, onun insanlık statüsü açısından daha aşağı bir konumda olması anlamına gelmediğini, kadının erkeğe eş olduğu, onunla aynı hamuru paylaştığı anlamına geldiğini ifade ederek, kendi içlerinde çelişkiye düşmektedirler. Yine onlar ege kemiğinden yaratılma ifadesi ile kadının kırılğan yapısına işaret edildiğini belirtmektedirler (Haner vd, 2014: 620). Ayet ile hadisin uyuşmadığını ve aynı sıhhat derecesine sahip olmadığını ifade etmelerine rağmen, konuyu Kur'an ayetleri çerçevesinde değerlendirmek yerine, ayeti hadis çerçevesinde yorumlamayı tercih etmektedirler. Bu durum, ayetleri anlama noktasında kültürün etkin rolüne örnek oluşturmaktadır.

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

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

“Zerafette, duygusallıkta, nezakette, şefkat ve merhamette erkek kadına yetişemez. Aklî muhakemede, soğukkanlılıkta, fikri tahlil yani çözümlemede de kadın erkeğe yetişemez.

Tarihte; Aristo, Sokrat, Beydaba, Şekspir, Mevlânâ gibi kaç tane kadın düşünür vardır? Hangi önemli buluşu kadınlar gerçekleştirmiştir? Uzaya kaç tane kadın gitmiştir? Dünyada iki yüze yakın devletten kaç tanesinin başı kadındır? Demek ki bu konular da, erkeğin görev sahasıdır. Bazı kadınların erkeklere ait bazı işleri bırakıp birçok erkeği geride bırakması, tamamen istisnai bir durumdur. Ayrıca öne geçmekle öne geçirilmeyi birbirine karıştırmamak gerekir. Erkeklerin bir kadına ileri bir görev verip de, bakın işte, kadınlar da bu makamlara yükselebiliyor demeleri, kandırmacadır. Bu kadının değil, yine erkeğin başarısıdır. On beş yaşından doksan yaşına kadar teorik olarak her gün birkaç tane çocuğa sebep olma gücüne sahip olan erkeğin yanında bir kadın, yine teorik olarak kaç tane çocuk doğurabilir. Kadınların idare ettiği toplumlar neden yıkılmıştır?” (Beşer, 1993: 28-29).

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

İlmihallerde kadının yaratılışı konusunda ortaya konulan görüşlerden hareketle, Kur'an'da yaratma konusunun geçtiği ayetlerin bütüncül bir şekilde ele alınmadığı ve söz konusu ayetlerin belirli bir bakış açısı çerçevesinde yorumlandığı görülmektedir. Zira Kur'an'da, yaratmadaki mükemmellik, düzen, devamlılık Allah'ın varlığının ve birliğinin delillerinden biri

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

Cinsiyet üstünlüğü üzerinden Kur'an'ın okunması ve yorumlanması, Kur'an'ı muhatapsız bırakmaktadır. Zira kadın doğrudan Allah'ın muhatabı iken yaratılış konusunda ortaya konulan anlayışlar yoluyla Allah'ın değil, erkeğin muhatabı olarak konumlandırılmaktadır. Dini muhataplığın temel belirleyeni, akıllı olmaktır. Ancak ilmi hallerde ortaya konulan bakış açısı, kadının aklı muhakeme gücüne sahip olmadığı yönündedir. Bu kanaatin zorunlu sonucu, kadının Allah'ın muhatabı olmadığıdır. Kadınlar, ancak Allah'ın doğrudan muhatabı olan erkekler üzerinden bu yeterliliğe sahip olmaktadır. Bu durum, Kur'an'ın toplumsal cinsiyet rolleri üzerinden okunduğunun en önemli göstergesini oluşturmaktadır.

B. Özel Haller: Kadının varoluşsal açıdan doğurganlığını sağlayacak ve devam ettirecek şekilde yaratılmasının sonucu olarak, adet ve lohusalık dönemlerinde kadınların din ile arası-

na mesafeler konulmaktadır. Bu dönemde kadın, *pis* olarak nitelendirilmektedir.³ Bu bağlamda ibadet olarak kadının yapıp yapamayacakları, ibadetin bir nevi hazırlığı konumunda olan abdest ve abdeste ilişkin konular çerçevesinde ele alınmaktadır. Hanefi mezhebine göre Kur'an'a dokunmak için abdest almak farz; Kâbe'yi tavaf etmek için vacip; tefsir, hadis vs. gibi dini kitapları okumak için ise menduptur (Haner vd, 2014: 35; Beşer, 1993:180-181). Şafii fıkhında ise abdest almak, namaz kılmak, Kâbe'yi tavaf etmek ve Kur'an'a dokunmak için gereklidir (Kadı Ebuşuca' İsfehani, 2005: 133); ayrıca kabir ziyareti için de abdest almak şart olarak kabul edilmektedir (Pehlivan, 2005: 287). Bu bağlamda konu, zorunlu olarak abdesti bozan durumlar üzerinden ele alınmaktadır. Abdesti bozan hallerden biri de, kadınların adet ve lohusa olmalarıdır. Bu süre zarfında kadınların ibadet olarak neler yapamayacağı, ilmi hallerin konuları içerisinde yer almaktadır. Buna göre; kadınlar özel hallerinde namaz kılamazlar, oruç tutamazlar, Kur'an-ı Kerim'i okuyamazlar ve ona dokunamazlar, Kâbe'yi tavaf edemezler, mescide giremezler, itikâfa giremezler ve cinsel ilişkide bulunamazlar (Beşer, 1993: 174; Döndüren, 2004:101-2; Kadı Ebuşuca' İsfehani, 2005:133). Adetli veya

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

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

Kadının, abdestsiz olması dolayısıyla *pis* kabul edilmesi ve bu dönemde ibadet olarak yapıp yapamayacakları konusundaki anlayış farklılıklarının temeli, Vakıa suresi 56/79. ayette dayanmaktadır. Ayette geçen *temiz olma* ifadesi, mezhep imamlarınca farklı anlaşıldığı için, farklı fetvalar söz konusu olmuştur. Abdestin ve guslün sadece namaz için gerekli şartlardan biri olduğu "Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüp iseniz, iyice yıkanarak temizlenin. Hasta olursanız veya seferde bulunursanız veya biriniz abdest bozmaktan gelir veya

kadınlara dokunur da su bulamazsanız, o zaman temiz bir toprağa yönelin. Onunla yüzlerinizi ve ellerinizi mesh edin. Allah, size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez. Fakat O, sizi tertemiz yapmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz.” (Mâide 5/6) ayetiyle sabittir. Başka bir ibadet için bu şart bulunmamaktadır. Hac ve oruç da zaman ve şekilleri özel olarak bildirilen ibadetler oldukları halde, bu ibadetler için abdest, şart olarak belirtilmemiştir. Dolayısıyla kadının adet döneminde oruç tutamayacağına ilişkin görüş, kadınlara, bu dönemde isterlerse oruç tutmama yönünde tanıyan ruhsatın zorunluluk olarak algılanmasından ve abdestin namaz gibi ibadet olarak belirtilen bütün ibadet şekillerine genellenmesinden kaynaklanmaktadır (Atay, 1997: 29-30).

İlmihal yazarlarından Pehlivan, hac ibadeti bağlamında kadının adet ve lohusayken farz olan ziyaret tavafını yapmasının haram olduğunu, bu durumda tavaf yapmışsa geçerli olacağı, ancak büyük bir günah işlemiş olduğu için sığır veya deve gibi ceza kurbanı kesmesi gerektiğini belirtmektedir (Pehlivan, 2005: 184, 347). Bu hükümde, mantık hatası görülmektedir. İbadetin, sıhhat şartları yerine getirilmediği halde geçerli olmasının yanında; haram olarak değerlendirilen ve ceza gerektiren bir fiilin, ibadet olarak geçerli olacağının söylenmesi de büyük bir çelişkidir. Kişinin, geçerli sayılan bir ibadeti yaptığı için büyük günah işlemiş sayılması ve bu sebeple kefarete ödemesi ise, mantıkla açıklanabilecek bir durum değildir. Kadını ibadetten menetmek için konulduğu anlaşılan bu engel, mantıksal çelişkilerine rağmen, ilmihal kitaplarında yer almakta ve bir uygulama olarak önerilmektedir.

C. Kadının Fitne Olması: Kadının fitne olarak algılanması, onun insan olmaktan öte, cinsiyeti üzerinden tanımlan-

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

erkekler müşterek olan mutlak bir namazı aynı hizada kılacak olurlarsa, kadının sağında, solunda ve arkasında bulunan erkeklerin namazları bozulur (Kara, 2010: 181). Erkeklerin namazının bozulmasına neden olabilecek kadınların nitelikleri de ilmihallerde belirtilmektedir. Buna göre; erkekle aynı hizada namaz kılan kadının, genç ya da yaşlı olması dikkate alınmaksızın, cinsi münasebete elverişli ve arzu edilecek nitelikte olması gerekir. Namazın rükûlu ve secdeli olması, eda ve başlangıç açısından her iki cins için de ortak olması gerekir. Namaz kılan kadının namazının sahih olması gerekir, kadın deli ise erkeğin namazı bozulmaz. İmamın namaza başlamadan önce kadınlara da niyet etmesi gerekir (Asımgil&Şahin, 2013: 259-261). Ayrıca bir kadının kaç erkeğin namazını bozduğu da konu edilmektedir. Bu soruya verilen cevap, bir kadının sağında, solunda ve arkasında bulunan erkeklerin namazını bozduğu yönündedir. Bu hükmün gerekçesi, kadının insan değil sadece cinsel bir obje olarak algılanması olduğu gibi, erkeğin de kendini insan olarak değil erkek olarak algılamasıdır. Bu durumda kadın doğrudan namazı bozan bir varlık olarak algılanmakta ve fetvalar bu bakış açısı ile verilmektedir (Asımgil&Şahin, 2013: 261).

İlmihallerde namaz bağlamında ele alınan konulardan bir diğeri ise kadının mümkün olduğunca evinde namaz kılması, cuma, bayram ve vakit namazlarını kılmak için camiye gitmemesi şeklindedir. Her ne kadar Peygamber döneminde kadınlar beş vakit namaz için mescide gidiyorlarsa da; daha sonraki süreçte fitne gerekçesiyle kadınların şartlı olarak cami/mescitlere gidebileceği veya namazlarını sadece evde kılmaları gerektiği görüşü ağırlık kazanmıştır (Döndüren, 2004: 88-89; Asımgil&Şahin, 2013: 281). Kadının, hangi şartları sağladı-

ğında camiye gidebileceği konusunda mezhep imamlarının görüşleri farklılık arz etmektedir. Hanefi ve Malikilere göre, fitneye sebep olmamaları için, genç kadınların Cuma ve bayram namazlarına gitmeleri uygun görülmezken; yaşlı kadınların sabah, akşam ve yatsı namazları ile bayram namazlarına katılmalarına müsaade edilmiştir. Şafii ve Hanbeli fukahası ise gösterişli elbise giymemek, ziynet takmamak, erkeklerden ayrı bir yerde oturmak, erkeklerin arasına karışmamak, esans kullanmamak kaydıyla kadınların bayram namazlarına katılabilecekleri kanaatindedirler (Kara, 2010: 223). Ayrıca ilmiyelerde, fitneye sebep olma ihtimalinden dolayı kadına ev dışında yaşam ve ibadet alanı bırakılmaması, ona tanınan bir kolaylık ve bir lütuf olarak sunulmaktadır. Buna göre kadınların beş vakit namazı cemaatle kılmak yerine evde kılmalarının üstün tutulması da, başka bir kolaylık olarak görülmektedir (Döndüren, 2004: 88). Bu düşünceden hareketle kadının namaz kılacağı en faziletli yerin evi, hatta odası, hatta odanın içinde özel bir bölümü olduğu ifade edilmektedir. Kadınların fitne ve fesadın yaygın olduğu dönemlerde cemaatle namaz kılmak için vakit, cuma ve bayram namazlarına gitmeleri kesinlikle mekruhtur. Günümüzde ise durum farklı olduğundan kadınların camiye namaz kılmak, vaaz dinlemek gibi sebeplerle gitmesinde bir sakınca olmadığı; ancak erkeklerle karşılaşmaktan kaçınmaları gerektiği ifade edilmektedir (Beşer, 1993: 145,266; Haner vd, 2014: 54-55).

Kadını sosyal hayattan uzaklaştıran en önemli gerekçe fitneye sebep olma ihtimalidir. Bu çerçevede fitnenin neliğinin, hangi şartlar gerçekleşince fitne ortamının söz konusu olacağının irdelenmesi ve netleştirilmesi gerekmektedir. Üretilen fıkıh literatüründen anlaşıldığı kadarıyla, Hz. Muhammed'in

vefatıyla birlikte fitne dönemi başlamış olup, kıyamete kadar da sürecektir. Bu süreçte kadınların güvende olabilmeleri, erkeklerin de kadınlardan güvende olup kendilerini günah-tan korumaları, ancak, onların bu süreçte kadınlarla karşı-laşmamaları ve muhatap olmamaları ile mümkündür. Fitne durumunun süreklilik arz etmesi, kadınların evlerinin dışına veya ibadet gerekçesi ile bile olsa; yolculuğa çıkmamalarını, çıkmaları durumunda yanlarında mahrem bir erkeğin onlara eşlik etmesini zorunlu kılmaktadır. Bu zorunluluğu kadının Hac ibadetini yerine getirebilmesine yönelik olarak ortaya konulan görüşlerle örneklendirmek mümkündür. Erkek, mahremi olan kadınlarla, şehvetten emin olunması duru-munda sefer müddeti ve daha uzun yola çıkabilir. Kadın da, sefer müddeti yola, ancak yanında ergin ve akıllı bir mahremi olursa çıkabilir. Yani kadın 90 km kadar bir yolculuğa yalnız başına, bir çocukla ya da başka kadınlarla çıkamaz.⁴ Kadına hac farz olmuşsa dahi kendisine eşlik edecek mahrem bir erkek bulunmadıkça hacca ve umreye gidemez (Beşer, 1993: 232; Asımgil&Şahin, 2013:363). Buna göre Hanefi fıkında kadın mahremi olan bir erkek olmaksızın hacca gidemezken, Şafii fıkında üç kadın bir araya gelerek farz olan hacca gidebilirler. Kadının kocası veya nikâh düşmeyen bir erkekle hacca gide-meme gerekçesinin emniyetle ilgili olduğunu düşünen Şafii ve Malikiler, kadınların birbirine güvenen bir cemaat olarak üç

4 “İlmihallerde kadının 90 km ve üzeri yolculuğa kendi başına çıkmasının ha-ram olduğu ifade edilmektedir.” (Beşer, 1993:232). Haram ifadesinin kullanıl-ması problem oluşturmaktadır. Zira haram teknik bir tabirdir ve Kur’anda ha-ram koyma yetkisinin Allah’a ait olduğu ifade edilmektedir. Maide 5/4, 87; Araf 7/157; Nahl 16/116; Tahrir 66/1. Bu bağlamda Allah dışında kimse haram ve helal koyma yetkisine sahip değildir. Âlimlerin hakkında açık nas bulunma-yan bir konuda hadisi dikkate alarak, kıyas yoluyla verdiği hükümler ilahi de-ğil insanidir ve bir anlama çabasının ürünüdür.

kişi birlikte hacca gitmelerinin, emniyet hâsıl olması sebebiyle caiz olduğu kanaatindedirler (Döndüren, 2004: 92; Çalışkan, 2005: 285-69; Kara, 2010: 329). Hatta Malikiler buna, yalnız güvenilir erkek ve erkek - kadın karışık toplulukları da eklerler. Kadın bu kişilerle birlikte hacca gidebilir⁵ (Döndüren, 2004: 92; Kara, 2010: 329). Günümüzde yol emniyeti konusunda zorluk çekilmemesi dolayısıyla, son dönem fıkıh âlimleri bir kadının tek başına Hacca gidebileceği kanaatindedirler (Kara, 2010: 330).

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

II. Sosyal Düzlem

İlmihal yazarlarının sahip olduğu din kültürü, kadının erkek gibi bir insan olarak algılanmasına imkân tanımamaktadır. Zira kadının yaratılışının, onun bir insan olarak yaşam boyu davranışlarına ve tutumlarına da yansıdığı kanaati yaygınlık

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

kazanmıştır. Bu kanaati, kadının kırılğan, duygusal, aklını yeterince kullanamaması gibi özellikleri oluşturmaktadır. Bu çerçevede konu, evlilik ve boşanma süreçlerinde evlilik sözleşmesinin taraflarından biri olma hakkına sahip olup olmaması, haklarını nasıl kullanacağı ve kadının şahitliği vs. gibi belirlenimler üzerinden ele alınmaktadır.

A. Evlilik: Bu konu, kadının yaratılıştan sahip olduğu özellikler açısından ele alınan, hukuki ve sosyal olarak kullanılması gereken haklarının sınırlandığı alanlardan biridir. Evlilik konusu Hz. Havva'nın yaratılış gerekçesi üzerinden ele alınmaktadır. A'raf 7/189. ayetten hareketle; kadın, sadece kocasının huzur bulmasını sağlamak, yani erkeği mutlu etmek için yine erkeğin kendisinden yaratılan bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Zira kadın tanımlamaları, sadece kadının her açıdan erkeğin hayatını kolaylaştırmak ve güzelleştirmek için yaratıldığı vurgusu üzerinden yapılmaktadır. Oysa bu durum, her iki cinsin birbiri için yaratıldığını ifade eden Bakara suresi 2/187 ve Rûm suresi 30/21 ayetlerindeki vurgu üzerinden ele alınmalı ve dolayısıyla her ikisinin eş olmanın dışında, *insan* olarak da bir anlama sahip olduğu Kur'an ayetleri çerçevesinde dile getirilmelidir. Dolayısıyla kadın, ilmiyelerde insan olmaktan daha ziyade, toplumsal cinsiyet rolleri üzerinden ele alınmış olup, bu rollerdeki farklılaşma kadının kadınlığını, hatta erkeğin erkekliğini tehdit eden bir unsur olarak anlaşılmıştır. Bunun sonucunda da toplumsal cinsiyet rolleri, dinin anlaşılma biçimleri olan fıkha ait söylem ve yaptırımlarla kutsanarak mutlaklaştırılmıştır.

Evliliğe ilişkin üretilen fıkıh literatürü, bu mutlaklaştırmanın örneklerinden biridir. Evlilikte kadının, bu sürecin öznesi mi yoksa nesnesi mi olacağı, ilmiyelerde üretilen düşünceler

üzerinden takip edilebilir. Hanefi fıkına göre; akıl balığ olan her kadın velisinin izni olmaksızın evlenebilir; ancak daha sonra velisi süreç içinde sıkıntılı bir durum görürse, erkeğin kadına uygun olmadığını anlarsa, nikâhı feshedebilir. Şafii ve Ahmed b. Hanbel'e göre; kadın için nikâhta bir velinin bulunması şarttır (Haner vd, 2014: 177-178). Hanefilerin dışındaki ekoller, velinin erkek olmasını bir zorunluluk olarak görmektedir. Buna göre nikâhta kadının velisi, ailesinden olan baba, dede veya oğul gibi en yakın olan erkektir. Velinin bulunması için kadının yaşının küçük veya büyük olmasının, daha önce evlenmiş veya evlenmemiş olmasının hiçbir önemi yoktur. Kadının nikâhta doğrudan taraf olması caiz değildir (Döndüren, 2004: 288).⁶

Şafii fıkında kadın, evlilikte kendisine veli olamadığı gibi başkasına da veli olamaz. Kadın kendisi evlenecek veya başkasını evlendirecek olursa, velisinin izni olsa bile evlilik akdi/sözleşmesi geçersizdir. Ancak bu durum sadece kadın üzerinden işletilmektedir (Kadı Ebuşuca' İsfhani, 2005: 434-435; Karaman, 2011: 103). Şafii mezhebinde mücbir veli olan baba veya dede, kızının/torununun olurluğunu almadan yaşı küçük veya büyük olsun evlenmemiş kızı kendisine denk/uygun gördüğü birisiyle zorla evlendirebilir. Bunun hikmeti ise, mücbir velinin kızıdan daha iyi bir şekilde onun geleceğini düşünbilmesi ve daha iyi karar verebilecek olmasıdır. Dul kadın ise ancak kendi onayı ve izni ile evlendirilebilir (Kadı Ebuşuca', 2005: 437-438; Karaman, 2011: 103-104).

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

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

içinde bulunulan zamanın sosyo-kültürel yapısına ve anlayışına bağlıdır ve bu yönüyle bağlayıcı olması düşünülemez.

İlmihal/fıkıh literatüründe evlilik, kişinin tercihinine bağlı olarak gerçekleşmesi gereken bir şey olarak değil, bilakis hayatın olmazsa olmazı olarak algılanmaktadır. Bu algılanma tarzı, kişiyi evliliğe mecbur kılma açısından problemli olduğu gibi, kadının bu süreçte yok sayılmasının, nikâh sözleşmesinin eşit bir tarafı olarak kabul edilmemesinin de birincil nedenini oluşturmaktadır. Kadın, kendisi hakkında doğru karar verebilecek bir yapıda olmadığı iddiasıyla bir erkeğin gözetiminde ve onun iradesine bağlı olarak işletilen bir sürecin nesnesi konumuna itilmiştir. Kadının kendi hayatının nesnesi haline getirilmesinin hikmeti olarak da onun duygusal, kırılgan, zayıf aklî muhakeme yetisine sahip olması şeklinde anlaşılan fitri yapısı, gerekçe gösterilmiştir. Ayrıca evlilik konusu, kadının taşınması gereken özellikler bakımından da ele alınmıştır. Evlilikte ilkesel olarak eşler arasında denkliğin bulunması gerektiği belirtilse de, erkekte aranacak özellikler konusu neredeyse hiç ele alınmamıştır. Zira bu konu, yine kızın veya kadının velisi olan erkeğin karar vereceği bir konu olarak değerlendirilmektedir (Döndüren, 2004:137-140; Kadı Ebuşuca' İsfehani, 2005: 424).

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

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

Evlilik/nikâh, boşanma gibi Kur'an'da ayrıntılı olarak ele alınan ve süreçleri belirlenen bir ilişki tarzı değildir. Bununla birlikte evliliğin insanlar arası ilişkinin bir türü olması ve kadın ile erkek arasında meşru ilişki tarzı olarak ifade edildiği gibi, aralarında evlenme engeli bulunan kişiler de ayetlerde ele alınmaktadır. Toplum temelini oluşturması açısından aile kurumu önemsenmiş ve devamlılığı esas alınmıştır. Evlilik, nikâhın dini hükmü, mahiyeti, unsur ve şartları gibi konular İslam Hukuku tarafından ele alınmaktadır. Evlilik konusunun hükmünü açıklamada temel alınan ayetler ve bu ayetlerin yorumunda fakihlerinin içinde bulunduğu sosyal ve kültürel ortamdan kaynaklanan farklılıklar mevcuttur. Bu çerçevede fakihlerin üzerinde uzlaştığı temel konulardan biri, nikâhın, evlenme sözleşmesini ve eşler arasındaki hukuki ilişkiyi ifade etmek için de kullanılmasıdır (Aydın, 1985: 12). Dolayısıyla nikâh, bir sözleşme/akit yani hukukî bir konu olarak değerlendirilmektedir. Bu açıdan bakıldığında, nikâh sözleşmesinin hukuki taraflarından biri olan kadının, sözleşmenin tarafı olarak kabul edilmemesi, bu hakkın kadının dışında birine verilmesi, hukuk mantığına aykırı bir durumdur. Nikâhı, sözleşme olarak tanımlayıp, sözleşmenin taraflarından kadının yok sayılmasının nedeni, hukukun/fıkhnın, kültürün kadını nesne olarak gören anlayışa teslim olmasının göstergelerinden biridir.

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

Kadın ile erkek arasında yapılan sözleşmenin feshi/bozulması olarak tanımlanan boşanma, nikâhın aksine, sürecinin hangi esaslara göre ve nasıl işleyeceği Kur'an'da belirlenmiştir (Talâk 65/1-12). Bu belirlenimin anlaşılma biçiminde farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıklardan ilki, evlilikte olduğu gibi boşanmada da kadının, akdin bir tarafı olarak görülmesidir. İnsan olması dolayısıyla hukuki açıdan elde ettiği hak, kadın olması bakımından elinden alınmaktadır. Kadın, boşanma hakkına sahip değildir. Bu bağlamda değinilmesi gereken bir diğer konu ise boşanmada iki şahidin bulunması zorunluluğudur (Talâk 65/2). Kur'an'da boşanma bağlamında önerilen bu çözümün uygulama tarzlarına ilişkin olarak üre-

tilen görüşler de farklılık arz etmektedir. Zira boşanmanın gerçekleşmesi için şart koşulan iki şahit boşanmanın *vücup/zorunlu* şartı olarak değil; *nedb* şartı olarak yorumlanmıştır (Acar, 2010: 39,498). Bu yorum nedeniyle, iki şahit olmadan yapılan boşamanın hükmünü geçerli kabul etmişlerdir. Böylece boşanma, sözleşmenin tarafları arasında gerçekleşen, hukuki sonuçları olan bir olgu olarak değil; erkeğin tekelinde olan bir olguya dönüşmüştür. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de çiftlere farklı zamanlarda iki kez evlenip üç kez boşanma hakkı tanınmıştır. Üçüncü kez boşanma gerçekleştiğinde eşlerin tekrar evlenmeleri şarta bağlıdır (Talâk 65/2). Süreç içerisinde farklı zamanlarda gerçekleşecek olan boşanma, aynı anda boşama ifadesinin üç kez kullanılması ile gerçekleşen bir hale dönüştürülerek, bu görüş mezhepler yoluyla da yaygınlık kazanmıştır (Atay, 1997: 22-23; Acar, 2010: 39/499). Bu yolla hukuksuz boşanma meşruiyet kazanmış ve kadın, sürecin *nesnesine* dönüştürülerek mağdur edilmiştir.

C. Şahitlik: Kadının şahitliği konusunda, Bakara 2/282. ayet temel alınmaktadır. Söz konusu ayetten hareketle bazı durumlarda iki kadının bir erkeğe denk tutulmasının fitratın ve tabiiliğin gözetilmesi gerekçesiyle olduğu belirtilmektedir. Bunun nedeni olarak kadının sosyal ortama az çıkması ve şahitliği gerektiren konulara çok az muttali olması gösterilmektedir. Aynı zamanda kadının duygusal yapısı ve yaratılışı nedeniyle olaylardan daha çok etkilendiği, hakkı dikkate almadan karar verdiği vurgulanmaktadır. Bu tür olaylar genelde kadını ilgilendirmeyen olaylar olarak görülmektedir; zira kadına evi dışında var olabileceği bir alan tanınmamaktadır. Bu nedenle iki kadın olması durumunda, unutmada ortadan kalkar. Kadını ilgilendiren konularda da erkeğin değil, kadının şahitliğinin

geçerli olduğu ifade edilmektedir (Beşer, 1993: 44,45; Hanner vd, 2014: 657,658). Uzmanlığı dikkate alma noktasında ifade edilen görüşler doğru olsa da; şahitliğin kadının yaratılışı açısından ele alınması, konunun sistematik ve tutarlı bir şekilde değerlendirilip sonuca ulaştırılması açısından sorun oluşturmaktadır. Ayrıca kadınların uzmanlık alanı olarak sadece kadının biyolojik özellikleri dolayısıyla yaşadığı durumları görmek, problemlidir. Zira kadın, bu alanın dışında uzmanlaşma yeterliliğine sahip olmayan bir varlık olarak algılanmaktadır. Yine bu bakış açısına göre, akıllı olsa da, aklî muhakeme yeterliliğine haiz bir varlık değildir kadın. Bu nedenle kendi biyolojik özelliklerine ait uzmanlığı da, varoluşsal açıdan ele alınmakta olup, kadının çalışarak elde edebileceği bir kazanım olarak düşülmemektedir. Dolayısıyla kadının varoluşsal yani biyolojik açıdan uzman olamadığı düşünülen bu alanlarda uzman olabilecek tek varlık, varoluşsal olarak aklî muhakeme yetisini kendinde taşıyan ve bu yetiyi en iyi şekilde kullandığı varsayılan erkektir.

Şahitlik konusunda tahsis ifade eden ayet temel alınarak Kur'an'ın bu konudaki yaklaşımı bütüncül olarak ifade edilememiştir. Özel bir durumu ilkesel bazda ortaya koyan bu ayetten hareketle, kadının şahitliği konusunda genel bir hüküm çıkarılmış ve bu hükme bağlı olarak da kadın, sosyal hayatın dışına itilmiştir.

Sonuç

Dinin davranışa ilişkin ilkelerini uygulama çabasının ürünü olarak tanımlayabileceğimiz fıkıh literatürünün önemli örneklerinden biri, ilmi hallerdir. İlmihaller, dinin inanç ve pratik boyutuna ilişkin her Müslüman tarafından bilinmesi

gereken temel bilgileri içermesi bakımından, toplumun her kesimini hedef alan ve buna bağlı olarak da geniş kitlelere ulaşan eserlerdir. Bu eserler konularına, mezhebi farklılıklara ve hedef kitleye göre çeşitlenmektedir. Hedef kitle dikkate alınarak yazılan ilmihal çeşitlerinden biri de, kadın veya kadın ve aile ilmihalleridir. Bu ilmihallerde inanç, ibadet, ahlak konuları ele alındığı gibi özel olarak da kadının ontolojik yapısı yani yaratılışı, kadın-erkek ilişkileri bağlamında evlilik, boşanma, kadının görev ve sorumlulukları ele alınmaktadır. Araştırmamız sonucunda, ilmihallerde sunulan kadın algısının problemlili olduğu görülmektedir.

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

Bu bağlamda kadının, insan olmasından anlaşılan şeyin netleştirilmesi gerekmektedir. İlmihal kitaplarının tümünde kadının insan olarak erkekle eşit olduğu, günah, sevap, iman, ibadet vs. ile sorumlu olduğu ifade edilirken; miras, boşanma, şahitlik, devlet başkanlığı gibi konularda eşit olmadıkları belirtilmektedir. Dolayısıyla kadının varlık alanı, iman ve ibadet gibi doğrudan Allah'a karşı sorumlulukları ile sınırlandırılmakta, kadının hem yatay düzlemde insanlığını gerçekleştireceği ahlaki ve hukuki boyutu içeren sosyal alanda var olma, kendini gerçekleştirme, hem de Allah'a ve kendi dışındaki varlıklara karşı sorumluluklarını yerine getirme hakkı, din adına elinden alınmaktadır. Bu hak gaspının gerekçesi olarak, Kur'an'ın in-

sanı muhatap alması dolayısıyla tarihin belirli bir kesitine, kültürel ortama inmesi ve problemlere çözüm üretmesi sebebiyle içinde kültürel unsurları barındırması görülmektedir. İnsanı muhatap alan metnin, kültürel unsurları barındırması, bu unsurların evrenselleştirilmesini değil; çözüme temel alınan ilkenin evrenselleştirilmesini gerektirmektedir. Ancak tarihsel süreçte kişilerin Kur'an'la olan ilişkilerini belirlemede kültürel unsurlar merkeze alınarak, bu ilke ötelenmiştir. Kültürün ürünü olan insan, metni anlama noktasında, metne rağmen kültüre mahkûm olmaktadır. Bu mahkûmiyet, ataerkil bir kültür yapısında, kadınlar hakkında verilen fetvalar yoluyla hayat bulmakta ve kadın, yaşamın ve dinin *nesnesi* konumuna dönüştürülmektedir. Bu süreçte kültürün aktarıcısı olmaları bakımından kadınların da büyük katkısı olduğunu dikkatten uzak tutmamak gerekir.

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

Kültürün muhatabı, toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında *kadın* ve *erkek* iken; İslam'ın/Kur'an'ın muhatabı *insandır*.

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

Kaynaklar

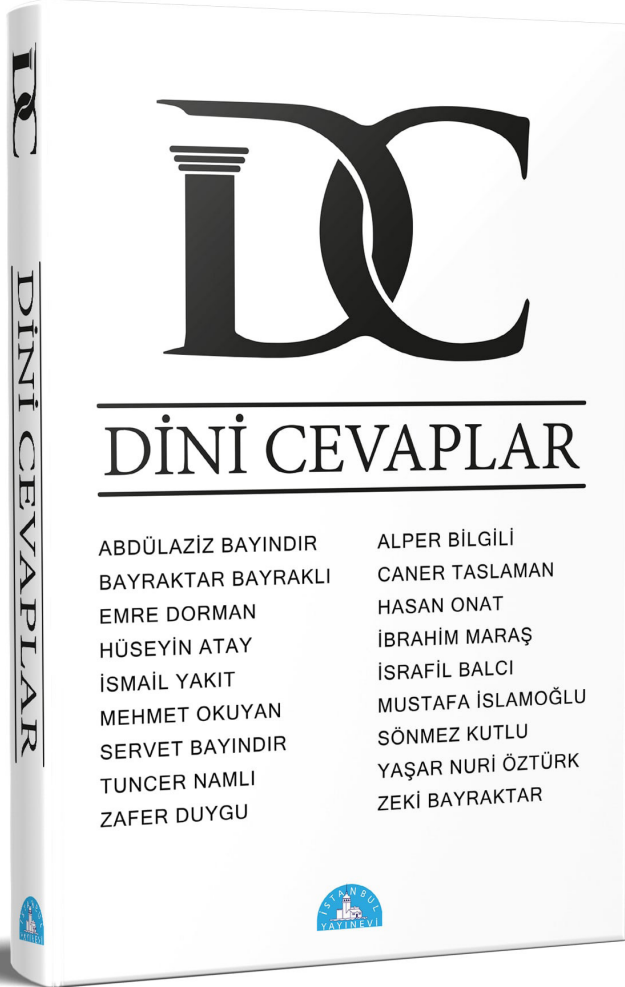
- Acar, H. İbrahim (2010). "Talak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/496-500.
- Ahmed b. Hanbel (1313). *el-Müsned*. Mısır: Matbaatu'l-Meymene.
- Akbulut, Ahmet. (2014). "Kur'an'da Tanrı-Birey İlişkisi". *Otorite ve Birey*. Edt. Richard Heinzmann ve Mualla Selçuk, Münih, 29-56.
- Akyüz, Niyazi.(t.y). *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık.
- Arpaguş, Hatice Kelpetin (2002). "Bir Telif Türü Olarak İlmihal". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.22, S.1, 25-56.
- Asımgil, Sevim & Şahin Merve (2013). *Kadın Kaleminden Kadın İlmihali*, İstanbul: İpek Yay.
- Atar, Fahrettin (1995). "Fetva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 12/486-496. İstanbul.
- Atay, Hüseyin (1997). *Kur'an'a Göre Araştırmalar I-III*. Ankara: Atay Yayınevi.
- Aydın, Mehmet Akif (1985). *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay.

- Berger Peter L. (1993). *Dinin Sosyal Gerçekliği*. Çev. Ali Coşkun, İstanbul: İnsan Yay.
- Beşer, Faruk. (1993). *Hanımlara Özel İlmihal*. İstanbul: Nûn Yayıncılık.
- Böhürler, Ayşe & Eker, Aslıhan (2008). *Duvarların Arkasında Kadın*. İstanbul: Timaş Yay.
- Çalışkan, Hasan (2005). *Hanımlara İlmihal*. Konya: Serhat Kitapevi.
- Dökmen, Zehra Yaşın (2010). *Toplumsal Cinsiyet*. Ankara: Remzi Kitabevi.
- Döndüren, Hamdi (2004). *Delilleriyle Aile İlmihali*. İstanbul: Erkam Matbaası.
- Düzgün, Şaban Ali (2011). “Kur’an’ın Değerler Sistemi ve Kadın Algımız”, *Ortaçağ’da Kadın*. Edt. Altan Çetin, Ankara: Lotus Yayınları, 46-59.
- Coler, Ricardo (2010). *Kadın Krallığı*. Çev. Filiz Öztürk, İstanbul: Nemeşis Yay.
- Connell, Raewyn (1998). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*. Çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş’as (1952). *Sünen-i Ebi Davud*, Mısır.
- Er, İzzet (1990). *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. İstanbul: Risale Yay.,
- Güvenç, Bozkurt (1994). *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hamilton, Annette (2008). “Matrilocality and Patrilocality”, *The Oxford Encyclopedia of Women in the World History*, Edt. Bonnie G. Smith, Oxford University Press.
- Haviland, William A. (2002). *Kültürel Antropoloji*, Çev. Hüsamettin İnanoğlu ve Seda Çiftçi, İstanbul: Kaknüs Yay.
- Haner, Rasim, Çayırlioğlu, Yüksel, Avcı Aykut (2014). *Kadın ve Aile İlmihali*. İzmir: Işık Yay.
- İbn Ebi Şeybe (1989). *Musannef*, Beyrut.
- İsfehani, Kadı Ebuşuşa’ (2005). *Büyük Şafii İlmihali*. İstanbul: İpek Yay.
- İzmirli, İsmail Hakkı (1998). “Kitâbu’l-İftâ ve’l-Kazâ, Sad. Abdurrahim Şenocak”, *İslamiyat Dergisi*, C.1, S. 3: 117-139.
- Kara, Ali (2010). *Ayet ve Hadisler Işığında Aile İlmihali*. İstanbul: Erhan Yay.
- Karaman, Hayreddin (2011). *Aile İlmihali*. İstanbul: Timaş Yay.
- Marshall, Gordon (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yay.
- Okumuş, Namık Kemal (2015). “İlmihâl Dindarlığının Ahlâk Algısı ya da ‘Ahlâklı İnsan’, Tasavvurumuzun Geleneksel Kaynakları Üzerine Bazı Tespitler”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, C.7, S.14: 258-300.

- Pehlivan, Rauf. (2005). *Kaynaklarıyla Büyük Kadın İlmihali*. İstanbul: Motif Yay.
- Turner, Martin (2013). “Kültür”, *İslamiyet-Hristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, Edt. Mualla Selçuk, Halis Albayrak, Peter Antes, Richard Heinemann, Martin Turner, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi.
- Yargı, Mehmet Ali (2012). “Bedel Karşılığında Boşanma ve Muhalaa Uygulamaları: Suudi Arabistan Örneği, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.42,S.1: 141-172.
- Yaşar, Nebahat Tanrıverdi O. (2013). “Suudi Arabistan’da Kadın Hakları”, *Ortadoğu Analiz*, C.5,S.50: 71-78. http://www.orsam.org.tr/tr/trUploads/Yazilar/Dosyalar/2013222_nebahat.pdf [Erişim tarihi: 5 Nisan 2016].
- Yörükan, Yusuf Ziya (1952). “İslam İlm-i Hâli”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.1, S.1: 5-21.

Eğer
okumadıysanız,
Dini Cevaplar
serimizin ilk
kitabını da
okumanızı
tavsiye ederiz.

Satın Al



Eğer
okumadıysanız,
Dini Cevaplar
serimizin ikinci
kitabını da
okumanızı
tavsiye ederiz.

Satın Al

