

Çağdaşçı “Kur’an’da Kadın” Yorumunun Eleştirisi

Mehmet PAÇACI
Prof. Dr., Georgetown University

İslâm Çağdaşçılığı sınırlı sayıda kalmış konularda Kur’an’ı yeniden yorumlamak iddiasında olmuştur. Çağdaşçı Kur’an yorumunun, sosyo-politik anlamını ve bilimsel yeterliliğini tartışan bir çalışma “ceza hukuku”nu ilgilendiren konularda yapılabileceği gibi, mesela onun “şûrâ” konusundaki Kur’an yorumları üzerinden de yapılabilirdi. Biz bu çalışmayı, Çağdaşçı yorumların varsaydığı kadın imajının tarihsel, sosyolojik ve ideolojik temellerini ele almak ve Çağdaşçılığın İslâm geleneğine getirdiği eleştirel söylemin tarihsel gerçeklikle bağdaşmazlığını göstermekle sınırlıyoruz.

İslâm Geleneğinde Kaynaklar ve Bilimler

Çağdaşçı Kur’an yorumunu irdelemeye girmeden önce, İslâm geleneğinde kabul edildiği şekliyle İslâm bilimlerinin klasik yapılanmasını, onların kaynaklarını ve işleyiş biçimlerini okuyucumuza kısaca hatırlatmak istiyoruz. Bununla amacımız, İslâm bilimlerinin özgün işleyişi sonucunda tarihte yaşamış İslâm toplumlarında kadının kazandığı rolün arkasındaki bilgisel ve pratik temelin mahiyetine dikkat çekmektir. İslâm’ın kaynakları, Kitap, Sünnet, İcmâ, Kıyas vd. olarak sayılmıştır. Buna göre Kitap, Allah’ın son kulu ve peygamberi Hz. Muhammed’e vahyettiği ezeli kelâmıdır. Sünnet, bu kitabın açıklanması ve hayata aktarılması mahiyetindedir ve biz müslüman-

lar Kitap'ı, vahyi alan ilk beşerin yorumu üzerinden öğreniriz. Hz. Peygamber'in öğrettiği, eğittiği ve oluşturduğu ilk müslüman cemaatin yaşantısı da bir kaynaktır. Bu cemaat Müslümanlığın toplumsal düzeyde yaşanılabilir ilk örneğini oluşturmuştur. Daha sonraki müslüman nesiller, Müslümanlığı onların yaşamalarından öğrenmişler, bunu nesilden nesle aktarmışlardır. Bu yüzden Kitap'ın ve Sünnet'in varlığına ve kaynaklığına, Allah'ın birliğine ve Peygamber'in resullüğüne, namazın, orucun, haccın, zekâtın, kurban kesmenin vd. yaşanılabilirliğine onların icmayla ulaşılır. Daha sonraki yüzyıllarda da müslümanlar ilk nesli müslüman kılan unsurlar üzerinde oydaşarak Müslümanlıklarını sürdürmüşlerdir. Kıyas ise, sayılan asılları (*usûl*) esas alan yetkin bir müslüman kişinin, bu asılların sağladığı öncüllere dayanarak sonraki müslümanların yeni durumlarının çözümü için akıl yürütmesidir. Bu öncüller sadece ve sadece, Müslümanlığın asıllarından üretilmelidir. Usûl disiplinin ayrıntılı bir şekilde ortaya koyduğu gibi, kıyasın geçerli olması, öncüllerin İslâm'ın kaynaklarından üretilmiş olmasına bağlıdır. Aksi takdirde bu yorum Müslümanlığa ait bir yorum olmayacaktır.

İslâm'ın asıl kaynaklarının tespitiyle birlikte bunların bilimsel yöntemlerle, incelenmesi, işlenmesi ve nihâyet hayata aktarılması için bilimler geliştirilmiştir. Tefsir, hadis, kelâm ve fıkıh farklı yöntem ve amaçlarla bu işlevi yerine getirmişlerdir. İslâm bilimleri, dine kaynak oluşturacak metinlerin oluşturulması noktasından başlayarak bu metinlerden yeni durumlar için normatif sonuçlar çıkarmaya kadar giden bir sürecin farklı aşamalarını oluşturur.

Kur'an da dâhil metinsel kaynakların oluşturulması, hadis disiplininin konusudur. Kur'an, Mushaf'ın iki kapağı arasında, *mütevâtir* olarak nakledilen ilahî sözdür.¹ Hadis disiplini, Rasulullah'ın söz ve eylemlerini aktaran haberlerin sübûtü değerini belirlemiştir. Kur'an'ın iniş sürecinde oluşan Sünnet, İslâm geleneği için kurucu bir örneklik oluşturmaktadır. Rasulullah'ın kilerin yanı sıra sahabî sözlerinin ve Medine amelinin kaynaklığı da bu yüzden önemlidir. Kurucu cemaatin yorumsal sözleri ve yapıp ettikleri de birer otoritedir. Böylece Kur'an, Rasullah'ın ve ilk neslin varlığından ayrı düşünülemez. Âyetlerin sebep-i nüzûllerine onların hatıralarıyla ulaşırız.² Böylece Rasul'un ve ashâbının tarihsel tecrübesi, Kur'an metnini

¹ bk. Gazâlî, *Mustasfâ* (çev. Yunus Apaydın), Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994, 1/147.

² Nüzul sebepleri hakkında konuşmak ancak onun inişine tanık olan, Ashâb için mümkündür. Ashâb, olayları çevreleyen karineleri bilmektedir. Süyûtî, *el-Itkân fi-Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1978, 1/41 vd.

doğru anlamıyla sabitlemiş olmaktadır.

Kur’an’ın ilk indiği andaki anlamlarını ortaya koymak amacındaki tefsir, dilbilimsel ve tarihsel bir çözümleme için gerekli olan alt bilimleri kullanmıştır. Onun yorumsal işlevi sadece Kur’an metnine açıklama getirmekle sınırlıdır.³ Bu bakımdan Kur’an’ın, diğer metinsel kaynaklar ile birlikte yorumlanması sürecini devam ettirerek onlardan kuralsal (*normatif*) sonuçlar üretmek, konularına göre fıkıhın ve kelâmın işlevleri olmuştur ve bu onların kendilerine özgü yorumsama biçimleriyle gerçekleştirilmiştir. Kelâm, müslüman cemaat için inançsal ve ideolojik bir çerçeve çizmiş ve Tanrı, ahlâk, siyaset, vb. alanlarda, İslâmiyet’in kaynak metinleri temelinde kuralsal teolojik-ideolojik sonuçlar üretmiştir. Fıkıh da kelâm ile aynı yorum düzleminde, yeni durumlar için dini-hukuki kuralsal sonuçlar üretmiştir.

Klasik dönemde geleneği oluşturan ve onu sürdürmede göreve koşulan disiplinler, bir arada bir bütünlük oluşturmaktadırlar. Bu bilimlerin kendi bütünlükleri içinde amaçları dinin aslını oluşturan metinleri oluşturmak, onların kurucu dönem ile ilişkili olarak anlamlarını belirlemek ve nihâyet yeni sonuçlarla uygulama noktasına kadar ulaşmak ve böylece İslâmiyet’in hayatiyetini sürdürmektir. İslâm kültürü, bütün disiplinlerin bu nihai amaca yönelik olarak yapılanmasını sağlamıştır. Böylece İslâm geleneğinde kaynakların tanımlarından ve tespitinden başlayan yorum süreci, *kâzâ* noktasında, Gadamer’in ifadesiyle, ancak uygulama (*application*) noktasında sonlanmaktadır. Buna göre bir yorum biçimi olarak *fetvâ* da yorum sürecini tüketmez. Çünkü muftî, fetvâyı isteyen tarafın gözünden olaya bakarak hukukî bir cevap verir. Bu hâlâ uygulama noktası değildir ve yorum süreci tamamlanmamıştır. Kadı ise önündeki gerçek davayı her açıdan ele almak, bir karara varmak ve onu uygulamaya geçirmekle yetkili ve sorumludur. Muftî, fetvâsını savunmak için mahkemeye bile gelmeyebilir.⁴ Bu bakımdan, İslâm kaynaklarına getirilen yorumların tarih içinde somut bir yaşanmışlık olarak ortaya çıkışını görebilmek ancak *kâzâ* noktasına bakmakla mümkündür.

Bu durumda tarihte yaşamış İslâm toplumlarının “kadın” üyelerine nasıl davrandıklarını görmek için, bizzat yaşanan hayata bakmak doğru bir yöntem olacaktır. Çünkü tarihte müslümanların yapmış olabileceklerini sadece metin-

³ Gazâlî, tefsirin görevini sadece Kur’an’ı anlamlarıyla ilgilenmek olarak görmektedir. *Mustasfâ*, 1/4.

⁴ bk. Roland C. Jennings, “Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in 17th. C. Ottoman Kayseri”, *Studia Islamica*, No: 50 (1979), s. 151-184, s. 157.

lere bakarak tespit etme çabası, yorumbilimsel açıdan tamamlanmamış bir sürecin ürünlerine dayanacaktır ve eksik bir bilgi sunacaktır. Bu durumda tarih içinde müslüman kadının, müslüman toplumlardaki konumunu öğrenebilmek için Kur'an'ın âyetlerine, hadislere, fıkıh kitaplarında yazılı kurallara bakmak yerine doğrudan yaşanmışlıklara bakmak doğru ve bilimsel bir yöntem olacaktır. Mesela sadece metinler üzerinden yapılan bir araştırma, müslüman hukukçuların doğum kontrolünü yasaklamadıklarını; onu hoş görmemekle birlikte hukukî olarak kabul ettiklerini ortaya koymuştur. Fukahâ, kadının çocuk edinme ve cinsel tatmin hakkını ihlâl etmemek için doğum kontrolünü hanımın rızasına bağlamıştır. İmam Gazâlî bu konuda hanımın cinsel tatminini özellikle vurgulamaktadır. Ancak bu bilgiden yola çıkarak doğum kontrolünün gerçek hayatta yaygın bir şekilde uygulandığını söyleyebilmek için başka çalışmalara gerek vardır.⁵ Çünkü birincil veya ikincil metinsel kaynaklarda kuralsal bilgilerin bulunması onların olduğu gibi hayata yansımaları anlamına gelmemekte ve başka birçok unsur uygulama noktasına kadar sürece müdahil olmakta ve sonucu etkilemektedir.

Müslümanların tarih içinde temel metinlerini nasıl anladıkları, yorumladıkları ve hayatlarına aktardıklarını, onların yaşadığı hayatı bize aktarabilen kaynaklar verebilirler. Mahkeme kayıtları, müslüman ya da gayri Müslim seyyahların aktardıkları, tabakât kitapları bunu tespit için kaynak olabilir. Nitekim Nikki Keddie, Orta Doğu'da kadının tarihi konusunda derinlikli çalışmaları engelleyen şeyin, bir çeşit "idealizm" olduğunu belirtir. Ona göre, bu idealizm Kur'an, hadis, kelâmcıların ve fukahânın yazdıklarının kadının konumunu belirleyen ana belirleyiciler olduğunu varsaymaktır.⁶ Kur'an, hadisler, hukukçuların ve kelâmcıların yazıları tabii ki kolayca bulunacak ve tutarlı bir bütünlük kurmada kullanılacak ideal kaynaklardır. Ancak tarih ve coğrafya eserleri, seyyahların anlattıkları, (önemli kadınlarına hayatlarını aktaran) tabâkât kitapları, sözlü gelenek ve çağdaş antropoloji, sosyoloji ve ekonomi bu idealist taraflılığı aşmaya kaynaklık edebilir. Teorik hukuk metinleri yerine, kadınların mirastan pay alımlarına ve mal sahibi oluşlarına ışık tutan vasiyetnameleri ve başka hukukî metinleri içeren fiili hukuk davaları, özellikle mahkemelerce verilmiş kararlar gerçek yaşanmış-

⁵ bk. Nikki Keddie, "Problems in the Study of Middle Eastern Women", *International Journal of Middle Eastern Studies*, Cilt: 10, No: 2 (Mayıs 1979), s. 225-240, s. 229.

⁶ Nikki Keddie, "Problems in the Study of Middle Eastern Women", p. 227.

lıkları ortaya koymak amacıyla kullanılacak önemli kaynaklardır.⁷

Müslüman Yaşanmışlıklarında Kadın

Müslüman toplumların yaşanmışlıklarını aktaran dikkat çekici çalışmalardan birisi, Ronald C. Jennings’in Kayseri Şer’iyye Sicilleri’nde en az bir kadının müdahil olduğu 1800 dava üzerinden yaptığı çalışmadır. Jennings çalışmasına Batılılarca İslâm medeniyetinin sosyo-ekonomik düzeni içinde kadının hor görülen ve aşağılanan bir konumda görüldüğünü itiraf ederek başlar. Oysa Kayseri’den önce veya sonra Suriye, Irak veya Anadolu’nun başka yerlerinde görev yapan ve fikhî uygulayan Osmanlı kadınlarının bıraktığı dava kayıtları, 17. yy. bir Batılıya Kayseri toplumunun son derecede liberal ve hatta din ile zayıf bağları olan bir toplum olduğunu bile düşündürebilir.⁸ Karaman, Amasya ve Trabzon üzerinde yapılan karşılaştırmalı çalışmalar da benzer durumları ortaya koymaktadır.⁹ Benzer bir çalışma da Mısır Memlûk Sultanlığı’nda (1250-1517) Kahire, Şam ve Kudüs şehirlerindeki boşanma kayıtlarında kadının durumunu incelemektedir. Bu çalışma, İslâm hukukunun işletilmesi sonucunda oluşturulan toplumda kadının oldukça olumlu bir yerde bulunduğunu bütün açıklığı ile ortaya çıkarmaktadır.¹⁰ Jennings’e göre Kayseri, Karaman, Amasya ve Trabzon’da kadının toplum içindeki iyi durumunun açık nedeni, bütün önyargıların aksine İslâm hukukunun kadınlarca yerel ulemanın aktif desteğiyle ısrarlı ve bilinçli bir şekilde uygulanmasıdır.¹¹

Memlûk kayıtlarına göre, müslüman kadın ekonomik bağımsızlığa sahipti. Bu, kadının toplumdaki düzeyli yerinin öncelikli nedenlerinden birisiydi. Memlûk kadınının ekonomik bağımsızlığının en önemli kaynağı azımsanmayacak miktarlardaki çeyizler (*cihâz*) idi. Çeyiz kız çocuklarına evliliklerinde verilen bir nevi ölüm öncesi miras idi ve bir aileden veya bir nesilden

⁷ Nikki Keddie, “Problems in the Study of Middle Eastern Women”, p. 228.

⁸ Ronald C. Jennings, “Women in Early 17th. Century Otoman Judicial Records: The Shaira Court of Anatolian Kayseri”, *Journal of the Economics and Social History of the Orient*, Cilt: 18, No: 1 (Ocak 1975), s. 53-114, s. 53 vd.

⁹ Ronald C. Jennings, “Women in Early 17th. Century Otoman Judicial Records”, s. 112.

¹⁰ Yossef Rapaport, *Marriage Money Divorce in Medieval Islamic Society*, Cambridge University Press, 2005.

¹¹ Ronald C. Jennings, “Women in Early 17th. Century Otoman Judicial Records”, s. 114.

diğerine mal aktarımı görevi görüyordu. Koca hiçbir şekilde hanımının çeyizinde tasarrufta bulunamıyordu.¹² Mehir gelini tek taraflı boşanmaya ve kocası tarafından istismar edilmeye karşı korurken, çeyiz bir anlamda gelinin baba evinden aldığı payı oluyor ve evlilik bir şekilde sonlandığında onun elinde bir güvence oluyordu. Kayıtlara göre, Nasruddin adlı bir baba, kızına oğlunun mirasından alacağına denk bir çeyiz vererek çocukları arasında malının eşit olarak dağıtımını sağlamıştır.¹³ Metinsel kaynaklara göre kızlar mirastan oğlan kardeşlerinin yarı hisselerini alsalar da hukukunun gerçek hayatta uygulanması sürecinde hisseler çeyiz verme yoluyla eşitlenebiliyordu.¹⁴

Osmanlı Kayseri toplumunda kadınların mülk edinme hakları mahkemelerce kararlı bir şekilde korunmuştur. Hiçbir kocanın veya başka bir akrabanın kadının rızası olmadan onun malını satmasına, kiraya vermesine veya her hangi bir şekilde kullanmasına izin verilmemiştir. Rızası olmadan bir kadının malı satılmışsa mahkeme gerekli deliller ortaya konur konmaz bu satışı fâsid kabul etmiştir. Bunun ötesinde kadınlar, mahkeme kayıtlarına göre istedikleri zaman ve hiçbir kısıtlama olmadan istedikleri kişilerden mal almış, istediklerine satmışlardır.¹⁵

Müslüman kadının mirastan aldığı pay, çağdaş dönemde çokça tartışma konusu yapılmış ve kadının mali haklardan yoksunluğu için bir gerekçe olarak gösterilmiştir. Ayrıca müslüman kadınların erkekler tarafından ezilerek hakları olan payları alamadıkları, alsalar bile bunların kocaları tarafından ellerinden alındığı gibi bir düşünce sürekli olarak ileri sürülmüştür. Ancak İslâm hukukunun işleyen bir hukuk kurumuyla uygulanması sürecinde durumun sanılandan çok farklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Mesele, Kayseri mahkemesinde kadınların miras hakları diğer mali hakları kadar titizlikle korumuştur. Miras davalarında herkesin payı kayda geçirilmiştir. Bazen kadınlar mirastan paylarına düşeni almak için mahkemeye başvurmuşlardır. Miras hukukuna göre eşit pay almasalar da payların dağıtılması aşamasında kadınlar ailenin erkek bireyleriyle birlikte eşit bir şekilde yer almışlardır. Çok sık olarak pay dağıtımında yetişkin oğlan çocuk olsa bile

¹² Yossef Rapaport, *Marriage Money Divorce* s. 13 vd.

¹³ Yossef Rapaport, *Marriage Money Divorce*, s. 20 vd.

¹⁴ Yossef Rapaport, *Marriage Money Divorce*, s. 19.

¹⁵ Ronald C. Jennings, "Women in Early 17th. Century Otoman Judicial Records", s. 65, 66, 68.

ölen kocanın hanımı (*murîse veya zevce-i metrûke*) payların dağıtımını için yetkili oluyordu.¹⁶ Ayrıca, İslâm hukuku belki erkeklere daha çok pay vermektedir ancak, karmaşık bir şekilde erkeklere göre daha çok sayıda kadını mirastan paydâr kılmaktadır. Böylece Kayserili kadınlar geniş bir akraba çevresinden miras alıyorlar, evliliklerinde mehirlerini alıyorlar ve mallarını kocalarının-
kinden ayrı tutuyorlardı. Kadın ebeveyni, çocukları, kocası veya kardeşlerine baş vâris oluyor, amcası, halası veya kuzeni öldüğünde de onların mallarından pay alabiliyordu. Ayrıca kadın malını ne kocasına, ne çocuklarına ve ne de kendine harcamak zorundaydı ve böylece elinde mal ve para birikmiş oluyordu. Jennings’in tespitine göre güçlü bir hukuk kurumunun garantisi altında uygulanan İslâm’ın miras sistemi müslüman Kayseri’de kadınların erkeklerinkine yakın bir mal varlığına sahip olmalarını sağlamıştır. Bu mülklerin kiralarından ve satışlarından gelen gelirler ayrıca onların yeni yatırımlar yapmasına imkân veriyordu.¹⁷

Hanımların bağımsız mal sahibi olabilme haklarının işletilmesi sonucunda toplumda birçok kocanın hanımına borçlu olduğu durumlar ortaya çıkmıştır. Mesela, Kudüs’te bir sufi zaviyesinin şeyhi ve harem belgelerine göre en zengin kişilerden birisi, hanımına 1.600 dirhem borçlu duruma düşmüştür. Bir tüccar olan Şemsuddîn Ba’albeki hanımına 10.000 dirhem borçlanmış ve bu borcu kapatmak için adamın bütün malının satılması gerekmiştir. Mahkeme belgelerine göre, borç veren hanım ve borçlu koca durumu 15. yy’da yaygın bir durum olmuştur.¹⁸ Benzer vak’alar Kayseri’de de görülmüştü. Kadınlar akrabalarına ve yabancılara borç veriyordu. Bazen bunlar geri ödenmiyor, kadınlar da oğullarının ve kızlarının ödemediği borçları tahsil için mahkemeye başvuruyorlardı.¹⁹

Kadınlar vakıf kurumunun da içindeydiler. Genel olarak vakıfnameler, kurulan vakfın her hangi bir usûlsüzlük ithamıyla karşılaşmaması ve kapatılmaması için lafzen İslâm miras hukukuna uygun olarak yazılıyorlardı, ancak bazı aile vakıfları özellikle kızların mirastaki paylarını artırmak amacıyla miras hukukunun yazılı kurallarını, yine hukuk içinde kalarak

¹⁶ Ronald C. Jennings, “Women in Early 17th. Century Otoman Judicial Records”, s. 69, 70.

¹⁷ Ronald C. Jennings, “Women in Early 17th. Century Otoman Judicial Records”, s. 97-99.

¹⁸ Yossef Rapaport, *Marriage Money Divorce*, s. 25.

¹⁹ Ronald C. Jennings, “Women in Early 17th. Century Otoman Judicial Records”, s. 101 vd.

aşmayı başarıyordu. Memlûk toplumunda bir vakıf kurucusunun kızlarına ve oğullarına eşit paylar belirlediği birçok hadise vardır. Hatta kız çocuklarına ve onların çocuklarına, oğlanlara göre daha çok pay verildiği durumlar da görülmüştür. Bazı vakıfnameler oğlan çocuklarını dışarıda bırakmış, bazılarında da kız çocukları dışarıda bırakılmıştır. Bunun sonucunda 15. yy Şam vakfiyelerine göre kadınların aldıkları paylar, Kur'an metninde lafzen belirlenenin oldukça üzerinde gerçekleşmiştir.²⁰

Hukuk kayıtlarından kadınların vakıfların kurucuları ve yöneticileri olduğunu da görmekteyiz. Kadın girişimciler, Şam'da yüzyıldan daha az bir süre içinde 26 vakıf kurmuşlardı.²¹ 15. yy'nın ikinci yarısında üst sınıf kadınları arasından birçok aile vakfı yöneticisi görülmüştür. Vakfiyelerde vakıf kurucusunun ölümünden sonra ailenin en yetkin (*erşad*) bireyinin vakfın yöneticisi olması istenmiştir. Ailenin kadınları bu kavramın içinde görülmüşler ve bunun sonucu olarak 15. yy'nın sonlarında ve 16. yy başlarında Kahire'de kadınlar tarafından yönetilen 38 vakıf olmuştur. Bu sayı o dönemde Kahire'deki aile vakıflarının beşte birini oluşturmaktaydı.²² 17. yy'da Kayseri'de de birçok vakıf kadınlar tarafından kurulmuştu.²³

Çalışma Hayatında Kadın

Ailelerinden aldıkları çeyizlerine rağmen şehirli kadının büyük bir kısmı çalışmak durumunda idi. Bazıları ev dışında berber, ebe, seyyar satıcı olarak çalışıyordu. Evde dokuma işinde çalışanlar ise şehir dokuma endüstrisinin ayrılmaz bir parçası idiler. Zengininden fakirine Memlûk şehirlerinde giyilen bütün giysiler bu kadınlar tarafından eğriliyor, dokunuyor ve işleniyordu.²⁴ Çoğunlukla eğirme işi kadınlar tarafından, dokuma işi erkekler tarafından yapılıyordu.²⁵ İbnü's-Salâh (v. 643/1245) hanımın evde, nakış, iplik eğirme ve dikiş yapmasının koca tarafından engelleyemeyeceği konusunda hüküm vermişti. Buna dayanarak kadınların çoğu evde iplik eğiriyor ve ev

²⁰ Yossef Rapaport, *Marriage Money Divorce*, s. 27-28.

²¹ Yossef Rapaport, *Marriage Money Divorce*, s. 24.

²² Yossef Rapaport, *Marriage Money Divorce*, s. 28-29.

²³ Ronald C. Jennings, "Women in Early 17th. Century Otoman Judicial Records", s. 105-108.

²⁴ Yossef Rapaport, *Marriage Money Divorce*, s. 32.

²⁵ Yossef Rapaport, *Marriage Money Divorce*, s. 34.

işlerini ona göre ayarlıyordu.²⁶

İslâm hukukçuları çalışan kadınların evlerinin dışına çıkmalarına karşı çıkmamışlardır. İbn Hâcc (v. 737/1336) kadınların evlerinin dışına çıkmalarına değil, ama kadınlarla gelen küçük çocukların camide altlarını ıslatmalarına kızılıyordu. Çalışan kadınlar hammadde almak ve ürettikleri malı satmak için ev dışına çıkıyorlar, pamuk ve keten dükkânlarının önünde toplanıp taraklama işleminin yapılmasını bekliyorlar, eğirdikleri iplikleri tüccara satmak için yine dışarı çıkıyorlar, ipliklerini caminin önünde satarken erkek tüccarla pazarlıklar yapıyorlardı. Bunun ötesinde dul ve boşanmış kadınların iddetleri boyunca yabancılarla temaslarını azaltarak gündüz mal alıp satmak için dışarıya çıkma hakkı kabul edilmişti. Çalışan kadınlar geceleri de komşularına giderek birlikte iplik eğiriyor ve sohbet edebiliyorlardı.²⁷

Ekonomide kadınların rolünü gösteren ilginç bir olay Sultan Baybars (v. 841/1438) zamanında gerçekleşti. Sultan hukukçulara ve ulemaya rağmen, baş gösteren veba salgınının nedenini kadınların sokaklarda açık saçık dolaşmalarına bağladığı için kadınların Kahire sokaklarında ve pazarlarında görünmelerine yasak getirmeye kalktı. Sonuç bir felaketti. Makrizî, (v. 845/1442) eserinde dul, bekâr, çalışan kadınların ve kadın dilencilerin yaşadığı zorlukları sıralar. Bu yasakla birlikte elbise ve parfüm pazarı boşalmıştı. Makrizî, İbn Tanribirdî, (v. 874/1470) ve İbn İyas (v. 930/1524) gibi tarihçiler yapılamı bir hata olarak yorumlamışlardır. Makrizî’ye göre, üç yıl sonra köle kızların ve yaşlı kadınların muaf olduğu benzer bir yasak konulacak, ancak bu sadece bir gün sürebilecektir.²⁸ Aslında kadınların çalışmasına karşı genel bir devlet politikası olmamıştı. Buna bir yasak getirmek bir yana, devlet otoriteleri 15. yy’ın sonlarına doğru çetin pazar şartlarına karşı kadın iplik eğiricilerini korumak amacıyla girişimlerde bile bulunacaklardır. 873 (1468)’de kadın iplik üreticilerinden vergi kaldırılacak, 892 (1487)’de, kıtlık sırasında bakır paraların değeri düştüğünde tüccarların kadın iplik eğiricilerine gümüş para ile ödeme yapmaları emredilecektir.²⁹

Kadınların yaptıkları kârlı işler, koca ve hanım arasındaki güç dengesini belirleyen ve Memlûk toplumunda sıklıkla görülen boşanmaları açıklayan bir durum olarak görülmektedir. Kadınlar erkeklere göre daha az ücretler

²⁶ Yossef Rapaport, *Marriage Money Divorce*, s. 34.

²⁷ Yossef Rapaport, *Marriage Money Divorce*, s. 34 vd.

²⁸ bk. Yossef Rapaport, *Marriage Money Divorce*, s. 36

²⁹ Yossef Rapaport, *Marriage Money Divorce*, s. 36 vd.

almış olsalar bile, önemli ölçüde ekonomik bağımsızlıklarını elde etmişlerdi. Dokuma endüstrisinden elde ettikleri gelirlerle birçok kadın uzun süreler bekâr kalabilmiştir. Memlûk şehirlerinde her zaman kazandıkları gelirle yaşayan yüksek sayıda dul, boşanmış ve bir daha evlenmemiş kadın olmuştur. Memlûk toplumu bu tek başına yaşayan çok sayıdaki kadın için kadınlara has dinî mekânlar (*ribât*); bir çeşit kadın sığınma evleri oluşturarak bir çözüm bulma yoluna gitmiştir. Memlûklar döneminde böyle evler tahmin edilemeyecek kadar çok sayıda oluşturulmuştur.³⁰

Kadınlar ve Şer'iyye Mahkemeleri

Memlûk toplumunda kocaların haklarının ellerinden alındığını düşünen hanımların haklarını aramak için başvurdukları yer hukuk idi. Kadınlar kocaları tarafından kendilerine verilmesi gereken paranın ödenmesi, evlilik akitlerine kendileri lehine koydurdukları hükümlerin uygulanması ve evlilik süresince sahip oldukları hakların uygulanması gibi birçok sebep için mahkemelere gidiyorlar ve haklarını arıyorlardı. Ayrıca Memlûk hukukçuları evlilik ve boşanma durumlarında kadınların haklarını kocalarına karşı koruyabilmek için Sünni hukukunda önemli değişiklikler yapmışlardı. Kadılar, kocalarının arzusu hilafına hanımların ailelerinin şehirlerinde kalmalarına izin veriyor, tek taraflı boşama durumlarında hanımlara tazminat ödenmesini istiyorlar, onlara şiddet kullanılmasına karşı çıkıyorlardı.³¹

Kadınların yerinin ev olduğu ve dışarıya çıkıp halkın içine karışmamaları gerektiği önyargısı kabul edildiğinde kadınların mahkemelerde hiç görünmemeleri gerekiyordu. Fıkhın teorik metinlerine bakıldığında bile kadınların mahkemelere başvurmasına bir kısıtlama getirilmemiştir. Gazâlî (v. 505-1111) ve İbn Âbidîn (v. 1252/1842), gibi fıkıh teorisyenleri mahkemelerde kadınlara özel günler ayrılması ve kadınların davalarının erkeklerden önce dinlenmesi gibi düzenleyici kurallar koymuşlarsa da Kayseri, Karaman, Isparta, Konya, Amasya ve Ankara mahkeme kayıtları, kadınların sürekli mahkemelere başvurduklarını ve davalarının erkeklerle aynı günlerde görüldüğünü göstermektedir. Kadınlar kendi hukukî sorunlarını anlayabilecek ve onlarla baş edebilecek durumda görülmüşler ve çok sayıdaki dava doğrudan kadınlar tarafından açılmıştır. 17. yy. Kayseri kadınları gerekli gördükleri her durumda mahkemeye gelip haklarını aramışlardır. Kayseri'de söz konusu tarihlerde zengin, fakir,

³⁰ Yossef Rapaport, *Marriage Money Divorce*, s. 32.

³¹ Yossef Rapaport, *Marriage Money Divorce*, s. 74.

şehirli, köylü, müslüman veya zimmi kadınlar günbegün kendi mesele ve sorunlarını hür ve açık bir şekilde mahkemeye getirmişler; mahkeme de onlara kapılarını açık tutmuş ve onların hayatları ile ilgilenmiştir. Bütün basmakalıp kabullere karşın Kayseri müslüman kadını, kesinlikle İslâm hukukunun ve özellikle Hanefî fihhının kendisine verdiği hakları işleyen mahkemeler sebebiyle toplum hayatında saygın bir şekilde yer almıştır. Kadın davacılar erkeklerinkiyle aynı durumlarda mahkemeye gelerek yemin etmişlerdir. Hükümet, yönetim ve esnaf loncaları konularının dışında kadınların dava konuları erkeklerinkiyle aynı olmuştur.³²

Kadınlar Kayseri mahkemesinde çok sık olmasa da şahitlik yapabiliyorlardı. Kadının şahitlikte erkeğe eşdeğer tutulmaması da çağdaş eleştiri konularından birisi olmuştur. Kayseri şer’iyye mahkemesinde de gerçekten iki kadının şahitliği bir erkeğe eş tutulmuştur, ancak hangi konuda olursa olsun kadınların şahitlikleri mahkemece delil olarak kabul edilmiştir. Ayrıca şahitlik konusundaki şer’î hüküm hiçbir şekilde kadınların mahkemede dava açmalarına veya kendilerine açılmış davalarda savunma yapmalarına engel teşkil etmemiştir. Mahkeme tek bir kadından bile gelse, her zaman suç bildirimlerini dinlemeye hazırdı ve mahkeme onu dinler ve hemen konuyu incelemeye alırdı. Mahkeme kapısı her zaman kadın veya erkek, zimmi veya Müslim girip müracaat etmek isteyen herkese açıktı. Kadınlar başkaları için vekil olarak da mahkemeye gidiyordu. Kadın, kendi annesi, kız kardeşleri veya kızı için vekil olabildiği gibi, kocası, babası ve erkek kardeşleri için de vekil olabiliyordu.³³

İslâm hukukunun lafzî kaynaklarına göre, evliliklerde kocaların elindeki en büyük koz tek taraflı olarak evlilik akdini bitirme yetkisidir, ancak büyük çoğunluğu mahkemelere intikal eden boşanma davaları hiç de bu şekilde gelişmiyordu. Memlûk toplumunda tek taraflı olarak boşama talebinde bulunan kocaların çoğu için boşanmanın getireceği mali yük gerçekten caydırıcı oluyordu. Kocalar, bu durumda bütünüyle hanımlarına karşı yükümlü oldukları mihri, evlilikleri sırasında hanımlarına vermedikleri harçlık ve giysi sorumluluklarını ve evlilik sırasında oluşan diğer bütün borçlarını kapatmak durumunda kalıyorlardı. Ayrıca boşanmış kadınlar taleplerine destek veren Hanefî kadısına başvurarak boşandıkları kocalarını iddet

³² bk. Ronald C. Jennings, “Women in Early 17th. Century Otoman Judicial Records”, s. 58 vd., 62 vd., 65.

³³ Ronald C. Jennings, “Women in Early 17th. Century Otoman Judicial Records”, s. 71-73.

süresinde kendilerine nafaka ödemek durumunda bırakıyorlardı. Bütün bunlara ilave olarak bir de kocalar eski hanımlarına tazminat ödemek durumundaydılar.³⁴

Memlûk hukuk sistemi, özellikle Hanefî kadıları davalarda günümüz feminizminin moda tabiriyle “pozitif ayrımcılık” yaparak kocalara karşı hanımların yanında yer almışlardır. Mesela kocalar ikinci bir eş ile evlenmek istediklerinde, hanımlar kocalarının ölümünü veya boşamasını beklemeden mehirlerinin hemen ödenmesi talebiyle mahkemeye başvuruyorlardı ve borçlarını ödemeyen kocaların yolu çoğunlukla hapisnede sonlanıyordu. Bu yüzden kocaların hanımlarından boşanmayı istemeleri gerçekten cesaret gerektiriyordu. Evlilik akitlerine konulan şartlar kadınları kocalara karşı avantajlı bir duruma getiriyordu. Bir gelin, kocası önceki eşini ikinci eş olarak almayı isteyecek olursa, yüklü miktardaki mihr üzerinde kesin hak sahibi olma şartı koymuştu. Başka bir davada ise, gelinin babası evlilik akdine damadın bir seyahate çıkmadan önce gelinin bütün mihrini ödemesini şart koşmuştu. Koca daha sonra hanımını terk ettiğinde ise gelinin babası ödenmesi gereken meblağın ödenmediği gerekçesiyle çiftin boşanması için mahkemeye başvuracaktır. Kâri’u’l-Hidâye (v. 829/1426)’ye getirilen bir davada, hanım kocasının kendisine olan borcunu ödemediği gerekçesiyle kocasının şehrine taşınmayı reddetmiştir. Başka bir keresinde de gelinin babası, damattan iki ay evinden uzakta kaldığında yürürlüğe girecek bir şartlı boşanma belgesi talebinde bulunmaktadır.³⁵ 15. yüzyılın sonlarından bir davaya göre, hanım kocasından günlük harçlık istemiş ve bunu almak için mahkemeye başvurmuştur. Koca bunun üzerine Şafi’î kadısına başvurmuş ve kâdî kocanın hanımına mal üzerinden harçlık vermesi hükmüne varmıştır.³⁶ Başka bir davada hanımına çeşitli nedenlerle 3900 dirhem borçlu bir koca, kâdî ve şahitler huzurunda bu borcu 10 yılda taksitlerle ödemeyi kabul etmiştir. Kayıtlardan anlaşıldığına göre çift böyle bir mahkeme kararına rağmen evli kalmışlardır.³⁷

Hukukun yazılı kaynaklarına göre hanımların kocalarının evinde yaşamaları gerekmektedir. Ancak Kayseri mahkemeleri kocalarını terk edip ailelerine sığınan hanımlara güç uygulayarak kocalarına dönmelerini sağla-

³⁴ Yossef Rapaport, *Marriage Money Divorce*, s. 70-71.

³⁵ Yossef Rapaport, *Marriage Money Divorce*, s. 56-58.

³⁶ Yossef Rapaport, *Marriage Money Divorce*, s. 62.

³⁷ Yossef Rapaport, *Marriage Money Divorce*, s. 63-64.

ma yolunu seçmiyorlardı. Bu fiili ayrılık durumunu ise kocalar, boşanma ve özellikle *hul'* için meşru bir gerekçe olarak kabul ediyordu.³⁸

Kadının birey olarak mal edinme hakkı bazı kocaları hanımlarına kira vermek durumunda bırakmıştır. Mesela 13.yy'daki bir olayda, hanım önce kocasının kendi evinde ücretsiz oturmasına izin vermiş, daha sonra bu kararını değiştirerek ondan geçmiş kirasını da istemeye karar vermişti. Kariu'l-Hidaye ve Akfaşi (v. 808/1405) 15. yy'da da benzer durumları ele almışlardır. Hatta 15.yy'ın sonlarına doğru Celalettin Süyûtî, (v. 911/1505) kocaların hanımlarının evinde kalması sonucunda ortaya çıkabilecek hukukî sonuçlar hakkında bir risale yazma ihtiyacı duymuştur.³⁹

Osmanlı Kayseri toplumunda evlilik ve boşanma konusunda İslâm'a ve müslüman toplumlara yöneltilen erkek egemen bir anlayışla kadınların zorla evlendirildiği şeklindeki basmakalıp eleştirileri boşa çıkaracak yaşanmışlıkları görüyoruz. Hanefi fıkına göre evliliğin gönüllülük esasına göre gerçekleştirilmesi Kayseri mahkemesinin 17. yy'da titizlikle uyguladığı bir ilkedir. Mahkemeye bu konuda sığınan hanımların haklarını mahkeme vasilerine, amcalarına, erkek kardeşlerine ve babalarına karşı hanımların haklarını korumuş, mahkeme kendisine ulaşan herhangi bir zorla evlendirme davasında evliliği doğrudan geçersiz kabul etmiştir.⁴⁰

15. yy'da iyi gitmeyen evliliklerin çoğunun sebebi çok eşlilikti. İkinci hanım ile evlenen kocalar, hanımların hukuk nezdindeki hak arayışları nedeniyle, çoğu zaman ikinci evliliklerini gizleme yolunu seçiyorlardı. Ancak durum ortaya çıktığında koca iki eşinden birini seçmek zorunda bırakılıyordu.⁴¹ Kocaların, ikinci bir hanım aldıklarında, cariye edindiklerinde ve hanımlarını terk ettiklerinde boşanmış sayılacaklarına dair yemin ettiği, kalıp metinler oluşturulmuştu.⁴² Bu yüzden toplumda çok eşlilik oldukça düşük sayılarda kalmıştı.

20. yy'ın başına kadar Avrupalı, özellikle İngiliz ve Amerikalı seyyah ve araştırmacıların Osmanlı toplumu üzerinde yaptıkları gözlemleri ve araştır-

³⁸ Ronald C. Jennings, “Women in Early 17th. Century Otoman Judicial Records”, s. 85.

³⁹ Yossef Rapaport, *Marriage Money Divorce*, s. 62-63.

⁴⁰ Ronald C. Jennings, “Women in Early 17th. Century Otoman Judicial Records”, s. 76, 77.

⁴¹ Yossef Rapaport, *Marriage Money Divorce*, s. 86.

⁴² Yossef Rapaport, *Marriage Money Divorce*, s. 75.

ma sonuçlarına incelediğimizde de 13-15 yüzyıllardaki Memlûk ve 17 yy. Kayseri kadınının hukuk kayıtlarından belirlenen durumuyla örtüşen sonuçlarla karşılaşırız. Türk toplumu ve kadınlarını izleyenler, onların hukukî anlamda İngiliz ve Amerikalı kadınlardan daha sağlam güvencelere sahip olduklarını hemen teslim etmişti. Buna göre, Osmanlı İmparatorluğunda, Amerika'da ihtiyaç duyulduğu gibi “Evli Kadının Malvarlığını Koruma Kanunu” gibi bir kanuna ayrıca gerek yoktu. Çünkü kişisel malvarlığını tamamıyla elinde tutma ve idare etme hakkı Türk kadınına yüzyıllarca önce zaten verilmişti.⁴³ İslâm toplumlarını tecrübe etmemiş Batılılarca ve yabancılaşma içindeki Çağdaşçılarca, müslüman toplumlarda evli bir kadının boşanmasının imkânsız olduğu sanılmış ve iddia edilmiştir. Oysa gerçek hayatta bir kadının kocasından hukuken ayrılma talebinde bulunması için birkaç neden yeterlidir. Hanımına karşı kötü davranış ve hatta hanımını doğduğu yere göndermede ihmal bile hanımın boşanmak için mahkemeye gitmesi için bir sebep olmuştur. Koca tarafından terk edilmek ayrı bir hukukî neden oluşturur. Bu ve benzeri haklarla Osmanlı'da kadının Avrupalı kadından daha üstün haklara sahip olduğu gözlemlenmiştir.⁴⁴

Günümüz müslüman toplumlarına ve İslâm'ın geleneksel yorumlarına bitmez tükenmez eleştiriler getirilmesinin nedenlerinden biri olan çekeşlilik konusundaki gözlemler de aslında yaşanan hayata gitmeksizin sadece metinlerden üretilen imaja oldukça terstir. Bu gözlemlere göre, Osmanlı'da halkın büyük çoğunluğu tek eşlidir ve çok eşlilik tamamıyla zengin sınıf ile sınırlı ve önemsiz bir sayıda kalmıştır.⁴⁵ Doğu ve Batı toplumları genel olarak karşılaştırıldığında da ortaya çıkan durum daha da ilginçtir. Türk, Arap ve Fars müslüman toplumlarının bulunduğu Doğu toplumlarında tekeşliliğe doğru genel bir eğilim vardır ve toplumların büyük çoğunluğu tekeşlidir. Gözlemlere göre tek eşliliğin dinen ve hukuken benimsendiği Batı toplumlarında ise çok kadınlı yaşantı yönünde bir eğilim bulunmaktadır.⁴⁶

İslâm'ın erkek egemen yorumu dolayısıyla kadınların erkeklerin sultanı altında ezildiği eleştirilerinin yaşanmışlıklar karşısında ne denli haksız yargılar olduğunu ayrıca tarafsız gözlemler de tespit etmiştir. On sekizinci

⁴³ Walter M. Gallichan, *Women under Polygamy*, London: Holden and Hardingham, 1914, s. 162-3.

⁴⁴ Walter M. Gallichan, *Women under Polygamy*, s. 163.

⁴⁵ Walter M. Gallichan, *Women under Polygam*, s. 148.

⁴⁶ Walter M. Gallichan, *Women under Polygamy*, s. 282.

yüzyılın sonlarında İstanbul’da bulunan Lady Elizabeth Craven Osmanlı’da kadın erkek ilişkileri hakkındaki izlenimlerini, “Osmanlı kadar kadınların hür ve her türlü aşağılanmadan uzak olduğu bir ülke asla görmedim” şeklinde ifade ediyordu.⁴⁷ Daha 20. yy’ın başlarında İstanbul’daki gözlemlerini, *In the Palaces of the Sultan* başlıklı kitabında aktaran Anna Bowman Dodd ve *Turkey of the Ottomans* adlı kitabın yazarı Mrs. W. Garret Horder gerçekten de Osmanlı’da hanımların Amerika Birleşik Devletleri’nde olduğundan daha itibarlı ve daha yüksek ayrıcalıklara sahip olduğunu ifade etmekten çekinmemiştir.⁴⁸

Sadece Osmanlı’daki kadınları değil, erkekleri de gözlemleyen yabancı kadın seyyahlar Osmanlı’da kadın erkek ilişkilerinin farklı yönlerine dair romantik tespitlerde de bulunmuşlardır. Hemen her Türk’te gözlemlenebilen duyarlılık hanımların erkeklerde en çok aradığı özelliktir ve Osmanlı erkeği doğuştan kur yapmak için ve kadının iç dünyasına nüfuz eden sempatik bir basiretle yaratılmıştır. Çocukların dilinden anlayan erkekler hanımlardan beğeni alırlar. Sanat bu doğuştan yeteneği geliştirmektedir ve Doğunun erkekleri aşk sanatının gayretli öğrencileridirler. Onlarla karşılaştırıldığı zaman İngiliz erkekleri sadece deneyimsiz amatörler olarak kalmaktadırlar. Türk ve Fars şiiri, kadın tabiatının erkek tarafından dikkate alındığının tam bir ifadesidir. Osmanlı’da o günlerde İngiltere’de görüldüğü gibi karşı cinse bir düşmanlık söz konusu bile değildir. Kadın ve erkek birbirlerini Allah’ın kendilerine sunduğu bir ihsan olarak görürler. Osmanlı ailelerinin hayatlarını içeriden gören İngiliz ve Amerikalı kadınlar, kadının Avrupa’daki birçok ülkedekinden daha iyi bir konumda olduğunu sıklıkla ifade etmektedirler.⁴⁹

Çağdaşlıkta Kadın

Çağdaşçı düşünürlerin Orta Çağ’da müslüman kadının içinde bulunduğunu varsaydıkları durum yukarıda aktarılan gerçekliklere tamamen terstir. Çağdaşçılara göre İslâm kaynaklarının yoğun bir şekilde erkekler tarafından yanlı olarak yorumlanması sonucunda kadınlar aşağılanmış ve hukukun erkek egemen bir şekilde oluşturulması ve işletilmesi sonucunda haklarından mahrum edilerek baskı altına alınmıştır.

⁴⁷ Elizabeth Lady Craven, *Journey Through Crimea to Constantinople*, G.G. J. And Robinson, 1789, s. 205.

⁴⁸ Walter M. Gallichan, *Women under Polygamy*, s. 152.

⁴⁹ Walter M. Gallichan, *Women under Polygamy*, s. 150-152.

Çağdaşılığın savunduğu görüşlerin esasen ilginç bir şekilde Batıda İslâm dini ve müslüman toplumlar hakkında nesnel incelemelere dayanmayan, İslâm ve Doğu karşıtı bir kesimin ideolojik propagandasının ürünü olan bir imaj ile örtüştüğü rahatlıkla söylenebilir. Hemen her konuda Müslümanlığı karalama çabasında olan olumsuz bir bakış tarafından üretilen basmakalıp yargılar kadın konusu ile de sınırlı kalmamıştır. Çağlar boyunca Müslümanlığın kılıçla yayıldığı ve İslâm'ın kadına düşkünlüğü özendirdiği gibi ithamlar yapılmıştır. Bugün de müslümanların kan içici teröristler olduğu şeklindeki islâmofobik genelleme bunların bir başka tezahürüdür. Bir tür Batı etnosentrizmi şöyle bir düşüncenin temeli olmuştur: İnsan uygarlığının yegâne merkezi Batı dünyasının dışındaki kadın olsa olsa Batı zihnindeki ideal kadın kalıbının negatifi olabilir. Öyle ise Batının karşıtı olarak İslâm dünyasında kadının durumu Batılı zihnin kötü ve olumsuz kalıbına uygun olmalıdır. R.C. Jennings, yine bir Batılı olarak bu tutumu şu ifadelerle özetler: İslâm araştırmacıları (Arabists) ve insanbilimcileri müslüman kadının önce babaları veya büyük erkek kardeşleri ve daha sonra da kocaları tarafından bir mal olarak görüldüğü, hiçbir şekilde mal edinme haklarının olmadığı, Kur'an'da tanınan miras haklarının bile verilmediği, evliliklerinde hiçbir söz hakları olmadığı ve nihâyet babalarınca veya velilerince satıldıkları konusunda görüş birliği içinde olmuşlardır. Onlara göre İslâm başlangıcından bu yana kadına her türlü aşağılığı layık görmüştür.⁵⁰ W.M. Gallichan da benzer bir itirafta bulunmaktadır: Kadın Batılılarca İslâm'da Cennet'e giremeyecek ve hayvana benzetilecek derecede aşağılanan bir yaratık olarak görülmüştür. Müslüman kadın erkeklerin zorba baskısı altında kalmıştır, umutsuz bir durumdadır ve birçok doğal insan hakkından mahrumdur.⁵¹ Bu kadın imajının hiçbir gerçeklikten değil, ama İslâm karşıtı ideolojik bir zihinden kaynaklandığı açıktır.

Çağdaşçı "Kur'an'da Kadın" söyleminin de yorumlarına Batıda büyük oranda sömürgeci politikalara destek veren propagandaların ürünü olan müslüman kadın tanımını esas aldığı söylenebilir. Çağdaşılığın birçok konuda olduğu gibi bu konuda da Protestan bir tutumla suçladığı ve günah keçisi olarak gördüğü unsur 'Gelenek'tir. Evet, kadının İslâm toplumlarında aşağılanmasının nedeni bulunmuştur, o da Çağdaşçılara göre, Kur'an'ı yanlış anlayan Gelenektir. Bu yanlış yorumlar Kur'an'ın tefsirlerinde ve hadislerde

⁵⁰ Ronald C. Jennings, "Women in Early 17th. Century Otoman Judicial Records" s. 53-54.

⁵¹ Walter M. Gallichan, *Women under Polygamy*, s. 161.

ortaya çıkmaktadır. Tefsirler, yazdıkları dönemde hâkim olan ataerkil bir bakışla Kur’an’ın erkek egemen yorumlarını ortaya koymuşlardır. Âyetleri yorumlarken de onları parçalayarak birbirlerinden bağımsız bir şekilde atomcu ve çizgisel bir yöntemle yorumlamışlardır. Kur’an’ı ne hermenötik bir bütünlük içinde, ne de tarihsel bir bağlam içinde ele alamamışlardır. Kur’an’daki düşünceyi, ilkeleri, konuları ele alan bütünlüklü bir yöntem de geliştirememişlerdir. Kur’an’ın kendisini zaman içinde açan bütün bir doküman olduğunu gözden kaçırmışlardır.⁵² Kısacası Çağdaşçı bakışa göre Kur’an geleneksel İslâm disiplinleri tarafından neredeyse hiç doğru anlaşıl-mamıştır.

Müslüman toplumlarda kadına verilen düşük konum Çağdaşçılığa göre, Kur’an’ın yanlış bir erkek egemen yorumunun ürünüdür. Mesela Amina Wadud’a göre, geleneksel tefsirler erkekler tarafından yazılmış ve erkek tecrübeleri tefsirlerde yer alırken, kadınların tecrübelerini aktarmak ya erkeklere kalmış veya bu tecrübeler tamamıyla dışarıda bırakılmıştır.⁵³ Gelenek’te Kur’an’ın özgürleştirici öğretisi ortaya çıkarılmadığı gibi, baskıcı bir şekilde yanlış okunması sorgulanmamıştır. Aslında eşitlikçi olmayan okumalar İslâm’ın saf kaynağı Kur’an’dan değil, tefsir ve hadis gibi ikincil kaynaklardan gelmektedir.⁵⁴ Oysa Kur’an, tarihi bağlamı içinde anlaşıldığında onun eşitlikçi olduğu görülecekti.⁵⁵ Kadın karşıtı okumalar, Kur’an’ın değil, Taberî (v. 310/932), Zemaşerî (v. 538/1144), Beyzâvî (v. 685/1286) ve Süyûtî gibi müfessirlerin suçudur.⁵⁶ Fatima Mernissi’ye göre İslâm’ın ilk yüzyıllarında fukahâyı etkisi altına alan yahudi ve hıristiyan geleneğindeki kadın karşıtı kabuller sebebiyle İslâm ilimlerine, tefsirlere, Peygamber’in hayatını aktaran rivâyetlere girmiştir.⁵⁷ Buna göre, kadının mirastan eşit pay alma, çalışma, şahitlik gibi hakları elinden alınmış, çok eşliliğin kabulü ile de

⁵² Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’ân*, University of Texas Press, 2002, s. 8-9.

⁵³ Amina Wadud, *Qur’an and Woman: Reading the Sacred Text from Woman’s Perspective*, NewYork: Oxford University Press, 1999, s. 2.

⁵⁴ Asma Barlas, *Believing Women in Islam*, s. 3.

⁵⁵ Asma Barlas, *Believing Women in Islam*, s. 6.

⁵⁶ Asma Barlas, *Believing Women in Islam*, s. 8.

⁵⁷ Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry* (çev. Mary Jo Lakeland), Blackwell: Oxford, 1991, s. 75; Ayrıca bk. Asma Barlas, *Believing Women in Islam* s. 9.

kadın aşağılanmıştır.⁵⁸

Çağdaşçılara göre çok eşlilik konusu Geleneğin anlayamadığı konulardan birisidir. Ortaçağda müslümanlar, Nisâ sûresindeki 3 ve 127. âyetlerden çıkması gereken, koca hanımları arasında adalet sağlayamaz ise tek eşli kalmalı şeklindeki ifadeleri ve 129. âyette geçen “hanımlar arasında ne kadar adaleti sağlamak isterseniz isteyin bunu asla sağlayamazsınız” şeklindeki ifadeyi iyi anlayamamışlardır. Kur'an'ın bir yandan dörde kadar evliliğe izin veren ifadelerini okurken bir yandan da adalet şartını vurgulamasından fakihlerin zihinleri karışmış, sonunda ahlâkî adalet şartını kocanın şahsi kararına bırakarak, gerçekten hanımları arasında adaleti sağlayıp sağlamadığına bakmaksızın âyetlerdeki çokeşliliğe izin veren ifadeleri mutlak olarak kabul etmişlerdir. Oysa Fazlurrahman'a göre Kur'an çokeşliliği yasaklamasa da kölelik konusunda olduğu gibi toplumun çokeşliliği kaldırmaya doğru yol almasını istemişti.⁵⁹

Nasr Hâmid Ebû Zeyd'e göre çok eşlilik İslâm öncesinden gelen İslâm'da da geçici bir uygulama iken, fıkıh ataerkil yaklaşımıyla bu uygulamayı devam ettirip yerleştirmiştir. Ebû Zeyd, Fazlurrahman'ı tekrarlayarak âyetlerdeki izin ile adalet şartının birbirine karıştırıldığı ve sonuçta kadının bir meta olarak görüldüğü çok eşlilik kurumunun devam ettirdiği görüşündedir.⁶⁰ Aslında bu görüşler Muhammed Abduh'a kadar dayanmaktadır. Muhammed Abduh, fıkıh dili ile Kur'an'ın dilini karşılaştırmakta ve hukuk metinlerinden Kur'an'ın kullandığı dile benzer bir dil kullanmasını bekleyerek fıkıh dair olumsuz yargılarda bulunmaktadır. O fıkıh metinlerinin evliliği erkeğin kadın bedeninin bir kısmından yararlanması şeklinde tanımladıklarını ve bu metinlerin eşlerin birbirlerine göstermesi gereken sevgi, muhabbet ve edeb/ahlâk kurallarından (*vâcibâtü'l-edebiyye*) söz etmeyişi eleştirmektedir. Oysa Kur'an (Rûm 30/21) fukahâdan farklı olarak bu hususlardan en güzel bir şekilde bahsetmektedir. Fukahânın dilini ve Kur'an'ın âyetlerini karşılaştıran herkes ona göre, fukahânın gözünde kadının ne denli

⁵⁸ Asma Barlas, *Believing Women in Islam* s. 8 vd.

⁵⁹ Fazlur Rahman, “A Survey of Modernization of Muslim Family Law”, *International Journal of Middle Eastern Studies*, Cilt: 11, No: 4 (Jul. 1980), s. 451-465, 451 vd.

⁶⁰ Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, “Kadıyyetü'l-mer'e Beyne Sindâni'l-Hadâse ve Mitrakati't-tekalid: Dirâse fi Târihi'n-Nusûs”, *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No: 19, Gender and Knowledge: Contribution of Gender Perspectives to Intellectual Formations/Cunûsa ve'l-Ma'rifa: Siyâgatü'l-Ma'rife Beyne't-Te'nis ve't-Tezkîr (1999), 29-65, s. 47.

düşük bir yere konulduğunu görecektir. Fıkıhın bu olumsuz tutumu daha sonra bütün müslümanlara sirâyet etmiştir. Fıkıhta evlilik erkeğin, kadının bedeninden zevk almak amacıyla yapılan bir akit derecesine düşürülmüş ve evlilikle ilgili hukuk kuralları (*furu*) bu aşağılık temel anlayışa (*asl*) göre düzenlenmiştir.⁶¹ Abduh, adalet esasına bağlandığı için aslen İslâm öncesi bir âdet olan çok eşliliğin çok sayıdaki eşlere adil davranmanın imkânsızlığı nedeniyle Kur’an’da çok zor hale getirildiğini ve adaletsizliklere yol açacağı için çokeşliliğin yasaklanması gerektiğini ifade etmektedir.⁶²

Birçok çağdaş düşünür gibi Muhammed Abduh ve Ebû Zeyd’in üzerinde durduğu bir başka konu da boşanmada kadın erkek arasındaki eşitsizliktir. İslâm hukukuna göre, erkeğin böyle bir hakkı varken bu kadına verilmemiştir. Abduh, özellikle Hanefî hukukunda akıl ve din noksanlığı ve duygularının üstün gelmesi (*galebetü’l-hevâ*) dolayısıyla kadına boşanma hakkı verilmediği görüşündedir.⁶³

Ebû Zeyd fıkıhın miras konusundaki âyetleri de doğru anlamadığını düşünmektedir. Ona göre Nisâ sûresinin bu konudaki âyetler çağdaş “eşitlik” kavramıyla yorumlanmalıdır. Ebû Zeyd’e göre, miras paylarını belirleyen Nisâ sûresinin (4), 11 ve 12. âyetlerinden sonraki 13. âyetinde geçen *hudûd* kelimesi mirastaki alt sınırı ifa etmektedir. Bu bakımdan kadına, erkeğe verilenin yarısının verilmesi alt sınırdır. Üst sınır ise kadının erkekle eşit pay almasıdır. Müctehidler, kadını eksik gören tasavvuru terk ederek bunu görmeli ve kadına mirastan bu üst sınıra kadar pay vermelidirler. Hatta bu yaklaşım, fıkıhın kadını eksik gördüğü her konuya teşmil edilmelidir.⁶⁴

Bakara sûresi (2), 282. âyette geçen ve iki kadının şahitliğinin bir erkeğe eşit olduğu şeklindeki geleneksel yorum da yanlıştır. Ebû Zeyd’e göre Gelecek âyetin tarihi bağlamını dikkate almış olsaydı, âyet indiğinde kadınlar ticarî işlere girmedikleri ve bu konudaki bilgi ve tecrübeleri zayıf olduğu için böyle bir hükümde bulunduğunu görecekti. Ancak çağdaş dönemde kadınlar her alanda hayatın içinde olduklarından artık erkekle eşitlenmişlerdir.

⁶¹ Muhammed Abduh, *Cerîdetu Vakâ’i Mısriyye*, Sayı 1055, 7 Mart, 1881, bk. *A`mâlu'l-Kâmile*, 2/72 (zikreden Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, “Kadıyyetü'l-mer’e”, s. 48).

⁶² Muhammed Abduh, *Cerîdetu Vakâ’i Mısriyye*, Sayı 1055, 7 Mart, 1881, bk. *A`mâlu'l-Kâmile*, 2/84, 85; 92-95 (zikreden Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, “Kadıyyetü'l-mer’e”, s. 49).

⁶³ Muhammed Abduh, *Cerîdetu Vakâ’i Mısriyye*, Sayı 1055, 7 Mart, 1881, bk. *A`mâlu'l-Kâmile*, 2/127, 128 (zikreden Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, “Kadıyyetü'l-mer’e”, s. 50).

⁶⁴ Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, “Kadıyyetü'l-mer’e”, s. 56.

Dolayısıyla kadınlar mahkemelerde erkekle eşit kanuni ehliyete sahip olmalıdır.⁶⁵

Boşanma da Geleneğin anlamadığı ve erkeklere güç veren bir başka konudur. Bu, Hz. Ömer'in halife olduğu yıllara gitmektedir. Yaygın fetihler sonrasında Mekke ve Medine'de kadın sayısı çoğalmış, erkekler evlendikleri hanımları üç talak sürecinde tam olarak boşamayıp onları "askıda" imiş gibi tutmak gibi bir âdet geliştirmişlerdi. Hz. Ömer erkekleri bundan alıkoymak için hanımlarını boşayanların, onları *talâk-ı bâ'in* ile boşamaları şeklinde bir çözüm geliştirmişti. Ancak bu çözüm sonradan İslâm hukukuna girmiş ve yaygınlaştırılmıştır.⁶⁶

Yukarıda aktardıklarımızdan sonra Çağdaşçı yaklaşımın en büyük çıkmasının Batıda İslâm'ı ötekileştirmek amacıyla üretilen İslâm karşıtı bir söylemi kabullenip, bunu Gelenek karşıtı ideolojik bir söyleme dönüştürmesi ve bunun üzerinden de Protestan bir tutumla yegâne kaynak kabul ettiği Kur'an'dan Çağdaş taleplere uygun özürdilemeci bir kadın tanımı üretmeye girişmesidir. Buna göre, Kur'an'ın gayelerini anlayamamış Gelenekte kadın erkeğin egemen tutumuyla aşağılanmış ve baskı altına alınmışken "Kur'an'da Kadın", erkeğe eşit bir konudadır. Fukahâ kadınların haklarını görmezlikten gelerek ona mirastan eşit pay vermezken, Çağdaşçı Kur'an yorumuyla kadın mirastan eşit pay alır. Gelenek'in çokeşliliği kabul etmesiyle kadını aşağılayan tutumuna karşın, Kur'an'da tek eşlilik esastır. Fıkıh tarafından tanınmadığı halde Kur'an'da tabii ki kadının şahitlik ve ekonomik hakları tanınmıştır vb. Oysa yine Batıda yapılmış nesnel ve bilimsel araştırmaların ortaya koyduğu açık gerçeğe göre Çağdaşçılığın gelenekte gördüğü olumsuz kadın imajının yaşanan gerçek hayatta gerçek bir karşılığı bulunmamaktadır.

Çağdaş Durum ve Müslüman Kadın

Çağdaş döneme gelinceye dek müslüman toplumlarda kadının ahlâkî, hukukî ve kültürel açıdan işgal ettiği yeri gördükten sonra günümüze baktığımızda sorulacak önemli soru şudur: İslâm kaynaklarının, İslâm bilimleri tarafından işlenmesiyle geçmişte oluşturulan İslâm toplumlarında, kadına sağlanan oldukça olumlu yere karşın, bugün İslâm toplumlarında gözlemlebilecek kadının olumsuz durumunun nedenleri neler olabilir? müslüman

⁶⁵ Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, "Kadıyyetü'l-mer'e", s. 56 vd.

⁶⁶ Fazlur Rahman, "A Survey of Modernization of Muslim Family Law", s. 460.

toplumlarda kadın bugün sahip olduğu düşünölen olumsuz konumuna nasıl itilmiştir. Bunun sorumlusunun Çağdaşçılardan iddia ettikleri gibi Kur’an’ı erkek egemen bir yorumla yorumlayan müfessirler, muhaddisler ve fakihler olmadığı açık bir gerçeklik olarak ortaya konduktan sonra bu çalışmamızda hâlâ cevap bekleyen bir sorudur. Bu sorunun cevabını araştırdığımızda karşımıza Çağdaşçılardan bir kez daha yanlışlayan bir cevapla karşılaşılıyor. Çağdaş dönemde müslöman kadının gerçek hayattaki durumunu inceleyen araştırmalar, çağdaşlaşma sürecinin genel bir ilerleme sağladığı görüşünün aslında müslöman coğrafyanın kadınları için hiç de doğru olmadığını ortaya koymuşlardır.⁶⁷ Çağdaş döneme geçiş sürecinde ve sonrasında kadının konumunda ciddi bir gerileme olmuştur. Bunun başlıca nedenlerinden birisi ise 18. yy’dan itibaren müslöman toplumları çeşitli şekillerde etkileyen çağdaş durumdur. Bu etkiler ilk kez sömürgeciliğin erken dönemlerinden itibaren dönüştürmeye başladığı Hind Yarımadası’nda görölmüştür. Daha sonraları 19. yy’ın başlarından itibaren Orta Doğu müslöman toplumları bu etkileri giderek artan bir şekilde yaşamaya başlamışlardır. Başka bir ifadeyle, İslâm’ın kaynaklarının yorumlanması, hayata aktarılması ve müslöman toplumların büyük oranda bu yorumlarla şekillendirilmesi dönemi giderek zaafa uğramış ve belirleyici yabancı etkenler ortaya çıkmıştır. Bu süreçte etkin olan başat unsur giderek Batılı Çağdaş kurallar ve yaşam biçimleri ve hatta sömürgecilik sürecinde Çağdaş dayatmalar olmuştur. Bu süreçte kadının konumu derinlemesine değişmiştir. Yaygın olarak sanıldığı gibi aksine Batı etkisiyle dayatılan ceza ve sivil hukukları da çoğunlukla kadınlara haklarını sağlamaktan uzak kalmıştır.⁶⁸

Nikki Keddie müslöman toplumlarında Çağdaş dönemde meydana gelen dönüşöme dair şunları yazmaktadır. Batılı ve yerli kapitalizmin Orta Doğu’daki etkisi birbirine benzer şekilde iki yönlü olmuştur. Bu süreçte köylü, göçebe ve şehirli zanaat erbabı kadınlar, üretici rollerini artan bir şekilde kaybetmişlerdir. Çünkü onların ürettiği mallar uzak üreticilerden satın alınır olmuştur. Çok az sayıda kadın tarafından üretilen el-örgüsü halıların yükselen bir pazar bulması burada bir istisnadır. Halı üretimiyle bile kadınların durumları iyileşmemiş, halı üreticisi kadınlar uzun saatler boyunca karanlık, rutubetli ve sağlıksız ortamlarda çalışmak zorunda kalmışlardır. Birçok erkek işçi de çoğunlukla Batılı etkilerle kötüleşen zor koşullarla

⁶⁷ bk. Nikki Keddie, “Problems in the Study of Middle Eastern Women” s. 233.

⁶⁸ Nikki Keddie, *Women in the Middle East: Past and Present*, Princeton University Press, 2007, s. 67 vd.

karşılaşmıştır. Şehirli, taşralı ve kabile mensubu kadınlar pazar ekonomisinin gelişmesiyle üretici rollerini ve konumlarını yitirirken, genellikle üst şehirli grupların durumu iyileşmiştir.⁶⁹ Bu süreçte kadın ev dışında daha az görünmeye başlamıştır. 19. yy'da izlenen devlet kapitalizmi nedeniyle mesela Mısır'da orta sınıf kadının aktif kariyerleri terk ederek toplumda daha az görünmesi ve hayatını ev hanımlığı ile sınırlandırması giderek yaygınlaşmıştır. Ayrıca Mısırlılar, yükselen Avrupalılık karşısında kendi kültürel kimliklerini vurgulamanın bir yolu olarak, 19. yy boyunca kadınlara karşı tutumlarında daha tutucu hale gelmişler, böylece kendilerini dış etkilere kapatmaya çalışmışlardır.⁷⁰

Batı etkisinde müslüman toplumlarda toplumsal ve iktisadi yapının altüst olması ve giderek kadının durumunun kötüleşmesi, yine Batıdan yeni bir tutumun taşınması için zemin oluşturdu. Bu, müslüman toplumlarda o zamana kadar bilinmedik bir ideolojik çatışma tutumu olan feminizmdir. 20. yy'ın başlarında müslüman toplumlarda ortaya çıkan orta sınıf feminist hareket, aslında çağdaşlaşma sürecinin bir sonucu olarak ortaya çıkan bir soruna karşı, yine çağdaş dünyadan aktarılmış bir tepki tutumu idi. Mesela miras konusundaki mücadeleler aslında, yeni dönemde müslüman aile tipinin ekonomik özerkliğinin çökmesiyle birlikte alt sınıf kadının konumunu ve iktisadi güvenliğini kaybetmesine karşı aile mülkünü sağlamlaştırma ya yönelik, ancak yabancı ve olumsuz durumu daha da derinleştiren bir tepki idi.⁷¹ Hem sorunun kendisi hem de onun karşıtı çağdaş durumdan kaynaklansa da Çağdaşçı feminist duruş kendisini, “çağdaş” Batılı değerlerle, “eski” İslâmi değerleri çatıştıran bir yere konuşlandırmış ve bütün olumsuzluklardan, olanlarda bir dahil olmadığı halde Geleneği sorumlu tutmuştur. Oysa Çağdaşçıların sözümona karşı çıktıkları alt sınıf kadınlara yöneltilen istismarın ve kötü muamelenin kökenleri aslında bizzat Çağdaş durumun müslüman toplumlarda bıraktığı etkilerde bulunmaktadır.

Doğal olarak çağdaşlaşma süreci içinde Çağdaş feminist ideolojiyi müslüman coğrafyaya taşıyacak insan kaynakları da yetişti. Üst ve üst-orta sınıf erkekler çoğunlukla sömürgecilikle gelen Batılı iş adamları ve politikacılarla ilişki içindeydi. Özellikle ülkeleri doğrudan veya dolaylı olarak Batı

⁶⁹ Nikki Keddie, “Problems in the Study of Middle Eastern Women” s. 233.

⁷⁰ Juan Ricardo Cole, “Feminism, Class, and Islam in Turn of the Century Egypt” s. 390.

⁷¹ Juan Ricardo Cole, “Feminism, Class, and Islam in Turn of the Century Egypt” s. 390.

tarafından yönetilirken Batı tarzında eğitim almaya ve giderek çağdaş meslek sahipleri, iş adamları ve bürokratlar olarak kabul edilmeye başlandılar. Avrupa’ya seyahat eden, Batılı ve Batılılaşmış çevrelerde dolaşan bu şahsiyetler kadınlara hürriyet düşüncesini işlemeye ve kadınları çağdaş eğitim almaları, tesettürü bırakmaları ve meslek hayatına atılmaları için cesaretlendirmeye başladılar.⁷² Mısır’da Çağdaşçı kadın hakları savunuculuğu yapan yazılar önce erkekler ve gayr-i Müslim kadınlar tarafından yazılmış, daha sonra bunlara müslüman kadınlar katılmıştır. Sa’d Zağlul (1860-1927), Kâsım Emîn (1863-1908), Ahmet Lutfi es-Seyyid (1873-1963) gibi feministler, Fransız hukuk eğitimi almış Türk-Çerkez toprak ağası sınıfından geliyordu. Muhammed Abduh (1849-1905) ve Reşit Rızâ (1865-1935) gibileri de şehre yerleşmiş taşra ayan sınıfından geliyordu. Kadın konusunda Çağdaşçı Kur’an yorumlarını ilk kez üreten Muhammed Abduh ve Kâsım Emîn gibi simalar ayrıca İngilizlerle iyi ilişkilere girmişti. Abduh gençlik yıllarının köktencilikini üstünden attıktan sonra, İngiliz sömürge yönetimiyle yakın ilişkiler geliştirmiş ve bu ilişkiler onu 1899’da Mısır Müftülüğüne kadar taşımıştı. Abduh “münafık” olarak adlandırdığı düşük gelirli şehirli (*petit bourgeois*) din sınıfını ömrü boyunca aşağılayacaktır.⁷³ Kâsım Emîn’in fikirlerine destek veren Reşit Rızâ da çağdaş bir eğitim almıştı.⁷⁴ Karşı taraftakiler ise Kâsım Emîn gibilerini sapkın olarak niteliyorlardı. İki duruş arasında başlayan tartışmada Reşit Rızâ karşı tarafın işi kadına okuma yazma öğretilmemesi gerektiğini ifade eden bir hadisle kendi görüşlerini savunmaya kadar vardıklarını belirtiyordu. Diğer yandan feministler kadının peçe takmasına karşı çıkarken, Rızâ’nın kendisi 1899’da Mısır’da kadınların sadece yüzde 10’unun peçe taktığını ve sadece yüzde 1’inin sokağa çıkmadığını itiraf ediyordu. Aslında bunlar üst sınıf kadınların âdeti idi ve sadece çok üst sınıf kadınların kan ve sıhriyet bağı olmayan erkeklerle görüşmeme gibi bir âdeti vardı.⁷⁵ Yeni şehirli üst sınıf artık müslüman bir kültürel etkiden çıkıp İstanbul tarzı hayatı değil, Londra ve Paris’ten gelen hayat tarzını benimseyordu. Bu süreçte çağdaşlaşma ve yabancı bir kültürü benimseme eğilimleri, gelir düzeyi düşük yeni şehirli sınıftan tepki gördü bu sınıf kadınlarının

⁷² Nikki Keddie, “Problems in the Study of Middle Eastern Women” s. 233.

⁷³ Juan Ricardo Cole, “Feminism, Class, and Islam in Turn of the Century Egypt” s. 392; Nikki Keddie, “Problems in the Study of Middle Eastern Women” s. 234.

⁷⁴ Juan Ricardo Cole, “Feminism, Class, and Islam in Turn of the Century Egypt” s. 392 vd.

⁷⁵ Juan Ricardo Cole, “Feminism, Class, and Islam in Turn of the Century Egypt” s. 393.

aileleri eski yaşam biçimine daha çok sarıldılar. Böyle yaparak kendilerini koruma ve konumlarını meşrulaştırma yoluna gittiler. İslâm bilimleri hakkında çok az bilgileri olsa da bu sınıf üyeleri Ezher şeyhi edasıyla Çağdaşçı feminist söyleme karşı Kur'an'dan ve hadisten sürekli alıntılarda bulunmaya başladılar.⁷⁶ Böylece çağdaş dönemde İslâm coğrafyasının hemen tamamında gördüğümüz iki temel taklit tutumunun özellikleri ve tanımları belirmiş oldu. Bunlardan birisi çağdaş fikirleri yüzeysel bir şekilde taklit eden ve bunları Kur'an üzerinden savunmaya çalışan taraf yani Çağdaşçı İslâmcılar, diğeri ise kendi konumlarını açıklamak ve savunmak için, uygulama imkânı neredeyse ortadan kalkmış geleneksel kurumları yine yüzeysel bir özlemle taklit eden ve onu savunduğunu düşünen taraf yani Geleneksiçi İslâmcılar.⁷⁷

Sonuç

İslâm toplumlarının tarihi üzerinde yüzeysel olmayan, ideolojiden uzak, tarafsız ve nesnel çalışmalar yapan Batılı araştırmacılar geçmişteki ve Çağdaş İslâm toplumlarındaki kadını çalışmanın tuzaklarından haberdardılar. Mesele Nikkie Keddi'ye göre sömürgeciler, müslümanların yaşadığı topraklar kendilerinin yönetimine girinceye dek kadının korkunç bir durumda olduğunu göstermeye çabalamışlardır.⁷⁸ İslâm Çağdaşçılığın en önemli çıkması kendisini böyle bir ideolojik söylem üzerine kurgulamasıdır. Çağdaşçılık, bu duruşunu meşrulaştırabilmek için alıntı tezini Kur'an metni üzerinden savunmuş ve gerçekliği bulunmayan bir geçmişe savaşa açmıştır. Tam metinselci bir bakışla Çağdaşçılar Kur'an'ı İslâm'ın yegâne kaynağı olarak tanımladılar. Kur'an, bir yandan tarihsel olduğu kabul edilirken, bir bakıma da gnostik bir bakışla gizli hakikatlerini ilerleyen zaman içinde açığa vuran tarihüstü, gizemli bir metin olarak da okunmuştur. Kur'an metni her nasılsa bin dört yüzyıl önceden bütün çağdaş ilke ve unsurları içermektedir ve çağdaş zamanlara geldiğinde âdetâ bütün bu gizlerini açığa çıkarmıştır. Kur'an aydınlanmanın bütün ilkelerini içererek Çağdaşlık kadar eşitlikçidir, bireycidir, hürriyetçidir vb. Çağdaşçıların ikincil kaynaklar olarak adlandırdıkları tefsir, fıkıh, hadis ve kelâm metinleri ise neredeyse bütün çağdaş, eşitlik ve hürriyet karşıtı, olum-

⁷⁶ Nikki Keddie, "Problems in the Study of Middle Eastern Women" s. 233 vd.; bk. Juan Ricardo Cole, "Feminism, Class, and Islam in Turn of the Century Egypt" s. 391 vd.

⁷⁷ Bkz Mehmet Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire ne oldu", *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire ne oldu?*, İstanbul: Klasik 2008, s. 59, 68.

⁷⁸ Nikki Keddie, "Problems in the Study of Middle Eastern Women", s. 226.

suz fikir ve ilkelerin; baskıcılığın, erkek zorbalığının ve istismarının kaynağıdır. Gelenekte Kur’an’a getirilen yorumlar “ataerkil” bir anlayışla, erkek ege- men bir bakış açısıyla yapılmıştır ama Kur’an bütün bunlardan beridir. Bu eleştiride çağdaş değerlerin oluşturduğu kavramsal ve ideolojik çerçeve evren- sel ve tarih üstü olarak görülmekte ve bu doğruyu yakalayamayan bütün yorumlar geçersiz ve yanlış yorumlar olarak görülmektedir. Buna göre, Kur’an’ın tarih üstü ve evrensel mesajı, yine tarih üstü ve evrensel Çağdaş feminist söylemi asırlar önce haber vermiş olduğu halde gelenekteki yapıtlar bunu hiçbir şekilde görememişlerdir.

Çağdaşçı “Kur’an’da Kadın” yorumu özürdilemeci tutumuyla Kur’an’a ge- tirdiği yorumlarında ciddi yöntem yanlışları yapmıştır. Çağdaşçılık Kur’an vahyinin tarihsel bağlamını bize ulaştıran rivâyetleri yok sayarak, çoğu zaman âyetler için yaşanmamış senaryolar tasarlama ve semantik aşırı- yorumlara başvurma yoluyla önceden kabul edip ulaşmayı hedeflediği so- nuçları üretmiştir. Bunun örneklerini, çekeşlilik, kadının şahitliği, kadının miras payı, evlenmesi ve boşanması konularında her defasında görebiliriz. Tefsirler ise Çağdaşçılığın tezlerini doğrulamadığı için eleştirilmişlerdir. Ancak, tefsir bu konuda en masum disiplinlerden birisi olarak, Kur’an’ın cümlelerinin indikleri anda kastettikleri mânaları betimleme amacındadır. Esasen tefsir bu temel işlevi ile gerçekten de Çağdaşçı feministlerin Kur’an’a yakıştıramadıkları anlamları, Kur’an’ın kendisinin kastettiğini tespit etmiş- tir ve Kur’an’ın tarihselliği dikkate alındığında bu son derecede doğru bir tespittir. Kur’an’ın indiği tarihsellikte; Musa şeraitinin meşru hukuk modeli olarak kabul edildiği Kur’an tarihselliğinde, çekeşliliğin tamamıyla dışarıda bırakılarak tekeşliliğin tek aile kurma yolu olarak belirlenmiş olabileceği hiçbir şekilde söylenemez.⁷⁹ Bu yüzden Kur’an’daki *hudûd* kavramı Ebû Zeyd’in ve öteki Çağdaşçıların iddia ettikleri gibi çağdaşlığa ait ilkelerin sınırlarını değil, Kur’an’ın üzerine oturduğu Vahiy Gelenegi’nin taşıyageldiği hukuk çerçevesinin (*şer’u men kablenâ*) sınırlarını belirler. Buna göre aile içi kuralları çiğneyen kadına koca tarafından vurulması, kadının aldığı yarım miras payı, mahkemede erkeğe göre yarım şahitlik yetkisinin olması vb. da sözümona tarihselci Çağdaşçılar kabul edemese de aynı tarihselliğe ait meşru hukuk anlayışının yadsınmaz gerçekleridir ve Kur’an tam da Çağdaş- çıların Kur’an’da bulmayı hiç istemedikleri anlamları kastetmiştir. Tefsirin

⁷⁹ Çağdaşçı yorumun Kur’an’da tekeşlilik iddiasının yönlemsel eleştirisi için bk. Mehmet Paçacı, “Bir Yorum Eleştirisi: Çağdaşçı Kur’an Yorumu Üzerine”, *Çağdaş Dönemde Kur’an’a ve Tefsir’e ne oldu?*, İstanbul: Klasik 2008, s. 71-101.

betimleyici (*deskriptif*) yöntemiyle yaptığı da sadece Kur'an'ın bu anlamları kastettiğini tespit etmek olmuştur. Ancak çağdaş dönemde çoğunlukla yapılan bir yanlış gereği tefsirin kural koyucu (*normatif*) bir disiplin olduğu kabul edilerek onun müslüman pratiğini belirlediği gibi bir anlayış gelişmiştir. Bu hem Çağdaşçı hem de Gelenekçi günümüz İslâmcıları tarafından yapılan yaygın bir yanıştır. Ancak bu çalışmada ortaya koymaya çalıştığımız gibi gerçekte tarih boyunca müslüman ilişkiler pratiğini tefsir metinleri bir yana, teorik fıkıh metinleri de değil, ama müslüman kadınların bütün metinsel kaynakları temel alarak ve onları müslüman bir zihinde süzerek kendi şartlarında ulaştıkları hükümleri belirlemiştir. İslâm'ın asılları olan Kur'an, Sünnet, İcma, Kıyas ile ve İslâm disiplinleri olan tefsir, hadis, fıkıh ve kelâmın bir bütünlük içinde işletilmesi sonucunda ortaya bir müslüman toplum çıkmıştır. Bu toplum yapısına göre, müslüman kadınlar hukukun öngördüğü mal edinme hakkını kullanarak miras, mehir, nafakadan paylarına düşeni almış, müslüman şehirlerin yarısına sahiplik etmiş, ellerindeki mal varlığını yönetmiş, işletmiş onunla müslüman şehirlerin caddelerinde işletmeler açmış, ticaret yapmış, vakıfların kurucusu ve yöneticisi olmuş, kocalarına borç vermiş, nikâh akitlerine koydukları şartlarla kocalarını kendi yakınında tutmuş, hatta onları kendi evlerine taşımış, onların tek hanımları olarak kalmayı başarmış ve gerektiğinde kocalarını boşamıştır. Müslüman kadının bütün bunları yapabilmesinin tek dayanağı ise, Çağdaşçıların bütün inkârlarına ve görmezliklerine karşın, hakkını aramaya her ihtiyaç duyduğunda zengin, fakir; zimmî, Müslim her sınıftan kadına kapılarını açık tutan müslüman coğrafyadaki hukuk kurumu ve onun işleticisi kadınlar olmuştur. Bu durumda tefsirlerin ve fıkıhın erkek egemen bir anlayışla yazıldığı ve müslüman toplumlarda müslüman kadını sistematik olarak yüzyıllarca aşağılayıp zulmetmek için kullanıldığı gibi bir iddia en azından İslâm'ın ömrünün üçte birine tekabül eden ve Çağdaşçıların her zaman bir gerileme dönemi olarak gördükleri yaklaşık beş yüz yıllık bir zaman dilimi için İslâm coğrafyasının ana karasında hiç, ama hiçbir gerçekliği olmamış, asılsız, ideolojik bir iddia olarak tespit edilmelidir. *va'llahu a'lem*

Kaynakça

- Barlas, Asma, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, University of Texas Press, 2002.
- Cole, Juan Ricardo, "Feminism, Class, and Islam in Turn of the Century Egypt", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 13, No: 2 (1981), p. 397-407.

- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, "Kadıyyetü'l-mer'e Beyne Sindâni'l-Hadâse ve Mitrakati't-tekâlid: Dirâse fi Târîhi'n-Nusûs", *Alif: Journal of Comperative Poetics*, No: 19, Gender and Knowledge: Contribution of Gender Perspectives to Intellectual Formations/Cunusah ve'l-Ma`rifa: Siyâgatü'l-Ma`rife Beyne't-Te`nis ve't-Tezkîr, (1999), 29-65.
- Gallichan, William, *Women under Polygamy*, London: Holden and Hardingham, 1914.
- Gazâlî, *Mustasfâ* (çev. Yunus Apaydın), Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Jennings, Ronald C., "Women in Early 17th. Century Otoman Judicial Records: The Shaira Court of Anatolian Kayseri, *Journal of the Economics and Social History of the Orient*, Cilt: 18, No: 1 (Ocak 1975), s. 53-114.
- Jennings, Roland C., "Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in 17'th. C. Ottoman Kayseri", *Studia Islamica*, No: 50, (1979), s. 151-184.
- Lady Craven, Elizabeth, *Journey Through Crimea to Constantinople*, G.G. J. And Robinson, 1789.
- Keddie, Nikki R., "Problems in the Study of Middle Eastern Women" in *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 10, No: 2 (Mayıs 1979), p. 225- 240.
- Keddie, Nikki R., *Women in the Middle East: Past and Present*, Princeton University Pres, 2007.
- Mernissi, Fatima, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry* (çev. Mary Jo Lakeland), Blackwell: Oxford, 1991.
- Paçacı, Mehmet, "Bir Yorum Eleştirisi: Çağdaşci Kur'an Yorumu Üzerine", *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire ne oldu?*, İstanbul: Klasik 2008.
- Süyütî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire: Mektebetü Mustafa el-Babi el-Halebi, 1978.
- Rahman, Fazlur, "A Survey of Modernization of Muslim Family Law", *International Journal of Middle Eastern Studies*, Cilt: 11, No: 4 (Jul. 1980), s. 451-465.
- Rapoport, Yossef, *Marriage Money and Divorce in Medieval Islamic Society*, Cambridge University Press, 2005.
- Wadud, Amina, *The Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, 1999.