

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

İSLAM VE FEMİNİZİM:
MÜSLÜMAN FEMİNİST KADINLARIN
ÇALIŞMALARININ SOSYOLOJİK AÇIDAN
İNCELENMESİ

Aişe Darbaş

Danışman

Prof. Dr. Adil Çiftçi

İZMİR -2023

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “İslam ve Feminizm: Müslüman Feminist Kadınların Çalışmalarının Sosyolojik Açıdan İncelenmesi” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

22/01/2023

Aişe DARBAŞ

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

İslam ve Feminizm: Müslüman Feminist Kadınların Çalışmalarının Sosyolojik Açıdan İncelenmesi

Aişe DARBAŞ

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

Felsefe ve Din Bilimleri Programı

İslam ve Feminizmi Müslüman feminist kadınların çalışmalarını sosyolojik açıdan inceleyerek anlamaya ve anlatmaya çalıştık tezimizde. İlk başta tartışmamalı iki kavramdan söz ediyor gibi görünüyoruz olabilir ancak bu iki kavramın nasıl ele alındığına bağlı olarak tartışmanın seyri değişebilmektedir. Özellikle kadın konusu günümüz dünyasının ve Müslümanların önde gelen problemlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir yanıla feminizmi diğer yanıla İslami feminizmi anlamak günümüz dünyasını ve Müslüman toplumları anlamamıza büyük katkılar sunacaktır. Kadınların yeryüzündeki anlam arayışları, haksızlıklara karşı duruşları ve kadınlar olarak var oluşlarını nasıl ifade etmek istedikleri araştırmamızın ilk aşaması olarak düşünülebilir. Birinci bölümde bu yönde bilgiler sunmaya çalıştık.

Diğer yönüyle aslında tezimizin esas alanını oluşturan yönüyle Müslüman Feminist kadınların hayatlarını ve hayatı anlam ve anlamlandırma çabalarını, bakış açılarını ve bu bakış açısını yansıtmamak için kullandıkları yöntemleri incelemeye çalıştık.

Müslüman feminist kadınların aslında bilimsel anlamda da çok değerli çabaları olduğunu ifade etmek gerekir. Gerek kadın sorunlarının tespiti ve tahlilinde ve gerekse sundukları çözüm önerilerinde ciddi veriler ortaya

koymaktadırlar. Din bilimlerine yaklaşımları, toplum bilimlerine getirdikleri yeni açılımlar takdire şayan şeylerdir.

Feminizmin Batı'da ortaya çıkmış olmasına rağmen birçok harekete ilham kaynağı olduğu gibi İslami feminizme de ilham kaynağı olmuştur. İslamcı feminizme çalışmalarıyla katkı sunan kadınlar ve öne sürdükleri görüşler, tartıştıkları sorunlar ve Müslüman toplumunda oluşturdıkları etkiler tezimizin ikinci bölümünde incelenmektedir. Kadının konumu, Kur'an'ın anlattıklarını anlama sorunu çerçevesinde, Amina Wedud'un çalışmalarından hareketle anlatılır. İslamcı feminizm hareketi ya da Müslüman feminist kadınların çalışmalarının toplumsal bir değişime sebep olduğu üzerinde durulur. Diğer yandan modernist tefsirin Müslüman feminist kadınların tefsir çalışmalarına etkisi dikkate değer derecede önemli olduğu vurgulanmıştır. Kur'an çerçevesinde kadının konumu ve buradan da anlama çabamızın, kadını, Kur'an'ı, insanı, geçmişi ve bugünü, anlamamızın önemi vurgulanmıştır. Birinci bölüm sonuç itibarıyla gelişmeler çerçevesinde ve Kur'an'ın genel bakışı açısından hedef aldığı değişimler anlatılmıştır.

Ardından ikinci bölümde çalışmamızın esas noktasını oluşturan Müslüman feminist kadınların çalışmalarının sosyolojik açıdan incelenmesine geçilir. İlk olarak Hidayet Şefkatli Tuksal'ın hadis rivayetleri ve şerhleriyle ilgili çözümlemeleriyle kadına karşı söylemleri irdelediği çalışmasını inceledik. İlk yaratılış rivayetleri ve ona dayandırılan eğrilik söylemini konu edinmektedir. Bayram namazı rivayetleri bağlamında ise kadın ile ilgili söylemleri irdelemektedir. Ve Leila Ahmed bu bölümün üçüncü ana başlığında onun çalışmaları incelenir. Amina Wedud, Hidayet Şefkatli Tuksal ve Leila Ahmed'in çalışmalarının incelenmesiyle Müslüman feminist kadınların tipolojisi oluşturulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Ataerkil Gelenek, İslamcı Feminist, Toplumsal Cinsiyet, Toplumsal Değişim

ABSTRACT
Master's Thesis
Islam and Feminism: A Sociological Analysis of the Studies of
Muslim Feminist Women
Aiße DARBAŞ

Dokuz Eylöl University
Graduate School of Social Sciences
Department of Philosophy and Religious Sciences
Philosophy and Religious Sciences Program

In our thesis, we tried to understand and examining Muslim feminist writers from a sociological perspective. At first, we will discuss about two indisputable concepts, but the course of the discussion may change depending on how these two concepts are handled. In particular, we will focus on how the issue of women emerges as one of the leading problems of today's world and Muslims. Understanding feminism will contribute greatly to our understanding of today's world and Muslim societies especially how Muslim feminist writers express their stance and their existence as women. Women's search for meaning in the world against injustice can also be considered as the first stage of our research. In the first part, we tried to present information in this direction.

On the other hand, we tried to examine the Muslim feminist women's efforts to make sense of their life and the methods they use in order to reflect this point of view, which actually constitutes the main theme of our thesis.

It should be stated that Muslim feminist women are actually very valuable scientific endeavours. Various data emerged both in the determination and in the solution proposals they offered. Their approach to religious sciences and the new openings they brought to social sciences are admirable things.

Although feminism emerged in the West, it has inspired many

movements as well as Islamic feminism. Women who contributed to Islamist feminism with their work and the views they put forward as well as the effects they created in the Muslim society are examined. The position of women is explained by understanding what the Qur'an tells, based on the works of Amina Wedud. It is emphasized that the Islamist feminism movement or the works of Muslim feminist women cause a social change. On the other hand, it has been emphasized that the tafsir studies of Muslim feminist women are remarkably important. The position of women within the framework of the Qur'an and the importance of understanding women are emphasized. In the first chapter, the changes that the Qur'an targets in terms of the developments and the general point of view are explained.

In the second part of the thesis, the sociological analysis of the work of Muslim feminist women, which constitute the main point of our work study, is studied. First, we examined Hidayet Şefkatli Tuksal's work in which she examined discourses against women with her analysis of hadith narrations and commentaries. It deals with the first creation rumours and the curvature discourse based on it. In the context of the eid prayer narrations, it examines her work in the third part of this chapter. A typology of Muslim feminist women is also formed by examining the works of Amina Wedud, Hidayet Şefkatli Tuksal and Leila Ahmed.

Key Words: Sociology of Religion, Patriarchal Tradition, Islamist Feminist, Gender, Social Change

İSLAM VE FEMİNİZM: MÜSLÜMAN FEMİNİST KADINLARIN ÇALIŞMALARININ SOSYOLOJİK AÇIDAN İNCELENMESİ

İÇİNDEKİLER

ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM FEMİNİZM ve SOSYAL DEĞİŞİM

1.1. FEMİNİZM	3
1.1.1. Feminist Eleştiri	5
1.1.2. Kadın Cinsiyetinin Büyük Tarihsel Yenilgisi	13
1.1.2.1. İslamcı Feminizm	20
1.1.2.2. Müslüman Feminist Kadınlar	26
1.1.3. İslamcı Modernist ve Feminist Hareket	35
1.1.4. Kadının Konumu	39
1.1.5. Anlama ve Anlamlandırma Çabası	41
1.1.6. Toplumsal Değişim	44

İKİNCİ BÖLÜM
FEMİNİST MÜSLÜMAN KADINLARIN ÇALIŞMALARININ SOSYOLOJİK
AÇIDAN İNCELENMESİ

2.1. HİDAYET ŞEFKATLİ TUKSAL'IN ÇÖZÜMLEMELERİ	49
2.1.1. İlk Yaratılış ve Eğrilik Söylemi	49
2.1.2. Eğrilik Söylemi Bağlamında Havva ve İhanet	57
2.1.3. Bayram Namazına Dair Rivayetler Bağlamında Kadın	60
2.2. LEİLA AHMED VE İSLAM'DA KADIN	65
2.2.1. İslam'ın Etik Vizyonu	66
2.2.2. Cinsiyet Algısının Oluşması ve Kavramsallaşması	71
2.2.3. Yorumlama Problemi	74
2.2.4. İdeolojik Farklılıklar	76
2.3. KUR'AN ve KADIN	79
2.3.1. Amina Wedud'un Yaklaşımı	80
2.3.2. Cinsiyetler Arası İşlevsel Farklılıklar	83
2.3.3. Yeni bir Hacer Paradigması	90
2.3.4. Reformlar	96
SONUÇ	101
KAYNAKÇA	105

GİRİŞ

Toplum değişir, insan değişir. Sosyal bir varlık olan insana dair roller de değişir. Roller değiştiğinde ortaya çıkan problemleri çözme çabası işte konumuz tam da bununla alakalı. Amina Wedud Muhsin, Leila Ahmed ve Hidayet Şefkatli Tuksal Müslüman kadının rolünü, toplumun sahip olduğu kadın yargılarını da göz önünde bulundurarak gerçekte Kur'an'da, hadislerde ve ilk İslam toplumunda nasıl olduğu üzerinde derin çalışmalar yapmışlardır. Kadın ve toplumsal cinsiyet konusunda çalışmalar yapanlar arasında Asma Barlas, Aziza el- Hibri, Fatıma Mernissi, Nevval el- Saadawi ve Nilüfer Göle gibi isimler sayılabilir.

Dinler insanı ve toplumları etkiledikleri gibi insan ve toplumlar tarafından da şekillenirler. Çalışmam boyunca bunu gördüğümü söyleyebilirim. Bir dinin kadına bakışı ve ona dair anlayışı, o toplumun kadına bakış açısından ve kadın anlayışından etkilenir. Bununla birlikte dinin ortaya koyduğu kadınla ilgili normatif sistem de o toplumun kadın anlayışının şekillenmesinde çok etkin rol oynar.

Ne zaman toplum içerisinde ikincil konumda olmaya başlamışlardır? Yerleşik hayat ya da medeniyet denen şey mi kadınları gözlerden ırak evlerde, mahallelerde hapsedmiştir?

Asıl soru Müslüman kadın için sorulduğunda şartlar ne zaman değişti diye? Leila Ahmed'in cevabı çok manidardır olacaktır. Ona göre fetihlerle başlamış bir süreç söz konusudur (Ahmed, 1992: 17-18-19/55-56).

Müslüman feminist kadınların da göz önünde bulundurdıkları ve özellikle vurguladıkları gibi, bireyler dini metinler de dahil herhangi bir okuma yaptıklarında sahip oldukları arka planın etkisinde kalarak okurlar. Bu arka planın etkileri dini metinlerde; Kur'an tefsirlerinde, hadis şerhlerinde ve fıkıh Metinlerinde de görülür (Wedud, 2000:25).

Müslüman feminist kadınların dini metinlerin yorumlanmasına dair çalışmalarında sundukları alternatif bakış açıları tespit edilmeye çalışılmıştır aynı zamanda kadın problemlerine yönelik çözüm önerilerinin neler olduğu üzerinde durulmuştur.

Böylece feminist kadınların çalışmalarında günümüzde daha da çözümsüz gibi görünen şahitlik, çok eşlilik ve kavvam gibi, kadın meseleleri ile ilgili çözüm önerilerinin yeniden tartışılması ve aynı şekilde daha önce gözden kaçırılmış

okumaların değerdendirilmelerine dair g6r6şleri de kadın sorunlarıyla ilgili g6zden kaçırılmış 6nceki okumaları da tekrar değerdendiren yeni bir okuma yapılmaya 6alışılmıştır. İkinci b6l6m6n 6ç6nc6 başlığında Amina Wedud'un yaklaşımı incelenmeye alınmıştır. Nisa suresi 34. Ayetini Kur'an'ın genel 6er6evesinde yeniden yorumlayan mercek altına alınır. Kuran'ın kadın konusundaki d6nya g6r6ř6 bu bağlamda ele alınır. B6ylece, kadının toplumsal rollerinin ne derecede Kur'an tarafından onaylandığına dair sorduğu sorular ve verdiği cevaplar 6zerinde durulur. (Wedud, 2000: 101-102).

Hidayet şefkatli Tuksal'ın araştırma sahası olan hadis literat6r6ndeki kadın aleyhtarı rivayetler 6zerindeki 6alışmaları incelenmiştir. Onun hem hadis rivayetlerinde hem de bu rivayetler bağlamında oluşan geleneği yansıtan şerhlerde ataerkil anlayışın izlerini nasıl s6rd6ė6 anlatılmaya 6alışılmıştır. 6yle ki ona g6re bu anlayış aynı zamanda kadın ve erkek arasında katı bir hiyerarşiyi dinsel bir zorunluluk gibi g6sterme gayretindedir. Dolayısıyla onun 6alışmasında incelediği malzemeler bu a6ıdan 6ok elverişli malzemelerdir. 6yle ki ataerkil ideolojinin temel meselesi olan “ kadının ikinciliğinin evrenselliği” meselesi, feminist d6ř6n6rlerle gelenek6i d6ř6n6rler arasında, y6z yılı aşkın bir s6redir tartışma konusunu oluşturmaktadır (Tuksal, 2018: 39). İşte tam da Tuksal'ın bu meselenin tartıştığı noktalar 6zerinde yoğunlaşmaya 6alıştık. 6ncelikle Tuksal'ın yaratılışla ilgili ele aldığı rivayetler incelendi. Bu rivayetlerin taşıdığı ataerkil anlayışın k6kenlerini bulma 6abası takip edildi. B6yle bir anlayışın İşlam geleneğinde nasıl yer bulduğuna dair 66z6mlmeleri 6zerinde duruldu. Tuksal'ın tespitleri ortaya 6ıkartılmaya 6alışıldı.

BİRİNCİ BÖLÜM

FEMİNİZM ve SOSYAL DEĞİŞİM

1.1. FEMİNİZM

Kadını anlamadan günümüz dünyasını anlayamayız. Öyle ki, günümüz düşünceleri çağdaş dünyayı, kadınların kendi üzerlerinde düşünerek söylediklerini ve yaptıklarını esas almadan tanımlanamaz olmuştur (Touraine, 2022: 236). Sanayi toplumunun temel tartışması ücretli çalışanların toplumsal konumları ve siyasal düzlemde temsil edilmeleri olduğu gibi sanayileşme sonrası toplumun temel kültürel tartışması da kadının toplumdaki yeri olmuştur (Touraine, 2022: 237).

Herhangi bir üstünlük talebinde bulunmadan, birebir eşitliğin savunulduğu çağdaş bir toplum, sevgi ve saygı dolu ortak bir yaşam talebidir feminizm. Feminizmin eşitlik talebinin kökeninde toplumsal olduğu kadar ahlaki boyut da büyük bir önem arz eder. Feministler aynı zamanda sağduyunun yanı sıra insanların vicdanına da seslenir (Arat, 2017: 37). Kadın haklarını savunmak insan haklarını savunmaktır ciddi anlamda (Wedud, 2008: 255).

Feminist bilinç, kadınların yeni bir toplumsal ve siyasal güç olarak ortaya çıkmasının ve baskıcı ve adil olmayan maddi toplumsal cinsiyet ilişkilerini değiştirmek konusunda sergiledikleri kararlılığın bir ürünüdür (Mojab, 2015: 20).

Feminizm henüz 1970'lerin başından itibaren başından itibaren teorisyenlerin şahsi alanlarından ve sokak politikalarının kamusalılığından diploma programlarına terfi etmiş ve kimi engellere karşın hem tarihsel olarak hem de günümüzde birçok yerde üretiliyor ve yerel terimlerle üretiliyor ve yerel terimlerle ifade ediliyor. Bu nedenle, feminizmin anlamı zaman içinde ve yer yer değişti ve sıklıkla tartışılıyor. Feminist uygulamalar somut deneyimlerle onaylanır ve kendilerini feminist olarak tanımlayabilirler, ancak cinsiyet nedeniyle kadınlara getirilen bu tür sınırlamaları reddediyorlar ve daha eşitlikçi cinsiyet rolleri için çalışıyorlar (Tonnessen, 2014: 10). Sistem ve parçaları ancak ve ancak kendilerini yeniden üretebildikleri süreçte varlıklarını sürdürebilirler (Mohjab, 2015: 16). Feminizm her seferinde yeniden yaratılan ve farklılık olgusunun anlamı, nedenleri ve de sonuçlarıyla ilgilenir. 1960'larda başlamış kadın hareketi yüz yıl önce başlamış bir savaşımın devamı ya da ikinci dalgası niteliğindedir (Arat, 2017: 29). Kadınların 21. Yüzyılda toplumsal,

hukuki ve ekonomik eşitsizliklere yönelik verdiği mücadelenin, en az 1848'deki kadar önemli olduğunu okuduğumuzda belirtmek gerekir, çok şaşırtıcı bir şekilde (Newman, 2016: 198). Öncelikle toplumsal oyuncu olma haklarını elde etmeye önem vermişlerdir. Zira onlar hiçbir zaman özne konumunda olmamışlardır. Erkeklerle eşit olmak öncelikli meseleleri olmamıştır (Touraine, 2022: 237).

Kadınların özgürlüğü çok kültürlü bir toplumun kurulmasında temel bir öğedir. Çünkü hem mesleki ve ekonomik anlamda erkeklerle kadınlar arasında fırsat eşitliği sağlıyor hem de aynı temel insan haklarını ortaya koyarken iki türün de kültürel anlamda özgürlüklerini gösteriyor. Touraine' göre derebeyler ve onların toprak köleleri ya da din adamları ve laikler arasındaki ayrım gibi toplumsal ulamları birbirinden ayrı olan çok kültürlülüğün yerine, aradaki mesafelerin kalktığı iletişimin esas olduğu çok kültürlülük bugünün dünyası için söz konusudur. İletişim ortak diller bulunduğunu varsayarken diğer yandan da içeriğinin ve biçiminin farklı olduğu "iletileri" de varsayar. Öyle ki farklı beklentiler, hatta aynı iletişimin farklı yorumlarının varlığı söz konusu edilir. Erkeklerle kadınlar arasındaki iletişim bugün için en geçerli çok kültürcülük biçimi olarak, yani dünyanın yeniden oluşumu temasında temel öğeleri oluşturacaktır. Mesafeden çok iletişimin, tarafların birbirine kuşkuyla baktığı ayrılıkların yerine "etkileşim" in temel öge olduğu. (Touraine, 2022: 238). Bu iletişimin İnsan-Özneye yönelik dönüşümlerdeki yeri çok önemli olduğunu belirtir. Yaşanan kültürel değişimlerde kadın hareketlerinin itici bir güç olduğu gerçeği unutulmamalıdır. Bu hareketler, öncelikle erkeklik durumu ve davranışı üzerine çözümlemeler doğurmuş, daha da önemlisi kadınla erkek arasındaki ilişkilerin ve bunun da beraberinde ailenin yeni bir bakış açısıyla ele alınmasına yol açmıştır (Touraine, 2021: 239).

Belirsiz bir insancılık karşısında cinsiyetler arasındaki ayrımların kabul edilmesi anlayışı belirilmiş oldu. Erkekle kadının ne bütünüyle birbirinden ayrılacağı ne de bütünüyle birbiriyle karışacağı tersine birlikte, özelle kamusal arasındaki ve otoriteyle sevgi arasındaki geleneksel karşıtlıkları aşabilecekleri bir dünyanın yeniden oluşmasına doğru giden bir anlayış (Touraine, 2022: 239).

Çağdaş sosyoloji kuramları çerçevesinde feminist eleştiri ile ilgili tartışmalar daha çok çatışmacı kuram olan Marksist kuram içerisinde gerçekleşmiştir. Aşağıda bu yöndeki çözümlemeci çatışma eleştirisinin ağırlıklı olduğu tartışmalar

anlatılacaktır.

1.1.1. Feminist Eleştiri

Kendisi de bir çatışmacı kuram olan feminist kuramın, yolu daha çok Marksist eleştiriyle kesişir durumdadır. Güncel feminist kuram Mojab'ın da belirttiği gibi yorumlamakla ilgilenir (Mojab, 2015: 20). Marx'ın görüşleri her ne kadar başka bağlamlarda dile getirilmiş olsa da birçok yönüyle feminist teoriye de kaynaklık etmeye çok müsaittir. Özellikle Marx'ın var olanın değiştirilmesine yönelik dile getirdiği fikirler aslında hem feminizme hem de birçok harekete ilham verecek mahiyettedir. Müslüman feminist kadınların da benzer şekilde bu fikirlerden beslenmiş olduğunu söylemek aslında yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla bu çalışmamızda da benzer şekilde gerek feminizm adına gerekse İslami feminizm adına paralel denebilecek görüşlerin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz.

Feminist kuram cinsiyete dayalı status-quo'nun insanlar tarafından sonradan yaratıldığını savunur. Üstelik bunlar yaratılmaya devam eder. Sosyo- kültürel ve tarihsel güçlerin ürünü ve insan müdahalesi ile değiştirilme imkânı taşırlar. Örneğin onlara göre işlevselcilerin toplumsal ilişkileri açıklamakta kullandıkları yaklaşımlarında, modelde, Parsons, ilişkileri samimi ve kişisel, geleneksel toplumlara özgü, diğer taraftan ise gayrişahsi ve resmi ilişkiler olduğu modern toplumla özgü, bunlar ise araçsal ilişkiler olarak isimlendirilir (Wallace/Wolf, 2018: 61-60).

Persans'a göre hem araçsal hem de etkili ilişkiler günümüz modern toplumlarımızda söz konusudur. Ve Parsons her iki modeli de aile içerisinde cinsiyet rol farklılaşmalarını açıklamakta kullanır. Öyle ki Parsons aile içinde araçsal ilişkileri karşılayan rollerin babaya verilmesi gerektiğini savunur. Anne ise babanın mesleki sorumluluklarından dolayı yerine getiremeyeceği, çocukların sosyalleştirilmesinde etkili liderlik rolünün yürütülmesi görevi düşmektedir. Feministlere göre, Parsons'un ailede araçsal ve etkili iş bölümü ile ilgili görüşleri, satus-qou'nun“devam ettirilmesini haklı çıkarmak çabasıdır.” Onlara göre bu kuram özellikle kadına ama aslında her iki cinse karşı baskıcı bir anlayışa içerir (Wallace/Wolf, 2018:61).

Başka bazı yapısal fonksiyonalist sosyologlar da kadınlarla erkekler arasındaki cinsiyet eşitsizliklerini açıklayabilmek için, bedensel farklılıklarını ön

plana çıkarmaya çalışmışlardır. Erkeği daha güçlü ve kadını da çocuk doğurup bakan bireyler olarak görme eğilimi, özellikle işte ve aile ortamında, kültür tarafından da onaylanmış, cinsiyet temelli rol farklılaşmalarının doğmasına zemin hazırlamıştır. Rollerin özelleştirilmesinin, toplumsal düzenin sürdürülmesine önemli katkılar sağladığı savunulmuştur. Yeni bireylere hayat vermek, sevgi ve şefkatle bakımlarını gerçekleştirmek gibi görevleriyle kadınlar, topluma paha biçilemez değerde katkılar sağlamaktadır. Ev dışında ise kadınlara yönelik yaygın kabul gören meslekler; öğretmen, hemşire, bakıcı, hizmetçi, sosyal çalışmacı gibi işler de aslında, onların “tabii” özelliklerinin bir uzantısı gibi olma eğilimindedir (Newman, 2016: 204).

Feminist kuram çok doğaldır ki odak noktası olarak cinsiyet konusunu ele almaktadır. Hemen hemen bütün toplumsal ilişkileri, kurumları ve süreçleri cinsiyet ilişkileri açısından anlamaya çalışır. Cinsiyetin haksızlıklar, gerilimler ve çelişkilerle nasıl ilişkilendirildiğini inceler. Bununla beraber feminist kuram cinsiyet ilişkilerini sorun olarak görmektedir (Wallace/Wolf, 2018: 61).

İşlevselcilere göre toplumsal kurumlar, aile mesela, bir arada bir denge yaratma çabası içinde açıklanır. Birbirilerine dayanan sistemler olarak kabul edilir. Tam tersine çatışma kuramcıları, işlevselcilerin karşılıklı bağımlılık ve birlik olarak gördüğü toplumu, toplulukların güç elde etmek için birbirleriyle mücadele ettikleri ve “çatışmanın denetim altına alınmasını bir topluluğun geçici bir süre için rakiplerini bastırdığı bir arena gibi görürler.” (Wallace/Wolf, 2018: 107).

Marx tarihsel ve çağdaş toplumu, farklı çıkarlara sahip farklı toplumsal kümeler arasındaki çatışmalar açısından inceler. Marx fikirler veya “ideoloji”lerin yapısı ile bunları geliştiren ve yayanların çıkarları arasındaki bağlantıyı vurgular. Ve bir dönemde geçerli olan fikirlerin “egemen sınıf”ın çıkarlarını yansıttığı üzerinde ısrar eder (Wallace/Wolf, 2018: 112).

Weber de Marx gibi, insanların etkinliklerinin büyük ölçüde kendi çıkarlarına dayandığına inanır. Simmel’e göre (Marx’ın görüşüne göre. Toplum yatay olarak düşman bloklara bölünmüştür.) bir bakımdan bir arada olanlar bir başka bakımdan birbirlerine karşı ve birbirleriyle kesişen birçok çatışma ile bütünleşmiş bir toplum oluştururlar (Wallace/Wolf, 2018: 119).

Marx ve Engels’e göre aile, daha doğrusu burjuva aile, mülkiyetin bir ürünüdür. Zira Engels Marx’tan geriye kalan notlardan yazdığı Ailenin Mülkiyetin

ve Devletin Kökenleri kitabında da burjuva ailenin kökenini erkeğin sermaye edinmesine bağlar. Dolayısıyla onlara göre sermaye ortadan kalkarsa kadına uygulanan baskılar da kalkacaktır. Cinsiyetler arasındaki ilişkiler sevgi temelli olacaktır o zaman (Wallace/Wolf, 2018: 131). “Evlilikte erkeğin egemenliği/üstünlüğü onun ekonomik üstünlüğünün basit bir sonucudur ve bunun ortadan kalkmasıyla o da kendiliğinden ortadan kalkar “(Engels, 2018: 71).

Erkeğin evde denetimi ele geçirmesi kadının konumunu düşürmüştür. Marx ve Engels’e göre kadın ve erkek arasında iş bölümü her zaman olmuş olsa da onlara göre aile üretim ilişkilerinin üst yapısını oluşturan bir parçasıdır (Wallace/Wolf, 2018: 131).

Yine de bazı feministler “ataerkilliği” kapitalizmden ayrı ve ona ilave olarak hesaba katmaları gerektiğini savunur. Zira kadının üzerindeki baskı, tam olarak burjuvazinin proletarya üzerindeki baskısıyla aynı değildir. Kaldı ki ev köleleri ücret köleleri gibi sömürülmezler. Bunun geçerli olması onlara da ücret ödenmesi durumunda olabilir (Wallace/Wolf, 2018: 132). Ki bu durumda da kadınların cinsiyete dayalı iş bölümünün yalnızca bir yüzünde özelleşmeleri beklenir: bakım. (Mojab, 2018: 287). Üstelik kadını sadece bir işçi olarak düşünmek imkansızdır. Üreticilik yetisi kadar üreme işlevi de gerek toplumsal ekonomi gerekse de bireysel yaşam açısından oldukça önemlidir. Bu bağlamda Simon de Beauvoir şöyle der; “Çocuk yapmanın saban sürmekten daha faydalı olduğu dönemler olmuştur” (Beauvoir, 2021:85).

1970’lerden itibaren kadın hareketinin ikinci dalgası boyunca Marksist feministler, emek gücü kavramının kapsamını önemli ölçüde genişletilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Marx’ın zihinsel ve bedensel güçlerle kullanım değeri yaratmaları olarak tanımladığı emek gücünde duygusal alandan söz edilmemesinin büyük bir eksiklik olduğunu dile getirmişlerdir. A Theoriy of Feelings (1979) kitabında Angeles Heller, duyguların ne doğal ne de doğuştan ne de farklı toplumsal cinsiyet ve sınıfların farklı erişim ve karşılama gücüne sahip olduğu sabit kaynaklar olduğunu iddia etmiştir. Biz duyguları evrensel, kaçınılmaz ve karşı konulmaz olarak görsek de Heller’e göre aslında farklı sınıf bileşenleri ve cinsiyetlerin erişimine açık olan oldukça farklı duygu repertuarları bulunmaktadır. Ve bunlar verili bir toplumdaki üretim biçimine, bunun içindeki çok sayıdaki iş bölümüne ve üretim

araçlarıyla olan farklı ilişkilerle doğrudan bağlantılıdır (Mojab, 2015: 283-284).

1983 yılında, Arlie Russell Hochschild, “duygusal emek” kavramını geliştirerek Marx’ın emek gücü kavramında radikal bir yenilenme yaratmıştır. Bakım ve diğer insana yönelik hizmet mesleklerinde – eğitim, sağlık bakımı, müşteri hizmetleri vb – kişinin kendisinin ve karşısındakinin duygularının yönetilmesi işi, işe eşlik eden bir durum olmamasına ve bakımın bir alt kategorisini de oluşturmamasına rağmen, duyguların yönetilmesi, çalışma sürecinin anahtar bir bileşenidir, bir ücretli emek biçimidir ve bu nedenle zihinsel ve nedensel emek gücünün yanı sıra duygusal beceriler emek gücünün bir başka boyutudur... kişi, karşısındakinde uygun bir zihinsel durum yaratacak kişisel ifadeyi sağlamak için ya yine kendi duygularını ortaya çıkarmak zorunda kalacak ya da baskılamak zorunda kalacak. Öyle ki der Hochschild, hizmetin karşılanmasındaki “duygusal sitil” bu hizmetin kullanım değeri için merkezi öneme sahip olacaktır (Mojab, 2015:284). Bu duygusal beceriler emek gücü piyasasında satın alındığında ve bundan dolayı da denetlendiğinden ya da şekillendirildiğinden, kişinin kendine ve diğerlerine yönelik oldukça ciddi bir yabancılaşma içine girmesi yüksek ihtimaldir. Bu nedenle yabancılaşmanın geleneksel anlamda yalnızca meta üretimi alanına ait olmadığını, aynı zamanda toplumsal üretim de dahil olmak üzere duygusal emek isteyen iş alanlarına uzandığını idrak etmek yaşamsal önem arz eder (Mojab, 2015: 96).

Her ne kadar Marx kapitalizme ait toplumsal ilişkileri endüstriyel alandan örnekler vererek açıklamaya çalışsa da bu ilişkilerin çok daha kapsayıcı ve bu ilişkilerin toplumsal hayatın diğer alanlarına sızdığı ve bu alanlardan nefes aldığı yönünde akışkan bir kavrayışı bulunduğu inkâr edilemez (Mojab, 2015: 286). Hochschild (1983) duygusal emek sonrası yaşanacak yabancılaşmanın toplumsal cinsiyete bağlı olarak ve toplumsal sınıflar tarafından farklı şekillerde deneyimlendiğini ve kurumsal mekanizmalar, duyguların yönetimini düzenlemek ve kuvvetlendirmek istedikçe bu yabancılaşmanın daha da arttığını öne sürmektedir (Mojab, 2015: 286-286). Birey gerçekte hissettikleriyle ve aslında ne hissetmesi “gerektiği” arasında bir çatışma sezmeye başladıkça bu durum çok daha kolay fark edilir hale gelir. Eğer bir kadın yaptığı işe “kalbini ve de ruhunu” katmaya çalışıyorsa, stres ve tükenmişlikle karşı karşıya kalma riski artacaktır. Yok eğer sadece kendisine verilen rolü oynayarak “gerçek” benliğini işin içine katmayacaksa,

bu sefer de kendi duygularından kopacak ve samimiyetsizliğinden dolayı kendine karşı olan saygısını yitirecektir. Her şeye rağmen kendini suçlamadan “gerçek” benliğini ve yaptığı işi birbirinden ayırma çabası içerisinde ise, kinizm ve vicdan azabı riskiyle karşı karşıya kalacaktır (Mojab, 2015: 287).

Hochschild, kapitalizmdeki ataerkil toplumsal ilişkilerin özellikle kadınları sistemin baskılarına maruz bıraktığını savunur. Çünkü birincisi kadınlar duygu değiş tokuşunu bir hüner ya da lütuf olarak gerçekleştirmeyi öğrenmişlerdir, çünkü maddi kaynaklardan yoksundurlar. İkinci olarak, kadınların cinsiyet ayrımının sadece bir yönünde yoğunlaşmaları beklenmektedir. Üçüncü olarak kadınların bir toplumsal cinsiyet olarak bağımlı statüleri kadın bireylerin diğerlerinin duygu değişikliklerine çok daha açık olmasına sebebiyet vermektedir ve son olarak erkeklerle kadınlar arasındaki güç farkı, “kadın işlerinin” çok daha görünmez olabilmesi anlamına gelmektedir. Duygusal emek tanınmamakla kalınmıyor; aynı zamanda duygusal emeğin kalitesi onun görünebilmez olmasıyla ölçülmektedir. Kadınlar ne zaman ki yaptıkları işlerin değeriyle ilgili biraz olsun kanıt sunsalar, “zayıf” veya “histerik” olmakla suçlanırlar (Mojab, 2015: 287).

Zillah Einsentein ataerkilliği “toplumun erkek hiyerarşisi düzeni “olarak tanımlar ve ekonomi veya tarihten çok, biyolojiden kaynaklandığını savunur. Ona göre ataerkil kültür, cins ayrımına dayalı iş bölümü yoluyla denetim sağlar ve “rolleri, amaçları, faaliyeti, insan emeğini ayrı ayrı olarak belirlerler.” Bu yüzden kapitalizmden önce gelir ve onu aşar. Yine de ikisi birbirini karşılıklı olarak destekler. Ataerkillik cinsiyete dayalı hiyerarşik düzenlemeyi yaparken bir ekonomik sınıf sistemi olan kapitalizm ise bu ataerkil düzeni besler. Kapitalizm evi, iş yerinden ayırarak, cinsiyet ayrımına dayalı iş bölümünü yoğunlaştırmıştır (Wallace/Wolf, 2018:132). Öyle ki kapitalizm ataerkinden cinsiyete dayalı iş bölümünü devralmıştır demek çok yerinde bir tespit olacaktır (Mojab, 2015: 222).

Marksist feministlere göre kapitalist toplumun iki karakteristik işçi örneği olarak, proletaryanın yanı sıra ev kadını da ortaya çıkmıştır. Yine de kadının ezilmemesi için kapitalizmi ve bu burjuva egemen sınıfını ortadan kaldırmak, tek başına çözüm olmayacaktır. Geleneksel aile bir sınıf olarak burjuvaziye fayda sağladığına göre, kadının gizil gücünün öne çıkması için sosyalizm gerekli bir ön şarttır (Wallace/Wolf, 2018:133). Eğer sınıf çıkarının esas temelini mülkiyet

oluşturuyorsa herksin mülkiyet ilişkisi aynı olduğunda sınıf ayrımı da olmayacaktır. Hiç kimse sermaye ya da toprak sahibi olmadığında bu toplumsal çatışmanın bitmesi anlamına da gelir, aynı zamanda cinsiyete dayalı çatışmaların da. Yine de bu görüşün kendi içinde sorgulandığını da belirtmek gerekir (Wallace/Wolf, 2018:141).

Collins'e göre kadınların daha düşük olan statüleri, insanların güçlü seksüel tatmin güdülerini ve çoğu zaman erkeklerin daha yapılandırılmış ve kuvvetli olmalarından kaynaklanır. Onun bu görüşüne karşılık, bazı feminist kuramcılar kadının düşük statüsünün erkeğin kuvvetli olmasından ileri geldiği görüşüne katılmamaktadır. Janet Saltzman Chafetz ve Rea Lesser Blumberg, kadının biyolojik rolünün daha önemli olduğunu belirtir. Kadının çocuk doğurma özelliği küçük görülse de ortadan kaldırılabilecek bir özellik değildir. Bütün toplumlar çocuğu doğurup emzirenin, ona bakması gerektiğini düşünmüşlerdir. Buna bağlı olarak, kadınlar hiçbir toplumda kamu sektörü rollerinde uzmanlaşmamışlardır (Wallace/Wolf, 2018:208).

Chafetz cinsiyetler arası eşitsizliği, kıt ve değerli kaynaklara erişebilme esasına göre açıklamaya çalışır. Ortaya çıkan farklılıkların ise, kısmen az sayıda değişkende olduğunu belirtir. Kadının hayatı boyunca çocuk doğurmaya ayrılan zamanın, oranı ev ile iş yeri arasındaki mesafe, cinsiyet eşitsizliğinin ideolojik ve dinsel desteklerin ve tehdidin (ve az çok resmi savaşın) derecesi yer almaktadır. Chafetz şöyle der “Bir toplumda ortalama doğurganlık oranları ne kadar yüksek ve ev yeri ile iş yeri mesafesi ne kadar uzak ise, kadınların üretken faaliyetlerde bulunmaları da o kadar az olacaktır” (Wallace/Wolf, 2018:208). Bu etkenler kadınları üretken etkinliklerde çalışma sayısını etkilediği gibi, bu etkinliklere katılma şekillerini de etkilemektedir. Öyle ki toplumlar için önemli olan rollerde ne kadar çok kadın bulunursa cinsiyete dayalı tabakalaşma da o kadar az olacaktır (Wallace/Wolf, 2018: 208-209).

Chafetz her ne kadar Marksçı kuramcılar gibi her şeyin merkezinde mülkiyeti görmese de kadınların üretime katılmasının, statüleri için mutlaka gerekli olduğu fikrini savunur. Kadınların yüksek statülü işlere katılımlarının ve ücretlerinin devamlı olarak düşük olduğunu çözümlemekte “cinsiyete dayalı iş bölümü”nün değiştirilmeye elverişli olduğunu da savunur. Chafetz'e göre insanların aldığı ücret yeteneklerinin yanı sıra iş verenlerin “tercihleri” ya da ihtiyaçlarına bir yansımasıdır. Kadınlar iş verenlerin istedikleri becerilere sahip iseler, işe alınacaklardır. Diğer

tarafından ikili [dual] emek pazarı kuramcıları bu açıklamayı, Pazar sistemi ile ilgili tutucu bir savunma olarak görürler. Onlara göre emek pazarı ikiye ayrılır. Erkek egemenliğinde olan birinci sektör güvenlik ve iyi ücretler içerir. Kadınlar ve azınlık grupları ise, teminatı olmayan, kısa süreli ve az gelirli, İkincil sektörlere mahkûmdurlar (Wallace/ Wolf, 2018: 209). Chafetz'inkilerle çok da ters olmayan fikirlerdir bunlar. Ona göre çocuk doğurma, ev işleri ve kızların eğitimi konusunda ideolojik tavır alışlar dahil birçok etken, kadınların işverenlerin beklentilerine karşılık verebilme kabiliyetini çok fazla etkilemektedir (Wallace/Wolf, 2018: 209-210)

Cinsiyete dayalı tabakalaşma ile ilgili bir diğer çözümleme de Blumberg'ten gelir. O da Chafetz'in çözümlemeci eleştirilerine katılır ve aynı zamanda hem akılsal seçim bakış açısını hem de Marx'ın artık değer kuramının öğelerini paylaşır. O da kadınların genel eşitliğini etkileyen en önemli konunun ekonomik olduğunu belirtir. Özellikle evlerin içinin örgütlenme biçimlerine bakmak gerektiğini söyler. Önemli olan, kaynakların denetimidir. Ekonomik kaynaklara ulaşmak kaynakların kontrolü elde edilmediği sürece ekonomik güç demek değildir. Evin içinde ve dışında ideolojik inançlar da dahil birçok farklı etkenler bu denetimi etkileyebilir. Böylece Blumberg, birey ve ev davranışı üzerindeki “makro-düzey” etkisine dikkat çeker. Örnek olarak Humeyni'nin İranlı kadınların meslek tercihlerini, giyimlerini ve yasal durumlarını çok ağır bir şekilde sınırlayan kararları, onların hem ev içerisinde hem de toplum içerisindeki mevkilerini zayıflatmıştır” der (Blumberg'ten aktaran, Wallace/Wolf, 2021: 210). Buna karşılık bir kadının ekonomik gücü ne zaman ve ne kadar çocuk sahibi olacağına karar verme gücünü artıracaktır. Evlilik, boşanma, cinsellik, ev içi otoritede ev ile ilgili çeşitli kararlar üzerindeki kontrolü üzerinde artacaktır (Wallace/Wolf, 2018: 211).

Blumberg'e göre, cinsiyetle ilgili sorunlar açıkça ele alınmadıkça bu sorunları bilinçli olarak reddedenler arasında bile var olan eşitsizlikler çoğalmaya devam edecektir. Kibbutz örneğini verir. Eşitliği sağlamak amacıyla hizmet eden çocuklara ortak olarak bakma uygulamalarına rağmen, geleneksel cinsiyete dayalı normale dönüş görülmüştür. Blumberg bunu şöyle açıklar; çocukların bulunduğu evlerin bazı toplumsal nedenler ve güvenlik sebebiyle daha içerlek yerlere kurulmuş olması, tarlaların ise en uzak çevrelerde bulunması söz konusu durumu ... Üretimleri tarla

takım başkanlarının sinirlenmelerine neden olarak azalmıştır. Kimse geleneksel tipik cinsiyet rollerine dönmeyi düşünmemiş hatta “mikro düzeyde kadın ve erkek tam bir garantili ekonomik eşitlik yaşamıştır.” Ama, kimse bunu önlemek için açık bir girişimde bulunmadığından, zamanla kadınlar tarladan uzaklaşarak, çocuk evlerine yakın veya o evlerin içinde geleneksel işlere dönmüşlerdir. Makro düzey etkenlerin karşılığında, mikro düzey etkenler eşitliği sağlamakta yetersiz kalmıştır (Wallace/Wolf, 2018: .211).

Marx’ın fikirlerin ve ideolojilerin yapısıyla ilgili onları ortaya atanların çıkarlarıyla bağlantılı olduğunu vurgulaması ataerkillik için de geçerlidir. Hatta adeta ondan bahsettiği düşünülebilir. Çatışma ancak sınıflardan biri diğerini denetim altına aldığına sona erdiğini savunması yine aynı şekilde kadınların yaşadıklarını erkek egemenliğine karşı, açıklar. Elbette ki bu mantık yürütüldüğünde günün birinde çatışma erkeklerin aleyhine dönebilir mi? Sorusunu ciddi bir şekilde gündeme getirir. Kısmen Marx’ın fikirleri kadınların yaşadıkları problemlerin tespitinde işe yarasa da elbette ki yeterli derecede açıklamalara sahip değil.

Yine Engels ve Marx’ın aile, özel mülkiyet ve devletin temelini açıklamasıyla ilgi görüşleri çok büyük ölçüde kadınların yaşadığı problemlerin de temeline ışık tutmaktadır. Öyleyse sermaye ortan kalkar ve de aile o zaman kadınların yaşadığı problemler bitmiş olacak mı? Kadının aileden özgür olması sermayenin ortadan kaldırılması çözüm olacak mı?

Cinsiyetler arası sevgi temelli ilişkiler hedef olduğunda erkeğin ekonomik üstünlüğüne karşı kadının da ekonomik gücünün denge kazanacak şekilde toplumdan destek bulması gerekir. Sevgi temelli ilişkiler nihayetinde Müslüman feminist kadınların da Kur’an’dan çıkardığı bir sonuçtur. Wedud’un, Nisa Suresi 34. Ayetine dair yorumları da bu yönde. Evlilikte uyumun sağlanmasının esas olduğunu belirtir.

Marx’ın emek gücü kavramını ”duygusal emek” kavramıyla geliştirdiğinde Hochschild, emek gücünün bedensel ve zihinsel yönün yansıra duygusal yönüne de dikkatleri çekmiştir. Kadınların anne olarak rolleri düşünüldüğünde ve işgücü piyasasında ise daha çok öğretmen, hasta bakıcı vs. olarak çalıştıkları düşünüldüğünde bu anlamdaki iş gücünün toplumun, ailenin ve bireyin hayatına kattığı değeri görmek mümkün olacaktır. Ve eğer yapılan işlerin değer ölçüsü maddi olarak değil de manevi olarak belirlenecek ve kabul görececek olursa, işte o zaman

Kur'an'ın hedefi olan denge toplumuna ulaşılmış olur. Toplum içinde ailede kadın ve erkeğin birbirine karşı ilişkilerindeki adalet ölçüsünde. İnsan bilinci devre girdiğinde her çok daha başka olacaktır. Beauvoir “cinsiyete dayalı iş bölümünün” çok daha “dostça” olabilirdi, demektedir. Belki de o zaman gerçekten “tunç aletin icadı” kadının ezilmesine yol açmayacaktı. Çalışmamızda Beauvoir'in bu anlamdaki fikirlerine değinmemek olmazdı.

1.1.2. Kadın Cinsiyetinin Büyük Tarihsel Yenilgisi

Beauvoir, kadınların özne olarak kendilerini ortaya koyması gerektiğini savunur. “Kadının failliği” Wedud'un da öne sürdüğü fikirlerin çakışma noktasıdır. Her ikisinin de önemle belirtmeye çalıştığı şey, kadınların hem bireysel hem de toplumsal sorumluluğu üstlenmeleridir. İnsan olarak erkeğin kabul edildiği yargılar, Beauvoir'in eleştiresinin merkezinde yer almaktadır. Müslüman feminist kadınlar da benzer şekilde kolu kanadı kırılmış kadının arkasındaki zihniyetin anlamsızlığını gözler önüne sermeye çalışırlar. Yine de Beauvoir, aslında kadınları değerler dünyasında “insan” olmanın mücadelesini verdiğini belirtir. Tıpkı Müslüman feminist kadınların halife kavramıyla kurdukları bağlantı gibi. Birçok açıdan yapılan açıklamaları değerlendirir Beauvoir. Şimdi onun bu değerlendirmelerine ve eleştirilerine gidelim sonuçta kadınla ilgili onun görüşlerini anlamış olacağız.

Özel mülkiyet ortaya çıkar; kölelerin ve toprağın efendisi olan erkek, kadının da sahibi olur. Özel mülkiyete dayalı patriyarkal ailenin ortaya çıkışıdır bu. Bu aile biçiminde kadın ezilir. Toplumsal olarak ezilmesi onun ekonomik olarak ezilmesinin sonucudur. (Beauvoir, 2021: 82). Evlilikte erkeğin egemenliğe/üstünlüğü onun ekonomik üstünlüğünün basit bir sonucudur, bunun ortadan kalkmasıyla o da kendiliğinden ortadan kalkar (Engels, 2018:71). Engels kadının yazgısının özel mülkiyetin tarihine sıkı sıkıya bağlı olduğunu gösterir; bir felaket, anne hakkının yerine patriyarkanın geçmesine yol açmış ve kadını babanın mülküne köle kılmıştır, ama sanayi devrimi bu düşüşün karşısını oluşturarak ve kadının özgürleşmesine yol açacaktır (Beauvoir, 2021: 151). Makineler sayesinde sanayi devrimiyle beraber bir alt üst oluş yaşanmıştır kadın açısından zira erkek işçilerle kadın işçiler arasındaki fiziksel güç farkı birçok durumda ortadan kalkmıştır (Beauvoir, 2021: 150). Kadın artık tarih öncesi çağlardan bu yana kaybetmiş olduğu ekonomik önemi yeniden

kazanır, çünkü evden kurtulur ve fabrikada yeniden üretime katılır (Beauvoir, 2021: 159). Kadının özgürleşmesi ancak büyük ölçekte üretime katılmasıyla ve ev işini ancak önemsiz ölçüde üstlenmesiyle mümkün olacaktır. Bu da büyük ölçekte kadın emeğine olanak verdiği gibi, bunu açıkça gerektiren ve özel ev işini de gitgide kamusal bir endüstri içinde ortadan kaldırma eğilimi yüksek olan büyük modern endüstri sayesinde mümkün olacaktır (Engels, 2018: 182). Özgürleşmekten kasıt, kadının erkeğin karşısında düştüğü geri konumun değişmesidir (Engels, 2018: 181-182).

Sermayenin ortadan kalkmasıyla kadının yazgısı düzelecektir (Beauvoir, 2021: 159). Bütün insan varlıklarının bir tutulmasını isteyen sosyalist ideolojiler hem gelecekte hem de şimdiden başlayarak herhangi bir insan, kategorisinin nesneleştirilmesini veya putlaştırılmasını reddeder (Beauvoir, 2021: 179). Kadının içinde bulunduğu koşulların evrimini açıklayan, iki etken; üretime katılım ve üreme köleliğinden özgürleşmenin bir araya gelmesidir (Beauvoir, 2021: 158). 19. Yüzyıl boyunca kadın da doğadan özgürleşir, bedeninin hâkimiyetini elde eder. Üremenin külfetlerinden çok büyük ölçüde kurtulmuş olan kadın, ona sunulan ekonomik rolü üstlenebilir; böylece tüm kişiliğinin hâkimiyetini de elde edecektir (Beauvoir, 2021: 157). Tarihin başlarında kadını ev işine yazgılı kılan ve dünyanın kuruluşuna katılmasını engelleyen derin neden, onun üreme işlevinin kölesi olmasıdır (Beauvoir, 2021: 154).

Ayrıca belirtmek gerekir ki kadın, evlilik bağının sürdüğü bir toplumun bağrında, çalışarak özgürleşmek peşindedir. Babasının ya da kocasının evine bağlı olan kadın çoğu kez eve bir destek sağlamakla yetinir; aile dışında ama aile için çalışmaktadır, dolayısıyla bir kadın işçi, gereksinimlerinin tümünü karşılaması söz konusu olmadığından (Beauvoir, 2021: 153).

Enges'in açıklamalarına karşı, Simon de Beauvoir, insan bilincinden bahseder. Ona göre Cinsiyete dayalı iş bölümü dostça bir ortaklaşma da olabilirdi. Eğer insanın türdeşleriyle "kökensel" ilişkisi sadece dostluğa dayalı bir ilişki olsaydı, benzer şekilde köleliği açıklamamız imkânsız olurdu. Bu durum ona göre, insan bilincinin egemenliğini, nesneleştirme eşliğinde yaşamak peşinde olan, emperyalizminin bir sonucudur. İnsanın içinde, bilincinde, kökensel olarak Başka kategorisi ve Başka'ya egemen olma iddiası olmasaydı, tunç aletin icadı kadının

ezilmişliğine yol açmazdı (Beauvoir, 2021: 85).

Var olanın yüreğinde taşıdığı eksiklik, kadında olumlu bir biçimde cisimleşir ve erkek, kadın aracılığıyla kendine kavuşmaya çalışarak kendini gerçekleştirmeyi umar. Başka olarak ortaya çıkan kadın aynı anda varlığın doygunluğu olarak görünür ve erkeğin kendinde hissettiği varoluşun hiçliğinin karşıtı olur; öznenin gözünde nesne olarak konumlanan Başka, kendinde olarak, dolayısıyla varlık olarak ortaya koyulmuş olur. Kendisinin bu dünyadaki varlığının kaçınılmaz bir olgu ve bir hak, kadınının ise basit bir rastlantı olduğunu ileri sürmektedir. Bir varlığın tenini mülk edinerek kendini bir varlık olarak tanımlamak ve aynı zamanda da uysal bir özgürlük tarafından kendini zgrlğu içinde onaylatmak ister. İşte erkeğin çoğu kez kadına ilişkin beslediği umut budur (Beauvoir, 2021: 179).

Kadınlar... Tümüyle onlara ait olan ne dinleri ne de şiirleri vardır; düşlerini erkeklerin düşleri aracılığıyla görürler. Bütün efsaneler, umutlarını ve korkularını aşkın bir göğe yansıtan bir özne barındırır. Kadınlar kendilerini özne olarak ortaya koyamadıklarından, tasarılarını yansıtacak bir erkek efsanesi de yaratmamışlardır... Kadınlar, kendilerini ne kadar insan olarak olumlarlarsa, “olağanşt başka” olma özellikleri de o derece ortadan kalkacaktır (Beauvoir, 2021: 180).

Beauvoir’a göre kadın düşmanlığının varoluşsal analitiğinde özne hep eril olanla ve evrensel olanla bir tutulmuş; kişi olmanın “evrenselleştirii” normlarının dışında duran, iflah olmaz bir şekilde “tikel”, cisimleşmiş, içkinliğe mahkûm bir dışıl “teki”den kendisini ayırmıştır. Her ne kadar Beauvoir kadınların varoluşsal özneler haline gelme haklarını ve soyut evrenselliğe dahil edilmelerini savunuyor olsa da aslında, “soyut eril epistemolojik öznenin cisimsizleşmişliğine yönelik temel bir eleştiriyi” de iten içe işaret eder (Butler, 2018: 58). Bu zne toplumsal olarak işaretlenmiş cisimliliğini yadsıyacak, daha da önemlisi, o yadsınmış ve ktlenmiş cisimliliği dışıl alana yansıtarak, fiilen bedenini adını dışi koyacak derecede soyuttur (Butler, 2018: 58-59). Öyle ki sonuçta dışi, cinsiyet bedeni ile sınırlı kalır buna karşılık erkek bedeni ise tamamıyla yadsınır ve paradoksal bir şekilde, görünürde mutlak bir özgürlüğün bedensel olmayan aracı haline gelir (Butler, 2018: 59). Butler’e göre Beauvoir, aslında toplumsal cinsiyet asimetrisinin karşılıklılıktan yoksun terimleriyle yeniden formüle edilen efendi-köle diyalektiği, daha sonra Irigaray’ın hem varoluşsal özneyi hem de onun ötekisini içeren eril imleme

ekonomisi olarak tanımlayacağı şeyin işaretini verir (Butler, 2018: 59).

Beauvoir açıkça, dişi bedenın maşist söylem içerisinde işaretlenmiş olduğunu ve buna karşılık olarak da evrensel bedenle çakışan eril bedenın işaretsiz kaldığını iddia eder. Irigaray'e göre ise hem işaretleyici hem de işaretlenen maşist bir imlem kipi içerisinde var olagelmıştır. Bu imlem kipi dişi bedeni imlenebilenler alanından sınır dışı etmiş, iptal etmiş ama muhafaza etmemiştir. Böylece Irigaray, kadının aslında ona atfedilen cinsiyet de olmadığını, ötekilik kılığındaki eril cinsiyet olduğunu savunur. "Irigaray'a göre fallogsantrizm dişi cinsiyeti bu şekilde imleyerek, kendi kendisini kamçıl原因 arzusuna dair hiç durmaksızın hayaller üretir. Fallogsantrizm, kadınlara başkalık ya da farklılık bahşeden ve kendisini kısıtlayan bir dilsel hamlede bulunmak yerine, dişil olanı gölgede bırakıp onun yerine geçmek üzere isim koyar." (Butler, 2018: 60-61)

Öyle ki kadın, insan olarak hareket etmeye çalıştıkça, erkeklığe öykünmekle yadırganacaktır psikanalistte. Erkek ya da kadın bütün psikanalistlerin benimsediğı bakış açısına göre bütün yabancılaşma davranışları kadınsı, bir öznenin aşkınlığını ortaya koyduğu davranışları ise erkeksi olarak nitelendirilir. Beauvoir, psikanalistin erkek çocuğı ve genç kızı babasıyla ve annesiyle özdeşleşmesini beklerken aslında onları erkeksi ve kadınsı eğilimler arasında parçalanmış olarak betimler (Beauvoir, 2021:80). Oysa Beauvoir, kız çocuğunun, kendisine önerilen nesne, Başka rolüyle özgürlük talebi arasında tereddüt ettiğini düşünür. Kadın, ergenliğe geçiş döneminde böyle bir ikilemle karşı karşıyadır. Toplumun dayatmaları erkek fizyolojisine anlam yükleyerek kadın kimliğini baskı altına alır. Tam da bu noktada de Beauvoir, psikanalistlerle aynı görüştedir kadınların yaşadıkları çelişkiler açısından... Ancak, de Beauvoir'ın bu çelişkilere yüklediğı anlamlar çok daha farklıdır (Beauvoir, 2021:80). Kadın için esas mesele burada her iki durumu da yadsıyarak kendini aşkınlık olarak gerçekleştirmektir. Ve Beauvoir'a göre bir çocuk, ebeveynlerinden birinin gösterdiği yolu izliyorsa, belki de bu onların tasarılarını özgürce devralmasının bir ifadesidir. Davranışı, motifini erkeklerinde bulan bir seçimin sonucu olabilir. Beauvoir, Adler'in bile güç istencini bir tür saçma enerji olarak değerlendirdiğini ve aşkınlığın her cisimleştirmesini "erkeksi karşı çıkış" olarak adlandırdığını söyler. Ve eğer bir kız çocuğı ağaca tırmanıyorsa erkeklerle eşit olmak içindir; ağaca tırmanmanın kızın hoşuna gittiğini varsaymaz (Beauvoir, 2021:

79).

Beauvoir, kadının yazgısını daha farklı şekilde ele almaktan yanadır. O kadını bir değerler dünyasının içine yerleştirir (Beauvoir, 2021:78). Böylece o kadının davranışlarına özgürlük boyutu kazandırmaya çalışır (Beauvoir, 2021:78-79). Beauvoir kadının, aşkınlığını olumlamakla nesne olarak yabancılaşmak arasında bir seçim yapmak durumunda olduğunu düşünür (Beauvoir, 2021: 79). Dişi beden, tanımlayıcı ve kısıtlayıcı bir öz değil, kadınların özgürlüğünün durumu ve araçsallığı olması gerektiğini savunur (Butler, 2018: 59). Ona göre kadın kendini bir değerler dünyasında, değer arayışı içinde, bir insan olarak tanımlar (Beauvoir, 2021: 80).

Kadını tanımlayan doğa da değildir. Kadın duygulanma yetisiyle doğayı kendi hesabına devralarak kendini tanımlar. Somut olarak var olan beden bilginlerin betimlediği gibi nesne-beden değil, “özne”nin yaşantıladığı bedendir (Beauvoir, 2021: 69) Beden ancak bir toplum içinde ve eylemler aracılığıyla bilinç onu üstlendiği ölçüde yaşanmış gerçekliğe sahiptir. Ve biyolojik açıdan, dişi kendini kadın olarak hissettiği ölçüde kadındır. Kadının yazgısını açıklamak için biyoloji de tek başına yetersiz sayılır (Beauvoir, 2021: 68).

Cinsiyetçi ideolojinin altında yatan temel varsayım, toplumsal cinsiyetin de cinsiyet gibi değiştirilemez olduğudur. Özellikle cinsiyeler arasında kapsamlı benzerlikler ile, her bir cinsiyet içinde kapsamlı değişiklikler üzerinde durulur. Kadın ve erkeklerin, kişilik ve davranış özellikleri bakımından dağılımları da genel olarak bu varsayımla örtüşmektedir. Oysa bazı kadınlar, ortalama erkeklerden çok daha saldırgan olabileceği gibi, bazı erkekler de ortalama bir kadından daha munis olabilmektedir. Özellikle toplumsal şartlar, agresif davranışlar üzerinde daha fazla etkili olabilmektedir. Bazı araştırmalar göre, kadınlar agresif davranmalarının ödüllendirilip teşvik edildiği durumlarda, erkekler kadar şiddet eğilimli olabilmektedir (Newman, 2006: 204-205).

Yine de cevaplanması gereken bir sorudur kadın neden Başka’dır? Tarih boyunca kadında doğanın nasıl devralındığıdır ve insanlığın dışısını neye çevirdiğidir. Biyolojinin verileri aydınlatılmalıdır Beauvoir’e göre, kadının bedeni bu dünyada içine yerleştiği durumun en önemli öğelerinden birisini oluşturur (Beauvoir, 2021: 68).

Elbette ki fizyolojiyi değerlerin temeli olarak dūřunemeyiz. Őstelik bu biyolojik veriler, var olanın onlara ne değer atfettiğine gőre değerlere sahip olur. Toplumda kadına duyulan saygı veya korku ona karşı şiddeti őnlőyorsa erkeğin kas őstőnlőęő bu durumda erkek için iktidar kaynağı oluşturamaz. Őzne beden olarak değil, tabulara, yasalara tabi olan beden olarak, kendi bilincine varır ve kendini gerçekleştirir. Kendini ancak bazı değerler adına değerlendirir (Beauvoir, 2021: 68).

Bireyler toplum içerisindeyken hiçbir zaman kendi doğalarına terk edilmezler kaldı ki insan doğayı da kontrol edebilir bir nevi toplumdaki töreler de doğanın başka bir kontrolőnő sağlar. Toplumun töreleri ise biyolojiden tőrememektedir. Kısmen tőre bireylerin boyun eğdiği ikinci doğa gibidir. Onların ontolojik duruşlarını dile getiren arzuların ve korkuların yansıması vardır (Beauvoir, 2021:68).

“Őretici gőlerle yeniden őretim gőleri arasındaki denge, insan tarihinin farklı ekonomik uğraklarında farklı biçimlerde kurulur”. Cinsiyetlerden birinin tőrőn sőreklilięini sağlamada őstlendięi rol açışından őstőnlőęő de bir tek biyolojiyle açıklanabilecek bir şey değildir (Beauvoir, 2021:67-68). Őstelik insan tőrőnőn durumu başka hiçbir tőrőnkine indirgenemez, hayvanlarınkinden farklı olacaktır. Anneliğin bireysel yaşamla ilişkisi hayvanlarda kızışma ve mevsimler aracılığıyla “doğal yollarla dőzenlenirken” kadında “tanımlanmamıştır” onu sadece toplum belirleyebilir. Dolayısıyla, toplumun daha az ya da daha çok sayıda doğum talep etmesine bağlı olarak anneliğin kadının bireysel yaşamı őzerindeki etkisi söz konusu olacaktır. Gebeliğin ve doğumun hangi sağlık şartları altında gerçekleştiğine bağlı olarak, tőrőn kadın őzerindeki baskısı daha sıkı ya da daha az olacaktır. İnsanlar söz konusu olduğunda bireysel imkanlar, ekonomik ve toplumsal şartlar bağlayıcı olacaktır. Kendi doğası da dahil olmak őzere, insan ancak eylemiyle doğayı devraldığı sőrece doğanın insan için bir gerçekliği olacaktır (Beauvoir, 2021: 67).

şiddetin töreler aracılığıyla yasaklandığı yerlerde kas gőcőnőn bir egemenlik temeli oluşturması beklenmez. Gő ya da gősőzlők kavramlarının somut olarak tanımlarının yapılabilmesi için varoluşsal, ekonomik ve ahlaki gőndermeler zorunludur. İnsan tőrőnőn bir karşı-doğa olduğu sőylense de tam olarak doğru değildir (Beauvoir, 2021: 66). őnkő insan verili olanı reddetmez yine de onun hakikatini, onu őstleniř biçimiyle oluşturur (Beauvoir, 2021: 66-67). Ve insan eylemleriyle doğayı devraldığı őlőde doğanın insan için bir gerçekliği vardır

(Beavoir, 2021: 67).

“Çoğu kez, şu soruları yanıtlamaya sadece fizyolojinin imkân verdiği ileri sürülmüştür: Bireysel başarı şansı her iki cinsiyet için eşit midir? Cinsiyetlerden hangisi türün içinde en önemli rolü oynar? Ancak bu sorulardan ilki, kadınlarda ve “başka dişiler” de kendini aynı şekilde ortaya koymaz; çünkü hayvanlar verili halde bulunan türlerdir ve bunların durağan betimlemeleri yapılabilir. Kısrağın aygır kadar hızlı koşup koşmadığını veya erkek maymunların zekâ testlerinde eşlerinden daha başarılı olup olmadığını belirlemek için bazı gözlemleri sınıflandırmak yeterlidir; buna karşılık insanlık kesintisiz bir oluş” halindedir. Sorunu tümüyle durağan biçimde ele alma iddiasında olan maddeci bilginler olmuştur; psikoloji ile fizyoloji arasında paralellik kuran bu kuramla donatılmış olan bu bilginler, erkek ve dişi organizmalar arasında matematiksel karşılaştırmalar yapmaya çalışmışlardır. Bu ölçülerin iki cinsiyetin işlevsel yeteneklerini dolaysızca tanımladığını düşünmüşlerdir...” (Beavoir, 2021: 65).

Beavoir biyolojik verileri önemli bulsa da ve hatta kadının tarihinde birincil rol oynadığını da kabul etse de ona göre onlar kadının özsel durumunun bir ögesini oluşturur, beden dünyaya tutunmamızın da bir aracıdır, onu şöyle ya da böyle tutup kavramamıza bağlı olarak dünyayı algılamamız da değişecektir (Beavoir, 2021: 64-65). Ve bu veriler kadını anlamayı da mümkün kılan veriler oluşturabilir. Yine de Beauvoir’ın karşı çıktığı bu verilerin “kadının yazgısını” açıklamakta değişmez gerçekler olarak kabul edilmesidir. Ona göre fizyolojik veriler cinsiyetler arası hiyerarşiye sebep olacak tek etkenleri oluşturmaz. Kadının neden “Başka” olduğunu açıklayamaz ve “sonsuz dek erkeğin boyunduruğu altında kalmaya mahkûm edemezler (Beavoir, 2021: 65).

Kadın bütün memeliler arasında en “derinden” yabancılaşmış olan ve bu yabancılaşmayı da en şiddetli reddedendir; üreme işlevi diğer memelilerde insanı boyunduruğu altına aldığı gibi almamıştır. Onlar için, insan dışısında olduğu kadar ne insandaki kadar zorlayıcı ne de aynı şekilde zor kabul edilebilir olmamıştır (Beavoir, 2021: 64).

“Ergenlik ve menopoz bunalımları, aylık “lanet”, uzun ve çoğu kez zor geçen gebelik süreci, acılı ve bazen tehlikeli doğumlar, hasatlıklar insan dışısının özellikleridir. Kendini birey olarak olumlayıp yazgısına ne kadar karşı çıkarsa, yazgısı o kadar çok üstüne çöküyor gibidir. Onu erkeklerle karşılaştırdığımızda erkek son derece ayrıcalıklı görünmektedir. Cinsel yaşamı kişisel varoluşuyla çelişmez; bir süreklilik içinde, bunalımsız ve genellikle kazasız geçer. Ortalama olarak kadınlar erkekler kadar uzun yaşar, ama çok daha sık hastalanır ve kendi üzerlerinde tasarruf haklarının olmadığı birçok dönemden geçerler.” (Beavoir, 2021:64)

İnsan türündeki bireyleşme kadının aleyhine erkeğin lehine olmuştur bir taraf istediği kadar uzaklaşabilmiş, özgürleşmiş, diğeri türün devamı için adeta kendini feda etmiştir, ettirmiştir. Başka hiçbir canlıda böylesi bir derinden yaralanma olmamış, ağır geçmemiştir. Annelik. Kadın bireyselleştikçe ya da bunu istedikçe üremenin sıkıntıları daha da ağırlaşmıştır. Özgürlüğünü her geçen gün daha da kaybetmiştir. Yasalar kadının doğum yapmak zorunda olduğunu yazmasa da toplumsal kurgular daha doğrusu erkek egemen zihniyetin kurguları ona başka bir şans bırakmamıştır. Yasalar ya da töreler evliliği dayatır, doğum kontrolü yöntemleri, kürtaj ve boşanma yasaklanır. Yapılabilecek tek şey onu, anneliğin tek çıkışı olduğu durumun içine hapsedmektir (Beauvoir, 2021: 86). Aslında yaşadığı çelişkiler onun değerler dünyasında seçimler yapmak zorunda olduğundandır. Hayatındaki bütün karmaşalar, bütün çelişkiler ve zıtlıklar aslında bu yüzdendir.

1.1.2.1. İslamcı Feminizm

İslamcı feminizme gelince, din ve gelenek içinde kadının durumunun tartışıldığını görmekteyiz. İkinci dalga feminist hareketlerine denk gelir bu eleştiriler. Dini metinlerin yeniden okunması ve yorumlanması esas alınmaktadır. Özellikle Hucurat Suresi 13. Ayetten yola çıkılarak toplumsal cinsiyet eşitliği savunulur. Kadınlar bu söylemde Yüce Yaratıcı ile aralarındaki mesafenin hiç de kendilerine söylendiği gibi olmadığını farkında olduklarını dile getirirler. Ortaya atıldıkları zamanın erkek egemen bakış açısına dayalı yorumların yerine kadın dostu bir yaklaşımla Kur'an yeniden yorumlanmalıdır. İslami feminizm tartışmalı iki terimi ve düşünceyi bir araya getiriyor olsa da tartışmanın seyri, bizim onlara yüklediğimiz anlamlara göre de değişecektir.

Batılı feminizmin etkisiyle, entelektüel Müslüman kadınlar tarafından, Müslüman dünyada kadın sorunun tartışılmaya başlanması, yirminci yüzyılın sonlarına doğru denk gelir (Güç, 2008: 649; Tonnessen, 2014: 2). Batı'daki ikinci dalga feminist hareketi, kadınların yüzyıllardır erkek hegemonyasına ayrıcalığına ve otoritesine meydan okumak için yaptıkları işle tutarlı olup olmadığına dair bir iç eleştirinin olduğu dönemdir, 1960'lı yıllar. Bu dönem batılı feminist düşünürlerin, akvistlerin ve akademisyenlerin kendilerini tanımlayan terimlerinden biridir. İkinci dalga feminist hareket Batılı feminist hareketin aşamalara göre kategorize edildiği

düşünülürse, 1860'lı yıllar ise daha çok birinci dalga olarak, daha çok kadınların oy hakkı hareketinin bir ürünüydü denebilir (Wedud, 2008: 263).

Özellikle 20. Yüzyılın ikinci yarısında ve 21. Yüzyılın başlarında toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesindeki yakın tarihli tarihsel perspektiflere ve stratejilere bakılmıştır (Wedud, 2008: 3-4).

Amina Wedud *Inside The Gender Jihad* kitabının önsüzünde şunları yazar: “ Bu kitap yirmi birinci yüzyılın şafağında, gerçek Müslüman kadınların tam katılımıyla “İslam’ın ne anlama geldiğine dair şarkılar yaratan ve öğrenen yankılanan seslerin bir konserine katılıyor. Şarkımızı dinleyin ve size tanıdık geldiğinde eşlik edin, çünkü bizimki çoğu zaman arka planı besleyen ve destekleyen sessizlik olmuştur. Bugün, estetik denge ve uyumun ancak bu arka planın yerel, ulusal ve uluslararası ve evrensel tanınma ön planıyla eşit şekilde bütünleştirilmesinden kaynaklanabileceğini görmemiz gerekiyor.” (Wedud, 2008: 10). Wedud’a göre cinsiyet adaleti için mücadele etmek Müslüman bir kadın olarak ne Aydınlanma’dan beri Batılı ve seküler adalet gelişmelerinin, uygulamalarının ve deneyimlerinin yalnızca bir yan ürünü veya tepkisi ya da İslamcı söyleme tepki gösteren bir yan ürün değildir (Wedud, 2008, 10-11).

Bir anlamda ikili akıl yürütmeye karşı çıkıştır. Seküler/dini, Batı/İslami (Rodano, 2022:7). İslam’ın modern toplumsal hareketlerle bağdaşmayacağını düşünseler de kimi feministler, aslında İslami feminizm tam da farklı kültürlerle ve modern zamanla bir yüzleşmedir (Rodano, 2022: 7-8).

On sekizinci yüzyıldaki felsefi tartışmalardan yararlanarak oluşan feminist düşünce, on dokuzuncu yüz yıla gelindiğinde, özgün teoriler ortaya koymaya başlamıştır (Güç, 2008: 651). Müslüman feminist kadınlar tarafından başlatılan tartışmalar, feminist söylemden dolayı olarak etkilenmiştir. Din ve gelenek içinde kadının durumunu tartışan çalışmalarda yeni bir literatür oluşmuştur (Güç, 2008: 649; Tonnessen, 2014: 2; Rodano, 2014: 8)

Sömürgeci ve oryantalist anlayışların feminist söylemi kullanarak, Müslüman kadının durumunu tartışmaya açması akabinde, modernleşme ve batılılaşma taraftarı Müslüman aydınlar tarafından bu tartışmalar devam ettirilmiştir. Bu durum feminist söylemin etkilerinin devam etmesi ve Müslüman kadınlar arasında gelişen eleştirel yaklaşımların feminizm çatısı altında değerlendirilmesi sonucunu doğurmuştur (Güç,

2008: 651; Tonnessen, 2014:2-11-12).

1980’li yıllarda ise artık bazı Müslüman kadınlar içinde bulundukları sosyal ve siyasal kurumları eleştirmeye başlamışlardır. Özellikle de din ve gelenek içerisinde kendilerini rahatsız eden meseleleri işlemeye yönelmişlerdir (Güç, 2008: 653; Rodano, 2020: 1-8; Mojab, 2015: 15). Malzya’da sisters in İslam araştırma stratejisini öncelikli olarak Kur’an’a odaklanacak şekilde değiştirdiklerinde, özgüvenlerinde bir artış hissettiler (Wedud, 2008: 113). Wedud bunu şöyle ifade eder “bugün rollerimizi belirlemek için geçerli olan tek kaynak olarak, kaynakların yüzyıllar öncesine dayanan ataerkil yorumlarına artık bağımlı değildik” (Wedud, 2008:113). Şu anki durumumuz, dinimizin ima ettiği ve amaçladığı kadın potansiyelinin tam ve doğru bir yansıması mı? Her şey olması gerektiği gibi mi yoksa bu Müslümanların özel durumlarının sonucu mu? (Wedud, 2008: 115). Tam da bu noktada Ayşe Güç’ün de dikkatleri çektiği gibi; “Dini kimliklerini asli unsur olarak gören” kadınların seküler bir dünya görüşü benimsemiş Müslüman kadınlardan ayırmak gerekmektedir. Zira “Müslüman feminist” ile kastedilen “dini kimliklerini asli unsur olarak gören kadınlardır. Aziza el- Hibri, Asma Barlas, Amina Wedud ve Hidayet Şefkatli Tuksal gibi isimler işte söz konusu grubu oluştururlar. Kendilerini İslamcı feminist olarak tanıtan bu kadınların Müslüman kadın çalışmalarına yaptıkları katkılar onların ortak noktalarını oluşturmaktadır. 1990’lı yıllardan itibaren onların bu katkıları İslamcı feminizm olarak kabul görmeye başlamıştır. Bu bakış açısı geleneğin ve dinin ataerkil karakterini sorgulayarak, kadının din ve gelenek içindeki konumunu eleştirel bir şekilde değerlendirir (Güç, 2008: 653; Tonnessen, 2014: 11). Tesadüfen her iki grup 1995’te Pekin Uluslararası Kadınlar Konferansı’nın davetlisi olarak katılmışlardı. Sister İn İslam, N.G.O. forum ve bu iki kutup arasında aracılık etti; İslam’a “onay” verdiler, ancak kadınları tüm insanlıklarından, onurlarından ve İslami failliklerinden mahrum bırakan İslami ataerkil eklenmeler ve uygulamalara “ret” verdiler. Diğer iki tür grup, bu amaçlara ulaşmak için gerekli olan küresel karmaşıklıklar içinde Müslüman kadınların kimliğini olumlama arayışının stratejik uçlarında uzlaşmaz bir şekilde karşıt konumdaydı. Bu iki grup arasındaki kutuplaşmanın bir kısmı azaldı ve bu azalmanın bir kısmı, daha endişeli Müslüman kadınların tartışmalara girme ve çelişkileri görme, ancak potansiyel uzlaşmalarına inanma eğilimiydi. Sister in Islam, bir uzlaşma

geçmişi oluşturmuştu ve bu, onun başlangıçtaki kamusal imajı ve kadınların refahına yönelik potansiyel gelişmeleri ifade etmesi açısından önemliydi. (Wedud, 2008: 117).

“İlk teorik kaygım, kadınların eşitsizliğinin nedenin İslam’ın kendisinden kaynaklanıp kaynaklanmadığını belirlemektir.” Demektedir çalışmalarıyla bu konuda öncülük etmiş olan Wedud (Wedud, 2008: 21). Ve şöyle devam eder; “İslam’ın belirli tanımlarının nasıl yalnızca erkek otoritesi, çeşitli ideolojiler, kültür, tarih ve salt karine ayrıcalığı tarafından- hatta bugüne kadar-nasıl göz yumulduğunu ya da yanlışlandırıldığını saptamak uzun sürmedi.” (Wedud, 2008: 22). Wedud’a göre, nihai olarak metinsel anlam ne durağan ne de sabittir. Tek bir kaynak farklı sonuçlara yol açabileceği ve açmış olduğu için, yorumlama eyleminin özü olan hermenötik vurgulanmalıdır. Bu tarihsel ve güncel yorumlayıcı gönderme yöntemi çoğunlukla kadınların deneyimlerini dışlar. Bu nedenle metinsel kaynakların yorumları ve bu yorumların kişisel ve özel İslami meseleleri yönetmek için kanunlar inşa ederken ve İslami politikaları ve kurumları inşa ederken uygulanması erkek ayrıcalığına dayanmaktadır (Wedud, 2008: 22). Wedud aynı zamanda yedinci yüzyıl Arabistan’ının ataerkil normlarının Kur’an’ın doğasına damgasını vurduğuna dikkatleri çeker. Bunun yüzyıllar boyunca yorum ve uygulamalarla devam ettiğini belirtir (Wedud, 2008:22). Üstelik, bazı “dar kafalı”lar metinsel referansların daha da dar yorum potansiyeline işaret etmektedirler. Müslüman reformistler daha özgürlükçü ve eşitlikçi referanslara işaret etmekle beraber, “metni kendi özel ifadelerinin” bazılarındaki potansiyel tuzaklarından korumak için detaylandırmakla da meşgul olmalıdırlar. Ve aslında Wedud bu noktada tam da şu göndermelerde bulunur metnin “dynamizmini kurmak ve sürdürmek “insan failliğini “önemli hatta “kritik”bir kaynak olarak kabul etmeye destek vermektedir (Wedud, 2008: 22).

Metnin anlamını aynı zamanda insan, onu okuyan zihin vermektedir etkileşim içerisinde bulunmaktadır. Aktif bir zihin olarak. Yeni anlamlar ortaya çıkarır ve bunlara dayanarak yeni yasalar yeni toplumsal süreçler inşa eder. Kendi dünyasını kendi kurar. Bu çok yeni bir yöntemdir. Wedud, Faluzur Rahman’dan devşirmiştir. Modernistlerden feminist reformculara geçen bir yöntemdir. İkili harekettir. Hermeutik yöntemdir. Bu gidiş gelişler esnasında metnin maksadını anlamaya çalışırız. Esas maksadımız bu olmalı. Ve günümüz şartlarında hangi karşılığı

verebileceğimizi anlamaya çalışırız bu ciddi bir bilimsel çabadır aynı zamanda. Günümüzün bilimsel gelişmelerini değerlendirmeyi de gerektirir. Ve insan (Müslüman) yorumlama ve anlam çıkarma sürecinin bizzat içinde olacaktır. Bu aynı zamanda Fazlur Rahman'ın rasyonalizmini de ifade eder. Yeni anlamlar yeni yorumlar. Bizzat bugünün bilinçleriyle elde edilmiş olanlar ve işte onlar işlevsel olacak olanlar olacaktır. Araçlar amaçları karşılar nitelikte olacaktır. Söz konusu insan olduğunda ki Kur'an Allah'ı anlatmanın yansıra insanı anlatır konu edinir, insanın olduğu yerde kesin yaslar değişmez kanunlar söz konusu olamaz. Onlar değişir bilinçleri değişir etkileşime geçtikleri metne yükledikleri anlamlar da değişir. Kur'an'ın ruhuna aykırı olmadıkça da "mana" olarak kabul edilebilirler ancak bu mameklar da nihai manalar olmayacaktır.

Fazlur Rahman'ın hermenütüğünden yola çıkılacaksa onun modern Batı'yı anlama ve yorumlamaya dair yaklaşımını da anlama çabası içerisinde olmalıyız. Bu aynı şekilde Müslüman feminist kadınların çalışmalarını da biraz daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

Böylece Müslüman feminist kadınlar, toplumsal cinsiyet eşitliğini savunmuşlar ve referans olarak ise Kur'an-ı Kerim'i ve diğer dini metinleri göstermişlerdir (Güç, 2008: 653-654; Tonnessen, 2014:2). İşte tam bu çerçevede Hidayet Şefkatli Tuksal, Leila Ahmed ve Amina Wadud Muhsin'in çalışmalarını Müslüman Feminist kadının tipolojisini oluşturmak gayretiyle değerlendirmekteyiz. Amina Wedud Muhsin feminist bakış açısıyla Kur'an ayetlerini irdeler. Böylece Müslüman feminist kadınların "Dini yorumların ataerkil karakterini sorgulayan" karakteristik özelliklerinden en önemlilerini sergiler (Güç, 2008: 654; Wedud, 2000: 100-111-112-113-114-115; Rodano,2020: 1-4-5-6-7-8).

Bu yaklaşımda, dini metinlerin yeniden okunması ve yorumlanması üzerinde durulmaktadır. Hucurat Suresi 13. Ayet, İslamcı feminist söylemin esas dayanağını oluşturur. Allah katında kimsenin kimseden üstün olmadığı inancı, ataerkil düşünce ve uygulamalarla engellenmiştir (Güç,2008:657; Rahman, 2018: 60). Wedud'un tabirleriyle kadınlar, hayatları ile İslam'ın kendilerine intikal ettiği anlamlar arasındaki mesafenin, müminler olarak kendi aralarındaki mesafe ile yaradan arasındaki mesafe ile aynı olmadığını görmeye başladılar (Wedud, 2008: 116). Böylece erkeklerin yaşantılarına ve erkek eksenli sorunlara dayalı, bulundukları

zamanın erkek egemen bakış açılarının etkisini taşıyan klasik ve klasik sonrası yorumları ortaya çıkarılmalı, kadın dostu bir yaklaşımla Kur'an yeniden yorumlanmalıdır. (Güç, 2008: 657; Rodano, 2020: 1-7-8-15-17). Mir Hosseini'ye göre, "cinsiyet hakları ne verili ne de mutlaktır. Aksine, iddia edilen, müzakere edilen ve değişime tabi olan kültürel yapılarıdır (Hosseini'den aktaran, Wedud, 2008: 51).

Kur'an'daki ayetler bağlamında toplumsal cinsiyet konusu ele alınır. Bu ayetlerle kadın-erkek eşitliğinin açıklandığı öne sürülür. Kur'an, toplumsal cinsel eşitliğe vurgu yapmakta ve onlara göre Kur'an'ın bu özelliği, yerleşik ataerkil kültürlerin etkisini taşıyan Kur'an tefsirlerinde görünürlüğü kaybetmiştir. İslamcı feministler, dini metinlerin çözümlenmesinin yanı sıra, kadının toplumdaki yeri ve hakları, toplumsal cinsiyet ve kadına karşı şiddet vb. meseleleri ele almışlardır (Güç, 2008:657; Rahman, 2018: 60; Rodano, 2020: 3-7-8-17).

İslamcı feminist tartışmalar, inanç alanından ziyade dinin uygulama alanı üzerinde yoğunlaşmakta ve Müslüman erkeklerin kutsal metin yorumlarına sinen tek taraflı görüşlerinin çözümlemeleri yapılmaktadır (Güç,2008: 669; Rodano, 2020: 16-17-18). Böylece hâkim olan görüşlerde kadın meselesinin neden "Bir kör düğüm" e dönüştüğü tartışılmaktadır (Güç,2008: 670; Rahman, 2018: 45; Rodano, 2020:17).

İslamcı feministler kadın meseleleri dile getirildiğinde, erkek yorumcuların ve bilginlerin tutumlarının çoğu zaman olumsuz olduğu ve bazı ifade edilen yaklaşımların da baskın söylemlerin etkisiyle gölgede bırakıldığını savunmuşlardır (Güç,2008:670; Ahmed, 1994: 62). Müslüman kadınlar bilgi üretimine katılarak, dini bilginin üretimine, nasıl üretildiği konusunda çaba sarf etmeleri gerektiği tartışılmıştır (Tonnessen,2014:6; Rodano,2020: 2-7-8). Mesela Melazya'daki tefsir çalışmalarıyla Sister İn İslam. Yeni bir stratejiyle Kur'an tefsiri çalışmaları yapmışlardır (Wedud, 2008: 11).

Feminizme ortaya çıkışından itibaren birçok anlam verilmiştir. Farklı kullanımlara konu olmuş ve birçok harekete de ilham kaynağı olmuştur (Tonnessen, 2014: 10). Hem tarihsel hem de günümüzde birçok yerde üretilmekte ve tartışılmaktadır. İslami feminizm tabiatı itibariyle tartışmalı olan iki terimi, iki düşünceyi mi bir araya getiriyor? İki terimin nasıl tanımlandığına bağlı olarak cevap hem basit hem de karmaşık olacaktır (Tonnessen,2014:12). İslami feministler ise

feminizm kavramının Batı’da ortaya çıkmasına rağmen arkasındaki fikirlerin Batı icadı olmadığını belirtirler. Tıpkı demokrasi kavramında olduğu gibi zira, arkasındaki fikirler İslam’da mevcuttur (Tonnessen,2014:11). Kahire Üniversitesi’nden Omaima Abu Bakr şunları söyler:

“İslami Feminizm” terimini reddetmedim, çünkü bu isim altına ne koyduğunuza, onu nasıl tanımladığınıza ve nitelendirdiğinize bağlı. “Feminizm” ve “toplumsal cinsiyet” terimlerinin kendilerinin İngilizce ve Batılı olduğu doğrudur, ancak eşitlikçilik fikirleridir. Adalet, eşit haklar, merhamet, zorbalığa karşı direniş, aktivizm ... vb. Batı’nın bir icadı ya da Batı’nın tekeli değildir, özellikle 19. Ve 20. yüzyılda Arap dünyasındaki kadınların tarihi, bu terimler yüzeye çıkmadan çok önce “feminist aktivizm” ve “toplumsal cinsiyet” tartışmasını göstermektedir. (Tonnessen, 2014: 11).

Devamında ise” İslami feminizm kendi yerli feminizm markamı nitelendirmeme ve kültür ve dinden kaynaklanan feminist bir söylem geliştirmeme izin veriyor. İslami bir feminizm etiği var.” der (Tonnessen, 2014:12).

Kavramı ve kafalarındaki projeyi analizleri, kullandıkları bakış açısı önemli ölçüde onları farklı kılmaktadır (Rodano,2022: 8). İslami söylemler kullanılarak kadın hakları ve cinsiyet eşitliği ve sosyal adalet savunulmaktadır (Roda Feminist Kadınlar

Ataerkilliğe itiraz, kadın egemen bir toplumun oluşması maksadı taşımaz. Aksine adil ve iş birliğine dayalı bir toplum yapısı hedef alınır. Feminist Müslüman kadınlar işte bu amaca binaen erek egemen görüşlerin işlendiği Kur’an yorumların, hadis rivayetlerini ve İslam hukukundaki yaklaşımları çözümlemişlerdir.

İslam içinde kadınların kimliğinin farklı bir şekilde inşası için feminizm entelektüel kaynak olarak kullanılmıştır.

1.1.2.2. Müslüman Feminist Kadınlar

Müslüman feministler yeni kimlik tanımlarıyla dini kaynakları yorumlayıp yeni fikirler üretmeye talip olmuşlardır. Aynı zamanda laik kaynaklara da göndermede bulunarak, “yeni kadın suretlerine” entelektüel ve sosyal tanınma alanı oluşturmuşlardır. İslamcı feministler toplumsal rollerin hangi yapılar aracılığıyla oluşturulduğuna dair tartışmalar önem kazanmıştır. Yapılan çözümlemelerde Kur’an’a başvurulmuş, özellikle Nisa Suresi 34. Ayet ve Hucurat Suresi 13. Ayet yeniden yorumlanarak kadın bakış açısına dayalı yeni açıklamalar yapılmıştır

Feminist literatürü inceleme fırsatı bulan İslamcı kadınlar çalışmalarıyla bu tartışmalara katılmışlardır. Din ve gelenek bağlamında kadın konusunu tartışmışlardır (Güç,2018: 51; Tonnessen, 2014: 11-12). İkinci alga feminizme denk geldiğini söyler Wedud. Feminizme olan ilgisinin. Daha doğrusu Müslüman kadının durumun fark ettiğinde. Wedud gözlerim problemlere kapalı Müslüman olmadım der. (Wedud, 2008: 117). Savunmacı olmayan tutum: medyanın beklentileri aksine...Savunmacı bir yaklaşımdan uzaklaşarak, kadının İslam dini ve geleneğindeki konumunu inceleyen, eleştirel bir tavır ile geleneği incelerken, Kur'an ve hadisleri kadın-duyarlı bir yaklaşımla ve kadınlar lehine incelemişlerdir (Güç, 2018: 49; Rodano,2020:1-17; Tonnessen, 2014: 12). Bu ancak dışarıdan bir uyarıyla görebilecekti Müslümanlar erkek egemen zihniyet o kadar kör etmişti ki Müslümanları ve bu yüzden Batı'dan gelen eleştirileri önemli bulur, ciddiye alır. Yoksa bu gerçekten böle mi acaba şüphesi onları harekete geçirir. Yaşanan şüpheler din adına da olsa harekete geçirici olmuştur Wedud bunu Inside The Gender Jihad kitabında şöyle dile getirir. Özellikle ataerkillik gerçeğinin değerlendirilmesinde feminist kaynaklardan istifade ettikleri görülür. Dinin temel kaynaklarını içeriden bir bakış açısıyla incelerler ve dinin temel kaynaklarının değil, yorumlarının gelenekte belirgin hale gelen ataerkil düşünce yapılarını desteklediği görüşünü öne sürmüşlerdir (Güç, 2018:52; Rodano:1-15-16-17; Tonnessen,2014:2).

1980'lere gelindiğinde, post modern söylemlerin de etkisi ile ciddi bir sorgulamaya girilmiş ve özgün çalışmalar üretilmiştir (Güç,2018: 50; Tonnessen: 2014: 1; Rodano, 2020:7-8). İçerik analizi yöntemi ile feminist kuramlar ışığında (Yücetürk,2013: 7; Rodano:2020: 2-7-8), din ve gelenek bağlamında kadın sorunun tartışıldığı çalışmalar, 1990'lı yıllara gelindiğinde feminist düşünce içerisinde ayrı bir dal meydana getirecek kadar büyümüştür. Ve böylece kadın sorunlarının incelendiği çalışmalarla kendine has bir İslamcı feminist yazını oluşmaya başlamıştır. Yapılan bu çalışmalar sayesinde İslam toplumlarında kadın duyarlılığı ve bilinçliliği gelişmeye başlamıştır. Feminist söylemin kadın ve erkek çatışması hakkındaki saptama ve eleştirileri Müslüman toplumlardaki kadına karşı olumsuz tutum ve düşüncelerin sorgulanmasını sağlamıştır (Güç, 2018: 51; Rodano, 2020: 16-17).

İslamcı feministler, toplumsal cinsiyet ve cinsiyetçilik gibi hususlarda da Batılı feminist söylemin argümanlarını kullanmışlar, din ve gelenek bağlamında kadın sorununu tartışmışlardır. Cinsiyet ayrımcılığının bariz bir şekilde görüldüğü ataerkillik ve erkek merkezli düşünce yapıları eleştirel olarak analiz edilmiştir. Yine cinsiyetçi yapıların eleştirilerini yapmak üzere toplumsal cinsiyet konusuna özel bir önem vermişlerdir. Böylece hem toplumsal yapılarda hem de düşünce biçimlerinde kendini gösteren cinsiyetçilik, bu tür yaklaşımları destekler gibi görünen dinin ve geleneğin tartışılmasını da beraberinde getirmiştir. Ataerkillik ve erkek merkezli düşünce yapısı ile ilgili değerlendirmeler de belirgin olmuştur (Güç, 2018: 52, Rodano, 2020:8).

İslamcı feminist çalışmalarda cinsiyetçiliği besleyen ataerkil yapının kaynağı din mi gelenek mi diye çokça sorgulanmıştır. Dinin temel kaynakları içeriden incelendiğinde, dinin temel kaynaklarının değil, yorumlarının gelenekte belirgin hale gelen erkek egemen düşünce ve yapıları onayladığı, fikri öne çıkmıştır (Güç,2018: 52; Tonessen, 2014: 2; Rodano, 2020: 16-17). Feminist Müslüman kadınlar ataerkilliğe karşı çıkılması gerektiği konusunda hem fikirdir, öyle ki bu çalışmalarına yansıyan bir öncül gibidir. Ataerkilliğe itiraz, kadın egemen bir toplumun oluşması maksadı taşıyor elbette ki, adil ve iş birliğinden beslenen sosyal bir düzen hedefi taşıyor çok tabi olarak. Bundan dolayı patriarkal yapı içindeki erkek egemen görüşlerin işlendiği Kur'an yorumları, hadis rivayetleri ve İslam hukukundaki yaklaşımlar çözümlenmiştir (Güç, 2018: 54; Tonessen, 2014: 2; Rodano, 2020: 17).

Feminist Müslüman kadınlar toplumsal hayat içerisinde görev paylaşımı konusunda erkek ve kadın kimliklerini belirleyen cinsiyetçi yaklaşımların Müslüman toplumlarında da görüldüğünü belirtirler (Güç,2018: 55; Rahman, 2018: 54-55; Rodano, 2014: 8). Daha fazla görünürlük kazanmaya başladıkça eğitim ve meslek edinmeye ilişkin arzularını gerçekleştirmek için bir alan bulurken, kendilerini artan bir şekilde annelik ve eşliğe dair vazifeleri, onların en önde gelen ahlaki görevleri olarak kabul eden gelenek ya da yorumları eleştirir durumda buldular. İlginç bir şekilde Türkiye’de ve diğer Müslüman ülkelerde kadınlar, İslam’daki ahlaksallaştırıcı kadın tanımından tam da feminizme gönderme yaparak uzaklaşmışlardır (Göle, 2021: 161).

Ataerkil baskının kapitalist sistemden de bağımsız olarak, bir gerçek olduğunu belirtmişlerdir. Diğer toplumlarda olduğu gibi İslami toplumlarda da var olduğunu öne sürmektedirler. Batı feminizmi hakkında İslamcı erkek liderlerin taşıdığı aşağılayıcı görüşleri kabul etmezler (Göle, 2021: 161). “Patriarkal baskı, kapitalist ya da sosyalist...baskıların yanında süregelen bir olgudur. Bizim tarihimiz ve kültürümüz de bu baskıdan payını fazlasıyla almıştır...Bu coğrafyada bu coğrafyada kadının aşağılanmadığı iddiası koca bir yalandır...Bizim tarihimizden ve kültürümüzden dinimizdeki eşitlikçi hükümlerin yaşandığı bir altın çağ kastediliyorsa benim bundan haberim yok.” (Gülnaz’dan aktaran, Göle, 2019:165). Ali Bulaç’ın feministleri sert bir şekilde eleştiren yazısının sonucunda Türkiye’deki İslamcı kadınların yönelttiği bir sorgulamanın ortasında buluvermiştir. Onun yazdıklarına karşılık İslamcı kadınlar kadın haklarından yana tavır koyarak karşı çıkarlar. Öyle ki bu tartışma onların toplumsal yaşama katılma özemlerini ve bağımsız kişilik oluşturma mücadelelerini gün ışığına çıkarmaktadır (Göle, 2019: 164). “Feminizm, kadını erkek tahakkümüne karşı ayaklanmaya çağırır. Evde, işte, sokakta. Bundan bu kadar korkmak niye?” diye sorar. (Göle, 2021:161). Bu kadınlar kendilerine biçilen “evde eş ve anne rolünü reddederler ve bu rolün sadece Müslüman erkeğin kendi kimliğini pekiştirmek için kullanıldığını öne sürerler. Sözde erkek korumacılığının, kadını baskı altında tutmanın bir yolu olarak kullanılır. Annelik sevgisinin yüceltilmesi eleştirilir mesela ve feminist literatürden ilham alarak, erkeklere dayanmadan kendi kişiliklerini sağlamlaştırmak için “tecrit edilmiş” alanı terk etme haklarını isterler (Göle, 2021: 161-162). İslami hareket içinde kadınların kimliğinin farklı bir bilinçle inşası için feminizm entelektüel bir kaynak vazifesi görür (Göle, 2021: 162). Feminist hareketin kadının hem toplumsal yaşamda hem de evde özgürleşmesi hareketi olduğu ve erkeklerin tahakküm alışkanlıklarından vazgeçmek istemedikleri için feminizmden korktukları fikri işlenir ve erkeklere neredeyse meydan okunur devam eden tartışmalarda (Göle, 2019: 166).

Yeni kimlik tanımlamaları oluşturan bu kadınlar, dinsel kaynakları yorumlamak için erkeklerle aynı haklara sahip olmayı talep ederler ve yine feminist kaynakları referans gösterirler. Bilginin laik ve dinsel kaynaklarına yaptıkları bu gönderme yeni kadın suretlerine entelektüel ve sosyal tanınma alanı sağlar (Göle, 2021: 162). Onlar değerlendirmelerinde cinsiyetçi yaklaşımları sorgulamaktadırlar ve

cinsiyetçi yaklaşımların dinin kendisinden değil, yorumlarından kaynaklandığı belirtmişlerdir (Güç,2018:55; Tonessen, 2014: 2; Rodano:1-15). Onlara göre işte tam da bu yüzden, patriarkal yaklaşımın dini yorumlara yansımaları sonucu toplum içerisinde kadınlar haksızlığa uğramış üstelik ilmi çalışmalarda kadın karşıtı bir söylem oluşmuştur (Ahmed, 1992: 62-63). Ve işte bundan dolayıdır ki klasik dini ilimlerinde bulunan kadın aleyhine olan düşünceleri saptamak gerekmektedir. Daha sonra ise yapılacak yeni yorumlarla, kadın-duyarlı, yeni bakış açıları geliştirilmiş olacaktır (Güç, 2018: 55; Rodano,2020: 1-17). Sadawi'ye göre, her iki cinse ait olduğu kabul edilen özellikler aslında kültürel çevreden ve çeşitli sosyalleşme ve öğrenme süreçlerinden edinildiğine ve her iki cinsin aralarında değişmez ve ezeli bir model olmadığı yönünde sayısız delil vardır. Müslüman feminist kadınlar da bu dağılımın gelenek içinde kurgulanarak, erkek modellerin idealleştirildiğini kadınların ise bu ideal modelin zıddı olarak temsil edildiğini böylece patriarkalın gücünü korunmaya devam ettiğini savunmuşlardır. Bundan dolayıdır ki İslamcı feministler, İslam geleneğindeki kadın rollerini tartışmaya açmışlardır (Güç, 2018: 55; Wedud, 2000: 101-102-103; Rodano, 2014: 17). Beauvoir'ın İkinci Cinsiyet (Le Deuxième Sexe) kitabında verdiği örnek çok çarpıcıdır. Ona göre İslam dünyasında varlığını sürdüren feodal yapı kadının bütünüyle yabancılaşmasına sebebiyet vermektedir. Tunus'ta mağaralardan oluşmuş bir köyde, bir yeraltı mağarasında dört tane kadın vardır. Yerde çömelmiştir bu kadınlar. Yüzü feci halde bozulmuş, tek gözlü yaşlı bir eş, kesif bir dumanın ortasında kor ateşte bazlama pişiriyor; ondan biraz daha genç ama bir o kadar harap diğer iki eş kollarında çocuk sallıyor, birisi bebeğe süt veriyor... ipeklerle, altınlarla ve gümüşlerle bürünmüş genç ve güzel olan bir başka kadın ise dokuma tezgahının başında çömelmiş, ipliklere düğüm atıyor... Beauvoir şöyle devam ediyor anlatımına;

“İçkinliğin hüküm sürdüğü, döl yatağına ve mezara benzeyen bu kasvetli mağarayı terk ederken, gün ışığına doğru açılan koridorda, beyazlar giymiş, pırıl pırıl temiz, gülümseyen ve ışık saçan erkeklerle karşılaştım. Başka erkeklerle dünya meselelerini tartıştığı Pazar yerinden geliyordu; ait olduğu, ayrı düşmediği, alabildiğine engin bir evrenin ortasındaki, kendine ait bu sığınakta birkaç saat geçirecekti. Yıpranmış yaşlı kadınlar ve aynı hızlı çöküşe yargılı genç gelin için ise bu dumanlı mağaradan başka bir dünya yoktu; buradan sadece geceleri, sessizce ve örtünmüş olarak çıkıyorlardı.” (Beauvoir, 2021:113)

Benzer durumların Yahudi töreleri için de geçerli olduğunu belirtir Beauvoir. Erkekler çok karılıdır ve canları istediği zaman karılarını boşayabilirler. Sert cezaların tehdidi altında genç kadının kocasına bakire olarak gelmesi beklenir. Kadın ev işlerine kapatılmıştır. Yün eğirir ve keten dokur. Sabah karanlıkta kalkar... gece lambası iç sönmez. Alın teriyle hak etmediği ekmeği yemez. İffetli ve çalışkan olsa bile, yine de “kirlidir” etrafına tabular örülür; mahkemede tanıklığı kabul görmez. Din adamı bile kadından tiksintiyle bahseder: “yüreği bir tuzak bir ağ, elleri birer zincir olan kadın, ölümden bile daha acı geldi bana...” (Beauvoir, 2021: 113)

Mernissi, İslam toplumsal düzenin cinsiyetçi olmadığını, çünkü kadının kendini gerçekleştirmedeki zayıflığının en az kadındaki kadar erkekte de görüldüğünü belirtir. Toplumsal cinsiyet konusu son zamanların en çok üzerinde durulan konusu olmuştur. Aynı şekilde Müslüman feminist kadınlar da çalışmalarında toplum içerisindeki rollerin yine toplumdaki diğer yapılar tarafından nasıl kararlaştırıldığını tartışmaktadırlar. Toplumsal cinsiyet teorilerine göre cinsler arasında kimin hangi konumda olacağı aslında yine toplumun verdiği kararlar yönünde olmaktadır. Her birinin farklı alanlara yerleştirilmesi sonucunda patriarkalin devam ettirildiği kabul edilir. Toplumsal roller bağlamında kadın ve erkek tanımlarının yapılması da cinsiyetçi bir yaklaşımı doğurduğu belirtilir. Bu bağlamda İslamcı feministlerin çalışmalarında toplumsal rollerin hangi yapılar aracılığıyla oluşturulduğu tartışması önem kazanmıştır (Güç, 2018: 56; Rahman,2018: 54-55; Wedud,2000: 99-100-101-102). Bu noktada toplumsal cinsiyet rollerinin kadının toplumdan geri kalışıyla yakından alakalı olması konunun önemini arttırmaktadır. Bu rollerin gelenek içinde oluştuğu savı genel anlamda ileri sürülmüştür (Güç, 2018: 56, Wedud;2000: 101-102-103; Rahman, 2018:54-55). Bu konuda yapılan çözümlemelerde Kur'an'a başvurulmuş ve özellikle Nisa suresi 34. Ayet üzerinde durulmuş, Hucurat suresi 13. Ayeti ile, kadın bakış açısına dayalı farklı açıklamalar getirilmiştir (Güç, 2018: 57; Wedud, 2000: 110-11-112-113). Nihayetinde sorunun tespiti şöyle olmuştur; toplum içerisindeki konumlandırmalar erkeğin ayrıcalıklı olduğu yönünde bir fikrin geliştirilmesinde kullanılmıştır (Güç, 2018: 57; Rahman, 2018: 54-55; Wedud,2000: 112-113). Aslında kimsenin kimseden üstünlüğü yoktur. Neden erkekler lehine kullanılsın ki iki cinsler arasındaki farklılıklar? (Güç, 2018: 57; Wedud. 2000: 65-66-104).

Wedud'a göre, Kur'an birbirini destekleyen uyumlu fonksiyonel ilişkilere önem verir. Yine de bütün toplumlarda aynı yolun izlenmesi gerektiği yönünde ya da toplumdaki bazı belirlemeleri destekleme ve öneride de bulunmamıştır (Wedud, 2000: 104-105). Yani Kur'an farklılığı kadınları ne yaratılışları itibariyle ne de toplumda ikinci plana itmek için, araç edinmemiştir (Wedud, 2000:66). Toplumsal rollerin kadınların konumu ve insani değerleriyle alakalı olumsuz sonuçları Müslüman feminist kadınların çalışmalarında odak noktasını oluşturur. İslam anlayışında ortaya çıkan ayrımcılığın, zamanla nasıl kadınların geri kalmasına sebep olduğu incelenmiştir (Güç, 2018: 58; Rahman,2018:54-55).

Onlara göre ilk İslam toplumundaki gelişmeler cinsiyet eşitsizliğini kaldırma fırsatı sağladı ancak sonraki dönemlerde özellikle Abbasiler döneminde yaşanan gelişmeler bu fırsatı tamamen ortadan kaldırmıştır. Peygamberin olumlu tavırlarına rağmen, sonraki dönemlerde kadına karşı bir olumsuz tavır gelişmiştir. Leila Ahmed, bu dönemin kadın algısını ilk dönemden oldukça farklı olduğunu belirtir. (Güç, 2018: 59; Ahmed, 1994: 17-18-19-56; Rodano, 2014: 10; Stowasser, 1994: 133). Modern Mahrem kitabında anlattığı gibi Nilüfer Göle'nin başka kaynaklar da feminist Müslüman kadınların savunduğu gibi Kur'an ile örf ve adetler arasındaki farklılığa dikkat çeker. Örneğin Germaine Tillion Akdeniz ülkeleri üzerine yaptığı etnolojik çalışmalarda, kadının ezilmesinin ve sömürülmesinin İslam'dan kaynaklanmadığını aksine Hristiyan ülkelerde olduğu gibi Müslüman ülkelerde de görülen kültürel bir olgu olduğunu açıklamıştır (Göle, 2019: 144-145). "... Kadınların aşağılanması kökeninde İslam dogmasının değil, belli bir aile yapısının yattığı ileri sürülmektedir. Hatta Kur'an'ın kadına tanıdığı hakların, toplumların o günkü adetlerden daha ileride bulunduğu savını ortaya atmıştır. Akdeniz ülkelerinde, Hristiyan ve Müslüman kadınlar arasında bir karşılaştırma yapan Tillion, kadın statüsünün ters sinmiş bir durumda olduğu düşüncesinden yola çıkar: Hristiyan ülkelerde Katolik dini köklü bir şekilde "arkaik ve erkekçi" bir din olarak kalmıştır, Müslüman ülkelerde ise "Kur'an devrimine" rağmen, örf ve adetler tutucu bir görünümündedir. Başka bir deyişle, Tillion'un savına göre, eğer Akdeniz kadını aşağılanıyorsa bu aşağılanma Kur'an'a rağmen vardır. Cinselliği denetleyen, toplulukları oluşturan aile yapılarını düzenleyen yasalardır; kadını "eve kapatılmasının" kökeninde genellikle aile yapısını belirleyen bu kurallar yatar." (Göle, 2019: 145).

Kadın ve İslam üzerine incelemeleriyle bilinen Faslı sosyolog Fatima Mernissi de cinsiyet eşitliğine engel olarak kültürel mirası gösterir. Yine de o eşitliğin Sağlanması için, sahip olunan bu kültürel yapının tamamen kesilip atılmasını değil, geçmişin ayıklanmaya tabi tutularak yeniden sahiplenilmesi gerektiğini düşünmüştür (Göle, 2019: 145).

Mernissi, İslam'ın doğuşuna geri dönerek, peygamberin amacının aslında, Medine'de oluşturulacak yasaları kadın -erkek herkesin katılımıyla beraberce tartıştıkları, “aşiretlerin egemen olduğu Arabistan'da güçlü ve tektanrıci bir devletin kurulmasına beraber” katılacakları hem demokratik hem de dini bir topluluk kurmak istediğini vurgular. Ümmü Selma, Ayşe, Sakine gibi Medineli kadınlardan örnekler verir Mernissi, bu kadınlar İslamiyet öncesi geleneğin tersine siyasi ve toplumsal yaşama hayata etkili bir şekilde katılmışlardır (Göle, 2019: 145).

Mernissi bütün idealist görüşlerine rağmen, bu anlayışın üzerinin nasıl örtüldüğü, kadın düşmanı hadislerle kadının siyasi yaşamdan nasıl dışlandığı ve özgürlük çabalarının nasıl sonuçsuz bırakıldığı üzerinde çalışmalar yapar (Göle, 2019: 145-146). Ona göre, Müslümanların ortak hafızasındaki “bellek kaybı” diğer taraftan dışarıdan gelen yabancı, ithal, olgular esas sebepleri oluşturmuştur (Göle, 2019: 146). Ünlü özgür kadınlar unutturulmuş, “çarşafı”, “köle”, “cariye” kadın Müslüman kadının imgesi haline gelmiştir. Bütün çalışmaları boyunca, Müslüman kadın ve erkek arasındaki çatışmaların belirlediği iktidar ilişkilerinin “kadın düşmanı” hadislerle sağlandığını savunmuştur. Çalışmalarını yine bir soruyla bitirir Nilüfer Göle'in ifadeleriyle; Müslüman bir erkek dengesini bulmak için, kolu kanadı kırılmış bir eşe neden ihtiyaç duyar? (Göle, 2019: 146)

Yaşadıkları toplumdan önceki toplumlara doğru gidip sorunun tarihsel kökenlerine inmiş, nerde, ne zaman, sorunların “kör düğüm haline” geldiğini bulmaya gayret eden Müslüman feminist kadınlar geleneğe karşı ortak bir tutum takınmışlardır. Öyle ki tarihsel süreç içerisinde İslam'ın kadın için öngördüğü yüksek statüye yönelik gayretleri ve zihinsel yeniliği geriye götürmüştür (Güç, 2018: 61; Ahmed, 1994:17-18-56-62-63; Rodano, 2014: 10-17). Üstelik bu dönemde, Abbasiler döneminde, sistemleşen dini ilimlerde patriarkal görüşler baskın hale gelmiştir. Onların geliştirdiği anlayış, din anlayışı, halefi olan diğer nesiller boyunca da sürdürülmüştür. Müslüman feminist kadınlara göre, yaşanan tüm çelişki ve

çatışmalar toplumdaki erkek egemen yapılar tarafından meydana getirilmiştir (Güç, 2018: 62; Ahmed,1994: 62-63; Rodano, 2014: 16). İslam dinin ilk kaynağı “Kur’an” çerçevesi içerisinde bilhassa “hadis” ve “İslam hukuku” alanlarında “klasik” diyebileceğimiz eserler üzerinde derinlemesine incelemeler ve değerlendirmeler yapılmıştır. Kadın dostu bir anlayışla “Kur’an ayetlerinin” ve “Hadis rivayetlerinin” yorumlarının yenilenmesi gerektiğini savunmuşlardır (Güç, 2018: 67). Hadislerin incelenmesinde Kur’an’ın genel dünya görüşü ve Peygamberin yaşamı ve de Asr-ı saadet dönemi konjonktüre alınmaktadır. Feminist Müslüman kadınlara göre, kadınları kısıtlayan Kur’an değil, “metnin kendisinden daha önemli sayılmaya başlanılan yorumlardır.” İşte Müslüman feminist kadınlar Kur’an’ı özgürce okuduklarında “özgürlüklerine” de kavuşabileceklerdir. Bu nedenle Kur’an metni kadın-bakış açısıyla ele alınan ilk dini kaynak olmaktadır. İslamcı kadın yazınında Kur’an’daki evrensel ve edebi temel prensipler ile özel ve gelip geçici olanlar arasında ayırım yapılmaktadır (Güç, 2018: 68; Wedud, 2000: 25-26). Bizim çıkarmamız gereken genel ilkelerdir bu yönetime göre ilk zihin bize tikel durumlardan... biz de bunları alıp ilkeler çıkarırız genel olana varırız ve bu genel ilkeleri yine tek tek uygulamalar için kullanırız. (Çiftçi, 2016: 112). Kullandıkları hermenötik yöntem de bunu öngörür. Bağlamını anlayarak hangi şartlarda hangi davranışların ortaya çıktığını daha doğrusu ilahi kastın ve maksadın ne olduğunu anlamaya çalıştık. Özellikle kadınlar konusunda bunun göz önünde bulundurulması gerektiğini savunurlar. Mekki ve medeni ayetlerin kadına karşı yaklaşımı mesela. O günün şartlarına cevap olarak gelmiş kimi ayetin günümüz için daha doğrusu çözümün günümüz şartların da çok daha farklı değerlendirilmesi gerektiğini savunurlar.

İslami feminist kadınlar geleneğe bağlı dogmatizm olmadan dine bakmaktadır. Kendi yeni literatürünü oluşturmaktadır. Feminist yorumlarla dini metinleri boyunduruk altına almış olabilecek ataerkil alimlerin tavizsiz görüşü olmaksızın dinin kaynağına gitme imkânı söz konusudur (Rodano, 2014:1-15; Wedud, 2000:25-26). Kendi Müslüman deneyimlerini metne aktarırlar. Afrikalı Amerikalı Müslüman kadınların durumlarını örnek verir mesela Wedud. (Rodano, 2020: 22).

Kur'an'ın özgürce okunuyor olmasının hem Müslüman hem de Müslüman olmayanlar için büyük bir önemi bulunmaktadır (Rodano, 2014: 1-15; Wedud,2000: 25-26).

Feminist Müslüman kadınlar çalışmalarında büyük ölçüde metin analizine dayalı derin incelemelerde bulunmuşlardır. Kur'an ayetleri ilk olarak akla geldiğinden klasik anlamda “tefsir” diye düşünülse de tefsirden çok daha farklıdır öğrenme stratejileri. “Anlama soru”nundan yola çıkılarak “anlam” üzerinde durulmuştur. Bu yeni anlamlarda hem bir yanıyla Müslüman bilincinin hem Müslüman kadın bilincinin ve tecrübelerinin yansıması söz konusudur. Yöntem olarak Fazlur Rahman'ın hermenötiği kadın bakış açısının eklenmesiyle geliştirilmiştir. Şimdi aşağıdaki başlıkta bu konuyu ayrıntılı bir şekilde ele alacağız.

1.1.3. İslamcı Modernist ve Feminist Hareket

İslami modernleşmeyle beraber başlayan süreç, Müslüman feminist kadınlar tarafından benimsenmiş benzer argümanlarla kadın hakları savunulmaya başlanmıştır. Dinsel tutuculuk eleştirilirken modernliğin eleştirisi de yapılmıştır. Kur'an'ın esas hedefleri göz önünde tutularak her kuşağın kendi çağlarının pratikleri yönünde yeni yorumlar ve yeni anlamların mümkün olabileceği üzerinde durulmuştur.

Modernist eğilimlerin yükselişiyle geleneksel literatürden belirli bir kopuş yaşanmaya başlanmıştır. İctihat kapısının açılması için çağrıda bulunmaya başlamışlardır (Rodano, 2020: 16.) Diğer yandan modernistler, Peygamberin eşlerini ve ilk ümmetin diğer kadınlarını toplumsal hayata katılım içinde tasvir eden sahih hadis materyallerini de aktarmışlardır. Bu muhafazakâr olandan çok farklı olarak kadınların sosyopolitik haklarına ilişkin hadis temelli bir İslami modelin desteklenmesine hizmet etmiştir (Stowasser, 1994: 132).

On dokuzuncu yüzyıldan itibaren feminist literatür yükseliş kaydettikçe, akademisyenler geleneksel tefsir ve hadisleri ataerkil olarak işaretlemeye başlamışlardır (Çiftçi, 2016: 148; Rodano, 2020: 17). Aynı şekilde modernistler de Orta çağ Müslüman hukukçuları tarafından yanlış anlaşılan bir gerçek olan, Kur'an'ın kadınların erkeklerle tüm temel açılardan eşitliğini tesis ettiğini ileri sürmüşlerdir (Stowasser, 1994: 132). Batı dışı bir ortamda din, modern hayatta karşılaşılan problemler ışığında seçici bir şekilde yeniden benimsenmekte ve

yorumlanmaktadır. Aslında bir yandan dinsel tutuculuğa karşı bir direniş söz konusuyken bir diğer yandan ise modernliğin bir eleştirisi de sunulmaktadır. Kullanılan stratejiler yine de modernite eğilimlidir (Göle, 2021: 155). Öyle ki bir yandan “geçmişle mitsel bir süreklilik” kurmakta, değişmez ve saf bir din ve benlik kavramı öne sürülmekte öte taraftan ise, gelenek ve geçmişle bir süreksizlik göstermekte, modern kimlik ve tecrübelerle karışmaktadır bu yeni ve güncel hareketler. (Göle, 2021: 155-156). Göle’ye göre, eğer gelenekselcilik tutuculuğa, geleneklerin muhafazasına ve geçmişle olan sürekliliğe işaret ediyorsa, İslami hareketler devrimsel bir değişim ve sosyal evrimin zincirleri arasında bir kırılma yaratmayı amaçlamaları bakımından radikaldirler. Geleneği, muhafaza yerine bunları “gerçek İslam” ışığında değiştirmeyi amaçlarlar (Göle, 2021: 157).

İslam’ın altın çağı yani Asrı Sadet, yani “Peygamberin ve arkadaşlarının yaşam süreci,” vahyin insan toplumunun nasıl uygulanacağını gösteren ideal bir toplum modeli oluşturur. “Kitabi ve rehber bir din olarak İslam’ın özgünlüğü ve tarihselliği yeniden onaylanır. Göle’ye göre bu hareketler, gelecekte erişilecek ileri bir toplum aşaması öngören devrimci sosyalist hareketlerden farklı olarak,” daha önce hiçbir zaman var olmamış ilerlemeci bir ütopya öngörmez. Dahası bozulmuş geçmişini düzeltme çabası Müslümanların birincil meselesi olarak görülür. Bu hareketler devrimcidir ama geçmişe yönelik ve ahlaki dinsel hareketlerdir (Göle, 2021: 157). Bir nesilden diğerine devredilmiş, örf ve adetlerde yaşayan geleneksel, İslami din bilgisini kaynaklara inerek ve yaşanılardan ayırarak sahiplenmektedirler (Göle, 2019: 127). Toplumsal ilişkilerin “nedensel” değil, “anlamsal nitelik” taşıdıkları anlayışından hareketle geliştirilen yaklaşımda, sosyal bilimlerdeki pozitivist geleneğe karşı “derin yorumsama” (hermenötik) yöntemi kullanılmıştır. Göle’nin ifadeleriyle “Evrensel yasaları belirlemeye çalışan nesnel bilimden çok, anlam sistemi ile temellendirilmiş yaşam biçimini, toplumsal ilişkilerin doğasını çözümlemeye çalışan yorumsal bir yaklaşımdır söz konusu olan.” Kitaplar, kurallar ve ideolojiler toplumsal aktörler tarafından farklı şekillerde yorumlanmakta, farklı biçimlerde eyleme geçirilmektedir. Böylece toplumsal aktörlerin davranışlarını ekonomik ve siyasi konumlarından yola çıkılarak bir tür neden- sonuç ilişkileri çerçevesinde sınırlı kalınarak anlaşılamaz. Ve tarih dediğimiz şey, toplumsal aktörlerin subjektivitesi ile bu toplumsal yapının evrim kuralları arasındaki gerilim

hattında ortaya çıkmaktadır. Tarih, sürekli olarak Kitap ile toplumsal pratiğin, ütopya ile praxis'in yeniden eklemlenmesiyle yazılmaktadır (Göle, 2019: 122). Toplumsal pratiği, ne tamamen ekonomik ve siyasi faktörlerin bileşimine duyulan bir tepki olarak düşünebiliriz ne de toplumsal pratik ile dini kurallar ya da Kitap arasında bir gönderme, tutarlılık olduğunu varsayabiliriz. Böyle olsaydı tarih olmazdı (Göle, 2019: 121-122).

Müslümanların her kuşağının kendi çağlarının pratik ihtiyaçları ışığında yorumlanmasına ve uyarlanmasına izin verdiğini hatta bunu gerektirdiğini savunuyor olmaları da feminist Müslüman kadınların hareket noktasını oluşturmuştur (Stowasser, 1994: 132). Yani toplum bugünün şartlarında, bugünün gelişmeleri ölçüsünde, Kur'an ayetlerine gidildiğinde bugüne hitap ettiği görülecektir. Onun esas hedefi, değerleri ve ilkeleri göz önünde bulundurulduğunda. İki yönlü hareket teorisi de diyebileceğimiz Fazlur Rahman'ın ileri sürdüğü Wedud tarafından da benimsenmiş ve geliştirilmiştir.

Yine tarihin yorumlanması konusunda da tıpkı modernistler gibi, ilk İslami mesajın, selefin yaşadığı ve İslami mesajı geliştirdiği dönemin çarpık bir yorumundan kaynaklandığını savunmuşlardır. Dolayısıyla modernist bir feminist, tarihin yeni bir yorumuyla başlar (Rodano, 2020: 15). Öyle ki tarihin yorumlanması diyalektiği, feminist tartışmaların kökenini oluşturmaktadır. Bir yandan âlimler Kur'an açıklamalarını devrimci ve Kur'an'ın aşikâr cinsiyet eşitliği mesajının kanıtı olarak yorumlarken, diğer yandan bazıları onu İslam öncesi toplumların içinden geçtiği doğal bir süreç olarak gördüler (Rodano, 2020: 13).

Aynı şekilde okuyucu ve metnin anlamı etkileşim yoluyla yarattığı hermeneutik yöntem kullanılır. Okuyucu kendi bilgi projeksiyonunu metne yansıtır (Çiftçi, 2016: 172; Rodano, 2020: 19). Rahman'ının kendi Müslüman deneyimini yansıtır diye anlatmaya çalıştığı gibi. Öyle ki Wedud, vahiy zamanında Arabistan'daki insanların sahip olduğu evrensellik kavramına ilişkin daha fazla bağlamsal açıklama vererek genişletiyor bunu. Her ikisi de yeni bir tefsirin amacını sorgular ama okumanın yeni olanaklarını da açar (Rodano, 2016: 31).

Vahiy kategorilerinin hiyerarşikleştirilmesi gerektiği savunulurmuştur. Zira ilk İslam toplumunun yönlendirilmesi ve yönetilmesi söz konusuydu. (Çiftçi, 2016: 149; Stowasser, 1994: 132). Wedud ise kadın üzerindeki en büyük kısıtlamalardan ve

onlara çok zarar verenlerden biri olarak, Kur'an'ın belirli sorunlara yönelik çözümlerini evrensel ilkelermiş gibi yorumlanmaktan kaynaklandığını, bunların yeniden değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur (Çiftçi; 2016: 159; Rodano, 2020: 34). Tıpkı Rahman'ın kadınının şahitliği konusunu örnek vererek açıklamaya çalıştığı gibi...

İlk zihin bir takım umumi ilkeleri tekil ayetler halinde bildirmiştir. Yani O genel ilkelerden hareketle bize anlattı, genel ilkeleri bize tikel olanlarla anlattı. Tersine bir hareketle biz ise tikel olandan hareketle genel olan ilkelere varırız anlama hareketimizde (Çiftçi, 2016: 113). Bu süreç, yaratıcı zihnin kökenlerine götüren bir tersine çevirme sürecidir (Çiftçi, 2016: 173; Rodano, 2020: 23). Sonuçta Kur'an'ın ilk ve temel olan hedeflerine varmaktayızdır. Adalet, yardımlaşma ve şefkat gibi temel ve ilk ilkelere (Çiftçi, 2016: 112-113). Adil Çiftçi Hocamızın da belirttiği gibi Kur'an öyle sandığımız gibi “çok sayıda genel ilke vermez.” O bazı sorunlara bazı çözüm önerileri sunar ve “biz bunların ardındaki” “nedenlerden” genel ilkelere varırız. Her ne kadar Kur'an'ın iç yapısından onun bazı ilkelerini sezinlesek de bu tam olarak anlama sorununu çözmeyecektir. Söz konusu tekil ayetleri sınavarak, yeni düzenlemelerin zeminini hazırlamış oluruz (Çiftçi, 2016: 112).

Öyle ki daha ilk ayetlerden anladığımız şudur Kur'an ahlaki temelleri olan bir dünya düzeni kurmak istiyordur. Her şekilde herkesin eşit olduğu bir dünya düzeni. Bu işte tevhit ilkesiyle bire bir örtüşen ilkedir ve bu ilkeyle çelişkili olduğunda çıkarılan hiçbir anlam doğru da olmayacaktır. “Eğer bir terslik oluşmuşsa ayetlere tekrar tekrar dönmeli ta ki, “tek tek ayetlerden çıkardığımız her anlam” ve de her hüküm çıkardığımız anlama dayanan veya çıkarıp ortaya koyduğumuz her hedef ve her uygulama Kur'an'ın topyekûn anlamıyla ve de onun diğer fikir, anlam ve ilkeleriyle bir bütün oluştursun (Çiftçi, 2016: 113).

Metin tam da Peygamberin zihni ile o zamanın toplumunun karşı karşıya geldiği noktada oluşmuştur. Anlama hareketimizde biz bir anlamda geriye gideriz (Çiftçi, 2016: 113). Ancak buradan ikinci bir hareketle günümüze tekrar dönmemiz gerekir. Genel ilkelerden ve onların işaret ettiği genel hedeflerden “bugünün sosyal şartlarını da göz önünde bulundurarak “tekil çözümler üretecek yorumlarla geri döneriz (Çiftçi, 2016: 115-116). Yedinci yüzyıl insanları aracılığıyla Kur'an'ı açıklamanın yolu, çağdaş Müslümanın Kur'an'ı ancak zamanının ahlak ve

uygulamalarını koruyarak anlayabileceğini ima eder (Rodano, 2020: 18). Vahyin ilk yılları, Peygamber, sahabe ve hatta tabiun bile hayattayken, Kur'an'ın bağlamı onlar için henüz kapanmamışken, aslında onlar da bu yöntemi kullanıyorlardı. (Rodano, 2020: 17). O günün şartları içerisinde vahyin kastını anlamları çok daha kolaydı.

Yine de günümüze geldiğimizde en önemli husus; bugünün şartlarının Kur'an'ın karara bağladığı konulardan ne kadar farklı ve de ne kadar benzerlik oluşturduğudur (Çiftçi, 2016: 115-116). Vahyin aynı değerini modern zamanlara nesnel olarak yatkın kılmak için şimdiki zamanın karmaşıklığını derinlemesine anlamak hayati önem taşıyacaktır (Rodano, 2020: 23). “Metin’den çıkarılacak genel ilke, fikir ve değerlere ters düşmemesi şartıyla, O’nun tekil bildirimleri günümüzün değişen şartlarına göre yeniden ifade edilebilir veya değiştirilebilir (Çiftçi, 2016: 116).

Sonuçta ne Kur'an'ının tek tek ayetleri ne de tek tek uygulamalar anlama ve yorumlamada hermenötik yöntemde kesinlik teşkil etmez. Önemli olan bütündür. Öyle ki Fazlur Rahman Kur'an'ın genel ilkelerinin ebedi olduğunu söyleyecektir tikel olanların aksine. Ve” bizzat Kur'an ebedi olanı, geçici ifadelendirmelerde bulunur “(Çiftçi, 2016: 116-117).

Anlama problemi çözüldüğünde kadınla ilgili Kur'an'ın bize ne söylediğini kadın ya da erkeğin karşılıklı hangi konumlarda bulunması gerektiği yönündeki ifadelerini daha iyi anlıyor olacağız. Wedud'un Kur'an ve Kadın çalışması bu konuda çok şey anlatacaktır bizlere.

1.1.4. Kadının Konumu

Kur'an' ne söylediğini anlarsak kadın konusundaki düşüncelerimiz daha işlevsel olacaktır. Kur'an ayetlerinin hiyerarşik bir yapıyla incelenmesi gerektiğini savunur Wedud. O günün şartlarındaki hitabı, o günün muhatapları ve metnin dünya görüşü dikkate alındığında bugün için kadın adına daha hakkaniyetli anlamlar çıkarılabilir ve bunlar vasıtasıyla daha hakkaniyetli uygulamalar söz konusu olabilir.

Wedud, Kur'an'ın anlattıklarını anlama temelinde sorunlarımız olduğunu dile getirir (Wedud, 2000: 99). Metnin mantıki analizi açısından bazı güncel ve baskın fikirlere dokunmak, aslında sorun teşkil etmez. Ona göre asıl sorun toplumların yaşadığı çerçeveye uygulandığında ortaya çıkar. Elbette ki kastettiği metin Kur'an

metnidir ve kastettiği toplum ise Müslüman toplumdur (Wedud, 2000 :100; Ahmed, 1994: 62).

Kur'an söz konusu olduğunda, metnin yazıldığı "zaman ve mekân" nazil olduğu zamandır. Bir metnin hermenötiği eğer bir sonucu desteklemesi bekleniyorsa onunla ilgili zaman ve mekân mutlaka dikkate alınmalıdır. Bir diğer nokta ise metnin gramatik açıdan neyi, nasıl söylediği dikkate alınmalıdır. Ve son olarak da metnin dünya görüşü, yani metnin bütünü ya da bütünlüğü göz önünde bulundurulmalıdır. Wedud, görüş ayrılıklarının ise tam da bu üç nokta üzerinde değişen vurgu farklılıklarından kaynaklandığını belirtir (Wedud, 2000 :100; Rodano,2020: 1-2-13; Ahmed,2014:87-88; Tonnessen,2014: 2). Metnin temel dünya görüşüne uyduğu sürece bir ayetin lafzı görünen haliyle farklı bir şekilde olsa bile ona yeni bir anlam verilebilir, Kur'an'ın esas öğretilerine ters düşme ihtimalimiz olmayacaktır (Çiftçi, 2016: 116).

Wedud, ele aldığı ayetleri ne erkek ne de kadının doğuştan herhangi bir değere sahip olmadığı bakış açısıyla değerlendirir. O ne önceden belirlenmiş ne keyfi ne de ebedi bir hiyerarşik sistem olmadığı gerçeğine bağlı kalarak Kur'an okuması yapmaya çalışır (Wedud, 2000: 100; Rodano, 2020: 19-20). Ve teorisini tevhit, halife ve takva kavramları çerçevesinde temellendirmeye çalışır (Wedud, 2008: 14).

Onun bir diğer bakış açısı ise Kur'an'ın hem kadın hem de erkek için tek bir rol belirlemediğidir. Ne sadece kadının ne de sadece erkeğin üstlenmesi gereken bir rol öne sürmediğini kabul eder. O aynı zamanda belli bir konu, olay ya da çerçeveye ayet ve surelerin anlamlarını sınırlamak gerektiğini savunur. Kur'an yorumunun ayetin indirildiği mekân ve zaman, insanlara karşı adil olma, Allah katında ve kanun karşısında eşit olma, karşılıklı olarak sorumlu olma, insanlara eşit muamele etme gibi Kur'an'ın genel prensipleri ile sınırlı kalması gerektiğini savunur (Wedud, 2000: 100; Rodano: 19-20).

Anlama problemi, biz Müslümanların Kur'an'ı anlama problemimiz, temel sorunumuzdur. Kadın probleminde de aynı şey geçerli olmaktadır. Nedense Müslümanların kadınlarla ilgili yeni fikirleri tam da toplum içerisinde uygulanmak istendiğinde soruna dönüşmektedir. Kur'an kadın ya da erkeği farklı fonksiyonlar alamayacakları yönünde sınırlamaz. Aslında bu konuda serbest bırakmıştır. Yine de toplum içinde üstlenilen görevler bir cinsin diğerine karşı haksızlığına sebep

olmamalı. Eğer Kur'an'ı kadınla ilgili fikirlerde anlamak istiyorsak, ona yaklaşımımız, metodolojimiz, şöyle olmalı. Kur'an'ın bütününe dikkate almalıyız sadece bir ifadesini değil. Aslında Kur'an'ın bu konudaki maksadını bulup çıkarmalıyız ve nasıl, hangi üslupla, ne söylediğine bakmalıyız. Kur'an'ın temel yaklaşımları çerçevesinde konuları incelemeliyiz.

1.1.5. Anlama ve Anlamlandırma Çabası

İlk dönem Müslümanların karşılaştığı problemler göz önünde bulundurulduğunda inen ayetlerin de bu yönde olduğu anlaşılabilir. Oysa bu özelliği unutulduğunda Kur'an'ın anlattıklarını, o günkü toplumu ve bugünkü toplumu anlama çabası çok “farazi” kalacaktır. Ve ayrıca içtihatla ilgili yanlış anlayışımız, Kur'an'ın hedeflerinin gerçekleşmesi yönünde şartlardaki değişikliklerin dikkate alınmaması Kur'an'ı ve dolayısıyla hitap ettiği toplumları anlamamız yönünde büyük engeller oluşturmaktadır

Şartlar değiştiğinde yeni durumun değerlendirilmesi yani şartların değiştiğinin kabul edilmesi, Kur'an'ın hedeflerinin gerçekleştirilebilmesi için zorunlu olacaktır. Kur'an yedinci asır Arabistan'ına, ilk muhatapları olarak belli sosyo-ekonomik şartlara sahip bir topluma, hitap etmiştir. Öyle ki fiali düzenlemelerinde o toplumu model olarak almak kaçınılmaz olmuştur. Kur'an'ın ebedi ve evrensel olmasının tam olarak kastı budur (Çiftçi, 2016: 219-120). Fazlur Rahman, indirilen ayetlerin, ilk Müslümanların yaşadığı ve dünyayı deneyimlediği koşullara bir cevap olduğuna kesin olarak inanıyordu (Rodano, 2020: 24). Kur'an'daki hükümleri içinde bulunduğumuz şartları göz önünde bulundurarak yorumlar ve yeni hükümler çıkarırız (Çiftçi, 2016: 116).

Kur'an ve Sünnet 'in karara bağladığı meselelerde de yeni kararlar verilebilir, verilmesi gerekir. Fikrin savunucusu Rahman'dır (Çiftçi, 2016: 119). Sadece lafzın üstüne başka bir şeye hükmedilmeyeceğini kabul ettiğimizde, Kur'an'ın esas öğretilerine ters düşme ihtimalimiz olacaktır (Çiftçi, 2016: 119).

Fazlur Rahman'a göre, ahlaki bir sorumluluk olarak doğru olanı bilmek zorundadır Müslüman. Her ihtiyaç duyulduğunda, ‘canlı bir Allah bilinciyle’ metne dönülür oradan yeni bir emir çıkarılır. Günümüz problemlerine çözüm sunacak görüşlerin Kur'an'dan çıkarılması ve günümüze uyarlanması Fazlur Rahman'ın

anlama, yorumlama ve tatbik yöntemidir. Onun hermenötik yöntemi. İslam'ın modernizasyonudur. Rasyonelleşmesidir. Çıkarılan yorum veya anlayış her ne kadar ki Metin'e doğrudan yerleştirilemez olsa da anlam olarak Metin'e dahil edilebilir. Fikirlerin sağlam ve tutarlı bir yöntemle çıkarılması şartıyla, Rahman'ın bütün vurgusu fikirler üzerinedir, geçici de olsa fikrin içerdiği ifade ve uygulamalardır. Bizim çıkarımlarımızın Metin'e dahil olması için, Kur'an'ın ana fikirlerini çok iyi bilmemiz zorunluluğu vardır (Çiftçi, 2016: 118). Böylece hermenötik yöntemin en önemli olan özelliğini kullanmış oluruz. Metne kendi Müslüman deneyimimizi aktarmış oluruz. Anlam yüklemiş oluruz (Rodano, 2020: 22).

Peygamberin karşılattığı problemler doğrultusunda şekil almıştır oysa İslam geleneğinde bu gerçeğe rağmen, Kur'an'ın bu sorunlara bir cevap olması özelliği unutulmuş, adeta boşluğa indirilmiş gibi bir yaklaşımla değerlendirilmiştir. Bu durumda anlama çabası da farazi olarak kalmıştır. Bununla beraber bir de içtihadın Kur'an ve Sünnet ile karara bağlandığı durumlar için geçerli olmayacağı anlayışı hakimdir geleneksel İslam anlayışında. Rahman her iki durumun da yanlış değerlendirildiğini savunur. Kadının şahitliği meselesini örnek olarak ele alır, Fazlur Rahman. Eğer ayet sadece lafız olarak değerlendirilirse, açıkça kadınların zihnen ne kadar gelişirse gelişsin, değişsin, şahitlikleri, erkeklerinkinden daha az değerli olacaktır, anlamı sabit kalacaktır. Oysa Kur'an öğretileriyle taban tabana zıt bir anlamdır (Çiftçi, 2016: 119). Kur'an'ın hedeflerinin gerçekleşmesini istiyorsak, şartlardaki değişimleri de göz önünde bulundurmamız gerekecektir (Çiftçi, 2016: 119-120). Kur'an'dan çıkarılan bir hüküm ilgili ilke ya da maksadın günümüzdeki somutlaşmış halidir ve eğer o hüküm Kur'an'ın kendisinde olsa bile hedefi gerçekleştiremez durumda ise içtihada konu olmalıdır (Çiftçi, 2016: 120).

Anlama, yorumlama ve değiştirme süreci her zaman devam edebilmelidir, Metin'in ilkelerini, değer yapısını ve hedeflerini koruyabilmek için. Bizzat Metin'in içindeki tarihsel etkiler olsun, bizim içinde bulunduğumuz şartlardan oluşan etkin tarih olsun her hâlükârda sorgulamadan uzak tutulamaz. Bilinçli bir şekilde ne yerinde bırakılabilir ne de değiştirilemeyecek hiçbir sabit imtiyazlı nokta olamaz (Çiftçi, 2016: 118). Burada söz konusu olan metodoloji, Metn'in gerçek anlamının arkasındaki ruhun; değerler, hedefler ve rasyonel yasaların keşfi olarak adlandırılabilir (Çiftçi, 2016: 141; Stowasser, 1994: 132). Mesele kastın

anlaşılmasıysa der Adil Çiftçi Hocamız, onun bir de sosyolojik yönü olduğunu belirtir. Metnin kastı öncelikli anlaşılması bu sosyolojik çaba ile olacaktır. Bugün için nasıl anlaşılmalı? Bir ayet, bir kelime, deyim ya da kıssa ile ne kastediliyor (Çiftçi, 2016: 154).

Kur'an'ın bütün bildirimlerinin arkasındaki hakkaniyetli olun, adil olun, ahireti düşünün, sorumluluk bilincine sahip olun, dar görüşlülük ve bencillikten uzaklaşın, fedakarlıkta bulunun Allah affeder ve Allah insanlara çekemeyeceği şeyleri yüklemesiz şeklindeki ahlaki tavrı görmemiz gerekir. Aslına bakıldığında Kur'an toplumun yoksul, yetim, kadın, köle, ağır borçlular gibi katmanlarının güçlendirilmesi ve geliştirilmesi hedefini taşır (Çiftçi, 2016: 131). Bütün bunlar asili ve kati diyebileceğimiz ilkeleri de oluşturur. Allah'ın kesin emirlerini... Adil Çiftçi Hocamızın ifadeleriyle "Müslümanlar Metin'den ve bağlamından çıkarılacak olan temel ilkeler yerine 'açıkça geçici olabileceği kastedilmiş olan' bu uygulamaları illa da 'Allah'ın emri olarak mı telakki etmeliler?" (Çiftçi, 2016: 135)

İşte tam da bu yüzden hem Kur'an'ın anlaşılmasında hem de bunun sonucunda yapılan hukuki düzenlemelerde. Ve" eğer değerler ve hükümler bir bütün olarak çıkarılabilseydi, gerçek anlamda Kur'ani olan bir ahlak sistemi inşa edilebilir ve hukuk da ona dayandırılabilirdi." Şeklindeki ifadeleriyle tercüman olur bu konudaki Fazlur Rahman'ın vahiy anlayışının izleri olarak anlatır bunları. Aynı şekilde onun vahiy anlayışının bir diğer ifadesi olarak şunları belirtir. Çünkü 'hukuki kurallar' ile ideal hukuk (şerait) arasında bir ayrım vardır ki, "gerçek manada Allah'ın emri veya iradesi" bu ikincisi, yani ideal hukuktur. İdeal hukuka yaklaştığı sürece hukuki düzenlemeler 'emr'in tezahürü olur (Çiftçi, 2018: 13; 2016: 135).

Çok erken denebilecek dönemlerde Kur'an'daki yasal düzenlemeler ve tarihsel -toplumsal şartlar arasında çelişkiler doğmuş ve adeta bütün çabası hukuktan nasıl kurtulacağının yollarını bulmak olan hilye literatürü ortaya çıkmıştır. Oysa Kur'an'ın ahlaki ilkeleri göz önünde bulundurulmuş olsaydı, ahlaki bütün düzenlemeler de daha ahlaki olabilirdi. Kur'an'ın düzenlemelerine bakıldığında, bütün bunların ileriye dönük olduğu görülecektir. Mevcut toplumun uygulamalarını kısmen almış, kısmen de değiştirmiştir (Çiftçi, 2016: 136).

Kur'an'ın temel ilkesi Allah'ın birliği, insanların da eşitliği ahlaki prensibiyle anlam kazanır. Tevhit ilkesinin tamamlayıcısı sos yo- ekonomik adalet ilkesidir.

Kanun koymanın yeterli olmadığı durumlarda sorunlar ahlaki alanda tartışılmış ve toplumun ahlaken gitmesi gereken yöne işaret edilmiş, açık rehberlik ve ahlaki öğreti verilmiştir (Çiftçi, 2016: 136). Öyle ki tek başına tevhit inancı bile toplumdaki birlik sağlanmadığı sürece herhangi bir anlam ifade etmeyecektir. Unutmamak gerekir ki Arap Yarımadası'ı birleştirici bir inanç arayan oldukça heterojen bir yapıya sahipti. O gün için İslam'ın sağladığı şey tek başına tek tanrılı bir din değildi. Belirli yönleriyle zaten mevcuttu, tek tanrıcılık. Çok daha önemli katkısı, ulusal bir kimlik ve medeni bir toplum duygusuydu (Rodano, 2020: 13).

Kadın konusu toplumdaki adaletin sağlanmasında yetersizlikleri dile getirmektedir. Müslüman kadınların artık yaşanan sorunlara dikkatleri çekme çabası aynı zamanda dini kaynakları referans alarak bilgi üretimine katkıda bulunmaları beraberinde kadın algısının değişmesiyle başlayan değişimlerin gündeme gelmesini sağlamıştır.

1.1.6. Toplumsal Değişim

Müslüman feminist kadınların ikinci dalga feminizmden etkilenerek başlattıkları çalışmalar çok da uzun olmayacak bir zaman süresince kendilerine özgü bir literatürün oluşmasını sağlamıştır. Müslüman kadınların özellikle ataerkil kültüre dayalı yaşadıkları problemlerin tespiti yönünde ciddi çalışmalar yapılmıştır. Sorunun çözümü yönünde uygulamaya yönelik vurguları da azımsanacak ölçüde değildir. Kat edilecek çok mesafe olsa da onların çalışmaları hem yeni bir literatür oluşturarak hem de uygulamada neler yapılabileceği yönünde etkili olmuştur.

1980'li yıllardan itibaren, Müslüman kadınlar post modern söylemlerin de etkisiyle ciddi bir sorgulamaya girişmişlerdir. Bu dönem onların özgün çalışmalar da üretmeye başladıkları bir dönem olmuştur. Toplumsal dönüşüm ve yeni bir toplum inşa etme arzusu ön plandadır. Bu durum, Müslüman toplumlardaki ve İslam kültüründeki kadın algısını ve konunun ele alınışını etkilemiştir (Güç, 2018: 50; Stowwaser, 1994: 28; Tonnessen, 2014: 2; Rodano, 2020: 1-16-17). İslami feminizm, Müslümanlar arasında kadına karşı oluşan baskıyı dine bağlayan ve Müslüman kadınları Batılı seküler feminizmlerin ötekisi olarak tanımlayan tarihsel klişelere karşı son derece eleştireldir (Tonnessen, 2014: 11). Oluşan bu söylem, Müslüman toplumlarda kadın hakları konusunda farkındalıkların oluşmasını sağlamıştır.

Feminist söylemin “kadın ve erkek” “dikotomisi” konusundaki yaptığı saptamalar ve tenkitler, Müslüman toplumlarda görülen kadına yönelik önyargıların ve tutumun sorgulanmasına yardımcı olmuştur (Güç, 2018: 51; Radono, 2020: 17).

Din kadın-erkek dikotomisine izin vermiş midir? Yoksa kadın konusundaki önyargılar erkek yorumcuların çalışmaları ile gelenek içinde mi oluşturulmuştur? Bu sorulara cevap aranırken, dinin ana kaynaklarına, Asr-ı saadet yaşantısına özel bir önem verilmiştir. İslam dini ve geleneğinin kadına bakış açısı sorgulanmıştır. İslam’ın esas itibarı ile kadın karşıtı olmadığı, yapılan din yorumlarının buna neden olduğu şeklinde de bir kanaat gelişmiştir. Yapılan bütün çalışmalar boyunca da Batı tipi feminist söylemin argümanları kullanılmıştır (Güç, 2018: 51; Tonnssen:2014: 4-5; Rodano, 2020: 3-7-8-17).

Nerde ve ne zaman erkek egemenliği başlamıştır esas mesele olarak bunun peşine düşülmüştür. Gerçek İslam’ı ortaya çıkarmak isterler herhangi bir cinsiyetçi yaklaşım olmadan gerçek İslam (Rodano, 2022 :17). Ayrıca modernistler gibi onlar da içtihat kapısının yeniden açılmasını istediler. Modernistlerin öncüsü olan Fazlur Rahman’dan etkilenmişlerdir. Entelektüel içtihadı açmanın yolu olarak da yine modernistler gibi, Kur’an’ın tarihselleştirilmesi yöntemini ön görürler (Rodano, 2022 :16; Stowasser, 1994: 134). O günün şartlarında nazil oldu ve o günün şartlarına hitap etti kullandığı dil ve üslup bile o günün izlerini taşır. Ve günün zihinleri anlamlandırdı, o günün bilinçleriyle. Öyleyse bugün için yeni bilinçlerimizle. İslami reform, İslami tarihsel geleneğimiz aracılığıyla mevcut İslami koşullarımıza yerli Müslüman dönüşümünün bir ürünüdür.” (Wedud, 2008: 113).

Tarihin yorumlanması diyalektiği, feminist tartışmaların esasıdır. Kur’an’ın açıklamaları devrimci ve cinsiyet eşitliği mesajının ispatı olarak yorumlanmış diğer yandan ise İslam öncesi toplumların içinden geçtiği bir süreç olarak görülmüştür. Bu çok temel Anlayış olmadan her şey bağlamından kopar ve anlaşılamaz (Rodano, 2020: 11-13).

Gelecek modern yorumcular için feminist tefsir ayrıca önem taşımaktadır (Rodano, 2022:6-7). Genellikle cinsiyete dayalı olarak adlandırılan Kur’an dilinin derinlemesine bir analizi.ve tefsir için yeni bir yön olarak bağlamsal yorumlama (Rodano. 2014: 19). Geliştirdiği hermenötik model, gelecek modernist yorumcular için plan olacaktır (Rodano, 2022 :6-7). Kendisi de modernist görüşlerden esinlenmiş

anlayıştır. Modernizmin toplumsal cinsiyet duyarlılığına odaklanmış bir uzantısı gibidir. Modernist hareket feminist tefsire adeta bir ivme kazandırmıştır. (Rodano, 2022:17).

Bir diğer yönüyle anlama problemi Müslümanlar için, günümüzün hızla gelişen dünyasını oluşturan teknolojik yeniliklere dayanan modern zamanı anlamak olmalı. Onu anlamak, ona kendi idraklerimiz ölçüsünde mukabelede bulunmak Müslüman olarak da on yapabileceğimiz katkılar neler olabilir diye harekete geçmek... (Çiftçi, 2016: 85). Tam da kadın konusunda gelenekten farklı olarak yeni çözümler üretmeliyiz. Aksi takdirde din adına kendimize yazık edeceğiz Ali İmaran, 117’de belirtildiği gibi.

İslam’ın canlılığını koruyabilmenin tek yolu onu modernitenin ürünleri olan verilerle, zira modern insan başka türlüünü kabul etmeyecektir, dinlemeyecektir hatta. “Zor da olsa İslam’ın dünya görüşünü yeni nesillere verebilmenin tek yoludur. Bugünün kafasına İslam’ın bugün de alternatif olabileceğini anlatma çabası içerisinde olmalıyız. İşte tam olarak kadınlarla da ilgili alternatif veriler üretmeliyiz (Çiftçi, 2016: 85). Şahitlik konusunda kadın mesela... daha birçok durumu günümüz şartlarında yorumladığımızda gerçekten de alternatif olacaktır Müslüman kadınlar ve diğer kadınlar topyekûn insanlık için.

Bu anlamda hem feminist Müslüman kadınlara hem de hepimize örnek olabilecek Fazlur Rahman’ın modernizminde Adil Çiftçi Hocamızın ifadeleriyle de dikkatleri çekmek yerinde olacaktır (Çiftçi.2016: 85).

Birkaç manada moderndir; bu fikirler akli bir bütünlük içerisinde çapraz atıflarla birbirleriyle bağlantılıdır ve bu modern bir bakış açısı olarak bilinir. Moderndir, çünkü bilimsel bir çabayla ortaya konuldukları söylenmektedir. Yani, “geçmişte hakikaten ne oldu” sorusunun başka bir versiyonu olan “Kitap bize gerçekte ne söylüyor” sorusuna nesnel cevaplar aranmak neticesinde formüle edildikleri iddia edilmektedir. Moderndir, çünkü İslam’ın ana konularının böyle anlaşılması için gerekli olan düşünsel aletler ve teknikler, bunları bir bütün haline getirebilecek “felsefi uyanıklık” gelenekte tarihsel olarak mümkün değildi. Mümkün olmamıştır da. Moderndir çünkü moderniteye bir mukabele olarak serdedilmektedir. (Çiftçi, 2016: 85)

Kur’an’ın bugünkü şartlara cevabı ne olacaktır? Zamanımızın acil çözümlere ihtiyacı var tıpkı Kur’an’ın cevap olarak gönderildiği zamandaki gibi. (Çiftçi, 2016: 87). Müslümanın Allah’a karşı kendine karşı ve tüm insanlığa karşı görevidir, ahlaki bir toplum oluşturma görevi (Çiftçi, 2015: 64; 2016: 85). Hukuk yeniden formüle edilir, iktisadi ve sosyal yapı yeniden inşa edilir (Çiftçi, 2019: 13; 2016: 86).

Ne İslam ne de modernlik durağan olabilecek projeler değildir. Her ikisi de insanın yorum ve eylemleri ile sürekli şekillenen, devam eden süreçlerdir. İslam'ın modernlikle uyuşabilir olup olmadığı sorusundan ziyade, İslam'la modernliğin nasıl bir etkileşim içerisinde oldukları, birbirlerini nasıl dönüştükleri olmalıdır (Göle, 2021: 155). Daha çok kendileri aracılığıyla modernliğin sadece kabul edildiği ya da reddedildiği biçimler yerine, Batı-dışı toplumlardaki yeni dinsel ve toplumsal pratikler aracılığıyla modernliğin eleştirel ve yaratıcı bir şekilde yeniden sahiplenildiği biçimleri üzerinde durulmalıdır (Göle, 2021: 154). Günümüzün İslamcı hareketleri hem dinsel tutuculuğa karşı bir direniş oluşturmakta hem de modernliğin bir eleştirisini sunmaktadır. “İslami zihinsel stratejileri” modernite eğilimli olduklarını belirtmek gerekir. Din modern hayatta karşılaşılan problemlere göre benimsenmekte ve yeni yorumlarla dile getirilmektedir göle, 2021: 155). Göle, kadınların aracılığı, kendi üzerine düşünme, bireyselleşme, medya, piyasa güçleri ve kamusal mekanlar İslam ve modernite arasındaki karşılıklı alışverişi destekleyen dönüştürücü güçlerdir. Göle, modernliğin İslami deneyimlerinin tasvirlerini sadece tüketim kalıplarına ya da piyasa güçlerine uyum sağlamak olarak değil de kendi üzerinde düşünen ve bireysel olarak yaşanmış deneyimlere (Elbernis) olarak ele aldığını belirtir (Göle, 2021: 156). Ona göre çağdaş İslamcı hareketler Aydınlanma geleneğini ve endüstriyel değerleri eleştirmeleriyle, Batı'nın yeni sosyal hareketlerine benzemektedirler göle, 153, 2021: 153).

Batı kaynaklı bazı fikirler ve davranışlar İslami temelleri bulunduğunda neden kabul edilmesin içeriği hiçbir zaman aynı olmasa da demokrasi mesela (Çiftçi, 2016: 87). Benzer şekilde kadın haklarının savunulması feminizm. Müslümanın demokrasiyi reddetmesi mümkün olamayacaktır işlerin karşılıklı danışma, tartışma ve meşveret yoluyla halledilmesi için katılımcılığın gerektiği. Asma Barlas'ın şu sözü çok manidardır. Ben feminizmle ilgili kitapları okuyarak feminist olmadım bilakis Kur'an'ı okuyarak feminist oldum, demesi.

Günümüzün anlam “sorunu esasında anlam kazandırmaya çalışırız hayatlarımıza (Çiftçi, 2016: 96). Bütün karışıklıklarına rağmen. Kur'an'ı anlama çabamız da bu yüzdendir bu yüzdendir günümüzü anlama çabası, diğerini anlama çabası. Biraz da kendimizi anlama çabasıdır, değil mi ki diğerini tanıdıkça kendimizi tanırız.

Bilgi kaynaklarımız ve bilgimiz arttıkça hayata başka gözlüklerle bakarız. Ve her şeye rağmen yaşadığımız bütün olumsuzluklar karşısında kimliklerimizi korumaya ve kendimiz olmaya çalışırız (Çiftçi, 2016: 88). Ve bütün değişmelere rağmen kendimizde kendimizi teşhis ederiz 2016, Çiftçi: 84). Din vasıtasıyla insanı kendisinden kurtarmak (Çiftçi, 2016: 79).

Çalışmamızın birinci bölümü boyunca gerek feminizm gerekse İslamcı feminizmle alakalı etraflıca fikir verecek bilgiler sunduğumuz kanaatindeyiz. İkinci bölümde ise Müslüman feminist kadınların çalışmalarını bir tipoloji olarak oluşturabilmek için; Tuksal, Ahmed ve Wedud'un incelemeleri yapılmaktadır. Sorunun ifadesi ve sundukları çözümler açısından katkıları ve aslında aynı zamanda bilimsel katkıları gerek Sosyolojiye gerek Din Sosyolojisine ve diğer din bilimlerine katkıları çok değerli olan çalışmalardır. Kullandıkları yöntem “hermenötik” yöntemin geliştirilmesinde katkıları, kadın bakış açısının Kur'an'a yansıtılmasıyla ilgili sonraki nesiller için de çığır açıcı niteliktedir.

İKİNCİ BÖLÜM

FEMİNİST MÜSLÜMAN KADINLARIN ÇALIŞMALARININ SOSYOLOJİK AÇIDAN İNCELENMESİ

Ataerkil zihniyetin hadis rivayetlerindeki izdüşümlerini yaptığı çözümlemelerle gün yüzüne çıkardığı çalışmasıyla Tuksal, tarihteki akışın nerde Müslüman kadın için sorunu girift hale getirdiğine dair incelemeleriyle Ahmed ve kadın aleyhine kullanılan ayetleri yeniden yorumlayan Wedud'un çalışmaları ikinci bölümün başlıkları altında toplandı.

2.1. HİDAYET ŞEFKATLİ TUKSAL'IN ÇÖZÜMLEMELERİ

Kadınlarla ilgili olumsuz yargılarla dolu hadis rivayetlerini öncelikle yaratılışla ilgili olanlardan başlar çözümlemelerine. Zira bu kabul kadınlar adına başka olumsuz yargıların da oluşmasına sebep olmaktadır. Kadın Adem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı kabul edildiğinde, onun eğriliği; ahlaki bozukluğu da ima edecek şekilde dillendirilmiş olmakta. Tuksal, Hadis rivayetlerini ve şerhlerini farklı varyantlardan inceleyerek, kadının katılımcılığının dinde dolayısıyla sosyal ve siyasal alanda Peygamberden sonraki dönemlerde nasıl engellendiğini de gözler önüne serer.

2.1.1. İlk Yaratılış ve Eğrilik Söylemi

Tuksal'ın çalışmasını incelemeye devam ettikçe hadis rivayetlerini Kur'an metnin ayetlerinin bütünlüğü ve Peygamberimizin yaşantısı çerçevesinde ve tarihsel verileri de kullanarak taşıdıkları ataerkil kodların çözüldüğünü görmekteyiz. Diğer Müslüman feminist kadınlar gibi kullandığı yöntem metin analizi yöntemidir. Aynı şekilde hadislerin söylendiği bağlamın önemine dikkat çeker. Ne zaman söylendi, kime söylendi ve niçin söylendi? Günümüze gelindiğinde farklı toplumsal şartlardaki karşılıkları neler olabilir? Hadisin nihai hedefi neydi? Aynı hedefi gözeterek bugün bizler nasıl hareket etmeliyiz?

Dini otorite sahibi olmak, otoriteyi ve hâkimiyeti meşrulaştırmak, ideolojiler

ve değer yargılar oluşturmak için ataerkil zihniyetin en çok sızdığı alanlardan biri Hadis olmuştur... (Tuksal, 2018:76-77; Rahman,2018: 53).

Tuksal, kadına karşı söylemin başladığı silsilenin ilk halkasının yaratılışa dair rivayetler olduğunu belirtir. Tuksal, hadis rivayetlerinden de önce kutsal metinlere Tevrat ve Kur'an'a gider. Kutsal metinlerde kadının ilk insanın yaratılışından ayrı tutulduğu ile ilgili bir anlayış vardır. Ona göre Kur'an, ilk insanın yaratılışından bahsederken neden kadını ayrı tutsun? sorusunun cevabı verilmelidir. Kur'an insan tek nefisten yaratıldı derken anlaşılan hâkim yorum erkek olmuştur (Tuksal, 2018:76-77).

Tuksal, zihinlerde böyle bir ön kabul olduğunu ve böylece kadının genel insan yaratılışının dışında tutulduğunu belirtir (Tuksal, 2018:77). Benzer anlayışların Hristiyanlıkta da olduğunu anlatırken Beauvoir "... ne farklı bir maddeden yapılmıştır o, ne de Adem'in yaratıldığı çamurdan. İlk erkeğin kaburga kemiğinden çekilip çıkarılmıştır." İfadelerini kullanır (Beauvoir, 2021: 179). Ona göre bütün yaratılış efsaneleri erkekler için şu gerçeği dile getirir; kadın hiçbir zaman özsel olana dönüşemeyecek (Beauvoir, 2021: 178). "... avamda cari peygamber efsanelerinde ... "ifadeleriyle Schimmel de bir diğer şekilde, aslında yaratılışa ilgili halk arasındaki inançların kaynağına işaret eder (Schimmel, 2011: 26). Beauvoir İkinci Cinsiyet kitabının birinci cildinin efsaneler kesimi birinci bölümünde erkeğin, kendine kendisi olmayan bir gerçeklik aracılığıyla kavuştuğunu dolayısıyla hiçbir zaman doygunluk ve dinginlik olmadığını belirtir. Eksilik ve devinimdir, mücadeledir. Erkek karşısında doğayı bulur; ona tutunur, onu mülk edinmeye çalışır. Doğa ona yetmeyecektir maalesef. O zaman iki seçeneği olur önünde ya kendini sat soyut bir varlık olarak gerçekleştirir; doğa ise engel olmaya ve yabancı olmaya devam eder. Tam tersine erkeğin arzusuna "edilgen" bir biçimde boyun eğer ve onun kendisini özümsemesine izin verir. Erkek ancak tüketerek, yıkarak mülk edinebilir Beauvoir'ın anlatımlarında. Bir taşa dokunurken, bir yemişi sindirirken hep yalnızdır. Aynı şekilde kadın da erkeğin kendisine ulaşmasının bir aracıdır. Başkadır. Erkek için gerekli olan başka. Kendisine ancak "kendisi olmayan" bu gerçeklik aracılığıyla ulaşır... başka ancak kendisine de mevcudiyeti mevcutsa mevcudiyeti vardır. Gerçek başkalık erkek için onunkinden ayrı ama kendisiyle özdeş bir bilincin başkalığıdır. Bütün insanları içkinlikten çekip çıkaran, onların kendi varlıklarının hakikatini

tamamlamasına, kendilerini aşkınlık, neşeye doğru kaçış, tasarı olarak gerçekleştirmesine izin vere, başka insanların varoluşudur. Ama onun özgürlüğünü doğrulayan bu yabancı özgürlük, aynı zamanda onunla çatışmaya girecektir. Beauvoir, bunu talihsiz bilincin trajedisi diye açıklar. Öyle ki her bilinç kendini tek başına egemen özne olarak ortaya koymak ister (Beauvoir, 2021: 177).

Her bilinç başkasını köleleştirerek kendini tamamlamaya çalışır. Köle ise emeği ve korkusu içinde “özel” olan olarak görür ve diyalektik bir tersine dönmeden bahseder Beauvoir, öyle ki başta “özel” olarak görülmeyen artık efendi durumundadır. Beauvoir’a ancak her birey kendisini başkasında özgürce tanıdığına, karşılıklı bir devinim içinde hem kendini hem de başkayı aynı anda nesne ve özne koymasıyla başlayabilir. Ancak özgürlüklerin tanınmasını somut olarak gerçekleştiren dostluk ve cömertlik, kolay elde edilen erdemler değildir, der Beauvoir. Bu erdemler insanın ulaşabileceği en yüksek noktadır. İnsan kendi hakikatini ancak böyle bulabilecektir (Beauvoir, 2021:178).

Hakikat durmaksızın yeniden başlayan ve iptal edilen bir mücadelenin hakikatidir. “Başka bir dille ifade edecek olursak, sahici bir ahlaki tutuma ancak varoluşunu üstlenmek üzere varlık olmaktan vazgeçtiğinde ulaştığını da söyleyebiliriz. Bu yön değiştirmeye (konversiyon) aynı zamanda her tür mülkten vazgeçer, çünkü mülk sahibi olmak varlığı aramanın bir biçimidir, ama gerçek bilgiye onu ulaştıran bu yön değiştirme hiçbir zaman tamamlanmaz. Onu durmaksızın yeniden gerçekleştirmek gerekir, daimî bir gerilim talep eder. O kadar ki yalnızlık içinde kendini tamamlayamayan insan, kendi benzerleriyle ilişkilerinde sürekli olarak tehlikededir. Yaşamı, başarıyla sonuçlanacağı hiçbir zaman güvence altında olmayan zorlu bir iştir (Beauvoir, 2021: 178).

Erkek tehlikeyi sevmez ve çelişkili bir biçimde yaşamı ve dinginliği, varoluşu ve varlığı aynı anda ister. Huzursuzluk içindeyken huzuru ve de bilincin varacağı yoğun doyumluğu düşler. Ve işte bu düşün cisime dönüşmüş hali tam da kadındır. Adı erkeğe yabancı olan doğa ile onula özdeş olan kendi benzeri arasındaki “istenen” aracıdır. “Kadın, erkeğin karşısına ne doğanın düşmanca sessizliğine de karşılıklı birbirini tanımanın katı gerçekliğini çıkarır; çok özel bir ayrıcalık sayesinde o hem bilinçtir hem de onu tenine sahip olmak mümkün gibi görünmektedir.” Artık kadını sayesinde “özgürlüklerin karşılıklılığından” kaynaklanan amansız efendi-köle

diyalektiğinden kaçmanın bir yolu oluşmuştur (Beauvoir, 2021: 178).

İlk anne-babanın yaratılışı hakkındaki tartışmalardan, mitlerden ve fikirlerden, kadın ve erkeklere ilişkin tutumlar üzerinde kalıcı etkileri olan ciddi çıkarımlar yapılmıştır (Wedud, 1999: 16). O topraktan yaratılan ilk insan değildir (Tuksal, 2018:75). Halbuki, Rum Suresi, 20-21. Ayetlerinde geçen nefis kavramı, insan özü anlamında kullanılmıştır. Bu öz dişi de olabilir erkek de olabilir (Tuksal, 2018: 77). Bu nedenle Tuksal, kadının yaratılışını ilk insanın yaratışından ayrı tutan, ilk yaratılan varlığın erkek olduğunu ve daha sonra kadının yaratıldığını ileri süren anlayışın doğru olmadığını savunur. Çok benzer yorumları Beauvoir kadının yaratılışıyla ilgili Tekvin efsanesine atıfta bulunurken yapar. Ataerkil zihniyetin “kadının hiçbir zaman özsel olana dönüşmeyecek bir özsel olmayan anlayışını”, “karşılıklıktan” yoksun mutlak olmayan Başka olarak görünmesini... (Beauvoir, 2021: 178-179). İşte bu zihniyet aynı zihniyettir, Tuksal’ın da anlatmaya çalıştığı, Havva erkekle aynı anda şekillendirilmemiştir. .. Doğuşu bile “özerk” değildir, tanrı kadını kendisi için, “kendiliğinden” yaratmamış; karşılığında da onun tarafından “dolaysız” bir şekilde tapınılmayı istememiştir kadından. Erkek için yaratmıştır onu. Ademi eğlendirmesi için yalnızlığından kurtarmak için. Ona, Ademe kadını vermiştir. “Hiçbir erkek kadın olmaya rıza göstermeyecek ama hepsi kadınların var olmasını ister “der Beauvoir, erkekler kadını yarattığı için şükrederler daha doğrusu kadın kendilerine verildiği için. Öyle ki “kibirli bir saflıkla” erkek kendisini bu dünyadaki varlığının zorunlu bir olgu ve bir hak olduğunu iddia eder aslında kadınıki ise öylesine bir rastlantısalıdır (Beauvoir, 2021: 179).

Geleneksel din anlayışında da ilk yaratılanın erkek olduğu daha sonra kadının yaratıldığı yargısını, Hadis rivayetlerini ve yorumlarını inceleyerek eleştirir. Tuksal; Neden erkek, neden Âdem? Ve neden kadın onun bedeninin bir parçası olmalıydı? Sorularını sorar Tuksal hadis rivayetlerine ve yorumlarına sinmiş aynı yargılar. Kur’an’dan hareketle bu sorunun cevabını şöyle verir: Kur’an’dan böyle bir sonuç çıkarılamazdı. Ama Tevrat’ta kadının yaratılışı böyledir. Çünkü Tevrat’a göre kadın, tam insan olan adamdan, onun kaburga kemiğinden yaratılmıştır (Tuksal, 2018: 75; Stowasser, 1994: 18). Ona göre kadın kaburga kemiğinden yaratıldığı kabul edildiğinde beraberinde başka kabulleri de getirecektir (Tuksal, 2018: 80). İnsanlığın ilkel trajedisinde, suçluluğu kaydedildikten sonra, Havva öyküsünün temel akışı sabit

kaldı. Kadının daha düşük ahlaki, zihinsel ve fiziksel doğasının kutsal metinlere dayalı bir kanıtı olarak hizmet etti ve fikirbirliğiyle bu öğretiyi bir inanç doktrini haline geldi (Stowasser, 1994: 34). Kadın iradesi, inat ve baştan çıkarıcılığıyla olumsuzken, erkek iradesi güç ve kararlılığa dayalı erkek iradesi ise olumludur. Kadının erkek üzerindeki gücü erkeğin cinsel istek ve alışkanlıklarından ve zayıflığından kaynaklanır (Stowasser, 1994: 35).

Tuksal, kadına dair söylemlerden “eğrilik” söyleminin Tevrat’taki bu anlatıdan ortaya çıktığını belirtir (Tuksal, 2018: 79). Tuksal, İslam’dan ve Kur’an’dan böyle bir sonuç çıkarılamazken nasıl oldu da İslam kültürü ve din anlayışları Tevrat’ta geçen bu hikâyeyi yorumlarına aktarabiliyorlardı? Toplumun sahip olduğu yargılar, kadının değersiz olduğu, ikincil olduğu erkeğin yüceltildiği ataerkil kodlara sahiptir (Tuksal, 2018: 78). Onan göre. Kur’an son kitap olmasına ve diğerlerini tahsis etmesine rağmen bu tür yorumlar Yahudi bakış açısını yansıtıyordu. Ancak kadınla ilgili din anlayışımız Tevrat’tan geriye kalan bir anlayışa sahipti ve Yahudi anlayış bir anlamda ataerkil anlayış demektir (Tuksal, 2018: 37; Stowasser, 1994: 23-24).

Tuksal çalışmasında yaygın kabul gören, muteber hadis kaynaklarını kullanır. Bu hadis kaynakları hicri IV. Asrın ilk yarısına kadar düzenlenmiş eserlerdir. Tuksal için, bu kaynaklar genel anlamda hadis literatürüne göre sahih şartları taşıyor olmalarından ziyade yaygın kabul görmeleri açısından önem taşımaktadır. Hadis kaynakları oluşturulurken metin kriterine dayanan bir usul kullanılmıştır (Tuksal, 2018: 34). Ona göre söz konusu rivayetler sahih statüsünde olsa da olmasa da yaygın kanaatleri oluşturmaları ve kadın aleyhtarı yargılara sahip olmaları dolayısıyla dikkate şayandırılar. Böylece o kadın aleyhine olan rivayetlerde ataerkil zihniyetin izlerini sürer (Tuksal, 2018: 30). Kadın aleyhtarı rivayetlerden kastettiği aynı zamanda hadis şerhleridir. Ataerkil zihniyeti tespit ettiği hadis rivayetlerini bunlardan aldığı yorumlarla dile getirir. Seçtiği kaynaklar hem sahabe hem tabiin hem de sonraki dönemlerin anlayışlarını yansıtacak derecede geniş bağlama sahip eserlerdir (Tuksal, 2018: 30).

Tuksal, kaburga kemiğinin eğriliği ile kadının eğriliği arasında bağ kuran rivayetler üzerinde durur. Aslında bunlar, kadını eğri gösteren rivayetlerdir (Tuksal, 2018: 80). Bu rivayetler, kadının kırılabilir, eğri, düzeltilemez ve bozuk tabiatlı

olduğuna dair ithamlarla doludur (Tuksal, 2018: 80) Kadına karşı gösterilmesi gereken tahammül ise bir sevgi ya da hoşgörüden kaynaklanmamaktadır. Kadının tabiatını eksik, kusurlu ve tahammül edilmesi gereken bir varlık olarak gösteren ataerkil kodların bir göstergesi olan tahammülden dolayıdır. (Tuksal, 2018: 79). Tuksal’a göre kadının halifelik görevini hiç dikkate almayan bu anlayış, aslında hem kadına hem de Kur’an’a yapılan bir haksızlıktır. Kadının Hz. Adem’in bedeninin bir parçasından yaratıldığına dair Tevrat’tan etkilenen yorumların aksine Rum suresinin 20-21. Ayetleri doğru bir okumada hiç de öyle anlaşılmayacaktır. Merağı’nin, ulemanın çoğunun bu konuda tek bir nefisten Adem’in kastedildiğine dair görüşleri, onları baştan beri “Ademi insanlığın babası” görüşünü benimsemiş olmalarındandır, yoksa ayetin metninden çıkarttıkları bir anlam değildir, şeklindeki sözlerine atıfta bulunur (Tuksal, 2018: 77).

Kadın öncelikle bir grup rivayette kaburga kemiğinden yaratılmış olduğu tezi öne sürülür. İkinci olarak da bir başka grup rivayette, kaburga kemiği gibi eğri, bozuk tabiatlı olduğu savunulur (Tuksal, 2018: 79). Tuksal, erkeklere hitaben kadınlara karşı davranışlarını sorgulama ve yeniden düzenleme anlamında bir sorumluluk yüklenmiş olmasına rağmen insan olmasından dolayı kadına hak ettiği sevgiyi veren bir muamele anlayışından ziyade “adeta hor gören bir hoşgörü ve tahammül anlayışına” dayandırıldığını söyler (Tuksal, 2018: 84).

İbn Hacer’in Fethu’l-bari’deki “Fıkıhçılardan bazılarının nispet edildiğine göre, bu tür haberlerin manası, kadının eğri asıldan yaratıldığı şeklindedir. Bu yorum, kadını kaburga kemiğine benzeten hadise muhalif değildir; aksine bununla benzetme nüktesi ifade edilmiş olur. Kadın, asıl itibarıyla kaburga kemiğinden meydana gelişinden dolayı, eğri olarak mesellendirilmiş olur.” şeklindeki ifadeleriyle can alıcı noktayı dile getirir (Tuksal, 2018: 84). Tuksal’a göre asıl eğrilik ahlaki sorun alanıdır. Söz konusu eğrilik kaburga kemiği için herhangi bir ahlaki sorun içermese de doğal bir durumun gereği olarak. Ancak kadın söz konusu olduğunda vurgulanmak istenen aslında huyları sorunlu hatta etik değerleri açısından kusurlu olanın varlığına yapılan imadır... (Tuksal, 2018: 84-85; Stowasser, 1994: 28).

Kadının bu sorunlu fitratı aslında onu kulluk yarışında hükmen mağlup duruma düşürmesine rağmen, bunun gerekçeleri konusunda ise hiçbir ipucuna rastlanmamaktadır. Üstelik söz konusu rivayetler ve yorumlardaki “eğrilik”

istifhamı, kadınla ilgili, özel yaşantısı ya da Allah' karşı sorumlulukları itibariyle barındırdığı anlamı ve aslında sebebiyet verdiği zorlukları hiç ele alınmamıştır (Tuksal, 2018: 85). İşte tam da ataerkil zihniyetin öngördüğü gibi; kadınlar için sorunlu bir alan yaratılmaktadır. Tuksal'a göre eğrilik söyleminde geçen rivayetler kadınlardan çok erkeklerin dünyasında anlamlıdır. Öyle ki kadınların sorunlu ve ayrıca düzelme umudu da vadetmeyen yapılarından dolayı erkeklere hayırlı davranışı tavsiyeyi içerir. Aslında Tuksal'a göre bu gerçekçi ve iyi bir öneri olabilir neden olmasın ki, her insan yapısında "çok zor olan özellikler, huylar bulunabilir." (Tuksal, 2018: 85). Oysa kadın adına erkeğe yapılan bu uyarılar Tuksal'a göre sadece kadın için değil, her insan için söz konusu olabilecek özelliklerdir. Halbuki bu durumu "Rivayetlerdeki şekliyle bu eğriliğin sadece kadın için söz konusu edilmesi, erkeğin bu kusurlardan beri olduğu gibi bir izlenime yol açmakta; böylece kadını, insan soyunun erkeğe nazaran daha kusurlu bir türü konumuna indirgemektedir." Şeklinde yorumlar (Tuksal, 2018: 86; Stowasser, 1994: 28).

Kur'an verilerine göre, kadın insan ile normal insan kıstaslarını ortaya koyan ayetlere bakıldığında, Şems Suresi 1-10. Ve Tin Suresi 1-6. Ayetleri, insan türünün tüm bireylerinin hem iyilik hem de kötülük yapabilme potansiyeline sahip olduklarını ayrıca en uç noktalara kadar da gidebilme ihtimalinin açık olduğu görülecektir. İyi olma ya da kötü olma gibi bir özelliğin cinslere göre ne bir farklı dağılımı ne de baskınlık dereceleri gibi bir hususun dile getirilmediğini sadece iman ve amel kriterinin olumlu etkisinin vurgulandığı görülmektedir (Tuksal, 2018: 89). Aslında erkek de kadın da denenmek için yaratılmıştır, İnsan Suresi 1-3. Ayetlere bakıldığında. Hatta Tuksal'a göre bu, Kur'an'ın temel Tezidir. Öyleyse insanın kadın cinsine yönelik bir çarpıklık varmış gibi dikkatlerin celbedilmemesini bütün insanların aynı statüde görüldüğünün açık göstergelerinden biri saymanın ne pahasına olursa olsun (hadis nasscılığının itibarını sarsmak pahasına da olsa) dürüstlüğü gereği görür ve normal insanın iyi/doğru davranabilme kabiliyetinin yanı sıra kötülük de yapabileceğini belirtir. (Tuksal, 2018: 90). İnsanın bu özelliği, Abese: 17, İsra: 11, Ali İmran: 1, Nisa: 28, Yunus: 36, Rum: 29, Furkan:44, Mutaffifin: 14ve Araf: 59'a bakıldığında görülecektir. (Tuksal, 2018: 90/91).

Çifte standartlı ataerkil zihniyet, kadın olsun erkek olsun, insan olmanın kaçınılmaz yanı zaafı bütünüyle kadın cinsinin hanesine yazmıştır. İşin en ilginç

yanı ise erkek söz konusu olduğunda ise, eğrilik söylemi suskunluğa bürünmektedir. Erkeklerle özgü zaafılardan hiç bahsedilmemesi, illa da bahsedilecekse, bunun işte o zaman insanlık genelinde ele alınması çeşitli yorumlama ve değerlendirmelerle zaaf olarak değerlendirilmemesi gerekir. Bu tutum, kadına karşı çifte standarttır ve ataerkil yapının bir diğer özelliğidir. Örneğin erkeğin karısını kıskanması, adeta cinayeti bile meşru kılacak ilginç ifadelerle Peygamberin sözüymüş gibi aktararak yüceltilmektedir (Tuksal, 2018: 91). “Eğer yabancı bir erkeği karımla birlikte görsem, hiç aman vermeden kılıcımınla onu öldürürüm.” Demesi üzerine Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Sa’d’ın kıskançlığına hayret mi ediyorsunuz? (Halbuki) ben ondan daha kıskancım, Allah benden daha kıskançtır.” (Tuksal, 2018: 91-92). Erkeklerin kıskançlığı daha da ileri gidilerek Allah’ın kıskançlığı ile de idealize edilmiştir. Oysa kadının kıskançlığı eğrilik bağlamında ifade edilmiştir (Tuksal, 2018: 92).

Ve işte hadis ataerkil zihniyetin ideolojisini oluşturmak, hakimiyetini ve değer yargılarını meşrulaştırmak için en çok sızdığı alanlardan biri olmuştur. Daha ilk yaratılış anından başlar bu sızmalar. Kutsal kitabımız insan tek nefisten yaratıldı dediğinde neden hep erkek anlaşılmıştır? Zihinlerde böyle bir kabul vardı Tuksal’a göre. Kur’an ayetlerinde (Rum Suresi: 20-21) geçen nefis kavramı dışı de olabilecekken neden erkek olarak kabul edilmiştir? Öyleyse kadının yaratılışını ilk insanın yaratılışından ayrı tutan ve ilk yaratılanın erkek olduğunu savunan anlayış neden doğru olsun?

Tevrat’tan alınan kadının tam insan olan adamdan yaratıldığı hatta onun kaburga kemiğinden ki o kemik egridir. Bu kabul aynı zamanda beraberinde başka kabuller de getirecekti. Nasıl oluyordu da İslam kültürü ve din anlayışı Tevrat’ta geçen bir hikâyeyi yorumlarına aktarabiliyordu? Son kitap olmasına ve diğerlerini tahsis etmesine rağmen yapılan yorumlar Yahudi bakış açısını yansıtmaktaydı. Ve bizim kadınla ilgili anlayışımız Tevrat’tan geriye kalan bir anlayıştı. Aynı zamanda Yahudi anlayışı da ataerkil anlayıştı işte.

Tuksal hicri IV. Asrın ilk yarısına kadar düzenlenmiş hadis kaynaklarını kullanmıştır çalışmasında. Dikkatleri çektiği nokta ise bu kaynakların sahih şartları taşıyor olmalarından ziyade, yaygın kabul görmüş olmalarıydı. Metin kriteri, diğer Müslüman feminist kadınların çalışmalarında olduğu gibi Tuksal’ın da dayandığı

usuldür. Toplumda yaygın kabul görmüş rivayetler aslında onların sahih olup olmamaları ile ilgili değildi. Kadın aleyhtarı yargılara sahip olmaları dolayısıyla dikkate değerdir izlerini sürdüğü rivayetler. Şerhleri de kasteder yaptığı çalışmasında. Ataerkil kodların tespit edildiği rivayetler şerhlerdeki yorumlarla daha da genişletildiğini gösterecektir. Üstelik seçtiği kaynaklar geniş derecede bağlama sahip eserlerdir. Hem tabiin hem de sonraki dönemlerin anlayışlarını yansıtacak derecededirler.

Kaburga kemiği ile kadının eğriliği arasında kurulan bağ ilginçtir, Tuksal'a göre. Daha doğrusu bu rivayetler kadınla ilgili olumsuz ithamlarla doludur. Kadın tahammül edilmesi gereken bir varlıktır. Sevgi ya da hoş görü kaynaklı olmayan bir tahammüldür kastedilen. Ve bu anlayış hem Kur'an'a hem de kadına yapılan haksızlığın ta kendisidir.

Ataerkil zihniyete göre kadının yaratılışı özgün olmadığı gibi isanığın ilk günahının da sorumlusu olarak görülür. Havvaya atfedilen ihanet suçu onun soyundan bütün kadınlara da atfedilmiştir. Kuranda bu suçu havvanın işlediğine dair hiçbir ifade olmamasına rağmen esas sorumlu olan Ademdir.

2.1.2. Eğrilik Söylemi Bağlamında Havva ve İhanet

Havva'nın ihanet suçunu anlatan rivayetleri modernistler tarafından da eleştirilmiştir. Tevrat'tan alınan geleneğin reddini içeren eleştiriler, kadının tam kişiliği ve ahlaki sorumluluğuna aykırı olduğu yönünde Kur'an metnine dayandırılmaktadır. Yeni toplumsal gerçekler ve modernitelerin yenilenme istekleri; sosyal reformu İslami terimlerle etkileyerek klasik İslam yorumundan çok farklı olarak, ilk kadın kıssasının yeni yorumunda ortaya çıkmıştır.

Tuksal, ilk örneği Havva'ya atfedildiği için eğrilik söylemine dahil edilen 'ihanet' suçunu ve aynı şekilde öyle kabahatli sayılan onun soyuna da ait "bir cins özelliği" halinde belirtilen ifadeleri ele almaktadır. (Tuksal, 2018:92; Stowasser, 1994: 28) Buhari (ö.256/870), Muslim (ö.261/874), Ahmed ibn Hanbel (ö.241/855) gibi hadisçilerin bizzat yer verdiği hıyanet ehadisin hepsi Ebu Hureyre'den (ö.58/677) tevarüs edilmişlerdir. Bütün bunların hepsinden önce de Ebu Hureyre'nin öğrencisi Hemmam İbn Munebbih'in (ö.101/718) Sahifesinde nakledilmiştir. Buhari, sadece Hemmam İbn Munebbih'in tarafından aktarılan hadisi almayı tercih etmişken

Müslim ve Ahmed İbn Hanbel, Ebu Hureyre'nin efendisi Ebu Yunus yoluyla da aktarılanları da almayı tercih etmiştir (Tuksal, 2018: 92). Tuksal, kapsam olarak her iki rivayetin farklı olduğunu belirtir. Yine de öncelikli olarak Ebu Hureyre'nin öğrencisinin rivayetlerini ele alır.

“İsrailoğulları olmasa idi yiyecek bozulmaz, et kokmazdı; Havva olmasa idi, kadınlar kocalarına ihanet etmezlerdi” (Tuksal, 2018: 93). Daha dar kapsamlı olan Ebu Hureyre'nin mevlası Ebu Yunus yoluyla Ebu Hureyre'den rivayet edilen metin ise şöyledir: “Havva olmasaydı hiçbir kadın kocasına ihanet etmezdi” (Tuksal: 93) Bütün bu rivayetlerde ihanet suçu yer almış olmasına rağmen ne ihanetin kapsamı ne de Havva ile nasıl bir ilgisi olduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Buna rağmen ilk kadın Havva yüzünden kadınların kocalarına ihanet ettikleri inancı kabul görmüştür (Tuksal, 2018: 93). Kadına ithaf edilen bu suç ve bu suçlayıcı tavırlar ataerkil kodların yine devrede olduğunu göstermektedir.

Tuksal'a göre İsrailoğulları sebebiyle etin bozulması ve Havva yüzünden kadınların hıyaneti gibi alakasız meselelerin birlikte neden zikredildiği açıklanmamış da olsa aslında Hristiyanlıktaki asli günah anlayışını hatırlatan benzerlikler bulunmaktadır. Ve üstelik şarihler söz konusu benzerlik üzerinde hiç durmazken her birini, diğerinden bağımsız ve de farklı çerçevelerde bulanan yapılarında birlik oluşturacak biçimde yorumlama yoluna gitmişlerdir (Tuksal, 2018: 93). Aslında Tuksal, verdiği örneklerle satır aralarında hep şunu söylemektedir: Ataerkil kabuller ve ataerkil zihniyet bilinçli ya da bilinçsiz bu rivayetlerin aktarılmasında ve yorumlanmasında devrededir. Ataerkil anlayışın bu tür rivayetlerin hadisleşme sürecinde kasıtlı olduğu kadar, zihinlerin erkek egemen yargılarla idrak etme, yorumlama ve manalandırma şeklindeki yapılarının devreye girmiş olma durumunun da etkin rol oynamıştır (Tuksal, 2018: 28).

Rivayet metinlerinde mahiyeti belirlenmemiş olmasına rağmen hadisler yorumlanırken Havva ile kadınların kocalarına ihaneti açısından, suçun niteliği odak noktası haline getirilmiştir (Tuksal, 2018: 94). Buhari şarihlerinden (Tuksal, 2018: 30) el- Ayni'nin yaptığı yorum “Havva'a Ademi o ağaçtan yemeye çağırmıştır.” (Tuksal, 2018: 94) şeklindedir. Havva'a Adem'i yönlendirmiştir”. “... İblis'in kendisine güzel gösterdiğini o da Adem'e güzel göstermiştir...” (Tuksal, 2018: 94).

Havva'ya atfedilen ihanet suçunu daha sonra onun soyundan bütün kadınların

üstlenmiş olacaktır. Oysa bu suçu işlememiştir Havva. Kur'an'da bu yönde bir çıkarımda bulunmak imkânsızdır. Ancak hadisçilerin hepsi bu yöndeki rivayetleri almışlardır kitaplarına. Üstelik bahsi geçen hıyanetin kapsamı, Havva ile ilgisi açıklanmamaktadır. Yine de ilk kadın Havva, kadınların kocalarına ihanet etmelerinin sebebi olarak gösterilmiştir. Dolayısıyla ataerkil kabuller ve ataerkil zihniyet her şekilde devreye girmiştir. Bilinçli ya da bilinçsiz. Kasıtlı olduğu kadar, zihinlerin sahip olduğu yargılar idrak etmede, yorumlarda ve manalandırmada hep devreye girmiş... Etkili olmuştur.

Diğer taraftan hadisler yorumlanırken, mesela Havva'nın ihanetinin mahiyeti rivayetlerde belirtilmediği halde, Havva ile kadınların kocalarına ihanetinde suçun niteliği odak noktası haline getirilmiştir. O ağaçtan yemeye çağıran Havva'dır. Şeytanın ona güzel gösterdiğini o da Adem'e güzel göstermiştir, yorumları yapılmıştır. Yine de Kur'an'a bakıldığında ağaçla ilgili ortaya atılan iddia İblis'e aittir. Kur'an'da Havva ile ilgili herhangi bir suçlama yapılmamıştır. Aslında İblis Adem'i ayartmıştır.

Ancak, Kur'an'da ağaçla ilgili ortaya atılan iddia İblis'e ait bir iddiadır. Buna karşılık Tevrat'ta sembolik kurgu söz konusu edilmediğinde, ciddi bir hayat ağacı, iyiyi-kötüyü bilme ağacı var kabul edilmekte ve insan ölümsüz olmasın diye bu ağaç kendisine yasaklanmıştır (Tuksal, 2018: 98). Aynı tema Tevrat metninde yılan ve kadına özel bir ayartma misyonu yükleyerek geliyorken; Kur'an'da kadın insan adına böyle bir vurgu yapılmamıştır. Tam tersine Kur'an'da kadın adına böyle bir vurgu yapılmamış aslında Kur'an metnine göre İblis'in ayarttığı insan Adem'dir (Tuksal, 2018: 98).

Bu bağlamda, Kuran'a göre daha ataerkil bir manzara sergileyen Tevrat kıssasındaki ayartıcı Havva imajının – Kuran'ın tahsisine rağmen-ataerkil Müslüman dünyanın tasavvur alanında herhangi bir değişikliğe uğramadan aynen varlığını sürdürüyor olması, ancak Tevrat kıssalarındaki kadın anlayışının mevcut kültürel altyapı ile daha çok uyuyor olmasından kaynaklanıyor olabilir. Bu iddiamızı destekleyen pek çok rivayet, hadis literatürümüzde çeşitli kalitede hadisler halinde tedavülde bulunmaktadır. İşin ilginç tarafı, bu rivayetlerin zayıfları ile sahihleri arasında, ravi zincirlerinin kalitesi dışında bir fark bulunmamakta; aynı bakış açısının ürünü olma özelliğini taşımaktadırlar. Daha sonraki bölümlerde ayrıntılı olarak değerlendireceğimiz bu tür rivayetlerden, kadınlar konusundaki İsraili değer yargılarının, Müslüman toplum üzerindeki itibarını bariz bir şekilde ortaya koyan bazı spesifik örnekleri ele alarak, geleneğin vahyi tahrif eden kimi yorumlarına dikkat çekmek

istiyoruz.” Tuksal, 2018:99)

1960'lara gelindiğinde “düşüşün hikayesi” ve özellikle Havva'nın Şeytan'ın aracı olarak oynadığı rolün tüm geleneksel anlatımları eleştirilmeye başlanmıştır (Stowasser, 1994:36). Kur'an metnine dayalı olarak öne sürülen bu eleştiri, Tevrat'tan ilham alan geleneğin reddini içermektedir (Stowasser, 1994: 36). Yüzyıldan bu yana Müslüman modernistler, kadının tam kişiliği ve ahlaki sorumluluğunu dair Kur'an'daki mefhumun altını yeniden çizerken, orta çağa ait dışsal yorumlayıcı “irfan” olarak gördükleri şeyin gerçekliğine ve doktrinsel geçerliliğini inkâr ettiler. Yeni toplumsal gerçekler ve modernistlerin İslam'ı “yenileme” ve güçlendirme arzusu, sosyal reformu İslami terimlerle etkileyerek şimdi örneklerini ilk kadın Kur'an kıssasının modernist tefsirinde kendini göstermektedir (Stowasser, 1994: 28). Klasik İslam yorumunda Hz. Adem'in kıssası kutsal kitap referansından çeşitli şekillerde ayrılır (Stowasser, 1994: 28).

2.1.3. Bayram Namazına Dair Rivayetler Bağlamında Kadın

Bayram namazı rivayetleri Bayram namazı rivayetleri çerçevesinde olaylar ve kavramlar arasındaki bağlantılar takip edildiğinde iki farklı çerçevede olaylar kadınlar adına birbirinden çok farklı durumları ortaya koymaktadır. Bir yanda kadınların siyasal ve toplumsal konumları vurgulanırken diğer yandan ise onlar adına negatif değerler yüklü olduğu görülmektedir. Öyle ki “sadaka” toplumsal bağlamından çok alakasız bir şekilde kadınların cehennem ateşinden korunmasının vesilesi olarak gösterilmektedir. Üstelik bunun nedeni olarak öne sürülen sebepler ise çok daha ilginç bir yaklaşımı dile getir.

Tuksal, her ikisi de bayram namazı törenlerine dair rivayetler ekseninde oluşturulmuş birbirinden farklı iki çerçeve sunar. Bu rivayetlerle kadına dair karşıt söylemlerden “eksiklik” söylemini irdelemektedir. Bu rivayetlerin birinde her şey yolundadır, Müslümanlar kadın erkek genç yaşlı, bayram sevinci içerisinde bir araya toplanmışlardır. Ezan ya da kamet çağrısı olmadan herkes mescitte bulunmaktadır (Tuksal, 2018: 137). Muvatta dışında bütün hadis tasniflerinde Müslüman kadınların ve genç kızların bayram namazına katılımları konusundaki ısrarlı emirleri aktarırlar. Tuksal'a göre bu rivayetler kadınların, Müslüman kadınların, katılımcı konumlarının vurgulanması açısından önemli bir olgudur (Tuksal, 2018: 137; Stowasser, 1994:

133).

Hiz. Peygamber'den gelen talep doğrultusunda ibadet alanına geçip bayram namazına katıldıklarını, adetli kadınlara gelince ibadet alanında safların gerisinde tekbirlere eşlik ettikleri, (Tuksal, 2018: 138) sevinç ve mutluluk içinde bir bayram merasimi yaşadıklarını müşahade ederiz. Maalesef ki Medine'de gerçekleşen tatbikler, genişleyen Müslüman toplumunda benzeri uygulamalardan uzaklaşmıştır (Tuksal, 2018: 138).

Muhammed ibn Sirin'in kız kardeşi Hafsa bint Sirin Şöyle diyor: "Biz genç kızlarımızı bayramlarda namazgaha çıkmaktan menederdik. Basra'ya bir kadın gelip Beni Halife kasrına indi. O kadın, kız kardeşinin ki- ki kocası Peygamber'le birlikte on iki gazvede bulunmuş, kendisi de bizzat altısına iştirak etmiş idi- 'Biz yaralılara ilaç yapar, hastalara bakardık.' Dediğini rivayet ettikten sonra, dedi ki: "Kız kardeşim, Peygamber'e: 'Birimizin cilbabı olmazsa, (namazgaha) çıkmasında bir beis var mı?' diye sormuş. Resulullah: 'Arkadaşı kendi cilbablarından birisini ona giydirsin de hayır meclisinde ve Müslümanların toplantısında hazır bulunsun.' buyurmuştur.' "(Hafsa bint Sirin der ki: Ummu Atiyye buraya geldiğinde, 'Bunu Peygamber'den sen işittin mi?' diye sordum. Dedi ki: 'Ona babam feda olsun, evet! -Ona babam feda olsun demeden Resulullah'ı anmazdı- Resulullah buyurdu ki: Tazelerle (el-'Avâtık), perde ehli hanımlar veya perde ehli bekar kızlar (Zevatu'l-hudur) ve hayızlı kadınlar çıkıp hayır meclislerinde ve müminlerin duasında hazır bulunsunlar. Yalnız hayızlı kadınlar namazgahtan uzakta dursunlar.' Hafsa dedi ki: 'Hayızlılarda mı? diye sordum. UmmuAtiyye cevaben: 'Bunlar Arafat'ta fulanfulan yerlerde hazır bulunmuyorlar mı? dedi.'" (Buhari'den aktaran, Tuksal, 2018: 138-139)

Buhari ise aynı anlayışı desteklemektedir aslında. Zira o da Atiyye rivayetini "Kadınlara Bayram Namazına çıkması" bölümünde zikreder ve hatta aynı rivayetin bir başka varyantını da "Bayramda Giyecek Cilbabı Yoksa?" ve "Hayızlının Namazgahtan Ayrı Durması" gibi bölümlerde tekrar eder. Adeta Müslüman hanımların bayramda namazgaha çıkamamak adına gösterebilecekleri bütün sebepler dışarıda bırakılmaktaki cemaate yer almaları hususunda Peygamberin arzusu ve özendirmesi kendisini göstermektedir. Peygamberin gösterdiği tutumun yorumlanması ve gelişen yaşam şartlarına uydurulması noktasında ayrılıklar baş göstermiş, İslam coğrafyası genişledikçe bazı değişiklikler geçirmiştir. Yaşanan değişim ve dönüşümlerin neticesinde ise ilim ehli arasında bu hadise göre kadınlara bayramlara çıkma izni verirken bazıları da olumsuz görüş bildirmişlerdir (Tuksal, 2018: 138-139).

Tuksal, İbn Hacer'den aktardığı rivayetle genç kızları namazgaha çıkmaktan alıkoyma hadisesinin, hicri birinci yüzyıldan itibaren oluşan bozulmalar neticesinde

olabileceğini, yine de sahabenin bunu dikkate almayarak, Hz. Peygamber zamanındaki gibi devam etmek yönünde hareket ettiğini ileri sürer (Tuksal, 2018: 139).

Abdullah İbn el-Mubarek'ten şöyle dediği rivayet edildi: “Bugün, kadınların bayramlara çıkmasını kerih görüyorum. Eğer kadın çıkmakta ısrar ederse, kocası ona eski elbiseleriyle ve süslenmeden gitmesi şartıyla izin verebilir. Eğer (bu şarta uymadan) çıkmakta ısrar ederse, kocasının onu menetme hakkı vardır.” (Tuksal, 2018: 140) Tuksal, Hz. Aişe'den de bir rivayet aktarır: “Eğer Hz. Peygamber(s.a.v.) (şimdilerde) kadınların neler ihdas ettiklerini görmüş olsaydı, Beni İsrail kadınlarının mescitlerden menedilmesi gibi, kadınları mescitlerden menederdi.” (Tuksal, 2018: 140) Tartışmaların daha Hz. Aişe (ö.58/677) zamanında başlamış olması Tuksal'a göre sonraki dönemlerde ise fitne söyleminin etkisi ile olağanüstü hâl uygulamalarının geçerlilik kazanılmasıyla kadınların hem normal zamanlarda hem de bayramlarda mescitlerden uzak tutulmalarına yol açmıştır (Tuksal, 2018: 140).

Et-Tecridu's-sarih adlı eserinde ez-Zebidi bayramla ilgili bölümünde kadınların (ve çocukların) bayram namazına katılmaları ile ilgili hiçbir haber aktarmaz. Oysa Peygamber'in birkaç hurma yemeden bayram namazına çıkmadığı haberine varıncaya kadar birçok tali derecede önemli olan haberi aktarmıştır (Tuksal, 2018: 142-143).

Bu durumda, belki “artık bu tür bir adetin ortadan kalkmış olduğu” gerekçesi ile böyle davranılmış olduğu düşünülebilirse de kadınların bayramlara çıkma ihtimalini gündeme getirebilecek herhangi bir tartışmaya kapı açmayı baştan önleme tavrı da söz konusu olabilir. Bu da kökleşmiş ataerkil tutuculuğun yanı sıra fitne/fesat söyleminin etkisi altında, meşru hakları yok edici bir tutumun ne denli yaygınlaştığını göstermesi bakımından önem taşımaktadır. (Tuksal, 2018: 143)

Peygamberin uygulaması değiştirildiği gibi kadınların bayram namazına katılmalarının her türlü ihtimali ortadan kaldırılmış, kaynaklar da adeta suskunluğa bürünmüştür.

Yine de rivayetler, olaylar ve kavramlar arasındaki bağlantılar gözetilerek oluşturulan ilk çerçeveden çok daha farklı bir çerçeve söz konusudur. Bu çerçevede olaylar kadınlar adına çok farklı bir söylemle ifade edilmektedir (Tuksal, 2018: 152).

İlk çerçevede namazın ardından peygamber kadınlar safına geçer ve onlarla konuşur. Bu aynı zamanda kadınların siyasal ve toplumsal konumlarının

vurgulanması açısından da önem arz etmektedir (Tuksal, 2018: 146; Stowasser, 1994: 132). Peygamber Muntehine Suresi 12. Ayetini okur. Zira bu ayetle kadınların da tıpkı erkekler gibi dini ahlaki ve siyasi sorumluluğa sahip bir konumda oldukları kabul edilmiştir (Tuksal, 2018:146-147-148). Peygamber, o günkü İslam toplumunda ihtiyaç sahiplerine verilmek üzere cemaatten sadaka vermeleri konusunda talepte bulunmuştur. Henüz yeni olan İslam devletinin düzenli bir geliri olmadığı düşünüldüğünde bu gayet normal karşılanabilir (Tuksal, 2018: 148-149). Hz. Muhammed daha ilk zamanlarda, Müslümanlar henüz teşkilatlanmış bir camia iken mü'min sadık arkadaşlarını sadaka vermeye ve (fi sebilillah) Allah yolunda mallarından bir kısmını bilhassa daha henüz pek istikrar kesetmemiş kimseler lehine harcamaya teşvik ediyordu (Hamidullah, 1969: 215). Kur'an'ın hicretten evvel nazil olmuş bazı ayetlerinde, (kelime manasıyla: artma, temizlenme, saflaştırma; buna göre, her iki mana birden hem artma hem de saflaştırma olmak üzere) “zekat” ve (kelime manasıyla: iyilik, gerçeklik; gerçek ve doğru inanca şahadet etmek üzere iyilikte bulunmak) “tasadduk” ıstılahları başlangıç devrinde, bir İslam devletinin henüz mevcut olmadığı zamanlarda (alelade manasıyla) sadaka kelimesinin fiiliyatta sahip olabildiği manayı ifade etmek için kullanılmışlardır (Hamidullah, 1969: 215) .

Tuksal, Hz. Peygamber'in bayram hutbesi esansındaki sadaka emrinin Ebu Sa'id el-Hudri haberinin Müslüm varyantını aktarır:

“... Eğer (bir yerlere) birilerini gönderme konusunda bir ihtiyaç varsa, bunu insanlara bildirirdi. Veya bunun dışında herhangi bir ihtiyaç varsa, bunu insanlara bildirirdi. Ve şöyle derdi: “Sadaka verin! Sadaka verin! Sadaka verin!” En çok sadaka verenler, kadınlar olurdu. Sonra Peygamber (oradan) ayrılırdı...” (Tuksal, 2018: 148-149)

Tuksal, aynı haberin Nesa'i varyantını da aktarır:

“...Eğer ihtiyaç varsa, birini göndermek istiyorsa, insanlara bunu bildirirdi. (Bu sebeple) üç kere “Sadaka verin!” buyurdu. En çok sadaka verenler, kadınlardı. (Tuksal, 2018: 149)

Yine İbn Abbas'tan Ata'nın aktardığı kadınların yüzüklerini ve küpelerini attıkları bir başka rivayet de vardır (Tuksal, 2018: 149).

Ancak işin rengi birdenbire değişmektedir. Çünkü aynı bağlamda çok farklı söylemde kadınlar adına negatif değerler içeren rivayetler karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki bu rivayetler kadınlar için akıl ve din eksikliği söylemini yansıtır niteliktedirler (Tuksal, 2018: 152).

Bu rivayetlerde artık sadaka toplumsal yardımlaşmayı sağlayan fonksiyonundan çok kadınların kendilerini cehennem ateşinden korumaları için bir vesile olmuştur. Zira onların akli eksik, dini eksik olmaları cehennem ateşinden korunmak için çokça sadaka vermelerine bağlıdır! Bu rivayetlerde peygamber kadınlara sadaka vermelerini, istiğfarlarını çoğaltmalarını, zira onları cehennem ateşinin çoğunluğu olarak gördüğünü söylemektedir. Neden cehennemin çoğunluğunu oluşturduklarını sormuştur kadınlardan biri. İlginçtir cevap çünkü onlar çokça lanet eder ve kocalarına nankörlükte bulunmuş. Ve peygamber hayretlerini dile getirir. “...Sizin kadar eksik akıllı ve esik dinli olup da ihtiyatlı bir kişiyi mağlup eden birini görmedim.” Aklın ve dinin eksikliği nedir, sorusu üzerine de. “Aklın eksikliği, iki kadının şahitliğinin, bir erkeğin şahitliğine denk sayılmasıdır; işte bu aklın eksikliğidir. Günlerce namaz kılmazsınız, bu da dinin eksikliğidir.” (Tuksal, 2018: 154-155-156).

Farklı çerçevelerde sunduğu rivayetler Tuksal’ın, başta her şey yolunda izlenimini vermiştir. Aslında öyledir. Kadın erkek, genç yaşlı herkes bayram sevinci içerisinde ibadet alanındadır. Herhangi bir çağrıya bile gerek kalmamışken. İşte bu önemlidir, Tuksal’a göre. Müslüman kadının katılımcılığı düşünüldüğünde. Yine de bu uygulamalar kalıcı olmamıştır. Her şeyin yolunda gittiği çerçeveden bakmaya devam ettiğimizde Peygamberin ısrarıyla karşılaşırız. Kadınların katılımıyla ilgili öyle ki “Eğer cilbabı yoksa arkadaşından alsın.” Diyecek kadar.

Genişleyen coğrafyayla beraber yaşanan değişimler sonucunda artık bu konuda fikir ayrılıkları başlamış, kadın için kısıtlayıcı olanlar ise kabul görmeye başlamıştır. Daha Hz. Aişe zamanında başlamıştır tartışmalar, ondan aktardığı bir rivayeti gösterir, Tuksal. Böyleyken sonraki dönemlerde fitne söyleminin de oluşmasıyla normal zamanlarda ve bayramlarda kadınlar mescitlerden uzak tutulmuştur. Et-Tecridu’s-Sarih eserinde ez-Zebidi bayram namazı bölümünde kadınlarla ve çocuklarla ilgili bayram namazına katılımları ile ilgili hiçbir haber aktarmayacaktır, mesela. Diğer bütün ayrıntıları aktarmışken. Kaynaklar adeta suskunluğa bürünmüş, kadınların bayram namazına katılımlarının her türlü ihtimali ortadan kaldırılmış olacaktı. Birinci çerçeveden bakmaya devam edildiğinde bayram namazı rivayetlerine, namazdan sonra Peygamber kadınların safına geçer, onlarla konuşur. Toplumsal konumları açısından önem arz eder aslında. Kadınlar da erkekler

gibi siyasi ve toplumsal sorumluluğa sahiptir. Zira Peygamber Mümtetine Suresi 12. Ayetini okumuştur onlara hitaben. Cematten sadaka vermeleri konusunda talepte bulunur. İslam toplumu henüz düzenli gelire sahip değildir. Bu talebe en çok kadınlar karşılık vermişken aktarılan rivayetler de bu yöndeyken, birdenbire kadınların akıl ve din eksikliği söylemi oluşur. Burası tam da ikinci çerçevedir. Kadınlar için sadaka artık toplumsal yardımlaşmayı sağlayan fonksiyonuyla değil de onları cehennem ateşinden korumak için gerekliydi. Zira akıl ve dinleri eksikti. Hidayet şefkatli Tuksal'ın araştırma sahası kadın aleyhtarı rivayetlerdir.

Ancak o hadis literatürünün genelinde, kadın ile erkeği ilgilendiren konularda sıradan denebilecek rivayetlerde bile aynı bakış açısının etkilerini saptadığını belirtir. “Capra'nın da dediği gibi; Ataerkilliğin gücü hemen her tarafı istila etmiş olduğundan, kavranması hayli güç bir hale gelmiştir. Bu güçlüğü rağmen son yüzyılda yaşanan gelişmeler sayesinde ataerkil kabullerin, bir doğa yasası değil, bir bakış açısı ve anlamlandırma biçimi olduğunun ayırdına varılmaktadır.” (Tuksal, 2018: 98-99).

Bir diğer önemli husus Tuksal'a göre bizim kültürel yapımızın (ataerkil Müslüman dünyamız) Kur'an'ın Tevrat'ı tahsisine rağmen “Tevrat kıssasındaki ayartıcı Havva imajının” tasavvur alanımızda hiçbir değişikliğe uğramamış olmasıdır. Oysa Kur'an bu konuda ataerkil değildir Tevrat'a göre. Çünkü Tuksal'a göre bizim “mevcut kültürel alt yapımız” Tevrat kıssalarındaki kadın anlayışıyla uyumaktadır (Tuksal, 2018: 99).

Aynı iddiasını hadis literatüründeki çeşitli kalitedeki hadis rivayetlerinin hala tedavülde bulunmasının desteklediği belirtir. Ona göre “Bu rivayetlerin zayıfları ile sahihleri arasında, ravi zinciri dışında bir fark bulunmamakta; aynı bakış açısının ürünü olma özelliğini taşımaktadırlar.” (Tuksal, 2018:99).

2.2. LEİLA AHMED VE İSLAM'DA KADIN

Tarihsel kökenlerinde sorunun tespiti yönünde elde ettiği verilere dayanarak yürüttüğü fikirleri başlık altında anlatmaya çalıştık. Kur'an'ın birbiriyle gerilim halindeki özelliği olduğunu da belirtir. Toplumun kendi değer ölçüleri çerçevesinde korumak istedikleri menfaatlerini dikkate değer bulduğunu söyler bir anlamda. Yaşanan gerilimlere rağmen esas hedefi ahlaki değerlerdir. Kadın düşmanlığı

yönündeki yargıları çok güçlü olan bu kültürler elde edilen büyük maddi imkanlarla da birleşince sonuçları İslam kadına bakışını çok olumsuz etkilediği gibi bu bakış açısının yerleşik hale gelmesine sebep olmuştur.

Hariciler, Sufiler ve Karmatiler gibi bazı muhalif guruplar, İslam'ın etik öğretilerini mesajlarının temeli olarak aldılarsa da çok az etkileri oldukları söylenebilir. Peygamber'in vefatından sonra yaşanan zorluklar düşünüldüğünde ardından başlayan fetihlerin meydana getirdiği hızlı gelişmeler etik mesajın anlaşılmasında hayli zorluklar çıkartmıştır.

2.2.1. İslam'ın Etik Vizyonu

Ahmed, Abbasi toplumunu egemen sınıfların adetlerine ve o çağın toplumsal cinsiyet ideolojisini etkili olan adetler üzerinde yoğunlaşmıştır. İbn-i Sa'd'ın Tabakatı gibi erken dönem dinsel biyografik derlemelerden ve sonraki dönelmelerin edebi üretimlerinden faydalanmıştır. Arap kadınlarının toplumlarında kademeli olarak getirilen kısıtlamaları ve kadının aleyhine olan uygulamaların aynı zamanda gerçekleşmiş olması ve statülerindeki düşüşe işaret eden tavırların tespitinde bulunmuştur.

Her ikisi de İslam'ın bir parçası olan pragmatik ve ahlaki bakış açıları arasındaki gerilimler Kur'an'da bile tespit edilmekte ve her iki bakış açısı da takip eden dönemde kadın ve evlilikle ilgili resmi hükümlerin bir kısmına damgasını vurmuştur. Bu nedenle, evlilik ve kadınlarla ilgili bazı Kur'an ayetleri, görünüşte evliliği açıkça erkeklere ayrıcalık tanıyan hiyerarşik bir kurum olarak kabul eden diğerlerini nitelendiriyor ve altını çiziyor gibi görünüyor. (Ahmed, 1992: 63)

Leila Ahmed, Kur'an'ın ahlaki bakış açısıyla pragmatik bakış açısının 'gerilim' içinde olduğunu belirtir. Ona göre "Cinsiyetler de dahil olmak üzere inatla eşitlikçi olan İslam'ın etik vizyonu ilk İslam toplumunda kurulan evlilik hiyerarşik yapısıyla gerilim içindedir ve hatta alt üst ettiği söylenebilir." (Ahmed, 1992:63) İşte tam da bu yüzden İslam'ın eşitlikçi yapısı dolayısıyla, Müslüman feminist kadınlar, ısrarla İslamiyet'in cinsiyetçi olmadığını açıklamaya çalışmışlardır (Ahmed, 1992:66).

Bireylerin eşitliğini ısrarla vurgulayan bir ses, o ses ki kanun koyucular ve idareciler tarafından tabiri caizse hiç duyulmamıştır (Ahmed, 1992:66; Stowasser, 1994: 132). İslam'ın ahlaki ve manevi mesajını vurgulayanlar en başından vardı. Hz.

Muhammed'in bizzat yürürlüğe koyduğu düzenlemelerin ve uygulamaların, dinin sadece o toplumla ilgili olan "geçici" yönleri olduğunu savunanlar da bulunmaktadır (Ahmed, 1992:66-67; Stowasser,1994:132). İşte tarih boyunca iktidarda olanlar dinin ahlaki ve manevi boyutlarını vurgulayanlar olmamıştır (Ahmed, 1992: 67).

Hiz. Muhammed (s.a.v)'in vefatından sonra fetihler Arabistan'ın ötesine ve çok farklı bölgelere ve çok farklı yerlere taşınmıştır. Buradaki toplumlar kentsel ve yerleşik olan toplumlardı. Kadınlara karşı daha kısıtlayıcı hatta kadın düşmanı toplumlardı. Kadın düşmanlıkları, kadınları yasa ve gelenekle kontrol etme tarzları; idari olarak ve yazılı kanun olarak ifade edilmiş toplumlardı (Ahmed, 1992: 67). Ahmed, İslam metinlerine yapılan yorumların Abbasiler döneminde sessizce şekillendiğini, kadınlar ve cinsiyetler arası ilişkilere dair yargılar oluşmuş olduğunu savunur (Ahmed, 1992:69).

Emevi İmparatorluğu ve Abbasi İmparatorluğu devrinde kadınların sosyal durumları birbirinden hiç farklı değildir. Kadınlar halife Kâdir (381-422/991-1031) devrine kadar oldukça serbest iken bu halife devrinde, büsbütün hareme itilmiş, ayrı yaşama zorunda bırakılmış İslam dünyasının gelişmesi büyük ölçüde engellenmiştir. Halbuki Abbasi halifelerinin ikincisi olan Mansur zamanında (136-158/754-775) amcasının iki kızı Bizans savaşına katılmış, Harun Reşit zamanında da (170-193/786-809) kadınların savaşta birliklere kumanda etmeleri hiç yadırganmamıştır. Halife Muktedir (295-320/908-932) Divan ül-Mezalim başkanlığına bir kadını atamış, kendi annesinin devlet ricali ile meşverette bulunmasına ve elçileri huzuruna kabul etmesine de ses çıkarmamıştır (Üçok, 1968: 134-135). Üçok'un verdiği örneklerden en ilginç Divan ül-Mezalim'in başına bir kadının atanmış olmasıdır. Divan ül-Mezalim; Zülümden yakınların başvurduğu bir komisyon olarak çalışmaktaydı. Bir tür yargıtay, danıştay hatta vergi itiraz komisyonu makamındaydı. Kadılardan ve diğer büyük memurlardan şikayetçi olanlar bu divana başvurlardı. Hiz. Ali'den başlayarak halifeler halkın bu tür şikayetlerini dinlemeye başlamışlardır. XIV. Abbasi halifesi Mühtedi'ye kadar, halifeler halkın yakınmalarını dinlerlerdi. Ancak daha sonra, önce vezirler daha sonra da Kadu'l- Kutat adı verilen baş kadılar Divan ül-Mezalim denilen divanlarda bakmaya başladılar halkın şikayetlerine. İlk baş kadı olarak da imam azam Ebu Hanife'in öğrencisi imam Ebu Yusuf görülmektedir. Sonraları, Bağdat ve başka şehirlerin kadıları baş kadı olarak görev

aldı. İşte toplumsal hayat için son derece önemli olan bu görev halife Muktedir zamanında Sumeyl adında bir kadın tarafından yerine getirilmiştir. O her cuma günü Bağdat'ta Rufase mahallesinde, halifenin annesi adına yapılmış bir türbede sağında ve solunda kadılar olduğu halde, oturur, yakınmaları dinler ve gerekli kararları aldıktan sonra imzalar (Üçok, 1968: 131). Üçok'un İbni Tağriberdi'den aktardığı bu bilgiler konumuz açısından düşünüldüğünde gerçekten de önemli veriler sunmaktadır.

Özellikle kentsel Abbasi toplumunun egemen sınıflarının adetlerine ve çağın toplumsal cinsiyet ideolojisi üzerinde etkili olan adetlere yoğunlaşmıştır. Leila Ahmed, *İslam'da Kadın ve Cinsiyet Modern Bir Tartışmanın Tarihsel Kökenleri* (Women And Gender In Islam Historical Roots of a Modern Debate) kitabında kadın ile ilgili gelenek ve tavırlardaki değişiklikleri ortaya koymaya çalışırken, (Ahmed, 1992:69) İbn Sa'd'ın *Kitab al- tabakatı* gibi erken dönem dinsel biyografik derlemelerden ve daha sonraki çeşitli edebi üretimlerden yararlanmıştır (Ahmed, 1992:69). Böylece “Arap kadınlarının toplumlarına aktif katılımına kademeli olarak getirilen sınırlamaların, haklarının kademeli olarak kısıtlanmasının ve kadınlara zarar veren uygulamaların da eş zamanlı olarak geliştirilmesinin ve statülerinde bir düşüşe işaret eden tutumların izini sürer”. Oldukça doğrudan kanıtların bulunduğu belirli alanlar arasında savaş, din ve evlilik vardır (Ahmed, 1992:69).

Ahmed, fetihlerle başlayan muazzam toplumsal değişimlerin, kadın ve erkek ilişkileri de dahil hayatın birçok yönünü kapsadığını belirtir (Ahmed, 1992:80). Sasani elitlerinin bakmakla yükümlü oldukları kişi ya da harem mensupları olan kadınlar, çocuklar ve köleler bu fetihlerle beraber Arabistan'daki Müslüman merkezlerine getirilmiştir (Ahmed, 1992:80; Rahman, 2018: 58).

Öyle ki fetihlerden sonra Müslüman seçkinlerin bir üyesi bin köleye sahip olabilirdi. Sıradan askerlerin ise bir ile on köle arasında kendilerine hizmet eden köleleri olabilirdi (Ahmed, 1992:80). Aişe'nin kardeşi el- Zubeyr öldüğünde (656'da) geride bin köle ve bin cariye bırakmıştır. Ve bir başka örnek Hz. Ali, Hz. Fatıma ölünceye kadar tek eşliyen, fetihlerden sonra dokuz eş ve birkaç cariye satın almıştır. Oğlu Hasan ise yüz kadınla evlenmiş ve boşanmıştır (Ahmed, 1992:80).

Fetihlerden önce Sasani imparatorluğunun başkenti Irak'ta cariyeler de dahil büyük bir servet ve kölelerin benzer bir edinimi olmuştur. Fetihler esnasında Irak

nüfusu etnik açıdan çok çeşitlilik gösteriyordu. MS. Üçüncü yüzyılda Sasani İmparatorluğunun yükselişiyle seçkinlerin ve köylülerin özellikle yukarı Irak tarım işçilerinin yer aldığı büyük Pers göçü başlamıştır (Ahmed, 1992:80). Irak'ta Geç Antik dönemde Aramiler, etnik olarak çok sayıdaydı. MÖ.500 dolaylarında göç eden Araplar da bir başka unsurdur. Devlet kilisesi ve seçkinlerin dini, evlilik ve kadınlarla ilgili düzenlemeleri ise Zerdüştlüktü. Zerdüştlilerin beraberinde Hristiyanlar, Yahudiler, Paganlar, Gnostikler ve Maniciler nüfusu oluşturmuyorlardı. Dini kimlikler ve etnik kimlikler birebir bağlantılı değildi, mesela Aramiler, pagan, Yahudi, Hristiyan veya Maniheizm, Araplar ve Persler de Hristiyanlardı. Ve Hristiyanlık en yaygın inançtı (Ahmed, 1992:81).

Emevîler zamanında bir yandan İslam egemenliği altındaki topraklar genişletilirken, bir yandan da bu yeni elde edilen topraklara Arap kabileleri getirilip yerleştirilmekteydi. Emevî devleti zamanı, Orta Doğu'nun Araplaşması ve Arapların göçebelikten yerleşikliğe geçiş dönemi idi. Abbasiler devrinde bu göç ve yerleşme tamamlanmış, göçebelikten tarımcılığa geçilmiş ve Arap-İslam şehirleri kurulmuştur. Sanat, bilim, ticaret ve bir bakıma da sanayi merkezleri olan bu şehirler dışında ekonomi çoğunlukla tarıma dayanmaktaydı. Yeni fethedilen ülkelerin topraklarının oldukça büyük kısmı devlete ait bulunmaktaydı. Gerek savaşlarda elde edilen köleler gerek köle tacirlerinin yabancı ülkelere getirip sattıkları köleler ve bunların çocukları tarımın büyük yükünü omuzlarında taşımakta idiler. Bunun içindir ki, Irak'ta uzun yıllar süren ve bir ara Bağdat'ı bile tehdit eden ayaklanmalar çıkmıştır (Üçok, 1968: 134).

Leila Ahmed, ikili bir sürecin Arap fetihleriyle başlamış olduğunu savunur. Bir yandan Irak nüfusunun geniş anlamda Araplaşması ve İslamlaşması diğer yandan ise aslında kültürel ve idari açıdan karmaşık olan bölgenin kültür, gelenek ve kurumlarının ortaya çıkmakta olan İslam medeniyetine aynı zamanda entegrasyonu (Ahmed,1992:81) Yabancı etkilerin kendini duyurduğu bölgeler Hicaz ve Irak bölgeleri olmuştur (Üçok, 1968: 146). “Füzyon ve asimilasyon, bireylerin yaşamlarında idari ve bürokratik uygulamalarda ve edebi, kültürel, yasal ve entelektüel gelenekler de dahil olmak üzere gerçekleşti (Ahmed,1992: 81).

Ele geçirdikleri geniş ülkelere gelen ganimet ve başka gelirlerle umulmadık derecede zengin bir hayata kavuşunca erkekler tıpkı Bizans ve Sasani burjuvazisi

gibi lüks ve sefahate alıştırılar; kadınlarını haremlere kapatmaya koyuldular. Böylece onların sosyal hayattaki yerlerini anlamalarına engel oldular. Bir Bizans geleneği olan harem ağaları yetiştirmek ve kullanmak II. Velid (125-126/743-744) zamanında başlamıştır. Zira İran'ın etkisiyle erkekler kadınlardan ayrı yaşamaya, şarap içmeye bu devirde başlamışlardır (Üçok, 1968: 137). Aşırı zenginlerin türediği toplumlarda sefahat alemleri baş gösterir; tıpkı Sasaniler ve Bizanslılarda olduğu gibi, üç kıta üzerine yayılmış olan İslam İmparatorluğu da dinin yasaklarına rağmen eğlenceye düşkünlük ve sefahat yaygın bir hal almıştı (Üçok, 1968: 138).

636'da Kadisiye savaşında İslam ordusu ile otuz beş binden fazla kişi Irak'a geldi. Kufa ve Basra gibi garnizon kasabaları kurup yerleştiler. Irak'taki idari merkezlere atandılar. Çoğunluğu gayr-i Müslim nüfustan eşler ve cariyeler aldılar. Birlikte yaşama; yaşamların, uygulamaların ve tutumların harmanlanması sonucunu doğurdu (Ahmed, 1992: 81). İşte bu dönemin metinlerini oluşturan erkekler toplumun cinsiyetle ilgili varsayımlarını yaşayarak ve içselleştirerek büyümelerine sebep olmuştur. Kadınlar bu çağda dünyada metinlerin yaratıcısı değildir. Sözü edilen uygulamalar ve varsayımlar erkeklerin yazdığı metinlere toplumsal cinsiyetin doğası ve anlamı hakkında kural koyucu sözler biçiminde işledi (Ahmed, 1992: 82; Stowasser, 1994: 132).

Elbette ki Kur'an hitap ettiği toplumun evlilik hiyerarşik yapısıyla çatışma içerisindeydi. Tam da buna dayanarak Feminist Müslüman kadınlar dinin eşitlikçi yapısı üzerinde vurguda bulunurlar. Oysa dinin eşitlikçi yapısı dikkate alınmamıştır iktidarlar tarafından. Gücü elinde bulunduranlar hiçbir zaman dinin manevi ve ahlaki boyutunu vurgulayanlar olmamışlardır. Fetihlerle başlayan süreçte Müslümanlar kentsel ve yerleşik toplumlarla tanışmışlardır. Ne yazık ki kadınlar için kısıtlayıcı üstelik kadın düşmanı denebilecek adet ve geleneklere sahiplerdi. Bu dönemde, Abbasî dönemi, aynı şekilde dini metinlere yapılan yorumlarda cinsiyetler arası yargılar da işlenmiş olacaktı.

Abbasi toplumundaki egemen sınıfların adetlerini mercek altına almaktadır Laila Ahmed. Bu adetler çağın cinsiyet ideolojisini belirleyen adetlerdir. Oysa Arap kadını toplumda aktif katılımı olan kadınlardı. Konumları her geçen gün düşüş göstermekteydi Abbasi toplumunda. Tam da başkentleri olan Irak Sasani imparatorluğunun başkentiydi bir zamanlar. İslam bir yandan bölgenin karışık

kültürleriyle iç içe geçmiş, Irak nüfusu ise Müslümanlaşmıştır.

2.2.2. Cinsiyet Algısının Oluşması ve Kavramsallaşması

İlk İslam toplumlarına göre Abbasi toplumunun en büyük farkı kadın ve cinsiyet algısındaki ve kavramsallaşmasındaki görüşlerin aşırı derecedeki farklılığıdır. Toplumsal yaşamın gerçekleri ve bunların kadın fikri üzerindeki etkileri toplumun en ayırt edici özelliğini oluşturmaktaydı Ahmet'e göre. Dönemin dini eserleri ise artık en temel kaynaklar olarak kabul edilmektedirler.

Köylüler, vergiye tabi olmakla beraber, çalışmalarına devam edecekken köleler ise Arabistan'a gönderilmiştir. Yine de yerleşim ilerledikçe askerler, eski kraliyet ailesinden ve aristokratlardan edinilmiş esirleri eş ve cariyeye olarak tutmaya başlamışlardır. Artık İranlı özgür doğmuş kadınlar, garnizon kasabalarında önemli unsur haline gelmiştir (Ahmed, 1992:81).

Diğer yandan Leila Ahmed'in deyimiyle akıl almaz sayıda İranlı elit fatihlerle anlaşıp egemen sınıfın yeni dini İslam'a geçti (Ahmet, 1992:82). İşte özellikle Irak'ta ve aynı zamanda Arabistan'da özellikle Mekke ve Medine'de İranlı tutsaklar vasıtasıyla Fars kültürü Arap yaşamının dokusuna işlenmiş oldu (Ahmed, 1992: 83). Ahmed, Abbasi Çağının geçişlerini Michel Moraony'den örnekler vererek açıklamaya çalışır. Söz gelimi Araplar artık et, pirinç ve şeker gibi yiyeceklere alışmışlardır. Hakeza farklı kumaşlardan yeni giyim tarzlarına da. Toplumsal cinsiyet konusundaki etkileşimleri de mutfak ve giyimde olduğu kadar somut olmasına rağmen ancak dolaylı olarak metinlerde ifade edilmiştir (Ahmed,1992:82).

"Morony, sosyal varlığın bu somut ama aynı zamanda somut olmayan boyutunun metinsel görünmezliğini açıklayıcı ve örneklendirecek bir şekilde, bu tür etkileşimlere yalnızca İranlı kadın ve çocukların İran'ın iç örgütlenmesini Müslüman Arap evlerine soktuklarına değinir." (Ahmed,1992: 82). Ve bu çağın erkekleri, metinleri "yazınsal" veya "yasal" olarak yaratan, o toplumun toplumsal cinsiyet ve kadınlara dair yargılarını ve cinsiyetler arası ilişkilerin dayandığı yapıları, varsayımları ve içine kodlanmış yapıları deneyimleyerek ve içselleştirerek büyümüşlerdir (Ahmed, 1992: 82).

Bazı yönlerden metinsel olarak görünmez olan bir çağın toplumsal politikası, yine de metinsel üretimlerine örtük ve açık bir biçimde kaydedilir. Bütün yazarlar (Elizabeth Fox-Genovese'nin tabiriyle) "içinde yaşadıkları topluma"

rehindirler. Ve kadınlar cinsiyetler arasındaki ilişkileri yöneten iktidar yapıları, hayatın olağan günlük işlemlerinde kodlanan ve tezahür eden varsayımlar ve yapılar hakkında. Bu tür varsayımlar ve uygulamalar, sırasıyla, erkeklerin yazdığı metinlerde, toplumsal cinsiyetin doğası ve anlamı hakkında kuralcı ifadeler biçiminde işlendi ya da metinlerini yalnızca kadınların ve toplumsal cinsiyetin önemi hakkında varsayımlar olarak sessizce bilgilendirdi. (Kadınlar, ilk İslam çağında, daha sonra erkekler tarafından yazılan sözlü metinlerin yazarları arasında yer aldıkları dönemde olduğu gibi bu devirde metin yazarları değillerdi.) (Ahmed, 1992: 82)

Nihayet bu dönem insanların “yarattığı” metinler, İslam’ın “temel” kuralcı” metinleri olarak kabul edilmiştir (Ahmed, 1992: 83). Kanunlar ve genişletilmiş araçları, erkeklerin hayal ettikleri kadar zarif ve eğitilmiş kadın satın almalarına müsaade etmiştir. Her ne kadar başlarda, yani yeni Farsça yollardan etkilenen düzen, henüz yerleşmemişken, bazı seçkin kadınlar sahip oldukları aristokrat kökenleri hasebiyle bir süre evlendikleri şartları müzakere edebildilerse de sonraları erkekler şartların öngörüldüğü evlilikler yerine cariyelerden stok yapmayı tercih etmiştir. Nabia Abbott’un belirttiği gibi, “Bir eş edinmek, herhangi bir soru sorulmadan atılabilecek, başkasına verilebilecek ve hatta öldürülebilecek cariyeleri stoklamaktan çok daha ciddi bir girişimdi.” Öyle ki ilerleyen zamanlarda birkaç istisna dışında kraliyet cariyesi nerdeyse halife sarayında hüküm sürer olmuştu. Zira bir eş, “mülkiyet uzlaşması için yasal haklara sahipti. Ailesi vardı.” (Ahmed, 1992: 83).

Sasani soylularının uygulamaları ve tutumları Abbasi soyluları tarafından da benimsenmiştir. Tıpkı onlar gibi harem ağaları tarafından korunan muazzam sayıda karı ve cariyeler edinmek kabul gören uygulamalar hâline gelmişti. Harun al-Raşid’in (786-809) yüz, Halife el- Mutavakkil’in (847-61) dört bin cariyesi vardı (Ahmed, 1992:83).

Genç bir adam ev, mobilya ve diğer eşyaları alır gibi cariyeler de alabiliyordu. Zerdüştlükle paralel olarak bir kadının yeniden evlenmesi fikri “bekaret” ve “tiksinti” vurgusu kadınları ilk eşlerine ve bu nedenle de kadınların ikinci evliliklere sadece aşağı eş olarak girmelerine izin veriliyordu (Ahmed, 1992: 83).

İslam tarihinin ana kaynakları araştırıldığında, İslam’ın ilk çağında kadınların kendilerine tanınmış haklardan rahatça faydalandıkları görülür. Bu devir kadınları sonraki yüzyılların kadınlarından çok daha serbest ancak daha dindar yaşarlardı. Kerbela şehidi Hz. Hüseyin’in kızı Seyyide Sekine evinde sanat ve bilim üzerine

sohbetlerin yapıldığına dikkatleri çeker, Üçok. Bir diğer örneği ise, ashabın önde gelenlerinden Talha bin Ubeydullah'ın kızı Ayşe de devrin ünlü kadınlarından. Hem eski Arap tarihi, kozmografya bilgisi, kendisini tanıyanları hayrette bırakacak ölçüde idi (Üçok, 1968:135).

Leila Ahmed'e göre Abbasi toplumunu ilk İslam Arap toplumundan ayıran en önemli şey "kadın" ve "cinsiyetin" anlamının algılanması ve kavramsallaştırılması açısından elit erkeklerin kadınlara ilişkin sahip olduğu görüşte yatmaktadır. Onlar için etkileşimde bulundukları; özellikle de cinsel ilişkilere girdikleri, sahip oldukları ve "kölelere efendiler" olarak bağlandıkları kadınlardı (Ahmed,1992:84).

Kadın; köle, cinsel kullanım için satın alınabilen "nesne" anlamına geliyordu. Cariye, cinsel kullanım için kadın ve nesne kavramları arasında herhangi bir anlam farklılığı kalmamıştı (Ahmed, 992: 85). Seçkin erkekler ve kentsel orta sınıf erkekler kişisel kullanımları için köle satın alacak güce sahip olsalar da köle ticareti öylesine gelişmiş durumdaydı ki oldukça fazla sayıda insan bu işle iştigal etmekteydi. Doğrudan ticaretle bağlantısı olmayanlar bile kısacası toplumdaki herkes, erkeklerin cinsel kullanımı için kadınları alıp satmanın ne kadar sıradan bir şey olduğunun farkındaydı (Ahmed, 1992: 85). "Kadınların cinsel kullanım için yaygınlığı ve sıradanlığı, insanlığı bu toplumdaki herkes için kadın fikrinden, tüm sınıf düzeylerinde aşındırmıştır." (Ahmet, 1992: 86).

Abbassiler devrinde Müslüman erkeklerin, Türk, Rum ve İranlı cariyeleri o kadar çoğaldı ki, nikahlı eşlerine duydukları ilgi de ortadan kayboldu. Sıkı aile bağları artık yoktu İslam'ın ilk dönemlerinin aksine. Şuurlu bir şekilde şerefini korumayı bilen kadınların dışında kalan eşler kocalarının ilgisizliği karşısında onlar da ilgisiz kalmaya başladı. Öyle ki bu durum kadınların kocalarına cariyeler satın almalarını doğal gösterecek dereceye ulaştı. Kadınların gittikçe gözden düşmesi onları saygıya layık kabul etmemek ve erkeklerin bu görüşleri birbirlerine aşlamaları sonucunda kadınların özgürlükleri kısıtlandı; kapı ve pencereler kapandı. Yollara, caddelere çıkmaktan, hatta söz söylemek hakkından yoksun bırakıldılar (Üçok, 1968: 138).

Tüm bunlar, toplumsal yaşamın gerçekleri ve bunların kadın fikrinin tanımı üzerindeki etkileri toplumun ayırt edici özelliğini oluşturmaktaydı. Bu yönüyle Abbasi toplumu, erken dönem İslami toplumlarından da çağdaşı olan diğer

toplumlardan özellikle Hristiyan toplumlarından ölçülemeyecek kadar farklılık göstermekteydi (Ahmed, 1992: 86).

Abbasi çağının erkekleri karşılaştıkları kültürlerin etkisiyle kadınlara dair yargılarını içselleştirerek büyümüşlerdir. Ve işte onların oluşturduğu eserler dinin en temel kaynakları olarak kabul edilecekler gelecek yüzyıllar boyunca. Onlar diğer İslam toplumlarından, kendilerinden öncekilerden ve ilk İslam toplumlarından, önemli derecede ayrılmış olacaktı kadın ve cinsiyet algısı bakımından. Cinsel bir meta olarak alınıp satılabilmekteydi. Köle ticareti ile meşgul olan birçok insan vardı. Köle, kadın, meta aynı anlamlara gelmekteydi Savaşlarda birçok cariyeye ve köle elde edilmiştir. Elit Müslüman erkekler için kadınlar artık sıradan herhangi bir şey veya eşya konumundadır. Leila Ahmed'in ifadeleriyle erkekler, cariyelerin, eşleri ve efendilerdir (Ahmed, 18-19-55-56).

Her şeye rağmen farklı yorumlamalarda bulunulduğunu belirtir, Ahmed. Her ne kadar dinin eşitlik ve adalet üzerindeki vurgusunu dikkate almak kadınlar adına zor olduğu açıklanmış olduysa da öyle bir ihtimali de dile getirir.

2.2.3. Yorumlama Problemi

Kadınlar için daha insancıl, daha eşitlikçi yasalar olabilirdi. Uygulamadaki farklılıkların da yine farklı fikirlerden kaynaklandığı düşünülebilir. Ancak genel anlamdaki fikirleri etkilemekte yetersiz kalmışlardır. Kimi keyfi uygulamalar ve onların dayandığı kadın aleyhtarı fikirler de suistimalleri adeta normalleştirmiştir. Hak, hukuk ve adalet kadın için nerdeyse söz konusu olamamıştır.

Abbasi toplumunun cinsiyet ideolojisi, egemen seçkinlerin adetlerinde ve siyasi ve dini açıdan baskın olanların metinlerinde ifade buldu. Yine de Özellikle Hariciler, Sufiler ve Karmatiler gibi egemen ideolojinin unsurlarını ve onun siyasi ve sosyal ahlakını reddedenler, muhalif olanlar, vardı (Ahmed, 1992: 87). Muhalif mezhepler, İslam'ın etik öğretilerini mesajlarının temeli olarak anladılar ve Peygamber'in uygulamalarını ve yürürlüğe koyduğu düzenlemeleri kendi yakın toplumsal bağlamlarıyla ilgili olduğunu düşündüler. Dolayısıyla Müslümanlar için her yerde ve her toplumda bağlayıcı olmadığını düşündüler. (Ahmed, 1992: 88) Diğer bir yandan Leila Ahmed'in Ortodoks diye adlandırdığı anlayış ise "... kadınlarla ilgili yasaları dinin etik öğretilerine özellikle de manevi eşitlik üzerindeki

vurgusuna çok az önem verdi.” (Ahmed, 1992:88).

Öyle ki, dinin eşitlik ve kadınların hak ettiği eşit adalet üzerindeki vurgusu, Abbasi çağında “çok az, iz” bırakmıştır. Sonuçta Abbasi döneminde, dinin etik mesajını dikkate almak pek de kolay olmazdı. Ahmed’e göre eğer İslam’ın etik sesi daha fazla duyulabilseydi, hukukun erkek egemen yapısı önemli ölçüde yumuşatılmış olurdu ve kadınlar hakkında çok daha insancıl daha eşitlikçi bir yasaya sahip olunabilirdi (Ahmed, 1992:88).

Kur’ani kaideler, belirli hukuki formasyonlardan ziyade esas olarak geniş, genel olarak etik bir yapıya sahip önermelerden oluşur. İlim adamlarının işaret ettiği gibi, Kur’an yasama belgesi olarak birçok sorunu gündeme getirmektedir; O hiçbir şekilde basit ve anlaşılır bir hukuk kuralı sağlamaz. Aksine, Kur’an’dan türetilen yasaların özel içeriği büyük ölçüde hukukçuların ona getirmeyi seçtikleri yoruma ve seçtikleri karmaşık ifadelerin unsurlarına bağlıdır. Kur’an metninin içsel karmaşıklığını ve belirsizliğini ve yorumun oynadığı hayati rolü göstermek için, hukuk tarihçileri Kur’an’ın çok eşliliğe atıfta bulunduğu dikkat çeker. Ama aynı zamanda kocalardan, eşlerin eşit davranmaları ve kendilerine böyle davranamayacaklarından korkarlarsa birden fazla kadınla evlenmemeleri emredilmiştir. Eşlere tarafsız davranmaya yönelik etik buyruğun bir yasama meselesi mi, yoksa tamamen bireyin vicdanına bırakılmış bir mesele mi olduğuna karar verilmesine göre. (Ahmed, 1992: 88)

Peygamber’in vefatından sonra yaşanan zorluklar, etik mesajın yorumlanması ve hukuka dönüştürülmesi, fetihlerle başlayan hızlı genişlemeyle daha da zorlaşmıştır (Ahmed:88-89 ve Rahman, 201: 60; Stowasser,1994: 133). Şam’da (661-750) Emevi İmparatorluğunun başkenti kurulduğunda, Emeviler, yendikleri Bizanslıların, idari yapısını benimsemişlerdir. İşte bu gelişmekte olan yeni düzene yabancı kavramların sızmasına sebep olmuştur (Ahmed, 1992:89). Hükümetin atadığı idareciler aynı zamanda hâkim rolünü de üstlenmekteydi. Kendi Kur’an anlayışına göre yasaları uygulama eğilimi gösterirlerdi ve kısa bir süre sonra bu bölgesel eşitsizlikleri doğurdu. Medine’de bir kadın evlilik sözleşmesi yapamıyorken, Kufe’de yasalar ona kendi evliliğini yapma hakkını veriyordu. Kur’an’ın “adil bir hüküm koyma” şeklindeki buyruğunu bir yargıç, “hukuksal boyuta sahip” şeklinde yorumlarken bir diğere göre, aynı emir, kocanın vicdanına sesleniyordu ve herhangi bir şekilde bağlayıcı değildi¹ (Ahmed, 1992: 89). Sonuçta

¹ Benzer bir örneği kölelikle ilgili olarak da Fazlur Rahman gösterir: “kölelik meselesi de çok eşlilik meselesine benzerlik sergiliyor görünmektedir. Kur’an 24: 33’te hürriyet satın alma anlaşması (mukatebe) ile kölelere özgürlük vermeyi emreder ve aynı ayette köle sahiplerine Allah’ın kendilerine bahsetmiş olduğu zenginlikten kölelere de vermeleri emrolunur. Ne var ki, çoğu hukukçu bunu da

Abbasi toplumunun egemen ideolojisi toplumda, siyasette ve dinde büyük bir yer edinmiştir.

Uygulamadaki farklılıklar aslında daha derin fikir ayrılıklarının olduğunu da düşündürebilir ki öyleydi. Tamamen egemen ideolojiyle paralel değildi kadınlarla ilgili bütün fikirler. Aşağıda da ele alacağımız gibi her zaman için Abbasi seçkinlerinin adetlerinden ve siyasi ve dini açıdan baskın olanların metinlerinden çok daha farklı görüşleri savunan gruplar vardı. Ve eğer bu grupların görüşlerine biraz olsun kulak verilseydi, Leila Ahmad'ın de vurguladığı gibi kadınlar için çok daha yumuşak çok daha insancıl yasalar da söz konusu olacaktı. Zira bu gruplar aşağıda da anlatmaya çalışacağımız gibi dinin ahlaki öğretilerini dikkate aldılar.

2.2.4. İdeolojik Farklılıklar

Hâkim görüş farklı sesleri susturmuş kendi görüşlerini yaygın kabul gören görüşler haline getirmiştir. Ne yazık ki kadınlarla ilgili hususlar dini metinler, Abbasi toplumunu içinde yetiştirmiş, kadın algısı çok düşük, alimler tarafından yazılmıştır. Yaklaşık iki yüz yıllık bir süreçte oluşan dini metinler, Ahmed'in tabiriyle "taşaya yazılmışçasına" kabul görmeye başlamıştır. Ulemanın "icması" adeta kutsallaştırılmış ve içtihat artık gereksiz görülmüştür.

Abbasi toplumunun cinsiyet ideolojisi, egemen seçkinlerin adetlerinde ve siyasi ve dini açıdan baskın olanların metinlerinde ifade edildiği gibi, herkesin rızasını gerektirmiyordu. Hariciler gibi bazı guruplar, egemen ideolojinin unsurlarını ve onun siyasi ve sosyal ahlakını reddetti (Ahmed, 1992: 87).

İslam'ın etik öğretilerini mesajlarının temeli olarak anladılar ve yorumladılar ve Hz. Muhammed'in uygulamalarını ve yürürlüğe koyduğu düzenlemeleri esasen kendi yakın toplumsal bağlamlarıyla ilgili ve dolayısıyla da her zaman her yerde Müslüman toplumlar için zorunlu değil, diye düşündüler. Yine de Abbasi toplumunda, Kur'an'ının etik mesajını dikkate almak son derece zor olmalıydı (Ahmed,1992: 88). Sonuç olarak dinin eşitlik ve kadınların hak ettiği eşit adalet üzerindeki vurgusu, çağın geliştirilen hukukunda çok az yer bulmuştur. (Ahmed, 1992: 88).

bağlayıcı bir emir değil yalnızca bir tavsiye telakki etmiştir." (Rahman,2018: 60)

Leila Ahmed'a göre eğer İslam'ın ahlaki sesi duyulmuş olsaydı, hukuktaki aşırı androantrik önyargıları yumuşatırdı. Ve kadınlarla ilgili çok daha insancıl ve eşitlikçi bir yasaya sahip olabilirdik (Ahmed, 1992: 88). Oysa zaman içerisinde bireysel muhakemeler yetki kazandı ve İslami öğretinin esas yapısını oluşturmuş oldu (Ahmed, 1992: 89-90). Bu hukuki öğretilerin geliştirilmesi ve ayrıntılandırılması süreci dokuzuncu yüz yıla kadar sürmüş, bölgesel farklılıklar ise devam etmiştir. Mesela, Sasanilerin sınıf farkı anlayışından etkilenen bir ortamdaki Kufan hukuk okulu, bir kadının kocasının, ailesinin sosyal eşiti olmasını şart koşan ve hukukun hiçbir bölümünü oluşturmeyen doktrinini Medine'de geliştirmesi gibi. (Ahmed, 1992:89-90).

Erkek egemen hukuk geçen yüzyıllar içerisinde yerleşmiş oluyordu. Yeni görüşler yoktu artık, eskileri tekrar ediliyordu. Dinin etik öğretileri çoktan rafa kaldırılmıştır. Her şeye rağmen dinin eşitlikçi ve insancıl yönlerini savunanlar, onu ilahi mesajın esası olarak kabul edenler vardı. Peygamber'in uygulamalarını o günün toplumu için geçerli görenler. Hariciler mesela. Abbasi toplumundan bahsediyorsak etik değerlerin dikkate alınıyor olması kolay bir iş olmayacaktı elbette. Ve sonuçta İslam'ın eşitlik ve kadın haklarıyla ilgili düsturları gelişen hukuk sisteminde hemen hemen hiç yer bulmamıştır.

Onuncu yüzyılda artık Müslüman içtihadı, önceden formüle edilmiş hukuki görüşlerin bir kısmını nihai olarak resmen kabul etmişti (Ahmed, 1992: 90).

Onuncu yüz yılın başlarında Müslüman hukuk ilmi, hali hazırda formüle edilmiş hukuki görüşlerin bütününi nihai olarak resmen tanıdı. Bundan böyle hukukçunun görevi, kendisinden öncekileri taklit etmektir, doktrin oluşturmak değil. Gerçekte, ilk İslami yüzyıllar boyunca geliştiği şekliyle hukuk, ilahi hukukun eksiksiz ve yanılmaz ifadesi olarak kutsanmıştır. Hukuk bilgini Noel J. Coulson'un işaret ettiği gibi, "hukukun büyük kısmı geleneksel uygulamadan ve bilim adamlarının akıl yürütmesinden kaynaklanmış olsa da... ve klasik teorisinin gelişmesi... İki yüzyılı aşan büyüme süreci", geleneksel İslam inancına göre, bu literatürde dile getirilen yasanın en başından beri geçerli olduğunu kabul etti. Coulson, "yasanın detaylandırılması," diye yazar. "İslami Ortadoksluk tarafından, tarihsel ve sosyolojik etkilerden tamamen bağımsız bir skolastik çaba süreci olarak görülür." Sonuç, elbette, toplum vizyonunun, Adaletin mahiyetine ilişkin anlayış ve o çağın erkekleri tarafından geliştirilen kadın ve erkek arasında olması gereken uygun ilişki görüşü, İslam adalet kavramının nihai ve şaşmaz ifadesini temsil ettiği şeklinde kutsanmış ve o zamandan beri, taşta yazıldı. (... been set in stone.)

Öyle ki en başta savunduğumuz gibi Leila Ahmet'in çalışmalarını inceledikten sonra da görüyoruz ki dinler insanları ve toplumları etkiledikleri gibi

insanlar ve toplumlar tarafından etkilenmektedirler, daha doğrusu din anlayışları. Ne kadar doğru ifade edebildim bilmiyorum ama Ahmed'in çalışması bunun çok güzel bir örneği gibi geliyor bana. Bir dinin, kadına bakışı ve ona dair anlayışından etkilenir, demek tartışmaya geri dönmek gibi olmasın ama tam olarak düzgün ifade etmiş olamasam da yaklaşık olarak böyle bir şey. Ve dinin kadınla ilgili ortaya koyduğu "normlar" ise o toplumun kadın anlayışının şekillenmesinde çok büyük rol oynar.

Yine de şartlar Müslüman kadın için ne zaman değişti? Sorusu sorulduğunda Ahmed'in çalışması bize ilginç cevaplar vermektedir. Yerleşik hayat ya da medeniyet denen şey mi kadınları gözden irak evlerde, mahallelerde hapsedmişti?

Ahmed fetihlerle başlayan süreç üzerinde yoğunlaşmış oldu çalışmasında yukarıdaki incelemelerimizde de göstermeye çalıştığımız gibi Müslümanlar savaşlarda çok sayıda cariyeye ve köle elde etmişlerdi. Müslüman elit erkekler için kadın artık sıradan herhangi bir "şey" de farksızdı.

Tek başına "Fars etkisi" söz konusu olmasa da önemli oranda "Fars etkisi"nden bahseder Ahmed. Her ne kadar en başından beri Mezopotamya bölgesinde kadınlar için birbirini etkileyen birçok kültürel sebep olduğunu belirtmiş olmasına rağmen yine de İslamiyet öncesi dönemdeki Arap kadının gerek evlilikte gerek savaşta ve gerekse dinde iyi bir durumda olduğunu da vurgulamaktadır. Asr-ı Saadet döneminde ise İslamiyet'in reformcu daha doğrusu devrimci yapısının etkisiyle başlamış bir reform hareketi vardır. İslam'ın yenilikçi ve hatta devrimci yapısı, Hakkı Karasahin ve Mehmet Aydın Hocalarımızın belirttiği gibi, ki bu yönüyle feminist hareketlerle aslında bir diğer yönüyle de Marksist hareketle paralellikleri vurgulanabilir. Fransız devriminden sonra yine burjuvazi hâkim olmaya başladığında işçileri temsilen bir başka hareket devrimci hareket olarak ortaya çıkmıştı ki işte kadınlar ve işçiler ezilen iki grup belki de o günden sonra birbirine çok yakın alanlarda mücadele etmeye başlamışlardı. Bu açıdan Marksist çatışmacı eleştirinin günümüz feminist eleştirilere imkân sağlaması bana göre hiç şaşırtıcı değil, tam tersine çok manidardır.

Arap kadını cesur ve atılgan kişiliğinin etkileriyle de ilk dönemler her alanda çok etkili olmuşlardır. Peki birdenbire ne oldu da her şey kadınlar adına tepetaklak oldu? Ne oldu da Müslüman kadın birdenbire ikinci derece bir varlık olmaya

başladı? Babası, kocası ya da oğlu olsun erkek vesayeti altına girdi? Kendi adına hiçbir şey yapamaz oldu? Öyle ki Allah'la arasındaki mesafe bile çok anlamsız bir şekilde büyümüş oldu? Ne oldu? Müslüman kadının yazgısında ne değişti? Ahmed çalışması boyunca esas kırılma noktasının fetihlerle başladığını belirtir. Müslümanlar çok geniş bir alan içerisinde farklı kültürlerle karşılaşmışlardı. Özellikle Mekke'de bu yabancı ve kadına düşman kültürlerle daha önce ticaret yoluyla tanışmışlardı. Farklı dinlerden insanların yeni dine girdikleri gerçeği de işin içine girdiğinde, henüz yeni olan dinin onlardan nasıl etkilenmiş olduğunu anlayabiliriz. Özellikle kadınlar konusunda yapılması planlanan hareketler dumura uğratılmış oldu. “Füzyon ve asimilasyon” der Ahmed maalesef ki yeni dinin hedeflerinin büyük oranda sekteye uğramasına sebep olmuştur.

Aynı sorulara Wedud'un arayışlarıyla cevaplar bulmaya çalışacağımız bölüme geçelim şimdi de. Onun çözümlemeleri Müslüman kadının ters giden talihini anlamamıza yardımcı olacaktır. Kur'an yorumlarının yanlışlıkları üzerinde duracaktır çalışmaları boyunca. Özellikle hermenötik yönteme vurgusu bu yöntemin Kur'an'da kadınla ilgili meseleleri anlamadaki önemi üzerine vurgusunu çok önemli bulmaktayız. Onun demek istediği şu olmalı, bu yöntem Kur'an'ı anlamamızdaki sorunları çözdüğü gibi Kur'an'da kadınla ilgili olan kısımları anlamamızı da çözecektir.

2.3. KUR'AN ve KADIN

Wedud, bizim Kur'an'ın kadınla ilgili anlattıklarını anlama sorunumuz olduğunu belirtir. Kur'an ve Kadın kitabında, Kur'an'ın kadın meselelerine bakışını inceler. Üzerinde en çok tartışılan ayetlere odaklanır. Gerçekte bunlardan kadın aleyhine anlamlar çıkarılabilir mi? Bazı ayetler kadınlar için olumsuz anlamlar çıkarılabilecek şekilde suistimal mi edilmiştir? Yeni yorumlamalar daha doğrusu yeni yöntemler ve yeni bakış açılarıyla bu anlamlar kadınlar lehine olacak şekilde çok daha farklı olarak anlaşılabilir mi? onun çalışmalarında özellikle hermenötik metodun önemini vurgulamak gerekir. Bu klasik anlamdaki tefsirden çok daha farklıdır. Tamamıyla bir yorum bilimidir, derinlemesine anlamı ortaya çıkarma çabasıdır.

2.3.1. Amina Wedud'un Yaklaşımı

Her ne kadar Wedud'un Kur'an'dan anlam çıkarma yöntemi olarak uyguladığı hermenötiği tefsir olarak düşündüysem de ilk başlarda daha sonra Hocamız Adil Çitçi'nin uyarmasıyla aslında ikisinin farklı şeyler olduğunu anladım. Gerek tefsirin anlamı gerekse hermenötiğin uygulanmasında dikkat edilecek kurallar bariz farklılıklara işaret etmektedir. Şimdilik bunları belirtmekle yetinelim diye düşünüyorum.

Amina Wedud Muhsin, kadının konumunu Kur 'ani açıdan ele alındığında, bazı problemler olduğunu belirtir, (Wedud, 2000: 99).

Ona göre, Kur'an farklı fikirlere neden açık olmasın? Kadınlarla ilgili farklı bakış açılarını savunmak Kur'an'a hiçbir şekilde ters düşmeyecektir. Yeter ki biz kendi önyargılarımızdan kurtulup farklı bakabilelim. O zaman Kur'an'ın farklı fikirleri aynı anda destekleyebileceğini anlayabiliriz (Wedud, 2000:100).

Eğer bir metnin hermenötiğini yaparsak şunlara dikkat etmeliyiz der Wedud (Wedud, 2000:100; Rodano, 2020: 2).

1. Ne zaman ve nerde muhataplarına seslenmiştir (Wedud, 2000:100; Rahman, 2018: 57; Rodano. 2020:2).
2. Gramatik açıdan yapısı; söylediği şeyi nasıl söylüyor (Wedud, 2000:100; Rodano2020: 2).
3. Metnin, temel düsturları nelerdir? Bunların değerlendirilmesi. Olaylara nasıl bakar, neyi savunur, neyi reddeder ya da kabul eder? (Wedud, 2000:100; Rodano, 2020: 2).

Ayrıca seçtiği ayet, terim ve kavramları ise şu bakış açısıyla ele alır: (Wedud, 2000:100).

1. Hiç kimse doğuştan herhangi bir değere sahip değildir. Kadın ya da erkek fark etmez. Keyfi, önceden belirlenmiş ve ebedi bir sistem yoktur (Wedud, 2000:100; Rahman, IV,2018: 56).
2. Kur'an her cinsiyet için tek bir rol teklif edecek kadar kesin olan belirlemelerde bulunmaz (kadınlar sadece bu rolü, erkekler de şu rolü gibi) (Wedud, 2000:100; Rahman, 2018: 56).

Kur'an ve Kadın imcelemesinde ele aldığı metinleri bazı temalarla sınırlamıştır. Takva, adalet, eşitlik, sorumluluk bilinci insana saygı şeklinde sıralanabilecek Kur'an'ın düsturlarını yansıtan temalar. Birçok ayet ve surenin anlamını belirli bir konu olay ya da çerçeveye sınırlamıştır (Wedud, 2000:101; Rodano, 2020:4).

Diğer yandan ise; kadının rolü ile ilgili hükümlerin uygulanmasında Kur'an'daki kronolojik gelişmelerin önemini göstermeye çalışır. Uygulamada da Kur'an aynı yolu izlemiştir. Hep aşama aşama ilerleyerek, toplumun şartlarına göre, adım adım. Bir sonraki adım hesaplanarak. Aslında bu bir gerçekliktir. Varılacak hedef ve seçilen araçlar arasındaki gerçeklik. Tıpkı Müslüman topluluğunun gelişme ve büyümesinde, insanlar arası ilişkilerde, ahlakta ve etikteki gelişmeyle ilgili mantıki bir ilerleme süreci ortaya konduğu gibi (Wedud, 2000: 122; Stowasser, 1992: 132).

Özellikle bazı konularda kronolojik sırlamanın çok dikkatlice incelenmesi gerektiğini savunur Wedud. Boşanma mesela. Her ne kadar o günün şartlarında hitap edilmişse de Kur'an'ın savunduğu fikirleri vardı. (Wedud, 2000: 122; Stowasser, 1994: 132). Kur'an'ın savunduğu fikirler, varmak istediği nokta, kendine has bir görüşü de ortaya koymaktadır, ona göre (Wedud, 2000:126; Stowasser, 1994: 132). Ve işte tam da bu yüzden günümüzün aydın, inançlı insanları Kur'an'ın ruhunu yakalamaktan bahsederler; özünü, asıl anlatmak istediğini. Zira bu gerçek anlamı yakalamak kolay olmayacaktır (Wedud, 2000: 126; Rodano, 2020: 4-5; Stowasser, 1994: 132).

Metnin kronolojik gelişmesinden, Kur'an'ın sadece yol gösterici işaretler ortaya koyduğu açığa çıkmaktadır. Bu işaretler götürecekleri doğal sonuca kadar izlendiğinde, varılacak nokta, ilk toplumun yaşadığı zorlukların düzeyine geri döndürecek bir 'zamanda geriye gidiş' olmayacaktır. Tam aksine, Kur'ani işaretler, pek çok farklı toplumu Kur'ani hidayet çerçevesinde ileriye götüren bir değişmeye doğru yöneltmelidir. Gelecekteki toplumun noksanlıkları ile sınırlamak, o hidayet rehberini aşırı derecede sınırlamak anlamına gelir (Wedud, 2000:126).

Wedud'a göre kitabın bütününe inanmak O'nun hedeflerinin neler olduğunu, neleri aslında savunduğu, insana ve topluma nasıl baktığının farkında olmaktır. "Siz onları sev (meye haz) ırsınız, ama onlar, bütün vahiylerle inansanız bile sizi sevmeyecekler. Ve sizinle karşılaştıklarında, "Biz (sizin inandığınız gibi) inanıyoruz!" derler: ama kendi başlarına kalınca size karşı öfkelerinden parmaklarını

ısırlılar. De ki: “Öfkenizle kahrolun! Unutmayın, Allah (insanların) kalplerinde ne varsa hepsini bilir!” (Alimran:119) (Wedud, 2000: 126). Tıpkı Fazlur Rahman’ın belirttiği gibi O’nun olaylara bakış açısını, yorumlarının ve buyruklarının esas sebebini bilmek için çaba harcamaktır. Çok manidardır söyledikleri Fazlur Rahman’ın öyle ki bir emrin nedeni açıkça belirtilmediğinde bile, onu tahmin etmek zor olmayacaktır (Wedud,2000:126).

Feminist Müslüman kadınlar Kur’an’ın eşitlikçi olduğunu vurgularlar. Onun ahlaki yapısına vurguda bulunarak. Öyleyse Kur’an’da karşılık bulmaktadır farklı fikirler, farklı bakış açıları. Metinden yola çıkılarak varılan sonuçlar kontrol edilebilir bazı kriterler saptandığında mesela ne zaman söylendiği, nerde, söylendiği ya da yazıldığı. Bu doğrultuda varılacak anlamın desteklenebilmesi mümkün olur. Bu aynı zamanda da bağlamdır. Zira sözün söylendiği yer ve zaman birlikte bağlamı ortaya koyar.

Farklı bakış açıları Kur’an’daki doğal olan nedense sorun biz onu uygulamak istediğimizde karşımıza çıkıyor. Yeniliklere, yeni ve farklı fikirlere karşı önyargılıyız. Kur’an’ının fikirlerinin zaman zaman çatışma halinde olduğunu belirtir Leila Ahmed. İlk İslam toplumunda evlilik hiyerarşik yapısıyla çatışma çerisindeydi. Bir yandan savunduğu ahlaki değerler diğer yandan ise pragmatik bakış açısı. Tam da bu yüzden Müslüman Feminist kadınlar, aslında Kur’an’ın eşitlikçi olduğunu savunur onun ahlaki öğretilerine atıfta bulunarak.

Yaşanan zamanın şartlarını düşündüğümüzde, bağlamı yakalama ihtimalimiz de artar. Neden söylendiğini de anlarız. Gayesi de diyebilir Kur’an’ın. Varmak istediği sonuç. Bir anlamda Kur’an’ın dünya görüşü, ruhu denebilir. Wedud’un verdiği örnek ilginçtir. Hz. Musa’nın kızları çobanlık yapmaktadır, zira ona göre Kur’an hayatını sürdürebilmek için yapılacak işlere öncelik verir. Kadınlar günümüzde artık bu işleri yapmaktadırlar. Öyleyse erkekler de onların yaptığı işleri yapmalıdırlar. Ev işleri, çocuk bakımı, yemek... Bütün bunlar onların insani yönünü geliştirecektir. Daha merhametli, daha, daha anlayışlı, daha ince insanlar... yapacaktır. Çocuğu kucağına aldığında, sevgiyle ve şefkatle dolacak yüreği. Bir cana bakmanın, ona emek vermenin, onu büyütmenin... değerini anlayacak. Erkeklerin bunları deneyimlemeye ihtiyaçları olacaktır. Yemek yapması mesela ailesi, sevdikleri için. Değil mi ki bir kadının da kalbine gitmenin bir yolu olmasın midesi.

Öyleyse şimdiki başlığımız farklılıkların ne derece erkek ve kadın için ön görüldüğünü ya da öngörülebileceğini ya da daha doğrusu değişmez rollere sahip olup olmadıklarıyla ilgili özellikle aile içerisindeki ilişkilerimizde ne derece bazı rollerle kısıtlanmış olduğumuza bakalım Wedud'un çalışmaları çerçevesinde sunduklarıyla.

2.3.2. Cinsiyetler Arası İşlevsel Farklılıklar

Allah'la ilişkiler çerçevesinde insanlarla olan ilişkilerimiz de birbirimizle olan ilişkilerimizde de adil olmalıyız. Öyle ki takva ancak sosyal bağlamda anlam ifade edecektir. Bu çerçevede ele alındığında adın erkek ilişkileri özellikle de aile içerisinde daha adil bir ilişki nasıl olabilir her iki taraf için de düşünmeden edemeyiz. Birimizin yaptığı iş diğerine göre daha az değerli sayılabilir mi? Birimiz diğerine göre daha az saygıyı hak ediyor olabilir miyiz? Eğer biz gerçekten Allah'ın rızasını gözetiyorsak birbirimize karşı da adaleti gözetmeliyiz. Her ne kadar bazı rolleri işlevsel olarak üstlenmiş olsak da bu nihai anlamda değişmez olan bir durum mudur? Eğer kadın çocuk doğuruyorsa buna karşılık erkeğin aynı değerinde yerine getirebileceği başka bir sorumluluktan söz edilebilir mi?

Kur'an'ın takvayla ilgili açıklamalarını Wedud, insanlar arası eşitlik anlayışı açısından önemli bulur (Tonnessen, 2014: 5). Takva, cinsiyet tabakalaşması açısından ilk defa Wedud tarafından tartışılmıştır (Wedud, 2008: 97). Kur'an dünya görüşü ve İslam ahlakının amacı bağlamında iyilik, kişinin takvaya ve Allah'a teslimiyete doğru yardımcı olur (Wedud, 2008: 157). İnsanın ahlaki kapasite temelinde kapasitesini artırır (Wedud, 2008: 97) ... İnsan olduğumuz sürece her zaman bir anlayış ve Allah sevgisine ulaşma mücadelesi içindeyiz. Hedefimiz Allah olduğu için devam eden bir süreçtir ve teslimiyetimiz ve bağlılığımız asla bitemeyiz (Wedud, 2008:160). Allah ile ilişkiler hem nihai amaç hem de doğru eylemlerin motivasyonu olarak algılanabilir (Wedud, 2008:94). Ve teslimiyet Allah'ın nihai otoritesini tanıırken, insanın iradesini karşılıklı olarak kabul etmektir (Wedud, 2008:24) ... Ve Allah'ın iradesine karşı insanın teslimiyetinin ne anlama geldiğini kabul ederek İslam'a çok daha dinamik bir formül verir (Wedud, 2008: 24). Ve Wedud' göre takva yalnızca sosyal bağlamda anlamlıdır (Wedud, 2008:15). İnsan olmanın asli sorumluluğu olan adil bir toplumsal düzenin tanımlarında, tesis

edilmesinde ve yaşatılmasında, kişisel bir uygulama meselesi olarak tevhide ilkenin devre sokulması, günümüzde daha eşitlikçi, insancıl ve çoğulcu bir İslam'ı yaşamanın arcıdır. Adaletsizlik zülüm ise bu kavramsal gelişmenin ihmal edildiğini gösterir (Wedud, 2008:15). İslam'da hem birey hem de toplumun Bir üyesi olarak takva esastır (Wedud, 2008: 14-15).

Wedud'a göre kadın olsun erkek olsun Kur'an aralarındaki tek farkın takva olduğu üzerinde durur. Ancak Kur'an aynı zamanda toplumsal işlevlerimiz üzerinde de durmaktadır. Toplumsal yapılar bünyesinde bir takım işlevsel farklılıklarla hareket ettiğimizi de kabul etmektedir. Ancak burada Wedud'un dikkat çektiği nokta, Kur'an'da yer alan bu işlevsel farklılıkların, erkeklerin doğuştan üstünlüğü fikrini desteklemek üzere kullanılmış olduğudur (Wedud, 2000:101; Rahman, 2018: 54).

Rollere ve rol beklentilerine işaret eden bu fonksiyonel farklılıkların, Kur'an tarafından birbirinden gerçekte ne kadar ayrıldığını araştırır (Wedud, 2000: 101-102). Kur'an, bazı işlevleri diğerlerine göre daha çok tercih etmiş midir? Erkekler ve dişiler için bazı istisnalar olabilir mi? (Wedud, 2000: 102; Rahman, 2018: 54). Beauvoir'ın sorduğu benzer bir soru ise şöyledir. Erkek ya da kadından hangisi tür için daha doğrusu toplum için daha zorunludur? Yabancı organizmalar ya da inorganik dayanaklara yapışmış halde yaşamını sürdüren veya hiçbir çaba gerektirmeden bol miktarda besine sahip olan türlerde erkeğin rolü döllemen sonra biter. Eğer besin toplamak, avlanmak, yavrulara gerekli besinleri sağlamak ve bunlar için gerektiğinde savaşmak söz konusuysa erkeğin katkısı gerekecektir. Çocukların süttten kesildikten sonra uzun bir süre kendi gereksinimlerini karşılayamadığı bir türde bu katkı vazgeçilmezdir, tam da sebep olduğu yaşamlar onsuz sürdürülemez durumdadır (Beauvoir, 2021: 67).

Kadınların çocuk dünyaya getirme yeteneğinden dolayı onun sadece anne olabileceği ve bütün hayatı boyunca hedefi anneliğini en iyi şekilde yapmak olmalı. Eşine karşı da herhangi bir kusuru, ayıbı olmamalı. Wedud Kur'an'da kadının sadece annelik ile sınırlandırılmış bir hayatı olacağına dair bir işarete rastlamadığını belirtir (Wedud, 2000 :102).

Wedud, kadının (tüm kadınlar için olmasa da) dünyaya çocuk getirmesinin inkâr edilemez bir öneme sahip olduğunu kabul eder. İnsan neslinin devamı için. Buna rağmen kadına hiçbir şekilde sadece anne olması gözüyle bakmaz. Kadının

anne olması, saygıyı, şefkati ve fedakarlığı gerektirir. “Ey insanlar... kendisiyle, birbirinizle dilekleştığınız Allah’a karşı takva sahibi olun ve (sizi doğuran) rahimlere karşı da takva sahibi olun.” (Nisa:1) (Wedud, 2000: 102).

Böylece Wedud’un bulmak istediği şudur aslında. Eğer toplum içerisinde kadının anneliği çok önemliyse, erkeklerin fonksiyonu ne olacaktır, onların bu pozisyonuna karşılık? Hakkaniyetli bir toplum için (Wedud, 2000: 103).

Kadının sorumluluğuna karşılık, erkeğin sorumluluğu ne olacaktır? (Wedud, 2000: 115). Onun sorumluluğu da aynı derecede önemli olmalıdır. Sadece kadının gerçekleştirebileceği sorumluluğunu tehlikeye atabilecek başka sorumluluklar yüklenmemesi gerekmektedir (Wedud, 2000: 115). Kadının anne olarak sorumluluğunun gerçekleştirilmesi bekleniyorsa eğer erkekler de buna karşılık, kadının anneliğini gerçekleştirebilmesi için, gerekli diğer şartları sağlamak yönünde gayret göstermelidirler (Wedud, 2000: 115). Aksi durum, kadının çalışması zorunlu (Rahman, IV, 2018: 55) olduğunda ve aynı zamanda çocuğun bakımıyla ve işleriyle ilgilenmeleri gerektiğinde kadın için ciddi bir zulüm olacaktır. Hele ki Wedud’un verdiği çok çarpıcı bir örnek olan kölelik sonrası Amerika’daki durumdur. Siyahi kadınların çocuk doğurma ve büyütmenin yanı sıra. Erkeklerden daha çok iş bulma imkânı vardı ve kadınlar geçimi daha çok sağlamaktaydılar. Her şeye rağmen- ihtiyaçların karşılanmasındaki esnek bakış açısına- herhangi bir avantajları olmadığı gibi eskisinden daha çok yük altına girmişlerdir ve çoğunlukla evde kocalarından şiddet görmüşlerdir (Wedud, 2000:106). Günümüz ilişkilerinde hakkaniyetli ve ideal bir senaryoya (Wedud,2000: 115) bugün yaşanan gerçeklerin izin vermediği açıktır (Rahman,2018: 55; Wedud, 2000: 115).

Nisa 34’te aslında ideal olan kadın ve erkek ilişkisi anlatılmaktadır. Erkeklerin bulunduğu konumda yerine getirmek zorunda olduğu sorumluluklar (kadının anneliğine karşılık) belirtilmektedir. Bu sorumluluk biyolojik bir özellik değildir, kadınlarda olduğu gibi, beraberlerinde var olmamıştır. Olması gereken, çok hassas bir niteliktir. (Wedud,2000: 115-116; Rahman, 2018: 53-54) Amina Wedud, sorumluluğa yönelmiş bir tutumun beslenmesi gerektiğini söyler (Wedud, 2000: 115-116).

Bu sorumluluğa sahip olunmadığında ise ortaya çıkacak sorunların kolayca gözlenebileceğini ekler. Wedud, kıvame ile sadece maddi anlamda değil ahlaki, akli

ve psikolojik boyutlarıyla da düşünüldüğünde aslında erkekler Allah’a karşı O’nu en güzel şekilde temsil etmek istiyorsa, insan olarak, işte bu vazifeyi gerçek manada yerine getirme fırsatı elde etmiş olacaktır. Böyle bir düşünce aynı zamanda karşılıklı dayanışma içerisinde herhangi bir çekişme olmadan, barışı ve huzuru sağlayacaktır (Wedud, 2000: 116).

“Erkekler yeryüzünde- özellikle çocukları doğuran ve geleneksel olarak çocuk bakıcısı olan kadınlarla ilişkilerinde- halifelik görevini hakkıyla yerine getirmeleri için teşvik edilmektedirler. Erkekler, kadınların çocuk doğurma ve bakma sırasında öğrendiklerini, tecrübe etmeye başlayabilirler. İlk başlayacakları nokta ise kadınlara karşı tutum ve davranışlardır.” (Wedud, 2000: 116).

Kadının çocuk doğurma özelliği üzerinde durur Wedud. Çocuk doğurma ve bakımı her iki cins arasındaki yegâne farklılık olsa da Kur’an bunu kadının yegâne görevi olarak ileri sürmemiştir. Yine de Kur’an kadının, insan neslinin devamını sağlama görevini önemsemektedir ve bu nedenle ona saygıyı tavsiye etmektedir. Çalışmasının can alıcı noktası olarak sorduğu ve cevabını aradığı esas soru şudur: Öyleyse kadının bu vazifesine karşılık Ku’an’a göre aynı derecede önem arz eden erkeğin vazifesi ne olmalıydı? İşte Wedud, kadının çocuk doğurma ve bakımı görevine karşılık erkeğin kadının bu görevini tehlikeye düşürmeyecek derecede maddi ve manevi koruyup kollama görevi olduğunu belirtir (Wedud,2000:114-115-116). Kadın ve erkek için bunlar ideal görevlerdir.

Ancak Amina Wedud’a göre ideal olanın şartlar değiştiğinde yani kadın da aile için çalışmak zorunda kaldığında, erkek hala aynı derecede aile içinde kavram olarak kalabilecek midir? Kadın hem çocuk doğurup hem de bakımını karşılamak için çalıştığında ne olacak? Wedud, bu soruları cevaplamak üzere günümüz toplumlarından örnekler verir. Amerika’daki durumu örnek verir mesela; Siyahi kadınların siyahi erkeklerden daha fazla iş bulma imakını vardı. Ailelerin çoğunda ise geçimi sağlayan kadınlardı. Kadınlar her zamanki işleri olan çocuk doğurma ve büyütmenin üzerine çalışmak zorunda olmaları ki -bu onlara artı bir şeyler kazandırmalıydı Wedud’a göre zira ihtiyaçların karşılanmasıdaki esnek bakış açısı onlara avantaj kazandırmalıydı-onları eskisinin iki katı yükün altında bırakmış üstelik de eve geldiklerinde ise evde işsiz kalan kocalarından şiddete maruz kalmışlardır (Wedud, 2000:106). İdeal olanın artık ideal olarak kalmadığı kadın için

haksızlık olduğu.

Kur'an "Erkeklerle kazandıklarından bir pay vardır, kadınlara da kazandıklarından... "(4:32) ayetinin işaret ettiği gibi, kadın olsun erkek olsun her bireyin ortaya koyduğu her amel karşılığında mükafatını alacağını veya cezasını göreceğini belirtir. Wedud'a göre Kur'an her iki cins arasındaki fonksiyonel farklılıkları çok da ayırmamakta, toplumsal rollerle oluşan vazifelerden birini diğerinden üstün görmemekte ve doğuştan her ikisine de bir değeri atfetmemektedir.

Wedud, Kur'an'ın ne kadın ne de erkek için birbirinden kesin çizgilerle ayrılmış ameller öngörmediğini vurgular. Takvayla yapılan her fiil Allah katında değerli kabul edilecektir. Bütün bunlara rağmen esas sorun, toplumsal olarak cinsiyetler arasındaki işlevsel farklılıkların, doğuştan erkeklerin üstünlüğünü desteklemek için kullanılmış olmasıdır.

Olaylara takva çerçevesinden bakınca, Allah katında fiillerin değeri anlaşılabilir. Yani kimin ne yaptığı değil, neyi, niçin yaptığı, hangi niyetle yaptığı önem kazanır. Bu kadın ve erkek için de öyle. Toplum her ne kadar birbirinden ayırsa da kendi işleyişine göre. Önemli olan yapılan şeyin Allah katındaki değeridir. Takva ile yapılıp yapılmadığıdır. Ancak toplum tarafından kadına özellikle kadına biçilen roller adeta bir dayatmaya dönüşmüştür. Kadını her şekilde yargılamak için kullanılmıştır. Daha çocukluğundan itibaren yargılarla dolu bir dünyayla karşı karşıya kalır. Yok bir kız böyle oturmazmış, yok böyle mi giyinmeli, yok şöyle yapmalı, şöyle konuşmalı, daha neler neler. Evdeki temizlikten sorumludur bir kızın olduğu ev böyle mi olur? Bir kadın nasıl yemek yapmayı bilmez? Bütün bunların bir insan hayatında ne derece yıkıcı olduğunu yaşayanlar bilir öyle değil mi? Kadın olanlar, küçük bir kız çocuğu olarak büyümüş olanlar.

Nisa suresi 34. Ayetin devamında şunu sorgular Wedud, gerçekten Kur'an kadının erkeğe, yani kocasına itaati isteyip istemediğini, ona karşı herhangi bir şekilde şiddet kullanıp kullanamayacağını (kocasının)? (Wedud, 2000: 116). Wedud, ayetin bu bölümünde, eşler arasındaki sorunları gidermeye dair teklifler olduğunu ileri sürer. Buradaki "kanitat" kelimesi maalesef ki hemen hemen her yerde itaatkâr olarak açıklanmıştır. Oysa Wedud Kitab'ın bütünlüğüne bakıldığı zaman bu kelimenin hem erkekler için (Bakara: 238, Alimran: 17, Azhap: 35), hem de kadınlar

için (Nisa: 34, Tahrim: 5, 12) kullanıldığını belirtir.² (Wedud, 2000: 117). Ona göre bu kelime insanların Kanitat, kelimesi itaat olarak çevrildiğinde, kadının erkeğe yani kocasına itaati olarak anlaşılmıştır. Ve ona göre bu kelime sadece yaratılmışlar arasındaki itaati işaret eden taat kelimesinden farklıdır. Genelde tüm insanların, tüm yaratılmışların, Allah’a karşı, O’nun huzurunda saygıyla, içtenlikle, bağlılığını ifade eder (Wedud, 2000: 116-117). “Müminlerin Allah’a karşı bir özelliğini veya kişilik özelliğini anlatır. Birbiriyle iş birliği yapmaya ve Allah’a boyun eğmeye eğilimlidirler.” (Wedud, 1999:74) Wedud Inside The Gender Jihad adlı kitabında ise evlilik içindeki boyun eğmeye karşı çıkar. O hem kölelik hem de evlilik içindeki boyun eğmeye sorumluluk ve faillik arasındaki temel Kur’an ilişkisini göstermek için karşı çıkar (Wedud, 2008: 37). Kur’an’da ve sünnette Allah’ın iradesine teslim olmanın tam ahlaki sorumluluğu anlamında, ırk, sınıf ve cinsiyet temelinde failliği sınırlayan hiçbir şey yoktur (37 2008, Wedud: 37). Ahlaki faillik yani yeryüzünde Allah’ın temsilcileri olma erkekler için kadınlara karşı bir tür koşulsuz bireysel ayrıcalık gibi okunmasını önlemek çabasıyla sorumluluk üzerinde durur (Wedud, 2008:37). Çocuklar ve zihinsel yetersizliği olanlar için tam insan kapasitesi veya faillik konusundaki şeriat kısıtlamalarını kabul ettiğini belirtir ve de akıl yürütme yaşına gelmedikçe ya da bu yaşa gelinceye kadar işlerini yöneten koruyucular olarak hareket etmelerini de şart koşar (Wedud, 2008: 37). Hem çocuklar hem de belirli engelleri olan kişiler tamamen insandır, ancak bazı sorumlulukları yerine getirme kapasiteleri yardıma ihtiyaç duyar, dolayısıyla insanlıkları işlevsel olarak tamamlanır (Wedud, 2008: 267).

Nüşuuz, kelimesinin hem kadınlar hem de erkekler için kullanıldığını dikkati çeker (Wedud,1999: 71). Dolayısıyla ‘kocaya itaatsizlik’ anlamına gelemeyeceğini belirtir (Wedud, 2000: 117).

Taat kelimesinin kullanılışını ve ayetin geri kalan kısmını, ‘nüşuuz (yapmasından) korktuğunuz kimselere (dişil- çoğul) ...’ ele aldığımızda, ilk önce, nüşûz kelimesinin, her ikisi için de değişik tanımlanmasına rağmen hem

² ”Gerçek şu ki Allah’a teslim olmuş bütün erkekler ve kadınlar, inanan bütün erkekler ve kadınlar, kendilerini adanmış bütün erkekler ve kadınlar, sözlerine sadık bütün erkekler ve kadınlar, sıkıntılara göğüs germiş bütün erkeler (Allah’ın karşısında) güçsüzlüğünü anlayan bütün erkekler ve kadınlar, karşılıksız yardımda bulunan bütün erkekler ve kadınlar, nefislerini kontrol eden bütün erkekler ve kadınlar, iffetleri üzerine titreyen bütün erkekler ve kadınlar ve Allah’ı durmaksızın anan bütün erkekler ve kadınlar, için (evet) bunlar(ın tümü) için Allah, mağfiret ve büyük mükafat hazırlamıştır.” (Esed, 1996: . 858)

erkekler hem de kadınlar (Nisa:34) için kullanıldığına dikkat edilmelidir. Kadın için kullanıldığında, kelime genellikle 'kocaya itaatsizlik' şeklinde tanımlanır. Ayetin devamında gelen taat de bunu destekler. Bazıları da bu ayetin karının kocasına itaat etmesi gerektiği anlamına geldiğini söyler. Fakat Kur'an, nüşûzu hem erkekler hem de kadınlar için kullandığından, kelime 'kocaya itaatsizlik' anlamına gelmez. Seyyid Kutup bu kelimeyi, evli çift arasındaki bir tür anlaşmazlık durumu olarak açıklamaktadır. (Wedud, 2000: 117)

Öncelikle anlaşmazlık durumunda Kur'an muhtemel çözüm önerileri sunar. Konuşma ve tartışma (Wedud, 2000: 117-118-119-120; Rahman, 2018: 60). "... eğer (karı-koca) aralarında sulh yaparlarsa bunda onlar için bir günah yoktur. Sulh daima hayırlıdır." Ayetiyle Kur'an'ın zorlukların çözülmesinden ve eşler arasındaki denge ve ahenge tekrar geri dönülmesinden yana olduğunu belirtir ve asıl olanın zoraki itaat olmadığını anlatmaya çalışır (Wedud, 2000: 118; Rahman, 2018: 61-62).

Kur'an'ın hiçbir yerinde, "(Ey Peygamber eşleri) eğer o siz (den birinizi) boşasaydı, Allah yerinize daha iyi eşler verebilirdi. Allah'a teslim olan, gerçekten inan, O'nun iradesine gönülden itaat eden, (günah işledikleri zaman) tövbe ederek (O'na) yönelen, (yalnız O'na) kulluk eden ve (O'nun rızasını aramak için) yola koyulan, daha önce evlenmiş veya bakire kadınlar." (Tahrim:5) (Esed, 1996: 1163) ve "Ey Peygamber! Mümin kadınlar ne zaman sana gelip (bundan böyle) Allah'tan başka hiçbir şeye ilahlık yakıştırmayacaklarını, hırsızlık yapmayacaklarını, zina etmeyeceklerini, çocuklarını öldürmeyeceklerini, hiç yoktan yalan uydurarak iftira atmayacaklarını ve (bildireceğin) hiçbir hakikate karşı çıkmayacaklarını (taahhüt ederek), sana bağlılıklarını bildirirlerse onların bağlılık taahhütlerini kabul et ve Allah'tan onların (geçmiş) günahlarını affetmesini dile çünkü Allah çok bağışlayıcıdır rahmet kaynağıdır." (Mümtehine:12) (Esed, 1996: 1141) ayetleri de dahil kadınların biatı hakkında, kadının kocasına itaat etmesini emretmemiştir (Wedud, 2000: 120). Müslümanların evliliklerinde görülen kadının erkeğe itaat etmesi özelliği de erkelerin sözünün geçerli olduğuna dair sadece bir yansımasıdır (Wedud, 2000: 121). Çiftlerin birbirilerine karşı sevgi ve saygısı, birinin diğerine itaat etmesiyle değil, kadının erkeğe itaat etmesine ise hiç bağlı değildir. Karı koca arasındaki uyum, kadının erkeğe boyun eğmesinde değil, saygı ve izzetle elde edilebilir (Wedud, 2000: 121; Rahman, 2018: 52). Öyleyse aile, kadının da yüce ihtiyaçlarının dikkate alındığı birliktelikler olmalı. Kadının sömürüldüğü, meta gibi görüldüğü ya da sadece maddi ve fiziksel ihtiyaçlarının karşılandığı bir yer olmamalı

(Wedud, 2000: 121; Rahman, 2018: 52-53).

Kur'an kadınların ve erkeklerin evlenmelerini tercih etmektedir (4:25). Evlilik içinde ise karşılıklı sevgi ve merhamet tarafından inşa olunan (30:21) bir ahenk var olmalıdır. (4:128). Evlilik bağı hem erkek hem de kadın için bir korunmadır. 'Onlar sizin için bir elbise, siz onlar için bir elbisesiniz.' (2:187). Tüm bunlara rağmen Kur'an birtakım zorlukların meydana gelme ihtimalini de yok saymaz, fakat bunların çözümlenebilmesi için de yollar önerir. Eğer tüm denemeler başarısızlıkla sonuçlanırsa, aynı şekilde boşanmaya da izin verir. (Wedud, 2000: 122)

Wedud, Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde değerlendirmelerinde bulunur. Özellikle aile içerisinde kadının erkeğe itaatine karşı argümanlar geliştirir. Nuşuz kelimesinin kadın için kocasına itaatsizlik anlamına gelemeyeceğini zaten kelimenin “taat” anlamına geldiğini Allah'a karşı saygıyı ifade ettiğini vurgular. Tahrim Suresi 5. Ve Mümtehine Suresi 12. Ayetlerini örnek gösterir inanan kadınların biatlarıyla ilgili kacalarına da itaat etmesinin emredildiğini belirtir. Eğer iki eş arasındaki uyum sağlanmak isteniyorsa, bu tarafların birbirine karşı saygı ve sevgisiyle elde edilecektir.

2.3.3. Yeni Bir Hacer Paradigması

Unutulmaması gereken bir gerçek ise her şey tersine dönmeye başladığında ideal olanın çerçevesi aşıldığı ve çoğu kez çabaların sonuç vermediği durumlarda evlilikler bitebilir. Ancak burda Wedud, şunu dikkatleri çeker “evlilik bittiğinde aile varlığını sürdürmeye devam eder.” Şartlar kadın için zorken çok daha da zorlaşır. Müslüman kadın bekar tek başına sorumluluk altında kalır. Hz. Hacer'in durumu nasıl da ifade eder günümüz Müslüman kadının yaşadığı sıkıntıları. Wedud'un bu yaklaşımı da çok yeni ve bir o kadar da mühimdir. Biraz daha yakından anlamaya çalışacağız onun bu paradigmasını aşağıdaki satırlar boyunca.

İnside The Gender Cihat kitabında Wedud Hz. Hacer'in çölde bebeğiyle yaşadığı çaresizliğe dikkatleri çeker. Müslümanların Hac mevsiminde canlandığı bir olaydır, onun yaşadıkları. Wedud daha önce hiç kimsenin yorumlamadığı şekilde günümüz modern Müslüman kadınına yorumlar onun durumunu. Böyle bir eşi görülmemiş sorumlulukla karşı karşıya kaldığında ne hissetti? Diye sorar (Wedud, 2008:143). Oysa Hacer kendisinin veya çocuğunun geçimi veya korunması konusunda hiçbir zaman endişelenmeyeceğine dair söz veren geleneksel kodlarla yetiştirilmişti (Wedud, 2008:143). Onun yaşadıkları ataerkil geleneğin bir sonucudur.

Günümüze geldiğinde de bekar Müslüman annelerin çocuğa tek başlarına bakmak zorunda kalmalarının onlar için ne büyük sıkıntı olduğundan bahseder (Wedud, 2008:150). Annelerin ayakları altındaki cennet yoksul ve bekar annelerin mücadelesine nasıl uyuyor olabilir? Ataerkil yapı içerisinde kadınlara açık olan tek güçtür annelik Wedud öyle der (Wedud, 2008: 126) ... Yine de anneliğin kutsallığı kentsel yoksulluk çeken, anneyi ve kırsal kölelik yaşayanları koruyamamış. Bu tüm olumsuzluklara rağmen çocuk doğurmuş ve yetiştirmişlerdir (Wedud, 2008:129). Aynı şekilde ebeveyninin veya aciz babası, kocası ve erkek kardeşi olan kadınlar için düşünüldüğünde hayatları yaşayan cehennemden ilham almış gibidir. Ailesel rollerini hiçe sayan bir kamu sektöründe rekabet ederken, ailenin erdemlerini korumak zorundadırlar üstelik asıl statüleri “anne bakımından” muaf olan erkek çalışanı ölçen standartlar değildir (Wedud, 2008:126).

Toplumlar geleneksel olarak aileler kadını, ücretsiz ev ve çocuk bakımı işleri ile görevlendirmiştir. Buna karşılık erkekler, enerji ve dikkatlerini ekonomik pazarda, para ve güç kazanmaya ayırabilme hususunda özgür bırakılmışlardır. Kadına da ev dışında çalıştığında da erkeğini destekleyici olarak kabul edildiği için, daha düşük ücret verilir (Newman,2016: 22). Beauvoir’ın de belirttiği gibi, “ ... iş hayatının yükümlülüklerini kadınlığının getirdiği yüklerle birlikte üstlenmesi gerekir.” (Beauvoir, II. 2021 70). Çok daha erken yaşlarda ergenliğinde de yaşar aynı haksız muameleyi. Genç erkeğin varoluş yolculuğuna çıkması desteklenir. Onun varoluş yolculuğu kadınınkine göre çok daha kolaydır. İnsan olma ve erkek olma misyonları birbiriyle çatışmayacaktır. O daha çocukken mutlu mutlu yazgısının işaretlerini alır (Beauvoir, II. 2021:71). Oysa genç kızın bulunduğu esasen insani koşul ile kadınlık misyonu arasında büyük bir kopukluk vardır. Ve Baeuvoir’a göre, kadın için ergenliğin çok zor ve belirleyici bir dönem olması da bu yüzdendir (Beauvoir,II, 2021: 72). Kadın aslında insan olmak ister, onun kadın olması beklenir... Kadın özsel olduğunu bilir, yine de özsel olmayan haline gelmeye nasıl karar verecektir. Kendi “Ben”inden nasıl vazgeçecektir? Kendini Başka olarak gerçekleştiremeyecektir üstelik (Beauvoir, 2021: 72).

Beauvoir, savaş sırasında Sevres’te sınavlara hazırladığı kız öğrencilerin, derslerinin üzerine eklenen aile görevleriyle bunaldıklarını görür. “Birinde omur eklemleri tüberkülozu çıktı, öbürü menenjit oldu.” (Wedud, 2021: 70). Bir meslek

okulu müdiresinin gözlemlerini aktarı Beauvoir;

“Genç kız birdenbire hayatını çalışarak kazanan bir varlık haline gelir. Artık aileyle hiç ilgisi olmayan yeni arzuları vardır. Pek çok kez epey büyük bir çaba harcaması gerekir... Geceleri ailesinin yanına yorgunluktan bitmiş ve kafası günün olaylarıyla dolu olarak döner... nasıl karşılanacaktır peki? Annesi derhal onu alışverişe yollar, ayrıca yarım kalmış ev işlerinin bitirilmesi gerekmektedir; bütün bunların üzerine bir de kendi giysileriyle ilgilenmek zorundadır. Zihni meşgul etmeye devam eden tüm mahrem düşüncelerden kurtulması olanaksızdır. Kendini mutsuz hisseder; kendi durumunu, evde yerine getirmesi gereken hiçbir sorumluluğu olmayan erkek kardeşininkiyle karşılaştırır ve isyan eder.” (Beauvoir, II. 2021: 70).

Öyle ki üniversite öğrencisi olan ya da işe yeni başlamış bir kızın annesi ona ev işlerini yüklemekten kaçınmadığında veya sosyal angaryalar onun için dayanılmaz bir hal alabilir (Beauvoir, 2021: 70).

Newman 19. Yüz yılda Amerika’daki ailelerin durumundan bahseder, bu ailelerin durumunu günümüz bekar annelerin durumuyla çok benzediğini belirtir. O günkü yetişkinler bugünkünden çok daha kısa ömürlü olduklarından ve o günkü çocukların büyük kısmının hayatı, bugünkü bekar ebeveynlerin durumundakine benzediğini aktarır, Kain’dan. En iyi şartlarda bile çocukların birçoğu, öteki ailelerin yanına hizmetçi ya da çırak olarak verilirdi. İlginç olan benzerlik ise bugünkü Amerika’daki çocukların yüzde 22’sinin yoksulluk içinde yaşıyor olmasıdır. Ve öyle ki bu oran 20. Yüz yılın başında, yalnızca ana babası öldüğü için değil, ailesi bakacak güce sahip olmadığı için yetimhanelerde yaşayanlardan çok daha fazladır. Bunların içinde orta ve üst sınıftan profesyonel beyaz kadınların çocukları da bulunmaktaydı. Bu kadınların birçoğu ailevi nedenlerden dolayı düzenli bir iş hayatına sahip olmadıkları için, gelirleri evini geçindirmeye yetmiyordu. Bu nedenle de çocuklarını yetimhanelere bırakıyorlardı. Fakir kadınlar ise çoğunlukla tekstil ve konserve fabrikalarında, vasıfsız işlerde, çok uzun saatler boyunca çalışıyorlardı. Beyaz olmayan kadınların aile hayatı ise ekonomik şartlardan daha fazla etkileniyordu. Siyah köleler genellikle kendi aile ortamlarından alınıp, sahiplerinin evinde yaşamaya zorlanıyorlardı ve çalışma saatleri belirsizdi (Newman, 2016: 97).

Aileler üyelerini ekonomik darboğazlara, şiddete, siyasi isyanlara ve toplumsal değişimin sebebiyet verdiği zorluklara karşı korumaya devam etmektedir (Newman, 2016: 97). Toplumsal bir kurum olarak ailenin, öteki toplumsal kurumlarla çok önemli ilişkileri bulunmaktadır. Mesela Irak ve Afganistan’da yaşanmakta olan savaşın aile hayatına etkilerini düşünelim. Toplumsal yapıya

odaklandığımızda toplumsal kurumlar, cinsiyet, sınıf ve ırksal yönden eşitsizlikler, günümüz ailesinin karşı karşıya kaldığı zorlukları anlamamız hususunda geliştireceğimiz sosyolojik bakış açısı bizleri, toplumsal güçlerin bizlerin bu yönünü nasıl etkilediği konusunda imdadımıza yetişecektir (Newman, 2016: 99).

Müslümanların savaşın harap ettiği, mülteci statüsüyle karşı karşıya kaldığı ayrıca Müslümanların dünyadaki mültecilerin yarısını oluşturduğu tahmin edilirse, beyin göçü de dahil olmak üzere fakir Müslüman ülkelerden zengin Müslüman ülkelere erkek ve kadın işçi sağlandığı her yerde, gerçek aileler kendi ideal kavramlarından bile kopmuş durumdadır (Wedud, 2008: 150). Hacer paradigması, şeriattaki yasal kategorisi ataerkil erkek merkezli normdan sapan Müslüman kadın hane reisleri için bir gerçektir, Wedud'un yorumuyla. Bu Müslüman kadınlar yine de onun ve haysiyetlerinin yasalar aracılığıyla korunmasını beklerler. Kadınlar aileyi korumak için ve mali açıdan yönetmek için daha fazla sorumluluk aldığında, daha büyük bir sosyal rol alırlar. Ve “kesinlikle doğumda güvenli teslimatı sağlayan basit gemilerden çok daha fazlasıdır onlar” (Wedud, 2008: 50).

Çeşitli aile mefhumlarından ayrı olarak kadının failliği fikri, ataerkillik veya geniş aile ideali olmadan aile ihtiyaçlarının karşılanması yol ve araçları İslami ilimler alanında yeterince incelenmemiştir (Wedud, 2008:145).

Hane reisi kadın olan durumlarda toplum ailenin bakımı ve ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde organize olmalı (Wedud, 2008: 151-152). Hacer'in çöle terk edildiği sahneyi günümüze uyarlamaya çalışır. Ve aslında bugüne kadar hiç anlaşılmayan bir yönüyle o sahneyi anlamlandırır. Hacer bugünün modern şartlarında çocuğa bakmak zorunda bırakılan Müslüman kadınları sembolize eder Wedud'a göre bir anlamda. Konuyu bu çerçeveden işleyişi ilginçtir. Ki eğer dini kuramlarımızda değişmeye açık olacaksak öncelikle Müslüman kadınlar için bunun da göz önünde bulundurulması gerekir (Wedud, 2008: 151-152). Kadınların deneyimleri, İslam hukukunda kapsamlı reform için bir temel olmalıdır, temel alınmalıdır. (Wedud, 2008: 154). Wedud Inside The Gender Jihad adlı kitabında aileyi sosyal bağlamı ne olursa olsun, bir ataerkil bir matris temelinde değil, hayatta kalma ve refah için çabalayan bir insan topluluğu olarak tanımlar. Öyle ki evliliğin bittiği durumlarda bile aile hala devam eder. Anne çocuklarıyla hayatta kalmaya ve refah seviyesini arttırmaya çalışacaktır (Wedud, 2008: 153).

Hacer, İslam’da din hukuku ve kişisel statü bağlamında ataerkil dünya görüşlerinin yetersizliğini dikkate almayan, tarihsel İslam hukukunun yeterliliğini teorik olarak çürüten bir “etik sapma”ya ışık tutar (Wedud, 2008: 153).

Yine de bekar kadın hane reisi hem bakıcılık çerçevesinde hem de erkek egemen kamu ücretli kazanç alanındaki rekabetçi rolüyle ölçülür, ancak hiçbir zaman her ikisine de katkıda bulunan olarak ve dolayısıyla Kur’an’da ölçülmez (Wedud, 2008: 157). Wedud bu katkıların dengelenmesinin yerinin, günümüz Hacer örneklerinde olduğunu belirtir. Her iki rolü de yerine getirmek zorunda kalan kadınlar, bir alanda bir rol alırken diğer alanda rolü görünmez ya da imkânsız hale gelir. Buna rağmen kadının ikili katkısı ve gerekliliği yerine getirmesi (Wedud, 2008: 157). Kadınların deneyimlerine odaklanmak, Afrikalı Amerikalı mesela, pek de yaptığımız bir şey değildir. Çünkü böyle yapmak onların hayatlarının “İslam’da” hakları veya gerçeği olarak algılanan idealden uzak olduğunu kabul etmek olacaktır (Wedud, 2008: 148). Bu tür ailelerin başına herhangi bir şey gelse, bunu bir sorun olarak ele almıyoruz (Wedud, 2008: 148). Dikkatleri bu ailelere odaklanmayınca her şey hallolmuyor tabii ki, hak ve hakikat arasındaki bu çelişki de ortadan kalkmış olmuyor (Wedud, 2008: 148). Bu tür ailelerin başına herhangi bir eksiklik gelse, bunu kolektif topluluk sorumluluğu, yasal yapıların yetersizlikleri veya bunların uygulanması meselesi olarak veya bireyler ve akrabalık üyeleri olarak en mahrem gelişmelerimizde bile oynayan sistematikte ele almıyoruz (Wedud, 2008: 149). Ve işte tam burada Wedud şöyle der “ biz sadece İslam kadınlara tüm haklarını on dört asır önce verdi” söyleminin arkasına saklanıyoruz (Wedud, 2008: 149). Bu hakların verildiği bağlamın, tarihsel gelişimin karmaşıklıkları ve ailelerdeki kadınlar için acı gerçeklerle mevcut koşulların zorlukları tamamen göz ardı edilmektedir (Wedud, 2008: 149).

İyi işlerin en önemli özelliği rollerden sadece birine odaklanma ayrıcalığından ziyade her iki rolde de elinden gelenin en iyisini yapmak olduğunu belirtir Wedud Kadının her iki alanda çalışıp her iki sorumluluğu alması buna karşılık iyi işlerin kazandıracağı değerin ayrıcalığına sahip olamaması büyük bir talihsizliktir denebilir. Yalnızca eşitlikçi bir aile kavramı, ev içi sorumluluğa verilen damgayı kaldırabilir. Hem ev içi hem de kamusal ücretli alanlarda başlıca katkıda bulunanlar olarak erkekler ve kadınlar için oyun alanını eşitleyerek bu sorumluluğu yerine getirmenin

adil bir şekilde ölçülmesini sağlayacak sistemler kurabilir. Müslüman kültürler bağlamında, her ne sebeple olursa olsun, evde çocuklu erkekler asla birincil bakıcı olarak veya bakıcı olarlar sorumlu tutulmazlar (Wedud, 2008: 157).

Kur'an'da mükafatın yapılanlara göre nasıl verileceği anlatılmaktadır. Takva boyutundan bahsetmişti, Qran And Wemon kitabında, bu bağlamda Wedud, Ama yine de “sanayi sonrası çağda ailenin hayatta kalması ve esenliği için yapılan işler ve eylemler arasındaki eşitsizliği kabul etmek, daha fazla değeri daha büyük kazançlarla ilişkilendirir (Wedud, 2008: 156). Keyfi ve esnek olduğu kanıtlanmış bu insani değer değerlendirme ölçeklerindeki temel kusurlardan biri, kadınların erkekler gibi bir şekilde katkıda bulunmalarını veya değere layık olmak için zengin olmalarını gerektirmeleridir. Dolayısıyla, ataerkil ayrıcalıklarla el ele inşa edilen küresel ekonomilerin etkisi özellikle birinci basamak bakıcılık ve ev hanımlığı görevlerini yerine getirmek zorunda olan erkeklerle (ev içi sorumluluklarından muaf olan) rekabet etmesi beklenen ailelerdeki kadınları mağdur etmektedir (Wedud, 2008: 156). Bu hatalı değerlendirme sistemine çözüm, Kur'an'ın değerlendirme ölçeğinde zaten sunulmuştur: “Erkek olsun kadın olsun mümin olarak kim iyilik yaparsa” mükafatlandırılacaktır. (40:40) Wedud, burada “iyi”nin ne olduğunun belirtilmediğini ama Kur'an'ın dünya görüşü ve İslam ahlakı bağlamında değerlendirildiğinde iyiliğin, kişinin takvaya ve Allah'a teslimiyete doğru gitmesine yardımcı olacağı düşünülür (Wedud, 2008: 157). Bunu temel aldığımızda değerlendirmelerimiz değerli olacaktır. Ev içi alanda gerçekleştirilen görevleri damgalamak yerine, ailenin devamlılığı için gerekli olan görevleri yerine getirmenin “değerini” ölçmede daha fazla esnekliğe yol açar (Wedud, 2008: 156). Sadece eşitlikçi bir aile kavramı, ev içi sorumluluğa verilen damgayı kaldırabilir ve hem ev içi hem de kamusal ücretli alanlarda ana katkıda bulunanlar olarak erkekler ve kadınlar için oyun alanını eşitleyerek bu sorumluluğun yerine getirilmesinin adil bir şekilde ölçülmesini sağlayacak sistemler inşa edebilir (Wedud, 2008: 157).

Kadınlarla ilgili reformlar kaçınılmaz olmuştur her zaman. Bugün de bunları dile getirmek ve gerekli değişiklikleri hayat geçirmek biz Müslümanların bir görevi. Eğer yeryüzünde adaleti, barışı, kardeşliği, selameti yaymakla görevli görüyorsak kendimizi. Tek olan Allah'a inandığımız gibi tek ve bütün olan topluma da inancımızı yitirmemeliyiz. Kadınlarımız, Hacerlerimiz sıkıntılarla boğuşuyorsa bunu

“bir insan hakkı” telaki edip sadece kadınlar olarak değil topyekûn Müslümanlar olarak gerekli adımları atmalı, gerekli değişikliklerin gerçekleşmesi için elimizden geleni yapmalıyız. Aşağıda reformlar başlığı altında baştan beri hissedilen bu zorunluluğu ele almaya çalışacağız.

2.3.4. Reformlar

Toplumsal söz konusu olduğunda hiçbir şey birdenbire sihirli bir değnek değmişçesine kendiliğinden oluvermiyor maalesef ki. Şartların göz önünde bulundurulması kaçınılmaz olmaktadır. Kadınlarla ilgili bazı kötü uygulamalar derhal yasaklanmış olsa da aşamalı bir ilerleme ön görülmüştür denebilir. Aslında Kur'an'ı baz aldığımızda, “metnin nihai gayesi ve esnekliği” bu değişimlerin devamını mümkün kılmaktadır.

Kur'an, Medeni surelerde kadınlarla ilgili reformlara olan ihtiyaçlara cevaplar vermiştir (Wedud, 2000:123; Rahman, 2018:46). Bu cevaplar aynı zamanda gelecek nesiller açısından da ehemmiyet taşır. Dolayısıyla bu çerçevede olması gereken prensipleri de o günün şartları için, aynı zamanda bu bağlamda geçerli olan normlarla ilgili işaretleri de içermektedirler (Wedud, 2000: 123). Zira, Adil Çiftçi'nin de belirttiği gibi, Kur'an'ın hedeflerinin gerçekleşebilmesi için, şartlardaki zorunlu değişimleri de hakkıyla göz önünde bulundurmak gerekecektir (Çiftçi, 2016: 120). Toplumsal cinsiyet (gender) söz konusu olduğunda yedinci yüzyıl Arabistan'ının ideale yakın olduğu pek de söylenemez (Wedud,2000: 123; Rahman, II, 2018: 146). Kısmen isteksizliklere ve zorluklara bile sebep olmuştu. Günümüz aydınlarının tespiti de bu yöndedir, Kur'an'ın varmak istediği hedefler konusunda. Bunlar, Kur'ani toplumsal reformların ayrıntıları ile ilgili olarak yirminci yüzyıl yazarları tarafından yapılan gözlemlerdir (Wedud, 2000: 123).

Her ne kadar Kur'an bazı durumlarda bazı kötü uygulamaları derhal yasaklamışsa da çoğu zaman ön görülen yavaş ve kademeli bir ıslahtır (Wedud, 2000: 127; Rahman, II, 2018: 147). Öyle ki bu düzenlemeler kısmen vahiy sürecinde gerçekleşebilmiştir. Geri kalan düzenlemeler ise metnin nihai gayesi ve esnekliği tarafından sağlanmıştır (Wedud, 2000: 127).

Pek çok Müslüman ülkenin kadınlarla ilgili daha da ileriye giden hukukî ve toplumsal reformlar devreye sokmalarının nedenini, Kur'an tarafından hedeflenen toplumdaki sürekli doğal evrimin devam edişi ile açıklayabiliriz.

Bu reformlar, bazı Kur'ani ifadelerin lafzî içeriğinin dışında vuku bulur ve fakat boşanma, çok kadınla evlilik, miras ve şahitlikle ilgili kurallar gibi pek çok konuda Kur'an'ın nihaî hedefini gerçekleştirme temeli üzerinde birtakım düzenlemeler ortaya koyar. Wedud, 2000: 128)

Yapılan düzenlemeler Kur'an'ın gelişime açık yapısına dayandırılmaktadır. O'nun gelişime açık yapısından güç almaktadır. Birçok İslam ülkesinde hem günümüzün modern şartlarında oluşan fikirler çerçevesinde hem de Kur'an'ın kadınlar için gösterdiği nihai hedef esas alınarak evlilikle ilgili yasal değişiklikler yapılmıştır. Çok evlilik yasaklanmıştır mesela (Wedud, 2000: 128; Rahman, IV, 2018: 60 ve Rahman, II, 2018: 145; el-Hibri, 1986: 177-1978-179)³. Ancak yine de Fazlur Rahman'ın dikkatleri çektiği gibi, sadece yasaların değişmesi kadınlar için yeterli düzenlemeleri sağlamayacaktır. Aksi takdirde nüfusumuzun yarısını oluşturan kadınlarımız toplumumuz adına da büyük bir kayıp sebebi olacaktır (Rahman, 66: 2018). Yasalarda eşitlikçi olduğu durumlarda bile uygulamaların kadının aleyhine olduğu bilinmektedir.

Nisa suresi 129. Âyetin ışığında 'Üzerine düşünüp uğraşsanız da kadınlar arasında adil davranmaya güç yetiremezsiniz...' Pek çok müfessir tek kadınla evliliğin Kur'an tarafından tercih edilen evlilik şekli olduğu kanaatini serdeder. Elbette koca-baba'nın birden fazla aile arasında parçalandığı bir durumda, eşler arasında karşılıklı uyum ('Onlar [dişil çoğul] sizin için [eril çoğul] birer elbise, siz de onlar için birer elbisesiniz' (2:187)) ve aralarında 'sevgi ve merhamet' (30:21) tesisi hususunda Kur'an'daki ideale ulaşmak neredeyse imkânsız hale gelir. (Wedud, 2000: 129)

Yerleşik toplumsal tutumlar tarafından sınırlandırıldığını savunur Raman da yapılmaya çalışılan yenilikleri özellikle günümüzde yapılmaya çalışılan değişikliklerin kadınlarla ilgili olan boyutunda. (Rahman,II, 2018, 145-146) Belki de çok daha büyük sosyal değişimler sonucunda kadının konumunda iyileşmeler gerçekleşecektir. İslam toplumlarında (Rahman II, 2018: 146) ve (RahmanIV, 2018: 66).³

Kur'an'nın doğrudan yasakladığı iki uygulama vardır ilk etapta o günkü Arap toplumunda aile ilişkilerini etkileyen, yanlış ve bozuk ilişkilere sebep olan. Bunlar zihar ve evlat edinmedir. (Rahman, 2018, II,148) Diğerleri için ise

³⁴Ne var ki, yeterli bir toplumsal değişme temeline dayanmayan modernleştirici yasal düzenlemeler sosyal değişim meydana getirmekte ancak sınırlı ölçüde başarı sağlayabilirler. Bu, Mustafa Kemal Atatürk'ün Türkiye'de çok eşliliği ortadan kaldırmasının ve kadınlara özgürlük getirmesinin sınırlı başarısı tarafından doğrulanmıştır. İzmir, İstanbul ve Ankara gibi kentler dışında fazla bir başarılı sonuç elde edilmemiştir. Büyük şehirlerde bile tepki görülmektedir; çünkü halihazırdaki İslami rönesansın yanı sıra tutucu İslam'ın da yükselmesi söz konusudur. Bu, özellikle kadınların maruz kaldığı kötü muameleleri ortadan kaldırmaya yönelik yeni yasal düzenlemeleri ortadan kaldırmaya yönelik yeni yasal düzenlemelerin durması gerektiği anlamına gelmez; ama şurası kesindir ki, bu yasaların verimli ve etkili olabilmesi için (kadınların konumu ile ilgili olarak İran'da son zamanlarda bir tersine gidişin gösterildiği gibi) Batılılaşmış yönetici seçkinlerin bir emri ve kararı olmaktan çok, toplumsal değişimin ana faktörlerinin güçlendirilmesi daha fazla önemlidir. Bu faktörlerin en önemlileri eğitim ve kadınlara iş imkanıdır." (Rahman, IV, 2018: 66)

yukarıda belirttiğimiz gibi kademeli olarak iyileştirilme yoluna gidilmiştir. En çok tartışma konusu olan çok eşlilik meselesi ve kölelik meselesi gibi. “Allah hiç kimseye tek bedende iki kalp vermemiştir. Ve (aynı şekilde) “kendiniz için annelerinizin bedeni kadar haram” saydığınız eşlerinizi hiçbir zaman sizin (gerçek) anneleriniz kılmamış ve evlatlarınızı da (gerçek) çocuklarınız saymamıştır: bunlar ağzınıza doladığınız boş lafla(rın işaretlerin) den başka bir şey değildir, halbuki Allah (mutlak) doğruyu söyler: ve (size) doğru yolu ancak O gösterir.” 33.4 (Esed, 1996:850) “Ve bir zaman, (ey Muhammed,) Allah’ın lütufu bulunduğu ve senin de iyilik ettiğin kişiye, “Eşini terk etme ve Allah’a karşı sorumluluğunun bilincinde ol” demiştin. Ve (böylece) Allah’ın yakında aydınlığa çıkaracağı şeyi içinde gizlemiştin; çünkü insanlar (ın ne düşüneceklerin)den çekiniyordun, oysa çekinmen gereken yalnız Allah olmalıydı! Fakat sonra Zeyd o kadınla beraberliğini sona erdirdiğinde onu seninle evlendirdik ki(gelecekte) evlatlıkları eşleriyle ilgilerini kestiklerinde onlar (la evlendikleri için) için müminler suçlanmasın. Ve Allah’ın buyruğu (böylece) yerine getirilmiş oldu.” 33.37 (Esed, 1996: 859)

“Siz ey imana ermiş olanlar! Hanımlarınıza onların arzusu hilafına (baskı yaparak) mirasçı olma (ya çalışma) nız helal değildir. Ve açık bir şekilde hayasızca davranma suçu işlemedikçe vermiş olduğunuz herhangi bir şeyi geri almak amacıyla onlara baskı yapmayın. Ve hanımlarınızla güzel bir şekilde geçinin; çünkü onlardan hoşlanmıyor olsanız bile, olabilir ki hoşlanmadığınız bir şeyi Allah büyük bir hayra vesile kılmış olabilir.” (Nisa: 19) (Esed, 1996: s. 136) ile de Kur’an aynı zamanda erkek bir evladın, babasının mirasının bir parçası olarak üvey annesini tevarüs edebileceği, yani kendisiyle evlenmeye zorlayabileceği, mallarına el koyabileceği ve hayatı boyunca da başkasıyla evlenmesine engel olabileceği şeklindeki putperest adeti yasaklamıştır (Rahman, IV, 2018: 47). Kur’an’ın esas amacı kadının uğradığı suiistimalleri ortadan kaldırmaktı... (Rahman, IV, 2018: 46) O zamanki örf ve adetlere göre üvey erkek evlat yoksa, ölen kişinin en yakın akrabası aynı haklara sahip olabilecekti. Yine aynı ayetle bir erkeğin karısına verdiği mehir ve hediyelerden vazgeçmeye zorlaması da yasaklanıyor. Ve erkeklere eşlerini keyfi olarak boşamamaları yönünde uyarıda bulunuluyor (Rahman, IV, 2018: 47). “Ama eğer bir kadını bırakıp yerine başka bir kadın almak isterseniz, birincisine verdiğiniz hiçbir şeyi-ne kadar çok da olsa- geri almayın. Ona iftira ederek ve bu yüzden açık bir günah işleyerek verdiğinizizi geri almak hiç olur mu? (Nisa:20) (Esed, 1996: s. 138).

Kölelik deyince daha çok kadındır akla gelen, savaşlarda esir düşen ve değil mi ki savaşlarda esir düşmemek için var güçleriyle savaşan. Leila Ahmed’in anlatımlarına göre, kadının konumu Arap (İslamiyet’ten önce) toplumunda,

zannettiğimiz kadar da kötü değildir. Savaşta, evlilikte ve dinde etkin oldukları görülür. Hz. Hatice evliliğinde bir vekile ihtiyaç duymamıştır. Peygamberimize kendisi evlenme teklif etmiştir ve sahip olduğu servetini de kendisi idare etmektedir. Önceki evliliğinden çocukları da vardır. Yine Hz. Aişe, o da Hz. Hatice kadar olmasa da hala İslamiyet öncesi Arap atalarının genlerini taşımaktadır. Cesurdur, Hz. Aliye karşı başkaldırmıştır. Her ne kadar devam eden süreçte onun hükmen mağlup olmasıyla Hz. Ali karşında, Müslüman kadının tedricine yönelik bir galebe çalma gerçekleşmiş de olsa.

Kadın; özellikle Mezopotamya bölgesinde esir olan, savaşlarda geriye kalan ve her halükârda şartlar hep aleyhine olan kişidir.

Fazlur Rahman köle kadınların az rastlanmayan bir şekilde sahipleri tarafından cinsel istismara uğradıklarını bunun Nur Suresi 33. Ayette ifade edildiğini ve Nisa Suresi 25. Ayetinde de köle kadınla evlenmenin teşvik edildiğini belirtir (Rahman, IV, 2018: 48). Ve 24: 32 ise bütün Müslümanları, hür ya da köle, kadın ya da erkek,” ...Müslümanların evlenmesi gerektiğini ifade eden umumi bir hüküm vazetmektedir.” Ancak yine de çoğu otoriteye göre, köle kadınla, hür erkeğin ancak hür kadınla evlenmeye güç yetiremeyeceği durumda ve batıla sapma korkusu olduğunda müsaade edilebilir. Aksi takdirde gayri meşru alacağı kabul edilmiştir. (Rahman, IV, 2018:48-49).

Aslında Kur'an'ın verdiği izin, yaptığı teşvik, köle kadının durumuyla ilgili hiç ama hiç anlaşılmamıştır. Kadın bir de köleliğe mahkûm bırakılarak suiistimal edilmiş, alışlagelmiş kötü uygulamalar devam etmiştir. Kadınlar adına ve kim bilir ne kadar kadının hayatı bir de kölelik söz konusu olduğunda yok olup gitmiştir.

“Sadece çok az kimse şartsız bir şekilde buna icazet verir; ilk Medineli otoritelerden birisi olan Rabia “eğer erkek esir/köle kadına aşık ise” bunu tercih sebebi sayar.” Oysa Kur'an böyle bir evliliğin caiz olmayacağından bahsetmemektedir: Gücünüz yetmezse köle olanla evlenin diyor ayet her ne kadar Allah size rızık genişliği verecektir şeklinde umut vadeden bir ifade kullansa da aslında köle kadının evlenebilmesini sağlamak istemektedir (Rahman, IV, 2018: 48-49). Bu çelişkiye rağmen, “... Sadece uyarıda bulunur, Taberi'nin de dediği gibi, köle kadının çocukları da köle olacaktır” (Rahman, IV, 2018: 49).

“Yukarıdaki hükmü/fikri, tarihsel olarak sınamak mümkün değildir; ama yine de Kur’an’ ile çelişki içindedir. “Evlenmeye imkân bulamayanlar, Allah kendilerine lütuflarıyla bu imkânı verinceye kadar iffetli davransınlar. Yasal olarak sahip bulduğunuz kimselerden azatlık sözleşmesi yapmak isteyen olursa, sakın dünya hayatının geçici hazları peşinde düşerek, (hürriyeti sizin elinizde bulunan) cariyeleri fuhşa zorlamayın, kim onları buna zorlarsa, bilsin ki, maruz kaldıkları bu zorlamadan ötürü, Allah (onları)acıyıp esirgeyecek ve bağışlayacaktır!” 24:33’te evlilik hakkındaki uyarı hem hür erkekleri hem de köleleri kapsar. Fakat biliyoruz ki, köle bir kadın efendisine bir çocuk doğurduğu (“Çocuğun Anası” olduğu) zaman artık erkek tarafından ne satılabilir ne de hediye verilebilir; erkeğin ölümünden sonra ise, çocuk ya da çocuklarıyla birlikte, kayıtsız şartsız hürriyetine kavuşur. Mütala edilmekte olan durum daha karmaşıktır; zira kadın bir erkeğin karısı olsa da diğer bir erkeğin kölesidir; yine de onun ve çocuklarının durumu hakkında bir çözüme ulaşma o kadar da zor olmamalıydı. Bilhassa şundan dolayıdır ki, o bir kapama/odalık olmayıp, hür bir erkekle evlidir. Bu, İslam tarihinin İslami kaidelerden ne kadar da saptığının çarpıcı bir örneğidir.” (Rahman,makalaler,IV, 2018, 49)

Kur’an’ın durumlarını değiştirmeye çalıştığı kadın köleler için vaaz ettiği ilkeler ne yazık ki anlaşılamamıştır. Onlarla evliliği teşvik eden ayetlere rağmen, çok istisna durumların dışında çoğu otorite tarafından meşru kabul edilmemiştir. Kadın köleliğe mahkûm bırakılmış, alışagelmış uygulamalar sürdürülmüştür.

SONUÇ

Leila Ahmed'in sorunun tarihsel kökenlerine indiğinde ortaya koyduğu tespitler çok ilginçtir. En başından beri Mezopotamya bölgesindeki kadınlar için birbirini etkileyen birçok kültürel faktöre rağmen İslamiyet öncesi dönemdeki Arap kadının durumunun; evlilikte, savaşta ve dinde iyi olduğuna, hatta çok iyi olduğuna dair ciddi verileri de çalışmasında sunar. Elbette ki tek başına Fars etkisi olmasa da önemli oranda bir Fars etkisi söz konusudur. Asrı sadet döneminde ise kadınlar adına Kur'an'da bir yandan yeni dinin etkisiyle başlamış bir reform hareketi vardır. Diğer yandan ise Arap kadınının atalarından getirdiği cesur, atılgan kişiliğinin etkilerini taşımaktadır. İşte kırılma noktası diyebileceğimiz nokta, Müslümanların gelişen bir alan içerisinde farklı kültürlerle karşılaşmasıyla başlamaktadır. Arabistan'da; özellikle de Mekke'de Araplar bu yabancı ve kadına düşman tavırlar sergileyen kültürlerle ticaret yoluyla da tanışmışlardı. İçinde bulundukları toplumlardan olan Mekke'nin yanı sıra Medine'de de Hristiyan nüfus çoğunlukta olsa da farklı dinlerden insanların (Yahudi, Mecusi...) ihtida ettiğini düşünürsek, henüz yeni olan dinin onlardan nasıl etkilendiğini anlayabiliriz. Kadınlar konusunda yapılması planlanan hareketler maalesef ki farklı din ve kültürlerin asimilasyonu ile dumura uğratılmış, din her zaman etkileyen olmadığı gibi burada da etkilenen olmuştur aslında.

Ahmed'i çalışması bize aslında Kur'an'ın ahlaki yapısıyla pragmatik yapısı arasında gerilim olduğunu, toplumda yaygın olan "evlilik hiyerarşik yapısı"yla çatışma içinde olduğunu göstermektedir. Kur'an'ın esas hedefi ahlaki yönden adaletin ve eşitliğin sağlanmasıdır. Kadın düşmanlığı yaygın olan kültürlerin etkisi İslam toplumunu bu yönde dejenere etmiş, üstelik bu etkiler kalıcı olmuştur.

Öyle ki Leila Ahmed, Abbasi dönemi boyunca yaklaşık iki yüz yıllık süreçten bahseder. Dokuzuncu yüz yıldan itibaren oluşmaya başlayan dini metinler, onuncu yüzyılda adeta taş yazılmışçasına kabul görmüş, ulemanın icması adeta kutsallaştırılmıştır ve içtihad artık gerek görülmemiştir. Dini metinlerde kadınla ilgili hususlar, bu toplum içinde yetişmiş, kadın algısı çok düşük, erkek alimler tarafından yazılmıştır. Her şeye rağmen farklı sesler yok muydu? Elbette vardı, ancak hâkim anlayış onları susturmuş kendi görüşlerini yaygın kabul gören görüşler haline getirmiştir.

Hariciler, Sufiler ve Karmatiler, gibi bazı muhalif grupların, İslam'ın etik öğretilerini mesajlarının temeli olarak kabul ettiklerini gördük. Ancak bunlar seslerini duyuramamış gruplar olarak kalmışlardır. Baştan beri muhalif olanların olması kanımızca önemliydi ve bunu vurgulamaya gayret ettik çalışmamız boyunca. Bir diğer önemli vurgu ise Ahmed'in çalışmasıyla ilgili, yaşanan hızlı gelişmeler sonucunda oluşan yeni süreçte kadınlarla ilgili hem Kur'an'ın hem de Hz. Muhammed'in öğretilerinin dikkate alınmasının zorluğunun Ahmed tarafından dile getirilmiş olmasıdır.

Ahmed'in Abbasi toplumuna odaklanması, tarihsel çizgide Müslüman kadın için kırılma noktasını tespiti ve sorunun örneklerini teşhis etmiş olmasını son derece önemli bulmaktayız. Hakeza bu dönemde cinsiyet algısının oluşmuş olması ve kavramsallaşmış olması da aynı tespitle beraber büyük bir önem arz etmektedir. Sonuç olarak, oluşturulmuş yasalarda kadın için eşitlik ve adaletin göz ardı edilmiş olması, Ahmed'in çalışmasındaki haklılık payını önemli ölçüde artırttığı kanaatindeyiz.

Öyle ki Müslüman kimliklerini asli unsur olarak gören kadınların başlattıkları çalışmalar her ne kadar savunmacı bir anlayıştan uzaklaşarak dışarıdan yapılan müdahalelere cevapların verildiği bir dönem olduysa da Müslüman kadının kendisiyle ilgili başlattığı çalışmaların, geleneği sorgulaması ve dini metinleri yeniden kadın bakış açısıyla gözden geçirmesi, feminizmi ve onun argümanlarını kullanması söz konusu olmuştur. Ancak bu etkilenme, çözümü yine kendi içinde aradığı için doğrudan değil dolaylı olarak gerçekleşmiştir. Kadının erkekle eşitliğinin savunulması; toplumsal cinsiyetin irdelenmesi ve ataerkil zihniyetin sorgulanması hep kendi birincil kaynaklarına dayanılarak yapılmıştır.

Kadın bakış açısının Kur'an'a getirdiği yeni yorumlarıyla Amina Weded Muhsin, hadis rivayetlerinin ve şerhlerinin içerdiği kadına karşı söylemleri çözümlemeleriyle Hidayet Şefkatli Tuksal ve Leila Ahmed tarihsel kökenlerinde sorunun çıkış noktasına dair tespitler yapmışlardır. Amina Wedud Muhsin'in kullandığı yöntemleri ve kadın konusundaki bakış açısını hocası Fazlur Rahman'dan devşirdiğini biliyoruz. Her ikisi de kadınlar konusundaki Kur'an anlayışımızın sorunlu olduğunu belirtirler. Metodolojileri tefsirlerinin de esasını oluşturur. Wedud, Kur'an'dan anlam üreten çifte hareket teorisini Rahman'dan adeta ödünç almıştır.

Onun tefsiri Rahman'ın geleneksel tefsir eleştirisine çok şey borçludur aslında. Rahman tarafından ortaya konulan yorumlama prensiplerine göre, ayetlerin hatta Kur'an'ın bağlamsallaştırılması gerektiğini belirtir. Zira bağlam hem ayetin genel anlamını verecektir ki bu görünen anlamından çok farklı da olabilir, hem de Kur'an'ın ruhu diyebileceğimiz yapısını; değerlerini, hedeflerini ve rasyonel yasalarını verecektir.

Kur'an'ı okurken öncelikle oradaki evrensel olan prensipler anlaşılmalıdır. Daha sonra bunlar günümüz şartları içerisinde mütalaa edilmelidir. İster istemez peygamberin ve ilk İslam toplumunun dahil olduğu bir süreç vardır ve biz değerlendirmelerimizde bu süreci de göz önünde bulundurmalıyız.

Aslında çifte hareket teorisinde önemli olan Kur'an'ın etik vizyonunu ön plana çıkarmaktır. Müslüman feminist kadınların da esas dayandığı nokta Kur'an'ın bu vizyonudur. Onlar Kur'an'ın eşitlik, adalet ve hakkaniyet prensiplerinin pragmatik bakış açısının çok önünde olduğunu savunmuşlardır. Daha önce hiç kullanılmamış bir bakış açısı geliştirerek kadınlarla ilgili anlayışımızı olumsuz yönde etkilemek için suistimal edilen ayetler yeniden yorumlanmıştır. Kadın dostu bir okumayla, derinlemesine analizler yapılmıştır. Aslında bu Kur'an'ın da tavsiye ettiği akıl yürütme şeklidir, “akletme”dir. Müslüman feminist kadınlar çalışmalarında kadın söz konusu olduğunda oluşan yanlış anlaşılmalara dayandığı yanlış anlamaları mercek altına alarak, Kur'an'ın kadın ve erkek arasında biyolojik farklılığın dışında hiçbir ayrım yapmadığını, tam tersine her ikisinin de tek “nefs”ten yaratıldığına dikkat çekmişlerdir.

İnsanın tek nefisten yaratılmış olduğuna dair ayet, Tuksal'ın özellikle ilk insanın yaratılışından kadının yaratılışının ayrı tutulması düşüncesine karşı kullandığı bir argümandır. Ona göre Rum Suresi, 20-21. Ayetlerinde geçen “nefis” kavramı insan özü anlamında kullanılmıştır. Bu öz, dişi de olabilir erkek de. Böylece o ilk yaratılan varlığın erkek olduğu ve daha sonra kadının yaratıldığını ileri süren anlayışın doğru olmadığını savunur. Geleneksel din anlayışındaki bu yargıyı hadis rivayetlerini ve yorumlarını inceleyerek eleştirir. Ona göre Kur'an'dan hareketle böyle bir yargıya varılamazdı. Ancak Tevrat için aynı şey söylenemezdi, Tevrat'a göre kadın Adem'in kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Ve işte bu beraberinde başka yargılar da taşıyacaktır. Aynı şekilde, aynı yargılar hadis rivayetlerine de sızacaktır.

Bu rivayetler kadının, kırılabilir, eğri, düzeltilemez ve bozuk tabiatlı olduğunu ileri süren ithamlarla dolu olacaktır. Tuksal’a göre hadis ataerkil zihniyetin ideolojisini oluşturmak, hakimiyetini ve değer yargılarını meşrulaştırmak için sızdığı alanlardan biri olmuştur.

Metin analizi, diğer Müslüman feminist kadınların çalışmalarında olduğu gibi Tuksal’ın da esas aldığı bir yöntemdir. Aslında toplumda kabul gören rivayetler onların sahilhliğıyle doğrudan alakalı değildi. Tuksal için önemli olan da toplumda yaygın kabul görmüş olmalarıdır. Kadın aleyhtarı yargılara sahip olmalarıyla yaygın kanaatleri oluşturmuş olmaları dolayısıyla Tuksal dikkatini bu hadisler üzerinde yoğunlaştırmıştır. İncelemelerinde bu hadislerdeki ataerkil zihniyetin izlerini takip eder. Aslında o aynı zamanda hadis şerhlerinde de sürdürür incelemelerini. Ataerkil zihniyeti tespit ettiğı hadis rivayetlerini bunlardan aldığı yorumlarla daha da geniş bir şekilde tespit etmeye çalışmıştır. Seçtiğı eserler IV. Asrın ilk yarısına kadar düzenlenmiş eserlerdir. Dolayısıyla bu eserler hem sahabe hem de tabiin hem de sonraki dönemlerin anlayışlarını yansıtacak derecede geniş bir bağlama sahip olmaları bakımından önem arz etmektedir. Bayram namazı rivayetleri çerçevesinde olaylar ve kavramlar arasındaki bağlantılar takip edildiğinde iki farklı çerçevede olaylar kadınlar adına birbirinden çok farklı durumları ortaya koymaktadır. Bir yanda kadınların siyasal ve toplumsal konumları vurgulanırken diğer yandan ise onlar adına negatif değerlerle yüklü bir tablo çizilmektedir. Öyle ki “sadaka” toplumsal bağlamından çok alakasız bir şekilde kadınların cehennem ateşinden korunmasının vesilesi olarak gösterilmektedir. Üstelik bunun nedeni olarak öne sürülen sebepler ise çok daha ilginç bir yaklaşımı dile getirmektedir.

Yeni toplumsal gerçekler ve modernistlerin yenilenme istekleri; sosyal reformu İslami terimlerle etkileyerek, klasik İslam yorumundan çok farklı olarak, ilk kadın kıssasının yeni yorumunda ortaya çıkmıştır. Ataerkil zihniyetin hadis rivayetlerindeki izdüşümlerini yaptığı çözümlemelerle gün yüzüne çıkarmış olması çok büyük bir önem taşımaktadır bize göre.

KAYNAKÇA

- Ahmed, Leila. *Women and Gender: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven & London: Yale University Press, 1992.
- Al-Hibri, Azizah Y. *Women and Islam*. Paris: Pergamon Press, 1986.
- Arat, Necla. *Feminizmin ABCsi*. İstanbul: Say Yayıncılık, 2017.
- Beauvoir, Simone. *İkinci Cinsiyet (I, II)*. Çev., Güzin A. Savran. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Butler, Judith. *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. Çev., Betül Ertür. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.
- Çiftçi, Ali. *Din Sosyolojisi ve İslami Modernizm - Toplubilim Yazıları III*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Çiftçi, Ali. *Din Sosyolojisi ve Yöntem - Toplumbilim Yazıları II*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Engels, Friedrich. *Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*. Çev., Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2018.
- Esed, Muhammad. *Kur'an Mesajı Meal - Tefsir (Cilt I, II, III)*. Çev., Cemal Koytak and Ahmet Ertürk. İşaret Yayınları, 1996.
- Göle, Nilüfer. *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*. İstanbul: Metis Yayınları, 2021.
- Göle, Nilüfer. *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Güç, A. "Feminist Söylemin İslamcı Kadın Yazarlar Üzerindeki Etkisi". *Kadın/Woman 2000-Kadın Araştırmaları Dergisi*. 19/2 (2018): 47-79.
- Güç, A. "İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17/2 (2008): 649-673.
- Mojab, Shahrzad. *Marksizm ve Feminizm*. Çev., Fatih Hulagu. İstanbul: Yordam Kitap, 2015.

- Newman, David M. *Sosyoloji: Günlük Yaşamın Mimarisini Keşfetmek*. Çev., Dilek A. Arslan. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.
- Rahman, Fazlur. *İslami Yenilenme: Makaleler I*. Çev., Ali Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Rahman, Fazlur. *İslami Yenilenme: Makaleler II*. Çev., Ali Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Rahman, Fazlur. *İslami Yenilenme: Makaleler III*. Çev., Ali Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Rahman, Fazlur. *İslami Yenilenme: Makaleler IV*. Çev., Ali Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Rodano, F., *The Hermeneutic of Fazlur Rahman in the Feminist Tafsir of Amina Wadud and Asma Barlas*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Universiteit Leiden, 2020.
- Schimmel, Annemarie. *Ruhum Bir Kadındır: İslam'da Müennes*. Çev., Ömer A. Akbulut. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Stowasser, Barbara F. *Women in the Qur'an, Traditions and Interpretation*. New York: Oxford University Press, 1994.
- Tonnessen, Liv. *Islamic Feminism: A Public Lecture by Region Institute of Gender Rights*. Sudan: Peace & Diversity, 2014.
- Touraine, Alain. *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?* Çev., Özlem Kunal. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022.
- Tuksal, Ş. Hidayet. *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- Üçok, Bülent. *İslam Tarihi: Emeviler-Abbasiler*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Wallace, R. A. & Wolf, Alison. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları: Klasik Geleneğin Geliştirilmesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018.
- Wadud, Amina. *Inside The Gender Jihad: Women's Reform In Islam*. Oxford: Oneworld, 2008.

Wedud, Amina. *Kur'an ve Kadın*. Çev., Necla Şişman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

Wedud, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading The Sacred Text From A Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.

Yüçetürk, Y. "2000'ler Türkiye'sinde Müslüman Kadının 'Kadın Sorunu'". Yüksek Lisans Tezi, On Dokuz Mayıs Üniversitesi, 2013.

