

T.C.
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI



KUR'ÂN ÜZERİNDEN ÜRETİLEN KADIN ALGISINA
FEMİNİSTLERİN ELEŞTİRİLERİ
-EVLENME VE BOŞANMA ÖRNEĞİ-

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TUĞBA YILMAZEL

TEZ DANIŞMANI

Doç. Dr. Zeynel Abidin Aydın

BOLU, HAZİRAN - 2022

KABUL VE ONAY SAYFASI

Tuğba YILMAZEL tarafından hazırlanan “**KUR’ÂN ÜZERİNDEN ÜRETİLEN KADIN ALGISINA FEMİNİSTLERİN ELEŞTİRİLERİ - EVLENME VE BOŞANMA ÖRNEĞİ-**” adlı tez çalışması jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans Tezi olarak oy birliğiyle kabul edilmiştir. 2/06/2022

Jüri Üyeleri

İmza

Danışman
Doç. Dr. Zeynel Abidin Aydın
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Üye
Doç. Dr. Süleyman Kaya
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Üye
Doç. Dr. Tuğrul Tezcan
Karabük Üniversitesi

.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Onayı

Prof. Dr. İbrahim KÜRTÜL
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

ETİK BEYAN

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir,

aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Teze ilişkin __/__/__ tarihinde Turnitin adlı intihal tespit programından enstitü müdürlüğünce belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan benzerlik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % __ olarak tespit edilmiştir.

.....

TUĞBA YILMAZEL

ÖZET

**KUR'ÂN ÜZERİNDEN ÜRETİLEN KADIN ALGISINA FEMİNİSTLERİN
ELEŞTİRİLERİ
-EVLENME VE BOŞANMA ÖRNEĞİ-
YÜKSEK LİSANS TEZİ
TUĞBA YILMAZEL
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(TEZ DANIŞMANI: DOÇ. DR. ZEYNEL ABİDİN AYDIN)**

**BOLU, HAZİRAN - 2022
(X + 132)**

Bu tez, feministlerin Kur'ân üzerinden üretilen kadın algısına yönelik eleştirdikleri hususları evlilik ve boşanma örneği üzerinden araştırmaktadır. Söz konusu çalışmada dört husus üzerine yoğunlaşmıştır; Kur'ân âyetlerine yönelik feminist söylemin oluşmasında etkili olan tarihsel süreç, geleneksel İslâmî algıda aile hayatında kadına biçilen roller, modern İslâmî algıda aile hayatında kadına biçilen roller ve feministlerin evlilik ve boşanma bağlamında Kur'ân üzerinden üretilen kadın algısına eleştirileri.

Feministlerin kadın hakları bağlamında eleştirdikleri hususların İslâm coğrafyasında yaşayan bireylerin zihinlerinde berraklık kazanmadığı ve bilhassa Müslüman kadınların hassas noktası haline geldiği görülmektedir. Bu nedenle çalışmada, eş seçimi, mehir, erken yaşta evlilik, çok eşlilik, kocaya itaat, kadına yönelik şiddet ve boşanmada yetkinlik gibi konular üzerine odaklanılmıştır. İslâm'da kadının aile hayatındaki konumunun idrak edilmesi amacıyla İslâm düşüncesindeki yorumlar ait oldukları bağlamlar içerisinde incelenmiştir.

ANAHTAR KELİMELER: Kur'ân, Kadın Hakları, Evlilik, Boşanma, Feminizm.

ABSTRACT

**FEMINISTS CRITICISM TO THE PERCEPTION OF WOMEN
GENERATED THROUGH THE QUR'AN
-MARRIAGE AND DIVORCE EXAMPLE-
MSC THESIS
TUĞBA YILMAZEL
GRADUATE SCHOOL OF BOLU ABANT İZZET BAYSAL UNIVERSITY
DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES
(SUPERVISOR: ASSIST. PROF. DR. ZEYNEL ABİDİN AYDIN)**

**BOLU, JUNE 2022
(X + 132)**

This thesis, researches the issues that feminists criticize about the perception of women produced by considering the verses of the Qur'an, through the example of marriage and divorce. This thesis, which provides a versatile assessment about the issue mentioned above, consists of four main topics: The historical process that was effective in the formation of the feminist discourse on the verses of the Qur'an, the role of women in family in life the traditional Islamic perspective, the role of women in family life in the Modern Islamic perspective and the critics of the feminists to the perception of the women produced by considering the Qur'anic verses, in the context of marriage and divorce.

It has been observed that the criticisms made about women's rights in Islam were not became definite among women in the Islamic world, and it has turned into a sensitive issue for them in particular. Therefore, this study has focused on subjects such as spouse selection, mahr, early ages marriage, polygamy, obedience to husband, violence against women and competence in divorce. In order to understand the position of women in family life in Islam, the interpretations in Islamic thought were examined within the contexts they belonged to.

KEYWORDS: Qur'an, Women's Rights, Marriage, Divorce, Feminism.

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
KABUL VE ONAY SAYFASI.....	iii
ETİK BEYAN.....	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMA VE SEMBOLLER LİSTESİ	ix
TEŞEKKÜR	x
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	4
1. FEMİNİZM HAREKETİ.....	4
1.1 Feminizmin Tanımı ve Tarihsel Arka Planı.....	4
1.1.1 Feminizmin İlk Dalgası	10
1.1.2 Feminizmin İkinci Dalgası.....	11
1.1.3 Feminizmin Üçüncü Dalgası.....	14
1.2 Feminizmin Türleri.....	15
1.2.1 Aydınlanmacı Liberal Feminizm	15
1.2.2 Kültürel Feminizm	17
1.2.3 Marksist Feminizm.....	18
1.2.4 Sosyalist Feminizm	20
1.2.5 Varoluşçu Feminizm	21
1.2.6 Radikal Feminizm	23
1.2.7 Postmodern Feminizm.....	25
1.2.8 İslâmî Feminizm.....	26
1.3 Değerlendirme	31
İKİNCİ BÖLÜM.....	32
2. İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE EVLENME VE FEMİNİSTLERİN KUR'ÂN ÜZERİNDEN ÜRETİLEN YORUMLARA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ	32
2.1 Eş Seçimi.....	35
2.1.1 Geleneksel ve Modern İslâmî Algıda Eş Seçimi.....	37
2.1.2 Feministlerin Eş Seçimiyle İlgili Eleştirileri	44
2.2 Mehir.....	46
2.2.1 Geleneksel ve Modern İslâmî Algıda Mehir.....	48
2.2.2 Feministlerin Mehirle İlgili Eleştirileri	52
2.3 Erken Yaşta Evlilik.....	53
2.3.1 Geleneksel İslâmî Algıda Erken Yaşta Evlilik	53
2.3.2 Modern İslâmî Algıda Erken Yaşta Evlilik	56
2.3.3 Feministlerin Erken Yaşta Evlilikle İlgili Eleştirileri.....	58
2.4 Teaddüd-i Zevcât	59

2.4.1	Geleneksel İslâmî Algıda Teaddüd-i Zevcât	60
2.4.2	Modern İslâmî Algıda Teaddüd-i Zevcât	64
2.4.3	Feministlerin Teaddüd-i Zevcâtla İlgili Eleştirileri.....	70
2.5	Kadının Kocasına İtaate Mecbur Olduğu İddiası	72
2.5.1	Geleneksel İslâmî Algıda Kadının Kocasına İtaate Mecbur Olduğu İddiası	72
2.5.2	Modern İslâmî Algıda “Kavvâmûn” İfadesinin Tahlili.....	77
2.5.3	Feministlerin Kadının Kocasına İtaate Mecbur Olduğu Yaklaşımıyla İlgili Eleştirileri	80
2.6	Kadının Dövülebileceği İddiası	86
2.6.1	Geleneksel İslâmî Algıda Kadının Dövülebileceği İddiası	87
2.6.2	Modern İslâmî Algıda “Darb” İfadesinin Tahlili.....	92
2.6.3	Feministlerin Kadının Dövülebileceği Yaklaşımıyla İlgili Eleştirileri.....	96
2.7	Değerlendirme	99
	ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	101
	3. İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE BOŞANMA VE FEMİNİSTLERİN KUR’ÂN ÜZERİNDEN ÜRETİLEN YORUMLARA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ	101
3.3.1	Geleneksel İslâmî Algıda İslâm’da Talâk Hakkının Yalnızca Erkeğe Verildiği İddiası	106
3.3.2	Modern İslâmî Algıda “Talâk Hakkı” Konusunun Tahlili	111
3.3.3	Feministlerin İslâm’da Talâk Hakkının Yalnızca Erkeğe Verildiği İddiasına Yönelik Eleştirileri.....	117
3.4	Değerlendirme	119
	SONUÇ	120
	KAYNAKLAR	124

KISALTMA VE SEMBOLLER LİSTESİ

a.mlf.	: Aynı müellif
akt.	: Aktaran
b.	: bin, ibn (Oğlu)
bk.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: Editör
Erişim	: Erişim Tarihi
haz.	: Hazırlayan
H.	: Hazreti
İSAV	: İslâmi İlimler Araştırma Vakfı
KADEM	: Kadın ve Demokrasi Derneği
No	: Numara
nşr.	: Neşreden
öl.	: Ölüm Tarihi
s.a.v.	: Sallallâhü aleyhi ve sellem
sad.	: Sadeleştiren
SFK	: Sosyalist Feminist Kolektif
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: ve benzerleri
vd.	: ve diğerleri
y.y.	: Yayıncı yok

TEŞEKKÜR

Çalışmamın her aşamasında bana bilgi ve tecrübeleriyle yol göstererek destek olup söz konusu araştırmaya büyük katkılarda bulunan başta kıymetli tez danışmanım Doç. Dr. Zeynel Abidin Aydın'a, lisans ve lisansüstü öğrenim hayatımda değerli fikir ve önerilerine başvurduğum saygıdeğer hocalarım Prof. Dr. Süleyman Mollaibrahimoğlu ve Doç. Dr. Ömer Başkan'a teşekkürü bir borç bilirim.

Tez savunma sınavıma katılarak yapıcı eleştirileriyle çalışmamın son şeklini almasını sağlayan değerli hocalarım Doç. Dr. Süleyman Kaya ve Doç. Dr. Tuğrul Tezcan'a teşekkürlerimi sunarım.

Araştırmamın okunması ve incelenmesinde yapıcı eleştiriler sunan arkadaşlarım Betül Koçak ve Büşra Yıldız'a, manevi desteklerini esirgemeyen Aslıhan Ayhan'a çok teşekkür ederim.

Son olarak hayatım boyunca desteklerini her zaman arkamda hissettiğim sevgili annem Hafize Yılmazel, babam Süleyman Yılmazel ve ablam Hande Nur Yılmazel'e en içten şükranlarımı sunarım.

GİRİŞ

Feminizm hareketi, toplumsal hayatta eşitlik ve adalet gibi temel ilkelerin gerçekleştirilmesini talep eden, kadınların içinde bulundukları patriyarkal¹ otoriteleri sorgulamalarıyla toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlama yolunda mücadele eden bir oluşumdur. Geçmişten günümüze dek dönemin sosyal ve siyasal atmosferiyle etkileşim içinde bulunan bu hareket, ailede kadına biçilen rolleri farklı yönleriyle irdelemiş ve kadına sorun yarattığı düşünülen yapılara karşı bu konuya farklı boyutlar kazandırarak ele almıştır. Modernleşmenin etkisiyle kadınların hak ve özgürlükleri bağlamında öne çıkan meseleler daha çok gündeme getirilmiş ve bu konu akademik çalışmalarda muhtelif yönleriyle incelenerek entelektüel zeminde kendine yer bulmuştur.

Feminist söylemde İslâm'da kadın ve aile kurumunun da tartışılan konulardan biri olduğu bilindiği halde din ve kadın konulu akademik çalışmalarda feministlerin İslâm'a yönelik eleştirilerinin üzerinde gerektiği kadar durulmadığı gözlemlenmektedir. Bu nedenle bu araştırmada, üzerinde tartışmalara yol açan bir konu olması nedeniyle Kur'ân-ı Kerîm'de kadının ailedeki yeri ve konumuna ilişkin âyetler İslâmî kaynaklarda araştırılacak ve feministlerin eleştirileri ele alınacaktır. Çalışma yalnızca feminist söylemde eleştiri yöneltilen hususlar üzerine temellendirildiğinden literatürdeki diğer çalışmalardan farklılık arz etmektedir.

Çalışma konusunu, evlilik ve boşanma örneği kapsamında feministlerin eleştirdikleri hususlar oluşturacaktır. Buradan hareketle, yalnızca kadınlarla ilgili âyetlere işaret edilecek ve bazı âyetlerin yorumları üzerinde daha fazla durulacaktır. Âyet tefsirlerinin tasnifi ise gelenek-modern yaklaşım ayrımına tabi tutularak tahlil edilecektir. Ancak bazı âyetlere getirilen yorumlarda bir konunun geleneksel algı ile değerlendirilmesi, farklı bir konunun da geleneksel bir bakış açısı ile değerlendirileceği manasına gelmemektedir. Bu nedenle Kur'ân'ı anlama faaliyetini yürüten yorumcuların bazı âyetlere geleneksel bazı âyetlere ise modern algı ile yaklaştığı göz ardı edilmemelidir.

Araştırmanın amacı, Kur'ân âyetlerini referans göstererek aile hayatında kadını ikincil konuma sevk edip kadın aleyhtarı bir söylemin teşekkülüne zemin

¹ Patriyarki: Erkek egemenliğini tanımlamak için kullanılan ifade. bk. Abeda Sultana, "Patriarchy and Women's Subordination: A Theoretical Analysis", *The Arts Faculty Journal* 4 (2010-2011), 2.

hazırlayan, erkeği ise üstünlük kalıplarıyla vasıflandıran ifadelerle ilgili Müslümanların tarih boyunca geliştirmiş oldukları bakış açılarını ve feminist söylemin bu algılara yönelik eleştirilerini gözler önüne sermek suretiyle Kur'ân'ın ne kadar doğru anlaşılıp anlaşılmadığını resmetmeye çalışmaktır. Ataerkil söylemin etkilerinin yansımalarını Kur'ân tefsirleri ve ulemanın görüşlerinde araştırmaktır.

Araştırma boyunca kadın konusuna yönelik ifadelerin benzer ve farklı yönlerini ortaya koymak için âyetleri yorumlayan ilim ehlinin görüşleriyle ilgili olarak “geleneksel İslâmî algı” ve “modern İslâmî algı” tabirleri kullanılmıştır. Öte yandan her geleneksel/modern yaklaşımın “İslâmî” kaynaklı olmadığı kanaatinden hareketle İslâm düşünürlerinin görüşlerine “İslâmî algı” başlığı çerçevesinde yer verilmesi uygun görülmüştür.

Bu tabirlerin hangi manada kullanıldığı şu şekilde açıklanabilir:

Geleneksel İslâmî algı: Bir düşüncenin toplumda kökleşmiş bir algılama biçiminden hareketle şekillendiği, âyetlerin çoğunlukla lafzî manasıyla değerlendirildiği ifadeler kadın aleyhtarı söyleme zemin teşkil etmesi bakımından geleneksel algının ürünü olmaktadır.

Modern İslâmî algı: Aile içi roller bağlamında kadın-erkek arasındaki eşitsizliği derinleştirmeyen, kadınlarla ilgili âyetlerin lafzî manalarının yanı sıra sosyolojik ve psikolojik boyutlarının da ele alındığı görüşler kadın hak ve özgürlüklerinin dile getirilmesi bakımından modern algının ürünü olmaktadır.

Bu bağlamda araştırmada en çok müracaat edilen tefsirler şunlardır:

- Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (öl. 310-923), *Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* adlı eseri
- Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl* adlı eseri
- Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606-1210), *Mefâtîhu'l-gayb* adlı eseri
- Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'nin (öl. 671/1273), *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* adlı eseri
- Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî'nin (öl. 685/1286), *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl* adlı eseri
- Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî'nin (öl. 710/1310) *Medâriku't Tenzîl ve Hakâiku't Te'vil* adlı eseri

- Muhammed Abduh (öl. 1323/1905) ve Muhammed Reşîd Rızâ'nın (öl. 1354/1935) *Tefsîru'l Kur'âni'l- Hakîm/Tefsiru'l Menâr* adlı eseri
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın (öl. 1361/1942) *Hak Dini Kur'an Dili* adlı eseri
- Muhammed İzzet Derveze'nin (öl. 1405/1984) *et-Tefsîru'l-hadîs* adlı eseri
- Süleyman Ateş'in *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* adlı eseri
- Bayraktar Bayraklı'nın *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* adlı eseri.

Araştırmada ilgili âyetlerin meâllerinde hem anlam karışıklığına yol açmamak hem de okuyucunun ilgili eserlere kolaylıkla ulaşmasını sağlamak amacıyla iki kaynağa müracaat edilmiştir. Dipnotlarda -Meâl 1- ibaresi bulunan tüm âyet meâllerinde, Prof. Dr. Abdülkadir Şener, Prof. Dr. M. Cemal Sofuoğlu ve Prof. Dr. Mustafa Yıldırım'ın hazırladığı *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli* adlı eserden istifade edilmiştir. -Meâl 2- şeklinde atıf yapılan âyet meâllerinde ise Diyanet İşleri Başkanlığı'nın *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* adlı eserinden istifade edilmiştir.

Çalışma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, feminizmin tarihsel arka planına ve türlerine yer verilmiştir. Bu bölümün feministlerin eleştirilerinin anlaşılması noktasında bir zemin oluşturacağı öngörülmektedir. İkinci bölümde, evlilik konusuyla ilişkili her bir alt başlık İslâm düşüncesindeki bakış açısını temellendirmek üzere geleneksel ve modern İslâmî algı kapsamında ele alınmış, ardından feministlerin konuya yönelik eleştirilerine yer verilmiştir. Üçüncü bölümde ise, boşanma konusuyla ilişkili âyetler geleneksel ve modern İslâmî algı çerçevesinde ele alınmış ve feministlerin bu konuyla ilgili eleştirilerine yer verilmiştir. Çalışmanın sonucunda, Kur'ân âyetlerinin tarihsel arka planının göz önünde bulundurularak bütüncül anlayış çerçevesinde ele alınmasının gerekliliğine temas edilmiş, feministlerin eleştirdikleri hususların geleneksel İslâmî algıda makes bulduğuna işaret edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. FEMİNİZM HAREKETİ

1.1 Feminizmin Tanımı ve Tarihsel Arka Planı

Feminizm kelimesinin köken olarak Latince kadın anlamına gelen “femina”,² Fransızca’da kadın anlamına gelen “femme” sözcüğünden türeyerek “feminism”,³ İngilizce’de ise kadıncılık anlamına gelen “womanism” ismini alarak literatüre girdiği bilinmektedir.⁴ Türkçe’de feminizm kelimesi, sosyal hayatta kadının faydalanacağı hakları çoğaltmayı ve erkeğin haklarına denk kılmayı amaçlayan düşünce akımı, kadın hakları savunuculuğu manasına gelmektedir.⁵

Feminizm kelimesi, 1880’lerde ilk kez La Citoyenne gazetesinde, gazetenin sahibi Hubertine Auclert tarafından kullanılmıştır. Auclert’in “feminizm” ifadesini kullanmasında, erkek egemenliğine yönelik eleştiri ve Fransız Devrimi’nde vaad edilen hakların talep edilmesi etkili olmuştur.⁶

Bell Hooks feminizmi, “cinsiyetçiliği, cinsiyetçi sömürüyü ve baskıyı sona erdirmeyi amaçlayan bir hareket”⁷ olarak tanımlamaktadır. Bu tanımlamada cinsiyetçilik bir sorun olarak ele alınmakta, cinsiyetçi düşünce ve davranışların yalnızca kadınları değil, toplumun her bir kesimini etkilediğine işaret edilmektedir.

Necla Arat ise feminizmi, “cinslerin (kadın ve erkeğin) eşitliği kuramına dayanan kadınlara eşit haklar isteyen temelde kadın ile erkek arasındaki iktidar ilişkisini değiştirmeyi amaçlayan bir siyasal akım”⁸ olarak tanımlamaktadır.

Juliet Mitchell feminizmin oldukça gevşek bir anlamda kullanıldığını ifade etmektedir. Ona göre feminizm, kadın haklarını, özgürleşme, kurtuluş ve eşitlik yönünde desteklemektedir.⁹

² Charlton Thomas Lewis, *An Elementary Latin Dictionary* (New York: Harper and Brothers, 1894), 320; Fatma Kayhan, *Feminizm* (İstanbul: BDS Yayınları, 1999), 9.

³ Ayşe Sevim, *Feminizm* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 7.

⁴ Kayhan, *Feminizm*, 9.

⁵ İsmail Parlatır vd., *Okul Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000), 356.

⁶ Margot Badran, “İslâmî Feminizm: Nedir?”, çev. Öykü Elitez, *İslâmî Feminizmler*, ed. Zahra Ali (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 38.

⁷ Bell Hooks, *Feminizm Herkes İçindir: Tutkulu Politika*, çev. Ece Aydın vd. (İstanbul: BGST Yayınları, 2019), 12.

⁸ Necla Arat, *Feminizmin ABC’si* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 29.

⁹ Juliet Mitchell, *Kadınlık Durumu*, çev. Gülseli İnal vd. (Ankara: Dipnot Yayınları, 2021), 99.

Andree Michel feminizmi, kadın haklarının genişletilmesi hususundaki düşüncelerin eylemle buluşması olarak tanımlamaktadır.¹⁰ Bu bağlamda feminizm yalnızca bir doktrin olarak görülmemektedir.

Andree Michel'in ifadesiyle feminizm, bir düşünce ve kadın hareketi olarak 18. yüzyılın çok öncesinde, kadınların haksızlık ve baskıya uğramalarıyla birlikte başlamıştır.¹¹ Feminist hareket ise, 19. yüzyılın ortalarında başlayarak, -Anglosakson ülkelerinde, Kanada ve Fransa'da- kadınların oy, eğitim ve çalışma haklarını elde edebilmeleri için kampanyalar yürüten kimselerce dönüştürülerek bir düşünce biçimi haline almıştır.¹² Bu bağlamda kadın hareketi ve feminizm özdeş olarak görülse de birbirinden ayrı iki olgu olarak değerlendirilmesi daha uygun olacaktır.¹³

Feminist düşünce üzerine yapılan çalışmalar, dönemin toplumsal ve siyasal hareketliliğiyle ilişkili olarak gelişim göstermiştir. Nitekim Aydınlanma Dönemi'nde özgür düşüncenin hayat bulmasıyla beraber bilim alanında önemli adımlar atılmış, süreç içerisindeki gelişmeler zihinsel bir dönüşüm sürecini başlatmıştır. Yeni bilgiler, geleneksel düzenin sorgulanmasına, toplumun örf ve adetlerinin büyük oranda yıkılmasına sebep olmuştur. Fransız Devrimi (1789-1799) ise aydınlanma idealinin uygulanmasında önemli rol oynamıştır.¹⁴

Fransız Devrimi'yle birlikte etkili olan Aydınlanma düşüncesinin temelinde hak, özgürlük ve eşitlik gibi özelliklerden söz edilmektedir.¹⁵ Kadınlar Fransız Devrimi yıllarında erkeklerle bir arada mücadele ederek doğal hakların kazanılması hususunda gayret göstermişlerdir.¹⁶ Zira bu süreçte doğal hakların devlet tarafından sınırlandırılıp ihlal edilemeyeceği fikri hem Amerikan Bağımsızlık Bildirisi (1776) hem de Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nde

¹⁰ Andree Michel, *Feminizm*, çev. Şirin Tekeli (İstanbul: İletişim Yayınları, ts.), 6.

¹¹ bk. Michel, *Feminizm*.

¹² Ney Bendason, *Başlangıcından Günümüze Kadın Hakları*, çev. Şirin Tekeli (İstanbul: İletişim Yayınları, 1990), 50.

¹³ Ayşe Güç, *Feminist Söylemin İslâmcı Kadın Yazarlar Üzerindeki Etkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 9; Arat, *Feminizmin ABC'si*, 37.

¹⁴ Fikret Çelik – Hayati Özgür, “Aydınlanma, Karşı Aydınlanma ve Karşı Devrim Kavramlarına Kısa Bir Bakış”, *Ekonomi İşletme Siyaset ve Uluslararası İlişkiler Dergisi* 5/2 (Aralık 2019), 80.

¹⁵ Ayşe Usta, “Aydınlanma Düşüncesine Kısa Bir Bakış” *Kastamonu İletişim Araştırmaları Dergisi* 1 (2018), 78.

¹⁶ bk. Diren Çakmak, “Fransız Devrimi'nde Kadın: Eksik Yurttaş”, *Ege Akademik Bakış Dergisi* 7/2 (2007), 727-745.

(1789) hayata geçirilmeye başlanmıştır.¹⁷ İnsan hak ve özgürlüklerini konu edinen bildirilerin çoğu doğal hak anlayışına dayanmaktadır.¹⁸

“Doğal haklar; insanın doğuştan getirmiş olduğu, başkasına devredilemez ve başkası tarafından verilmemiş olan haklardır.”¹⁹ Ancak Doğal Haklar Teorisi’ni geliştiren kuramcılar, erkeklerle eşit haklara sahip olmak isteyen feministlerin savundukları fikirleri kabul etmemişlerdir.²⁰ Bu bağlamda Doğal Haklar Teorisi’nin dayandığı “doğal hak anlayışı”, diğer bir ifadeyle “doğa durumu” ifadesinin açıklanması, bireyin hukuki anlamda varlığının ve toplumdaki konumunun idrak edilmesi noktasında fayda sağlayacak ve feminizmin en temel düşünce yapısının ne olduğuna dair bilgi verecektir.

Antik Çağ düşünce tarihinin en önemli isimlerinden Aristoteles’e göre insan, doğası gereği politik bir hayvandır.²¹ Bu ifade, insanın bir toplum içinde yaşamasının onun doğasına daha uygun ve onun için daha iyi olması manasına karşılık gelmektedir.²² Nitekim tek başına, insanlardan izole olarak yaşamanın bir anlamı yoktur. Topluluk dışında yaşayan bir kimse nihayetinde yetkinlik elde edemeyecektir. Bu nedenle Aristoteles, topluluğun bireye öncelendiğini ifade eder. Ona göre önemli olan bireysel hakka sahip olmak değil, topluluğa karşı bir sorumluluk almaktır.²³ Dolayısıyla bir başkasının varlığının kabulüyle birlikte doğal güdülerini kısıtlanan insan, doğanın kendisine verdiği birtakım haklar doğrultusunda kendi isteklerini gerçekleştirmek isterken topluma karşı görevlerinin çelişmesiyle hem doğanın bir parçası olarak hem de doğadan kopuk bir şekilde yaşamaya devam etmek durumunda kalmıştır.

Özetle, insanın politik bir varlık olması doğal bir süreç içerisinde gerçekleştiğinden, toplum içerisinde yaşayan birey, o toplumda yaşamanın bir gerekliliği olarak sorumluluk sahibidir. Sorumluluklarını yerine getirip getirmeme hususu ise o kişinin doğal haklar anlayışının bir göstergesidir.²⁴

¹⁷ Josephine Donovan, *Feminist Teori*, çev. Aksu Bora vd., (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 22.

¹⁸ Yavuz Kılıç, “Hobbes, Locke ve Rousseau’da ‘Doğa Durumu’ Düşüncesi”, *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 2/2 (Ocak 2015), 99.

¹⁹ Aslı Çavuşoğlu, “Doğal Haklar ve Jeremy Bentham”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 37 (2019), 26.

²⁰ Donovan, *Feminist Teori*, 22.

²¹ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 9.

²² Çavuşoğlu, “Doğal Haklar ve Jeremy Bentham”, 26.

²³ Esra Çağrı, “Aristoteles ve Doğal Haklar Üzerine Bir Çalışma”, *Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar Sempozyumu* (İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 2007), 136.

²⁴ Çavuşoğlu, “Doğal Haklar ve Jeremy Bentham”, 26.

Diğer taraftan Aristoteles sosyal rollerin her bir bireyin doğasına uygun şekilde belirlenmesi gerektiğine inanmaktadır. Aristoteles toplumda insanların doğal özelliklerine uygun olarak sorumluluklarını belirlemektedirken, söz konusu kadınlar olduğunda bu değerleri tümüyle farklılaşmakta, kadınları yalnızca erkek egemenliğinin öznesi olmaya layık görmektedir.²⁵

Klasik Batı düşüncesini şekillendiren Aristoteles'in *Politika*'sında, kadının durumu şu bakış açısı üzerinde temellenir:

“Ev yönetiminin, görmüş olduğumuz gibi, üç parçası vardır; bunlar üç yönetim türüne karşılıktır: Biri, efendininki gibi despotik, bunu zaten inceledik; ondan sonraki, babanın yönetimi; üçüncüsü de, evlilik ilişkisinden çıkan bir yönetim. Kadın ve çocuklar üstündeki yönetim, hepsi özgür kişiler olmakla birlikte, başka bakımlardan ayrı ayrı uygulanır; bir adamın karısı üstündeki yönetimi bir devlet adamının yönetimidir, siyasal bir yönetimdir; çocukları üstündeki yönetimi ise bir kralın yönetimidir, kralca bir yönetimdir. Çünkü erkek, yönetmeye dışiden daha yeteneklidir, meğerki koşullar büsbütün doğaya aykırı olsun; yaşlılar ve tam olgun olanlar da, (yönetim için) gençlerden ve toylardan daha yeteneklidir. Hükümetin gerçekten siyasal nitelik taşıdığı devletlerin çoğunda yönetenlerle yönetilenlerin rol değiştirdikleri doğrudur; bunun amacı, eşitlik olması ve ayırım gözetilmemesidir; fakat birinin yönetmek, ötekini de yönetilmekte olduğu sürece, dış saygınlıkta, hitap biçimlerinde, kullanılan şeref payelerinde bu ayrılıkları belirtmek için güçlü bir eğilim vardır. (Bir kimse devlet görevlisi olunca saygıya hak kazanır - tıpkı Amasis'in çamaşır leğeninden yaptığı tanrı heykeli gibi). Erkek ve kadın arasındaki üstünlük-aşağılık ilişkisiye sürekli.”²⁶

Aristoteles'in ifadelerinden anlaşıldığı üzere, sosyal rollerin belirlenme sürecinde kadın, ontolojik olarak bağımsız bir birey olarak görülmemektedir. Aristoteles'e göre bu durum doğal bir şekilde gerçekleşmektedir. Nitekim kadınlar zeka ve ahlak bakımından erkeklerden aşağı seviyededirler.²⁷

Orta Neolitik Çağ'da erkeklerin teknik devrimlerle öne geçmeleri ve üretilen rollerinin anlaşılmasıyla birlikte kadınların ikincil konuma düşürüldüğü ve aile içine hapsedildiği bilinmektedir.²⁸ Fransız Devrimi'ne kadar ataerkil anlayışta kainatın yaratıcısı ve idare edicisi Tanrı, devletin yöneticisi kral

²⁵ Nicholas D. Smith, “Kadınların Doğası Hakkında: Platon ve Aristoteles”, çev. Aylin Çankaya, *Feminizm ve Felsefe*, ed. Hatice Nur Beyaz Arıkan vd. (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2013), 93.

²⁶ Aristoteles, *Politika*, 26.

²⁷ Arat, *Feminizmin ABC'si*, 30-31.

²⁸ Michel, *Feminizm*, 19.

ve ailenin yöneticisi olarak erkek, otorite sahibi bir erkek baba figürüyle ilişkilendirilmiştir. Bilimde yaşanan gelişmeler ve Rönesans hareketinin radikal değişimlere sebep olması, Tanrı ile ilgili düşüncelerin değişikliğe uğramasına neden olmuştur. Fransız Devrimi ile birlikte de mutlak monarşinin devrilebileceği düşüncesi ortaya çıkmıştır. Bu düşünceden hareketle, evin yöneticisi konumundaki erkek babanın da otoritesi olumsuz yönde etkilenmiştir.²⁹ Böylelikle feminizm, Rönesans Dönemi'yle birlikte tarihe adını atmıştır.³⁰

Thomas Hobbes (öl. 1679), John Locke (öl. 1704), Jean-Jacques Rousseau (öl. 1778), Immanuel Kant (öl. 1804) gibi Aydınlanma Çağı düşünürleri her bireyin doğumuyla birlikte getirdiği haklara sahip olduğunu ve bireylerin doğa aracılığıyla elde ettikleri bu hakların ihlal edilmemesi için hukuk sistemlerinin de doğaya uygun olması gerektiğini savunmuşlardır.³¹ Ancak Antik Çağ zihniyetinde olduğu gibi bu çalışmalarda da eşitlik hakkı yalnızca insan vasfının atfedildiği erkeklere özgü kılınmış, kadınlar akıldan yoksun varlıklar olarak görülerek eğitimden, adalet ve eşitlik gibi temel hak ve ilkelerden mahrum bırakılmıştır.³²

Sivil toplum kavramını tartışmaya açan düşünürler, sivil toplum ve kamusal alanda erkeğe rol verirken, kadına özel alanda rol vermişlerdir. Bu kavramın kökenini Aristo'nun "politike koinonia" (polis/siyasal toplum) ifadesine isnad etmek mümkündür. Sivil toplum kavramı 18. yüzyılın ortalarına kadar "daha iyi bir toplumsal düzene ulaşmak için bireyin hak ve yükümlülüklerini düzenleyen siyasi kurumlar"³³ manasında kullanılırken, sözleşmeciler teorisyenler aracılığıyla bu kavram özel alan karşılığı olarak tanımlanmıştır. Bu nedenle bireyin hak ve özgürlüklerinin tartışıldığı kamusal alan erkeklerle özdeşleştirilmiş, birey kavramı yalnızca erkeğe mahsus kılınmıştır.³⁴

Ömer Çaha, kuramcılardan Jean-Jacques Rousseau'nun doğa durumu anlayışını şu şekilde aktarır:

"(...) Rousseau, kadın ve erkek tabiatlarını da farklı görür. Ona göre erkek güçlüdür ve aynı zamanda toplumsal sözleşmeyi gerçekleştirebilecek durumdadır. Oysa kadın tabiatı gereği erkeğe bağlı olmak durumundadır. Kadının tabiatı, erkeği

²⁹ Tolga Ulusoy, "Feminist Kuramın Tarihsel Seyri", *Academia* (Erişim 22 Mart 2022).

³⁰ Michel, *Feminizm*, 38-39.

³¹ Kılıç, "*Hobbes, Locke ve Rousseau'da 'Doğa Durumu' Düşüncesi*", 99.

³² Donovan, *Feminist Teori*, 22-25.

³³ Ömer Çaha, "Sivil Toplumun Dünü ve Bugününde Kadın", *Türkiye Günlüğü Dergisi* 26 (Ocak-Şubat 1994), 52-53.

³⁴ Çaha, "Sivil Toplumun Dünü ve Bugününde Kadın", 52-53.

hoşnut etme şeklinde oluşmuştur. Erkeği kadına bağlayan dürtü zevk iken; kadın, erkeğe zevke ilaveten ihtiyacından dolayı bağlıdır. Sivil toplum içinde kadın evin bekçiliği ve çocukların bakımından, erkek ise ailenin geçiminden sorumludur. Erkek, doğa durumunda bencil arkadaşlarından bağımsız ve eşit iken, kadın bağımlı, ikincil ve doğal olarak kendini sadece erkeğine adayan bir utangaçlık ve alçakgönüllülük içindedir.”³⁵

Özetle, düşünürlerin teorilerinde özel/kamusal alan, eşitlik/farklılık gibi ayrımların ortaya çıktığı görülmektedir.³⁶ Binlerce yıl ikinci plana atılıp eşitsizliğe maruz bırakılan kadınlar da bu dengesiz adalet sistemine zemin hazırlayan eril zihniyetin oluşturduğu mevcut düzeni eleştirmiş, kadını kamusal alanın merkezine çekmeye çalışmışlardır.

Feminist hareket süreç içerisinde toplumdaki gelenekten hukuk sistemine kadar geniş bir alana yayılarak bir düşünce biçimi geliştirmiştir. Zamanla alanı genişleyen hareketin temel gayesi, aile içine hapsedilen kadınlık durumunun “içkinlik”ten “aşkın” bir konuma getirilmesi ve kadın-erkek arasındaki eşitsizlikçi yaklaşımların önüne geçilebilmesidir.³⁷

Feminizm, muhtelif feminist gruplar için farklı anlamlar ifade ettiği gibi, feminizmin gelişim süreçleri de çeşitli şekillerde sınıflandırmaya tabi tutulmuştur. Böylece feminizmin tarihsel gelişimi muhtelif grupların bu harekete bakış açıları çerçevesinde tezahür etmiştir. Buradan hareketle feminizmin tek bir tanımının yapılması mümkün olmadığı gibi feminist yaklaşımların da hiçbir zaman eksiksiz bir sınıflandırmaya tâbi tutulması mümkün olmamaktadır.³⁸

Günümüzde birçok araştırmacı feminizmin tarihsel sürecini dikkat alarak feminist hareketi “dalga” metaforuyla kategorize edip incelemektedir.³⁹ Bunlar; Birinci Dalga Feminizm (First Wave of Feminism), İkinci Dalga Feminizm (The Second Wave of Feminism) ve Üçüncü Dalga Feminizm (Third Wave of Feminism). Bu üç feminizm dalgası 19. yüzyıl’dan 21. yüzyıl’a kadarki süreci kapsamaktadır.⁴⁰

³⁵ Çaha, “Sivil Toplumun Dünü ve Bugününde Kadın”, 54.

³⁶ Çaha, “Sivil Toplumun Dünü ve Bugününde Kadın”, 52.

³⁷ Simone De Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, çev. Gülnur Acar Savran (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2020), 1/38.

³⁸ Arat, *Feminizmin ABC’si*, 51.

³⁹ Feminism in India, “A Brief Summary Of The First Wave Of Feminism” (Erişim 22 Mart 2022).

⁴⁰ Gün Taş, “Feminizm Üzerine Genel Bir Değerlendirme: Kavramsal Analizi, Tarihsel Süreçleri ve Dönüşümleri”, *Akademik Hassasiyetler Dergisi* 3/5 (Mayıs, 2016), 166.

1.1.1 Feminizmin İlk Dalgası

Birinci dalga feminizm, dünyanın çeşitli coğrafyalarında 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarında toplumsal bir hareket olarak başlamıştır.⁴¹ Bu hareketin başlamasına sebep olan şey kadınların kamusal alanda var olma mücadelesi ve oy haklarını güvence altına alarak hukukten işlerlik kazandırma çabasıdır.⁴² Dönemin önde gelen kuramcıları, Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft ve Elizabeth Cady Stanton'dır.

Amerikan Bağımsızlık Bildirisi, Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi ve Doğal Haklar Teorisi'ni geliştiren düşünürlerin eserlerinde kadın haklarının korunmasında titizlik gösterilmediğini düşünen feminist kuramcılar, kadınların erkekler ile aynı temel haklara sahip birer "insan" olduklarını ileri sürerek sosyal ve siyasal alanlarda çalışmalar ortaya koymuşlardır.⁴³

Feminist akımın en şiddetli savunucularından Olympe de Gouges (öl. 1793), 1789 yılında özgürlük ve eşitlik idealleriyle yayınlanan "Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisine" karşılık, 1791 yılında "Kadın Hakları" (Les Droits de la femme) adlı bildiriye kaleme almış, iki yıl sonra ise giyotinle idam edilmiştir.⁴⁴

Liberal feminist akımın önemli isimlerinden Mary Wollstonecraft (öl. 1797), Amerika'da kabul edilen Temel Haklar Yasası'na karşılık, 1792 yılında "Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi" (Vindication of the Rights of Women) adlı eseri yayımlamıştır. Feminist teorinin şekillenmesinde önemli rolü olan bu eserde, Aydınlanma düşünürlerinin kadın doğasını aile ile özdeş tutan iddialarına itiraz edilerek kadınlar için eğitim hakkının önemi savunulmuş, kadınların kocalarına olan bağımlılıklarını önlemek amacıyla iş edinmenin gerekliliği üzerinde durularak kadınların yaşantılarında bir devrimin gerçekleştirilmesi için çağrıda bulunulmuştur.⁴⁵

Bağımsız bir kimlik kazanma uğruna eşitlik talep eden kadınlar birçok ülkede seslerini duyurabilme imkanı bulmuşlardır. "Langham Place Bayanları" adıyla bilinen bir grubun etrafında toplanan kadınlar örgütlü kampanyalar başlatmıştır. Genel çerçevede bu kampanyalar, kadınların oy kullanması, daha iyi

⁴¹ Taş, "Feminizm Üzerine Genel Bir Değerlendirme", 167.

⁴² Kadın ve Demokrasi Derneği (KADEM), "Feminizm Nedir?" (Erişim 22 Mart 2022).

⁴³ Donovan, *Feminist Teori*, 28-29.

⁴⁴ Tolga Akalın – Rahime Baş, "Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğinin Kadın Sanatçılara Yansıması", *Marmara Üniversitesi Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Aralık 2018), 117.

⁴⁵ Mary Wollstonecraft, *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*, çev. Deniz Hakyemez (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 3-6; Bendason, *Başlangıcından Günümüze Kadın Hakları*, 49.

bir eğitim görme imkanıyla fırsat eşitliğinin sağlanması, kadınların mülkiyet haklarını elde etmeleri ve evli kadınların hukuki haklarının geliştirilmesi gibi hususları içermektedir.⁴⁶

Elisabeth Cady Stanton'ın (öl. 1902) kaleme aldığı ve 1848 yılında Seneca Falls, New York'ta yayımlanan, “Duygusal Bildirisi” (Declaration of Sentiments) Doğal Haklar Teorisi'ni kadınlara uyarlayan en erken adım olarak kabul edilmektedir. Donovan'a göre Doğal Haklar Teorisi'ne dayanan bu belge, Bağımsızlık Bildirisi'yle şekil bakımından çok yakındır. Bildiride, cinsiyet fark etmeksizin tüm insanlığın eşit olarak yaratıldığından ve tüm insanlık için değişmez evrensel hakların varlığından söz edilmektedir. Doğal Haklar Teorisi'nin metnine uyarlanan bildirinin muhtevasında ise; yaşam, özgürlük ve eğitim üzerine haklardan söz edildiği bilinmektedir.⁴⁷

Feminizmin birinci dalgası 19. yüzyılın sonlarına kadar dünyada birçok ülkeyi etkisi altına almıştır. Kitlesele olarak gerçekleştirilen feminist hareket, kadın-erkek arasındaki eşitliği dengeleme noktasında gelişmeler sağlamıştır. Bu dönem, Birinci Dünya Savaşı sonrasında çeşitli ülkelerde kadınlara seçme hakkının tanınmasıyla sonuçlanmıştır.⁴⁸

1.1.2 Feminizmin İkinci Dalgası

Feminist hareketin ikinci dalgası, Batı'da 1960'lı yıllarda başlayıp feminist hareketleri içeren bir dönemi kapsamaktadır.⁴⁹ Feminizmin ilk dalgası, eşitlik başta olmak üzere oy hakkı, eğitimde eşitlik hakkı gibi hukuki engellerin kaldırılmasına yönelik olmasına karşın feminizmin ikinci dalgası muhtelif sayıda problemle alakalanmıştır. İkinci dalga feminizmin en önemli sloganlarından biri olan “Kişisel/özel olan politiktir!” söylemi, de facto evliliklere (kanunen evli olmayan ancak devamlı olarak birlikte yaşayan iki kişinin ilişkisi), ırkçılıkla mücadeleye (siyahî kadınlara yapılan cinsiyetçilik), kadına yönelik şiddet, taciz gibi sorunlara ve üreme hakları (doğum kontrolü ve kürtaj hakkı) gibi özgürlüklere odaklanmıştır.⁵⁰ Dönemin önde gelen kuramcıları, Betty Friedan, Simone de Beauvoir, Kate Millett ve Juliet Mitchell'dir.

⁴⁶ Margaret Walters, *Feminizm*, çev. Hakan Gür (Ankara: Dost Yayınları, 2020), 83.

⁴⁷ Donovan, *Feminist Teori*, 29-30.

⁴⁸ Serpil Çakır, “Feminizm: Ataerkil İktidarın Eleştirisi”, *Modern Siyasal İdeolojiler: 19. yüzyıldan 20. yüzyıla*, haz. H. Birsan Hekimoğlu (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 418-435; Sosyalist Feminist Kolektif (SFK), “Feminizm” (Erişim 22 Mart 2022).

⁴⁹ Çakır, “Feminizm: Ataerkil İktidarın Eleştirisi”, 435.

⁵⁰ Encyclopedia Britannica, “Women's Rights Movement” (Erişim 22 Mart 2022).

İkinci dalgadaki feministler Andree Michel'in deyimiyle şu şekilde ortaya çıkmıştır:

“1960'ların sonlarına doğru, ABD, İngiltere, Fransa ve pek çok başka Avrupa ülkesinde, 1935-1945 arasında doğan, bir önceki kuşak gibi kendilerini anti-faşist ve anti-kolonyalist mücadelelerde tüketmemiş, genellikle annelerinden daha iyi eğitim görmüş yeni bir kuşak devreye girdi. Pek çoğu karma okullarda okumuş, üniversite eğitimi görmüştü. Bu kadınların kulakları, genç kızlıklarından beri, dünyanın her yerinde en yürekli insanların faşizmi yenmek için adına dövuştüğü, ABD'de siyahların ve başka yerlerde sömürge halklarının onurlarını kurtarmak için uğruna savaştığı, halkların kendi kaderlerini tayin hakkı gibi ilkelerle doluydu. Bu genç ve okumuş kadınların, kimya ve tıp tekniklerinde gerçekleştirilen yeni buluşların cinsellik ve doğurganlığı ayırıştırmaya yaptıkları katkıya kayıtsız kalmaları; gündelik yaşamda cinsel bir nesne olarak algılanmayı; tecavüzün ağır cezayı gerektirmeyen bir suç olmasını; erkekler gibi meslek sahibiymen, ailede kendilerinden salt ev işi beklenmesini, kısacası, kendilerine "ikinci cins"tenmiş gibi davranılmasını kabullenebilmeleri beklenebilir miydi?”⁵¹

Constance Grady, ikinci dalga feminizm hareketinde hakim olan düşüncenin, Amerika'da Betty Friedan'ın (öl. 2006) “Kadınlığın Gizemi” (The Feminine Mystique) adlı kitabının 1963 senesinde yayımlanmasıyla başladığını ifade etmektedir. Grady, Simone de Beauvoir'ın “İkinci Cinsiyet” (Le Deuxième Sexe) adlı kitabının ikinci dalga feminist hareketi için çok önemli bir yere sahip olduğunu ifade etse de “Kadınlığın Gizemi” adlı eserin bu dönemin miheng taşı olduğunu ve Amerika'da ciddi anlamda yankı yarattığını belirtmektedir.⁵²

Nitekim Necla Arat'ın ifadesiyle Friedan, “O güne dek adı olmayan sorunun adını koymakta; ‘mutlu ev kadını’ söylencesini sorgulamakta; kadınların kimlik bunalımlarının nedenlerini irdeleyip onlar için yeni bir yaşam planı önermektedir”.⁵³ Friedan, 1966 yılında National Organization for Women (Ulusal Kadın Örgütü) adıyla birtakım hedefler doğrultusunda bir feminist örgüt kurmuş, bünyesinde evli ve çocuklu kadınları bir araya getirmiştir. Ev kadınlarının eğitim almalarıyla iş hayatına atılmalarını sağlamak, kadın-erkek arasındaki ücret

⁵¹ Michel, *Feminizm*, 84.

⁵² Vox Media, “The Waves of Feminism, and Why People Keep Fighting Over Them, Explained” (22 Mart 2022).

⁵³ Arat, *Feminizmin ABC'si*, 72.

eşitsizliğini sona erdirmek ve reklamları cinsiyetçi yaklaşımlardan arındırmak bu kuruluşun hedefleri arasında olmuştur.⁵⁴

Feminist hareketi en çok etkileyen düşünürlerden Simone de Beauvoir'ın “İkinci Cinsiyet” (Le Deuxième Sexe) adlı kitabı ise tüm feminist gruplara ilham olması bakımından oldukça önemli bir yere sahiptir. Her iki cinsin de doğuştan cinsiyet kalıbıyla dünyaya gelmediğini ifade eden Simone de Beauvoir, çocuklar gelişim süreçlerinde biyolojik ve psikolojik olarak büyük ölçüde benzer gelişim gösterebilirler dahi süreç içerisinde kadınların “öteki” konumuna itilme durumunu eleştirmektedir. Buna istinaden, “Kadın olunmaz, kadın doğulur.” sözü, dünyaya erkek olarak gelinmediği, sonradan erkek olunduğu gibi cinsiyet rollerinin doğal olarak değil, öğretilmiş olduğu gerçeğine dayanarak sloganlaşmıştır.⁵⁵

Feminist söylemi kuvvetlendirmek ve cinsiyetçiliğin söz konusu olduğu her ortamı açığa çıkarmak amacıyla feminist edebiyat eleştirisi ortaya çıkmıştır. Kate Millett (öl. 2017), “Cinsel Politika” (Sexual Politics) adlı eseriyle feminist hareketin ikinci dalgasında önemli bir yere sahiptir. Nitekim bu alandaki gelişmeler onun öncülüğünde gerçekleşmiş, cinsiyet rolleri ve kadınlarla ilgili çok sayıda çalışma ortaya konulmuştur.⁵⁶

Bu dönemde farklı millet ve dinlerden feministler birbirleriyle yazılı iletişim araçlarından faydalanarak iletişim kurmuşlardır. Çalışmalarını duyurma amacıyla da kadın kütüphaneleri ve kahvehaneleri açmışlar, ihtiyacı olan kadınlar için sığınma evleri kurmuşlardır. Yine bu dönemde kadınların cinsiyetçiliklerinden sıyrılmasına olanak vererek onları bilinçlendirmek ve feminist cenaha daha fazla sayıda insan kazandırmak amacıyla “bilinç yükseltme” grupları kurmuşlardır. Bilinç yükseltme, kadınların küçük gruplar oluşturarak düzenli olarak buluşup kendi deneyimleri hakkında konuşmalarına, kendilerini ve diğer katılımcıları tanımalarına, toplumsal cinsiyet rollerinin tek tek kişiler üzerindeki etkisini sorgulamalarına, bu şekilde de birbirlerini yargılamadan “kız kardeş” (sisterhood) olmalarını sağlayan bir grup hareketidir.⁵⁷ Margaret Walters'ın da belirttiği üzere bilinç yükseltme grupları, “kişisel korkuları ve memnuniyetsizlikleri daha geniş bir bağlamda anlamaya başlamak, ‘paylaşma,

⁵⁴ Michel, *Feminizm*, 84.

⁵⁵ De Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, 1/20.

⁵⁶ Michel, *Feminizm*, 85-86.

⁵⁷ Hooks, *Feminizm Herkes İçindir*, 19-20.

tanıma, adlandırma' yoluyla bunların politik anlamlarını keşfetmeyi" hedeflemektedir.⁵⁸

Bu bağlamda patriyarkal düzenin dayattığı ötekileştirici tavır ve kadınların cinsiyetçi düşünce yapıları karşısında feminist mücadele kadınların "kız kardeşlik" kurmalarıyla mümkün olmuştur.⁵⁹ Ancak süreç içerisinde birlik içinde hareket eden kadınların farklı yaşam tarzları, siyasi ve sosyal kültürleri, hayattaki öncelikleri gruplaşma ve ayrılıklara neden olmuştur. Bu noktada menfaatine uygun düşecek bir şekilde hak iddiasında bulunan kimseler ayrılıkçı bir tutum sergilemişlerdir.

Bell Hooks bu durumu şöyle ifade etmektedir:

"80'lerde feminizm üzerinde oportünist bir şekilde hak iddia eden kadınların sayısı arttı. Bu kadınlar, cinsiyetçiliklerinden sıyrılmasına olanak verecek bir feminist bilinç yükseltme deneyiminden geçmemişlerdi. Dolayısıyla, diğer kadınlarla kurdukları ilişkiler 'güçlü olan zayıf olana hükmetmelidir' biçimindeki ataerkil görüşten etkilendi. Kadınlar, özellikle de bu sürecin öncesinde toplumsal imtiyazlarını yitirmiş olan imtiyazlı beyaz kadınlar, kendi içlerindeki cinsiyetçilikten feragat etmeksizin sınıfsal iktidar kazanmaya başladılar; bu yüzden kadınlar arasındaki ayrımlar keskinleşti. Renkli kadınlar toplumun bünyesindeki ırkçılığı topyekün eleştirip ırkçılığın feminist teori ve pratiği nasıl şekillendirdiğine dikkat çekmeye çalışırken, pek çok beyaz kadın buna kulak tıkayarak, zihinlerini ve vicdanlarını kapayarak 'kız kardeşlik' tasavvuruna sırt çevirdi. Kadınlar arasındaki sınıfçılık söz konusu olduğunda da benzer bir durum ortaya çıktı."⁶⁰

İkinci dalga boyunca feminist hareket belli ana başlıklar altında sürdürülen kampanyalar ile sona ermiştir.

1.1.3 Feminizmin Üçüncü Dalgası

Üçüncü dalga feminizmin 1990'ların başında başlayıp İkinci Dalga'nın başarısız olduğu düşünülen konulara odaklanan aktivistlerin, teorik bir çerçeve oluşturmaya çalışmalarıyla ortaya çıkıp günümüze dek geldiği kabul edilmektedir.⁶¹ Hareketin hedefleri arasında, feminizmi sadece üst ve orta sınıf beyaz kadınların haklarını savunmaya indirgeyen bakış açısından uzaklaşarak, kimlik ayırt etmeksizin tüm kadınları kapsayacak biçimde topluluğu büyütme gayesi yer almaktadır. Kadınları dil, din, ırk, renk, milliyet ve kültür farkı

⁵⁸ Walters, *Feminizm*, 155.

⁵⁹ Hooks, *Feminizm Herkes İçindir*, 28.

⁶⁰ Hooks, *Feminizm Herkes İçindir*, 29-30.

⁶¹ Taş, "Feminizm Üzerine Genel Bir Değerlendirme", 171.

olmaksızın kabul etmesiyle üçüncü dalga, ikinci dalgaya nazaran daha kapsayıcıdır.⁶²

Feminist hareket ilerlemesini sürdürürken kendi içinde tartışmalar başlamıştır. Önceliklere göre kadınların sorunlarının da değişkenlik göstermesi, kadınların dahil oldukları grupları olumsuz yönde etkilemeleriyle birbirlerini anlayışsızlıkla suçlamalarına sebep olmuştur. Ayşe Sevim'in ifade ettiği üzere, ev içi emeğin niteliği konusunda ayrılıkçı düşünceye sahip olan işçi feministlerden bazıları ev içindeki emeğin bir değerinin olduğunu ve emek sarf eden kadınların maaşa bağlanmaları gerektiği düşüncesini savunurken, buna karşı görüş ileri süren bazı feministler, bu durumun kadını daha çok eve bağımlı hale getireceğini ve kadının iş hayatına atılmasını engelleyeceğini ifade ederek itiraz etmişlerdir.⁶³ Dolayısıyla feminist gruplar farklı yaklaşımlardan istifade ederek görüşlerini temellendirme ve açıklama noktasında eğilim göstermişlerdir.

Üçüncü dalga feminist hareketiyle alakalı olarak tartışma ve ayrılıklar elbette bu konuyla sınırlı değildir ancak tez konusunun sınırlarını aşmamak adına ayrıntıya girilmemesi yerinde olacaktır.

1.2 Feminizmin Türleri

Feminist hareketin günümüze gelinceye dek tek bir feminist yaklaşım kapsamında değerlendirilmediği görülmektedir. Bu bakımdan çok sayıda “feminizm” çeşidinden söz edilebilir. Nitekim feminizmin bir türünde ele alınan meselenin eksikliklerinden yola çıkılarak, diğer bir türünde farklı argümanlar geliştirilebilir. Öte yandan her bir yaklaşımda kadınların özgürlüğünün sağlanması için çeşitli politikalar ortaya konulabilir.⁶⁴ Bu nedenle yaklaşımlar başlıca şu şekilde sıralanabilir: Aydınlanmacı liberal feminizm, Kültürel feminizm, Marksist feminizm, Sosyalist feminizm, Varoluşçu feminizm, Radikal feminizm, Postmodern feminizm, İslâmî feminizm.

1.2.1 Aydınlanmacı Liberal Feminizm

Doğal haklar düşüncesiyle yola çıkan liberal feminizmin, liberalizmden etkilenmiş olduğunun ispatı, eşitlik, özgürlük ve bireysel haklar kavramlarını temele alarak yola çıkmasından anlaşılmaktadır.⁶⁵ Tüm bireylere her şeyden önce “insan” oldukları için değer veren ve cinsiyet ayrımı yapmaksızın tüm insanlara

⁶² Taş, “Feminizm Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, 171.

⁶³ Sevim, *Feminizm*, 54.

⁶⁴ Çakır, “Feminizm: Ataerkil İktidarın Eleştirisi”, 437.

⁶⁵ Deniz Altınbaş, “Feminist Tartışmalarda Liberal Feminizm”, *Kadın Araştırmaları Dergisi* 0/9 (Ekim 2010), 23.

vicdan, inanç ve özgürlük gibi hakların verilmesi gerektiğini savunan liberal feminizm, köken olarak 18. yüzyıl'da kadınların oy mücadelesi verdikleri döneme kadar gitse de tüm dünyada yaygınlık kazanması 1970'leri bulmuştur.⁶⁶

19. yüzyılın Aydınlanma geleneğinde bu akımı kuramsallaştıran feminist kuramcıların, Marry Wollstonecraft (öl. 1797), Frances Wright (öl. 1852), Sarah Grimke (öl. 1873), Sojourner Truth (öl. 1883), Elisabeth Candy Stanton (öl. 1902), Susan B. Anthony (öl. 1906), Harriet Taylor (öl. 1858) ve J. Stuart Mill (öl. 1873) olduğu bilinmektedir.⁶⁷ Tarihsel olarak diğer feminist yaklaşımlardan önce gelen bu yaklaşımın amacı, kadınların özel alana yani eve tecrit edilmesini engellemek ve liberal ilkelerin erkeklere uygulandığı gibi kadınlara da uygulanmasını sağlamaktır.⁶⁸

Kadınlar akli yönden zayıf ve potansiyel bakımından yetersiz görülürken, erkeklere yetkinlik atfedilerek özne konumuna getirilmeleri liberal feministlerin mevcut sistemi eleştirmelerine neden olmuştur. Nitekim Mary Wollstonecraft, kadınların doğal haklarından mahrum edilerek ev içi işlere mahkum edilmesi durumunu, tiranlığın bir tezahürü olarak değerlendirmiştir. Bu bakımdan kadınların kamusal alana geçişlerinin kolaylaştırılmasına yönelik talepte bulunmuştur.⁶⁹

Liberal feministlerin görüşleri aşağıdaki temel prensipler çerçevesinde şekillenmektedir:

“1- Akla inanç: Wollstonecraft gibi bazı düşünörlere göre, Akıl ve Tanrı neredeyse eş anlamlıdır. Birey, akılı içinde tanrısal bir kıvılcım barındırır; bu kişinin vicdanıdır. Frances Wright ve Sarah Grimke gibi feministler, gerçeğin en güvenilir kaynağının herhangi bir yerleşik kurum ve gelenek değil, bireysel vicdan olduğunun göz önünde tutulması gerektiğini belirtirler. (...)

2- Kadının ve erkeğin ruhları ile akılcı yeteneklerinin aynı olduğu inancı. Başka bir deyişle kadınların ve erkeklerin ontolojik olarak özdeş oldukları inancı.

3- Toplumsal değişime ve toplumun dönüşümüne etki etmenin en iyi yolunun eğitim -özellikle eleştirel düşünöbilmek için eğitilmek- olduğuna inanç.

⁶⁶ Melek Onat, *Liberal Feminizm* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 30.

⁶⁷ Donovan, *Feminist Teori*, 33.

⁶⁸ Hüseyin Nihat Güneş, “Feminist Akımlarda Aile”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 7/3 (Eylöl 2018), 145.

⁶⁹ Wollstonecraft, *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*, 4-5.

4- Bireyin diğer bireylerden ayrı olarak gerçeği arayan, akılcı ve bağımsız bir aktör olarak hareket eden ve onuru bu bağımsızlığa bağlı olan özerk bir varlık olduğu görüşü.

5- Sonuç olarak, aydınlanma kuramcıları, doğal haklar doktrinine bağlı kalmışlardır. Önemli birçok kuramcı kendilerini siyasal haklarla ilgili taleplerde sınırlandırmamakla birlikte, 19. yüzyıl kadın hareketi esas olarak bu talepler, özellikle de oy verme hakkı talebi üzerine oturmuştur.”⁷⁰

1.2.2 Kültürel Feminizm

Kültürel feminizm, 19. yüzyıl ortalarında liberal feminizmin temel bazı düşüncelerine tepki olarak ortaya çıkmış ve Charlotte Perkins Gilman (öl. 1935) ve Margaret Fuller (öl. 1850) gibi feministlerin düşünceleriyle geliştirilip derinleştirilmiştir.⁷¹ Margaret Fuller’in kaleme aldığı “On Dokuzuncu Yüzyılda Kadın” (Woman in the Nineteenth Century) adlı eserin kültürel feminist geleneği başlattığı bilinmektedir.⁷²

Kültürel feministler, liberal feministlerin kuramlarında var olan siyasal değişime yönelik çalışmalara odaklanmaktansa daha kapsayıcı bir kültürel değişimi hedeflemişlerdir. Liberal feminist kuramcıları, kadın haklarının toplumsal boyutlarına yenilikler getirmeyi amaçlarken, kültürel feministler aile ilişkilerine yönelik konuları temele alarak, liberal kuramcıların temas etmedikleri din, evlilik ve yuva gibi kurumları anaerkil bakış açısıyla ele alarak hareket etmişlerdir.⁷³

Bu feministler, erkek ve kadının biyolojik farklılıklarının olduğu gibi kabul edilmesini ve bu farklılıklardan doğan ayrılıkların olumlu bir şekilde değerlendirilmesi gerektiğini savunarak teorilerini kurmuşlardır. Anaerkil bakış açısının temelinde dişil değerler yoluyla yönlendirilen kadın toplumu görüşü yatmaktadır. Bu görüşe göre patriyarkal yapı kurulmadan önce toplumsal hayatta barış, uyum ve iş birliğinin hakim olduğu, farklılıkların şiddetsiz bir arada bulunduğu bir düzen mevcuttur. Bu dönemde toplumdaki kadınlar ikincil konuma itilmemiş, barış ve uyum içerisinde yaşayan bir topluluk var olmuştur. Buradan hareketle, ataerkil bakış açısıyla tesis edilmiş olan aile ve ev hayatının kökten

⁷⁰ Donovan, *Feminist Teori*, 33-34.

⁷¹ Gamze Yiğit Çavuşoğlu, *Türkiye’de Kadın Hareketinin Oluşumu ve Kadının Sosyal Yaşamındaki Yeri* (Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 24.

⁷² Ayşe Sevim, *Feminizm*, 62.

⁷³ Donovan, *Feminist Teori*, 73-74.

değiştirilmesi, eril bakış açısının baskıcı, yıkıcı değerleri yerine kadınların ahlaki bakış açılarının toplumsal hayata ve dine katılması gerektiği savunulmuştur.⁷⁴

Kültürel feministler özellikle dinin baskıcı sistemine karşı koyabilmek için bu düşüncelerle hareket etmişlerdir. Elisabeth Cady Stanton (öl. 1902), “Kadının İncili” (The Women’s Bible) isimli eserini bu minvalde bir düşünceyle hareket ederek kaleme almıştır. Dinî tavırlara yönelik bir devrimin gerçekleştirilmesiyle kadını doğal haklardan mahrum eden eril düzenin reddedileceğine inanmış ve bu sebeple o dönemde var olan İncillere bir alternatif olarak cinsiyetçi olmayan bir İncil yazmıştır.⁷⁵

Yaşadığı dönemde feminist harekete önemli bir katkı sağlayan Charlotte Perkins Gilman da (öl. 1935) çeşitli eserler kaleme almıştır. Feminist ütopya modeli içinde ideal bir toplum düzeninin nasıl mümkün olabileceği üzerine “Kadınlar Ülkesi” (Herland) adlı kitabı kaleme almıştır.⁷⁶ Yazarın bu eseri kaleme almasının önemli sebeplerinden biri ömrü boyunca çok sayıda kadın hakları ihlaline şahit olmasıdır. Bu bağlamda eser, uygarlık tanımını kadın bakış açısıyla ele almasıyla kadınların bilinçlenmesinde önemli bir role sahiptir.⁷⁷

Kültürel feminizmin düşünce çizgisini takip eden ve feminizm tarihinde önemli yere sahip olan bir diğer önemli isim de Emma Goldman’dır. Goldman’ın (öl.1940) evlilik, çok eşlilik, cinsellik, oy hakkı ve kadın ticaretine ilişkin görüşlerini ifade ettiği makaleleri, “Dans Edemeyeceksem Bu Benim Devrimim Değildir” adlı kitabında yer almaktadır.⁷⁸

1.2.3 Marksist Feminizm

Marksist feminizm, marksist teori perspektifi ve materyalist yorum çerçevesinde kadınların özgürleşmesi meselesini kapitalizm temelinde ele almaktadır. Bu yaklaşımda, kadınların özgürleşmesinin, kapitalist toplumdaki özel mülkiyet ve sınıflaşmanın dönüşmesiyle mümkün olacağı iddia edilmektedir.⁷⁹

Karl Marx’ın (öl. 1883) ve Friedrich Engels’in (öl. 1895) görüşleri marksist feminist hareket çerçevesinde önemli bir yere sahiptir. Özellikle Engels’in

⁷⁴ Donovan, *Feminist Teori*, 74.

⁷⁵ Donovan, *Feminist Teori*, 81-87.

⁷⁶ bk. Charlotte Perkins Gilman, *Kadınlar Ülkesi*, çev. Sevdâ Deniz Karalı (İstanbul: İthaki Yayınları, 2018).

⁷⁷ Yeşim Ersoy, “Bir Feminist Ütopya Modeli Olarak Charlotte Perkins Gilman’ın Kadınlar Ülkesi”, *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar Dergisi* 3/3 (2007), 94

⁷⁸ bk. Emma Goldman, *Dans Edemeyeceksem Bu Benim Devrimim Değildir*, çev. Necmi Bayram (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006); Kemal Bakır, “Emma Goldman’ın Anarşizminde ‘Kadının Özgürleşme Trajedisi’”, *Artvin Çoruh Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2015), 55.

⁷⁹ Feminist Bellek, “Marksist Feminizm” (Erişim 25 Mart 2022).

“Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni” (Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats) adlı eserinin temel düşüncesi, tarih öncesi komünist anaerkilliğin ataerkillik tarafından nasıl aksi yönde dönüştürüldüğü üzerinedir. Engels, erkek egemen toplumun hakimiyetinin ekonomik gelişmelere ve özel mülkiyetin kurulmasına bağlı olarak ortaya çıktığını belirtmektedir. Dolayısıyla mevcut ataerkillik hakimiyetinin belirli tarihsel koşulların ürünü olduğu ifade edilmektedir.⁸⁰

Nitekim hayvanların evcilleştirilmesiyle geçim araçlarını elinde bulunduran erkek, aynı zamanda o araçları korumakla da mükellefti. Süreç içerisinde üretim biçimindeki değişim ve üretim araçlarının erkekler elinde tekelleşmesi, kullanım amacıyla yapılan üretimin mübadele için yapılmasına yani üretim sisteminin değişip dönüşmesine sebebiyet vermiştir. Sistemin büyümesi daha çok ve daha ucuz emek gerekliliğinin artmasına neden olarak köle kullanımına yol açmıştır. Erkeğin konumunda olumlu yönde değişim yaşandıkça, kadınlar ev içinde özel alanı idare etmesi gereken ikincil varlıklara dönüştürülmüş, geçim araçlarının mülkiyetinde pay sahibi olamamışlardır.⁸¹

Friedrich Engels kadınların ezilmesi sorununa çözüm olarak sınıf çatışmasına neden olan tek eşli ailenin ortadan kaldırılmasını ve kadınların işgücüne katılabilmesi için ev işlerinin toplumsallaştırılmasını teklif etmekte ve görüşlerini şu minvalde ifade etmektedir:

“Eskiden kadının üstünlüğünü sağlayan neden: kadının kendini tamamen ev işlerine vermesi olgusu, şimdi, evde erkeğin üstünlüğünü sağlıyordu: kadının ev işleri artık, erkeğin üretken emeği yanında hesaba katılmıyordu; önemli olan erkeğin çalışmasıydı; kadının çalışması yalnızca önemsiz bir destektir. Daha burada, üretken toplumsal emek dışında, özel ev işleriyle yetinmek zorunda kaldıkça, kadının kurtuluşunun, kadın-erkek eşitliğinin olanaksız olduğu ve olanaksız kalacağı ortaya çıkar. Kadının kurtuluşunun gerçekleşebilir bir duruma gelmesi için, önce, geniş bir toplumsal ölçek üzerinde üretime katılabilmesi ve ev işlerinin onu yalnızca çok önemsiz bir ölçüde uğraştırması gerekir. Bu da, ancak, yalnızca kadınların geniş ölçüde çalışmasını kabul etmekle kalmayıp, ayrıca bunu kesinlikle gerektiren ve özel ev işini gitgide bir kamu sanayi yapmaya yönelen modern büyük sanayi ile olanaklı duruma geldi. Erkeğin evdeki gerçek üstünlüğüyle, mutlak gücünün son engeli de yıkılıyordu. Bu mutlak güç, analık hukukunun yok oluşu,

⁸⁰ Donovan, *Feminist Teori*, 146.

⁸¹ Donovan, *Feminist Teori*, 147-148.

babalık hukukunun kuruluşu, iki başlı evlilikten kerte kerte tek eşli evliliğe geçişle doğrulanmış ve süreklileştirilmiş oldu.”⁸²

Marksist feministlere göre, özel mülkiyetin gelişmesiyle, kadınların ezilmelerinin ve ikincil konuma düşürülmelerinin nedeni kapitalizm sistemidir. Kapitalist sistem içerisinde, kadınlar özel alan ile sınırlandırıldıkları ve üretime dahil edilmedikleri sürece, onların erkeklerle eşit haklara sahip olmaları mümkün değildir. Kadının özgürleşmesinin yolu, ataerkil sistemdeki ailenin yerine yeniden bir aile tarzının inşa edilmesinden geçmektedir.⁸³ Dolayısıyla kadın sorununun çözümlenmesi ancak sınıflı toplumun sona ermesi ile mümkün görünmektedir. Marksist feministler, kapitalist sistemin sona ermesinin, ailenin maddi bir kurum olmaktan çıkarılması ile sağlanabileceğini ve kadının özgürlüğünün sosyalist bir topluma geçiş ile mümkün olabileceğini savunmuşlardır.⁸⁴

1.2.4 Sosyal Feminizm

Sosyalist feminizm, 1970’li yılların başlarında Marksist feminizmin temelinde şekillenmiştir.⁸⁵ Bu bakımdan sosyalist feminizmi, Marksist feminist teorinin devamı olarak değerlendirmek mümkündür. Barbara Ehrenreich’in “What Is Socialist Feminism?” başlıklı makalesinde ifade ettiği üzere sosyalist feminizm terimi, gerçekten sosyalist, enternasyonalist, ırkçılık ve heteroseksizm karşıtı feminizm kavramlarıyla tanımlanmaktadır.⁸⁶ Christine Delphy, Julieth Mitchell, Heidi Hartmann ve Zillah Eisenstein önde gelen sosyalist feminist kuramcılardandır.⁸⁷

Sosyalist feminizm, kadınlara baskının kapitalizm ile geldiği noktasında marksist feminist teori ile aynı dayanaklara sahiptir. Ancak ikisinin ayrıştığı noktalardan biri, sosyalist feminizm hareketinin daha geniş bir yelpazeye sahip olmasıdır. Zira marksist feminist teori analizlerini yalnızca marksizmin temel kavramları üzerinden yapmakta, cinsiyet ilişkisini dikkate almaksızın yalnızca sınıfsal sömürüye öncelik vermektedir.⁸⁸

⁸² Friedrich Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. Kenan Somer (Ankara, Sol Yayınları, 2021), 189-190.

⁸³ Dilek İmançer, “Feminizm ve Yeni Yönelimler”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 19 (Mayıs-Haziran-Temmuz 2002), 156.

⁸⁴ Yiğit Çavuşoğlu, *Türkiye’de Kadın Hareketinin Oluşumu ve Kadının Sosyal Yaşamındaki Yeri*, 27.

⁸⁵ Hekimoğlu, *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasi İdeolojiler*, 457.

⁸⁶ Marxist Internet Archive, “What is Socialist Feminism?” (Erişim 13 Ağustos 2021).

⁸⁷ Donovan, *Feminist Teori*, 160-164.

⁸⁸ Feminist Bellek, “Marksist Feminizm” (Erişim 12 Ağustos 2021).

Sosyalist feministlerin, kadınların baskıdan kurtuluşunun yanı sıra sosyalist düşünce yapısını da benimseyerek, feminist hareketi hem erkek hakimiyetine hem de kapitalist sisteme karşı yürüttüğü ifade edilebilir.⁸⁹ Nitekim kadınlar hem evde hem de iş yerinde emek sarf ederken, erkekler emeklerini iş yerlerinde kullanmaktadırlar. Kadınlar iş yerindeki sorumluluklarının haricinde ev işleri ve çocuk bakımını da üstlenmektedirler. Dolayısıyla kadın-erkek arasında bir iş bölümü dengesizliği ortaya çıkmaktadır. Sosyalist feministlere göre kadınların ezilmesinin ve toplumdaki eşitsizliklerin temel sebebi ataerkil kapitalizmdir.⁹⁰ Bu nedenle sosyalist feminizm, kadınların karşılıksız kalan ev içi emeği, ucuz iş gücü, ücret dağılımındaki adaletsizlikler ve cinsiyetçi iş bölümü gibi sorunları kapitalist sistemin işleyişi bakımından ele almaktadır.⁹¹

Pek çok sosyalist feministe göre, kadınların ezilmesinin temel sebebi, kadınların özel alanda, ev içinde ve aile kurumunda sarfettiği görünmeyen ve aynı zamanda karşılıksız kalan emeğidir. Kadınların karşılıksız ev emeği, patriyarkal kapitalizmin örgütlenmesinde çok önemli bir yere sahiptir. Dolayısıyla kadınların kurtuluşu, ev içi emek konusunda köklü değişimler gerçekleşmedikçe mümkün olmayacaktır.⁹² Zira üretim döngüsüne büyük ölçüde katkı sağlayan kadınların emeklerine kocaları yahut yakınları olan erkeklerin el koydukları, böylelikle erkeklerin güçlendiği, kadınların ise güçsüzleştirildiği ifade edilmektedir.⁹³

1.2.5 Varoluşçu Feminizm

Varoluşçu feminizm, insanların seçimlerini belirleyebilen ve bu seçimlerinin sonuçlarının sorumluluğunu alabilen bireyler olduğunu savunan varoluşçuluk felsefesi çerçevesinde kadının konumunu tartışan bir feminist akımdır.⁹⁴ Varoluşçu feminist akımın kökleri, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (öl. 1831), Edmund Husserl (öl. 1938) ve Martin Heidegger'in (öl. 1976) eserlerine uzanmaktadır. Ancak varoluşçu feministlerin üzerinde konuştukları

⁸⁹ Feminist Bellek, "Sosyalist Feminizm" (Erişim 25 Mart 2022).

⁹⁰ Fatime Güneş, "Feminist Kuramda Ataerki Tartışmaları Üzerine Eleştirel Bir İnceleme" *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27/2 (2017), 247.

⁹¹ Füsün Cesur, *Feminist Teoriler ve Türkiye'deki İzdüşümleri* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 31-32.

⁹² Feminist Bellek, "Sosyalist Feminizm".

⁹³ Sosyalist Feminist Kolektif (SFK), "Sosyalist Feminizm Kurtuluş Perspektifimizin Neresinde Duruyor?" (Erişim 14 Ağustos 2021).

⁹⁴ Faidah Yusuf - Muh. Iskandar Susilo, "Existentialist Feminism of Woman's Struggle in Cigarette Girl Novel", *Ideas Journal of Language Teaching and Learning, Linguistics and Literature* 8/1 (Haziran 2020), 69.

fikirler, hayatının büyük bir kısmını Jean Paul Sartre (öl. 1980) ile birlikte geçiren Simone de Beauvoir (öl. 1986) ve Sartre'ın eserlerinden ilham alınmıştır.⁹⁵

Bu konuda en önemli çalışmaları Simone de Beauvoir "İkinci Cinsiyet" (Le Deuxième Sexe) isimli eseri ile yapmıştır. De Beauvoir, kadınların ikincil konumunu varoluşçu felsefe üzerinden açıklayarak varoluşçu feminist teoriyi kurmuştur. Görüşlerini ise şu şekilde açıklamaktadır:

"Erkeğin elinde bulundurduğu ve çocukluğundan beri kendini hissettiren ayrıcalık, insan varlığı olarak misyonu ile erkeklik yazgısının çelişmemesidir. Fallus ile aşkınlığın bir tutulması sonucunda, toplumsal ve tinsel başarıları ona erkeksi bir saygınlık kazandırır. Kendi içinde bölünmez. Oysa kadından, kadınlığını gerçekleştirmek için kendini bir nesne ve av haline getirmesi, yani egemen özne olarak taleplerinden vazgeçmesi beklenir. Özgürleşmiş kadının durumunun ayrıcalığı özelliği işte bu çatışmadır. Kendini sakatlamak istemediği için dışı rolüne saplanıp kalmayı reddeder, ama cinsiyetini reddetmek de bir sakatlanma biçimidir. Erkek, cinsiyetli bir insan varlığıdır; kadın da ancak cinsiyetli bir insan varlığı olduğunda tam ve erkeğe eşit bir birey olabilir. Kadınlığından vazgeçmek, insanlığının bir parçasından vazgeçmektir."⁹⁶

Bu bağlamda De Beauvoir, kadının bir özne olarak kendini ortaya koyamamasının nedeni olarak toplumu sorumlu tutmaktadır. Kadının "ikinci cins" varlık görülerek erkeğe göre tanımlandığını ifade eden De Beauvoir, erkeğin özne, kadının ise nesne olarak erkeklere göre tanımlandığını vurgulamıştır. Bu sorunun değişmesinin ancak varoluşçu felsefeyi benimsemekle mümkün olabileceğini ifade etmiştir. Bununla birlikte De Beauvoir, evlilik kurumunun kadını ikincil konuma mahkum etmesini ve toplumun kadının doğurganlığını ve anneliğini yücelterek aile kurumu kontekstinde tanımlamasını tenkit etmiştir. "Kadın, varlığının ancak hamile kaldığında tanındığını görmektedir."⁹⁷ diyen Simone De Beauvoir, gelecek nesilleri yetiştirmesi beklenen kadının, ataerkil aile yapısı içerisinde köleleştirildiğini ifade etmektedir.

Toplumda kadının rolleri sosyo-kültürel çevre ile yakından alakalı olduğundan sürekli değişim göstermektedir. Dolayısıyla kadın üretip geleceğini inşa ettiği sürece bir kimliğe kavuşabilecek ve içinde bulunduğu konumu değiştirebilecektir. Bu kimlik edinme süreci ise ataerkil düşünce sistemine karşı

⁹⁵ Donovan, *Feminist Teori*, 223.

⁹⁶ De Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, 2/407.

⁹⁷ De Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, 2/226.

alternatif bir sistem kurmakla mümkün olmaktadır. Varoluşçu feminist teorisinin kadın sorununa yönelik yaklaşımı bu şekilde tanımlanabilmektedir.

1.2.6 Radikal Feminizm

Radikal feminist teori, 1960'lı yılların sonları ve 1970'li yılların başlarına tekabül eden bir zaman diliminde, "hareketten kadınlar" adıyla anılan eylemci bir grup tarafından geliştirilmiştir. Radikal feminizm, ikinci dalga feminist hareketin içinde gelişmiş en önemli akımlardan biridir. New York ve Boston'da teorisinin gelişmesine öncülük eden "hareketten kadınlar", 1960'larda medeni haklar ve savaş karşıtı kampanyalar için politik faaliyetlerde aktif rol almışlardır.⁹⁸

Radikal feminist kuramın ana tezi, kadınların sömürölüp ötekileştirilmesi ve baskı altına alınmasının toplumdaki baskı ve aile kurumunun rolü olduğu üzerinedir. Radikal feministlerin odak noktasını kadınlar ile erkekler arasındaki farklılıklar oluşturmaktadır. Bu bakımdan kültürel feministlere benzeseler de kadınlık bilincini üstün tutma ve kadını erkek kimliğinden uzaklaştırarak farklı bir sosyal grup olarak tanımlama açısından liberal feministlerden ayrılmaktadırlar. Bu nedenle radikal feminizm için "illiberal feminizm" ifadesi kullanılmaktadır.⁹⁹

Radikal feminizmin süreç içerisinde gelişen diğer tezlerini Josephine Donovan şu sözlerle ifade etmektedir:

"Radikal feministler, kuramsal açıdan, kendi kişisel "öznellik" sorunlarının Yeni Sol'un uğraştığı büyük sorunlarla -toplumsal adalet ve barış sorunları- eşit bir öneme ve meşruiyete sahip olduğu fikrini yerleştirmeye azmettiler. Sonunda radikal feministler, bütün sorunların birbirleriyle ilintili olduklarına, erkek egemenliğinin ve kadınlara hükmetmenin toplumdaki baskının kökü ve modeli olduğuna ve gerçekten devrimci olan bir değişimin temelini feminizm olduğuna inandılar. Radikal feminizmin aynı zamanda ve aynı süreç içinde gelişen diğer tezleri, kişisel olanın politik olduğu, ataerkillik ya da erkek egemenliğinin -kapitalizmin değil- kadınların baskı altına alınmasının kökeninde yer aldığı, kadınların kendilerini bastırılmış bir sınıf ya da kast olarak görmeleri ve enerjilerini, diğer kadınlarla birlikte, kendilerine baskı uygulayanlara -erkeklerle- karşı mücadele eden bir harekete yönelmeleri gerektiği, erkeklerin ve kadınların temelde farklı oldukları, farklı üsluplara ve kültürlere sahip oldukları ve kadınların

⁹⁸ Donovan, *Feminist Teori*, 265.

⁹⁹ Altınbaş, "Feminist Tartışmalarda Liberal Feminizm", 39-41.

tarzının gelecekteki herhangi bir toplumun temelini oluřturması gerektiđi dūřuncelerini içerir.”¹⁰⁰

Öte yandan ataerkil dūzen içerisinde kadının aile kurumu aracılıđıyla sōmūrūldūđūnū savunan radikal feministler, evlilik kurumunu reddetmiřlerdir. Bununla birlikte “cinsiyet rollerini, evlilik kurumunu, heteronormativiteyi, heteroseksūelliđi, kadınlara yōnelik sađlık hizmetlerini ve eđitim kurumlarını, o zamana kadar sadece erkeklere hizmet veren seks iřçiliđini ve pornografiyi” sorgulamıřlardır.¹⁰¹

Kate Millett'in (öl. 2017) “Cinsel Politika” (Sexual Politics) ve Shulamith Firestone'un (öl. 2012) “Cinselliđin Diyalektiđi: Feminist Devrimin Meselesi” (The Dialectic of Sex: A Case for Feminist Revolution) adlı eserleri radikal feminist teorinin en iyi řekilde çerçevesini çizmektedir.¹⁰² İki önemli eser de radikal feminizmin incelediđi aile kurumu ūzerine tartıřmalar yapmıř, sonuç olarak radikal feministlerce aile kurumunun ataerkil ideolojiyi devam ettirdiđi fikri kabul gōrmūřtūr. Radikal feministler, kadınların baskı altına alınıřının biyolojik sebeplerden yani kadının ocuk dođurma ve onu yetiřtirme sūrecinde erkeđe bađımlı duruma gelmesinden kaynaklandıđını ūne sūrmetedirler.¹⁰³ Bu bakımdan radikal feminist hareketin temel gayesi, “biyolojik aile diktatōrlūđūnū” sonlandırarak kadınları patriyarkal dūřūnce tarafından inřa edilmiř gelenek ve gōreneklerden kurtulmasını sađlamaktır.¹⁰⁴

Kate Millett, ataerkil dūzenin temel kurumu olarak nitelendirdiđi aile kurumuna iliřkin kayda deđer tespitlerde bulunmuřtur:

“Aile ile toplum arasında iřbirliđi kaçınılmaz bir gereklilik olduđuna ve aksi halde ikisi de ōkeceđine gōre, ataerkil kurumların ūū, yani aile, toplum ve devlet birbirleriyle bađlantılı ve ilintilidirler: Ataerkil dūzenlerin būyūk çođunluđunda, bu iliřki genellikle dinsel destekle beslenmektedir. Őrneđin Katoliklerin ‘baba ailenin reisidir’ gōrūřū ya da Judaizmin babaya hemen hemen dinsel otorite tanınması bu kōkenden gelir. (...) Geleneksel ataerkil dūzenlerde babaya karısı veya karıları ve çocukları ūzerinde, kaba kuvvet hatta ūldōrmek ve bir bařkasına satmak dahil her tūrli dāvranıřa yer veren bir mōlkiyet hakkı tanınmıřtır.”¹⁰⁵

¹⁰⁰ Donovan, *Feminist Teori*, 266.

¹⁰¹ Feminist Bellek, “Radikal Feminizm” (Erişim 12 Ağustos 2021).

¹⁰² Donovan, *Feminist Teori*, 272.

¹⁰³ Yiđit avuşođlu, *Tūrkiye’de Kadın Hareketinin Oluřumu ve Kadının Sosyal Yařamdaki Yeri*, 29.

¹⁰⁴ Donovan, *Feminist Teori*, 277.

¹⁰⁵ Kate Millett, *Cinsel Politika*, ev. Seçkin Selvi (İstanbul: Payel Yayınları, 1987), 60-61.

Kate Millett ataerkiyi, “erkeklerin iktidarlarını kurmalarını ve denetimi sürdürmelerini sağlayan cinsel politika”¹⁰⁶ olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla ataerki toplumun, erkeğin egemen olma durumu ve kadının ona bağımlı hale getirilmesinin toplumsallaşma yoluyla kurulduğunu, politik, hukuki ve dinî birtakım ideolojilerle sürdürüldüğü ve kurumsal yöntemlerle korunduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁷

1.2.7 Postmodern Feminizm

Postmodern feminist teori, 1960’lı yıllarda ortaya çıkan ve liberal, yapısal, radikal feminist teorileri eleştiren bir gelenekten gelmektedir. Feminist teorinin nihai noktası postmodern feminist teoridir. Postmodern feministlerin eleştirileri, diğer feministlerin kadınlar arasındaki ırksal ve sosyal hayattaki sınıfsal kategori gibi farklılıklara gerekli önemin verilmemesi, teorilerinin orta sınıf beyaz kadınları baz alması üzerinedir.¹⁰⁸

Feminizmin ikinci dalgasında hedeflendiği gibi kadın bağımsızlığının elde edilememesi üzerine, ümitsizlik ve bıkkınlık havasının hakim olduğu bir ortam oluşmuş ve bu ortam, hareketin parçalanmasına sebebiyet vermiştir. Postmodern feminizm teorisinde, bu bıkkınlık ve parçalanmanın daha başarılı politikaların temeli olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁹

Bu noktada Deniz Altınbaş’ın ifadeleri postmodern feminist kuramı özetler niteliktedir:

“Liberal feminizmin liberalizmin bir versiyonu olması gibi postfeminizm ya da postmodern feminizm de postmodernizmin bir versiyonudur. Dolayısıyla, postmodernizmin ilkeleri postfeminizme de yansımıştır. Evrensel değerleri kabul etmeyerek, yerellik, kültür gibi kavramları esas almaktadır. Düşüncenin ortaya çıkışında bütün kadınları kapsayabilecek bir kadınlık kategorisinin bulunmayışı inancı vardır. Beyaz Batılı kadınlarla, siyahlar ve Doğulular farklıdır. Bu bakımdan her birine farklı çözümler sunulmalıdır. Postmodernistlerin hatası, eleştirel teorinin dışına çıkamamış ya da çıkmamış olmalarıdır. Eleştirmekle sınırlı kalmakta, neredeyse hiçbir çözüm önerisi getirmemektedirler.”¹¹⁰

Diğer taraftan postmodern feminist teoride, kadın-erkek eşitliği için kadın-erkek karşıtlığından, evrenselcilikten hatta tarihten bile vazgeçilebileceği, bugüne

¹⁰⁶ Mitchell, *Kadınlık Durumu*, 120-121.

¹⁰⁷ Mitchell, *Kadınlık Durumu*, 121.

¹⁰⁸ Altınbaş, “Feminist Tartışmalarda Liberal Feminizm”, 41.

¹⁰⁹ Erdem Tuna, “Postmodern Feminizm”, *Kadın Araştırmaları Dergisi* 0/2 (Ocak 2012), 71.

¹¹⁰ Altınbaş, “Feminist Tartışmalarda Liberal Feminizm”, 42.

kadar kurulan her türlü göstergenin eşitlik için ortadan kaldırılabilceği düşüncesi söz konusu olmuştur.¹¹¹

1.2.8 İslâmî Feminizm

İslâmî feminizm, “dîn ve gelenek içindeki kadının durumunu eleştirel bir bakış açısı ile değerlendiren, toplumsal cinsiyet eşitliğine (gender equality) özel bir önem veren, geleneğin ve dînî yorumların ataerkil karakterini sorgulayan, bunları yaparken de başta Kur’ân-ı Kerîm olmak üzere dînî metinleri referans alan”¹¹² bir yaklaşımdır.

“İslâmî feminizm” ifadesi, 1990’lı yıllarda, İranlı Afsane Najmabadeh ve Ziba Mir-Hosseini’nin eserlerinde, Shahla Sherkat tarafından Tahran kadın dergisi Zanan’da ve Suudi Arabistanlı Mai Yamani tarafından “Feminism and Islam” adlı kitabında kullanılmıştır. Türkiye’de ise bu ifade, yine 1990’lı yıllarda Yeşim Arat ve Feride Acar’ın makalelerinde ve Nilüfer Göle’nin “The Forbidden Modern” adlı eserinde kullanılmıştır.¹¹³ Bu ifadenin 1990’lı yıllarda gündeme gelmesinden söz edilse de Müslüman kadınların hak arayışlarında İslâm’ın temel kaynaklarını yorumlamaları çok eskiye dayanmaktadır. Nitekim Mısırlı aktivist Labiba Ahmed (öl. 1951), Mısır ulusunun inşasında İslâm’dan yararlanılması gerektiğini öne sürmüş ve İslâm’ın kadın haklarını yücelttiğini ifade etmiştir.¹¹⁴

Öte yandan “İslâmî feminizm” ifadesinin kullanımıyla ilgili birtakım tartışmalar ortaya çıkmıştır. İslâm ile feminizm kavramlarının birbirleriyle çeliştiklerinden birlikte kullanılamayacağı ileri sürülmüş, dolayısıyla “İslâmî feminizm” ifadesinin bir oksimoron (zıt anlamlı iki kelimenin bir araya getirilmesiyle çelişkiler yaratan ifadeleri tanımlayan bir terim) olduğu iddia edilmiştir.¹¹⁵

Müslümanlar arasında feminist söylemin ortaya çıkmasıyla ilgili olarak Batılı feminizm ve oryantalist söylemin önemli rol oynadığı ifade edilmektedir. Oryantalist söylem ile başlayan “İslâm’da kadının konumu” tartışması, İslâm ülkelerinde yaşayan modernleşme yanlısı aydınlarca devam ettirilmiştir.

¹¹¹ Murat Yüksel, *Feminist Hukuk Kuramı ve Feminist Düşünce Teorileri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 114.

¹¹² Ayşe Güç, “İslâmcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 653-654.

¹¹³ Badran, “İslâmî Feminizm: Nedir?”, 39-43.

¹¹⁴ Beth Baron, *Egypt as a Woman/Nationalism, Gender and Politics* (Berkeley: University of California Press, 2005) akt. Aksu Bora, “Hatırlananlar ve Unutulanlar: İslâm Coğrafyasında Modernleşme ve Kadın Hareketleri”, *Bilig* 53 (2010), 58.

¹¹⁵ Güç, *Feminist Söylemin İslâmcı Kadın Yazarlar Üzerindeki Etkisi*, 63-64.

Böylelikle Müslüman feminist kadınlar tarafından eril söyleme karşı geliştirilen eleştirel yaklaşımlar feminizm başlığı altında ele alınmıştır.¹¹⁶

Toplumda kadın ikincil konuma düşürüldüğü için İslâm toplumlarının ilerleyemediğini ifade eden Batılı araştırmacıların sözleri, Müslüman kesimin savunmacı bir rol üstlenmesine sebep olmuştur. Bu bağlamda Müslüman düşünürler İslâm dininin kadınlara haklarını verdiğini ancak toplumdaki geleneksel anlayışın buna mani olduğu gerekçesini sunarak korumacı bir tavır sergilemişlerdir. Bu tavır, İslâmî feminist teorinin gelişmesinde önemli rol oynamıştır.

İslâmî feminizmin kuvvetlenmesinde Müslüman düşünürlerden Kasım Emin'in (öl. 1908) kadınların hak ve özgürlükleri adına kaleme alınmış "Kadının Özgürleşmesi"¹¹⁷ (Tahrîrü'l Mer'e) adlı eseri ve Halil Hamit'in "İslâmiyet'te Feminizm veya Kadınlık Aleminde Tam Eşitlik" (İslâmiyet'te Feminizm yahut Alem-i Nisvanda Müsavat-ı Tamme)¹¹⁸ adlı eseri oldukça önemli bir yere sahiptir.

Margot Badran "İslâmî feminist" kimliğine ilişkin şu şekilde değerlendirmede bulunmuştur:

"İslâmî feminizm diskurunu üreten, dillendiren ve kullananlar arasında, 'İslâmî feminist' etiketini üstlenen kadınların da reddedenlerin de olduğunu görüyoruz. İslâmî feminizmin aktörleri arasında *religions Muslims* (dindar Müslümanlar, 'dini vazifelerini düzenli olarak yerine getiren' anlamına gelen bir ifade), *secular Muslims* (laik Müslümanlar, yani Müslüman oldukları dışarıdan daha az belli olanlar) ve gayri Müslimlerin yer aldığı görülüyor."¹¹⁹

Ayşe Güç de seküler dünya görüşünü benimseyen Müslüman kadınlar ile dini, kimliğinin bir parçası olarak gören İslâmcı kadınlar arasında bir ayrım yapmanın gerekliliği üzerinde durmuştur. Dolayısıyla Kur'ân'a yaklaşımları açısından feministleri "Seküler Müslüman feministler" ve "İslâmcı feministler" olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bu ayrıma göre, Fatima Mernissi (öl. 2015), Neval es-Sadevî (öl. 2021) ve Nilüfer Göle gibi isimler seküler Müslüman feminist kadın; Amina Wedud Muhsin, Aziza el-Hibri, Asma Barlas, Hidayet Şefkatli Tuksal gibi isimler ise İslâmcı feminist kadın grubunda yer almaktadır.¹²⁰

¹¹⁶ Güç, "İslâmcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları", 651-652.

¹¹⁷ Fethî en-Neklâvî, "Kâsım Emîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/542.

¹¹⁸ bk. Halil Hamit, *İslâm'da Feminizm* (İstanbul: Okumuş Adam Yayıncılık, 2001).

¹¹⁹ Badran, "İslâmî Feminizm: Nedir?", 40-41.

¹²⁰ Güç, "İslâmcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları", 653.

Margot Badran ise farklı bir gruplama yaparak Amina Wedud Muhsin, Riffat Hassan veya Fatima Umar Naseef gibi isimlerin bilhassa Kur’ân üzerine yoğunlaştıklarını, Aziza el-Hibri ve Shaheen Sardar Ali’nin kendi Kur’ân yorumları ile ulemanın yorumlarını karşılaştırdıklarını, Fatima Mernissi ve Hidayet Şefkatli Tuksal gibi yazarların ise hadisler üzerine yeniden değerlendirme çalışmaları yaptıklarını ifade etmiştir.¹²¹

İslâmî feministler kadın hakları, cinsiyet eşitliği, bireysel özgürlük gibi hususların ataerkil zihniyet tarafından kadın aleyhtarı bir şekilde ele alındığını ve kadınlarla ilgili âyetlerin Kur’ân’ın ruhuna aykırı olarak yorumlandığını ifade etmişlerdir. Bu bakımdan hadislerin kaynağı ve güvenilirliğini de sorgulamış, çoğunlukla eril söylemi meşrulaştırmak amacıyla kullanıldığını öne sürmüşlerdir. Dolayısıyla İslâmî feminist yaklaşımda, kadınların erkeklerle ontolojik anlamda eşitliğini gerekçelendirme noktasında ilk olarak İslâm dininin en temel kaynağı olan Kur’ân-ı Kerîm’e başvurulmuştur.¹²²

Müslüman ilahiyatçı Amina Wedud Muhsin, “Kur’ân ve Kadın: Kutsal Metni Kadınların Perspektifinden Okumak” (Quran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective) adlı eseri ile öne çıkmaktadır. Bu eseri ile Wedud-Muhsin, eril tefsir yazımına karşı Kur’ân âyetlerini feminist bir bakış açısıyla yorumlarken hermenötik metodu kullanmış ve farklı yaklaşımlar geliştirmiştir. Amina Wedud Muhsin, hocası Fazlur Rahman’ın ortaya koyduğu tefsir metodu çerçevesinde hareket ederek, Kur’ân’daki lafızların hakiki manalarına vakıf olabilmek için Kur’ân âyetlerinin nazil olduğu dönemde neler ifade ettiğini anlamının önemini vurgulamıştır.¹²³

Kadınlarla ilgili âyetleri yanlı bir bakış açısıyla ele almaları nedeniyle geleneksel tefsir yorumcularını eleştiren Amina Wedud Muhsin, kendi metodolojisini şu şekilde ifade etmiştir:

“Ben özellikle Kur’ân’da evrensel hidayeti konu edinen ve bunu gerçekleştirmek maksadıyla kullanılan sözler konusunda, geleneksel basmakalıp tefsirlerin bazılarına karşı çıkıyorum. Bugüne kadar cinsiyete dayalı (gendered) olarak algılanan bazı meseleleri cinsiyetsiz (nötr) terimlerle ortaya koyacağım. Bugüne kadar evrensel kabul edilen bazı meselelerin de sınırlılıklarını ve yedinci yüzyıl

¹²¹ Badran, “İslâmî Feminizm: Nedir?”, 45.

¹²² Badran, “İslâmî Feminizm: Nedir?”, 45.

¹²³ Amina Wedud Muhsin, *Kur’an ve Kadın*, çev. Nazife Şişman (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 25.

Arabistan'ına özgü ifadelerle dayandıkları için özel (hass) olduklarını göstereceğim. Bu sırada nüzul sebepleri ve vahyin indirildiği dönemin genel özellikleriyle ilgili bazı tarihi bilgiler de ele alınacaktır.”¹²⁴

İslâmî feminizmin temelini oluşturan bir diğer düşünür ise, kendisini seküler bir feminist olarak tanımlayan Fatima Mernissi'dir. Mernissi, 1991 yılında yayımladığı “Kadın ve İslâm: Tarihsel ve Teolojik Bir İnceleme” (Woman and Islam: An Historical and Theological Enquiry) adlı kitabı ile kadın aleyhtarı hadisleri incelemiş, bu bağlamda Hz. Muhammed'e isnad edilen bazı hadislerin sahihliğini reddetmiştir.¹²⁵

Asma Barlas da İslâm dininin kadına karşı baskıcı bir tavır sergilediği ve Kur'an'ın kadın-erkek arasındaki eşitliği gözetmediği yönündeki eleştirilerin ortaya çıkışını, Kur'an'ın ataerkil olarak okunmasıyla ilişkili olarak değerlendirir.¹²⁶ Bu görüşünün yanı sıra Barlas, Müslüman toplumlarda kadın aleyhtarı bir söylemin oluşmasında yalnızca Kur'an metninin kusurlu şerhinin değil, Batılı modern kolonyalizminin etkisinin de olduğunu ifade etmektedir.¹²⁷

Malezya'da Musawah ve Sisters in Islam, Türkiye'de ise Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi, Kadınlar Camilerde ve Havle Kadın Derneği gibi kadın grupları, İslâm ve feminizmin birbirini dışlamadığını ifade ederek İslâmî feminist söylemin gelişmesini mümkün kılmışlardır.¹²⁸

Öte yandan, İslâmî feminizmin aile kurumunu değerlendirme şekli gibi bazı konularda diğer feminist yaklaşımlardan farklılaştığı görülmektedir.¹²⁹ İslâmî feminizmde aile ve sosyal hayatta kadının konumuna ilişkin âyetlerin tahlili ele alınmış, İslâm'ın eşitliğe dair ilkelerine uygun olmadığı gerekçesiyle ataerkil yaklaşımlar tenkit edilmiştir. Dolayısıyla kendisini “İslâmcı/Dindar Müslüman” olarak tanımlayan feministler, İslâm dinine eleştiri yöneltmemiş, dini yeniden yorumlama çabası içerisinde bulunmuşlardır. “Seküler/Laik Müslüman” olarak

¹²⁴ Wedud Muhsin, *Kur'an ve Kadın*, 25.

¹²⁵ Nazife Gürhan, “Toplumsal Cinsiyet ve ‘İslâmî Feminist’ Söylem”, *Uluslararası Sempozyum: Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslâm Algıları*, ed. Cengiz Batuk – Hasan Atsız vd. (Samsun: Canik Belediyesi Kültür Yayınları, 2011), 2/375.

¹²⁶ Asma Barlas, “Müslüman Kadınlar ve Baskı: Kur'an'dan Yola Çıkan Özgürlük Okuması”, çev. Öykü Elitez, *İslâmî Feminizmler*, ed. Zahra Ali (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 72.

¹²⁷ Barlas, “Müslüman Kadınlar ve Baskı: Kur'an'dan Yola Çıkan Özgürlük Okuması”, 75-76.

¹²⁸ Feminist Bellek, “İslâmî Feminizm” (Erişim 22 Ağustos 2021).

¹²⁹ Güç, “İslâmcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları”, 670.

tanımlanan ve İslâmî feminist kimliğini reddedenler ise eleştirilerini hem geleneğe hem de dine yöneltmişlerdir.¹³⁰



¹³⁰ Güç, “İslâmcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları”, 667-668; a.mlf. “Feminist Söylemin İslâmcı Kadın Yazarlar Üzerindeki Etkisi”, 4-5.

1.3 Değerlendirme

Bu bölümde, feministlerin kadınlarla ilgili Kur’ân üzerinden üretilen kadın algısında eleştirdikleri hususların idrak edilebilmesi ve yürütülen araştırmaya zemin hazırlanabilmesi için feminizm hareketinin tarihsel süreci ve feminizm türlerine yer verilmiştir.

Kadın hareketinin, gerek kadın meselesine “seküler” cihetten bakan kimseler gerek hayata “İslâmî referans”larla bakan kimseler için çoğunlukla çatışmalı bir bakış açısı ile ele alındığı söylenebilir. Dünyada hararetli tartışmalarla daima canlılığını koruyan feminist söylemin eleştirdiği konuların kadının toplum ve aile kurumundaki yeri üzerine yoğunlaştığı gözlenmektedir. Pek çok feminist araştırmacıya göre buna sebep teşkil eden husus, toplum hayatına ve insan davranışına yön veren din olgusudur. Bu nedenle çalışmada, son üç semavi dinin sonuncusu olan İslâm dininin temel kaynağı Kur’ân-ı Kerîm’deki evlilik ve boşanmaya dair hususları İslâm düşünürlerinin yorumları üzerine değerlendirdikten sonra, feministlerce yöneltelen eleştiriler aile kurumu bağlamında ele alınacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

2. İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE EVLENME VE FEMİNİSTLERİN KUR'ÂN ÜZERİNDEN ÜRETİLEN YORUMLARA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Kur'ân-ı Kerîm'de evlilik kavramını ifade maksadıyla çoğunlukla nikâh kelimesi kullanılmaktadır. Nikâh kelimesi ve türevleri evlilik akdini ifade etmek üzere Kur'ân-ı Kerîm'de on dokuz âyette geçmektedir.¹³¹

Arapça'da zevc kökünden türeyen kelimeler de “evlenmek, evlilik, düğün, evliliğin taraflarını oluşturan eşler” mânalarında kullanılmaktadır. Sözlükte “bir araya gelmek, cinsel ilişkide bulunmak” gibi anlamlara gelen nikâh kelimesi, fıkıh terminolojisinde aralarında evlilik engeli bulunmayan bir erkekle bir kadının hayatlarını geçici olmaksızın birleştirmelerini sağlayan akdi ve bu yolla karı koca arasında gerçekleşen evlilik ilişkisini ifade etmektedir.¹³²

Dört mezhep imamının da içinde bulunduğu fıkıh âlimlerine göre nikâh kelimesinden kastedilen şey akittir. Buna göre, nikâh icap ve kabul ile gerçekleşmektedir. Her iki tarafın rızası, akdin vuku bulması için aslî şarttır.¹³³ Ancak evlilik akdinin icrasında taraflar konusunda bir görüş birliği sağlanamamıştır. Yalnızca Hanefî mezhebinde, evlenecek kadın, akıllı ve buluğa ermiş olmak şartıyla akdin tarafı olabilir, velinin iznine gerek olmaksızın, buluş çağına eren bir kız veya erkek çocuğu, bireysel olarak evlilik akdini gerçekleştirebilir. Eğer kadın dengi olmayan biriyle evlenirse velisinin bu evliliğe itiraz hakkı olur ve hâkim de bu nikâhı fesheder. Hanefî mezhebinin haricindeki diğer üç mezhepte ise, evlenmemiş bir kadın, velisinin rızasını almadan eş seçimi yapamayacağı gibi, velisinin iznini alsa dahi bağımsız bir birey olarak nikâh akdini gerçekleştiremez. Nitekim bu üç mezhebe göre, akdin tarafları evlenecek kadın ve erkeğin velisidir yani nikâh akdinin gerçekleşmesi için evlenecek

¹³¹ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dârü'l Kütübi'l Mısriyye, 1364/1945), “nkh”, 718.

¹³² Ebû't-Tâhir Mecdüddin b. Ya'kub el-Firûzabâdî, *el-Kâmusu'l-muhît*, thk. Mektebu't-tahkîki't-turâsi fî müesseseti'r-risâle (Beyrut: Müessesetü'r Risale, 1426/2005), “nkh”, 246; Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu Mekâyisi'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1399/1979), “nkh”, 5/475; Fahrettin Atar, “Nikâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/112; Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi*, çev. Ahmet Efe vd. (İstanbul: Feza Yayıncılık, 1994), 9/27.

¹³³ Lütfi Şentürk – Seyfettin Yazıcı, *İslâm İlmihali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 426.

kişilerin icap ve kabulü şart değildir.¹³⁴ Halbuki âyetlerde evlenme eyleminin erkeğe nispet edilmesi, günümüz ataerkil İslâmî söyleminde de olduğu gibi o günün Arap toplumunda hakim olan adet ve geleneklerle ilgili bir durumdur. Talip Özdeş'in ifade ettiği üzere, âyetlerde, evlenme akdi konusunda ne kadının ne de erkeğin iradesinin tahakküm altına alınacağına dair bir hüküm yer almamaktadır. Bununla birlikte Özdeş, evlenme eylemini erkeğe atfeden âyetlerin lafızcı ve parçacı bir yaklaşımla okunduğunu belirtirken bekar kızı babasının evlendireceği hakkındaki hadis ile ilgili de¹³⁵ Hanefî mezhebi dışındaki üç mezhebin söz konusu düşünceyi beslediği kanaatinde dir.¹³⁶

Bu konuda dikkate alınması önemli görülen diğer bir nokta, evlilik akdinin Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Muhammed'in sünneti ve icma ile sabit olduğudur. Kur'ân-ı Kerîm'de evlilik akdi, *“Ey müminler! (İffet konusundaki bazı sıkıntıları gidermek için ayrıca) aranızdaki bekârları, köle ve cariyelerinizden durumları uygun olanları evlendirin. Eğer onlar yoksul iseler, Allah lütuf ve keremiyle onları ihtiyaç içinde bırakmaz. Allah Vâsi'dir; nimeti ve lütfu boldur, evlenenlere karşı çok lütfkârdır, Alîm'dir; kime ne kadar rızık vereceğini iyi bilir.”*¹³⁷ meâlindeki âyette olduğu gibi bazı âyetlerde doğrudan, *“(Şu nimetleri bir hatırlayın) Allah sizin için, kendi cinsinizden eşler yarattı ve bu eşlerinizden size evlât ve torunlar bağışladı, güzel ve hoş yiyecekler lutfetti. Evet, bütün bunlara rağmen o kimseler nasıl oluyor da boş şeylere inanıp Allah'ın nimetlerine karşı nankörlük edebiliyorlar?”*¹³⁸ meâlindeki âyette olduğu gibi ise bazı âyetlerde dolaylı bir şekilde teşvik ve tavsiye edilmiştir.¹³⁹ Kur'ân'da farklı nedenlerle evlenme imkanına sahip olmayan kimselerin ise bu imkana kavuşuncaya dek zinadan kaçınarak iffetlerini korumaları *“Evlenmek isteyip de gücü yetmeyenler, Allah lütuf ve keremiyle kendilerine imkân verinceye kadar iffetlerini korusunlar...”*¹⁴⁰ meâlindeki âyet ile öğütlenmiştir.

Kur'ân'da çeşitli âyetlerde nikâh akdiyle ilgili hususlara yer verilmiş ve evliliğin karşılıklı hak ve sorumlulukları gerektiren bir kurum olduğuna dikkat

¹³⁴ Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 9/154-155.

¹³⁵ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, nşr. Şuayb Arnavut – Muhammed Kâmil (Beyrut: Dâru'r-risale el-âlemiyeye, 1430/2009), “Nikâh”, 25 (No. 2099).

¹³⁶ Talip Özdeş, *Kur'an ve Cinsiyet Ayrımcılığı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 178.

¹³⁷ Yüce *Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, çev. Abdülkadir Şener vd. (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2020), Nûr 24/32. (Bu meâle bundan sonra Meâl -1 olarak atıf yapılacaktır.)

¹³⁸ en-Nahl 16/72 (Meâl-1)

¹³⁹ Mustafa Öztürk, *Cahiliyeden İslâmiyet'e Kadın* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 144.

¹⁴⁰ Nûr 24/33 (Meâl-1)

çekilmiştir. Nitekim “Verdiğiniz bu mehri nasıl geri alabileceksiniz ki? Siz içli dışlı olmuştunuz ve birbirinize pek çok hakkınız geçmişti. Ayrıca onlar (kadınlar) sizden, nikâhtan doğan haklarını koruyacağınıza dair sağlam söz almışlardı.”¹⁴¹ âyeti evliliğin ağır bir misak olarak tanımlandığını gösterir.

Kur’ân âyetlerinde evlilik, kadın ve erkekleri huzur ve mutluluğa erıştiren, sevgi ve muhabbet duygularıyla eşleri birbirine bağlayan bir kurum olarak görülmüştür. “O’nun varlığının ve kudretinin delillerinden biri de, sizin için yine sizden, kendi türünüzden, kendileriyle tatmin olacağınız, huzur bulacağınız eşler yaratması ve aranızda sevgiyi ve şefkati yerleştirmiş olmasıdır...”¹⁴² meâlindeki âyet, eşler arasındaki samimi duyguların esas alınmasının gerekliliğini ve ailede huzurun bu vesileyle tayin edileceğini beyan etmektedir.

“Sizi tek nefisten; aynı cevherden, aynı özden yaratan Allah’tır. Nefsin tatmin olması ve huzur bulması, insan neslinin üremesi için aynı özden eşlerinizi de O yaratmıştır...”¹⁴³ meâlindeki âyet ile kadının erkek için, erkeğin de kadın için bir sükûnet kaynağı olarak yaratıldığı, evlilik kurumu ile eşlerin mutlu ve huzurlu olmalarının hedeflendiği açık bir şekilde ifade edilmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’in diğer bir âyetinde eşlerin birbirine karşı konumunun birer elbise, birer örtü (libas) durumunda olduğu vurgulanmıştır.¹⁴⁴ Buna göre, ailede eşler birbirlerinin eksikliklerini gideren ve ayıplarını örten bir libas niteliğindedir. Kur’ân-ı Kerîm’in bu âyetlerinde kadın-erkek ayrımı yapılmaksızın evlilik kurumunun sevgi ve muhabbet üzerine tesis edilmesinin tavsiye edildiği aşıkardır. Bu bağlamda evliliğin sağlıklı bir şekilde sürdürülmesi için eşlerin hangi hususları gözetmesi gerektiği üzerinde durularak kadının erkek üzerindeki haklarına, erkeğin de kadın üzerindeki haklarına dikkat çekilmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de evlilik öncesi ve sonrasındaki sürece ayrıntılarıyla yer verildiği görülmektedir. Bu süreçle ilgili hususların doğrudan Kur’ân âyetlerinde ele alınması, bu konunun ne kadar önemsendiğini göstermektedir. Ancak feministlere göre ataerkil yapılanma, Kur’ân metninin arkasına sığınarak sarsılmaz bir zemine oturtulmuş ve bu haliyle de yüzlerce yıldır sürdürülen kadına yönelik baskı ve şiddet devam ettirilmiştir. Bu noktada kadın hakları bağlamında eleştirilen konuların başında erkeklerin kadınlar üzerinde egemen olma meselesi

¹⁴¹ en-Nisâ 4/21 (Meâl-1).

¹⁴² er-Rûm 30/21 (Meâl-1)

¹⁴³ el-A’râf 7/189 (Meâl-1)

¹⁴⁴ el-Bakara 2/187 (Meâl-1)

gelmektedir. Erkeğin hakimiyetinin doğuracağı sonuçlardan biri, kadının kocasına itaate mecbur bırakılmasıdır. Zira söz konusu itaat emri, kimi zaman erkeklerin birden fazla eş ile evlilik yapma hakkının doğmasına neden olabileceği gibi kimi zaman da evlilik sürecinin sona ermesi durumunda yani boşanma durumunda kadının kocasına itaat etmesinin gerekliliğini doğurabilecektir.

İslâm düşüncesinde evlilik sürecinde kadının konumuyla ilgili âyetlere getirilen yorumlar bir bütünlük içerisinde incelendiğinde kadın mevzuuna dair anlayışın iki farklı şekilde tezahür ettiği görülmektedir. Nitekim âyet yorumlarının bir kısmında benzer ifadeler varken, bir kısmında görüşler farklılık arz etmektedir. İslâm düşünürlerinin yaşadıkları coğrafyalarda hakim olan örf ve adetlere göre algı farklılıklarının olması beklenen bir durumdur. Ancak bu durum ailede kadının konumuyla ilgili izahların değişkenlik göstermesinde tek başına etkili değildir. Zira yorumların farklılık göstermesinde zamandan ve zeminden bağımsız olarak âlimlerin kadına bakış açılarının da etkili olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ilgili âyetlerde kadının konumu ve mahiyetine yönelik yapılan değerlendirmeler de farklılık gösterecektir.

Bu bağlamda yapılan değerlendirmelerin bir kısmının belirli sosyal ve kültürel normlara bağlı olarak geleneksel algıyla yorumlandığı, diğer kısmın ise toplumun aile içindeki kadına biçtiği roller ve dönemin şartlarından bağımsız olarak modern bir algı ile yorumlandığı söylenebilir. Dolayısıyla çalışmanın bu aşamasında, Kur’ân’ı anlama ve yorumlama faaliyetini gerçekleştiren ilim ehlinin kadının evlilikteki rolüyle ilgili değerlendirmeleri bu iki bakış açısı çerçevesinde tahlil edilecek ve feministlerin evlilikte kadının konumuyla ilgili Kur’ân üzerinden üretilen kadın algısına yönelik eleştirilerine yer verilecektir.

2.1 Eş Seçimi

Eş seçimi, insan hayatında önemli bir dönüm noktasıdır. Sağlıklı bir aile temelini oluşması için kadın ve erkeğin önce kendilerini sonra da evlilik adayını olabildiğince iyi tanımaları gerekmektedir. Eşlerin arasındaki uyum ve birlikteliği sağlaması açısından bireylerin yetiştikleri kültür ortamı, eğitim seviyeleri, fiziksel özellikleri gibi faktörler kefâet kavramıyla ifade edilmektedir.¹⁴⁵

Sözlükte “eşitlik, denklik, benzerlik ve yeterlik” anlamlarına gelen kefâet kelimesi, İslâm fıkıh literatüründe evlenecek eşler arasında belli başlı konularda

¹⁴⁵ Abdurrahman Kasapoğlu, “İslâma Göre Evlilikte Eşler Arası Uyum Sorunu -İnanç ve Ahlâk Uyum-”, *Bilimname* 2007/1 (Mart 2017), 139.

denkliğın bulunmasını ifade etmektedir.¹⁴⁶ Evlenecek eşlerden erkeğin kadına denk olması daha çok arandığı için denk olan erkeğe “küfüv” denilmektedir.¹⁴⁷

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (öl. 1942), kefâet kelimesini şu şekilde açıklamıştır:

“(...) Küfüv, yalnızca uyuşma ve bağdaşma açısından eşit ve eşdeğer bir eş ve arkadaş anlamından ibaret değildir, aynı zamanda zıt, karşıt ve hasım anlamında eşit kuvvete ve imkana sahip rakip anlamına da gelir ki, misil ve benzer kelimeleri de öyledir. Bu anlamda iki erkek, aynı şekilde iki dişi birbirine küfüv olabilirlerse de bir erkek ile bir dişi birbirine küfüv (denk) olamazlar.”¹⁴⁸

Ayrıca Muhammed Hamdi Yazır, birinin diğerinin yerine geçmesi mümkün olmamakla birlikte her iki kişinin beraber bir yola adım atabilmesi için de kefâetin gerekli olduğunu ifade eder. Yazır’ın ifade ettiği bu durum evliliğe işaret etmektedir ki buna binaen “bir kişiye diğerinin eşi, tam yarı” sözleri söylenir. Nitekim dilimizde nikâhta kefâetin gerekliliğine ilişkin söylemler bulunmaktadır.¹⁴⁹

Ömer Nasuhi Bilmen (öl. 1971) kefâeti şöyle tanımlamaktadır: “Zevc ile zevcenin birbirine bazı hususlarda müsavi ve mümasil olmaları veya zevcenin şerefçe zevcinden dūn (aşağı) bulunmasıdır.”¹⁵⁰

Vehbe ez-Zühaylî (öl. 2015), kefâeti şöyle tanımlamaktadır: “Evlilik hayatında istikrarın olması ve eşler arasında mutluluğun tahakkuku için birtakım toplumsal meselelerde eşitliğin sağlanmasıdır; ta ki, kadın ve velileri örfi olarak kocayı ayıplamasınlar.”¹⁵¹

İslâm ulemasının çoğunluğuna göre erkeğin kadına denk olması şart olduğundan, erkeğin evleneceği kadına eşit veya denklik bakımından yakın olması şart koşulmuştur. Kadın için ise böyle bir şart aranmamış, kadının erkekten aşağı konumda bulunması uygun görülmüştür.¹⁵²

¹⁴⁶ Ebu’l Fazl Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab - Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1419/1999), “kfe”, 12/111-112.

¹⁴⁷ Hamza Aktan, “Kefâet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/166.

¹⁴⁸ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Zehraveyn, ts.), 10/113-114.

¹⁴⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 10/114.

¹⁵⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 2/8.

¹⁵¹ Zuhaylî, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, 9/182.

¹⁵² Hayreddin Karaman, *İslâm’da Kadın ve Aile* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 76; Zuhaylî, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, 9/190.

Ulemanın bir kısmına göre denklik, dinî inanç ve ahlaki değerlerde aranmaktadır.¹⁵³ Ebû Hanîfe'ye göre ise denklik, “soy, müslüman oluş, hürriyet, meslek, dindarlık ve zenginlik”¹⁵⁴ hususlarında aranmaktadır. Denklikte aranan hususlar eşler arasındaki uyumun sağlanması için elbette önemlidir. Zira bu özelliklerin varlığı ve eşlerin uyumlu birlikteliği hayatı daha da güzelleştirecektir. Bu bakımdan evlilikte dinî inanç, ırk, eğitim durumu, yaş ve ait olunan sosyoekonomik düzey gibi faktörler gerekli görülmektedir.¹⁵⁵

Kur'an'da mukaddes bir ahit¹⁵⁶ olarak ifade edilen evlilik birliğinin sağlam temeller üzerine kurulmasını ve sağlıklı bir şekilde sürdürülmesini hedefleyen birçok öğüt yer almaktadır. Kur'an'da eş seçimi hususunda kimlerle evlenilip evlenilemeyeceğine,¹⁵⁷ inanç yönü¹⁵⁸ ve iffet uyumuna¹⁵⁹ ilişkin özellikler yer alsada evlilikte kefaetle ilgili doğrudan bir âyet bulunmamaktadır.¹⁶⁰ Hadislerde ise kefaet konusu, evlilikte uyumla birlikte ailenin devamlılığını sağlamak adına yalnızca bir tedbir ve tavsiye niteliği taşımaktadır.¹⁶¹

2.1.1 Geleneksel ve Modern İslâmî Algıda Eş Seçimi

Kur'an'da karı-koca arasındaki denklik bağlamında kefaet konusu âyetlerde doğrudan zikredilmediği için ulema görüşlerini hadislerle ve evlilikte denklikle ilişkili olabilecek muhtelif âyetlere dayandırmıştır. İslâm hukukçularının çoğunluğundan aktarılan bir görüşe göre, hem evliliğin sağlıklı bir şekilde sürdürülmesini sağlama hem de eşlerin fert olarak yaşayabilecekleri olası sorunları engelleme amacıyla evlenmede kefaete itibar etmek gerekmektedir.¹⁶²

Evlilikte denkliğin gerekli olduğu kanaatini taşıyan ilim ehli, görüşlerini Kur'an'da eşler arası inanç uyumuna vurgu yapan aşağıdaki âyetleri delil göstermişlerdir:¹⁶³

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَا أَمَةً مُؤْمِنَةً خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا
الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى
الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

¹⁵³ Karaman, *İslâm'da Kadın ve Aile*, 76.

¹⁵⁴ Aktan, “Kefaet”, 25/167.

¹⁵⁵ Kasapoğlu, “İslâma Göre Evlilikte Eşler Arası Uyum Sorunu”, 138.

¹⁵⁶ en-Nisâ 4/21 (Meâl-1)

¹⁵⁷ en-Nisâ 4/22-23 (Meâl-1)

¹⁵⁸ el-Bakara 2/221 (Meâl-1)

¹⁵⁹ en-Nûr 24/3 (Meâl-1)

¹⁶⁰ Aktan, “Kefaet”, 25/167.

¹⁶¹ Kasapoğlu, “İslâma Göre Evlilikte Eşler Arası Uyum Sorunu”, 160; Aktan, “Kefaet”, 25/168.

¹⁶² İbn Kudâme el-Makdisî, *Delilleriyle Hanbelî Fıkhı el-Muğnî Muhtasarı*, çev. A. Alpaslan Tunçer, sad. Hamed b. Abdülaziz el-Hammâd (İstanbul: Polen Yayınları, 2015), 3/549.

¹⁶³ Kasapoğlu, “İslâma Göre Evlilikte Eşler Arası Uyum Sorunu”, 143-148.

*“Ey müminler! İman etmedikleri sürece müşrik kadınlarla evlenmeyin. İman etmiş bir cariye, hoşunuza giden hür bir kadından daha iyidir. Mümin hanımları da, iman etmedikleri sürece müşrik erkeklerle evlendirmeyin. Bilin ki, mümin bir köle hoşunuza giden müşrik hür bir erkekten daha iyidir. Unutmayın ki, müşrikler sizi ateşe çağırır, Allah ise sizi lütfuyla cennete ve bağışlanmaya çağırır ve düşünüp öğüt almaları için insanlara âyetlerini açıklar.”*¹⁶⁴

Bu âyetin nüzul sebebi, Hz. Peygamber’in hicretten sonra Mekke’de bulunan bazı Müslümanları çıkarması için Ebû Mersed’in Mekke’ye gönderilmesi sırasında başından geçen olaydır. Ebû Mersed (öl. 20/641) İslâm ile müşerref olmadan önce Mekke’de ikamet ederken Anâk adında bir kadını dost edinmişti. Ebû Mersed Mekke’ye geldiğinde kadın onu gördü ve onunla yalnız kalmak istedi. Ebû Mersed, “Ben Müslümanım, böyle başbaşa kalamayız.” cevabını verdi. Bunun üzerine Anâk, “Öyleyse benimle evlenir misin?” diye sordu. Mersed, “Evet ama Peygamber’e sormam gerekir.” dedi. Medine’ye döndüğünde Hz. Peygamber’e sorunca Bakara Sûresi, 221. âyet nazil oldu.¹⁶⁵ Bu âyet, müşrik kadınlarla ve erkeklerle Müslümanların evlenmelerinin yasak olduğunu kesin bir şekilde ifade etmektedir. Âyete göre, mü’min bir köle, herhangi bir müşrikten daha hayırlı kabul edilmektedir.

İmam Kurtubî (öl. 671/1273), veli olmadıkça nikâhın olmayacağı hususunda delilin nas olduğunu ifade eder.¹⁶⁶ Kurtubî’nin Zührî ve Şa’bî’den rivayet ettiğine göre evlenecek kadının kendisine denk olması durumunda nikâh esnasında iki şahit bulunmasıyla bu evlilik caiz olur.¹⁶⁷ Bunun yanı sıra Bakara 2/221. âyetinde zikredilen “وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ” ifadesinde işaret edilen kimse mü’min erkektir. Nitekim “خَيْرٌ مِنْ مُّشْرِكٍ” ifadesinde işaret edilen kimse de mü’min kadındır. Bu ifade Hz. Peygamber’in “Bütün erkekleriniz Allah’ın kullarıdır. Bütün kadınlarınız da Allah’ın cariyeleridir.” hadisine dayandırılmaktadır.¹⁶⁸

İmam Süyûtî’nin (öl. 911/1505) tefsirinde ise din ve ahlak bakımından tam olan kimse ile kızların evlendirilmesi yönünde rivayetler yer almaktadır. Ebû

¹⁶⁴ el-Bakara 2/221 (Meâl-1)

¹⁶⁵ Nâsirüddîn Ebi’l-Hayr Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şâfi el-Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, nşr. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 1/139.

¹⁶⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1427/2006), 3/462.

¹⁶⁷ Kurtubî, *el-Câmi’*, 3/465.

¹⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmi’*, 3/473.

Hureyre'den rivayet edilen bir hadiste Hz. Muhammed şöyle buyurmuştur: “Dini ile ahlâkını beğendiğiniz biri talip olduğu zaman kızınızı onunla evlendirin. Bunu yapmazsanız yeryüzünde büyük bir fitne ve ahlaki çöküntü ortaya çıkar.”¹⁶⁹ Yine Ebû Hureyre'den bildirildiğine göre Hz. Peygamber'in “Bir kadınla dört şey için evlenilir: Malı, soyu, güzelliği ve dindarlığı. Sen dindar olanı seç. Yoksa sıkıntıya düşersin.”¹⁷⁰ buyurduğu zikredilir.¹⁷¹ Süyûtî'nin tefsirinde “eş seçiminde denklik” minvalinde bir ifade kullanılmasa da evlenecek kişiler için din ve ahlak bakımından uygunluğun gerekli görüldüğü anlaşılmaktadır.

Evlilikte eş seçimiyle ilgili öne sürülen diğer bir âyet Maide Suresi'nin 5. âyetidir:

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ

“Bugün size iyi ve temiz olan bütün yiyecekler helâl kılınmıştır. Kendilerine kitap verilenlerin yiyeceği size, sizin yiyecekleriniz de onlara helâldir. Ayrıca iffetli olmanız, zina etmemeniz, gizli dost edinmemeniz ve mehirlerini vermeniz şartıyla iffetli hür mümin kadınlarla ve sizden önce kendilerine verilenlerin iffetli hür kadınlarıyla evlenmeniz de size helal kılınmıştır. Kim Allah'a inanmaz ve bu hükümleri reddederse, yaptığı bütün iyi işler boşa gitmiş olur. Ve o kimse ahirette de hüsrana uğrayanlar arasında yer alacaktır.”¹⁷²

Kur'an'da Ehl-i kitap muhsanât kadınlarla evlenmeye izin verilmiş olmakla birlikte, bu iznin tafsilatı noktasında fukaha arasında bazı görüş ayrılıkları vardır.¹⁷³ İbn Abbas'a (öl. 68/687-88) göre, bir Müslüman ancak İslâm devletinin uyruğu olan Ehl-i kitap kadınlarla evlenebilir. Dârü'lharb'te ve kafirlerin yurdunda oturan Ehl-i kitap kadınlarıyla evlenemez. Bazı ilim ehli ise bu evliliği haram saymamakla beraber yabancı bir ülkede oturan Ehl-i kitap kadınlarıyla evlenmeyi hoş görmezler. Bu görüşün aksine Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713) ve Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), emrin genel olduğu görüşündedirler;

¹⁶⁹ Celâleddin es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdu'l Muhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâseti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1424/2003), 2/569.

¹⁷⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), “Nikâh”, 15 (No. 5090).

¹⁷¹ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, 2/566.

¹⁷² el-Mâide 5/5 (Meâl-1)

¹⁷³ *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 350-351.

onlara göre, ister İslâm devletinin uyruğu olsun, isterse yabancı bir ülkede yaşasınlar, Kitap ehli arasında ayırım yapmaya gerek yoktur.¹⁷⁴

Öte yandan “*iffetli kadınlar*” diye tercüme edilen âyette geçen “*الْمُحْصَنَاتُ*” kelimesinin (zira muhsanât kelimesi muhtelif âyetlerde farklı anlamlarda kullanılmıştır) yorumunda da ayrılıklar vardır. Bu ifadede geçen “*الْمُحْصَنَاتُ*” kelimesi, İbn Mücâhid, Târik b. Şihab, Âmir eş-Şa’bî ve Hasan-ı Basrî’den nakledilen ilk görüşe göre, hür olan kadınlar anlamında kullanılmıştır. Bu kadınların iffetli veya iffetsiz olmaları farksızdır.¹⁷⁵

İbn Mücâhid, Âmir eş-Şa’bî, Süfyan es-Sevrî, Süddî, Katade, İbrâhim en-Nehaî ve Hasan-ı Basrî’den nakledilen ikinci görüşe göre, “*الْمُحْصَنَاتُ*” hitabından maksat, iffetli olan zina etmeyen kadınlardır.¹⁷⁶ Bu görüşün esas alınması halinde, cariyelerle evlenmek de bu tabirin hükmüne dahil olmaktadır.¹⁷⁷ Kadı Beyzâvî’ye (öl. 685/1286) göre, Kur’ân’da “*الْمُحْصَنَاتُ*” (iffetli kadınlar) sözcüğü ile ifade edilen kadınlarla evlenmeye işaret edilmesi, daha iyi ve üstün olana sevk etmek içindir.¹⁷⁸

Eş seçimi yaparken hangi hususun gözetilmesi gerektiğiyle alakalı olarak öne sürülen diğer bir âyet ise Nûr Suresi’nin 3. âyetidir:

الرَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ

“*Zinakâr bir erkek, zinakâr veya müşrik bir kadınla evlenir. Zinakâr olan kadın da zinakâr veya müşrik bir erkekle evlenir. Bu tür bir evlilik (namuslu bir erkek ve kadının, fuhşu meslek edinen kadın ve erkekle evlenmeleri) müminlere haram kılınmıştır.*”¹⁷⁹

Nûr 24/3. âyetinin nüzul sebebi, Mekke’den Medine’ye esir taşıyan Ebû Mersed’in başından geçen olay ile ilgilidir. Mersed, Mekke esirlerinden birine, kendisini Medine’ye taşıyacağına dair söz vermişti. Gece kaçıracağı Müslüman esirin bulunduğu yere geldiğinde, Anâk adındaki eski sevgilisi onu gördü, geceyi beraber geçirmelerini teklif etti. Mersed, İslâm’ın zinayı haram kıldığını söylediğinde kadın bağırmaya başladı ve Mersed’in yerini Mekkeliler’e duyurdu.

¹⁷⁴ Ebu’l-A’lâ Mevdûdî, *Tefhîmu’l Kur’ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 1/458.

¹⁷⁵ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdu’l-Muhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü’l-Buhûs ve’d-Dirâseti’l-Arabiyye ve’l-İslâmiyye, (1422/2001), 8/139.

¹⁷⁶ Taberî, *Câmiu’l Beyân*, 8/145.

¹⁷⁷ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru’l-kebîr (Mefâtihu’l-gayb)*, thk. Seyyid İmrân (Kahire: Dâru’l Hadîs, 1433/2012), 6/134.

¹⁷⁸ Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 2/116.

¹⁷⁹ Nûr 24/3 (Meâl-1)

Mersed ise bir fırsatını bularak kaçırmaya söz verdiği Müslüman esiri de yanına alarak Medine'ye geldi. Hz. Muhammed'in huzuruna çıktığında başına gelen hadiseleri anlattı ve "Anâk ile evlenebilir miyim?" diye sordu. Resulullah hemen cevap vermedi, bir süre sonra âyet nâzil olunca Ebû Mersed'e tebliğde bulundu: "Zina eden bir erkek, ancak zinakâr veya Allah'a ortak koşan bir kadınla evlenebilir. Zina eden bir kadın da ancak zinakâr veya müşrik olan bir erkekle evlenebilir. Yüce Allah da zinayı müminlere haram kıldı. Sen o kadınla evlenme!" buyurdu.¹⁸⁰

Nûr Suresi'nin 3. âyeti ile işaret edilen nokta, evlenecek kimseler arasında iffet ve karakter uyumuna dikkat çekilmesinin yanı sıra bu uyumun yalnızca dinî bir tavsiye niteliğinde olmadığı, dinî bir emir olarak gerekli görüldüğüdür.¹⁸¹ Nitekim, Bakara Suresi'nin 187. âyetinde buyrulan "...kadınlarınız sizin için, siz de onlar için birer elbise gibisiniz..."¹⁸² ifadesi de evlilikte eşlerin birbirlerine denk olmasını savunanlarca bu yönde tefsir edilmektedir.¹⁸³

Evlilikte kefâetin şart olduğu görüşünü savunanlar, yukarıda işaret edilen Kur'ân'da eş seçimine ilişkin tavsiyelerde bulunulan âyetleri delil göstermişlerdir. Evlenecek kişilerin arasındaki uyum ve benzerlik, evlilik birliğinin devamı için muhakkak ki önemlidir. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'de evlilikte kefâet konusunda doğrudan bir âyet bulunmamaktadır. Bu nedenle, evlilikte denkliğin şart olduğu görüşünü ve denklik şartının esaslarını Kur'ân'a dayandırmak mümkün görünmemektedir. Böylelikle Kur'ân'da bu konuya değinme ihtiyacının hissedilmediği ve eş seçimiyle ilgili hususların insanın değerlendirmesine bırakıldığı anlaşılmaktadır.

Evlilikte denkliğin gerekli olmadığı kanaatini taşıyan ilim ehli ise, Kur'ân-ı Kerîm'deki takvâ ve kardeşlik kavramlarına vurgu yapan âyetleri delil göstererek evlenmede denkliği şart koşmanın naslara aykırı olduğunu savunmuşlardır. İnsanlar arasında takvâ dışında ayırıcı vasfın bulunmadığını; mümin kimselerin hak ve görev yönünden denk olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁸⁴

¹⁸⁰ Celâleddin es-Süyûtî, *Hadislerle Kur'an Tefsiri ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-tefsîr bi'l me'sûr*, çev. Hüseyin Yıldız (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2012), 10/634-635.

¹⁸¹ Kasapoğlu, "İslâma Göre Evlilikte Eşler Arası Uyum Sorunu", 150-151.

¹⁸² el-Bakara 2/187 (Meâl-1)

¹⁸³ Halil Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1974), 160-161.

¹⁸⁴ Mehmet Dirik, "İslâm Aile Hukukuna Göre Evlenmede Eşler Arası Denklik", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (Ekim 2015), 241.

İbn Mesûd (öl. 32/652-53), Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), Ebû'l Hasen el-Kerhî (öl. 340/952), Cessâs (öl. 370/981) gibi âlimlere göre evlenecek kimselerin Müslüman olması ve evlenmelerine engel bir durumun bulunmaması evlenmeleri için yeterlidir. Dolayısıyla nikâhta denklik gerekli bir şart değildir. Bu görüşü savunanlara göre, kefâette muteber olan takvâ sahibi olmak ve güzel ahlaktır.¹⁸⁵ Nitekim, Süfyan es-Sevrî'nin bu husustaki delili, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) şu meâldeki hadisidir:

*“İnsanlar, bir tarağın dişi gibi eşittirler. Arabın Arap olmayana bir üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takvâ ile dir.”*¹⁸⁶

Evlilikte denklik şartına itibar etmeyen hukukçulara göre, bu hadis-i şerifi, aşağıdaki âyetler teyit etmektedir:

*“Müminler ancak kardeşlerdir. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltip barışmalarını sağlayın...”*¹⁸⁷

*“...Allah katında en üstün olanınız, O'nun emir ve yasakları konusunda en dikkatli, en duyarlı, en bilinçli olanınızdır...”*¹⁸⁸

*“...gevşemeyin, cesaretinizi yitirmeyin ve aslâ üzölmeyin; üstün olan sizsiniz, çünkü siz inanmış kimselersiniz.”*¹⁸⁹

*“Yine sudan bir insan yaratan, sonra da insanlar arasında soy sop ve evlilik yoluyla akrabalık bağları kurduran O'dur...”*¹⁹⁰ meâlindeki âyetler bu görüşte olanların öne sürdüğü delillerdir.¹⁹¹

Modern yorumlarda ise eş seçimiyle ilgili muhtelif görüşler öne sürölmüştür. Mesela Yunus Vehbi Yavuz, Kur'ân'da gerek evlilik öncesinde gerek evlenme akdinin icrasında kadın ile erkeğın eşit haklara sahip olduğunu öne sürmektedir. Kur'ân ve sünnete göre özne olarak kadın ve erkek muhatap

¹⁸⁵ Ebû Bekir Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Mebsût*, çev. Şerafettin Kalay, ed. Mustafa Cevat Akşit (İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2015), 5/34-37; Makdisî, *Delilleriyle Hanbeli Fıkhı el-Muğnî*, 3/549; Aktan, “Kefâet”, 25/167-168; Dirik, “İslâm Aile Hukukuna Göre Evlenmede Eşler Arası Denklik”, 240-241.

¹⁸⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1429/2008), 5/411.

¹⁸⁷ el-Hucurât 49/10 (Meâl-1)

¹⁸⁸ el-Hucurât 49/13 (Meâl-1)

¹⁸⁹ Âl-i İmrân 3/139 (Meâl-1)

¹⁹⁰ el-Furkân 25/54 (Meâl-1)

¹⁹¹ Mehmet Güneş, *İslâm Hukukunda Evlilikte Kefâet Konusunda İleri Sürölen Görüşler ve Bunların Eleştirel Değerlendirilmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 9.

alınmakta ve kadının rızası olmaksızın, onun isteğine aykırı bir şekilde evlilik akdinin gerçekleşmesi mümkün görülmemektedir.¹⁹²

Bekir Topaloğlu (öl. 2016), İslâm hukukçularının evlilikte denklik hususunda kadında aranacak vasıflar yönünde görüş birliğine vardıklarını, ancak erkekte aranacak vasıflar ve denklik hakkında görüş birliğine varamadıklarını öne sürmektedir. Topaloğlu, Hucurat Suresi'nin 13. âyetini¹⁹³ öne sürerek insanlar arasındaki üstünlüğün ancak takvâda aranabileceğini ve Hz. Muhammed'in, insanlar arasında soya dayanan ayrılığı kökünden kaldıran hadislerinin de buna işaret ettiğini ifade etmektedir.¹⁹⁴

Bayraktar Bayraklı ise Bakara Suresi'nde zikredilen “*Ey müminler! İman etmedikleri sürece müşrik kadınlarla evlenmeyin. İman etmiş bir cariye, hoşunuza giden hür bir kadından daha iyidir. Mümin hanımları da iman etmedikleri sürece müşrik erkeklerle evlendirmeyin. Bilin ki, mümin bir köle hoşunuza giden müşrik hür bir erkekten daha iyidir. Unutmayın ki, müşrikler sizi ateşe çağırır...*”¹⁹⁵ meâlindeki âyette evliliğin başlangıcında şirk ile iman arasındaki farklılıkların önemli bir rol oynadığına işaret etmektedir.

Bayraklı'ya göre bu âyetten şu sonuçlar çıkarılabilir:

1. Kur'an'da kiminle evlenilip evlenilmeyeceği hususu öne çıkarılmış ve evlenilmeyecek kadınlar ile erkekleri kimlerin oluşturduğu hükme bağlanmıştır. Allah inanca göre bir belirleme yapmıştır.
2. Aile hayatının temellerini atan nikâhın helal ve haramlığı, bireyin imanına göre belirlenmektedir. Nitekim zıt inançlara sahip kadın ve erkeğin evliliklerini sağlıklı bir şekilde sürdürmelerinin zor olması Allah'ın bu yasağı koymasında etken rol oynamıştır.
3. Farklı inançlara sahip karı-kocanın çocuklarını eğitme sürecinde çocukları hangi inanca göre eğitecekleri meselesi ailede kaos ortamı yaratacağından, eşlerin aynı dine mensup olması tavsiye edilmektedir.
4. Âyette imanlı bir kölenin, müşrik bir kimseden daha iyi olacağı beyan edilmektedir. Böylece Kur'an'da sosyal statüden ziyade iman noktasında

¹⁹² Yunus Vehbi Yavuz, *Kur'an'da Kadın Hak ve Özgürlüğü* (Bursa: Feyiz Yayınları, 2011), 99.

¹⁹³ el-Hucurât 49/13 (Meâl-1) “*Ey insanlar! Biz, size bir erkekle bir dişiden (eşit bireyler olarak) yarattık, birbirinizle tanışmanız, yardımlaşmanız için milletlere ve kabilelere ayırdık. Fakat şunu da unutmayın: Allah katında en üstün olanınız, O'nun emir ve yasakları konusunda en dikkatli, en duyarlı, en bilinçli olanınızdır...*”

¹⁹⁴ Bekir Topaloğlu, *İslâm'da Kadın* (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1970), 50.

¹⁹⁵ el-Bakara 2/221 (Meâl-1)

daha iyi olana yönlendirme yapılmakta ve eş seçiminde rehberlik edilmektedir.

5. Allah bu âyette müşrik ile müminin arasındaki farka dikkat çekmiş ve kullarını düşündüğü için müşriklerle müminlerin evlenmesini yasaklamıştır.¹⁹⁶

Süleyman Ateş tefsirinde müşriklerle evlilik yasağı kapsamına kitap ehlini dahil etmemiştir. Ateş, Ehl-i kitap kadınların, müminlere helal olduğunu belirtirken, mümin kadınların, Ehl-i kitap erkeklerle evlenemeyeceği hususunda görüş birliği olduğunu ifade etmektedir. Ateş'e göre Müslüman kadınların gayri müslim erkeklerle evlenmesi, İslâm dininin yüceliğine aykırı olduğu için İslâm hukukunda bu tür evlenmeler geçersiz sayılmıştır.¹⁹⁷

Menâr tefsirinde ise Allah'ın Ehl-i kitap kadınlarıyla evlenmeyi yasaklamamasındaki hikmet, onların İslâm'ın hakikatini bilmelerini sağlamak ve İslâm'ın esenlik dini olduğunu onlara fiilen göstermek şeklinde ifade edilmektedir. Ancak kadının bilgili, erkeğin ise cahil olması durumunda Ehl-i kitap kadınla evlenmenin sakıncalı olduğuna dikkat çekilmiştir. Ehl-i kitap kadının, erkeği kendi dinine çekmesi söz konusu olduğundan harama sebep olacak yolun da kapanması gereklidir.¹⁹⁸

Özetle ifade edilecek olunursa, eş seçimi konusunda gerek geleneksel gerek modern algıda kadının eş seçimindeki rolüne dair bir açıklık getirilmediği, yorumlarda yalnızca kimler ile evlenilip evlenilemeyeceğine ilişkin görüşlerin ileri sürüldüğü görülmektedir. Bununla birlikte eş seçiminde denkliği savunan ve denkliğe karşı çıkan ulemanın gerekçe olarak gösterdikleri delillerin bu tartışmayı sonlandırmayacağı da aşîkârdır. Ancak günümüz şartları ve günümüz insanlarının yaşayış biçimleri dikkate alındığında, kefâet kavramına yönelik kriterler yeniden değerlendirilebilir.

2.1.2 Feministlerin Eş Seçimiyle İlgili Eleştirileri

Takriben iki yüz yıllık geçmişe sahip feminist hareketlerin temel eleştiri noktası; cinsiyet ayrımcılığı durumudur. Kadın-erkek arasında eşitliğin sağlanmasında evlenecek bireylerin kendi özgür irade ve seçimleriyle evlenmeleri önemlidir. Bu konuyla ilgili İslâm'a yöneltilen eleştiriler kadının eş seçiminde

¹⁹⁶ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2001), 3/106-109.

¹⁹⁷ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), 2/473.

¹⁹⁸ Muhammed Abduh – Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm Tefsîru'l-Menâr* çev. Mehmet Erdoğan vd. (İstanbul: Ekin Yayınları, 2011), 6/263-266.

dahi söz sahibi olmadığı gerekçesiyle öne sürülmektedir. Kur'ân'da ekseriyetle evlenme fiilinin erkeğe isnad edilmesi¹⁹⁹, ulemanın çoğunun görüşlerinde, evlenme konusunda erkeğe mutlak yetkinlik verilirken, genç kıza aynı yetkinliğin verilmemesi ve genç kızın velisinin iznine bağlı kılınması²⁰⁰ feministlerin bu eleştirilerinin ortaya çıkmasında etkin rol oynamıştır. Nitekim Hanefî ve Caferîlerin dışındaki mezheplerce kadının ancak velisi rızasıyla evlenebilmesi²⁰¹ ve kadına evlenme ehliyetinin tanınmaması eleştirilerin temel noktasını oluşturmuştur. İslâm ulemasının eş seçiminde kadının etkisiz ve pasif konumda bırakılmasına yönelik değerlendirmeleri feministlerin doğrudan İslâm'a eleştiri yöneltmelerine neden olmuştur.

Feminist yazar Fetna Ayt Sabbah, İslâm'a göre kadının kendi kendine evlenemediğini, hatta yaşı ne olursa olsun kendisini evlendirecek bir velisinin bulunmasının gerekliliğini ifade etmektedir. Sabbah evlenmek isteyen kadının, bu hususta söz hakkının olmadığını belirterek eleştiri getirmektedir.²⁰²

Fatmagül Berktaş da Kur'ân'ın İslâmiyet öncesindeki babasoylu (ataerkil) evlilik şeklini devam ettirdiğini, kadının evlilik sürecinde mehir haricinde herhangi bir hakkının olmadığını, bu sürecin damat ve kızın babası arasındaki bir ilişki mahiyetinde olduğunu ifade etmektedir. Kur'ân'ın ataerkil yapıdaki evlilik biçimini desteklediği düşüncesini savunan Berktaş, söz konusu evlilik biçiminde kadının eş seçiminde dahi söz sahibi olmadığını ifade etmiştir.²⁰³

Netice itibarıyla ataerkil sistemde kadınlar kendi hayatlarını etkileyecek konularda bile söz sahibi olmadıkları zaman onların mahrum bırakıldığı hak ve özgürlükler erkeklere tanınmış olacaktır. Dolayısıyla kadının evlilik öncesi eş seçim sürecinde ikincil konuma düşürülmesi, ataerkil toplumlarda evlilik hayatında kadına biçilen rolleri de doğrudan etkileyecektir.

Diğer taraftan feministlerin eleştirilerinde dikkat çeken husus şudur: Feministler Kur'ân'ın nazil olduğu dönemin sosyokültürel yapısını gözardı etmektedirler. İslâm ulemasının ifadelerinin zamana ve zemine göre yorumlanabileceği hususu görmezden gelinmektedir. Bu açıdan bakıldığında

¹⁹⁹ el-Bakara 2/221; en-Nisâ 4/3, 20-25; el-Ahzâb 33/49; el-Mümtehhine 60/10.

²⁰⁰ Zuhaylî, *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi*, 9/154-155.

²⁰¹ Mehmet Âkif Aydın, "İslâm'da Kadın", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/88.

²⁰² Fetna Ayt Sabbah, *İslâm'ın Bilinçaltında Kadın*, çev. Ayşegül Sönmezay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995), 31.

²⁰³ Fatmagül Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın* (İstanbul: Metis Yayınları, 1995), 118.

İslâm'da kadının pasif konumda bırakılarak eş seçiminde dahi söz sahibi olmadığı yönündeki iddiaların feministlerce temellendirilemediği görülmektedir.

2.2 Mehir

Bir fıkıh terimi olarak mehir, erkeğin evlenirken eşine verdiği veya vermeyi taahhüt ettiği para veya başka bir mala denir.²⁰⁴ Kur'ân-ı Kerîm'de mehir manasına gelen ecir kelimesinin çoğulu olarak “ücûr, farîza ve saduka” kelimeleri kullanılmaktadır.²⁰⁵ Mehrin meşruiyeti Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber'in sünneti ve icma ile sabittir.²⁰⁶ Kur'ân-ı Kerîm'in bazı âyetlerinde, evlenen erkeğin kadına mehir vermek zorunda olduğu emredilmiş,²⁰⁷ birçok hadiste de mehir konusuyla ilgili hükümler zikredilmiştir. Ayrıca klasik fıkıh kitaplarında mehir konusu tüm yönleriyle ele alınmış, özenle incelenmiştir.²⁰⁸

Mehrin halk arasında bilinen başlık parası ve süt hakkı mefhumları ile ilgisi yoktur. Çünkü bunlar, kadının ailesine verilir ve çeşitli noktalarda mehirden ayrılır. Zira muhtelif din ve kültürlerde başlık parası, bir satım akdi olarak değerlendirilmektedir. Mesela Musevi ve kilise hukuklarında kızın ailesine “mohar” ismiyle ödemeler yapıldığı yahut erkeğin nakdi ödemek yerine kızın ailesine belli hizmetler gerçekleştirdiği bilinmektedir.²⁰⁹

İslâm öncesi Arap toplumunda da benzer şekilde bir uygulamanın varlığından söz edilmektedir. Nitekim Câhiliye döneminde erkek evleneceği kadının velisine para veya mal takdim eder ancak kadın bundan pay alamazdı.²¹⁰ İslâm dini, bu türden uygulamaları kadının lehine olacak şekilde değiştirmiştir. İslâm'da mehir bizzat kadının kendisine verilir ve kadın o mehirde tam ve özgür bir tasarruf yetkisine sahiptir. Nitekim bu konuda Kur'ân'da; “*Evlendiğiniz kadınlara mehirlerini gönül hoşluğuyla, geri almamak üzere verin...*”²¹¹ buyrulmuştur.

Mehir, ödenme zamanına göre, mehr-i muaccel ve mehr-i müeccel olmak üzere ikiye ayrılır: Mehrin tamamının nikâh esnasında ödenmesine mehr-i muaccel denir. Ödemesi nikâhtan sonraya bırakılan mehre ise mehr-i müeccel

²⁰⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Mehir Ne Demektir?” (Erişim 27 Kasım 2021).

²⁰⁵ Mehmet Âkif Aydın, “Mehir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/389.

²⁰⁶ Makdisî, *el-Muğnî*, 4/47.

²⁰⁷ el-Bakara, 2/236-237; en-Nisâ, 4/4, 20, 24-25; el-Mâide, 5/5.

²⁰⁸ Makdisî, *el-Muğnî*, 4/47-71; Zuhaylî, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, 9/198-249.

²⁰⁹ Ahmet Akgündüz, “Başlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/131-132.

²¹⁰ Aydın, “Mehir”, 28/389.

²¹¹ en-Nisâ 4/4 (Meâl-1)

denir. Mehr-i müeccelin ödenmesi için herhangi bir zaman belirlenmişse, bu tarih geldiğinde belirlenen mehrin kadına ödenmesi gerekir. Şayet bir vakit belirlenmemişse, nikâhın sona ermesiyle bu mehrin ödenmesi gerekir. Özetle, boşanma halinde kadına bu mehrin ödenmesi gerekir; ölüm gerçekleşirse de, erkeğin bırakmış olduğu mirastan kadına mehri ödenir.²¹²

İslâm hukukunda mehir, nikâhın gerçekleştiği esnada belirlenip belirlenmemesine göre ikiye ayrılır. Mehrin miktarı nikâh esnasında belirlenmişse buna mehr-i müsemma denir. Nikâh esnasında mehrin miktarının belirlenmemesi veya belirlenen mehrin bir sebeple geçersiz sayılması durumunda, evlenen kadına mehr-i misil verilir. Bu durumda mehir, kadının baba soyundan, yoksa akran ve emsali arasında iyilik, güzellik, yaş, servet, dindarlık, bekaret vb. hususlarda kendi konumuna denk olan birine verilmiş mehirden örnek alınarak tayin edilir.²¹³ Mehrin nikâhın şartı ve rüknü olmadığı, yalnızca evliliğin sonuçlarından biri olarak düzenlenmesi nikâh akdinin bir satım akdi, mehrin de satış bedeli olarak görülmediğinin açık göstergesidir.²¹⁴ Mehr, nikâhın şartlarından olmadığından, nikâh akdi mehirsiz de caizdir.²¹⁵ Ancak mehir, nikâhın neticelerinden biridir. Çünkü sahih bir nikâh, mehri gerekli kılar.

Nikâhta mehrin zikredilmesinin şart olmadığına delili ise şu ayettir:

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسَعِ قَدْرَهُ
وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدْرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ

“(Nikah akdi yaptığınız halde) zifafa girmediğiniz ve mehir miktarlarını belirlemediğiniz kadınları boşarsanız, sizin herhangi bir mâlî sorumluluğunuz yoktur. Bununla birlikte onlara yararlanabilecekleri uygun bir şey verin. Zengin kimse kendi durumuna göre, fakir de kendi durumuna göre uygun bir şey versin. Bu Allah’ın emirlerine uyan ve iyiliksever insanların üzerine düşen bir borçtur.”²¹⁶ meâlindeki âyette, mehir belirlenmeden evlenen çiftlerin boşanması durumunda, benzer konumdaki kadınlara ödenen mehrin (mehr-i misil) esas alınacağına işaret edilmiştir.

Zifafa girilmeden boşanmış kadın söz konusu olduğunda şayet bir mehir belirlenmişse bu mehrin yarısı kadına verilir. Şayet mehir belirlenmemişse kadına

²¹² DİB, “Mehir Ne Demektir?”.

²¹³ DİB, “Mehir Ne Demektir?”; Serahsî, *Mebûsât*, çev. Abdüsselam Arı, 5/100.

²¹⁴ Aydın, “Mehir”, 28/390.

²¹⁵ Zuhaylî, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, 9/200.

²¹⁶ el-Bakara 2/236 (Meâl-1)

mehr-i mislin yarısı değil boşanma bedeli verilir.²¹⁷ Bunun delili ise, “*Mehir miktarlarını belirlemiş olduğunuz kadınları zıfafa girmeden önce boşarsanız, onlara belirlemiş olduğunuz mehrin yarısını vermeniz gerekir...*”²¹⁸ meâlindeki âyettir. Böylece kadınları iki kısma sınıflandırmak suretiyle, ilkinde mehrin yarısının verilmesi, ikincisinde de boşanma bedelinin verilmesi tahsis edilmiştir. Bu da her bir kısmın kendisine ait özel bir hükmünün olduğuna işaret etmektedir.²¹⁹

2.2.1 Geleneksel ve Modern İslâmî Algıda Mehir

Kur’ân-ı Kerîm’de evlilikte kadınlara mehrin bir hak olarak verilmesinin gerekliliği ifade edilmiş ancak mehrin şekli, miktarı, ödenme zamanı gibi hususlar nihai duruma getirilmemiştir. Bu nedenle, mehrin konusuna yönelik hususlar geleneğe bağlı kılınmıştır.²²⁰ Bu bağlamda nikâhta mehir uygulamasıyla ilgili muhtelif görüşler öne sürülmüştür:

Müfessirler Bakara Suresi’nin 236. âyetindeki “وَمَتَّعُوهُنَّ” ifadesiyle “*yararlanabilecekleri uygun bir şey*” şeklinde tercüme edilen mut’a (boşanma bedeli) kelimesinden neyin kastedildiği hususunda muhtelif görüşler zikretmişlerdir. Bazı âlimlere göre mut’a’nın en yüksek miktarı bir köle, ortası para, en az miktarı ise elbisedir. Diğer bir kısım âlimler ise, mut’a’nın, boşanan kadının kendi konumuna denk olan kadınlara verilen mehrin yarısı kadar olacağını savunmuşlardır.²²¹

Taberî (öl. 310/923) âyette geçen “*Zengin kimse kendi durumuna göre, fakir de kendi durumuna göre*” ifadesini göz önüne alarak mut’a’nın, kadının mehrinin göz önünde bulundurulmasıyla takdir edilemeyeceğini, erkeğin mali durumunun göz önünde bulundurulmasıyla takdir edileceğini beyan eder.²²²

Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) ise mut’a hususunda erkeğin durumunun, mihr-i misil hususunda ise kadının durumunun esas alınacağını ifade etmektedir. Râzî, bu görüşüne bahsi geçen âyetteki, “*Zengin kimse kendi durumuna göre*”

²¹⁷ Cârullah Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gavâmidî’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vüçûhi’t-te’vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavviz, (Riyad: Mektebetü’l-‘Abîkan, 1408/1998), 1/462.

²¹⁸ el-Bakara 2/237 (Meâl-1)

²¹⁹ Makdisî, *el-Muğnî*, 4/60.

²²⁰ Muammer Erbaş, “Evlenme Örneğinde Dinî Ahkâmın Kur’an ve Sünnet Işığında Güncellenmesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/36 (2012), 75

²²¹ Taberî, *Câmiu’l Beyân*, 4/293.

²²² Taberî, *Câmiu’l Beyân*, 4/293-294.

ifadesini delil getirmiştir.²²³Kâdî Beyzâvî de âyetteki “ma’ruf” tabirini gerekçe göstererek kadın ile erkeğin durumlarının nazarı dikkate alınacağını ifade eder.²²⁴

Muhammed Ali Sâbûnî’nin (öl. 2021) görüşü de bu minvaldedir. Sâbûnî, “وَمَتَّوْهُنَّ” kelimesi ile ifade edilen malın, erkeğin zenginlik ve fakirliğine göre takdir edileceğini ifade eder.²²⁵ Zemahşerî’ye (öl. 538/1144) göre ise bu ifadeden maksat, bir miktar eşya, mal, geçimlik ve bu mahiyetteki ürünlerdir.²²⁶

وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا

“...kadınlara mehirlerini, gönül hoşluğuyla, geri almamak üzere verin. Eğer onlar mehirlerinin bir kısmını gönüllü olarak size bırakırlarsa, onu da gönül rahatlığıyla yiyin.”²²⁷ meâlindeki Nisâ 4/4. âyet dikkate alındığında “...kadınlara mehirlerini veriniz...” emrinin kime hitap olduğu üzerine iki farklı görüş vardır. İlk görüşe göre, bu hitap kadınların velilerinedir. Bu görüşü oluşturan sebep, Câhiliye döneminde Arapların, kadınlara mehirlerinden bir şey vermemeleridir.²²⁸ İkinci görüşe göre ise, bu âyette kocalara hitap edilmektedir.²²⁹ Kadınlara mehirlerini vermekle sorumlu tutulan kimseler kadınların eşleridir. Âyetin sibâkı göz önünde bulundurulduğunda bu âyetin muhatabı ortaya çıkmaktadır.

Âyetteki “نِحْلَةً” kelimesinin hangi manaya geldiği hususunda da izahlar yapılmıştır:

İbn Atıyye el-Endelüsî (öl. 541/1147) “نِحْلَةً” kelimesinin manasını “şeriat” kelimesiyle tefsir etmiştir. Bir kimse bir şeyi din olarak kabul ettiğinde “ينتحل دين” denilir. Buna göre âyette mehrin, bir din, bir şeriat ve bir mezhep olduğuna işaret edilerek bunun farz niteliğinde olduğu ifade edilmiştir.²³⁰

İmam Kurtubî (öl. 671/1273) bahsi geçen kelimenin aslının vermekle ilgili olduğunu belirterek, mehrin Allah tarafından kadına bir atıyye, bağış olduğunu ifade eder. Mehrin herhangi bir anlaşmazlığa mahal vermeksizin gönül hoşnutluğu ile kadına verilmesi gerektiğini zikreder.²³¹

²²³ Razî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 3/368.

²²⁴ Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/146.

²²⁵ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr Tefsirlerin Özü*, çev. Sadrettin Gümüş – Nedim Yılmaz (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 1/275.

²²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/462.

²²⁷ en-Nisâ 4/4 (Meâl-1)

²²⁸ Razî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 5/173.

²²⁹ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Alemü'l Kütüb, 1988), 2/12.

²³⁰ Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitabi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1422/2001), 2/9.

²³¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/44.

Nesefî (öl. 710/1310) ise bu kelimenin manasının, gönül rahatlığıyla yapılan bir bağış ve hibe şeklinde olduğunu söylemiştir. Nesefî'ye göre âyete muhatap kılınan yani mehri vermesi gerekli kimseler kocalardır. Bir başka yoruma göre ise, bu hitap velileredir. Çünkü kızların mehirlerini o velayet yetkisi olan kimseler alırlar.²³²

Modern algının mehir konusuna getirdiği yorumların geleneksel yorumlarla benzer olduğu görülmektedir. Mesela Seyyid Kutub'a göre mehir, kadına açık ve ve kişisel bir hak kazandırmaktadır.

Seyyid Kutub (öl. 1966) tefsirinde Kur'ân'ın Câhiliye toplumunda bir meta gibi alınıp satılan kadınların haklarını koruyarak kadını istismar eden bu tür evlilikleri yasaklamasından bahsetmektedir. Câhiliye döneminde mehir iki velinin arasında yapılan bir alışverişken, bahsi geçen âyetin nazil olmasıyla mehir kadının kendisi için alacağı bir hak haline dönüştüğünü zikreder. Buna ilave olarak, Kur'ân'ın evliliğe getirdiği bu değişim ile nikâhın veli iznine bağlı olmaksızın yalnızca kadın ve erkeğin isteğiyle gerçekleşmesinin mümkün olduğunu ifade eder. Seyyid Kutub'a göre âyetteki “نَحْلَةٌ” kelimesi ile ifade edilen mana karşılıksız, gönül hoşluğuyla verilen bir hibe ve bağış olarak değerlendirilir.²³³

Menâr tefsirinde ise “نَحْلَةٌ” kelimesi, “fariza” anlamında yorumlanmıştır. Muhammed Abduh (öl. 1905) fakihlerin mehri, evlilik, cinsel organ bedeli olarak gördüğünü ileri sürer. Ona göre ise mehir, onların düşündüklerinden daha yüce, daha üstün bir mana içermektedir. Eşler arasındaki bağ, bir adamın atı veya cariyesi ile olan bağından çok daha kuvvetli olduğundan Allah, bahsi geçen âyetle “نَحْلَةٌ” kelimesini zikretmiştir. Abduh'a göre kadına verilen şey erkek ile kadın arasındaki muhabbetin bir nişanesidir, evlilik bağının güvence altına alınmasıdır ve mutlaka yerine getirilmesi gereken bir vecibedir.²³⁴

Mûsâ Cârullah da (öl. 1949) benzer görüşlere yer vererek, boşanılan eşe milyarlar verilmiş olsa da bir kuruşunun dahi geri alınmasının âyet ile

²³² Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku't Tenzîl ve Hakâiku't Te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedîvî – Muhyiddin Dîbstuv (Beyrut: Dâru'l Kelimi'it-Tayyib, 1419/1998), 1/329-330.

²³³ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2003), 1/585.

²³⁴ Abduh – Rızâ, *Menâr Tefsiri*, 4/440.

yasaklandığını bildirmektedir. Cârullah mehirle ilgili bahsinde, kadınların bir sohbetinin bile dünyanın bütün milyonlarına denk olacağını ifade eder.²³⁵

Bekir Topaloğlu'nun değerlendirmesine göre mehir, nikâh akdi sebebiyle erkek tarafından verilmek üzere kadının hak kazandığı mala denir. Mehrin kadına değer veren ve ihtiyaçlarını gören bir tazminat niteliğinde olduğu ifade edilmiştir. Topaloğlu, İslâm'da evlenmeyi zorlaştırmamak adına mehir miktarını erkeğin maddi durumuna göre belirlemenin uygun olacağını da ileri sürmüştür.²³⁶

Süleyman Ateş de bu konuyla ilgili olarak Nisâ Suresi'nin 20. âyetine²³⁷ işaret etmiştir. Bazı erkeklerin hoşlanmadıkları eşlerine verdikleri mehri geri alabilmek için onlara iftira atmalarından dolayı verilen mehrin geri alınmasının âyetle haram kılındığını ifade etmiştir. Ateş, nikâh bağı ile birbirine bağlanıp, hayatı paylaşan iki insanın beraber kaldıkları günlerin hatrına mehrin -ne kadar çok olursa olsun- kadından geri alınmasının münasip olmayacağını belirtmiştir. Ateş'e göre, nikâh akdinde söz verdiği insanı ayrılırken zor durumda bırakmak Kur'ânî anlayışa göre sağlıklı görülmeyp yasaklanmıştır.²³⁸

Bayraktar Bayraklı da bu âyette kadınların başlık parasıyla bir eşya gibi satılmasının önleildiği kanaatindedir. Bayraklı mehri, evlilik sürecinde iş hayatından uzaklaşan veya iş hayatına atılamayıp maddi olarak özgürlüğünü elde edemeyen kadının eşiyle boşanması durumunda ekonomik olarak kendini idare etmesini sağlayan bir güvence olarak görmektedir.²³⁹

Mustafa Öztürk'e göre mehir, bir yönüyle evlilik hediyesi ve sigortası, diğer bir yönüyle de boşanma tazminatıdır. Mehri kadının kendisini güvence altına almasını sağlamasının yanı sıra evlilik birlikteliğinin sona ermesi durumunda da kadının geçim ve yaşesini karşılamasını sağlar.²⁴⁰

Hidayet Şefkatli Tuksal'ın görüşleri ise mehirle ilgili olumlu yönde öne sürülen diğer ifadelerden ayrılmaktadır. Zira kendisi mehrin tefsir kaynaklarında ele alınış şeklini eleştirmekte ve görüşlerini şu şekilde ifade edilmektedir:

²³⁵ Musa Carullah, *Kur'an-ı Kerim Ayet-i Kerimelerinin Nurları Huzurunda Hatun*, çev. Mehmet Görmez (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 119.

²³⁶ Topaloğlu, *İslâm'da Kadın*, 52-53.

²³⁷ “Bir eşi boşayıp yerine başka bir hanım almak istediğinizde, önceki karınıza verdiğiniz mehir ne kadar çok olursa olsun o mehirden hiçbir şeyi geri almayın. Ona iftirada bulunup, günah olduğunu bile verdiğiniz mehri geri mi alacaksınız?” (Meâl 1)

²³⁸ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 2/235.

²³⁹ Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2002), 5/35.

²⁴⁰ Öztürk, *Cahiliye'den İslâmiyet'e Kadın*, 172.

“Tefsirlerde, bu âyetlerin yorumlandığı bölümlerde, mehirlerin verilmesi veya geri istenmesi ile ilgili olarak, kadın açısından mutlaka bir haksızlığı, bir zulmü ihtiva eden çeşitli rivayetlerin zikredilmesi, kadın üzerinde sosyal baskı kurma hakkına sahip çeşitli kişilerin varlığını ve etkinliğini göstermektedir. (...) Bu tür rivayetlerde, mehir üzerine varid olan tartışma ve spekülasyonlar, mehirin, ‘ekonomik bir değer’ ifade ettiğini ortaya koymaktadır. Söz konusu özelliği sebebiyle mehir, evlenirken de boşanırken de kadının haksızlığa uğramasına neden olan ‘ekonomik amaçlı baskı’nın bir vesilesi olmuştur.”²⁴¹

Geleneksel ve modern yorumlarda mehir ile ilgili hükmün kadınları güvence altına almaya yönelik olduğuna dair kesin bir netlikte görüş ayrılığının bulunmadığı söylenebilir. Ancak ayrıştıkları nokta şu husus olabilir: Modern yorumlarda mehir konusu geleneksel yorumlara nazaran daha çok kadın hakları bağlamında işlenmiştir. Dolayısıyla mehir, talâk yetkisini kötüye kullanan kocaya karşı kadına tanınan bir yönüyle ekonomik güvence, diğer bir yönüyle de boşanma durumunun gerçekleşmesi halinde -şartların gerektirdiği ölçüde- kadının kendi geçimini sağlayabilme amacına hizmet etmektedir.

2.2.2 Feministlerin Mehirle İlgili Eleştirileri

Feministlerin mehir konusuna yönelik eleştirileri Sâdevî’nin görüşleri çerçevesindedir. Nevâl es-Sâdevî İslâmiyet’te, erkek ve kadın kölelere önceki dönemlerde sahip olmadıkları haklar tanındığını ancak erkeğin kadın karşısındaki üstün konumunun son bulmadığını ifade etmiştir. Evliliği bir mülkiyet hakkı ve sözleşmesi olarak tanımlayan Sâdevî, erkeğin kadına evlenirken verdiği mehir sayesinde ve onun bakımını üstlenmesi karşılığında sahip olma durumunu eleştirmiştir.²⁴²

Sâdevî mehirin kadının haklarından biri olduğunu ifade eder ancak mehirin miktarını kadının belirleyememesi durumunun da kadın için bir olumsuzluk oluşturacağını belirtir. Bu olumsuz durum, tüm tasarrufun erkek tarafından belirlenmesi ve erkeğin bu cüzî ödemeye birlikte kadının üzerinde uygulayacağı otoriteyi meşrulaştırabilmesi üzerinedir.²⁴³

Feminist söylemde İslâm’ın kadına değer vermediği, bu nedenle kadının bir meta olarak görüldüğü sıklıkla ifade edilmektedir. Bu bağlamda, nikâhın bir

²⁴¹ Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Gelenegindeki İzdüşümleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 62-63.

²⁴² Nevâl es-Sâdevî, *Havva’nın Saklı Yüzü -Arap Dünyasında Kadınlar-*, çev. Ayşecan Ay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 232; a.mlf, *el-Vechu’l-‘ârî lil’mer’eti’l-‘arabiyyeti* (Beyrut: Müessesetu Hindâvî, 2017), 68.

²⁴³ Sâdevî, *Havva’nın Saklı Yüzü*, 262-264.

satım akdi gibi gerçekleştiği, mehrin de bir satış bedeli olarak verildiği yönünde iddialar ileri sürülmüştür. Bu iddialarda mehrin satım akdinden farklı olarak Câhiliye Arap toplum yapısında kadına kişisel bir hak kazandırdığı aşikardır. Dolayısıyla söz konusu eleştirilerde tarihsel arkaplanın göz önünde bulundurulmadığı anlaşılmaktadır.

2.3 Erken Yaşta Evlilik

İslâm'da evlilik, sağlıklı ilişkiler, aileler ve toplumlar inşa etmenin önemli bir parçasıdır. Nitekim Kur'ân'ı Kerîm'de nikâh, "misak-ı galiz/ağır sorumluluğu olan bir akit" olarak değerlendirilmektedir.²⁴⁴ Bu sebeple toplumun temelini oluşturan ailenin kurulmasında eş olmaya aday kişilerin belirli yükümlülükleri yerine getirebilmeleri için evlenme yaşları önem arz etmektedir.

2.3.1 Geleneksel İslâmî Algıda Erken Yaşta Evlilik

Erken dönemlerden günümüze dek konuyla doğrudan veya dolaylı olmak üzere neredeyse tüm eserlerde küçük çocukların evlendirilebileceğine dair hükümler verilmiştir. Bu eserlerde konu temellendirilirken Kur'ân âyetlerine,²⁴⁵ Hz. Muhammed'in (s.a.v.) eşlerinden Hz. Aîşe'nin küçük yaşta evlendirildiğine dair rivayetlere, icmâ deliline, fikhî kıyas metoduna ve maslahat prensibine atıf yapılmıştır.²⁴⁶

Bazı âlimlere göre,

وَالَّذِي يَسْنُ مِنَ الْمَحِيضِ مَنْ نَسَانِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالَّذِي لَمْ يَحْضَنْ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا

*“Kadınlarınızdan âdetten kesilenlerin iddet süreleri konusunda şüphe ediyorsanız bilin ki, onların iddet süreleri üç aydır. Hiç âdet görmeyen kadınların durumu da böyledir. Hâmile kadınların iddet süreleri ise doğumlarına kadardır. Unutmayın ki, Allah bu hükümleri konusunda sorumlu, duyarlı, bilinçli davrananlara daima bir kolaylık ihsan eder.”*²⁴⁷ meâlindeki âyette, Allah Teâlâ küçük kızın iddet süresini açıklamıştır.²⁴⁸ Nitekim kimi meâllerde “لَمْ يَحْضَنْ” tabirinde henüz hayız görmemiş çocuklara işaret edilmektedir. Buna göre, iddetin sebebi nikâh olduğu için küçük yaştaki çocuklar evlendirilebilmektedir.

²⁴⁴ en-Nisâ 4/21.

²⁴⁵ en-Nisâ 4/6; et-Talâk 65/4.

²⁴⁶ Fatih Orum, “Kur'ân Işığında Küçüklerin Evlendiril(eme)mesi Meselesi” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/19 (Ekim 2009), 139-140.

²⁴⁷ et-Talâk 65/4 (Meâl-1)

²⁴⁸ Ebû Bekir Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Daru'l Ma'rife, 1406/1986), 4/212; Serahsî, *Mebsût*, çev. İbrahim Kutlay vd. 4/396; Orum, “Kur'ân Işığında Küçüklerin Evlendiril(eme)mesi Meselesi”, 140.

Küçük çocukların evlendirilmesiyle ilgili olarak Hz. Peygamber'in Hz. Aişe ile henüz altı yaşında bir çocukken evlilik akdini gerçekleştirdiği ve üç yıl sonrasında dokuz yaşındayken onunla zifafa girdiği delil olarak gösterilmektedir.²⁴⁹ Fatih Orum'un ifade ettiği üzere, Buhârî (öl. 256/870) bu hadisi rivâyet ettiği bölüme, “لَمْ يَحْضَنْ” âyetinde bülüğdan önce iddetin üç ay olarak belirlenmesi sebebiyle babanın, küçük çocuğunu nikâhlaması”²⁵⁰ başlığını vermiştir. İbn Hazm (öl. 456/1064), Buhârî'nin bu rivayetinden yola çıkarak, babanın yalnızca kız çocuğunu evlendirebileceğini zikretmiştir. Bu düşüncesine temel teşkil eden husus ise, Hz. Ebu Bekir'in kızı Hz. Aişe'yi Hz. Muhammed (s.a.v.) ile altı yaşındayken evlendirmiş olmasıdır.²⁵¹

Serahsî bu rivayeti değerlendirdiğinde çocukların evliliği ile ilgili şöyle bir çıkarımda bulunmuştur:

“Evlilik tüm erkek ve kadınların yararı için konulmuş hükümlerdendir. Evlilik birçok amaç ve maksadı kapsar. Bu hükümler yalnızca eşler arasında kefaletin gerçekleşmesiyle mümkündür. Bunlar ancak birbirine denk olan kimseler arasında tam olarak bulunabilir. Denk bir kimseye ise her zaman rastlanmaz. Bundan dolayı, küçüğün velisine evlilik konusunda yetki verilmesine gerek duyulmuştur.”²⁵²

Bu görüş maslahat prensibinden hareketle öne sürülmektedir. Buna ilave olarak Serahsî (öl. 483/1090 [?]), babanın küçük kızını evlendirmesi durumunda kızı buluş çağına eriştiğinde seçim hakkının olmayacağını da ifade etmiştir. Zira Hz. Aişe buluşa erdiğiinde Hz. Muhammed bu hakkı Hz. Aişe'ye tanımamıştır.²⁵³

Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) Keşşâf'ında mezkûr âyetteki “لَمْ يَحْضَنْ” ifadesinde henüz âdet olmayan kız çocuklarına işaret edilmektedir.²⁵⁴ Nitekim Fahreddîn Razî'nin (öl. 606/1210) yorumu da bu istikamettir. Ona göre de bahsi geçen ibarede, küçüklüğünden ötürü hayız görmeyen kız çocukları kastedilmiştir.²⁵⁵ Zeccâc'ın (öl. 311/923) görüşleri de bu yöndedir. Zira âyette hayız senesine ulaşmayanlar ile hayızdan kesilenler kıyas edilerek bekleme sürelerinin üç ay olduğu zikredilmiştir.²⁵⁶

²⁴⁹ Muhammed ibn İshak, *Siyer*, haz. Muhammed Hamidullah, çev. Sezai Özel (İstanbul: Akabe Yayınları, 1988), 317; Serahsî, *Mabsûr*, 4/396.

²⁵⁰ Orum, “Küçüklerin Evlendiril(eme)meleri Meselesi”, 143.

²⁵¹ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr fî şerhi'l-Mucellâ bi'l-ihtisâr*, thk. Halid er-Rabbat vd. (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1437/2016), 12/412.

²⁵² Serahsî, *Mabsûr*, 4/397.

²⁵³ Serahsî, *Mabsûr*, 4/397.

²⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/146.

²⁵⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/350.

²⁵⁶ Zeccâc, *Meâni'l Kur'an*, 5/185.

Erken yaşta evlilik bağlamında küçüklerin evlendirilmesiyle ilgili atıf yapılan âyetlerden bir diğeri de, Nisâ Suresi'nin 6. âyetidir.

وَابْتَأُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا
وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْعِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ
فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا

*“Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri deneyin; eğer onların yeterli fikrî olgunluk düzeyine eriştiklerini tespit ederseniz hemen mallarını kendilerine verin, büyüyecekler de mallarını alacaklar diye o malları israf ile ve tez elden yiyip tüketmeyin. Zengin olan (veli) yetim malına tenezzül etmesin, yoksul olan da kararınca yesin. Mallarını kendilerine verdiğiniz zaman yanlarında şahit bulundurun; hesap sorucu olarak da Allah yeter.”*²⁵⁷

Nisâ 4/6. âyetinden hareketle velilerin küçük çocukların malî velayetlerinde yetki sahibi olacağı sonucuna ulaşılmıştır. Velinin mal ile ilgili yetkisinin çocuğun şahsı üzerinde de geçerli olmasına kıyas edilmesiyle velilerin küçük çocukları evlendirebileceklerine hükmedilmiştir.²⁵⁸

Geleneksel yorumlar incelendiğinde, âyette ifade edilen evlenme çağının buluğ ile başladığına dair görüşlerin ileri sürüldüğü görülmektedir. Zemahşerî'ye (öl. 538/1144) göre “yetimleri deneyin” ifadesinden maksat, buluğ yaşına ermeden hemen önce akıllarını ölçün/deneyin manasıdır. Ona göre buluğ yani evlilik çağına ermek ihtilam olmayla mümkün gözükmemektedir.²⁵⁹

Râzî'ye (öl. 606/1210) göre, “nikâh çağına ermek”ten maksat, “Çocuklarınız ergenlik çağına gelince...”²⁶⁰ âyetinde zikredilen dönemden hareketle ihtilam çağıdır. Âyette “ihtilam” kelimesi, “nikâh çağına ermek” manasında ifade edilmiştir.²⁶¹

Taberî'ye (öl. 310/923) göre Nisâ 4/6. âyetinde zikredilen “fikri olgunluk düzeyi” ifadesinden kastedilenin aklın idraki ve malın güzelce sevk ve idare edilmesidir. Bu ifadeye göre çocuklar bu iki sığata sahip oldukları takdirde nikâh çağına ermiş sayılırlar.²⁶²

²⁵⁷ Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, en-Nisâ 4/6. (Bu meâl bundan sonra Meâl -2 olarak atıf yapılacaktır.)

²⁵⁸ Orum, “Küçüklerin Evlendiril(eme)mesi Meselesi”, 149.

²⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/21-22.

²⁶⁰ Nûr 24/59 (Meâl - 2)

²⁶¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5/181.

²⁶² Taberî, *Câmiu'l Beyân*, 6/408.

Kadı Beyzâvî de (öl. 685/1286) zikredilen âyetten muradın, küçüklerin buluğa ermeleri veya on beş yaşına gelmeleri olduğunu ifade etmektedir. Nitekim âyette “*evlenme çağına gelince*” denilmesi, buluğdan kinayedir. Çünkü buluğ ile birlikte evlilik çağı gelmiş olur. Bu kanaatini ise Hz. Peygamber’in, “*Çocuk on beş yaşına gelince leh ve aleyhine olanlar yazılır, had cezaları uygulanır.*” hadisi ile desteklemektedir.²⁶³

Menâr tefsirinde ise, Nisâ 4/6. âyetinde zikrolunan “حَتَّى” lafzının ibtidaiyye ifade ettiği, yani buradaki mananın “*Yetimleri, buluğun başlangıcına kadar deneyin.*” ifadesine karşılık geldiği belirtilmiştir. Bu yoruma göre, yetimin buluğ çağına ermesi, insanın evliliğe hazır olduğu evlilik çağına gelmesi demektir.²⁶⁴

Burada nakledilen görüşler şu şekilde özetlenebilir: Câhiliye döneminde erkeklerin genellikle on iki yaşına gelmeden kız çocuklarıyla evlendikleri bilinmektedir. Kız çocuklarının erken yaşta evlendirilmesi İslâm hukukunda da kabul görmüş, bu realite bazı âlimlerin görüşlerine de tezahür etmiştir.²⁶⁵ Bununla ilgili olarak geleneksel yorumlarda evlilik çağının hangi döneme tekabül ettiği hususunda muhtelif görüşler öne sürülmüştür. Ancak âyet ile ilgili yapılan yorumların büyük bir kısmında çocuğun üzerindeki mal velâyeti ile çocuğun şahsına yönelik evlenme velâyetinin kıyas edilmesiyle küçük çocukların evlendirilmesine cevaz verilmiştir.

Kur’ân’da evlenme çağından bahsedilirken doğrudan yaş zikredilmemektedir. Dolayısıyla Câhiliye Dönemi’nde başlayan ve İslâm’dan sonra varlığını sürdüren bu geleneğin kendi tarihsel bağlamında değerlendirilmesi sağlıklı bir yaklaşımdır.

2.3.2 Modern İslâmî Algıda Erken Yaşta Evlilik

Modern algının erken yaşta evlilik konusuna yönelik yorumları analiz edildiğinde geleneksel yorumlardan farklı şekilde değerlendirildiği görülür. Mesela Süleyman Ateş nikâh çağına erişmenin balığ olmakla mümkün olduğunu belirtir. Ancak yetimin malında tasarruf edebilmesi için yalnızca yetimin buluğ çağına erişmesini yeterli görmez. Yetimin bununla birlikte rüşd çağına erişerek

²⁶³ Beyzâvî, *Envâru’l-tenzîl*, 2/60.

²⁶⁴ Abduh – Rızâ, *Menâr Tefsiri*, 4/456.

²⁶⁵ Öztürk, *Cahiliyeden İslâmiyet’e Kadın*, 43.

temyiz gücünü de kazanması gereklidir. İyi-kötüyü ayırt eden yetime malında tasarruf etme imkanı verilir.²⁶⁶

Âyette “*olgunluk çağı*” şeklinde meâli verilen rüşd çağının ise hangi yaşa tekabül ettiği konusunda çeşitli görüşler vardır. Ateş’e göre bu yaşın Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnette açık bir şekilde verilmemesinin sebebi, bu konunun Müslüman fakihlerin ve yöneticilerin takdirine bırakılmasıdır.²⁶⁷ İzzet Derveze’nin görüşleri de Ateş’in yorumlarını destekler niteliktedir. Nitekim Derveze’ye göre de rüşd yaşının açıkça verilmemesinin sebebi, bu yaşın zamana göre değerlendirilerek dönemin hukukçularının ve Müslümanların tayinine bırakılmasıdır.²⁶⁸

Tabâtabâî (öl. 1981) âyette zikrolunan “*evlenme çağına gelinceye kadar*” ifadesini, “*deneyin*” emrinden bağımsız olarak değerlendirmemektedir. Ona göre deneme süreci, olgunlaşma gösteren çocuğun önce iyiyi kötüden ayırt edecek temyiz gücüne sahip olması sonra da evlenme dönemine ermesine kadarki süreci kapsayan uzun bir gözlemi gerektirir.²⁶⁹

Fatih Orum ise çocukların mali yönden velayet hakkını elde eden kimselerin, onları evlendirme hususunda da hak elde edebileceği yönünde zikredilen ifadeleri eleştirmektedir. Orum’a göre mal için elde edilen bir velayet hakkıyla nikâhın bir tutulması kıyas açısından kabul edilebilir olmadığı için fasid bir kıyastır. Zira yorumlanan âyetin siyâkına göre hareket edildiğinde, kendileriyle evlenilmesi mümkün olan yetimlerin, malları kendilerine verilen yetimler yani rüşde eren kimseler olduğu görülmektedir. Böylece Kur’ân’da evlilik çağı ile buluş çağının değil, rüşdün esas alındığı ifade edilir.²⁷⁰

Yorumlar genel bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda şu şekilde izah edilmesi mümkündür: Kur’ân’da evlilik ile ilgili âyetlerin tamamında muhatap alınan kimseler ancak reşit duruma gelmiş kişiler olmaktadır. Nitekim, evliliğin tarafları olarak kadın ve erkeğin iffetli olmasına dair şart²⁷¹, erkeğin mehir veren, kadının ise mehir alan kişiler olduğuna dair vurgular²⁷², kadın-erkek ayırt etmeksizin zina eden kimse ile ancak zinakar veya müşrik bir kimsenin

²⁶⁶ Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, 2/204.

²⁶⁷ Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, 2/205.

²⁶⁸ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru’l-Hadîs Tertîbu’s-Suver*, (Beyrut: Daru’l Garbi’l İslâmî, 1421/2000), 8/27.

²⁶⁹ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, çev. Salih Uçan (İstanbul: Kevser Yayıncılık, 1999), 4/251.

²⁷⁰ Orum, “Küçüklerin Evlendiril(eme)mesi Meselesi”, 149-151.

²⁷¹ en-Nisâ 4/25.

²⁷² el-Bakara 2/236-237; en-Nisâ 4/4, 20, 24.

evlenebileceğine dair buyruk²⁷³ modern yorumlarda ifade edilen söz konusu kanaatleri desteklemektedir. Bu değerlendirmelerden hareketle, reşit olmayan küçük bir çocuğun zina işlemesi, şirke girmesi veya mali yükümlülük gerektiren mehirci tabi tutulması mümkün değildir.²⁷⁴ Dolayısıyla çocukların reşit olmadan velileri tarafından evlendirilmeleri uygun görülmemiştir.

2.3.3 Feministlerin Erken Yaşta Evlilikle İlgili Eleştirileri

Dünyanın birçok yerinde Müslüman toplumlarda evlilikler, kültürlerine, gelenek ve göreneklerine göre şekillenmektedir. Bu toplumlarda çocukların erken yaşta evlendirilmeleri dinî bir motivasyon kaynağı ile gerçekleşmeye dahi İslâm dininde çocukların evlendirilmesine izin verildiği yönünde bir algının oluşmasına neden olmuştur. Dolayısıyla İslâm'da erken yaşta evlilik konusu, insan hakları bağlamında eleştiriye tabi tutulmuştur.

Fatmagül Berktaş, Hz. Peygamber'in uyguladığı veya uygun gördüğü evlilik türünde dokuz-on yaşlarındaki çocuklarla evlenebileceğini ifade etmiştir.²⁷⁵ Fetna Ayt Sabbah da benzer bir görüş ileri sürerek, kız çocuklarının okula gönderilmesinin İslâm'ın nüfus stratejisini derinden sarsacağını belirtmiştir. Dolayısıyla İslâm'a göre ideal bir genç kız erken yaşta evlenmeli ve biyolojik bakımdan hazır olur olmaz İslâm toplumuna bir çocuk vermelidir.²⁷⁶

Erken yaşta evlilik konusuyla ilgili Havle Kadın Derneği'nin "Türkiye'de Erken Yaşta Evlilik Tecrübeleri ve Algıları" üzerine yaptığı çalışmada, erken yaşta evlilikler ile ilgili söylemlerin alenen olmasa da dinî referanslar üzerine inşa edildiği ifade edilmektedir. Çalışma kapsamında gerçekleştirilen görüşmelerde katılımcıların önemli bir çoğunluğunda İslâm dininin erken yaşta evliliklere izin verdiği kanaati bulunmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, İslâm'da bu konuyla ilgili açık bir kapı bırakıldığı için dinî yorumlarda da erken yaşta evlilik konusuna meşruiyet kazandırıldığı gözlenmektedir.²⁷⁷

Musawah feminist hareketi ise erken yaşta evlilik konusuna farklı bir açılım getirmektedir. Musawah, asgari evlilik yaşının 18 olarak belirlenmesinin İslâmî ilkelere, evrensel insan hakları ilkelerine ve insanların ihtiyaçlarına uygun olacağını ifade etmektedir. Ancak çocuk yaşta evlilik uygulamalarını azaltmak ve

²⁷³ en-Nûr 24/3.

²⁷⁴ Orum, "Küçüklerin Evlendiril(eme)mesi Meselesi", 154-155.

²⁷⁵ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, 122.

²⁷⁶ Sabbah, *İslâm'ın Bilinçaltında Kadın*, 28.

²⁷⁷ bk. Burcu Kalpaklıoğlu – Rumeysa Çamdereli, *Türkiye'de Erken Yaşta Evlilik Tecrübeleri ve Algıları* (Havle Kadın Derneği, 2021).

asgari evlilik yaşının 18 olarak belirlenmesini teşvik etme noktasında muhafazakar din adamlarının karşı argümanlar öne sürdüklerini belirtmektedir. Çocuk yaşta evliliklerin gerçekleşebileceğini iddia edenler, Hz. Muhammed'in Hz. Aişe altı yaşındayken onunla evlenmesini ve dokuz yaşında ergenliğe eriştiğinde evliliği tamamlamasını delil getirmişlerdir. Bu delili gerekçe gösterenlere göre, Hz. Muhammed'in uygulamasında küçük yaşta çocuk ile evlenilmesine cevaz verilmektedir. Bu noktada Musawah hareketinin eleştirisi, birtakım dinî referanslarla hareket edilmesiyle erken yaşta evliliğin ataerkil ve kültürel uygulamalara dayandırılarak gerçekleşebileceği yönünde söylemde bulunan günümüz bazı İslâm düşünürlerinin iddialarına yöneliktir.²⁷⁸

Erken yaşta evlilik konusu üzerine pek çok tartışma ele alınmış, çocuk yaşta evliliklerin önlenmesi hususunda gerek feministler gerek sivil toplum örgütlerince çözüm üretilmeye çalışılmıştır. Bu konuda feministlerin bir kısmı Kur'ân âyetlerinde erken yaşta evliliğin mümkün olması ve Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evliliğinde bu uygulamayı hayata geçirmesine yönelik eleştiriler öne sürmektedir. Bir kısmı ise erken yaşta evliliklerin meşrulaştırılmasında İslâm ulemasının geleneksel yorumlarının sosyokültürel faktörlerle de ilişkili olarak önemli bir rol oynadığını ifade etmektedir.

Burada dikkat çekilmesi gereken husus şudur: Kur'ân âyetleri Câhiliye kültürünün hakim olduğu ortama nazil olduğu için o dönemin kültürel değerlerini dikkate almıştır. Nitekim Câhiliye kültüründeki bazı uygulamalar İslâm'dan sonra da devam ettirilmiştir. Bu uygulamaların günümüz bakış açısıyla okunması ve dinî ahkam bağlamında değerlendirilmesi sağlıklı bir yaklaşım olmayacaktır. Bu nedenle erken yaşta evlilik konusunun kendi kültürel ve tarihsel bağlamında çözümlenmesi bütüncül bir bakış açısını ortaya koyacaktır.

2.4 Teaddüd-i Zevcât

Çok eşlilik veya poligami kavramlarıyla da ifade edilen teaddüd-i zevcât, bir erkeğin aynı anda birden fazla kadınla evli olma durumuna karşılık gelmektedir.²⁷⁹ Çok eşliliğin Kur'ân'ın nazil olduğu toplumda var olan bir durum olduğu bilinmektedir. Kur'ân toplumun bu konudaki tasarrufuna karışmamış, sadece çok eşliliklerdeki yanlışlıklara ve hukuksuzluklara müdahale etmekle

²⁷⁸ bk. Global Movement for Equality and Justice in the Muslim Family (MUSAWAH), "Child, Early and Forced Marriage" (Erişim 20 Şubat 2022).

²⁷⁹ Kevser Kâmil Ali - Sâlim Ögüt, "Çok Evlilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/365.

yetinmiştir. İslâm'da çok eşlilik meselesiyle ilişkilendirilen Nisâ Suresinin 3. âyeti ulemanın yorumlarında muhtelif izahlarla temellendirilmeye çalışılmıştır.

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتْنِي وَثَلَّثَ وَرُبَاعٌ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ آدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

“Şayet himayenizde bulunan yetim kızlarla evlendiğiniz takdirde, onlara (malları konusunda) haksızlık yapmaktan endişe duyarsanız (onlarla evlenmek yerine) uygun olan başka kadınlarla ikişer, üçer, dörder...evlenin. Eğer (yapacağınız bu evliliklerin geçim masraflarını yetimlerin mallarına yüklemekle) yine adaletsizliğe yol açacağınızdan korkarsanız sadece bir kadınla evlenin ya da elinizdeki câriyelerle yetinin. Böylesi, haktan ve adaletten ayrılmamanız için daha uygundur.”²⁸⁰

Bu âyetin nüzul sebebi olarak, yetimlerin sorumluluğunun büyüklüğü anlatılınca, onların velayetini üstlenmenin sahabeye ağır gelmesi ve bazılarının çok kadınla evlenerek onların hukukunu zâyi etmesi gösterilmektedir.²⁸¹ Bu çerçevede âyetin nüzulü ile ilgili Hz. Aişe'den aktarılan bir rivayete göre, bazı kendisine nikâh düşen veliler, korunmaya muhtaç yetimleri yanlarına alarak onların mal ve güzellikleri hoşuna gittiği için onlarla mehir vermeksizin evlenmek istiyorlardı.²⁸² Böylelikle Allah Teâlâ bu âyet ile bu tür insanların yetim kızlarla mallarını gasb etme suretiyle evlenmelerini yasaklamıştır, onlara vesayeti altında bulunmayan başka kadınlar ile evlenmeleri emredilmiştir.

2.4.1 Geleneksel İslâmî Algıda Teaddüd-i Zevcât

Çok eşlilik meselesi geleneksel yorumlarda Nisâ Suresi'nin 3. âyetinden hareketle izah edilmeye çalışılmıştır. Örneğin Taberî'nin (öl. 310/923) rivayetine göre teaddüd-i zevcât konusu ile ilişkili Nisâ 4/3. âyetinde ifade edilen “*haksızlık yapma endişesi*” yalnızca yetim kızları kapsamamakta, bahsi geçen erkeklerin evlenmek istedikleri kadınları da kapsamaktadır. Taberî'ye göre şayet bu kadınlar arasında adalet tayin edilemeyecekse, münasip olan, erkeklerin tek kadınla evlenmeleridir. Bu durumda da adil olunamayacağından endişe edilirse sahip olunulan cariyelerle evlenilmelidir.²⁸³ Bu konu mana yönüyle de yine Nisâ Suresinin 127. âyetinde açık bir şekilde ifade edilmiştir.

²⁸⁰ en-Nisâ 4/3 (Meâl - 1)

²⁸¹ Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2/59.

²⁸² Taberî, *Câmiu'l Beyân*, 6/358-359.

²⁸³ Taberî, *Câmiu'l Beyân*, 6/362.

“Ey Peygamber! Kadınlarla ilgili meseleler hakkında senden bilgi istiyorlar. De ki: Allah size onlar hakkında istediğiniz bilgiyi vermiştir. (Mehir ve miras gibi) haklarını vermeden evlenmek istediğiniz yetim, zayıf, kimsesiz çocuklara ve öksüzlere adaletle davranmanız gerektiği konusunda bu kitapta size okunup anlatılan âyetler, Allah’ın hükmünü açıklamaktadır. Allah, (kadınlar ve kimsesiz çocuklar hakkında) iyilik olarak ne yaparsanız onu bilmektedir.”²⁸⁴

Ancak Nisâ 4/3. âyetinde hükmü sorulan hususun cevabı bu âyetle verilmiş olsa da geleneksel İslâmî algıda bu husus göz önünde bulundurulmamış ve her iki âyet birbiriyle ilişkilendirilmemiştir.

Fahreddin Râzî (öl. 606/1210) Nisâ 4/3. âyetinden yola çıkarak evlenmenin hükmünün farz veya mendup olmadığını ifade etmiştir. Râzî bu görüşüne Nisâ 4/25. âyetini delil getirerek böyle sıkıntılı bir durumda evlenmeyi terketmenin, evlenmekten daha hayırlı olduğuna dair İmam Şafi’nin hükmünü esas almıştır.²⁸⁵

Kâdî Beyzâvî’ye (öl. 685/1286) göre ise Nisâ 4/3. âyetinden şu mana da anlaşılabilir: Yetim hakkına riayet edememekten korkan kimseler, kadınlar arasında âdil olamamaktan da korkmalıdır. Günahtan korkan birinin, tüm günahlardan rahatsızlık duyması beklendiğinden bu kimseler hakkaniyetli davranabilecekleri sayıda kadınla evlenmelidirler.²⁸⁶

Âyetin devamında zikredilen “مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلَىٰ وَلْتُمْ وَرُبَّاعٍ” ifadesinin manası hususunda da muhtelif izahlar yapılmıştır. Âyette geçen “مَا طَابَ” ifadesi genel itibarıyla “size helal olan kadınlar” şeklinde yorumlanmıştır.²⁸⁷ Zemahşerî de (öl. 538/1144) “مَا طَابَ” ifadesiyle kastedilen mananın “helalühoş kadınlar” olduğunu ifade eder. Bu görüşünü de muharremat âyetine²⁸⁸ dayandırır.²⁸⁹

Müfessir Kurtubî (öl. 671/1273) bu buyruktaki “مَا” edatının kullanılması ile ilgili değerlendirmelerde bulunurken Ferra’nın (öl. 207/822) görüşünü

²⁸⁴ en-Nisâ 4/127 (Meâl - 1)

²⁸⁵ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 5/167.

²⁸⁶ Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 2/59.

²⁸⁷ Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî, *Tefsîrû’s-Se’âlibî el-müsemmâ bi’l-Cevâhiri’l-hisân fî tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Ali Muhammed Muavviz – Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabi, 1418/1997), 2/163; el-Endelüsî, *el-Muharreru’l-vecîz*, 2/7; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 5/167.

²⁸⁸ en-Nisâ 4/24-25.

²⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/15.

zikreder. Ferra'ya göre bahsi geçen edat mastar ekidir ve “*hoş olanı nikahlayın*” manasını karşılamaktadır.²⁹⁰

Bazı müfessirlerce âyette kadınlardan cansız varlıklar için kullanılan “مَا” edatıyla söz edilmesi, Allah'ın kadınları gayr-i âkiller mertebesine indirmek için zikretmesine hamledilmiştir.²⁹¹ Bu gibi yorumlar, bazı müfessirlerin kadınlara bakış açılarının ve onlara biçtikleri rollerin Kur'ân yorumuna olan etkisini göstermesi bakımından tipik bir örnek oluşturmaktadır.

Âyette geçen “مَثْنَىٰ وَثُلَّةَ وَرُبَاعَ” ifadesi de Sünnî müfessirlerce bir erkeğin evlenebileceği kadın sayısının dört ile sınırlı olduğu şeklinde yorumlanmıştır.²⁹² Öte yandan Şîiler ve Kur'ân'ın yalnız zahir manasını esas alan bazı Zahirilere göre söz konusu ifade şu şekilde açıklanmaktadır: Âyette geçen mesnâ (ikişer), sülâse (üçer), rubâ' (dörder) kelimelerini bağlayan atıf vâv'ı toplama içindir. Dolayısıyla bu sayıların toplamı (2+3+4=9) dokuz etmektedir. Bu ifadeye göre, bir erkeğin dokuz kadın ile evlenmesi mümkün görülmektedir. Bu görüşü öne sürerler Hz. Muhammed'in dokuz eşinin olduğunu ve bu kadınların hepsini aynı nikâh altında tuttuğunu ifade ederek görüşlerini desteklemeye çalışmaktadırlar. Yine bazı Zâhiriler ikişer-üçer-dörder denilmesi sebebiyle buradaki üleştirme sayı ekinin tekrar ifade ettiğini ve bu sebeple (2+2+3+3+4+4=18) olmak kaydıyla erkeklerin 18 eşe kadar evlenilebileceğini savunmuşlardır. Fahreddin Râzî (öl. 606/1210) ve İmam Kurtubî (öl. 671/1273) âyette dörtten fazla kadınla evlenilebileceğine dair delil olmadığını öne sürerek mezkûr iddiaları reddetmişlerdir.²⁹³

İlim ehlinin büyük çoğunluğu ise, erkeğin evlenebileceği eş sayısının dörtten fazla olmayacağı kanaatindedir. Taberî (öl. 310/923) âyette geçen “مَثْنَىٰ وَثُلَّةَ وَرُبَاعَ” ifadesini iki, üç veya dörde kadar evlenme şeklinde yorumlamıştır. Taberî eşler arasında adaletli davranamama endişesi varsa da tek bir kadınla dahi evlenmeme konusunda erkekleri uyarmış, böyle bir durumda cariyelerle evlenilmesi yönünde tavsiyede bulunmuştur.²⁹⁴

Râzî'nin görüşü de Taberî'nin düşüncesini destekler niteliktedir. Râzî adaletli davranamama hususunda endişe eden erkekler için tek bir hanımla veya

²⁹⁰ Kurtubî, *el-Câmi* ' , 6/26.

²⁹¹ Râzî, *Mefâtîhu 'l-gayb*, 5/167; Beyzâvî, *Envâru 't-Tenzîl*, 2/59; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/15.

²⁹² Öztürk, *Cahiliyeden İslâmiyet'e Kadın*, 123.

²⁹³ Kurtubî, *el-Câmi* ' , 6/33; Râzî, *Mefâtîhu 'l-gayb*, 5/169.

²⁹⁴ Taberî, *Câmiu 'l Beyân*, 6/358.

cariyelerle evlenilmesini tavsiye etmiştir. Hatta toplumdaki sosyal statü ve konumu itibarıyla cariyelerle evlenmenin hem sorumluluk hem de maddiyat bakımından daha kolay olacağını ifade etmiştir.²⁹⁵

İmam Kurtubî'nin bildirdiğine göre Dahhâk, Nisâ Suresi 3. âyetinde ileri sürülen adalet şartından maksadın ne olduğu hakkında şöyle demiştir: “Kadınlara meyletmek, sevgi beslemek, cimâ, işret ve iki, üç yahut dört hanım arasında gün taksimi yapmak.”²⁹⁶

İzzet Derveze'ye (öl. 1984) göre de adaletin sağlanmasından korkulduğu takdirde, tek kadınla yahut cariyeye ile evlenmek haksızlığı ve doğruluktan ayrılmayı önleyici niteliktedir. Böylece âyet, yetim kızların haklarını korumakta ve birden fazla evlilik durumunda hak ihlalinin önlemeyi amaçlamaktadır. Derveze'ye göre teaddüd-i zevcât İslâm'da mübah olmakla birlikte, evlilikteki sınırlama şer'î bir kaide olmayıp, yetim kızlara haksızlık olmaması bakımından alternatif bir durumdur.²⁹⁷

Ahmed Hamdi Akseki (öl. 1951) ise, teaddüd-i zevcâtın tabiat kanununa tam anlamıyla uygun olduğunu ifade etmiştir. Kadının ancak bir erkeğin himayesinde yaşayabileceğini; erkek beden, aklen ve ruhen kadından daha kuvvetli olduğu için ev reisliğinin de erkeğin üzerindeki bir sorumluluk olduğunu ileri sürmüştür. Akseki Nisâ 4/34. âyetini bu görüşüne gerekçe olarak göstermiştir.²⁹⁸

Öte yandan kadınların erkeklerden nüfus bakımından fazla olmasının yanı sıra savaş, askerlik, geçim sağlama gibi sebeplerle erkeklerin hastalık ve ölümlerle daha çok karşılaşması nedeniyle evlilikten geri kalma durumu çok eşliliği savunanlar için bir realitedir. Dolayısıyla bu görüşü savunanlara göre erkeklerin birden çok eş ile evlenmesine hem kadınların hem de toplumun maslahatı için cevaz verilmelidir. Aksi takdirde evlenemeyen kadınlar toplum üzerinde bir yük olacaktır.²⁹⁹

Geleneksel islâmî algı çerçevesinde burada görüşlerine müracaat edilen bazı âlimlerin daha önceki başlıklarda modern İslâmî algı bağlamında referans olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu doğrultuda ilim ehlinin konuya yaklaşım

²⁹⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 5/170.

²⁹⁶ Kurtubî, *el-Câmi'*, 6/37.

²⁹⁷ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 8/14.

²⁹⁸ Ahmed Hamdi Akseki, “İslâmiyet ve Teaddüd-i Zevcât”, *Sebilürreşâd* 11/276 (Aralık 1913), 243.

²⁹⁹ Şemseddin Sâmî, *Bir Elde Kitap Bir Elde İğne* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008), 60-61.

şekilleri dikkate alınmakta ve görüşleri tek bir algıya hasredilmiş biçimde değerlendirilmemektedir.

Özetle, geleneksel yaklaşımlarda evlenen kadınların haklarına riayet etmek ve kadınlar arasında adil olmak kaydıyla, erkeğin birden fazla kadını nikâhı altında bulundurması caiz görülmektedir. Nisâ 4/3. âyetinde geçen “مَنْ لِي وَتِلْكَ” ifadesi müfessirlerin büyük çoğunluğu tarafından çok eşliliğin dört kadınla sınırlandırıldığı yönünde izah edilmiştir. Evliliğin dörtten fazla kadın ile gerçekleştirilebileceğini öne süren Rafizi ve Zahiriler’in görüşleri ise şiddetle eleştirilmiştir. Bununla birlikte geleneksel yorumlarda çok eşliliğin toplum aleyhine bir durum oluşturacağına dair bir ifade beyan edilmemiştir. Zira ulemanın bu konuya yaklaşımı siyasi, sosyal ve ekonomi gibi topluma ve zamana göre değişen sebeplerin göz önünde bulundurulmasıyla şekillenmiştir.³⁰⁰

Diğer taraftan teaddüd-i zevcât ile ilişkili Nisâ Suresi’nin 3. âyeti incelendiğinde, âyette çok eşliliğin şartı olarak adalet ilkesinin öne sürüldüğü görülmektedir. Nitekim adalet şartını yerine getirmesi gereken kimseler de erkekler olduğundan, yorumlarda çok eşle evliliğin erkeğin vicdanına ve sorumluluk duygusuna bırakılmış bir hadise olduğunun ifade edilmesi mümkündür.

2.4.2 Modern İslâmî Algıda Teaddüd-i Zevcât

Modern anlayışta teaddüd-i zevcât meselesi geleneksel algıya nazaran daha farklı bir bakış açısıyla değerlendirilmektedir. Bu bağlamda Muhammed Abduh (öl. 1323/1905) Nisâ 4/3. âyetinin Câhiliye döneminde kadınlar ve yetimler hakkında uygulanan sapıklıklar ve zulümlerin ortadan kaldırılmasını amaçladığını ifade etmektedir. Muhammed Abduh çok eşliliğin ancak zaruret durumunda ve adaleti yerine getirerek haksızlık yapmama konusunda ve erkeğin kendine güvenmesi şartıyla gerçekleşebileceğini ifade etmektedir. İslâm’ın ilk zamanlarında çok eşliliğin faydasının olduğunu, hısımlık yoluyla ailenin daha da kuvvet kazandığını ifade eden Abduh, günümüzde çok eşliliğin gerçekleşmesi durumunda ailede fitne ortamının hâkim olacağını, hatta çok eşlilikten kaynaklanan musibetlerin yalnızca aileyi değil, tüm toplumu olumsuz yönde etkileyeceğini zikreder. Abduh’a göre, hırsızlık, zina, yalancılık, hıyanet, sahtekârlık ve hatta adam öldürmek bile çok eşliliğin sebep olabileceği

³⁰⁰ Adnan Demircan, “Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik”, *İstem* 1/2 (2003), 30.

olaylardandır. Dolayısıyla erkeğin adaleti yerine getirmekten korkmasına rağmen birden fazla evlilik yapması haram görülmüştür.³⁰¹

Mûsâ Cârullah da (öl. 1949) Abduh'un görüşlerini destekleyen bir ifadeyle, bugün bilinen şekliyle çok eşliliğin hem erkeklerin hem de kadınların dinlerini ve dünyalarını ifsad ettiğini ifade etmektedir. Cârullah'a göre ailede asıl olan tek eşliliktir. Nitekim Hz. Muhammed'in Hz. Hatice ile evliliği buna örnek gösterilebilir. Hz. Hatice'nin vefatından üç sene sonra Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evlenmesi de bu kabîldendir. Çünkü Hz. Peygamber hayatının geri kalan dokuz senesini onunla tamamlamıştır. Cârullah, Hz. Muhammed'in bu iki evliliğinin dışındaki bütün evliliklerini zaman ve özel durumlara bağlı kılmıştır. Bu nedenle Hz. Muhammed'in bahsi geçen ilk evliliği tek eşli bir izdivaç olarak değerlendirilmiştir.³⁰²

Fazlur Rahman (öl. 1988) çok eşlilik ile ilgili görüşlerini kadın hakları bağlamında, Kur'an-ı Kerîm'i hukukun dinî bir kaynağı olarak görerek ifade etmiştir. Fazlur Rahman'a göre, öncelikle Nisâ 4/3. âyetinden anlaşıldığı kadarıyla adaleti temin etme şartıyla dörde kadar evliliğe izin verilmesi, Nisâ 4/129. âyetinde ise istenirse bile adaleti temin etmenin muhal oluşunun belirtilmesi arasında bir çelişki vardır. Dolayısıyla burada anlaşılması gereken husus şu şekilde açıklanabilir: Fazlur Rahman'a göre çok eşli yaşamın kabul gördüğü bir toplumda tek bir adım ile çok eşliliği ortadan kaldırmak mümkün olmamıştır. Bu sebeple getirilen sınırlamalar ahlaki kurallar boyutuyla kalmış, hukuki boyuta taşınamamıştır.³⁰³

Fazlur Rahman Kur'an'da çok eşliliğin işlenişi konusunda iki hususa şu ifadelerle dikkat çekmektedir:

“(...) Birincisi; ilk iktibastaki âyetler (Nisâ 4/3) mantıksal olarak ikincisine (Nisâ 4/129) öncelse ve hakikaten önce gelse de, ikisi klasik tefsirlerde hiçbir zaman irtibatlandırılmamış veya birbirine hamledilmemiştir. Birincisi ile yakından irtibatlı ikinci husus; aile hayatını etkileyen böylesine bir ameli hükmü içeren ikinci âyetin, tefsirciler tarafından çok farklı yorumlanmış olmasıdır. Kur'an'ın bütün ameli bildirimlerinin sosyo-tarihsel olaylar bağlamında ortaya çıkmış olduğuna ve Kur'an'ın, yetimlerin mallarının yönetimi ve haksız sarfı meselesini sıklıkla daha

³⁰¹ Abduh – Rızâ, *Menâr Tefsiri*, 4/404-407.

³⁰² Carullah, *Hatun*, 92, 100.

³⁰³ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 92-94.

Mekke döneminde ele almış olmasına bakıldığında şaşkınlığımız daha da artmaktadır. Böyle bir zihin karışıklığından dolayıdır belki de; mesela el-Taberî (3./9. asır) bu âyetin beş farklı yorumunu naklediyor ve hepsi de açıkça spekülâtif. Doğrusu bu; bu hükmün anlaşılması ve uygulanmasında bir şeylerin yanlış gittiği konusunda açık bir uyarı vazifesi görür.”³⁰⁴

Roger Garaudy (öl. 2012) Kur’ân’ın çok kadınla evliliği ortaya çıkaran değil, az uygulanması için şarta bağlayıp sınırlandıran bir kitap olduğunu ifade eder. Garaudy’ye göre, Kur’ân’ın nazil olduğu dönemin şartlarına ve Câhiliye insanına hitap edebilmesi amacıyla o dönemin izlerini taşıması gerekiyordu. Kur’ân’ın o dönemde tek hamlede bu evlilikleri yasaklaması da mümkün değildi. Bu nedenle bu âyet ile bir ölçü tayin edilmiştir. Ancak günümüzde Câhiliye adetlerinde ısrarcı olup çok eşliliği sürdürmede ısrar etmek Garaudy’ye göre kabul edilebilir bir durum değildir.³⁰⁵ İbrahim Hilmi Karşlı’nın da görüşlerini bu bağlamda ifade ettiği üzere Fazlur Rahman’ın söz konusu açıklamaları, çok eşliliğe geçici süreyle müsaade edildiği, bu müsaadenin topluma yerleşmesi istenen bir hüküm olmadığı yönündedir. Bu ifadeye göre, ideal hüküm çok eşlilik uygulamasının kaldırılması, tek eşliliğin adet haline gelmesidir.³⁰⁶

Süleyman Ateş Nisâ 4/3. âyetinde zikredilen “evlenin” emrinin bir vücut değil, ibaha ifade ettiğini belirtmektedir. Ateş’e göre, âyette mutlaka iki, üç, dört kadınla evlenilmesi emredilmediğinden, ancak zorunluluk durumunda ve adaleti tayin etme şartına bağlı olarak birden fazla evliliğe müsaade edilmiştir. Dolayısıyla zorlayıcı sebep olmaksızın birden fazla evlilik yapmak İslâm’ın bir emri değildir. Ateş’e göre âyet ile hedeflenen şey, bir erkeğin evlenebileceği kadın sayısını tayin etmekten ziyade, evlenilecek kadınlar arasında adaleti sağlamaktır. Böylelikle çok eşliliğin uygulandığı toplumlarda yetimlerin ve kadınların hakları korunmaya çalışılarak birden fazla kadınla evlilik uygulaması zorlaştırılmıştır. Bu görüş dikkate alındığında zaruret halinde birden fazla kadınla evlenilmesiyle aile saadetinin bozulacağı, aile içerisinde kıskançlık ve huzursuzluğun hakim olacağı göz ardı edilmemelidir.³⁰⁷

³⁰⁴ Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme (Makaleler 2)*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 143.

³⁰⁵ Roger Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 212, 214.

³⁰⁶ İbrahim Hilmi Karşlı, *Kur’an Yorumlarında Kadın -Sosyo-Kültürel Çevrenin Kur’an Yorumlarındaki Yansımaları-* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 181.

³⁰⁷ Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, 2/196-202.

Bayraktar Bayraklı Nisâ 4/3. âyetini, siyâkına uygun bir şekilde değerlendirmektedir. Buna göre Uhud Savaşı'nda yetmişe yakın Müslüman'ın şehit edilmesiyle ortada kalan yetimlerin sorunları Nisâ Suresi'nde çözümlenmiştir. Bayraklı, geride kalan yetimlerin mallarının yenmesini, onlarla evlenilerek haksız muamelede bulunulmasını engellemek için bu âyetin nazil olduğunu ifade eder. Âyette zikredilen “مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلَىٰ وَلْتَلَّ وَرُبَاعٌ” ifadesini, “size helal olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder alınız” şeklinde yorumlamıştır. Ancak adalet ve psikolojik durum göz önünde bulundurulduğunda, Kur'an'ın tercihini tek eşten yana kullandığını ifade etmiştir. Bayraklı'ya göre, bu tercih Nisâ 4/129. âyetiyle desteklenmektedir:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوا مَا كَالْمُعَلَّفَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

“Ey kocalar! Ne kadar uğraşırsanız uğraşın eşler arasında adaleti aslâ sağlayamazsınız. Öyleyse tamamıyla birine meyledip diğerini evli olup olmadığı bile belli olmayan bir kadın gibi ortada bırakmayın. Eğer onlara karşı iyi, yapıcı ve uyumlu davranır, haksızlık etmekten sakınırsanız bilin ki, Allah Gafûr'dur; eşler arasında işlenen ufak tefek kusurları bağışlar, Rahîm'dir; aile yuvasını yıkmamak için gayret edenlere daima şefkat ve merhamet gösterir.”³⁰⁸

Bu âyet ile birden fazla evlilik yapacak erkeğin eşlerini müsavi derecede sevmesi ve onlara eşit şekilde ilgi göstermesinin mümkün olamayacağı ifade edilmiştir. Böylece adil olma endişesi taşıyan erkeğin bir kadınla evlenmesi tavsiye edilmektedir. Bayraklı, birden fazla eş ile evlenme durumunu zaruri haller kapsamında değerlendirmiştir. Bu itibarla o, ikinci evliliğin gerçekleşmesinin, savaş durumunda kadın nüfusunun erkeklere oranla artması, iyileşmesi mümkün olmayacak derecede kadının hastalanması, çocuk sahibi olmak isteyen erkeğin karısının kısır olması gibi zaruri durumlardan birinde değerlendirilecek keyfilikten uzak bir ruhsat olduğunu ileri sürmektedir.³⁰⁹

Bekir Topaloğlu da Nisâ 4/3. âyetinde zikrolunan iki, üç ve dört kadınla evlenmenin farz ve vacip kabîlinden bir emir olmadığını, zinadan kaçınma zaruretine bağlı bir müsaade olduğunu öne sürmektedir. Bir tek kadın ile evlenmenin adaleti gözetmeye daha yakın olduğunu, böylelikle tek bir kadınla evlenilmesinin asıl olduğunu ifade etmektedir. Zira eşler arasındaki adalet,

³⁰⁸ en-Nisâ 4/129 (Meâl – 1)

³⁰⁹ Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 5/29-33.

yalnızca maddi anlamda yedirme-içirme, giydirme boyutuyla kalmayıp manevi anlamda sevgi boyutunu da kapsamaktadır. Psikolojik olarak birden fazla eşi tüm özellikleriyle birlikte, eşit derecede sevmek mümkün olmadıkça adalet sağlanamaz. Bu takdirde teaddüd-i zevcâtın gerçekleşmesi mümkün görünmemektedir.³¹⁰

Hüseyin Hatemî de teaddüd-i zevcât meselesini bir sorun olarak değerlendirmekte ve Nisâ 4/3. âyetinde tek eşliliğin açık bir şekilde ve esas olarak belirtildiğini ifade etmektedir. Âyette zikredilen “الْيَتَامَى” ifadesinin karşılığı olan “yetim” kelimesinin ise; günümüzde kullandığımız manasıyla değil, “bakım ve gözetime muhtaç” anlamında olduğunu açıklamaktadır. Buna göre, dönemin şartları içerisinde bakıma ve gözetime muhtaç kalan kadınlardan, kadınların azlığı-çokluğu ve devletin iznine göre -olağanüstü şartlar olması durumunda, önce bir kadın ile sonrasında dörde kadar evlenilebileceğini zikretmektedir. Dolayısıyla erkek için olağan durumlarda birden fazla kadın ile evlenme ruhsatı yoktur. Hatemî’ye göre erkek hangi sebep ile ikinci evliliği yapmak isterse istesin, erkeğin ilk karısının izni ve onayı olmaksızın ikinci evliliği gerçekleştirmesi mümkün değildir. Şayet evli kadın eşinin evliliğini onaylamıyor ise, erkek ilk eşiyle boşanmadan ikinci evliliğini gerçekleştiremez. Boşama ihtimalinin seçilmesi durumunda da erkeğin karısına boşanma tazminatı olarak mehrini vermesi gereklidir.³¹¹

Salih Akdemir de geleneksel algının aksine bir söylemde bulunmaktadır. Kur’ân’ın çok eşliliği reddettiğini, ancak zaruri durumlarda ve eşin rızasını almak kaydıyla bu evliliğin geçerli olabileceğini ifade etmektedir. Akdemir, Nisâ/129. âyetini delil göstererek, erkeklerin hiçbir şekilde kadınlar arasında adaleti tayin edemeyeceğini belirtir. Bu ifadeye göre, İslâm dininde esas olan tek eşliliktir. Zira teaddüd-i zevcât meselesi istisnai hallerde söz konusu olmaktadır.³¹²

Öte yandan bu âyetin tefsirine getirilen, “Çok eşlilik ancak zaruret durumunda gerçekleşmesi mümkün olan bir ruhsattır. Kur’ân’da asıl olan tek eşliliktir.” şeklindeki yorumlar, modernizmin baskısının getirdiği savunmacı bir

³¹⁰ Topaloğlu, *İslâm’da Kadın*, 99.

³¹¹ Hüseyin Hatemî, *İlâhî Hikmette Kadın* (İstanbul: Milenyum Yayınları, 2013), 304-305.

³¹² Salih Akdemir, “Tarih Boyunca ve Kur’an-ı Kerim’de Kadın”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 10/4 (1997), 256.

yaklaşım ile ifade edildiği gerekçesiyle eleştirilmektedir.³¹³ Bu eleştirilere göre, dörtten fazla kadınla evliliğin caiz olmadığı yönündeki görüş Kur’ân’da geçmemektedir. Nisâ 4/3. âyetinin nüzul sebebi, siyâk ve sibâkî göz önünde bulundurulduğunda ise konunun erkeklerin evlenebileceği kadınların sayısı üzerine olmayıp, yetimlerin mallarıyla ilgili olduğu ifade edilmektedir.³¹⁴ Zira bu hususu destekleme noktasında Fâtır Suresi’nin 1. âyetindeki “مَنْثَىٰ وَثَلْتُ وَرُبَاعٌ” ifadesine getirilen yorumlar delil olarak gösterilmektedir.

الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنَحَةٍ مَّنْثَىٰ وَثَلْتُ وَرُبَاعٌ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“Hamd; bütün övgüler, şükürler gökleri ve yeri yaratıp birbirinden ayıran; ikişer, üçer, dörder... kanatlı melekleri elçiler olarak gönderen Allah’a mahsustur. O’nun dilediğini yaratma konusunda bir sınırı yoktur. Çünkü Allah’ın her şeye; dilediğini dilediği kadar ve dilediği şekilde yaratmaya gücü yeter.”³¹⁵

Bu âyet tefsir edilirken, Nisâ 4/3. âyetindeki ifadenin yorumlanmasındaki gibi dört sayısı ile bir sınırlama getirilmemiş; “Melekler en fazla dört kanatlıdır.” şeklinde bir yorum yapılmamıştır.³¹⁶ Hatta Zeynel Abidin Aydın’a göre, İbn Kesir’in tefsirinde çok eşlilik ile ilişkili görülen âyette dört sayısı ile bir sınırlama yapılırken, meleklerin kanatlarıyla ilgili bir sayı belirtilmeyerek çelişki hasıl olmuştur.³¹⁷

Özetlenecek olunursa, modern yaklaşımların büyük çoğunluğunda çok eşliliğin bir zaruret olarak değerlendirildiği, Kur’ân’ın aslında tek eşliliği tavsiye ettiği yönünde ifadelerin ileri sürüldüğü görülmektedir. Çok eşliliğe başvurmanın, ailede kıskançlık ve fitneye sebebiyet verebileceğinden; aile mutluluğunun sona ermesiyle birlikte toplumun refahının da menfî yönde etkileneceğinden bahsedilmiştir. Bununla beraber, çok kadınla evlenmenin erkek için bir hak ve üstünlük yaratmasının aksine, büyük bir sıkıntı oluşturacağına işaret edilmiştir. Bu tür izahların ileri sürülmesinde ilgili âyetlerin daha çok toplumsal ve psikolojik zeminde ele alınmasından kaynaklandığı dikkat çekmektedir.

³¹³ Öztürk, *Cahiliyeden İslâmiyet’e Kadın*, 124, 125; Zeynel Abidin Aydın, “Kur’an’ın Evlilik ve Çok Eşlilik Konusundaki Rehberliği”, *Disiplinlerarası Kadın Çalışmaları II*, ed. Oya Işık (Adana: y.y., 2019), 375-376.

³¹⁴ Mustafa Yıldırım, “Nisâ Suresi 3. Âyet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi”, *Dinlerde Nikâh Milleterarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV), 2012), 538-539.

³¹⁵ Fâtır 35/1 (Meâl – 1)

³¹⁶ Öztürk, *Cahiliyeden İslâmiyet’e Kadın*, 125.

³¹⁷ Aydın, “Kur’an’ın Evlilik ve Çok Eşlilik Konusundaki Rehberliği”, 375.

Bir diğerk görüşe göre ise, Kur'ân Nisâ 4/3. âyetinde teaddüd-i zevcât konusuyla ilgili bir sayı vermemekte, âyette buyrulan “مَثْلَىٰ وَثَلْتٌ وَرُبَاعٌ” ifadesi çok eşliliğı bir sayı ile sınırlamamaktadır. Buna dayanak olarak da Fatır 35/1. âyetinde bahsi geçen ifadeye getirilen yorumlar gösterilmektedir.

2.4.3 Feministlerin Teaddüd-i Zevcâtla İlgili Eleştirileri

Feministlerin teaddüd-i zevcât konusuna yönelik eleştirilerinin temel nedeni, çok eşliliğın kadın-erkek arasında değerk bakımından eşitsizlik oluşturmasıdır. Necla Arat çok eşliliğın, Arap toplumunun başlangıcından beri var olduğunu, İslâm'ın ise adaleti sağlama koşuluyla erkeğın evlenebileceğı kadın sayısına bir sınırlama getirdiğini ifade etmiştir. Bu konuyla ilgili olarak Nisâ Suresi'nin 3. âyetine işaret eden Arat, âyete getirilen bazı yorumlarda ne kadar çalışılırsa çalışılsın eşler arasında adil olmaya güç yetirilemeyeceğini, o zaman da âyetin devamındaki “...yine adaletsizliğe yol açacağınızdan korkarsanız sadece bir kadınla evlenin...”³¹⁸ ifadesinin geçerli olacağını öne sürenlerin yorumlarını çok iyimser bir yorum olarak değerlendirmiştir. Necla Arat bu âyetten hareketle İslâm'ın aile kurumuna bakışını sorgulayarak ailede kadına gerekli değerk verilmediğı yönünde değerlendirmelerde bulunmuştur.³¹⁹

Kur'ân'da kadının fitne unsuru olarak görüldüğünü ifade eden Fatmagül Berktaş ise, erkeğın çok kadınla evlenebilmesi ve boşanmanın erkek açısından kolaylaştırılması gibi hukuksal önlemlerin, kadın ile erkek arasındaki iletişim ve yakınlaşmayı önlemek ve eril sistemi korumak amacıyla alındığını öne sürmektedir.³²⁰ Öte yandan İslâm'da aile yapısının Arap aile yapısından hareketle inşa edildiğini ifade etmektedir. Bu nedenle ailenin otoriter, ataerkil ve poligam bir özellik gösterdiğine dikkat çekmektedir.³²¹

Fetna Ayt Sabbah'ın öne sürdüğü görüşler de genel manasıyla Berktaş'ın görüşleri ile örtüşmektedir. Sabbah, çok eşliliğın erkeğın kadına duyduğu sevgiyi parçalamaya yönelik bir mekanizma olduğunu ifade etmektedir.³²² Tek kadın ile yetinmeyen erkekler için Kur'ân'ın çözüm olarak erkeğın dört kadın ile evlenebileceğine dair hükmünü eleştirmiştir. Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hasan'ın dörtten fazla kadınla evlenebilmek için önceki eşlerinden boşandığını hatta “kendi döneminin bir numaralı boşayıcısı” olduğunu, bu sebeple onun

³¹⁸ en-Nisâ 4/3 (Meâl – 1)

³¹⁹ Necla Arat, *Kadın Sorunu* (İstanbul: Say Yayınları, 1986), 85-86.

³²⁰ Fatmagül Berktaş, *Kadın Olmak/Yaşamak/Yazmak* (İstanbul: Pencere Yayınları, 1991), 96.

³²¹ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, 110-111.

³²² Sabbah, *İslâm'ın Bilinçaltında Kadın*, 147.

“mıtlâk/çok boşayan” unvanıyla nitelendiğini ifade etmiş, Hz. Hasan’ın yaptığı evliliklerin sayısının iki yüzü aştığını belirtmiştir.³²³

Nevâl es-Sâdevî’ye göre, İslâmî evlilik sistemi içerisindeki kadın insan haklarına sahip değildir; buna istinaden Sâdevî, “kadın hakları” terkinin kullanılmasını da doğru bulmamaktadır. Öte yandan Sâdevî, İslâmiyet’te evli bir kadının nail olacağı hakkı, kocasının diğer eşleriyle aynı muameleyi görmesi şeklinde açıklamıştır. Ancak Nisâ 4/129. âyette belirtildiği üzere erkeğin eşleri arasında adaletli davranmasının da imkansız olduğuna değinmiştir. Bazı müfessirlerin Nisâ 4/3. ve Nisâ 4/129. âyetlerinde geçen “adalet” kavramının, gereksinimlerinin sağlanması için kadınlara maddi imkanların eşit şekilde taksim edilmesi şeklinde yorumladıklarını ifade etmiştir. Sâdevî çok eşliliğin sebep olduğu bu türden evliliklerin salt ticari bir eylem olarak mı yoksa duygu alışverişiyle ilişkili olarak mı değerlendirileceği konusunda bir ayrım yapmakta, onurlu bir kadın veya herhangi bir insan için hangisinin daha önemli olduğunu tartışmaya açmaktadır.³²⁴

Söz konusu ifadeler göz önünde bulundurulduğunda çok eşlilik konusunun feminist söylemde ciddi eleştirilere tabi tutulduğu görülmektedir. Nitekim feminist algıda İslâm dini ataerkil mit ve inançlar bağlamında ele alınmış, erkeğe dört kadına sahip olma hakkının verildiği iddiası “cinsel fırsat” ifadesiyle ilişkilendirilmiştir.³²⁵ Dolayısıyla söz konusu ifadelerde kadınların ataerkil anlayış nedeniyle cinsel bir obje olarak görüldüğüne dair eleştiriler öne sürülmüştür.

Feministlerin iddia ettiği üzere Kur’ân’da kadının fitne unsuru olarak görülmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Nitekim Tegâbun 64/14-15. âyetlerinde bazı eşlerin ve çocukların “düşman” ve “fitne/imtihan” olduğu belirtilmektedir. Bu âyetin tarihi bağlamı ve nüzul sebebi³²⁶ dikkate alınmadığında kadının ontolojik anlamda “fitne unsuru” olarak yaratıldığı yanılgısı ortaya çıkacaktır.

Öte yandan Hz. Hasan’ın çok sayıda evlilik yapması ve “mıtlâk” sıfatıyla anılmasına yönelik rivayetler, nakledilen kaynaklar açısından doğru kabul

³²³ Sabbah, *İslâm’ın Bilinçaltında Kadın*, 160.

³²⁴ Sâdevî, *Havva’nın Saklı Yüzü*, 259-260.

³²⁵ Millett, *Cinsel Politika*, 195.

³²⁶ Bu âyetlerin nüzul sebebiyle ilgili Taberî İbn Abbas’tan şu rivayeti nakletmiştir: Bu âyet Mekke’den Medine’ye hicret etmek isteyen bazı Müslüman erkeklerin Allah yolunda yapacakları bu hayırlı işe henüz iman etmemiş eşleri ve çocuklarının engel olmaya çalışmaları üzerine nazil olmuştur. Tegâbun 64/14-15. âyetlerinde hicrete engel olmaya çalışan kimselerden söz edilmektedir. Taberî, *Câmiu’l Beyân*, 23/13-14.

edilmektedir.³²⁷ Rivayetlerde Hz. Hasan'ın normalin üzerinde evlilik yapması tarihi bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Hasan Ehl-i Beyt'ten olmakla birlikte neticede bir insandır ve hata yapması mümkündür. Ancak eleştirilerin Hz. Peygamber'in torunu olması hasebiyle Hz. Hasan üzerinden temellendirilmesi ve Hz. Hasan'ın çok boşanmasına yönelik rivayetlerin İslâm'a yönelik bir tezyîf malzemesi olarak kullanılması sağlıklı bir yaklaşım olarak görülmemektedir.

2.5 Kadının Kocasına İtaate Mecbur Olduğu İddiası

Kadın hakları bağlamında tartışılan en önemli meselelerden biri de erkeğin kadına karşı üstünlüğü ve kadının ailedeki konumu meselesidir. Ailede eşler arasındaki ilişkiyi düzenleyen ilkelerin bir kısmı Nisâ 4/34. âyetinde dile getirilmektedir. “الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ”³²⁸ ifadesinde erkeklerin kadınlar üzerinde kavvâm oldukları ifade edilmektedir. Bu âyet kimi yorumlarda kadının kocasına itaate mecbur olduğu şeklinde yorumlanırken kimi yorumlarda ise üstünlük yahut itaatkârlık bağlamında değerlendirilmemiş, erkeğin karısını koruyup gözetken bir rol üstlenmesi şeklinde yorumlanmıştır. Dolayısıyla Nisâ 4/34. âyetine getirilen yorumlar geleneksel ve modern İslâmî algı çerçevesinde belirgin bir şekilde ayrılmıştır.

2.5.1 Geleneksel İslâmî Algıda Kadının Kocasına İtaate Mecbur Olduğu İddiası

Nisâ Suresi'nin 34. âyetinde buyrulan kavvâm kelimesi, bir kısım müfessir tarafından, “reis, yönetici, te'dip eden kimse” ifadeleriyle izah edilirken, diğer müfessirlerce, “kocanın karısını gözetmesi, işlerini çekip çevirmekle birlikte kadının evden dışarıya çıkmasına izin vermemesi” gibi manalarla izah edilmiştir.³²⁹

Taberî'nin (öl. 310/923) aktardığı rivayete göre Nisâ 4/34. âyeti karısını döven bir kişi hakkında nazil olmuştur. Bir adamın karısını dövmesi üzerine Hz. Muhammed'e (s.a.v.) giden kadın kocası hakkında şikayette bulunmuştur. Hz. Peygamber de kadının kocasına kısas yapmasını istemiştir. Bunun üzerine, “الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ” âyeti nazil olmuştur.³³⁰ Hz. Peygamber'in âyet nazil olduktan sonra şöyle dediği rivayet edilir: “Biz bir iş murad ettik, Allah da ondan başkasını

³²⁷ M. Bahaüddin Varol, “Hz. Hasan'ın Çok Evliliğine Dair Rivayetler Üzerine”, *İstem* 7/13 (2009), 22.

³²⁸ en-Nisâ 4/34.

³²⁹ Öztürk, *Cahiliyeden İslâmiyete Kadın*, 120.

³³⁰ Taberî, *Câmiu'l Beyân*, 6/689.

murad etti.” Bir diğ er rivayete g ore ise Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Ben bir i   diledim. Allah’ın dilediğı ise hayırlı olandır.” Bunun  zerine Hz. Muhammed verdiğı ilk hükmü bozmuştur.³³¹

Geleneksel yorumların büyük     unluğunda erkeklerin kadınlara kavv  m olmasında cinsiyet belirleyici olmuştur. Bu sebeple kavv  m kelimesine getirilen yorumlar da cinsiyetçi yaklaşım üslubuyla ifade edilmiştir. Kadınlar erkeklerden akıl bakımından eksik ve yönetme gücü bakımından da zayıf görüldüklerinden yönetilen olarak değ erlendirilmi  lerdir. Nitekim Zemah    r   (  l. 538/1144) erkeklere “kavv  m” denilmesinin sebebi olarak yöneticinin halkı yönetmesi gibi erkeğın de emredici ve nehyedici olarak kadını yönetmesini ileri sürmektedir. Bu hakkı erkek, üstün kabiliyetlerine dayanarak kazanmıştır. Erkeklerin kadınlar üzerinde k  im olmasında etkili olan özellikler   u şekilde ifade edilmektedir: Akıllı ve kararlı olmaları, güç-kuvvet, okur-yazarlık, yiğ  tlik, peygamber ve   limlerin erkeklerden çıkması, devlet başkanlığı ve namaz imamlığında bulunmaları gibi. Hatta Eb   Han  fe’ye (  l. 150/767) göre erkeklerin sakal ve sarık sahibi olmaları da onların kavv  m olmalarına sebep teşkil etmektedir.³³²

Fahreddin R    ’ye (  l. 606/1210) göre, erkeklerin kavv  mlığına gerekçe kılınan üstünlük biri hakiki sıfatlar yönüyle, diğ er kısmı ise     r   hükümler yönüyle olmak üzere iki kısıma ayrılmıştır.   yetteki “                           ”³³³ ifadesi hakiki sıfatlar yönüyle alakalıdır. Bu   st  nl  k ise, erkeğın bilgisi ve kudretine dayanmaktadır. Bu yüzden “binicilik ile atıcılık, peygamberler ile   limlerin erkeklerden olması, namaz imamlığı ve devlet başkanlığı” gibi birçok husus erkeğ  e mahsus kılınmıştır. R    ’nin İmam     f  ’den (  l. 204/820) rivayet ettiğ  ine göre, “evlilik, nik  hta velayet, tal  k, ric’at, birden çok kadınla evlenme ve doğ an çocukların babaya nisbet edilmesi” gibi hususlar da erkeğın kadına nazaran üstün olmasından kaynaklanır. Erkeğın kadından üstün oluşunun bir diğ er yönü olarak da   yette buyrulan “                           ” ifadesi zikredilmiştir.³³⁴ Buna göre, erkeğın kadının nafakasını temin edip, onun geçimini üstlenmesi erkeğın üstünlüğüne

³³¹ Kurtub  , *el-C  mi* ‘, 6/278.

³³² Zemah    r  , *el-Ke    f*, 2/67.

³³³ en-Nis   4/34.

³³⁴ R    , *Mef    hu ’l-gayb*, 5/309.

delalet etmektedir. Nitekim ulemanın birçoğu erkeğin üstünlüğü meselesini bu bağlamda değerlendirmiştir.³³⁵

İmam Kurtubî (öl. 671/1273) kavvâm kavramını, Nisâ Suresi 32. âyeti bağlamında değerlendirmiştir. “*Ey müminler! Allah’ın bir kısmınıza verip diğerine vermediği farklı lütuf ve nimetlerin aynısının kendinize de verilmesini temenni edip durmayın...*”³³⁶ meâlindeki âyette erkeğin miras hususunda kadına üstün kılınmasının, erkeğin mehir verme ve nafaka yükümlülüğünü yerine getirmesi nedeniyle olduğu kanaatine varmıştır. İmam Kurtubî erkeğe isnad edilen bu üstünlüğün faydalarının yine kadına döneceğini ifade etmiştir. Kurtubî Nisâ 4/34. âyetini tefsir ederken erkeğin eşini te’dib edebileceğini belirtir. Nitekim kavvâm kavramını da, erkeğin kadınlar üzerinde kâim olması, kadının işlerini çekip çevirmesi, kadını evinde tutması ve kadını gerekmedikçe dışarıya çıkarmaması şeklinde izah etmiştir. Buna gerekçe olarak, erkeğin fazilet yönünden üstün oluşu, kadının nafakasını karşılama yükümlülüğü ve akıllı oluşu gibi faktörleri öne sürmüştür.³³⁷ Ayrıca Beyzâvî tefsirinde, ailede erkeğin üstünlüğünü kabul ederek itaat etmenin gerekliliği hususunda telkinde bulunmuş ve Hz. Muhammed’e isnad edilen, “Herhangi bir kimseye secde etmesini emredecek olsaydım, kadına, kocasına secde etmesini emrederdim.”³³⁸, “Herhangi bir kadın, kocasının yatağından ayrı olarak geceyi geçirecek olsa, sabahı edinceye kadar ona melekler lanet eder.”³³⁹ şeklindeki rivayeti de nakletmiştir.³⁴⁰

Kâdî Beyzâvî’ye (öl. 685/1286) göre, erkeğin kavvâm oluşunun gerekçelerinden biri “vehbî” (Allah’ın takdiriyle elde edilen), diğeri “kesbî” (bireyin kendi çalışması ve gayret etmesiyle sonradan kazanılan) olmak üzere iki cihetle değerlendirilebilir. Âyetteki “بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ” ifadesi vehb yönüyle alakalıdır. Erkeğin aklının daha kâmil, iş ve taatte daha kuvvetli olması bu kapsamdadır. “وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ” ifadesi ise kesb yönüyle alakalı olmakla

³³⁵ İsmail Hakkı Bursevî, *Muhtasar Rûhu’l-Beyân Tefsîri*, çev. Abdullah Öz vd. (İstanbul: Damla Yayınevi, 2012), 2/209; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 3/183; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/67.

³³⁶ en-Nisâ 4/32 (Meâl – 1)

³³⁷ Kurtubî, *el-Câmi*, 6/279-280.

³³⁸ Ebû İsmâîl Muhammed b. İsmâîl et-Tirmizî, *el-Câmi’ul-Kebîr*, thk. Beşar Avvâd Mâruf (Beyrut: Dâru’l Garbi’l-İslâmî, 1417/1996), 2/453 (No. 1159).

³³⁹ Buhârî, “Nikâh”, 85(No. 5193).

³⁴⁰ Kurtubî, *el-Câmi*, 6/283.

birlikte evin iâşe ve bakımını erkeğin üstlenmesi bu bağlamda değerlendirilmektedir.³⁴¹

Nesefî (öl. 710/1310) tefsirinde “الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ” ifadesinin emreden ve yasaklayan olarak, tıpkı devlet yöneticilerinin halk üzerinde egemen oldukları gibi erkeklerin de kadınlar üzerinde egemen olduklarını söylemiş, bu bakımdan erkeğin “kavvâm” kelimesi ile vasıflandığını ifade etmiştir. Zira Allah erkekleri azimli, kararlı, güvenli, güç ve kudret sahibi olmaları gibi birçok yönden kadınlardan üstün kılmış ve bu nedenle peygamberlik, hilafet ve imamet de erkeklere has kılınmıştır.³⁴² Ebussuûd’un (öl. 982/1574) görüşleri de Nesefî’nin yorumlarını destekler niteliktedir.³⁴³

Muhammed Abduh da (öl. 1905) “kavvâm” kelimesinin, “kıyam” başkanlık kelimesinden türediğini ifade eder. Abduh’a göre başkanlık, erkeğin kadın üzerinde kendi iradesi ve tercihiyle dilediği gibi hareket etmesi anlamına gelmektedir. Bu ifadeye göre, kadın ancak kocasının izin vermesi durumunda evden dışarı çıkabilir. Yakın akrabasını ziyaret etme maksadıyla dışarı çıkmak isteyen kadın kocasından izin almak durumundadır.³⁴⁴ Abduh, kadının iradesi elinden alınmış bir robot gibi olmadığını ifade ettiği halde kocasının tâlimatlarının dışına çıkmayan, komutları uygulayan robottan farksız bir kadın imgesi oluşturarak kendisiyle çelişmiştir.

Buna ilave olarak Abduh, “بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ” ifadesini, “insanların bir kısmının bir kısmına üstün olması” şeklinde yorumlamaktadır. Bu üstünlüğün ise iki hikmete binaen gerçekleştiğini ifade eder. Hikmetlerden ilki “...Allah’ın bir kısmınıza verip diğerine vermediği farklı lütuf ve nimetlerin aynısının kendinize de verilmesini temenni edip durmayın...”³⁴⁵ meâlindeki âyette buyrulan hikmetle aynıdır. İnsan vücudundan örnek getirerek, erkeğin vücudun başı, kadının da gövdesi mesabesinde olduğunu ifade etmiş; vücuttaki bir organın diğer organa kıyasla daha yarar sağlayıcı olmasının bütün vücudu olumlu anlamda etkileyeceğinden bahsetmiştir. İkinci hikmet ise, âyetin manasındaki üstün kılma ifadesinin, yalnızca erkeğin kadına olan üstünlüğü ile sınırlı olmadığı, kadının da

³⁴¹ Beyzâvî, *Envâru’l-tenzîl*, 2/72.

³⁴² Nesefî, *Medâriku’t Tenzîl*, 1/354-355.

³⁴³ Ebussuûd b. Muhammed el-Amâdî el-Hanefî, *İrşâdü’l-’akli’s-selîm ilâ mezâyâ’l-Kitâbi’l-Kerîm*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ (Riyad: Mektebetü’r-Riyad el-Hadîse, ts.), 1/692.

³⁴⁴ Abduh – Rızâ, *Menâr Tefsiri*, 5/109.

³⁴⁵ en-Nisâ 4/32 (Meâl – 1)

erkeğe üstün olabileceği yönündedir. Buna kadınların hamile kalıp doğum yapabilmeleri örnek olarak gösterilmiştir.³⁴⁶

Elmalılı Hamdi Yazır da (öl. 1942) “الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ” ifadesinde yer alan kavvâm ifadesinin bilhassa tam olan erkeklere işaret ettiğini ifade etmektedir. Yazır, kavvâm kelimesine kahya, müdür, koruyucu ve amir gibi manalar vermektedir. Erkeğin kadına üstünlüğünün gerekçesi olarak, erkeğin kazanma ve mal sahibi olması açısından faaliyet gösterme yeteneğine sahip olması, kadının ise itaat duygusu ve yetenek açısından ince ruhlu bir yaratılışa sahip olması sebebiyle erkek tarafından korunmaya muhtaç olması gösterilmektedir.³⁴⁷

Süleyman Ateş, “kavvâm” kelimesinin yönetici, kollayıcı, âmir manalarına geldiğini ifade etmektedir. Erkeklerin kadınlara kıyasla vücut yapılarının daha dayanıklı olması ve akli melekelerinin daha üstün olması, çalışıp kazanmaları ve mehirle mükellef olmaları kavvâm olmalarında etkilidir. Erkeği baş, kadını ise kalp ile niteleyen Ateş, erkeğin kadından daha çok fayda sağlamasının, kadının değerini düşürmeyeceğini belirtir.³⁴⁸ Ateş’in insan vücudundan örnek vererek âyete açıklama getirmesi Muhammed Abduh’un görüşleriyle örtüşmektedir.

Burada ismi geçen Muhammed Hamdi Yazır, Muhammed Abduh ve Süleyman Ateş gibi müfessirler bazı başlıklarda modern İslâmî algı bağlamında müracaat edilen âlimler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu âlimlerin her konuyu aynı perspektifle değerlendirmedikleri göz önünde bulundurulmalı ve ilgili âyetlere getirilen yorumlar bu çerçevede dikkate alınmalıdır.

Kadının kocasına itaate mecbur olduğu iddiasına ilişkin geleneksel algıda ilgili âyetlere getirilen yorumlar değerlendirildiğinde şu hususların ifade edilmesi mümkün olacaktır: Geleneksel İslâmî algıda kadının hayatı ve sorumlulukları aile sınırları içerisinde ve erkeğin idaresine bağlı bir şekilde değerlendirilmektedir. Eşler arasındaki ilişkiler açıklanırken hükümdarın halkı yönetmesi, amirin memuru idare etmesi gibi misaller getirilmiştir. Kadın, eş olarak erkeğin aşağısında ve erkeğe bağımlı olarak, onun emri altında yaşamaya mecbur itaat eden bir varlık olarak telakki edilmiştir.

Yorumlarda ifade edildiği üzere, aile içerisinde bir hiyerarşi sisteminin var olduğu, kadının gerek aklî melekeler yönünden gerek idare etme gücü yönünden

³⁴⁶ Abduh – Rızâ, *Menâr Tefsiri*, 5/109-110.

³⁴⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/556-557.

³⁴⁸ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 2/274-275.

erkeğin aşağısında görüldüğü anlaşılmaktadır. Bu yorumların neticesinde, Kur’ân âyetlerinde zikredildiği gibi kadın-erkek arasındaki ilişkinin sevgi ve şefkat³⁴⁹ üzerine kurulu olduğu bir aile hayatından uzaklaşıldığı, bahsi geçen âyetlere getirilen yorumlarda ailede ast-üst ilişkisinin resmedildiği bir görüntü ortaya çıkmaktadır. Aile ilişkilerinde erkeğin merkeze alınması, eşler arasında hiyerarşik bir yapının oluşturulmasından söz edilmesiyle eşini te’deb etmekle sorumlu bir erkek algısı oluşturulmuş ve kadın-erkek arasındaki mesafe oldukça derinleştirilmiştir.

2.5.2 Modern İslâmî Algıda “Kavvâmûn” İfadesinin Tahlili

Modern algıyı oluşturan yorumlar incelendiğinde, Nisâ Suresi 34. âyetinde geçen “الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ” ifadesindeki “kavvâm” kelimesinin geleneksel bakış açısında olduğu gibi yönetici, kahya, âmir, müdür şeklinde yorumlanmadığı görülmektedir.

Fazlur Rahman (öl. 1988) söz konusu meseleyi, Bakara 2/228. ve Nisâ 4/34. âyetleri bağlamında değerlendirmektedir. “...Kocalarının, karıları üzerinde belli hakları olduğu gibi kadınların da kocaları üzerinde belli hakları vardır. Yalnız erkekler için bir derece daha üstünlük söz konusudur...”³⁵⁰ meâlindeki âyette Kur’ân’ın görev taksimi yaptığı bir hakikattir. Ancak Fazlur Rahman, bu âyetle kadın ile erkek arasında bir eşitsizliğin yapıldığına kanaat getirmemektedir. Nitekim Nisâ Suresi’nin 34. âyetinde zikredilen “الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ” ifadesi, erkeklerin fazilet ve insanlık yönüyle değil, görev açısından kadınlardan üstün olduğu şeklinde ifade edilmektedir. Bu üstünlüğün mahiyet itibariyle değil, sorumluluk cihetiyle değerlendirildiği görülmektedir. Bu ifadeye göre, kadının maddi yönden ev geçimini sağlamada eşinden önde olması durumunda, kastedilen anlamdaki üstünlük de aksi yönde şekillenebilir. Zira insanlık bakımından kadın ile erkek arasında bir fark olmayıp, her ikisi eşittir.³⁵¹

Mûsâ Cârullah’a (öl. 1949) göre kavvâm kelimesi, aileye hizmet eden, nafakayı karşılayan ve evi idare eden babaya işaret etmektedir. Bu durumda yönetici olan, itaat edilen kişi eş yani kadındır. Kavvâm olan erkeğin, eşine ve çocuklarına şefkat ve merhamet duygularıyla yaklaşması beklenir.³⁵²

³⁴⁹ er-Rûm 30/21.

³⁵⁰ el-Bakara 2/228 (Meâl – 1)

³⁵¹ Fazlur Rahman, *Ana Konuları Kur’an*, 95-96.

³⁵² Carullah, *Hatun*, 101.

Mustafa İslâmoğlu, âyette geçen “kavvâm” kelimesini erkeğin kadının geçimini gözetmesi, onu koruyup kollaması bağlamında yorumlamaktadır. Bu görüşe gerekçe olarak da Nisâ 4/11. âyetine atıf yaparak, evin geçimini erkeğin üstlenmesi gerektiğinden miras payından kadına oranla daha fazla gelir elde etmesini göstermiştir.³⁵³

Yunus Vehbi Yavuz da bahsi geçen âyetteki kavvâmlık meselesini, kayyum kelimesi ile açıklamaktadır. Evin mali ve hukuki haklarını korumak amacıyla görevlendirilen kişinin erkek olduğunu, bu görevlendirmenin üstünlükten kaynaklanmadığını ifade eder. Yavuz’a göre, kavvâmlık bir hak, derece veya üstünlük değil, erkeğe verilen bir sorumluluk ve görevdir.³⁵⁴

Mustafa Öztürk ise kavvâm meselesine günümüz toplumunun gerçekliğiyle yaklaşmıştır. Öztürk’e göre âyette “وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ” ifadesinin erkeğe izafe edilmesi, erkeğin mehir ödeyen ve evin iâşesini karşılayan taraf olmasından kaynaklanmaktadır. Bu âyette erkeğin sorumluluklarıyla ilgili bir üstünlük söz konusudur. Ancak günümüz şartları göz önünde bulundurulduğunda kadınların ev geçimini üstlenmesi mümkündür. Bu durumda kavvâmlık rolünü kadın da üstlenebilmektedir.³⁵⁵

Öztürk, âyetteki üstünlüğün erkeğe biçilen değerden değil, erkeğin durumundan kaynaklandığını ileri sürmektedir. Bu durum zamanın şartlarına göre değişim gösterebilir mahiyettedir.³⁵⁶ Kırbaçoğlu’nun da görüşleri bu minvaldedir. Ona göre “kavvâm” kelimesinin erkeğe getirdiği üstünlük, ontolojik ve mutlak anlamda bir üstünlük değildir.³⁵⁷

Modern yaklaşımlarda Nisâ 4/34. âyetindeki “kavvâm” ve Bakara 2/228. âyetindeki “derece” kavramlarının genel manada anlaşıldığı ve yorumlandığı görülmektedir. Bu konuda, Hidayet Şefkatli Tuksal ve Amine Wedud Muhsin’in bakış açıları daha farklıdır. Onlar her iki meseleyi de boşanma mevzusu içerisinde değerlendirmektedirler.

Âyetlerin nazil olduğu tarihi koşullar göz önünde bulundurulduğunda, kendisinin ve çocuklarının geçimini üstlenemeyen kadın, eşine bağımlı bir şekilde

³⁵³ Hayat Kitabı Kur’an Gerekçeli Meal-Tefsir, çev. Mustafa İslâmoğlu (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008), en-Nisâ Sûresi 4/34.

³⁵⁴ Yavuz, *Kur’an’da Kadın Hak ve Özgürlüğü*, 110.

³⁵⁵ Öztürk, *Cahiliyeden İslâmiyet’e Kadın*, 114-115.

³⁵⁶ Öztürk, *Cahiliyeden İslâmiyet’e Kadın*, 205.

³⁵⁷ Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, “Kadın Konusunda Kur’ân’a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 10/4 (1997), 260.

yaşamaktaydı. Bu şartların neticesinde Nisâ 4/34. âyette erkekler “kavvâm” olarak nitelendirilmiştir.³⁵⁸ Hidayet Şefkatli Tuksal, haddizatında kavvâm meselesini kadının ekonomik ve sosyal bağımlılığı kapsamında değerlendirmektedir.

Amina Wedud Muhsin ise Nisâ 4/34. âyetini, Seyyid Kutub’un değerlendirmeleri üzerine kadınlar ile erkekler arasındaki sorumluluklar bağlamında ele almaktadır. Kutub, kadınların çocuk doğurma sorumluluğunun insanlığın devamını sağlama konusunda büyük bir önem taşıdığını, erkeğin sorumluluk alanının ise Kur’ân’da buyrulduğu üzere kavvâmlık olduğunu ifade eder. Buna göre, kavvâmlığın sınırlarını kadının aslî sorumluluğunun dışında kalan ve gerekli görülen her şey belirler. Ancak Wedud Muhsin’e göre bahsi geçen bu sorumluluk alanı ideal bir senaryo olarak tanımlanmaktadır. Zira nüfusunda patlama yaşanan Çin ve Hindistan gibi toplumlarda sorumluluk alanının belirlenmesi oldukça zordur. Erkeğin maddi ihtiyaçları karşılayamadığı durumlarda veya kadının kısır olması durumunda sorumluluk alanında dengesizlik yaşanması muhtemeldir.³⁵⁹

Amina Wedud Muhsin, bu âyete sınırlı bir bakış açısı ile bakıldığında toplumda varolan problemlerin çözülmemeyeceğini ifade etmektedir. Âyete geniş perspektifle yaklaşıldığında, âyette dengeli ve paylaşıma dayalı bir toplum oluşturma hedeflendiğini belirtir. Bu sebeple, “kavvâm” kelimesini yalnızca maddî boyutu ile değil; ruhî, ahlâkî, aklî ve psikolojik boyutlarıyla da uygulamak önemlidir. Kavvâmlık bu doğrultuda değerlendirildiğinde, erkeklerin hem hilafet görevlerini yerine getirmeleri hem kadınlara karşı tutum ve davranışlarının olumlu yönde değişmesiyle toplumda hakim olan hiyerarşinin ortadan kalkması mümkün olacaktır.³⁶⁰

Amina Wedud Muhsin kadınlarla erkekler arasında bir derece üstünlük olduğunu ifade eden Bakara 2/228. âyetini de boşanma kapsamında değerlendirmektedir. Bu görüşüne, erkeklerin aracı olmaksızın fert olarak eşlerinden boşanabildiklerini, kadınların ise ancak hakim aracılığıyla boşanma yetkisine sahip olabildiklerini gerekçe göstermiştir. Wedud Muhsin’e göre erkeğin kadına nazaran üstünlük ve avantajı yalnızca bu hususta gerçekleşmektedir.³⁶¹

³⁵⁸ Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdişimleri*, 68.

³⁵⁹ Wedud Muhsin, *Kur’an ve Kadın*, 125-127.

³⁶⁰ Wedud Muhsin, *Kur’an ve Kadın*, 128.

³⁶¹ Wedud Muhsin, *Kur’an ve Kadın*, 119.

Modern İslâmî anlayışta aile içerisindeki ilişkilerde kadın-erkek arasındaki eşitliğin belirginleştiği bir anlayış gözlemlenmektedir. Âyette zikredilen “kavvâm” kelimesine erkeğin mutlak üstünlüğü nazarıyla bakılmamaktadır. Âyet toplumsal boyutlarla değerlendirildiğinde kavvâmlık rolünün yalnızca evin geçimini sağlayan erkeğe nisbet edilmediği, kavvâmlığın durum ve şartlara bağlı olarak değişiklik gösterebileceği anlaşılmaktadır.

Bu görüşlerin yanı sıra modern algıda konuya tarihsel arka plan dikkate alınarak farklı bir açılım getirildiği de görülmektedir. Derece bakımından erkeğin üstünlüğü ifadesi yalnızca boşanma konusuyla ilişkili olarak değerlendirilmiştir. Boşanma durumunda erkeğin bireysel olarak hareket ederek karısını boşadığını ilan edebilmesinin erkeğe bir avantaj sağladığı ifade edilmiştir.

2.5.3 Feministlerin Kadının Kocasına İtaate Mecbur Olduğu Yaklaşımıyla İlgili Eleştirileri

Kadın emeğinin ve bedeninin erkekler tarafından denetlendiği,³⁶² kadının edilgen konuma getirilerek ikincil konuma düşürüldüğü patriyarkal sisteme karşı tavır alan feministler, İslâm’da kadının kocasına itaate mecbur olduğu iddiasını ortaya atarak eleştiri yöneltmektedirler.

Fatmagül Berktaş konuyla ilgili olarak, İslâmiyet öncesi Arap toplumunda anaerkil bir toplum yapısının hakim olduğunu, Hz. Peygamber’in doğduğu yılların ataerkilliğe geçiş sürecine tekabül ettiğini ve vahyin nazil olmasıyla birlikte İslâm dininin bu ataerkil toplum yapısını pekiştirdiğini savunmaktadır.³⁶³ Berktaş, Nisâ Suresi’nin 34. âyetinde geçen “kavvâm” ifadesinin erkeğe hem ailede reislik hakkı hem de toplumsal hayatta birden fazla derece ve hak kazandırdığını ifade etmektedir.³⁶⁴

Kadının aile kurumunda dışlandığını öne süren Berktaş, Bakara Suresi’nin 223. âyetinde geçen “*Kadınlar sizin için bereketli bir toprak gibidir. Öyleyse toprağınızı dilediğiniz şekilde ekin (Eşlerinize meşrû yoldan istediğiniz şekilde yaklaşın.)...*”³⁶⁵ ifadesinde tohum ve toprak metaforunun kullanıldığını, âyetteki bu ifadeyle erkeğin üremedeki rolü yaratıcı konumdaki bir imgeyle ilişkilendirilirken, kadının rolünün evcilleştirilmesi ve ehlileştirilmesi gereken bir

³⁶² Feminist Bellek, “Patriyarka” (3 Nisan 2022).

³⁶³ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, 119.

³⁶⁴ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, 123.

³⁶⁵ el-Bakara 2/223 (Meâl – 1)

imgeyle ilişkilendirilmiş olmasını eleştirmektedir. Bu görüşe göre âyetteki ifade, erkeğin ailedeki egemenliğinin bir nişanesi olarak kullanılmıştır.³⁶⁶

Öte yandan Berktaş'a göre Bakara 2/223. âyeti direktif niteliğinde olmakla birlikte Allah ile erkek arasında geçen bir diyalog niteliğine sahiptir. Berktaş, kadının bu diyaloga dahil edilmediğini ifade etmektedir. Buradan hareketle, Allah'ın erkek ile kurduğu iletişimde erkeğin iletişimin öznesi, kadının ise iletişimin nesnesi olduğu düşüncesindedir.³⁶⁷ Berktaş'ın söz konusu eleştirilerinde nesneleştirilen kadının boyunduruk altına alınmasının zorunlu hale geleceği ifade edilmektedir.

*“(Ey Peygamber!) Kadınlar, evlâtlar, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşler, damgalı soylu salma atlar, koyun, keçi, sığır ve develer, ekinler, bağlar bahçeler insanlara çok sevimli, şirin ve güzel göründü. Hâlbuki bütün bunlar dünya hayatının geçici nimetleridir...”*³⁶⁸ meâlindeki âyetle ilgili olarak da kadınların yetişkin erkekleri hoşnut etmek amacıyla yaratıldığı yönünde eleştirel bir görüş ileri sürülmüştür.³⁶⁹

Berktaş, ataerkil sistem içerisinde kadın haklarının erkek mülkiyeti altına alındığını, bu durumun ise kadın-erkek arasındaki ilişkiye yeni bir düzen getirdiğini ifade etmektedir. Bu yeni düzen, kadınların erkeklerin hakimiyetine girerek denetlenmesine ve toplumdan tecrit edilmesine zemin hazırlamıştır.³⁷⁰

Kadınların toplumdan tecrit edilmesinin ana nedeni olarak, kadınların fitne yaratma ve toplumdaki cinsiyetçi düzene baş kaldırma potansiyelinde bir varlık olarak addedilmesi öne sürülmektedir. Berktaş'a göre kadının kocasına karşı itaatsizliği durumunda erkeğin karısına uygulayacağı cezaların özel olarak Nisâ Suresi'nin 4/34. âyetinde zikredilmesi, kadının baş kaldırmasından duyulan endişeye dayanmaktadır.³⁷¹

Diğer taraftan, erkeğin karısının geçimini sağlamasının ve bakımını üstlenmesinin kadına bir hak, erkeğe ise bir yükümlülük olarak verildiği yönünde görüş ileri süren Müslüman düşünürleri de eleştiren Berktaş, kadına verilen bu hakkın, kadın hakları bağlamında değerlendirilemeyeceği kanaatindedir. Zira bu

³⁶⁶ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, 57, 61-62.

³⁶⁷ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, 65.

³⁶⁸ Âl-i İmrân 3/14 (Meâl – 1)

³⁶⁹ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, 64.

³⁷⁰ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, 120-121.

³⁷¹ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, 157.

durum, kadını daha çok edilgen ve bağımlı duruma getirmekle birlikte kadının kamuoyu tarafından nankörlükle suçlanmasına yol açabilir.³⁷²

Fatmagül Berktaş'ın yönelttiği eleştirilerin şu sözlerle özetlenmesi mümkündür:

“İslâm'ın; şeriatın ve ictihadın oluşturduğu biçimiyle erkek arzusu çerçevesinde kurulmuş ataerkil evreninde kadın, erkeği doyuma ulaştırmak için yaratılmış bir zevk nesnesidir. Bu evrende cinsel eylem, eşit iradeyle donatılmış iki kişiyi birleştiren bir eylem olarak görülmez ve yalnızca erkeğin iradesi göz önüne alınır. (...) Kadın bazen, cansız nesnelerle bir tutulur ve bir mal olarak değerlendirilir. Örneğin, daha önce de değindiğimiz gibi ve Eski Ahit'teki koşutuna dikkat çektiğimiz gibi, 3. surenin 14. ayetinde kadınlar, altın, gümüş, at, toprak gibi, erkekleri 'dünya zevki'ne bağlayan 'mallar' arasında sayılırlar. 2. surenin 223. ayetinde de üreme eyleminin, daha önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, tek yanlı bir eylem olduğu sergilenir: “Kadınlarınız sizin tarlanızdır; tarlanızı dilediğiniz gibi ekin.”³⁷³

Fetna Ayt Sabbah da (öl. 2015) kadının ataerkil evrende erkeği doyuma ulaştırmak amacıyla yaratılmış bir zevk nesnesi olarak görüldüğünü ifade eder. Sabbah'a göre ictihadî İslâm'ın sergilediği kadın düşmanlığı sebebiyle kadın, çoğu kez cansız nesnelerle bir tutulmakta ve bir mal olarak görülmektedir.³⁷⁴

Sabbah, Kur'ân'ın iki farklı yol ile kadınlarla ilişki kurduğunu ifade etmektedir. Yollardan ilki, âyetlerde ibadet kurallarından bahsedilirken erkekler ile kadınların eşit sayılması ve Allah'ın kadınlarla da simetrik bir ilişki kurmasıdır. İkinci yol ise, erkeklerin kadınlar ile olan ilişkilerinde doğrudan erkeğin muhatap alınması ve evlilik hayatıyla ilgili olarak kadınlardan söz edilse bile onların figüran rolünde bırakılmasıdır. Sabbah'a göre Müslüman toplumu yönetmeyi hakeden erkek, iktidar sahibi olarak itaati de hak etmektedir.³⁷⁵

Fetna Ayt Sabbah bu bağlamdaki görüşlerini şu sözlerle ifade etmektedir:

“Yetişkin erkek Tanrı'ya hizmet etsin diye yaratılmıştır; kadın ve çocuk da doğrudan Tanrı'ya değil, yetişkin erkeğe ve ancak O'nun aracılığıyla Tanrı'ya hizmet etmiş olurlar; Tanrı da onlarla dolaylı ve aracılı bir ilişki kurar. İktidarın kaynağı ve somutlaşmış hali Tanrı'dır; işte bu nedenle Tanrı, yalnızca kendisine karşı doğrudan yükümlü olanları iktidar yetkisiyle donatır. O'nunla doğrudan ilişki

³⁷² Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, 158.

³⁷³ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, 150.

³⁷⁴ Sabbah, *İslâm'ın Bilinçaltında Kadın*, 32.

³⁷⁵ Sabbah, *İslâm'ın Bilinçaltında Kadın*, 98-101.

içinde olmayanlar iktidardan yoksun kalırlar. İktidardan yoksun olan bir insan, güçsüzlüğü paylaştığı maddi nesnelerle eşdeğerdir. Pek çok âyette kadınlar ve çocuklar, maddi zenginliklerle bir tutulur; çünkü Tanrı bu zenginlikleri aynı amaç uğruna, yani yetişkin erkek mümini hoşnut etmek için yaratmıştır.”³⁷⁶

Elisabeth Badinter, Bakara 2/228. âyetinden hareketle tarla ile kadın arasında bir benzetmenin söz konusu olduğunu ve kadının ikincil konuma düşürüldüğünü ifade etmektedir. Kadının yalnızca ona atılan tohumu alan tarla gibi bir role sahip olduğunu, erkeğin ise gücünü Tanrı’dan alarak tohumu tam bir hücre durumuna getirdiği için yaratıcı bir role sahip olduğunu belirtmekte, erkek soyunun devam ettirilmesi amacıyla erkeğin üstünlüğüyle ilgili ifadelerin Nisâ 4/34. âyetinde vurgulandığına işaret etmektedir.³⁷⁷

Badinter’a göre kadın “doğası gereği” düzensizlik kaynağı olarak görüldüğünden, kadının erkeğin hakimiyeti altına alınarak pasif konuma getirilmesi toplumdaki düzenin kurulmasında son derece önemlidir.³⁷⁸

Fatima Mernissi Kur’ân’da cinsiyet rollerinin açık bir şekilde tanımlandığını, âyetlerde kadının cinsel obje olarak görüldüğünü ifade eder. Gerek Bakara Suresi’nin 228. âyetinde geçen “وَالرِّجَالُ مَثَلُ مِثْلِ الَّذِي عَلَيْهَا بِالْمَعْرُوفِ” (Kocalarının, karıları üzerinde belli hakları olduğu gibi kadınların da kocaları üzerinde belli hakları vardır...) ³⁷⁹ pasajının gerek Nisâ Suresi’nin 34. âyetinde geçen “الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ” (Allah’ın kendilerine bir kısım farklı özellikler vermesi ve ailenin geçimini sağlamaları sebebiyle erkekler kadınların koruyucusu ve yöneticisidirler. İyi kadınlar, kocalarına içtenlikle saygı duyarlar ve itaatkârdırlar. Onlar Allah’ın korunmasını emrettiği iffet ve namuslarını kocaları yanlarında olmasa bile korurlar.) ³⁸⁰ pasajının bu görüşlerine temel teşkil ettiğini belirtmektedir. Mernissi, kadının kocasına itaatle sorumlu cinsel bir nesne olarak tanımlanma durumunu eleştirmektedir.³⁸¹

Fatima Mernissi (öl. 2015) bu bağlamda makalesinde Gazali’nin erkeğin kavvâmlığıyla ilgili görüşlerini de eleştirmektedir. Gazali’ye göre, iman eden

³⁷⁶ Sabbah, *İslâm’ın Bilinçaltında Kadın*, 101-102.

³⁷⁷ Elisabeth Badinter, *Biri Ötekidir -Kadınla Erkek Arasındaki Yeni İlişki ya da Androjin Devrim-*, çev. Şirin Tekeli (İstanbul: Afa Yayıncılık, 1992), 102.

³⁷⁸ Badinter, *Biri Ötekidir*, 125.

³⁷⁹ el-Bakara 2/228 (Meâl – 1)

³⁸⁰ en-Nisâ 4/34 (Meâl – 1)

³⁸¹ Fatima Mernissi, *Kadınların İsyanı ve İslâmî Hafıza*, çev. Aytül Kantarcı (Ankara: Epos Yayınları, 2003), 106-107.

kimseler için en iyi ibadet şekli ilim öğrenmektir. Erkeğin enerjisini ilme adayabilmesi için, bedeni ve bedeni haricindeki tüm gerginlikleri azaltması gerekmektedir. Bu da ancak dış etkenlerin erkeğin dikkatinin dağılmasını engellemesiyle mümkün olmaktadır. Mernissi, dış etken olarak tanımlanan kadınların sadece İslâm ümmetine çocuk doğurma ve cinsel içgüdünün tatmin edilmesi amaçları için kullanılması gereken, tehlikeli ve akıl çelici varlıklar olarak görüldüğünden bahsetmektedir. Bu ifadeye göre kadınlar, hiçbir şekilde, ilim, tefekkür ve ibadet aracılığıyla yalnızca Allah’a yönelmesi gereken bir varlık olamamaktadırlar.³⁸²

İlave olarak Mernissi, tektanrılı dinlerin temelinde kadınlar ile erkekler arasında eşitsizliklerin görüldüğünü ve bu eşitsizliklerin yalnızca İslâm dinine özgü olmadığını, Hristiyanlık ve Musevilikte kadının aşağı konuma düşürülmesinin daha keskin bir şekilde gerçekleştiğini ifade etmektedir. Mernissi, bahsi geçen iki büyük din kadar olmasa da kadınların alçaltılmasının temel sebeplerinden biri olarak İslâm dinini görmektedir.³⁸³

Feminist araştırmaların büyük bir çoğunluğunca tek tanrılı dinlerin, kadınların aşağı konumları üzerine kurulu oldukları iddia edilmektedir. Nitekim 1983’te Harvard Dünya Dinleri Araştırma Merkezi’nce düzenlenen “Women, Religion and Social Change” adlı konferansta sunulan bildiriler Mernissi’nin bu kanaatini destekler niteliktedir.³⁸⁴

Necla Arat da Kur’ân’da erkeğin üstünlüğü ve kadını koruma görevi ile ilgili olarak Nisâ Suresi 4/34. âyetine başvurmaktadır. Kadının cinsel nesne olarak görülmesiyle ilgili olarak ise Bakara 2/223. âyetindeki “tarla” ifadesine işaret ederek, bu bağlamda kadına atfedilen konumu eleştirmektedir.³⁸⁵

Feminizmin başucu kaynaklarından biri olarak kabul edilen İkinci Cinsiyet’in yazarı Simone de Beauvoir (öl. 1986) ise, dinlerin ve yasaların kadına düşmanca davrandığı kanaatindedir. Yasa koyucu erkeklerin kadına bağımlı bir konum atfettiklerini, dinsel kuralların ise kadını “şeytana açılan kapı” olarak

³⁸² Fatima Mernissi, “İslâm’da Aktif Kadın Cinselliği Anlayışı”, çev. Ebru Salman, *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik*, ed. Pınar İlkaracan (İstanbul:İletişim Yayınları, 2018), 53.

³⁸³ Mernissi, *Kadınların İsyanı*, 114-115.

³⁸⁴ bk. Yvonne Yazbeck Haddad vd. (ed.), *Women, Religion and Social Change* (New York: State University of New York Press, 1985) akt. Mernissi, *Kadınların İsyanı*, 115.

³⁸⁵ Arat, *Kadın Sorunu*, 86.

gördüklerinden bahseder. Bununla birlikte De Beauvoir, Kur'an'ın kadını mutlak bir biçimde hor gördüğü kanısındadır.³⁸⁶

İslâm dininin doğuşu itibariyle kadına olumsuz bir bakış açısı ile yaklaştığını şu şekilde ifade etmektedir:

“Kur'an, ‘Erkekler kadınlardan üstündür, çünkü Tanrı onlara bazı niteliklerle üstünlük bahsetmiştir ve çünkü kadınların geçimini onlar sağlar.’ der; kadın hiçbir zaman ne gerçek bir güce sahip olmuştur ne de mistik bir saygınlığa. Bedevi kadın zor koşullarda çalışır, saban sürer, yük taşır. Bu şekilde kocasıyla bir karşılıklı bağımlılık ilişkisi kurar; yüzünü örtmeden, özgürce dışarı çıkar. Örtülmüş ve kapatılmış bir Müslüman kadın ise hâlâ toplumun çoğu katmanında bir çeşit köledir...”³⁸⁷

Nevâl es-Sâdevî'ye göre, erkeklerin ekonomik olarak kadınların geçimini üstlenmiş olmaları, kadınlar üzerinde egemen olma gücünü kendilerinde bulmalarına neden olmaktadır. Nitekim İslâm'a göre akıl, bilgelik, dindarlık yönüyle erkekler kadınlardan üstün görülmektedir. Buna istinaden, otorite sahibi erkek, itaat eden kişi ise kadındır. Sâdevî'ye göre İslâm'ın kadına bakışı bu bağlamda değerlendirilebilir.³⁸⁸

Feminist eleştirinin oluşumunda kadın-erkek arasındaki iktidar ilişkisini değiştirme arzusunun varlığı aşikârdır. Dolayısıyla eşler arasındaki diyalogun “yöneten/yönetilen” biçiminde gerçekleşmesi feministlerce kabul edilebilir bir durum değildir. Nitekim feministlerin “erkeğin karısı üzerindeki kavvamlığı” meselesine bakış açıları da bu bağlamda gerçekleşmiştir. Onlara göre Kur'an'da kadın, kocasının hizmetine sunulmuş bir nesne olarak addedilmiş, böylelikle kadınlar sosyal yaşamdaki haklarını kullanmaktan yoksun bırakılarak özel alan ile sınırlandırılmışlardır. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken bazı hususlar vardır. Feministlerin eleştirilerini temellendirme noktasında bazı İslam âlimlerinin görüşlerinden istifade ettikleri ve semavi dinler özelinde İslâm dinine önyargı ile yaklaştıkları gözlemlenmektedir.

Feministlerin eleştiri yönelttikleri konulardan biri Bakara 2/223. âyetinde geçen “tohum ve toprak metaforu” üzerine temellendirilmektedir. Söz konusu eleştirel tutumun Kur'an âyetlerinin doğru bir şekilde anlaşılamamasından veya

³⁸⁶ De Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, 1/109.

³⁸⁷ De Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, 1/113.

³⁸⁸ Sâdevî, *Havva'nın Saklı Yüzü*, 266.

âyetin geleneksel yorumlanma biçiminden kaynaklandığı düşünülmektedir. Tezin sınırlarını aşmamak amacıyla yalnızca bu konuya temas edilecektir.

Bakara Suresi'nin 223. âyetinde geçen “*Kadınlarınız sizin için bereketli bir toprak gibidir...*”³⁸⁹ meâlindeki ifade Antik dönem düşüncesindeki “Toprak ana”nın niteliği olan doğurganlık ve dişilikle ilişkilendirilmiştir. Âyetin devamında geçen “*Öyleyse toprağınızı dilediğiniz şekilde ekin. (Eşlerinize meşrû yoldan istediğiniz şekilde yaklaşın)...*”³⁹⁰ meâlindeki ifade ise Câhiliye döneminin kadına bakış açısının Kur’ân üslubuna yansımaları olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla Kur’ân’da “toprak” istiaresiyle kadın aşağılanmamış, âyet nazil olduğu dönemin üslubu ile ifade edilmiştir.³⁹¹ Bu âyetin bazı İslâm âlimleri tarafından ataerkil bir anlayışla ele alınmasıyla kadına ekilip biçilen tarla imgesi nisbet edilmiş ve Kur’ân’ın mesajı nazil olduğu dönemin toplumsal yapısıyla sınırlandırılmıştır.

Söz konusu eleştirilerin ulemanın örfe dayalı hüküm ve görüşlerinin zamana ve zemine göre yorumlanabileceği düşüncesinden uzak bir anlayışla, Kur’ân’dan üretilen yorumlardan hareketle İslâm’a yöneltildiği ve Kur’ân âyetlerinin günümüz bakış açısıyla okunmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu türden eleştiriler İslâm’ı tahrif etmek amacıyla yapılmassa dahi anakronik bir yaklaşımdan öteye gidemeyecektir.

2.6 Kadının Dövülebileceği İddiası

İslâm dünyasında ailede eşler arasındaki ilişkiler bağlamında en çok gündeme getirilen ve üzerine tartışılan konulardan biri de kadına yönelik şiddettir. Kadına yönelik şiddet mevzubahis olduğunda kadın karşıtı söyleme gerekçe olarak Nisâ Suresi’nin 34. âyeti gösterilmektedir. Bu âyet, kadının nüşûzundan endişe edilmesiyle aile birliğinin bozulması durumunda, toplumun üç farklı yöntemle aşamalı olarak bu soruna çözüm bulabileceği ve aile birliğini yeniden tesis edebileceğini konu edinmektedir.

الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا آتَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا

³⁸⁹ el-Bakara 2/223 (Meâl – 1)

³⁹⁰ el-Bakara 2/223 (Meâl – 1)

³⁹¹ bk. Aynur Çınar, “Dinî Tarihte Kadının Toprak Ana’dan “Tarla”ya Dönüşümünün İslam Geleneğine Yansımaları: Bakara 223. Âyet Örneği”, *Uluslararası İslam ve Kadın Çalıştayı*, ed. İlyas Altuner – Mustafa Karatay (İğdır: İğdır Üniversitesi Yayınları, 2018).

*“Allah’ın kendilerine bir kısım farklı özellikler vermesi ve ailenin geçimini sağlamaları sebebiyle erkekler kadınların koruyucusu ve yöneticisidirler. İyi kadınlar, kocalarına içtenlikle saygı duyarlar ve itaatkârdırlar. Onlar Allah’ın korunmasını emrettiği iffet ve namuslarını kocaları yanlarında olmasa bile korurlar. Bu sayılan niteliklerden uzak olan ve yuvayı yıkacağından endişe ettiğiniz geçimsiz, iffetsiz ve söz dinlemeyen kadınlara önce öğüt verin, onlarla güzelce konuşun. Bunun bir faydası olmazsa yataklarında yalnız bırakın. Bu da fayda vermezse, onları (hafifçe) dövebilirsiniz. Eğer sonunda söz dinleyip itaat ederlerse, artık onlar aleyhine bir yol, bir bahane aramayın. Bilin ki, Allah Aliyy’dir; çok yücedir, hanımlarınıza haksızlık yaparsanız size cezalandırır, Kebîr’dir; O en büyük varlık olarak sizi nasıl bağışlıyorsa siz de eşlerinizi bağışlayın.”*³⁹²

Âyetin ilk kısmında yer alan ifadeler “Kadının, kocasına karşı itaate mecbur olduğu iddiası” adlı başlıkta incelendiği üzere âyetteki “kavvâm” kelimesine müfessirlerce muhtelif manaların yüklendiği görülmüştür. Âyetin devamında ise yine karı-koca ilişkisine yönelik bazı kavramlar üzerine muhtelif yorumlar getirilmiş ve üzerine çokça tartışılmıştır.

2.6.1 Geleneksel İslâmî Algıda Kadının Dövülebileceği İddiası

Nisâ 4/34. âyetinde aile hayatı içindeki kadın, sorumluluklarını yerine getirip getirmemesi cihetiyle “sâliha” ve “nâşize” olmak üzere iki farklı kavram ile tavsif edilmiştir. “فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ” ifadesiyle kadına izafe edilen “sâliha” kelimesi geleneksel yorumlarda şu kapsamda değerlendirilmiştir:

Râzî’nin (öl. 606/1210) Vâhidî’den aktardığına göre, bir kadın hem Allah’a hem de kocasına itaat ettiğinde “sâliha” olabilmektedir. Kocasının yanında değilken kadının kendisini zinadan, kocasının malını zâyi olmaktan ve yine kocasının evini uygun olmayan kimselerden koruması bu çerçevede zikredilmiştir.³⁹³

Zemahşerî’ye göre, sâliha ifadesiyle vasıflanan kadınlar, kocalarına karşı yükümlülüklerini yerine getirerek korumaları gereken şeyleri (namus, ev, mal vb.) koruyanlardır.³⁹⁴ Süleyman Ateş, sâliha kadınların vasıflarında eşler arasında sır olan şeyleri başkalarına ifşa etmeyip korumalarına da yer vermektedir.³⁹⁵ Bu

³⁹² en-Nisâ 4/34 (Meâl – 1)

³⁹³ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 5/310.

³⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/68.

³⁹⁵ Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, 2/275.

ifadelere göre, kocasına itaatkâr olarak, kimsenin görmediği yerlerde de kendilerini koruyan kadınlar “sâliha kadın” ifadesiyle tavsif edilmektedir.

Diğer taraftan, aile içerisindeki sorumluluklarını yerine getirmeyen kadının vasıflandığı “nüşûz” kelimesini değerlendiren müfessirler bu kelimeyi ekseriyetle “geçimsizlik/serkeşlik etmek, isyan etmek, baş kaldırmak, itaatsiz olmak ve buğz etmek” şeklinde izah etmişlerdir.³⁹⁶ Elmalılı Hamdi Yazır, kadının koku sürünmemesini, önceden kocasına yaptığı muameleyi değiştirmesini de nüşûz kapsamında değerlendirmektedir.³⁹⁷

Râzî’ye göre, kadının nüşûzundan duyulan korku kalpte hasıl olan bir hal ile anlaşılır. Nüşûz, kocaya isyan ve baş kaldırmadır. Bu kelimenin aslı, Arapların bir şey yükseldiğinde “neşeze’ş-şey” (O şey yükseldi.) cümlesini kullanmalarına dayanmaktadır. Nitekim yüksek yer için de “neşeze” kelimesinin kullanılması bu kabîldendir.³⁹⁸

İmam Mâtürîdî (öl. 333/944) ancak kadının nüşûzundan endişe edilmesi durumunda âyette ifade edilen çözüm metotlarının (öğüt verme, terk etme ve darb) gerçekleştirilebileceğini ifade eder. Nâşize olan kadına bahsi geçen metotların uygulanmasının -olayın vuku bulmasından ötürü- bir anlam taşımayacağını belirtir.³⁹⁹

Kadının nüşûzuna dair endişe duyulması durumunda, yani eşi kendisine baş kaldırdığında gerçekleştirilecek uygulamalardan ilk sırada “فَعِظُوهُنَّ” “öğüt verme” yer almaktadır. Bu uygulama sonrasında yapılacak iş “وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ” “yatakları ayırma/yataklarda yalnız bırakma”dır. Taberî bu ifadeyi devenin ip ile bağlanarak hecr edilmesinden yola çıkarak “bağlamak” şeklinde yorumlamıştır. Ona göre bu ifade ile kastedilen mana şudur: “Eşlerinizi yatıp kalktıkları evlere bağlayın.”⁴⁰⁰ Ulema Taberî’nin bu görüşünü tartışmakla birlikte reddetmiştir.⁴⁰¹ Zemahşerî’ye göre Taberî’nin bu yorumu “Onları bağlayın ve cimâyâ zorlayın.” manasına gelmekle birlikte söz konusu ifade sükelâlâra (kalın kafalı/kaba saba) has bir yorum olarak değerlendirilerek eleştirilmektedir.⁴⁰²

³⁹⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 5/310; Kurtubî, *el-Câmi*, 6/283; Taberî, *Câmiu’l Beyân*, 6/697.

³⁹⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/558.

³⁹⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 5/310-311.

³⁹⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 3/185.

⁴⁰⁰ Taberî, *Câmiu’l Beyân*, 6/707.

⁴⁰¹ Kurtubî, *el-Câmi*, 6/284-285.

⁴⁰² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/70; Öztürk, *Cahiliyeden İslâmiyet’e Kadın*, 122.

Bahsi geçen iki metodun dışında kalan bir uygulama daha vardır ki Kur'ân'da “وَاضْرِبُوهُنَّ” şeklinde zikredilen, “darb” kelimesiyle ifade edilen bu uygulama, kadına yönelik şiddet iddiasının odak noktasını oluşturmaktadır. Zira âyete geleneksel algı ile yaklaşan müfessirlerce bu ifadeye “vurmak, dövme” manası atfedilmiştir.

Taberî (öl. 310/923), âyetteki “وَاضْرِبُوهُنَّ” ifadesinin ağır olmayacak şekilde dövme manasına geldiğini ifade eder. Abdullah b. Abbas (öl. 68/687-88) bu tarzda bir dövmenin misvak ve benzeri şeylerle olabileceğinden söz etmiştir.⁴⁰³ Bu ifadedeki dövme şeklinin sembolik mahiyette olduğu anlaşılmaktadır.

Nesefî (öl. 1310) de nüşûz endişesinin taşınması durumunda izlenecek yolun, ilk olarak kadına öğüt vermek, sonra yatakları ayırmak, şayet kadın bu yapılanlardan ders almadıysa hafifçe dövme olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰⁴

Muhammed Abduh (öl. 1905), Allah'ın kadınlara yumuşak ve iyilikle davranmayı, onlara zulmetmekten kaçınmayı emrettiğini ifade etmekle birlikte kadının geçimsizliği durumunda erkeğin şiddete başvurmasının aklen ve fitraten makul olduğunu savunmaktadır. Karı-koca haklarına riayet etmemesinden korkulan kadının buna sebep olacak hal üzerine ısrar etmesi durumunda son tedbir olarak müberrih (şiddetli ve elem verici) olmayacak şekilde dövülebileceğini ifade eder.⁴⁰⁵

Bekir Topaloğlu (öl. 2016), kadının yalnızca nüşûzu durumunda dövülebileceğini ifade ederken, bu durumda kadını dövmenin hikmetlerinin olabileceğine işaret eder. Geçimsizlik gösteren kadınların şiddete maruz kalınca tatmin olacaklarını belirten Topaloğlu, bu tatmin olma duygusunun kadının mazoşist bir ruh haline sahip olmasından kaynaklandığını belirtmektedir.⁴⁰⁶

Süleyman Ateş, nüşûz kelimesini kadının dırdır etmesi, kocasının sözünü dinlememesiyle ilişkilendirmektedir. Bu tip kadınların evde huzur bırakmayacağını ifade eden Ateş, ilk olarak tatlı dil ve hediyelerle kadının gönlünü alıp yola getirmeye çalışmayı “öğüt verme” kapsamında, kadının yola gelmemesi durumunda ikinci yöntem olarak ayrı yatmayı da “yatakları ayırma” kapsamında değerlendirmektedir. Âyetin devamında geçen darb eylemini, kocasının karısını dövmesi şeklinde izah eden Ateş, kadının huysuzluğuna devam

⁴⁰³ Taberî, *Câmiu'l Beyân*, 6/710.

⁴⁰⁴ Nesefî, *Medâriku't Tenzîl*, 1/355.

⁴⁰⁵ Abduh – Rızâ, *Menâr Tefsiri*, 5/113-117.

⁴⁰⁶ Topaloğlu, *İslâm'da Kadın*, 131.

etmesi durumunda son çare olarak hafifçe dövülmesinin uslandırma metodu olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda Ateş, Ziya Paşa'nın beyitinde ifade ettiği gibi nasihat ile uslanmayan kişinin hakkının dayak olduğunu belirtmiştir.⁴⁰⁷

Ateş darb meselesiyle ilgili düşüncelerini şu şekilde ifade etmektedir:

“Dövmek sert bir metottur. Fakat bazan buna mecbur kalınabilir. Âyet, insan tabiatına uygun yolları göstermiştir. Kadını eğitmek, yola getirmek için önce yumuşak metodlar kullanılır. Genellikle insanlar güzellikten, iyilikten, yumuşaklıktan hoşlanırlar. Ama iyilikten anlamayan, âdeta dayağı bir ihtiyaç gibi hisseden kadınlar da vardır. Öylelerini yola getirmenin çaresi, dayak olmaktadır. Sertlikten anlayana sert metodun kullanılması normaldir.”⁴⁰⁸

Mesut Erdal âyette kadının nüşûzuna en son aşamada çözüm olması amacıyla “Onları dövün.” emrinin verilmiş olmasının hem kadın hem de erkek için olumlu bir role sahip olduğunu ifade etmektedir. Kadın için olumlu yönü, dövme fiilinin kadını olumsuz eyleminden alıkoymasına vesile olmasıdır. Erkek için ise, başta uygulanacak tedbirler ile son aşamadaki dövme fiiline gelmeden evvel kocanın sakinleşmesiyle aile içerisindeki bu sorunun çözülmesidir.⁴⁰⁹

Amina Wedud Muhsin'e göre, karı-koca arasındaki dengenin bozulması durumunda, bu sorunun çözümlenebilmesi için Kur'ân'ın önerdiği metotlar Nisâ 4/34. âyette geçmektedir. Âyette iyi kadınları tanımlamak için kullanılan “قَانِتَاتٌ” kelimesinin “itaatkâr” şeklinde yorumlandığını ifade eden Muhsin, bu yorumların yanlışlığına işaret etmektedir. Wedud-Muhsin “قَانِتَاتٌ” kelimesinin Kur'ân'ın muhtelif âyetlerinde hem kadınlar⁴¹⁰ hem de erkekler⁴¹¹ için kullanıldığını ifade etmektedir. Özetle bu kelime iman eden kimselerin Allah'a karşı gösterdikleri duruş ve karakteri karşılamaktadır.⁴¹²

Amina Wedud Muhsin evlilikteki huzuru tekrar tayin edebilmek için Kur'ân'ın üç aşamalı çözüm önerisi getirdiğini ifade ederken, uygulanması gereken ilk tedbirin en iyi çözüm önerisi olduğunu belirtmektedir. Ona göre hem kadının hem de erkeğin nüşûzu söz konusu olduğunda uygulanması gereken tedbir sözlü çözüm yolu aramak ve eş ile istişare etmektir. Bu tartışma yönteminin olumsuz sonuçlanması durumunda ise ikinci metoda geçilmelidir. İkinci metotta

⁴⁰⁷ Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 2/276-277.

⁴⁰⁸ Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 2/277.

⁴⁰⁹ Mesut Erdal, “Kur'an'da 'Nüşuz' Kavramı”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2001), 45.

⁴¹⁰ en-Nisâ 4/34; et-Tahrîm 66/5, 12; el-Ahzâb 33/35.

⁴¹¹ el-Bakara 2/238; Âl-i İmrân 3/17; el-Ahzâb 33/35.

⁴¹² Wedud Muhsin, *Kur'an ve Kadın*, 129.

eşlerin birbirlerinden ayrı yataklarda yatmaları neticesinde varolan sıkıntılı süreçte sakinleşmeleri amaçlanmaktadır. Bu tedbirlerin Kur'ân'da tavsiye edildiği şekliyle yani sırasıyla uygulanmasına rağmen eşler arasındaki denge sağlanamadıysa üçüncü tedbir uygulanmalıdır. Amina Wedud Muhsin âyetle üçüncü tedbir olarak “وَاضْرِبُوهُنَّ” tabiriyle ifade edilen metodun “dövmek” manasına geldiğinin görmezlikten gelinemeyeceğini ifade etmektedir. Ancak Wedud Muhsin'e göre, bu âyet dayak için bir cevaz değil, toplumda varolan aşırı uygulamalar için bir sınırlamadır.⁴¹³

Ömer Özsoy da hiçbir tarihsel veriye bakılmayıp yalnızca Kur'ân metnine bakılsa dahi Nisâ 4/34. âyetinde geçen “وَاضْرِبُوهُنَّ” kelimesinde ifade edilen mananın “dövme” olarak anlaşılabileceğini belirtir. Özsoy, âyetin nüzul sebebinden yola çıkarak, kocasına dik başla hareket eden ve kadını hiçbir söz hakkı tanımaksızın döven o günkü câhiliye bireylerine, Kur'ân'ın insani metotlar sunduğunu ifade etmektedir. Âyetin nazil olduğu ortamın tarihsel gerçekliğine ve toplumun ataeril yapısına bakıldığında, âyetteki gibi tedrici çözümlerin üretilmiş olması bir incelik olarak değerlendirilmektedir.⁴¹⁴

Mustafa Öztürk ise âyetin sebab-i nüzulünden hareketle ve tarihsel koşullar göz önünde bulundurulduğunda “وَاضْرِبُوهُنَّ” emrinin “dövme/vurma” eylemini karşıladığını ifade etmektedir. Zira yirminci yüzyıla gelinceye dek müfessirlerin büyük çoğunluğu “darb” kelimesinin ne anlama geldiğini açıklamaya ihtiyaç bile duymamış, müfessirlerin kahir ekseriyeti “darb” kelimesine doğrudan “vurmak” manasını vermişlerdir. Öztürk'e göre, modern yaklaşımlarda “darb” kelimesine “evden uzaklaştırmak” gibi anlamlar tayin edilmesi, Kur'ân'ı erkek egemen karakterden ve şiddetten soyutlanmış bir metin haline getirme gayesinden kaynaklanmaktadır. Bu savunmacı yaklaşım çağdaş bir Kur'ân metnine duyulan özlemin tezahürü olarak görülmektedir. Öztürk'ün görüşüne göre, Nisâ Suresi'nin 34. âyetinde nâzil olduğu dönemdeki ilk tedbir olarak şiddete başvuran adamlara hitap edildiği ve onlara insan onuruna yakışan makul çözüm metodlarının tavsiye edildiği yadsınamaz bir gerçektir.⁴¹⁵

Mustafa Öztürk, Hz. Muhammed'in nüşûz ve darb konusundaki fiili sünnetine dikkat çekmekte ve konuyu şu sözlerle noktalamaktadır:

⁴¹³ Wedud Muhsin, *Kur'an ve Kadın*, 130-132.

⁴¹⁴ Ömer Özsoy, “Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine -‘Karı Dövme’ Olgusu Bağlamında 4. Nisâ’, 34 Örneği-”, *İslâmiyât Dergisi* 5/1 (2002), 111-124.

⁴¹⁵ Öztürk, *Câhiliyeden İslâmiyet'e Kadın*, 164-167.

“Çağdaş müslümanlar Kur'an'ın nüşûz ve darb konusundaki tavsiyesinden ziyade bu tavsiyenin Hz. Peygamber'in fiili sünnetinde nasıl karşılık bulduğuna dikkat etmelidir. Nitekim eşlerini boşanma konusunda muhayyer bırakacak derecede aile içi huzursuzluklar yaşadığı dönemde bile Kur'an dayakla te'dibe ruhsat tanıdığı halde en ufak bir şiddet eğilimi göstermediği gibi eşlerini döven arkadaşlarını, 'Sizden biri hanımını köle/cariye döver gibi dövecek, gece vakti de [utanıp sıkılmadan] onunla aynı yatağa girecek, öyle mi? Bu [berbat hâl] daha ne kadar devam edecek!' gibi çarpıcı sözlerle paylaşmıştır. İşte bu yüzden müslümanlar için öncelikli rehberlik, Hz. Peygamber'in rehberliğidir...Nebevi sünetteki uygulamaya bakıldığında, 'Adam olan, karısını dövmez.' sonucuna ulaşılır.”⁴¹⁶

Özetle ifade edilecek olursa, Nisâ Suresi 34. âyetinde aile içerisinde kadının nüşûzundan endişe edilmesi yahut korkulması durumunda kocanın eşine karşı uygulaması gereken tedbirler; ilk olarak kadına öğüt verme, ardından yatakları ayırma ve son olarak darb yani dövme/dayak atma şeklinde yorumlanmaktadır. Âyeti geleneksel bakış açısı ile yorumlayan ilim ehli, âyette zikredilen “وَاضْرِبُوهُنَّ” eylemini, kadını dövme, kadına şiddet gösterme bağlamında değerlendirmiştir. Yorumlarda kadını dövme eyleminin erkeğe bir ruhsat olarak tanınmasıyla kadına karşı şiddetin önü açılmıştır.

Feminist yazar Amina Wedud Muhsin'in “Quran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective” (*Kur'an ve Kadın: Kutsal Metni Kadınların Perspektifinden Okumak*) adlı eserinde “darb” kelimesine “dövmek” manasını nisbet etmesi ve bu kelimeyi geleneksel yaklaşımdaki ilim ehli ile aynı doğrultuda yorumlaması dikkat çekicidir. Zira “darb” meselesine getirilen geleneksel yorumların kahir ekseriyetinde kocanın karısını te'dip etmesi neticesinde kadını nüşûzundan alıkoyma ve aile hayatının devamlılığını sağlama amacı vardır.

2.6.2 Modern İslâmî Algıda “Darb” İfadesinin Tahlili

Modern yaklaşımlarda “kadına şiddet”le ilişkilendirilen Nisâ 4/34. âyetinde ifade edilen kavramların etimolojik incelemesi yapılmış, nüşûz etmesinden endişe edilen kadına kocasının şiddet uygulayabileceği yönündeki iddialara cevaplar verilmiştir.

Ebû Bekir İbnü'l Arabî'nin (öl. 543/1148) tefsirinde verdiği bilgilere göre Atâ b. Ebû Rebâh (öl. 114/732) Nisâ 4/34. âyetindeki “darb” eylemine dövme

⁴¹⁶ Öztürk, *Cahiliyeden İslâmiyet'e Kadın*, 168.

manası vermekte; ancak bazı hadislerle dayanarak kadınları dövmenin mekruh olduğunu belirtmektedir.⁴¹⁷

Bayraktar Bayraklı Nisâ 4/34. âyetinde geçen nüşûz kavramını “düşmanlık, husumet, kin, çatışma, cinsel görevlerini yerine getirmeme, serkeşlik” gibi kelimelerle açıklamıştır. Kadının nüşûzundan endişe edilmesi durumunda uygulanması gereken tedbirleri ise şu şekilde ifade etmektedir: Uygulanacak metotlardan ilki, kadına öğüt verilerek kadının kendisini düzeltmesini sağlamaktır. İlk metodun olumlu sonuçlanmaması durumunda kadını yatakta yalnız bırakmak ikinci merhale olarak yorumlanmaktadır. Kocasından soğuyan, ona kin besleyen kadının tavrı değişmemekle birlikte nüşûzunun artması durumunda da üçüncü metot uygulanmalıdır. Bu metot âyette “وَاضْرِبُوهُنَّ” ifadesiyle geçen eylemi karşılamaktadır. “darabe” fiilinin etimolojisinden hareketle âyete geleneksel yorumlardan farklı bir yorum getiren Bayraklı, bu fiilin hangi manalara geldiğini şu şekilde beyan etmektedir:

“Vurmak, çarpmak, atmak, ateşe vermek, buğdayı başağından ayırmak, bombardıman etmek, müzik aleti çalmak, müzik yapmak, yazmak, akrebin sokması, incitip harekete geçirmek, ayırmak, ayrılmak, zorla kabul ettirmek, kovmak, defetmek, bırakmak, terketmek, vazgeçmek, iptal etmek, kaçınmak, hareket etmek, sefere çıkmak.”⁴¹⁸

Bayraklı’ya göre, psikolojik yönden kadınlara uygulanacak en etkili yöntem onları kovmak olduğundan, “وَاضْرِبُوهُنَّ” ifadesine “Onları (nüşûzunda ısrarcı olan kadınları) evden kovunuz.” manası verilmelidir.

Yunus Vehbi Yavuz nüşûz meselesini -kadın/erkek ayırt etmeksizin-boşanma öncesi geçimsizlik hali kapsamında değerlendirmekte, geçimsizlik hali şeklinde ifade ettiği durumu ise yalnızca “karşı gelmek” terkihiyle izah ederek bu durumun detaylarına girmemektedir. Aile ilişkilerinin bozulmasından korkması durumunda erkeğin aşamalı olarak karısına uygulaması gereken tedbirlerin üç aşamasının olduğunu ifade eden Yavuz, Kur’ân’da Nisâ 4/34-35. âyetlerinde buyrulduğu üzere dört merhale ile bu âyetin hükmünün verildiğini ifade etmiştir. Nisâ 4/34. âyetinden hareketle uygulanacak metodlar ise şu şekildedir: Eşe öğüt

⁴¹⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî ibnû'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/536.

⁴¹⁸ Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 5/124.

vermek, eşi ile aynı yatakta bulunmamakla birlikte zevceden ilişkiyi kesmek ve son olarak zevceyi terk ederek yatakları ayırmak yani kadından yüz çevirmek.⁴¹⁹

Âyetteki “وَاضْرِبُوهُنَّ” kelimesine geleneğin aksine dövme eylemini atfetmeyen Yavuz, bu kelimenin köken itibarıyla farklı manalarının da olduğunu ve kelimeye “dövmek” anlamının verilmesinin münasip olmayacağını belirtir. Yavuz, Kur’ân’ın hiçbir âyetinde “darabe” kelimesinin “dövmek” anlamında kullanılmadığını belirtmiş, Kur’ân âyetlerinde ve Hz. Muhammed’in uygulamalarında böyle bir te’dib metodunun olmadığını savunarak görüşünü delillendirmiştir.⁴²⁰

Mehmet Okuyan da “darabe” kelimesinin “rızkın hayırlısını aramak, yolculuğa çıkmak, engel olmak, mahrum etmek, yüz çevirmek, meyletmek, örnek vermek, vurmak ve dokunmak...” gibi pek çok manayı karşıladığını ifade etmektedir. Bu kelimenin Kur’ân’daki kullanımlarında, insanların birbirlerine karşı işledikleri dünyevî bir suçun cezası anlamında herhangi bir uygulamayı ifade etmediğini belirtmiştir. Okuyan’a göre, Nisâ Suresi’nin 34. âyeti kadının dövülmesiyle ilgili bir buyruk içermemektedir. Âyetteki “وَاضْرِبُوهُنَّ” ifadesi, aile birliğinin devamında ısrarcı olmak ve evliliği kurtarabilmek için kadın yahut erkeğin evden bir süre ayrılması manasını karşılamaktadır. Ayrıca “nüşûz” kelimesini “serkeşlik ve karşı gelme” ifadeleriyle yorumlayan Okuyan, bahsi geçen eylem suç teşkil etmediğinden, suç ve cezaların kanuniliği ilkesinden hareketle herhangi bir ceza uygulamasının mümkün olmadığını, ceza uygulanması halinde bunun kadına yönelik bir zulüm olacağını ifade etmiştir. Dolayısıyla serkeşlik yapan kadına uygulanması gereken ilk iki tedbir öğüt verme ve yatakları ayırma şeklinde gerçekleşirken, üçüncü tedbirin bazı müfessirlerce dayak olarak öne sürülmesi de makul görülmemektedir. Okuyan, “misvak ile vurmak, bükülmüş mendil ile vurmak” ifadeleriyle dövme şekillerine getirilen bazı geleneksel yorumları ise gülünç bulmaktadır.⁴²¹

Zeynel Abidin Aydın’ın darb meselesine bakış açısı da konuya modern algı ile yaklaşan ilim ehli ile örtüşmektedir. Aydın, Nisâ Suresi 34. âyetinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için öncelikle âyetin siyâk ve sibâkına bakılmasının gerekliliğine dikkat çekmektedir. Âyetin sibâkına bakıldığında konunun miras

⁴¹⁹ Yavuz, *Kur’an’da Kadın Hak ve Özgürlüğü*, 100.

⁴²⁰ Yavuz, *Kur’an’da Kadın Hak ve Özgürlüğü*, 101-102.

⁴²¹ Mehmet Okuyan, “Kadına Yönelik Şiddete Kur’ân’ın Bakışı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (Haziran 2007), 119-122.

taksimiyle ilgili olduğu, tartışmanın yoğunlaşmasına sebep olan Nisâ 4/34. âyetine gelindiğinde ise âyete getirilen yorumların toplumsal konjonktür çerçevesinde şekillendiği görülmektedir. Aydın, aile hukukuna riayet etmeyen kadınlar ile ilgili başvurulması gereken çözüm yollarını bahsi geçen âyetten hareketle şu şekilde sıralamaktadır: Nüşûz belirtisi olan eşe öğüt verme, yatağı terk etme/cinsel protestoda bulunma ve üçüncü aşama olarak darb.⁴²²

Bu bağlamda “darb” ifadesini Kur’ân âyetlerine uygunluğu açısından değerlendiren Aydın, Kur’ân’ın hiçbir pasajında bireylerin birbirine şiddet göstermesine onay veren bir söylemin yer almadığını ifade etmektedir. Diğer taraftan Hz. Muhammed’in söz ve uygulamaları analiz edildiğinde, kadın-erkek ayırt edilmeksizin toplumdaki hiçbir ferdin şiddete uğramasının hoş karşılanmadığı görülmektedir. Dolayısıyla âyette “وَاضْرِبُوهُنَّ” ifadesiyle kastedilen mananın “Kadınları dövün.” ifadesi doğrultusunda değerlendirilmesi mümkün görülmemektedir. Aile hayatını kurtarmak amacıyla nüşûz belirtisi gösteren eşe uygulanması için Kur’ân’ın çözüm önerileri sunduğunu belirten Aydın, âyetteki “darb” kelimesinin işaret ettiği mananın “mekansal ayrılık” manasına geldiğini savunmaktadır. Bu suretle Nisâ Suresi 34. âyetinde bildirildiği üzere kadının geçimsizliği durumunda, insanın fitratına uygun olarak uygulanması gereken tedbirler sırasıyla şu şekilde gerçekleşmelidir: Zihinsel ayrılık, fiziksel ayrılık ve mekansal ayrılık.⁴²³

Yaşar Nuri Öztürk’e (öl. 2016) göre, “kocanın karısını dövebilecek” yönündeki iddialar kadın aleyhindeki geleneksel baskının sergilediği bir saptırmadır. Geleneksel kabule göre “darb” kelimesi “dövme” anlamıyla kabul edildiğinde bu cezanın uygulanmasıyla ilgili bir tutarsızlık hasıl olmaktadır. Öztürk, dövme fiilinin gerek had gerek ta’zir sonucu olmasıyla müessir bir fiil olduğunu ve her iki durumda da cezai müeyyidenin kamu otoritesi tarafından uygulanması gerektiğini ifade etmektedir. Yani kadın dinin bir emri olarak dövülecekse -ki bu kanaat İslâmoğlu tarafından savunulmamaktadır- bu eylemi kamu görevlileri gerçekleştirmelidir.⁴²⁴

⁴²² Zeynel Abidin Aydın, “Nisâ Suresinin 34. Ayeti Bağlamında Evlilik Hayatında Kadının Geçimsizliği Durumunda Uygulanacak Çözümlerden ‘Darb’a Dair’”, *Turkish Studies* 12/27 (2017), 95-96.

⁴²³ Aydın, “Darb’a Dair”, 97-98.

⁴²⁴ Yaşar Nuri Öztürk, *İslâm Nasıl Yozlaştırıldı (Vahyin Dininden Sapmalar, Hurafeler, Bid’atlar)* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2000), 341-343.

Yaşar Nuri Öztürk geleneksel kabullerin dışında bir yorum getirerek, Nisâ 4/34. âyetinde bir cezadan söz edilmediğini, âyette iffetsizliklerinden endişe duyulan kadınlar için alınması gereken bazı tedbirlerin yer aldığını ifade etmektedir. Bu görüşe göre, kadına uygulanan şiddet bir tedbir değil, cezadır. Bu bağlamda Öztürk, âyetin amacına ve gayesine uygun olarak “darb” kelimesine “barındığı yerden uzaklaştırmak, yolculuğa çıkarmak” manalarını atfetmektedir. Bu atıfa gerekçe olarak da görüşlerini şu şekilde aktarmaktadır:

“...Kullanımın vurmak anlamında olması filolojik açıdan mümkün görülebilir ama bu anlamda alınmasını engelleyecek ‘dinsel karineler’ hatta deliller vardır. Bunlar:

1. Kesinleşmiş zina suçuna dövme cezasının verilmesi,
2. İfk olayında Hz. Aişe’nin dövülmeyip olay yerinden uzaklaştırılması,
3. Veda Hutbesi’ndeki sözün, kadınları dövmeyi, kesin zina suçu şartına bağlamasıdır.”⁴²⁵

Kadına yönelik şiddet ile ilişkilendirilen Nisâ Suresi’nin 34. âyetinde yer alan “darb” ifadesine yönelik yapılan yorumlar şu şekilde değerlendirilebilir: Modern islâmi algıda Nisâ 4/34. âyetine getirilen yorumlarda âyetteki “وَاضْرِبُوهُنَّ” ifadesine “evden kovma ve mekansal olarak ayrılma” minvalinde manaların verildiği görülmektedir. “Darb” kelimesine bu manaların verilmesinde Hz. Peygamber’in eşlerine hiçbir durumda şiddet uygulamamış olması da gerekçe olarak gösterilmektedir. Kur’ân’da nüşûzundan endişe edilen kadına uygulanması gereken çözüm yolları aile hayatının sağlıklı bir şekilde devamlılığını sağlama amacı taşımaktadır. Dolayısıyla modern yorumlarda “وَاضْرِبُوهُنَّ” ifadesine getirilen izahlar da bu kapsamda şekillenmiş ve kadına karşı şiddet söyleminden uzak bir üslup ile değerlendirilmiştir.

2.6.3 Feministlerin Kadının Dövülebileceği Yaklaşımıyla İlgili Eleştirileri

Feministlerin Kur’ân’da kadının dövülebileceğine dair eleştirileri, Nisâ Suresi’nin 34. âyetinde geçen “وَاضْرِبُوهُنَّ” fiili çerçevesindedir. Çokça tartışılan bu fiilden hareketle Kur’ân’da “kocaya karısını dövme/karısına şiddet uygulama” emrinin verildiği iddia edilmektedir.

Lisa Hajjar, Nisâ 4/34. âyetinde geçen “nüşûz” ifadesini, Bakara 2/223. âyeti ile ilişkili olarak değerlendirmiştir. Ona göre Kur’ân’da kadının kocasıyla cinsî münasabette bulunmaması, kadının itaatsizliği olarak yorumlanmış ve bu

⁴²⁵ Öztürk, *İslâm Nasıl Yozlaştırıldı*, 345-347.

durum kadının şiddete uğramasına bir gerekçe olarak gösterilmiştir. Böylelikle itaatsizlikle nitelenen kadının kocası tarafından tecavüze uğraması aile içi şiddet kapsamında değerlendirilmiştir.⁴²⁶

Fatmagül Berktaş İslâm'ın bekçisi olarak görülen erkeğin, kendisine itaatsizlik yapan karısını cezalandırabileceğini ifade eder. Berktaş'a göre kadının cezalandırılmasına gerekçe olan şey, kadının fitne yaratmasıyla birlikte toplumda bireyselliği ortaya çıkarma potansiyelidir. Berktaş'a göre buna istinaden Nisâ 4/34. âyetinde ifade edilen tedbirler zikredilmiştir.⁴²⁷

Berktaş, "Protestan ve İslâmcı köktendincilik"⁴²⁸ olarak ifade ettiği her iki dinsel anlayışın benzerlik ve farklılıklarına dikkat çekerek aile ve toplumda kadına biçilen rollere yönelik eleştirisini şu şekilde ifade etmektedir:

"(...) Her iki inanç sisteminde de, aile ve toplumsal cinsiyet ilişkileri temel bir izlek, merkezi bir ilgi odağıdır; bu ilişkilerin, "doğal" oldukları için, Allah'ın iradesini ve koyduğu düzeni yansıttığı varsayılır. Her iki tür ailede de, zihinsel olarak üstün olduğu varsayıldığı için karar alma görevini üstlenmiş rasyonel bir aile reisinin bulunduğunu görüyoruz; bu aile reisi, ailesinin dinsel ve geleneksel ahlakından da sorumludur. Onun yanında da, saygılı boyun eğme karşılığında mali ve duygusal güvenceye sahip olan itaatkâr ve yumuşak huylu, duygusal bir kadın (eş-anne) yer alır. Kur'an'a göre, erkekler karılarının geçimini sağlamakla ve onlara iyilikle davranmakla yükümlüdürler (ancak bu 'iyilik', İslâm'da kadınların 'incitmeden'de olsa (?) dövülmesini, Protestan köktendinciliğinde de çocuklara fiziksel ceza verilmesini dışlamaz!"⁴²⁹

Deniz Kandiyoti ise kadının davranışının, erkeğe bir saygısızlık şeklinde yorumlanması durumunda, şiddet aracılığıyla kadının boyun eğdirilerek etkisiz kılınacağını ifade etmiştir.⁴³⁰

Özetle, feminist anlayışta kadına yönelik şiddetin yalnızca fiziksel eylemlerle sınırlı olmadığı, cinsel ve psikolojik şiddeti de kapsadığı ifade edilebilir. Zira kadınların sosyal hayattan mahrum bırakılarak özel alana hapsedilmesi, nüşûzundan endişe duyulması durumunda şiddete maruz bırakılması, erkeğin üstünlüğünün kabul edilmesi neticesinde cinsel objeler olarak

⁴²⁶ Lisa Hajjar, "Religion, state power, and domestic violence in Muslim societies: A framework for comparative analysis", *Law & Social Inquiry* 29/1 (2004), 10-12.

⁴²⁷ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, 157.

⁴²⁸ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, 11.

⁴²⁹ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, 206-207.

⁴³⁰ Deniz Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar –Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler* (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 82.

görölmesi feministlerin bu konudaki iddialarının şekillenmesinde oldukça önem arz etmiştir.



2.7 Değerlendirme

Bu bölümde, Kur'ân-ı Kerîm'de evlilik bağlamında kadınlarla ilgili âyetlerin İslâm düşüncesinde nasıl yorumlandığı ve ilgili pasajların feministlerce hangi argümanlarla eleştirildiği ele alınmıştır. Araştırmadan hareketle ifade edilebilir ki evlilik konusu çerçevesinde kadınlarla ilgili âyetlerin İslâm düşüncesinde iki farklı perspektifle yorumlandığı görülmektedir.

Geleneksel ve modern algı ifadeleriyle nitelendirilerek tasnife tabi tutulan görüşlerin kimi zaman içinde bulunulan zemin ve zamana uygun şekilde kimi zaman ise aile hayatında kadına biçilen roller ve dönemin şartlarından bağımsız olarak öne sürüldüğü anlaşılmaktadır. Zira bazı ilim ehlinin görüşlerine bazen geleneksel bazen de modern algıyla ilgili değerlendirmelerin bulunduğu alt başlıklarda yer verilmesinin temel gerekçesi budur.

Kur'ân-ı Kerîm'de evlilik başlığı altında incelenen eş seçimi ve mehir konularının geleneksel ve modern algıda yorumlanma şekli benzerlik gösterdiğinden bu konular tek bir başlık altında değerlendirilmiştir. Evlilik konusuna ilişkin diğer alt başlıklar ise geleneksel ve modern algının farklı yönlerinin ayırt edilmesini sağlamak amacıyla tasnif yapılarak ele alınmıştır.

Öte yandan, konu ile alakalı olduğu ölçüde evlilikte kadının konumuyla ilgili eleştiri yönelten feministlerin görüşlerine yer verilmiştir. Feminist eleştirinin çıkış noktasının, bazı âlimlerin Kur'ân'ı yorumlama metodolojisinden ve kadının hem toplumda hem de ailede ikincil konuma düşürülmesinden kaynaklandığı gözlemlenmiştir. Zira feministlerin kahir ekseriyetinin ulemanın görüşlerinden hareketle eleştirilerini temellendirdikleri görülmektedir. Bazı feministlerin eleştirilerinde geleneksel algının ürünü olan âyet yorumları referans gösterildiğinden yöneltilen eleştiriler de aslında doğrudan İslâm'a değil, İslâm âlimlerine olmuştur. Ancak İslâm ulemasının bakış açısı İslâm dinini temsil ettiğinden netice itibarıyla eleştiriler İslâm'a da yöneltilmektedir.

İslâm'ın temel kaynağı Kur'ân'ı anlamanın temel şartı âyetlerin nazil olduğu dönemin tarihsel ve kültürel yapısının, politik şartlarının nazar-ı itibara alınmasıdır. Kur'ân'ın nihai hedefinin âyetlerin nazil olduğu zamanda bitmediği, Kur'ân âyetlerindeki mesajın kadın ve ailenin lehine olacak şekilde bir anlam ifade ettiğini belirtmek gerekir. İslâm'a yöneltilen eleştirilerden hareketle feministlerin bu hususu dikkate almadıkları, görüşlerini tarihsel ataerkil yaklaşım üzerinden konumlandıkları anlaşılmaktadır.

Bir sonraki bölümde, Kur'ân'da boşanma konusuna yönelik yorumlar ve feministlerin bu bağlamdaki eleştirileri ele alınacaktır. Böylece, evlilik sürecinin sona ermesi durumunda kadının konumuna dair öne çıkan yorumlar geleneksel ve modern İslâmî algı çerçevesinde değerlendirilecek ve kadının hakları ortaya konulmaya çalışılacaktır.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE BOŞANMA VE FEMİNİSTLERİN KUR'ÂN ÜZERİNDEN ÜRETİLEN YORUMLARA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Kur'ân-ı Kerîm'de boşanma kavramını ifade maksadıyla talâk kelimesi ve bu kelimeden türeyen kelimeler kullanılmaktadır. Talâk kelimesi ve türevleri nikâh akdinin bozulmasını ifade etmek üzere Kur'ân-ı Kerîm'de çok defa geçmekte,⁴³¹ boşanmanın meşruluğundan pek çok âyette söz edilmektedir.⁴³² Bir fıkıh terimi olan talâk, belli sözlerle nikâh akdini sonlandırmak manasına gelmektedir.⁴³³

Kur'ân'da muhtelif âyetlerde evlilik tavsiye edilmiş⁴³⁴; eşlerin birbirleri için libâs niteliğinde oldukları belirtilmiş⁴³⁵ ve karı-koca arasında sevgi ve şefkat duygularının tahsis edilmiş olması Allah'ın kudretinin delillerinden biri olarak zikredilmiştir.⁴³⁶ Karı-koca arasında anlaşmazlıkların vuku bulması durumunda, evlilikteki sorunların giderilmesi ve evliliğin sağlıklı bir şekilde yürütülmesi için taraflar gayret göstermeye teşvik edilmiştir. Ancak eşler arasında anlayışın ortadan kalkması ve evliliğin bir yük haline gelerek ayrılığın zaruret halini alması durumunda talâk yolu da açık tutulmuştur.

Bu bağlamda talâk, yeni bir nikâh akdi yapmadan tekrar evliliğe geri dönmenin mümkün olup olmaması bakımından “ric'î” ve “bâin”, Kur'ân ve sünnete yani meşru boşanma usulüne uygun olup olmaması bakımından “sünnî” ve “bid'î” kısımlarına ayrılmıştır.⁴³⁷ Erkeğin iddet süresi içerisinde karısını boşamaktan vazgeçmesi durumunda bunu eşine bildirmesi ve evlilik hayatlarının devam etmesi “ric'î”; erkeğin karısını üçüncü kez boşaması durumunda veya kadının talebi üzerine kocanın bir bedel karşılığında akdi sonlandırması gibi birtakım hususlara bağlı olarak “bâin” talâk gerçekleşmektedir.⁴³⁸ Erkeğin karısını

⁴³¹ Abdülbâkî, “tlk”, 427-428.

⁴³² el-Bakara 2/ 228-232, 236-237; et-Talâk 65/1-7; en-Nisâ 4/35; el-Ahzâb 33/49.

⁴³³ Karaman, *İslâm'da Kadın ve Aile*, 101.

⁴³⁴ en-Nahl 16/72; Nûr 24/32.

⁴³⁵ el-Bakara 2/187.

⁴³⁶ er-Rûm 30/21.

⁴³⁷ H. İbrahim Acar, “Talâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 2010), 39/498; Karaman, *İslâm'da Kadın ve Aile*, 108-109.

⁴³⁸ Karaman, *İslâm'da Kadın ve Aile*, 109; Zuhaylî, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, 9/341-344.

hayız döneminden sonra cinsel ilişkinin bulunmadığı bir vakitte bir talâk ile boşaması “sünnî”; karısı hayız veya nifaslı olduğunda, dinî manada temizlik müddeti içerisinde bulunduğunda veya karısıyla cinsel ilişkide bulunduktan sonra birden fazla boşaması durumunda “bid’î” talâk gerçekleşmektedir.⁴³⁹

Diğer taraftan İslâm uleması talâk konusunu Kur’ân âyetlerine dayanarak fıkıh eserlerinde detaylıca ele almış ve eserlerde kocaya boşanmada tanınan tasarruf yetkisinin belirli şartlar çerçevesinde kullanılmak üzere tayin edildiği belirtilmiştir. Bu kapsamda kocanın İslâmî hükümlere aykırı bir türde karısını boşaması dine aykırı görülerek haram sayılmıştır.⁴⁴⁰

Fıkıh literatüründe talâk kelimesi, evlilik akdinin koca ve belli durumlarda karısı tarafından tek taraflı irade beyanıyla sonlandırılmasını ifade etmektedir.⁴⁴¹ Kadının kocasıyla bir bedel karşılığında anlaşmasıyla (muhâlea) veya mahkemeye başvurması üzerine hakim kararıyla evliliğin sona erdirilmesi (tefrik) talâk kapsamında değerlendirilmektedir.⁴⁴² Fakat İslâm ulemasının çoğunluğu, “talâk” başlığında yalnızca erkeğin irade beyanıyla gerçekleşen boşanma şeklini ele alarak bu yetkiyi öncelikli olarak erkeklere vermiştir.⁴⁴³ Fıkıh literatüründe bu yetkinin farklı tezahürleri görülmektedir. Mesela, îlâ ve zihâr tabirleriyle ifade edilen uygulamalar kocanın inisiyatifi altındadır. Îlâ terimiyle ifade edilen boşanma türünde, koca eşiyle cinsel birlikteliğini bir yemine bağlamak suretiyle belirli bir süre için cinsel ilişkide bulunmayı kendine yasaklamaktadır.⁴⁴⁴ Zihâr uygulamasıyla ise koca karısını annesine veya dinen nikâh düşmeyecek bir mahremine benzeterek kendisine haram kılmaktadır.⁴⁴⁵ Bu iki uygulamada evlilik olgusunun temel işlevleri karşılanmamakta ancak kocanın takdirine bağlı olarak hükmen devam etmektedir.⁴⁴⁶

⁴³⁹ Karaman, *İslâm’da Kadın ve Aile*, 110; Zuhaylî, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, 9/336-341.

⁴⁴⁰ Acar, “Talâk”, 39/497.

⁴⁴¹ Acar, “Talâk”, 39/497.

⁴⁴² Acar, “Talâk”, 39/497.

⁴⁴³ Muammer Erbaş, “Boşanma Örneğinde Dinî Ahkâmın Kur’an ve Sünnet Işığında Güncellenmesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/37 (2013), 12.

⁴⁴⁴ Hamdi Döndüren, “Îlâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/61.

⁴⁴⁵ Ahmet Yaman, “Zihâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/387.

⁴⁴⁶ Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşısı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*, 66-67.

Boşama fiilinin erkeğe isnad edilmesiyle ilgili âyet örnekleri şu şekildedir:

Bakara Suresi 231. Âyet:

“Kadınları (bir veya iki talâkla) boşadığınızda, iddet süreleri dolmak üzereyken isterseniz iyilikle evliliğinizi sürdürün veya güzellikle serbest bırakın. Eziyet etmek amacıyla onları zorla tutmayın. (Boşamayı sürüncemede bırakmayın.) Böyle yapan kimse (sadece kadına değil) aslında kendisine de zulmetmiş olur. Sakın Allah’ın hükümlerini hafife almayın, size lütfettiği nimetleri, öğüt vermek üzere indirdiği kitabı ve hikmetini hatırlayın. Allah’ın emir ve yasakları konusunda sorumlu, duyarlı, bilinçli davranın. Bilin ki, Allah niyetlerinizi ve bütün yapıp ettiklerinizi çok iyi bilir.”⁴⁴⁷

Bakara Suresi 236. Âyet:

“(Nikâh akdi yaptığınız halde) zıfafa girmediğiniz ve mehir miktarlarını belirlemediğiniz kadınları boşarsanız, sizin herhangi bir mâlî sorumluluğunuz yoktur. Bununla birlikte onlara yararlanabilecekleri uygun bir şey verin. Zengin kimse kendi durumuna göre, fakir de kendi durumuna göre uygun bir şey versin. Bu, Allah’ın emirlerine uyan ve iyiliksever insanların üzerine düşen bir borçtur.”⁴⁴⁸

Bakara Suresi 237. Âyet:

“Mehir miktarlarını belirlemiş olduğunuz kadınları zıfafa girmeden önce boşarsanız, onlara belirlemiş olduğunuz mehrin yarısını vermeniz gerekir. Ancak boşanan kadınlar mehir olarak alacakları bu miktarı almaz; bağışlarsa, ya da nikâh akdini elinde tutan koca, mehrin tamamını verdiği halde yarısını geri almaz, bağışlarsa bu onlara kalmış bir iştir. Tarafların haklarından feragat ederek birbirlerine bağışta bulunmaları takvâ sahibi; duyarlı ve bilinçli bir mümine daha çok yaraşır. Birbirinize karşı lütufkâr davranmanız gerektiğini de unutmayın. Şüphesiz Allah yapıp ettiklerinizi görüp bilmektedir.”⁴⁴⁹

Bu âyetlerde boşama yetkisinin kocaya ait olduğu ifade edilmiş, eylem sahibi olarak erkekten bahsedilirken, kadın ise eylemden etkilenen kimse konumunda nitelendirilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de kadının boşama yetkisinin olup

⁴⁴⁷ el-Bakara 2/231 (Meâl – 1)

⁴⁴⁸ el-Bakara 2/236 (Meâl – 1)

⁴⁴⁹ el-Bakara 2/237 (Meâl – 1)

olmamasıyla ilgili âyetler incelendiğinde kadınların dolaylı olarak boşanmayı talep etme haklarının olduğu görülmektedir.⁴⁵⁰

Kadınların boşama hakkıyla ilgili âyet örnekleri şu şekildedir:

Nisâ Suresi 35. Âyet:

*“Eğer karı koca anlaşmazlığının boşanmaya varacağından endişe ederseniz; her iki tarafın ailelerinden birer hakem seçip gönderin. Hakemler onların aralarını bulmak için samimiyetle çalışırlarsa Allah da onları, karı kocanın arasındaki geçimsizliği giderme konusunda başarılı kılar. Bilin ki Allah Alîm’dir; karı koca arasındaki geçimsizliğin nasıl giderileceğini bilir, Habîr’dir; gizli açık bütün durumlarınızdan haberdardır.”*⁴⁵¹

Bakara Suresi 229. Âyet:

*“Erkeğin, (sonradan vazgeçebileceği) iki boşama hakkı vardır. Bir veya iki boşama sonunda koca eşini isterse iyilikle alıkoyar, isterse güzellikle onu serbest bırakır. Eğer serbest bırakırsanız, onlara verdiğiniz mehri geri almanız sizin için helâl olmaz. Fakat karı kocanın, evlilik hukukuna dair Allah’ın koyduğu kurallara uyamayacaklarına dair bir endişeleri varsa o başka. Eğer böyle bir endişe taşıyorsanız kadının, mehrinden bir kısmını veya herhangi bir malı kocasına vererek boşanmasında iki taraf için de bir günah yoktur...”*⁴⁵²

Ahzâb Suresi 28-29. Âyetler:

*“Ey Peygamber! (Allah’ın bunca lütfuna rağmen hâlâ Kurayzaoğulları’ndan elde edilmiş ganimetlerden pay alma derdine düşen) eşlerine de ki: ‘Eğer siz dünya hayatını ve dünyanın zînet ve güzelliklerini arzu ediyorsanız, gelin size boşanma tazminatlarınızı (mut’a) vereyim ve sizi güzellikle boşayayım. Yok eğer Allah’ı, Elçisini ve ahiret yurdunu istiyorsanız bilin ki, Allah sizden böyle güzel bir tercihte bulunanlara büyük mükafat verecektir.’”*⁴⁵³

Bu âyetlerde kocasından boşanmak isteyen kadın için bazı metotlar sunulmuş ve boşanma hakkı kadına dolaylı bir şekilde tanınmıştır. Nitekim Nisâ 4/35. âyetinde kadının kocasıyla anlaşamaması, kocası tarafından mağduriyete uğraması durumunda hakem tayin edilebileceği ve boşanma talebinde bulunabileceği ifade edilmiş; Bakara 2/229. âyetinde ise evliliğin çıkmaza girmesi

⁴⁵⁰ Bedri Aslan, “Boşanma Yetkisi Hakkında Yapılan Tartışmalar”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/55 (Şubat 2018), 921.

⁴⁵¹ en-Nisâ 4/35 (Meâl – 1)

⁴⁵² el-Bakara 2/229 (Meâl – 1)

⁴⁵³ el-Ahzâb 33/28-29 (Meâl – 1)

durumunda kadının kocasına bir bedel vermesi karşılığında muhâleaya (anlaşma) dayalı olarak boşanabileceği zikredilmiş;⁴⁵⁴ Ahzâb 33/28-29. âyetlerinde ise kocanın boşamada karısını muhayyer bırakmasıyla kadınlara bu konuda seçme hakkı tanınmıştır.⁴⁵⁵ Ayrıca İslâm ulemasına göre, kocanın karısına veya bir başkasına boşama yetkisini devretmesi durumunda tefvîzü't-talâk gerçekleşmekte ve kocanın bu tasarrufta bulunması onun talâk haklarını ne ortadan kaldırmakta ne de eksiltmektedir.⁴⁵⁶

Öte yandan kadının mahkeme kararıyla ayrılma talebinde bulunmasının gerekçelerinden biri, kocasının kendisiyle geçimsiz olması ve ondan zarar görmesidir. Geçimsizlikten maksat kadının izzet, şerefine yönelik ithamlardan kaynaklanan büyük boyutlu tartışmalardır. Zarar ifadesiyle kastedilen ise, kocanın söz ve fiilleriyle karısını rahatsız etmesidir.⁴⁵⁷ Kocanın, eşinin nafakasını temin etmemesi, bazı hastalık ve özürlere sahip olması, hapse girmesi, kaybı gibi durumları da kadının mahkemeye başvurarak evlilik akdini bozmayı isteme gerekçelerinden sayılmaktadır.⁴⁵⁸

Özetle, Kur'ân-ı Kerîm'de talâk hakkı birçok âyette ayrıntılarıyla ele alınmıştır. Kur'ân'da boşanma sürecine dair bilgilerin ayrıntılarıyla yer alması, özellikle Talâk Suresi'nin ilk âyetinden itibaren sekizinci âyetine kadar boşanma şekli ve usulünün anlatılmış olması bu sürecin oldukça önemli olduğunu göstermektedir.⁴⁵⁹

Talâk konusuyla ilgili âyetlerde evlilik birliğini sonlandırma hususunda erkeklerin boşama yetkisini doğrudan kullanabildiği, kadınların ise dolaylı yoldan bu yetkiyi elde edebildiği görülmektedir. Feministlerin de talâk konusuna ilişkin yönelttikleri eleştiri, boşama hakkının esas olarak erkeklere tanınmasıyla ilgilidir. Feministlere göre söz konusu âyetlerde erkeklere hukukî anlamda hak veriliyorken kadınlara ancak boşanmayla ilgili birtakım kural ve metotlar sunulmaktadır. Böylelikle cinsiyet ayrımcılığına kapı aralanmaktadır.

⁴⁵⁴ Fahrettin Atar, "Muhâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/397-398.

⁴⁵⁵ Ali Yüksek, "İslâm Aile Hukukunda Boşama Yetkisi ve Kadının Boşanması", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/32 (2014), 343-347.

⁴⁵⁶ Abdüssamet Bakkaloğlu, "Tefvîz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/310.

⁴⁵⁷ Zuhaylî, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, 9/414.

⁴⁵⁸ Zuhaylî, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, 9/402.

⁴⁵⁹ Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Kur'ân Mesajı -Ana Hatlarıyla Kur'ân'ın Muhtevası-* (Rize: STS Yayınları, 2015), 189.

Bu bağlamda Kur'ân'da talâk hakkının erkeğe verilmesinin neticesinde kadına biçilen rollerle ilgili ilim ehline öne sürülen yorumların bir kısmının birtakım sosyal bağlardan hareketle geleneksel algıyla ifade edildiğini, diğer kısmın ise tarihî koşullardan bağımsız olmamakla birlikte özgün bir anlayış biçiminden hareketle ifade edildiğinin belirtilmesi mümkündür. Çalışmanın bu aşamasında, geleneksel ve modern İslâmî algıda kadının boşanmadaki rolüyle ilgili değerlendirmeleri ele alacak ve feministlerin boşanma konusu bağlamında yönelttikleri eleştirilere yer verilecektir.

3.1.1 Geleneksel İslâmî Algıda İslâm'da Talâk Hakkının Yalnızca Erkeğe Verildiği İddiası

Boşanmayla ilgili olarak yöneltlen eleştiriler özellikle Bakara 2/228-229. âyetlerinden hareketle yapılmaktadır. Binaenaleyh, konunun bu iki âyet çerçevesinde ele alınması ulemanın kadına bakış açısını ortaya koyacak ve konuyu anlaşılır kılacaktır.

Bakara Suresi'nin 228. Âyeti:

وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Boşanmış kadınlar kendi başlarına (yeni bir evlilik yapmaksızın) üç ay hali/üç temizlik süresi iddet beklesinler. Bu kadınlar eğer Allah'a ve ahiret gününe inanıyorlarsa, Allah'ın rahimlerinde yarattığı şey (bekleme süresi içerisinde gördüğü hayız sayısını veya hamileliği) gizlemeleri onlara helâl olmaz. Bu bekleme esnasında kocaları barışmak isterse elbette onları geri alabilirler. Kocalarının, karıları üzerinde belli hakları olduğu gibi kadınların da kocaları üzerinde belli hakları vardır. Yalnız erkekler için bir derece daha üstünlük söz konusudur. Allah Azîz'dir; bu hükümlere uymayanları cezalandıracak güce sahiptir, Hakîm'dir; bütün bunları bir hikmete göre düzenlemiştir.”⁴⁶⁰

Bu âyetin nüzûl sebebi şu şekilde aktarılmaktadır: Câhiliye dönemindeki Araplar boşadıkları eşlerine tekrar dönüyor ve bu durumu tekrarlamalarıyla o kadınlara zarar vermek istiyorlardı. Zira boşanan kadın her defasında iddet beklemek zorunda kalıyordu. Bu sebeple Kur'ân'da Müslümanlar bu davranıştan

⁴⁶⁰ el-Bakara 2/228 (Meâl – 1)

men edilerek, ancak iyilikle muamelede bulunmak ve eşleriyle arasını düzeltmek kaydıyla isteyen erkeklerin eşlerine geri dönmelerine müsaade edildi.⁴⁶¹

Âyet meâlinde “*üç ay hali/üç temizlik süresi*” şeklinde ifade edilen “*قُرْوَى*” kelimesiyle ilgili olarak ilim ehli muhtelif yorumlarda bulunmuştur. Mesela İmam Kurtubî bu ifadeyi Talâk Suresi’nin 1. âyetinden hareketle yorumlamıştır. “...kadınları boşayacağınız zaman iddetlerini gözeterek boşayın ve bekleme sürelerini (iddetlerini) iyice hesap edin...”⁴⁶² meâlindeki âyette boşanan kadının kendisiyle iddette bulunacağı süre yani içindeyken boşanacağı temizlik hali kastedilmiştir.⁴⁶³

Taberî de (öl. 310/923) hayız gören kadınların, kocalarından boşandıklarında bir başka kimse ile evlenmek istemeleri durumunda üç aybaşı hali kadar iddet beklemeleri gerektiğinin âyette ifade edildiğini zikreder. Buna göre kadının üç aybaşı halinin sona ermesiyle iddet süresi bitecektir.⁴⁶⁴

Zemahşerî (öl. 538/1144) ise Talâk 65/4. âyetinden hareketle kadınların iddetini üç hayız/âdet süresince olduğunu ifade etmiştir. İlâveten Bakara 2/228. âyetinde kadınların kendi başlarına üç ay halini geçirmelerinin, onların beklemelerine yönelik bir teşvik ve yönlendirme olduğunu ifade eder. Zemahşerî’ye göre kadın benliğinin erkeklere karşı talepkâr olması buna sebep olmuştur. Buna istinaden Kur’ân’da kadınlar bu hususta uyarılmış, kadınlara beklemeleri emredilmiştir.⁴⁶⁵

Âyetin devamında ifade edildiği üzere bekleme esnasında kocalarının eşleriyle barışmak istemeleri durumunda erkeklerin eşlerine dönmeye daha layık oldukları ifade edilmiş, şayet kadın kocasıyla evliliği sürdürme noktasında kaçınırsa, erkeğin sözü tercihe şayan olarak kabul edilmiştir. Zemahşerî eşin karısıyla barışıp iyilikle muamele etmesi ve karısına zarar vermemesi kaydıyla bunun mümkün olacağını belirtmiştir.⁴⁶⁶

Nesefî de (öl. 710/1310) “*وَبُعُولَ*” kelimesiyle ifade edilen bu durumu erkeklerin daha fazla hak sahibi olmalarıyla ilişkili olarak açıklamıştır. Bu bağlamda ric’î talâk durumunda kadın bekleme süresi içerisindeyken erkeğin karısına dönmesi, karısı kocasının bu dönüşüne razı olmasa dahi kabul görmüştür.

⁴⁶¹ Râzî, *Mefâtîhu ’l-gayb*, 3/323.

⁴⁶² et-Talâk 65/1 (Meâl – 2)

⁴⁶³ el-Kurtubî, *el-Câmi’*, 4/40.

⁴⁶⁴ Taberî, *Câmiu’l Beyân*, 4/87.

⁴⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/440-441.

⁴⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/442.

Erkek daha çok yetki ve hak sahibi olarak görüldüğünden kadına söz hakkı verilmemiştir.⁴⁶⁷

Nitekim erkeğin kavvâmlığı meselesi geleneksel algıda ele alındığı üzere bu âyete getirilen yorumlarda da erkeğin üstünlüğü çeşitli gerekçelere bağlı kılınmıştır. Taberî Bakara 2/228. âyetinde geçen “karı-koca karşılıklı haklar” meselesini şu bağlamda değerlendirmektedir: Taberî’ye göre kadınların hakları, kendilerini boşayan kocalarının sırf zarar verme amacıyla tekrar geri dönmelerini engelleme durumlarıdır. Bu ifadeye göre ancak zarar görme endişesi taşıyan kadınlar kocalarının kendilerine geri dönmelerini engelleyebilir. Kocaların karılarına karşı hakları ise kadınların iddet süresi içerisindeki aybaşı durumlarını kocalarından gizlememeleridir.⁴⁶⁸

İmam Mâtürîdî’ye (öl. 333/944) göre kadının hakkı erkeğin nikâhı altında iyi muamele görmesi ve boşanırken iyilikle bırakılmasıdır. Kadının erkeğe karşı görevleri ise şu şekilde izah edilmektedir: Kocasının hizmetini hoşlukla karşılamak, ev işlerini idare etmek, kadınlığını kocasına adamak ve kocasının malı ile kendi namusunu korumak.⁴⁶⁹

Fahreddin Râzî’ye (öl. 606/1210) göre ise Kur’ân’da erkeğin üstünlüğü meselesi olağan bir durumdur. Ancak kocanın üstünlüğünün bu âyette zikredilmesinin iki nedenden kaynaklanması mümkün görünmektedir:

İlki erkeğin kadından akıl, birden fazla evlilik yapabilme, mirasta kadınıkinden fazla hisse sahibi olma, eş boşayabilme ve boşadıktan sonra eşi onu istemese bile tekrar nikâhı altına alabilme gibi yönlerden üstün olması nedeniyle erkek eziyet etmekten sakındırılmıştır. Zira nimete muhatap kılınan kimselerden günah südür etmesi çirkin bir eylem olacağından erkek bu âyetle men edilmiştir. İkinci neden ise evlilikte karı-kocanın menfaati ortak olmakla erkeğin tek başına sorumluluk alarak nafaka, mehir gibi kadının tüm ihtiyaçlarını üstlenmesidir.⁴⁷⁰

Bekir Topaloğlu da (öl. 2016) boşanma hususunda kadına boşanma salahiyetinin mahsus kılınamayacağını, kadının değişken ruh bünyesini gerekçe göstererek ifade eder. Ona göre kadın, psikolojik durumu hızlıca değişen, küçük bir olaydan bile çokça etkilenen, erkeğe kıyasla şehvî arzuları baskın olan ve

⁴⁶⁷ Neseî, *Medâriku’t Tenzîl*, 1/189-190.

⁴⁶⁸ Taberî, *Câmiu’l Beyân*, 4/120.

⁴⁶⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi* çev. Bekir Topaloğlu - Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 2/86.

⁴⁷⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 3/323-324.

böylelikle evliliği sonlandırmayı kolaylıkla tercih edebilen kişidir. Tüm bunların yanı sıra evlenirken mehri veren, masraflar yapan; boşanırken de karısı hamileyse doğum yapıncaya kadar nafakasını karşılayan kişi erkektir. Dolayısıyla kadının keyfiyetine bağlı olarak bir boşanma hakkının olduğu söylenemez.⁴⁷¹

İslâm'da boşanma hakkının yalnızca erkeğe verildiği iddiasının öne sürülmesinde gerekçe olarak gösterilen bir diğer âyet de Bakara 2/229. âyetidir:

الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمُ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

*“Erkeğin, (sonradan vazgeçebileceği) iki boşama hakkı vardır. Bir veya iki boşama sonunda koca eşini isterse iyilikle yanında alıkoyar, isterse onu güzellikle serbest bırakır. Eğer serbest bırakırsanız, onlara verdiğiniz mehri geri almanız sizin için helâl olmaz. Fakat karı kocanın, evlilik hukukuna dair Allah'ın koyduğu kurallara uyamayacaklarına dair bir endişe taşıyorsanız kadının, mehrinden bir kısmını veya herhangi bir malı kocasına vererek boşanmasında iki taraf için de bir günah yoktur. İşte bunlar Allah'ın koyduğu kurallardır, onları ihlâl etmeyin. Allah'ın kurallarını ihlâl edenler zâlimlerin ta kendileridir.”*⁴⁷²

Bir rivayete göre bu âyet bir kadının Hz. Aişe'ye gelerek kocasının kendisini boşadığını ancak zulmetmek ve onun başkasıyla evlenmesine mâni olmak için iddet süresi içinde kendisine geri döndüğünü (ric'at) şikayet etmesi ve Hz. Aişe'nin bu olayı Hz. Peygamber'e anlatması üzerine nazil olmuştur.⁴⁷³

Kâdî Beyzâvî (öl. 685/1286) ise bu âyetin nüzûl sebebinde şu olayı aktarır:

Rivayete göre, Abdullah b. Ubey b. Selûl'un kızı Cemile kocası Sabit b. Kays ile sorun yaşamaktaydı. Cemile Hz. Peygamber'e gelip şöyle dedi: “Sabit'le baş başa olamıyoruz. Vallahi onu din ve ahlâkında ayıplamıyorum. Fakat İslâm'dayken küfre düşmekten korkuyorum, ona buğz etmekten kendimi alamıyorum. Dışarıya baktığımda onu bir grup adamla birlikteyken gördüm. Onların arasında teni en kara, boyu en kısa ve yüzü en çirkin olan benim kocam.” Bunun üzerine Bakara 2/229. âyet nazil oldu ve Cemile mehir olarak eşinden aldığı bahçeyi boşanmak karşılığında kocasına geri verdi.⁴⁷⁴

⁴⁷¹ Topaloğlu, *İslâm'da Kadın*, 142-143.

⁴⁷² el-Bakara 2/229 (Meâl – 1)

⁴⁷³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3/325.

⁴⁷⁴ Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/142.

Beyzâvî'ye göre Bakara 2/229. âyetindeki hitap hakimleredir, alma-verme durumundan onlar mesuliyet sahibidirler. Ancak bir bedel ödeme karşılığında gerçekleşen bu talâk durumu, kadının bir hoşnutsuzluk yahut kocasıyla şiddetli bir geçimsizlik yaşaması halinde mümkün olmaktadır.⁴⁷⁵

Zemahşerî (öl. 538/1144) bu âyette karı-kocaya boşanma usûlüne dair bilgiler verildiğini ifade eder. “Ric’î talâk” tabiriyle ifade edilen bu boşanma şeklinde koca isterse eşine iyilikle geri döner, isterse eşini güzellikle serbest bırakır yani kadına zarar vermemek üzere ondan boşanır. Bir görüşe göre ise “güzellikle serbest bırakmak” ifadesiyle “kadını üçüncü temizlik süresinde üçüncü kez boşamak” manası kastedilmiştir. Üçüncü boşamadan sonra ise erkeğin karısına geri dönmesi mümkün olmamaktadır.⁴⁷⁶

Fahreddin Râzî (öl. 606/1210), talâk ile ilgili âyetlerde, kocanın karısına geri dönme hakkının zikredilmesinin bir hikmete binaen olduğunu ifade eder. Râzî'ye göre koca eşiyile birlikteyken, ondan ayrılması durumunda hangi hissiyata kapılacağını bilemez. Kocanın tam bir tecrübe sahibi olması için bu ayrılık süreci içerisinde kendisi ve karısı için doğru olana karar vermesi âyetteki ric’at hakkının hikmetine delalet etmektedir.⁴⁷⁷

Süleyman Ateş, ilgili âyetlerde bir veya iki talâkla boşanan kadının, iddet süresince evden çıkarılmayıp bu süreçte kocasıyla anlaşması için fırsat verilmesinin ifade edildiğini belirtmektedir.⁴⁷⁸

Süleyman Ateş’in talâk konusuyla ilgili değerlendirmeleri geleneksel İslâmî algının kadına bakış açısını ortaya koyar niteliktedir:

“Madem ki adam pişman olmuştur. Ağzından çıkan söz ne olursa olsun, bir defada söylenmiş olduğuna göre bir talâktır. İddeti içinde karısına dönebilir. Ayrı ayrı iki ayda, iki defa talâk vuku bulmuşsa, henüz iddeti içinde yine karısına dönebilir. Adamın böyle kırgınlıkla söylediği söze bakılmaz. Karısını bir kere boşamış olan, iddeti içinde ona dönebilir. Bu dönüşünden sonra yine anlaşmazlık olur, bir daha boşarsa yine dönebilir. Her boşamanın iddet süresi üç âdet süresidir. Bu altı ay içinde karı-koca anlaşabilirlerse ne âlâ. Anlaşamazlarsa o zaman bir daha boşar ve işte ondan sonra ip tamamen kopar. Erkek, artık karısına dönemez. Mesele bu kadar geniş ve açık iken bunu daraltmak doğru değildir. İslâmın prensibi

⁴⁷⁵ Beyzâvî, *Envâru’l-tenzîl*, 1/142.

⁴⁷⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/443.

⁴⁷⁷ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 3/327.

⁴⁷⁸ Süleyman Ateş, “Kur’ânı Kerîm’de Evlenme ve Boşanma İle İlgili Ayetlerin Tefsîri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (Nisan 1979), 271-272.

zorlaştırmak değil, kolaylaştırmaktır. Bu yanlış anlama yüzünden İslâm'a birçok tenkidler yöneltilmiştir. İslâmın kadını kocanın elinde bir esir yaptığı söylenmiştir. Halbuki bu, İslâm'a iftiradır.”⁴⁷⁹

Konuyla alakalı yorumlar göz önünde bulundurulduğunda, ilgili âyetlerin nazil olduğu dönemin kültürel bağlam ve şartlarından hareketle lafzî anlamıyla değerlendirildiğinin söylenmesi mümkündür. Nitekim erkeklerin talâk meselesinde geniş yetkiye sahip olmaları, onların kadınlardan üstün olmaları ve kadınların nafaka gibi haklarını karşılamalarıyla ilişkilendirilmiştir. Hatta kadının rızası olmasa bile boşanma sürecinde kocasının istediğinde -kötü muamelede bulunmamak şartıyla- karısına dönebildiği ve bu konuda kadının söz sahibi olmadığı ileri sürülmüştür. Özetle geleneksel yaklaşımda talâk konusuyla ilgili âyetlere getirilen açıklamalarda erkeklerin yetkisinin sorgulanamaz olduğu ve boşanma hakkındaki yetkinliğinin çok öncesinde üstünlüğünün kabul edildiği görülmektedir. Bu noktada, kadının boşanma sürecinde yalnızca zulme uğramaması söz konusu olmakta ve bunun için birtakım tedbirlerden söz edilmektedir.

3.1.2 Modern İslâmî Algıda “Talâk Hakkı” Konusunun Tahlili

Modern anlayışta talâk meselesiyle ilgili âyetler geleneksel anlayışın aksine yalnızca erkekler cihetiyle değil, her iki cinsiyet yönüyle detaylarıyla ele alınmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda öne sürülen görüşlerin büyük bir kısmında âyetlerin bütünlük içerisinde değerlendirildiği ve lafzî mana ile sınırlandırılmamış olduğu görülmektedir.

Muhammed Abduh (öl. 1905), Bakara 2/228. âyetinde geçen “*Boşanmış kadınlar kendi başlarına (yeni bir evlilik yapmaksızın)üç ay hali/üç temizlik süresi beklesinler...*”⁴⁸⁰ meâlindeki ifadeyi, geleneksel yaklaşımın aksine yorumlamıştır. Bazı geleneksel yorumlarda kadınların şehvî yönlerinin galip gelmesinden erkeklere meyilli oldukları ileri sürülmüş, bu sebeple kadınların nefislerini murakabe altında tutmaları istenmiştir. Ancak Abduh, bu görüşlerin ilmî bir dayanağı olmadığını, insanlığın başlangıcından itibaren erkeklerin kadınların peşlerine düştüklerini hatta kadınları kontrol altına alabilmek için onlara eziyet ettiklerini belirtmiştir. Bu bağlamda erkeklerin kadınlar için söyledikleri sözlerde

⁴⁷⁹ Ateş, “Kur’ânı Kerîm’de Evlenme ve Boşanma İle İlgili Ayetlerin Tefsiri”, 272-273.

⁴⁸⁰ el-Bakara 2/228 (Meâl – 1)

aslı olmayan ve aklın kabul etmeyeceği ifadelerin çokça yer aldığını ifade etmiştir.⁴⁸¹

Muhammed Abduh, “...*bekleme esnasında kocaları barışmak isterse elbette onları geri alabilirler...*”⁴⁸² meâlindeki ifadeyi ise erkeğin üstünlüğü kapsamında ele almamış, karı-koca arasındaki ülfetin derinliğine istinaden karısını boşadığı için pişmanlık duyan kocanın, karısıyla yeniden birlikte olmak istemesi halinde daha çok hak sahibi olması kapsamında değerlendirmiştir.⁴⁸³ Nitekim Abduh, âyetin devamındaki “*kocalarının, karıları üzerinde belli hakları olduğu gibi kadınların da kocaları üzerinde belli hakları vardır. Yalnız erkekler için bir derece daha üstünlük söz konusudur*” meâlindeki ifadenin karı-koca arasındaki hak ve sorumluluklar bağlamında değerlendirilmesi kanaatindedir. Ona göre kadın ve erkek kâmil fiziki bir yapıya, menfaat ve yararını düşünen bir akla sahip olup, tabiatlarına uygun olan şeylerden hoşlanıp, tabiatlarına uygun olmayan şeylerden nefret eden bir kalbe sahiptirler. Bu nedenle, evlilikte eşlerin birbirlerine tahakküm edip eşlerini menfaatleri üzerine kullanmaları kabul edilebilir bir durum değildir. Dolayısıyla karı-kocanın sevgi ve saygı çerçevesi içerisinde birbirlerine karşı sorumluluklarını yerine getirmeleri beklenmektedir.⁴⁸⁴

Mûsâ Cârullah (öl. 1949) talâk hakkı konusunu Talâk Suresi’nin 1. âyetinden hareketle ele almış ve âyette her erkeğin boşanma eyleminin muteber kabul edilmediğini ifade etmiştir. Geçerli bir sebep olmaksızın, yalnızca keyfî sebeplerle karısını boşamak isteyen erkeğin böyle bir hakka sahip olmadığını belirtmiştir. Bununla birlikte Cârullah, eşinden ayrılmak isteyen kimsenin boşama adabını, akdin sonlanmasını gerektirecek zaruret hallerini ve meşru mazeretlere dair bilgileri öğrenmesinin gereklilik arz ettiğini ifade eder.⁴⁸⁵

Azap veren bir evlilikten kurtuluşun hem birey hem de toplum açısından bir nimet olduğunu ifade eden Cârullah, nasıl ki nikâh akdi her iki tarafın rızasıyla gerçekleşiyorsa, akdin bozulmasının da yine her iki tarafın yetkisiyle gerçekleşmesinin mümkün olduğunu belirtir. Meseleye erkeğin üstünlüğü nazarıyla bakmayan mütefekkir, erkeğin kendi seçimiyle şahitler huzurunda, kadının ise mahkeme kararıyla ayrılabilceğini ifade eder. Bu konuda kadının

⁴⁸¹ Abduh – Rızâ, *Menâr Tefsiri*, 2/489.

⁴⁸² el-Bakara 2/228 (Meâl – 1)

⁴⁸³ Abduh – Rızâ, *Menâr Tefsiri*, 2/491.

⁴⁸⁴ Abduh – Rızâ, *Menâr Tefsiri*, 2/492.

⁴⁸⁵ Carullah, *Hatun*, 112.

nikâh akdi esnasında boşanma yetkisini şart koşabileceğini, kendi rızasına muhalif her durumda kocasından ayrılabilceğini de belirtir.⁴⁸⁶

Seyyid Kutub (öl. 1966), Bakara 2/228. âyetinin nüzul sebebiyle ilgili rivayetlere dayanarak Hz. Muhammed'in kadın psikolojisini göz ardı etmediğini ve kadına istemediği bir hayat yaşatmayı doğru bulmadığını ifade etmiştir. Nitekim Bakara 2/229. âyetinde karı-koca arasındaki problem insan fitratı ve psikolojisine uygun bir şekilde ilahî bir metod ile çözüme ulaştırılmıştır.⁴⁸⁷

Evlilik akdinin sona ermesi hususunda ilgili âyetlere yöneltilen eleştiriler kapsamında Seyyid Kutub görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir:

“Bazıları diyebilir ki: ‘Başboş bir kişinin ağzından çıkan bir kelime yüzünden bir kadının huzuru, selameti ve emniyeti niçin tehdit ediliyor? O zavallı kadıncağızın ne günahı vardır.’ Eğer tedavi yoluna başvurulmazsa nasıl başka bir tedavi yolu bulunabilir? Bakınız; eğer bir evliliğe hürmet etmeyen ve ona gereken değeri vermeyen bir erkeği bu şekilde evlilik hayatını zorlar ve ona: ‘Biz senin bu talâkını kabul etmiyoruz. İşte hanım al götür’ dersek böyle bir şey hem hanıma hem de evlilik münasebetlerine ihanet olmaz mı? Kadına hürmet eden, evliliğe değer veren ve bu bağı Allah’a ibadet derecesine yükselten İslâm, asla ona razı olmaz. Ancak o kimseyi evlilik bağına hürmet etmediği için eşinden mahrum ederek şayet ilk talâkta boşanmışsa yeni bir akid ve mehir yükünü yükleyerek cezalandırmak ve üçüncü talâkta tamamen mahrum ederek hem mehrini ziyan edip hem de kadının nafakasını üzerine yüklemek, bundan sonra da bütün hallerde iddet nafakasını kendisinin üzerine yükleyerek cezalandırmak... İşte başıboşluğun cezası.”⁴⁸⁸

Muhammed İzzet Derveze de (öl. 1984) kadının boşanma hakkıyla ilgili görüşlerini Bakara 2/228. âyetinde geçen “*Kocalarının, karıları üzerinde belli hakları olduğu gibi kadınların da kocaları üzerinde belli hakları vardır.*”⁴⁸⁹ meâlindeki ifadedden hareketle açıklamaktadır. Ona göre bahsi geçen ifade, boşanmış kadının kocasının geri dönme talebini reddetme hakkına sahip olduğunu izah etmekten çok daha geniş manaları kapsamaktadır. Nitekim erkeğin karısından beklediği “itaat, emanet, iffet, samimiyet, güzel muamele, muhabbet, saygı” gibi

⁴⁸⁶ Carullah, *Hatun*, 121.

⁴⁸⁷ Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 1/249.

⁴⁸⁸ Seyyid Kutub, *Kur'an'ın Gölgesinde Kadın*, çev. Mustafa Nuhoğlu (İstanbul: Ravza Yayınları, 2007), 183.

⁴⁸⁹ el-Bakara 2/228 (Meâl – 1)

eşler arasındaki ülfetin artmasına vesile olacak birçok şeyi, karısı da eşinden bekleme hakkına sahiptir.⁴⁹⁰

İzzet Derveze (öl. 1984), Bakara 2/229. âyetinde geçen “*isterse iyilikle yanında alıkoyar, isterse onu güzellikle serbest bırakır*”⁴⁹¹ meâlindeki ifade çerçevesinde gerek evlilik hayatındaki karı-koca ilişkisinin şekillenmesinde gerek boşanma halinde bu ifadenin düstur edinilmesinin gerekliliğini ifade etmekte, talâk konusunu “iyilikle tutma, güzellikle salıverme” kapsamında değerlendirmektedir.⁴⁹²

Fazlur Rahman (öl. 1988), talâk hakkının hiçbir sınırlamaya tabi tutulmaksızın kocanın yetkisine verilmesini ve fıkıh ulemasının çoğunluğunun ifade ettiği üzere kocanın şaka yoluyla bile olsa karısından boşanabileceğiyle ilgili görüşlerini Kur’ânî anlayışın ruhuna uygun bulmamaktadır. Zira Kur’ân’da evlilik akdinin sağlıklı bir şekilde devam edebilmesi, karı-koca arasındaki anlaşmazlığın ortadan kaldırılabilmesi için evlilikteki taraflar teşvik edilmektedir. Fazlur Rahman’a göre İslâm hukukunda talâkla ilgili uygulamalar Kur’ân’ın amaçlarıyla uyuşmamaktadır. Bu uyuşmazlığa neden olan husus ise dönemin sosyoekonomik koşulları ve sosyoekonomiyi idaresi altında bulunduran erkeklerdir. Netice itibarıyla Fazlur Rahman, Kur’ân’da talâkla ilişkili olan âyetler ile İslâm hukukçularının ortaya koymuş olduğu talâk usulüne ilişkin kriterlerin karşılaştırılmasını ve ulemanın serdetmiş olduğu hükümlerin Kur’ânî anlayışla uyum içerisinde olup olmadığının analiz edilmesinin gerekliliği üzerinde durmaktadır.⁴⁹³

Hayri Kırbasoğlu, talâk konusuyla ilişkili olan âyetlerden, boşamanın sadece erkeğe mahsus kılındığı ve sınırsız bir hak verildiğine dair sonuçlar çıkaran kimselerin, âyetleri yüzeysel okuduklarını ifade eder. Zira âyetler tarihsel koşullar göz önünde bulundurularak okunduğunda boşamanın niçin erkeğe isnad edildiği açık bir şekilde anlaşılacaktır. Kırbasoğlu’na göre boşanma ile ilgili âyetlerin bir bütünlük içinde okunması durumunda, boşamanın erkeğe nisbet edildiği âyetlerin hepsinde, evlilik akdinin bozulması halinde erkeklerin yerine getirmekle sorumlu oldukları hususların yer aldığı görülecektir. Dolayısıyla ilgili âyetlerde boşanmanın erkeklere isnad edilmesi, erkeğin kadına üstün olmasından

⁴⁹⁰ Derveze, *et-Tefsîru l’-Hadîs*, 6/416-417.

⁴⁹¹ el-Bakara 2/228 (Meâl – 1)

⁴⁹² Derveze, *et-Tefsîru l’-Hadîs*, 6/422.

⁴⁹³ Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme*, 147-151.

kaynaklı değil, erkeğin sorumluluklarının belirlenmesi amacıyla. Bu bağlamda erkeklerin ne üstünlüğü ne de sınırsız boşama hakkı söz konusu olmaktadır.⁴⁹⁴

Yaşar Nuri Öztürk (öl. 2016), “*Boşama iki keredir. Her ikisinden sonra ya iyilikle evlilik içinde tutmak veya güzellikle serbest bırakmak gerekir...*”⁴⁹⁵ meâlindeki âyete dayanarak, eşlerden her ikisinin de boşama ve boşanma hakkının olduğunu ifade etmiş, erkeğin talebini talâk için yeterli gören kimselerin bu türden ifadelerini saptırma olarak değerlendirmiştir. Öztürk’e göre, boşanma talebinde bulunan eş, mahkemeye gerekçesini sunarak bu hakkını kullanabilir.⁴⁹⁶

İbrahim Paçacı, hadisler ve Hz. Peygamber dönemindeki uygulamalar bütünlük içerisinde değerlendirildiğinde, boşama yetkisinin erkeğe verildiğine dair kesin bir delilin bulunmadığını ifade eder. Boşanma ile ilgili âyetlerin boşama hakkını eşlerden birine tahsis etmek için değil, talâk uygulamasının kötüye kullanılmasını önleme ve boşama sayısını sınırlama gibi boşanma usulüne ilişkin hususları belirlemek için olduğunu belirtir. Zira boşama fiilinin erkeğe isnad edilmesinin sebebi, boşanma ile ilişkili âyetlerin nazil olduğu dönemdeki uygulamanın böyle olmasıdır.⁴⁹⁷

Hidayet Şefkatli Tuksal, evlilik sürecinde erkeğin çoğunlukla aktif rol sahibi olduğunu ifade eder. Şefkatli Tuksal’a göre Kur’ân’ın nazil olduğu dönemin şartları göz önünde bulundurulduğunda, boşanmayla ilgili kural ve tavsiyeler ataerkil geleneğin sınırları çerçevesinde düzenlenmiştir.⁴⁹⁸ Bununla birlikte Hidayet Şefkatli Tuksal, Kur’ân’da talâk meselesini kadınların hem ekonomik hem de sosyal anlamda erkeklere bağımlı olmasıyla ilişkilendirmiş, ilgili âyetleri tarihsel olguda erkeğin toplumsal konumu kapsamında ele almıştır.⁴⁹⁹ Zira erkeğin sosyal hayatındaki bu konumu ona mahsus birtakım hak ve sorumlulukları da beraberinde getirmiştir.

Amina Wedud Muhsin erkeğin boşanma hakkını elinde bulundurmasına ilişkin bir kanaatin ortaya çıkmasında, Kur’ân’da erkeğe kadın üzerinde bir derece verilmesinin neden olduğunu öne sürmektedir. Erkeklerin sahip oldukları güç ve üstünlüğün azalmasından endişe etmemeleri durumunda boşama hakkı hususunda

⁴⁹⁴ Kırbaçoğlu, “Kadın Konusunda Kur’ân’a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler”, 268-269.

⁴⁹⁵ el-Bakara 2/229 (Meâl – 2)

⁴⁹⁶ Öztürk, *İslâm Nasıl Yozlaştırıldı*, 337-340.

⁴⁹⁷ İbrahim Paçacı, “Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde İslâm Aile Hukuku (Evllenme ve Boşanma Örneği)”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008), 85-86.

⁴⁹⁸ Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdeşimleri*, 164.

⁴⁹⁹ Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdeşimleri*, 66-68.

eşitliğin gerçekleşebileceğini belirtmektedir. Öte yandan günümüz koşulları göz önünde bulundurulduğunda kadınların evlilikte söz sahibi oldukları bilinmektedir. Bu nedenle Nisâ 4/128. ve Nisâ 4/231. âyetlerinden hareketle karı-koca arasında anlaşmazlık olması durumunda ya sulh yapılacak ya da zarar vermemek kaydıyla kadının nikâh altında tutulması söz konusu olacaktır.⁵⁰⁰

Kur'ân'da boşanmanın tek taraflı olduğuna dair bir ibarenin bulunmadığı gibi boşama hakkının tamamen kadınların elinden alınmasının gerekliliğine dair bir ifadenin de yer almadığını ifade eden Amina Wedud Muhsin, Kur'ân'ın eşler arasında adaleti sağlamaya ve boşanma sürecinde kadının zulme uğramasını önlemeye yönelik tedbirlerin ele alındığını belirtmiştir.⁵⁰¹

Kur'ân-ı Kerîm'de boşanma konusu modern İslâmî algı çerçevesinde tahlil edildiğinde ilgili âyetlerin nazil oldukları dönemin şartlarından bağımsız bir şekilde okunmadığı ve bu konunun ekseriyetle insan fitrat ve psikolojisiyle ilişkili olarak değerlendirildiği görülmektedir. Bu bağlamda öne sürülen görüşlerin dört farklı şekilde ele alındığı gözlenmektedir:

1. Kadının nikâh akdinin kuruluşunda yetkisi olduğu gibi akdin bozulmasında da yetkisinin olduğuna dair ifadeler yer almıştır.
2. Boşanma konusunda kocanın yetkin olmasıyla ilgili gerekçeler öne sürülmüş, bu durumun erkeğin karısına mahiyet itibarıyla üstünlüğünden değil, topluma ve ailesine karşı sorumluluklarından kaynaklandığı ifade edilmiştir.
3. Boşanma ile ilgili âyetler ve Hz. Muhammed (s.a.v.) dönemindeki uygulamalar değerlendirildiğinde, boşama yetkisinin erkeğe verildiğine dair bir delilin olmadığı ifade edilmiştir. İlgili âyetlerin muhtevasında talâk usulüne dair bilgilerin yer aldığı öne sürülmüştür.
4. Tarihsel koşullar göz önünde bulundurulduğunda boşanma ile ilgili âyetlerin nazil olduğu toplumda erkeğin özne konumunda olmasının, boşanma konusunda da yetkinlik elde etmesinde rol oynadığı ifade edilmiştir.

⁵⁰⁰ Wedud Muhsin, *Kur'an ve Kadın*, 136-137.

⁵⁰¹ Wedud Muhsin, *Kur'an ve Kadın*, 138.

3.1.3 Feministlerin İslâm'da Talâk Hakkının Yalnızca Erkeğe Verildiği İddiasına Yönelik Eleştirileri

Feministlerce özellikle üç semavi dinde Allah'ın verdiği bir hakla erkeğin efendi ilan edildiği iddia edilmektedir. Nitekim bu düşünceye göre erkeklerin kadınlar üzerinde yetkinlik elde etmesinde en büyük etken kendilerine Allah'tan dayanak bulmalarıdır.⁵⁰² Bu bağlamda kadın, ataerkil aile yapısının kurbanı olarak görülmekte ve erkeğin boşanma konusunda yetkinlik sahibi olması eleştirilerin ortaya çıkmasında önemli rol oynamaktadır.⁵⁰³

Mesela Neval es-Sâdevî, evlilik sisteminin kocanın çıkarlarına hizmet etmesi amacıyla yaratıldığını ifade eder. Erkeğin kendisini dini yaşama ve ilme vakfedebilmesi için evin sorumluluklarının kadına yüklendiğini belirten Sâdevî, kadının bütün yaşamını hiçbir karşılığı olmaksızın kocasına adanmasının yanı sıra kocasının bütün arzularına karşılık vermesinin gereklilik arzettiğini ifade eder. Aksi takdirde erkek, taleplerine cevap vermeyen kadını reddetme, boşama ve nafakadan mahrum etme hakkını elde etmiş olmaktadır.⁵⁰⁴

Özetle Sâdevî, erkeğin keyfine bağlı olarak karısını boşama yetkisine sahip olmasını, kadınların bir mal-mülk ile eşdeğer görülmesini ve aile hayatında kadına biçilen rolleri eleştirmektedir.⁵⁰⁵

Fetna Ayt Sabbah kocanın, karısına arzu duymasının tehlike olarak görüldüğünü, bu nedenle boşanma kurumunun bir önlem işlevi olduğunu belirtir. Sabbah'a göre boşanma, kocanın karısına yalnızca "boşsun" ifadesini kullanmasıyla geçerli olmakta ve bu kapsamda eleştirilmektedir. Öte yandan erkeğe boşanma gibi pek çok hususta ayrıcalıkların tanınmış olmasını, kadının fitne unsuru olarak görülmesinden kaynaklanan korkuyla ilişkilendirmektedir.⁵⁰⁶

Fatmagül Berktaş'ın görüşleri de Sabbah'ın öne sürdüğü görüşler ile örtüşmektedir. O da İslâm dininin erkeğin karısına duyacağı sevgiyi bölmeye yönelik erkeğe kolayca boşanma yetkisinin verilmesini hukuksal bir önlem olarak değerlendirmektedir. Berktaş'a göre İslâm'da çok eşlilik olgusu gibi boşanma meselesi de kadını nesnelleştiren bir amaca hizmet etmektedir.⁵⁰⁷

⁵⁰² Simone De Beauvoir, *Kadın Bağımsızlığa Doğru*, çev. Bertan Onaran (İstanbul: Payel Yayınları, 1981), 39-40.

⁵⁰³ Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, 230.

⁵⁰⁴ Sâdevî, *Havva'nın Saklı Yüzü*, 260-262.

⁵⁰⁵ Sâdevî, *Havva'nın Saklı Yüzü*, 232.

⁵⁰⁶ Sabbah, *İslâm'ın Bilinçaltında Kadın*, 146-147, 165.

⁵⁰⁷ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, 161.

Geçimi karşılanmayan kadının İslâm hukukuna göre boşanma talebinde bulunabildiğini belirten Berktaş, Nisâ 4/34. âyetinden hareketle kadının kocasına başkaldırması, itaatkâr olmaması durumunda nafaka hakkının askıya alınabileceğini ifade eder.⁵⁰⁸

Necla Arat da talâk ile ilgili âyetleri -Bakara Suresi çerçevesinde- göz önünde bulundurarak İslâm'da aile kurumuna kutsal bir değer atfedilmediğini ve kadına önem verilmediğini öne sürmektedir. Buna ilişkin görüşlerini ise şu şekilde ifade etmiştir:

“...hadislerden biri ‘Dünya, tamamiyle metadan ibarettir. Dünyanın en hayırlı metaysa temiz, iyi kadındır.’ derken kadını bir meta olarak ele almaktadır. Ayrıca İslâm erkeği uygulamada ‘dörde kadar yolu var’ diyerek hergün bir kadın alır hale gelmiş, kadınlar dövülüp sövülerek ve hiç yoktan nedenlerle, boşanarak alabildiğine aşağılanmışlardır.”⁵⁰⁹

Leila Ahmed ise eleştirilerini İslâm ulemasına yöneltmektedir. Ahmed’e göre Kur’ân’da erkeklerin boşanma haklarının zikredildiği âyetler kanun niteliğinde kabul edilmekte, kadınlara adaletle ve iyilikle muamele edilmesiyle ilgili âyetler ise ancak tavsiye niteliğinde kalmaktadır. Fıkıh ulemasının bu uygulamasıyla kadınların hakları erkeklerin vicdan ve sorumluluk duygularına bırakılmıştır.⁵¹⁰

Feminist söylemde İslâm’da boşanma meselesinin erkek için basitleştirildiği, kadın açısından güç bir hale getirildiği ve kadının bu konuda söz hakkının olmadığına dair ifadeler yer almaktadır. Nitekim kocasına sosyal ve ekonomik anlamda bağımlı bir kadın profilinin çizildiği belirtilmekte, kadının kocasının denetimi ve egemenliği altına girdiği ifade edilmektedir.

⁵⁰⁸ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, 158. (Yazar, Nisâ 4/34. âyet meâli yerine Nisâ 4/33. âyet meâline atıf yaptığından ifadesinde bir hata tespit edilmiştir. Dolayısıyla aktarılan ifade, Fatmagül Berktaş’ın ifadesinin düzeltilmiş halidir.)

⁵⁰⁹ Arat, *Kadın Sorunu*, 85-86.

⁵¹⁰ Leila Ahmed, “Arap Kültürü ve Kadınların Bedenlerinin Yazılışı”, çev. Ebru Salman, *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik*, ed. Pınar İlkaracan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 69-70.

3.4 Değerlendirme

Bu bölümde, Kur'ân-ı Kerîm'de boşanma hususundaki âyetlerin İslâmî algıda nasıl değerlendirildiği ve ilgili pasajların feminist söylem çerçevesindeki yeri ele alınmıştır.

Geleneksel İslâmî algıda talâk ile ilgili âyetlerin lafzî bir biçimde ele alındığı söylenebilir. Bu nedenle âyetlere ilişkin yorumlarda kadın hakları bağlamında bir görüş ortaya konulmadığı gibi, evlilik akdinin sona ermesi durumunda kadının bir yetkiye sahip olup olmamasıyla ilgili bir tartışma da öne çıkmamıştır. Buradan hareketle ataerkil toplum yapısında kadının algılanış biçimiyle ulemanın zihin dünyasında kadına biçilen rollerin aynı paralelde olduğu ifade edilebilir.

Modern İslâmî algıda ise talâk konusuyla ilgili âyetlere getirilen yorumlar incelendiğinde, evlilik akdinin bozulması durumunda kadının konumu ve kadın haklarının bir problem olarak ele alınıp tartışıldığı söylenebilir. İslâm'a yönelik eleştirilerin hedef noktalarından biri haline gelen bu konu, talâk usulü çerçevesinde ele alınmasının yanı sıra karı-koca ilişkileri bağlamında da değerlendirilmiştir. Buradan hareketle talâk konusuyla ilgili âyetlerin nazil oldukları dönemin kültürel koşullarıyla birlikte bütüncül bir şekilde okunduğu ve yalnızca lafzî bir metotla ele alınmadığı görülmektedir.

Bu bölümde de görüldüğü üzere feminist eleştirinin odak noktasını kadının doğal ve sosyal haklarından mahrum bırakılma durumu oluşturmaktadır. Bu bağlamda feminist yazarların problem olarak ele aldıkları husus, talâk hakkının erkeğe verilmesiyle kadının kocasına bağımlı hale gelmesi ve kocanın toplumdaki öznelliğinin pekiştirilmesi üzerinedir.

SONUÇ

Batı düşüncesinde teşekkül eden doğal haklar anlayışı, bireyin yalnızca insan olması nedeniyle doğuştan elde etmiş olduğu temel hakları ifade etmektedir. Bu anlayışın temelinde sosyal, siyasal ve hukuki gibi birçok alanda bireylerin eşitliği meselesi söz konusu olmuştur. Ancak Doğal Haklar Teorisi'ni geliştiren kuramcılar tarafından temel hak ve özgürlükler, “birey” ve “insan” ifadeleriyle vasıflanan “erkek” cinsine özgü kılınmış, kadınlar ise erkeklerin sahip olduğu doğal haklardan mahrum bırakılmıştır. Aydınlanma Çağı sonrasında kadınlar, erkeklerin sahip olduğu doğal hak ve özgürlükleri elde etme hususunda kendilerine tayin edilen sosyal rollere karşı mücadele etmeye başlamışlardır. Bu mücadele, “feminizm” olarak ifade edilen bir hareketin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Feminizm hareketi, kadın-erkek eşitsizliğine zemin teşkil etmesi bakımından ataerkil anlayışı ve kadını özel alana hapsedip ikincil konuma sevk etmesi nedeniyle dinleri ve geleneksel dinî söylemleri eleştirmektedir. İslâm'da kadının konumu ve aile hayatında kadına atfedilen rollerin de eleştirilere konu olması nedeniyle bu çalışmada; İslâm dünyasında kadın algısına ilişkin müspet ve menfi yönde bir söylemin oluşmasına zemin teşkil eden İslâmî kaynaklar araştırılmış, feministlerin kadın hakları bağlamında yönelttikleri eleştiriler ele alınmıştır. Araştırma süresince, yöneltilen eleştiriler kapsamında İslâm ulehasının serdettiği görüşleri incelemek amacıyla tefsir kaynakları üzerinde yoğunlaşmıştır.

Literatürde hâlihazırda İslâm'da evlenme ve boşanma konusuna yöneltilen eleştiriler hususunda muhtelif çalışmalar bulunmaktadır. Ancak bu çalışmaların konuyu açıklığa kavuşturma hususunda eksik kaldığı görülmektedir. Nitekim söz konusu çalışmalarda çoğunlukla “geleneksel/modern dönem” şeklinde bir tasnife gidilerek ulehanın görüşlerinin yalnızca yaşadıkları dönem ve toplumda egemen olan anlayış ile sınırlandırılması, kadın haklarına ilişkin konularla ilgili İslâm'a yöneltilen eleştirilerin savunmacı bir yaklaşımla değerlendirilmesi ve bu konunun feminist söylem çerçevesinde incelenmemesi gibi nedenlerden ötürü eksiklik oluşmaktadır. Binaenaleyh, bu çalışma âyetlerin algılanış biçimlerinde farklılıkların olabileceği düşüncesinden hareketle, İslâm ulehasının görüşlerini “geleneksel/modern İslâmî algı” şeklinde tasnif ederek ortaya koymaktadır. Bu

sebeple, bazı müfessir ve mütefekkirlerin görüşlerine kimi zaman “geleneksel İslâmî algı” başlığı altında kimi zaman “modern İslâmî algı” başlığı altında yer verilmektedir.

Kadın hakları bağlamında feministlerce eleştiriler yöneltlen hususların Müslüman kadınların da zihin dünyalarını bulandırdığı ve bu konuda tatmin edici bir yanıt aradıkları bilinmektedir. Buradan hareketle çalışmada yanıtı aranan temel soru, ailede kadınların aleyhine bir tutum sergilenmesi ve karı-koca arasında cinsiyet eşitsizliğinin oluşmasında dinî referansların etkili olup olmadığıdır. Bu soruyu yanıtlayabilmek için öncelikle feministlerin eleştirilerine zemin teşkil etmesi amacıyla feminizmin tarihsel süreci özet bir şekilde ele alınmış ve dinlerde kadının “ikinci cins” olarak görülerek erkeğe göre tanımlandığı iddiası dikkate alınarak feministlerce İslâm’da kadının konumu meselesinin eleştirilerin hedef noktalarından biri olduğuna temas edilmiştir. Akabinde İslâm düşüncesinde aile hayatında kadına biçilen rollerin tespit edilmesi amacıyla ilgili âyetlerin ulemanın yorumlarında nasıl tezahür ettiği ortaya konmaya çalışılmıştır.

Kur’ân-ı Kerîm’de kadın-erkek arasındaki eşitlik “takvâ” üzerine, karı-koca arasındaki ilişki “sevgi ve şefkat” üzerine temellendirilirken ulemanın bazısının yorumlarında bu ilişkiler erkek merkezli bir anlayışla kadınların aleyhine olacak şekilde temellendirilmiştir. İslâmî literatürde kadınların aleyhine bir söylemin teşekkül etmesinde fıkıh eserleri ve hadis rivayetleri de etkili olmuştur. Bu nedenle çalışma ile ilişkili olan eserlere müracaat edilerek İslâm düşüncesinde aile hayatında kadına atfedilen rollerdeki söylem farklılıklarına dikkat çekilmiştir.

Geleneksel İslâmî algı üzerine kurulan ifadelerde tek bir kadın prototipi üretilmeye çalışılmış, kadın gerek evlilik hayatında gerek boşanma sürecinde kocasına itaat etmekle yükümlü, özel alanda (ev içinde) yönetilen ve gözetilen bir varlık olarak telakki edilmiştir. Bu algının ürünü olan yorumlarda kadınlar eşleri üzerinden tarif edilmiş, aile hayatının merkezinde erkeğe yer verilmiştir. Gerekçe olarak da erkeğin karısından faziletli, akıllı, kuvvetli olması öne sürülmüş, hatta kimi yorumlarda sakal ve sarık sahibi olmaları “kavvâm” olmalarında bir ölçüt olarak belirtilmiştir.

Geleneksel anlayışın teşekkülünde Kur’ân âyetlerinin nazil olduğu dönemdeki Arap toplumunun mevcut ataerkil yapısının etkili olduğu görülmektedir. Kur’ân’ı anlama ve yorumlama faaliyeti de doğal bir süreç

içerisinde gerçekleştiğinden kadınlarla ilgili âyetlerin ulemanın zihin dünyasında muhtelif şekillerde algılanıp yorumlanması mümkün olmaktadır. Bu noktadan hareketle ilim ehline öne sürülen görüşlerin spesifik ifadeler olmadığı, zamana ve zemine göre yorumlanabileceği dikkate alınmalıdır.

Modern İslâmî algı üzerine kurulan ifadelerde ise kadın hem aile hayatında hem de sosyal hayatta kimlik sahibi bir birey olarak nitelendirilmiştir. Kur'ân'ın ilk müfessiri Hz. Muhammed'in aile hayatındaki örnek davranışları ulemanın Kur'ân-ı Kerîm'i yorumlama sürecinde rehber olmuş, bu örnekler kadına başta insan olduğu için değer veren, kadını sosyal haklarından mahrum etmeyen bir anlayışın oluşmasında etkin rol oynamıştır. Kadınlarla ilgili âyetler psikolojik ve sosyolojik boyutlarıyla ele alınmış, feministlerin eleştirileri kadın hakları bağlamında tartışılmıştır.

Diğer taraftan geleneksel ve modern İslâmî yorumlarda eş seçimi ve mehir konularında ulemanın benzer görüşler öne sürdüğü görülmektedir. Feministlerin eleştirilerine konu olan diğer meselelerde ise geleneksel ve modern yaklaşımlarca ilgili âyetlerin farklı boyutlarıyla ele alındığı, ulemanın anlama ve yorumlama yöntemlerinin farklılaştığı gözlemlenmektedir. Ancak burada özellikle dikkat edilmesi gereken husus, ulemanın görüşlerinin yalnızca bir bakış açısı çerçevesinde değerlendirilerek, tek bir dönemle ilişkilendirilmesinin sağlıklı bir yaklaşım olmamasıdır. Zira çalışmada görüldüğü üzere bazı âlimlerin görüşlerine hem geleneksel algı hem de modern algı bağlamında müracaat edilmiştir. Bu nedenle görüşlerin “dönemsel” olarak değil, “algısal” olarak ele alınması, konunun anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. Dolayısıyla ulemanın kadınlarla ilgili âyetlere bakış açılarının şekillenmesinde yalnızca yaşadıkları dönemin örf ve geleneklerinin etkili olmadığı, görüşlerinin ferdî olarak kadını değerlendirme ölçütleriyle ilişkili olduğu da söylenebilir.

Bu bağlamda işaret edilmesi gereken diğer bir husus ise kadınlarla ilgili âyetlere geleneksel ve modern algı ile yaklaşan ulemanın tefsir geleneğinde önemli şahsiyetler olmalarıdır. Ancak kimi ulemadan sadır olan görüşlerin Kur'ân ilimlerinde uzmanlaşmış kimselerce hiçbir kritiğe tabi tutulmaksızın savunmacı bir tavırla ele alınmasının doğru bir yaklaşım olmadığını da söylemek mümkündür.

Sonuç olarak bu çalışmada feministlerin eleştirilerinin genellikle doğrudan Kur'ân âyetlerinden değil, kadınlarla ilgili âyetlerin geleneksel İslâmî algı

içerisinde ataerkil yaklaşımla ele alınmasıyla Kur'ân üzerinden üretilen yorumlardan hareketle oluştuğu kanaatine varılmıştır. Bununla birlikte feministlerce Kur'ân'ın sağlam bir metodolojiden yoksun bir biçimde incelendiği, ilgili âyetlerin günümüz bakış açısıyla okunmasıyla söz konusu eleştirilerin temellendirilmeye çalışıldığı görülmüştür.

Kur'ân kadını ve erkeği gerek akıl ve irade bakımından gerek hak ve sorumluluklar bakımından muhatap almıştır. Kur'ân âyetlerinin nazil olduğu toplumsal yapıda ataerkil hava hakim olduğundan Kur'ân bu toplum yapısının kültürel değerlerini dikkate alarak kadının Câhiliye dönemindeki konumunu iyileştirmeye yönelik mesajlar vermiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in kadını Câhiliye kültüründen daha iyi bir konuma getirdiği nazar-ı dikkate alındığında bunun tümel anlamda iyileştirme mesajı olduğunun idrak edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla İslâm'da kadının ailedeki yeri ve konumuna ilişkin meselelerin Kur'ân algımızın gözden geçirilerek ele alınmasının yanı sıra Kur'ân'da tavsiye edildiği üzere aile kurumunun sevgi ve şefkat duyguları ve eşler arasında dengeli bir ilişki üzerine bina edilerek Müslümanlarca doğru bir şekilde takdim edilmesiyle çözümlenebileceği, böylelikle karı-koca arasında “olumsuz” olarak addedilen mesafelerin sona ereceği mümkün görünmektedir.

KAYNAKLAR

(Bu tez çalışmasında İSNAD 2 atıf sistemi kullanılmıştır.)

- Abdûlbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu‘cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-Kur‘âni’l-Kerîm*. Kahire: Dârü'l Kütübi'l Mısıriyye, 1364/1945.
- Abduh, Muhammed – Rızâ, Muhammed Reşid, *Tefsîru’l-Kur‘âni’l-Hakîm Tefsîru’l Menâr*. çev. Mehmet Erdoğan vd. 14 Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 2011-2012.
- Acar, H. İbrahim. “Talâk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ahmed, Leila. “Arap Kültürü ve Kadınların Bedenlerinin Yazılışı”. çev. Ebru Salman. *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik*. ed. Pınar İlkcaracan. 55-74. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 12 Cilt. Beyrut: Daru’l Kütübi’l İlmiyye, 1429/2008.
- Akalın, Tolga – Baş, Rahime. “Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğinin Kadın Sanatçılara Yansıması”. *Marmara Üniversitesi Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Aralık 2018), 112-128.
- Akdemir, Salih. “Tarih Boyunca ve Kur’an-ı Kerim’de Kadın”. *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 10/4 (1997), 249-258.
- Akgündüz, Ahmet. “Başlık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/131-133. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Akseki, Ahmed Hamdi. “İslâmiyet ve Teaddüd-i Zevcât”. *Sebilürreşâd* 11/276 (Aralık 1913), 241-256. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/7042/12696>
- Aktan, Hamza. “Kefâet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/166-168. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Ali, Kevser Kâmil - Ögüt, Sâlim. “Çok Evlilik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/365-369. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Altınbaş, Deniz. “Feminist Tartışmalarda Liberal Feminizm”. *Kadın Araştırmaları Dergisi* 0/9 (Ekim 2010), 21-52.
- Amâdî, Ebüssuûd b. Muhammed. *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*. thk. Abdülkadir Ahmed Atâ. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü’r-Riyad el-Hadîse, ts.
- Arat. Necla. *Feminizmin ABC’si*. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Arat, Necla. *Kadın Sorunu*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 1986.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Aslan, Bedri. “Boşanma Yetkisi Hakkında Yapılan Tartışmalar”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 11/55 (Şubat 2018), 919-927.
- Atar, Fahrettin. “Nikâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/112-117. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Atar, Fahrettin. “Muhâlele”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/397-401. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.

- Ateş, Süleyman. “Kur’ânı Kerîm’de Evlenme ve Boşanma İle İlgili Ayetlerin Tefsîri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (Nisan 1979), 221-286.
- Aydın, Mehmet Âkif. “İslâm’da Kadın”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/86-94. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Aydın, Mehmet Âkif. “Mehir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/389-391. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aydın, Zeynel Abidin. “Kur’an’ın Evlilik ve Çok Eşlilik Konusundaki Rehberliği”. *Disiplinlerarası Kadın Çalışmaları II*. ed. Oya Işık. Adana: y.y., 2019.
- Aydın, Zeynel Abidin. “Nisâ Suresinin 34. Ayeti Bağlamında Evlilik Hayatında Kadının Geçimsizliği Durumunda Uygulanacak Çözümlerden ‘Darb’a Dair’”. *Turkish Studies* 12/27 (2017), 87-100.
- Badinter, Elisabeth. *Biri Ötekidir -Kadınla Erkek Arasındaki Yeni İlişki ya da Androjin Devrim-*. çev. Şirin Tekeli. İstanbul: Afa Yayıncılık, 1992.
- Badran, Margot. “İslâmî Feminizm: Nedir?”. çev. Öykü Elitez. *İslâmî Feminizmler*. ed. Zahra Ali. 37-50. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Bakır, Kemal. “Emma Goldman’ın Anarşizminde ‘Kadının Özgürleşme Trajedisi’”. *Artvin Çoruh Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2015), 49-78.
- Bakkaloğlu, Abdüssamet. “Tefvîz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/310-311. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Barlas, Asma. “Müslüman Kadınlar ve Baskı: Kur’an’dan Yola Çıkan Özgürlük Okuması”. çev. Öykü Elitez. *İslâmî Feminizmler*. ed. Zahra Ali. 65-87. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Baron, Beth. *Egypt as a Woman/Nationalism, Gender and Politics*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri*. 21 Cilt. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2001-2007.
- Bendason, Ney. *Başlangıcından Günümüze Kadın Hakları*. çev. Şirin Tekeli. İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.
- Berktaş, Fatmagül. *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis Yayınları, 1995.
- Berktaş, Fatmagül. *Kadın Olmak/Yaşamak/Yazmak*. İstanbul: Pencere Yayınları, 1991.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebi’l-Hayr Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şâfi. *Envâru’l-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*. nşr. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî. Beyrut: Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabî, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Bora, Aksu. “Hatırlananlar ve Unutulanlar: İslâm Coğrafyasında Modernleşme ve Kadın Hareketleri”. *Bilgi* 53 (2010), 51-66.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu’l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Muhtasar Rûhu’l-Beyân Tefsîri*. çev. heyet. İstanbul: Damla Yayınevi, 2012.
- Carullah, Musa. *Kur’an-ı Kerim Ayet-i Kerimelerinin Nurları Huzurunda Hatun*. çev. Mehmet Görmez. Ankara: Otto Yayınları, 8. Basım, 2018.

- Cesur, Füsün. *Feminist Teoriler ve Türkiye'deki İzdüşümleri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Cin, Halil. *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1974.
- Çağrı, Esra. "Aristoteles ve Doğal Haklar Üzerine Bir Çalışma". *Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar Sempozyumu*. ed. Hayrettin Ökçesiz. 16/135-140. İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 2007.
- Çaha, Ömer. "Sivil Toplumun Dünü ve Bugününde Kadın". *Türkiye Günlüğü Dergisi* 26 (Ocak-Şubat 1994), 52-59.
- Çakır, Serpil. "Feminizm: Ataerkil İktidarın Eleştirisi". *Modern Siyasal İdeolojiler: 19. yüzyıldan 20. Yüzyıla*. haz. H. Birsen Hekimoğlu. 413-175. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Çakmak, Diren. "Fransız Devrimi'nde Kadın: Eksik Yurttaş". *Ege Akademik Bakış Dergisi* 7/2 (2007), 727-745.
- Çavuşoğlu, Aslı. "Doğal Haklar ve Jeremy Bentham". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 37 (2019), 24-31.
- Çelik, Fikret – Özgür, Hayati. "Aydınlanma, Karşı Aydınlanma ve Karşı Devrim Kavramlarına Kısa Bir Bakış". *Ekonomi İşletme Siyaset ve Uluslararası İlişkiler Dergisi* 5/2 (Aralık 2019), 79-89.
- Çınar, Aynur. "Dinî Tarihte Kadının Toprak Ana'dan "Tarla"ya Dönüşümünün İslam Geleneğine Yansımaları: Bakara 223. Âyet Örneği". *Uluslararası İslam ve Kadın Çalıştayı*. ed. İlyas Altuner – Mustafa Karatay. 95-128. Iğdır: Iğdır Üniversitesi Yayınları, 2018.
- De Beauvoir, Simone. *İkinci Cinsiyet*. çev. Gülnur Acar Savran. 2 Cilt. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2020.
- De Beauvoir, Simone. *Kadın Bağımsızlığa Doğru*. çev. Bertan Onaran. İstanbul: Payel Yayınları, 6. Basım, 1981.
- Demircan, Adnan. "Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik". *İstem* 1/2 (2003), 9-32.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-Hadis Tertibu's-Suver*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l Garbi'l İslâmî, 2000.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Mehir Ne Demektir?". Erişim 27 Kasım 2021. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/808/mehir-ne-demektir->
- Dirik, Mehmet. "İslâm Aile Hukukuna Göre Evlenmede Eşler Arası Denklik". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (Ekim 2015), 229-262.
- Donovan, Josephine. *Feminist Teori*. çev. Aksu Bora vd. İstanbul: İletişim Yayınları, 12. Basım, 2019.
- Döndüren, Hamdi. "İlâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/61-62. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. nşr. Şuayb Arnavut – Muhammed Kâmil. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-risâle el-âlemiyye, 1430/2009.
- Encyclopedia Britannica. "Women's Rights Movement". Erişim 22 Mart 2022. <https://www.britannica.com/event/womens-movement>
- Engels, Friedrich. *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*. çev. Kenan Somer. Ankara, Sol Yayınları, 20. Basım, 2021.

- Erbaş, Muammer. “Evlenme Örneğinde Dinî Ahkâmın Kur’an ve Sünnet Işığında Güncellenmesi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/36 (2012), 47-84.
- Erbaş, Muammer. “Boşanma Örneğinde Dinî Ahkâmın Kur’an ve Sünnet Işığında Güncellenmesi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/37 (2013), 9-47.
- Erdal, Mesut. “Kur’an’da ‘Nüşuz’ Kavramı”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2001), 37-51.
- Erdem, Tuna. “Postmodern Feminizm”. *Kadın Araştırmaları Dergisi* 0/2 (Ocak 2012), 67-82.
- Ersoy, Yeşim. “Bir Feminist Ütopya Modeli Olarak Charlotte Perkins Gilman’ın Kadınlar Ülkesi”. *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar Dergisi* 3/3 (2007), 94-103.
- Fazlur Rahman. *Ana Konularıyla Kur’an*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 14. Basım, 2016.
- Fazlur Rahman. *İslâmî Yenilenme (Makaleler 2)*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Feminism in India. “A Brief Summary Of The First Wave Of Feminism”. Erişim 22 Mart 2022. <https://feminisminindia.com/2018/04/24/summary-first-wave-of-feminism/>
- Feminist Bellek. “İslâmi Feminizm”. Erişim 22 Ağustos 2021. <https://feministbellek.org/İslâmi-feminizm/>
- Feminist Bellek. “Marksist Feminizm”. Erişim 25 Mart 2022. <https://feministbellek.org/marksist-feminizm/>
- Feminist Bellek. “Patriyarka”. 3 Nisan 2022. <https://feministbellek.org/patriyarka/>
- Feminist Bellek. “Radikal Feminizm”. Erişim 12 Ağustos 2021. <https://feministbellek.org/radikal-feminizm/#:~:text=Radikal%20feminizm%2C%20ikinci%20dalga%20feminizmin,ortada n%20kald%C4%B1r%C4%B1lmas%C4%B1%20i%C3%A7in%20m%C3%BCcadele%20eder.>
- Feminist Bellek. “Sosyalist Feminizm”. Erişim 25 Mart 2022. <https://feministbellek.org/sosyalist-feminizm/>
- Firûzabâdî, Ebû’t-Tâhir Mecdüddin b. Ya’kub. *el-Kâmusu’l-muhît*. thk. Mektebu’t-tahkîki’t-turâsî fî müesseseti’r-risâle. Beyrut: Müessesetü’r Risale, 8. Basım, 1426/2005.
- Garaudy, Roger. *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş Yayınları, 12. Basım, 2019.
- Goldman, Emma. *Dans Edemeyeceksem Bu Benim Devrimim Değildir*. çev. Necmi Bayram. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.
- Güç, Ayşe. *Feminist Söylemin İslâmcı Kadın Yazarlar Üzerindeki Etkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Güç, Ayşe. “İslâmcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 649-673.
- Güneş, Fatime. “Feminist Kuramda Ataerki Tartışmaları Üzerine Eleştirel Bir İnceleme”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27/2 (2017), 245-256.
- Güneş, Hüseyin Nihat. “Feminist Akımlarda Aile”. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 7/3 (Eylül 2018), 142-153.
- Güneş, Mehmet. *İslâm Hukukunda Evlilikte Keîfet Konusunda İleri Sürülen Görüşler ve Bunların Eleştirel Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Gürhan, Nazife. "Toplumsal Cinsiyet ve 'İslâmî Feminist' Söylem". *Uluslararası Sempozyum: Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslâm Algıları*. ed. Cengiz Batuk – Hasan Atsız. 2/365-383. Samsun: Canik Belediyesi Kültür Yayınları, 2011.
- Hajjar, Lisa. "Religion, state power, and domestic violence in Muslim societies: A framework for comparative analysis". *Law & Social Inquiry* 29/1 (2004), 1-38.
- Hamit, Halil. *İslâm'da Feminizm*. İstanbul: Okumuş Adam Yayıncılık, 2001.
- Hatemî, Hüseyin. *İlâhî Hikmette Kadın*. İstanbul: Milenyum Yayınları, 6. Basım, 2013.
- Hayat Kitabı Kur'an Gerekçeli Meal-Tefsir. çev. Mustafa İslamoğlu. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 1. Basım, 2008.
- Hooks, Bell. *Feminizm Herkes İçindir: Tutkulu Politika*. çev. Ece Aydın vd. İstanbul: BGST Yayınları, 2019.
- İbn Atıyye, Muhammed Abdülhak b. Gâlib el- Endelüsî. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitabi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Faris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Zekerıyyâ. *Mu'cemu Mekâyisi'l-luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l Fıkr, 1399/1979.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ bi'l-âsâr fî şerhi'l-Mücellâ bi'l-ihtisâr*. thk. Halid er-Rabbat vd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1437/2016.
- İbn İshak, Muhammed. *Siyer*. çev. Sezai Özel. haz. Muhammed Hamidullah. İstanbul: Akabe Yayınları, 1988.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâîlî el-Makdisî. *Delilleriyle Hanbeli Fıkhi el-Muğnî Muhtasarı*. çev. A. Alpaslan Tunçer. sad. Hamed b. Abdülaziz el-Hammâd. İstanbul: Polen Yayınları, 1436/2015.
- İbn Manzûr, Ebu'l Fazl Muhammed. *Lisânu'l-'Arab*. nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab - Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1419/1999.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İmançer, Dilek. "Feminizm ve Yeni Yönelimler". *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 19 (Mayıs-Haziran-Temmuz 2002), 151-171.
- KADEM, Kadın ve Demokrasi Derneği. "Feminizm Nedir?". Erişim 22 Mart 2022. <https://kadem.org.tr/feminizm-nedir/>
- Kalpaklıoğlu, Burcu – Çamdereli, Rumeysa. *Türkiye'de Erken Yaşta Evlilik Tecrübeleri ve Algıları*. HAVLE KADIN DERNEĞİ, 2021. https://www.havlekadin.com/wp-content/uploads/2021/09/ERKENEVLILIKLER_TR_web.pdf
- Kandiyoti, Deniz. *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar –Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2013.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm'da Kadın ve Aile*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2008.
- Karslı, İbrahim Hilmi. *Kur'an Yorumlarında Kadın -Sosyo-Kültürel Çevrenin Kur'an Yorumlarındaki Yansımaları-*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "İslâma Göre Evlilikte Eşler Arası Uyum Sorunu -İnanç ve Ahlâk Uyumu-". *Bilimname* 2007/1 (Mart 2017), 137-161.
- Kayhan, Fatma. *Feminizm*. İstanbul: BDS Yayınları, 1999.

- Kılıç, Yavuz. “Hobbes, Locke ve Rousseau’da ‘Doğa Durumu’ Düşüncesi”. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 2/2 (Ocak 2015), 97-117.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri. “Kadın Konusunda Kur’ân’a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 10/4 (1997), 259-270.
- Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 2020.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî vd. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1427/2006.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli’l-Kur’ân*. 6 Cilt. Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 1424/2003.
- Kutub, Seyyid. *Kur’an’ın Gölgesinde Kadın*. çev. Mustafa Nuhoğlu. İstanbul: Ravza Yayınları, 3. Basım, 2007.
- Lewis, Charlton Thomas. *An Elementary Latin Dictionary*. New York: Harper and Brothers, 1894.
- Marxist Internet Archive. “What is Socialist Feminism?”. Erişim 13 Ağustos 2021. <https://www.marxists.org/subject/women/authors/ehrenreich-barbara/socialist-feminism.htm>
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*. çev. Yunus Vehbi Yavuz vd. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 17 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015-2019.
- Mernissi, Fatima. *Kadınların İsyanı ve İslâmî Hafıza*. çev. Aytül Kantarcı. Ankara: Epos Yayınları, 2003.
- Mernissi, Fatima. “İslâm’da Aktif Kadın Cinselliği Anlayışı”. çev. Ebru Salman. *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik*. ed. Pınar İlkaracan 33-53. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Mevdûdî, Ebu’l-Alâ. *Tefhîmu’l Kur’ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Michel, Andree. *Feminizm*. çev. Şirin Tekeli. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
- Millett, Kate. *Cinsel Politika*. çev. Seçkin Selvi. İstanbul: Payel Yayınları, 2. Basım, 1987.
- Mitchell, Juliet. *Kadınlık Durumu*. çev. Gülseli İnal vd. Ankara: Dipnot Yayınları, 2021.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman. *Kur’ân Mesajı -Ana Hatlarıyla Kur’ân’ın Muhtevası-*. Rize: STS Yayınları, 2015.
- MUSAWAH, Global Movement for Equality and Justice in the Muslim Family. “Child, Early and Forced Marriage”. Erişim 20 Şubat 2022. https://www.musawah.org/wp-content/uploads/2019/05/Musawah-OHCHR-Submission_Child-Early-and-Forced-Marriage-December-2013.pdf
- Neklâvî, Fethî. “Kâsım Emîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/541-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Neseî, Ebû’l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku’t Tenzîl ve Hakâiku’t Te’vil*. thk. Yusuf Ali Bedîvî - Muhyiddin Dîbstuv. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l Kelimî’t-Tayyib, 1419/1998.
- Okuyan, Mehmet. “Kadına Yönelik Şiddete Kur’ân’ın Bakışı”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (Haziran 2007), 93-134.

- Onat, Melek. *Liberal Feminizm*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Orum, Fatih. “Kur’ân Işığında Küçüklerin Evlendiril(eme)mesi Meselesi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/19 (Ekim 2009), 139-158.
- Özdeş, Talip. *Kur’an ve Cinsiyet Ayrımcılığı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Özsoy, Ömer. “Çağdaş Kur’an(lar) Üretimi Üzerine -‘Karı Dövme’ Olgusu Bağlamında 4. Nisâ’, 34 Örneği-”. *İslâmiyât Dergisi* 5/1 (2002), 111-124.
- Öztürk, Mustafa. *Cahiliyeden İslâmiyet’e Kadın*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *İslâm Nasıl Yozlaştırıldı (Vahyin Dininden Sapmalar, Huraşeler, Bid’atlar)*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 8. Basım, 2000.
- Paçacı, İbrahim. “Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde İslâm Aile Hukuku (Evlenme ve Boşanma Örneği)”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008), 59-92.
- Parlatır, İsmail vd. *Okul Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Perkins Gilman, Charlotte. *Kadınlar Ülkesi*. çev. Sevdâ Deniz Karalı. İstanbul: İthaki Yayınları, 11. Basım, 2018.
- Râzî, Fahreddin. *Tefsîru’l-kebîr (Mefâtîhu’l-gayb)*. thk. Seyyid İmrân. 16 Cilt. Kahire: Dâru’l Hadîs, 1433/2012.
- Sabbah, Fetna Ayt. *İslâm’ın Bilinçaltında Kadın*. çev. Ayşegül Sönmezay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 1995.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü’l-Tefâsîr Tefsirlerin Özü*. çev. Sadrettin Gümüş – Nedim Yılmaz. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Sâdevî, Nevâl. *el-Vechu’l-‘ârî lil’mer’eti’l-‘arabiyyeti*. Beyrut: Müessesetu Hindâvî, 2017.
- Sâdevî, Nevâl. *Havva’nın Saklı Yüzü -Arap Dünyasında Kadınlar-*. çev. Ayşecan Ay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- Sâmi, Şemseddin. *Bir Elde Kitap Bir Elde İğne*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008.
- Seâlibî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *Tefsîrû’s-Se’âlibî el-müsemma bi’l-Cevâhiri’l-hisân fî tefsîri’l-Kur’ân*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcûd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-‘Arabi, 1418/1997.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Mebûsûl*. çev. heyet. ed. Mustafa Cevat Akşit. 30 Cilt. İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 3. Basım. 2015.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebûsûl*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru’l Ma’rife, 1406/1986.
- Sevim, Ayşe. *Feminizm*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- SFK, Sosyalist Feminist Kolektif. “Sosyalist Feminizm Kurtuluş Perspektifimizin Neresinde Duruyor?”. Erişim 14 Ağustos 2021. <http://www.sosyalistfeministkolektif.org/web-yazilari/feminizm/sosyalist-feminizm-kurtulus-perspektifimizin-neresinde-duruyor/>
- SFK, Sosyalist Feminist Kolektif. “Feminizm”. Erişim 22 Mart 2022. <http://www.sosyalistfeministkolektif.org/web-yazilari/feminizm/feminizm/>

- Smith, Nicholas D. “Kadınların Doğası Hakkında: Platon ve Aristoteles”. çev. Aylin Çankaya. *Feminizm ve Felsefe*. ed. Hatice Nur Beyaz Arıkan vd. 85-96. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2013.
- Sultana, Abeda. “Patriarchy and Women’s Subordination: A Theoretical Analysis”. *The Arts Faculty Journal* 4 (2010-2011), 1-18.
- Süyûtî, Celâleddin. *ed-Dürrü’l-Mensûr fi’t-Tefsîr bi’l-Me’sûr*. thk. Abdullah b. Abdu’l Muhsin et-Türkî. 15 Cilt. Kahire: Merkezü Hicr li’l-Buhûs ve’d-Dirâseti’l-Arabiyye ve’l-İslâmiyye, 1424/2003.
- Süyûtî, Celâleddin. Hadislerle Kur’ân Tefsiri *ed-Dürrü’l-Mensûr fi’t-tefsîr bi’l me’sûr*. çev. Zekeriya Yıldız vd. 16 Cilt. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2012.
- Şefkatli Tuksal, Hidayet. *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Otto Yayınları, 7. Basım, 2018.
- Şentürk, Lütfi – Yazıcı, Seyfettin. *İslâm İlmihali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 20. Basım, 2013.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fî Tefsîri’l-Kur’ân*. çev. Salih Uçan – Vahdettin İnce. İstanbul: Kevser Yayıncılık, 1999.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu’l Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*. Abdullah b. Abdu’l-Muhsin et-Türkî. 25 Cilt. Kahire: Merkezü’l-Buhûs ve’d-Dirâseti’l-Arabiyye ve’l-İslâmiyye, 1422/2001.
- Taş, Gün. “Feminizm Üzerine Genel Bir Değerlendirme: Kavramsal Analizi, Tarihsel Süreçleri ve Dönüşümleri”. *Akademik Hassasiyetler Dergisi* 3/5 (Mayıs, 2016), 163-175.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi’ul-Kebîr*. thk. Beşar Avvâd Mâruf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l Garbi’l-İslâmî, 1417/1996.
- Topaloğlu, Bekir. *İslâm’da Kadın*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 4. Basım, 1970.
- Usta, Ayşe. “Aydınlanma Düşüncesine Kısa Bir Bakış”. *Kastamonu İletişim Araştırmaları Dergisi* 1 (2018), 74-90.
- Ulusoy, Tolga. “Feminist Kuramın Tarihsel Seyri”. *Academia*. Erişim 22 Mart 2022. https://www.academia.edu/2454253/Feminist_Kuram%C4%B1n_Tarihsel_Seyri
- Varol, M. Bahaüddin. “Hz. Hasan’ın Çok Evliliğine Dair Rivayetler Üzerine”. *İstem* 7/13 (2009), 9-23.
- Vox Media. “The Waves of Feminism, and Why People Keep Fighting Over Them, Explained”. 22 Mart 2022. <https://www.vox.com/2018/3/20/16955588/feminism-waves-explained-first-second-third-fourth>
- Walters, Margaret. *Feminizm*. çev. Hakan Gür. Ankara: Dost Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Wedud Muhsin, Amina. *Kur’an ve Kadın*. çev. Nazife Şişman. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Wollstonecraft, Mary. *Kadın Haklarının Gerekçelenirilmesi*. çev. Deniz Hakyemez. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Yaman, Ahmet. “Zihâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/387-390. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yavuz, Yunus Vehbi. *Kur’ân’da Kadın Hak ve Özgürlüğü*. Bursa: Feyiz Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Yazbeck Haddad, Yvonne vd. (ed.). *Women, Religion and Social Change*. New York: State University of New York Press, 1985.

- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. sad. İsmail Karaçam vd. İstanbul: Zehraveyn, ts.
- Yıldırım, Mustafa. "Nisâ Suresi 3. Âyet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi". *Dinlerde Nikâh Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. 533-546. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV), 2012.
- Yiğit Çavuşoğlu, Gamze. *Türkiye'de Kadın Hareketinin Oluşumu ve Kadının Sosyal Yaşamındaki Yeri*. Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Yusuf, Faidah - Susilo, Muh. Iskandar. "Existentialist Feminism of Woman's Struggle in Cigarette Girl Novel". *Ideas Journal of Language Teaching and Learning, Linguistics and Literature* 8/1 (Haziran 2020), 67-79.
- Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*. çev. Abdülkadir Şener vd. İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 6. Basım, 2020.
- Yüksek, Ali. "İslâm Aile Hukukunda Boşama Yetkisi ve Kadının Boşanması". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/32 (2014), 340-354.
- Yüksel, Murat. *Feminist Hukuk Kuramı ve Feminist Düşünce Teorileri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Alemü'l Kütüb, 1408/1988.
- Zemahşerî, Cârullah Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an haka'iki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûnî'l-ekâvîl fî vüçûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavviz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Abîkan, 1408/1998.
- Zuhaylî, Vehbe. *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi*. çev. Ahmet Efe vd. 10 Cilt. İstanbul: Feza Yayıncılık, 1994.