



**T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
KADIN VE AİLE ARAŞTIRMALARI ANA BİLİM DALI**

**TOPLUMSAL CİNSİYET BAĞLAMINDA
İSLAM'DA KADIN ALGISI**

Yüksek Lisans Tezi

Betül Rüveyda Kılıç Çetinkaya

Danışman
Prof. Dr. Cengiz Batuk

SAMSUN
2020

**T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
KADIN VE AİLE ARAŞTIRMALARI ANA BİLİM DALI**

**TOPLUMSAL CİNSİYET BAĞLAMINDA
İSLAM'DA KADIN ALGISI**

Yüksek Lisans Tezi

Betül Rüveyda KILIÇ ÇETİNKAYA

Danışman
Prof. Dr. Cengiz BATUK

SAMSUN
2020

TEZ KABUL VE ONAYI

Betül Rûveyda KILIÇ ÇETİNKAYA tarafından, *Prof. Dr. Cengiz BATUK* danışmanlığında hazırlanan *Toplumsal Cinsiyet Bağlamında İslam'da Kadın Algısı* başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından 05.10.2020 tarihinde yapılan sınav sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Unvanı Adı Soyadı Üniversitesi Ana Bilim/Ana Sanat Dalı	İmza	Sonuç
Başkan	Doç. Dr. Selim Eren Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı	☒ Kabul
		☐ Ret
Üye (Danışman)	Prof. Dr. Cengiz Batuk Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı	☒ Kabul
		☐ Ret
Üye	Dr. Öğr. Üyesi. Emine Battal Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı	☒ Kabul
		☐ Ret

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından uygun görülmüştür.

ONAY

.....//.....

Prof.Dr. Ali Bolat

Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım yüksek lisans tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin Kaynaklar'da gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığını taahhüt ve beyan ederim.

05/10/2020

Betül Rüveyda KILIÇ ÇETİNKAYA

TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI

Tez Başlığı : Toplumsal Cinsiyet Bağlamında İslam'da Kadın Algısı

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından 4 Eylül 2020 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : % 29
Tek kaynak oranı : % 2 çıkmıştır.

İmza

05 / 11 / 2020
Prof. Dr. Cengiz BATUK

ÖZET

TOPLUMSAL CİNSİYET BAĞLAMINDA

İSLAM'DA KADIN ALGISI

Betül Rüveyda KILIÇ ÇETİNKAYA

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Kadın ve Aile Araştırmaları Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans, Ekim/2020

Danışman: Prof. Dr. Cengiz Batuk

Bu tezin amacı, kadına yönelik olumsuz tutum ve yaklaşımlara İslam'ın bakış açısını ve bu duruma muhtemel etkisini analiz etmektir. Bu temel amaç kapsamında “toplumsal cinsiyet” bağlamında İslam'ın kadın algısı araştırılırken, geleneksel muhafazakar İslami algıya ait malumatlardan ayrıştırılmıştır. İslam dininde kadının konumu üstünlük, eşitlik ve adalet kavramlarından yola çıkarak tespit edilmiştir. Geçmişte ve günümüzde kadına karşı olumsuz algının bulunması ve kadını ikincil olarak konumlandırılması birçok etkenden kaynaklanmakla beraber bunların en önemlileri arasında yanlış dini algı (dinin yanlış yorumlanmasından yahut dini olmayan hususların “din”miş gibi görülmesinden) kaynaklanmaktadır.

Çalışmamızın sonucunda, yanlış ve olumsuz kadın algısının esasında İslam düşüncesi ile bağdaşmadığı, geleneksel İslami algıda insanların içinde bulundukları sosyokültürel durumun aslında İsrailiyat yahut uydurma rivayetlerden ve ataerkil düşünce yapısından etkilenilerek yanlış bir kadın imajı oluşturulduğu tespitine varılmıştır. Çalışmamız nitel bir çalışmadır ve kullandığımız yöntem genelde metin çözümlemistir. Bununla beraber, içerik analizi ve eleştirel hermenötik yöntemlerden de yararlanılmıştır.

Anahtar Sözcükler: ataerkillik, İslam dini, geleneksel İslami algı, toplumsal cinsiyet, Müslüman kadın.

ABSTRACT

THE PERCEPTION OF THE WOMEN IN ISLAM IN THE CONTEXT OF GENDER

Betül R veyda KILIÇ  ET NKAYA

Ondokuz Mayıs University

Institute of Graduate Studies

Department of Women’s and Family Studies

M.A., October/2020

Supervisor: Prof. Dr. Cengiz BATUK

The aim of this thesis is to analyse the view of İslam and its possible effects on the negative status of the woman. Within the scope of this chief aim, the perception of the women in Islam is analysed in the context of “gender” and seperated from the information about it in the conservative İslamic perspective. The status of the woman in Islam is determined based on the terms superiority, equality and justice. While the roots of the negative perception towards the woman in the past and today and her subordination can be found in many factors, one of the most important factor is the wrong religious perception (i.e. the wrong interpretation of the religion or the regionalising of what is not the religion itself.)

In the conclusion of our research we came to the result that the wrong and negative perception towards the woman, what’s contradictive to the Islamic soul, is not suitable with the İslamic thought and that the traditional İslamic perspective is influenced by the socio-cultural environment where the people are living in, by the Judaic and forged sources and by the patriarchal thought. This influence had led to the wrong and negative image of the women. This research is a qualitative research and the method that is generally used, is the descriptive method. Along with that, there has also been provided from methods of content analysis and critical hermeneutic.

Keywords: patriarchy, Islam, traditional Islamic perception, gender, Muslim woman

ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR

On sekizinci yüzyılın sonlarına doğru, yasal ve sosyal açıdan kadın-erkek eşitsizliğine vurgu yapılarak “toplumsal cinsiyet eşitliği” vurgusu ön plana çıkmıştır. Yirminci yüzyılın sonlarına doğru ise Müslüman dünyasındaki kadın sorunu araştırmacı Müslüman kadınlar tarafından tartışılmaya başlanmıştır. Bu kadınlar, toplumsal cinsiyet meselelerini tartışırken genel manada savunmacı bir üslupla İslam dininin kadın-erkek ayrımı yapmadığını, Kur’an’ın kadına eşitlikçi ve özgürlükçü bir statü verdiğini, ancak erkek egemen geleneksel yorumun kadın haklarını ellerinden aldığını söylemektedirler.

Toplumsal cinsiyet kavramı ve kadın sorunları günümüz dünyasında bu kadar konuşulur iken Müslümanların (yeterince) açık yüreklilikle tartışmadıkları görülmektedir. Biz de bu çalışmamızla toplumsal cinsiyet bağlamında kadının konumunu üstünlük, eşitlik ve adalet kavramlarıyla açıklarken yanlış geleneksel dini algılarında nasıl şekil aldığını anlatmaya çalıştık. Çalışmamın başından beri maddi ve manevi destek olan sevgili eşim Tolga Çetinkaya’ya ve değerli tez danışmanım Prof. Dr. Cengiz BATUK hocama değerli yönlendirmeleri için teşekkür ederim. Ayrıca henüz şu an 3 yaşında olmasına rağmen, yüksek lisans serüvenimin başından beri benimle beraber olan oğluma da müteşekkirim.

Betül Rüveyda KILIÇ ÇETİNKAYA

Samsun - 2020

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR.....	v
İÇİNDEKİLER	vi
1. GİRİŞ	1
1.1 Araştırmanın Konusu.....	1
1.2 Araştırmanın Problemi	1
1.3 Araştırmanın Amacı	6
1.4 Araştırmanın Gerekçesi	7
1.5 Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılığı.....	8
1.6 Araştırmanın Yöntemi	9
1.7 Temel Kavramlar.....	10
1.8 Literatür Değerlendirmesi.....	10
2. CİNSİYET VE TOPLUMSAL CİNSİYET	21
2.1 Cinsiyet ve Cinsiyet Farklılıkları.....	21
2.2 Toplumsal Cinsiyet.....	24
2.2.1 Toplumsal Cinsiyet Kuramları.....	27
2.2.1.1 Biyolojik Kuram.....	29
2.2.1.2 Psikanalitik Kuram	29
2.2.1.3 Davranışçı Kuram.....	30
2.2.1.4 Sosyal Öğrenme Kuram	30
2.2.1.5 Bilişsel Gelişim Kuram	30
2.2.1.6 Toplumsal Cinsiyet Şeması Kuram.....	31
2.2.1.7 Sosyal Kimlik Kuram.....	31
2.2.1.8 Kategori Farklılaşması Kuram	32
2.2.2 Toplumsal Yapı Kuramları.....	32
2.2.2.1 Anaerkil Kuram.....	32
2.2.2.2 Ataerkil Kuram.....	34
2.2.2.3 Cinsler Arası Tamamlayıcılık Kuram	35
2.2.3 Toplumsal Cinsiyete İlişkin Kimlik ve Kalıp Yargılar	36
3. İSLAMDA TOPLUMSAL CİNSİYET KONUMLANDIRMALARI.....	40
3.1 İslam Algısındaki Kadının Toplumsal Cinsiyetine İlişkin Kimlik ve Kalıp Yargıları	45
3.2 Üstünlük: Erkeğin Kadından Üstün Oluşu Algısı	58
3.2.1 Kadının Erkekten Yaratıldığı Algısı	62
3.2.1.1 Tek Nefis: Nefs-i Vahide Ayeti.....	63

3.2.1.2 Kaburga Kemiği Rivayeti.....	67
3.2.2 Üstünlük Terkiplerinde Bulunan Ayetler	70
3.2.2.1 Bakara 2/228: “Erkeklerin Üst Dereceleri” Ayeti.....	70
3.2.2.2 Nisa 4/34: “Bazılarının Diğer Bazısına Üstünlüğü” Ayeti.....	75
3.3 Eşitlik-Adalet.....	89
3.3.1 Eşitlik: İnsan Olma Bakımından Eşitlik ve Eşdeğerlilik.....	89
3.3.2 Adalet: Adalet İlkesindeki Eşitlik ve Toplumsal Cinsiyet Adaleti	95
SONUÇ.....	104
KAYNAKÇA	110
ÖZ GEÇMİŞ.....	118



1. GİRİŞ

1.1 Araştırmanın Konusu

Araştırmamızın konusu toplumsal cinsiyet kavramı bağlamında İslami ana kaynaklarından olan Kur'an ve Sünnet ile bu kaynakların yorumlarındaki algılama, anlama ve yaşam pratiklerinde ki kadın algısıdır.

1.2 Araştırmanın Problemi

Geçmiş asırlara bakıldığında, cinsiyetle ilgili konular hiçbir zaman birinci derecede bir öneme sahip olmamakla birlikte kendi özel şartları ve sınırları çerçevesinde, bilhassa mahremiyet anlayışıyla ilgili olarak, insanların özel ilgisini çekmiştir. Mesela “Kadının ruhu var mıdır?”, “Kadınlar insan mıdır?” gibi tartışmalar ilk önce kilise gibi dini ve entelektüel kurumlarda cereyan etmiş, sonrasında ise sosyal hayata dair problemlere de yansımıştır. Bu ve benzeri tartışmalar Fransız İhtilali ile yükselen özgürlük söylemi ve sanayileşmeyle birlikte fabrikalara taşınan erkek-kadın arasındaki eşitlik talebi gibi birçok olay ve olguya konu olmuştur (Martı, 2015: 2).

On sekizinci yüzyılın sonlarına doğru yasal ve sosyal açıdan kadın-erkek eşitsizliğine vurgu yapılarak toplumsal cinsiyet rolleri üzerinden yeni bir tanımlama yapılmaya çalışılmıştır. Mary Wollstonecraft'ın sunduğu eşitlikçi feminist yaklaşım, kadın sorununun temelinde toplumun kadına yüklediği rol ve erkeklere sunulan imkanların eşit ölçüde sağlanmamasından kaynaklandığını öne sürerek toplumsal cinsiyet eşitliği vurgusunu öne çıkarmıştır (Yılmaz, 2015: 108). Vandermassen, kişilik özellikleri ve davranışların biyolojik cinsiyete (*sex*) bağlı olmadığını, sosyal ve toplumsal yapının beklentilerden oluştuğunu ve toplumsal cinsiyet (*gender*) kalıplarını yok ederek kadınlara eşit haklar sağlanabilmesinin mümkün hale geleceğini söylemiştir (Vandermassen, 2008: 2). Ayrıca bu düşüncede olanlar erkek ve kadın arasında var olan birçok farklılıkların kökeninin biyolojik nedenler olmadığını iddia ederek çevre ve kültürün bir ürünü olduğu vurgusunu yapmışlardır. Sonrasında ise toplumsal cinsiyetin bütün sosyal sistemlerde (sınıflı ve ataerkil) merkezi bir rolünün olduğunu fark etmişlerdir (Ecevit, 2011: 4). Ondokuzuncu yüzyılda, Margaret Fuller, *Woman in the Nineteenth Century* (19. Yüzyılda Kadın) adlı eseriyle kültürel feminist geleneğini başlatmıştır. Liberal feministlikten kültürel feminizme geçilmesi ile birlikte din ve evlilik gibi genelde konuşulmayan konular tartışılmaya başlanmıştır. Elisabeth Stanton tarafından geliştirilen kültürel feminizm, dine karşı ve özellikle Hristiyanlık

üzerine yaptığı eleştirilerle kendini göstermiştir. Stanton, kadının statüsünü değiştirmek için siyasi hakların yetmeyeceğini, toplumsal ve dini tavırlara yönelik bir devrimin gerektiğini birçok söyleminde ve özellikle *The Woman's Bible* (Kadının İncili) adlı kitabında belirtmiştir (Donovan, 1997: 82-87).

Toplumsal cinsiyet, toplumun inşa ettiği bir olgu olduğu için her coğrafya ve kültürde farklılıklar göstermektedir. Bu sebeple, feminizmin evrensel meta söylemleri ile özgün yerel çözümlerin önünü tıkamasından dolayı yetersiz kaldığı iddia edilmiştir. Yirminci yüzyılın sonlarına doğru kendilerini “*entelektüel müslüman kadınlar*” olarak tanımlayan bir grup tarafından Müslüman dünyadaki kadın sorunu, batılı feminist söylem de dikkate alınarak kadın sorunsalı olarak tartışılmaya başlanmıştır. Müslüman kadın araştırmacılar toplumsal cinsiyet meselelerini tartışırken genel manada İslam dininin kadın-erkek ayrımı yapmadığını, Kur'an'ın kadına eşitlikçi ve özgürlükçü bir statü verdiğini, ancak erkek egemen geleneksel yorumun kadınların haklarını ellerinden aldığını söylemektedir. Onlara göre sorunların temelinde kadın-erkek kimlikleri ile rolleri konusunda toplum ve kültür tarafından belirlenmiş ön kabuller ile birlikte kalıplaşmış yargılar ve cinsiyet vardır (Güç, 2008).

Din, toplumsal cinsiyet kalıpları ve imgeleri oluşturmada ve onların insanlar tarafından benimsenerek içselleştirilmesini sağlamada belirleyici bir rol oynamaktadır. Zira din bu kalıpların mutlak ve değişmez, yani “kutsal” olarak belirlenmesinde araç olarak görmektedir. Bu ön kabullerin oluşumunda önemli yer tutan dinin kendi kutsal metinlerinde var olan cinsiyetler arası tutumunun daha sonra yapılan yorumlar ile din adına meşrulaştırılmış olması, toplumsal cinsiyetin oluşumundaki etkisini gözler önüne sermektedir (Gürhan, 2010; Kalyoncuo, 2017: 29).

Terzioğlu, İslam geleneğindeki toplumsal cinsiyet algısının Kur'anî ve tarihi tecrübeye dayandığını söylemektedir. Ona göre Müslümanların toplumsal cinsiyet algısına bakıldığında daha çok Kur'an'daki referanslardan ve tarihi tecrübeden hareket eden bir bakış açısı göze çarpmaktadır. İslam'da ise kadın ve erkek ayrı birer şahsiyet ve kimlik olarak görülmüş, kendilerine kimi zaman beraber kimi zaman da ayrı seslenilmiştir” (Terzioğlu, 2016: 542). Erkek ya da kadın olarak doğmak tek başına bir üstünlük sebebi olmamakla birlikte değer ve kalite ölçüsü kadın ve erkeklerin kendi gayret ve çabalarına bağlanmıştır. Hiçbir insanın cinsiyetinden dolayı ayrıcalığı ya da mağduriyeti dile getirilmemiştir. Bununla beraber İslam, kadın ve erkeği birbirinin aynısı olan iki cins yerine eşit ilişkilere sahip olan farklı iki cins olarak görmektedir.

Kur'an, cinsler arası farklılıkları görmezlikten gelmediği gibi bu farklılıkları bir cinsin diğerine üstünlüğü olarak da telakki etmemiştir. Bilakis cinslerin birbirinin eksikliklerini tamamladığını ve her birinin farklı özelliklerinin kendi içinde değerli olduğunu savunan tamamlayıcı bir yaklaşımı ortaya koymuştur (Toker, 2009: 151-157). Ayrıca her iki cinsin de yaratılış özellikleriyle paralel rollere sahip olmaları gerektiğini belirterek karşılıklı hak ve sorumluluklarının bulunduğunu, ancak bazı durumlarda sosyal statünün ve kendisine tevdi edilen görevin karakteri gereği birinin diğerinden daha fazla hak ya da sorumluluğa sahip olabileceği de dile getirilmiştir. Bu sorumlulukların farklı olması, eşitsizlikten ziyade yaratılıştan gelen farklılığın bir sonucu olarak değerlendirilmektedir. Kur'an ayetlerinde cinslerin üstlendikleri rollerin önemine ve her bir rolün kendi bağlamındaki kıymetine de vurgu yapılarak diğerine nazaran değersizleştirilmesinin bir nevi önüne geçilmeye çalışılmaktadır (Dalgın, 2012: 223-230).

Aynı şekilde, Hz. Peygamber de kadının saygın varlığını kabullenen, sahip olduğu kimliği tanıyan ve ayrı bir kişilik olarak hayatta yer edinmesini destekleyen bir bakışı insanlık ile tanıştırmıştır. Bunu yaparken ise yaşadığı dönemde tebliğ ettiği değerler gereğince erkek egemen sistemin hüküm sürdüğü ve dişil olanın ezildiği bir sosyal hayatı kadınlar lehine değiştirmek için çabalamıştır. Ancak bu gayretleri, onun vefatından sonra zaman içinde pek çoklarınca unutulmuş veya yorumlarla değiştirilmek istenmiştir (Tuksal, 2000: 9).

İslam'da kadın, erkek gibi insan olma bakımından eşit değerde görülürken Hz. Peygamber döneminde yaşayan Abdullah b. Ömer, *"Biz Hz. Peygamber zamanında hakkımızda vahiy iner de azarlanırsınız korkusuyla kadınlarımıza karşı kötü söz söylemez ve rahatça istediğimiz gibi davranamazdık"* beyanı sonrasındaki *"ne zaman ki, Hz. Peygamber vefat etti, işte o zaman ağır konuşmaya ve rahatça dilediğimizi yapmaya başladık!"* (Buhari, 1981: *Nikah* 81) sözleri pratik hayatta bir şeylerin ne çabuk değişebileceğinin vurucu bir örneğidir.

Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde tüm saygınlığıyla farklı tipte Müslüman kadın modellerinden bahseden Yapıcı, sonrasında genel olarak sadece geleneksel algının yarattığı tek tip kadın modelinin kabul görmeye başlanıldığını dikkat çekmektedir. Bu tek tip modele göre kadın, çocuklarının annesi, kocasının eşi, fedakar, cefakar, müdahil olmayan ve itaat edici bir yapıya bürünmek zorunda kalmıştır. Oysa Hz. Peygamber dönemine bakıldığında üç farklı kadın modeli görülmektedir.

Bunlardan ilki, atılgan, girişken, ticari manada başarılı, güçlü ve zengin profili sunan Hatice binti Huveylid modelidir. İkincisi, eleştiren, zeki, sosyal ve siyasi oluşumlar yaratmaya çalışan ya da bu gibi oluşumlarda yer alan ve aktif bir kadın olan Ayşe binti Ebi Bekir modelidir. Her ikisi de bizzat Hz. Peygamberin eşleridir. Bu şahıslar incelediğinde birbirinden farklı iddialı karaktere sahip oldukları ve bu karakterlerin genel olarak günümüz geleneksel Müslüman toplumları tarafından arzu edilen toplumsal cinsiyet rollerine ters düşebildikleri görülmektedir. Üçüncü kadın profili ise yine Hz. Peygamberin bizzat yakın çevresinden olan öz kızı Fatıma'dır. Çocuklarının annesi, kocasının eşi ve genellikle itaatkar, içe dönük, sessiz ve kendi halinde bir kadındır. Genel İslami toplumlara bakıldığında, istenilen ve beklenen toplumsal kadın cinsiyet kalıplarına en uygun profil genelde Fatıma kimliği olmuştur (Yapıcı, 2016: 76-77).

İnsan varlığı tek tip değilken, kadın cinsi bir kalıba sokulmaya çalışılarak tek bir kadın profilinin doğru olduğu iddia edilmeye çalışılmıştır. Hz. Peygamber'in vefatından çok zaman geçmeden kadına yönelik eksiklik vurgusu yapılarak (eksik akıl, eksik din vs.) ve rasyonel akıl gerektiren birçok davranıştan yoksun bırakılarak kendine özel bir mahremiyet kurgusu planlanmıştır. İzin almadan evden dışarı bile çıkamayan kadının annelik pozisyonu ve ev ile sınırlandırılmasına yönelik gerekçeler ileri sürülmüştür (Kalyoncuo, 2017: 106).

Kalyoncuo (2017: 103), geleneksel yaklaşımdaki tamamlayıcılık söyleminde annelik pozisyonunun en önemli unsur olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre İslam'daki bu geleneksel "tamamlayıcılık" söylemiyle kadınların kendi yaratılışlarına uygun davranmaları istenmiş ve bu bağlamda en önemli unsur kadının anneliği olmuştur. Erkeğin evin geçimini sağlama ve kadının ev içi işleri üstlenmesi yönünde yapılan iş bölümünün de yine fitri yapı ve tamamlayıcılık ile alakalı olduğu düşünülmüştür. Peygamber adına kadınlar aleyhine söylenen hadisler, kadının toplumda görünür olmasını ve sesini duyurmasını istemeyenlerce uydurulmuş veya erkek egemen düşünme alışkanlığıyla taraflı yorumlandığı da iddia edilmiştir (Yıldırım, 2014: 450).

Kadının yerinin ev olması gerektiği fikrinin bir başka gerekçesi ise kadın hakkındaki fitne söylemi olmuştur. Geleneksel Müslüman toplumlarda, iffet ve iffetsizlik kavramlarının neredeyse sadece kadınla özdeşleştirilmesi kadının fitne sebebi olma anlayışını doğurmuştur. Bu anlayış kadının sosyal ve siyasi alanda yer

bulamamasının en önemli nedeni olmuştur (Kalyoncuo, 2017: 106). Böylelikle, sosyal ve siyasi alanda yer bulamayan kadına ideal anne ve mükemmel bir eş olarak işlevsel tanımlamalar yapılmıştır. Kalyoncuo (2017: 98) bu durumunun evrildiği algıyı şu şekilde açıklamaktadır:

Kadının bireyselliğinin göz ardı edilmesi ve sosyal sistemin bir parçası olarak ele alınmamasına neden kapasitesinin eksikliği ve biyolojik unsurlarının yetersizliği olarak algılanmıştır. Kadınların potansiyellerini kısıtlayan bu tür yorumlar, özellikle inanmış kadının İslam sınırları dahilinde kendini gerçekleştirme arzusunun önünü kapatmış ve bu engellerin sınırlarına dini bir meşruluk kazandırmıştır. Burada en önemli sorun ise bu yorumların dine atfedilmiş olmasıdır.

Özdeş (2017: 22) cinsiyeti biyolojik boyutta öne çıkan bir doğal farklılaşma olarak tanımlarken, bunun sadece biyolojik boyutuyla sınırlı kalmadığını söylemektedir. Bu farklılaşma ona göre aynı zamanda psikolojik, sosyal ve kültürel hayatta da farklı görme, aşağılama, ikinci sınıfa yerleştirme, fiziki güçsüzlükten hareketle değersiz bir konuma indirgeme şeklinde cinsiyet ayrımcılığına dayanan tezahürlere sahip olmuştur. Her farklılaşma çabası aslında bir gruplaştırma ve her gruplaşma da temelde bir farklılaştırma denemesi olmaktadır. Böylelikle İslam'ın gelenekçi söylemi, kadın algısını ve bu algıya göre şekillendirilen kadını daha çok erkeğin gerisinde konumlandırarak bunu da olması gereken ideal yorum olarak takdim etmiştir (Terzioğlu, 2016: 555).

Oysa Kur'an'da bahsi geçen kadınların tamamının güçlü karakterlerden seçilmesi kadının zayıflığı yorumlarına mukabil dikkat çekici içerikler taşımaktadır. Sebe melikesi Belkıs'ın yönetici sıfatıyla anılması (Kur'an, 27: 23, 29), Hz. Ayşe'nin iffeti ilahi beyanla tavzih edilmesi (Kur'an, 24: 11-16), Havle binti Salebe'nin kocasının ona yaşattığı sıkıntılı durumda hakkını arayarak “durumunu peygambere şikayet eden kadın” olmakla tavsif edilişi (Kur'an, 58: 1) ve Kur'an'da adı geçen tek kadın olan Hz. Meryem'in adının İsa Mesih olan bir mucizeye anne oluşu ve “alemlerin kadınlarına üstün kılınışı” (Kur'an, 3: 42) örneklerden bazılarıdır.

Bununla beraber İslam'da kadının ne ilk günahın sebebi sayılması ne de diğer dinlerdeki gibi aşağılanarak temel hak ve özgürlüğünün elinden alınması gibi bir durum söz konusu olmuştur. Allah kadın ve erkek olarak ayırım yapmadan İslam dinini tüm insanlığa indirmiştir. Seçme özgürlüğü bulunulmayan cinsiyet, ırk, aile gibi insan hayatında yeri hiçbir şeyle dolmayacak olan ve kimlik bilgisi sayılabilecek bu özellikler hiçbir zaman tartışma konusu olmamıştır (Yeter, 2015: 195). Hayat iksiriyle

canlanan ilk kadın ve erkeğin cennetteki ortak yaşamları yine ortak işledikleri bir kusur sonucu dünyada devam etmiştir. İlk günaha dair Kur'an'ın anlatımlarında da bir eşitlik ve ortaklık vurgusunun hakim olduğu görülür. Dünyadaki ilk adımdan itibaren kadın ve erkeği birbirinin karşısında olmaktan ziyade beraber konumlandıran ve yaratılışa kadar uzanan bir suçlamanın önüne geçerek kadın ile erkeğin birbirlerine göre hangi konumda var edildiğini doğru anlamaya imkan hazırlayan bu anlatım, hatada da tövbede de denkliği esas almaktadır (Martı, 2015). Yine Tevbe suresinde, Müslüman kadınlarla erkekler için “*Mümin erkeklerle, mümin kadınlar birbirlerinin dostudur. Her ikisi de iyiliği emreder, kötülükten alıkoyarlar, namazı dosdoğru kılarlar, zekatı verirler, Allah ve Resulüne itaat ederler*” (Kur'an, 9: 71) ifadelerinin kullanılması toplumsal bilinçaltına gönderilmiş dönüştürücü güce sahip bir diğer uyarıdır.

Günümüzde halen devam eden kadına yönelik algı bozukluğundaki ısrarın boyutunun en hafif ifadeyle ürkütücü olduğu söylenebilir. Bu anlamda ileriye sürdüğümüz tez, kadının olumsuz konumlandırmalarının İslam dininden kaynaklı olmadığı, aksine cahiliye devrinin katı ataerkil anlayışının ve kadına menfi bakışının İslam kisvesi altında bir şekilde devam etmesi ile zamanla “ılımlı bir ataerkilliğe” dönüştüğü yönündedir. Esasında İslam dini kadınların konumunu düzeltmek için ciddi çabalar sarf etmiş, cahiliye döneminde söz hakkı olmayan kadınlara değer vermiş ve toplum içerisinde söz sahibi olmalarına imkan sağlamıştır. Ancak İslam ve dolayısıyla dini metinler ancak tarihsel ve kültürel şartlar ekseninde anlaşılmış ve yorumlanmıştır. Çoğu zamanda bu yorumlar bariz şekilde ilk dönem uygulamalarının önüne geçmiştir. Bu nedenle diri diri kumlara gömülen kız çocuklarının hayatlarını kurtarıp olmaları gereken toplumsal konumlara yerleştiren din, bir müddet sonra aynı ahlak ve namus gerekçesiyle evlere hapseden ve bütünüyle erkeğin kontrolüne veren bir yapıya dönüşmüştür. Zamanla da İslam kültürü içinde daha da gelişmesi gerekirken kadın hakları mevcut bazı haklar korunmakla birlikte maalesef çoğunlukla gerilemiş ve kadının denetlenmesi adeta kurumsallaştırılmıştır (Yapıcı, 2016: 77-80).

1.3 Araştırmanın Amacı

Bu çalışma ile kadın sorunsalı üzerine İslami bakış açısı ve etkisinin araştırılması amaçlanmıştır. Araştırmamızda feminist söylemin kullandığı toplumsal cinsiyet kavramı merkeze alınmıştır. Bu çerçevede birinci bölümde, toplumsal cinsiyet kavramının tarihçesi, farklı kuramların söz konusu tartışma yaklaşımı gibi konular ele alınmıştır. İkinci bölümde, İslamiyet'in toplumsal cinsiyet hakkındaki bakış açısı ve

Müslüman kadınlara verilen toplumsal cinsiyet rollerinin neler olduğuna bakılmıştır. İslam dininde kadının konumu, dinin kadının toplumsal cinsel kimliğinde ve rollerindeki bağlantı ve etkisi incelenmiştir. Toplumsal Cinsiyet bağlamında İslam'daki kadın algısı üstünlük, eşitli ve adalet ilkeleri ekseninde irdelenmiştir.

Bu doğrultuda araştırmada cevap verilmesi planlanan bazı soruları şunlardır:

- Toplumsal cinsiyet nedir? Toplumsal cinsiyet rolleri nelerdir?
- İslam'ın ve Müslümanların geleneksel algılarının toplumsal cinsiyete bakışı nedir? Müslüman kadının kimliği, konumu ve rolleri nedir? Bu cinsiyet rolleri ve cinsiyet stereotipleri biyolojik (yani değişmez Allah vergisi) midir, yoksa sosyal ve kültürel (yani öğrenilmiş) midir?
- Kur'an metninde erkek cinsi üstün tutularak kadın cinsine karşı ayrımcılık yapılmış mıdır? İslam coğrafyasında gözlemlenen mutlak erkek egemenliği bizzat Kur'an'dan mı yoksa onun farklı yorumlanmasından mı kaynaklanmaktadır? Geleneksel kültür ve toplumlar kadının aleyhine olan ne gibi olumsuz yorumlar, yaklaşımlar getirmiştir?
- İslam, kadın ve erkeği eşit görmüş müdür? İslam Cinsiyet rolleri ve konumlandırmaları nasıl ayarlamıştır? İslam'ın kutsal metinlerinde yer alan kadınlar ve erkekler için farklılık arz eden düzenlemeler iki cins arasında bir ayrımcılık yapıldığına işaret olarak mı değerlendirilmelidir yoksa bu farklı hükümlerin makul bir değerlendirmesi var mıdır? İslam cinsiyetler arası hak ve sorumlulukları adalet kavramıyla nasıl belirlemiştir?

1.4 Araştırmanın Gerekçesi

Toplumsal cinsiyet çalışmaları kadın, erkek ve kuir (*queer*) çalışmalarını bünyesinde toplayan geniş bir sahayı temsil etmektedir. Genel literatür itibariyle din ve toplumsal cinsiyet ilişkisini konu alan çalışmalar sosyal bilimler alanında çifte körlük ile karşılaşmaktadır. Diğer yandan, toplumsal cinsiyet disiplini içerisinde “kadın ve din” konusundaki çalışmalar en yoğun alanı teşkil etmektedir. Dinde kadının yeri, dini liderlikte kadın, dini değerler ve toplumsal cinsiyet eşitliği/eşitsizliği, dinlerin biçimlenmesi ve gelişmesinde kadının önemi, kadın ve erkeğin dini tecrübeleri, dini organizasyonlarda kadının yeri ve bu yapılara katılımı gibi konular mercek altına alınırken orijinal metinlerin, tercümelerin ve yeni kadın rollerinin tanımlanması tartışmaya açılmaktadır. Feminist çalışmalar bağlamında ise dinlerdeki

erkek egemenliği vurgulanarak eleştirel din perspektifi yerleştirilmektedir (Okutan, 2013: 9-11).

Feminizm ürettiği toplumsal cinsiyet kavramı ile güçlenirken, bu kadın sorunsalını çözmek isteyen birçok kurum ve kadın hareketleri de bu kavramı kullanmaya başlamıştır. Müslümanlar'ın toplumsal cinsiyet kavramına karşı yaklaşımına bakıldığında ise halen güçlü bir savunma psikolojisiyle baştan öyle bir problemin olmadığını söyleyerek var olan sorunları gizlemeye çabalamakta veya toplumsal cinsiyet kavramından uzak durmaya çalışarak kadın sorunlarını farklı şekillerde dinin içinden hareketle çözmeye çalışmaktadırlar. Bununla beraber dinini asli kaynaklardan öğrenip modernite karşısında dinine sarılan ve geleneği sorgulayan kadınlara da oryantalist ve feminist gibi yakıştırmalar yapılarak susturulmak istenmektedir (Kalyoncuo, 2017: 68, 105).

Toplumsal cinsiyet kavramı ve kadın sorunları günümüz dünyasında bu kadar tartışılır iken Müslümanların bu konularda genelde sessiz kalmayı tercih etmeleri ve bu konuları yeterince açık yüreklilikle ele almamaları kabul edilir bir durum değildir. Biz de bu çalışmamızla beraber, toplumsal cinsiyet bağlamında kadın algısını tartışarak literatüre katkıda bulunmayı hedeflemekteyiz. Kadının konumuna dair önceden yapılmış birçok çalışma olmasına rağmen bu çalışmalar genelde Batı'dan gelen kadın eleştirilerine karşı cevap ve savunma niteliğinde olmuştur. Bu çalışmada ise, toplumsal cinsiyet bağlamında kadının konumu üstünlük, eşitlik ve adalet kavramlarıyla açıklanarak çözüm önerileri sunulacaktır. Bununla beraber çalışmamız, elbette kadına karşı olumsuz algının ve kadını ikincil konumlandırmaların yanlış geleneksel dini algılarda nasıl şekillendiğini göstermeyi amaçlamaktadır. Bunu yaparken bu olumsuz algının Kur'an bazında nasıl değerlendirildiği incelenerek İslam'daki kadın algısı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1.5 Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılığı

Bu çalışmada toplumsal cinsiyet bağlamında İslam'da kadın algısı incelenilerken İslam'ın kadına olan genel bakışı araştırılmıştır. Çalışmada bariz bir İslam (dinin özü) ve İslami algı (dinin algılanan tarafı) ayrımı yapılırken, İslam'a bağlı herhangi bir mezhep veya gruptan ziyade genel olarak İslami kültür ve algının kastedildiğinin ifade edilmesinde fayda vardır. Çalışmanın sınırlılığı kapsamında İbn Kesir gibi geleneksel din bilginlerin yorumlarına yer verilirken yaşadığı dönem ve o zamanki sosyal yaşantıdan bahsedilememiştir. Bugün dünyanın birçok yerinde

gözlenen ve kadın aleyhine olan bakış açılarının geleneksel din bilginlerin döneminden bakmanın önemli olduğu düşünmekteyiz. Bu yapılmadığı takdirde “zamanın ruhu”nu dikkate alınmadan İslam’ın ya da dönemin Müslüman din bilginlerini zan altında bırakmak gibi sorunlu bir yaklaşım ortaya çıkacaktır.

1.6 Araştırmanın Yöntemi

Kadın konusu geniş bir yelpazeyi içinde barındıran bir bütün olduğundan, İslam’daki kadının konumunu ve kadın algısını araştırılırken üstünlük, eşitlik ve adalet kavramları baz alınmıştır. Tezimiz nicel bir çalışma olmakla birlikte kullandığımız yöntem genelde metin çözümlemesidir (deskriptif metot) ancak konunun daha iyi anlaşılması için zaman zaman içerik analizi ve eleştirel hermenötik yöntemlerden de yararlanılmıştır.

Çalışmamızın birinci bölümünde, feminizmin merkeze aldığı toplumsal cinsiyet kavramı detaylıca incelenecektir. Bunu yaparken toplumsal cinsiyet kuramları, toplumsal yapı kuramları, toplumsal cinsiyete ilişkin kimlik ve kalıp yargılar ve İslam algısındaki toplumsal cinsiyete ilişkin kimlik ve kalıp yargılarına yer verilmiştir. Devamı olan ve araştırmanın temelini oluşturan ikinci bölümde, toplumsal cinsiyet kavramı merkeze alınarak İslam dininde (ve geleneksel kadın algısında) toplumsal cinsiyet araştırılmıştır. Bunu yaparken üstünlük kelimesi ve erkeğin kadından üstün oluşu algısı incelenmiştir. Bu konuda kadının erkekten yaratıldığı algısı ve üstünlük terkiplerinde bulunan ayetler de araştırılmıştır. Son olarak, eşitlik ve adalet kavramları incelenerek kadının olumsuz konumlandırılmalarını müspet manada düzeltmek adına hangi kavramlara ihtiyaç olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırma esnasında, İslam dininde kutsal olarak atfedilen temel kaynaklar (başta Kur’an ve Hadisler) incelenerek toplumsal cinsiyet ve kadın-erkek konusunda anlatılanlar dikkate alınmıştır. Yine farklı din bilginlerin bu konular üzerindeki yorumları içeren yazılı metinler incelenmiştir. Tefsirler incelenirken klasik dönem tefsirlere ve modern dönem tefsirlere bakılmıştır. Ancak ataerkil söylemin özellikle geleneksel tefsir kaynaklarındaki yorumlarda daha fazla görülmesi nedeni ile bu kaynaklardan daha fazla örnekler verilmiştir.

Araştırmada din ve gelenek içindeki kadının durumunu tespit etmeye çalışırken, kaynaklarımız arasında toplumsal cinsiyet eşitliliğine önem veren, geleneğin ve dini yorumların ataerkil karakterini sorgulayan, bunları yaparken de başta Kur’an olmak üzere dini metinleri referans alan konuyla ilgili sosyolojik ve feminist teorilerle ilgili

eserlere yer verilmiştir. Bu konular araştırılırken yabancı kaynaklara da müracaat edilmiştir.

1.7 Temel Kavramlar

Toplumsal Cinsiyet – cinsiyete dayalı olarak toplumun kadın ve erkeğe yüklediği rolleri, görev ve sorumlulukları, toplumun her iki cinsiyeti nasıl gördüğü, algıladığı ve onlardan taleplerini içermektedir (Yapıcı, 2016: 23).

Ataerkillik – sosyal ve kültürel hayatın her parçasına sinmiş, erkeklerin kadınlara hakim olduğu çok gelişmiş erkek egemenliğidir (Ecevit vd., 2011: 14).

Entelektüel Müslüman Kadınlar- Kadının toplumsal konumu ve hakları konusunu dile getiren Müslüman kadınlara verilen isimdir. Bu gruba mensup olduğu addedilen kadınlar duruşlarını İslam dini ve geleneği merkezinde belirlemektedirler. Onları, aynı kültürel arka plana sahip oldukları seküler (Müslüman) feministlerden ayıran en temel nokta ise dini metinleri ve özellikle ana kaynakları söylemlerinin merkezine yerleştiriyor olmalarıdır. Bu kadınlar, kendilerini Müslüman feminist olarak görmeyen ve sadece İslam’da var olan haklar için mücadele eden kadınlardır (Güç, 2008).

1.8 Literatür Değerlendirmesi

Ayşe Güç, *İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları* adlı çalışmasında, İslamcı feminizm kavramından (İslam kültürü içinde gelişen bir olgu olduğundan) ve Müslüman kadınların birey olma çabalarından bahsetmektedir. Bunu yaparken, bu yaklaşımların batılı feminist söylem ile bağlantılı olması nedeniyle bazı soru(n)ları ele almaktadır. İslamcı feminist söylem, müslüman kadınların bizzat inşa ettiği bir söylem mi yoksa batılı feminizmin silik bir kopyasını olduğu sorusuna cevap ararken, 19. yüzyılda sistemleşen feminist söylemin İslam kültürünü hangi noktalarda ve nasıl etkilemeye başladığının (bu etkileme sürecinde, batılı feminizmle işbirliği yapan oryantalizm, sömürgecilik ve milliyetçilik gibi birtakım faktörleri de göz önünde bulundurarak) araştırılmaya başlanması gerektiğini söylemektedir.

20. Yüzyılın sonlarına doğru entelektüel Müslüman kadınlar (bu kadınlara İslamcı feminist de denilmiştir) Müslüman dünyadaki kadın sorununu tartışmaya başlayarak Kur’an’ın kadın-dostu bakış açısıyla yeniden yorumlanması gerektiğini savunmuşlardır. Entellektüel müslüman kadınlarda Asr-ı Saadet döneminin eşitlikçi yapısına özellikle atıf yapmaktadırlar. Bu söylemin merkezinde, Kur’an’ın eşitlikçi

yaklaşımı ve özellikle kullandığı tedrici metot yer almaktadır. Ataerkillik ve toplumsal cinsiyet konularına da özel bir önem vermektedir. Ancak bunu yaparken sosyal bilimciler tarafından, batı-dışı toplumlarda görülen kadın bilinçliliği örneklerini feminizm başlığı altına dahil etmektedir. Bu “İslamcı feministler”, özellikle feminizmi Kur’an’a uydurmaya çalıştıkları ve Kur’an’ı genellikle bir kadın hakları dokümanı olarak gördükleri iddialarıyla eleştirilmektedirler. Güç, bununla beraber feminist düşüncenin, sıkı sıkıya bağlı olduğu Batı düşünce geleneği, felsefesi ve yaşam biçiminden ayrı düşünülmediğinden onları özgün bir feminist yaklaşım olarak değerlendirmek yerine eleştirel bir kadın bilinçliliği olarak görmenin daha uygun olabileceğini söylemektedir. Yine bu yaklaşıma Feminizmin İslami versiyonu olması yerine feminist söylemin üretimlerinden istifade eden görüşler olarak yaklaşmanın daha tutarlı olacağını söylemektedir. Bununla birlikte Güç, bu sahada çalışan entellektüel müslüman kadınların İslamcı feminizme alternatif kavramlar üretmeleri yahut İslamcı feminist söylemin sınırlarını bizzat kendilerinin çizmenin düşüncelerini daha rahat ifade edebilmeleri için zorunlu olduğunu söylemektedir (Güç, 2008).

İhsan Toker, *Dinler ataerkil yapılar mıdır? Bir çifte imkanlık konusu olarak din ve kadın* adlı çalışmasında din ve kadın ilişkisi konusunda ilk olarak ortaya çıkan problemlerden bahsetmektedir. Toker, “Dini metinler”, “dini kurumlar” ve “dini olarak görülegelmiş olan gelenekler” arasında bir ayrım yapmanın öneminden bahsetmektedir. Yine dinlerin kadınlar karşısındaki konumların asli ve dolayısıyla değişmez oluşu ile aksine zaman içerisinde dönüşüme uğrama potansiyeli taşıma gibi birbirinden farklı araştırma çizgilerinden bahsetmektedir.

Nitekim İslam içerisinde kadının konumu başlangıç ve sonrası itibarıyla da farklılık göstermektedir. İslam tarihinin ilk dönemlerinde kendi hakları konusunda bilince sahip ve kendilerini savunmaya muktedir çok sayıda kadın örneğinden zikredilirken, Hz. Peygamber'den sonra kadınlar kendi iradelerine rağmen evliliği dayatan ve onların boşanma haklarından mahrum bırakan yeni yasalara tabi kılınmışlardır. Toker, devamında dinlerin iki yönlü etkisinden bahsetmektedir. Ona göre dinlerin bir taraftan kadınların konumunu kısıtlayıcı ve zayıflatıcı etkilerde bulunurken diğer taraftan da onları güçlendirici veya en azından olumlayıcı bakış açılarına örnekler içermektedir. Dolayısıyla, din ve kadın konusuna ilişkin sonuçlar tek yönlü, tek katlı ve genel geçer nitelik taşımamaktadır. O halde bu konunun tartışılmasında kadınların dinler tarafından her zaman aşağılandıkları ve olumsuz

tutumlara maruz bırakıldıkları türünden dini eleştirici hatta din karşıt yaklaşımlar yahut kadınların dinler içerisinde -ya da en azından belli bir din çerçevesinde- sürekli ve değişmez bir şekilde el üstünde tutulduklarını, onları biblolar olarak takdim eden din-odaklı yaklaşım biçimlerinin her ikisinin de uzağında daha az özsel, daha göreceli, daha etkileşimsel ve daha mütevazı bakış açılarının varlığına ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir. Yukarıdaki husus değişmez ve sabit durum olarak görülmediği durumda din toplumsal değişmeye açık bir konu olarak ele alınabilmektedir (Toker, 2009).

Adnan Baloğlu, *Kadın-Merkezli Bir İslami Teoloji İnşasına Doğru* adlı çalışmada, kadınları kültürel ve toplumsal olarak baskı altında tutan ataerkil yapı ile başa çıkabilmek için kutsal metinlerin kadın bakış açısı ile yeniden yorumlamasının kaçınılmaz olduğu şeklindeki Batı'daki yaygın kanaatin (feminist teolojinin) son yıllarda İslam dünyasında da rağbet görmeye başladığından bahsetmektedir. Bu çerçevede “kadın-merkezli bir İslami teoloji” (*a woman-centered Islamic theology*) oluşturma çabalarının yoğunluk kazandığını ifade ederek bu teolojinin inşa edilmesindeki asli amaçları kısaca kadınların içinde bulunduğu gerçekliklerin ve sahip oldukları tecrübelerin dikkate alınarak haklarının iadesi ve savunulması olarak nitelemiştir. Ayrıca onlar erkeklere nispetle aşağı gören her türlü zihniyet, değer ve uygulamaların ortadan kaldırılmasını adaletsizliğin ve ayrımcılığın önüne geçilmesi olarak açıklamaktadır. Söz konusu kadın entelektüeller nazarında zikredilen bu amaçların gerçekleşmesinin Kur'an'ın eşitlik, adalet ve özgürlük ilkelerinin cinsiyet ayrımı gözetilmeksizin bütün Müslümanlar için işletilmesi anlamına geldiğini bildirmektedir (Baloğlu, 2009).

Garip Demirel, *Kur'an-ı Kerim'de Kadın ve Psikolojisi* adlı teziyle Kur'an perspektifiyle “kadın-erkek farklılıklarına” değinerek bu bağlamda oluşan hukuki konuları psikolojik bakış açısıyla değerlendirmiştir. Psikoloji bilimindeki araştırmalar, kadın ve erkek cinsiyetlerinin birbirinden farklı duyuş, düşünüş ve davranış gibi alanlarda bariz farklılıklara sahip olduklarını ortaya koymuştur. Kadınsı ve erkeksi diyebileceğimiz bu ayrım, biyolojik-fizyolojik, psiko-sosyal, kısacası insana dair her alanda kendini ortaya koymaktadır. Kur'an'da bu üç temel alanın kapsamına giren cinsellik, davranış özellikleri, duygusallık, duygusal bağımlılık, düşünce tarzları, iletişim, sorun çözme, ilgi ve değerler, dindarlık, sosyal roller, liderlik

ve annelik gibi alanlarda kadın-erkek farklılıklarına değinilen ayetlerin bulunduğunu söyleyerek çalışmasında bunları açıklamaktadır (Demirel, 2010).

Huriye Martı, *Hakları ve Saygınlığıyla İslam'da Kadın* adlı kitabında kadına dair meseleleri ayet ve hadislerle dayandırarak kadını insan, yani yeryüzünün şerefli halifesi olarak merkeze almaktadır. Martı, kadim geleneklerin, kültürel telakkilerin gölgesinde gelişen olumsuz kadın algısının, İslam'ın kadın algısından ayrı düşünülmesi sonucunda ciddi yanılgılara sebep olduğundan bahsetmektedir. Bu çalışmaya göre kadın ve erkek yaratılıştan getirdikleri farklılıklar sayesinde birbirlerini tamamlayarak yeni iyilikler üretebilen bir potansiyele sahiptir. Onlar, böyle bir potansiyelle yaratılma noktasında eşdeğerli oluşlarını vurgulamaktadırlar. Dolayısıyla kadının kendine has duygu, düşünce, yetenek ve deneyimleriyle kendine özgü mekanlar açması, sınırları açıkça çizilemeyecek bir anlam dünyasına erkeği taşıyarak ona yeni bir pencereden önce kendini daha sonra da hayatı tanıma fırsatı sunması demektir. Halife olma yetisiyle kadın, kendisini ifade etmesinin önündeki engelleri kaldırarak insan olmakla bizatihi sahip olduğu öz değeri topluma yansıtabilmesinin yolunu açmıştır (Martı, 2019: 7-8).

Büşra Erdeğer, *Yasak Meyve Bağlamında Kadının Konumunun Kur'an Açısından Değerlendirilmesi* adlı tez çalışmasında Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da Hz. Havva'nın yaratılışını, yasak meyve ve cennetten çıkarılma hadisesini inceleyerek yasak meyve olgusunun ilahi dinlerdeki kadın algısına etkisini araştırmıştır. Erdeğer, olumsuz kadın algıları ve kadını aşağılama geleneğinin Kur'an'ın gelmesiyle son bulduğunu söylemektedir. Nitekim Allah, kadın ve erkeği yaptıkları şeylerden mükellef kılarak insan olma hususunda eşit tutmuştur. Bu bakımdan herkes yaptığından sorumlu olmuştur. Kur'an kadının fitne unsuru olarak görülmemesi gerektiğini bildirmiştir. Adem ve Havva kıssasında, şeytana beraber uyduklarını, şeytanın vesvesesinin hem erkeği hem de kadını aldattığını, ikisinin de Allah'ın sözünü unutarak yasak meyveden yediklerini bildirmektedir. Hatalarından pişmanlık duyarak Allah'a yalvarıp tövbe etmeleri nedeniyle Allah bu ilk insan çiftinin tövbelerini kabul etmiştir. Kur'an, "üstünlük ancak takvadır" ilkesi ile kadını cinsiyetinden ötürü aşağılayan suçlamaları yok etmektedir. Erdeğer, Kur'an'da "Havva'nın ihaneti" söz konusu olmamasına rağmen klasik dönem tefsir rivayetler ve bu rivayetleri baz alan bazı tefsirlerde kadının yaratılışı, yasak meyve ve cennetten uzaklaştırılış hadiselerini "kadının aldatıcı ve günahkar bir varlık" çerçevesinde

işlediğini söylemektedir. Rivayetlere göre kadın, erkeği baştan çıkartarak yasak meyveden yediren ve erkeğin Allah katında suçlu olmasına sebep olan bir varlıktır (Erdeğer, 2012).

Nihat Dalgın, *İslam Hukuku ve Cinsiyet Kültürü* adlı çalışmasında İslam hukukunda kadınlarla ve erkeklerle ilgili olarak birbirinden farklı şekilde konulan hükümlerin ve özelde kadınları ilgilendiren farklı hükümlerin gerçekten ilahi olup olmadığı ile İslam'ın kutsal metinlerinde yer alan kadınlar ve erkekler için farklılık arz eden düzenlemelerin İslam'ın iki cins arasında bir ayrımcılık yapıp yapmadığı sorularına cevap vermektedir. Ona göre, İslam fıkhında insanlar için tanınan temel hakların yanında sosyal, siyasî vb. hakların dağılımında eşitlik değil adalet gözetilmiştir.

Dalgın, söz konusu hak ve sorumlulukların tespitinde denge gözetildiğini, kime ne kadar sorumluluk yüklenmişse o kadar hak; yine kime ne kadar hak verilmişse o kadar sorumluluk yüklendiğini söylemektedir. Bununla beraber çalışmanın devamında, kadın ve erkek rollerinin tamamıyla toplumların üretmesi (toplumsal cinsiyet neticesi) olduğu sonucuna ulaşmanın doğru olmadığını söylemektedir. Dalgın, çalışmasında Kur'an'da yer alan kadın ve erkeklerle ilgili bazı hak ve sorumlulukların ayrıntılı olarak belirlendiğini ve kadın ve erkek rolünün bizzat ilahi irade tarafından ortaya konduğunu ifade etmektedir. Kadın ve erkeğe verilen farklı rolleri, biyolojik ve psikolojik özellikleriyle farklı yaratılan iki varlığa kendi yaratılışlarına uygun farklı görevler verilmesi olarak açıklamaktadır.

Bununla beraber, tarihin seyri içerisinde erkek ve kadınların rollerinin içerikleri/gerekleri hususu istismar edilerek, erkek ya da kadından biri diğerine zulmedebildiğinden ötürü bunlarla mücadele edilmesi gerektiğini söylemektedir. Ancak ona göre, mücadele ederken bu tür olumsuzluklardan hareketle rollerin teke indirilmesi ve her iki varlığın da aynı rolü elde etmek için kıyasıya mücadele etmesinin önerilmesi “toplumsal intihar”dır (Dalgın, 2012).

Nebahat Göçeri, *Eğitim ve Din Eğitimi Açısından Toplumsal Cinsiyet Meselelerine İlişkin Çözüm Önerileri* adlı çalışmasında toplumsal cinsiyet meselelerine ilişkin çözüm önerilerinde, dinin evrensel özü korunarak ve ictihad kapısının yeniden açılarak kadınlar lehine iyileştirmeler yapılmasının yolunun açılması gerektiğini bildirmektedir. Göçer devamında kadın ilmi hallerinden bahsederek bunların kadın sorunlarını çözmekten çok uzak olduklarını ve aslında

kadın sorunsalını daha da karmaşık hale getirdiğini söylemektedir. Bunun nedeni olarak da kadın ilmi hallerinin adeta tarihin içinde kalmış farklı bir zaman diliminde yaşıyormuş izlemi vermesinden kaynaklanması olarak tanımlamaktadır.

Göçeri, din eğitiminin kadın sorunlarının çözümü konusunu ele alırken, din eğitimi'nin kadın sorunlarını çözebilecek, gücünden yoksun olduğunu ifade etmektedir. Zira din eğitimi, kendisine diğer din bilimlerinin sunduğu verileri işleyerek din adına bir şeyler söylemektedir. Burada önemli olan diğer din bilimlerinde farklı konulara karşı kadın dostu yorumların olmasıdır. Göçeri, bununla beraber din eğitimi ve kadın sorunlarının çözümünde ancak ilahiyat fakültelerindeki kadın öğretim üyesi (sayısı sembolik ve görsel bir sayıdan çıkarılarak) akademisyenlerin yarıya yakınının kadınlardan oluşmasına izin verilmesiyle mümkün olabileceğini bildirmektedir. Bununla beraber, herhangi bir özelliği ile öne geçmiş toplumsal cinsiyet bağlamında dine uygun, geleneğin kısıkacından kurtulmuş ve iki ayağı üzerinde sağlam basan Müslüman bir kadın kimliğinin Müslüman kadınların birer rol model olarak gelecek kuşaklara aktarılmasının önemli olduğunu vurgulamaktadır (Göçeri, 2012).

Erdal Yıldırım, *Kur'an Sosyolojisi Açısından Toplumsal Cinsiyet Meselesi* adlı çalışmada Kur'an'ın cinsiyetler arası ayrımcı bir tutum takınıp takınmadığını araştırmaktadır. Bunu yaparken öncelikle İslam öncesi Arap toplum yapısında kadının konumu ele almıştır. İslam öncesi Arap toplumunda, kız çocuğunun doğması uğursuzluk sayılır, hatta bazı kabileler onun doğumundan utanç duyduğu için kimi de fakirlik sebebiyle onu diri diri toprağa gömerdi. O zamanla, Arap toplumuna göre Allah, bir aileye kız çocuğu nasip etmişse bu Allah'ın bir lutfu yerine gazabı olarak algılanırdı. Yine kadınların sosyal hayatta da birçok hakkı kısıtlanmıştı. Genelde mirastan mahrum edilir, evliliğine ailesi karar verir ve boşanma hakkı hiçbir kurala bağlı olmaksızın erkeğe ait olurdu. Aile ve toplum içindeki konumlarında da erkek hegemonyası hakimdi. Çalışmanın devamında İslam'ın gelişinden sonra kadının konumunu ele alan Yıldırım, kadın konusunda İslam dininin çok açık bir tavır sergilediğini söylemektedir. Kur'an, her şeyden önce kadın/erkek diyalektiğini ve toplumlardaki kadın ile erkek kalıplarını belirleyen sembollerin neden oldukları hiyerarşik/eşitsiz ilişkileri yıkmak için kadını kadın-erkek ikilemine indirgmeden her iki cins için "insanlar" ismini kullanarak konuyu kadının da insan olması temelinde ele almaktadır.

Yıldırım, buradaki kadın sorununun ve teorik İslam'daki kadının yerinin pratik İslam'da fazla uygulama alanı bulamamış olmasından kaynaklandığını düşünmektedir. Ona göre, İslami gelenekte kadının yerini talileştiren görüşlerin olduğunu ancak bu görüşlerin İslam'ın özgün kaynakları yerine bu kaynakların yorumlayıcısı olan fakihler, müfessirler, muhaddisler ve diğer bilginlerden kaynaklandığını söylemektedir. Sonuç olarak Yıldırım, Kuranda kadın-erkek ilişkilerinde erkeğin lehine olan bir ayrımcılığı ifade edecek bir söylem olmadığı sonucunun ortaya çıktığını belirtmektedir (Yıldırım, 2014).

Seren Doğaner, *Een Herziening van Koranvers 4:34 door Vrouwen* adlı tez çalışmasında, Nisa 34. ayetindeki “kavvamun” kelimesini Asma Barlas, Amine Vedud ve Laleh Bakhtiar kişilerin yorumlarına merkeze alarak incelemiştir. Bu kadınlar, genellikle geleneksel yoruma karşı farklı fikirleriyle ön plana çıkmaktadırlar. Vedud ve Barlas kavvamun kelimesini “*kostwinner*” (ailenin geçimini sağlayan kişi) veya “*zij die middelen zorgen voor steun of levensonderhoud*” (destek yahut geçim için vasıtalar sunanlar) olarak yorumlarken Bakhtiar bunu “*ondersteuners*” (destekleyiciler) olarak manalandırmaktadır. Ancak sonrasında Vedud ve Barlas kavvamun kelimesine ilginç olarak “*beschermers en onderhouders*” (koruyucular ve hizmetkarlar) manasını vermiştir. Bununla beraber Vedud, bu ayetteki kavvamun kavramını aile içi ilişki ile sınırlandırmayıp toplumun geneline yaymaktadır. Bu kadınların ortak oldukları bir nokta olarak kavvamlık, erkeğin eşini ve ailesinin bakımını üstlenmesi için verilen sorumluluk olarak tanımlanmıştır. Onlara göre bu ayet geçim sağlama açısından değerlendirilmelidir. Bununla birlikte, erkeği ailenin başı olarak görmemektedirler. Yukarıda bahsedilen bu kadınların yorumları müslüman kadınlar için islami kaynaklara yeni bir yorum ve yeni bir bakış açısı kazandırmışlardır (Doğaner, 2015).

Hülya Terzioğlu *İslam'da Kadının Konumuna Modern Yaklaşımlar- Musa Carullah Örneği* adlı çalışmasında, İslam geleneğinin kadın algısına yöneltilen tenkit ve değerlendirmelerden bahsederken esasında İslam'ın kadına gereken değeri verdiğini ancak daha sonra adet ve toplumsal geleneklerin baskısıyla bu değer üzerinde örtüldüğünden bahsetmektedir.

İslam'da pek çok sosyal mesele gibi kadın mevzuuna dair anlayış kökü hilafetin saltanata dönüştüğü hicri 2. yüzyıla kadar götürülmekte ve süreç içerisinde vahiyle aklın birbirine yabancılaştığı bir evreden bahsedilmektedir. Kadınlar, asırlar boyu beden ve fikren aktif olarak çalışmadıklarından dolayı akıl ve din yönünden

erkeklerden geriye düşmelerine karşın duygu yönleri gelişmiştir. Her işten sorumlu olan erkek ise her hakkın kendisinde olduğunu düşünmeye başlamıştır. Asırlar boyu kadınların okuyup yazmasının cevazı tartışılmıştır. Terzioğlu, yapılması gereken şeyin, metin ile yorumu birbirinden ayırmak olduğunu söylemektedir.

Çalışmanın devamında Terzioğlu, çalışmanın merkezinde olan Musa Carullah'ın İslam'da kadın görüşlerine yer vermiştir. Carullah'ın kadın mevzuundaki üslubu adeta onu erkeğe tercih eden ve zaman zaman da kadınları erkeklerden üstün gören bir seyir arzetmiştir. Ona göre kadın, fiziki güzelliği, anneliği ve şahsiyetindeki kuvvetli çizgilerde taşıdığı sorumluluğa kadar bütünüyle adeta abide bir insandır. Carullah, Kur'an'da kadının ehemmiyetli mevkinin anlatırken onu adeta abide bir şahsiyet gibi tanıtmış, mübalağalı tavsiflerde bulunmuş, hatta ayetleri kadının lehine yorumlamak için zaman zaman Arap gramerini zorlayacak değerlendirmelere gittiği de görülmüştür. Kadınların hukuki anlamda erkeklere denk olduklarını ifadeden sonra psikolojik dirayette ve pek çok ahlaki erdem ve fazilette kadının erkeğe üstünlüğünü savunmuştur. Musa Carullah, günümüzde İslam'ın kadın mevzuuna yönelik duyarlılığının hem rasyonel hem de psikolojik ve duygusal zeminde yeniden tartışmamıza katkı sağlayacağını düşünmektedir (Terzioğlu, 2016).

Asım Yapıcı, *Toplumsal Cinsiyet, Din ve Kadın* adlı kitabında, din ve toplumsal cinsiyet konusunda İslam'da kadın ve Müslümanların kadın algısını araştırmıştır. Bunu yaparken Yapıcı, alan araştırmalarına göre Müslüman kültürde toplumsal cinsiyette değişim ve süreklilik konularına yer vermiştir. Bununla beraber asıl kitabın merkezinde olan “yükseköğretim süreci geleneksel ataerkil kültürün ürettiği toplumsal cinsiyet stereotiplerinin yönü ve yoğunluğunu etkilemekte midir?” sorusunu cevaplamayı hedeflemiştir. Bu bağlamda, üniversiteli gençlerin toplumsal cinsiyet stereotipleri bağlamında kadın algısı “inanç”, “dini kimlik”, “mezhep” ve “sosyo-demografik” değişkenlere göre farklılaşıp farklılaşmadığına, üniversite öğrencilerinin kadın ve erkek algısının nasıl olduğuna, İslam'da kadının yeri ve değeri konusunda gençlerin neler düşündüğünü ve günümüzde kadının durumunun nasıl anlaşıldığı ve nasıl değerlendirildiği sorularını araştırmıştır.

Verilen cevaplar doğrultusunda, Yapıcı, gençlerin İslam'da kadının yeri ve değeri konusunda sekiz farklı duruş sergilediklerini tespit etmiştir. Bu sekiz duruşu, sekiz gruba kategorize edince ortaya taklidi teslimiyetçiler, tahkiki tasdikçiler, dinin özü ile geleneği farklı algılayanlar, inançlı sorgulayıcılar, suskunlar, kararsızlık ve

çelişki yaşayanlar, taklidi eleştiriciler ve tahkiki eleştiriciler ortaya çıkmıştır. Araştırmacın sonunda, “kadını ev ve aile merkezli algılama”, “kadını doğurganlık merkezli algılama”, “kadını cinsellik merkezli algılama”, “erkeği güç ve otorite figürü olarak algılama”, “dini temelli toplumsal cinsiyet algısı” ve “süregelen sosyokültürel cinsiyet algısı” bakımından kız ve erkek öğrenciler arasında anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir. Erkek öğrencilerin ataerkil kültürde yaygın olarak bulunan kalıp yargıları daha fazla benimsemesi nedeniyle en azından mevcut durumun devam etmesi arzusunun yansıtmaya olabir. Kız öğrenciler daha açık ve belirgin şekilde toplumsal cinsiyet stereotiplerine meydan okuyucu bir tavır içerisinde dirler (Yapıcı, 2016).

Talip Özdeş, *Kur'an ve Cinsiyet Ayrımcılığı* adlı kitabında, cinsiyet ayrımcılığının inanç-kültür ilişkisi ile cinsiyet ayrımcılığı konusunu ele almaktadır. Öncelikle İslamiyet'in belirli sosyo-kültürel, politik ve ekonomik şartların hakim olduğu, çoğunluğu okuma yazma bilmeyen atalardan gelen adet ve geleneklerin hakim olduğu putlara tapıcılığın yaygınlaşıp tevhidi inanışın iyice dejenere olduğu ataerkil zihniyete ve yapılanmaya dayalı bir kültür çevresine geldiğini açıklamaktadır. Toplumsal yapılanmada kadın, erkeğe göre daha alt bir kategoride yer alıyordu. Cinsiyet ayrımcılığı yapmaksızın insanı kemale erdirmeyi hedefleyen Kur'an mesajına ve Hz. Peygamber'in yönlendirmelerine rağmen, İslam dünyasında kadını aşağılayan ve ikinci derecede bir varlık olarak gören birtakım düşünce, tutum, söz ve davranışların ortaya çıkmasının bu zeminde ele alınıp değerlendirilmesi gerektiğini bildirmektedir.

Özdeş, Kur'an'da insanın en güzel surette yaratıldığı ve yeryüzünde halife kılındığını, erkek ve kadının müşterek olarak sahip olduklarının bir şeref olduğunu ifade ederek insanın asli kimliğinin onun her şeyden önce insan olmasından kaynaklı olduğunu belirtmektedir. Erkek veya kadın olma, renklerin ve kabilelerin farklı olması, inanıp inanma durumu, edinilen meslekler asli kimliğe ilave olup asıl mesabesinde değillerdir. Özdeş, İslam'ın insan merkezli olup cinsiyet ayrımcılığı yapmaksızın insanın özelliklerini ve ihtiyaçlarını gözeterek onun her yönden mutluluğunu esas aldığını söylemektedir. Sosyal hayatın düzenlenmesine ilişkin ayet ve yorumların cinsiyet ayrımcılığı bağlamında değerlendirilmesi bölümde toplumlardaki yaygın inanç ve düşüncelerden, tarihi arka plandan, geleneksel anlayış, yorum ve uygulamalardan hareketle erkeğin birincil kadının ise ikincil bir varlık olduğu, İslam'ın statü bakımından erkeğe daha fazla değer vererek cinsiyet ayrımcılığı

yaptığı ve bu durumu onayladığı konusunda kabullenişler ve ithamlar olduğunu söylemektedir. Çalışmanın sonucunda, bunun bizzat dinin asli kaynağından yola çıkarak yapılacak ciddi bir incelemede doğrudan İslam'ın kendisi yerine geleneğin ve ataerkil zihniyetin etkisi altında yapılarak dini bir muhtevaya bürünen yorumlar, yanlış anlama ve uygulamalardan kaynaklandığını ortaya koymaktadır (Özdeş, 2017).

Handan Karakaya, *Toplumsal Cinsiyet, Din ve Kadın* adlı çalışmasında, toplumsal cinsiyet ve kadını ele alırken, temel konu dinlerin bu ayrımcılığın meşrulaşmasındaki rolünden ve iktidar aracı olarak dinden bahsetmektedir. Bu bağlamda erkeklerin din ve geleneğin öğretileri ile işbirliği yaptığı kanısındadır. Karakaya çalışmasında kadının toplumsal konumu ve dini ele alırken, tarihsel ve toplumsal bir gerçeklik olarak ele alınan din olgusu ile kadının toplumsal konumu arasında çelişkili ve gerilimli bir ilişkinin var olduğundan bahsetmektedir. Buna sebep olan en temel unsur olarak ise dinin ekonomiden hukuka kadar sosyal hayatın tüm alanlarını kuşatması ve bu kuşatmada da kadının özel alanla özdeşleştirilmesi gösterilmektedir. Karakaya çalışmanın devamında, semavi dinlerde cinsiyet kalıplarına değinerek dinin kadın ve erkek algısı ve her ikisi için tanımlanan rollerrin toplumsal cinsiyet algısının biçimlenmesi üzerinde etkili olduğunu veya bazen toplumsal cinsiyet yapısı normlarını desteklemek ve pekiştirmek için kullandığını söylemektedir. Birçok kaynakta kadınların İslam'da ve İslam öncesi Türk toplumlarında önemli sosyal statülere sahip olduğu ifade edilir. Ancak günümüzde okuma yazma bilmeyen kadınların erkeklerin beş katı olması, cinayetle hayatını kaybeden kadınların sayısının 2010'dan itibaren 1915'lere ulaşması, istihdam edilen kadınların erkeklerin yarısı kadar bile olmaması ve siyasette temsil oranlarının oldukça düşük olması gibi gerçekler kadının sosyal statüsünde ülkemizin kat etmesi gereken çok yolunun olduğunu göstermektedir. Sosyal, ekonomik, dini, kültürel ve daha birçok alanda kadının toplumsal konumunu güçlendirecek bakış açılarının yerleştirilmesi gerekmektedir. Kısacası zihinsel bir dönüşüm temel ihtiyaç olarak kendini göstermektedir (Karakaya, 2018).

Araştırmamızda, yukarıda bahsedilen çalışmalardan farklı olarak öncelikle toplumsal cinsiyet kavramını tüm detaylarıyla açıkladıktan sonra İslam'da kadının konumunu üstünlük, eşitlik ve adalet kavramlarıyla ilişkilendirerek anlatma yoluna gidilecektir. Bunun yanında, İslamiyet'in doğuşundan bu zaman kadar, İslami algıdan dolayı kadına karşı oluşturulan bakış açısı ortaya konmaya çalışılacaktır. Yukarıda

değerlendirmesini yapmış olduğumuz çalışmalarda araştırmamızın konusu olan İslam'da yahut dinlerde kadın algısı meselesinin birbirinden farklı paradigmalardan hareketle incelendiği görülmektedir. Bu çalışmamızda ise, farklı bakış açılarının netice verdiği farklı sonuçları incelemeye çalışıp bunlar arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koymaya çalışacağız.



2. CİNSİYET VE TOPLUMSAL CİNSİYET

2.1 Cinsiyet ve Cinsiyet Farklılıkları

Cinsiyet kelimesinin anlamı, bir kişinin kadın veya erkek olarak gösterdiği genetik, fizyolojik ve biyolojik özelliklerdir. Biyolojik bir tanım olarak cinsiyet, cinsel organlar ve hormonlarla belirlenmektedir. Bu bağlamda cinsiyet, kadın ve erkek arasında bir eşitsizlik unsuru olmayıp sadece biyolojik (üreme organları ve hormonal yapı bakımından) farklılığı ifade etmektedir (Yapıcı, 2016: 23). Kur'an'da cinsiyet konusu araştırıldığında, birkaç ayette cinsiyet konusunda bahsedildiği görülmektedir. Necm suresinde, “*O, erkek ve dişi çifti yarattı*” (Kur'an, 53: 45); Leyl suresinde, “*Erkeği ve dişiyi yaratana and olsun ki*” (Kur'an, 92: 3) buyurulmaktadır. Farklı ayetlerde de çeşitli vesilelerle canlılardaki cinsiyet farklarına vurgu yapılarak Allah'ın insanları kadın ve erkek olarak çift çift yarattığı ve gerek insanların gerekse de öteki canlıların ayrı cinsler halinde yaratılmasında düşünenler için ibretler bulunduğu belirtilmiştir (Kur'an, 20: 53-54; Kur'an, 36: 36).

İslam düşüncesindeki tanrı kavramına baktığımızda tanrının bir cinsiyetinin olmadığı görülür. Tanrı ya da tanrıçalık anlamında ya da baba–ana anlamında bir nitelendirme İslam'da olmadığı gibi İslam kelimasında “Allah” inancı açıklanırken ona ait “Muhalefetün li'l-Havadis” sıfatı özellikle ve defaatle vurgulanmaktadır. Bunun anlamı da Allah'ın zat ve sıfatlarında mahlukattan hiçbir şeye benzememesidir (Düzgün, 2012: 231). Kuran'da bu husus şu ayette net ifade edilmektedir: “*...Onun (benzeri olmak şöyle dursun) benzeri gibi (dahi) yoktur...*” (Kur'an, 42: 11). Allah'ın mahlukuna benzememesi cinsiyet konusunda da geçerlidir, zira o ne eril ne de dişidir. Arapça'da onun için eril “*hu*” (O) zamiri kullanılıyor oluşu ise dilin teknik kullanımından ileri gelmektedir. Battal (2011: 5-7) Allah'ın cinsiyetle olan ilişkisi konusunda ilginç tespitlerde bulunmuştur. Allah bizzat Hak'tır ve Adil'dir ve bundan dolayı cinsiyetsizdir. Battal, Allah'ın bir cinsiyeti olsaydı adaletli olmayacağını belirtmektedir. Yine Allah'ın adaleti tecelli etmesi için kadının ve erkeğin birbirinden farklı olması gerektiğini ve bu farklılığında insanların dünya hayatında cinsellikten kaynaklı imtihan vesilesi olduğunu ifade etmektedir. Cinsiyetten kaynaklanan içsel eğilimler ve cinsiyete dair dışsal gözlemler ve bilmeler bu bilgiyi doğru şekilde kullanma sınavını başlatmaktadır. Yine yeryüzünün halifeleri olan insanların, görev, varlıkları anlamak ve doğru biçimde anlamlandırmak tarzında sınav verdiklerini

söylemektedir. Battal, imtihan gereği Allah'ın bazı isimleri bazı eşyada diğer bazılarına nazaran daha fazla tecelli ettiğini söylemektedir. Bu durumda Allah'ın bazı isimleri erkeklerde daha açık tecelli ederken diğer bazı isimlerinin ise kadınlarda daha net biçimde tecelli ettiğini söylemektedir. Mesela Rahim, Rahman ve Rezzak isimleri (erkeklerde de görünmekle birlikte) kadında neredeyse daima, açıkça ve ön planda olmak üzere tecelli ve tezahür ettiğini bildirmektedir.

Hiz. Peygamber'in davranışlarına bakıldığında, cinsiyet konusundan ziyade insan olmanın özünü önceleyen bir yaklaşıma sahip olduğu görülmüştür. İslam, kadını ve erkeği kul olma ortak paydasında buluşturarak kendilerinden kaynaklanan cinsiyet rollerini ikinci planda tutmuştur. Kur'an'da kadın veya erkek olmanın değerinden bahsedilmek yerine cinsiyet ile ilgili hususlara annelik, babalık, aile ya da sosyal hayatla ilgili alt sorumluluk alanları bağlamında değinilmektedir (Şenat, 2013: 764). Ancak Kur'an, kadınlar ve erkekler arasındaki farklılıkları yok sayarak cinsiyetler arası işlevsel farklılıkların önemini ortadan kaldırmaya da çalışmaz. Zira kadınla erkek arasındaki anatomik (biyolojik, fizyolojik) farklılıkları kabul ederek gerek ibadet gerekse muamelat alanında bu farklılıkla bağlantılı hükümler ortaya koyulmuştur (Amman, 2012: 56). Hatta kadınlar ve erkekler arasındaki uyum ve birbirini destekleyen fonksiyonel ilişkiler, Kur'an'ın toplumla ilgili olarak gerçekleştirmek istediği amacın bir parçası olarak telakki edilmektedir. Yani Kur'an'a göre erkeğin kadınlaşması ile kadının da erkekleşmesi (birbirini bütünleme yerine mutlak eşitlik olgusu) istemesini fitrata, yaratıcının isteğine ve toplum için zaruri olan dengeye aykırı bulunmaktadır (Etöz, 2005: 378-379).

İnsanlardaki davranış farklılıklarını temel çalışma konusu yapan psikoloji bilimi, kadın-erkek arasındaki davranış farklarını incelemiştir. Çalışmalar her iki cinsin de öne çıkan belirli davranışları olduğunu göstermektedir. Psikolojik verilere bakıldığında, kadınların genellikle daha duygusal, içe dönük ve anksiyete ölçeklerinde erkeklerden daha yüksek puan aldıkları görülmüştür. Bu durumun ise onların duygusal travmalara daha meyilli oldukları sonucunu doğurmuştur. Yine kadın beynindeki duygusallık ile ilgili bölgenin erkeklerinkinden daha büyük olduğu iddia edilmiştir. Kadınların zorlukla mücadele konusunda erkeklere nazaran daha zayıf oldukları ise araştırmalarda geçen ve tartışmalı olan farklı bir konudur (Brizendline, 2011: 82).

Kadın ve erkek farklılıkları üzerinde duran Demirel (2010: 54-68), kadının erkekten, erkeğin de kadından birçok noktada farklı davrandığını belirterek bu farklılıkları şöyle açıklamaktadır:

Araştırmalara göre erkeklerde şiddete yatkınlık, sinirlilik, kurallara uymama, saldırganlık ve kabadayılık gibi özellikler hakim iken kadınlarda ise rol yapma, tiyatral davranma ve karşı tarafı duygusal olarak etkileme hususiyetlerinin daha fazla olduğu görülmektedir. Yine kadın ve erkeklerin temel sevgi gereksinimleri konusunda farklılık gösterdikleri ortaya çıkmıştır. Araştırmalar sonucunda, kadın-erkek ilişkilerinin duygusal boyutunda erkeklerin öncelikle güven, kabul, takdir, beğenilme, onay ve teşvik bekledikleri ortaya çıkmıştır. Buna karşılık kadınları ise özellikle şefkat, anlayış, sevgi, bağlılık, haklı görülme ve güvence aramaktalar.

Araştırmalarda konuşma yönünde erkekler ve kadınlar birbirlerinden farklı oldukları tespit edilmiştir. Kadın, üzüntülü olduğunda kendini iyi hissetmek için konuşma eğilimindeyken erkek ise susmayı tercih etmektedir. Kadın bilgi paylaşımı için konuşmayı tercih ederken erkek için bu gereksinim sadece bilgi aktarma işi içindir. Son dönem yapılan araştırmalara göre kadınların erkeklerle göre iletişimde daha çok konuştukları tespit edilmiştir. Yapılan araştırmalara göre kadınlar günde 12-13 bin kelime kullanma kapasitesine sahiptirler. Buna mukabil gıybet, başkalarının kusurunu araştırma ve onları alaya alma gibi kusurlara sebep olacağından dolayı Kur'an kadın-erkek her Müslümanın konuşmasında ölçülü olması gerektiğine dikkat çekmektedir. Örneğin, *“Ey müminler! Bir topluluk diğer bir topluluğu alaya almasın. Belki onlar, kendilerinden daha iyidirler. Kadınlar da kadınları alaya almasınlar. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler...”* (Kur'an, 49: 11) ayetinde tüm müminlere yönelik ikazda bulunmaktadır.

Her ne kadar ayetin sebep-i nüzulünde Hz. Ayşe ve Hz. Hafsa gibi kadınların yaptığı hatadan bahsedilse de Kur'an'ın kadınları ayrıca zikrettiğini ve bu konuda özellikle onları uyardığını ifade etmektedir. Ayet alaya alma gibi konuşmadan kaynaklanan kusurların kadınlar arasında daha yaygın olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre, bu uyarı, kadınların konuşmaya ve dolayısıyla konuşmadan kaynaklanan hatalara daha yatkın olmaları sebebiyle zaman ve mekan açısından evrensel bir mahiyet taşıdıklarını göstermektedir.

Kadınlarla erkekler arasında vücut ölçüleri ve fiziksel kuvvet bakımından da farklılıklar bulunmaktadır. Yapılan araştırmalar, bazı kadınların birçok erkekten daha uzun boylu ve güçlü oldukları tespit edilmekle beraber, erkeklerin ortalama olarak yetişkin bayanlardan %20 daha ağır, %10 daha uzun boylu ve %50 daha güçlü olduklarını ortaya koymuştur. Bu farklılıklar genetik ve hormonal faktörlere bağlanmakla birlikte erkekler daha fazla fiziksel güç ve kaba kuvvet gerektiren işlerde kalıtsal olarak bir avantaj sahibidirler.

Araştırmalarda, erkeklerin bir sorun karşısında danışmanlık rolüne girme eğilimlerinin daha fazla olduğu tespit edilmiştir. Sorunlarda karşısında erkeklerde mantık, kadında ise duygu ön plandadır. Aynı stres ortamında bile erkeklerin olaya “problem merkezli”, kadınların ise “duygu merkezli” yaklaştıkları tespit edilmiştir. Yine erkeklere göre kadınların korkuya karşı daha az dirençli olduğu belirtilmektedir. Ayrıca bu hassasiyetleri sebebiyle zorluklara karşı mücadele özelliklerinin daha zayıf olduğu, dolayısıyla da bunun bazı başarıları engellediği öne sürülmüştür. Kadınların askerlik ve politika gibi sahalarda daha az görülmesinin sebebini fiziksel zayıflıklarından ziyade risk alma konusunda erkeklere göre dirençlerinin daha az olmasından kaynaklandığını belirtilmektedir.

Kadın ve erkeğe yüklenen sosyal rollerin farklılığı ile aslında toplum yapısının düzenlendiği görülmektedir. Yukarıda bahsedilen kadın-erkek özelliklerine genel olarak bakıldığında kadın şefkat, merhamet ve çocuğunun isteklerini düşünmeden yerine getirebilecek hızlı reflekslerle donatılmasına karşın erkeğin sertlik, katılık, reaksiyon ve tepki gösterme konularında ağır davranma, harekete geçmeden ve karşılık vermeden önce olayları bilinç ve düşünce süzgecinden geçirme

özellikleriyle donatıldığı tespit edilmiştir. Erkeğin toplum içindeki görevlerini yapabilmesi için yapısal, sinirsel, akli ve psikolojik yeteneklerle donatılmış olması gerekirken kadının da kendi görevlerini yapabilecek yapısal, psikolojik, akli ve sinirsel yeteneklere sahip olmasının adaletin gereği olduğunu söylenmektedir.

İslam'ın ana kaynaklarında kavramlık ve annelik dışında toplumsal cinsiyet rolleri hakkında belirgin ifadeler geçmediğini söylemek mümkündür. Ancak bununla beraber, Kur'an inananlara -seçme şansının olmadığı- cinsiyet konusunda Nisa suresinde *"...Allah'ın kimilerine diğerlerinden daha fazla bağışladığı nimetlere imrenmeyin. Erkekler kendi kazançlarından bir fayda sağlarlar, kadınlar da kendi kazançlarından... Bu nedenle lütfu(ndan size bahşetmesini) Allah'tan dileyin; şüphesiz Allah, her şeyin tam bilgisine sahiptir."* (Kur'an, 4: 33) belirtir ve herkesin kendi haliyle barışık olması ile diğerinin durumuna özenmeden kendi kimliğine ve bunun getirdiklerine sahip çıkarak Allah'tan güzellik ve bereket istemesini öğütlemektedir.

İslam, kadını ve erkeği "insan" merkezinde esas alırken bir yandan da kadın-erkek arasındaki farklılıkları kabul ederek bu farklılıkları önemsemektedir. İki cinsiyetin birbirinden farklı olmasındaki hikmetlerden bazısı Bakara suresinde *"...Onlar sizin için elbisedir, siz de onlar için elbisesiniz..."* (Kur'an, 2: 187) ayeti ile açıklanmaktadır. Öztürk (2012: 181), burada cinsel yönden olduğu kadar genel çerçeveye ile ahlaki yönden de eşlerin birbirlerini tamamladıkları ve dolayısıyla birbirlerine muhtaç oldukları gerçeğinin vurgulandığını söylemektedir. Koçer (201: 71-88) ise, bu ayetle bir bütünün iki parçası olarak ve nefislerinde sükûn bulsunlar diye eşler yaratıldığını ve bu nedenle kadın ve erkeklerin dünya serüveninde birbirine yoldaş olarak dünya ve ölüm ötesi için hayat arkadaşı kılındığını belirtmektedir. Kısacası, İslam'da kadın ve erkek, fiziki ve psikolojik yönden aralarında bazı farklılıklar bulmasına rağmen eşit (Kur'an, 22: 5, Kur'an, 32: 9) olmakla birlikte değişik rolleri yönüyle de birbirini tamamlayan varlıklar (Kur'an, 2: 178) olarak kabul edilmiştir.

2.2 Toplumsal Cinsiyet

Feminizmin öncü ismi Mary Wollstonecraft'la birlikte kadın-erkek eşitliği düşüncesi iki asır önce gündeme gelmiştir. Wollstonecraftçı eşitlik anlayışındaki temel düşünce, kadının da erkek ile aynı tabiata sahip olması nedeniyle aynı hukuksal ve siyasal haklara sahip olması gerektiği esasına dayanıyordu. Eşitlikçi feminist yaklaşım bu düşünce üzerinden gelişti ve ondokuzuncu yüzyılın ana akımı haline geldi. Kadınların erkeklerle eşit haklara sahip yurttaşlar olduğu anlayışıyla başlayan bu

hareket, “eşit işe eşit ücret” noktasına evrilerek yasalarda ve politikalarda eşitlikçi bir çerçeveye kavuştu. 1949 tarihinde Simone de Beauvoir ilk defa “*İkinci Cins*” isimli kitabında “kadın doğulmaz, kadın olunur” ifadesini kullanarak farklı bir noktaya değinmiş ve feminizmin düşünce merkezinde yer alacak olan toplumsal cinsiyet kavramının oluşmasında etken olmuştur. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin iki farklı şeyler olduğunu söyleyerek ikinci feminizm dalgasını tetiklemiştir. Önceleri feminizm eşitlik talepleriyle sosyalist çizgideki bir adalet anlayışından yanayken ikinci dalga feminizm ile tanınma talepleri üzerinde durulmuş ve ekonomik eşitlikten daha çok kültürel farklılıklar vurgulanmıştır (Ecevit vd., 2013: 3-5, Yılmaz, 2018). Feministlerin “gender”, yani toplumsal cinsiyet kavramını üretmesi adeta Buda’nın “nasıl gördüğünü değiştir nasıl değiştiğini gör” sözünün pratik hayata yansımaları olmuştur.

Toplumsal cinsiyet kavramı cinsiyet rollerini de içermektedir. Marshall, bunu belirli bir kültürde kadına ya da erkeğe yüklenen özellikler olarak ifade etmiştir. Dökmen ise bireyin kendisini kadın ya da erkek olarak algılayıp cinsiyetin gerektirdiği davranışı göstermesini toplumsal cinsiyet rolü olarak tarif etmektedir. Görüldüğü üzere “cinsiyet” kavramı her yerde aynı, doğal, biyolojik, kalıtsal, türe özgü ve -cerrahi müdahaleler hariç- değiştirilemez iken, “toplumsal cinsiyet” kavramını tamamen sosyokültürel bir ürünü olarak dile getirmektedir (Marshall, 1998; Dökmen, 2004; Yapıcı, 2016: 29). Feministler, toplumsal cinsiyet kavramını üreterek erkekler ve kadınlar arasında var olan birçok farklılığın kökeninin biyolojik olmadığını iddia ederek (Teke, 2018: 33) bunun çevrenin ve kültürün bir ürünü olduğuna vurgu yapmaktadırlar. Bu sebeple biyolojik olan cinsiyet ile toplumsal temelli olduğu düşünülen toplumsal cinsiyet arasındaki farklılıkların anlaşılması feminist kuramcılar tarafından çok önemli bulunmaktadır. Zira bu eşitsizliklerinin nedenlerini sorgulamakta ve bu eşitsizliklerin temelinde “doğal” olan özelliklerinin bulunduğu fikrine karşı çıkarak kadının konumunu düzeltilmesini arzulamaktadırlar. Bu bağlamda toplumsal cinsiyet kavramı özellikle iki cins arasındaki güç eşitsizliklerini sorgulama için kullanılmaktadır (Karakaya, 2018: 42). Ancak kadınların hem eşit hak talebi hem de farklılıklarından dolayı ortaya çıkan özel hak talepleri arasında gerilimler yaşanmış ve bu durum eşitliğin kadınlar lehine gereken sonuçları doğurmamasına neden olmuştur (Yılmaz, 2018).

Modernizmin kadının farklılığını görmezden gelen tek-tipleştirici eşitlik anlayışına bir tepki olarak kadın hareketi içinde üçüncü dalga kadın hareketi (post-feminizm) doğmuştur. Bu anlayış bariz biçimde eşitliğe meydan okuyarak erkeği ideal bir model olarak kabul etmeyip, kadının ona benzetilmeye çalışıldığı fikrine karşı çıkmaktadır. Post-feminist yaklaşımın bu bakımdan “benzerlik ya da aynılık” üzerinden eşitlik yerine “farklılık” üzerinden adalet kavramına ulaşmaya çalıştığını söylemektedir. Bununla birlikte yirminci yüzyılda kadınların mağduriyeti bazı toplumlarda pozitif ayrımcılığı öngören politikalarla giderilmeye çalışılmaktadır. “Pozitif ayrımcılık”, eşitsizliğin hüküm sürdüğü bazı konularda yaşanan ayrımcı uygulamalara çözüm olması arzusuyla uygulanan bir fırsat eşitliği durumudur (Yılmaz, 2015).

Günümüzde pozitif ayrımcılık kavramı yasalarla şekillenmekle beraber sosyal bilincin gelişmesiyle daha çok benimsenmiştir. Pozitif ayrımcılık sonucunda iş hayatına girebilen kadının ihtiyaçları doğrultusunda mesaiye kalmamaları, daha az seyahat etmeleri, daha hafif işlerde çalışmaları, çocuk ve aile ile ilgili durumlarda daha kolay izin alabilmeleri, çok riskli görevlerin kadın çalışanlara verilmemesi, uzun doğum izinleri ve erken emeklilik hakkı gibi bazı düzenlemeler yapılmıştır. Ancak pozitif ayrımcılık uzun vadeli uygulandığında ayrımcılığa maruz kalmış azınlık grupları koruduğu kadar diğer insanların haklarını kullanmalarını da zedeleyebilmektedir (Ünlü, 2009: 18).

Tarihi süreçte olduğu gibi günümüzde de toplumsal cinsiyet olgusu varlığını farklı toplumlarda farklı biçimlerde korumuştur. Bununla beraber eşitsizlik oranının büyük veya küçük olması insanların toplumsal cinsiyet kavramını nasıl yorumladığı ve içini nasıl doldurduyuyla çok alakadardır. Ancak değişen yaşam koşulları ve modernleşme süreci bu yaklaşımın değişmesinde etkili olmuştur. Toplumsal cinsiyete dair algılar, değişim, gelişim, eğitim, yönetim ve yeniden yapılandırılmaya açıktır. Erkeklik ve kadınlık birbirlerini besleyen metaforlardır. Karşılıklı etkileşim süreci içerisinde her iki cinsiyet de birbirlerinin oluşumunu ve dönüşümünü sağlamaktadır. Bu nedenle, toplumsal cinsiyeti kalıplaşmış değer yargılarının “sabit bir yapı” yerine süreç içerisinde değişen ve oluşum halindeki bir “performans” olarak ele alınması gerekmektedir (Uçan, 2012; Maral, 2004; Martı, 2015: 2).

Toplumsal cinsiyet toplumun erkek-kadın cinslerine yüklediği anlamı ifade ettiği için toplumsal cinsiyet kavramına yüklenen anlamlar toplumdan topluma

değişiklik göstermektedir. Her toplumda kadın ve erkekten beklenen davranışlar aynı değildir. Toplumdan topluma cinsiyete yüklenen anlamlar ve gerçekleştirilmesi beklenen roller değişebilmektedir (Fichter, 1997; Teke, 2018: 34). Toplum, uygun olan ve yakışan, meşru tutum ve davranışları kadın ve erkek cinslere ayrı ayrı öğreterek kendisini ve karşı cinsi algılama çerçevesini çizip kayıp ve kazanımlarını belirleyerek bunların toplumsal hayata ne oranda katılacağını ve ne şekilde temsil edileceğini de söylemektedir (Güldü ve Kart, 2009; Martı, 2015: 2). Toplumun ürettiği bu cinsiyet rolleri toplumdan topluma değişiklik gösterebilmekle birlikte aynı toplumda farklı zamanlar içinde farklı cinsel kimlikler de üretilebilmektedir. Mesela Yemen'deki kadınlar Arap dünyasının en güçlü kadınları olarak dolaşır, manav veya restoran işlettiklerini rahatça görürken daha sonraki eğilimin (toplumsal cinsiyet kimliğinin) değişmesiyle kadınlar evlerine kapanmışlardır. Hatta ev işlerinden başka bir şey yapmaz olmuşlardır (Böhürler ve Eker, 2008: 15, 31).

Toplumsal cinsiyetle alakalı tüm bu yasal düzenlemeler ve devam etmekte olan çözüm arayışlarına rağmen kadın ve farklı kadınlık rollerine ilişkin sorunlar hala devam etmekle birlikte çeşitli alternatif kavramlarla desteklenmeye çalışılsa da eşitlik kavramına ilişkin yetersizlikler yer yer kendisini göstermesinden dolayı kadınların yaşadıkları mağduriyetler sürmektedir (Yılmaz, 2015: 109).

2.2.1 Toplumsal Cinsiyet Kuramları

İnsan, biyolojik bakımdan cinsiyeti belirli bir şekilde erkek veya kadın olarak dünyaya gelir. Bu zaten verili olan bir kimliktir. Zamanla bunun farkına varılmasıyla veya vardırılmasıyla toplumsal cinsiyet kimliği oluşmaktadır. Cinsiyet kimliği (*sexual identity*) kromozomları, dış ve iç genital organları ve hormonal yapı ikincil cinsiyet özelliklerini içermektedir. Toplumsal cinsiyet kimliği (*gender identity*) ise bireyin dişilik veya erkeklikle alakalı içsel algısı ya da duygusudur. Bir anlamda kişinin erkek ya da kadın olarak biyolojik varlığının farkına varması ve bunu kabul etmesidir. Kişinin cinsiyeti ile cinsel kimliği, yani toplumsal cinsiyet kimliği, çoğu zaman iç içe girmektedir (Yapıcı, 2016: 23-25).

Toplumsal cinsel kimliğin ne zaman oluştuğu ve bu davranış farklılıklarının ve kalıpların ne zaman öğrenildiği soruları bu hususta önem arz etmektedir. Bu konu incelendiğinde sosyolojik yaklaşımların birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Bazı sosyologlar biyolojik etkenlerin belirleyici olduğu yönünde açıklamalar yaparken (ve doğacı görüşü savunurken) bazıları da toplumsal etkilerin daha belirleyici olduğunu

söylemekte ve gelişmeci görüşü savunmaktadırlar. Toplumsal cinsiyetin oluşumunu biyolojik etkilere dayandıran ve “doğacı görüşünü” benimseyen araştırmacılar, kadın ve erkek arasındaki davranış ve farklarının nedeninin insan biyolojisine, yani hormonlardan ve kromozomlardan beynin ebatlarına ve kalıtsal özelliklerine uzanan bir yelpaze dayandığını iddia etmektedirler. Bu farklılıkların her kültürde belli bir biçimde kendini göstermesi nedeniyle de çoğu toplumda bulunan toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin sebebinin doğal etkenler olduğu savını benimsemişlerdir. Bu görüşü savunanlar genellikle erkeklerin avlanmaları ve savaşa katılmaları gerçeğine odaklanırlar ve bu durumu da erkeklerin kadınlarda eksik olan biyolojik temelli bir saldırganlık eğilimine sahip oldukları şeklinde açıklamaktadırlar. Kalıtım özellikleri sonucu kızlar edebiyat ve dile ilgi duyarken erkekler ise fizik, kimya, matematik gibi alanlarla ilgilenmektedirler. “Gelişmeci görüşünü” benimseyen araştırmacılar ve bilhassa feministler, cinsiyet (biyolojik) ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkinin zayıf bir ilişki olduğunu savunmaktadırlar. Kadınlar çocuk doğurur ve bu onları erkeklerden ayırır. Ancak bunun dışında pek çok alanda aralarındaki biyolojik farklılıkların önemi kalmamıştır. Dolayısıyla onlara göre kadınlar erkeklerin yaptığı pek çok işi yapabilirler. Yine erkeklerin de ev içinde yapılması gereken işlerin ve hizmetlerin üstesinden gelebileceklerini düşünmektedirler. Bu görüşe göre bir insanın davranışı büyük ölçüde onun yetiştiği sosyal ve kültürel çevrenin (yapının) bir yansımasıdır (Ecevit vd., 2011: 4-5).

Görüldüğü gibi toplumsal cinsiyet tartışmaları iki koldan ilerlemektedir. “Doğacı görüşü” savunan grup, araştırmacı toplumsal cinsiyetin ortaya çıkıp şekillenmesini biyolojik özelliklere bağlarken “gelişmeci görüşü” savunanlar da bu durumu tamamen kültürel özelliklere bağlamışlardır. Bazı araştırmacılar ise bu iki görüşü uzlaştırmaya çalışmışlardır. Bu anlamda toplumsal cinsiyet rolünün pekişmesinde genlerden gelen mirasın önemli olduğu kabul edilmektedir. Kimliğinin, biyolojik unsurların üstüne kültürel doktrinlerin eklenmesiyle oluştuğunu düşünülmektedir (Başak, 2015; Giddens, 2006; Slattey, 2014; Tarhan, 2010; Teke, 2018: 35-36).

Yukarıda da bahsedildiği üzere araştırmacıların toplumsal cinsiyet kimlik ve rollerin ne zaman öğrenildiğine dair farklı fikirlere sahiptirler. Toplumsal cinsiyet rollerinin nasıl kazanıldığı hususunda çok çeşitli kuramlar mevcuttur. Bunlar özü itibarıyla sekiz temel grupta toplanmaktadır:

2.2.1.1 Biyolojik Kuram

Biyolojik kuram, yaratılışın beraberinde getirdiği özellikleri esas almaktadır. Biyolojik kurama göre tarihin ilk dönemlerinden itibaren kadın ve erkeğin rolleri farklılaşmaya başlamıştır. Zira cinsiyet rollerinin oluşmasında biyolojik ya da fizyolojik yapı belirleyici olmuştur. Toplumsal cinsiyet araştırmaları öncesinde aslında bu kuram genelde medeniyet ve dinler için bir kuramdan ötürü normal temsil eden bir bakış açısı olmuştur. Erkekler yiyecek bulma, barınmayı sağlama, ailesini düşmandan koruma, gibi dış çevreyle mücadeleden sorumluyken, kadınlar evle ilgili işleri üstlenmişlerdir. Bu noktada iki husus ön plana çıkmaktadır: Birincisi, kadınlar çocuk doğurabilirken erkekler biyolojik yapıları gereği bunun gerçekleştirememektedirler. İkincisi, kadın ve erkeğin beyin yapısı ve hormonal olarak farklı yapılara sahiptirler. Bu bağlamdaki biyolojik açıklamalar kadın ve erkeğin beyin yapılarının farklı olması nedeniyle bunun da bilişsel işlevlerde farklılaşmaya yol açtığını ileri sürmektedir. Kısacası, bu kuram toplumsal cinsiyet rollerinin yaratılışın beraberinde getirdiği özelliklerden kaynaklandığını söylemektedir (Dökmen, 2004; Güldü ve Ersoy-Kart, 2009; Yapıcı, 2016: 34-35). Parker, kadın ve erkeğin hormonal yapısı farklı olduğunu söyleyerek, temel biyolojik farklılığın davranış farklılıklarına neden olduğunu açıklamaktadır. Parker, temel kadın hormonu östrojen olduğunu, temel erkek hormonunda androjen olduğunu bildirmektedir. Ona göre hormon seviyesi sadece davranışları etkilemekle kalmaz, deneyimlerle değişebilir bir özellik göstermektedir (Demirel, 2010: 7; Uzun, 2005).

2.2.1.2 Psikanalitik Kuram

Psikanalitik kuram, klasik psikanaliz (karşı cins ebeveynden hem cins ebeveyne yönelişi) ve nesne ilişkileri kuramı (annenden ayrılışın farklı yansımaları) kapsamaktadır. Freud tarafından 1895 yılında geliştirilen psikanalitik kuram, cinsiyet kimliğinin gelişimini etkileyen unsur olarak, genetik etkenlerle sosyal etkenleri birlikte hesaba katmaktadır. Kadın kişiliğine ilişkin Freudçu açıklama, iğdiş (hadım) edilme olgusuna verilen öneme dayanmaktadır (Demirel, 2010: 6; Uzun, 2005). Klasik psikanalize göre toplumsal cinsiyetin kazanılması 0-6 yaş arasındaki oral, anal ve ödipal dönemlerde gerçekleşmektedir. Bu yaklaşıma göre karşı cins ebeveynden hemcins ebeveyne yönelme vardır. Nesne ilişkileri kuramına göre anneden kopuş süreci toplumsal cinsiyet rollerinin temelini oluşturmaktadır (Freud, 2006; Yapıcı, 2016: 35-39). Ruhsal tutumların cinsel tutumlara göre şekillendiğini temel alan

psikanalitik kuram, ortaya çıktığı günlerden beri büyük eleştirilere maruz kalmış ve günümüz bilim dünyasında da eski yerini kaybetmiştir (Demirel, 2010: 6).

2.2.1.3 Davranışçı Kuram

Davranışçı yaklaşım insanın dünyaya “tabula rasa”, yani boş bir levha olarak geldiğini ve sosyal çevreyle ilişkilerin bu bağlamda çocuğa verilen ödül ve cezanın onu biçimlendirdiği fikri üzerine kuruludur. Bu yaklaşıma göre pekiştirilen davranışlar öğrenilirken pekiştirilmeyenler ise öğrenilmez. Ayrıca çocuk çok küçük yaşlardan itibaren dış dünyadan aldığı yönlendirmelerle cinsel kimliğini oluşturarak cinsiyet rollerini kazanmaktadır. Sosyalleşme süreç, kız ve erkek çocukların neyin kendi cinsiyetlerine uygun ve neyin uygun olmadığını ayırt edebilecek düzeye gelmelerini sağlamaktadır. Toplumsal cinsiyet rollerin belirleyici güç çevresel faktörlerdir. Simone de Beauvoir’ın “kadın doğulmaz, kadın olunur” anlayışı tam da davranışçı yaklaşımı temsil etmektedir. Feminist araştırmacıların büyük çoğunluğu bu fikri desteklemektedir (Beauvoir, 1939; Yapıcı, 2016: 39-40).

2.2.1.4 Sosyal Öğrenme Kuram

Bu kuramın sahibi Bandura temelde davranışçı yaklaşımı benimsemekle birlikte onu yetersiz bulmuştur. Sosyal öğrenme kuramına göre, toplumda işlerin cinsler arasındaki dağılımı “cinsiyet rolleri”nin gelişimini güçlendirir. Her cinsin kendi cinsine uygun olan “iş rolleri”nin gereklerini karşılayacak özelliklere sahip olması beklenir (Bandura, 1980; Yapıcı, 2016: 40-41). Örneğin, çocuk bakımı daha çok kadına uygun görülen (atfedilen) bir görev ise, kadınların bu işe uygun özelliklere (eğitici, besleyici, yardımsever) sahip olması beklenecektir. Eğer toplumda erkekler savaşı ise, erkeklerin agresiflik ve risk almaya istekli olma gibi özelliklere sahip olması beklenecektir. Bir başka deyişle, cinsiyet rollerine bağlı olarak sosyal roller oluşmaktadır. Bu roller toplumun kişilerden yapmalarını beklediği davranışlar ve görevlerdir (Demirel, 2010: 7-8; Uzun, 2005).

2.2.1.5 Bilişsel Gelişim Kuram

Cinsiyet farkındalığı ve sosyal rollerin kazanılması üzerine kuruludur. Piaget’nin çocuklar üzerinde gerçekleştirdiği bilişsel gelişim teorisinden etkilenen Kohlberg’in ortaya koyduğu bu kuram sosyal öğrenme yaklaşımından farklı olarak çocuğun etken veya aktif bir role sahip olduğunu söylemektedir. Bu yaklaşım bilişsel olgunlaşmaya paralel olarak cinsel kimliğin geliştiğini ve toplumsal cinsiyet rollerinin

de bu kapsamda öğrenildiğini vurgulamaktadır. Piaget “işlem öncesi” (2-6 yaş) diye adlandırdığı dönemde üç evrede toplumsal cinsiyet kimliği ile ilgili ilk öğrenmelerin yaşandığını kabul etmektedir (Kohlberg, 1966; Piaget, 1939; Yapıcı, 2016: 42-43). Bu evreler sırasıyla “cinsiyeti etiketleme”, “cinsiyetin kararlılığı” ve “cinsiyetin değişmezliği”dir. Cinsiyeti etiketleme evresinde (2-3,5 yaş) çocuk kendisini ve başkalarını kadın veya erkek olarak etiketleme yeteneğine sahiptir. Cinsiyetin kararlılığı evresinde (3,5-6 yaş) ise cinsiyetin zamanla değişmeyeceğinin farkına varmıştır ancak duruma göre değişeceğine inanır. Cinsiyetin değişmezliği evresinde (6-7 yaş ve yukarısı) ise cinsiyetinin zaman ve koşullardan bağımsız olarak değişmeden kalacağını anlar (Demirel, 2010: 8; Uzun; 2005).

2.2.1.6 Toplumsal Cinsiyet Şeması Kuram

Toplumsal cinsiyet şeması kuramı stereotipik algılama ve yargılama üzerine kuruludur. Kuramın temsilcisi olan Bem, çocukların bir cinsiyet şeması geliştirdiklerini ve bu şemalarla hemcinslerini ve karşı cinsi özellikle “biz” ve “onlar” üzerinden tanımlamaya başladıklarını söylemektedir. Bu tanımlamaların “erkekler şöyledir, kadınlar böyledir” tarzında stereotipik algılar üzerine kurulduğundan bahsetmektedir. Cinsiyet tipleştirme ya da ayrıştırma olarak kavramlaştırılan bu süreçte çocuğun benlik kavramı oluşmaktadır. Böylece onun dünyayı algılayışında içselleştirmiş olduğu şemaları kullanmaya başladığını söylemektedir. Kuşkusuz, stereotipik algıların içeriği kültür tarafından doldurulmaktadır. Bu kuramda algılama, kodlama ve örgütleme süreçleriyle çocuk toplumsal cinsiyet şemalarını kazanmaktadır. Bem, “kadınsı” ve “erkeksi” cinsiyet şemalarının baskın olup olmamasına göre dört temel tipten bahsetmektedir. İster kadın olsun ister erkek bir kişide de erkeksi özellikler daha fazlaysa “erkeksi” (maskülen), kadınsı nitelikler daha çok görülüyorsa “kadınsı” (feminen), her ikisi de gözlenebiliyorsa “androjen”, ne kadınsı ne erkeksi özellikler belirgin değilse “farklılaşmamış” toplumsal cinsiyet tipi söz konusudur (Bem, 1981; Yapıcı, 2016: 43-48).

2.2.1.7 Sosyal Kimlik Kuram

Sosyal kimlik kuramı, biz ve onlar üzerine odaklanarak toplumsal cinsiyet rollerinin nasıl edinildiğinden ziyade gruplar (cinsiyetler) arasındaki eşitsizliği besleyen ön yargı ve stereotip gibi olumsuz algılamaları ortaya çıkaran sosyo-kognitif süreçler üzerinde durmaktadır. Bu kuram kişi ve sosyal gruplar arasındaki ilişkileri açıklayan en etkili sosyal psikoloji teorilerinden biri olarak bilinerek teorinin ilkeleri

sosyal olguları açıklamak için değişik bilim dallarında kullanılmaktadır. Sosyal kimlik teorisi, etnik ön yargı, sosyal gruplar arasında ayrımcılık, gruplar arası düşmanlık ve grup içi dayanışma gibi olayları açıklayan bir kuramdır (Tajfel ve Turner, 1979; Gürlek ve Tuna, 2018). Bu kuram, toplumsal cinsiyet rollerinin nasıl edinildiğinden ziyade cinsiyetler arasındaki eşitsizliği besleyen ön yargı ve stereotipi gibi olumsuz algılamaları ortaya çıkaran sosyo-kognitif süreçler üzerinde odaklanmaktadır. İnsanlar bu kurama göre zihinsel anlamda dış dünyayı “biz” ve “onlar” şeklinde gruplandırmaktadır. Bu durum, sosyal kategorizasyon olarak da adlandırılmaktadır (Tajfel, 1972; Turner; 1979; Yapıcı, 2016: 48).

2.2.1.8 Kategori Farklılaşması Kuram

Sosyal kimlik teorisinin bir uzantısı olarak gelişen kategori farklılaşması kuramı, kadın ve erkeğin birbirlerini algılamasının sadece cinsel kimlikler üzerinden gerçekleşmediği hususunda ısrarını vurgulamaktadır. Gündelik hayat içinde hiç kimsenin tek bir kimliğe mensup olmadığını söyleyerek, insanların kadın ya da erkek kimlikleriyle birlikte etnik, dini, mezhebi, mesleki ve ideolojik kimliklere de sahip olduğundan bahsetmektedir. Ayrıca erkek-kadın, inançlı-inançsız, Sünni-Alevi ya da Hanefi-Şafii olmak çaprak kategorizasyon sürecinden hem cinsiyet açısından iç grup-dış grup algılarını farklılaştırmakta hem de İslam’da kadının yeri ve değeri meselesinde farklı görüşler serdetmesine neden olabilmektedir. Yetişme ortamı, kişilik yapı, kültür, sosyo-ekonomik statü gibi pek çok faktörün kişinin bazı aidiyetlerine daha fazla önem vermesine bazılarına da pek değer vermemesine yol açtığından bahsetmektedir. Bu kuram, örneğin bir kadın önce Müslümanlık sonra cinsiyet kimliğini önemiyeorsa, algı ve yargılamalarını da ona göre şekilleneceğini belirtmektedir (Doise, 1984; Yzerbyt ve Schadron, 1996; Yapıcı, 2016: 49-52).

2.2.2 Toplumsal Yapı Kuramları

Sosyoloji disiplini ailenin tarihini (tarihteki toplum yapılarını ve insan rollerini ele alan kuramlar) ele alırken ataerkil kuram, anaerkil kuram ve cinsler arası tamamlayıcılık kuramı şeklinde üç ana gruba ayırmaktadır.

2.2.2.1 Anaerkil Kuram

İlk toplum bilimci ve antropologlar, aile ve akrabalık kuramlarının ilkel sürü yaşantısından çok eşlilik ve tek eşliliğe doğru evrilerek çeşitli biçimlerden geçtiğini

ve bugünkü şekline dönüştüğünü söylemektedirler. Bu kuram genel evrim kuramını temel almaktadır.

Anaerkil kuram, cinsiyet rolleri ve cinsiyet stereotipilerinin biyolojik ve değişmez mi yoksa sosyal-kültürel yani öğrenilmiş mi olduğu problemine önemli bir yanıt oluşturmaktadır. Bu kuram, 1970-1980'li yıllarda kadın hareketi tarafından sahiplenerek yeniden canlandırıcı bir tez olarak yeni görünümle bugüne kadar gündemde kalabilmiştir (Dalgın, 2012: 225; Türköne, 1995). Serinken (2016), anaerkil düzenin aslında kadının maddi varlığı, fiziksel yapısı ve doğurgan özelliği ile doğanın bir numaralı yansıtıcı olduğunu söylemektedir. Bu kuram savunucularına göre insanın mülkiyet, güvenlik ve güç-iktidar ilişkileri doğayla çatışmaya başlaması ile doğayla beraber anaerkil düzen de bu değişkenlerin değiştirdiği yaşam tarzına karışarak kendi varlığını yok etmiştir.

Ricardo Coler, “*Kadın Krallığı*” adlı eserinde, anaerkil düzenin günümüzde kalan son temsilcilerini araştırmıştır. Ona göre, eskiye oranla anaerkil topluluklar azalmış ve kalanlar da yavaş yavaş kaybolmaya başlamıştır. Bununla birlikte halen belirli bölgelerinde anaerkil toplumlar yaşamaktadır. Coler kitabında geleneksel uygulamaya meydan okuyan üç anaerkil topluluktan bahsetmektedir. Bunlardan birincisi Avustralya’nın kuzeyinde, Bouganville adasında yaşayan kadın egemen topluluk olan *Nagovisiler*; ikincisi, Maghalaya devletinde yaşayan *Khasiler*; ve üçüncüsü de Endonezya’nın Batı Sumatra bölgesinde yaşayan *Minangkabaulardır* (Coler, 2010; Serinken, 2016: 1071). Minangkabaular hakkında 16. Yüzyılda Müslüman oldukları ve anaerkil yapılarını İslamiyet’e girmekle kaybetmeyerek 4,5 milyon nüfus ile dünyanın en büyük anaerkil toplumu oldukları söylenmektedir (Sucu, 2013: 118). Bu toplum düzeninde miras kızlara kalmaktadır. Çocuklar annelerinin soyadını alken erkekler ise karılarının evine taşınır ve “misafir” olarak görülürler. Yine Minang kadınları evlenince sosyal ve ekonomik imtiyazlar kazanırlar. Ev halkı ve varlığı yaşlı kadınların idaresi altındadır. Evin reisi olarak toprak mülkiyeti ve akrabalık ilişkileri onlardan sorulur. Anlaşmazlıkları çözmede, evlilik ilişkilerinde ve törensel olaylarda önemli roller üstlendikleri söylenmektedir. Minang erkeklerinin ise eve düzenli gelir getirecek bir iş yapması ve çocuklarının masrafını karşılaması beklenmektedir. Evin idaresi hakkında ise söz hakları yoktur (Sankari, 2016).

Dalgın (2012: 226), bu kuramın dayandığı etnolojik malzemenin yanlış ve doğrulanamaz nitelikte olduğunun anlaşıldığını söylemektedir. Ayrıca ana soy çizgili

akrabalık sistemine sahip toplumlarda kadın egemenliğinin bulunmadığını, aksine bu toplulukların oldukça sert bir erkek egemen yapıda olduklarının gözlemlendiğini ve evrim kuramının uğradığı sarsıntı nedeniyle anaerkil kuramın gözden düşmesinde de etkili olduğunu belirtmektedir.

2.2.2.2 Ataerkil Kuram

Günümüzde tartışmalar, ataerkil yapının öncesinde gerçekten anaerkil bir yapının bulunup bulunmadığı, eğer yoksa "ataerkinin başlangıçtan beri her zaman bulunduğu, mutlak ve evrensel olmakla birlikte vazgeçilmez bir olgu olup olmadığı yönünde yoğunlaşmaktadır. Anaerkilliğin varlığını kabul edenler ise anaerkil yapıdan nasıl ataerkil düzenine geçtiği hakkında farklı yaklaşımlar savunmuşlardır. İlk olarak özel mülkiyetin, yani doğayı sahiplenmenin, bir getiri olarak sahiplenilen toprağın korunması ve gelecek nesillere aktarılması noktasında kadınların yaşadığı sıkıntılar anaerkil düzenin sarsılmasına neden olarak gösterilmektedir. Çünkü kadın doğaya egemen olmaktan ziyade onunla iç içe yaşamının yolundan gitmiştir. Oysa yeni düzen doğa üzerinde hakimiyet gerektirmektedir ve bu hakimiyeti sağlamak da doğa karşısında gücünü kullanmakla gerçekleşecektir. Halbuki fiziksel gücü ve güvenliği yeterince karşılayamamışlardır. Ataerkilliğe geçiş sürecinde, ilkel düzeyde de olsa toprağın işlenmesi toplu göçleri bir sorunluluk olmaktan çıkarıp yerleşik bir düzen vesilesiyle topraktan hayat bulmayı ve tarımsal faaliyetlerin yapılmasını sağlamıştır (Serinken, 2016: 1073). Duman'a göre bu yerleşik yaşama geçiş aslında tarihte önemli bir kırılma anını gerçekleştirmiştir. Bu yaşam biçimi ile birlikte insanlığın ortak birikimi olan ve adına kültür denilen olgu meydana gelmiştir. Yerleşik yaşam, insanları belirli kurallar temelinde yaşamaya ve örgütlemeye ve dolayısıyla da toplumsallaşmaya zorlamıştır (Duman, 2012: 26). Serinken, ataerkilin gücünün soy, mülkiyet, ekonomi, din ve tarihin erkek egemenliğinde olmasından kaynaklandığını söylemektedir. Ataerkil aile incelendiğinde, babanın resmi reis ve yönetim-yargı odağı olduğu bir aile organizasyonu görülmektedir. Burada babanın rolü mutlak ve nihaidir. Sosyolojide ataerkil aile, aile reisinin dini otorite, yönetim, yargı merkezi ve mülk sahibi olduğu bir yapıya işaret etmektedir. Ataerkilliği ortaya çıkaran doğal farklılıklar veya iş bölümünden ziyade toplumların gelişme evrelerinde bu roller ile farklı özelliklerden birine yüksek değer atfedilmesi ve diğerinin ise değersiz görülmesinden kaynaklıdır (Serinken, 2016: 1075). Modern zamanlarda erkeğe atfedilen "hırs", "başarı", "rasyonalite", "mücadele" özellikleri değerli sayılmış, kadına atfedilen "duyarlılık",

“sezgi”, “sevgi”, “bağlılık” gibi özellikler ise küçümsenmiştir. Ataerkillik sistemleşince değerli roller egemen cins ile ilişkilendirilirken aşağılanan özellikler ve roller de dışıye atfedilmiştir. Böylece karşılıklı pekiştirme süreci ortaya çıkmıştır. Ataerkil toplumlarda bir kadın “erkek gibi kadın” diye övülürken, bir erkek de duygusallık, hassaslık, irade zayıflığı ve ağlama gibi bir özellik gösterdiğinde “karı/kadın gibi adam” diye yerilmektedir (Yapıcı, 2016: 60-64).

Serinken’e (2016: 1071-1075) göre, ataerkil insan kendisini kurgularken o denli baskıcı ve otoriter bir tutum sergilemiştir ki sanki tarihte hiç anaerkillik olmamış gibi bir izlenim bırakmıştır. Ona göre, incelendiğinde aslında anaerkilliğin hem tarihsel bir gerçek olarak var olduğu hem de köklerinin ataerkillikten çok daha sağlam olduğu görülmektedir. Toplumsal cinsiyet ve feminizm kuramlarının vurgu yaptığı nokta da genel olarak kadının biyolojik farklılığının toplumsal yapı içerisinde dezavantaj algısı yaratılarak kurgulanmasıdır. Bu kurgulamanın devamlılığı ise dezavantaj algısını toplumsal düzen haline getirmiştir. Böylece ataerkil yapı bir kısır döngü olarak sürekli kendini yeniden yaratmaktadır. Ayrıca ataerkil toplum yapısının oluşmasında dinlerin etkisinin de büyük olduğu ifade edilmektedir. Badinter ve Saadavi’ye göre de dinler mutlak ataerkilliği biçimlendirmiş, meşrulaştırmış ve onun mutlak iktidarını sağlamıştır. Weber’e göre geleneksel otorite, eskiye uyma ve kabul etme alışkanlıklarının kutsallaştırılarak göreneklere dayalı olarak patriarkın sahip olduğu bir otorite yapısıdır (Badinter, 1991; Dalgın, 2012: 226; Saadavi, 1997; Weber, 1964).

2.2.2.3 Cinsler Arası Tamamlayıcılık Kuramı

Badinter, toplumların dar anlamda tarihsel denilen dönemlerini incelendiğinde çoğu zaman erkeklerin mutlak iktidar biçimini alan ataerkil düzenin dışında bir ize rastlanılmadığını söylemektedir. Ancak ona göre bu ataerkil iktidar artık ölmektedir. Badinter, cinslerin tamamlayıcılığı modelinin evrensel olduğunu düşünerek bu görüşünde ısrar etmekte ve cinsler arasındaki denge ile farklılaşmanın devam ettiğini öne sürmektedir. Tamamlayıcılığın ise kadının aleyhine ve erkeğin de lehine olacak şekilde asimetric olarak gelişmemesi gerektiğini söylemektedir.

Dalgın, İslam’ın toplumsal cinsiyet ilişkilerine yönelik olarak, eşitlik söyleminden ve feminizm argümanlarından uzak durma anlamında bunların yerine tamamlayıcılık kavramının kullanılmasının daha uygun olduğunun yaygın bir görüş olarak kabul gördüğünü söylemektedir. Allah’ın erkeği ve kadını yarattığını ve onları vahiyle kendilerine verilen sorumlulukları üstlenmeye çağırdığını, dolayısıyla da bu

sorumlulukların farklı olmasının eşitsizlik değil yaratılıştan gelen farklılığın bir sonucu olarak görülmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu nedenle kadınlar ve erkekler kendilerine Allah tarafından bağışlanan toplumsal işlevlerini yerine getirmek üzere kendilerine has ve ayrı tabiatlara sahip olarak kabul edilmelidirler. Diğer taraftan kadın ve erkek arasında ihtiyaca dayalı bir ilişki olduğunu söyleyerek kadın ve erkek arasında eşitlikçi bir ilişkiden ziyade tamamlayıcı bir ilişki kurgulanması gerektiğini belirtmektedir (Badinter, 1991; Dalgın, 2012: 226-228). Kalyoncuo (2017: 103) ise, bu tamamlayıcılık söylemiyle kadınların kendi yaratılışlarına uygun davranmaları istendiğini söyleyerek bu bağlamda en önemli unsurun kadının anneliği olduğunu dile getirmektedir. Erkeğin evin geçimini sağlama, kadının ise ev içi işleri üstlenmesi yönünde yapılan iş bölümü tamamlaması nedeniyle toplumsal cinsiyet adalet söylemi vasıtasının meşrulaştırıldığı ve itirazların önünün fitri yapı vurgusu ile kapatıldığından bahsetmektedir. Serinken'e (2016: 1075) göre ise, anaerkil ve ataerkil toplum düzeninin bir sentezi yaşanacaktır. Ayrıca ataerkin ezici baskınlığı yerine doğanın gücü kendini yeni bir sentezde birleştirip, toplumsal cinsiyet eşitliğine dayalı bir yaşam tarzı oluşturulacaktır.

2.2.3 Toplumsal Cinsiyete İlişkin Kimlik ve Kalıp Yargılar

Toplumsal cinsiyet, cinsiyet, cinsiyetçilik, erkeksilik, kadınsılık, stereotipleşme ve cinsiyet rollerinin öğrenilmesi gibi parametreler doğrultusunda tanımlanmaktadır. Bütün toplumlarda doğuştan gelen biyolojik farklılıklar kültürel olarak yorumlanıp değerlendirilmektedir. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyeti tamamen birbirinden ayırmanın mümkün olmadığını düşünenler, kültürün kadından ve erkekten bekledikleri kadın ve erkek fiziksel bedenlerine ilişkin gözlemlerden tamamen ayrı olmadığını söylemektedirler. Buna göre toplumsal cinsiyetin kültürel yapılandırmaları bir anlamda biyolojik cinsiyeti de içermektedir. Dökmen ise, genellikle kadınlarla erkekler arasındaki bazı farklılıkların biyolojik mi yoksa kültürel mi olduğunu tam olarak bilmenin mümkün olmadığını söylemektedir. Ona göre çoğu farklılık ikisinin birlikte etkisinin bir sonucudur (Dökmen, 2004; Serttaş ve Gürkan, 2015: 93, 107).

Hangi davranış ve faaliyetlerin kadınlar ve erkekler için uygun olduğuna, bu iki cinsin hangi haklara, kaynaklara ve güce ne derecede sahip olduğuna veya olması gerektiğine ilişkin toplumsal beklentiler geliştirilmiştir. Bu beklentiler toplumdan topluma hatta aynı toplum içinde bir toplumsal kesimden diğerine kısmen değişse de özünde ortak noktalar içermektedir (Demirel, 2010: 63). İçinde yetişilen toplumun

kadın ve erkeğe biçtiği roller ve değer yargıları bilinci ve bilinçaltını etkilemeye başlayarak zihinde birikimler oluşturmaktadır. Böylece oluşan “toplumsal cinsiyeti anlamlandırma hali” hayatın pek çok alanında ortaya çıkabilmektedir (Şenat, 2013: 766).

Modernizmle birlikte seküler düşüncenin yaygınlaşması sonucu kadına yönelik algılar ve toplumsal roller sorgulanmaya ve değişmeye başlamıştır (Baynal, 2017: 204). Kadınlar ve erkekler arasında var olan ve kendi başına bir eşitsizlik ilişkisi içermeyen bir farklılığın (biyolojik farklılık) toplum ve kültür içinde eşitsiz, hiyerarşik bir farklılığa dönüştürülmesiyle, “toplumsal cinsiyet” olarak “kadın” ve “erkek” tanımları ortaya çıkmıştır. Söz konusu “kadın” ve “erkek” tanımları, zaman zaman birbirlerini dışlayacak biçimde ve bir tarafın diğerine üstün ve egemen olduğu hiyerarşik bir karşıtlık oluşturmuştur (Korkmaz ve Başer, 2019: 2). Burada erkeklerin kadınlar üzerinde çeşitli biçimlerde tahakküm kurduğu toplumlar “ataerkil toplum” olarak nitelendirilmiş ve radikal feministler “ataerk” ifadesini kısaca erkek egemenliği ve erkek egemen sistem manasında kullanmıştır (Ecevit vd., 2011: 14). Berktaş'a (2004: 2-3) göre, ataerkil toplumsal cinsiyet kalıpları zaman zaman küçük değişikliklerle ama özünde değişmeden, toplumdan topluma ve dönemden döneme aktarılmaktadır. Ayrıca dinsel kültüründe bunları benimsediklerini, üstelik kutsallık halesiyle çevreleyerek değişmezlik kazandırmasıyla bu kalıpların tek tek kadın ve erkeklerin özgün bireyselliklerini yok ettiğini ve onları tek bir kategoriye indirgeyerek bu kategorik tanımın cenderesine hapseden bir nitelik kazandığını bildirmektedir. Bir kalıbın cenderesine tıklmışlık her iki cins için de geçerli olmakla birlikte cinsiyet karşıtlığının “aşağı” kutbunu oluşturan kadınlar açısından özel bir ezilme ve baskı altına alınma durumu söz konusu olduğunu belirtmektedir. Ona göre, kadının doğa ve bedenle özdeşleştirilerek erkeğe göre daha aşağı ve ikincil sayılması, kadının eksiksiz insan olma hakkını da elinden almış ve kadınlar, yüzyıllar boyunca “eksiksiz insanlığa” ulaşabilmek için mücadele etmişlerdir ve halen de etmektedirler.

Bakıldığında her toplumda, kültüre göre belirlenen basmakalıp yargılar (stereotipler) vardır. Normal kullanımında kalıp yargı (önyargı), bir şeyin ya da kişinin aleyhine (veya bazen de lehine) olarak, önceden oluşturulmuş bir kanaat ya da yanlılığı göstermektedir. Kalıp yargılar, bir gruba ilişkin bilgi, inanç ve beklentilerimizi içeren bilişsel yapılardır (Serttaş ve Gürkan, 2015: 100). Bu yargılar kadın ve erkeklerin belirli beklentilerine uygun davranmasına veya hareket etmesine yol açmaktadır.

Sosyalleştirme süreci boyunca sosyal cinsiyet rollerine ait birtakım kavramlaştırmalar (kadınlık, annelik, erkeklik, kavvamlık, babalık vb.) etkili olmaktadır. Aile, okul, sosyal çevre ve kitle haberleşme araçları gibi sosyal ağlar da bu sosyal cinsiyet rollerini aşılacaktır (Uysal, 2006; Demirel, 2010: 63). Cinsiyete ilişkin kalıp yargılar ise bir cinsiyeti diğer cinsiyete oranla daha fazla ya da daha az nitelediğine inanılan vasıfları içermektedir. Kültürden süzülerek gelen bu stereotipler, sosyalleşme sürecinde çok çeşitli vasıtalarla kazanılmaktadır. Bunlar arasında yetiştirme biçimi, alınan eğitim, aile yapısı, anne-baba tutumları gibi etkenleri saymak mümkündür. Hatta algıda seçiciliğin devreye girmesiyle stereotipik cinsiyet özelliklerinin tekrar tekrar üretildiğinden ve sürekli kendini yenilediğinden dolayı bu kalıp yargılar değişime direnç göstermektedir.

Literatürde toplumsal cinsiyet kalıp yargıları konusunda kadın ve erkeğin çalışma yaşamı, toplumsal yaşam, evlilik ve aile yaşamındaki gibi rollerinde belirgin farklılıklar görülmektedir (Staggenborg, 1998; Basow, 1992; Serttaş ve Gürkan, 2015: 93). Kadınlar için besleyici, yakın ilişki kuran ve yardımsever gibi sevecen, duygusal, hassas, ılımlı, bağımlı, şefkatli, boyun eğen, mütevazı, narin, pasif ve zayıf gibi sıfatlar kullanılırken, erkekler için atılgan, korkusuz, akılcı, güvenli, bağımsız, soğukkanlı, hırslı, güçlü, katı, saldırgan, aktif gibi sıfatlar toplum tarafından erkeklere ve kadınlara yüklenen farklı cinsiyet kalıp yargılarının açık bir örneğidir. Bu vasıflar kültür tarafından sınırları çizilmiş ve belirlenmiş nitelgeler olarak kabul edilmektedir (Yapıcı, 2016: 31). Yukarıda da görüldüğü gibi pasif, zayıf ve bağımlı vasıflar kadınların kaçınılmaz vasıfları olarak görülmüş ve bu onun birçok yerde kendisi olmayı engelleyerek gerçek potansiyelini ortaya çıkarmasına ve gelişip üretebilmesine engel olmuştur. Bununla beraber erkekler için olan katı ve sert tavırlı olan kalıp yargılardan dolayı da yumuşak huylu, şefkatli, duygularını ifade eden erkeklerin “makbul erkek” kategorisinde yer almamasına sebep olmuştur. Bu algıya göre erkek korkmaz, utanmaz, zaaf göstermez, kararsızlık yaşamaz. Onlar yaratılıştan gelen sebatlı, temkinli ve soğukkanlı halleriyle tanıtılmaktadır. Bu evsafa erkek olmaya çalışmanın bedeli de bir hayli ağırdır. Görüldüğü gibi erkek, daha fazla erkek olmak için “daha az insan” olmayı göze alması gerekmektedir. Esasında Müslüman erkeklerin karşısında Hz. Peygamber gibi yumuşak huylu olan birisinin olması ve onun yumuşak huylu olmayı kadın-erkek herkes için teşvik etmesi ve en büyük iyiliğin ölçüsünün kişinin kendi ailesine iyi davranması olduğunu açıklaması Müslüman

erkeklerin işinin kolaylaştırmaktadır. Zira o duygularını ifade etmede son derece mahir olan, öfke, sevgi ve neşesi yüzünden okunurken ağlayabilen bir erkek modelini temsil etmekle birlikte Allah tarafından da “en güzel örnek” olarak gösterilmektedir (Şenat, 2013: 769- 770).

Cinsiyet rollerinde de erkeklerin ve kadınların yapabilecekleri faaliyetleri sınırlayan toplumsal beklentiler vardır ve toplum bu beklentilere uymaları konusunda baskı oluşturmaktadır. Cinsiyet rolleri büyük ölçüde erkeğin ailenin yiyecek gibi ihtiyaçlarını temin etmesini, kadının da çocukların bakımını üstlenmesini içermektedir. Bu durum kamusal ve özel alan arasında bir is bölümü olarak da ifade edilebilir. Kamusal alanda çalışma, güç, para ve saygınlık ile ödüllendirilirken özel alanda çalışma ise tecrit edilmiş ve değersizleştirilmiştir. Kadın kimi zaman erkeğin parasal desteği karşılığında onun cinsel ve ev içindeki ihtiyaçlarını karşılayan biri olarak görülmektedir (Kaypakoğlu, 2004; Van der Zanden, 1982; Serttaş ve Gürkan, 2015: 95). Marshall, özellikle işlevsellik ve rol kuramı perspektiflerinden hareketle erkek ve kadının cinsiyet rollerini “araçsal” ve “ifade edici roller” olarak açıklamaktadır. Bu tür rollerin küçük çocuklar tarafından içselleştirildiğini ve yetişkin hayatında arzu edilen iş bölümüne yol açtığını, bu iş bölümü ile erkeklerin ve kadınların toplumsal sisteme daha iyi entegre olmaya başladıklarını ve dolayısıyla sistemin sorunsuz bir şekilde islemesine yol açtığını iddia etmektedir.

Kadın “öteki” cins, yani erkek olmayandır. Erkeklik tanımı, kadın üzerinden yapıldığından kadın sürekli ötekileştirilmekte ve olumsuz özellikler ona atfedilmektedir. Gerek kadına gerek erkeğe toplumsal bağlamda yüklenen rolleri niteleyen toplumsal cinsiyetin izleri özellikle geniş kitlelere iletilen mesajlarda bulmak mümkündür. Medyanın iletişim kodlarının taşıdığı imajların kadınının bu bağımlılığını ve ikincil konumunu pekiştirdiği görülmektedir. Hikaye edicilerin çoğu erkek olduğu için anlatılanlar da erkeğe simgesel bir güç vermektedir ve bu bir kısır döngü olarak devam etmektedir (Demir, 2006; Kalan, 2010; Marshall, 1999; Mayers, 1996; Serttaş ve Gürkan, 2015: 94-97).

3. İSLAMDA TOPLUMSAL CİNSİYET KONUMLANDIRMALARI

Genel olarak İslamiyet'ten önceki döneme bakıldığında, Arap toplumunda kız çocuğunun doğması kimileri tarafından uğursuzluk sayılırdı. Hatta bazı kabileler daha da ileri giderek kız çocuklarının doğumundan utanç duyduğu için onları diri diri toprağa gömmekten çekinmezdi. Bazı kabilelerde hamile bir Arap kadınının doğumuna yakın zamanlarda gözlerinin önüne bir çukur kazılır, şayet doğan çocuk kız ise bu çukur o çocuğun mezarı olurdu. Arap insanı sadece kızını toprağa gömmekle kalmaz aynı zamanda bir köle gibi satar, hatta dilerse bir ev hayvanıyla değiş tokuş ederdi. İslam öncesi toplumlarda ve İslam'ın zuhur ettiği çağda genel olarak birçok yerde kız çocuğu sahibi olmak hoş karşılanmazdı. Hatta zaman zaman bu bir onursuzluk sebebi olarak görülürdü (Engin, 2007: 8-9). Örneğin Dede Korkut kitabında yer alan Boğaç Han öyküsünde düzenlenen bir ziyafette erkek çocuğu olanlar ak çadıra, kız çocuğu olanlar kızıl çadıra, hiç çocuğu olmayanlarda kara çadıra oturtulur ve ikramlarda bu sıralamaya göre yapılırdı. Bu sıralamada en güzel yiyecekler erkek çocukları olanlara giderdi. Bu durum toplumun erkek çocuğuna sahip olmaya verdiği değeri göstermekteydi (Dıykanayeva, 2011: 184).

Kadına karşı olumsuz bir bakış açısının baskın bir karakter olduğu bir dünyaya nazil olan Kur'an, ilk nazil olduğu dönemde kadınlarla ilgili olarak birçok çeşitli düzenlemeler getirmiştir. Ancak bu düzenlemeler çok radikal değişiklikler değildi. Kazancı (2010: 38) düzenlemelerin gerçekleştiğini ancak köklü değişikliklere gidilmediğini belirtmektedir. Kur'an içki, kumar, fuhşiyat ve benzeri toplumsal ve bireysel alışkanlıklarda gözettiği "tedricilik" ilkesiyle de uyumlu olarak, temel felsefeyi değiştirmek üzere temel ilkeleri ortaya koymuş ve zamanla insanların bu temel ilkeler doğrultusunda hayatlarını revize etmelerini ve düzenlemelerini talep etmiştir. Bunun sonucu olarak da kadınlar belki de tarih boyunca mahrum oldukları birçok hakka sahip olabilmişlerdir. Öğreti itibarıyla İslamiyet'in kadın sorununa ilişkin temel problemleri çözdüğü, ilerici ve devrimci çabalarla kadına ilişkin cahili kabulleri değiştirerek insanlığın yarısını teşkil eden kadın cinsini yeniden insanlığa kazandırdığı bilinen ve genellikle de kabul gören bir gerçektir (Aktaş, 1991; Gürhan, 2010: 114). Aslında İslam dini, kadına o zamana kadar sahibi olmadığı bir değeri bahşetmemiş, zaten sahip olduğu ancak farkına varılmayan değere de dikkat çekmiştir.

İslam, kadın üzerinde “güçlü olan” erkeklerin mutlak ve tartışılmaz hiyerarşik üstünlüğünü kırmakla kalmamış, öğretisiyle onun özerk kişiliğini teminat altına alarak kadına insani haklarını iade etmiş ve bunu yaparken ona erkeklerle hasım değil dost ve yardımcı olunan bir konum sunmuştur. İslami kadın hareketi bu bakımdan cinsler arasında barış ve asayiş öngörmektedir (Koçer, 2010: 65).

İslam dinine bakıldığında onun insana verdiği değeri cinsiyetler üzerinden ifade etmediği görülmektedir. Kur'an'ın üslubunda kadına veya erkeğe ayrıcalıklar tanıyan ifadeler yerine insanın hak ve sorumluluklarını ifade eden evrensel değerler yer almaktadır. Tarih boyunca kadınlar, toplumsal cinsiyet algısını değiştirmek için verdikleri mücadeleyi dinsel alanda aşılması çok zor sınırlar içinde gerçekleştirmiştir. İnsana bakış noktasında İslam dininin asıl kaynağı olan Kur'an'ın gönderilmesinin nedeni, insana yine insan tarafından reva görülen haksızlıkların ortadan kaldırılması ve insanın iman ve ahlakını tamamlayarak sosyal hayata uyumunu sağlamaktır (Okuyan, 2007: 93). Kur'an kadınlar hususundaki bütün yasal düzenlemelerde kadınların ontolojik eşitsizliğine dayanan önyargıların yavaş yavaş kaldırılmasına yönelik eşitlik ilkeleri koymuştur. Kur'an'ın gerçekleştirmek istediği amaçta insanlar arası eşitlik ve adalet ilkelerin bir cinsin diğerine üstünlüğüne izin vermeyecek şekilde sağlamaktır (Özdemir, 2013: 18-19). Hz. Peygamber'in düşüncesi ve davranış kalıplarına bakıldığında da kadını veya erkeği cinsiyetinden dolayı yücelten ya da küçük düşüren herhangi bir sözüne, tutumuna rastlamak mümkün değildir (Şenat, 2013: 765).

Toplumun hangi katmanından olursa olsun, vahiy ortamında hiçbir kadının Allah tarafından “saçı uzun aklı kısalıkla” tavsif edilmemiş veya cinsiyetinden dolayı bir ayrımcılıkla karşılaşmamıştır. Kur'an her şeyden önce bütün toplumlarda var olan bir uzlaşma karşıtlığı içerisindeki kadın/erkek diyalektiği ile toplumdaki kadınlık ve erkeklik kalıplarını belirleyen sembollerin neden oldukları hiyerarşik/eşitsiz ilişkilerini yıkmak için kadını kadın-erkek ikilemine indirgemeksizin insan olması temelinde ele almaktadır (Yıldırım, 2014: 442). İslam'da dişilik de erkeklik de Allah'ın birer lütfudur ve biri diğerine göre üstünlük ifade etmemektedir. Yani insana insanlığından ötürü değer vermektedir. İslam dini insanlığa yepyeni ve evrensel bir mesajla indirilmiştir (Topuz, 2013: 54-62). Her şeyden önce insan hakları açısından, kadın ve erkek arasında hiçbir fark gözetilmemiştir. Çünkü insan hakları mükemmel gidiş kabiliyeti açısından, birbirine eşit olan kadın ve erkek için, tekamül yolculuğunun

başında eşit imkan tanınmasını öngörmektedir (Koçer, 2010: 69). Demek ki insan, kendi cinsiyetini belirleme hakkına sahip olmadığı için cinsler de hukuken birbirlerine üstün olmaktan ziyade ailede veya sosyal hayatta birbirlerinin eşleri kabul edilmektedir (Topuz, 2013: 62). Kendi sorumluluğu olmayan cinsiyetinden dolayı herhangi bir kulun taşıdığı insani sorumluluğun hafifletilmesi ya da ağırlaştırılması veya birine daha fazla ya da az mükafat verilmesi söz konusu olmamıştır. Ahzap suresinde “*Gerçek şu ki; Allah’a teslim olmuş bütün erkekler ve kadınlar, inanan bütün erkekler ve kadınlar, kendilerini adanmış bütün erkekler ve kadınlar, sıkıntılara göğüs geren bütün erkekler ve kadınlar, (Allah’ın karşısında) güçsüzlüğünü anlayan bütün erkekler ve kadınlar, karşılıksız yardımda bulunan bütün erkekler ve kadınlar, nefislerini kontrol eden bütün erkekler ve kadınlar, iffetleri üzerine titreyen bütün erkekler ve kadınlar ve Allah’ı durmaksızın anan bütün erkekler ve kadınlar için (evet) bunlar(in tümü) için Allah, mağfiret ve büyük bir mükafat hazırlamıştır.*” (Kur'an, 33: 35) buyrulmaktadır. İslam’ın gelmesiyle, Kur’an kadın ve erkekleri için “*insanlar*”, (Kur'an, 14: 1) “*erkekler ve kadınlar*” (Kur'an, 3: 195; Kur'an, 4: 124; Kur'an, 9: 72; Kur'an, 33: 35; Kur'an, 24: 30–31) şeklinde vurgulayarak kadının da inananlar topluluğunun bir üyesi olarak kabul edildiği açıkça gösterilmiştir. İslam’da kadın ikinci sınıf vatandaş yerine erkek gibi birinci sınıf vatandaş olmuştur (Yıldırım, 2014: 443). Nitekim cahiliye döneminde yaşayan ve yaşadıkları ortamda erkek hakimiyetinden rahatsız olan kadınlar Hz. Peygamber’in nübüvvetini ilan ile birlikte yeni bir dini söylemle ortaya çıkan bir peygamberin bu konuda da duyarlılığının farkına varmış ve düşüncelerini dışa yansıtma ihtiyacı duymuşlardır. Ayrıca bu konudaki rahatsızlıklarını Hz. Peygamber ile paylaşmaya da başlamışlardır (Biçer, 2011: 5-6). Mesela bir gün bir grup kadın, Hz. Peygambere, “*Ey insanlar*” diye başlayan ayetlere dikkat çekilerek, “*Ey Allah’ın Resulü, her şeyi erkekler için görüyoruz. Hiçbir şekilde kadınların muhatap alındığını görmüyoruz*” diyerek rahatsızlıklarını dile getirmişlerdir. Bunun üzerine, “*Doğrusu, erkek ve kadın Müslümanlar, erkek ve kadın mü’minler, boyun eğen erkekler ve kadınlar, doğru sözlü erkekler ve kadınlar, sabırlı erkekler ve kadınlar, gönülden bağlanan erkekler ve kadınlar, oruç tutan erkekler ve kadınlar, iffetlerini koruyan erkekler ve kadınlar, işte Allah bunların hepsine mağfiret ve büyük ecir hazırlamıştır*” (Kur'an, 33: 35) ayeti indirilmiştir.

İslam'da insanlık değeri ve sorumluluğu açısından kadınla erkek arasında fark olmadığı ilkesel olarak farklı açılardan bize ısrarla gösterilmektedir. Eşit mükafat prensibine göre eşit suça eşit ceza verilmektedir (Kur'an, 16: 96-97). Müslüman hanıma cihad ve cuma namazı kılma gibi sosyal hayatın koşullarıyla yakından alakalı konularda verilen ruhsatlar dışında herhangi bir muafiyet tanınmamış olması kadının da erkeklerle aynı temel sorumluluklarla mükellef tutulduğunun açık bir ifadesidir. Erkek gibi kadın da Allah tarafından yeryüzü halife makamına erişerek yeryüzünü kulluk bilinci içinde imar etmekle görevlendirilmiştir (Kazancı, 2010: 37). Bundan dolayı insanlar Allah tarafından yeryüzünde halife olarak tayin edilirken kadın ve erkek olmaları açısından bir fark gözetilmemiştir. Yine akıl melekesiyle donatılan her iki cins de Allah'ın emir ve yasaklarına uyup kulluk görevini yerine getirmek ile sorumlu tutulmuştur (Kur'an, 51: 56; Kur'an, 9: 71-72; Yıldırım, 2014: 444). Aslında hayatın esas hedefi hem kadın hem de erkek için aynıdır: imtihan. Ne kadar "insan" olunduğu ise hilafet misyonunu ne ölçüde yerine getirdiği sorusu etrafında şekillenmektedir (Şenat, 2013: 771). Yine bir başka ayette, üstünlüğün ancak takvada olduğuna vurgu yapılmaktadır ve *"Ey insanlar, gerçekten, biz sizi bir erkek ve bir diğiden yarattık ve birbirinizle tanışmanız için sizi halklar ve kabileler kıldık. Şüphesiz, Allah katında sizin en üstün olanınız takvaca en ileride olanınızdır. Şüphesiz Allah Alim'dir, Habir'dir."* (Kur'an, 49: 13) buyurulmaktadır. Bu ayette üstünlüğün cinsiyet temelli bazı geleneksel kabullerden dolayı değil sadece takva kriteri ile belirlendiği belirtilmektedir. Böylece erkekle eşitlenen kadın takvası ile erkeğin önüne geçebilme potansiyeli kazanmıştır. Bu ayetlerle beraber kadının yaratılışı itibarıyla değersiz olmadığı, bunun neticesi olarak ruhen erkekten daha değersiz olduğunun iddia edilemeyeceğini açıkça göstermiş, hatta kadının erkek kadar değerli olduğu bildirilmiştir. Diğer taraftan dünyada yapmış olduğu çalışmalar ve göstermiş olduğu gayretlerinin de ahirette bir karşılığı olması anlamında kadının pasif değil aksiyonel bir dini yaşantısının olması gerektiği anlaşılmaktadır. Bu da kadının hem dini hem de dünyevi olarak proaktif bir rol üstlenebileceği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla İslam dini daha önceki semavi dinlerin aksine kadını dini ve uhrevi olarak pasif ve etkisiz kılmayıp aksine sorumluluk yüklemiştir (Kaval, 2016: 321).

Kur'an'da çizilen kadın portreleri içinde de cinsiyetine ilişkin vasıflarından dolayı yerilen ya da övülen bir model yoktur. Kadın ve erkek, Yaratıcının ifadesi ile birbirlerinin eksikliklerini gideren, açıklarını kapatan ve birbirlerini bürüyüp koruyan

birer örtü veya elbise gibidirler. Bir iyilik yaptıklarında aynı mükafata layık görüldükleri gibi bir hata işlediklerinde de aynı cezayı hak etmektedirler (Martı, 2019: 21). İslam, kadını ve erkeği birbirinin tıpkısı olan iki cins olmak yerine ilişkilerin aynı seviyede yürütüldüğü iki cins olarak görmektedir. Kur'an, cinsler arası farklılıkları görmezlikten gelmediği gibi bu farklılıkları bir cinsin diğerine üstünlüğü olarak da telakki etmemiştir. Cinslerin birbirinin eksikliklerini tamamladığını ve her birinin farklı özelliklerinin kendi içinde değerli olduğunu savunan “tamamlayıcılık” yaklaşımını ortaya koyarak o dönemde var olan ataerkil geleneğini yıkmaya ve bir insan varlığı olarak kadına adalet çerçevesi içerisinde özerklik/öznellik vermeye çalıştığı anlaşılmaktadır (Yıldırım, 2014: 443).

Bununla beraber, Kur'an, kadınları erkeklerin bir örtüsü kabul edip onlarla aynı haklara sahip olan ve bazı yönlerden farklılıkları olmasına rağmen fiziksel üstünlüğü hukuksal üstünlüğe dönüştürmeden hayatı beraberce kavrayıp yaşamalarını emretmektedir (Topuz, 2013: 114). İnsan kavramı hem kadın hem de erkek varlığının, yani kadınlık ve erkeklik perspektiflerinin, karşılıklı olarak kesiştiği noktada tezahür etmeye başlamıştır (Martı, 2019: 12-15).

Toplumsal cinsiyet kavramı bağlamında İslam'ın kadına bakışını değerlendirirken İslam'da cinsiyet temelli bir kadın ve erkek ayrımcılığının yapılmadığı anlaşılmaktadır. Kadın ve erkek özünde insan olarak eşit değerde olmakla birlikte eşit ulvi sorumluluklar taşımaktadır. Buna rağmen zaman içerisinde İslami algı değişerek, -dini metinleri de referans olarak kullanmak suretiyle- erkeğin kadından daha üstün olduğu algısı hakim hale gelmiştir. Bu düşünce sadece hakimiyetini korumakla kalmayıp, toplumların düşünce yapısını etkileyerek günümüze kadar yerini pekiştirmiştir.

Toplumsal cinsiyet kuramları açısından İslam'da kadın ve erkek konumlandırmaları incelendiğinde, başta yukarıda bahsi geçen “biyolojik kuramı”nın ve ikincil olarak “sosyal öğrenme kuramı”nın geldiği görülmektedir. Toplumsal cinsiyet açısından İslam düşüncesinin başında gelen biyolojik kuram yaratılış ile birlikte kadına ve erkeğe bazı özellikler getirdiğini ifade eder. Buna göre kadına annelik, erkeğe de kavvamlık gibi bazı cinsiyet rolleri dağıtılmıştır. Sosyal öğrenme kuramında ise her cinsin kendi cinsine uygun olan rollerinin gereklerini karşılayacak özelliklere sahip olması beklenmektedir. Örneğin erkek kavvam ise aranan özelliklerinin başında evli olması gerekmektedir (bazı din bilginleri bu yetkiyi aileden

tüm topluma genişleterek farklı iddia etmektedir). Bunun beraberinde sorumlulukların yerine getirebilecek yetenekte akıllı, ihtiyatlı, güçlü ve basiret sahibi olması ve ailenin geçimini sağlayabilmesi (nafakayı temin edebilmesi) lazımdır. Kadında, annelik görevinden kaynaklı evinin geçiminden ziyade, daha sevecen, şefkatli ve merhametli gibi özelliklere sahip olması beklenmektedir.

Bununla beraber, İslam kültüründe bu konumlandırmaların pratiğine (yani dini temelli toplumsal cinsiyet algısına) bakıldığında “toplumsal cinsiyet şeması kuramı”nın da oldukça yaygın olduğu görülmektedir. Toplumsal cinsiyet şeması kuramı, “erkekler şöyledir, kadınlar böyledir” tarzındaki kültürel stereotipik algılar üzerine kuruludur. Bu stereotiplere bakıldığında, kadınların genelde ev ve aile merkezli, doğurganlık ve cinsellik merkezli olarak konumlandıkları görülmektedir. Yine kadın için “güzellik”, “zarafet”, “narin”, “duygusal”, “zayıf”, “emanet”, “anne” gibi stereotipler ve “iradesi zayıf”, “akılsız”, “dedikoducu”, “fitne ve insanı harama davet eden varlık” gibi olumsuz nitelendirmelerde geleneksel dini kültürel söylemi yansıtmaktadır. Erkeklerle alakalı stereotiplere bakıldığında ise erkeğin ailenin reisi, koruyucusu ve gözeticisi ve geçim kaynağı olarak güç ve otorite figürü şeklinde görülmektedir. Bu stereotiplerde ise erkeğe mert ve yiğit, akıllı, basiretli, güçlü, otoriter, üstün ve özgür nitelendirmeler yakıştırılmaktadır.

3.1 İslam Algısındaki Kadının Toplumsal Cinsiyetine İlişkin Kimlik ve Kalıp Yargıları

Sosyal hayat olaylarına karşı takınılan tavır, ekonomiden sanata, ahlaktan hukuka kadar sosyal olguların bütününe kuşatmaktadır. Toplum içinde belirli şekillerde oluşan kültürlerde bazen kadınlar, bazen de erkekler baş tacı edilmiştir. Öyle ki bazı toplumlarda Tanrıça veya melek olarak lanse edilen kadın, bazı dönemlerde ise şeytan ve aşağılık bir yaratık olarak da görülmüştür (Baynal, 2017: 204). Bu sebeple dinlerin en önemli sosyal işlevlerinden biri de mensuplarının dünya karşısındaki tutum ve davranışlarını belirleyen bir zihniyet ve ideolojiyi kazandırma işlevidir. Bazen, dinin kadın ve erkeğe belirlediği rol ve statüler de toplumsal cinsiyetin belirlenmesine ve insanların buna göre değer yargılarına ulaşmasına neden olmaktadır (Okumuş, 2003; Topuz, 2013: 44). İnsanların bu değer yargılarına göre yaşamaları ve beklentilere uymaları konusunda baskı yapılmaktadır. Bu baskının en belirgin göstergesi ise cinsiyet kalıp yargısı, yani toplumsal cinsiyet olgusu olup hayatın her alanında görülmektedir (Karakaya, 2018: 48).

İktidarın erkeğin egemenliğinde olduğu bir yapı içerisinde kadın ezilmektedir. Kadının toplum içerisindeki konumlandırılması ancak “birinin eşi” ya da “kızı” olarak gerçekleşmektedir. Toplum içerisinde ekonomik açıdan güçlü olan erkek belirleyici rollerde yer alırken, kadının daha çok düzenleyici rollerde yer aldığı görülmektedir. Toplumsal cinsiyete bağlı olarak ortaya çıkan bu ayrımcılık, etkinlik ve kontrol işlevini erkeğe vermekte, ilişkiler kurma ve bütünleştirme işlevini ise çoğunlukla kadınla bütünleştirmektedir (Serttaş ve Gürkan, 2015: 107). Demirel (2010: 78), kontrollü biçimde erillik ve dişilik ikiciliğin ataerkil bir yapıyı meşrulaştırdığını ve dengede tutmak için karşıtlık haline getirerek bunun sonucunda da cinsiyet ayrımcılığına sebep olduğunu söylemektedir. Ona göre aktif-pasif, sert-yumuşak, savaşçı-boyun eğen, verimli verimsiz, agresif-ılımlı sekliyle oluşturulan ikicilik aslında birbirini izleyen düzlemde oluşmaktadır. Demirel, burada dinin meşrulaştırma özelliğinden bahsederek toplumlarda var olan katı toplumsal cinsiyet ayrımlarının din adına meşrulaştırıldığını ve dinin buyruğu gibi gösterilmeye çalışıldığını ifade etmektedir. Böylece din ve kültür adına uygulanıp meşrulaştırılan pratikler, kadınları ikincil bir konumda tutarak aile içi ilişkilerde hak eşitliğini sağlayacak ve kadınların durumunu iyileştirecek yeniden yapılanmalar engellenecektir (Gürhan, 2010: 62). Vedud ise Kur’an’da geçen erillik ve dişilik kavramlarının erkek ve dişi şahısların ezeli fitratına işlenmiş olan yaratılmış özellikleri şeklinde kavramlar olmadığını vurgulamaktadır. Erillik ve dişilik, ona göre her cinsiyetin nasıl bir fonksiyon icra edeceğinin kültürel olarak belirlenmesi esasına bağlı olarak tanımlanmaktadır (Özdemir, 2003: 23; Vedud, 2005).

Toker (2009: 18), dinlerde kadınlara yönelik olumsuz bakış açısını erkeklerin toplumda kontrolü kaybetme korkusundan dolayı kadınları günah keçileri haline getirmelerinden kaynaklandığını söylemektedir. Kadının “baştan çıkarıcı, doğru yoldan saptırıcı” vasfına sahip olduğunu söyleyen kalıp yargıların yanında buna benzeyen bir başka yaygın yargının da kadının “fitne” oluşudur. Kahraman (2004: 62-64), fitne kelimesinin kullanılmaya başlaması ile alakalı kesin bir tarih bilinmemekle birlikte, fıkıhta bir söylem haline geldiğini ve İslam hukukçuları bazı hükümleri belirlerken fitneyi şehvetle bağlantılı olarak kullandıklarını bildirmektedir. Buna göre İslam hukukçularının (fukaha) fitne kelimesini kadınla bağlantılı olarak kullandıkları zaman söz konusu kelimeye kadının şehvi duyguları harekete geçirmek suretiyle erkekleri baştan çıkarmak gibi bir anlam yükledikleri anlaşılmaktadır. Kahraman, İslam hukukçularının vurgu yaptığı fitnenin daha çok kadınların erkeklerin bulunduğu

ortama karışması/girmesi ile bunun sonunda oluşacak ve en kötü ihtimalde gayri meşru cinsel ilişkiye varacağı tahmin edilen olumsuz davranışlar olduğunu iddia etmektedir.

Tunçer (2009: 174-175), fitne kavramının Türkçe karşılığının hadiste kullanılan anlamdan daha farklı bir perspektifte ele alındığına vurgu yapmaktadır. Söz gelimi “*Benden sonra erkeklere kadınlardan daha zararlı bir fitne sebebi bırakmadı*” (Buhari, 1981: *Nikah* 17; Müslim, 1981: *Zikir* 97-98) hadisi örnek alındığında, hadisin sıhhat değeri bir tarafa buradaki fitneden kastın Bakara suresinde “...*Biz bir fitneyiz (sizin için bir sınavız)...*” (Kur'an, 2: 102) ifadelerinde açıkça görüleceği üzere “sınama/deneme” anlamıdır. Bu itibarla Tunçer, Arapçadaki anlamı dikkate alınmadan ya da öncelemeden doğrudan yukarıda belirtilen ve yaygın olan kullanımıyla “fitne” kelimesi meal olarak ele alındığında bir anlam kaymasına neden olduğunu söylemektedir. Söz konusu rivayetlerin mecrasından çıkarılıp bütünüyle kadın aleyhtarlığına ve onu bazı haklarından mahrum bırakmaya gerekçe göstermenin isabetli bir yaklaşım olmadığını ifade etmektedir.

İşcan (2001: 38), kadınla fitne arasında bir bağ kurulurken gelenekte görülen bu tür bir sapmanın arkasında toplumsal değerlerin rol aldığını ve dinin bazı ilkelerinin o günün mutaassıp halk görüşüne göre yorumlanmasından kaynakladığını ifade etmektedir. Buna örnek olarak Araplar arasında kadının daima toplumun içinde bir tehlike olarak değerlendirildiğini ve bununda İslami yaklaşıma sindiğini bildirmektedir. Nitekim orada kadının dışarı çıkması kadın kimliğinin görünmez kılınması şartına bağlanmıştır. Yahudilikte kadınlarla ilgili böyle bir kanaate sahip olanlar, hanımlarını evlere kapatan kimseleri övmüş ve bu kişileri topluma örnek birer insan şeklinde sunarak nihayetinde kadınların sokaklarda mümkün olduğu kadar az görünmeleri istenmiştir. Kadınların ticari faaliyette bulunmaları engellenmeye çalışılmış ve bu anlamda birtakım sınırlamalar getirilmiştir.

Yasdıman'a (2007: 272-277) göre kadınların sokağa çıkmalarını engelleme çabaları sadece erken dönem Yahudi tarihinden ziyade daha sonraki asırlarda da artarak devam etmiştir. Hristiyanlıkta da benzer uygulamalara rastlandığını belirtmektedir. Bu gelenekte de kadınlara genellikle duvarların arkası uygun görülüş ve orada yaşamaya mahkum edilmişlerdir. Onların evlerde oturmaları bildirilirken gerekçe olarak Hz. Havva'ya verilen cezalardan birisinin evde oturmak olduğu ifade edilmiştir. Hristiyanlık'ta ki kadınların evlerinden çıkmamaları gerektiği yönündeki anlayışı şu sözler özetlemektedir: “*Bir kadın evinden üç kez çıkmalıdır: vaftiz edildiği,*

evlendiği ve öldüğü zaman”. Yahudi-Hıristiyan gelenekte görülen, kadınların evlere kapatılması anlayışı ile İslami gelenek içinde karşımıza çıkan kadınların evlerde tutulması anlayışı arasında bir benzerlik görülmektedir. Özellikle, Yahudilik’teki kadınların hangi şartlarda ve kimleri ziyaret edebileceklerine dair detaylı söylemler ile İslami gelenekte aynı konuda söylenenler birbirlerini çağrıştırmaktadır. Hz. Peygamber döneminden sonra hicri 2. asırda kadınların evlere kapatılmaları ve kocalarının izni olmadan dışarıya çıkamamaları gerektiği yönünde bir söylem ve tavır ortaya çıkmıştır. Buna gerekçe olarak kadınların aklının eksik ve onların fitne oldukları yönündeki anlayış öne sürülerek bu durum daha sonra onları evlere kapatacak davranışlara sebep olmuştur.

Kahraman (2004: 64) ise, İslam toplumlarında kadına karşı oluşan olumsuz algı ve tutumun, İslam entelektüelleri tarafından hilafetin saltanata dönüştüğü hicri 2. yüzyıla dayandırıldığını düşünmektedir. Ona göre, bu dönem vahiyle aklın birbirine yabancılaştığı bir evre olmuştur. Bu dönemde itaat kültürü, yukarıdan aşağıya yayılarak evlere girerek kadının erkeğin vesayetine tabi olması ve ona itaat etmesi şeklinde yerleşmiştir (Terzioğlu, 2016: 547). Baloğlu (2009: 53), bu oluşan itaat algısının kadınların kocalarına, nasıl bir kocaya sahip olurlarsa olsun, itaatkar olmaları gerekliliğine neden olduğunu, bunun ise dindar ve samimi bir Müslüman kadın olmanın şartı olarak kabul edildiğini bildirmektedir. İslam’ın ruhuna ters olan bu kayıtsız şartsız itaat algısı ise itaat etmeyen kadına cezai yaptırımları da beraberinde getirmiştir (Doğan, 2012: 94).

İslam geleneğinde, kadınlara karşı beslenen olumsuz düşüncelerin başında Hz. Havva’nın ayartıcı olduğu algısı gelmektedir. Oruç (2015: 237) bunun sebebi olarak Hz. Adem’in cennetten çıkarılma konusu ele alınırken kimi tefsir kaynaklarında Hz. Havva’nın esas fail ve asıl suçlu olarak kabul edilmesiyle alakalı olduğunu söylemektedir. Buradan yola çıkarak bazı toplum ve kültürlerde kadın neslinin de benzer bir suçun faili olduğu algısına sebep olabilmektedir. Erdeğer (2012: 99-102), Hz. Havva’nın ve “tüm kadınların” baştan çıkarıcı olduğu algısının İsrailiyat kaynaklarından etkilenme sonucunda ortaya çıktığını belirtmektedir. Nitekim Yahudi din bilginlerinin kadının zararlı bir varlık olduğuna hükmettiklerini ve dolayısıyla da kadının erkekten daha aşağı bir konuma getirerek değersizleştirildiğini söylemektedir. Hıristiyan dinine bakıldığında da durum farklı değildir. Hz. Adem’i baştan çıkararak yasak meyveden yediren kadın aynı zamanda ilk günahın sembolü olmuştur. Yapılan

günah konusunda ki sorumluluğu kadına yükleyerek kadın arka plana itilmiştir. Batuk (2008: 37), Hristiyanlığın değerli din adamlarından sayılan ve aynı zamanda kadına olumsuz bakışın sorumlusu olarak da görülen St. Augustin'in, erkeğin kadından üstün bir konumda yaratıldığı görüşünde olduğunu belirtmektedir. Augustine göre, erkek sonradan kendi iradesinin orijinalliğini bozmuştur ve onu bu duruma düşüren, yani iradesi vasıtasıyla kötülüğe kapı aralamasına neden olan ise bir "kadın"dır. Kadının ilk yılının ayartmalarına kanmasının sebebini de yine ona göre, kadının daha düşük bir akla (rasyonaliteye), anlayışa ve "eksik bir ruha" sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Hristiyanlar, Hz. Havva tarafından kandırılan Hz. Adem'in günahının bütün insanlığa tecelli ettiğine ve bu hata sebebiyle ölümün dünyaya girdiğine inanmaktadırlar. Bu yüzden insanın bu ilk günden kurtulması için vaftiz olması gerektiğini ileri sürmektedirler. Bu konuda Hristiyan ve İslam düşüncesinin arasındaki en önemli fark da buradan kaynaklanmaktadır. Hristiyanlığa göre dünya, insanın içine düştüğü bir girdap, bir ceza alanıdır. İslam'a göre ise dünya bir ceza mekanı değil bir imtihan alanıdır ve ahirete dönük faaliyetlerin yapıldığı mekandır. Bununla beraber, İslam inancına göre Hz. Adem'in bağışlanmamış ve dünyaya taşınmış nesline miras kalmış bir "asli günahı" yoktur. Yine asli günahın sebebinin kadın olduğu ve toplumdan uzaklaştırılması gerektiği anlayışı Kur'an'a aykırı bir düşüncedir. Zira Kur'an'da zaten ilk insan çiftinin bu dünya için yaratıldıkları belirtilmektedir (Erdeğer, 2012: 99-101). Kur'an'a göre, cennetten çıkarılmaya neden olan bahsi geçen suç ise eş zamanlı olarak Hz. Havva ve Hz. Adem tarafından işlenmiştir. Kur'an'da şeytani vesveseden söz edilirken tesniye zamiri kullanılmış ve her ikisinin de şeytanın tuzağına düştüğü bildirilmiştir. Hz. Havva'yı kandırıp sonra onu kullanarak Hz. Adem'i saptırdığı şeklinde suçun özellikle Hz. Havva'ya yüklendiği bir anlatım İslam'da söz konusu değildir (Kaval, 2016: 120). İslam dini kadını dinen günahkar ve cinsel olarak ayartıcı olma inancından uzaklaştırmıştır. Bununla beraber kadın, toplumsal cinsiyet bağlamında erkeğin eşit bir konumuna yükseltilmiş ve dini değer ve sorumluluk açısından da eşit kılmıştır (Oruç, 2015: 241). Bu yüzden "Havva'nın ihaneti" inancı Kur'an'a göre gerçek dışıdır (Erdeğer, 2012: 99).

Buna rağmen klasik tefsir kaynakları içerisinde günahın işlenme ve cennetten çıkarılma meselesinde esas suçlu olarak Hz. Havva'nın takdim edildiği rivayetler görülmektedir. Oruç, Hz. Havva'nın Hz. Adem'i kandırarak ağaçtan yemesine sebep

olduğunu açıkça beyan edildiğinden bahsetmektedir. Bu yaklaşıma göre erkeği fitneye düşüren kadındır. Hz. Havva'nın yasak ağaçtan yeme suçuna ön ayak olması ve bu şekilde ilahi cezaya çarptırılması neticesinde, Hz. Havva ve onun cinsiyetindeki bütün kadınların özel olarak cezalandırıldığına ilişkin rivayetlerin ve görüşlerin tefsirlerde yer aldığı görülmektedir. İbn Zeyd de Hz. Havva'nın bu imtihanı olmasaydı dünya kadınlarının adet görmeyeceklerini, ayrıca hürmetli ve değerli kimseler olacaklarını ve hatta kolaylıkla hamile kalıp doğum yapacaklarını belirtmektedir. Bu anlayışa göre Hz. Havva ve onun hemcinsi bütün kadınlar adet halini yaşamaları, hamileliği zorlukla geçirmeleri ve zorlukla doğum yapmaları gibi cezalara çarptırılmıştır. Esasında bütünüyle Tevrat'tan etkilenme sonucu olan bu yaklaşım ile fiziki bir nitelik olarak kadına bahşedilen ve annelik hakkı olarak özel bir atıfta bulunulan vasıfların aslında eziyet olduğu ve bir ceza olduğu kabul edilmektedir. Son dönem tefsirlere bakıldığında ise cennetten çıkarılma hususu hakkında Hz. Adem ve eşinin erkek ve kadın birlikteliği bağlamında suçu üstlendikleri ve Hz. Havva'nın özel olarak suçlanmadığının açıkça ifade edildiği görülmektedir. Hz. Adem ve eşinin Allah'ın emrine isyan etmesi bağlamında konunun daha çok ayetlerde belirtildiği gibi şeytanın vesvesesi çerçevesinde ele alınmaktadır. Tefsir literatüründe şeytanın Hz. Adem ve eşini birtakım sözlerle gizli bir şekilde kandırdığı ve bu şekilde onlara vesvese verdiği belirtilmektedir. Bununla birlikte halen “Hz. Havva eşittir ayartıcı kadın” algısını benimseyen modern dönem müfessirlerde varlığını korumaktadır. Mesela Reşid Rızanın cennetten çıkarılma konusunda Hz. Havva'yı suçlayıcı görüşlere itibar ettiği görülmektedir. Rıza, tefsirinde Hz. Havva'nın ağaçtan yemeyi Hz. Adem'e süslü gösterdiğini ve bu bakımdan kadınların genetik bir özellik olarak istedikleri şeyleri kocalarına süslü gösterebileceklerini belirtmektedir (İbn Zeyd, tahm. 996; Rıza, 1935; Oruç, 2015; 241-248).

Zamanla Müslüman coğrafyada da kadının fitne çıkarma ihtimalinin yüksek olması nedeniyle camiye gitmesi dahi sakıncalı görülmeye başlanmıştır. Hatta kadınların mescit ve camilerde ibadetten uzaklaştırılması hususunda Hz. Peygamberin ön ayak olduğu iddia edilmiştir. İmam Gazzali'nin “*Hz. Peygamber, kadınların camiye gitmelerine müsaade etmiştir ancak bu dönemde en doğrusu onların evlerinde oturmalarıdır. En uygun hareket odur ki Müslüman kadın ancak mühim bir konu için evinden çıkabilir. Aksi takdirde sıradan sebeplerle dışarı çıkması çoğu zaman fesadın oluşmasına yol açabilir*” ifadesi ile kadınların evlerinde kalmalarının daha emniyetli

olduğunu ve fitnenin artma endişesine karşılık kadınların sosyal hayattan uzaklaştırılması gerektiği düşüncesini ileri sürmüştür. Kadınların mescide gitmeleri konusunda Gazzali'nin dışında Mevdudi gibi pek çok geleneksel düşünür de aynı düşünceyi paylaşmaktadır. Oysa kıskançlığı yüzünden hanımına bu konuda yasak getirmek isteyen Hz. Ömer'e Hz. Peygamber karşı çıkarak “*Allah'ın kadın kullarını mescitlerden engellemeyin*” (Ebu Davud, 1992: *Es-Sünen*, Salat 52) buyurmuştur. Ayrıca bunu Hz. Peygamberin kadınların mescitte itikafa girmelerine, cenaze ve bayram namazına ve ilim meclislerine iştirak etmelerine cevaz vermesiyle telif etmek de mümkün değildir. Kısaca camiler Hz. Peygamber döneminde sadece erkeklerin değil kadınların da kendini yetiştirdiği sosyal mekan işlevi görmüştür (Ebu Davud, 1992: *Es-Sünen*, Salat 565-566) (Gazzali, 1974; Mevdudi, 1909; Tunçer, 2019: 175-176).

Hz. Peygamber döneminde, camide kız çocuklarını ve kadınların eğitimiyle Hz. Peygamber sadece kendisi ilgilenmekle kalmamış özel kadın öğretmenler de görevlendirmiştir. Camide yapılan sohbetlerde kadınlar sadece dinleyici konumunda olmamışlardır. Onlar soru sorarak anlayamadıkları konuları açıklığa kavuşturulmasını istemişler, böylece cami sohbetlerine aktif olarak katılım sağlamışlardır. Bu gayretlerinin sonucu olarak, o dönemde toplumda erkeklerle tartışılabilen, onlara hata ve yanlışlarını çekinmeden eleştirebilen, kendilerine danışılıp istişare edilen ve insanlara yol gösteren kadın bilginler yetişmiştir. Bunlar arasında Hz. Ayşe, Hz. Peygamber'den öğrendiği pek çok hadisi diğer sahabelere aktaran önemli bir hadis ravisi konumuna gelmiştir. Yine başka pek çok sahabe, halifelerin, valilerin ve ilim insanların görüşlerine başvurduğu danışmanlar olarak uzun yıllar hizmet vermişlerdir. Hz. Ayşe hariç sahabe içerisinde yirmi kadar kadın fıkıh bilginin yetişmesi Hz. Peygamber döneminde kadınların cami eğitiminden ne ölçüde yararlandıkları konusunda önemli ipucu vermektedir. Şüphesiz o dönem kadınlarının bu düzeye ulaşmalarında en büyük etkenin cami eğitimi olduğu ve genellikle camide bir araya gelme yoluyla birbirlerinin bilgi ve tecrübelerini paylaştıkları bir gerçektir (Akkaya, 2011: 36, 44, 64-67).

Camilerde dini ilimler yanında hayatla ilgili pek çok konuda öğrenme imkanı da vardı. Örneğin dil eğitimi, şiir, tıp ve astronomi gibi zamanın ihtiyacı olan diğer ilim dallarında da tedrisat yapılmıştır. Öte yandan camilerin eğitim-öğretim kadar güzel sanatların gelişmesine de katkısı olmuştur. Mesela Osmanlı döneminde tezhip, hüsn-ü

hat, Kur'an talimi ve ezberi gibi dersler uygulamalı olarak bazı camilerde verilmiştir. Selçuklular zamanında ise namaz haricinde elbise dikmek ve dokumacılık gibi bazı sanatlara atölye hizmeti verildiği de olmuştur. Bununla birlikte, cami veya mescidin eğitim-öğretim ve kültür fonksiyonu daima diğerlerinden bir adım önde olmuştur (Çelebi, 1984; Derman, 1998; Algül, 1997; Akın, 2016: 205-207).

Bilindiği üzere İslam dini bütün Müslümanları ibadet ve eğitim ile yükümlü tutmuş, bu konuda da kadın ile erkek arasında herhangi bir ayrım gözetmemiştir. İslam'da erkeğin olduğu kadar kadının da ibadet etmeye ve kendisi için gerekli olan bilgileri öğrenmeye ihtiyacı vardır. Bu konudaki kaynaklara bakıldığında İslam dininin eğitimde cinsiyet eşitliği prensibini benimsediği görülmektedir. Sonuçta erkek, Allah'a karşı ne kadar sorumlu ise kadın da aynı ölçüde sorumludur. Çocuk bakımı, ev işleri ve özel haller gibi mazeretler nedeniyle kadınlar camiye gidip cemaate katılma konusunda erkekler gibi zorunlu tutulmak yerine serbest bırakılmışlardır. Bu serbestliğe rağmen Hz. Peygamber döneminde kadınlar camiye devam etmeyi bir gelenek haline getirmişlerdir. Diğer taraftan camiye gelenlere her türlü kolaylık tanınmış ve böylece kadınların cami eğitiminden yeterince yararlanmalarına özen gösterilmiştir (Yılmaz, 2007: 115).

Kahraman (2004: 65), Hz. Peygamber, kadınların cemaatle namaz kılmasını engellemek isteyen erkeklerin böyle bir hakları olmadığını, aksine kadınların camiye gitmeleri için kendilerine ruhsat verilmekle birlikte beraber namazlarını evlerinde eda etmelerinin daha faziletli olacağını belirttiğini söylemektedir. Kahraman, bu rivayetin esas alınarak kadının evinde namaz kılmasının mescitte kılmasından mutlak olarak faziletli olduğuna dair bir hüküm çıkarılamayacağını bildirmektedir. Ona göre kılınan namazın fazileti, kadından kadına değişebileceği gibi namaz vakitlerine göre de farklılık arz edebilir. Yine cemaat adabına uygun ve vakarla camiye gelen kadın ile bu hususlara riayet etmeyen kişileri aynı kefeye koymanın doğru olmayacağını belirtmektedir. Kadınların mescide gitmelerine taraftar olan ve bunu teşvik eden Hz. Peygamber, mescide giden kadın ve erkeklerin hareketlerine dikkat etmelerini, karşı cinsin dikkatini çekecek tutum ve davranışlarda bulunmamaları ve bu yüzden namaza gelen kadınların güzel koku sürmemelerini istemiştir (Müslim, 1981, *Salat* 142; Nesai, 1992: 915, *Ziyet* 37).

Hz. Peygamber dönemine kadın daha sosyal iken sahabe döneminde bazı kısıtlamalar getirilmeye başlanmıştır. Sahabe döneminde kadınların mescide

gelmelerine iyi bakılmamasına, bazı kadınların Hz. Peygamber'in talimatlarına aykırı olarak mescide güzel koku sürünerek ve erkeklerin dikkatini çeken alımlı elbiseler giyinerek gelmeleri neden olmuştur. Sonraki dönem İslam hukukçuları ise toptancı davranarak hükümlerini neredeyse bütün kadınlar, zamanlar ve mekanlar için vazetmişlerdir. İşi bir adım daha ileriye götürerek kadının cemaate katılmasının sünnet olmadığını, hatta mekruh olduğunu hükmetmişlerdir. Halbuki kadınların mescide gelmemesini tavsiye eden bazı rivayetler ve bu doğrultuda yorum yapan sahabiler, “şayet kadının cemaatte gelmesinde fitne bulunacaksa” gibi şartlı ifadeler kullandıkları görülmektedir. İslam hukukçularının bu aşırı korumacı anlayışları, özellikle de kendi dönemlerinde genel ahlakın bozuk oluşuna (*fesadu's-zaman*) dikkat çektikleri düşünüldüğünde asırlar boyu İslam toplumlarında ahlaki ilkelerin sanki hiç hakim olmadığı, olmayacağı ve bu potansiyel fitne tehlikesinin hep devam ettiği ve edeceği endişesi uyandırmaktadır. Kadının cemaate katılmasına getirilen bu kısıtlamanın ya da ihtiyatlı yaklaşım kadının diğer alanlarda sosyalleşmesine, üretime katılmasına ve bazı haklarının elde etmesine engel olmuştur. İbadet için bile evinden çıkmasına olumlu bakılmayan kadının iş kurmak veya işe gitmek gibi aktivitelerine de haliyle onay verilmemiştir. Bu düşünceden yola çıkarak klasik fıkıh doktrinde kadının evinde oturması ve evinin dışında faaliyet yapmaması tercih edilmiştir. Kadınların evlerinde bulunmaları azimet (norm), ev dışında bir faaliyete katılmaları ise çeşitli zaruretlere mebni ruhsat hükmü (istisna) gibi algılanmıştır. Ancak bu düşünce yapısı kadının tamamen toplumdan tecrit edilmesine yol açmıştır.

Böylece pek çok kadınların genel haklarının engellenmesinde olduğu gibi ibadete katılma konusunda da fitne genel geçer bir gerekçe olduğu anlaşılmaktadır. Fitneden korunmada kadınlara aktif, erkeklere ise pasif rol düşmüştür. Bu anlayış bir taraftan fitne karşısında yenilginin baştan kabul edildiği izlenimini verirken bir taraftan da onun bertaraf edilmesi yönünde yapılması gereken zihni ve ahlaki hazırlıkların adeta önünü kesmektedir. Şüphesiz fitnenin kadınlara özdeşleştirilmesinde bazı hadis rivayetleri güçlü bir rol oynamıştır. Kahraman (2004: 63, 75), Hz. Peygamber'in bazı hadislerinde kadın fitnesine dikkat çektiğini ve Müslüman erkekleri olumsuz bir durum olan fitneye karşı uyardığını söylemektedir. Kadının fitneciliğini vurgulayan hadislerin dikkat çekmek istediği husus, kadınlarla ilişkilerin bütünüyle koparılması yerine onlarla girilen ilişkilerde fitne tehlikesinin hesaba katılması, ilişkilerin düzeyli olması ve ihtiyatlı davranılması manasındandır.

Kahraman, bu uyarılar mecrasında saptırılarak kadın aleyhtarlığına, kadının dışlanmasına ve fitne unsuru taşıması sebebiyle bazı haklarından mahrum edilmesine vardiylacak şekilde yorumlanmanın yanlış olduğunu bildirmektedir. Hz. Peygamber döneminde müslüman erkek ve kadınların belli ölçülere riayet ederek sosyal hayatı beraber yaşadıklarını ve kadının sosyal hayatın içinde olduğuna dair yayınlanmış araştırmalar mevcuttur. Ayrıca bu örnekler ne enderdir ne de zarurete mebni olarak gerçekleştirmiştir.

Görüldüğü üzere dinin temel kaynağı olan Kur'an'a ve Hz. Peygamberin sünnetine uymayan İslam öncesi gelenek izlerini taşıyan rivayet ve yorumların sözlü ve pratik uygulamalara yansması kadının camiye gidememesi ile birlikte birçok ilmi ve kültürel faaliyetlerden de mahrum kalmasına sebep olmuştur. Bu tutum İslam dünyasında kadınların eğitiminin ihmal edilmesinde de önemli bir etken olmuştur. Sosyal ve kültürel hayatın dışında tutulan ve okullara gönderilmeyerek eğitimin dışına itilen kadınların camiye gidip oradaki ibadet ve eğitim etkinliklerine katılmaları da uygun görülmemesiyle toplumun yaklaşık yarısını oluşturan kadınlar temel eğitimden mahrum bırakılmışlardır. Bu durum sadece kadınların dini konularda bilgisizliğini arttırmaya neden olmamış aynı zamanda Müslüman toplumların geri kalmalarına da sebep olarak görülmüştür. Çünkü bu durum, bir toplumun maddi ve manevi mimarları olan annelerin eğitimsiz kalması ile yeni yetişen bireylerin kişilikli, bilinçli, donanımlı, cesaretli ve girişimci olarak yetişmelerin şansa bırakılması anlamına gelmektedir. Bireyin hayatına yön veren kişiliğinin gelişmesinde ailenin ve özellikle annenin rolünün büyük olması, çocuğun bu tür meziyeti kendisinden öğreneceği annenin her şeyden önce eğitilmiş olması gerekmektedir (Savaş, 1994; Hamidullah, 2003; Yılmaz, 2007: 121-126).

Bunun için Müslüman erkek ve kadınlar birbirinden tamamen kaçıp gizlenmek yerine, Peygamber'in koyduğu ölçüler içerisinde, seviyelerini koruyarak ve en önemlisi birlikte yaşayarak fitne tehlikesini aşma yolunu denemelidir. Zira Hz. Peygamber döneminde de kadın her daim sosyal hayatın içerisinde olmuştur. Kahraman, fitnenin insanın içinde olduğuna vurgu yaparak onun içine tesir edecek yöntemler geliştirmek gerektiğini ve kalp eğitimi yoluyla fitneden kurtulmanın mümkün olabileceğini açıklamaktadır. Nitekim Kur'an'da kadın ve erkeklere birlikte hitap edilerek her iki cinsin de gözlerini koruyup iffetlerini muhafaza etmelerini ya da iffetli davranmaları istenmektedir (Kur'an, 24: 30-31). Sadece bu ayetin bile kadınların

sosyal hayatın içinde olduklarını göstermeye delil olabileceğini söylemektedir. Oysa kadınlar devamlı kapalı kapılar ardında ve yüzleri bile görülmeyecek bir halde bulunacaksa, gözlerini haramdan koruma emrini anlamlandırmak zorlaşacaktır. Zira Müslüman fertler Kur'an hitabının da gereği olarak birlikte yaşayarak iffetli kalma yöntemini takip etseydi, kadının sosyalleşmesine engel olunmayacak, vehmedilen korkularla kadın toplumdan uzaklaştırılmayacak ve daima erkeklerin ilgisini çeken bir cinsel nesne olmayacaktı. Aynı mekanı paylaşırken karşılıklı haklara riayet edilerek fitneden korunmak için taviz veren hep kadın olmayacak, erkekler de eline, beline ve diline hakim olmayı öğrenecekti. Hatta kadınlarla yaşarken ölçülü ve iffetli olmasını bilip, kalp eğitimini bu şekilde gerçekleştirecekti (Kahraman, 2004: 76-80).

Kadının olumsuz algısına sebep olabilecek bir başka husus ise Kur'an'ın tarihi olayları ya da gönderildiği toplumun dini kanaatlerini aktarırken herhangi bir sansür mekanizması kullanmaması ile kendi hedefi doğrultusunda olan ve söylenenleri olduğu gibi alıntılmasıdır. Örneğin Al-i İmran suresinde Hz. Meryem'in annesi mabede adama niyetiyle erkek çocuğu beklerken kız çocuğunu doğurduğunu öğrenince “...*Rabbim, onu kız olarak doğurdum ve erkek, kız gibi değildir...*” (Kur'an, 3: 36) ifadesini kullanmıştır. Kur'an tarafından da sansürsüz olarak aktarılan bu gibi cümleler kadın aleyhtarı geleneğin tesirinde yorumlanarak, Allah'ın kadın ve erkek hakkındaki takdirinin tezahürü olarak kabul edildiği görülmüştür. Oysa bağlamdan açıkça anlaşılacağı üzere, “*erkek, kız gibi değildir*” cümlesinde varlık alanına ait herhangi bir kıyaslama ya da aşağılama kastı yoktur. Hz. Meryem'in bu cümleyi sarf etmesinin altında yatan sebep o günlerde cari olan uygulamada adet, lohusalık gibi durumları sebebiyle kızlardan ziyade erkeklerin mabede adanmasından ibarettir. Böylelikle Hz. Meryem'in annesi adağını yerine getiremeyecek olmanın endişesini ifade etmekten öte bir mana yüklenmemesi gereken bir cümle söylediğinin anlaşılması gerekmektedir. Oysa ayet, farklı açılardan kızların erkeklere denk olamayacağı şeklinde tamamen bağlamından kopararak yorumlanmıştır. Bu cümle üzerinden kadınların erkekler gibi olamayacaklarını dile getirenler, yorumlarıyla hemen birkaç ayet sonra Allah'ın onu güzelce kabul edişi ve bir güzel çiçek gibi yetiştirilişi, onu bütün insanlığa örnek olarak sunuşu arasında bir bağ kuramamışlardır (Güler, 1997; Havva, 1985; Kazancı, 2010: 39; Maverdi, 1992; Mevdudi, 1986; Taberi, 1987). Bir başka örnek ise Yusuf suresinin 28. ayetinde, Kur'an'ın tarihi bir olayı aktarma sadedinde kullandığı “...*Belli ki, bu sizin oyunlarınızdan biri, ey kadınlar taifesi! Doğrusu, sizin*

oyunlarınız/tuzaklarınız korkunçtur!’” (Kur'an, 12: 28) ifadesi kadın kurnazlığını teyit etme yolunda bir veri olarak kullanılmıştır. Bu noktada Kur'an'ın geçmiş olayları anlatırken sansür uygulamaması nedeniyle orada erkek olmaları açısından Hz. Musa'nın sözleri kadar Firavun'un konuşmalarını da okuyabildiğimiz gerçeği de gözden kaçırılmamalıdır (Şenat, 2013: 768).

Kur'an'ın kadın konusundaki ayetlerine İslam'ın doğduğu ilk günden bu yana çok fazla ve çeşitli yorumlar yapıldığını ve bu noktada metnin tek olmasına rağmen yorumların bazılarının birbiriyle zıt manalar ifade ettiği bir gerçektir. Burada yorumcuların farklı bakış açılarına sahip olmalarının etkisi söz konusudur. Kazancı'ya göre ise, tefsirlerdeki yorumların (anakronik bir yaklaşımla bu tefsirlere ve sahiplerine bugünden bakıp yargılamamak kaydıyla) tamamı bugün için ancak tefsirlerin yazıldığı dönemdeki kadın ve erkek telakkilerini değerlendirmede tarihi malzeme olarak kullanabileceğini söylemektedir (Kazancı, 2010: 7). İslam toplumlarına bakıldığında kadınların niçin aşağı konumda oldukları, haklarının niçin gasp edildiği ve kamusal alan hakimiyetinin yalnızca erkeklere verilirken kadınların neden evlere hapsedilerek sadece ev işlerini ifa etmekle sorumlu tutulduğu sorularına cevap ararken, toplumsal yapı tarafından oluşturulan davranış pratikleri meşruiyetini din, gelenek ve kültüre yaslayarak kendilerini güçlendirdiğini ifade etmektedir (Baloğlu, 2009: 53). Toplumsal değişimde dinin yavaşlatıcı ve engelleyici yönünü ele alan Okumuş ise toplumsal değişim karşısında dinin muhafazakar olduğu, tutucu bir tutum ve tavırla toplumsal değişimi yavaşlattığı, hatta frenlediği veya engellediği yönündeki kanıların yadsınamayacağını ifade etmektedir. Ona göre din, bir yönüyle mevcut sosyal düzen ve düzenlemeleri koruyarak istikrar unsuru olabildiği gibi diğer yönden düzen ve istikrar adına mevcut düzenin sürdürülmesi üzerinde de etkilidir. Bu bağlamda Okumuş'a göre dinin meşrulaştırıcı işlevinin altı çizilmelidir. Diğerleri ise, erkeklerin kamusal alanda yetkinliklerinin artması ve iktidarlarının pekişmesi için din, gelenek ve kültürel kaynaklardan destek aldıklarını belirtmektedir (Kalan, 2010; Karakaya, 2018: 41-58; Okumuş, 2009). Gürhan, özellikle Kur'an tefsirlerinin kadın konusundaki yaklaşımların Müslüman toplumların zihin yapısını şekillendirmesi nedeniyle yorum geleneğinde Kur'an'ın özü ile genel ilkeleriyle çelişen kadın karşıtı görüşlerin varlığına dikkat çekmektedir. Yine Orta Çağ'da yaşayan ve günümüze kadar ulaşabilen eserlere sahip olan Müslüman bilginlerin Kur'an ve sağlam hadislerle yaklaşımı ile yorumlamalarında bulundukları dönemin kültürü önemli bir etki ve

yönlendirmeye sahip olmuştur (Gürhan, 2010: 75). Biçer ise her insanın “zamanının çocuğu” olduğunu belirterek yazarın ilgi alanı, yetişme tarzı, almış olduğu eğitim şekli ve düzeyi gibi gerekçelerin onun dini yorumlamasında önemli bir etken olduğunu ifade etmektedir (Biçer, 2011: 43), Şenat’ta dönemsel ve o zamanın şartlarını bağlayan geleneksel söylemlerin dini referansları kullanarak daha da pekiştirilerek, Kur’an ayetleri ve Hz. Peygamber’in sözlerinin bağlamından koparılarak yerleşik kabullerin payandası haline getirildiğini belirtmektedir. Şenat, bu noktada özellikle kadının bireysel ve toplumsal konumunda İslam’ın temel verilerinde ciddi bir zedelenme olduğuna vurgu yapmaktadır (Şenat, 2013: 766). Okuyan (2007: 94), töre denen uygulamalarının da dinin eksik bıraktığı zannedilen alanlarda kendini gösterdiğini ve büyük oranda dinin yerine konduğunu söylemektedir. Bu manada töre zaman zaman din adına Kur’an’dan uzak oluşu ve medeniyet adına da hukuk tanımazlığı ifade etmektedir. Oysa asli kaynak olarak kabul edilen Kur’an’da açıkça bulunmayan hususların bireysel veya bölgesel bir değerlendirme olarak, birlikte “din” adına bir hüküm içermediğini ancak o tespitin “dini” olduğu düşünülebileceğini ifade etmektedir.

Biçer (2011: 27-31), “her din” olarak ifade edilenin aslında “din” ile alakası olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre, İslam’ı kabul eden birçok toplumun dini yaşayışlarına kendi geleneklerini de taşımışlardır. Biçer, kadının kötüye giden bu gidişatını açıklarken kadının sosyal hayattaki statüsünün durumunun daha çok yerele bırakıldığını dolayısıyla da gelenek ve göreneklerin dikkate alındığını söylemektedir. Bununla beraber hukuki boyutun İslam hukukçularının görüşleri doğrultusunda şekillendiğini, İslam hukukunun “ezmanın tagayyürüyle ahkam tagayyür eder” prensibiyle hareket ettiğini ve bu prensibe göre de sosyal hukuk, beşeri münasebetler ve bireysel hukukun zaman ve zemine göre değişerek yerleşik yerel kültüre göre şekil aldığını açıklamaktadır. Yıldırım (2016: 37) ise, Müslüman fakihlerin bir konuyla ilgili vermiş oldukları bir fetvayı bir başka yer ve ortamda farklı şekilde verdiğini söyleyerek kadınların sosyal konumu ve hukuksal statüsü hakkında önceki dönemlerde verilen fetvaların, yaşadıkları çağın ve ortamın şartlarına göre şekillendiği ve o döneme yönelik olduğunu açıklamaktadır. Biçer de bu durumun, İslam dininin dinamik olmasından kaynaklandığını ve bununda İslam’ın evrenselliğinin zorunlu bir sonucu olduğunu belirtmektedir.

Kaval (2016: 308, 315), Müslüman erkeklerin dini hükümlerin bütünsel yaklaşımını unuttuğunu ya da çıkarlarına öyle uygun düştüğü için geleneksel ataerkil yapının korunmasına katkı sağlayacak ayetleri genelleştirme eğiliminde olduklarını söylemektedir. Yine bugünde, dinlerin kadının kıymet probleminde en büyük olumsuz katkıya sahip olduğu savunulsa da problemin aslında dinden ziyade dinlerin zaman içerisinde ataerkil toplum yapısının yerleşik bir kuvvet olarak toplumu şekillendirmeye devam etmesinden kaynaklandığını söylemektedir. Karakaya da (2018: 46) itaat konusuna vurgu yaparak kadının edilgen ve itaatkar yapısının “bir değer” olarak kabul edilmesinin denetimlerin nedenlerine karşı sorgulayıcı tutumu pasifleştirdiğini belirtmektedir.

Şenat (2013: 768-769) birinin diğerine secdesi caiz olsa, kadının eşine secdesinin emredileceği (Ebu Davud, 1992: *Nikah* 40, Tirmizi, 1981: *Rada* 10) yolunda muteber kaynaklarda yer alan rivayetlerin arka arkaya sıralanması sonucu erkek için yaratılmış kadın algısının ortaya çıktığını söylemektedir. Oysa burada Şenata göre gözden kaçırılmaması gereken husus, bu rivayetlerin bağlamından koparılmış olması ve böylece Kur’an’la ve Hz. Peygamber’in -gerek bir eş gerek bir peygamber ve gerekse bir yönetici olarak- yaşadığı toplumdaki kadınlarla ilişkisini anlatan bütün rivayetlerle uyumlu ve bütüncül bir değerlendirmenin gerçekleştirilemediğini söylemektedir.

3.2 Üstünlük: Erkeğin Kadından Üstün Oluşu Algısı

Kur’an’da erkek ve kadının bireysel olarak fazilet ve dinde eşit olduklarının ve üstünlüğün ancak takvada olduğunu belirtmektedir. Ancak bununla beraber hadis külliyatında kadınların akıl ve din açısından erkeklerden doğal olarak aşağıda bulundukları, erkeklerin ise akıl ve fazilet bakımından üstün olduğu ile ilgili rivayetler bulunmaktadır (Tuksal, 2000: 174, 216). Erkeklerin kadınlardan üstün olduğu algısını besleyen bir başka husus ise kadının erkekten yaratıldığı düşüncesidir; kadının yaratılmasında bile erkeğe mahkum olma düşüncesi erkeğin kadından üstün olduğu algısını beslemiştir. Bu düşüncüyü besleyen bir başka husus ise Kur’an’da geçen iki ayettir. Bunlar “...Erkekler, kadınları koruyup kollayıcıdırlar. Çünkü Allah, insanların kimini kiminden üstün kılmıştır...” (Kur’an, 4: 34) ile “...Allah onların bazılarını bazılarına üstün kılmıştır...” (Kur’an, 2: 228) ayetleridir. Söz konusu bu ayetler erkeğin kadına üstün olduğu iddiasına referans gösterilmiştir.

İslam'da üstünlük konusu araştırıldığında bunun “*tafdil*” kelimesiyle ifade edildiği görülmektedir. Sözlükte “artmak”, “fazlalaşmak; üstün gelmek” anlamındaki “*fadl*” kökünden türeyerek “bir kimseyi veya bir şeyi üstün tutmak”, “onu diğerlerinden üstün kabul etmek” manasına gelen tafdil kelimesi esasında cinsiyet temelli bir üstünlüğe işaret etmemektedir. Kur'an tafdil kelimesi yanında üstünlüğü belirten diğer kelimeler 104 yerde geçmektedir. Bu ayetlerin bir kısmı şöyledir:

“Müminlerden -özür sahibi olanlar dışında- oturanlarla malları ve canlarıyla Allah yolunda cihad edenler bir olmaz. Allah, malları ve canları ile cihad edenleri, derece bakımından oturanlardan üstün kıldı. Gerçi Allah hepsine de güzellik (cennet) vademiştir; ama mücahidleri, oturanlardan çok büyük bir ecirle üstün kılmıştır.” (Kur'an, 4: 95).

“İman edip de hicret edenler ve Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad edenler, rütbe bakımından Allah katında daha üstündürler. Kurtuluşa erenler de işte onlardır.” (Kur'an, 9: 20).

“Kim de iyi davranışlarda bulunmuş bir mümin olarak O'na varırsa, üstün dereceleri işte sırf bunlar içindir.” (Kur'an, 20: 75).

“Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışsınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O'na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır.” (Kur'an, 49: 13).

Bu ayetlere bakıldığında genel olarak üstünlüğün soy, makam, servet veya cinsiyetten ziyade manevi üstünlük, iman, ihlas ve salih amele bağlı olduğu vurgulanmaktadır. Kur'an'da hicret, cihad, fedakarlık, mal mülk ve benzeri şeyleri bağışlama gibi hasletler üstünlük ve fazilet kazandıran özellikler olarak zikredilirken bu davranışları yapanların kadın mı yoksa erkek mi olduklarına değinilmemektedir. Kur'an'da açıkça farklı şekillerde insanların Allah nezdinde en faziletlisinin (peygamberler dışında) kamil bir imana ve salih amellere sahip olan kimsenin olduğuna vurgu yapılmaktadır. Yani Allah katında en değerli olan kimse ona itaatsizlikten en fazla sakınan kimsedir. Yine kişilerin bağlı bulunduğu ırk, kabile, sülale, yaşadıkları yerler gibi hususların üstünlük için bir tercih sebebi sayılmayacağı naslarla sabittir (Öz, 2010: 369-371).

Kur'an'da geçen bir başka kavram ise “*i'tida*” kelimesidir. Bu kelime sözlükte “aşırı gitmek, haddi aşmak, hakka tecavüz etmek ve zulmetmek” gibi manaları ifade etmektedir. Haddi aşan, hakka tecavüz eden, aşırı giden kimse de “*mu'tedi*” sözcüğü ile anılmıştır. Bu kavramlarla kafir, münafık ve müşriklerin vasfedilmesi yanısıra mü'minlere de bu kelime ile uyarıda bulunulmuştur. Kur'an, haddi aşmayı yasaklamış ve haddi aşanları Allah'ın sevmeyeceğini belirtmiştir. Ayrıca Kur'an, Allah'ın tayin ettiği sınırları aşanları ve bu konuda aşırı gidenleri zalim olarak nitelendirmiştir.

Kur'an, hayatın bütün alanlarında aşırılığı yasaklamış, sürekli itidali tavsiye etmiş ve mü'minleri de aşırıya gitmeme hususunda uyarmıştır (Buladı, 2014: 48).

Yukarı da görüldüğü üzere, Kur'an'da üstünlük verilenler için bunun bir imtihan sebebi olduğu belirtilmiştir. Bazı yerlerde ise üstünlüğün Allah'a inanmak, onun yolunda hicret etmek, cihad etmek ve takva ile kazanılabileceği ifade edilmiştir. Savut, Kur'an'da kibri ile öne çıkan şahsiyetlerin düşüncelerinde görünen yanlışların temelinde benlik duygusu bulunduğunu ve bu durumun Kur'an tarafından zemmedildiğini söylemektedir. Ona göre, onlar hakkın üstünlüğü yerine kişisel üstünlüklerini hareket noktası olarak belirleyerek doğruyu tespit etmektense kendi yüceliklerini ispata çalışmaktadır. Bu üstünlük kompleksi ile hareket eden kişiler, kendine belli ön kabuller belirleyip bu ön kabulleri inanç boyutuna taşımakta ve bunların tartışılmasını bile kabul etmemektedirler. Savut, kendisini üstün gören kişiyi, bu duyguyla kendisini layık olmadığı bir makamda görerek kendinde olmayan bir üstünlüğü varmış gibi göstermesi ve buna bağlı olarak nefsini diğer insanlardan üstün kabul etmesi şeklinde tanımlanmaktadır. Kur'an'da bu "üstünlük duygusu"nu ifade için farklı kelimeler bulunmaktadır. Bu kelimelerden en yaygın olarak kullanılanlar (*k-b-r*) kökünden türeyen lafızlardır. Türevleriyle birlikte kibir kelimesi "büyüklenme", "büyüklük taslama", "kendini üstün kabul edip insanların en iyisi, en üstünü görme", "büyük olmak isteği", "böbürlenme" ve bunlara bağlı olarak "başkalarını aşağılayıcı davranışlarda bulunmak" anlamlarına gelmektedir. Diğer insanlardan üstün olduğunu düşünen kişiler, kendi zihinsel ve fiziksel özelliklerine veya yetilerine gerçeğe uymayan aşırı, abartılı bir önem vermekteler ve kendilerinin özel olduklarına inanarak o şekilde davranmaktadırlar. Yaratılıştan verilen özelliklerin yanında Allah tarafından insana bahşedilen bazı özel meziyetler, kişinin kendisini hemcinslerinden üstün sayması için farklı gerekçeler ileri sürebilmektedirler. Allah'ın insana bahşettiği ve kişiyi diğer insanlardan pozitif yönde farklı kılabilecek bedeni ve zihni özellikler de kendini beğenme hissinin oluşmasında rol oynayabilmektedir.

Hayatta sağlanan kimi başarılar insanı kendinin hemcinslerinden daha üstün olduğu düşüncesine sürükleyebilir. Kimi zaman bu düşünce üstünlük algısının şekillenmesinde yaratılıştan gelen özelliklerden daha etkin olabilmektedir. Ortaya çıkan bu duygular ıslah edilmezse kişinin tüm karar verme ve düşünme mekanizmasına etki ederek insan için bir ön kabul haline gelebilmektedir. Düşünce bir ön kabul haline dönüştüğünde ise insanın tüm algısını etkileyerek yanılsamalara yol

açar ve fikri düzlemde mantık hatalarını tetikleyerek akli olmayan işlere sebebiyet verir. Bu yanlış algı üzerine bina edilen karar ve hükümler de haliyle hatalı olmaktadır. Buraya kadar zikrettiklerimizden de anlaşılacağı üzere Kur'an üstünlüğü çeşitli vesilelerle belirtmiş olmakla birlikte bunu hiçbir yerde bir cinse özgün kılmamıştır. Üstünlük yahut üstün ve yüce vasıfların karşıtı olarak zikrettiğimiz haddi aşma (*i'tida*) ve kibirlenme/büyüklik taslama vasıfları ise Kur'an'da erkek figürler (Firavun, Karun, Ebu Leheb gibi) hakkında kullanılmış ve bunun bir yanılsama olduğuna vurgu yapmıştır. Erkeğin kadından mutlak manada üstün oluşu da aynı şekilde Kur'ani yahut İslami bir hakikatten ziyade yukarıda bahsettiğimiz hususlardan yola çıkarak bir yanılsamanın ürünü olduğu söylenebilir (Savut, 2015: 222- 246).

İslam dini açısından tartıştığımız erkeğin üstünlük iddiası sadece İslam'da yahut İslam medeniyetinde görülmemiş, insanlık tarihinin bilinen en eski dönemlerinden itibaren insanın hak ve hukukunu belirleyen unsur olmuştur. Erkek, sahip olduğu fiziki güç ve kuvveti yanlış algılamakla birlikte çocukları ve kadınları tarih boyu ikinci derece varlıklar olarak görme konusunda kendisini yetkili sayarak bu şekilde davranmıştır (Topuz, 2013: 61). Erkeklerin kadınlara karşı yapageldikleri ayrımın sebebi ise gayet basittir: Kendi üstün statüleriyle devam eden ataerkil yapıyı devam ettirmek. Lerner, ilk toplumlarda nüfusu ve insan gücünü artırma zorunluluğunun kabilelerin birbirinden kadın kaçırmaya yol açtığını ve böylece kadının cinsellik ve doğurganlığının kabilelerin rekabetine neden olan ilk “mal” haline geldiğini ve kadının bu süreç içerisinde aşağılandığını söylemektedir. Berktaş ise, kadın bedeninin denetimi ile ataerkil sistem arasında vazgeçilmez bir ilişki bulunduğunu belirtmektedir (Lerner, 1993; Berktaş, 2000: 80). Yaman'a (2012: 23) göre, tarihteki keskin ataerkil yapılar bugün zayıflamış olsa da halen varlıklarını korumaktadır. Radikal feminizme göre de ataerkil sistem, evlilik, aile ve cinsiyete dayalı iş bölümü yoluyla halen muhafaza edilmektedir. Karakaya (2008: 45) ise, unsurlar erkeklerin kamusal alanda yetkinliklerinin artması ve iktidarlarının pekişmesi için din, gelenek ve kültürel kaynaklardan destek aldıklarını belirtmektedir.

Erkek egemenliğinin nedenleri konusunda farklı teoriler geliştirilmiştir. Bazı feministler cinselliği, üremeyi veya aileyi ataerkilliğin nedeni olarak görmektedir. Bazıları da devletin ataerkil doğasına ve istihdamına odaklanırken bir diğer grup ise ataerkilin kültür ve dil üzerinden muhafaza edildiğini savunmaktadır. Yaman, ataerkil gücün öylesine evrensel, bütüncül ve doğalmış gibi görülmesinden dolayı bu yapının

feministlerin bu konuya dikkat çekmesi ve sorgulamasına dek görünmez kaldığını söyler. Millett, bu ataerkil sistemin diğer toplumsal ayrımcılık biçimlerinden daha dirençli, sınıf katmanlaşmasından daha sert, daha bir biçimli ve daha dayanıklı olduğunu belirtir. Ayrıca aileyi ataerkilin başlıca kurumu olarak gördüğünden toplumun hem aynası hem de toplumsal bağlantı aracı olduğunu düşünmektedir. Kambarami ise ataerkilin ailede başladığını, toplumsallaşma sürecinde beslenip yeniden üretildiğini ve din, eğitim, ekonomi ve politika gibi toplumun öbür alanlarına sızdığını söylemektedir. Ayrıca ona göre gelenekler ve ataerkil kabullerin kadınları toplumun bir bireyi veya bir insan olmaktan ziyade onların cinsel bir varlık olarak tanımladığını söylemektedir (Weber, 1995; Millett, 2000; Kambarami, 2006; Yaman, 2012: 21-23). Kılıçarslan (2018: 961), kadınların bu güçsüzlüğünün, erkek egemen toplumlar tarafından oluşturulan sosyo-politik, ekonomik ve kültürel ortam nedeniyle kadının sahip olduğu melek, yetenek ve potansiyelini ortaya koymasının engellenmesinden kaynaklandığını belirtmektedir.

3.2.1 Kadının Erkekten Yaratıldığı Algısı

Allah, Kur'an'da insanın yaratılışını -önceki kutsal metinlerle ortak bazı noktalar bulunmakla beraber- farklı bir üslupla ifade eder. Allah, her diri şeyi sudan yarattığını ifade ederek (Kur'an, 25: 54, Kur'an, 24: 45, Kur'an, 21: 30) canlılığın ortaya çıkması için suyun önemine dikkat çekmiş, ayrıca *insanın topraktan* (Kur'an, 30: 20, Kur'an, 3: 59), *pişmiş çamura benzeyen cıvık bir balçıktan* (Kur'an, 55: 14, Kur'an, 15: 26), *tek bir nefisten, erkek ve dişiden* (Kur'an, 4: 1), *(döl yatağına) akıtılan meninin(sperm) içerisindeki nutfе'den* (Kur'an, 18: 37; Kur'an, 75: 37), *bel kemiği (omurga) ile göğüs kafesi arasından çıkıp atılan bir sudan* (Kur'an, 86: 6-7), *alak* (anne rahmine tutunup beslenen embriyo)*dan* (Kur'an, 75: 38; Kur'an, 96: 1-2) yaratıldığını ifade ederek insan yaratılışının değişik merhalelerine işaret buyurmuştur. Nitekim insan vücudu (su ve topraktan oluşan) yeryüzünü elementlerini kendisinde toplamaktadır. Fakat bu çamurun bilinen elementlerden müteşekkil yapısının nasıl değişerek ilk organik hayat şekline ya da insani hayat biçimine dönüştüğü konusu sır olarak varlığını devam ettirmektedir (Özdeş, 2017: 78-79).

Kur'an'da yukarıda bahsedilen bu genel yaratılış kriterleri ve Hz. Adem'in zâtı ile alakalı örnekler dışında eşinin (Hz. Havva) yaratılışı ile ilgili ayrıntılı açıklama bulunmamaktadır. Kur'an'a göre Hz. Havva Hz. Adem'den sonra yaratılmıştır. Ayrıca kadın ve erkeğin "*tek bir nefisten ve ondan da eş(ler)in*" (Kur'an, 4: 1) yaratıldığı ifade

edilmektedir. İslami literatürde ise kadının kaburga kemiğinden yaratıldığı ya da kadının kaburga kemiğine benzetildiğine dair rivayetler de mevcuttur. Bunun gibi öteden beri kadın bedeninin yaratıldığı nesne veya kadın fitratını anlatılan çeşitli fikirler ileri sürülmüştür (Erdeğer, 2012: 26, 33). Bu rivayetler çerçevesinde derece olarak kadının erkekten daha aşağı olduğunu, erkeğin ise daha üstün olduğunu ifade edenler de olmuştur (Batuk, 2008; Şentürk, 2011: 34).

Razi kadının erkeğin bedeninden (kaburga kemiğinden) yaratıldığı düşüncesinin erkeğin temel insan sınıfında, kadını ise ona nispeten ikincil bir yaratımı olarak gösterdiğini ifade etmektedir. Yıldırım da kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığı söyleminin cinsiyetçiliğinin temelini oluşturduğu ve kadını erkeğe göre “daha az insan” yapan ve “erkeğe hizmet etmek için yaratıldığına inanan” anlayışın temelinde yatan nedenlerden biri olduğunu düşünmektedir. Ona göre, kadının Adem’in kaburgasından yaratıldığı miti binlerce yıldır kadının aşağı konumuna tanrısal dayanak olarak alınmıştır (Razi, 1210; Yıldırım, 2014: 448). Şentürk ise, ilgili metinlerden ziyade bu metinleri yorumlayan ataerkil zihniyetin ve kadını ikinci plana koyan ve erkek için yaratılan algı yapısının toplumsal cinsiyet yargılarıyla alakalı olduğunu belirtmektedir (Şentürk, 2011: 34).

Kadının erkekten yaratıldığı algısının temellendirilmesinde özellikle üç kaynağın ön planda olduğu görülmektedir. Bunlar “*Nefsi-Vahide*” ayeti olarak anılan Nisa Suresinin 4. ayeti, kadının kaburga kemiğinden yaratıldığı rivayeti ve erkeğin sözde üstünlüğünü belirten ayetlerdir.

3.2.1.1 Tek Nefis: Nefs-i Vahide Ayeti

Allah, Nisa suresinin birinci ayetinde, “*Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da zevcini (eşini) yaratan...*” (Kur'an, 4: 1) buyurmaktadır. Ayetteki “*ondan da zevcini yaratan*” ifadesi kadının erkekten yaratıldığına dair kaynak olarak görülmektedir. Benzer içerikteki ayetler En'am suresindeki “*O sizi tek bir nefisten yaratandır...*” (Kur'an, 6: 98) ve A'raf suresindeki, “*Sizi tek bir nefisten yaratan, onda sükunet bulması için ondan (o nefisten) eşini yaratan O'dur*” (Kur'an, 7: 189) ayetidir. A'raf Suresi'nin 189. Ayeti ile Nisa Suresi'nin 1. ayeti muhteva olarak aynı olmakla beraber Kur'an'ın sure sıralamasında Nisa Suresi daha önce geldiği için ilk insanın yaratılışı ile ilgili açıklamalar genelde hep Nisa süresinin 1. ayetinin tefsirinde yapılmıştır (Ağırman, 2001: 19-20).

Öte yandan “*Nefs-i Vahide*” terkibi, yani “tek nefis”, kadınların erkeklerden yaratıldığı algısını oluşturmak için ana kilit görevi görmektedir. Genelde geçmiş müfessirler (günümüze eserleri ulaşan müfessirlerden Taberi (v. 310/922), Matüridi (v. 333/944), Zemahşeri (v. 538/1143), Kurtubi (v. 671/1272), İbn Kesir (v. 774/1372), Ebu's-Suud (v. 982/1574), Şekvani (v. 1250/1834), Bursevi (v. 1137/1725), Mevdudi (v. 1399/1979) ve Tabatabai (v. 1401/1981) vb.) ve diğer alanlarda ele alınan klasik literatürde “nefis”, Adem ya da erkek olarak yorumlamaktadırlar (Ağırman, 2001; Arpaguş, 2010; Özen, 2010; Vedud, 1999; Özdeş, 2017: 103-108).

Duman, bazı müfessirlerin “nefis” ile Hz. Adem’in kastedildiğini fakat Havva’nın yaratılışıyla alakalı bilgi olmadığından dolayı onun Adem’in bir parçasından mı yoksa onunla aynı topraktan mı veya onun yaratılış tarzıyla mı var edildiği hakkında kesin bir şey söylemenin mümkün olmayacağını belirttiklerini söylemektedir. Ayrıca kadının kaburga kemiğinden yaratıldığını anlatan hadisin mecazi mana içerdiğini ve kadınların hassas yaratılışa sahip varlıklar olduğunu göstermek amacıyla söylendiği üzerinde durmaktadır. Mevdudi’ye göre, “tek nefis” ile kastedilenin Hz. Adem olduğunu, ayetin devamındaki “*eşinin kendisinden yaratılması*” ifadesi ile -Tevratta geçtiği gibi- Hz. Adem’in kaburga kemiğinden Hz. Havva’nın yaratılmış olduğu kastedilmiştir. Açıklamanın devamında Mevdudi bu hadiseyi doğrulamak amacıyla ileri sürülen hadisin mefhumunun pek anlaşılır olmadığı için bu konuyu Allah’ın istediği gibi üstü kapalı tutmanın daha doğru olduğunu söylemektedir (Duman, 2006; Mevdudi, 1991; Erdeğer, 2012: 36, 43). Ayrıca Kur’an’da bırakıldığı şekilde belirsiz bırakmak ve onun ayrıntılarını tayin etmek için zaman harcamamanın en doğru iş olduğunu düşünmektedir (Mevdudi, 1996; Özen, 2010: 46).

Mukatil b. Süleyman da “tek nefisten” kastın Hz. Adem olduğunu ve onun nefisinden yani kaburga kemiğinden de Hz. Havva’nın yaratıldığını belirtmiştir. Ona göre Hz. Havva’ya bu ismin verilmesinin sebebi kendisinin “hayat sahibi Adem’den yaratılmış olmasından kaynaklanmaktadır (Mukatil b. Süleyman, 2006; Erdeğer, 2012: 34).

Yazır’a göre ise “*nefs-i vahide*” terkiibinden maksat Hz. Adem olduğu ve “onun eşinden” maksadın ise Hz. Havva olduğuna dair fikir birliğine varılmıştır. Ayetlere göre Allah, Adem’i topraktan yaratmış Havva’yı da Adem’in kendisinden ayırarak yaratmıştır. Yazır’a göre bunun nedeni, hadislerde kadının yaratılışının eğri kaburga

kemiğiyle bağlantı kurulmuş olmasıdır. Devamında Yazır, tefsirinde insanların yaratılışının önce bir babadan başladığını söyleyerek -ve annelerin aşlamayı babadan aldığından- hem erkek cinsinin hem de dişi cinsinin erkekten yaratıldığına açıklık getirmektedir. Aşlamayı yapanın erkek, alanın ise kadın olmasından dolayı erkeğin önce kadının ise erkekten sonra geldiğini belirtir. Ayrıca ona göre kadın veya erkek bütün insanlar erkekten dallandığı için türemenin başlangıcı da erkek olmaktadır. Bu durumdan yola çıkarak Yazır kadının her zaman erkekten ayrılmış olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Böylece insanlığın başlangıcı Hz. Adem ve Hz. Havva'ya döner ve bu ilişkinin temelinde kök birliğini ifade eden bir nefis ilişkisi bulunmaktadır. Nefis ilişkisine göre erkek önde ve kadın sonda olduğundan dolayı kadın erkeğin canından yaratılarak ruhundan kopmuştur (Yazır, 1935; Erdeğer, 2012: 35-36).

Kadının erkekten yaratılma düşüncesinin haricinde bu görüşü kabul etmeyen farklı yaklaşımlar da vardır. Kadının erkek gibi aynı yaratılış merhalelerinden geçtiğini, onun Hz. Adem gibi aynı cevher, öz ya da nefisten yaratıldığını söyleyenler geçmişten günümüze varlığını korumuştur. Tuksal, ayetlerde geçen nefis kelimesinin “can”, “ruh”, “akıl”, “canlı”, “insan”, “şahıs”, “kimlik”, “insanlık”, “hayat özü”, “bir şeyin kendisi” ve benzeri manalar arasından müfessirlerin büyük çoğunluğunun bununla Hz. Adem'in kastedildiğini belirtmektedir. Hatta bu algıdan dolayı da ilk kadın insanın topraktan yaratılmasından ziyade ilk erkek insandan yaratılmış olduğu sonucunu beraberinde getirdiğini belirterek bunu eleştirmektedir. Ayrıca, nefisten kastın “canlı öz” olduğu düşünülürse, bir tek özden hem erkek hem kadın, yani bir çift canlı öz yaratılmış olması, bu canlı özün de insan olma sürecini tamamlamış bir erkek kişi yerine erkek ve dişi olma potansiyelini içinde barındıran temel bir insanlık potansiyeli olduğu söylenmektedir (Tuksal, 2000; Erdeğer, 2012: 38).

Ebu Müslim el-İsfahani, Nisa suresinin 1. ayetini “*Onun cinsinden, onu insan cinsinden, onun zevcesini yarattı*” şeklinde yorumlamıştır. Seyyid Kutub ise Hz. Havva'nın Hz. Adem'in kaburga kemiğinden yaratıldığına ait rivayetlerinin tamamının Yahudi uydurması olduğunu ve Hz. Havva'nın yaratılışının Hz. Adem'in yaratılışında izlenen yol ile aynı olduğunu söylemektedir (İsfahani, 1921; Kutub, 1966; Erdeğer, 2012: 40). Kılıç ise bu rivayetlerin sahih hadis olmadığını düşünerek, Kitab-ı Mukaddes ve İncil metinlerindeki Sümer kaynaklı, hadis metnlerinin ise Kitab-ı Mukaddes kaynaklı olduğunu iddia etmektedir (Kılıç, 2006: 8).

Vedud'a göre, Kur'an'da kadının yaratılışıyla alakalı geçen teferruat azlığı nedeniyle müfessirlerin Hz. Havva'nın Hz. Adem'in kaburga kemiğinden veya böğründen yaratıldığını iddia eden Kitab-ı Mukaddes kıssalarına dayanma gereği hissetmişlerdir (Vedud, 1997; Özen, 2010: 63). Muhammed Abduh, geleneksel algıya karşın, "nefis" kelimesiyle "insan olunan şeyin mahiyeti ve hakikati" (Abduh, 1935; Şentürk, 2011: 34) yani "hayatın çekirdeği ve özü (nutfe)" veya "insanı meydana getiren suyun da ima edilmesinin muhtemel olduğunu belirterek kadın ve erkeğin aynı özden yaratılmış olduğunu dile getirmektedir. Ağırman ise, Abduh'un görüşünü değerlendirirken, Hz. Adem'in eşinin aslında Hz. Adem'in de yaratıldığı bir asıldan olduğu anlamını çıkarmaktadır. Ağırman, adı nasıl olursa olsun, temelde bir öz madde olduğunu ve Adem'in de eşinin de yaratıldığı maddenin de bu öz madde olduğunu söylemektedir. Bu halde ayetin meali şu şekilde olması mümkündür: "*Sizi bir tek nefisten yarattı (aslında Adem'i de) eşini de o (nefsin özü olan cinsinden) yarattı*" (Ağırman, 2001; Kılıç, 2006: 6). Vedud ise, "nefis" kelimesinin bazı yerlerde "kişi" veya "bedenden ayrı" ya da "bedenin dışında" olmayıp insanda yaşayan ve gerçekliğini ifade eden "içerideki kişi" (*inner person*) anlamında da kullanıldığını söylemektedir (Vedud, 1982; Özdeş, 2017: 80).

Karakuş (2019: 295), Nisa suresindeki "nefs-i vahide" yerine A'raf suresinin 189. ayetindeki "nefs-i vahide" terkiibini incelemiştir. Müslüman din bilginleri genel kabul olarak Kur'an'da herhangi bir beyan hatta ima olmamasına rağmen ilk insanın Hz. Adem olduğunu kabul etmeleri münasebetiyle buradaki "nefs-i vahideyi" Hz. Adem, eşini de Hz. Havva olarak kabul etmişlerdir. Ancak söz konusu ayetin devamında bu insanların Allah'ın kendilerine verdiği evlatları sebebiyle şirke düştüklerinden bahsedilmesi (Kur'an, 7: 190) nedeniyle nefis-i vahide'nin Hz. Adem olarak yorumlanması durumunda şirke düşenlerin Allah'ın ilk peygamber olarak seçtiği Hz. Adem ve eşi olacağından büyük bir günahla karşı karşıya gelmeleri gerekir. Karakuş, hiçbir peygambere şirk koşmak gibi büyük bir günahı işlemenin mümkün olmayacağına göre bu ayetteki nefis-i vahide'nin Hz. Adem olma ihtimalinden bahsetmenin oldukça zor olduğunu belirtmektedir.

Yakıt ise, "nefs-i vahide" ifadesi ile Hz. Adem'in kastedilmediğini beyan etmektedir. Bunu açıklarken bunu Arapça gramer kuralıyla alakalı bir durumun olduğuna değinerek Hz. Adem'in özel bir isim olarak marife (belirli), nefis-i vahide'nin ise nekire (belirsiz) olduğunu söyleyerek bu ifadenin Hz. Adem olarak

yorumlanamayacağını bildirmektedir (Yakıt, 2003; Kılıç, 2006: 6). Bayraklı ise, Nisa suresinin 1. ayetinde geçen “nefis” kelimesinin müennes bir kelime olduğuna vurgu yaparak, bunun Hz. Adem olarak anlamlandırılmayacağını söyleyerek nefis kelimesinden kastın Hz. Adem’in yaratıldığı cevher olduğunu bildirmiştir (Bayraklı, 2002; Erdeğer, 2012: 42). Özdeş (2017: 107), “nefis” kavramında olduğu gibi ayette geçen “zevc” kavramı ile de cinsiyet kimliğine vurgu yapılmadığını ve bunun müzekker (eril) olması nedeni ile bu kavramın Arapça’da hem erkek hem dişi için olduğu gibi çift yaratılan bütün varlıklar için ortak bir şekilde kullanıldığını ifade etmiştir. “Kur’an Yolu” tefsirinde (Çağrı vd., 2020: 2, 9-12) ise, “nefisten, ondan yaratan” ifadesini “onun bir parçasından” (mesela kaburgasından) şeklinde değil de “onun özünden, ona benzer (misli) olan asıldan ve kökten (buradaki ifadeye göre nefisten) yaratan” şeklinde anlamak gerektiği belirtilmektedir. Ayrıca ayetteki “nefsinden yaratmanın” “vücudunun bir parçasından yaratmak” manasına gelmediğini, Hz. Havva’nın aslının Hz. Adem’in kaburgası olduğu şeklindeki yaygın inancına delili olmadığı da ifade edilmiştir.

Karakuş (2019: 293), ayetten Müslümanların yaratılışla ilgili anlayışlarını Allah’ın Kur’an’da da tavsiye ettiği gibi bilimsel veriler ışığında yenilemeleri gerektiğini söylemektedir. Ona göre hem bilimsel çalışmalar sonucunda elde edilen bilgilerde hem de Kur’an’ın başka ayetlerinde “nefis” kelimesinin “tür” ve “cins” anlamına da kullanıldığından yola çıkarak ayette verilmek istenen mesajın erkeğiyle ve kadınıyla tüm insanların aynı tür olarak yaratıldıklarını bildirmek olduğunu söylemektedir. Arpaguş (2010: 598) da biyolojik bir mesele olan bu konunun doğrudan dinden ve nistan hareketle vuzuha kavuşmasının mümkün olmadığı görüşündedir.

3.2.1.2 Kaburga Kemiği Rivayeti

Kadının erkekten yaratıldığını söyleyen din bilginleri kaynak olarak kaburga kemiği rivayetini göstermektedir. Kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratılması konusunda Ebu Hureyre’den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber söyle buyurmuştur: *“Kim Allah’a ve ahiret gününe inanıyorsa, komşusuna eziyet etmesin! Ve kadınlar hakkında birbirinize hayrı tavsiye edin; zira onlar kaburga kemiğinden yaratılmışlardır. Ve kaburga kemiğinin en eğri kısmı üst kısımdır. Eğer düzeltmeye kalkışırsanız onu kırarsınız, kendi haline bırakırsanız daima eğri kalır. Bu sebeple kadınlar hakkında birbirinize hayrı tavsiye edin”* (Buhari, 1981: Nikah 80, VI, 145).

Bir diğ er rivayet şöyledir: “*Kadın kaburga kemiğ i gibidir; onu (kadını) doğ rultmaya (çalış rsan) kırarsın. Ondan ancak, ondaki eğ rilikle birlikte istifade edebilirsin*” (Müslim, 1981: *Rada’a* 18, II, 1090). Bu rivayetlerin kadınlar hakkında birbirinize hayrı tavsiye edilmesi şeklinde başlaması ve kaburga kemiğ inin en eğ ri üst kısmından yaratılmış olmasından kaynaklı şeklinde yorumlanmıştır. Onu düzeltmeye kalkışıldığında düzeltmek mümkün olmadığından kırılacağı ve d zeltmeyip kendi haline bıraktığında ise eğ ri olarak kalacağı için kadınları eğ rilikleriyle beraber kabul edip onlar hakkında hayır tavsiyelerde bulunmak gerektiği şeklinde anlaşılmıştır.

Bu iki rivayet, Tuksal’a (2012: 77, 84-85) göre iki önemli noktayı ortaya çıkarmaktadır. Bunlardan ilki kadının kaburga kemiğ inden yaratılması, ikincisi ise kadının bu kaburga kemiğ i gibi eğ ri olması meselesidir. Ayrıca, kadının kaburga kemiğ inden yaratılmasının ahlaki açıdan sorun olmadığını düşünmekle beraber kadının kaburga kemiğ i gibi eğ ri olduğu söyleminin ahlaki açıdan sorun içerdiğini belirtmektedir. Adanalı ise eğ rilik söyleminin ontolojik alandan ahlaki alana taşınmış olduğunu belirtmektedir. Fıtraten sorunlu olarak yaratılan kadın, bu defolu yaratılışla “kulluk müsabakasına” neredeyse hükmen mağlup bir statüde başladığını belirtmektedir. Eğer düzeltilemez bir eğ rilik söz konusuysa bunun sadece kadınlara özgü olmayıp insan türüne has bir eğ rilik olması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Oysa Kur’an’a bakıldığında fıtrat açısından normal insan ve zaaflarından bahsedilmektedir. Adanalı eğer bir eğ rilik varsa bunun insan tabiatı kaynaklı olduğunu belirtmektedir. İnsan soyunun nankörlük, acelecilik, ihtiras vs. gibi zaaflarının sadece kadın cinsine özgü olmamakla birlikte bunların kadın erkek her iki cinste de rastlanan özellikler olduğunu ve Kur’an’ın insan tabiatıyla ilgili tarafsız yaklaşımının hadis rivayetlerinde sadece erkekler için söz konusu olduğunu belirtmektedir (Adanalı, 2000;  zen, 2010: 30).

Ateş, söz konusu algının kadına  n yargılı bir bakış açısını sergileyen ve adeta kadının eğitilmeye pek de müsait olmayan bir varlık manasına geldiğini söylemektedir. Ateşin aksine, kadınların erkeğ in kaburga kemiğ inden yaratıldığını düşünenler arasında olan Kandemir, kadınların kaburga kemiğ inden yaratılmasının bir aşığılama içermediğini söyleyerek bunu açıklamak için şeytanın da ateşten yaratıldığını fakat çamurdan yaratılan Adem’e secde etmesi istenmesi örneğini vermektedir. Ateş, kadının erkekten yaratıldığı imasının aynı zamanda kadının da onun gibi insan olduğuna işaret ettiğini ifade etmektedir. Ayrıca dünyada kadının

ruhunun olup olmadığının tartışıldığı çağlarda, İslam'ın kadını erkeğin bir parçası saydığını ve onu erkek gibi kulluk vazifesine layık görülmeyle birlikte insanlık bakımından erkeğe eşit kılındığını belirtmektedir (Ateş, 1996; Kandemir, 2016; Kalyoncuo, 2017: 73-74).

Kadın bu eğriliğinden dolayı fitrat itibariyle erkekten daha kusurlu ve daha zayıf olarak kabul edilmektedir. Öte yandan bu eğrilik sorununun kadının bizzat kendi şahsi hayatı ve kulluk serüveni açısından ne anlam taşıdığı veya ne gibi zorluklara yol açtığı gibi konuların ele alınmadığı görülmektedir (Tuksal, 2012: 85). Kılıç (2016: 9-13), kadının erkekten yaratıldığını düşünenlerin aslında yaratılış şemasına göre kadının tüm varlığını erkeğe borçlu olduğunu kabul etmelerinin kadını erkeğe tabi kılarak erkeği asli bir unsur kadını ise fer'i, tali olarak görmeleri manasına geldiğini söylemektedir. Ona göre bu algı İsrailiyat ve mitolojik kökenlidir ve -kadının menşe bakımından erkekten yaratılması nedeniyle de- kadının bir "artık" olduğu anlamına gelmektedir. Kitabı Mukaddes'in "*Tekvin*" bölümünde bu bilgi şöyle anlatılmaktadır: "*Sonra (Tanrı), 'Adem'in yalnız kalması iyi değil' dedi. 'Ona uygun bir yardımcı yaratacağım'. Rab Tanrı Adem'e derin bir uyku verdi. Adem uyurken, Rab Tanrı onun kaburga kemiklerinden birini alıp etle kapadı. Adem'den aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaratarak onu Adem'e verdi.*" (Yaratılış, 2: 18, 20-21). Kaburgasından yaratılan ve kendisine verilen kadın için Adem şöyle der: "*Şimdi bu benim kemiklerimden kemik ve etimden ettir, buna Kadın (İşa) denilecek...*" (Tekvin, 2: 20-22). Bu anlamda adını dahi erkeğin koyduğu kadın, yaratılış sebebi olarak erkeğin yardımcısı konumunda tutularak öz varlık olarak erkekten sonra bir konuma sahip olmuştur. Bu açıklamalara dayanarak Berktaş, Yahudilikte kadına daha yaratılış itibariyle ikinci sınıf bir rol verildiğini söylemiştir. Yahudi itikadının devamı olarak kabul edilen Hristiyan inancında da kadının yaratılış amacı aynıdır. Eski Ahit'te yazılmış bir mektupta bu inanç şöyle desteklenir: "*Erkek kadının değil, fakat kadın erkeğindir, kadın erkek için yaratıldı, fakat erkek kadın için yaratılmadı.*" (Berktaş, 1996; Kaval, 2016: 308-309).

Günümüz müellifleri eserlerinde çoğunlukla kadının erkekle aynı düzlemde yaratıldığı görüşündedirler. Söz konusu kaburga kemiği ile ilgili rivayetlerin mecazi bir karaktere sahip olduğu ve aslında kadınların psikolojik yapılarına işaret edilerek erkekleri kadınlara karşı yumuşak ve güzel davranmaya çağırdığı yönünde yorumlamışlardır. Mecazi olarak yorumladıkları bu hadis aslında erkeklere bir uyarı olarak algılanmıştır (Karlı, 2003; Erdeğer, 2012: 168). "*Kur'an Yolu*" tefsirinde

(Çağrııcı vd., 2020: 11, 11) ise bu hadisi kadınla erkeğin tabii (fitri) olan ve değişmemesi gereken farklılıkları ve özellikleri anlatmak üzere yapılmış bir benzetme olarak görerek mecazi bir anlatım olduğunu vurgulamaktadır. Rivayete göre kadınları erkeklere benzetmeye veya tabii özelliklerini yok etmeye kalkışmanın eğimli yaratılmış olan kaburga kemiğini düz hale getirmeye uğraşmak gibi olacağı ifade edilmektedir.

Erkeğin kaburga kemiğinden yaratılma düşüncesinin erkek merkezli ve erkek egemen düşüncesinden kaynaklı ortaya çıkması ile kadının yaratılışının erkeğe bağlı olmak zorunda olması, özgün kimlikten yoksun kadın olgu ve algılayışının oluşması gibi sonuçlara neden olduğunu düşünen bilginler, bu rivayetin dini kaynaklı olmayıp tamamen ataerkilliğin tesirinde bir kaynak olduğu düşüncesindedirler (Kılıç, 2006: 9). Tuksal (2012: 84), ilk kadının, kaburga kemiğinden yaratılmış olması ile ilgili kabulün yaygınlığını fıkhi konuların yanı sıra biyolojik farklılıkların açıklanmasında bile esas alındığına dikkat çekmektedir. Bu durum kadını insan olması hasebiyle hak ettiği saygı ve sevgi esaslarını gözetken bir muamele anlayışından ziyade adeta hor görüden ötürü bir “hoşgörü” ve tahammül anlayışına dayanmaktadır. Zira bu durum, kadının yaratılıştan kusurlu olduğunu ve rivayetlerin tamamında bu kusurun kadının yaratıldığı temel malzeme olarak kabul edilen “kaburga kemiği” ile ilintilendirildiğini söylemektedir. Hz. Havva’nın Hz. Adem’den değil de onun da bizzat çamurdan yaratıldığını söyleyenler de bulunmaktadır. Örneğin Rebi b. Enes bu görüştedir. Ebu Cafer el-Bakır’dan nakledildiğine göre ise de Hz. Havva, Hz. Adem’den arta kalan çamurundan yaratılmıştır.

3.2.2 Üstünlük Terkiplerinde Bulunan Ayetler

Erkeğin kadından daha üstün olduğunu iddia din bilginleri için Kur’an’da iki yerde delil olarak kabul ettikleri ifadeler yer almaktadır. Bu iki ayet Bakara suresinin 228. ayetinde geçen “...erkeklerin onların üzerinde bir dereceleri mevcuttur...” kısmı ile Nisa suresinin 34. ayetinde geçen “...bazıların diğer bazısına üstünlüğü...” kısmıdır.

3.2.2.1 Bakara 2/228: “Erkeklerin Üst Dereceleri” Ayeti

“Boşanan kadınların kendileri üç adet görünceye kadar beklerler. Allah’a ve ahiret gününe iman ediyorsa, Allah’ın rahimlerinde yarattığını gizlemeleri onlara helal olmaz. Eğer taraflar arayı düzeltmeyi istiyorlarsa kocaları, onları kendilerine

geri çevirme hususunda başkalarından daha ziyade hak sahibidirler. Kadınların, makul ve meşru ölçülerde ödevlerine denk hakları vardır; erkeklerin ise onların üzerinde bir dereceleri mevcuttur. Allah izzet ve hikmet sahibidir.” (Kur'an, 2: 228).

Yukarıda da görüldüğü üzere ayetin “...Erkekler, kadınlar üzerinde bir dereceleri sahiptirler...” kısmı boşanmak durumunda olan kadınların bu süreçte takip edecekleri yolla alakalıdır. “Kur'an Yolu” tefsirinde (Çağrı vd., 2020: 1, 361-365), kadınları boşayan kocaları pişmanlık duyarak ve iyi niyetle yeniden evliliğe dönmek istemeleri durumunda kadınlar henüz iddetlerini tamamlamamış ve kocalar da üç boşama haklarını kullanmamış olurlarsa (yani “*ric'i talak*” denilen dönüşü mümkün olan boşamalarda) söz veya cinsel ilişki gibi fiille evliliğe dönmek mümkün olduğu belirtilmektedir. Esasında bu tür bir boşamada kocalar evliliğe dönme kararı verseler dahi, sayılı boşama haklarını kullanmamış olmaları durumunda, boşanmış olan kadınlar iddetlerini tamamlamış olurlarsa –üçüncü defa boşanmamış bulunan kadınlarla– yeniden evlilik hayatına dönebilmek için kadınların da bunu istemesi gerektiğini ve yeniden mehir belirlenerek nikah kıyılabilceğini ifade etmektedir. Ortada önemli ve meşru bir engel bulunmadığı takdirde aile hayatına saygı, çocuk ve yakınların hakları, uzun veya kısa müddet paylaşılmış bulunan evlilik hayatı göz önüne alınarak boşanmış kadınlar için diğerlerine nispetle eski kocalarına öncelik verildiği açıklanmaktadır.

Okuyan (2007: 113), bu ayetin boşanma aşamasında eğer kocaları barışmak isterlerse söz konusu kadınlar ile yeniden evlenme konusunda eski kocalarının daha fazla hak sahibi oldukları ve eşine geri dönme (yani evliliği devam ettirme) noktasında başkasına göre önceliklerinin bulunduğunu ifade ederek boşanma durumunda olan bir çift için kocaya verilen imtiyazdan bahsedildiğini söylemektedir. Okuyan, buradaki meselenin, boşanma gerçekleşmeden önce eşlerin birbirlerine dönmelerinde öncelik sahibi olduklarının beyanı ile alakalı olduklarını söylemektedir. Ayetteki “*derece*” kelimesine “öncelik” anlamı verilmesi durumunda yöneticiliğin de belli farklılıklar nedeniyle aslında bir çeşit öncelik hakkı olduğu anlaşılmaktadır. Ve bu süre zarfında barışmak isterlerse kocalarının onları kabul etme konusunda öncelik hakları olması da “...erkekler (bu konuda) onlar üzerinde öncelik sahibidirler...” olarak ifade edilmektedir.

Yazır, aynı ayete “*Ve o boşanmış kadınların efendileri (kocaları), yani onları boşayan ve fakat ric'i boşama (talak) ile boşayıp henüz efendiliğini (kocalığını)*

koruyan kocaları, onları bu süre zarfında ric'at ile (dönerek) yine nikahlarına almaya herkesten daha çok hak sahibidirler...” şeklinde meal vermektedir. Ayrıca diğer müfessirlerden farklı olarak burada kadın iddet süresinde iken onu boşayan erkeğin söz veya fiil ile ric'at (dönüş) yapmak isterse kadının buna razı olmasa bile erkeğin her halukarda söz sahibi olduğunu, yani kadının mecburi itaat durumunda olduğunu ifade etmektedir (Yazır, 1935; Çakır, 2008: 140).

Taberi ise, ayetin karısını bir veya iki talakla boşayan erkeğin karısı iddet beklediği sürede veya hamilelik esnasında onu tekrar kendine kabul edip zevce yapmaya başkalarından daha layık olduğunu ifade ettiğini belirtmektedir. Ancak kocaya verilen bu hakkın, iddetleri içinde tekrar dönmek isteyen kocaların eşlere zarar vermek yerine faydalı olmak için dönmeleri gerektiğini söylemektedir. Özdeş, bazı erken dönem müfessirlerinin “...kadınlar üzerinde bir dereceleri mevcuttur...” mealini “erkekler kadınlardan bir derece daha üstündür” şeklinde tefsir ettiklerini belirtmektedir. Örneğin Mücahid ve Katade, -bağlamından kopartarak kadınların boşanmayla alakalı kadının eski kocasının diğer erkeklere göre öncelikli hak sahibi olduğunu manasından çıkartarak- ayetin erkeklerin kadınlardan üstün olduğu “dereceden” maksadın miras ve cihad gibi konularda Allah'ın erkeklere verdiği üstünlük anlamındadır. Öte yandan İbn Zeyd ve Muhammed ise buradaki üstünlükten maksadın erkeklerin emirlik ve kendilerine itaat edilme üstünlükleri olduğunu düşünmektedir. Hümejd'e göre ise bu üstünlük erkeklere sakalın keyfedilişiyle alakalıdır (Taberi, 1988; Mücahid, tahm. 700; Katade, tahm. 725; İbn Zeyd, tahm. 785; Muhammed, tahm. 700; Hümejd, tahm. 845; Özdeş, 2017: 191).

Erkeklerin kadınlardan bir derece hak fazlalığını araştıran müfessir ve müçtehitler dayanak olarak erkeğin fiziki gücünü, üstün aklını ve güçlü iradesini ileri sürmüşlerdir. Erkeğin fizik gücünün kadınınkinden fazla olduğundan şüphe bulunmadığından buna dayalı bulunan hak ve ödev farklılıkları da tabiidir. İrade gücü de dahil olmak üzere kadınla erkeğin psikolojilerinde farkların bulunduğu inkar edilmemektedir. Onlara göre iki cinsin fizyolojik ve biyolojik yapıları da birbirinden farklıdır. İstisnaları olmakla beraber, genellikle evin geçimini sağlamak konusunda ağır yük ve temel rol erkeğe aittir. İşte bu temel ve değişmez farklılıklara dayalı olarak erkeklere bir derece fazla hak verildiği söylenmektedir. Bu hak, Nisa süresinin 34. Ayetinde açıklanan “koruma ve yönetme” (kavvamlık) hakkı olarak açıklanmaktadır (Diyanet, 2003: 365).

Bakara suresinin, 228. Ayetin mealleri incelendiğinde, Diyanet gibi Yazır'ın da "...erkeklerin ise onların üzerinde bir dereceleri sahiptir..." şeklinde mana verdiği görülmektedir. Ancak bununla beraber aynı ifade için farklı mealler de verilmiştir. Bunları bazıları şöyledir:

"...Erkeklerin ise onların üzerinde bir derece farkları vardır..."
(Ahmet Varol, Ali Bulaç, Yaşar Nuri Öztürk)

"...Kocaların da eşleri üzerinde bir derece farkı vardır..." (Kadri Çelik)

"...Yalnız erkekler için, onların üzerinde bir derece vardır..."
(Elmalılı Hamdi Yazır)

"...Sadece erkekler için (aile sorumlulukları ölçüsünde) onlar üzerinde bir derece (tercih) payı bulunmaktadır..." (Abdullah Ahmet Akgül)

"...Erkekler, kadınlar üzerinde (ki hakları) bir derece fazladır..."
(Mehmet Türk, Ömer Nasuhi Bilmen, Suat Yıldırım, Süleyman Ateş, Ümit Şimşek Meali)

"...Fakat erkeklerin görev ve sorumlulukları daha ağır olduğu için, onların kadınlar üzerindeki hakları bir derece daha fazladır..."
(Mahmut Kısa)

"...(Gebelik durumunda) erkeklerin onların üzerinde bir derecesi vardır..." (Edip Yüksel)

"...Erkeklerin (Boşanma konusunda) onlara karşı bir basamak farkları vardır..." (Süleymaniye Vakfı)

"...Fakat erkekler (aile reisliği ve sorumlulukları bakımından) kadınlara göre bir derece daha üstünlüğe sahiptirler..." (Cemal Külünkoğlu)

"...Yalnız erkekler kadınlar üzerine (mehir ve nafaka bakımından) daha üstün bir dereceye sahiptirler..." (Ali Fikri Yavuz)

"...Erkekler, bu konuda onlar üzerinde öncelik sahibidirler..."
(Abdullah Parlıyan, Muhammed Esed, Mustafa İslamoğlu)

"...Kocalar eşleri üzerinde önceliğe sahiptirler..." (Bayraktar Bayraklı)

"...Ancak erkekler, aile reisleri, kadınların üzerinde sorumlu, sınırlı bir otorite sahiptirler..." (Ahmet Tekin)

"...Fakat erkeklerin bir derece üstünlükleri vardır..." (Bahaettin Sağlam, Diyanet Vakfı Meali, Hasan Basri Çantay)

"...Ancak erkekler, kadınlardan üstündür..." (Abdülbaki Gülpınarlı)

Yukarıda da görüldüğü üzere, meal yazarları "bir derece fark" ifadesini kadınların üzerinde "bir derece üstünlük", "bir derece hak" yahut "bir derece pay"

olarak farklı şekillerde yorumlamaktadırlar. Bazı meal yazarları ise bu ifadeye bizzat erkeklerin kadınlardan daha üstün olduğu şeklinde mana vermişlerdir. Söz konusu ayet boşanma ve iddet dönemindeki süreç ile alakalı iken bunu mutlak manada erkeğin kadından üstün oluşu olarak yorumlandığında erkeğin mutlak üstünlüğü ve dolayısıyla kadının da mutlak zayıf oluşu kabul edilmektedir. Yukarıdaki meallerin mana farklılıkları ise ataerkil zihniyetinin meallere nasıl yansıdığının bir izdüşümü olarak görülebilir.

İbn Kesir, erkeklerin kadınlardan üstün olduğunu ifade ederek söz konusu üstünlük derecesinin erkeklerin kadınlardan fazilet, yaratılış, ahlak, mertebe, mali harcama ve maslahatları yerine getirme yönleriyle alakalı olmaları nedeniyle dünya ve ahirette fazilet yönünden üstün kılındıklarını belirtmektedir. Özdeş ise, buradaki kriterin kuvvet, çalışma, silah kuşanma ve mallardan harcama yapma olarak kabul edilmekle birlikte erkeklerin fazilet, ahlak ve mertebe yönünden de kadınlardan üstün olarak telakki edilmelerinin ilk döneme ait rivayet tefsirlerinde bile rastlamadığımız şekilde gelenekçi ve ataerkil zihniyetin yoruma yansması olarak tanımlamıştır (İbn Kesir, 1994; Özdeş, 2017: 145-146).

Vedud ayette geçen “*derece*” hakkında iki farklı dereceden bahsederek olayı kategorileştirmiştir. Ona göre, birincisi bilgiyle, ikincisi ise sosyal ve ekonomik farklılıklarla alakalıdır. Aslında zenginliğin gerçekte ayırt edici bir özellik olmadığını ancak bunun toplumda fonksiyonel fark olduğunu söyleyerek ayrıca gelenekselci ve modern yorumlarda erkekler ve kadınlar arasında her bağlamda derece olduğunu belirtmektedir. Ancak bu ayetteki derece bağlamı boşanmayla alakalıdır. Ayetin açıklamasında ayrıca Kur’an’da boşanma konusunda erkeklerin kadınlara nazaran avantajlı olduğunu, erkeklerin bireysel olarak boşanmayı yardımsız telaffuz edebilirken kadınlara boşanma izni verildiğini ancak bunun yetkin bir arabulucu kişi tarafından yapabileceğini söylemektedir (Vedud, 1999; Doğaner, 2015: 7).

Terzioğlu’na göre ise, Kur’an’da erkeğin kadından bir derece üstünlüğü meselesinde ilgili ayet çerçevesinde yapılan yorumlarda üstünlüğün ontolojik bir üstünlük olmadığı ve bu durumun kadınların yetkinliği arttıkça değişeceği şeklindedir. Ayrıca Terzioğlu, “*fadale*” ve “*derecat*” kelimelerinin Kur’an’ın tamamında salih amellerdeki üstünlük ve derecelenme anlamında olduğu ve bunun ayetlerle desteklendiğini belirtmektedir (Terzioğlu, 2016: 97).

3.2.2.2 Nisa 4/34: “Bazılarının Diğer Bazısına Üstünlüğü” Ayeti

“Allah’ın insanlardan bazılarının diğer bazısına üstün kılması...” (Kur’an, 4: 34) ayeti, erkek ve kadının İslam aile düzenindeki konumunu belirlemek açısından kadının eşitliği ve statüsü hakkında en çok tartışılan ayetlerden biridir (Bakhtiar, 2014; Doğaner, 2015: 3). Erkeğin kadına üstün olma tartışmasındaki erkeğin kavvamlığı meselesi farklı anlayış ve yaklaşımların ortaya çıkarttığı “Allah’ın bir kısmını diğerlerine (verdiği şeylerle) üstün kılmasıyla ve erkeklerin mallarından harcamaları sebebiyle erkekler kadınlar üzerine kavvamdırlar” mealinde ki ayetten kaynaklanmaktadır.

“Kavvam” kelimesinin ikisi Nisa suresinde, biri de Maide suresi olmak üzere toplam üç yerde geçmektedir. Ancak anlamı üzerine daha çok tartışılan kavvam kelimesi Nisa suresinin 34. ayetinde yer almaktadır. Kazancı (2011: 38), Kur’an’da cinsiyetle ilgili farklı görevlendirmeler ve sorumlulukların daha çok aile içi ilişkilerle beraber ele alındığını söyleyerek bu durumun özele taalluk eden konular olmaktan ziyade ailenin işlerinin görülmesi açısından işlevsel değer taşıdığını belirtmektedir.

Nisa suresinin 34. ayeti, karı-koca ilişkileri ve dövmeyle varan eylemlerin toplumda gelişmesi ve bu durumdan duyulan rahatsızlığın Hz. Peygamber’e şikayet konusu yapılması sonrasını ele almaktadır. İbn Abbas’ın rivayetine göre bu ayet Muhammed b. Seleme’nin kızı Amira ve kocası Sa’d b. Rebi hakkında nazil olmuştur. Buna göre Sa’d eşine tokat atması nedeniyle eşinin yüzünde iz oluşmuş ve olayın hemen ardından Hz. Peygamber’e gelen kadın kocasının kendisini tokatlamasından şikayetçi olmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber “*ondan kısas iste*” buyurmuş, sonrasında ise “*sabret, bu hususta vahiy bekliyorum*” demiştir. Bunun üzerine de söz konusu ayet nazil olmuştur. Başka bir nakile göre ise bu ayet, Sa’d b. Rebi ve hanımı Zeyd b. Harice b. Ebi Züheyr kızı olan Habibe hakkında inmiştir. Habibe, Sa’d’a karşı serkeşlik etmiş, o da ona bir tokat atmıştır. Habibe’nin babası “*Ey Allah’ın Rasulü, ben kızımı onun nikahı altına verdim, o da kalktı, onu tokatladı*” diyerek şikayet etmesi üzerine Hz. Peygamber: “*kocasına kısas yapsın*” buyurmuştur. Söz konusu ayetin nüzulüyle ilgili birden fazla rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerin ortak noktası kocanın eşini dövmesi nedeniyle dövülen kadının Hz. Peygamber’e şikayet edilmesi ve bu nedenle ayetin inmesi şeklindedir.

Kavvam kelimesinin aile kurumunda özellikle “aile reisliği” anlamında karı ve koca arasındaki ilişkide belirleyici olarak görülmektedir. “Kavvam” kelimesinin “bir şey üzerinde durmak, gözetmek, bütün gayretiyle korumak, ıslah etmek, aile reisliği, velayet, hakimiyet, yönetici, bir işi hakkıyla yapan kimse ve işleri çekip çeviren” anlamlarına gelmektedir. Yine bu kelimenin “gözetmek”, “yiyecek-erzak sağlamak”, “geçim kaynağı olmak” anlamını çağrıştırdığını ve “hanımının işlerini hakkıyla yerine getirip koruma işlerini üstlenen kimsenin yine onun üstesinden gelemeyeceği konularda onun üzerinde yönetici olduğu” şeklinde de anlaşılmaktadır (Atmaca, 2013: 216-218).

Atmaca, Türkçe yazılan meallerin çağdaş dönemde bu kelimenin nasıl anlaşıldığını ortaya koyması yönüyle önem arz ettiğini belirtmektedir. Meallerin kelimeye verdikleri mananın geçmişten bağımsız olmadığını ifade ederek geçmişten bugüne tefsirlerde kavvam kelimesine verilen mananın bir yansıması olduğunu dile getirmektedir. Atmaca, bu meallerde dikkat çeken hususlardan birinin ise neredeyse bütün meallerin “*rical*” (erkek) ve “*nisa*” (kadın) kelimelerini öz anlamları olan “erkek ve kadın” olarak çevirmiş olmaları olduğunu belirtmektedir. Oysa ayetin devamında konunun mevzusunun aslında “karı-koca” olduğunun anlaşıldığı, bu nedenle meal yazarlarının bu yönü göz önünde bulundurarak bunu meallerinde belirtmeleri gerektiğini söylemektedir (Atmaca, 2013: 226-228).

Kavvamlıkla alakalı tartışılan bir başka mesele erkeğe verilen yetkinin kapsamı ve bunun mutlakiyeti hakkındadır. İslam din bilginleri yukarıda da belirtildiği üzere “...*erkekler kadınlar üzerinde kavvamdırlar...*” ayetinde, “*er-rical*” kelimesiyle kavvamlık sorumluluğundan yola çıkarak İslam hukukunda aile reisliği, yetki ve sorumluluğunun erkeğe (kocaya) verildiğinin ayette bildirildiğini söylemektedirler. Bazı geleneksel din bilginlerin erkeğe (kocaya) verilen kavvamlık yetkisinin kapsamını genişleterek yetkinin ailenin özel hayatı içinde sınırlıyken toplumun tüm alanlarına yaymaktadırlar. Bu yetkinin siyaset de dahil olmak üzere yaşamın tüm birimleri için kullanıldığını ve bunları açıklarken de peygamberlerin ve (devlet) halifelerinin hepsinin erkek olduğunun söyleyerek bu anlayışın temellendirmektedirler. Öte yandan erkeğe verilen kavvamlık, sorumlulukların yerine getirilmesini veya ev reisliğini olumsuz şekilde etkileyip etkilemeyeceği ile birlikte bu durumun mutlak olup olmaması tartışmaları farklı yorumlara neden olmuştur. Aslında bu durum, erkeğe bu görevin verilmesinin antropolojik mi yoksa fizyolojik mi

sorusuna verilen cevap verilmesi ile de bağlantılıdır. Vedud, birçok erkeğin bu ayeti erkeklerin kadınlar üzerine kayıtsız-şartsız seçildiğinin bir göstergesi olarak yorumladığını söylemektedir. Bu algıyı benimseyenler, Allah'ın erkekleri güçte de zekada da kadınlardan daha üstün yarattığını iddia etmektedirler (Cheema, 2013; Vedud, 1999; Doğaner, 2015: 6).

Çağdaş dönem müfessirlerden Seyyid Kutub'a göre ise erkeğin yöneticilik yetkisi kadının ne ev içinde ve toplumdaki kişiliğini ne de hukuk kişiliğini ortadan kaldırma niteliği taşımaktadır. Bu ilke sadece aile içi iş bölümüne ilişkin bir sınırlandırma olup kavvamlığın amacının da aile kurumunu yönetmek, korumak ve ayakta tutmak olduğunu ifade etmiştir. Kutub, Kur'an ile sabit olan bu yöneticilik yetkisinde erkeğe eşine ve çocuklarına karşı acıma, gözetme, koruma, kanat germe ve kendinden ve malından fedakarlıklarda bulunma gibi yükümlülükler vermiş olduğunu söylemektedir (İbn Kesir, 2000; İbn Atiye, 2001; Kutub, 2016; Atmaca, 2013: 221-223). Dalgın ise, aile reisliğinin erkeğe eşi üzerinde sınırsız bir yetki kullanımı vermemekle birlikte erkeğe oturulacak mahallenin seçimi, eşinin çalışıp çalışmayacağı iş kolu ve mekanın seçimi ile çocukların eğitimi gibi aile birliğini ilgilendiren konularda yetkisini ifade etmektedir. Aynı zamanda fikir birliğine varılamayan konularda son sözü söyleme hakkının kocada olması ile birlikte kadının ve çocukların sosyal ve dini görevlerinde ihmali bulunduğu ikaz edilmeleri gibi sorumluluğunun da bulunduğunu belirtmektedir (Dalgın, 2012: 258-262).

Klasik dönem müfessirlere bakıldığında ise onların “erkekler kadınların kavvamlarıdır” ayetine genelde erkek ve kadınların fitratına vurgu yaparak açıklama getirdiği görülmüştür. İbn Kesir'e, göre kadın eğrildiği zaman erkek onu doğrultur. Çünkü “*erkekler kadınların kavvamlarıdır*” ayetinin öncesinde Allah kimilerini kimilerine üstün kılmıştır. Dolayısıyla ona göre erkekler kadınlardan üstündür ve daha hayırlıdır. Kurtubi'ye göre kavvam sıfatı sebebiyle erkek kadının işlerini üstlenmekle birlikte onu'te'dip ederek evinde tutar ve gereksiz yere dışarı çıkmasına izin vermez. İbn Atiye'ye göre ise kavvam kelimesinin kapsamında erkeklerin kadınların yönetmeleri, onları korumak ve gözetmekle sınırlıdır. İbn Atiye'nin bu yaklaşımı, kavvam kelimesinin erkeklere mutlak yönetme yetkisini vermediği, bilakis bir “sorumluluk” yüklediği görüşünde olduğunu göstermektedir. Yine kendisine göre kavvam ayetinde yalnızca kocaların değil aynı zamanda bütün erkeklerin kavvam kılındığından bahsetmektedir. Ayetten erkeklerin yönetim, savunma ve koruma

konularında genel olarak önde oldukları anlaşılmakla birlikte takip eden cümleler dikkate alındığında burada aile kurumunun hakimiyetinin ve yöneticiliğinin kastedildiği anlaşılmaktadır. Buradan hareketle ailenin devamı için aile reisi sıfatı kocaya verilmiştir. Yine söz konusu tefsire göre erkeklerin yaratılıştan gelen “üstün olma özellikleri” çağımızda da devam etmektedir ve böylelikle erkek kavvam olma vasfına sahiptir.

Şimşek’e göre, erkeğin aile reisliği yapmasının çeşitli sebepleri vardır. Ona göre genelde erkekler kadınlardan daha soğukkanlı ve mantıkları ön plandadır. Kadınlarda ise duygusallık daha ağır basmaktadır. Soğukkanlı olarak karar verirken duygusallığa kapılmamanın yöneticilik açısından önemli bir husus olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte karar verirken duygusallığa kapılmadan daha temkinli davranan ve kocasından daha soğukkanlı olan kadınların da olması nedeniyle ayetteki ifadenin sadece geneli temsil ettiğini söylemektedir. Ayrıca kocanın nafaka gibi konularda karısını gözetmesi ve ona rehberlik etmesinin hem kendisinin hem de karısının haklarını koruması manasına geldiğini belirtmektedir. Bu nedenle yönetilen kadının iradesinin ortadan kaldırılmadığı ve her ne yaparsa yapsın kocası tarafından güdülen biri konumunda olmadığına vurgu yapmaktadır (Şimşek, 2012; Atmaca, 2013: 224)

Abduh’a göre kavvamlık reislik olarak algılanmaktadır. Lakin bunun hükmedilen kişinin iradesini devre dışı bırakan veya onu robot haline getiren bir reislik olmamakla birlikte onu himaye edip gözetmeye ve irşad edip hayra yönlendirmeye matuf bir reislik olduğunu söylemektedir. Carullah ise, kavvam kelimesinin genel anlayış olan “hakimlik” anlamından ziyade hizmet manasına geldiğini söylemektedir. Ona göre erkeklerin idareci olmaları da bu muhtevaya uygun olarak anlaşılmalıdır. Kur’an, ailesinin nafakasını ve hayatın birçok yükünü erkeklere yükleyerek onu ailenin kavvamı, yani idarecisi yapmıştır. Sorumlulukların yanında birtakım haklara da sahip olduklarını söylemektedir (Abduh, 1934; Carullah, 1999; Özdeş, 2017: 147).

Günümüz İslam bilginlerinin birçoğu, erkeğin ev reisliğinin doğuştan bir kazanım olmadığını, genel anlamda tarihi sosyal şartlara bağlı olduğunu ve özel anlamda ise erkeğin eşinin nafakasını sağlaması şartına bağlı olduğunu savunmaktadırlar. Buna göre hayat şartları kadının lehine bir şekilde değiştiğinde evde erkeğin egemenliği ya tamamen son bulacak ya da (tamamen kalkmasa bile) hafifleyecektir. Klasik dönem ve geleneksel müfessirler ise erkeğin kuracağı aile yuvasında ev reisi olması gerektiği şeklinde yaratıldığını düşünerek, erkeğin her ne

şarta olursa olsun kavvam olarak mutlak güç sahibi olduğunu söylemektedirler (Dalgın, 2012: 261). Bunu açıklarken erkeğin eşi üzerinde kavvam oluşunun sebebi sadece ekonomik nedenlerden dolayı değil aynı zamanda biyolojik ve psikolojik kıstaslardan da kaynaklandığını bildirmektedirler. Yani, onlara göre kavamlık vasfında olan kocalar zaten fitri ve kesbi üstünlüğe sahip kimseler olmaları gerekmektedir. Hatta erkeğin sorumluluklarının yaratılışındaki güçlü özellikleri ile tam bir uyum içinde olduğunu ve kadınların ise böyle bir özelliğe sahip olmadığını düşünmektedirler. Durmuşoğlu ve Kurt’a göre ise erkeğin kavamlığını fitrata atfetmek ile erkekle kadının farklılıklarını güçlü/zayıf, rasyonel/irrasyonel, aktif/pasif, yöneten/yönetilen, terbiye eden/terbiye edilen, amir/memur, hakim/mahkum tarzında kategorik ve dikotomik karşılaştırmalar erkeğin iradesini mutlaklaştırılırken kadının iradesinin ise hiçe sayıldığını belirtmektedirler. Yine onlara göre erkeğe yüklenen bu sorumluluğun onun fiziki, akli ve dini üstünlüğüyle açıklanmasının kadın-erkek farklılığının ayrımcılığa dönüştürülmesiyle neticelenmektedir. Zira bu durum erkeğe fiziksel ve zihinsel güç atfetmenin kadının niteliklerinin asli ama değersiz veya hikmetsiz oluşuyla sorumluluk açısından yetersiz görülüp ötekileştirilmesine sebep olmaktadır (Durmuşoğlu ve Kurt, 2008: 643).

Farabi’ye göre de aile reisinin aile fertlerine yönelik sorumlulukları vardır. Zira aile reisi “hane halkının eğiticisi” (*müeddib*) ve “öğreticisidir” (*muallim*). Ona göre aile reisi her şeyden önce kendini teorik ve pratik erdemler bakımından olgunlaştırmakla birlikte aile fertlerinde de benzer olgunluğu temin etmeleri için çaba sarf etmelidir. Bununla beraber Farabi, ailede reisin kim olacağı yönünde açık bir görüş belirtmemektedir. Daha çok reis olacak kişinin özellikleri ve şartları üzerinde durmaktadır. Ona göre, herhangi bir cinsin bir konuda çıkarım gücü olan diğerine reis olmaktadır. Yani modern bir yorumla aile reisinin mutlak manada erkek veya kadının yerine aileye ait bir işte uzmanlığı olan kişi olduğunu söylemektedir (Farabi, 1993; Cihan, 2007: 39-40, 49).

Vedud, evin reisinin erkek oluşunu Kur'an tasvip etmekle birlikte bunun Kur'an'ın belirlediğinin değişmez bir rol olmadığını düşünmektedir. Ona göre Kur'an aile içindeki rolleri bizzat tespit etmemekle birlikte tarih içinde benimsenmiş olan erkek ve kadın rollerine de müdahale etmemiştir. Ayrıca herhangi bir ayetin erkeğin “mutlak olarak” ev reisi olduğuna dayanak gösterilmesinin doğru olmadığını söylemektedir. Durmuşoğlu ve Kurt, kavvam kelimesine yüklenen anlam farklılığının

Lewis Carroll'un "*Humpty Dumpty*" prensibini hatırlattığını söylemektedirler. Bu prensibe göre kelime anlamının hakim olanın belirlediğini ve yüklenen anlamların tarih içinde erkeğe üstünlük sağlayan unsurlar olduklarını söylemektedirler. Bunun bazen sakal, bazen akıl, bazen de ruh olabileceğini ifade etmektedirler. Garaudy ise, bu üstünlüğün bir komplekslikle alakalı olduğunu söyleyerek "İbrahim'in, Musa'nın, İsa'nın annesinden, Peygamber'in elçiliğini ilk kabul eden Hatice'den ve dini bilginlerin yarısını borçlu olduğumuz Ayşe'den, sırf erkek olduğu için mi üstündür erkek?" diye sormakta ve bu durumu eleştirmektedir. Durmuşoğlu ve Kurt'a göre "*erkeklerin kadınların üzerinde kavvam olmaları*" ifadesinden hareketle söz konusu yorumlarda kavvam terimine yüklenen anlamla kadının fitri, insani, dini, ailevi, hukuki, ahlaki, iktisadi, siyasi ve dünyevi-uhrevi mükafat ile ceza bakımından erkekten aşağı görüldüğünü söylemektedirler. Onlara göre, kadının erkekten sonra ve erkek için yaratıldığı ön kabulünün kadın-erkek hiyerarşisini ve erkeğe her açıdan üstünlük atfedilmesine imkan tanındığı bildirmektedirler (Vedud, 1999; Garaudy, 2000; Durmuşoğlu ve Kurt, 2008: 640-643).

Bu klasik ve günümüz müfessirlerin yorum farkı dışında Özdeş, Nisa 34. ayetin çok boyutlu fitri ve psiko-sosyal bir olguya işaret eden bir metin olarak okunmasıyla fikhî ve hukuki bir metin olarak okunması arasında fark olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre, erkeklerin kadınlar üzerine kavvam olmaları mevzusu hukuki bir metin olarak okunulduğunda ilgili ayetin vahiy henüz gelmeden önce realitede mevcut olmayan sosyal bir olguyu şekillendirmekle birlikte cinslere erkeğin üstünlüğünü esas alan ve resmiyet ifade eden (yöneticilik/reislik gibi) hukuki bir rol biçtiği sonucuna ulaştığını söylemektedir. Bu anlayış içerisinde yetkinin Allah tarafından erkeğe bir hak ve üstünlük vesilesi olarak verilen bir nimet olarak kabul edilmesini sağladığını, bir takım hak ve hürriyetlerin cinsiyet ayrımcılığı temeline dayalı olarak ihlale neden olduğunu, yöneticilik konusunu sadece politik alanda değil aile dahil bütün kurumlarda ve hayat alanlarında sadece erkeğe hasredilmesine sebep olacağını söylemektedir. Ayeti hukuki bir metin olarak değil de olguya işaret eden bir metin olarak okunulduğu durumunda ise kavvamlık olgusunun bütün boyutları ile zaten yaşanan bir realite olduğunun anlaşılabilirliğini söyleyerek (yani ayet, erkeğe ve kadına reislik veya yöneticilik gibi hukuki bir rol biçmek yerine) zaten yaşanmakta olan duruma, yani vakıaya, işaret ettiğini söylemektedir. Söz konusu olgunun (erkeğin etkinliği ve otoritesi) eşler ve farklı cinsler arası ilişkilerde hayatın akışı içerisinde

doğal bir şekilde gerçekleştiğini belirterek bu durumun çoğu defa geleneğe dayalı dini ve hukuki bir karakter kazandığını söylemektedir. Özdeş esasında bu açıklamasıyla aslında İslam'ın sosyal bir realite olarak mevcut olgular karşısında erkek ve kadını karşılıklı hak ve sorumlulukları yerine getirmeye davet ettiğini söylemektedir. Bununla beraber her iki cins için var olan kabiliyetlerin meşru yönde geliştirilip işlevsel hale getirilmesinin önüne hukuki bir engel koyulmadığını belirtmektedir. Bu açıklamasının devamında, aile dahil her grup ve toplumda işin tabiatı gereği bir iş bölümünün oluşacağı, sorumlulukların paylaşacağı, belirli bir hiyerarşi teşekkül edeceği ve cinsiyeti ne olursa olsun bilgi, beceri ve tecrübe sahibine itibar edileceğini belirtmektedir. Bu yöneticiye ve otorite sahibine itaat konusunda yöntem olarak asıl olan şeyin mutlakiyet ve totaliterlikten ziyade hukuk, ahlak ve meşruiyet zemine dayalı olarak ayırmacılık yapılmaksızın emanetlerin ehillerine verilmesi, bilgi, kabiliyet ve tecrübeye değer verilmesi, doğruluk ve adaletle hükmedilmesi, karşılıklı sevgi ve saygının tesisi ve işlerin istişare yoluyla yapılması şeklinde olması gerektiğini söylemektedir (Özdeş, 2017: 150-152)

Polat (2014: 363), erkeğin kavvamlığının mutlak olmadığını belirterek kavvam vasfının erkeğin biyolojik kimliğinden kaynaklanmadığını ve kadını idare etme hakkının erkeklere verilmesinin sebebinin ayetin devamında açıklandığını ifade etmektedir. Bu idare hakkı “kadınlara mehir verebilme, ihtiyaçları için mal harcaıabilme ve üzerlerine almış oldukları geçimlerini temin etmede yeterli olmaları”ndan kaynaklandığını ifade etmektedir. Bu sebeple erkek manasına gelen “*rical*” lafzının tüm erkekleri kapsamadığını bildirmektedir. Ona göre bu kavram sadece “ailesi için çarpışabilen, ciddi, akıllı, ihtiyatlı ve basiretli” olanları tarif etmektedir. Polat, erkeğe verilen bu kavvamlık görevinden dolayı Allah onlara bir derece (fonksiyonel) üstünlük vermiştir ancak bu verilen görevin sorumluluklar yerine getirilip iyi bir kavvam olunursa bu üstünlükten bahsedilebileceğini söylemektedir. One göre, kavvamlık vasıflarında herhangi bir eksilme olduğu durumunda sorumluluğun ve aile içindeki fonksiyonel üstünlüğün de azaldığını hatta ayette bahsedilen harcamaların yapılmadığı durumunda erkeklerin “kavvam” vasıflarını kaybetmektedirler. Polat, bu açıklamasıyla erkeğin kavvam vasfının mutlak bir üstünlük olmadığını ancak sorumlulukları yerine getirdiği durumunda kavvam olabileceğini bildirmektedir. Ayetteki “*er-rical*” kelimesinin “*en-nisa*” kelimesi gibi çoğunluk ifadesi olduğunu belirterek bunun genel bir mana için kullanıldığını

açıklamaktadır. Özdeş de (2017: 150-152), fiziki güç bakımından zayıf olan nice insanlar yine fizik olarak kendilerinden güçlü nice insanlara hükmedebildiklerini ve onlar üzerinde etkin (kavvam) olduklarını hatırlatarak erkeğe verilen bu reisliğin şarta bağlı olduğunu ve şartın ortadan kalktığı durumda ise sonucun değiştiğini bildirmektedir.

Özdeş (2017: 152-153), ayette erkeklerin kadınlar üzerinde kavvam olmalarının sadece mallarından kadınlar için harcama yapmaları ile sınırlı olmamakla birlikte Allah'ın insanlardan bir kısmını diğerine üstün kılması ile alakalı olduğunu söylemektedir. Ayette geçen “f-d-l” kökünden gelen “*faddale*” kelimesi “üstün kılma” anlamını ifade etmektedir. İslam'daki kadın tartışmaların başında genelde bu “üstün kılma” ifadesi ön plana çıkmaktadır.

Söz konusu ayetin tartışılan bu kısmı ile alakalı olarak meallerde farklı manalar verilmiştir. Aşağıda “Allah'ın insanlardan bazılarının diğer bazısına üstün kılması” ifadesi için verilen farklı mealler şu şekilde sıralamak mümkündür:

“...*Bazısını bazısına üstün kılması...*” (Abdullah Ahmet Akgül, Ali Bulaç, Kadri Çelik, Yaşar Nuri Öztürk)

“...*Bazısını bazısı üzerine tafdil buyurmuştur...*” (Ömer Nasuhi Bilmen)

“...*Bazı insanlara bazılarının daha fazla nimet vermesi...*” (Süat Yıldırım)

“...*Onlara fazladan vermiş olduğu nimetler...*” (Ümit Şimşek)

“...*Bazılarını (erkekleri), bazısından (kadınlardan) üstün kılması...*” (Hayrat Neşriyat)

“...*Bazıları yaratılışça diğerlerinden daha üstün kılmuştur...*” (Mahmut Kısa)

“...*Erkekler, kadınlardan üstündür...*” (Abdülbaki Gölpınarlı)

“...*Bir kısmının diğerlerine üstün kılması...*” (Abdullah Parlıyan, Cemal Külünkoğlu,

Diyanet Vakfı Meali)

“...*Bir kısmını bir kısmına üstün kılması...*” (Şaban Piriş)

“...*Birbirlerine üstün olmasına vesile kıldığı özellikleri...*” (Ahmet Tekin)

“...*Kimini kimine üstün kılması...*” (Ahmet Varul, Diyanet İşleri Meali (Eski), Diyanet İşleri Meali (Yeni), İlyas Yorulmaz)

“...*Kimini (erkekleri) kiminden (kadınlardan) üstün kılmuştur...*” (Hasan Basri Çantay)

“...Birini diğlerinden üstün yaratmıştır...” (Elmalılı Hamdi Yazır, Elmalılı (Orijinal))

“...Onları kadınlardan üstün kıldığından...” (Bahaeddin Sağlam)

“...Erkekler kadınları, Allah’ın kendilerine onlardan daha fazla bağışladığı nimetler...” (Bayraktar Bayraklı, Muhammed Esed)

“...Her birine farklı yetenekler ve özellikler...” (Edip yüksel, Süleymaniye vakfı)

“...Allah erkeklerle kadınları farklı alanlarda üstün yeteneklerle donatmıştır...” (Mustafa İslamoğlu)

“...İnsanları birbirinden üstün kılması...” (Mehmet Türk, Süleyman Ateş)

Erkeğin kadından üstün olduğunu söyleyen müfessirler, “Allah’ın üstün kılması” nedeniyle erkeklerin üstün oluş sebepleri arasında savaşa katılmaları; dinde ve akılda kamil olmaları, ilim ve güç-kuvvet sahibi olmaları; peygamberlerin erkek olmaları; namaz imametinin ve devlet başkanlarının erkek olması; cihat, ezan, hutbe ve mirastaki konumları; cumanın mecburiyetinin erkeklere has oluşu; birden fazla eşle evlenebilmeleri gibi konuları sıralamaktadırlar.

Kurtubi, cihada katılma veya hakim ve emir olma durumunu tamamen erkeklere indirgeyerek kadınların bu tip rollerden nasiplerinin olmadığını ifade etmektedir. Buna gerekçe olarak da erkeklerin kadınlar üzerine üstün olmalarını kaynak göstermektedir. Ona göre bu üstünlüğün nedeni kadının tabiatını zayıflık ve yumuşaklıkla, erkeğinkinin ise güç, kuvvet ve şiddetle alakalı olmasındandır. Erkek, akıl, tedbir ve fiziki güç bakımından kadından üstündür. Yine erkek aile üyelerinin nafakalarını temin eder, onları korur ve cihada çıkar. Miras paylarının da fazla olmasını bu durumla açıklamaktadır (Kurtubi, 1967; Özdeş, 2017: 144-145). İbn Arabi ise erkeklerin kadınlara üstünlüğünün akıllı bir kimse için gizli bir durum olmadığını söylemektedir. Eğer hiçbir delil olmasa bile kadının erkekten yaratılmış olmasının bu konuda yeterli olduğunu iddia etmektedir. Zira kadının aslı erkektir (İbn Arabi, 2003; Durmuşoğlu ve Kurt, 2008: 641).

Zemahşeri ise “*kavvamun*” kelimesini yöneticinin (valinin) riayetine karşı sorumluluğuna benzeterek “erkeğin otoritesi” şeklinde yorumlamaktadır. Buradan hareketle de kocanın emretme ya da yasak koyma yetkisine sahip olduğunu söyler. Ona göre bu otorite, erkeğin bazı özellikleri itibariyle kadından üstün olmasından kaynaklanmaktadır. Bu üstünlük, ona göre velayet tahakküm ya da kuvvet yerine

faziletle hak edilmektedir. Bu fazileti ayrıca akıl, azim, güç, kitabet, ezan, cihat gibi dini ve ontolojik gerekçelerle izah eder (Zemahşeri, 1998; Ülgen, 2017: 258).

Kurtubi gibi bazı erken dönem din bilginleri arasında erkeklerin kadınlardan üstün olmalarını sakallı oluşlarına dahi bağlamış, yani üstünlüğün sakal unsurundan kaynaklandığını ileri sürenler olmuştur. Çağdaş din bilginlerinden Ateş de erkeğin sakallı oluşunun onun üstünlüğüne delalet ettiğini “erkeğin yüzünden bıyık ve sakal bitmesini de kadına göre mükemmeliyet sayılmasını, nitekim erkekte köselik bir kusur kabul edildiğini” beyan etmektedir. Mevdudi’ye göre, erkekler kadınlara verilmeyen veya az verilen bazı doğal nitelik ve güçlere sahip oldukları için kadınlara göre üstündürler. Yoksa bunun onların şeref ve fazilet bakımından üstün oldukları anlamına gelmediğini ifade etmektedir (Kurtubi, 1997; Mevdudi, 2013; Atmaca, 2013: 223-225).

Atmaca (2013: 220, 226), bu sayılan sebeplerin daha da fazlasını tefsirlerde bulmanın mümkün olduğunu söyleyerek eleştirmektedir. Ona göre bu durumu yukarıda bahsedilen hususları toptan bir şekilde ele alarak erkeklerin kadınlardan üstün olduklarını söylemenin pek adil bir söylem olmadığını ifade etmektedir. Kadının doğum yapma, çocuk büyütme, emzirme gibi meziyetleri düşünüldüğünde savaşa katılmanın mı yoksa bu faaliyetlerin mi üstün olduğu sorusunu sorarak bu durumu eleştirmektedir. Ayrıca üstünlük olarak ortaya konulan her bir vasfın üzerinde ayrı ayrı tartışma yapılabilecek hususiyetler barındırdığını da ifade etmektedir. Öte yandan hangi vasfın daha üstün olduğunu belirleyecek net bir karinenin de bulunmadığını dile getirmektedir.

Vedud da, müfessirlerin mutlak manada erkeklerin kadınlardan daha üstün olmaları ile gerekçe olarak da fizik ve akıl olarak da kadınlara göre mükemmel yaratıldıkları fikrine karşı çıkmaktadır. Bu yorumları asılsız bulmakta ve bunların İslami öğretilerle çeliştiğini söylemektedir. Ona göre “faddala” terimi farklı şekilde yorumlanmalı ve bu kelimenin üstün kılma şeklinden ziyade “tercih etme” anlamında kullanılması gerekir. Ayrıca gelenekselcilerin görüşünden ayrılarak “bazılarının” lafzının başlıca erkeklere tekabül ettiği manasına da gelmediğini söylemektedir. Bilakis “faddala” yani üstün olma olayının kayıtsız şartsız olmadığını dile getirmektedir. Ona göre söz konusu ayet, “o onlardan daha üstün olduğunu” ifade etmediği gibi “bazılarının bazılarından” anlamı içerdiğini söylemektedir. Dolayısıyla bu ayette erkeklerin farklı şekillerde kadınlardan daha çok ön plana çıktığını ancak

bazı şekillerde de kadınların erkeklere göre ön plana çıktıklarını ifade ettiğini söylemektedir. Dolayısıyla burada mutlak bir durum olmadığına vurgu yapmaktadır (Vedud, 1999; Doğaner, 2015: 6-8).

Özdeş, tarihteki bilimsel keşiflerin, felsefi sistemlerle insanlığın aydınlanmasının ve beşeri gelişime katkıda bulunan toplumlardaki inkılap ve sosyal değişim hareketlerine yön veren siyasi, askeri ve ekonomik alanlarda liderlik misyonunu üstlenen insanların -istisnalar hariç kahir çoğunluğunun- erkek olmasının kaynağı ne olursa olsun erkeğin kadına göre genel anlamda etkinliğini ortaya koyduğunu söylemektedir. Kur'an bu fonksiyonelliğe, *“erkekler, Allah'ın insanlardan bir kısmını (onlara bağışladığı nimetlerle) diğerine üstün kılması sebebiyle ve mallarından harcama yaptıkları için kadınların üzerine kavvamdırlar...”* ayetinde geçen *“kavvamun”* (kaim olanlar, etkin olanlar) kelimesiyle işaret ettiğini düşünmektedir (Özdeş, 2017: 5).

Rıza ise, birçok müfessirden farklı olarak nübüvvet, büyük imamet, küçük imamet, namaz, kamet, Cuma hutbesi, gibi olguları erkeğin faziletine gerekçe olarak görmemektedir. Ona göre bu özellikler erkeğin istidadının kemaline tabi hususlardır. Bu nedenle erkekler kadınlar üzerinde fazilete medar olamazlar. Örneğin nübüvvet çok özel bir durum olduğu için bütün erkeklerin bütün kadınlardan faziletli olduğu şeklinde bir çıkarım buna dayandırılmaz. Nübüvvet dışındaki diğer faktörler de Allah tarafından vazedildiğinden erkeklerin faziletine gerekçe olamaz (Rıza, 1942; Ülgen, 2017: 261).

Okuyan'a (2007: 111) göre ise, erkeklerin kadınlara kavvam olması cinsiyetten değil yöneticilikten kaynaklanmaktadır. Zaten bu kelimenin anlamlarından biri de *“tercihte öncelik”* tir. Cahiliyye döneminde kadının yöneticilik ya da toplum düzenindeki yeri düşünüldüğünde özellikle erkeğin mali harcamalardaki önceliği tarihi bir vaka olarak ortada olduğunu söylemiştir. Ancak ona göre bu durum cinsiyetten ziyade meşguliyetten kaynaklandığı şeklinde açıklamaktadır. Buna göre yönetici eğer kadınsa ona da bu anlamda ayrıcalığın verilmesi nedeniyle kendisine itaat edilmesinin zorunlu olması gerekir.

Maturidi de, erkeklerin kadınlar üzerine *“tafdil”* kılınıp kavvam olmaları konusunu açıklarken cinsiyet faktörünü merkeze almamış, bunun yerine o dönemdeki erkek ve kadınların konumunu ve buna bağlı olarak hayat şartları içerisindeki

yüklenilen sorumlulukları ile değerlendirmiştir. Ona göre erkeklerin kadınlar üzerinde kavvam olmalarının nedeni ailenin iş ve idaresini üzerlerinde taşımalarından, sosyal ve ticari yönlerden hayat içerisinde etkin rol almalarından ve ailenin ekonomik yükünü üzerlerinde taşıyarak eşlerinin geçimlerini sağlamaktan sorumlu olmalarından dolayıdır. Özdeş ise, Maturidi'nin kendi dönemi ve sonrasında telif edilen birçok tefsirde erkeklerin kadınlar üzerinde kavvam olmaları konusunun ataerkil zihniyet zemininde yorumlanmaya çalışıldığını belirtmiştir (Maturidi, 2004; Özdeş, 2016: 3, 19).

Atmaca (2013: 227-229), ayetin mutlak anlamda erkek kadın üstünlüğünü vurgulamamakla birlikte aile kurumu içerisinde karı-koca arasındaki görevleri bildirdiğini söylemektedir. Ona göre, erkeğin kadından üstün olmasına delil olarak gösterilen bu ayetteki ifade, aile hayatında içinde yer alan aile reisliği, nafaka temini ve kadını himaye gibi hususlarda erkeğin “fazlalığının” bulunduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Atmaca, buradaki üstünlüğün şeref ve fazilet olarak erkeğin üstünlüğünden ziyade antropolojik yapısından ve mallardan harcama konusundaki ekonomik üstünlük olarak algılanması gerektiğini belirtmektedir.

Fazlurrahman da erkeklerin fazilet ve insanlık açısından ziyade görev yönünden kadınlardan üstün olduklarını söylemektedir. Bu üstünlüğün bir mahiyet üstünlüğü veya ontolojik üstünlük yerine fonksiyonel yönünden olduğunu ifade eder. Fazlurrahman, insan olma yönüyle bir erkeğin karısından üstün olmadığına vurgu yaparak evli kadın evinin geçimine katkıda bulunduğu durumda erkeğin bu yönden olan üstünlüğünün de azalacağını söylemektedir. Günümüzde bu düşünce daha sıklıkla dile getirilmektedir; Salih Akdemir, M. Sait Şimşek ve Hayri Kırbaşoğlu da Fazlur Rahman ile paralel düşüncelere sahiplerdir (Fazlurrahman, 1981; Akdemir, 1991; Şimşek, 1995; Kırbaşoğlu, 1999; Özdeş, 2017: 149).

Hatemi'ye göre de erkeğin evin reisi olması onu imtiyazlı duruma getirmemekle birlikte onun sadece “eşitler arasında önde” (*primus inter pares*) olmasını sağlamaktadır. Bununla beraber bu konunun erkeğe ayrıcalık değil bilakis ödevler yüklediğini söylemektedir. Bu durumun ise erkeğin evi geçindirmekle yükümlü olmasına karşılık kadının erkekten kendisini geçindirmeyi bekleme hakkına sahip oluşundan kaynaklandığını açıklamaktadır (Hatemi, 1991; İşçan, 2001: 45). Dalgın'a göre erkeğin kadına nazaran bir derece fazla hakka sahip oluşunun erkeğin ev reisi olması nedeniyle aile kurumu içindeki erkek için konulmuş ek statüler olmasından

kaynaklanmakta ancak bu durumun hayatın her safhasında erkeğin kadından üstün olduğu veya erkeğin hakim ve kadın cinsinin de mahkum olduğu anlamına gelmemektedir. Evin reisinin erkek olması nedeniyle kadının evde hiç sorumluluğu bulunmadığını düşünmenin yanlış olduğunu ifade ederek özellikle Hz. Peygamber'in aile ortamında erkeğin olduğu kadar kadının da sorumluluğu bulunduğuna dikkat çekmektedir (Dalgın, 2012: 261).

Ateş, erkeklerin kadınlardan bazı yönlerden üstün olmakla birlikte erkeğin kadına bôbürlenmeye ve baskı yapmaya hakkı olmadığını söylemektedir. Ona göre kadınla erkek bir vücudun organları gibi birbirlerinin tamamlayıcılarıdır. Nitekim Allah “Allah erkekleri kadınlara üstün kıldı” yerine “*Bazı insanları, diğer bazılarından üstün kıldı*” buyurmasında da bu noktaya işaret edilmektedir. Bununla beraber Ateş, erkek cinsinin kadın cinsine üstünlüğünü ifade ettiğini ancak bunun tek tek her bir erkeğin her bir kadından üstün olduğu anlamı taşımadığını söylemektedir. Ayrıca nice kadınların bilgi veya beden gücünde birçok erkekten daha üstün olduğunu söylemektedir. Yazır ise, erkeğin kadında bulunmayan ve yaratılıştan var olan birtakım üstünlüklere sahip olduğu gibi kadının da erkekte bulunmayan ve yaratılıştan var olan bazı üstün vasıflara sahip olduğunu belirtmektedir. Bu yüzden her ikisinin de birbirine değişik yönlerden muhtaç olduklarını vurgulamakla birlikte yaratılıştan farklı ve karşılıklı olarak birbirlerinden üstünlükleri olması nedeniyle her erkeğin ve kadının seviyelerinin bir olmadığını, dolayısıyla da birbirleri ile mukayese edilemeyeceğini bildirmektedir (Ateş, 1991; Yazır; 1979; Atmaca, 2013: 223).

Öte yandan Seber (2014: 116-117), öncelikle Hz. Asiye ve Hz. Meryem gibi bazı kadınların genel anlamda erkeklerden daha faziletli olduğunu bildirmektedir. Mallarından infak edenlerin diğerlerinden daha faziletli olmasına işaret edildiği gibi ailesini geçindiren kadınların da erkeklerden üstün olmasının önünde bir engel bulunmadığı sonucunu çıkarmaktadır. Öte yandan, müfessirlerin ekseriyetle erkeklerin kadınlardan faziletli olduğunu söylediklerini ancak ayette kadın ile erkeğin hangisinin daha faziletli olduğu konusunun net bir açıklama içermediğine vurgu yapmaktadır. Netice itibarıyla Seber, erkeklerin fitratın bahsettiği birtakım fiziki üstünlüklere sahip olduklarını ancak ailevi vazifelerini yerine getirmedikleri takdirde bu üstünlüğü hak etmediklerini düşünmektedir. Ona göre ayette erkeğin mutlak üstünlüğü vurgulanmadığı gibi kadının ikinci plana atılmadığı da ifade edilmez.

Kırbaşoğlu'na göre ise “aile reisliği” sadece karı-koca ilişkileri söz konusu olduğunda geçerlidir. Neticede erkeğin aile reisliği, üstünlüğü veya önde olması onun ahlaki şeref ve faziletin dolaylı yerine anatomik yapısı ve ekonomik gücüyle alakalıdır. Bununla birlikte tarihsel ve toplumsal değişme neticesinde kadının eğitim seviyesinin yükselmesi ve ekonomik özgürlüğünü elde etmesi oranında erkeğin egemenliğini veya üstünlüğünü aşağıya doğru çekilebileceğini ifade eder. Kalyoncuo de günümüzdeki değişimlerle doğru orantılı olarak bu konumda da değişiklikler meydana geldiğini belirtmektedir (Kırbaşoğlu, 1991; Kalyoncuo, 2017: 44).

Kayıtsız şartsız mutlak manada bir kavvamlık söz konusu değilken tefsirlerin pek çoğunda anlatıldığı şekliyle kadının eşine itaati mutlak ve kişilik haklarını göz ardı etmiş bir itaat şekli olarak görülmektedir. Bu itaat ataerkil geleneğin şekillendirdiği kadın ve erkek ön yargılarına istinat etmektedir. Az yetenekli, az akıllı ve kusurlu yaratılışa sahip olan elbette “mükemmel yaratılışlı, akıllı ve tam olana” tabi olacaktır. Bu durumda evlilik iktidar ilişkisine dönüşüp, sevgi, ülfet ve muhabbet gibi değerlerin sadece çeşni için anıldığı evlilikler olacaktır. Oysa aynı ayet genel çerçevenin içinde kabul edilip, sevgi, ülfet ve birbirine örtü olma gibi değerler evlilikte birincil değerler haline getirilirse, kavvam olmanın aile reisliğinin arka plana geçmesiyle iktidar kavgasının gölgesi de evliliklerin üzerinden kalkacaktır (Kazancı, 2003: 41).

Klasik dönem müfessirlerinin ayete anlam verirken öncelikle kadına tahakkümü ifade eden anlamları tercih etmelerine karşın son dönem müfessirlerin daha çok kadına şefkati ve onun koruyup kollamayı ifade eden anlamları öne çıkarmaktadırlar. Atmaca (2013: 225), klasik dönem müfessirlerin bu meseleyi işlerken erkeklerin yöneticilikleri üzerinde durduğunu ve konuyu bu bağlamında işlediklerini söylerken çağdaş dönem müfessirlerin erkeği yönetici olarak vurgulamakla birlikte kadının hakları hususunda ve kavvam kelimesinin sınırları üzerinde durduklarını belirtmektedir. Yine bazı müfessirler kadınlara has olan bazı seçkin vasıflar (annelik vb.) üzerinde durarak kadınların da üstün vasıflarının olduğunu vurgulamışlardır. Her iki dönem müfessirlerini bu davranışa yönelten etkin sebebin içinde bulundukları dönem ve hitap ettikleri kitleler olduğunu söyleyen Ayrıca çağdaş dönemde kadın hakları üzerinde tartışmalarının olduğunu ve bu dönem müfessirlerinin buna kayıtsız kal(a)mamaları nedeniyle bu konulara tefsirlerde yer verildiğini söylemektedir. Öte yandan, klasik dönem müfessirlerinin tefsirlerinde bu konuların yer almamasının sebebinin ise içinde bulundukları çağ itibarıyla kadın haklarından bahsetmelerini gerektiren özel bir durum

olmaması ve bu konu hakkında müfessirlerin bir şeyler yazma ihtiyacı hissetmemeleri olarak açıklamaktadır. Yıldırım (2016: 41)ise, zengin bir anlam içeriğine sahip olan “kavvam” kelimesini her alimin yaşadığı ortamın şartlarına göre değerlendirdiğini ve bu konuda kendi döneminin algı biçimine göre hüküm çıkardığını söylemektedir.

3.3 Eşitlik-Adalet

Kadının konumunu güçlendirmekle alakalı tartışmalarda karşımıza iki temel kavram çıkmaktadır. Bunlardan biri eşitlik iken diğeri de adalettir. Bu kavramlardan hangisinin kadının konumunu daha güçlendirdiği tartışması halen sürmektedir. Bu bölümde bu iki kavramla alakalı yapılan tartışmalar inceleyeceğiz.

3.3.1 Eşitlik: İnsan Olma Bakımından Eşitlik ve Eşdeğerlilik

Fransız İhtilali’nin özgürlük ve kardeşlik ile birlikte temel sloganlarından biri olarak benimsediği eşitlik ilkesi, Osmanlı devlet adamları ve aydınları arasında “müsavat” terimiyle ifade edilmiştir. Günümüz İslam düşüncesinde insan hakları ve özgürlük ile birlikte eşitlik kavramının İslami temelleri de hala tartışılmaktadır (Kutluer, 2006: 77). Kur’an-ı Kerim’de ise Kehf suresinde “müsavat” kavramı “...bir şeyin iki tarafını aynı seviyeye getirme...” ayetine “aynı seviye” (Kur’an, 18: 96) anlamında kullanılmıştır.

Erkeğin kadından üstün olduğunu iddia edenler haricinde günümüzde söylemini güçlendiren bir başka yaygın argüman, Kur’an’ın esasında kadına çağdaş anlayışa uygun eşitlikçi ve özgürlükçü bir statü verdiği ancak erkek egemen geleneksel yorumun Kur’an’da yer alan kadının bu haklarını elinden alarak statüsünü geri götürdüğü yönündedir. Özellikle Müslüman feministler arasında bu görüş oldukça yaygındır.

Eşitlik kavramı, hukuki ve toplumsal açıdan vazgeçilemez temel kavramlardan biri olarak kabul edilmektedir. Kavramsal olarak yapı, değer, boyut, nicelik ve nitelik bakımından birbirinden fazlası ve eksisi olmayanlar arasında herhangi bir özellik yönünden yapılan karşılaştırma sonucu varlığı belirlenen ilişkiyi ifade etmektedir. Eşitlik, bütün bireylerin şahsi özelliklerine, toplumsal statülerine veya doğuştan gelen özelliklerine (ırk, cinsiyet, vb.) bakılmaksızın haklar ve sorumluluklar noktasında aynı olması manasına gelmektedir. Aynı zamanda denklik, müsavat, muadelet gibi eş anlamlı kelimeler de eşitlik kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. İşlevsel olarak çok yönlü olan eşitlik, değişik yerlerde kullanılışına göre çeşitli anlamlara

sahiptir. Örneğin, sosyal anlamda eşitlik, hayatta bireyler arasında haklar ve imkanlar bakımından ayırım gözetilmemesidir. Ahlaki anlamda eşitlik ise, herkese hakkının verilmesi ile hak tanımını ve hakkaniyeti ifade etmektedir. Hukuki bakımdan ise, kanuni emir ve yasakların vatandaşların kişisel ve toplumsal durum ve özelliklerine bakılmaksızın aynı olması anlamına gelmektedir. Öte yandan siyasal anlamda eşitlik, siyasal hakların ve kamu görevlerinin sınıf ve maddi durumunu gözetmeksizin işin gerektirdiği teknik ve mesleki bilgiye sahip bütün vatandaşlara açık tutulmasıdır (Ünlü, 2009: 5). Bununla beraber eşitlik kavramı, modern çağda içeriği biraz daha zenginleştirilerek temelinde insan varlığının yüceliğine duyulan saygının yer aldığı ahlaki ilkeyi ifade etmektedir. Eşitlik aynı zamanda fırsat eşitliği, siyasi eşitlik, toplumsal eşitlik, ırk eşitliği, kadın-erkek eşitliği, ekonomik eşitlik gibi düşünce ve ilkeleri kuşatan bir üst kavram durumuna gelmiştir (Kutluer, 2006: 78).

Tarihsel olarak eşitlik ilkesi ilk defa XVIII. Yüzyıl'da Fransız kanun önünde eşitlik şeklinde ortaya çıkmıştır. Buna göre hiç kimseye dil, din, ırk, cinsiyet, servet ve sosyal durum gibi farklılıklar sebebiyle kanun önünde özel ayrıcalık tanınmaz ve değişik uygulama yapılamaz. Bu şekli ile eşitlik ilkesi Fransız ihtilalinden sonra Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi'nin 1. Maddesi olarak yer almıştır. Bu tarihten itibaren eşitlik ilkesi hem uluslararası metinlere hem de anayasa metinlerine girmeye başlanıldığı görülmektedir (Ünlü, 2009: 1-2, 13).

Bu çerçevede toplumsal cinsiyet eşitliğine dair söylemler, yasalar önünde eşitliği sağlamanın ve erkek için söz konusu olan hak ve fırsatların kadına da vermenin asıl olduğundan yola çıkmaktadır. Ancak cinsiyet eşitliği söyleminde olan kişilerin tutumlarına bakıldığında da kendi aralarında hemfikir olmadıkları görülmektedir. Bunlardan bazıları mutlak cinsiyet eşitliğini savunurken bazıları da cinsiyet eşitliği yerine cinsiyet rollerinin eşdeğerliliğini savunmaktadır. Diğer taraftan toplumsal cinsiyet eşitliğini savunanlar da kendilerine yaramayacağı ve kadınların mevcut yaratılış özellikleriyle bu roller altında ezilecekleri gerekçesiyle bazı konularda pozitif ayrımcılık söylemi geliştirerek mutlak eşitlik söyleminden vazgeçmiştir (Dalgın, 2012: 224). Bununla beraber feminist anlayış belli bir süre sonra fitri yaşamdaki iş bölümünün dengesini bozarak haksızlığı gidermek yerine bir başka haksızlığın kapısını araladığı görülmektedir. Eşitlik taleplerinin dile getirilmesi sürecinde kadınların farklılıklarını gözetmeyerek homojen bir kadın imajı oluşturması nedeniyle çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Nitekim farklılıkları görmezden gelen tek-

tipleştirici kadın tasavvuruyla birlikte toplumsal bazda ortaya konulan kadının toplum içerisindeki statüsünü arttırmak üzere geliştirilen eşitleyici politikalar, kadının “erkekleşmeye” zorlanarak belli mevziiler kazanmasına ve kadın kimliğinde kırılmalara neden olarak “cinsiyet körü” olmasına yol açmıştır. Aynı zamanda özel alan ve kamusal alan ayrımında yaşanan bu gerilimle birlikte kadın ve erkek cinsine yüklenen toplumsal cinsiyet rolleri, kadın ve erkeği hak ve sorumluluklar bakımından da farklı bir düzeye taşımaktadır (Yılmaz, 2015: 109).

Güler (1997: 297), bu tür sonuçların mutlak eşitlik fikrinden, diğer bir ifadeyle kadının erkek olma arzusundan, kaynaklandığını söylemektedir. Ona göre zorunlu eşitlik alanlarının ötesinde kadın ve erkeğin birbirini tamamlayıcılığı fikri esas alınmalıdır. Yılmaz (2015: 112) ise, eşitliğin farklılıkları aynileştiren/özdeşleştiren ve iki varlığı tek-tipleştirerek aileyi soğuk bir hukuk kurumuna dönüştüren bir özelliği olduğunu söylemektedir. Erkeklerle kadınları ayrıştırarak ele alan bir politika geliştirilmesini savunan feminist söylem yerine kadın ve erkeğe yönelik birbirini tamamlayıcı ve bütünleştirici bir söylem geliştirilmelidir. Şenocak, eşitlik adı altında her alanda erkekle boy ölçüşen bir kadın kimliği oluşturulduğunu söyleyerek yapay olan bu kimliğin fitrat realitesine aykırı olduğunu belirtmektedir. Ona göre, kadın ve erkeğin anatomik, fizyolojik ve cinsiyet farklılıkları sosyal anlamda da mutlak eşitliği imkansız hale getirmektedir. Ayrıca, fırsat eşitliği adı altında dayatılan hayat tarzının kadının beden ve ruh sağlığı ile ev ve aile hayatı üzerinde tahribatlara yol açtığını belirtmektedir (Şenocak, 2016; Kalyoncuo, 2017: 76). Tekin’de feminist söylemin bazen örtülü bazen de açık şekilde kadını erkeğe yaklaştırma ve benzeştirmeye çalıştığını ifade ederek kadının imkan ve potansiyeli ile erkek, aile ve toplumu zenginleştirmek yerine kadını kısırlaştırıcı, yoksullaştırıcı veya tabii potansiyellerini yok edici bir rol oynadığını belirtmektedir (Tekin, 2016: 30). Martı ise hayatın akışı içinde kadının ve erkeğin kendine has nitelikleri suiistimal konusu edildiğinde ya da bu nitelikler dikkate alınmaksızın matematiksel bir eşitleme yapıldığından dolayı adaletin yitirilmesinin kaçınılmaz olduğunu söylemektedir. Ona göre, kadını erkek kimliğinde eşitleme ya da erkeği silikleştirme gibi riskler devreye girmekte ve insanı örseleyen böyle bir algı mizanın bozulmasına neden olmaktadır (Martı, 2015: 144-147).

İslam’da eşitlik araştırıldığında, kendi sınırları içerisinde, eşitliğin tabii bir hak olarak kabul edildiği görülmektedir (Kutluer, 2006: 77). Kadına karşı ayrımcılığın

reddedildiği İslam dininde kadın ile erkek temel insan hakları yönüyle eşittir (Kalyoncuo, 2017: 88). Zira “*Ey insanlar! Sizi tek bir candan yaratan, ondan eşini de yaratan ve ikisinden birçok erkek ve kadın meydana getirip yayan Rabbinize karşı gelmekten sakının*” (Kur’an, 4: 1) ayetinden anlaşıldığı üzere, her iki cinsin de yaratılış malzemesi, yani insanlık hamurunun, aynı olduğu gibi bedenlerine üflenene “*nefha-i ilahi*” (ruh) da aynıdır (Kur’an, 15: 28-29). Kadın ve erkek cinsiyetçiliğinden bağımsız olarak “insan” olarak yaratılmış olmak, bizatihi ontolojik açıdan eşitliği göstermektedir. Bu açıdan insan aynı öz ve ontolojik değere sahiptir. Bu sebeple, eşdeğerliliği toplumsal hayat içinde korumak açısından yasal eşitlik aynı imkan ve fırsatlara sahip olmaları kaçınılmazdır (Yılmaz, 2015: 112).

İnsanlar arasında, cinsiyet, ırk, renk, dil yahut din esasına göre ayrımcılık yapan her fikir, anlayış ve durum, İslam’ın temel esasları ile zıtlık oluşturmaktadır (Koçer, 2010: 88). Kur’an’da “*Gerçek şu ki; Allah’a teslim olmuş bütün erkekler ve kadınlar, inanan bütün erkekler ve kadınlar, kendilerini adanmış bütün erkekler ve kadınlar, sıkıntılara göğüs geren bütün erkekler ve kadınlar, (Allah’ın karşısında) güçsüzlüğünü anlayan bütün erkekler ve kadınlar, karşılıksız yardımda bulunan bütün erkekler ve kadınlar, nefislerini kontrol eden bütün erkekler ve kadınlar, iffetleri üzerine titreyen bütün erkekler ve kadınlar ve Allah’ı durmaksızın anan bütün erkekler ve kadınlar için (evet) bunlar(ın tümü) için Allah, mağfiret ve büyük bir mükafat hazırlamıştır.*” (Kur’an, 33: 35) buyurularak eşitliğin aynı zamanda bir ahlaki ölçü ve inanan kadın-erkek ayrımı yapılmaksızın imanları ile amelleri ölçüsünde eşit muamele görececeklerini haber vermektedir.

Ayrıca Müslüman hanıma cihad ve cuma namazı gibi sosyal hayatın koşullarıyla yakından alakalı konularda verilen ruhsat dışında, herhangi bir muafiyet tanınmamış olması, kadının da erkek ile aynı temel sorumluluklarla mükellef tutulduğunun açık göstergesidir. Cuma namazı, cenaze ve bayram namazı gibi siyasal, sosyal vb. farklı boyutları olan ibadetlerde, kadının istisna tutulması kadının dışlanması ya da ikincil konuma itilmesinden çok toplumsal anlamda bir görev dağılımıyla ilgilidir. Zira herkesin zorunlu olarak aynı anda bir ibadete iştirak etmesi hayatı zorlaştıracak bir durumdur. Bütün buna rağmen birileri dün olduğu gibi ve bugün de bu meseleden bir üstünlük algısı da üretmektedir. Diğer taraftan şu da unutulmamalıdır ki İslam meseleye sadece kadın erkek eşitliği ya da kadın erkek hakları açısından bakmamaktadır. Korumaya çalıştığı aile kurumu ve toplum ve aynı zamanda ahlak,

haya, edep gibi farklı değerler bulunmaktadır. Dolayısıyla meseleyi ele alırken resmin bütününe bakmak gerekmektedir. İnsan, Allah tarafından yukarıda da zikredildiği gibi yeryüzünde halife tayin edildiği ve yaratılış serüvenine ilişkin anlam örgüsünün merkezinde yer alan bu misyon ile kadın ve erkek -ayrım yapılmaksızın- yeryüzünü kulluk bilinci içinde imar etmekle görevlendirilmiştir (Baloğlu, 2009: 53).

Ayet-i Kerimde Allah, “...Ben erkek olsun kadın olsun içinizden çalışan hiçbir kimsenin yaptığını boşa çıkarmayacağım...” (Kur’an, 3: 195) buyurarak, eşit işe eşit mükafat vereceğini ifade etmektedir. Diğer bir ayette ise “Bir de kötü bir zan ile zanda bulunan münafık erkeklerle, münafık kadınları ve müşrik erkeklerle, müşrik kadınları azablandırması için. O kötülük çemberi tepelerine insin. Allah onlara karşı gazaplanmış onları lanetlemiş ve onlara cehennemi hazırlamıştır. Varacakları yer ne kötüdür.” (Kur’an, 48: 6) buyurularak eşit suça eşit ceza vereceği bildirilmektedir.

Kur’an vahyi bir bütün (holistik) olarak ele alındığında, fertler arasında cinsiyete ve etnik yapıya bakılmaksızın bir değer eşitliğinin ve ilkesel bazda hukuk eşitliğinin esas olduğu anlaşılmaktadır. Ancak işlevsellik bakımından insanlar arasında mutlak bir eşitlikten bahsetmek mümkün değildir (Özdeş, 2017: 88). Kadın ve erkeğin biyolojik ve psikolojik yapıları da farklılık göstermektedir. Örneğin beyin gramajından kan yoğunluğuna, sinirsel algılamalardan heyecan grafiğine, adale yapısından kemik çatısına, cinsel organından vücut düzenine kadar farklılık gösteren kadın, fizyolojik, biyolojik ve psikolojik cihetten erkekle aynı olmamasına rağmen manen ve hukuken eşit sayılmaktadır. Eşitlik, haklar ve mükellefiyetler noktasında olması gereken bir şeydir (Etöz, 2005: 378).

Görüldüğü gibi, Allah’ın emir ve yasaklarının uygulanması konusunda aynı ceza ve ödül sisteminin varlığı ile birlikte sosyal ve dini hayatta kadın ve erkeğin birlikteliği esas alınmaktadır. Konuyla ilgili Kur’an’da şöyle buyurulmaktadır: “Kim iyi bir iş yaparsa, bu kendi lehinedir. Kim de kötülük yaparsa aleyhinedir. Erkek ve kadın olsun, kim mümin olarak imanına yaraşır güzellikte işler yaparsa biz ona dünyada mutlu/ huzurlu bir hayat yaşatırız; ahirette ise onun güzel amellerine yaraşan mükafatın en güzeli ile mükafatlandırırız. Mümin erkekler ve mümin kadınlar birbirlerinin yardımcısıdır. Onlar iyiliğin hakim kötülüğün mahkûm olması için uğraşırlar. Namazı hakkıyla kılar, zekatı verir, Allah’a ve elçisine yürekten bağlılık gösterirler.” (Kur’an, 16: 97).

İslam bilginleri tarafından ele alınan kadın ve aile konularında eşitlik kavramına alternatif olarak eşdeğerlilik kavramı yer almaktadır. Eşdeğerlilik, iki varlığın mevcut farklılıkları ve özellikleriyle diğeri nezdindeki değerini ve ağırlığını ifade etmektedir. Köse'ye göre kadın ve erkeğin birbiri karşısında eşdeğerlilik perspektifinden hareketle konumlandırılması hem fitri özelliklerine hem de pozisyonlarına ilişkin ifade bakımından daha açıklayıcı ve uygun bir kavramdır (Köse, 2014; Yılmaz, 2015: 114).

Soy (2017: 29), herkesi her konuda eşit görmenin ve buna göre muamele etmenin eşitliğin tersine adaletsiz bir uygulama olacağını belirtmektedir. Nitekim ona göre eşitlik, farklılıklara göre hak ve adaleti tesis ettiği ölçüde işlevseldir. Eşitlik ile ilgili bilinmesi gereken en önemli husus, bahsedilen eşitliğin mutlak olmadığı ve adalet gibi pek çok kavramla iç içe geçtiği takdirde doğru şekilde yorumlanabileceğidir. KADEM derneğinin çalışmalarında ise, eşitlik kavramı ile kadın ve erkek arasında hakkaniyetli bir ilişki kurmak isteyen söylemlerin yasalar önünde eşitliği sağlamışken kadının mağduriyetinin halen giderilmediğini ve adaletin sağlanmadığını söylemektedir. Bu sebeple eşitlik söylemin ötesinde bir yaklaşım tartışmasının vaktinin geldiğini belirtmektedir (KADEM, 2015).

Yılmaz (2015: 110-115), eşitliğin genel bir ilke olarak belirlenmiş olmasının hayata geçirilmesini garanti etmediğini söylemektedir. Gerekçe olarak da Müslümanlarda insan olarak kendi çıkarlarını ötekiler aleyhine teminat altına almak için eşitlik ilkesini göz ardı etme eğiliminde olmaları şeklinde ifade etmektedir. Ona göre cinsiyetçi bir yaklaşımla değil, insan olmak ve temel hakların korunması açısından hukuki bir eşitliğin tesisi kaçınılmazdır. Ancak, hukuksal ve siyasal eşitlik, geleneksel kültür tarafından beslenen erkek egemen güç ilişkileri içinde kadınları yeterince koruyamadığı gibi mağduriyetlerini de giderememiştir. Bu bakımdan hukuksal ve yasal eşitliğin ötesine giderek, farklılıklardan doğan mağduriyetlerin giderileceği hakkaniyet ve adalet perspektifli yaklaşımların ve politikaların tesis edilmesi esastır. Bu sebeple İslam dini, eşitliği adalet ilkesi eşliğinde değerler dünyasının erdemleri arasına yerleştirmiş ve ahlak eğitiminin yöneldiği bir ideal haline getirmiştir. İslam'ın haklar ve yükümlülükler bağlamında öngördüğü normlar da bu adalet anlayışını yansıtmıştır. Yılmaz, farklılığı ve dezavantajlı grupların özel durumlarını dikkate alan bu adalet anlayışının bugün feminist yaklaşımlar içinde baskın olan görüş olduğunu bildirmektedir. Şu halde, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini

aşan kazanımlar olacağı, farklılıkları gören ve bunun üzerinden politika geliştirerek eşitliği sağlayıp adaleti göz ardı etmeyen bir sisteme ihtiyaç olduğu ortadadır.

3.3.2 Adalet: Adalet İlkesindeki Eşitlik ve Toplumsal Cinsiyet Adaleti

Öteden beri bireyler arasında sürüp gitmekte olan sosyal hayatın sağlıklı bir şekilde devam edebilmesi adına, insanlar ve toplumlar arası ilişkilerin belirli kurallara bağlanması kaçınılmaz olmuştur. Kur'an, temel kaidelerini ortaya koyduğu inanç, ahlak ve erdem noktasında olgunlaşmış bir toplum oluşturabilmek için bireyler ve toplumlar arası ilişkilerde eşitlikten ziyade öncelikle "adalet ilkesi"nin hakim kılınması gerektiğini belirtmektedir (İçerli, 2010; Cüre, 2015: 101).

Adalet, İslam'ın vicdanın öngördüğü en temel ortak ilkelere biridir. Toplumda adalet ahlak olarak oluşur ve zorunlu olarak sistemleşerek hukuka dönüşür. Kökü vicdanda bulunan ahlak hukuka dönüşürken nesnel hale gelir ve pozitif bir hal alır. Böylece bir yanıyla hukuku yaşatan ve düşünce ile inancı canlı tutan bir değer olarak yaşarken somutlaştığı ölçüde de objektifleşerek algı, ölçme ve değerlendirmenin konusu haline gelmektedir. Toplumların düşünce ve kültür oluşumlarını var eden değerlerin en önemlisi olan adalet, toplumsal düzenin en önemli yapı taşıdır (Namlı, 2017: 43-50).

Kur'an, çeşitli ayetlerinde adaletle hükmetmeyi emretmektedir. Allah, adaletle hükmedenleri sevdiğini, adaletsizlik yapan zalimleri ise cezalandıracağını farklı ayetlerde belirtmektedir (Kur'an, 3: 21, Kur'an, 10: 54, Kur'an, 21: 47). İslam'ın istediği adalet, sadece yargı görevi yapan hakimlerin adaleti ile sınırlı değildir. İnsan hayatın her safhasında adil olmalıdır. Hangi seviyede olursa olsun yetkisini kullanırken de adaletten ayrılmamalıdır (Yaran, 2013: 5). Kur'an'ın adalet konusunda inananlara yüklediği sorumluluk aynı düşünce ve inanca sahip insanlara karşı yerine getirilmekle sınırlı olmayıp kendilerine düşmanlık etmiş ve düşmanca ilişkileri başlatmış bir topluma karşı da adil olmayı emreden "objektif bir adalet"tir. Zira Allah, *"Ey iman edenler! Allah için adaleti gerçekleştiren şahitler olun. Bir toplumun yaptığı kötülükler, sizi adaletsizliğe sevk etmesin. Adil olun; çünkü sorumluluk sahibine yakışan budur. Allah'a karşı sorumlu davranıp gazabından korkun. Allah, bütün yaptıklarınızdan haberdardır."* (Kur'an, 5: 8) buyurmaktadır. Bu sorumluluk, Allah'ın Kur'an müntesiplerine özgü bir beklentisi değildir. Nitekim adaletin gerçekleştirilmesi Allah tarafından daha önce gönderilmiş bütün peygamberlerin ortak öğretisi olarak

lanse edilen evrensel bir hedeftir (Namlı, 2017: 43) Bunun yanı sıra bizzat Allah'ın 99 ismi arasında “*el-Adl*” isminde doğrudan ve “*el-Hak*”, “*el-Müntakim*” gibi isimlerinde dolaylı olarak da adalet tecelli etmektedir.

İslam'ın öngördüğü adalet ilkesi, her şeyi, her davranışı ve her fiili içine alabilen teferruatlı bir ilkedir. Bu anlamda satıcının alıcıya, öğretmen öğrencisine, babanın çocuğuna vermesi gereken mal ve sevgi; aynı şekilde alıcının satıcıya, öğrencinin öğretmenine, çocuğun babasına göstermesi gereken hürmet ve saygıyı kusursuz olarak yerine getirmesi adalet olup bunların yapılmaması ise zulüm olarak görülmüştür (Buladi, 2002: 24). Adalet, birey ve toplumların istek ve heveslerine göre belirlenmeyen; sevgi ve nefretlere göre yönünü çizmeyen, akrabalık ve yakınlık bağlarına göre ayarlanmayan; ırk, dil, din, mezhep, meşrep, yaş ve statü farkı gözetmediği gibi cinsiyete göre de şekil almayan bir ilkedir (Martı, 2015: 146). Herkes yargılamada eşit muamele görür. Hiçbir kimse hiçbir kimseye karşı taşıdığı vasıfla üstünlük sağlayamaz. Hiçbir kimsenin imtiyaz hakkı da yoktur (Buladi, 2002: 27). Bu manada adalet, insanlar arasındaki farklılıkların dezavantaja dönüşmediği cinsiyetler üstü bir düzeni ifade etmektedir (Yılmaz, 2015: 115).

Ancak diğer taraftan adalet ilkesi gerçekleştirilmesi zor bir ilke olarak da ifade edilmektedir. Nitekim Kur'an, adaletin sağlanması ve tesis edilmesi için başka ahlaki prensip ve erdemlere ihtiyaç olduğuna işaret etmektedir. Örneğin hakkaniyet prensibi bunlardan birisidir. Hidayete hak sayesinde ulaşılacağı gibi adalet de hakka uymakla sağlanmaktadır (Kur'an, 7: 159, 181; Bayram, 2013: 53). Bu konuda Allah, Maide suresinde “...*Adil olunuz, adil olmak, takvaya daha yakındır. Allah'tan korkun, çünkü Allah gerçekten yaptıklarınızdan haberdardır.*” (Kur'an, 5: 8) buyurarak, adalet ile takva arasında doğrudan bir ilişki kurulduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Allah'ın mesajına duyarlılık gösterip O'na karşı sorumluluk bilinci içerisinde olma şeklinde tanımlanan “takva” ile adalet arasında bir bağlantı olduğu anlaşılmaktadır. Yani bir anlamda Kur'an, adaletin salt soğuk hukuksal kurallarla sağlanamayacağını ifade ederken insanların hak, vicdan, merhamet, iyilik vb. erdemleriyle birlikte değerlendirildiğinde ancak anlamlı olduğunu belirtmektedir. Zira insan kimi zaman adaletin tecelli edeceği yer olan mahkeme karşısında haklı durumda olabilirken onun haklılığının arka planında bir yalan, ahlaksızlık yahut bir haksızlığın yatabilmesi mümkündür. Ve bu durum bütüncül bakıldığında İslam'ın ruhuna ters düşmektedir.

Adalet kavramının İslam açısından ne anlama geldiğini tam manasıyla anlayabilmek için öncelikle onun sözlükteki yerine ve İslam'ın ana kaynaklarında onun hangi manalarda kullanıldığı incelenmesi gerekir. “*Adalet*” kelimesinin sözlük manasına bakıldığında “doğru olmak, doğru davranmak, adaletle hükmetmek, eşitlemek” anlamlarında kullanılan “a-d-l” fiilinden türetildiği görülmektedir. Kur'an'da, “a-d-l” fiilinin isim ve fiil formunda farklı biçimleriyle 28 ayette geçtiği görülmektedir. Kur'an-ı Kerim ve hadislerde adalet genellikle “düzen”, “denge”, “denklik”, “eşitlik”, “gerçeğe uygun hükmetme”, “doğru yolu izleme”, “takvaya yönelme”, “dürüstlük”, “tarafsızlık” gibi anlamlarda kullanılmıştır. Yine “adalet” kavramın, “davranış ve hükümde doğru olmak”, “hakka göre hüküm vermek”, “eşit olmak”, “eşit kılmak” gibi manalara gelen bir mastar-isim olduğu da görülmektedir. Bu kökten bir mastar isim olan “*adl*” kelimesi, “eşitlik”, “eşit olarak paylaşmak”, “denklik”, “aynılık”, “orta yol”, “istikamet”, “eş”, “benzer”, “bir şeyin karşılığı” manalarına gelmektedir. “*Adl*” kelimesi sıfat olarak kullanıldığında ise, “adil” anlamına gelmekte ve bu manada Allah'ın bir sıfatını göstermektedir. Zira “*Allah son derece Adil, kullarına asla zulmetmeyen, hakikatten başkasını söylemeyen ve yapmayan olarak tanıtmaktadır. O, en hayırlı hükmü veren ve en iyi hükmedendir.*” (Kur'an, 7: 87). Yine bir başka ayette, Allah adaletin kaynağı ve ilk uygulayıcısı olarak bizzat kendi zatını zikretmektedir. En'am suresinde “*Rabbinin kelimesi (Kur'an), doğruluk ve adalet bakımından tamdır. O'nun kelimelerini değiştirecek yoktur. O, herşeyi işiten, hakkıyla bilendir.*” (Kur'an, 6: 115) buyurarak sadece kendisinden ziyade gönderdiği Kur'an'ında adalet bakımından eksiksiz olduğunu ifade etmektedir (Topaloğlu, 1988: 387; Kara, 2013: 139, 157).

İbn Manzur, adalet kavramının “hakkaniyet”, “hikmet”, “her şeyi yerli yerine koymak”, “herkese hak ettiğini vermek”, “kimseye gücünün yettiğinden fazlasını yüklememek” manalarına geldiğini söylemektedir. Adaletin bir diğer anlamı, “dengeli ve ölçülü olmak”, “ifrat ve tefritten uzak kalmak”, “haddi aşmamak”, “itidal üzere davranmak”tır. Sosyal ahlak açısından adalet ise, her zaman ve koşulda taraf tutmadan hak ölçülerini dikkate alarak doğru ve insafli davranabilme yeteneğidir (İbn Manzur, 2003; Cevheri, 1974; Kasapoğlu, 2012; Martı, 2015: 144).

Esasen Allah, sadece kadın ve erkek arasında değil aynı zamanda dünya-ahiret, birey-toplum, ebeveyn-evlat, insan-tabiat gibi dünyada aklımıza gelecek canlı ve cansız bütün yaratılanlar arasında adaletin hakim kılınması suretiyle dengeli ve

uyumlu bir ilişki kurulmasını emretmektedir. Bu bağlamda Gazzali de Allah'ın kainatla adalet üzere bir ilişki kurduğunu ifade eder. Ona göre, Allah'ın fiilleri ve adalet kavramı arasındaki ilişki bilinmeden Allah'ın adaletinin anlamının kavranamayacak ve Allah'ın adil sıfatının mahiyetini idrak edilemeyecektir. Bu durum, adalet kavramının sadece İslam kelamı açısından merkezi bir öneme sahip olmadığını, aynı zamanda kainattaki bütün ikili ilişkilerdeki merkezi rolü de olduğunu göstermektedir (Gazzali, 1974; Kara, 2013: 147).

Kur'an'da “*a-d-l*” fiili, adaletle hükmetmek, adaleti sağlamak, adil ve eşit davranmak manalarına gelmektedir. Kimi zaman da bizzat eşitlik kavramının adalet kavramın yerine kullanıldığı da (Kur'an, 7: 181) görülmektedir. Buna göre İbn Miskeveyh'te adalet kavramını oldukça geniş ve sistematik şekilde ele alarak eşitliği adaletle eş anlamlı saymaktadır (Miskeveyeh, 1398; Çağrıç, 2013: 19). Farabi de eşitliği gözetmek adaletin gereği olarak görse de bunun mutlak ve ütöpik bir eşitlik olmadığını ayrıca belirtmektedir (Miskeveyh, 1398; Farabi, 2013; Çağrıç, 1988: 341, 343).

Nitekim adaletin gerçekleştirilmesinde eşitlik önemli bir yere sahip olsa da adalet daha kapsayıcıdır. Zira adalet, eşitliği göz önünde bulundurduğu kadar farklılığı da bulundurmak mecburiyetindedir (Güler, 1997: 297). Hz. Peygamberin uygulamış olduğu adalet prensibine bakıldığında da hukuki, sosyal, ekonomik ve uluslararası boyutta herkesin yaratılışına ve kabiliyetine göre karşılığını bulabilmesi ve fırsat eşitliğini sağlayabilmesi şeklinde olduğu görülmektedir (Açıkel, 2003: 77). Yılmaz da adalet kavramında eşitliğin de içkin olduğunu ancak hakkaniyet, denge ve kadınlar ile erkekler arasında daha ileri adil muamele ve sorumluluk anlayışını içermesi nedeniyle eşitlikten bir üst kavrama sahip olduğuna işaret etmektedir (Yılmaz, 2015: 113). Ancak bununla beraber birbirinden farklı olabilen bu iki kavram birbirlerini yanlışlamak yerine tamamlayan kavramlardır (KADEM, 2015). Zira adalet kavramına vurgu yapmak, eşitliği bir kenara bırakmak manasına gelmemektedir. Yılmaz, eşitliliğin gerekli olduğunu ancak kadınların ve erkeklerin sosyal, siyasal ve ekonomik hayatlarında adaletin tesis edilmesi noktasında yeterli olmadığını söylemektedir. Ona göre, “adalet” bunların hepsini kapsayan bir kavram olarak eşitliği içermekte ve sosyal rollerde ve pratikte kadınlar ve erkekler için eşitliğin ötesine giden “toplumsal cinsiyet adaleti” yaklaşımını veya anlayışının tesis etmek bugünün modern toplumları için elzemdir (Yılmaz, 2015: 115).

2015 yılında, “toplumsal cinsiyet adaleti” kongresi sonuç bildirgesinde yer alan uluslararası insan haklarına göre “toplumsal cinsiyet eşitliği” kavramının adalet temelinde değerlendirilmesi gerektiğine yer verilmiştir (KADEM, 2015). Cinsiyet adaleti, “aile ve kadın erkek arasındaki ilişkilerde ve toplumsal hayatın dizaynında hakkaniyetli, adaletli, ölçülü, dengeli ve insaflı olmak” olarak açıklamıştır. Bu kavram, kadın sorunlarına bir çözüm arayışının sonucu olarak ortaya konulmuştur. Örneğin; aynı işlerde çalışan kadın ve erkek cinsinin iş dağılımında “eşitlik” söz konusu olacaktır. Ancak sonrasında kadın cinsinin hamilelik gibi durumlar nedeniyle ortaya çıkan “annelik vasfı” dolayısıyla emzirme gibi bir takım fitri sorumlulukları gereği aynı işte çalıştığı erkek cinsinden farklı olarak sorumluluk açısından adil bir düzenlemeye ihtiyacı olacaktır. Bu noktada yetersiz kalan “eşitlik” kavramına karşın “adalet” kavramı, bunun gibi kadının faydasına olacak hakkaniyetli bir paylaşımı sağlamış olacaktır. Esas olan cinslerin farklılıklarından ve fitri özelliklerinden beslenen ve salt eşitlik ile kadının sosyo-ekonomik açıdan giderilemeyen mağduriyet ve pozisyon kaybına karşılık, aslında olması gereken zorunlu bir adalet anlayışının öncelenmesidir. Böylece bu kapsamdaki “toplumsal cinsiyet adaleti”, geniş kapsamlı ve eşitliğin içkin olduğu vurgulanan bir terim haline gelmektedir. Bununla beraber, eşitlik için verilen mücadeleyi gözeterek kadın hakları konusunda kadınların özel durumlarını dikkate alan daha kapsamlı bir yaklaşım geliştirmeye çalışılmaktadır. Yine toplumsal cinsiyet adaleti kadını korurken erkek cinsini de mağdur etmeyecek toplumsal refahını önceleyen bir düzenin geliştirilmesi noktasında yapıcı uygulamaları beraberinde getirecektir (Yılmaz, 2015: 113-115).

Yukarıda da ifade edildiği gibi, adalet önemli bir ahlaki ilke olarak görülmekte ve yapılan bu zulümlerin veya haksızlıklar Kur’an’ın emrettiği evrensel adalet kavramına aykırı davranan kişileri “zalim” olarak nitelendirmektedir. İslam dini insanların birbirine karşı haksızlık yapmaması gerektiğini Bakara suresinde “...kimseye karşı haksızlık yapma...” (2: 279) ve Al-i İmran suresindeki “...Allah zülüm edenleri sevmez...” (3: 57) ayetleriyle belirtmektedir. Yine Hz. Peygamber’de “Müslüman Müslümanın kardeşidir. Ona zulmetmez ve başkalarının zulmetmesine de razı olmaz” (Buhari, 1981: Mezalim 3) buyurarak adaletsizlik ve zülüm etmenin yanlışlığını belirterek buna engel olunması gerektiğine ayrıca vurgu yapmıştır. Adaletin bu denli kapsayıcılığı, evrenselliği ve önemli oluşundan kaynaklı olarak İslam’da adaletin zıddı, “zülüm” olarak görülmüştür (Yaran, 2013: 5). Zülüm

kavramına bakıldığında, “belirlenmiş sınırları çiğneme”, “haktan batıla sapma”, “kendi hak alanının dışına çıkıp başkasını zarara sokma”, “rızasını almadan birinin mülkü üzerinde tasarrufta bulunma”, “zorbalık” yanı sıra “güç ve otorite sahiplerinin sergilediği haksız ve adaletsiz uygulama” gibi anlamlarda da kullanıldığı görülmektedir. İnsan, yaratılışında yer alan şehvet, gazap ve akıl kuvvelerini yerli yerinde kullanırsa adaleti gerçekleştirir. Bunları yerinde kullanmadığında veya kullanamadığında az veya çok zulme girer, haksızlık yapar. Akla ve dine uymak insanı adalete ulaştırırken nefis ve şeytana uymak ise insanı zulme sevk etmektedir (Çağrıcı, 2013: 507).

İslam’ın adaleti bu denli önemsemesine ve üzerinde durmasına rağmen dünyanın değişik coğrafyalarında masum insanlar ekonomik, etnik, dini veya ideolojik gerekçelerle zulüm ve işkencelere maruz kaldıkları, hatta öldürüldükleri bir gerçektir. Allah’ın en güzel şekilde yarattığı ve şerefli kıldığı varlığa insanca yaşama hakkı tanınmamakla birlikte insanlık onuru ayaklar altına alınarak insan hakları ihlal edilmektedir. Bununla beraber adam kayırma, torpil, işi ehline vermeme gibi davranışlar da yaygın görülen yanlış uygulamalar arasındadır. Oysa Hz. Peygamber açıkça “*Müslümanları yönetme işini üstlenen kişi, bir kimseyi kayırarak göreve getirirse, Allah’ın laneti onun üzerinedir. Allah onun ne nafile nede farz ibadetini kabul eder ve nihayet onu cehenneme sokar.*” (İbn Hanbel, 1992: 1, 7) buyurarak adaletli olunması gerektiğini ve bunun beraberinde sadece Müslüman olmanın ve ibadet etmenin yeterli olmadığını açıklamaktadır. Nitekim Aslan’a göre, bir milletin ne kadar iman ve ibadet ehli olursa olsun, o toplumda zulüm hakimse yıkılış ve çöküşe mahkumdur. Allah, Kasas suresinde “...Biz, hakları zalim olmadığı sürece ülkeleri helak edici değiliz.” (Kur’an, 28: 59) buyurarak, bir milletin bekasına ve yükselişine birinci derecede sebep olan şey o milletin iman ve tevhit ile muttasıf olmasından ziyade hukuka ve adalete riayet etmesidir (Aslan, 2016: 9).

Kur’an’da, insanların adaletli davranmasını engelleyen yakınlarını kayırma, heva’ya uyma, kin ve öfke duyma, din ve inanç farkı gibi çeşitli durumlardan bahsedilmektedir. Kur’an’da bir yandan adalet emredilirken, diğer yandan yukarıda bahsedilen hususlara karşı uyanık olunması vurgulanmaktadır. Kur’an’da adaletin önündeki engellere bakıldığında 2 ayette (Kur’an, 38: 26, Kur’an, 4: 135) heva olgusundan bahsedildiği görülmektedir. Nitekim insanın hak ve adaletten sapmasının sebeplerinden birisi olarak hevasına tabi olması gösterilir. İnsanların adil olabilmeleri

için, benliklerindeki adalet eğilimini kendi haz ve çıkarlarından üstün tutabilmeleri ve kötü ihtiraslarını bir tarafa bırakabilmeleri lazımdır. Kur'an'a göre, hevanın etkisinden kurtulmanın çarelerinden birisi sağlam, aktif ve işlevsel bir ahiret inancına sahip olmaktır. Adaletin önündeki bir başka engel olarak yakınlık bağları görülmektedir. Çünkü aileye ve yakınlarla duyulan sevgi, şefkat ve yakınlık hisleri bir yönüyle adaleti etkileme özelliği olan psikolojik faktörlerdir. Bu sebeple, ilgi duydukları ve değer verdikleri kimselere karşı tarafsız olamazlar. Kişinin kendisi ve akrabalarını ilgilendiren meselelerde adil davranılması çok zor olduğu için ayette “...*kendiniz, anne babanız ve akrabalarınız bile olsa...*” (Kur'an, 4: 135) kaydı ile bu gerçeği ışık tutulmaktadır.

Bir başka adaleti engelleyici faktör ise sosyo-ekonomik sebeplerdir. Adalet, kimsenin hatırına veya gönlüne bakmadan sadece hakkı ve gerçeği gözetmektedir. Üstelik adalet güç yerine hak eşitliğine dayanır. Ayrıca kuvvetlilerin gücü yerine bireylerin eşitliğine saygıyı esas alır. Hukuk karşısında herkes eşit kabul edilir. Adam kayırma yasaklanmıştır. Mümin bir kimsenin herkese hukuk önünde eşit davranması, makam, mevki farklarından dolayı insanlara ayrıcalıklı muamele etmemesi ve zengin fakir ayrımı yapmaması onun imanının gereklerinden birisidir. Nitekim ayetin devamında Allah “...(*Şahit ettikleriniz*) *zengin veya fakir de olsalar (adaletten ayrılmayın)...*” (Kur'an, 4: 135) buyurmaktadır.

Bir başka engel ise inanç bağıdır. İnsanlar bazen adaleti savunurken “herkes için adalet” ilkesini göz ardı etmektedirler. Oysa adalet, farklı hatta karşıt çıkarları olan insanlar arasında hakka uygun bir denge oluşturulması durumudur. Kur'an kanun önünde herkese adil davranmayı ilke olarak kabul etmiştir. Müslüman, Hristiyan, yerli ya da yabancı olsun adil davranma konusunda insanlar arasında fark gözetmez.

Adaleti engelleyen bir başka unsur ise duygusal durumdur. İnsan adalet dağıtırken, örneğin hak eden birine ceza verirken, kibir ve buğzdan veya bunların zıddı olan aşırı tevazu ve ölçsüz sevgiden uzak durmaya çalışmalıdır. Cezayı hak eden kişiye aşırı derecede kızgın olmak, verilen cezanın suçun gerektirdiğinden fazla olmasına neden olabilirken aşırı tevazu ve suçluya karşı sevgi veya şefkat beslemek ise cezanın hak edilenden daha az olmasına sebep olabilmektedir (Kasapoğlu, 2012: 65-99).

Bütün bunlar dikkate alındığında, bireysel olarak mutlu, ulusal ve uluslararası düzeyde huzurlu bir dünya inşa etmek ancak herkesin hakkına razı olması ile mümkündür. Bu ise insan hakkı ihlallerinin sona ermesi, ilahi ve evrensel mesajlara sadakat gösterilmesi ve insanlar ve toplumlar arası müspet ilişkilerin temelini oluşturan adalet ve hakkaniyet ilkesine yeniden bir duyarlılık kazandırılmasına bağlıdır. Aksi takdirde adaletin olmadığı yerde hak, hakkın olmadığı yerde huzur, huzurun olmadığı yerde ise ne dirlik ne de düzen olabilir. İsfahani'nin "gökler ve yer adaletle ayakta durur" sözü adaletin yeryüzünde ki önemini dikkat çekmiştir. Bu dirlik ve düzeni sağlayıp dünya barışını temin etmek için dünyadaki her bir insan sorumluluk almak zorundadır (İsfahani, 1997; Kara, 2013: 168-169).

Bayram, sadece düşünce seviyesinde kalan, pratikte davranışlara ve ahlaka yansımayan bir adalet anlayışı ise daha çok hak talep etme şeklinde ortaya çıktığını söylemektedir. Ona göre, adaletli olmak bir zihniyet meselesinden ziyade kişilik meselesidir. Nitekim problem adaletin gerekliliğini zihinsel olarak kabul etmekte değil, adalet göstermesi beklenen tarafların adil bir kişiliğe daha en baştan sahip olup olmadıklarındadır, zira kişi kendinde olmayanı veremez. Buna ilaveten haklarına riayet etmesi gereken karşısındaki kadın ya da erkeği, çocuk ya da yaşlıyı bütün genel özellikleri ve bireysel farklılıklarıyla tanıyıp tanımadığı da önemlidir. Bayram'a göre, adil olabilmenin ilk şartı adalet göstermeye çalışılan kişinin bütün özellikleriyle ve mümkün olduğunca tarafsız bir şekilde tanınmaya çalışılmasıdır. Nitekim ona göre nasıl bir varlık olduğu ve nelere ihtiyacı olduğu konusunda bir fikrimiz yokken birisine adil davranılması mümkün değildir (Bayram, 2013: 53).

Kekes, adalete dair yaygın olarak kabul gören anlayışın epey bir zamandır "eşitlikçi" anlayış olduğundan olayı adalet hakkında bugün hakim olan fikir birliğinin temelden hatalı olduğunu düşünmektedir (Kekes, 2008: 46). Bilgin ise, sınırlı kabiliyetlere sahip olan insanın göstereceği adaletin her zaman az çok kusurlu olacağı fikrindedir. Kuran'da hak ve adaletin mutlaklığı ise bizzat Allah'ın ahirette mutlak adaletle hükmedeceği zaman gerçekleşecektir (Bilgin, 1996: 211-212). Battal'da hak olgusunun, sadece bu dünyada ve ancak kısmen alınabilecek sınırlı bir varlık olarak algılayan adalet anlayışının eksik olduğunu söylemektedir. Ona göre, hakkı hem bu dünyada hem de öte dünyada tecelli edecek bir olgu ve bir "mutlak varlığın işi" olarak anlamak adalet anlayışını doğru anlamlandırmaktır (Battal, 2011). Bu doğrultuda dünya hayatında "mutlak adalet" bulunmasa da adalet için çaba gösterilmeli. Bunu

yaparken, her zaman adaleti gözetmek ayrıca başkalarının da adaleti gözetmeleri için çaba göstermelidir. Bununla beraber, insanın dünya hayatında sergilediği bütün davranışlar ahirette eksiksiz tartılacak ve bunların karşılığı sevap günah dengesine göre tastamam verilecektir (Kara, 2013: 139). Nitekim Allah Enbiya suresinde “*Biz, kıyamet günü için adalet terazileri kurarız; artık kimseye hiçbir şekilde haksızlık edilmez. Yapılan, bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu getirir ortaya koyarız. Hesap görücü olarak biz yeteriz.*” (Kur’an, 21: 47) buyurmaktadır.



SONUÇ

Toplumsal cinsiyet çalışmaları, kadın, erkek ve kuir (*queer*) çalışmalarını bünyesinde toplayan geniş bir sahayı temsil etmektedir. Birçok din çalışmasında “toplumsal cinsiyet körlüğü” mevcuttur. Oysa din ve toplumsal cinsiyet birbirinden bağımsız, birbirine benzer veya aynı paralellik olmamakla birlikte karşılıklı olarak birbiri içerisine geçmiş girift yapılardır. Diğer yandan, toplumsal cinsiyet disiplini içerisinde "kadın ve din" konusundaki çalışmalar en yoğun alanı teşkil etmektedir. Dinde kadının yeri, dini liderlikte kadın, dini değerler ve toplumsal cinsiyet eşitliği/eşitsizliği, dinlerin biçimlenmesi ve gelişmesinde kadının önemi, kadın ve erkeğin dini tecrübeleri, dini organizasyonlarda kadının yeri ve bu yapılara katılımı gibi konular mercek altına alınırken orijinal metinlerin, tercümelerin ve yeni kadın rollerinin tanımlanması tartışmaya açılmaktadır. Feminist çalışmalar bağlamında ise dinlerdeki erkek egemenliği vurgulanarak eleştirel din perspektifi yerleştirilmektedir.

Batılı bir kavram olan “toplumsal cinsiyet”, kadın ve erkeği hak ve sorumluluklarda eşitlik fikri ile birey olma ekseninde birbirine yaklaştırmıştır. İslam dininin toplumsal cinsiyet algısına baktığımızda ise daha çok Kur’an’daki referanslardan ve tarihi tecrübeden hareket eden bir bakış açısı görülmektedir. Buna göre kadın ve erkek ayrı birer şahsiyet ve kimlik olarak görülmüş ve onlara kimi zaman beraber kimi zaman da ayrı ayrı seslenilmiştir. Gelenekçi İslami söylem ise kadını daha çok erkeğin gerisinde konumlandırarak bunu da olması gereken “ideal yorum” olarak takdim etmiştir. Modernist bakış açısı ise meseleyi içinde bulunduğumuz yüz yılın kadınlık ve erkeklik rollerine göre tanımlayan ve bunu yaparken de nasları zaman zaman maksadının dışında değerlendirmelere tabi tutarak zorlayan bir çizgi takip etmiştir.

Günümüz bağlamında kadın “cinsel bir obje” olarak metalaştırılarak kadın kimliği, küresel ekonomik düzende erkek egemen kültüre hizmet amacıyla araçsallaştırılmış ve modern kent ve iş yaşamının hoyrat erilliği ile mücadele eden “kadın kimliği” örselenmiştir.

Yukarıda zikredilen bu olumsuzlukların karşısında ve günümüzde değişen sosyokültürel çevrenin de etkisiyle konumlarını dinde yeniden arayan kadınlar doğrudan vahiyle muhatap olduğunun bilincine varmış ve bazıları onu yorumlama ehliyetine sahip olma gücüne erişmiştir. Ne var ki karşısında güçlü bir savunma

psikolojisiyle örülmüş ataerkil alt yapıdan beslenen erkek egemen cinsiyetçilik engeli çıkabilmektedir. Ataerkil gelenekten beslenen birçok malumat yığınıyla karşılaşan inanmış kadınlar, modernitenin dayatmaları karşısında da çaresiz duruma düşmektedirler. Dinini asli kaynaklardan öğrenip modernite karşısında dinine sarılan ve geleneği sorgulayan kadınlara ise “oryantalist”, “feminist” gibi marjinal damgalar yapıştırılarak susturulmaya çalışılmaktadırlar. Bazı araştırmacılar tarafından bu durum “geleneğe ya da dine ihanet” olarak da görülmektedir.

Referansını “din” ve “dini gelenek olan bu muhafazakar kadın kitlesi, İslam’ın insan onur ve özgürlüğüyle şekillenen kadın anlayışının zamanla değişerek dinin özüne ve temel prensiplerine ters düşen yaklaşımlarını -yorum, tefsir ve rivayetleri de içeren Kur’an ve hadis literatürünü- alışılmışın dışında bir bakış açısıyla ve yeni metotlarla taranması ve yeniden değerlendirmesine çalışmaktadır. Ataerkil kültür inşası için bir nevi “tehdit” olarak algılanabilecek bu inceliklerin bilinmesi en azından suiistimali önlemek adına önemli olduğu kanaatindeyiz. Çünkü bu hususlarda adeta algılarımızla oynayarak sahip olduğumuz değerleri yanlış öğrenebiliyor, direkt kabul edebiliyor, hatta doğruymuşçasına dini algımızı buna göre şekillendirebiliyoruz.

Tezimizle, kadının dinde kendi konumunu “yeniden bulması” konusunda yapılan araştırmaları inceleyerek bu çalışmamızda Toplumsal cinsiyet bağlamında İslam’daki kadın algısını İslami bakış açısıyla incelemeye çalıştık. Çalışmamızda ortaya çıkan hususlardan bir tanesi, kadının kültürel toplumsal cinsiyet normları içerisindeki konumunun bizzat din tarafından ziyade söz konusu kültüre dini bir meşruiyet kazandırılarak yapıldığı ortaya konulmuştur. Bu algılarda Hz. Havva’nın ayartıcı oluşu, kadının fitne oluşu, fitne olmasından dolayı ibadet etme düşüncesiyle bile camiye dahi gitmemesi gerektiği, az yetenekli, az akıllı ve kusurlu yaratılışa sahip (erkeğin kaburga kemiğinden yaratılmış) olması, kadının eşine itaatinin mutlak ve kişilik haklarını göz ardı eden bir itaat oluşu, bununla beraber erkeğin mutlak manada kadından üstün oluşu ve yine mutlak manada kavvam olduğunu görmekteyiz. Halbuki yine araştırmamızda bu algıların İslam’ın kendi söyleminden kaynaklanmadığı ve “kadının ayartıcılığı”, “fitne oluşu” ve “kaburga kemiğinden yaratılmış olması” ve “evde kalması gerektiği” gibi konular kısmen yahut tamamen İsrailiyattan etkilenme ya da bizatihi İsrailiyat kaynaklı olduğunu ortaya koymuş olduk. Yine kadının kocasına karşı itaati hususunda İslam’ın vaz ettiğinden ve nebevi metodun uygulanış biçiminden ziyade söz konusu “mutlak itaat” algısının ataerkil zihniyet tarafından

beslendiğini ifade etmeye çalıştık. Kaynaklarda ve toplumsal cinsiyet algısında kadının “az yetenekli”, “az akıllı”, “eksik”, “zayıf” oluşu ve bunların kadına karşı olan yansımaları ile kadınlara da erkekler gibi yüklenilen halifelik misyonu ile bağdaşmadığını tespit etmeye çalıştık. Zira her kime halifelik misyonu yüklendiyse, o kişi kendini hayat serüveninde en kusursuz en akıllı en güçlü hale getirmeyi hedeflemesi gerekir. Kadına hem, “az yetenekli, az akıllı, kusurlusun” deyip hem de “halifesin” denildiğinde ortaya hayatın gayesini belirlemede çelişkili bir durum ortaya çıkmaktadır. Buradan da tekrar anlaşıyor ki, kadın hakkında oluşturulan yaygın toplumsal cinsiyet rolleri ilahi kaynaklı olmayıp beşeri kaynaklı olmakla birlikte ilahi kaynakmış gibi sunulmaktadır. Son olarak, toplumun yararı için kadının evde tutulması gerektiğine dair algının yanlış olduğu ortadadır. Zira İslam’da, herkes kendi manevi terbiyesi ile sorumludur ve bu durumda gösterdiği kusurlar ve yaptığı hataları başkalarına yükleme hakkı yoktur. Bir başka unutulmaması gereken çok önemli bir nokta şudur ki, toplumsal cinsiyet normlarının değişmesi gerektiğini savunanlar karşısında erkeklerin direnci yanısıra mevcut algının devamlılığını sağlayan kadınlarla da mücadele edilmek zorundadır. Dolayısıyla, sağlıklı bir toplum için olabildiğince erken yaşlardan itibaren bireysel karakter ve şahsiyet eğitimi vermenin ve bu konuda toplumun her bireyin bilinçlenmesinin önemli olduğunu düşünmekteyiz.

Cinsiyet eşitliğini vurgulayan söylemlere bakıldığında, bunun aslında erkek üzerinden cinsiyeti “tamamlamak” şeklinde olduğu görülmektedir. Aynı olmayan iki varlığın eşitlik prensibi uyarınca muamele görmesi doğal olarak eşitsizliği beraberinde getirmektedir. Zira Allah tarafından iki farklı cins olarak yaratılan kadın ve erkek, yaratılış itibarıyla farklı farklı potansiyellerle donatılmışlardır. Bu durumda cinsleri feminizmin bir kısım kollarının savunduğu gibi mutlak eşitlik çizgisinde birleştirmek bu potansiyelleri ve zenginlikleri körelteceği ve hatta öldüreceği bir gerçektir. Dolayısıyla, her ne kadar “mutlak eşitlik” iddiasının arkasında güzel niyetler barındırabilse de bu durum olumsuzluğu ortadan kaldırmamakla birlikte yalnızca olumsuzluk ibresini diğer kutba taşıyacaktır. Kanaatimizce mutlak eşitlik ile hedeflenen şeyler -potansiyeller ve zenginliklerin korunarak- ancak “mutlak adalet” ile mümkündür.

Nitekim anaokulu çocukları üzerinde yapılan araştırmalar, adaletin herkes için en temel ihtiyaçlardan biri olduğunu göstermekle birlikte insanların adil ya da zalim varlıklar olarak doğmadıkları ve adaletin öğrenilen bir davranış olduğunu ortaya

koymuştur. Bu sebeple “kavvam”lık öğretilirken bu vazifenin hakkıyla yerine getirilebilmesi için özel olarak adalet eğitimi verilmesi de elzemdir. Bu sebeple insanlık adına korkulması gereken husus erkeğin ev reisliğinin devam etmesinden ziyade erkeğin bu yetkisini tarihin belli dönemlerinde olduğu gibi kadın üzerinde tahakküme vardırmasıdır. Bunun nlenmesi için, bu statünün kaldırılması yerine erkeğin bu yetkisini kötüye kullanmasına müsaade etmeyecek gerekli ahlaki ve hukuki tedbirlerde alınmasıdır.

Hakim geleneksel söylemde ise, İşlam’ın, toplumsal cinsiyet ilişkilerine yönelik olarak “eşitlik” söyleminden ve feminizm argümanlarından uzak durma anlamında onun yerine “tamamlayıcılık” kavramının kullanılmasının daha uygun olduğu yaygın bir görüş olarak vurgulanmaktadır. Nitekim bu “tamamlayıcılık” söylemine göre, Allah erkeği ve kadını yaratmış ve onları vahiyle kendilerine verilen sorumlulukları üstlenmeye çağırmıştır. Yine, bu algıya göre, sorumlulukların farklı olması eşitsizlik yerine yaratılıştan gelen farklılığın bir sonucu olarak görülmelidir. Dolayısıyla kadınlar ve erkekler, kendilerine Allah tarafından bağışlanan toplumsal işlevlerini yerine getirmek üzere kendilerine has ve ayrı tabiatlı olarak kabul edilmelidir. Bununla beraber, kadın ve erkek arasında ihtiyaa dayalı bir ilişki vardır. Bu da kadın ve erkek arasında eşitlikçi bir ilişkiyi değil “tamamlayıcı” bir ilişki kurgulanmasını gerektirmektedir. Ailede de karı koca ilişkilerini bu tamamlayıcılık söylemi üzerinden belirlemek esasında yanlış olmamakla birlikte eksik bir söylemi barındırdığını dşunmekteyiz. “İki yarım olarak belirlenen kadın ve erkek” evlilik yolunda bir bütün olarak sayılmakla birlikte tek başına birey olarak var olmamaları hastalıklı bir yapı algısını ağıştırmaktadır. Oysaki kadın ve erkeğin kurduğu aile yapısı sağlam temeller üzerine bina edilmeli ve iki cins birbirlerine bağlı fakat bağımsız bir yapıdan oluşmalıdır.

Geleneksel toplumsal cinsiyet algısının izlerine pek çok yerde rastlamak mümkündür. Bunun temelini eğitim kuruluşları oluşturmaktadır. Ders kitaplarında toplumsal cinsiyet tekrar tekrar üretildiği görülmektedir. Mesela din kültürü ve ahlak bilgisi ders kitaplarındaki kadın karakterleri incelendiğinde genelde şöyle resmedilmektedir: Kadın çoğunlukla anne rolünde tasvir edilmekte ve kadının dinsel duruşuna ve dinin kadın hak ve hürriyetlerine bakış açısına yok denecek kadar az yer verilmektedir. Bununla beraber dini literatürde tarihteki önemli kişiler arasında yer etmiş kadınların kısa hayat hikayelerine veya kıssalarına hemen hiç yer verilmemekte

veya verilmiş olsa bile az sayıda ve silik bir şekilde yer almaktadır. Ayrıca genellikle ev içerisindeki görseller ağırlıklı olarak kadınlara ait olmakla birlikte kadının evde çocuğuyla baş başa vakit geçirirken, yemek ve çay servisi yaparken veya bir başkasına ders çalıştırırken resmedildiği gözlenmektedir. Erkekler ise kitap okurken ve ders çalışırken resmedilmekte ve meslek kollarında kadınlara oldukça sınırlı olarak yer verildiği ve bu durum ise toplumdaki cinsel kimliklere yönelik geleneksel yargıları açıkça desteklediği görülmektedir. Böylece, din kültürü ve ahlak bilgisi ders kitaplarında kadınlar ve erkekler genelde klasik rolleriyle tanımlanarak çocukların cinsiyet şemalandırması geleneksel açıdan pekiştirilmekte ve bu durumun katı bir muhafazakarlıkla ders kitaplarında yer almasıyla sağlıklı bir sosyal gelişimin de önüne geçmektedir.

Toplumun sağlıklı bir şekilde bilinçlenmesi eğitimden geçmektedir ve bu konuda en önemli vazife başta ebeveynlere ve sonrasında eğitim kurumlarına aittir. Bunu yaparken geleneksel toplumsal cinsiyet rolleri mesajları içeren kitaplardan ziyade insan paydasında “eşit” konumda değerli erkek ve kadın rolleri içeren mesajlar veren kitapların referans alınması önem arz etmektedir. Bununla beraber, bir eğitim kurumu olan camilerde toplumsal bilinçlendirmeyi vazife gören hocaların ve aynı zamanda muhafazakar medya kuruluşlarının bu konuda “geleneksel muhafazakar kodların” aksine, İslam’ın toplumsal cinsiyet konusunda öngördüğü mesajların aktarması ve örnek güçlü kadın modellerini daha fazla ön planda tutması gerekir. Örneğin kadın hakları savunucusu olarak Hz. Ümmü Seleme, başarılı bir tüccar olarak Hz. Hatice ve toplumun her kesiminin ilminden istifade ettiği Hz. Ayşe gibi şahsiyetler önemli rol modellerdir. Bir toplumda kadının güçlendirilmesi için insani, sosyal ve ekonomik kalkınma süreçlerine tam katılımının sağlanması ile birlikte kadın hakları konusunda farkındalığın sağlanarak bu hakların hukuksal düzenlemelerle desteklenmesinin de oldukça önemlidir. Bu anlamda toplumda kadının statüsünün iyileştirilmesi için gereken çabaların gösterilmesi tüm kurum ve kuruluşların hedefi olmalıdır. Bu bağlamda uygun düzenlemelerin yapılması bütüncül olarak İslam’ın öngördüğü toplumsal cinsiyet algısının anlaşılmasına da katkıda bulunacaktır.

Geleneksel muhafazakar kesim, “İslam kadınların özgürlüklerini vermiştir” gibi bir replikten öteye geçme konusunda oldukça sıkıntılar yaşamaktadır. Bilhassa dini metinler üzerinden cevap üretmeye çalışan bu çevrelerin, İslam’ın bu konudaki yaklaşımını net bir şekilde ortaya koymaktan ziyade tarihi örnekler çerçevesinde

teorisi olmayan ve sistematiklikten yoksun bir yaklaşım izlemektedir. Bu sebeple, konunun sağlıklı bir şekilde ele alınabilmesi açısından, savunmacı bir dilin bırakılarak, İslam'ın bu konuda ki asıl önerilerini sunmak aciliyet arz etmektedir. Sadece meseleyi bir kadın sorunundan ibaret görmek meseleyi basite indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. İnsan ortak paydası altında birleşen kadın ve erkek, aslında yaşanan farklı sorunların iki tarafıdır. Bu sebeple toplumsal cinsiyet konusunu sadece kadını sorunsalı ile sınırlandırmak erkeklerin, çocukların, akrabaların, sosyal çevrenin hatta toplumların bekasını ilgilendiren çok geniş boyutlarının göz ardı edilmesine yol açmaktadır. Yine toplumsal cinsiyeti, sadece kadın hakları açısından yaklaşmak konunun diğer ilgililerinin haklarını göz ardı etme sonucunu da doğuracaktır. Bu durum bir yandan adil olmayan önerilere yol açarken diğer yandan çözüm önerilerinin gerçekleşme şansını da azaltmaktadır.

Özetleyecek olursak, modern çağda yaşayan kadınlar için anlamlı olacak bir okuma yapmanın günümüzde İslam'a kadın konusunda yöneltilecek eleştirilere bir cevap olması ve tarihte olduğu gibi günümüzde de kadınların her alanda kısıtlanmalarına yol açan doğru olarak bilinen yanlışların açığa çıkarılması açısından önemlidir. Bu yaparken, sağlıklı sonuçlara ulaşmak adına hem geçmişte temize çıkarmak gibi bir misyon üstlenmeyerek hem de geçmişte eleştirmek için fırsat kollayan bir psikolojiden uzak durarak rivayetleri kendi bağlamında bir bütün içinde değerlendirmenin daha uygun bir metot olduğu düşünmekteyiz. Bununla birlikte doğruya ve daha güzele ulaşabilmek için dünümüzü ve bugünümüzü kritik etmenin ne derece önemli olduğu da görmezlikten gelinmemelidir. O halde hem tarihimiz hem de bu günümüz çok yönlü bir özeleştiriye tabi tutulmak zorundadır.

KAYNAKÇA

- Açıkel, Y. (2003). “Hz. Peygamber’in evrensel mesajlarından “adalet” prensibi”. *VI. Kutlu Doğum Sempozyumu*. Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.
- Ağırman, C. (2001). *Kadının yaratılışı ile ilgili rivayetler bağlamında yeni bir yaklaşım*. İstanbul: Rağbet.
- Akın, A. (2016). Tarih süreç içinde cami ve fonksiyonları üzerine bir deneme. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 29. 179-211.
- Akgün, H. (2019). Kadının kaburga kemiğinden yaratılması meselesi. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 2. 323-338.
- Akkaya, H. (2011). *Kadınların konu edildiği rivayetlerde ortaya konan değerlerin eğitsel açıdan incelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Alper, H. (2004). Ataerkil zihniyetin Kur’an meallerine yansımaları. *Akademik Araştırmalar Dergisi*. 22. 171-184.
- Alper, H. (2019). “Parçalanmış-indirgenmiş bir din anlayışı ile kadına yönelik şiddet”. *Kadına Yönelik Şiddetin Anatomisi: Olgu Sebepler Çözümler Sempozyumu*. Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Amman, M. T. (2012). *Dini ve toplumsal boyutlarıyla cinsiyet 2. Din sosyolojisi açısından toplumsal cinsiyet meselelerine ilişkin çözüm önerileri*. İstanbul: Ensar.
- Arpaguş, H. K. (2010). *Tarihten günümüze Kur’an’a yaklaşımlar. Kur’an perspektifinden yaratılış itibarıyla kadına bakış*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı.
- Aslan, N. (2016). Adalet medeniyeti üzerine. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 28. 9-27.
- Aslan, Ş., Çiftçi, O. Z., & Karabacak, M. (2015). İslam’ın kadın liderliğe bakışı: Disiplinlerarası nitel araştırma. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 8. 71-107.
- Ateş, A. O. (2015). *Hadis temelli kalıp yargılarda kadın*. İstanbul: Beyan.
- Ateş, S. (1989). *Yüce Kur’an’ın çağdaş tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar.
- Atmaca, G. (2013). Müfesssirlere göre kavvam kelimesi. *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17(1). 215-231.
- Aydın, M. A. (2001). Kadın. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (C 24, 86-94). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Aydınlı, A. (2004). Merfu. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (C 29, 180-181). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Böhürler, A. & Eker, A. (eds.). (2008). *Duvarların arkasında Müslüman ülkelerde kadın*. İstanbul: Timaş.
- Buhari. (1981). *El-Cami’u’s-sahih*. İstanbul: Çağrı.
- Baloğlu, A. B. (2009). Kadın merkezli bir islami teoloji inşasına doğru mu? *İslami İlimler Dergisi*. 4 (1-2). 45-60.
- Battal, A. (2011). Cinsiyetten doğan haklar ve yükümlülükler. *Köprü Dergisi*. 113.
- Batuk, C. (2008). İsa Mesih kadınları da kurtaracak mı? *Dini Araştırmalar Dergisi*. 11 (31). 19-48.
- Baynal, F. (2017). Kadınların üye olduğu dini grupların tutum ve davranışlara etkisinin toplumsal cinsiyet bağlamında incelenmesi. *İslami İlimler Dergisi*. 12 (3). 191-220.
- Bayrak, G., Başgöl, Ş., & Gündüz, T. (2011). *Ailede cinsel eğitimi*. İstanbul: Timaş.

- Bayram, F. (2013). Adaletin öğrenildiği yer: aile. *Din ve Hayat Dergisi*. 18. 52-55.
- Berktaş, F. (1999). İslam'ın eşitsizliğe dayalı 'eşitlik' söylemi. *Kadın Araştırmaları Dergisi*. 0 (6). 104-113.
- Berktaş, F. (2000). *Tek tanrılı dinler karşısında kadın*. İstanbul: Metis.
- Berktaş, F. (2004). Kadınların insan haklarının gelişimi ve Türkiye. *Sivil toplum ve demokrasi konferans yazıları*. İstanbul Bilge Üniversitesi, İstanbul.
- Bıçer, R. (2011). *Ortaçağ'da kadın - Ortaçağ İslam teolojisinde kadın imgesi*. Sakarya: Lotus.
- Bilgin, M. F. (1996). John Rawls'un adalet kuramı ve İslam hukuku ışığında değerlendirilmesi. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. 2. 207-215.
- Brizendline, L. (2011). *Kadın beyni*. Zeynep Heyzen-Ateş (çev.). İstanbul: SAY.
- Buladı, K. (2014). Kur'an'a göre orantısız güç kullanma. *Artuklu Akademi*. 1 (2). 31-55.
- Buladı, K. (2002). Kur'an ve adalet (toplumda barış, güven ve huzuru sağlayan ilke: adalet). *Diyanet İlmi Dergi*. 1 (2). 23-32.
- Cüre, S. (2015). Adalet kavramı bağlamında İslam dinin sosyal sorumluluk muhasebe temel kavramına bakışı. *Akademik Bakış Dergisi*. 47. 98-107.
- Cihan, A. K. (2007). Farabi'nin eserlerinde aile reisliği. *Bilimname*. 7 (1). 39-49.
- Cihan, M. (2014). "Erol Güngör'ün insani değerlere bakışı: vicdan, adalet ve sorumluluk". *Uluslararası Sempozyum İnsani Değerlerin Yeniden İnşası*, Erzurum.
- Çakın, K. (2016). Geleneksel İslam kültüründeki kadının fitne olarak algılanması. *Dini Araştırmalar Dergisi*. 19 (49). 107-130.
- Çağrııcı, M., vd. (haz.). (2020). *Kur'an yolu Türkçe meal ve tefsir*. İstanbul:Kollektif.
- Çağrııcı, M. (1988). Adalet. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (C 1, 341-343). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çağrııcı, M. (2013). İslam ahlak düşüncesinde adalet. *Din ve Hayat dergisi*. 13. 16-19.
- Çağrııcı, M. (2013). Zulüm. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (C 44, 507-509). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çelik, H. (2011). Kur'an'da fitnat ve fitnatın değiştirilmesi. *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2 (1). 187-205.
- Düzgün, Ş. A. (Ed.). (2012). *Kelam*. Ankara: Grafiker.
- Dıykanbayeva, M. (2011). Kırgız Türklerinde erkek çocuğun önemi ve edebi eserlere yansımaları. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. 46. 181-194.
- Dalgın, N. (2012). *Dini ve toplumsal boyutlarıyla cinsiyet 2- İslam hukuku ve cinsiyet kültürü*. İstanbul: Ensar.
- Demirel, G. (2010). *Kur'an-ı Kerim'de kadın ve psikolojisi*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Demren, Ç. (2003). *Toplumsal cinsiyet, sağlık ve kadın - Erkeklik, ataerkillik ve iktidar ilişkileri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Diyanet. *Bakara Suresi- 228. Ayet tefsiri*. Erişim: 15 Haziran 2020, <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Bakara-suresi/235/228-ayet-tefsiri/>
- Donovan, J. (1997). *Feminist teori*. İstanbul: İletişim.
- Doğan, H. (2012). Popüler İslami yazında kadın bedeni: kadınlara anlatılan 'fitne. *CİU Cyprus International Üniversitesi*. 18 (69). 87-108.

- Doğaner, S. (2015). *Een herziening van Koranvers 4:34 door vrouwen*. Yüksek Lisans Tezi. İslamstudies, Universiteit Leiden.
- Duman, M. Z. (2009). İslam'da 'insan' erkek veya kadından önce gelir. *Eskiye dergisi*. 12. 31-53.
- Duman, Z. (2012). Aile kurumu üzerine tarihsel bir okuma girişimi ve muhafazakar ideolojinin aileye bakışı. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. 1 (4). 19-51.
- Durmuşoğlu, K., & Kurt, A. (2008). Üç Kur'an yorumunda kadının ötekiliği. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17 (2). 621-648.
- Ebu Davud. (1992). *Es-Sünen*. İstanbul: Çağrı.
- Ecevit, Y., vd. (haz.). (2011). *Toplumsal cinsiyet sosyolojisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.
- Ecevit, Y., Berktaş, F., & Karkınar, N. (2013). *Toplumsal cinsiyet çalışmaları*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.
- Engin, G. (2007). *İslam hukuku açısından çocuğın bakımı ve yetiştirilmesinde kadının hak ve sorumlulukları*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Erdeğer, B. (2012). *Yasak meyve bağlamında kadının konumunun Kur'an açısından değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Etöz, A. (2005). *İslam'da kadının önemi ve yeri. İslam'da aile ve çocuk terbiyesi 2*. İstanbul: Ensar.
- Fazlurrahman. (1987). *Ana konularıyla Kur'an*. Ankara: Fecr.
- Gazzali. (1974). *İhya'ulu-mi'd-din*. İstanbul: Arslan.
- Göçeri, N. (2012). *Toplumsal cinsiyet: Allah vergisi mi, kulların müktesebi mi? Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet, Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı*. İstanbul: İslami İlimler Vakfı.
- Güç, A. (2008). İslamcı feminizm: Müslüman kadınların birey olma çabaları. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17 (2). 649-673.
- Güler, İ. (1997). Kur'an'da kadın-erkek eşitsizliğinin temelleri. *İslami Araştırmalar Dergisi*. 10 (4). 296-303.
- Gürhan, N. (2010). Toplumsal cinsiyet ve din. *E-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. 4. 58-80.
- Gürhan, N. (2010). "Toplumsal cinsiyet ve 'İslami feminist' söylem". *Uluslararası Sempozyumu*. Samsun.
- Gürhan, N. (2011). Kadın bakış açısıyla Kur'an'ı yeniden okuma denemesi - Amina Wadud-Kuran ve kadın. *E-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. 4. 112-124.
- Gürlek, M., & Tuna, M. (2018). Sosyal kimlik teorisi açısından örgütsel özdeşleşmenin teorik temelleri. *Yönetim, Ekonomi ve Pazarlama Araştırmaları Dergisi*. 2 (3). 39-48.
- Hökelekli, H. (1993). Cinsiyet. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (C 8, 21-24). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Hökelekli, H. (1996). Fıtrat. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (C 13, 47-48). Türkiye Diyanet Vakfı.
- İbn Hanbel. (1992). *El-Müsned*. İstanbul: Çağrı.
- İbn Kesir. (1969). *Tefsir-u'l-Kur'ani'l-azim*. Beyrut: Daru ihyai't-türasi'l-'Arabi.
- İşçan, M. Z. (2001). Bazı İslam modernistlerine göre kadın hakları konusunda kısmı bir değerlendirme. *Ekev Akademi Dergisi*. 3 (1). 37-63.

- Kılıç, S. (2006). Kadın erkeğin kaburga kemiğine indirgenecek ikincil bir fenomen değildir. *EKEV Akademi Dergisi*. 10 (27). 1-20.
- Kılıçarslan, M. (2018). Kadına yönelik şiddet: sebepleri, önlemeye yönelik Kur'anî tedbirler. *ÇÜİFD*. 18 (2). 958-994.
- KADEM. (2015). *Toplumsal cinsiyet adaleti sonuç bildirgesi*. Erişim: 15 Mart 2020: <https://kadem.org.tr/toplumsal-cinsiyet-adaleti-kongresi-sonuc-bildirgesi/>
- Kahraman, A. (2004). Klasik fıkıh literatüründe kadının cemaatle ibadeti konusundaki yaklaşımlarda fitne söylemin rolü. *Marife Dergisi*. 4 (2). 59-80.
- Kalyoncuo, A. (2017). *Toplumsal cinsiyet eşitsizliği bağlamında modern dönem dindarlığının kadın algısına kelami bir bakış*. Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize.
- Kandemir, Y. (2016). Hadislerde kadın aşağılanıyor mu? *Altınoluk Dergisi*. 24. 176.
- Kara, M. (2013). Kur'an'da adalet kavramı ve güncel değeri. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi*. 34. 137-172.
- Karakaya, H. (2018). Toplumsal cinsiyet algısı, din ve kadın. *Journal of Analytic Divinity*. 2 (2). 36-62.
- Karakuş, A. (2019). Araf suresi, 189-190. ayetlerini anlamak bağlamında yaratılışı yeniden düşünmek. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 48. 279-302.
- Karaman, H. (1988). Adalet. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (C 1, 343- 344). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kasapoğlu, A. (2005). Kur'an'a göre çocuklar arasında cinsiyet ayrımcılığı. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 77-95.
- Kasapoğlu, A. (2012). "Kur'an'da Adalet Psikolojisi - Adaleti engelleyen psiko-sosyal faktörler". *Hikmet Yurdu Dergisi*. 5 (10). 61-105.
- Kaval, M. (2016). İlahi dinlerde kadın'ın kıymet problemi. *Akademik Bakış Dergisi*. 0 (55). 306-323.
- Kazancı, F. A. (2010). *21. yüzyılın eşiğinde kadınlar, değişim ve güçlenme. adetlerin ayetleşmesi: geleneksel kadın algısının kur'an yorumundaki izdüşümleri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi.
- Kekes, J. (2008). Cennet Uslu. (çev). Adalet: muhafazakar bir görüş. *Muhafazakar Düşünce Dergisi*. 15. 23-48.
- Koçer, M. A. (2010). *İslam hukukunda ayrımcılık yasağı*. Yüksek lisans Tezi. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.
- Korkmaz, A. (2017). Feminizmin modern dönem Kur'an tefsirine etkileri: tefsir sosyolojisi üzerine bir deneme. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. 6 (2). 940-956.
- Korkmaz, A., & Başer, M. (2019). Toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında ataerkillik ve iktidar ilişkileri. *Sürekli Tıp Eğitimi Dergisi*. 28 (1). 71-76.
- Kur'an Mealleri. *Bakara Suresi 228. Ayet*. Erişim: 15 Haziran 2020, <http://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=2&ayet=228/>
- Kuşat, A. (2012). Bilişsel gelişim açısından din-fitrat ilişkisi. *Erciyesi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 34-51.
- Kutluer, İ. (2006). Müsavat. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (C 32, 76-79). Türkiye Diyanet Vakfı.

- Martı, H. (2015). Toplumsal cinsiyet tablosunda perspektifin eşitlikten adalete kayışı. *Kadın Araştırmaları Dergisi*. Erişim: 10 Şubat 2020: <http://kadinarastirmalari.kadem.org.tr/toplumsal-cinsiyet-tablosunda-perspektifin-esitlikten-adalete-kayisi-dini-referanslar-esliginde-bir-okuma-denemesi/>
- Martı, H. (2017, Mart). Sünnet perspektifinden kadının konumu ve onuru. *Yeni Dünya Dergisi*. Erişim: 5 Ağustos 2019: <https://yenidunyadergisi.com/sunnet-perspektifinden-kadinin-konumu-onuru/>
- Martı, H. (2019). *Hakları ve saygınlığıyla İslam'da kadın*. Ankara: TDV.
- Martı, H. (2011, Mart). *Kur'an penceresinden ailede erkeğin konumu*. Erişim: 20 Temmuz 2020: <https://kuran-ikerim.org/kuran-penceresinden-ailede-erkegin-konumu>
- Mullenders, P. *Het belang van Rechtvaardigheid in de İslam*. Erişim: 1 Şubat 2019: <https://fahminstituut.nl/het-belang-van-rechtvaardigheid-in-de-islam/>
- Müslim. (1981). *El-Cami'u's-sahih*. İstanbul: Çağrı.
- Namlı, T. (2017). Adalet beklentimiz ve adaletin beklentileri. *Eskiye Dergisi*. 34. 37-51.
- Nesai. (1992). *Es-Sünen*. İstanbul: Çağrı.
- Okutan, B. (2013). Din ve toplumsal cinsiyet çalışmalarının teorik ve metodolojik imkanı: literatürel bir değerlendirme. *Toplum Bilimleri Dergisi*. 13 (7). 7-24.
- Okuyan, M. (2007). Kadına yönelik şiddete Kur'an'ın bakışı. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 23 (23). 93-134.
- Oruç, B. (2015). Klasik ve modern dönem tefsirlerinde Adem ve eşinin cennetten çıkarılması konusu -karşılaştırmalı bir yaklaşım. *Marife Dergisi*. 237-256.
- Öz, M. (2010). Tafdil. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (C 39,369-371). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özdeş, T. (2016, Eylül). Maturidi'nin yorumlarında insan olgusuna yaklaşımı. Erişim: 16 Ağustos 2020: <https://www.kirmizilar.com/tr/index.php/inanc-ve-akil-yazarlar/1506-maturidi-nin-yorumlarında-insan-olgusuna-yaklasimi/>
- Özdeş, T. (2017). *Kur'an ve cinsiyet ayrımcılığı*. Ankara: Fecr.
- Özdemir, F. Z. (2013). *İslamcı feminist söylemde Kur'an ve kadın (Amine Vedud'un bakış açısı ile kadın konulu Kur'an ayetlerinin yeniden yorumlanması)*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Özen, İ. (2010). *Kur'an-ı Kerim ve modern tıbbı göre kadının yaratılması*. Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.
- Özmete, E., Zubaroglu Yanardağ, M., & Zubaroglu Yanardağ, M. (2006). Erkeklerin bakış açısıyla toplumsal cinsiyet rolleri: kadın ve erkek olmanın değeri. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 20 (1). 91-107.
- Öztürk, E. (2009). Din kültürü ve ahlak bilgisi kitaplarında toplumsal cinsiyet rolleri. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. 20. 160-196.
- Öztürk, M. (2012, Mayıs). *Dini ve toplumsal boyutlarıyla cinsiyet 1. toplumsal cinsiyet meselesine kur'an zaviyesinden genel bir bakış*. (s.165-191). İstanbul: Ensar.
- Polat, E. (2014). Kavvamun' ifadesi çerçevesinde kocanın karısını tedibi. *Ekev Akademik Dergisi*. 18 (59). 355-374.
- Polat, S. (2012). *Dini ve toplumsal boyutlarıyla cinsiyet 2. Hz. Peygamber'in sünneti ışığında toplumsal cinsiyet meselesine ilişkin çözüm önerileri*. (s. 137-209). İstanbul.
- Sankari, R. (2016). *En Büyük Anaerkil Toplum Nasıl Yaşıyor?* Erişim: 13 Nisan 2019: <https://www.bbc.com/turkce/vert-tra-37441148>

- Savut, H. (2014). Hikmet ve fitrat ekseninde adaletin temelleri. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 9(11). 455-478.
- Savut, H. (2015). Kur'an'a göre üstünlük duygusunun düşünce ve davranışlara etkileri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 19 (1). 221-248.
- Schipper, M. (2019). *Bir kemikten bin söze*. Taciser Ulaş Belge & Nurkalp Devrim (çev.). İzmir: Delidolu.
- Seber, A. (2014). "Kadına şiddet bağlamında 34-35 ayetlerinde geçen kavramların siyak-sibak açısından değerlendirilmesi". *Kadın ve Aile Sorunları Sempozyumu*. Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Konya.
- Serinken, N. D. (2016). Anaerkil toplumun sonu. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 9 (42). 1070-1076.
- Serttaş, A., & Gürkan, H. (2015). Türkiye'deki kadın izleyicilerin televizyon programlarındaki kadını alımlaması. *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*. 1 (49). 91-111.
- Soy, H. (2017). *Toplumsal cinsiyet: kadının sosyal ve hukuki konumu*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Sucu, A. (2013). İslam ışığında kadına bakış. *Düşünce Dünyasında Türkiz Siyaset ve Kültür Dergisi*. 4 (20). 107-120.
- Şenat, F. A. (2013). "İnsanlık onurunu zedeleyen yönüyle toplumsal cinsiyet". *Kutlu Doğum Haftası - Hz. Peygamber ve İnsan Onuru Sempozyumu*. Konya: DİB.
- Şentürk, M. (2011). Kitab-ı mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'e göre ilk günah ve kan. *Journal of Islamic Research*. 22 (1). 32-43.
- Taberi. (1987). *Cami'u'l-beyan fi tefsiri'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife.
- Teke, C. (2018). Yusuf suresi bağlamında toplumsal cinsiyet kavramı. *Journal of Analytic Divinity*. 2 (1). 27-53.
- Tekin, M. (2011). *Dini ve toplumsal boyutlarıyla cinsiyet 1- Toplumsal cinsiyet kritikleri*. İstanbul: Ensar.
- Tekin, M. (2016). Kadına 'yoksul' bakışlar: profanın dar dünyasından İslam'ın geniş evrenine. *Kadın Araştırmaları Dergisi*. 2 (1). 19-38.
- Terzioğlu, H. (2016). İslam'da kadının konumuna modern yaklaşımlar. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2 (1). 19-38.
- Terzioğlu, H. (2016). "Toplumsal cinsiyet anlayışına katkısı bağlamında dini söylemin etkisi". *Gençliğin Gelişimi ve Problemleri Karşısında Din Görevlileri, 7. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri*. Sakarya.
- Tirmizi. (1981). *El-Cami'u's-sahih*. İstanbul: Çağrı.
- Toker, İ. (2009). Dinler ataerkil yapılar mıdır bir çifte imkansızlık konusu olarak din ve kadın. *Eskiye Dergisi*. 15-21.
- Toker, İ. (2009). Eşitlik ve adalet kavramları çerçevesinde Müslüman kadınlarda toplumsal cinsiyet örüntüleri. *Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12. 142-165.
- Toker, İ. (2012). *Din sosyolojisi el kitabı. Toplumsal Cinsiyet Ve Din*. (s.727-742). Ankara: Grafiker.
- Tonkens, E. (1995). Van vrouwen naar 'gender', institutionele, theoretische en thematische ontwikkelingen in vrouwenstudies. *Stand van Zaken*. 22 (4). 237-248.

- Topaloğlu, B. (1988). ADL. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (C 1, 387). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Topuz, A. (2013). *Kadına karşı şiddete dinin pozitif ve negatif etkileri*. Yüksek Lisans Tezi. Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa.
- Tuksal, H. Ş. (2012). *Kadın karşıtı söylemin İslam geleneğindeki izdüşümleri*. Ankara: Otto.
- Tunçer, M. (2019). Kur'an-ı kerim ışığında kadının itibarını düşüren konuların değerlendirilmesi. *Trabzon İlahiyat Dergisi*. 153-188.
- Uygur, G. (2016). Toplumsal cinsiyet eşitliğinin anlamı: Nancy Fraser'ın görüşü. *Dini Araştırmalar Dergisi*. 6 (1). 209-227.
- Ülgen, E. (2017). Nisa 34. ayeti bağlamında kadın-erkek üstünlüğü olgusunun geleneksel ve modern yorumu. *The Journal of Academic Social Science Studies*. 63. 255-266.
- Ünlü, T. (2009). *Eşitlik ilkesi ve pozitif ayrımcılık*. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Vandermassen, G. (2008). Als vrouw geboren en tot vrouw gemaakt. Gender als product van onze culturele natuur. *Lief en leed 3. Seks en relaties anders bekeken*. (pp. 64-69). Antwerpen: Sensoa.
- Vatandaş, C. (2007). Toplumsal cinsiyet ve cinsiyet rollerinin algılanışı. *Sosyoloji Konferansları Dergisi*. (35). 29-56.
- Vedud, A. (1999). *De koran en de vrouw*. Amsterdam: Bulaaq.
- Yıldırım, E. (2014). Kur'an sosyolojisi açısından toplumsal cinsiyet meselesi. *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitü Dergisi*. 14 (1). 437-460.
- Yıldırım, M. (2016). Fıkıh-kültür ilişkisi bağlamında kadın ve hukuku. *Dini Araştırmalar Dergisi, Kadın Özel Sayısı*. 19 (49). 37-63.
- Yıldız, M. (2013). İlkokul ve ortaokul din kültürü ve ahlak bilgisi kitapları görsellerinin toplumsal cinsiyet açısından incelenmesi. *Dini Araştırmalar Dergisi*. 16 (42). 143-165.
- Yılmaz, E. S. (2015). *Kadın hareketinde yeni bir ivme: toplumsal cinsiyet adaleti*. Erişim: 7 Ocak 2019: <https://kadem.org.tr/sare-aydin-turkish-foreign-quarteriy-dergisine-kadin-hareketinde-yeni-bir-ivme-toplumsal-cinsiyet-adaleti-ni-yazdi/>
- Yılmaz, E. S. (2018). *Eşitlik üstü adalet*. Erişim: 7 Ocak 2019: <https://kadem.org.tr/sare-aydin-yilmazin-esitlik-ustu-adalet-baslikli-makalesi-starda-yayinlandi/>
- Yılmaz, H. (2007). Hz. Peygamber döneminden günümüze kadınlar ve cami eğitimi. *Değerler Eğitimi Dergisi*. 5 (14). 107-130.
- Yılmaz, H. (2012). *Dini ve toplumsal boyutlarıyla cinsiyet 1. cinsiyet algısının Müslüman kadınların cami eğitimine yansımaları*. (s. 273-289). İstanbul.
- Yaman, M. (2012). Ataerki: bir kavramın yeniden inşası. *Eğitim Bilim Toplum Dergisi*. 38. 1-39.
- Yapıcı, A. (2016). *Toplumsal cinsiyet din ve kadın*. İstanbul: Çamlıca.
- Yaran, R. (2013). İslam kültüründe adalet anlayışı. *Din ve Hayat Dergisi*. 18. 4-6.
- Yasdıman, H. Ş. (2007). *Din-kültür ve çağdaşlık. Yahudi-Hristiyan kültüründeki kadın anlayışının İslam kültüründeki izdüşümleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yazır, M. (1935). *Hak dini Kur'an dili*. İstanbul: Diyanet İşleri Reisliği.
- Yeter, E. (2015). Toplumsal cinsiyet bağlamında kadının özneliği ve din. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 15 (2). 189-210.

ÖZ GEÇMİŞ

Betül Rüveyda Kılıç Çetinkaya, 01.03.1991 tarihinde Hollanda'nın Utrecht şehrinde doğdu. Utrecht De Klop Lisesi'ni bitirdikten sonra Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2016 yılında mezun oldu. 2020 yılında OMÜ Kadın ve Aile Araştırmaları Yüksek Lisans programını bitirdi. İyi derecede Felemenkçe ve orta derecede İngilizce bilmektedir. Temel ilgi alanları, din psikoloji, antropoloji ve İslam dini özelinde kadın araştırmalarıdır (5 Kasım 2020).

İletişim Bilgileri:

E mail : ruveydakilic@gmail.com

Telefon :

ORCID ID: 0000-0002-7775-1828