

T.C.

GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İBN-İ ÂŞÛR'UN DÜŞÜNCESİNDE KADIN TASAVVURU

YÜKSEK LİSANS

Recep YILDIZ

TEMMUZ-2025

GÜMÜŞHANE



T.C.

GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İBN-İ ÂŞÛR'UN DÜŞÜNCESİNDE KADIN TASAVVURU

THE CONCEPTION OF WOMAN IN THE THOUGHT OF IBN ASHUR

YÜKSEK LİSANS

Recep YILDIZ

TEMMUZ -2025

GÜMÜŞHANE



T.C.

GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İBN-İ ÂŞÛR'UN DÜŞÜNCESİNDE KADIN TASAVVURU

**THE CONCEPTION OF WOMAN IN THE THOUGHT OF IBN
ASHUR**

YÜKSEK LİSANS

Recep YILDIZ

Danışman: Doç. Dr. Muhammet AYDIN

TEMMUZ-2025

GÜMÜŞHANE

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Yüksek Lisans Tezi olarak hazırlamış olduğum “İbn Âşûr’un Düşüncesinde Kadın Tasavvuru” isimli bu tezimin, tamamen kendi çalışmam olduğunu, her alıntıya kaynak gösterdiğimi, alıntı yaptığım tüm çalışmaları kaynakçada belirttiğimi ve Gümüşhane Üniversitesi’nin lisanslı kullanıcısı olduğu intihal yazılım programı ile Lisansüstü Eğitim Enstitüsü’nün belirlediği kıstaslara uygun olarak raporladığımı taahhüt ederim. Tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Gümüşhane Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü arşivinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği’nin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

18/06/2025

Recep YILDIZ

TEŞEKKÜR

Araştırmamızın başlangıcından itibaren her aşamada değerli katkılarını esirgemeyerek çalışmalarına rehberlik eden, bilgilerinden faydalandığım ve çalışmanın hazırlanmasında şahsımı motive eden değerli danışman hocam Doç. Dr. Muhammet AYDIN'a, akademi alanda gelişmeme vesile olan Doç. Dr. Berat SARIKAYA'ya, tezin düzenlenmesinde ve savunmaya hazır hale getirilmesinde emek sarf eden arkadaşlarım Osman GERGÜS, Orkun GÜNGÖR ve Furkan ÇAYIRLI'ya, her daim yanımda varlığını ve desteğini hissettiğim eşime ve çalışmamda yardımını esirgemeyen çalışma arkadaşlarıma teşekkürlerimi sunarım.

Recep YILDIZ

GÜMÜŞHANE / 2025

ÖNSÖZ

Kadın meselesi, özellikle modern dönemde Müslüman toplumların karşı karşıya kaldığı en önemli ve en çok tartışılan meselelerden biri hâline gelmiştir. Modernleşme süreciyle birlikte toplumsal yapıda yaşanan dönüşümler, kadının aile içindeki ve kamusal alandaki konumunu da etkilemiş; bu durum İslam dünyasında geniş çaplı tartışmalara zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede, günümüz şartlarında kadın konusunun İslam düşüncesinde bir tür "yumuşak karın" olarak algılandığı ifade edilebilir.

Kadının yaratılışı, toplumsal hayata katkıları, sosyolojik yeri ve hukuki statüsü gibi meseleler etrafında süregelen tartışmalar; sadece çağdaş döneme mahsus olmayıp, klasik dönemden bu yana süregelen anlayışların da yeniden gözden geçirilmesine yol açmıştır. Özellikle kadının yaratılışına dair rivayetler ile aile hayatı ve toplumsal rollerine ilişkin bazı Kur'an nassları ve bu nassların klasik tefsirlerdeki yorumları, tartışmaların odak noktalarını oluşturmaktadır.

Bu tartışmaların karşısında iki ana yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bir yanda geleneksel yorumları savunma eğiliminde olan muhafazakâr bir damar, diğer yanda ise modern yorum arayışları içinde olan daha yenilikçi bir bakış açısı bulunmaktadır. Her iki taraf da kendi tezlerini temellendirmek adına Kur'an ve sünnet kaynaklı deliller ileri sürmektedir.

Bu bağlamda kadın konusunun modern dönemde yalnızca sosyolojik bir dönüşüm değil, aynı zamanda dinî anlayışta da köklü bir zihniyet değişimine işaret ettiği söylenebilir. Bu çalışma da söz konusu değişimin izini süren ve özellikle kadınla ilgili Kur'an ayetlerinin çağdaş yorumlarını merkeze alan bir perspektifle ele alınmaktadır.

Araştırmanın giriş bölümünde konuya dair genel çerçeve çizilmiş; müellifin hayatı, ilmi gelişimi, görevleri ve eserlerine kısaca değinilmiştir. Birinci bölümde kadının ontolojik yapısı değerlendirilmiş; ikinci bölümde ise toplum, özgürlük ve kadının sosyal konumu gibi meseleler İbn Âşûr'un düşünce sistemi içerisinde işlenmiştir.

Araştırma boyunca içerik analizi, yorumlayıcı yaklaşım ve karşılaştırmalı yöntemler birlikte kullanılmıştır. Bu süreçte Kur'an merkezli bir okuma gerçekleştirilmiş; sadece lafzî anlamlarla yetinilmeyip ayetlerin tarihsel, sosyal ve ahlaki

bağlamları da dikkate alınmıştır. Kadın konusuna dair tartışmalarda ise İbn Âşûr'un özgürlük anlayışı ve toplumsal yapıya dair çözümlemeleri merkeze alınarak, onun klasik geleneğe getirdiği yorum farkı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Çalışmada başta *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* olmak üzere müellifin diğer eserleri, hadis kaynakları ve diğer tefsir kitapları esas alınmış; konuya dair literatür geniş bir çerçevede taranmıştır. Böylece, hem İbn Âşûr'un düşünce dünyasına dair bütüncül bir değerlendirme yapmak hem de Kur'an merkezli kadın ve toplum tasavvuruna dair özgün tespitlerde bulunmak hedeflenmiştir.

Sonuç bölümünde de konumuzu tamamladık. Her dönemde dikkatleri üzerine çeken siyaset, devlet, yönetim, toplum, insan ve kadın arasındaki ilişkiler gibi konular hakkında İbn Âşûr'un yaklaşım ve görüşlerini ortaya koymaya çalıştık.

ÖZET

Bu çalışma, modern dönemin önde gelen İslâm âlimlerinden Muhammed Tâhir İbn Âşûr'un özgürlük anlayışı ile kadının yaratılışı, aklî kapasitesi ve toplumsal konumuna dair görüşlerini incelemektedir. Tezin temel amacı, İbn Âşûr'un Kur'an merkezli ve makâsîd odaklı yaklaşımı çerçevesinde bu konulara nasıl bir yorum getirdiğini ortaya koymaktır. İbn Âşûr'un özgürlük anlayışı incelenmiş; onun insan özgürlüğünü, şeriatın nihai hedeflerinden biri olarak gördüğü tespit edilmiştir. Ona göre özgürlük, yalnızca bireysel tercihlerin serbestliği değil, aynı zamanda insanın düşünsel ve toplumsal gelişimini sağlayan temel bir ilkedir. Kadının yaratılışı meselesi ele alınmış; İbn Âşûr'un, Hz. Havvâ'nın Hz. Âdem'den yaratıldığını ancak bu yaklaşımıyla kadın-erkek arasında yaratılış temelli bir üstünlük ilişkisini reddettiği gösterilmiştir. Kadının aklî kapasitesine ilişkin geleneksel yorumlar eleştirel biçimde değerlendirilmiş; İbn Âşûr'un bu görüşlerin tarihsel ve sosyo-kültürel şartlardan kaynaklandığını, Kur'an'ın kadının aklî melekeleri hakkında olumsuz bir yargı taşımadığını vurguladığı ortaya konmuştur. Son olarak, kadının toplumsal konumu üzerine İbn Âşûr'un klasik anlayışlardan ayrılarak kadının kamusal alana katılımını desteklediği, bu görüşünün de şeriatın maksatlarıyla uyumlu olduğu sonucuna varılmıştır. İbn Âşûr'un bu dört başlıkta geliştirdiği görüşler, hem klasik tefsir mirasını yeniden yorumlamaya hem de çağdaş İslam düşüncesine katkı sunmaya yönelik önemli bir çabadır.

AnahtarKelimeler: Fitri Eşitlik, İslam, Kadın, Kamusal Alan, Özgürlük, Toplum

SUMMARY

This study examines the views of Muhammad Tāhir Ibn ‘Āshūr, one of the leading modern Islamic scholars, regarding the concept of freedom, the creation of woman, her intellectual capacity, and her social status. The main aim of the thesis is to reveal how Ibn ‘Āshūr interprets these issues within the framework of his Qur’an-centered and maqāṣid-oriented approach. First, Ibn ‘Āshūr’s understanding of freedom is analyzed; it is determined that he considers human freedom as one of the ultimate objectives of the Sharī‘ah. According to him, freedom is not merely the liberty of individual choices, but also a fundamental principle that enables human intellectual and social development. Secondly, the issue of the creation of woman is addressed; it is shown that while Ibn ‘Āshūr accepts that Eve was created from Adam, he rejects any notion of superiority based on this origin, thus denying a creation-based hierarchy between men and women. Thirdly, traditional views on women’s intellectual capacity are critically examined; it is revealed that Ibn ‘Āshūr attributes such views to historical and socio-cultural circumstances and emphasizes that the Qur’an does not express any negative judgment regarding women’s intellectual faculties. Finally, concerning the social status of women, it is concluded that Ibn ‘Āshūr departs from classical understandings and supports women’s participation in the public sphere, a position he finds compatible with the objectives of the Sharī‘ah. The views developed by Ibn ‘Āshūr in these four areas represent a significant effort to reinterpret the classical exegetical tradition and to contribute to contemporary Islamic thought.

Keywords: Islam freedom, society, woman, natural equality, public sphere

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	III
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI.....	VI
TEŞEKKÜR.....	VI
ÖNSÖZ.....	VII
ÖZET	IX
SUMMARY.....	X
İÇİNDEKİLER.....	XI
KISALTMALAR.....	XIII
1. GİRİŞ.....	1
1.1. Araştırmanın Konusu	2
1.2. Araştırmanın Önemi	2
1.3. Araştırmanın Amacı.....	3
1.4. Yöntem Ve Sınırlılıkları	3
1.5. İbn Âşûr Hayatı Ve Akademik Kişiliği	5
BİRİNCİ BÖLÜM.....	11
2. KADININ VARLIK DEĞERİ	11
2.1. Kur'an'da İlk İnsanların Yaratılışı ve "Nef-i Vâhide" Vurgusu	15
2.2. Şeytanla İş Birliği	22
2.3. İlk Günah	27
3. KADINA İLİŞKİN SÖYLEM.....	29
3.1. Nefis	29
3.2. Tesviye	31
3.3. Zevce.....	32
3.4. Hürriyet	33
İKİNCİ BÖLÜM	36
4. İBN AŞUR'UN DÜŞÜNCESİNDE KADIN KONULARI	36
4.1. Düşünce ve İfade Özgürlüğü	36
4.2. İbn Âşûr ve Kadının Toplumsal Meseleleri.....	38
4.3. Kadının Aklî Melekelerini Kullanma Kabiliyeti.....	38
4.4. Kadının Giyimi ve Süslenmesi	41
4.5. Kişisel ve Sosyal Haklar Bakımından Kadın-Erkek Eşitliği.....	44

5. İBN ÂŞÛR'UN KADININ DURUMUNU İYİLEŞTİRMEYE	
VERDİĞİ ÖNEM.....	58
5.1. Erkek ve Kadın Arasındaki Üstünlük.....	59
5.2. Kadın Hakları ve Eşitlik.....	75
5.3. Kadının Peygamberliği Meselesi.....	80
5.4. İslâm İnancı Açısından Cennette Kadınlar ve Huriler.....	84
SONUÇ.....	88
KAYNAKÇA	94



SİMGELER ve KISALTMALAR

a.g.e	: Adı geçen eser
b.	: İbn
Bkz	: Bakınız
çev.	: Çeviren
DİA.	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	: Editör
hz.	: Hazreti
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
s.a.	: Salla'llâhü aleyhi ve sellem
t.y.	: Tarih yok
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
ter.	: Tercüme
thk.	: Tahkik
ya.	: Yayınları

1. GİRİŞ

İbn Âşûr'un düşünce sisteminde İslâm toplumlarının yaşadığı krizlerin temelinde, dinî ve ahlâkî değerlerden uzaklaşma yatmaktadır. Ona göre sağlam bir düşüncenin temeli, dinin doğru anlaşılması ve bu anlayışın zihniyet dünyasına nüfuz etmesidir. Dini doğru anlayan bir toplum, sadece ibadet alanında değil, bilgiye ulaşma, toplumun genel durumu ve sosyal olaylara yaklaşımda da isabetli kararlar verir. Bu bağlamda İbn Âşûr, doğru düşüncenin tüm dinî alanlarda hatadan arındırılmış bir biçimde gerçekleşmesi gerektiğini vurgular.

Ona göre, bir toplumun geriye gidişi, köklerinden yani sahih dinî düşünceden uzaklaşmasının doğal bir sonucudur. Bu yüzden Müslümanların karşılaştığı sorunların kaynağını öncelikle manevî ve ahlâkî yozlaşmada aramak gerekir. Bu çözülmenin temelinde, dinî ilkelerin sadece teoride kalması ve pratik hayatta karşılık bulamaması yatmaktadır. Ancak İbn Âşûr'a göre bu, sadece bireysel bir sorun değil, aynı zamanda toplumsal düzenin ve İslâmî hayatın sürekliliğini tehdit eden bir sorundur.

Çalışmamıza başlarken, ele alınacak konuların önceliklerini belirlemeye çalıştık. Bu bağlamda, İbn Âşûr'un özellikle siyaset, toplum ve kadın gibi ana temaları üzerinde yoğunlaşarak, çalışmamızın odak noktasını bu başlıklar etrafında şekillendirmeyi hedefledik. Ardından, ilgili konularda yer alan ayetleri belirleyip, bu ayetlerle ilgili klasik tefsirlerden yapılan yorumları araştırarak, İbn Âşûr'un görüşleriyle karşılaştırmalar yapmaya çalıştık.

1.1. Araştırmanın Konusu

Modern dönemde öne çıkan isimlerden biri olan Muhammed Tâhir b. Âşûr, farklı alanlarda derinleşmiş çok yönlü bir İslam âlimidir. Özellikle *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı tefsirinde ayetlere getirdiği açıklamalar ve kelime çözümlemeleri, onun Arap dili ve edebiyatına olan vukufiyetini açıkça ortaya koyar. Her ne kadar müfessir yönüyle tanınsa da, tefsir alanının ötesinde özellikle *Islâhu'n-Nizâm* ve *Makâsidü's-Şerîa* gibi eserlerinde İslam toplumunun eğitim, sosyal yapı ve ekonomi gibi alanlarında gerçekleştirilmesi gereken reformlara dair fikirleriyle de dikkat çeker. Bu yönü, onun Kur'an'ı dar bir bağlamda değil, geniş ve çok katmanlı bir bakış açısıyla yorumladığını göstermektedir.

Bu çalışmada, İbn Âşûr'un eserlerinde kadına dair ortaya koyduğu görüşler ele alınmaktadır. Kadınla ilgili ayetlerin tefsirinde sergilediği yaklaşım üzerinden, onun toplumsal meseleleri nasıl değerlendirdiği ve Kur'an merkezli düşünce sisteminde kadına nasıl bir yer verdiği ortaya konmaya çalışılacaktır.

1.2. Araştırmanın Önemi

Son yıllarda Tanrı anlayışı etrafında ortaya çıkan ateist ve deist yönelimlerle birlikte inanç sistemleri yeniden sorgulanmaya başlanmıştır. Bu sorgulamalar özellikle semavî dinler çerçevesinde şekillenmiş ve en çok tartışılan başlıklardan biri kadın konusu olmuştur. Kadının yaratılışı, değeri ve toplumsal konumu gibi meseleler, kutsal metinlerde yer alan anlatımlar üzerinden eleştirilmiş; bu bağlamda, Kur'an'daki bazı ayetlerin klasik tefsirlerdeki yorumları da yoğun biçimde tartışılmıştır. Özellikle kadının varlık değeri, bilgiye erişimi ve hukukî konumu gibi temel alanlarda yöneltilen eleştiriler, yalnızca akademik çevrelerle sınırlı kalmamış, Müslüman toplumlarda da ciddi yankı uyandırmıştır.

Bu süreç, özellikle ilahiyat alanında kadınla ilgili ayetlerin yeniden okunmasını ve klasik yorumların eleştirel biçimde değerlendirilmesini beraberinde getirmiştir. İşte bu noktada Muhammed Tâhir b. Âşûr'un düşünceleri dikkat çekmektedir. Klasik geleneğe bağlılığını korumakla birlikte, Kur'an'ı yorumlarken içinde bulunduğu çağın sorunlarını gözetmiş, bu anlamda daha kuşatıcı ve yenilikçi bir yaklaşım sergilemiştir. Kadınla ilgili

meselelerde hem ayetleri dikkatle analiz etmiş hem de bu analizleri sosyal ve entelektüel bir dönüşümün parçası hâline getirmiştir.

İbn Âşûr, bağlı olduğu Eş'arî geleneğe bütünüyle teslim olmadan, bazı noktalarda ondan ayrılarak daha bağımsız bir yorum anlayışı ortaya koymuştur. Onun kadınla ilgili yaklaşımları da bu özgünlükten nasibini almıştır. Bu çalışmada, onun Kur'an'da kadınla ilgili ayetleri nasıl yorumladığı, dini naslarla akli düşüncüyü nasıl buluşturduğu ve bu yaklaşımının günümüz kadın tasavvuruna nasıl katkı sunduğu incelenmeye çalışılmaktadır. Böylece hem geleneksel yorumlara yeni bir pencere açmak hem de çağdaş sorulara klasik ama dinamik bir perspektiften cevaplar aramak amaçlanmaktadır.

1.3.Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı,geleneğimizde klasik ve modern ekollerin yorumlarını kendine özgü bir bakış açısıyla değerlendiren ve ayetlere özgün yorumlar getiren son dönem İslam düşünürlerinden Muhammed Tâhir b. Âşûr'un eserlerinde kadınla ilgili yorumlarına odaklanarak, onun zihniyet dünyasındaki kadın tasavvurunu ortaya koymaktır. Esasen İbn Âşûr'un eserleri üzerine akademik çevrelerde pek çok ciddi çalışma yapılmış olmakla birlikte, bu çalışma özel olarak onun kadınla ilgili ayetleri nasıl yorumladığını ve bu yorumlarında geleneğin ve modern yaklaşımın ne ölçüde etkili olduğunu ortaya koymayı hedeflemektedir.

Araştırma, müellifin klasik mirasla kurduğu ilişkiyi ve bu mirası hangi yönleriyle sürdürüp hangi yönleriyle aştığını anlamaya yöneliktir. Bu bağlamda çalışmada, İbn Âşûr'un kadın konusundaki nassları nasıl anladığı, bu ayetlere ne şekilde açıklamalar getirdiği ve özellikle akılcı yaklaşımlar sergileyip sergilemediği tahlil edilmeye çalışılacaktır.

1.4.Yöntem Ve Sınırlılıkları

Bu çalışmada, İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı eseri başta olmak üzere klasik ve modern tefsir kaynakları ışığında “siyaset, toplum ve kadın” başlıkları ele alınmıştır. Araştırma kapsamında öncelikle konunun mahiyeti, önemi ve amacı açıklanmış; ardından metin merkezli bir çözümleme yöntemi tercih edilmiştir. Konuya

dair âyetlerin yorumu yapılırken İbn Âşûr'un yorumları merkeze alınmış, gerektiğinde diğer klasik dönem yorumcuların görüşlerine de yer verilerek karşılaştırmalı analiz yapılmıştır.

Araştırma iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde konuya dair genel çerçeve çizilmiş; müellifin hayatı, ilmi gelişimi, görevleri ve eserlerine kısaca değinilmiştir. Birinci bölümde kadının ontolojik yapısı değerlendirilmiş; ikinci bölümde ise toplum, özgürlük ve kadının sosyal konumu gibi meseleler İbn Âşûr'un düşünce sistemi içerisinde işlenmiştir.

Araştırma boyunca içerik analizi, yorumlayıcı yaklaşım ve karşılaştırmalı yöntemler birlikte kullanılmıştır. Bu süreçte Kur'an merkezli bir okuma gerçekleştirilmiş; sadece lafzî anlamlarla yetinilmeyip ayetlerin tarihsel, sosyal ve ahlaki bağlamları da dikkate alınmıştır. Kadın konusuna dair tartışmalarda ise İbn Âşûr'un özgürlük anlayışı ve toplumsal yapıya dair çözümlemeleri merkeze alınarak, onun klasik geleneğe getirdiği yorum farkı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Çalışmada başta *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* olmak üzere hadis kaynakları ve diğer tefsir kitapları esas alınmış; konuya dair literatür geniş bir çerçevede taranmıştır. Böylece, hem İbn Âşûr'un düşünce dünyasına dair bütüncül bir değerlendirme yapmak hem de Kur'an merkezli kadın ve toplum tasavvuruna dair özgün tespitlerde bulunmak hedeflenmiştir.

1.5. İbn Âşûr Hayatı ve Akademi Kişiliği

1.5.1. Hayatı

Tam adı, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed Tâhir b. Muhammed b. eş- Şâzelî b. Abdi'l-Kâdir b. Muhammed b. Âşûr'dur.¹

Muhammed Tâhir İbn Âşûr, Hicrî 1296 / Milâdî 1879 yılında Tunus'ta doğdu. Aslen Fas kökenli olan ailesi, Endülüs'ün İslami hâkimiyetinin sona erdiği dönemde Tunus'a göç etmiştir. İbn Âşûr'un hayatını incelerken özellikle yetiştiği çevre ve eğitim sürecine odaklanmak gerekir. Ne yazık ki, o doğduğunda Tunus, Fransız sömürgesi altındaydı. Fransa, Kuzey Afrika'da Fas, Cezayir ve Tunus'u işgal etmişti. Zamanla bu bölgelerdeki önemli idari görevleri üstlenen Fransızlar, eğitimden postaya, finanstan kamu hizmetlerine ve ziraate kadar birçok alanda kontrolü ele aldılar. Şer'i hukuka doğrudan müdahale etmeseler de, tarım ve eğitim alanlarında bazı reformlar gerçekleştirdiler.²

Avrupalıların yaşadığı bölgelerde ise tamamen farklı, yeni bir hukuk sistemi uygulamaya koydular. Zeytune Üniversitesi'nde de reform yapma girişiminde bulundular, ancak bunda tam anlamıyla başarılı olamadılar. Buna rağmen birçok Tunuslu öğrenciyi modern eğitim almaları için Paris'e gönderdiler. İbn Âşûr, böyle bir ortamda büyüdü. Çocukluk yıllarında ülkesinin işgal altında olduğunu görmüş, ancak 1956 yılında kazanılan bağımsızlığa da şahitlik etmiştir. İbn Âşûr'un ailesinde birçok âlimin bulunması, onun ilimle iç içe bir ortamda yetişmesini sağladı. Kur'an okumaya babası Muhammed İbn Tâhir'den başladı. 1891 yılında Seyyid Ebu Hadid Mescidi'nde Muhammed el-Hıyârî'den ders alarak hafızlığı tamamladı.³

Henüz küçük yaşta Kur'an'ı ezberleyerek ilim yolculuğuna başlayan İbn Âşûr, 1892 yılında Zeytune Medresesi'ne kaydolmuştur. Burada orta ve yüksek düzeydeki eğitimine devam etmiş. İlk olarak Şeyh Salih'in derslerine katılmıştır. Ardından Şeyh Sâlim b.Hâcib'den Kastallânî'nin İrşâdü's-Sârî adlı Buhari şerhini, Ömer İbn Ahmed (İbnü's- Şeyh) adlı hocadan Beyzâvî'nin Envârü't-Tenzîl adlı tefsirini, Muhammed İbn

¹ Ahmet Coşkun, "İbn Âşûr, Muhammed Tâhir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), c. 19, s. 332-335.

² Rezzak Mervan, *Tahir b. Âşûr ve Ishamatuhu` l-ilmiyye ve`l-Islahiyye* (Cezair: Ahmet Draia Adrar Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), s.13.

³ el-Gâli Belkâsım, *Min A'lâmi'z-Zeytûne: Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zâm Muhammed etTâhir b. Âşûr Hayâtuhu ve Âsâruhu* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996), s. 45.

Neccâr'dan kelâma dair el-Mevâkıf adlı eseri okumuştur. Zekâsı ve kavrama yeteneği sayesinde bu ilimleri kısa sürede öğrenip tamamladı. Ayrıca Muhammed b. Yusuf, Muhammed en-Nahlî ve Mahmud İbnü'l-Hoca gibi birçok âlimin derslerine de katılmıştır. 1899 yılında yüksek tahsilini başarıyla tamamlamıştır.⁴

Eğitimi sırasında Fransızca da öğrenen İbn Âşûr, yalnızca dinî ilimlerle yetinilmedi; felsefe, filoloji ve sosyoloji gibi alanlarda da kendinigeliştirdi. Nitekim eğitim reformuna dair hükûmete sunduğu bir raporda, yalnızca klasik ilimlerle yetinilmemesi gerektiğini; bunun yanında cebir, fizik, kimya gibi pozitif bilimlere de ağırlık verilmesini savunmuştur. 1903 yılında Zeytune Üniversitesi'ne ikinci derece öğretim üyesi olarak atandı. 1905 yılında, alışverişte muhayyerlik konusundaki çalışmasıyla birinci derece öğretim üyeliğine yükseldi.⁵ Bu süreçte eğitimine devam etti ve farklı hocalardan icâzetler aldı. Zeytune Üniversitesi'nde özellikle Arap dili ve edebiyatı, fıkıh usûlü, hukuk felsefesi, hadis ve tefsir dersleri verdi. Aynı zamanda Sadıkiyye Medresesi'nde de uzun yıllar hocalık yapmıştır. Üniversite görevinin yanı sıra hükûmet nezdinde eğitim alanında temsilcilik görevlerinde de bulunmuş. 1908 yılında Tunus Millî Eğitim programlarını ıslah etmek amacıyla kurulan komisyona üye seçilmiştir.. 1911'de ise Yüksek Vakıflar Meclisi ve Toprak Karma Komisyonu'nda görev almıştır.⁶ Ayrıca İbn Âşûr, 1913'te Zeytune Üniversitesi bünyesindeki "Hey'etü'd-Ders kuruluna üye oldu. Bu kurul, üniversitenin ilmi ve idari işlerinden sorumlu bir yapıydı. 1922 yılında Zeytune'de okutulan derslerin ve verilen diplomaların denetimini üstlendi. Aynı yıl, Fransız idaresinin Zeytune Üniversitesi'ne müdahalesine karşı çıkarak direniş göstermiştir. Bu tavrı, onun ilme ve bağımsızlığa ne kadar önem verdiğini ortaya koymuştur.⁷

İbn Âşûr, 1932 yılında Zeytune Üniversitesi'ne rektör olarak atandı. Bu görevde bulunduğu süre boyunca hem müfredatın modernleştirilmesi hem de eğitimin kalitesinin artırılması için birçok yenilik yaptı. Ancak bazı çevrelerin baskıları ve siyasi şartlar nedeniyle 1933'te görevinden ayrılmak zorunda kaldı. İbn Âşûr, üniversitedeki akademik çalışmalarının yanı sıra, 1913 yılından itibaren on yıl boyunca Mâliki kadılığı yaptı. 1924 yılında Meclis-i Şer'i'de Mâliki müftüsü ve baş müftü vekili olarak

⁴ Coşkun, a.g.e., c.19, s.332-335.

⁵ Halil İbrahim Doğan, *Muhammed Et-Tâhir B. Âşûr (1879-1973) Ve Hadis İlmindeki Yeri* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), s. 20.

⁶ el-Gâlî, Belkâsım, s. 53.

⁷ Doğan, a.g.e., s. 21.

görevlendirildi.⁸ Üç yıl sonra ise baş müftülüğe atandı. Aynı zamanda Zeytune Üniversitesi'nin eğitim-öğretiminden sorumlu dört kişilik ilmi kurulun da üyesi oldu. 1932 yılında Osmanlı döneminden beri devam eden Hanefî mezhebine mensup kişilerin şeyhülislâm olması geleneği sona erdirildi ve İbn Âşûr, Tunus'un ilk Mâlikî şeyhülislâmı olarak atandı.⁹ Aynı yıl Zeytune Üniversitesi'ne rektör olarak tayin edildi. Ancak yapmak istediği reformlara karşı çıkan bazı çevrelerin teşvikiyle başlayan öğrenci protestoları nedeniyle, bir yıl sonra görevinden alınmıştır.¹⁰ 1945'te yeniden rektörlük görevine getirilmiş ve bu görevi 1951'e kadar sürdürmüştür. Üniversite çevresinde yaşanan siyasi çalkantılar ve huzursuzluklara rağmen reform çabalarından vazgeçmediği için ikinci kez görevine son verildi. Ancak 1956 yılında üçüncü defa rektörlük görevine atandı. Eğitimdeki yenilik projelerini sürdürerek 1960 yılına kadar görevde kaldı. İbn Âşûr'un hayatı boyunca birçok ilmi çalışması olmuştur. Aynı zamanda sosyal ve siyasal gelişmeler karşısında da daima duyarlı bir duruş sergiledi.¹¹

1950 yılında Kahire'deki Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye'ye, 1955'te ise Şam'daki el-Mecmau'l-İlmiyyü'l-Arabî'ye üye seçildi. Kuveyt'te hazırlanan el-Mevsû'atu'l-Fıkhiyye adlı ansiklopedi çalışmasına katkı sundu. 1951 yılında İstanbul'da düzenlenen uluslararası Oryantalistler Kongresi'ne katıldı. Hac ibadetini yerine getirdikten sonra birçok İslam ülkesini ve bazı Avrupa ülkelerini ziyaret etti. 1956 yılında Tunus'un bağımsızlığına kavuştuğu dönemde İbn Âşûr, bu büyük değişime de tanıklık etti. Böylece hem ülkesinin işgal altındaki halini hem de özgürlüğüne kavuştuğu günleri görmüştür.¹² Tunus'un bağımsızlık mücadelesine fikirsel katkı sağladı. Onun ilim anlayışı, sadece teorik bilgilerle sınırlı kalmamış; eğitim, toplum ve hukuk alanlarında da aktif bir şekilde etkisini göstermiştir.¹³

İbn Âşûr, 1968 yılında arkadaşı Hasan Hüsnî Abdülvehhâb ile birlikte Tunus'ta en yüksek düzeyde kültür liyakat nişanıyla onurlandırıldı. Ayrıca 1972 ve 1973 yıllarında

⁸ İbnü'l-Hüca, Muhammed el-Habîb, *Muhammed et-Tâhir b. Âşûr ve Kitâbuhi Makâsıdu's-Şerîati'l-İslâmiyye* (Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1986), c. 1, s. 161.

⁹ Halil İbrahim Doğan, "İbn Âşûr'un Hayatı, Eserleri ve Hadis Yorumculuğu (en-Nazaru'l-fasîh ve Keşfu'l-muğattâ Örneği)", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), s. 1260.

¹⁰ Coşkun, a.g.e., s. 332-335

¹¹ Doğan, *Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, s. 25.

¹² Coşkun, a.g.e., s. 332-335

¹³ Doğan, "İbn Âşûr'un Hayatı", s. 1287.

İslami ilimlerdeki üstün başarıları dolayısıyla Tunus Cumhurbaşkanlığı tarafından ödülleri almıştır.¹⁴

İbn Âşûr, hayatı boyunca insanlık ve din adına çalışmayı sürdürdü. Son olarak sosyal bir etkinlik olan düğün davetine katılmak üzere çağrıldığı gün, Hicrî 13 Receb 1393, Milâdî 12 Mart 1973 Pazar günü, hayata gözlerini yumdu.¹⁵

1.5.2. Kişiliği

İbn Âşûr, ilmiyle olduğu kadar güzel ahlâkıyla da öne çıkan bir âlimdi. Çalışkan, azimli ve doğru bildiği yoldan asla sapmayan bir yapıya sahipti. Onunla aynı dönemde ilim tahsil eden arkadaşı Allâme Muhammed Hıdır Hüseyin, onun hakkında şöyle der: “Üstat, kıvrak bir mantığa ve güçlü bir ifade yeteneğine sahipti. Sağlam ilmî donanımıyla birlikte Arap dili üzerindeki derin bilgisi dikkat çekiciydi.¹⁶ Sadece bir ilim adamı değil, aynı zamanda üstün ahlâk sahibi ve son derece mütevazı bir insandı. Dini yaşama hususunda ise asla taviz vermezdi.” Yine yakın dostlarından Muhammed Mesud Cebr ise şunları söyler: “O’nda hocalığın verdiği bir heybet ve vakur duruş vardı. Geçmişine büyük saygı gösterirdi. Hem keskin bir akla hem de alçakgönüllü bir kalbe sahipti.¹⁷

İbn Âşûr, ilmi yeterliliğinin yanı sıra düşünce dünyasıyla da dikkat çekmiştir. Özellikle çalışmalarını Kur’an ve Sünnet’in doğru anlaşılması ve Müslümanların karşılaştığı sorunlara çözüm bulmak amacıyla yoğunlaştırmıştır. Kur’an’ın ilmi ve çağlara hitap eden bir tefsir anlayışını benimseyenlerdendi. Ona göre Kur’an, Arapların mevcut seviyesini onaylamak için değil, onları yüceltmek için nazil olmuş eşsiz bir mucizedir. Kur’an’ın her dönemdeki bilimsel gelişmelere ve kültürel anlayışlara hitap etmesi son derece doğaldır. Her çağın insanı Kur’an’dan payını almalıdır. Kısa ama derin anlamlar içeren ayetlerin, zamanı geldiğinde daha iyi anlaşılması da Kur’an’ın mucizevi yönlerinden biridir.¹⁸

İbn Âşûr, gerek eserlerinde gerekse çeşitli ilmî ve fikrî konuşmalarında İslam’ın insan fitratına en uygun din olduğunu vurgular. Ona göre İslam, tevhid inancı, toplum

¹⁴ Coşkun, a.g.e., s. 332-335

¹⁵ el-Gâlî, a.g.e., s. 58.

¹⁶ İbnü’l-Hûca, Muhammed el-Habîb, *M. et-Tâhir b. Âşûr ve Kitâbuhi Makâsıdu’ş-Şer’iati’l-İslâmiyye*, c.1, s. 161-162.

¹⁷ Yakup Yüksel, *İbn Âşûr Tefsirinde Siyaset, Toplum ve Kadın Konuları* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013), s. 14.

¹⁸ Yüksel, a.g.e., s.14.

düzeni ve yüce ahlâk ilkeleriyle kıyamete kadar ideal bir din olmaya devam edecektir. İbn Âşûr'a göre bir kişinin Müslüman olması için Allah'ın birliğine ve sıfatlarına inanması ve O'na karşı gelmekten sakınması yeterlidir. Bu temel esaslara bağlı kalındığı sürece, Müslümanlar inanç konusunda mezhep tercihlerinde serbesttir. İbn Âşûr'un dikkat çekici görüşlerinden biri de İslam'ın yönetim anlayışıdır. Ona göre İslam, kendi ilkeleri doğrultusunda şekillenen özel bir demokrasi modeline sahiptir. Yani bu yönetim biçimi, Batı tarzı demokrasiden farklı olsa da halkın katılımına ve adalete dayalı bir sistemdir¹⁹

Aynı zamanda mücadeleci bir karaktere sahip olan İbn Âşûr, Tunus'un bağımsızlığı ve kalkınması için ciddi çabalar göstermiştir. Ülkesinin ve pek çok İslam ülkesinin Batılı devletler tarafından işgal edilmesi ve bu işgallerin yol açtığı yıkım, onu derinden etkilemiştir. Bu nedenle emperyalizmin her türüne karşı amansız bir mücadele başlatmış, kendisi gibi düşünen vatanseverlerle birlikte hep ön saflarda yer almıştır. Sosyal hayatın içinde aktif olarak yer almış, halkla iç içe bir âlim profili sergilemiştir.²⁰

1.5.3. Eserleri

Muhammed Tâhir bin Âşûr, İslâmî ilimlere katkı sağlamak amacıyla şariat ve edebiyat sahasında birçok eser kaleme almıştır. Eserlerinde ilmî derinlik, özgünlük ve metotlu yaklaşım ön plandadır.

1.5.4. Edebiyat Alanındaki Önemli Eserleri

Usûlu'l-İnşa ve'l-Hitâbe (1921): Yazı ve hitabetin temel kurallarını anlatan bu eser, 213 sayfadır. Eser Hâmid el-Mutayrî tarafından tahkik edilmiştir. Eserde ifade yolları, kelime seçimi ve hitabetin yapısı gibi konular detaylı şekilde ele alınır.²¹

Beşşâr bin Burd'un Dîvânı (1976): Dört cilt hâlinde yayımlanan bu eser, klasik Arap şiirinin derinliğini ortaya koymayı amaçlar. İbn Âşûr, her kasidenin başında şiirin bağlamını açıklar ve edebî, tarihî arka planı aktarır.²²

¹⁹ Yüksel, *a.g.e.*, s.15.

²⁰ Yüksel, *a.g.e.*, s.16.

²¹ Yüksel, *a.g.e.*, s. 19.

²² el-Gâlî, *a.g.e.*, s. 51.

Muhtasaru'l-Belâğa: Öğrenciler için hazırladığı bu kitapta, belâgat ilminin temel meselelerini özlü biçimde sunar. Amacı, öğrencileri daha kapsamlı kaynaklara hazırlamaktır.²³

1.5.5. Temel Eserleri

et-Taḥrîr ve't-Tenvîr:Kur'an-ı Kerim'in tefsiri üzerine yazılmış kapsamlı bir eserdir. "el-Taḥrîr" doğru anlamın ortaya konması, "et-Tenvîr" ise akli aydınlanma yoluyla açıklama anlamına gelir. 1984'te yayımlanmıştır.²⁴

Makâsıdu's-Şerî'a el-İslâmiyye:Şeriatın maksatlarını açıklayan bu eser, 1996'da Tunus'ta, son olarak Şam'da Dârü'l-Kalem tarafından yayımlanmıştır.²⁵

Uşûlu'n-Nizâm el-İctimâ'î fi'l-İslâm:İslâm'daki sosyal sistemin temel esaslarını konu alır. İlk baskısı 1985'te yapılmıştır.²⁶

Kışşatu'l-Mevlid (1972): Hz. Peygamber'in hayatını konu alan bu eser, siyer alanında dikkat çekici bir çalışmadır.²⁷

et-Tevdîh ve't-Taşhîh fi Uşûli'l-Fıkh üzerine haşiyesi:Tanķîhu'l-Fuşûl adlı eserin şerhine açıklama niteliğindedir.İslâm ve Hüküm İlkeleri Üzerine Bilimsel Tenkit:Mısır'da basılan bu risale, fıkhî ve usûlî ilkeler üzerine²⁸ yapılan tenkitleri içerir.²⁹

Keşfu'l-Muğattâ 'ani'l-Mu'âyin ve'l-Elfâzi'l-Vâqi'a fi'l-Muvatta':Muvatta'da geçen bazı kelime ve anlamların açıklamasını içerir.³⁰

En-Nazaru'l-Fesîh 'inda Maḍâyiki'l-Enzâr fi'l-Câmi'i's-Şaḥîh (1979):Sahîh-i Buhârî'deki bazı zor meselelerin açıklamasını yapar.³¹

²³ Doğan, *Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, s.26.

²⁴ Doğan, "İbn 'Âşûr'un Hayatı", s. 1287.

²⁵ el-Gâlî, *a.g.e.*, s. 46.

²⁶ el-Gâlî, *a.g.e.*, s. 47.

²⁷ İbnü'l-Hûca, c. 1, s. 335.

²⁸ el-Gâlî Belkâsım, *Min A'lâmi'z-Zeytûne*, s.51.

²⁹ Mervan, *a.g.e.*, s. 18.

³⁰ el-Gâlî, *Min A'lâmi'z-Zeytûne*, s. 47.

³¹ Muhammed b.Ibrahim Buzğabe, *Fetava eş-Şeyh b. Âşûr* (Merkez cem'a el-macid, 2004), s.16-17.

BİRİNCİ BÖLÜM

2. KADININ VARLIK DEĞERİ

Kadının varlık değeri ve yaratılışı, tarih boyunca çokça araştırılan ve tartışılan önemli bir konudur. İlk çağlardan günümüze kadar çeşitli toplumlar ve kültürler, kadının rolünü ve konumunu şekillendiren farklı bakış açıları geliştirmiştir. Ataerkil toplumlarda, kadının konumu çoğunlukla kölelerin bir üst sınıfında yer almakta olup,³² kadınlar çoğunlukla erkeklerin egemenliğine tabi tutulmuşlardır. Bu tür toplumlarda, dini inançlar ve mitolojik anlatılar, kadına karşı olumsuz algılar oluşturmak amacıyla sıkça kullanılmıştır.³³ Kadının erkek için yaratılan bir obje olduğu düşüncesi, ayrımcılığın temel sebeplerinden biri olarak kabul edilmiştir.

Anaerkil toplumlarda ise kadının egemenliği daha yaygın olarak görülmektedir. Kadının biyolojik cinsiyetine bağlı olarak doğurma ve besleme yetenekleri, toplumlar tarafından bereketin simgesi olarak kabul edilmiştir.³⁴ Tarım alanındaki keşiflerde ve bu keşiflerin gelişmesine sağladıkları katkılarda kadınların önemi, onların toplumsal konumunu yükseltmiştir.³⁵ Ancak tarihsel süreç içerisinde, kadınların toplum içindeki yerini belirlemek için bazen oldukça acımasız uygulamalar ortaya çıkmıştır. Örneğin, kız çocuklarının diri diri gömülmesi veya çeşitli şekillerde öldürülmesi, sadece Araplar arasında değil, dünya genelinde farklı toplumlarda da rastlanan bir durumdur. Eski Mezopotamya'da, bir kral ya da onun ailesinden biri öldüğünde, kralın yakınları, askerleri ve köleleriyle birlikte kurban edilirdi. Hindistan'da ise, kocası ölen bir kadın, kendisini yakarak onun hatırasına saygı gösterirdi.³⁶ Aynı şekilde, İslam'ın ilk dönemlerinde Mısır'da Nil Nehri'ne bakire kızlar sunulurdu. Bu uygulamalar, kadınların toplumda değersizleştirilmesine ve insan hayatının birer kurban olarak kabul edilmesine neden olmuştur.³⁷

³² Ayyüce Ocan Kubat, *Kapitalist Ataerkil Çağda Anaerkil Toplamların Yeri: Mosuo, Minangkabau, Tuareg Ve Bribri Örnekleri Üzerinden Bir İnceleme* (Aksaray: Aksaray Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), s. 22.

³³ Altıntaş, Bahar. *Sanatta Kadın, Doğa ve Doğurganlık İlişkisi*. (İstanbul: Gazi Üniversitesi, (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi), 2016), 2.

³⁴ Demirdağ, Muhammed Fatih, "Anatanrıça İkonografisi ve Anaerkillik.", *Bilge Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1/1 (2017), 13.

³⁵ Canan Kilit, *Anaerkil Toplum Düzeni ve Seramik Sanatına Yansımaları* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024), s. 3.

³⁶ Ahmet Acarlıoğlu, "Câhiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi: İslam Tarihi Perspektifinden Değerlendirme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, cilt. 23, sayı. 1, s. 446-447.

³⁷ Vahdettin Başcı, "Kadının Statüsü Üzerine Bir İnceleme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1999), 67-68.

Batı düşüncesi, sahip olduğu parlak görünümün ardında derin bir cinsiyetçi anlayış taşır. Mitolojik temelli ontolojide kadının ikinci planda konumlandırılması dahi başlı başına bir sorundur. Varlık alanı, öncelikli olarak hatta belki de sadece erkeklere ait kabul edilmiştir ve bu anlayış, mitolojiden felsefeye geçerken de değişikliğe uğramamıştır. Kadının politik alana katılımı, yurttaşlık hakkı ve sosyal hukuk çerçevesinde değerlendirildiğinde pek çok sorun barındırır. Tarihin erken dönemlerinde kadın, erkekle aynı statüde yer alamamış, hatta çoğu zaman temel yurttaşlık haklarından bile yoksun bırakılmıştır. Özel alanla sınırlandırılan ev hayatından kamusal alana geçişi ise genellikle kocası aracılığıyla mümkün olmuştur.³⁸

İbn Âşûr, kadının toplumsal konumunu ele alırken, Arap müşrik toplumunun kız çocuklarına yönelik olumsuz tutumlarını sert bir şekilde eleştirmiştir. Kadının toplumda dışlanması ve görevler noktasında geri planda bırakılması, ona göre hem bireysel gelişimi hem de toplumsal kalkınmayı olumsuz şekilde etkilemektedir. İbn Âşûr'a göre, kadının fikir dünyasının baskı altına alınması, sadece kadının hakkını ihlal etmekle kalmaz, aynı zamanda insanlık ve toplum için büyük bir kayıp yaratır.³⁹

İslam öncesi toplumlarda ve farklı kültürlerde kadının durumu genellikle olumsuz ve değersiz bir biçimde şekillenmiştir. Ancak Arap toplumunda kadın, tamamen değersiz ya da köle statüsünde değildi. Aksine, ev içerisinde saygı gösterilir ve onuru korunurdu. Fakat bu saygı genellikle yalnızca ev içi ilişkilerle sınırlıydı ve toplum hayatında kadın birçok temel haktan yoksundu. Eğitim ve düşünsel gelişim noktasında büyük ölçüde ihmal edilen kadın, toplumun sosyo-kültürel yapısında geri planda bırakılmıştır.⁴⁰

Sonuç olarak, kadının toplumsal konumu, tarih boyunca farklı toplumlarda farklı şekillerde ele alınmış ve bazen olumsuz algılarla şekillendirilmiştir. Kadının yaratılışı ve varlık değeri, çoğu zaman erkek egemen toplumlarda yalnızca biyolojik bir işlev olarak görülmüş, bunun sonucunda da kadına yönelik ayrımcılıklar ve baskılar ortaya çıkmıştır. Ancak kadının değeri, yalnızca biyolojik rolünden ibaret olmamalı, toplumsal gelişme ve bireysel potansiyel açısından da derinlemesine anlaşılmalıdır.

³⁸ Abdullah Çağıl, *Batı Felsefesinde Kadının Yeri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 25.

³⁹ Muhammed Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizami'l-İctimâi fi'l-İslam*, s. 90.

⁴⁰ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizami'l-İctimâi fi'l-İslam*, s. 90-91.

İbn Âşûr, Câhiliye döneminde kız çocuklarının diri diri gömülerek öldürülmesini yalnızca sert bir şekilde eleştirmekle kalmaz; bu uygulamayı şirk toplumunun sergilediği en vahşi fiillerden biri olarak değerlendirir. Ona göre, Allah Teâlâ insanın doğasına (fitrat) çocuklarını yaşatma içgüdüsünü yerleştirmiştir. Ayrıca çocuklar, ebeveynlerin varlıklarını sürdüren ve nesillerini devam ettiren birer vesile olarak yaratılmıştır. Bu ilahi düzene rağmen, bir babanın kendi çocuğunu gözünü bile kırpmadan toprağa gömmesi ve bunu bir "namus" veya "şeref" meselesi olarak görmesi, İbn Âşûr’a göre insanlık dışı ve akıl almaz bir durumdur.⁴¹

İbn Âşûr, “Diri diri toprağa gömülen kıza hangi günahından dolayı öldürüldüğü sorulduğunda...”⁴² ifadesine dikkat çeker. Buradaki sorunun, öldüren kişiye değil de öldürülen kıza yöneltilmesini son derece anlamlı bulur. Ona göre bu, aslında kâtile yöneltilmiş dolaylı bir sorgulama ve onu susturmaya yönelik etkili bir ifadedir.⁴³ Bu yorumu destekleyen bir başka örneği de Mâide Sûresi’nin 116. ayetinde buluruz: “Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi insanlara: ‘Beni ve annemi Allah’tan başka iki ilah edinin’ dedin?” şeklindeki ifade de benzer bir retorik yöntemle Hz. İsa’ya değil, aslında onun hakkında böyle bir iddiada bulunanlara yöneltilmiştir.⁴⁴ Bu anlamda, sorgulanan kız çocuğu kıyamet gününde hem kendisini savunmuş olacak hem de zalim babasını ilahi adalet huzurunda sorgulatmış olacaktır.

Öte yandan Zemahşerî de Câhiliye toplumunun kadınlara bakışını Kur’anî düzlemde eleştirirken,⁴⁵ Arapların kız çocuklarını değersiz görerek Allah’a nispet etmelerini, erkek çocuklarını ise kendilerine ayırmalarını son derece tutarsız ve çelişkili bir yaklaşım olarak değerlendirir. Ona göre, bu tür bir paylaşımı Allah’a isnat etmek hem inanç hem ahlak bakımından utanç verici ve küfre düşüren bir anlayıştır.⁴⁶ Dolayısıyla, bu ayetlerde sadece bireysel bir zulüm değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet algısının vahim bir çarpıklığı ifşa edilmektedir.

Câhiliye toplumunda kız çocuklarının diri diri gömülmesi, dönemin en karanlık uygulamalarından biri olarak karşımıza çıkar. Bu korkunç gelenek; ekonomik

⁴¹ Muhammed Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, et-Tahrîr ve’t-Tenvîr (Dar-u tunusiyye, 1984), c. 30 142.

⁴² Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu Meali* (Diyanet yayınları, 2023), et-Tekvir 18/8-9.

⁴³ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 30, s. 145.

⁴⁴ Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an Haqâiki Çavâmiidi’t-Tenzil* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1987), c. 4, s. 708.

⁴⁵ Dilek Kazan, *Zemahşerî’nin Tefsirinde Kadın Tasavvuru* (Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), s.10.

⁴⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, c. 2, s. 613.

yetersizlik, namus anlayışı ve ataerkil değer yargılarının bir sonucu olarak gelişmiş, kadını değersiz bir varlık olarak gören zihniyetin bir yansıması olmuştur.

Kur'an-ı Kerim, İslam öncesi Arap toplumunun kız çocuklarına yönelik uygulamalarını sert bir şekilde eleştirmiştir. Bu eleştirinin en açık örneklerinden biri, Tekvir Sûre si'nde yer alan şu ayettir:

*"Diri diri toprağa gömülen kıza, hangi günah sebebiyle öldürüldüğü sorulduğunda..."*⁴⁷

Bu ayette dikkat çeken önemli bir nokta, sorunun doğrudan kıza değil, onu öldüren babaya yönelik olmasıdır. Yani aslında sorulan soru, zalimi hedef alarak onun vicdanını sarsmayı amaçlar. Bu durum hem psikolojik bir etki yaratır hem de derin bir ahlaki sorgulamaya yol açar. İslam öncesi dönemde kız çocuklarının öldürülmesi, toplumun gözünde bir onur meselesi haline gelmişti. Hamile bir kadın doğum sancıları başladığında, eğer doğurduğu çocuk kızsı, onu gömme uygulaması yaygındı. Ancak erkek doğarsa, o çocuk yaşamaya devam ederdi. Bu uygulamalar, erkek çocuğunun aileye ekonomik katkı sağlayacağı düşüncesiyle, kız çocuğunun ise yük olarak görülmesiyle açıklanıyordu.⁴⁸ Zemahşerî'nin el-Keşşâf adlı eserinde aktardığı üzere, bu uygulama kimi zaman altı yaşına kadar yaşatılan bir kız çocuğunun kuyuya götürülüp üzerine toprak atılması şeklinde gerçekleştirilmiştir.⁴⁹

Kur'an, bu tür uygulamalara karşı çıkarak, "Fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin!"⁵⁰ şeklinde bir uyarı yapmıştır. Ayrıca, "Onlardan birine kız müjdesi verildiğinde yüzü kararır, içi öfkeyle dolar. Kendisine verilen müjdenin kötülüğünden dolayı halktan gizlenir: Onu alçaltılmış bir şekilde yanında mı tutsun, yoksa toprağa mı gömsün? Dikkat edin! Verdikleri hüküm ne kötüdür!"⁵¹ ayeti de, bu zihniyetin ne kadar yanlış ve ahlaki açıdan kabul edilemez olduğunu göstermektedir.⁵²

Bu ayetler, İslam öncesi Arap toplumunda kadının insan yerine konmadığını, utanç ve yük olarak görüldüğünü açıkça ortaya koymaktadır. İslam ise bu anlayışı

⁴⁷ Tekvir 81/8-9.

⁴⁸ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 30, s. 146.

⁴⁹ Zemahşerî, el-Keşşâf, c. 4, s. 708.

⁵⁰ İsra 17/31.

⁵¹ Nahl 16/58.

⁵² İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 30, s. 144.

yıkarak kadına insanlık onurunu kazandırmıştır. Peygamber Efendimiz'in ((s.a.v.)) kızlarına olan sevgisi de bu zihniyetin tersine dönmesinde önemli bir rol oynamıştır.

İslam öncesi toplumda, kız çocuklarının doğumuna karşı bir nefret yaygınlaşmış, bu nefret zamanla toplumsal bir düşmanlık halini almıştır. Erkekler, sırf bu yüzden kız çocuğu doğmasını istemezken, kadınlar da kocalarının kendilerini terk etmesinden korkarak kız çocuk doğurmak istememişlerdir. Bu durum, yalnızca erkek egemenliği değil, aynı zamanda bir zihinsel baskı kültürünün yansımasıdır. Zamanla, kız çocukları bile kendi cinsinden doğacak bir bebeğe karşı korku duyar hale gelmişlerdir.⁵³

Bu çarpık düşünceler, birçok toplumda nesilden nesile aktarılmış, örneğin kız çocuklarının mirastan mahrum bırakılması gibi uygulamalara yol açmıştır. İmam Mâlik, bu tür uygulamaları "cahiliye dönemi uygulamaları" olarak değerlendirip geçersiz saymıştır. Kız çocuklarının babalarının mirasından feragat etmeye zorlanması, çoğu zaman duygusal zayıflıklarını kullanarak yapılır ve bu durumda kızlar, "ayıp" sayılarak ses çıkarmaya cesaret edemezlerdi.⁵⁴

Bu tür uygulamalar yalnızca fiziksel şiddetle sınırlı kalmamış, aynı zamanda duygusal ve ekonomik şiddet olarak da ortaya çıkmıştır. Kadınlar, toplumun beklentilerine ve geleneksel rollere boyun eğmek zorunda bırakılmışlardır. Kız çocuklarıyla ilgili bu zulüm, sadece bireysel düşünceleri değil, aynı zamanda bir toplumun zihinsel hastalığını da yansıtmaktadır.

Kur'an-ı Kerim, İslam öncesi bu tür uygulamalara karşı ciddi bir duruş sergileyerek, toplumsal adaletin ve ahlaki sorumluluğun yeniden tesis edilmesini amaçlamıştır. İslam'ın bu yönü, sadece bireylerin değil, toplumların da ıslah edilmesine katkı sağlamıştır.

2.1.Kur'an'da İlk İnsanların Yaratılışı ve "Nefsi Vâhide" Vurgusu

Kur'an'da insanların yaratılışına dair ayetlerde özellikle "nefsi vâhide" (tek bir nefis) kavramı üzerinde durulmaktadır. Bu ifade, tüm insanların ortak bir kökene dayandığını belirtir. Aynı zamanda insanların erkek ve dişi olmak üzere çiftler halinde yaratıldığı da bildirilir.

⁵³ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 30, s. 145.

⁵⁴ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 30, s.145.

Nisâ Sûre si'nin ilk ayeti, insanlığın tek bir nefisten (nefsi vâhide) yaratıldığını ve ondan eşinin meydana getirildiğini söyler. Bu ayet, insanların ortak bir atadan geldiğini, bu yüzden aralarında kardeşlik hukuku bulunduğunu ve haklara saygı göstermeleri gerektiğini vurgular. Ayetin devamında ise takva emredilir; yetimlere, kadınlara ve güçsüzlere iyilik yapılması gerektiği belirtilir. Bu bağlamda insanlar arası ilişkilerin iyilik ve merhamet temelli olması gerektiği mesajı verilir.⁵⁵

Allah'ın insanları tek bir nefisten yaratmış olması, hem Allah'ın yaratıcılığını hem de yaratılışa birlik ve eşitliği ortaya koyar. "Nefs" kelimesi Arapça'da dişi bir isim olduğu için "vâhide" sıfatı da dişi gelir. Bu, dilbilgisel bir özelliktir ve "nefsi vâhide" ifadesi, "tek bir insandan yaratılma" anlamını taşır.⁵⁶

Kur'an-ı Kerim'de insanın yaratılışına dair ayetlerde öne çıkan temel kavramlardan biri "nefsi vâhide" ifadesidir. Klasik dönem tefsir kaynakları bu kavramı tefsir ederken, "nefsi vâhide"nin Hz. Âdem olduğu konusunda büyük ölçüde ittifak etmişlerdir. Buna göre, bütün insanlık Hz. Âdem'den türemiştir.⁵⁷ Bu yorum hem ayetlerin dilsel yapısına hem de Hz Peygamber'den gelen rivayetlerle desteklenmiştir.

Mâtürîdî, "nefsi vâhide" ifadesini Hz. Âdem olarak yorumladıktan sonra, ilk insanın ve onun eşinin yaratılış süreciyle ilgili ayrıntılara girmemektedir. Onun dikkati, bu tür ayetlerde yer alan yaratılış tasvirlerinden ziyade, insanın kendi kökenini düşünerek Allah'ın kudretini idrak etmesine yöneliktir. Bu bağlamda, söz konusu ayetlerin amacı insanın yaratılışını açıklamaktan çok, insanı yaratıcısını tanımaya ve O'nun nimetlerini hatırlamaya sevk etmektir. Böylece Mâtürîdî, bu ifadeleri ilahî kudretin ve birliğin delilleri olarak görür.⁵⁸ Mâtürîdî, "nefs-i vâhide" kavramının geçtiği ve yaratılışın söz konusu edildiği ayetlerde, yaygın kabul gören kaburga kemiği rivayetinden söz etmeden yaratılış sürecini ele alır. Yani kadın ile erkeğin yaratılışı meselesini, mecazî ya da biyolojik ayrıntılardan çok, teolojik ve varoluşsal bir zeminde değerlendirir. Bununla birlikte, Nisâ Sûresi'nin 171. ayetinde geçen "kelimetühû"

⁵⁵ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 4, s. 214.

⁵⁶ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1384/1964), c. 5, s.2.

⁵⁷ Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420), c. 9, s. 475; Kurtubî, *el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'an*, c. 5, s.2; Ebû'l-Berekât 'Abdullâh b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzil ve Haikâiku't-Te'vil*, thk. Yûsuf 'Alî Budeyvî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), c. 1, s.326.

⁵⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1426/2005), c.5, s.156.

ifadesini açıklarken nispet meselesi üzerinde durur ve bu bağlamda Hz. Havvâ'nın yaratılışını Hz. Âdem'in kaburgasından yaratılmasına izafe eder.⁵⁹

“Allah, insanlığı tek bir özden var etmiş, bu özden onun eşini meydana getirmiştir.”⁶⁰ ayetini belli niteliklere sahip biricik bir varlıktan insan neslini ortaya çıkarmış, çeşitlendirip yaymıştır. Hz. Âdem'in topraktan yaratıldığı, eşinin ise onun kaburga kemiğinden bir parçadan yaratıldığı ifade edilir. Böylece kadınlı ve erkekli çiftler meydana gelmiş ve insanlık bu yolla çoğalmıştır. Nefis kavramı burada öyle bir şekilde tanımlanmıştır ki, yaratılışa dair bazı açıklamalar içerir. Kadının erkeğin bir parçasından yaratıldığına dair anlayış, onun erkekle ilişkili meselelere yönelmesini doğallaştırırken, erkeğin de topraktan gelmiş olması, onun daha çok maddeyle ilgili yönelimine bir temel olarak görülür.⁶¹

Özellikle “sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan Rabbinizden sakının”⁶² şeklindeki ifade, ilk insanın yaratılış sürecine dair iki ana yorumu beraberinde getirmiştir. İlk yoruma göre bu ifade, yaratılışın başlangıcına dair doğrudan bir atıftır. Bu görüşe göre Allah, önce Hz. Âdem'i topraktan yaratmış, ardından onun kaburga kemiğinden Havva'yı var etmiştir. Daha sonra bu iki varlıktan insanlığın geri kalanı, yani kadın ve erkek bireyler yaratılmıştır. İkinci yoruma göre ise söz konusu ifade, Hz. Peygamber'in içinde bulunduğu topluma yönelik tarihi ve kimliksel bir atıftır. Bu yaklaşıma göre Kur'an'da geçen “ondan eşini yarattı” ifadesi, yaratılışın kendisinden çok, toplumun kendi kökenlerini Hz. Âdem ve Havva'ya nispet etmeleriyle ilgilidir. Böylece ayet, muhatapların soylarını Hz. Âdem ve Havva'ya dayandırmalarını dikkate alarak bir hatırlatma yapmakta, insanlığın ortak atasına vurgu yapmaktadır.⁶³

Bu çerçevede bakıldığında, Kur'an'ın yaratılışla ilgili ayetlerinde hem insanlığın ortak bir kökten geldiği mesajı verilmekte hem de bu ortak kökenin sosyal ve ahlaki sonuçları hatırlatılmaktadır. İnsanların bir tek nefisten yaratılmış olmaları, aralarında eşitlik, kardeşlik ve dayanışma esaslarını güçlendirmektedir. Ayrıca yaratılışın bu biçimi, Allah'ın iradesinin ve kudretinin bir yansıması olarak sunulmakta, Allah'ın

⁵⁹ Mâturîdî, a.g.e., c. 4, s. 120.

⁶⁰ Nisa 4/1.

⁶¹ Neseî, a.g.e., c. 1, s. 327.

⁶² Nisa 4/1.

⁶³ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 4, s 215.

farklı şekil ve renklerde insanları tek bir özden yaratmasının O'nun dilediğini yapan oluşuna delil teşkil ettiği vurgulanmaktadır.⁶⁴

Sonuç olarak, klasik tefsir anlayışı, insanın yaratılış sürecini hem literal hem de sembolik yönleriyle ele almakta; “nefs-i vâhide” kavramını Hz. Âdem’le özdeşleştirirken, “zevc” ifadesini de Hz. Havva olarak yorumlamaktadır. Bu anlayış, Kur’an’ın mesajını dönemin düşünce dünyası ve dil yapısı içinde anlaşılır kılmak adına önemli bir katkı sunmuştur. Ayrıca yaratılışın bu şekilde açıklanması, insanlık ailesinin köken birliğine, sosyal adalete ve bireyler arası hak-hukuk ilişkilerine temel teşkil eden bir zemin oluşturmuştur.

Modern dönem tefsir kaynaklarında farklı bakış açıları olmakla birlikte, “nefs-i vâhide”nin Hz. Âdem olduğu görüşü genel olarak kabul görmektedir. Bu anlayışa göre, Hz. Âdem ve eşi insanlığın ortak atalarıdır. Ancak bu geleneksel yoruma itiraz eden modern yorumlar da bulunmaktadır.

Elmalı, “nefs-i vâhide”nin Hz. Adem olduğunu eşi Hz. Havva’nın onun kaburga kemiğinden yaratıldığını söyler ve bu hususta ittifak olduğunu ifade etmiştir.⁶⁵

Muhammed Abduh’un “nefs-i vâhide”yi Hz. Adem’e münhasır bir özel isim değil, insan türünü var eden özsel mahiyet veya cevher olarak okuduğunu söyler. Ona göre bu kavram, insanın diğer varlıklardan ayrılmasını sağlayan “insani gerçeklik”tir; bu yönüyle “birlik ruhunun” ve “karşılıklı merhamet hissinin” kaynağıdır.⁶⁶ Abduh ayrıca, “tek nefis”in aynı zamanda hayatın çekirdeği, nutfeye ya da insanı meydana getiren temel sıvı ve ilke olabileceğini; dolayısıyla, “tek nefisten” kasıt Adem’in biyolojik cevheri değil, tüm insanlığı kucaklayan ortak yaratılış cevheri olduğunu söyler.⁶⁷ Abduh’un bu görüşü, “Sizi tek bir nefisten yarattı” ayetinin anlamını “Adem’i ve eşini o özden cins olarak yaratmak” şeklinde açar.⁶⁸ Bu yorum, kadın ve erkeği eşit ontolojik temelde konumlandırır.

⁶⁴ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 4, s. 216.

⁶⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2023), c. 2, s.260.

⁶⁶ Oruç, a.g.e., s. 59.

⁶⁷ Sadık Kılıç, “Kadın Erkeğin Kaburga Kemiğine İndirgenecek İkincil Bir Fenomen Değildir!...”, *EKEV Akademi Dergisi*, sayı.27 (2006), s.6.

⁶⁸ Cemal Ağırman, *Kadının Yaratılışı; İlgili Rivayetler Bağlamında Yeni Bir Yaklaşım* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001), s. 209.

Mevdûdî ise “nefs-i vâhide”nin Hz. Âdem olduğunu kabul etmekle birlikte, Hz. Havva’nın yaratılış şekline dair Kur’an’da detaylı bir bilginin bulunmadığını ifade eder. Hadislerde yer alan ilgili ifadelerin ise görünenden farklı anlamlara gelebileceğini belirtir ancak bu konuda ayrıntılı bir açıklama yapmaz. Mevdûdî ayrıca, kaburga kemiğinden yaratılış anlayışının Tevrat ve Talmud kaynaklı olduğunu, Talmud’da bu durumun "on üçüncü kaburga" şeklinde ifade edildiğini aktarır. Ona göre Kur’an bu konuda açıklama yapmayarak bilinçli bir şekilde sukut etmiştir ve Müslümanların da bu konuda tartışmaya girmektense aynı tavrı sergilemeleri gerektiğini savunur.⁶⁹

Özellikle Süleyman Ateş, “nefs-i vâhide”nin Hz. Âdem olduğu yönünde Kur’an’da açık bir nass bulunmadığını vurgulayarak bu görüşe eleştirel yaklaşır. Ona göre, bu yorumu savunanlar kendi ön kabullerine dayanmakta ve ayeti bu doğrultuda yorumlamaktadır. Süleyman Ateş, “nefis” kelimesinin “nefes” köküyle bağlantılı olduğunu ve bu bağlamda canlılık kavramını taşıdığını belirtir. Bu nedenle söz konusu ayette anlatılan, belirli bir şahıstan ziyade insan canlısının yaratılışının başlangıcıdır.⁷⁰

Ateş’in yaklaşımı, Kur’an’ın yaratılış konusundaki anlatımının belirsizlik barındırdığını ve bu nedenle konuyla ilgili kesin yargılara ulaşmanın güç olduğunu öne çıkarır. Ona göre asıl mesaj, erkek ve kadının yaratılış şekli değil, yaratılıştaki birlik ve eşitlik vurgusudur.⁷¹

Bayraklı, hadisin sahih kabul edilmesi durumunda, kadının yaratılışındaki hassasiyet, nazik ve duygusal yönleri dikkat çekerek, erkeklerin bu özelliklere saygılı ve nazik olmaları gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca, "topraktan yaratılma" ile "bir cevherden yaratılma" ifadeleri arasında bağlantı kurarak, insanın yaratılışını açıklamaktadır. Bayraklı, su, toprak ve cevherin insanın hayat kaynağını oluşturduğunu, bu unsurların birleşerek insanın DNA’sını meydana getirdiğini ifade eder.⁷² Bayraklı bu açıklamalardan, Nisâ sûresi’ndeki "tek bir nefis" kavramının sadece Hz. Adem’e değil, bir cevhere işaret ettiğini öne sürmektedir. Bayraklı, bu görüşünde din eğitimi ve din

⁶⁹ Ebü’l-A‘lâ Mevdûdî, *Tefhîmü’l-Kur’ân*, çev. Komisyon (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), c. 1, s. 327.

⁷⁰ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), c. 2, s.186-188.

⁷¹ Ayşe Betül Oruç, *Klasik ve Modern Dönem Tefsir Kaynaklarında Kadın Algısı* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020), s.42.

⁷² Bayraktar Bayraklı, *Kadın Sevgi ve Temel Haklar*, (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007), s. 52.

psikolojisini dikkate alarak, çağdaş bilimsel verilerle insanın yaratılışını yorumlamakta ve hadisleri gerektiğinde delil olarak kullanmaktadır.⁷³

Ebu Zehra, “nefs-i vâhide” ve eşinin aynı cinsten yaratıldığına dikkat çekmektedir. Yaratılışta cinsiyet ayrımından çok, cinsiyetler arasındaki özdeşliğe ve bütünlüğe vurgu yapar. Özellikle Havva’nın, Adem’in cinsinden yaratıldığına dair anlayışın temelinde, her varlığın eşinin kendi cinsinden yaratıldığı ilkesi yatmaktadır. Buna göre, Hz. Âdem insan cinsinin ilk örneğidir; eşi Havva da onunla aynı cinsten, yani insan olarak yaratılmıştır.⁷⁴

Vehbe ez-Zühayli, bu ayette, açık bir şekilde; her şeyi yaratan, kusursuz bir şekilde düzenleyen, üstün bir şekilde var eden Allah’ın varlığına dikkat çekildiğini söyler. Ayrıca insanlığın başlangıcının, Allah’ın kendi elleriyle ve kudretiyle çamurdan yarattığı, ruhundan üflediği ilk insan Hz. Âdem ile başladığına vurgu yapılmaktadır. Böylece Hz. Âdem, tam yaratılışa sahip bir insan olmuştur. Daha sonra Allah Teâlâ, Hz. Âdem’in cinsinden, tabiatı, yapısı, yaratılışı, içgüdüleri, ahlakı ve özellikleri bakımından ona benzeyen Hz. Havvâ’yı yaratmıştır.⁷⁵

İbn Âşûr Araf sûresi 189. Ayeti bağlamında nefsi vahide terimini açıklarken iki görüş zikretmiştir. İlk kullanım şekli Nefsi vâhide” yi Hz. Âdem, “Zevci” ise Hz. Havvâ’ olduğunu ifade etmiştir. Ayette geçen “sizi bir tek nefisten yarattı” ifadesi, çoğul bir zamire bağlı olsa da, aslında hepimizi oluşturan öz Hz. Âdem’in yaratılışına işaret eder. İkinci kullanım şekli ise, 'bütünün tek tek fertleri' anlamının kastedilmesidir. Yani her birinizi, tek bir nefisten yarattı anlamında olur. Bu durumda o 'tek nefis', yani 'nefs-i vahide', her bir muhatabın babası olmuş olur. Bu da, Allah Teâlâ’nın şu sözlerinde olduğu gibi bir anlam taşır: ‘Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık.’⁷⁶ ve “Sonra ondan, erkek ve dişi olmak üzere iki eşi meydana getirdi.”⁷⁷ Nefsin vahide (tek bir nefis)’ ifadesi ise, her iki anlamı da ihtiva eder: Çünkü her iki yaratılış tarzında da Allah’ın bir nimeti (lütü) ve üzerinde düşünülüp öğüt alınacak bir yön vardır.⁷⁸

⁷³ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları., 2015), c. 7, s.22-23.

⁷⁴ Muhammed Ebu Zehra, *Zehratü’l-Tefâsîr*, (Şam: Dar-u fikr, ts.), c. 3, s. 1577.

⁷⁵ Vehbe ez-Zühayli, *Tefsîrü’l Vesit* (Şam: Dar-u fikr, ts.), c. 1, s. 279.

⁷⁶ Hucurat 49/13.

⁷⁷ Kıyame75/39.

⁷⁸ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 9, s. 210.

“Ellezî halakakum min nefsin vâhidetin ve haleka minhâ zevcehâ...” ayetindeki ifadeye göre, Allah Teâlâ insanlığı tek bir nefisten, yani Hz. Âdem'den yaratmış ve ondan da eşi Hz. Havvâ'yı var etmiştir. Bu durum, insanlığın ortak bir kökene dayandığını ve kadın ile erkeğin yaratılıştan itibaren birbirini tamamlayan iki unsur olduğunu gösterir. Ayetin “minhâ” (ondan) ifadesinde geçen “min” edatı, bazı tefsirlere göre teb'îziyye yani “bir parçadan” anlamında kullanılmıştır ki, bu da Hz. Havvâ'nın Hz. Âdem'in bir parçasından, özellikle kaburga kemiğinden yaratıldığına işaret eder. . Allah, kadını erkeğin cinsinden yaratmıştır ki aralarında ünsiyet, yakınlık ve sevgi olsun; erkeğin onunla huzur bulması kolaylaşsın. Şayet neslin devamı için şehvet gibi bir dürtü olmasaydı, insan bu göreve karşı isteksiz olurdu; eğer bu süreç acı verici olsaydı, o zaman erkek ancak zorunlu kaldığında ve büyük bir tereddütle bu işe yönelirdi. Bu da ancak acı veren ama faydalı olan bir ilacı içmeye benzerdi.⁷⁹

Modern dönem tefsir kaynaklarında “nefs-i vâhide”nin Hz. Âdem olduğu görüşü yaygın olarak benimsenmekle birlikte, bu görüşe yönelik farklı yorumlara da yer verilmektedir. Bu bağlamda, Hz. Havva'nın Hz. Âdem'den, özellikle de onun bir parçasından yaratıldığı görüşü, aralarındaki özel ilişkiyi ifade eden bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir. Ancak bu görüş, bazı müfessirler tarafından eleştiriye tabi tutulmaktadır.

Özellikle modern yorumcular, Hz. Havva'nın Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığına dair Kur'an'da açık bir ifade bulunmadığını önemle vurgulamaktadır.⁸⁰ Bu görüşe göre, Kur'an bu konuda sukut etmiş, yani herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Bu nedenle müfessirlerin ve okuyucuların da bu konuda ihtiyatlı ve temkinli bir tavır benimsemeleri gerektiği dile getirilmektedir. Her ne kadar rivayetlerde ve Tevrat gibi diğer kutsal metinlerde kaburga kemiğinden yaratılış anlatımı yer alsa da, Kur'an'ın sessiz kalması, bu anlatıların kesinlik arz etmediğine işaret olarak değerlendirilmektedir.⁸¹

Bununla birlikte, Kur'an'da ilk yaratılıştan söz edilen bölümlerde Hz. Âdem ismen anılırken, eşinin ismen zikredilmemesi, bazı modern müfessirler tarafından dikkat

⁷⁹ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 9, s. 211.

⁸⁰ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (Yeni ufuklar nesriyat.), c. 2, 191.

⁸¹ Oruç, a.g.e., s. 43.

çekici bulunmuştur.⁸² Bu durumun, kadının mahremiyetini ve toplum içerisindeki konumunu korumaya yönelik sembolik bir yaklaşım olduğu düşünülmektedir. Kadının açıkça isminin zikredilmemesi, klasik dönemlerde olduğu gibi, modern yorumlarda da kadının toplumsal temsili ve görünürlüğü üzerine yapılan tartışmalara dayanak oluşturmaktadır.

Modern tefsirlerde “nefs-i vâhide”nin hem ontolojik bir birlikteliği hem de cinsiyetler arası eşitliği yansıttığı düşüncesi öne çıkmaktadır. Kadın ve erkeğin yaratılış itibarıyla aynı özden gelmesi, aralarındaki ayrılıklardan çok, birlik ve tamamlayıcılığın esas olduğunu göstermektedir. Bu yaklaşım, yaratılış kıssasının sadece biyolojik bir süreç değil, aynı zamanda ahlakî ve sosyal bir mesaj taşıdığını vurgulayan çağdaş yorumlarla da örtüşmektedir.⁸³

Havva'nın Adem'in sol kaburga kemiğinden yaratıldığı anlayışı Batı'daki Yahudi-Hristiyan geleneğe dayanan ve daha da gerçekte Sümer mitolojisine uzanan bir başka yaygın kanaat, Havva'nın Adem'in sol kaburga kemiğinden yaratıldığıdır. Tevrat'ın Tekvin 2:21–23 pasajında rabbin Adem'i derin uykuya yatırıp kaburgasından bir kadını biçimlediği anlatılır;⁸⁴ sahih hadis külliyyatında da Ebu Hureyre'den nakledilen “Kadın eğri kaburgadan yaratılmıştır”⁸⁵ hadisi yer alır. Taberî gibi müfessirler bu rivayeti Kur'an'ın lafzıyla uzlaştırmaya çalışırken,⁸⁶ İbn Kesîr de Havva'nın “onun kaburga kemiğinden” yaratıldığı yorumuna katılır.⁸⁷

2.2.Şeytanla İş Birliği

Şeytanın insanı kandırmak için yaptığı ilk vesvese ve ilk saptırma girişimi Bakara sûre si 36. A'râf sûresi 22., Tâ-Hâ sûresi 121. ayetlerde anlatılmaktadır. İlgili ayetlerden A'râf sûresi 22. ayette, şeytanın Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'yı hile ile aldattığı ve ağacın meyvesini yediklerinde ayıp yerlerinin onlara görüldüğü belirtilmiştir. Rablerinin, "Ben size o ağacı yasaklamadım mı? Ve şeytan size apaçık bir düşmandır, demedim mi?" diye seslendiği ifade edilir. Tâ-Hâ sûresi 121. ayette ise, Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın o

⁸² İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 1, s. 429.

⁸³ Oruç, a.g.e., s. 60.

⁸⁴ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 1, s. 429.

⁸⁵ Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Muslim, *Şahîhu Muslim*, thk. Muḥammed Fuâd 'Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l- 'Arabî, 1374/1955), Salah / 65.

⁸⁶ Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili 'Âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî (b.y.: Dâru Hicr, 1422/2001), c. 1 s 549.

⁸⁷ Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşkî İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l- 'Azîm*, thk. Sâmi b. Muḥammed Selâme (b.y.: Dâru Taybe, 1420/1999), c. 1 s 148.

ağacın meyvesini yediği, bu nedenle ayıp yerlerinin görüldüğü ve Cennet yapraklarından üzerlerine örtünmeye başladıkları anlatılır. Ayrıca, Bakara sûre si 36. ayetinde, şeytanın Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın ayaklarını kaydırarak onları bulundukları konumdan çıkardığı ve sonra onlara "Birbirinize düşman olarak inin. Sizin için yeryüzünde belli bir süre barınak ve yararlanma vardır" insan ile şeytan arasındaki mücadele burada başlamıştır. Bu sadece tarihî bir olay değil; aynı zamanda insanlık tarihinin başındaki ilk günah, ilk aldanma ve ilk kayıptır.

Hz. Âdem ve Havva'nın Allah'ın yasakladığı ağacın meyvesinden yemelerinin tarihi süreçten günümüze kadar şeytanın vesvesesine kim kanmıştır. Ağaçtan meyveyi ilk kim yemiştir? tartışmasına kapı açmıştır. Kur'ânda kimin önce yediğini belirten bir ifade bulunmamaktadır. Ancak yaptığımız araştırmalarda ilgili ayetlere klasik metinlerde yapılan yorumlardan yasağı ilk delen kişinin Hz. Havva olduğu anlatılmaktadır. Bu anlatımlar, şeytanın cennete yılan aracılığıyla girdiği ve Hz. Havvâ'yı kandırarak yasak meyveyi yemesini sağladığına dair görüşlere dayanmaktadır. Bu görüşlere göre, Hz. Havvâ yasak meyveyi yedikten sonra, onu Hz. Âdem'e de yedirerek yasak olanı çiğnemesine sebep olmuştur.

İmtihanla ilgili en önemli ve tartışmalı meselelerden biri, yasak ağaçtan kimin önce yediğidir. Bu mesele, kadının yaratılıştaki konumuyla doğrudan ilişkilidir ve bu konuda yapılan yorumlar, zaman zaman kadınlara hak edilmedik ithamların yapılmasına neden olmuştur.

Zemahşerî eserinde, şeytanın ilâhî rahmetten kovulmasının ardından Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın ayaklarını kaydırmak amacıyla cennete girmesini anlatır. Şeytanın, bekçiler tarafından fark edilmeden bir yılanın ağzında cennete girmiş olabileceğine dair verdiği bilgi ilginçtir. Zemahşerî, İblis'in Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın düşmanı olduğunu belirtir. Ancak, o, Hz. Havvâ'yı doğrudan suçlayan ifadeler kullanmaz. Bu, işlenen günahın yalnızca kadın cinsine has kılınmasına karşı durduğu izlenimini verir. Zemahşerî, günahı Kur'an ayetlerine uygun olarak her iki cins bağlamında ele alır ve cinsiyetçi bir bakış açısının oluşmasına engel olmaya çalışır.⁸⁸

Râzî, Hz. Âdem'in yasak ağaçtan yemesini bir "yanlışlık" (hata) olarak değerlendirir. Ona göre, şeytanın Allah adına yemin etmesi ve Hz. Âdem ile Hz.

⁸⁸ Kazan, *Zemahşerî'nin Tefsirinde Kadın Tasavvuru*, s. 26.-27.

Havvâ'ya cennette ebedî kalacaklarını söylemesi, onların şeytanı doğru söyleyen biri sanmalarına ve bu nedenle hataya düşmelerine yol açmıştır. Bu olayı bir aldatma olarak yorumlayan Râzî, buna rağmen bir peygamberin küfre düşmesinin mümkün olmadığını özellikle vurgular.⁸⁹

Beğavî ise yasak ağaçtan ilk olarak Hz. Havvâ'nın yediğini, ardından Hz. Âdem'in de ona uyarak yediğini ifade eder. Rivayetlere göre Hz. Havvâ, kocasına içki içirip onu sarhoş ettikten sonra yasak meyveden yedirmiştir. Hatta İbn Abbas'tan aktarılan bir rivayette, Hz. Âdem'in Hz. Havvâ'yı bu davranışı nedeniyle suçladığı ve ona zor doğum, adet görme gibi cezaların verilmesini istediği belirtilir.⁹⁰

Şeytanın hem Hz. Âdem'e hem de eşine aynı anda vesvese verdiğini ifade eder ve Hz. Havvâ'nın yasak meyveden önce yiyip ardından Hz. Âdem'e yedirmesi şeklindeki yorumların İsrâiliyat kaynaklı olduğunu ileri sürer. Ona göre bu tür anlatılar, kadını kandırıcı ve suçun kaynağı gibi gösteren yanlış bir imaj çizer. Bayraklı, Kur'an'ın bu tür hatalı anlatımları düzeltmek üzere gönderildiğini, Tevrat'taki hikâyelerin ise insan eliyle bozulduğunu belirtir.⁹¹

Mehmet Okuyan da, İblîs'in hem Hz. Âdem'i hem de Hz. Havvâ'yı aynı anda aldattığını vurgular ve Hz. Havvâ'nın Hz. Âdem'i kandırdığı yönündeki yorumların Kur'an'a dayanmadığını belirtir. Okuyan'a göre, Kur'an'da Hz. Havvâ'nın Hz. Âdem'i saptırdığına dair herhangi bir ifade bulunmamaktadır. Kadını toplumda “yarı şeytan” ya da “erkeği yoldan çıkaran” bir figür olarak gösteren bu tür yorumların hatalı olduğunu dile getiren Okuyan, Kur'an'daki çift yönlü hitap tarzının, kadınla ilgili bu tür olumsuz yargıların geçersizliğini ortaya koyduğunu savunur.⁹²

Şeytanın sadece Hz. Âdem'e vesvese vermesi ve onu hedef alarak kandırmaya çalışması, aslında hem Hz. Âdem'in hem de Hz. Havvâ'nın yemesini istemesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü şeytan, kadının fitratında (yaratılışında) kocasına tabi olma ve onu örnek alma özelliğinin bulunduğunu bilmektedir. Bu sebeple sadece Hz. Âdem'e yönelmiş, Hz. Havvâ'nın da onu takip edeceğini öngörmüştür. A'râf Sûresi 22. ayette

⁸⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, c. 3, s. 455.

⁹⁰ el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ' Ebû Muhammed el-Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed 'Abdullâh en-Nimr v.dğr (Dâr-u Taybe, 1417/1997), c. 1, s. 83.

⁹¹ Atilla, *a.g.e.*, s. 42-43.

⁹² Mehmet Okuyan, “Kadına Yönelik Şiddete Kur'an'ın Bakişi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı.23 (2007), s. 102-103.

geçtiği üzere, yasak meyveyi yemelerinin ardından her ikisinin de avret yerleri açığa çıkmış ve cennet yapraklarıyla örtünmeye başlamışlardır. “Ve Hz. Âdem, Rabbine isyan etti...”⁹³ ifadesi ise, “ve ikisi ondan yediler” ayetinin bir devamı gibidir; yani birlikte yemişlerdir. Ancak ayette sadece Hz. Âdem’in isyanından bahsedilmesi, onun bu yasağı bilerek ve bilinçli bir şekilde çiğnediğini gösterir. Buradan, Hz. Âdem’in eşi için bir örnek ve öncü konumunda olduğu, onun yasak ağaçtan yemesiyle birlikte Hz. Havvâ’nın da onu takip ettiği anlaşılmaktadır.⁹⁴

Hz. Âdem’in yasaklanan ağaçtan yemesini basit bir unutma ya da gaflet sonucu değil, Allah’ın açık uyarısını bilmesine rağmen, bilinçli bir tercih sonucu gerçekleştirdiğini ortaya koyar. Yani burada yapılan fiil, tamamen farkında olunmadan yapılan bir hata değil; düşünülerek ve neticesi kestirilemeyen bir kararla yapılmış bir davranıştır. Bu durum, özellikle İslam düşüncesinde peygamberlerin ismet (günahsızlık/masumiyet) sıfatı bağlamında önemli bir tartışma alanıdır. Çünkü peygamberlerin, özellikle tebliğde ve büyük günahlarda masum oldukları kabul edilirken; beşeriyet gereği bazı küçük hatalar ya da zelleler (sürçmeler) işlemeleri mümkün görülmüştür. Hz. Âdem’in bu davranışı da, bir küfür veya büyük günah anlamına gelmeyip, bir tür zelle olarak değerlendirilmiş ve ardından gelen tövbesiyle affedilmiştir. Dolayısıyla bu ifade, hem peygamberlik makamı hem de insanın sınavı bağlamında dikkatle yorumlanması gereken bir noktaya işaret eder.⁹⁵

Hz. Âdem, Allah’ın yasaklarını ihlal ettiğinde, henüz peygamber olarak görevlendirilmiş bir kişi değildi. Dolayısıyla, yaptığı hata bir "peygamberlik günahı" olarak kabul edilmez. O dönemde Hz. Âdem, sadece bir insan olarak eğitiliyordu ve teklif (sorumluluk) yükü henüz ona verilmemişti. Yani, Hz. Âdem’in yaptığı "isyân" veya "sapma", aslında küçük bir hata veya yanlış anlama olarak değerlendirilebilir. Bu da, onun Allah’ın bu emirlerine karşı çıkması nedeniyle çirkin bir eylem olarak kabul edilsede, aynı şekilde peygamberliğin sorumluluk düzeyine çıkmadığı için doğrudan bir "günah" anlamı taşımamaktadır.⁹⁶

Şeytan sözlerini adeta bir hilekâr gibi gizli tuttu; çünkü açıkça konuşsa, melekler bu oyunu bozar, onların kandırılmasını engelleyebilirdi. O ise, samimi bir dost

⁹³ Tâhâ 20/121.

⁹⁴ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 16, s. 327.

⁹⁵ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 16, s. 326.

⁹⁶ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 16, s. 327.

havasında, adeta sır verircesine konuştu. Bu yüzden, onun sözleri “fısıltı” olarak nitelendirildi. İblis bu sözleri onlara, onları kandırmak ve ayartmak için özel bir ses tonuyla iletti. Ayetin ifadesiyle, “Ve onlara yemin etti: Gerçekten ben sizin için öğüt verenlerdenim.” Burada “yemin etmek”, şeytanın ikna sürecini zirveye taşıdığı andır. Artık sadece sözle değil, sözünün doğruluğuna yemin ederek güven telkin etmeye çalışıyordu. Aslında, Hz. Âdem ve eşi onun bu yeminine başta temkinli yaklaştılar; çünkü şeytanın söyledikleri, Rablerinin doğrudan emrine aykırıydı. Fakat tekrar tekrar gelen fısıltılar, kararlılığı kırdı.⁹⁷

İbn Âşûr burada “yemin etti” ifadesini, karşılıklı bir güven pazarlığı gibi görür. Sanki Hz. Âdem ve eşi, “Eğer gerçekten bize nasihat ediyorsan, Allah adına yemin et” demiş gibiydi. Şeytan da buna karşılık, “Vallahi, ben sizin iyiliğinizi istiyorum!” diyerek yeminle onları kandırdı. İbn Âşûr, şeytanın cennete yılanın ağzından girdi söylemlerine değinmemesi onun bu tür anlatımları kabul etmediğini gösterir. Çünkü İbn Âşûr’un aklına yatan bir haber varsa onun zayıflığına bakmaksızın ilişkilendirmek istediği konuyla ilişkilendirmiştir. Fakat burada yılanla ilgili rivayeti hiç anmaması, onu aklın de uygun bulmadığını ve bu sebeple tamamen dışladığını gösterir. “Vesvese”, şeytanın Hz. Âdem’in nefesine gizlice attığı bir düşüncedir. Bu, ya şeytanın Hz. Âdem’e meleklerin fark etmeyeceği şekilde gizlice bazı sözler söylemesiyle gerçekleşmiştir ki bu durumda “söz” gerçek anlamda kullanılmış olur. Ya da sadece şeytanın Hz. Âdem’e yönelttiği bir düşünceyle gerçekleşmiştir ki bu da dünyada insanların kalbine doğan vesvese gibidir. Bu durumda ise “söz” mecazî olarak, yani benzerlik yoluyla kullanılmış olur.⁹⁸

İbn Âşûr’un Bakara sûresi 37. ayetinde Hz. Havvâ’nın tövbesine doğrudan yer verilmemes konusunda şöyle bir yorum yapar. Oysaki A’râf sûresi 23. ayette, “Rabbimiz, biz kendimize zulmettik” ifadesiyle hem Hz. Âdem’in hem de Hz. Havvâ’nın tövbeleri birlikte zikredilmektedir. Burada Hz. Havvâ’nın ayrıca anılmamasının nedeni, onun Hz. Âdem’le birlikte hareket etmesi, onunla yanlış yapması ve aynı şekilde onunla doğruya yönelmesidir. Dolayısıyla Hz. Havvâ, Hz. Âdem’in bir parçası gibi değerlendirilmiş ve bu bağlamda tövbesi ayrıca belirtilmemiştir. Bununla birlikte ayetin bağlamı, Hz. Âdem’in yeryüzünde halife olarak seçilmesi ve

⁹⁷ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 8, s.56.

⁹⁸ İbn Âşûr, “et- Tahrir, c. 9, s. 56-57.

onurlandırılmasıyla başlamaktadır. Bu çerçevede, ilahi hitabın odağı da Hz. Âdem'in bireysel durumu ve geçirdiği dönüşüm olmuştur. Bu sebeple ayette sadece Hz. Âdem'in zikredilmesi, anlatının merkezindeki temaya uygun bir tercih olarak değerlendirilir.⁹⁹

Bu ayetler, her iki cinsin de yasak meyveden yediğini ve bu eylemin sonuçlarının tüm insanlık için geçerli olduğunu belirtmektedir. Ancak zamanla yapılan yorumlar, bazen kadının suçlu olduğu yönünde bir algı yaratmıştır. Bu da kadının yaratılıştaki konumu ve ilk günah meselesi üzerine tartışmaları alevlendirmiştir.

2.3. İlk Günah

İlk günah meselesi, Hz. Âdem ile eşi Hz. Havva'nın cennetten kovulmasına neden olan olaydır. Bu olayın sorumlusu, genellikle Hz. Havva olarak gösterilse de, bazı klasik tefsirlerde Şeytan'ın etkisi ve her ikisinin de bu yasaklı meyveden yemesi sonucunda cennetten çıkarılmalarına yol açtığı belirtilmiştir. A'raf sûresi 20. ve Tâhâ sûresi 120. ayetlerde bu olay anlatılmaktadır.

İlk dönem tefsir kaynaklarında, Hz. Havva'nın Hz. Adem'i aldatıp yasaklı meyveden yediği ve bu şekilde cennetten kovulmalarına sebep olduğu vurgulanmış, bazı rivayetlerde ise kadınların kocalarını aldatmalarına dair hadisler yer almıştır. Bu rivayetler, zamanla kadının olumsuz bir şekilde tasvir edilmesine yol açmıştır. Ancak Tâberî gibi bazı müfessirler, bu rivayetlerin doğru olmadığını belirterek, en doğru görüşün Kur'an'a uygun olanı olduğunu ifade etmişlerdir.

Bayraklı, kadınların insanlık tarihinde aşağılanmasına neden olan bu yanlış anlatıların kaynağının Yahudi kültürü ve İsrailiyat olduğunu savunmuş ve Kur'an'daki ilk günah meselesinde böyle bir olumsuzluğun yer almadığını belirtmiştir. Bayraklı, bu yanlışın İslam toplumunun kadına bakışını derinden etkilediğini ve doğru olmayan bu bakış açısının, Kur'an'la değil, başka kültürlerle bağlantılı olduğunu vurgulamaktadır.¹⁰⁰

İlk günah meselesi, Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın cennetten kovulmalarına yol açan yasak ağaca yaklaşmamaları emrinin her ikisine de verildiği, ancak şeytanın vesvesesi sonucu her ikisinin de bu yasağa uymadığı bir durumu konu almaktadır. Kur'an'a göre, yalnızca Hz. Havvâ'nın değil, Hz. Âdem'in de sorumlu olduğu vurgulanır. Özellikle

⁹⁹ İbn Âşûr, "et- Tahrir, c. 1, s. 438.

¹⁰⁰ Bayraklı, *Kadın Sevgi Ve Temel Haklar, Bayraklı Yayınları*, s. 207.

A'raf sûre si 20. ayette şeytanın Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'ya vesvese verdiği ve sonuç olarak ikisinin de cennetten çıkarılmasına neden olduğu belirtilir. Bu durumda, ilk günahın sorumluluğu yalnızca Hz. Havvâ'ya atfedilemez. Her iki kişi de kendi iradeleriyle Allah'a itaatsizlik etmişlerdir.¹⁰¹

Bazı rivayetlerde, Hz. Âdem'in tövbesinin kabul edilip Hz. Havvâ'nın tövbesinin kabul edilmediği ileri sürülmüştür. Ancak, Kur'an'da bu duruma dair net bir açıklama yoktur. A'raf sûre si 23. ayette her ikisinin de Allah'tan bağışlanma dilediği ve Zemahşerî'nin açıklamaları doğrultusunda, Hz. Havvâ'nın da affedildiği kabul edilmektedir. Yani, Hz. Havvâ'nın tövbesinin kabul edilmediği sonucuna varmak doğru değildir.¹⁰²

Bazı görüşlerde ise, Hz. Havvâ'nın şeytan ruhlu yaratıldığı ve bu yüzden ilk günahın kaynağının kadın olduğu iddia edilmiştir. Ancak, Kur'an'da böyle bir ifade bulunmaz; Hz. Havvâ da insan olarak yaratılmıştır ve diğer tüm insanlar gibi şerefli bir konumda yer alır. Ayrıca, "düşman olarak inin" ifadesi, kadının erkeğe düşman olduğu anlamına gelmez. Buradaki "düşmanlık" insanların şeytanla ve birbirleriyle olan karşılıklı ilişkileridir. Yani, metin bu ifadenin insanlara ve şeytana yönelik bir düşmanlık olduğunu açıkça belirtmektedir.¹⁰³

İslam, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinlerde zaman zaman görülen kadın aleyhtarı anlayışları ve tutumları barındırmaz. Özellikle Hristiyanlık'ta yer alan, ilk günahın kadının başlattığı ve erkeğin de onun etkisiyle günaha sürüklendiği inancı, İslam'da yer almaz. İslam inancında "aslî günah" anlayışı bulunmamaktadır.¹⁰⁴ Kur'an-ı Kerîm'de, Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın birlikte şeytanın vesvesesine kapıldıkları ifade edilir. Dolayısıyla günaha düşme, yalnızca kadına atfedilmez; her iki cins de bu olayda ortak sorumluluğa sahiptir.

İslam'da her insan –kadın ya da erkek– doğuştan günahsız kabul edilir. Kişi ancak kendi iradesiyle işlediği fiillerden sorumlu tutulur. Bu bağlamda, Hristiyanlık'ta görülen ilk günah temelli kadın karşıtı söylem, İslami öğretiyle bağdaşmamaktadır.

¹⁰¹ Atilla, a.g.e., s. 43

¹⁰² Zemahşerî, a.g.e., c. 1, s. 129.

¹⁰³ Ebû Muhammed el-Begâvi, *Me'âlimu't-Tenzîl fi Tefsîri'l-Kur'ân*, c. 1 s 107.

¹⁰⁴ Okuyan, "Kadına Yönelik Şiddete Kur'an'ın Bakişi", s.103.

Kur'an, kadını günahın kaynağı olarak göstermemekte, insanın bireysel sorumluluğunu esas almaktadır.¹⁰⁵

İbn Âşûr'un Tâhâ 122. ayet bağlamında Hz. Âdem'in Allah'ın emrine karşı gelerek yasak meyveyi yemesinin vurgulandığını söylemektedir. Bu, Hz. Âdem'in yalnızca kendisini değil, aynı zamanda eşini de etkileyen bir davranış biçimi olmuştur. Hz. Âdem'in tek başına suçlu sayılması, onun eşiyle olan ilişkisini gösteren bir başka detaydır. Hz. Âdem, eşine örnek olmuş ve Hz. Havvâ da onu takip etmiştir.¹⁰⁶

Şeytan, Hz. Âdem'in düşüncelerine doğrudan müdahale etmeden, sadece ona bir yol gösterir ya da ona bir fikir aşılar. Bu, insanlara dünya hayatında da yaptığı vesveseye benzer; yani iç dünyalarında sürekli olarak şüphe uyandırmak, onları yanılgılara düşürmektir.¹⁰⁷

Tâhâ sûresi 121.ayetinde Hz. Âdem'in yalnızca şiddetli bir şekilde zorluk ve sıkıntıya düştüğünün belirtilmesi, bir anlamda Havva'nın da aynı durumda olduğu fakat bunun doğrudan ona ait bir şekilde ifade edilmediği belirtilmektedir. Hz. Âdem'in şiddetli sıkıntıya düşmesi, aslında onunla birlikte olan Havva'yı da etkiler çünkü ikisi arasında bir yakınlık ve birlik vardır. Ayrıca, Hz. Âdem'in yalnızca bu sıkıntıyı deneyimlemesi, erkeklerin ve kadınların birlikte olmasının doğal bir sonucu olarak, erkeklerin çekeceği sıkıntının kadını da etkilemesi anlamına gelir.¹⁰⁸

3. KADINA İLİŞKİN SÖYLEM

3.1. Nefis

"Nefs" kelimesi sözlükte pek çok anlama gelir. Ağız ve burundan girip çıkan hava, ferahlık, ruh, varlık, can, akıl, canlılık, insan, hayat özü ve bir şeyin bizzat kendisi¹⁰⁹ gibi anlamları bulunan bu kavram, insan varlığına işaret ettiğinde kadın ya da erkek farkı gözetmeksizin tüm insanları kapsayan bir içeriğe sahiptir.

Nefis, insanın özü, kendisi, ilâhî latife, kötü huyların ve süflî arzuların kaynağı anlamında bir terim olarak oldukça derin bir anlam taşır. Arapçadaki "nefs" kelimesi, çeşitli anlamlar içerir; ruh, can, hayat, nefes, varlık, zat, kişi, hevâ ve heves, kan, beden,

¹⁰⁵ Garip Demirel, *Kur'an-ı Kerim'de Kadın ve Psikolojisi* (Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010), s.25

¹⁰⁶ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 16, s. 327.

¹⁰⁷ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 9, s. 56.

¹⁰⁸ İbn Âşûr, et- Tahrir, c.16, s.327.

¹⁰⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ġaribi'l-Ķur'ân* (Dimaşk: Safvân Adnân Dâvûdî), 1992), s. 1075-1076.

bedenden kaynaklanan süflî arzular gibi farklı manalara gelir.¹¹⁰ Bu çok boyutlu anlam yelpazesi, nefsin insan hayatındaki rolünü ve onun çeşitli yönlerini açıklamada önemli bir yer tutar.

Kur'an'da, nefis hem ruh anlamında hem de insanın öz varlık anlamında kullanılmıştır. Örneğin, el-En'âm 6/93 ayetinde nefis, "ruh" anlamında yer alırken, Âl-i İmrân 3/28 ve 30 ayetlerinde "zat" veya "öz varlık" anlamına gelir. Ayrıca nefse, ilâhî hitap ve sorumluluk yüklenmiş ve insanlar sorumlu kılınmıştır. “Nefse, kötü arzuları emretme”¹¹¹, “kötülükleri kınama”¹¹² gibi farklı görevler yüklenmiştir.¹¹³ Bu farklı kullanımlar, nefsin insanın manevi ve etik sorumluluklarıyla olan ilişkisini gözler önüne serer.

Nefs kelimesinin anlamını daha iyi kavrayabilmek için, kelimenin Kur'an'daki çeşitli kullanımlarına bakmak önemlidir. Nefs, insan ruhu, kalp, beden, bedene bağlı olarak varlık ve süflî arzular gibi farklı yönleri kapsar. İslami düşünceye göre, nefse hem iyi hem de kötü özellikler yüklenmiştir. İnsan, kendi içsel çatışmaları ve kararlarıyla bu iki zıt yön arasında bir seçim yapma özgürlüğüne sahiptir. Bu özgürlük, insanın iradesini kullanarak iyiliği veya kötülüğü seçmesinin temelini oluşturur. İnsan, nefsinin kötülüklerden arındırarak kurtuluşa erme yoluna girebilir. Bu da insanın içsel gelişiminde önemli bir adımdır.

İbn Âşûr, Şems sûresi 8.ayette geçen nefis kelimesi ise insanın zatı olarak yorumlamıştır. İyilik ve kötülük yapma kabiliyetiyle ilgili bilgiler bulunur. İbn Âşûr, insanın akıl sahibi bir varlık olarak bu kabiliyete sahip olduğunu belirtir. İnsan, iyiliği ve kötülüğü ayırt etme yeteneğine sahiptir ve bu doğrultuda özgürce seçim yapabilir. Bu, insanın ahlaki sorumluluğunu ortaya koyar ve iyilikten yana bir tercih yaparak kendini arındırması gerektiğini ifade eder. İbn Âşûr'un, nefsin hem erkek hem de kadın için eşit şekilde anlam taşıdığını ve her iki cinsin de aynı ahlaki yükümlülüklerle sahip olduğunu savunur.¹¹⁴

Bu bağlamda İbn Âşûr, "nefs" kavramını cinsiyet temelinde farklılaştırmadan ele almakta ve hem erkek hem kadın için ortak bir öz yapıdan söz etmektedir. Ona göre,

¹¹⁰ Süleyman Uludağ, “Nefs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ans.* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), c.32, s. 526-529.

¹¹¹ Yusuf 12/53.

¹¹² Kıyame 75/2.

¹¹³ Uludağ, a.g.e., c. 32, s. 526-529

¹¹⁴ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 30, s. 368-369.

insana mahsus iyilik ya da kötülük yapabilme yetisi cinsiyete bağlı bir özellik değildir. Bireyin kendi fiilleri üzerinden sorumluluk taşıması ve bu sorumluluğa bağlı olarak kendini dönüştürebilme imkânı da kadın ve erkek arasında bir ayrım gözetilmeksizin değerlendirilmektedir.

3.2.Tesviye

İnsanın yaratılışının altıncı ve son safhası "tesviye"dir. Bu safha, insanın topraktan yaratılmasından sonra şekil alıp ruh üfürülmeden önceki halidir. Önceki safhada kuru çamur halindeki insan şekli, ateşte pişmiş bir kap gibi kıvama gelerek, unsurlarının uyumlu bir hale getirilmesiyle tesviye süreci tamamlanır. Bu safha, insanın ruhu kabul edebilecek bir hale gelmesini sağlar.

İbn Âşûr, tesviye sürecinde vücuttaki organların düzene sokulup sağlam, kusursuz ve uyumlu bir şekilde yaratıldığını ifade eder. Bu süreç, Allah'ın şefkatinin bir yansımasıdır; yaratma, düzenleme, ölçülü kılma ve şekil verme, insan üzerinde Allah'ın nimetlerinin bir göstergesidir. İbn Âşûr, tesviyeyi insanın içsel ve dışsal dengesinin sağlanması olarak yorumlar. Vücuttaki organların arasındaki uyum ve denge, tesviyenin önemli bir yönüdür.¹¹⁵

Tesviyenin bir diğer anlamı ise insanın içsel güçlerinin dengeli bir şekilde yerleştirilmesidir. İbn Âşûr'un, bir organın bozulmasının diğer organları da etkileyebileceğini, bunun sonucunda idrak veya his kaybı ya da mizacın bozulabileceğini belirtir. Tesviye, bu tür bir uyumu sağlamak için gereklidir.¹¹⁶

İbn Âşûr, insan vücudunun organlarının uyumunu şu şekilde açıklar: Bedenin organları arasındaki orantı, örneğin ellerin, ayakların, gözlerin ve yüzün şekli arasında denge vardır. Eğer organlar yerinden kaymış olsaydı, işlevleri bozulur ve vücut düzgün çalışmazdı. Aynı şekilde, iç organların da belirli bir düzende yerleştirilmiş olması gerekir. Örneğin, boğaz, mide, karaciğer, böbrekler, akciğerler, kalp, beyin ve omurilik gibi organlar birbirleriyle uyumlu bir şekilde yerleştirilmiştir.¹¹⁷

İbn Âşûr'a göre, "ey insan" hitabı burada sadece bir insan ya da topluluğa değil, insan cinsinin tümüne hitap etmektedir. Bu nedenle, yaratılışın bu mükemmel düzeni,

¹¹⁵ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 30, s. 175.

¹¹⁶ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 30, s. 176.

¹¹⁷ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 30, s. 176.

cinsiyet farkı gözetmeksizin kadın ve erkek her iki cins için de geçerlidir. Dolayısıyla, kadın ve erkek arasındaki güç farkı, fiziksel ve ruhsal olarak değerlendirilmemelidir.¹¹⁸

Sonuç olarak, insan yaratılışının son safhası olan tesviye, insanın bütünlüğü içinde içsel ve dışsal dengesini kurduğu, organlarının birbirleriyle uyum içinde çalıştığı bir aşamadır. Ruh üfürülmeden önce, insan bedeni bu safhadan geçerek, ruh-beden birleşmesine hazır hale gelir.¹¹⁹

İbn Âşûr'un tesviye ve ahsen-i takvîm kavramlarına dair açıklamaları, kadın ve erkeğin cinsiyet farkı gözetilmeksizin eksiksiz ve en güzel biçimde yaratıldığını ortaya koyar. Bu yaklaşıma göre, her iki cinsin bedensel yapıları arasında uyum ve denge gözetilmiştir. Ayrıca her birine ruh verilerek hayata katılmışlardır. Zamanla yaşlanma sürecine girilmesi ise her iki cins için ortak bir durumdur; bu süreçte yaratılıştaki var olan düzen bozulmaya başlar ve bedensel yapılar zayıflamaya yüz tutar.

3.3. Zevc

Sözlükte "zevc" kelimesi "çift, çiftin teki, eş, karı" anlamına gelmektedir. Kocadan ayırt edilmesi bakımından evli kadına "zevce" denilmişse de, her ikisi için "zevc" kelimesinin kullanılması dil bakımından daha fasih bulunmuştur.¹²⁰

"Zevc" denince -Türkçe'deki "eş" kelimesinde olduğu gibi- kadın esas alındığında koca, koca esas alındığında da karısı kastedilmiş olur. Bununla birlikte, örfte kocayı ifade etmek için "zevc", evli kadını ifade etmek üzere bu kelimenin müennesi olan "zevce"nin (çoğulu "zevcât") kullanımı yaygınlık kazanmıştır. Karı-kocayı birlikte anlatmak için de "zevceyn" tabiri kullanılır.

İbn Âşûr En'âm sûresi 143. ayetindeki ezvac kelimesini tür olarak değerlendirmiştir. Ezvac kelimesi, zevc kelimesinin çoğuludur. Zevc ise bir varlığın diğer bir varlıkla birlikte olması demektir. Yani, iki şeyin birbirine bağlı olması durumudur. Örneğin, bir adam ve eşi birbirinin zevcidir. Allah'ın 'Ey Hz. Âdem! Sen ve eşin cennette kalın' sözünde de bu anlam vardır. Bakara Sûresi 30. ayette 'çift' terimi genellikle, nikah bağıyla birbirine bağlı erkek ve dişi insanları ifade etmek için kullanılır. Bu anlam genişletilerek, erkek ve dişi hayvanlar için de mecaz anlamda

¹¹⁸ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 30, s. 174.

¹¹⁹ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 14, s. 44.

¹²⁰ Mehmet Boynukalın, "Zevce", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ans.* (İst.: TDV Yayınları, 2013), c. 44, s. 306-307.

kullanılmıştır; örneğin, vahşi eşek ile dişi vahşi eşek, güvercinlerin erkek ve dişi olanları gibi, bunlar da insanlardaki evli çiftlere benzer bir ilişki sergiledikleri için 'çift' olarak adlandırılmışlardır. Ayrıca, 'çift' terimi, örneğin Rad sûresi 3.ayette olduğu gibi “orada meyvelerin her birinden çiftler çiftler yaratan O’dur” bir türün cinsini ifade etmek için de kullanılır. Son iki anlam da burada maksat için uygundur; çünkü deve, sığır, koyun ve keçi, hayvan türlerindendir. Ve her birinin birer erkek ve dişi olduğu anlaşılmaktadır. Yani kastedilen, Allah’ın bu hayvanlardan erkeklerini ve dişilerini yaratmış olmasıdır. Buradaki ‘çiftler’, türlerin çiftleridir, belirli bir çift kastedilmemektedir; çünkü onların bireysel olarak tanınması söz konusu değildir. Dolayısıyla sekiz çift, dört farklı türden dört erkek ve dört dişi anlamına gelir.”¹²¹

İbn Âşûr, Kur'an'da "zevc" kelimelerinin farklı türevlerine değinerek bu kelimenin anlamlarını aktarmaya çalışmıştır. Zevc kelimesi, her bir ferde kullanılan bir terimdir. Karı-koca için "zevc" kelimesinin kullanımı örfi bir kullanımdır. Bu kelime, erillik ve dişilik konularında ortak olup her iki cinse de kullanılır.¹²²

Müfessirimiz Hud sûre si 40. ayetinde geçen zevc kelimesini ise bir durum içinde diğerine ikinci olan şey olarak açıklamıştır. Aslı itibarıyla "zevc", bir bireye katılarak onunla birlikte bir çift oluşturan şeye verilen isimdir. Bu durumda, her biri diğeri için bir “zevc” olur. Buradaki “zevceyn” (iki eş) ifadesiyle kastedilen ise, türün erkek ve dişi bireyleridir.¹²³

"Ezvac" kelimesi, "zevc" kelimesinin çoğuludur. Zevc kelimesi, bir cinsin iki ferdinin birinin diğeri nazaran ismine "zevc" denir. Bu itibarıyla, her biri diğeri zevci olmuş olur. Zevc kelimesi, Kur'an'da en çok "eş" anlamında kullanılmaktadır. Bu, insanlar için kullanıldığında karı-kocayı, hayvanlar için kullanıldığında ise dişi ve erkek hayvanlardan her birini ifade etmektedir

3.4. Hürriyet

İnsanın özgür olup olmadığı, tarih boyunca üzerinde çokça tartışılan, derin bir felsefi ve dini mesele olmuştur. Bu sorunun temelinde, özgür iradeye sahip bir varlık olarak insanın, eylemlerinin sonucunda sorumlu olup olmayacağı sorusu yatmaktadır. Bir eylemin, tabiat kanunları veya geçmişin belirlediği zorunluluklar nedeniyle

¹²¹ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 8, s.128.

¹²² İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 4, s. 216.

¹²³ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 12, s. 70.

yapılıyor olması, onu özgür bir fiil olarak değerlendirmemizi engeller. Buna karşın, eylemin herhangi bir dış etkiden bağımsız ve tamamen bireyin iradesiyle yapılıyor olması durumunda, kişinin bu fiilden sorumlu tutulması gerekir.¹²⁴

Toplum bireylerinin, kendi varlıkları üzerinde tasarrufta bulunma konusunda eşit haklara sahip olmaları, İslâm şeriatının temel maksatlarından biri olarak kabul edilir. Bu hak, esasen "hürriyet" (özgürlük) kavramıyla ifade edilmektedir. Arap dilinde "hürriyet" kavramı, mutlak anlamda iki farklı bağlamda kullanılagelmıştır; bu anlamlardan biri, diğeri üzerine inşa edilmiştir. Birinci ve en temel anlamıyla hürriyet, köleliğin zıddı olarak tanımlanır. Yani akli başında bir bireyin, kendi hayatına ve işlerine dair tasarruflarını, başka bir kimsenin rızasına bağlı olmaksızın doğrudan gerçekleştirebilmesidir.¹²⁵

Burada "doğrudan" ifadesiyle bazı istisnalar kastedilmektedir: Örneğin, mali konularda savurganlık yapan bir kişinin malı üzerindeki tasarrufları; eşlerin evlilik bağından doğan haklara ilişkin tasarrufları ya da iki taraf arasında yapılan sözleşmeye dayalı işlemler bu kapsamda değerlendirilebilir. Zira bu tür tasarruflar, aslında tasarruf edenin dışındaki bir tarafın onayını gerektirir.¹²⁶

Ancak burada söz konusu olan bağıllık, asli bir sınırlama değil; bireyin kendi özgür iradesiyle yaptığı bir sözleşmeden doğan, iradeye dayalı bir sınırlamadır. Bu yönüyle, bireyin kendi özgürlüğünü kullanarak, faydasına olacağını düşündüğü bazı kayıtlamaları kendi üzerine alması söz konusudur. Dolayısıyla bu durumlar, bireyin özgürlüğünden vazgeçmesi değil; özgür iradesiyle kendi davranışlarını belirlemesi anlamına gelir. Özgürlüğün karşısı köleliktir. Kölelik, bireyin kendi üzerinde doğrudan tasarrufta bulunma yetkisinin bulunmaması, ancak efendisinin izniyle hareket edebilmesi durumudur.¹²⁷

İslam düşüncesi özelinde, insanın fiillerindeki özgürlük meselesi, Allah'ın mutlak iradesi ile insanın iradesi arasındaki ilişkiyi anlamak için büyük önem taşır. Allah'ın mutlak iradesinin karşısında insanın fiillerindeki özgürlük, dini düşünce tarihinde sıkça tartışılmış bir konu olmuştur. İbn Âşûr, bu meselenin çeşitli boyutlarını ele almış ve

¹²⁴ Yavuz Zikri, *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Ön Bilgisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Tez, 2006), 1.

¹²⁵ Muhammed Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, *Mekâsîdüş-Şeria'l-İslâmiyye*, (Ürdün: Dar-u nefais, 2001), s.360.

¹²⁶ İbn Âşûr, *Usûlü'n-Nizami'l-İctimâi*, 152; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, "Makasîdüş-Şeriatil-İslamiyye", ts. (Erişim 25 Nisan 2025), 390.

¹²⁷ İbn Âşûr, "Makasîdüş-Şeriatil-İslamiyye", 390.

Allah'ın iradesi ile insanın fiilleri arasındaki dengeyi çeşitli ayetler üzerinden yorumlamıştır.

Sözgelimi İbn Âşûr “emanet”¹²⁸ kavramını inceleyerek, insanın akıl ve sorumluluk gibi üstün yeteneklerle donatılmasının bir "emanet" olduğunu belirtir. Bu emaneti kabul etmenin, insanın fitratına yerleştirilmiş zorunlu bir durum olduğunu ifade eder. Akıl, insanın sorumlulukları yerine getirebilmesi için verilmiştir ve bu, sadece insanlara özgü bir özelliktir. Diğer canlılar, akıl ve irade gibi sorumlulukları yerine getirmeye uygun olmadıkları için, onlara akıl verilmemiştir. Bu perspektife göre, insanın akıl sahibi olması, ona özgürlük ve sorumluluk yükleyen bir durumdur.¹²⁹

İbn Âşûr'un görüşüne göre, insanın tüm fiilleri Allah tarafından yaratılmakta ve bu yaratma, hikmetli bir şekilde gerçekleşmektedir. Ancak, insanın fiillerindeki sorumluluk, doğrudan kendisine aittir. İbn Âşûr, peygamberlerin gönderilmesinin, insanlara doğruyu göstermek amacıyla bir rahmet olduğunu belirtir. Peygamberler, insanlara doğruyu ve yanlışlığı öğretir, ancak peygamber gönderilmeyen toplumlar, Allah'ı bilme zorunluluğuna sahip değildir. Bu, insanın özgür iradesinin kullanılması, doğruya ulaşılması ve sorumluluk taşınması açısından önemli bir unsurdur.¹³⁰

¹²⁸ Ahzap 33/72.

¹²⁹ İbn Âşûr,et- Tahrir, c. 22 124-127.

¹³⁰ İbn Âşûr,et- Tahrir, c. 22 127.

İKİNCİ BÖLÜM

4. İBN AŞUR'UN DÜŞÜNCESİNDE KADIN KONULARI

4.1.Düşünce ve İfade Özgürlüğü

İslam, özünde zulme karşı bir başkaldırı ve insanın özgür iradesini yeniden kazanma mücadelesidir. Bu özgürlük anlayışı sadece sınırsız bir serbestlik değil; bilinçli bir tercih, sorumluluk bilinci ve saf bir niyetle Allah'a yöneliştir. İslam'a göre özgürlük, insanı diğer tüm varlıklardan ayıran temel bir özelliktir. Özgürlüğü savunmak bir haktan öte, herkesin yerine getirmesi gereken bir sorumluluktur. Bu görev, yerine getirildiğinde sevap, ihmal edildiğinde ise vebal getirir. İslam düşüncesinde haklar kutsaldır; onlara keyfî müdahale kabul edilemez. Özgürlük, her müminin taşıdığı bir emanet olarak görülür ve bu emanet, sınıf, soy, inanç gibi farklılara bakılmaksızın tüm insanları kapsayan evrensel bir değerdir. Bu nedenle özgürlük mücadelesi sadece bireysel bir hak arayışı değil, aynı zamanda toplumsal bir sorumluluktur.

Kuşkusuz, özgürlük fikrine karşı mesafeli duran, insanın potansiyelini ortaya çıkarmayı, yeteneklerini geliştirmeyi ve zorbalığa karşı direncini artırmayı engelleyen, kapalı mezhepsel ve katı geleneksel anlayışları bu genel eğilimden hariç tutmak gerekir. Bu anlayışlar genellikle dar coğrafi ve tarihî bir fıkıh anlayışının esaretindedir.

İmam Şâtıbî'nin el-Muvâfakât adlı eseri, çağdaş İslam düşüncesinde özgürlük meselesinin ele alınmasında teorik ve metodolojik bir temel teşkil etmiştir. Özellikle şeriatın maksatları (makâsıdü's-şerîa) teorisi, bireysel hak ve özgürlüklerin İslami bir bağlamda değerlendirilmesine imkân tanıyan kapsamlı bir çerçeve sunar. Bu yaklaşım, sadece geleneksel hükümleri yorumlamakla kalmayıp, aynı zamanda çağdaş dünyanın karmaşık toplumsal ve siyasal sorunlarına da İslam'ın temel değerleri doğrultusunda çözüm üretmeyi hedefler.¹³¹

Makâsıd teorisi, bireyin özgürlüğünü korunması gereken beş temel amaç (din, can, akıl, nesil ve mal) çerçevesinde değerlendirir. Bu bağlamda özgürlük, bireyin düşünce, inanç ve eylem alanında iradesini kullanabilmesi için vazgeçilmez bir zemin olarak görülür. Çağdaş İslam düşüncesi içinde yer alan hemen her ekol, özgürlüğü

¹³¹ İbn Âşûr, *Mekâsıdü's-şerîa'l-İslâmiyye*, 195-280.

yalnızca bireysel bir hak olarak değil, aynı zamanda toplumsal düzenin adalet temelinde inşası için de bir gereklilik olarak kabul etmektedir.¹³²

Dolayısıyla özgürlük, İslam düşüncesinde asli ve kurucu bir değerdir. Bu düşünce, bireyi hem kendi iç dünyasında hem de içinde yaşadığı toplumda ahlaki ve entelektüel bir aktör hâline getirmeyi hedefler. Bu çerçevede, özgürlük fikri sadece Batı modernitesine bir tepki ya da savunma aracı değil; bilakis İslam'ın özünde var olan bir ilkedir ve şeriatın maksatlarıyla tam bir uyum içindedir.¹³³

Ancak, İslam düşüncesi, hâlâ İslam'ı özgürlükleri barındıran açık bir sistem olarak sunabilmek adına önemli çabalar gerektirmektedir. Bu, insanın özgürleşme beklentilerini ve özgürlük mücadelesini her türlü zorbalıktan kurtarmayı içermelidir. Reform hareketlerinin, özgürlükler fikhını sağlam temellere dayandırmak, bireyin kendisine, haklarına, yeteneklerine dair farkındalığını artırmak gibi öncelikleri benimsemesi gerekmektedir. Ayrıca, despotizmin dini istismar etme çabalarına karşı, fikişsel ve metodolojik engellerin oluşturulması, insanları dini söylemlerle köleleştirme çabalarını engelleme adına büyük önem taşımaktadır. Aksi takdirde, dinin yanlış kullanımı, isyan ve teslimiyetin savunulmasına yönelik metinlerle İslam sistemini zedeleyebilir.¹³⁴

İbn Âşûr, fıtratı, şeriatın temel amaçlarına dayanan bir kavram olarak görür. Ona göre özgürlük ve eşitlik gibi genel amaçlar fıtratın bir parçasıdır. Ancak İbn Âşûr, İslam'ın özgürlüğü sınırsız bir şekilde kabul etmediğini belirtir. Özgürlük, bazı durumlarda faydalı ve olumlu olabilirken, diğer durumlarda zararlı ve kötü sonuçlar doğurabilir. Bu nedenle, özgürlüğün mutlak bir şekilde kullanılmasına karşıdır.¹³⁵

Özgürlük, bazen dar ve öznel bakış açılarıyla yanlış anlaşılabilir. Örneğin, bazı kişiler özgürlüğü başkalarına zarar vermek için bir araç olarak kullanabilir; bazıları ise düşünce ya da inanç özgürlüğünü sınırsız bir şekilde savunabilir. İbn Âşûr'a göre,

¹³² İbn Âşûr, *Mekâsıdü's-Şerîa'l-İslâmiyye*, s. 301.

¹³³ İbn Âşûr, "Usûlü'n-Nizâmî'l-İctimâî," s. 156.

¹³⁴ İbn Âşûr, "Usûlü'n-Nizâmî'l-İctimâî," s. 157; İbn Âşûr, *Mekâsıdü's-Şerîa'l-İslâmiyye*, s.393.

¹³⁵ İbn Âşûr, *Mekâsıdü's-Şerîa'l-İslâmiyye*, s. 259.

özgürlük, şeriat ve ahlaki değerlerle uyumlu bir şekilde kişinin, başkalarına karşı boyun eğmeden, kendi haklarını ve özgürlüklerini kullanabilmesidir.¹³⁶

İbn Âşûr, özgürlüğü şeriatın önemli amaçlarından biri olarak kabul ederken, düşüncelerin korunmasının da tıpkı soyların korunması gibi önemli olduğunu vurgulamıştır. Ona göre, düşüncelerin korunması, şeriatın detaylı kurallarının temel unsurlarından biridir. İnsanlar toplum içinde yaşarken, özgür düşünceler onlara, kendi ideal toplumlarını kurma ve yaşamlarını istedikleri şekilde şekillendirme imkânı tanır. Yani, insanlar sadece mevcut durumlarına göre değil, özgürce düşünerek hayatlarını istedikleri gibi yaşayabilirler. Bu özgürlük, insanlara kendi istekleri doğrultusunda bir yaşam sürme fırsatı sunar.¹³⁷

İbn Âşûr'a göre, dinin özünde özgürlük ilkesi varsa, bu durum düşünce ve ifade özgürlüğünü de kapsar. Yani bir düşünür, görüşünü açıkça dile getirebilmeli, doğru olduğunu düşündüğü şeyi cesaretle savunabilmelidir.¹³⁸ “Söz söylediğiniz zaman, yakınlarınız hakkında bile olsa, adaletli olun.”¹³⁹ ayetine atıfla, düşünce ve ifade özgürlüğünü “emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker” “iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak” ilkesine bağlar.¹⁴⁰

4.2.İbn Âşûr ve Kadının Toplumsal Meseleleri

Bu bölüm, İbn Âşûr'un tefsirinde ele aldığı kadınla ilgili en önemli toplumsal meselelerden bazılarını incelemektedir. Bunlar arasında kadının yabancı erkekler karşısındaki giyimi, erkeklerle bir arada bulunması (karma ortamlar), onlarla eşitliği ve evlilikle ilgili bazı konular yer almaktadır. Bu meseleler çerçevesinde İbn Âşûr'un görüşleri analiz ve tartışmaya tabi tutulmaktadır. Bu bağlamda konu dört başlık altında ele alınmıştır:

4.3. Kadının Aklî Melekelerini Kullanma Kabiliyeti

Allah insan fitratına bilgi ve anlamları idrak etme kabiliyeti yerleştirmiştir.¹⁴¹ Zira akıl, insan türüne diğer tüm varlık türlerinden farklı ve üstün kılınarak verilen en değerli

¹³⁶ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed Meysavi, *Cemhera Makalat Ve Rasail Eş-Şeyh Et-Tahir Ibn Aşur* (Dar-u nefais, 2010), c. 2 s. 688.

¹³⁷ İbn Âşûr, *Mekâsîdül-Şerîa'l-İslâmiyye*, 260.

¹³⁸ Meysavi, *Cemhera*, c. 1 s 250.

¹³⁹ Enâm 6/152.

¹⁴⁰ İbn Aşur, *Usûlû'n-Nizami'l-İctimâi*, 175.

¹⁴¹ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 30 368-369.

özelliştir. ¹⁴² Kur'an-ı Kerîm'de, kadının aklının eksik olduğuna dair bir âyet bulunmamaktadır. Bazı ayetlerden yola çıkarak kadınlarda akıl noksanlığı nisbetinde bulunanlar, bu kanıya varmaları yetiştikleri kültürün etkisiyle oluşmuş bir bakış açısidir. İbn Âşûr bazı yorumcuların bazı ayetleri referans göstererek kadının erkeklere nazaran akıllarının noksanlığına işaret etti şeklindeki yorumlarına katılmamıştır. İbn Âşûr bu ilgili ayetleri kadınların akıllarının erkeklerden eksik olarak anlamamıştır. Bilakis müfessirimiz ilgili ayetlerden ötürü kadınların erkeklerden değersizmiş izlenimini kabul etmemektedir. O her iki cinsteki farklılıkları fitri bir özellik ya da Allahın her iki cinse tanıdığı hak olarak yorumlar.

Örneğin “bir erkeğe iki kızın payı kadar vardır” ¹⁴³cümlesini erkeğin akli ya da cisimsel bir üstünlük olarak yorumlamamıştır. O, bu metni dil kuralları çerçevesinde yorumlamaya çalışmıştır. Bu cümlede haberin mübtedâdan önce getirilmesi, dikkatleri baştan itibaren önemli bir değişikliğe çekmek içindir: Erkek için artık mirasta bir ortak, yani kadın söz konusudur. Çünkü daha önceki toplum yapısında böyle bir uygulama mevcut değildi; erkekler, mirasın tamamını alır, kadınlara ise herhangi bir pay düşmezdi. “Erkeğe, iki kadının payı kadar (verilir)” ifadesinde, erkeğin payı, iki kadının payı esas alınarak belirlenmiştir. Oysaki ayette daha önce iki kadının payının ne olduğu açıkça belirtilmemiştir ki, ona göre bir kıyas yapılsın. Bu durumdan, asıl maksadın, erkek çocukların payının kız çocuklara nispetle iki kat olduğunun beyanı olduğu anlaşılmaktadır. Gerçekte bu anlam, “Kız çocuğunun payı, bir erkek çocuğun yarısıdır” veya “İki kız çocuğuna bir erkek çocuğunun payı verilir” gibi ifadelerle de ifade edilebilirdi; çünkü asıl amaç, payların oranını bildirmektir. Bununla birlikte, ayette tercih edilen ifade biçimi ince bir anlam taşır: Şeriatın, kadının payını esas alarak erkek payını buna göre belirlemesi, kadının payına verdiği önemi ima eder. Zira cahiliye toplumunda kadın mirastan tamamen mahrum bırakılırken, İslam onun hakkını ilk etapta ve açık biçimde dile getirerek bu haksızlığı ortadan kaldırmıştır. ¹⁴⁴

Nisa sûresi 11.ayette geçen “erkeğe iki kadın payı verilir” sözünü muhataplara yönelik bir açıklama ve ikna edici bir kapanış olarak değerlendirir. Yoksa kadının erkekten değersiz ve erkeğin bir alt mertebesinde olduğu anlamını taşımaz. Çünkü Allah Teâlâ kadınların haklarına dair hükümler koyduğunda, bu hüküm erkekler açısından

¹⁴² İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 30 s385.

¹⁴³ Nîsa 4/11.

¹⁴⁴ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 4 s 257-258.

alışılmadık ve hassas bir durum olarak görülmüştür. Zira erkekler, kadınların kendileriyle birlikte bir paya sahip olabileceklerini daha önce hiç duymaya alışık değillerdi. Bu ayet dönemin şartlarında değerlendirildiğinde muhataplar erkeklere verilen payın çokluğu üzerinde durmamış bilakis kadınlara verilen hakkın şokunu yaşamışlardır. Artık kadınların, erkekler istemese bile onlardan zorla alabilecekleri hakları oldu. Bu da erkeklerce kendi izzetlerine bir darbe olarak görölüyordu. Allah'ın kudreti hikmetini destekler; bu sebeple hikmetin gerektirdiği hükümleri şeriatla uygular, emreder ve insanlar istemese bile onları bu hükümlere uymaya zorlar.¹⁴⁵

İslam öncesi Arap toplumunda miras uygulamaları, soy, güç ve toplumsal çıkar ilişkilerine dayalı olarak şekillenmekteydi. Mallar genellikle vasiyet yoluyla, akrabalık bağı gözetilmeksizin, kabile reislerine veya toplumsal itibarı yüksek kimselere bırakılırdı. Mirasın dağılımında kan hısımlığı değil, savaşta etkinlik, kabileye katkı ve erkeklik esas alınırdı. Bu dönemde kadınlara miras hakkı tanınmaz, kız çocuklar tamamen miras dışı bırakılırdı. Eşler ise mirasçı değil, aksine mirasın bir parçası olarak değerlendirilirdi. Evlat edinme yoluyla da miras ilişkisi kurulabilir; bir erkek, nesebinden olmayan birini evlat edindiğinde, aralarında hukuki bir babalık ilişkisi kabul edilir ve miras hakkı buna göre şekillendirilirdi.¹⁴⁶

İslam'ın gelişiyle birlikte bu keyfî ve toplumsal statüye dayalı miras anlayışı temelden dönüştürülmüştür. Allah Teâlâ akrabalık bağını esas alan bir miras sistemini farz kılmış özellikle daha önce miras hakkından mahrum bırakılan kadınlara da paylar tayin etmiştir.

Bu ilahi düzenlemeyle birlikte İslam, miras sistemini soy bağına dayalı bir hukuk düzenine dönüştürmüş, böylece mirasın temel hikmetinin “malın en yakın kan bağıyla ilişkili bireylere aktarılması” olduğu ilkesi açıkça ortaya konmuştur. Bu sistem, hem toplumsal adaleti hem de ailevi dayanışmayı temin etmeyi hedefler. Aynı zamanda bu değişim, İslam'ın cinsiyet ve soy temelli ayrımcılığı ortadan kaldırarak hak temelli bir hukuk düzeni inşa ettiğinin somut bir göstergesidir.¹⁴⁷

Bakara sûresi 282.ayette geçen iki kadın şahitliği meselesini de şu şekilde açıklamıştır. Aayette nakıs fiil olan "kâne" nin kullanılması, “Eğer iki erkek bulunmazsa”

¹⁴⁵ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 4, s. 258.

¹⁴⁶ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 4, s. 248.

¹⁴⁷ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 4, s.249.

şeklinde açıkça ifade edilme imkânı varken tercih edilmiştir. Bu kullanım, bazı kimselerin zannettiği gibi, iki erkek şahidin bulunmaması hâlinde iki kadının şahitliğinin kabul edileceği yönündeki yanlış anlamayı ortadan kaldırmak içindir. Bu görüş, cumhur (âlimlerin çoğunluğu) tarafından kabul edilen görüşe aykırıdır. Zira şâri‘in (şeriat koyucunun) amacı, ticaret ve borç ilişkilerinde bulunanlar için hükmü kolaylaştırmak ve genişlik sağlamaktır.¹⁴⁸

Bu ayette başka bir amaca daha işaret edilmektedir: Cahiliye döneminde kadınların bu tür toplumsal alanlara katılmadıkları göz önüne alındığında, kadının toplumsal hayata dâhil edilmesine yönelik bir eğitim ve alıştırma söz konusudur. Bu doğrultuda Allah, iki kadını bir erkeğin yerine geçirmiş ve bunu, “Kadınlardan biri unutursa, diğeri ona hatırlatır” ayetiyle gerekçelendirmiştir. Bu hüküm, şahitliğin tahrif edilmesinden korunmaya yönelik bir başka güvenlik önlemidir. Burada asıl endişe, kadınların karıştırma ya da unutma ihtimalidir. Çünkü kadının, fitrî olarak genelde erkeğe göre daha iffetli olması nedeniyle, dış dünyaya ve toplum hayatına katılımı sınırlı kalmıştır. Buradaki “dalâl”, unutma anlamında kullanılmıştır. Zira iki kadının şahitliğine başvurulmasındaki esas amaç, yalnız başına şahitlik eden kadının unutma ihtimalidir. Bu nedenle, birinin unutulması durumunda diğeri onu hatırlatması hedeflenmiştir. Böylelikle şahitlik konusu güvence altına alınmış olur.¹⁴⁹

Kur’an’ın ortaya koyduğu “nefs-i vâhide” anlayışı, kadın ve erkeğin eşit yaratıldığını ve cinsiyetler arasında bir üstünlük olmadığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu bağlamda zihinsel üstünlük ya da eksiklik gibi yargıların, bireysel farklılıklarla açıklanması daha sağlıklı bir yaklaşım olacaktır.

4.4.Kadının Giyimi ve Süslenmesi

İbn Âşûr, kadının giyimi ve süslenmesiyle ilgili görüşlerini, "Mümin kadınlara söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, iffetlerini korusunlar ve süslerini açığa vurmasınlar. Ancak kendiliğinden görünen kısmı müstesnadır. Başörtülerini yakalarının üzerine vursunlar..."¹⁵⁰ ayeti bağlamında geniş bir şekilde açıklamıştır.

Kadının ziyneti (süsü), iki ana kategoriye ayrılır: yaratılıştan gelen (doğal) süs ve sonradan kazanılan (yapay) süs. Yapay süs, lüks giyim-kuşam, takılar, göz boyası

¹⁴⁸ İbn Âşûr,et- Tahrir, c. 3 s 108.

¹⁴⁹ İbn Âşûr,et- Tahrir, c. 3 s 108.

¹⁵⁰ Nur 24/31.

(kohl), kına gibi çeşitli süs araçlarıyla elde edilen estetik görünümüdür. Doğal süs ise, kadının bedenine ait olan ve doğrudan onun fiziksel yapısından kaynaklanan güzelliştir. Bu tür süs, özellikle yüz, bilek, pazu, göğüs, bacak ve saç gibi uzuvları kapsar. İbn Âşûr, süsün kadına cazibe ve estetik değer kattığını belirtmiş; bu sebeple Allah Teâlâ'nın, kadının süslerini belirli erkeklere göstermesini yasakladığını ifade etmiştir. Ancak bu hükmün mutlak olmadığını ve bir istisna içerdiğini de vurgular. Buna göre, kadına karşı şehvet duyması mümkün olmayan yakın akraba ve hısımlar bu yasağın dışında tutulmuştur.¹⁵¹

İbn Âşûr, kadının erkekler karşısında göstermesine izin verilen süs unsurlarını ele almış ve bu bağlamda doğuştan gelen (yaratılıştan) süsleri bir kez daha açık (görünür) ve gizli (örtülü) olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ona göre, doğuştan gelen süslerden görünür olanlar, örtülmesinde zorluk bulunan uzuvlardır ki bunlar yüz, eller ve ayaklardır. Bunların karşıtı olan gizli süsler ise örtülmesi daha kolay ve genelde mahrem olan uzuvlardır; bunlara örnek olarak da bacakların üst kısmı, bilekler, pazular, göğüs üstü (nahr) ve kulaklar gibi bölgeleri saymıştır.¹⁵²

İbn Âşûr, bu ayetteki istisnanın yani “ancak kendiliğinden görünen kısmı müstesna”¹⁵³ ifadesinin kapsamını değerlendirirken, Hz. Peygamber'in hanımlarının da elleri ve yüzleri açık gezerken örtünmelerine dair rivayetleri aktarmış; ancak ayet lafzının genel anlamının, bazı uzuvların açılmasına ruhsat verdiği yönünde olduğunu savunmuştur.

Aynı şekilde, sonradan kazanılan ve yapay olan süsleri de açık ve gizli olmak üzere ikiye ayırmıştır. Açık olan yapay süsler, kadının gerek eşi açısından gerekse toplum içindeki görüntüsü açısından tamamen terk etmesinin sıkıntı vereceği; erkeklerin huzurunda birden çıkarmasının kolay olmadığı ve evdeyken tekrar takmasının zor olduğu süslerdir. Bunun yanında, takıldığı bölgenin örtülmesi emredilmemiş olduğu süsler de bu kategoriye girer; örneğin yüzük gibi. Ancak küpe ve sallantılı takılar gibi genellikle örtülmesi gereken bölgelerde yer alan süsler bu kapsama girmez. Ayrıca İbn Âşûr, halhal ve bileziği de kadında bulunması doğal olan süslerden saymış ve bunların örtülmesinin gerekmediği görüşünü tercih etmiştir. Tüm bu açıklamalar doğrultusunda,

¹⁵¹ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 18, s. 205-206.

¹⁵² İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 18, s. 206-207.

¹⁵³ Nur 4/31.

“...ancak kendiliğinden görünen kısmı müstesnadır” ayetinin genel anlamını da yorumlamış ve bu ifadenin, kadının örtme alışkanlığı bulunmayan ve genelde açıkta kalan uzuvları, yani yüz, eller ve ayaklar ile sınırlı olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁴

İbn Âşûr, kadının örtmesi gereken bölgeleri, vücut hatlarını belli etmeyen ve teni göstermeyen elbiselerle örtmesi gerektiğini vurgulamış; bu tür bölgelerin, mahrem yerlerin örtülmesinde kullanılan nitelikteki giysilerle gizlenmesi gerektiğini belirtmiştir. Ardından, cumhurun (çoğunluk fakihlerin) görüşünü nakletmiş ve bu görüşe göre, kadının yüzünü ve ellerini her durumda açık tutmasının câiz olduğunu ifade etmiştir. Bu görüşün dayanağı ise, Nur Sûresi'ndeki “süslerini göstermesinler” hükmünden yapılan istisnanın, yüz ve elleri kapsaması ve bunun da câizliğe delâlet etmesidir.¹⁵⁵ İbn Âşûr, bu görüşü diğerlerine kıyasla daha güçlü bulmuş ve tercihini bu yönde yapmıştır. Ayrıca “Ey iman edenler! Peygamberin evlerine, izin verilmedikçe girmeyin...”¹⁵⁶ ayetini tefsir ederken, bu ayetin bir önceki ayetle birlikte “Ey Peygamber’in hanımları! Siz diğer kadınlar gibi değilsiniz...”¹⁵⁷ birlikte değerlendirildiğinde, müminlerin anneleri olan Peygamber eşlerine özel bir hicab uygulamasının söz konusu olduğunu belirtmiştir. Bu özel hicab, onların evlerinde kalmalarını ve hatta yüzleriyle elleri dâhil olmak üzere hiçbir uzuvlarının dışarıya görünmemesini içermektedir.¹⁵⁸

Bu hicabın gerekliliği, yüz ve ellerin dahi dışarıya görünmemesini içerir ve bu durum, diğer mümin kadınlar için geçerli değildir. Müslümanlar, Peygamberimizin eşlerine ait olan bu özel örtünmeyi, saygı ve takva gereği taklit etmeye çalışmışlardır, ancak bu uygulamada da farklılıklar gözlemlenmiştir. Bu farklılıklar, toplumun alışkanlıklarına ve kültürel bağlamına göre değişiklik göstermiştir.¹⁵⁹

İbn Âşûr, daha sonra başörtüsüne dair açıklamalarda bulunmuş ve bunun, kadının saçını, boynunu ve kulaklarını örtmek amacıyla başına taktığı bir örtü olduğunu ifade etmiştir. Başörtüsünün, kadının dışarıya çıkarken ya da erkeklerle karşılaşırken, bedenini örtmesinin zorunlu bir parçası olduğunu vurgulamıştır. Ardından, “Ve başörtülerini (himâr) göğüslerinin üzerine salsınlar”¹⁶⁰ ayetinin tefsirine geçerek,

¹⁵⁴ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 18, s. 208.

¹⁵⁵ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 18, s. 208-209.

¹⁵⁶ Ahzap 33/53.

¹⁵⁷ Ahzap 33/32.

¹⁵⁸ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 21, s. 314-315.

¹⁵⁹ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 21, s. 315.

¹⁶⁰ Nur 25/31.

"sallama" (yani örtüyü göğse indirme) teriminin burada, başörtüsünün kadının vücudunun üzerine yerleştirilmesi, yani bedeni örtecek şekilde düzgün bir biçimde takılması anlamına geldiğini açıklamıştır.¹⁶¹

4.5. Kişisel ve Sosyal Haklar Bakımından Kadın-Erkek Eşitliği

4.5.1. Eğitim Eşitliği

İslam dini, kadına birey olma hakkı tanımakta ve bu hakkı ailede, çalışma hayatında ve toplumsal alanda erkekten ayırmaksızın temellendirmektedir. Bu yaklaşımda temel ilke, bireyleri cinsiyetlerine göre değil, bilgi, düşünce ve davranışları temelinde değerlendirmektir. Kadın da erkek gibi, olumlu ya da olumsuz tutum ve davranışlarından, görev ve sorumluluklarını yerine getirip getirmemesinden dolayı değerlendirilir.

Kur'an-ı Kerim'de kadın; yaratılış, haklar ve sorumluluklar açısından erkekle eşit konumda bir birey olarak tasvir edilir. Kadın, Allah'ın kulu olma bakımından erkekle aynı seviyededir ve dini sorumlulukları da eşit düzeydedir. Kur'an'da "Erkek olsun, kadın olsun hepiniz birbirinizdensiniz içinizden hiçbir çalışanın yaptığını boşa çıkarmayacağım"¹⁶² buyrulur, cinsiyet ayrımı yapılmaksızın her bireyin çabasının değerli olduğu vurgulanmaktadır.¹⁶³

Ayette geçen "birbirinizdensiniz" ifadesi, kadın ve erkeğin bir bütünün parçaları olduğunu ve birbirlerini tamamladıklarını belirtmektedir. Her iki cinsin kendine özgü nitelikleri bulunmakla birlikte, bu farklılıklar bir üstünlük gerekçesi değil, tamamlayıcılık ilişkisi olarak görülür. Allah katında üstünlük, takvaya yani ilahi emirlere uygun yaşamaya bağlıdır.¹⁶⁴

Erkek ya da kadın ifadesi, Allah katında eşit olan kimseleri açıklamak içindir. Bu açıklamaya burada duyulan ihtiyaç şuradan kaynaklanır: Onların işledikleri amellerin en büyüğü iman, sonra hicret, sonra da cihattır. Cihad ise daha çok erkekler tarafından tekrarlandığından, Allah'ın peygamberleri aracılığıyla vaat ettiği mükâfatın kadınları kapsamadığı zannedilebilirdi. Bu yanlış düşünceyi gidermek için Kur'an, kadınların da bu mükâfattan payları olduğunu açıklamıştır. Onlar da iman ve hicrette erkeklerle eşittir.

¹⁶¹ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 18, s. 208.

¹⁶² Al-i İmran 3/195.

¹⁶³ İbn Aşur, "Usûlü'n-Nizami'l-İctimâi," s. 91-92.

¹⁶⁴ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 4, s. 204.

Ayrıca cihad sevabından da pay alırlar; çünkü hastalara bakarlar, yaralıları tedavi ederler, orduya su taşırlar ve bunlar büyük işlerdir.¹⁶⁵

İslamiyet, kadına mülkiyet edinme, malı üzerinde tasarrufta bulunma, şahitlik etme, belirli şartlar altında evliliği sonlandırma ve seçim hakkı gibi kişisel ve sosyal haklar tanımıştır. Kadın, İslam hukukunda sadece hakların konusu değil, aynı zamanda hakların tarafı olarak yer almaktadır. Kur'an'da "Erkeklerin de kazandıklarından nasipleri, kadınların da kazandıklarından nasipleri vardır" ifadesiyle, sadece manevi değil, maddi kazanımlarda da kadın ve erkeğin eşit olduğu belirtilmiştir.¹⁶⁶

Eğitim alanında da İslam, kadın-erkek ayrımı yapmamıştır. Hz. Peygamber'in "İlim öğrenmek kadın ve erkek her Müslümana farzdır" sözü, bu konuda açık bir delil niteliğindedir. Kur'an'ın "Oku" emriyle başlaması ve "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?" ayetiyle devam eden ilme teşvik, kadın-erkek tüm bireylerin eğitim hakkını vurgulamaktadır.

Hz. Peygamber, kadınların eğitimi hususunda da doğrudan sorumluluk üstlenmiş; mescitte hem kadınlara hem erkeklere ortak sohbetler düzenlemiş, kadınlara özel sohbet günleri ayırmış ve birebir gelen kadınların sorularına cevap vermiştir. Onun bu yaklaşımı, toplumda ilim seferberliğinin yaygınlaşmasına ve kadınların bilgiye ulaşmasında önemli bir rol oynamıştır.

İslam'a giren toplumlarda, eğitimle ilgilenme genellikle sadece erkeklerle sınırlıydı; kadınlara yönelik eğitime gereken önem verilmemişti. Bu durum, o dönemlerde birçok millet arasında yaygın olan bir durumdur. Kadınların rolü, büyük ölçüde kendi istekleriyle evin idaresiyle meşgul olmak ve çocuk yetiştirmekle sınırlıydı. Kadınlar bu görevlerin dışına çıkmak istemezdi; çünkü bu sınırların ötesine geçmek, onların çocuklarıyla ve evleriyle ilgilenmelerine engel olabilir ve onları, erkeklerin yüklenmiş olduğu görevlerin ağırlığı altına sokabilirdi. O dönemde erkeklerin üstlendiği bu görevler, yalnızca ailenin değil, kabile ve mahallenin tamamının korunması gibi sorumlulukları kapsıyordu. Kadının bu alanlara girmesi, fiziksel ve zihinsel açıdan kendisini fazlasıyla yorabilir, asıl görevlerinden uzaklaştırabilirdi. Bu yüzden kadınlar,

¹⁶⁵ İbn Âşûr,et- Tahrir, c. 4, s. 203.

¹⁶⁶ İbn Âşûr,et- Tahrir, c. 4, s. 203.

hayatın gereklerini annelerinden ve yaşça büyük kadınlardan öğrenmekle yetinirlerdi. Dini görevlerini de yine bu yolla, sözlü aktarım ve basit öğretiler şeklinde edinirlerdi.¹⁶⁷

Kadın eğitimi, Kur'an'ı öğretmek, ibadet ve toplumsal ilişkilerle ilgili temel fıkıh bilgileri, edep ve ahlak kuralları ile yazı yazmayı öğrenmekle sınırlıydı. İslam'ın ilk dönemlerinde kadınlara verilen eğitimin en ileri düzeyi buydu. Peygamber Efendimizin eşlerinin ve sahabe kadınlarının durumlarına bakıldığında, bu eğitim anlayışının nasıl olduğunu açıkça görmek mümkündür. Bunun ardından kadınlar ev idaresi konusunda da eğitilirdi.¹⁶⁸

İbn Aşur Ahzap sûresi 34. ayetini özelde peygamber efendimizin eşlerine genelde de bütün müslüman kadınlarının eğitim almasının bir yükümlülük olarak değerlendirir. Yüce Allah, Peygamber'in eşlerine (radıyallahu anhünne) yüksek bir mertebe ve şeref bahsettikten sonra, bu makamın gereklerini yerine getirmelerini ve bu yüceliği besleyecek vesilelerle donanmalarını da emretmiştir. Zira Allah, onlara bir azamet temin etmiş; bunun karşılığında da bu azametın sebeplerine sarılmalarını, onun güzelliklerinden tat almalarını ve bu makamı layıkıyla taşıyacak bir bilgi ve bilinç düzeyine ulaşmak üzere şeriat ilmini edinmelerini, özellikle Kur'an'ı sürekli okuyup üzerinde düşünmelerini istemiştir.¹⁶⁹

Bu emir, iki yönlü bir hedefe hizmet etmektedir: Birincisi, onların şahsî tekâmüllerini sağlayarak, bireysel olarak daha fazla kemale ve ilme erişmeleri; ikincisi ise bu içsel kemalin sonucunda ümmete rehberlik etme görevlerini hakkıyla yerine getirmeleridir. Zira onlar, Allah Rasulü'nün ev halkı olmaları hasebiyle, onun sözlerini, davranışlarını ve özel hayatına dair ayrıntıları en yakından bilen kimselerdir. Dolayısıyla bu bilgi ve gözlem birikimleri, onları sadece mümin kadınlar için değil, ümmetin tamamı için ilim ve rehberlik kaynağı hâline getirmiştir.¹⁷⁰

Burada dikkat çekici olan nokta, kadınların dinî ve toplumsal hayattaki rollerinin pasif değil, aktif ve öğretici bir mahiyet taşımasıdır. Allah Teâlâ, onlara yalnızca Kur'an'ı ezberleyip nakletmeyi değil; onunla amel etmeyi, anlam dünyalarında

¹⁶⁷ Muhammed et-Tâhir b. M. İbn Âşûr, *Eleyse"s- Subhu bi- Karîb*, (Tunus: eş-Şirketü't-Tunusiyye, ts.), s. 52.

¹⁶⁸ İbn Âşûr, *Eleyse"s- Subhu bi- Karîb*, s.53.

¹⁶⁹ İbn Âşûr,et- Tahrir, c. 22, s. 18.

¹⁷⁰ İbn Âşûr,et- Tahrir, c. 22, s. 18.

derinleştirerek bir hayat düsturu hâline getirmelerini ve böylece ümmetin kadın-erkek her bir ferdine örneklik etmelerini murat etmiştir.

Kur'an eğitimi yalnızca kişisel bir gelişim vasıtası değil, aynı zamanda ümmete rehberlikte kullanılacak ahlâkî ve ilmî sermayenin temelidir. Peygamber hanımları, bu sermayeyi elde etmekle, hem kendi nefsi tekâmüllerini gerçekleştirmişler, hem de bu ilmi ümmete aktarmakla yükümlü olmuşlardır.

Sonuç olarak, bu ayetin ve ifadenin tefsir bağlamında işaret ettiği gerçek, oldukça güçlü bir pedagojik ve epistemolojik zemine dayanır. Kur'an'ın nazil olduğu evlerin kadın sakinleri, bu ilahî hitabın yalnızca pasif tanıkları değil, aynı zamanda bilgi üreten, eğitim veren ve toplumu dönüştüren özneleri olarak konumlandırılmışlardır. Dolayısıyla onların Kur'an'la olan ilişkisi sadece bireysel bir kulluk ilişkisi değil, aynı zamanda ümmetin terbiyesi açısından stratejik bir rol taşır.

Kur'ân-ı Kerîm'de geçen “uzkurna” fiili, lafız ve mana açısından oldukça zengin bir içeriğe sahiptir. Bu fiil, kökü “z-k-r” olan “zikir” kelimesinden türemiştir ve bu bağlamda hem lafzî hem de mecazî (kinayeli) anlamlar taşır. Fiilin başında yer alan “zâ” harfinin damme (ötre) ile okunması durumunda, “hatırlamak, unutmamak, anımsamak” gibi anlamlar öne çıkar. Bu ise Peygamber eşlerine, evlerinde kendilerine okunan ilahî hitabı yani Kur'an'ı yalnızca bir bilgi değil, aynı zamanda bir hayat rehberi olarak hatırlamaları ve onunla amel etmeleri gerektiğini vurgular.¹⁷¹

Bu fiilin ilk anlamı doğrudan (lafzî) anlamıdır: Kur'an'da geçen hükümlerin, tavsiyelerin ve ilahî ifadelerin unutulmaması, gönülde ve zihinde diri tutulması emredilmektedir. Buradaki hatırlama, pasif bir bilgi muhafazasından ibaret değildir; aksine aktif bir bilinç ve sorumluluk yüklemesidir. Yani Kur'an'la muhatap olan kişi, onu yalnızca hatırlamakla kalmayıp onunla yaşamaya, onu hayatın merkezine yerleştirmeye davet edilir.¹⁷²

İkinci olarak, bu ifade kinayeli (mecazî) bir anlam taşır: Evlerinde indirilen vahiyleri, yani Peygamber'in tilavet ettiği Kur'an ayetlerini, sadece duymakla yetinmeyip, onların içerdiği hikmetleri anlayarak, davranışlarına ve kararlarına

¹⁷¹ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 22, s.18.

¹⁷² İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 22, s.19.

yansıtmaları beklenmektedir. Bu, zikir fiilinin derinlikli anlamıdır: Vahyin bilgisi zihinde tutulur, kalpte yer eder ve pratik hayata yön verir.¹⁷³

Diğer kinayeli manası da Kur'an'ın tilavet edildiği evlerde yaşamının bir nimet olduğunun idrak edilmesi gerektiğidir. Çünkü bu, Allah'ın özel bir ihsanı ve seçilmişlik halidir. Rasulullah'ın evlerinde yaşayan eşler, sıradan bir bilgiyle değil, doğrudan vahyin merkezinde bulunmuş, o vahyin ilk muhatapları arasında yer almışlardır. Dolayısıyla bu ilahî nimeti hatırlamaları, onu sıradanlaştırmamaları ve ona karşı gaflete düşmemeleri gerekir.¹⁷⁴

Öte yandan “uzkurna” fiilinin, “zâ” harfi kesreli yani “zikr” şeklinde okunarak başka bir mana kazanması da mümkündür. Bu okunuşta “zikr”, sözün dile getirilmesi, beyan edilmesi anlamına gelir. Bu da bize şunu ifade eder: Peygamber hanımları, Kur'an'ı okuyarak ve Allah Rasulü'nün sözlerini, davranışlarını ve sünnetini öğrenerek, sonraki nesillere bu bilgileri aktarmakla mükelleftirler. Bu görev, yalnızca bir bilginin aktarımı değil, aynı zamanda İslamî bilincin ve ahlaki mirasın tebliğidir.¹⁷⁵

Nitekim bu yönüyle, Peygamber eşleri tarihsel olarak sadece vahyin tanıkları değil, aynı zamanda onun taşıyıcıları olmuşlardır. Özellikle kadınlara dair fikhî hükümler, aile hayatı, eşler arası ilişkiler ve Peygamber'in mahrem alanına dair pek çok bilgide, sahabe ve tabiîn nesli başvuru kaynağı olarak onları görmüştür. Hz. Âişe'nin birçok konuda sahabelere verdiği fetvalar ve rivayet ettiği hadisler bu rolün somut göstergesidir.¹⁷⁶

Kur'an'da geçen “evlerinizde size okunan Allah'ın ayetlerini ve hikmeti hatırlayın” anlamındaki ifade, yalnızca bireysel bir hatırlamayı değil, aynı zamanda bu vahyin insanlığa ulaştırılmasında aktif bir rol üstlenmeyi de kapsar. Aynı kökten gelen “beni Rabbinde hatırlat”¹⁷⁷ ayeti de kişinin kendi hâlini başkasına haber vermesi anlamında “zikr”in tebliğ boyutuna işaret eder. Bu açıdan bakıldığında, Peygamber

¹⁷³ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 22, s. 19.

¹⁷⁴ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 22, s. 19.

¹⁷⁵ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 22, s.18.

¹⁷⁶ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 22, s.18.

¹⁷⁷ Yusuf 12/42.

hanımlarının görevi, vahyi yalnızca içselleştirmek değil, aynı zamanda onu bir emaneti taşırcasına insanlara ulaştırmak olmuştur.¹⁷⁸

Sonuç olarak, “zikir” fiilinin farklı okuma şekilleri ve anlam katmanları, Kur’an’la kurulan ilişkinin çok boyutlu doğasını yansıtır. Hatırlamak, yaşamak, öğrenmek, aktarmak ve kutsal bir nimetin farkında olmak... Bunların her biri, Peygamber hanımlarına verilen bu emir aracılığıyla, aslında tüm mümin kadınlara ve dolayısıyla tüm müminlere yöneltilmiş çok derin bir çağrıdır.

Müslüman kadının eğitim hakkından yararlanma hakkı vardır. Ve bu hakkı kullanmada erkekle arasında bir fark yoktur; yalnızca bazı özel ayrıntılarda farklılık olabilir ki bu da genel durumu değiştirmez. Çünkü kadının düşünsel olarak geri kalması ve cehalet içinde boğulması, onun çocuklarını tam anlamıyla yetiştirme yetkinliğini elinden alır ve toplumun, kadının kalkınmaya katkısından faydalanmasını engeller. Üstelik kadın toplumun yarısıdır. Bu nedenle, İbn Âşûr’un, kadına eğitim hakkı verilmesine yönelik çağrısı, geçen yüzyılın ilk çeyreğinde ortaya atılmış sıradan bir fikir değil, Zeytûne eğitim reform programının esaslarından biriydi. Bu yüzden 1945 yılında Zeytûne Camii ve şubelerinin şeyhliğini üstlendiğinde, Müslüman kızların Zeytûne’de eğitim almasını sağlamaya başladı. 1949 yılında kızlara özel 'Acyûle Hanım Okulu' adıyla Zeytûne’ye bağlı bir şube açıldı ve bu okul, Zeytûne Camii'nin 1958 yılında kapatılmasına kadar faaliyetini sürdürdü.¹⁷⁹

Buradan anlıyoruz ki, kadının öğrenmekle sorumlu olduğu ilim, tıpkı şeriatın kadınlara yönelik gözettiği esaslar doğrultusunda düzenlenmelidir. Eğitim programlarının büyük bir kısmı, erkeklerin eğitim programlarıyla eşdeğer olmalı; ancak kadınlar, fitratlarına uygun anlamları geliştiren alanlarda özel bir eğitim almalıdır. Aynı prensip, erkeklerin eğitimi için de geçerlidir. Bu konunun detaylandırılması ise uygulama sırasında mümkündür.¹⁸⁰

Kur’an’ın kadın ve erkeği birçok konuda eşit kabul eden bu yaklaşımı, pek çok İslam düşünürü tarafından da dile getirilmiştir. Bu düşünürler, insan olma vasfının cinsiyetin önüne geçtiğini ve hukuksal anlamda kadın ile erkek arasında bir fark bulunmadığını belirtmişlerdir. Kur’an’daki “Biz Ademoğlunu şerefli kıldık” ayeti gibi

¹⁷⁸ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 22, s.20.

¹⁷⁹ Mervan, a.g.e., s. 34-35.

¹⁸⁰ İbn Aşur, *Usûlü'n-Nizami'l-İctimâi*, 93.

beşer hukuku ile ilgili ifadeler hem kadınları hem erkekleri kapsamakta, bu da İslam'ın insan merkezli adalet anlayışını yansıtmakta

4.5.2. Kadın Erkek İlişkileri

İbn Âşûr, kadının erkeklerle bir arada olmasını ele alırken, kadınların erkeklerin bulunduğu ortamlarda bulunmalarına dair bazı görüşler sunmuştur. Özellikle, kadının kocasıyla birlikte erkeklerin olduğu meclislerde yer alması ile ilgili olarak, kadınların evlerinde erkeklerle bir arada olmalarının caiz olduğunu savunmuştur. Bu görüş, Kur'an'daki ayetler ışığında şekillenmiştir. İbn Âşûr, Zariyat 29.ayetini tefsir ederken, bu tür bir durumun kadın için ayıplanacak bir davranış olmadığını, aksine bunun kadınların sosyal rollerini yerine getirmeleri adına bir hakkı olduğunu belirtmiştir.¹⁸¹

Bu açıklama, İbn Âşûr'un kadınların sosyal hayatta yer almasının gerekliliği üzerine yaptığı yorumları destekler ve özellikle kadınların ev içindeki sosyal konumları ile ilgili olan özgürlük alanlarına dair daha geniş bir perspektif sunar.

İbn Âşûr, kadınların erkeklerle sosyal etkileşimi konusunda önemli bir açıklama yapmıştır. Kur'an'daki örneklerden hareketle, kadınların erkeklerin meclislerinde bulunmalarının doğru olduğunu belirtmiştir. Örneğin, Hud Sûre si'nde geçen "hanımı ayaktaydı" ayetinde, İbrahim'in karısının misafirlere hizmet etmek için erkeklerin bulunduğu ortamda hazır bulunması örneğini vermektedir. Bu, İbn Âşûr'a göre, kadınların toplum içindeki sosyal rollerini yerine getirmeleri açısından önemli bir durumdur. Kadınların, kocalarının yanında, erkek misafirlerle bir arada yemek yemeleri ve onlarla sosyal etkileşimde bulunmaları o dönemde yadırganmayan bir davranış olmuştur.¹⁸²

İbn Âşûr, kadınların erkeklerle bir arada olmasının İslam toplumunda nasıl bir yer tuttuğuna dair önemli açıklamalarda bulunmuş ve kadınların erkeklerle birlikte yemek yemesi gibi sosyal etkileşimleri tartışan İslam âlimlerinin görüşlerine yer vermiştir. Bu konuda, İmam Malik'in görüşünü örnek göstererek, kadının kocası ve diğer erkeklerle yemek yemesinin caiz olduğunu belirtmiştir. İbn Âşûr'a göre, kadınların başka erkeklerle birlikte yemek yemeleri, eğer fitneye sebep olmayacak şekilde yapılırsa, bir sakınca oluşturmaz. Ancak, bu durumda erkeklerin gözlerini haramdan sakınmaları

¹⁸¹ İbn Âşûr,et- Tahrir, c. 26, s. 360.

¹⁸² İbn Âşûr,et- Tahrir, c. 12, s. 118.

gerektiği de vurgulanmıştır. Ayrıca, kadının da zaruri olmayan bölgeleri örtmesi gerektiği, yani İslam ahlâkına uygun şekilde örtünmesinin ve adil bir davranış sergilemesinin zorunlu olduğu ifade edilmiştir.¹⁸³

İbn Âşûr, bu görüşleri sosyal hayatın doğal bir parçası olarak sunar, ancak erkeklerin ve kadınların birbirleriyle olan etkileşimlerinde, İslami ölçütlere uygun bir şekilde hareket etmeleri gerektiğini de özellikle belirtir. Bu, İslam'ın sosyal etkileşimlere dair dengeli bir yaklaşım sunduğunu gösterir.¹⁸⁴

İbn Âşûr, kadınların sosyal yaşantılarına katılımını ve erkeklerle olan ilişkilerini sadece genel ahlaki normlar çerçevesinde değil, aynı zamanda İslam'ın misafirperverlik ve aile içindeki roller konusundaki anlayışına dayandırarak açıklamalar yapmıştır. Bu bağlamda, Resulullah'ın (s.a.v) sahabeye yönelik bir hadisini örnek gösterir. Hadis, misafirperverliğin ve fedakarlığın ne kadar önemli olduğunu vurgular.¹⁸⁵

Ebu Hureyre'den rivayet edilen hadiste, bir gün bir adam, Peygamber Efendimizin (s.a.v) yanına gelerek aç olduğunu söyledi. Allah Resûlü, hanımlarından birine haber göndererek yiyecek bir şey göndermesini istedi. Ancak evde sudan başka bir şey yoktu. Diğer hanımlarına da haber saldı; hepsi de evde sudan başka hiçbir şey olmadığını belirttiler. Bunun üzerine Peygamber Efendimiz, ashâbına dönerek; “Bu gece bu yoksulu kim misafir etmek ister?” diye sordu. Ensardan bir sahâbî: “Ben misafir ederim, ya Resûlallah,” diyerek adamı alıp evine götürdü. Eve vardığında hanımına şöyle dedi: “Bu, Allah Resûlü'nün misafiridir. Evde ne varsa getir. Hanımı ise kulağına: “Evde sadece çocuklara yetecek kadar yemek var,” diye fısıldadı. Sahâbî “Öyleyse çocukları oynattır, sonra uyut. Misafirimiz içeri girince de lambayı düzeltir gibi yaparak söndür. Sofraya oturunca biz de yiyormuş gibi yapalım,” dedi. Hanımı aynen dediklerini yaptı. Misafir yemeğini yerken onlar aç bir şekilde sofrada oturdular. Ertesi gün sabah sahâbî, Peygamber Efendimizin yanına gitti. Allah Resûlü ona tebessüm ederek şöyle buyurdu: “Bu gece misafirinizle yaptıklarınızı Allah Teâlâ çok beğendi ve memnun oldu.”¹⁸⁶

¹⁸³ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 26, s. 360.

¹⁸⁴ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 20, s. 98.

¹⁸⁵ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 28, s. 29.

¹⁸⁶ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buḥârî el-Buḥârî, *Şaḥîḥu 'l-Buḥârî*, thk. Muṣṭafa Dîb el-Buḡâ (Dimaşk: Dâru İbn Keşîr; Dâru'l-Yemâme, 1414/1993), Menakibü'l-Ensar 10.

Bu hadis, aile içindeki iş birliğini ve toplumda misafirperverlik anlayışını anlatırken, aynı zamanda kadınların toplumda aktif roller üstlendiği, özellikle de aile içindeki sorumluluklarını yerine getirmede önemli bir rol oynadıkları mesajını verir. İbn Âşûr, bu tür örneklerle, kadınların sosyal hayatta ne kadar önemli bir yer tutmalarını vurgular ve bu tür davranışların İslam'daki yüksek ahlaki normlarla nasıl örtüştüğünü açıklar.

İbn Âşûr, kadınların erkeklerle ve misafirlerle bir arada bulunmalarına dair önemli bir perspektif sunmuş ve bu konuya dair dini öğretileri de vurgulamıştır. İbn Âşûr'un referans gösterdiği hadis, misafirperverlik ve ikram konusunda İslam ahlakını çok güzel bir şekilde sergiler.¹⁸⁷ İmam Nevevi de bu olayla ilgili olarak Resulullah (s.a.v) ve Allah'ın bu davranışı övgüyle karşıladığını belirtmiş ve bu olayın bir ahlaki örnek teşkil ettiğini vurgulamıştır.¹⁸⁸

Bu tür hadislerin, kadınların evdeki rolünü ve sosyal etkileşimdeki yerini güçlendirdiğini ve onların erkeklerle birlikte sosyal hayatta var olmalarını desteklediğini söylemek mümkündür. Bu, aile içindeki ilişkilerde ve toplumda kadınların aktif roller üstlendiği anlamına gelir. Bu doğrultuda İbn Âşûr, kadınların ve erkeklerin bir arada olmasının, toplumdaki dayanışma ve yardımlaşma açısından da önemli olduğunu vurgulamaktadır.

İbn Âşûr'un görüşlerine dair yapılan değerlendirme, onun İslam'a uygun ve destekleyici bir yaklaşım sergilediğini ortaya koymaktadır. kadın-erkek ilişkisi, kadınların sosyal hayattaki rolü ve toplumsal etkileşimlerdeki yerleri konusundaki açıklamaları, Kur'an, hadisler ve İslam âlimlerinin görüşleriyle uyumludur. İbn Âşûr, bu görüşlerini ifade ederken dini deliller ve geleneksel öğretilerle sağlam bir zemin oluşturmuş, böylece ortaya koyduğu düşünceler hem İslam'ın temel değerlerine hem de toplumsal adalet ve eşitlik ilkelerine dayanmaktadır.

Bu noktada İbn Âşûr'un yaklaşımının eleştirilmesine gerek olmadığını, aksine onun dini metinlere ve İslam'ın ahlaki değerlerine sadık bir şekilde hareket ettiğini söylemek mümkündür. Ayrıca, kadınların toplumsal hayattaki yerini güçlendiren ve

¹⁸⁷ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 28, s.29.

¹⁸⁸ Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Muslim* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1392/1972), c. 12, s.14.

onları aktif bir katılımcı olarak gören görüşleri, İslam'ın evrensel ahlaki öğretilerini yansıtmaktadır.

4.5.3. Kadının Ev Dışında Çalışması

İbn Âşûr, “Medyen suyuna vardığında orada hayvanlarını sulayan bir insan topluluğu buldu ve onlardan ayrı bir yerde iki kadın gördü, hayvanlarını uzak tutuyorlardı. Musa onlara: “Sizin derdiniz nedir?” dedi. Onlar da: “Çobanlar çekilmeden sulama yapmayız. Babamız da yaşlı bir kimsedir” dediler.”¹⁸⁹ ayetine farklı bir bakış açısıyla şu şekilde açıklar: Şuayb peygamberin kızlarına sulama izni vermesi, kadının malı üzerinde tasarrufta bulunmasının ve insanların bulunduğu ortamlara çıkmasının caiz olduğuna delildir; ancak kadının, örtmesi gereken yerleri örtmesi şartıyla. Çünkü bizden önceki peygamberlerin dini hükümleri, islam dininin hükümleri içerisinde anlatmışsa ve bizim dinimizde de onların söz konusu bu hükümlerini nesheden bir hüküm yoksa, bu hükümler başka bir nassın bulunmaması durumunda bizim içinde geçerlidir. Ayrıca İbn Âşûr, bu iki kızın erkeklerden uzak durmalarının doğal bir haya duygusundan kaynaklandığını belirtir.¹⁹⁰

Şuayb'ın kızlarının erkeklerden uzak durmasının sebebi, bu davranışın haram olması değil, onların iffet ve vakar duygusuyla hareket etmeleridir. İbn Âşûr, insanların vakar anlayışlarının ve örflerinin farklılık gösterdiğini belirtir. Bu konuda toplumların durumlarının da farklı olduğunu, özellikle bedevîlerle şehirli topluluklar arasında büyük farklar bulunduğunu ifade eder.¹⁹¹

Müfessirimiz “Evlerinizde vakarla oturun”¹⁹² emrini özellikle Peygamber eşlerine yönelik bir hitap olarak değerlendirilmiştir. Bu hükmün, annelerimiz olan Hz. Peygamber'in eşlerine tahsis edilmiş özel bir görev olduğu, onların hürmet ve vakarının korunması amacıyla getirildiği belirtilmektedir. Bu evlerde ikamet etmek, onlar için sıradan bir yaşam tarzından öte bir ibadet olarak yorumlanmıştır. Zira bu evler, vahyin indiği ve Hz. Peygamber'in sıkça bulunduğu mekânlar olması hasebiyle manevî bir kutsiyet kazanmıştır. Bu hüküm, Peygamber eşleri için bağlayıcı bir emir olup, diğer kadınlar içinse bir fazilet ve vakar örneği olarak sunulmuştur. Böylece ayet, kadınların

¹⁸⁹ Kasas 27/23.

¹⁹⁰ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 20, s. 98.

¹⁹¹ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 20, s. 99.

¹⁹² Ahzap 33/33.

iffet, vakar ve mahremiyet çerçevesinde toplumsal hayata katılımında dengeli bir yaklaşım ortaya koymaktadır.¹⁹³

Ahzâb Sûresi'nde Peygamber eşlerine yönelik gelen buyrukların amacı, onları toplumdan soyutlamak değil; aksine, onları hem vakar ve mahremiyet içinde yaşama hem de bilgiyle donanıp ümmete rehberlik etme sorumluluğu ile buluşturmadır. Ayetlerin bağlayıcılığı özel olsa da, taşıdığı anlamlar ümmetin kadınlarına yönelik örneklik ve ilham niteliğindedir.

Evde kalma emrinin “ibadet” ve “vakar” ile ilişkilendirilmesi, kadının özel alanla kurduğu bağın dinî bir anlam kazandığını gösterir. Vahyin bu evlerde inmesi ve Hz. Peygamber'in oraya sıkça uğraması, bu alanı sıradan bir mekân olmaktan çıkararak manevî bir merkeze dönüştürür. Böylece Hz. Peygamberin eşleri evde kalmaları, yalnızca toplumsal bir rol değil, aynı zamanda dini bir erdem haline getirilmiştir.¹⁹⁴ Ahzâb Sûresi 33. ayetinde yer alan "Evlerinizde vakurca oturun" emri, doğrudan Peygamber Efendimizin eşlerine hitap etmekle birlikte, onların sahip olduğu özel statüye uygun bir toplumsal duruşu ve vakar içerisinde bir yaşamı hedef göstermektedir. Bu emir, kesin ve mutlak bir hapis hali ya da dış dünyayla tüm ilişkilerin koparılması anlamında yorumlanmamış; aksine, sosyal hayatta zaruret ve maslahat çerçevesinde istisnaların olabileceği bir ilke olarak anlaşılmıştır.¹⁹⁵

Nitekim tarihî rivayetler, bu emrin sahada nasıl uygulandığını ve sahâbe neslinin bu ayete nasıl anlam yüklediğini bizlere açıkça göstermektedir. Peygamber Efendimizin eşleri zaman zaman onunla birlikte hac ve umre seferlerine çıkmış, bazı gazvelerde de sefere iştirak etmişlerdir. Bu durumun en dikkat çekici gerekçesi, Peygamber'in konakladığı yerin, onun eşleri için ev hükmünde sayılmasıdır. Yani, fiziki mekân değişse bile, beraberlik ve himaye sürdüğü müddetçe, ayetin ruhuna muhalif bir durum oluşmamaktadır. Bu bağlamda, Hz. Sevde validemizin, bu seferlerden sonra kendi isteğiyle artık hacca ve umreye gitmemeye karar vermesi, söz konusu emrin bireysel bir içtiha ve takva ile nasıl derinleştirilebileceğini göstermektedir.¹⁹⁶

¹⁹³ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 21, s. 314.

¹⁹⁴ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 22, s.14.

¹⁹⁵ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 22, s.15.

¹⁹⁶ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 22, s.1.

Benzer şekilde, Hz. Âişe validemiz, Sa'd b. Ebî Vakkâs vefat ettiğinde, onun cenazesinin mescide getirilmesini ve orada kendisi tarafından cenaze namazının kılınmasını talep etmiştir. Bu rivayet, İmam Mâlik'in Muvatta adlı eserinde yer almakta olup, evde kalma emrinin mutlak ve zamansız bir izolasyon değil; aksine, vakar çerçevesinde ve zaruret hâlinde toplumsal alana katılımı da kapsayan dengeli bir yaşam anlayışını benimsediğini teyit eder.¹⁹⁷

Bu örnekler göstermektedir ki, ayetin kastettiği asıl mesaj, kadının toplum içindeki görünürlüğünü tamamen ortadan kaldırmak değil, Peygamber hanımlarının sahip oldukları örnek konumun vakar ve edep içerisinde muhafaza edilmesidir. Onlara verilen bu emir, sosyal hayata dair ahlaki bir çerçeve sunmakta; temel olarak ev merkezli bir hayatı teşvik etmekte; ancak zaruri hâllerde dışarı çıkmaya dinî bir engel koymamaktadır. Dolayısıyla bu bağlayıcılık, onların seçkin konumuna özgü bir sorumluluk alanıdır. Evde kalma emrinin tüm Müslüman kadınları değil, özellikle Peygamber'in eşlerini kapsayan özel bir hüküm olduğunu ortaya koyar. Onların evleri, vahyin indiği ve Peygamber'in sürekli girip çıktığı yerler olarak, manevi bir kutsiyet taşır. Bu yüzden o evlerin ve içindekilerin korunması, hem ibadet hem de örneklik açısından önemlidir.¹⁹⁸

Hz. Âişe'nin Cemel Vakası'na fiilî olarak katılımı da, onun "iyiliği emretme" sorumluluğunu sadece ev içiyle sınırlı görmediğini, ümmetin selâmeti için gerektiğinde toplumsal düzlemde de aktif rol aldığını göstermektedir. Her ne kadar savaşın başlaması onun bilgisi dışında gerçekleşmişse de, bu olay bile onun toplumsal meselelerde sorumluluk üstlenme bilincini ortaya koymaktadır.¹⁹⁹

İbn Âşûr, "Erkekler, kadınlar üzerinde kavvâmdırlar (yönetici, koruyucu ve gözetici konumundadırlar). Çünkü Allah, onların kimini kimine üstün kılmıştır ve erkekler mallarından harcamaktadırlar."²⁰⁰ ayetini tefsir ederken şu açıklamalarda bulunur:

"Mal" kelimesinin erkeklere izafe edilmesini, yani erkeklerin malı olarak anılmasını, kazancın onların yaratılış gereği bir görevi ve sorumluluğu olmasıyla

¹⁹⁷ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 22, s.12.

¹⁹⁸ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 22, s.10.

¹⁹⁹ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 22, s.14.

²⁰⁰ Nisa 4/34.

açıklar. Ayrıca ayette geçen “ve bimâ enfekû” (ve mallarından harcamaktadırlar) ifadesinin geçmiş zaman kipiyle gelmesini, nafaka verme işinin insanlık tarihinde öteden beri süregelen, kökleşmiş ve yerleşik bir uygulama olduğuna işaret eden bir anlatım olarak değerlendirir. Bu kullanım, erkeklerin nafaka yükümlülüğünün sadece bireysel değil, tarihsel ve toplumsal bir hakikat olduğunu vurgular.²⁰¹

Kur'an'da erkeklerin kadınlar üzerindeki “kavvâm” “geçim sağlayıcı, koruyucu ve gözetici” rolüne yapılan vurgu, tarihsel-toplumsal bağlam içerisinde değerlendirildiğinde, dönemin yaygın sosyoekonomik yapısına işaret eder. Göçebe hayat tarzının hâkim olduğu dönemlerde erkeklerin geçim teminiyle ilgili sorumlulukları belirli ve sınırlı alanlarla sınırlı iken, yerleşik hayata geçişle birlikte bu roller daha da çeşitlenmiş ve artmıştır. Ayetteki ifade ise normatif bir hükümden ziyade, dönemin genel toplumsal algısına dayanan hitabî bir ifadedir. Kadının aile nafakasını temin etme yönünde aktif bir ekonomik rol üstlenmesi, tarihsel olarak istisnâî görülmüş; bu tür faaliyetler büyük ölçüde erkeğe atfedilmiştir. Dolayısıyla ayet, kadının değil erkeğin geçim yükümlülüğünü üstlendiği baskın sosyokültürel yapıyı yansıtmaktadır. kadın örtünmesi gereken yerleri örttüğü sürece, insanların bulunduğu ortamlarda bulunmaktan menedilmez.²⁰²

İbn Âşûr'un bu açıklamaları doğrultusunda şu şekilde bir özet yapılabilir.

Erkeğin Kavvâmlığı ve Geçim Sorumluluğu: Erkeklerin kadınlar üzerinde kavvâm oluşu, onların yaratılıştan gelen üstünlükleri ile değil, esas olarak nafaka yükümlülüğü ve geçim temini görevleriyle ilgilidir. Bu görevler, tarihin ilk dönemlerinden itibaren toplumlar arasında erkeklere verilmiş sorumluluklardır.

İbn Âşûr, kadının çalışma hayatına katılımını ele alırken dengeli ve gerçekçi bir yaklaşım sergiler. Ona göre çalışmak ve geçimi temin etmek esasen erkeğin görevidir; zira tarih boyunca toplumların çoğunda bu sorumluluk erkeklere yüklenmiştir. Ancak bu, kadının çalışmasının yasak olduğu anlamına gelmez. Aksine, İbn Âşûr kadınların gerekli durumlarda, örtünme ve iffet gibi dinî ölçülere riayet ettikleri sürece topluma karışabileceklerini ve malî işlerde aktif rol alabileceklerini belirtir. Kadınların halk içinde bulunmaları veya kendi mal varlıklarıyla ilgilenmeleri dinen caizdir; hatta Şuayb

²⁰¹ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 5, s. 37.

²⁰² İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 5, s. 38.

Peygamber'in kızlarına çalışmaları için izin vermesi buna delil olarak gösterilir. Ayrıca kadınların toplum içindeki rollerinin belirlenmesinde sadece dinî nasların değil, örf ve adetlerin de etkili olduğunu vurgular. Özellikle bedevî ve yerleşik toplumlar arasındaki farklılıklar, kadınların sosyal hayattaki yerini şekillendiren önemli unsurlar arasında yer alır. Bu yaklaşımıyla İbn Âşûr, kadının toplumsal varlığını yok saymayan, ama onu ahlaki sınırlar içinde tutan bir çizgi benimser.²⁰³

İbn Âşûr'un görüşlerini bir araya getirdiğimizde, bu görüşün kadının, onur ve iffeti korunarak toplumda yer almasını sağladığını görmekteyiz. Çünkü kadın, yaratılışı gereği, insanlarla yüzleşmede ve hayatın zorluklarıyla başa çıkmada erkekte daha zayıftır. Hayatın zorlukları ve değişimlerine karşı, kadın yaratılışı gereği erkekte daha zayıf olduğu için, evde kalması onun doğasına ve onuruna daha uygun bir durumdur. Ancak İbn Âşûr, kadına tamamen dışarıda kalma yasağı getirmemiştir. Kadın, belirli şartlar altında, özellikle de örtünme ve edep kurallarına uyarak, toplum içinde yer alabilir ve çalışabilir. Yine de, en iyisi kadının evinde kalması, ve bu tür işlerin erkeklere bırakılmasıdır.²⁰⁴

İbn Âşûr'un bu konudaki görüşü, kadının toplumda yer almasına izin verirken, onun iffetini ve onurunu korumayı hedefler. Kadın, yaratılışı gereği dış dünyaya karşı daha hassas olduğundan, evde kalmak, onu bu tür olumsuz etkilerden koruyacaktır. Bu denge, şeriatın kadınları hem koruma hem de onların toplumsal rollerine katkı sağlama amacına uygundur.²⁰⁵

Bu görüş, İbn Âşûr'un sözlerinden bir araya getirdiğimizde, şüphesiz kadının güçsüzleştirilmesinden ve zarar görmesinden korunması, onurunun ve iffetinin korunması açısından önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü kadın, yaratılışı gereği erkekte daha zayıf olup, insanlarla yüzleşmede, zorluklarla mücadele etmede ve pazarlarda ve alışverişte başa çıkmada erkekte daha savunmasızdır. Bu yüzden erkekle bağlantılıdır, ona dayanır; erkek, kadın için sağlam bir dayanak, güvenli bir sığınaktır. Ancak buna rağmen, örneğin ailesine maddi yardım sağlamak amacıyla kadın çeşitli sebeplerle çalışmaya ihtiyaç duyabilir.

²⁰³ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 20, s. 101.

²⁰⁴ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 22, s. 10.

²⁰⁵ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 21, s. 317.

Eğer bir kadın, eşinin gelirinin zayıflaması veya bir hastalık nedeniyle iş bulamazsa ve bu durumda yaşamını sürdürebilmek için çalışması gerekirse, ona herhangi bir engelleme ve sınırlandırma yapılmamalıdır. Ancak, çalışırken, İslami kurallar gereği örtünme hükümlerine uymalı ve insanlarla etkileşime girerken dini edep kurallarına riayet etmelidir.

5. İBN ÂŞÛR'UN KADININ DURUMUNU İYİLEŞTİRMeye VERDİĞİ ÖNEM

“Kadınların, yükümlülükleri kadar meşru hakları vardır. Ancak erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece farkı vardır. Allah, mutlak galip ve hikmet sahibidir.”²⁰⁶ İbn Âşûr, bu ayet bağlamında kadının toplumdaki önemli rolünü açıklar; çünkü kadın, insan türünün yarısıdır ve kötülüklerden arınmış bir şekilde büyütülen neslin ilk eğiticisidir. Onlara verdiği eğitim, eğer doğru ve faydalı ise, onların kişiliklerinde ilk izleri bırakır, ve bu eğitim, onların doğalarına en hızlı şekilde karışır. Bu eğitim, toplumu büyük ölçüde etkileyecek önemli bir etki yaratacaktır. Bu nedenle İslam, kadının durumunu düzeltmek ve iyileştirmek için özel bir önem vermiştir.²⁰⁷

İbn Âşûr, İslam dininin bir yasama ve düzen dini olduğunu belirterek, bu nedenle kadının durumunu ıslah etmek ve değerini yükseltmek için hükümler getirdiğini ifade etmiştir. Böylece, İslam'ın hükmü altına giren toplum, ilerleme ve dünya hâkimiyetine doğru adım atabilecektir.²⁰⁸

Kadının eğitimdeki rolünün önemine kimse itiraz edemez. Kadın, çocuğuna en yakın ve en çok ilgilenen kişidir; onu en iyi şekilde korur ve gözetir. Allah, yaratılış gereği kadına emzirmeyi yüklemiş ve boşanma ve anlaşmazlık durumunda çocuğun bakımında erkeğe kıyasla kadına öncelik tanımıştır. Ayrıca, kadına, iyilikte ve hayırda diğerlerinden önce olma üstünlüğü verilmiştir. Eğer bir kadın, çocuğuna olan şefkati ve bakımının yanı sıra eğitim de verirse, o zaman bu eğitim, çocuğun kişiliğini inşa etmede çok önemli bir rol oynar. Ve yönlendirme ve erdemlerin aşılması, onun üzerindeki etkisini daha da derinleştirmiştir. Bu, toplumda sağlam bir temel oluşturmuş ve faydası

²⁰⁶ Bakara Sûresi , 2/228.

²⁰⁷ İbn Âşûr,et- Tahrir, c. 2, s. 401.

²⁰⁸ İbn Âşûr,et- Tahrir, c. 2, s. 402.

başkalarına da yayılabilir, böylece iyilik yayılacaktır. Bunun temeli, kadının çocuğunu eğitme rolüdür.²⁰⁹

5.1. Erkek ve Kadın Arasındaki Üstünlük

İbn Âşûr, Kur’ândaki erkeklerin kadınlar üzerinde bir üstünlüğünü anımsatan ayetleri erkeklerin birçok hakta kadınlar üzerinde üstünlüğünü gösterdiğini belirtmektedir. Ayet, erkeklerle kadınlar arasında hukuki eşitliğin her yönüyle geçerli olduğu şeklindeki yanlış düşüncenin reddedilmesini sağlar. İbn Âşûr, bu üstünlüğün her erkeğe genel olarak uygulandığını ve bunun, şer’i ve sosyal kuralların gerektirdiği durumların sayısının artmasıyla daha belirginleştiğini ifade etmektedir.

İbn Âşûr, özellikle Bakara sûresi 228. ayetini bu bağlamda çok dikkat çekici bir şekilde yorumlamıştır. Ona göre şer’i ve sosyal gereklerin ortaya çıkmasında, bu ayetin çok önemli bir başka hususu da belirttiğini ifade eder. Bu husus, İslam’ın erkeği kadın üzerinde belirli bir ölçüde üstün tuttuğudur, fakat bu üstünlük, cahiliye döneminde olduğu gibi mutlak bir üstünlük değildir. Ayet, cahiliye döneminde yaygın olan mutlak üstünlüğün geçersiz olduğunu vurgulamaktadır.²¹⁰ Ayette özellikle, kadınların erkekler üzerinde sahip oldukları haklara dikkat çekilmiş, bu haklar erkeklerin kadınlar üzerindeki haklarına benzetilerek anlatılmıştır. Çünkü erkeklerin kadınlar üzerindeki hakları, insanlık tarihinin en eski dönemlerinden beri yaygın, bilinen ve sorgulanmadan kabul edilen bir gerçekliktir. Ancak kadınların hakları ise ya hiç dikkate alınmazdı ya da büyük ölçüde küçümsenir, çoğunlukla kadının kocasına olan kişisel değerine ve onun nezdindeki yerine bağlı olurdu. İslam ise bu dengeyi kurmuş, kadın haklarını açıkça tesis etmiştir. Bu hakların temellendirildiği en güçlü ilke ve dayanaklardan biri, işte bu ayette yer almaktadır.²¹¹

Ayette “le’hünne” zamirinin öne alınması, haberin (bilginin) önemine dikkat çekmek içindir. Çünkü bu, dinleyicilerin alışık olmadığı bir haber türüdür; dolayısıyla dikkatle dinlemelerini sağlamak için zamir öne çıkarılmıştır. Eğer bu yapı tersine çevrilse ve şöyle denilseydi: *"Ve onların üzerindeki gibi, onlar için de haklar vardır"* bu durumda ifade alışıldık olurdu, ilgi çekmezdi.²¹²

²⁰⁹ İbn Aşur, “Usûlü’n-Nizami’l-İctimâi,” s. 93.

²¹⁰ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 26, s. 360.

²¹¹ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 2, s.399.

²¹² İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 2, s.397.

Ancak ayetteki bu üslup, kadın haklarının yüksek sesle ilan edilmesi, açıkça dile getirilmesi ve onurlandırılması anlamına gelir. Böyle bir ifade tarzı ise, genelde dinleyici açısından şaşırtıcı ve dikkat çekici bulunur. Bu nedenle, cümle yapısında bu haberin vurgulanması özellikle önemlidir.

Çünkü İslam öncesi câhiliye toplumunda kadının erkeğe karşı konumu ister eş olsun ister olmasın iki uç duygu ve davranış arasında gidip gelen bir hâl arz ediyordu: Bir yandan kadın, arzulanan, değer verilen, uğruna rekabet edilen bir konumdaydı; diğer yandan ise öfke anında hor görülen, hakkı gözetilmeyen bir varlıktı. Bu çelişkili durumun ilk boyutu, yani kadına gösterilen rağbet ve sevgi, Arapların tabiatında bulunan kadına eğilim ve samimi muhabbet duygusundan kaynaklanıyordu. Bu yüzden kadın, erkeğin bakışlarında bir arzu nesnesi, ulaşılmak istenen bir değer, yani toplumda kıymet gören bir hedef hâline gelmişti.²¹³

Ancak, kadına yönelik ikinci yaklaşım ise erkek açısından farklıydı. Erkek, eşini kendisine hizmet için yaratılmış biri olarak görür, aralarında bir tartışma çıktığında veya kadın ona karşı gelirse, ona karşı sert ve kaba davranışlar sergileyebilirdi. Fikir ayrılığı olduğunda da çoğu zaman onu haklı olsun ya da olmasın kendi görüşünü kabul etmeye zorlar, iradesini dayatırdı. Arap toplumunda bu iki zıt yaklaşım, bireylerin şehirli ya da bedevî oluşuna, kişisel nezaket ya da kabalık seviyelerine, kadınların da karakterlerine itaatkâr ya da inatçı, asil ya da sıradan oluşlarına göre değişiklik gösterirdi.²¹⁴

İslam geldikten sonra insanlık hâllerinin tümüne yönelik bir ıslah süreci başlatıldı. Bu ıslahın önemli bir parçası da kadın-erkek (eşler) arasındaki hakların yeniden düzenlenmesiydi. Öyle ki, artık taraflardan birinin hakkının ihlâl edilmesine yer bırakılmadı. Hatta gizli kalabilecek ihtilaflar için dahi, arabuluculuk (hakemlik) sistemi getirildi. Böyle bir uygulama, önceki şeriatlerde benzeri görülmemiş bir düzeyde insanî bir yaklaşımı temsil eder. Bu sistem, aile içi sorunları bastırmak ya da körüklemek yerine çözüm odaklı bir müdahale ile dengeyi gözetmiştir. Eşler arasındaki haklar konusunda adaletin ilk kez açıkça ilan edilmesi, bu yüce âyetle gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bu âyet, İslam'da indirilen ilk hükümlerden biri olma özelliğini taşır.²¹⁵

²¹³ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 2, s.297.

²¹⁴ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 2, s.298.

²¹⁵ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 2, s.399.

Ayette kadın-erkek hakları birbirlerinin haklarına benzetilerek anlatılması her konuda eşit oldukları anlamına gelmez. Çünkü Arapça'da "misl" kelimesi, köken itibarıyla benzerlik ve denklığe dayanan derin anlamlar taşır. Bu kelime, bir şeyin tıpkı bir diğerine benzemesi, onunla aynı düzlemde veya seviyede olması anlamına gelir. Söz konusu benzerlik her zaman birebir tüm yönleriyle olmak zorunda değildir; kimi zaman bazı yönlerden, kimi zaman ise yalnızca belirli nitelikler açısından bir benzerlik söz konusudur. İşte bu noktada "misl", yalnızca şekli bir aynılığı değil, mahiyet veya işlev bakımından bir ortaklığı da ifade edebilir. Bu tür benzerlikler kimi zaman gözle görülür, açık seçik bir şekilde fark edilirken; kimi zaman da daha derin, ilk bakışta anlaşılmayan, gizli boyutlar taşıyabilir. Nitekim Kur'an'da geçen “onların örneği, ateş yakmaya çalışan birinin örneği gibidir”²¹⁶ ifadesi de bu anlamı pekiştirir. Burada geçen "örnek" ifadesi, birebir aynı bir durumdan söz etmez; daha çok, yaşanan hâlin sembolik ve temsilî bir benzerliğini ortaya koyar. Yani, ayetteki "örnek" ile anlatılmak istenen, bir durumun başka bir durumla anlam bakımından çakışmasıdır.²¹⁷

Burada varılan temel sonuç, benzerliğin özellikle kadın ve erkek arasındaki haklar ve sorumluluklar bağlamında her durumda birebir geçerli olmayacağıdır. Zira kadın ve erkeğin yaratılış itibarıyla sahip olduğu fiziksel, duygusal ve psikolojik farklılıklar, onların hem aile hayatında hem de toplumsal rollerinde belirleyici bir unsur olarak öne çıkar. İslam'ın öngördüğü düzende, bu fitri farklılıkları göz önünde bulundurarak kadın ve erkeğe farklı ancak birbirini tamamlayan sorumluluklar yükler. Bu nedenle, benzerlik ilkesi tüm hak ve görevlerde mutlak bir eşitlik anlamına gelmemektedir.

Ayetin bağlamında da görüldüğü üzere, Kur'an kadın ve erkek arasında mutlak bir benzerlik değil, belirli haklarda denklik esasına dayalı bir adalet anlayışını benimsemektedir. Örneğin, “Kadınlarında, örfü uygun olarak, lehlerine olan haklar gibi aleyhlerinde de sorumlulukları vardır” ayeti bu yaklaşımı açıkça ortaya koyar. Ayetteki “misl” kelimesi, hakların ve görevlerin birebir aynı olması gerektiğini değil, karşılıklı sorumlulukların adaletli ve dengeli bir biçimde dağıtılması gerektiğini ifade eder.²¹⁸

Nitekim kadının ev içindeki rolü örneğin evin düzenini sağlamak, çocukların bakımını üstlenmek ve aile ortamını huzurlu kılmak erkeğin görevleriyle aynı içerikte

²¹⁶ Bakara 2/17.

²¹⁷ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 2, s. 398.

²¹⁸ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 2, s. 399.

değildir. Erkek, bu dengenin diğer tarafında yer alarak evin güvenliğini temin etmek, maddi ihtiyaçları karşılamak ve ailesine koruyucu bir çerçeve sunmakla yükümlüdür. Bu, iki cinsin birbirini tamamladığı bir yapıyı ortaya koyar; biri olmadan diğerinin görevleri eksik kalır. Kadının çocuklara karşı şefkatli yaklaşımı ve temel bakım sorumluluğu, erkeğin eğitim ve disiplin gibi daha yapısal sorumluluklarıyla bir bütünlük içinde işler.²¹⁹

Aynı şekilde, evlilik kurumunda da bu denge ve denklik anlayışı hâkimdir. Kadın için tek eşlilik esastır; bu onun hem sosyal hem de duygusal güvenliği açısından önemlidir. Erkek için ise çok eşlilik belirli şartlara bağlanmıştır. Bu durumda erkek, eşleri arasında adaleti sağlamakla yükümlüdür. Çünkü İslam, çok eşliliği bir üstünlük değil, ağır bir sorumluluk olarak tanımlar. Eğer erkek bu sorumluluğu hakkıyla yerine getirirse, kadın da kendisine bir haksızlık yapıldığı duygusuna kapılmaz; zira adalet, eşitlikten değil, hak ediş ve sorumlulukların dengeli paylaşımından doğar.²²⁰

Sonuç olarak, İslam'da kadın ve erkek arasındaki ilişki, mekanik bir eşitlik değil; adil, dengeli ve yaratılışa uygun bir düzen üzerine kuruludur. Benzerlik, bazı hak ve görevlerde elbette vardır, ancak bu benzerlik her durumda, her ilişkide ve her hakta tam bir aynılık anlamına gelmez. Aksine, bu farklılıklar kadın ve erkeğin birbirini tamamlamasını, birlikte güçlü bir aile ve toplum yapısı inşa etmesini sağlar.

İslam dini, kadının durumunun düzeltilmesi konusunda özel bir ilgi gösterir. Kadın, İnsan türünün yarısı ve ilk eğitici olanıdır; ruhlara ilk eğitimi veren, diğerlerinden önce olandır. O, kötülüklerin etkisine hiç uğramamış zihinlere, şeytanın sinsi planlarına girmemiş kalplere hitap eder. Eğer o eğitim doğru, dürüst, yerinde ve hakikaten faydalıysa, o zaman o eğitim, o değerli cevherlere en önce kazınır ve en önce sağlıklı tabiatlarla karışır. Böylece, iyilik düşünceleri için geniş bir alan hazırlamış olur ve kötülüklerin hiçbir yeri ve sevgisi kalmaz.²²¹

İslam dini, bir yasama ve düzenleme dinidir. Bu nedenle, kadının durumunun düzeltilmesi ve onun değerinin yükseltilmesi, İslam'ın amacı doğrultusunda, İslam'ın

²¹⁹ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 2, s. 399.

²²⁰ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 2, s. 398-399.

²²¹ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 2, s. 400.

hüküm sürdüğü toplumun dünyada yükselmesi ve egemenlik kurması için bir gereklilik olarak gelmiştir.²²²

Cümlede geçen "lirrical" kısmı, İslam'da erkeğin kadına kıyasla belirli bir üstünlüğe sahip olduğunun vurgulandığı önemli bir ifadedir. Allah'ın "Erkekler, kadınlar üzerinde, Allah'ın bazılarını diğerlerine üstün kılmasından dolayı, hâkimdirler." ayetinin anlamına atıfta bulunur. Burada, erkeklerin kadınlar üzerindeki otoritelerinin, belirli bir "hak" veya "zorunluluk" olduğuna işaret edilmektedir. Bu, erkeklerin kadınlar üzerinde sahip oldukları hakların veya sorumlulukların sadece doğal veya sosyal bir üstünlükten kaynaklanmadığını, bunun bir gereklilik ve sorumluluk olduğunu gösterir.²²³

Buradaki "lirrical" ifadesi, erkeklerin hak ettikleri bir dereceyi (üstünlüğü) ifade eder ve bunun neden verildiğine dair bir açıklama sunar. Bununla birlikte, kadınların da eşit haklara sahip olduğu ancak bu eşitliğin her durumda birebir aynılık anlamına gelmediği belirtilir.²²⁴

Bu derece, Allah'ın erkekler türünde yerleştirdiği, akıl ve bedenî güçteki artışı gerektirmiştir. Çünkü canlılar içinde erkeklik, yaratılıştaki tamlik gösterir. Bu nedenle erkeklerin, her türde, dişilerden daha zeki, daha güçlü, daha kararlı ve iradeleriyle ön planda oldukları görülür. Bununla birlikte, yaratılıştaki bir bozulma olmadığı sürece, erkeklerin bu özellikleri genellikle baskındır. Yinede, bazen bazı bireylerde bu özelliklerin zayıflaması ya da diğer bireylerin nadiren öne çıkması söz konusu olabilir. Bu durum, İslam'ın hukuki düzenlemelerinin doğal sistemlere uygun şekilde şekillendiğini de gözler önüne serer; çünkü her iki durumun da yaratıcısı aynıdır.²²⁵

İslam'daki yasal hükümler, erkeklerin biyolojik olarak bazı avantajlara sahip olduğuna dair bir açıklama yapar ve İslam hukukunun doğa yasalarıyla uyumlu olduğuna dikkat çeker. Bu, erkeklerin eşlerine karşı sahip oldukları ayrıcalıklardan birini anlamamıza da yardımcı olur: Erkeklerle, birden fazla eş alma izni verilmişken, aynı şey kadınlar için geçerli değildir. Bu durum, erkeklerin fiziksel güçlerinin fazlalığı ve insan doğumlarında dişilerin sayısının fazla olması ile açıklanabilir. Aynı zamanda,

²²² İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 2, s. 401.

²²³ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 2, s. 401.

²²⁴ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 2, s. 401-402.

²²⁵ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 2, s. 401.

boşanma hakkı erkeklerin elindeyken, kadının bu hakka sahip olmaması ve iddet süresinde de erkeğin müdahalesinin olması, bu durumu pekiştiren faktörlerdir.²²⁶

Bunun yanı sıra, eşler arasındaki anlaşmazlık durumlarında ev içindeki meselelerde karar verme yetkisi de erkeğe verilmiştir. Her birliktelikte çıkar çatışmalarının olacağı öngörüldüğünden, bu tür durumlarda ayrılma ve tek bir kişinin görüşünü esas alma kuralı konulmuştur. Evlilik, iki kişinin birleşimi olduğundan, anlaşmazlık durumunda bir tarafın referans alınması gereklidir. Erkek tarafı, aileyi kuran kişi olduğu için, genellikle doğruyu bulma konusunda daha sağlıklı kararlar verebilecek konumda kabul edilmiştir.

Bu ayet, cahiliye dönemine ait uygulamaları geçersiz kılmak suretiyle erkekler ile kadınlar arasında eşitlik ve bazı alanlarda üstünlük ilkelerini tesis etmiştir. Ayetten, erkeklerin kadınlara göre üstünlüğüne dair hüküm de çıkarılmıştır. Bu üstünlük, özellikle cihad gibi bedensel güç gerektiren alanlarda kendini göstermekte, kadınların bu görevden muaf tutulması bu gerekçeyle açıklanmaktadır. Benzer şekilde, bazı kamu görevlerinin kadınlara tevcih edilip edilemeyeceği tartışılmış; adalet, evlilik velayeti ve aileyi gözetme gibi alanlarda erkek lehine bir üstünlük öngörülmüştür. Bu ise zihinsel yeterlilik, kadının duygusal yönden daha kolay etkilenebilir oluşu gibi psikolojik ve bilişsel temellere dayandırılmıştır. Miras konusundaki farklılıkta, ailenin reisliği görevinin erkeğe verilmiş olması ve bu rolün erkek açısından maddi sorumluluklar doğurmasıyla gerekçelendirilmiştir. Nitekim, erkeğin eşine nafaka temin etme yükümlülüğü bu çerçevede değerlendirilmiştir. Tüm bu alanlardaki farklılıklar, “derece” olarak nitelendirilmiş; bununla birlikte kadınlara özgü ve erkeklerin katılamayacağı bazı hükümler de bulunmaktadır. Örneğin, çocukların bakımı ve gözetimi (hıdâne) gibi alanlarda kadınlara özel sorumluluklar ve yetkiler tanınmıştır. Bu hükümler, Kur’ân-ı Kerîm’in “Erkeklerin kazandıklarından bir payı, kadınların da kazandıklarından bir payı vardır.”²²⁷ ayetinde işaret edilen ilkelerle ilişkilendirilmiş ve erkeklerin sahip olduğu ayrıcalıklar ahlâkî fazilet bağlamında değerlendirilmiştir.²²⁸

Cahiliye döneminde, erkeklerin erkekliklerinden kaynaklanan bir üstünlük düşüncesiyle kadınların hakları gasp edilmiştir. Ancak, bu ayet, erkekler ve kadınlar

²²⁶ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 2, s. 402.

²²⁷ Nisa 4/32.

²²⁸ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 2, s.402.

arasında eşitlik ve üstünlük ilkelerini yerleştirerek, önceki dönemin yanlış uygulamalarını geçersiz kılmaktadır. Bu düzenleme ile, İslam, erkeklerin ve kadınların haklarını belirli bir eşitlik ve adalet çerçevesinde yeniden tanımlamaktadır. Bu, özellikle erkeklerin, kadınlara karşı geçmişteki haksız uygulamaları düzeltmeyi amaçlayan bir yaklaşımı ifade eder.

Erkeğin, eşi olan kadını terbiye etmesi (te'dib) meselesine gelince; açık olan şudur ki, bu konuda belirtilen aşamalar öğüt verme, yatakta ayrılma ve hafifçe dövme, toplumun farklı kesimlerinin durumları dikkate alınarak meşru kılınmıştır. Ancak, Kur'an'daki "Nüşuz etmelerinden endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, yataklarında onları yalnız bırakın ve (gerekirse) hafifçe dövin"²²⁹ ifadesinden muradın, bu uygulamaların bizzat bireyler tarafından değil de, yetkili kamu otoriteleri (veliyü'l-emr) eliyle gerçekleştirilmesi olabileceği ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır.²³⁰

Fakihlerin cumhuruna göre "nüşûz", yani bir kadının kocasına karşı sergilediği itaatsizlik, onun meşru otoritesine karşı üstünlük taslaması veya evlilik ilişkisine dair hoşnutsuzluğunu açık bir biçimde dışa vurması şeklinde tarif edilmiştir. Burada bahsi geçen durum, sıradan bir geçimsizlikten ziyade, öncesinde var olan evlilik düzeni içinde gözlemlenmeyen ve ilişkide anlamlı bir kopuşa işaret eden bir tavır değişikliğidir. Yani kadın, evlilikteki ahenkten uzaklaşarak, alışılmış itaat ve içtenlik zemininden farklı bir psikolojik ya da davranışsal hâle bürünmektedir.²³¹

Fakihler, bu kavramsal çerçeveden hareketle, Kur'an'daki ilgili ayeti esas alarak, erkeğe bu tür bir durum karşısında bazı tedbir haklarının tanındığını belirtmişlerdir. Bu tedbirler, aşamalı olarak öğüt verme, yatakta yalnız bırakma ve nihayetinde, en son çare olarak fiziksel müdahale etme (dövme) şeklinde sıralanmıştır. Sünnet ve sahâbe uygulamalarına dair nakledilen rivayetlerde de, bazı sahâbîlerin bu müsaadeyi kullandıkları aktarılmış; hatta bu müdahalenin, açık bir fuhuş isnadı olmaksızın yalnızca nüşûz sebebiyle uygulandığı görülmüştür.²³²

Ne var ki, kelâmî bir değerlendirme açısından bakıldığında, bu tür rivayetlerde geçen "ibâha"nın (müsaade ruhsatının) her zaman mutlak anlamda bağlayıcı bir hüküm

²²⁹ Nisa 4/34.

²³⁰ İbn Âşûr, et-Tahrir, c. 2, s. 402.

²³¹ İbn Âşûr, et-Tahrir, c. 5, s. 41.

²³² İbn Âşûr, et-Tahrir, c. 5, s. 41.

taşıdığı söylenemez. Zira her nass, doğrudan literal yorumla değil, muhatabın toplumsal ve tarihsel bağlamı dikkate alınarak anlaşılmalıdır. Bu bağlamda, söz konusu müsaade, her döneme ve her toplumsal yapıya aynıyla uygulanacak evrensel bir hükümden ziyade, belirli örfi ve kültürel kodlara dayalı bir uygulama alanına sahiptir. Özellikle bedevî topluluklarda, kadının dövülmesi ne sosyal bir saldırı olarak algılanırdı ne de kadının onurunu zedeleyen bir davranış olarak görülürdü. Bu tür bir algı, belirli bir sosyo-kültürel dokunun ürünüdür ve şer'î hükmün ahlâkî muhtevası bu bağlamla birlikte mütalaa edilmelidir.²³³

Kur'an'daki "ve ellezî tehâfûne nüşûzehunne" yani "nüşûz etmelerinden endişelendiğiniz kadınlar" ifadesi de bu bağlamda çok yönlü bir anlam içermektedir. Burada dikkat çekilmesi gereken nokta, kadının mevcut iyi hâlimden uzaklaşarak, evlilik ilişkisine zarar veren bir tutum içerisine girmesidir. Bu tür bir nüşûz hali, yalnızca kadının ahlaki zaafından ya da kötü mizacından kaynaklanmaz; kimi zaman da erkeğin ilgisizliği, kırıcı tutumu veya duygusal mesafesi gibi sebeplerle ortaya çıkabilir. Dolayısıyla burada söz konusu olan, tek taraflı bir suç isnadından ziyade, çift yönlü bir iletişim kopukluğunun ve duygusal uzaklığın tezahürüdür. Bu da bize göstermektedir ki, nüşûz, yalnızca davranışsal değil, aynı zamanda varoluşsal bir uzaklaşmadır.²³⁴

Dilsel açıdan da "nüşûz" kelimesi, Arapça'da "yükselmek, uzaklaşmak, yerden kabarmak" anlamlarına gelir. "Neşezet el-ard" ifadesinde olduğu gibi, yerin yüzeyden yukarı doğru kabarması durumu mecaz yoluyla, kadının evlilik düzleminde eşinden uzaklaşması ve ilişki zemininde bir bozulma yaşanması anlamında kullanılmaktadır.²³⁵ Bu kelime, fiziksel mesafeden çok, ilişkisel bir soğuma ve duygusal çözülmeyi temsil eder. Kelâmî bakışla ifade edilecek olursa, bu bir tür "hal bozulmasıdır" (fesadü'l-hal); ilişkinin ahlâkî, duygusal ve psikolojik düzeninden sapmasıdır.

Bu noktada önemli bir soruyu gündeme getirmek gerekir: Eğer fiziksel müdahale hakkı, bir idarî erk olan devletin değil, doğrudan bireysel olarak kocanın uhdesine verilmişse ve bu ruhsatın dayanağı da açık bir fuhşiyat değil, yalnızca geçimsizlik ya da hoşnutsuzluk ise; o hâlde bu müsaadenin mahiyeti ve sınırları neye göre tayin edilecektir? Kanaatime göre, bu tür bir müsaade, mutlak bir otorite yetkisi yahut

²³³ İbn Âşûr, et-Tahrir, c. 5, s. 42.

²³⁴ İbn Âşûr, et-Tahrir, c. 5, s. 43.

²³⁵ İbn Âşûr, et-Tahrir, c. 5, s. 41.

cezalandırma aracı olarak değil, belirli bir kültürel bağlamda ortaya çıkmış geçici bir müdahale hakkı olarak görülmelidir. Bu bağlamda asıl olan, zararın önlenmesi, onurun korunması ve evlilik bağının mümkünse yeniden tesisi olmalıdır. Aksi hâlde, bu izin, Kur'an'ın temel değerleri olan adalet, merhamet ve ihsan ilkeleriyle bağdaşmaz; hatta onları zedeleyen bir güç istismarına dönüşebilir.²³⁶

Eğer dövme, yani fiziksel müdahale, İslam hukukunda doğrudan devlet otoritesine değil de sadece kocaya bir yetki olarak verilmişse ve bu müsaadenin dayanağı açık bir fuhuş değil de yalnızca kadının nüşûzu, yani itaatsizlik ve hoşnutsuzluk hâli ise; o zaman şu açıkça anlaşılır ki, bu ruhsat, belirli bir toplumsal yapının gerçekliği dikkate alınarak tanınmıştır. Buradaki izin, evrensel ve mutlak bir uygulamadan ziyade, dönemin kültürel kodları içinde anlam kazanır. Çünkü bu tür toplumlarda, özellikle bedevî ve ataerkil yapının hâkim olduğu kesimlerde, eşler arası çatışmaların çözümünde fiziksel müdahale olağan, hatta bazen gerekli bir iletişim biçimi olarak görülüyordu. Kadınlar da eşlerinin duygusal tepkilerini bu yollarla okumaya ve anlamlandırmaya alışkındılar; dolayısıyla bu tarz davranışlar ne erkek ne de kadın tarafından onur kırıcı bir saldırı olarak algılanırdı.²³⁷

Allah Teâlâ'nın "Onlara öğüt verin, yataklarında onlardan uzak durun ve onları (hafifçe) dövün" ²³⁸buyruğuna gelince; burada açıkça aşamalı bir süreç zikredilmektedir. Ayetteki ifadelerin sıralı şekilde yer alması, bu tedbirlerin aynı anda değil, ardışık bir biçimde, biri etkisiz kalırsa bir sonrakine geçilecek şekilde uygulanması gerektiğini ortaya koyar. Zira her bir aşama, bir tür rehabilitasyon sürecidir ve esasen nihai amaç, evlilik bağını koruyarak taraflar arasında yeniden denge ve uyumun tesis edilmesidir.

Bu bağlamda, "Eğer size itaat ederlerse, artık onlar aleyhine bir yol aramayın" ²³⁹ ifadesi de oldukça dikkat çekicidir. Buradaki "itaat", nüşûzun sona ermesi; yani kadının önceki itaatsizlik tavrını terk ederek evlilik sorumluluklarına geri dönmesi anlamına gelir. Devamındaki "onlar aleyhine bir yol aramayın" ifadesi ise, kadının davranışlarını düzeltmesinden sonra, geçmişteki hatalarına dönük bir öfke ya da intikam saikiyle yeni bahaneler üretilmemesi gerektiğini vurgular. Bu, aynı zamanda Kur'an'ın ahlâkî

²³⁶ İbn Âşûr, et-Tahrir, c. 5, s. 43.

²³⁷ İbn Âşûr, et-Tahrir, c. 5, s. 43.

²³⁸ Nisa 4/34.

²³⁹ Nisa 4/34.

yapısına uygun olarak erkeğin nefesine hâkim olması, öfkesini kontrol etmesi ve bağışlayıcı bir tavır sergilemesi gerektiği mesajını da taşır.²⁴⁰

Bu hitap biçimi, yalnızca bireysel olarak kocalara değil; aynı zamanda yetki sahibi tüm kişilere, yani aile içi düzeni koruma amacıyla müdahale hakkına sahip olanlara yöneliktir. Kadının nüşûz durumunda sergilenebilecek müdahaleler, yetki sınırları dahilinde ve meşru ölçülerde olmalıdır. Ancak bu tedbirlerin amacı asla kadına zarar vermek ya da onu aşağılamak değildir. Aksine, evliliğin sağlıklı bir şekilde devamı için son çare olarak başvurulabilecek sınırlı bir müdahaledir.²⁴¹

Sonuç olarak, bu ayet ve onun bağlamına dair tefsirler, İslam’da aile içi huzurun sağlanmasında temel yöntemin diyalog, öğüt ve yapıcı iletişim olduğunu göstermektedir. Fiziksel müdahale ise sadece istisnâ ve zorunlu durumlar için tanınmış, aşamalı ve sınırlı bir yol olarak zikredilmiştir. Böylece Kur’an, bir yandan erkeğe belli sorumluluklar yüklerken, diğer yandan bu sorumlulukların keyfî değil, adalet ve merhamet ilkeleri çerçevesinde kullanılmasını şart koşar. İslam’ın aile hukukuna dair yaklaşımında görülen bu aşamalı ve ölçülü müdahale anlayışı, bireylerin haklarını koruyan, aile yapısını onaran ve toplumsal barışı önceleyen bir denge mekanizmasıdır.²⁴²

“Kadınların başkaldırmasından korkarsanız...” ifadesindeki “korkmak” kelimesi, sıradan bir tedirginlik ya da subjektif şüphe anlamında değildir. Buradaki korku, kadının davranışlarının evlilik birliğine ciddi zarar vereceğine dair gerçek ve makul bir endişeye işaret eder. Yani nüşûzun gerçekleşme ihtimali artık belirgin bir hâl almış, kadının niyeti, tutumu ve davranışları evliliğin temelini zedeleyecek ölçüde bir istikrarsızlık göstermeye başlamıştır. Kast edilen, geçici bir kırgınlık, anlık bir tartışma ya da evlilikte zaman zaman rastlanabilecek huysuzluklar değildir. Çünkü bu tür anlaşmazlıklar hayatın doğal akışında olağandır ve eşler arası ilişkiyi temelden sarsmaz. Burada sözü edilen korku, kadının bilinçli olarak mesafe koyması, evlilik yükümlülüklerinden uzaklaşması ve bu tavrında ısrar etmesi gibi ciddi nitelik taşıyan bir durumun habercisidir.²⁴³

²⁴⁰ İbn Âşûr, et-Tahrir, c. 5, s. 42.

²⁴¹ İbn Âşûr, et-Tahrir, c. 5, s. 43.

²⁴² İbn Âşûr, et-Tahrir, c. 5, s. 44.

²⁴³ İbn Âşûr, et-Tahrir, c. 5, s. 43.

Bu durumda da Kur'an'ın ortaya koyduğu tedbir mekanizması, sadece yüzeysel değil, aynı zamanda pedagojik ve aşamalı bir süreci ifade eder: öğüt verme, yatakta uzaklaşma ve son çare olarak hafif bir fiziksel müdahale. Bu sıralama, geliş güzel değil, bilinçli ve ölçülü bir planlamanın ürünüdür. Her bir adımın uygulanması, bir öncekinden sonuç alınamaması durumunda devreye girer. Böylelikle amaç, evliliği yıkmak değil; bilakis evliliği onarmak, kopmaya yüz tutmuş bağları yeniden tesis etmektir.

Bu noktada ayetteki hitap da dikkatle değerlendirilmelidir. "Eğer korkarsanız..." (fe'in hiftum) ifadesi, bazı tefsir âlimlerine göre yalnızca kocaları değil, toplumda yetki sahibi olan yöneticileri de kapsar. Çünkü "leküm" zamiri, doğrudan kocalara hitap ederken; "eğer korkarsanız" ifadesi, daha genel bir muhatap kitlesine işaret edebilir. Nitekim bu yorumu destekleyenlerden biri de Aâtâ'²⁴⁴(ö.114/732)dır. Ona göre, "koca karısını dövmez; yalnızca ona kızar." Bu görüş, sadece kişisel bir kanaat değil, aynı zamanda fıkıh geleneğinde yer bulmuş sağlam bir içtihatır.²⁴⁵

İbnü'l-'Arabî, Aâtâ'ın bu yorumunu överek onun fıkıh anlayışını, şeriatı kavrayış biçimini ve hüküm çıkarma yeteneğini takdir eder. Ona göre, Aâtâ' bu ayetteki "dövme" emrinin aslında bir ruhsat olduğunu, yani zorunlu değil, şartlara bağlı geçici bir izin olduğunu fark etmiş ve bu hükmü, Peygamber Efendimizin (s.a.v)"Sizin en hayırlınız kadınlarını dövmeyenlerinizdir" hadisiyle dengelemiştir.²⁴⁶ Bu, nassa karşı nassa dayanarak hüküm üretmenin ve metinleri bağlam içinde yorumlamanın bir örneğidir.

Müfessirimiz, Aâtâ'nın yorumu, sadece İbnü'l-'Arabî'nin takdir ettiği kadarla sınırlı değildir; onun bu görüşü, aslında bağlamı ve ahkâmın ruhunu derinlemesine kavrayan bir anlayışı yansıtmaktadır şeklinde değerlendirmiştir. Bu yaklaşımı, birçok âlim de benimsemiş, hatta İbnü'l-Feres²⁴⁷(ö.597/1130) bu konuda gelen bazı dövme hadislerinin ya tamamen reddedildiğini ya da farklı şekillerde yorumlandığını ifade etmiştir. Bu da gösteriyor ki, ilgili nasslar sadece literal düzeyde değil, maksat, maslahat ve bağlam dikkate alınarak anlaşılmalıdır.²⁴⁸

²⁴⁴ Aâtâ b. Ebî Rebâh Eslem el-Kureşî (ö. 114/732) Tâbiîn devri Mekke fıkıh mektebinin tanınmış temsilcisi, muhaddis ve müfessir.

²⁴⁵ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 5, s. 43.

²⁴⁶ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 5, s.43.

²⁴⁷ İbnü'l-Feres, Endülüste yetişen Maliki mezhebine mensup fıkıh alimlerindendir.

²⁴⁸ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 5, s.43.

Netice itibarıyla, ayette geçen “dövme izni”, istisnâ hâllerde, eşler arasındaki dengeyi yeniden kurmak amacıyla verilen sınırlı ve geçici bir ruhsattır. Bu izin, erkek için mutlak bir yetki değil; sorumluluk bilinciyle sınırları çizilmiş bir müdahale hakkıdır. Eğer bir erkek, kadının nüşûzuna karşılık verilen ölçüyü aşar, şiddeti bir cezalandırma, öfke veya tahakküm aracına dönüştürürse, artık meşru sınırları aşmış ve zulmetmiş olur. İslam ahkâmında zulüm hiçbir zaman meşru kılınmamış, her daim yerilmiştir.²⁴⁹

Dövme meselesi, İslâmî hukukta en hassas konulardan biridir. Çünkü bu mesele, hem aile içi dengeyi hem de kişisel hak ve haysiyeti doğrudan etkileyen bir fiildir. Bu sebeple son derece tehlikelidir ve sınırlarını tayin etmek çoğu zaman zordur. Her ne kadar evlilik düzeninin ciddi şekilde bozulduğu ve kadın tarafından açık bir başkaldırının sergilendiği durumlarda bu fiile cevaz verilmişse de bu cevaz sınırsız bir yetki anlamına gelmez. Zira bu hâller, olağan dışı ve istisnâ şartlar altında değerlendirilmelidir. Bu noktada dikkat çekici olan husus şudur: Eğer dövme yetkisi, herhangi bir denetime tabi tutulmaksızın, kocalara sınırsız biçimde tanınırsa, çoğu durumda bu yetki suistimal edilebilir. Çünkü insan tabiatı, özellikle öfke anında, adaletle hareket etmekten ziyade nefsi bir tatmin arayışı içinde olabilir. Ceza vermek, ölçü ve denge ister. Ancak insanlar, özellikle aile içi çatışmalarda, hatanın mahiyetini ve derecesini objektif biçimde değerlendirmekte zorlanabilirler. Bu sebeple şeriat, bir kimsenin kendi lehine hüküm vermesini genel olarak yasaklamış, yalnızca zaruret hâllerinde buna müsaade etmiştir.²⁵⁰

Fıkıh âlimleri de bu durumu göz önünde bulundurarak dövme ruhsatını önemli şartlara bağlamışlardır. Fukahânın çoğunluğuna göre bu ruhsat şu şartlar çerçevesinde geçerlidir:

Kadına fiziksel ya da psikolojik zarar vermemesi, dövme eyleminin, yapıldığı toplumda aşağılayıcı, onur kırıcı veya şiddet olarak algılanmaması.²⁵¹

Bu şartlar, dövme ruhsatının keyfi bir uygulama değil, belirli ahlâkî ve toplumsal ölçütlere bağlı sınırlı bir müdahale olması gerektiğini ortaya koyar. Aksi hâlde bu uygulama, İslam'ın rahmet ve adalet ilkeleriyle çelişir hâle gelir.

²⁴⁹ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 5, s.44.

²⁵⁰ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 5, s. 44.

²⁵¹ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 5, s.44.

Bu noktada devlet otoritesinin, yani veliyyü'l-emrin devreye girmesi kaçınılmazdır. Eğer devlet yöneticileri, toplumda bu tür cezaların istismar edildiğini, bireylerin şer'î sınırlar içinde hareket etmediğini, aksine bu yetkileri adaletsizlik üretmek amacıyla kullandığını tespit ederse, bu uygulamayı durdurma yetkisine sahiptirler. Dahası, kamu otoritesi, bu konuda açık bir şekilde toplumu bilgilendirme sorumluluğunu da taşır. Şöyle denebilir: "Her kim karısını döverse, cezalandırılacaktır." Bu tür kamuya açık bildirimler hem bireylerin bilinç düzeyini artırır hem de özellikle ahlâkî caydırıcılığın zayıfladığı dönemlerde kadına yönelik şiddetin önünü almak için etkili bir önleyici mekanizma oluşturur. Böylece, İslam'ın aile düzenini koruma amacı ile kadının onurunu ve bedensel bütünlüğünü teminat altına alan ilkeleri birlikte işletilmiş olur.²⁵²

Netice itibariyle, dövme ruhsatı; asla bir güç gösterisi ya da ceza aracı değildir. Bu ruhsat, aile düzenini kurtarma çabasında son bir aşama olarak, geçici ve istisnaî bir müdahale hakkıdır. Ancak bu hak, sorumluluğu ağır bir alandır ve hem dinî hem ahlâkî hem de hukukî denetime açık tutulmalıdır. Şeriatın özünde yer alan maslahat ilkesi, burada da açıkça kendini göstermektedir: Zararın önlenmesi, faydanın celbinden önceliklidir.²⁵³

İbn Âşûr, Allah'ın "Erkekler, kadınlar üzerinde hâkimdirler, Allah'ın bazılarından diğerlerine üstün kılması ve mallarından harcamaları sebebiyle" ²⁵⁴ayetin tefsirinde, erkeklerin kadınlar üzerinde hâkimiyetinin koruma ve savunma görevini, ayrıca kazanç sağlama ve maddi üretim yapma sorumluluğunu kapsadığını belirtir. Ayetteki "ba'z" kelimesiyle kastedilenin erkeklerin grubu olduğu ve bu üstünlüğün, kadınların hayatta kalabilmesi için erkeklere duydukları savunma ve koruma ihtiyacını karşılayan doğal özellikler olduğunu açıklar. Bu tür bir üstünlük, zamanla erkekler için kazandıkları bir hak haline gelmiştir ve bu durum, erkeklerin kadınlar üzerinde hâkimiyetini doğrulayan bir delil teşkil eder. Kadınların erkeklere olan ihtiyaçları bu açıdan süreklidir, tabii ki bu ihtiyaç zamanla artıp azalabilir. "Ve harcadılar" ifadesinin geçmiş zamanla kullanılması, harcamanın insanoğlu toplumlarında eski zamanlardan beri yerleşmiş bir uygulama

²⁵² İbn Âşûr, et-Tahrir, c. 5, s. 44.

²⁵³ İbn Âşûr, Usûlû'n-Nizami'l-İctimâi, s. 141.

²⁵⁴ Nisa 4/34.

olduğunu ima eder. Erkekler, kadınlarının bakımıyla yükümlüdürler ve bu durum, kadınlarda nadiren görülür.²⁵⁵

İbn Âşûr, *"Ve Allah'ın bazılarını diğerlerine üstün kıldığı şeyleri arzu etmeyin. Erkeklerin kazandıklarından bir payı vardır; kadınların da kazandıklarından bir payı vardır. Allah'tan lütfunu dileyin. Şüphesiz Allah, her şeyin en iyisini bilendir"*²⁵⁶ ayetinde, arzu etmenin türlerini açıklar ve bunun meşru ve gayri meşru olanlarını irdeler. Ardından "Allah'tan lütfunu dileyin" ifadesini iki şekilde tefsir eder: İlk olarak, "erkekler kazandıklarından bir paya sahip" ifadesinin anlamı olarak şöyle der: Erkeklerin ve kadınların kendilerine özgü hakları ve avantajları vardır, dolayısıyla bir kişi kendi cinsiyetine ait olmayan bir şeyi arzu ederse, bu bir haksızlık olur. Ancak, Allah'tan lütuf dilemek, kişinin kendi cinsiyetine uygun olan avantajları istemesi anlamına gelir ve yaptığı işlerin ödülü, o cinsiyet için belirlenen ödüle denk olur. Peygamber Efendimiz (s.a.v) kadınlara şöyle demiştir: "Ancak en faziletli cihat Hac'dır." İkinci anlam olarak, "arzu etmeyin" ifadesiyle bağlı olarak, "başkalarının sahip olduklarını arzu etmeyin, Allah'tan lütfunu dileyin" demek istediğini belirtir. Çünkü Allah'ın fazlından herkes için bir nimet vardır ve bu, herkese eşit olarak verilebilir.²⁵⁷

İbn Âşûr'un sözlerinden anlaşılan şudur ki, erkek ve kadın arasında eşitlik, her hakkın paylaşılmasında söz konusu değildir. İslam, erkeği kadına belirli bir ölçüde üstün kılmıştır, ancak bu üstünlük genel bir tercihten ibaret değildir. Erkeklerin kadınlar üzerindeki "kavvamlık" (sorumluluk taşıma) durumu, kadınları koruma ve savunma görevini, aynı zamanda mali üretimi gerçekleştirme sorumluluğunu ifade eder. İbn Âşûr, Allah'ın erkekleri kadınlardan belirli bir derecede üstün kıldığını, çünkü Allah'ın erkeklerde daha fazla zihinsel ve bedensel güç yarattığını belirtir. Hayvanlar aleminde de erkeklerin dişilerden daha akıllı, daha güçlü ve kararlı oldukları görülür. Bu güç, erkeğin liderlik rolünü üstlenmesine olanak tanır. Allah her birini erkekleri ve kadınları kendilerine özel bazı özelliklerle üstün kılmıştır. Kendisinin ait olmadığı bir şeyi temenni eden kimse haksızlık etmiş olur.²⁵⁸

İbn Âşûr'un sözlerinden, eşitliğin tamamen reddedildiği anlaşılmamalıdır. Allah, erkek ve kadını bazı noktalarda eşit tutmuştur. Kadın, erkeğin tıpkı ibadet

²⁵⁵ İbn Âşûr, et-Tahrir, c. 5, s. 39.

²⁵⁶ Nisa 4/32.

²⁵⁷ İbn Âşûr, et-Tahrir, c. 5, s. 40.

²⁵⁸ İbn Âşûr, et-Tahrir, c. 5, s. 39.

yükümlülüklerinde, cezai yaptırımlarında, kıyamet günü hesabında, cennet ve cehennemle ilgili haklarda eşittir. Ayrıca, kadının malına dilediği şekilde tasarruf etme hakkı vardır, fakat bu tasarruf, şeriatın kabul ettiği kurallar çerçevesinde olmalıdır. Allah Teâlâ, şöyle buyurur:²⁵⁹ “Şüphesiz Müslüman erkekler ve Müslüman kadınlar, iman eden erkekler ve iman eden kadınlar, itaat eden erkekler ve itaat eden kadınlar, doğruları söyleyen erkekler ve doğruları söyleyen kadınlar, sabreden erkekler ve sabreden kadınlar...”²⁶⁰

İbn Âşûr, bu ayette geçen özelliklere sahip olanların kadınlar olduğunu belirtir ve erkeklerin de bahsedilmesinin, her iki cinsin de bu dinî hükümlerle eşit olduğu anlamına geldiğini vurgular. Ayrıca, şeriatın yalnızca erkeklere yönelik olmadığı ve İslam'ın hükümlerinin hem erkekleri hem de kadınları kapsadığı ifade edilir. Ancak, özel bir istisna varsa, o zaman ilgili hüküm yalnızca bir cins için geçerlidir. İbn Âşûr şöyle der: "Bu ayet ve benzerleriyle, eşitliğin temel ilkesi pekiştirilmiştir, bu nedenle Kur'an ve Sünnet'teki çoğu ifadede bu konuya ayrıca dikkat çekilmesine gerek yoktur. Bu ayetteki sayılan özelliklerin bu şekilde sıralanmasının amacı, tek bir özelliğe yönelik olarak eşitlik fikrinin yanlış anlaşılması içindir."²⁶¹

Kadının korunması, savunulması ve maddi sorumluluk taşıması anlamına gelen "kavame" (kavamlık) sorumluluğu ise büyük ve zor bir yük olup, erkeğin omuzlarına yüklenmiştir. finansal sorumluluk, erkeğin omuzlarına yüklenen büyük ve zor bir sorumluluktur; erkeğin, kadını koruması ve ona maddi destek sağlaması beklenir.²⁶²

İbn Aşur'un erkeklerin kadınlardan bir derece üstün olma sebebine dair söyledikleri genel olarak doğru kabul edilebilir. İbn Âşûr, bu üstünlüğün nedenini erkeklere bahşedilen fiziksel güç ve azimdeki artışa bağlamaktadır. Çünkü erkeklerin iradesi, onların liderlik yapmasını sağlar, Allah'ın erkeklere kadınlar üzerinde verdiği bir özelliktir. Ancak, İbn Âşûr buna ek olarak erkeklerin daha fazla zihinsel güçle donatıldığını belirtmiş ve erkeklerin bu şekilde mükemmel bir yaratılışa sahip olduklarını açıklamıştır. Konuyla ilgili olarak, erkeklerin daha iyi başa çıkabileceği bazı görevlerden örnekler vererek açıklaması aslında kadının erkekten daha az zekâyâ sahip olduğu iddiası, yeterli bir dayanağa sahip değildir. Ve bu görüş, onu savunmak için

²⁵⁹ İbn Âşûr, et-Tahrir, c. 22, s. 19.

²⁶⁰ Ahzap 33/35.

²⁶¹ İbn Âşûr, et-Tahrir, c. 22, s. 20.

²⁶² İbn Âşûr, et-Tahrir, c. 5, s. 40.

kullanılan argümanlarla da desteklenemez. Aksine, bazı yazarlar uzun makalelerinde, bu konuda kesin bir sonuca varılamadığını belirtmişlerdir.

Erkeği daha zeki olarak göstermek gereksizdir. Kadından üstün olmasının kanıtı olarak İbn Âşûr'un bahsettiği bedensel gücü, azmi ve iradesi yeterlidir. Allah, erkeğe erkek olmasından dolayı bir üstünlük vermemiştir; bu üstünlük onun fiziksel gücü, çaba harcaması ve maddi sorumluluğuyla ilgilidir. Erkekler zekâda farklılık gösterse de, yine de erkeklere cinsiyetleri dolayısıyla "kavâme" (liderlik) hakkı verilmiştir. Bu da gösteriyor ki, İbn Âşûr'un zekâ üstünlüğüne dair yaptığı vurgu doğru değildir. Bu konuda, İbn Âşûr'un ifade ettiği gibi kadının erkeğe göre daha az akıl sahibi olduğunu düşündürten iki yanlış anlamadan bahsedilebilir:

İlki: Kadının duygularının daha baskın olduğu düşüncesi, zekâyla doğrudan bir ilgisi yoktur. Bu, aslında kadının yaradılışıyla ve ona verilen görevlerle ilgili bir durumdur. Kadın, hamilelik, emzirme, çocuk bakımı gibi sorumluluklarla yükümlüdür. Erkek, duygusal olarak daha kontrollü olabilse de, kadının çocuk bakımı ve ilgisi konusunda daha sabırlı olduğu görülür. Bu, zekâyla ilgili değil, doğrudan her iki cinsin birbirini tamamlayan rollerine dayalı bir durumdur.

İkinci olarak: Peygamber Efendimiz (s.a.v)şu hadisidir. "Aklı ve dini eksik olup da aklı başında bir adamın aklını sizin kadar çelen birini görmedim." buyurdu. Kadınlar: "Ey Allah'ın Rasulü dinimizin ve aklımızın noksanlığı nedir?" dediler. Hz. Peygamber: "Kadının şahitliği erkeğin şahitliğinin yarısı değil mi?" dedi. Kadınlar: "Evet!" deyince: "İşte bu onun aklının noksanlığıdır. Hayız olduğu zaman namaz ve orucu terk etmiyor mu?" buyurdu. Kadınlar yine. "Evet!" dediler. "İşte bu da dinlerinin noksanlığıdır" buyurdular.²⁶³

Bu hadis, kadının akıl eksikliğinin özel bir duruma, yani şahitlik konusuna dair olduğunu göstermektedir. Bu durumu Allah Teâlâ şöyle açıklamıştır: "Biri unutacak olursa, diğeri ona hatırlatır."²⁶⁴

Buradaki konu, kadında meydana gelebilecek unutkanlıkla ilgilidir ve bu yüzden şahitlikte temkinli olunması istenmiştir; yani onunla birlikte bir başka kadının da

²⁶³ Buḥârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*, blm. Hayz 6.

²⁶⁴ Bakara 2/282.

şahitlik etmesi gerekir. Âlimler bu ihtiyatı sadece şahitlik meselesine özgü kabul etmişlerdir

Sonuç olarak, erkek ve kadın fonksiyonları ve rolleri bakımından farklı özelliklerde yaratılmıştır. Burada değersel olarak bir üstünlük söz konusu değildir. Ancak bir üstünlükten söz edilecekse bu zekâ açısından bir cinsin diğerinden daha üstün olması nedeniyle değildir. Aksine, bu üstünlük Allah Teâlâ'nın erkeklere verdiği bazı özel nitelikler sebebiyledir.

5.2.Kadın Hakları ve Eşitlik

Bu başlık altında, kadın ve erkeklerin mutlak anlamda eşit olduğunu savunmaktan çok, kadınların erkeklerden farklı olmadığına dikkat çekmeye çalışacağız. İslam dini, fıtrat dini olarak kabul edilir ve fıtratın uygun gördüğü her alanda eşitlik getirilmiştir. İslam, toplumda kardeşlik bağlarını güçlendiren en temel öge olarak eşitliği kabul eder.

İbn Âşûr, eşitliği iki açıdan ele alır. İlk olarak, inançlar noktasında eşitlik vardır. İslam inancına sahip her birey, ahlaki görevleri yerine getirme konusunda eşittir. İnanç konusunda erkekler için ne emredilmişse, kadınlar da aynı şekilde sorumludur. İslam kardeşliği, inanç esasına dayalıdır ve tüm Müslümanlar eşit bir kardeşlik bağına sahiptir.²⁶⁵

İbn Âşûr'un ikinci vurguladığı eşitlik, dini hükümlere yöneliktir. İslam, ibadet ve muamelat alanlarında tüm Müslümanları eşit sorumluluklarla yükümlü kılar. Her birey aynı şekilde ibadet etmek ve sosyal sorumluluklarını yerine getirmek zorundadır. Ancak eşitlik, mutlak bir serbestlik anlamına gelmez. İslam, bazı durumlarda eşitliği sınırlayan kurallar getirmiştir. İnsanların farklı güçleri ve yetenekleri vardır, bu yüzden tüm insanlara eşit muamele yapmak bazen doğru olmayabilir. Örneğin, zayıf bir insandan yapamayacağı bir işin istenmesi veya bir kadından erkeklerin yapabileceği işlerin beklenmesi doğru değildir.²⁶⁶

Kur'an bazen, belirli bir emir ya da durumu ele aldıktan sonra, bu emirlerin sadece o grup için geçerli olup olmadığına dair örnekler sunar. Eğer bir konuda farklılık varsa, Kur'an bunun üzerinde durur ve nedenleri ortaya koyar. Bu bağlamda, Peygamber'in

²⁶⁵ İbn Aşur, Usûlü'n-Nizami'l-İctimâi, s.91.

²⁶⁶ İbn Aşur, Usûlü'n-Nizami'l-İctimâi, s. 92.

eşlerine özgü bazı emirlerin veya görevlerin genel Müslüman kadınlar için geçerli olup olmadığı sorusuna da, Kur'an'ın verdiği açıklamalarla bir yanıt bulunabilir.²⁶⁷

İbn Aşur Vahidi'den şu şekilde nakleder: "Esma bint Umeys, eşi Ca'fer b. Ebi Talib ile Habeşistan'dan dönünce, Peygamber Efendimizin (s.a.v) eşlerine gelip, 'Bizlere dair Kur'an'dan bir şey inmiş mi?' diye sordu. Onlar da 'Hayır' dediler. Bunun üzerine Esma, Peygamber Efendimiz (s.a.v) e gelerek şöyle dedi: 'Ya Resûlallah, kadınlar gerçekten de büyük bir kayıp içindedir.' Peygamber Efendimiz (s.a.v). 'Neden?' diye sorunca, Esma, 'Çünkü onlar, erkekler gibi hayırla zikredilmiyorlar.' dedi. Bunun üzerine Allah, bu ayeti indirdi."²⁶⁸

Burada belirtilen özelliklerin hedef aldığı kişiler kadınlardır. Erkeklerin zikredilmesinin sebebi ise, şariatların her iki cins için de eşit olduğunu vurgulamaktır. Böylece, şariatların sadece erkekler için değil, kadınlar için de geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Bu, özellikle eski Tevrat hukukunda çoğunlukla erkeklere özel düzenlemelerin bulunduğu, ancak İslam şariatının aksine, kadınlara da eşit haklar tanıdığı bir durumu ifade eder. İslam şariatında, her iki cinsin de hakları eşittir; sadece bazı durumlar, kadınlar için özel hükümler gerektirir.²⁶⁹

Bu ayet ve benzeri ayetlerle, eşitlik ilkesi pekiştirilmiş ve bu konu Kur'an ve sünnette sıkça vurgulanan bir tema haline gelmiştir. Ayrıca, bu ayetlerin sayısının çokluğu, her iki cinsin de eşit haklara sahip olduğunu belirtmeye yetmiştir ve bu sebeple çoğu ayet ve hadis, bu eşitliği zaten ima eder.

Kur'an'da münafıklar, müşrikler ve mümin erkeklerden bahsedildiği yerlerde genellikle Arap dilinin çoğul kalıbı (cem' sigası) kullanılır ve bu yapı, hem erkek hem de kadınları kapsayıcı niteliktedir. Arapçada bu tür kullanımlar oldukça yaygındır. Örneğin, "Benî filan kavmine bir hastalık isabet etti" denildiğinde, bu ifadeyle hem o kavmin erkekleri hem de kadınları kastedilmiş olur; kadınların ayrıca zikredilmesine gerek duyulmaz. Ancak bazı ayetlerde, kadınlar da ayrıca müstakil olarak zikredilir. İşte bu durumun örneklerinden biri, münafık, müşrik ve mümin kadınların, aynı şekilde münafık, müşrik ve mümin erkeklerle birlikte açıkça anıldığı ayetlerdir. Bu tür bir kullanım, sadece dilbilgisel değil, aynı zamanda sosyolojik ve tarihsel bir anlam taşır.

²⁶⁷ İbn Âşûr, et-Tahrir, c. 22, s.20.

²⁶⁸ İbn Âşûr, et-Tahrir, c. 22, s. 20.

²⁶⁹ İbn Âşûr, et-Tahrir, c. 22, s. 21.

Zira çoğul yapı zaten kapsayıcı iken, kadınların ayrıca belirtilmiş olması, onların da belirli bir tarihsel olayda, yani Hendek Gazvesi gibi kritik bir dönemde etkili bir rol oynadıklarına işaret eder.²⁷⁰

Bu bağlamda, münafık ve müşrik kadınların, kendi erkeklerini Müslümanlara karşı yürütülen faaliyetlerde cesaretlendirdikleri, onlara yardım ettikleri veya çeşitli şekillerde destek sağladıkları anlaşılmaktadır. Kimi zaman bu destek, fiilî yardım, kimi zaman da moral destek yahut istihbarat sağlamaya yönelik olmuştur. Yani onlar, sadece edilgen bireyler olarak değil, toplumsal olayların şekillenmesinde etkin figürler olarak yer almışlardır. Bunun aksine, mümin kadınlar ise aynı olayda, yani Hendek Gazvesi sırasında Müslüman erkeklerle destek vererek, iman ve sadakat noktasında onlarla aynı safta yer almışlardır. Bu da Kur'an'da kadınların sadece hukuki veya ahlaki yönleriyle değil, aynı zamanda siyasi ve toplumsal yönleriyle de aktif özne olarak tanındığını ve değerlendirildiğini gösterir.²⁷¹

Özetle, kadınların ayette ayrıca zikredilmesi, Arap dilinde çoğul kalıpların genellikle yeterli sayıldığı bir yerde, onların özellikle vurgulanmak istendiğini ve bu vurgunun da sahadaki fiilî rollerine bağlı olduğunu gösterir. Böylece Kur'an, tarihi olayları anlatırken, sadece erkeklerin değil, kadınların da toplumsal ve siyasi süreçlerde aktif bir varlık olduğunu gözler önüne serer.

İslam dini, herkesi doğru yola davet etmiştir ve hiçbir ayırım yapmamıştır. Bu da toplumda herkesin eşit şekilde dinin doğruluğuna çağrılması gerektiğini gösterir. Hac sırasında, Kureyş kabilesi üyeleri, Müzdelife'de ayrı bir vakfe yaparlardı. Ancak Kur'an, bu durumu düzelterek şöyle der: "*Sonra, insanların toplu olarak akın ettiği yerden, siz de akın edin.*"²⁷² Ayrıca, Hz. Peygamber'in "Ey İnsanlar! Rabbiniz birdir, babanız birdir, Arap'ın Acem'e üstünlüğü yoktur."²⁷³ hadisi, insanlar arasındaki eşitliği gösterir. Ancak, Allah katındaki dereceler kişisel gayret ve takvaya göre farklı olabilir. İnsanlar, bu yolda çalışarak ilerleyebilir.²⁷⁴

²⁷⁰ İbn Âşûr, et-Tahrir, c. 22, s. 132.

²⁷¹ İbn Âşûr, et-Tahrir, c. 22, s. 132.

²⁷² Bakara 2/199.

²⁷³ Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416/1995), böl. 5/411.

²⁷⁴ İbn Aşur, "Usûlü'n-Nizami'l-İctimâi," s.137.

İbn Âşûr'a göre, İslam hukukunda insanların yargı önünde eşit olması temel bir ilkedir. Ancak geçmişte, örneğin Tevrat, Fars ve Roma kanunlarında, sosyal statüye dayalı ayrıcalıklar bulunuyordu. Fars, Yunan ve Roma medeniyetlerinde insanlar dört sınıfa ayrılmıştı: aristokratlar, işçiler, halk ve köleler. Her sınıfın kendine ait ayrıcalıkları vardı. Yunan şehir devletlerinde, yalnızca özgür insanlar kanunların korumasına sahipti. Spartalılar, eğitim aldıkları sürece eşit sayılıyordu, fakat kölelerin hiçbir sosyal hakları yoktu. Cahiliye Arap toplumunda da insanlar üç sınıfa ayrılmıştı: efendiler, halk ve köleler. Efendilerin özel ayrıcalıkları vardı ve köleler haklardan mahrumdu. İslam, bu tür sınıf ayrımlarını ortadan kaldırmıştır.²⁷⁵

İbn Âşûr, eşitlik konusuna büyük önem verir ve eşitliği engelleyen durumları da tartışır. Örneğin, Müslümanların zimmilerle (gayrimüslim vatandaşlarla) bazı hukuki durumlarda eşit olmamalarının temelinde inanç farklılığı yatmaktadır. Bu eşitsizlik, dinî inançlar ve kurallar gereği ortaya çıkar. müslüman olmayanların yönetimde yer alması, müslümanların inançlarına zarar verebilir. Miras, şahitlik ve kısas gibi konularda da müslümanlarla müslüman olmayanlar arasındaki eşitsizlik, İslam hukukunun muâmelat bölümüne dayanmaktadır. Bu farklılıklar, dini kurallar gereği uygulanır. Örneğin, bazı had cezaları konusunda hürler ve kölelerin eşit tutulmaması da benzer şekilde bir dini temele dayanır. Bu ayrımlar, insan olma bakımından eşitlikten değil, toplum düzeninin sağlanması ve sosyal maslahat adına yapılmaktadır.²⁷⁶

Kur'an'daki bazı âyetler, ceza ve sevap konusunda farklılıkların olabileceğine işaret eder. Peygamber'in hanımlarına yönelik özel bir durumdan bahsedilen bir âyette, onların kötülük yapmaları durumunda cezanın iki kat olacağı, iyilik yapmaları durumunda ise mükâfatlarının iki kat verileceği belirtilir. Ancak bu durum, sadece Peygamber'in hanımlarına özgüdür ve kıyas yoluyla genellenemez. İbn Âşûr, sevap ve cezanın ahirete yönelik olduğunu ve bu tür farklılıkların yalnızca özel durumlar için geçerli olduğunu ifade eder.²⁷⁷

Eşitlik ilkesinin esas olduğunu vurgulayan İbn Âşûr, bazı detaylardaki farklılıkların bu ilkeye zarar vermediğini söyler. Bu bağlamda, Antik Yunan'daki Pisagor öğrencisi Empodakles'in uygulamasına da atıfta bulunur. Empodakles, bir

²⁷⁵ İbn Aşur, "Usûlü'n-Nizami'l-İctimâi," s. 139.

²⁷⁶ İbn Aşur, "Usûlü'n-Nizami'l-İctimâi," s. 143.

²⁷⁷ İbn Aşur, "Usûlü'n-Nizami'l-İctimâi," s. 144.

kişinin babası için özel bir kabristan talep etmesini reddetmiş ve bunun eşitlik ilkesine aykırı olduğunu belirtmiştir. İbn Âşûr, eşitlik ilkesinin bozulmasına neden olan engellerin kalıcı değil, geçici olduğunu savunur. Hz. Peygamber'in ashabı, güçlü imanı ve gayreti sayesinde diğer ümmetlere göre üstün olmuştur.²⁷⁸

Kadınların, insanlık açısından değil ama iş paylaşımı bakımından erkeklerle eşit olmadığına dair detaylı örnekler verir. Örneğin, kadınların ağır işlerde erkekler kadar başarılı olamayacağı, komutanlık gibi görevlerde sevk ve idare konusunda yetersiz kalacakları, imâmet gibi alanlarda ise fizyolojik yapılarına dayalı farklılıkların olduğunu belirtir. Bu durum, kadın ve erkek arasındaki eşitsizliğin insanlık bakımından değil, fiziksel özelliklerden kaynaklanan bir farklılık olduğunu gösterir. Ayrıca, erkeklerin de çocuk bakımı ve yetiştirilmesinde kadınlar kadar başarılı olamayacakları konusunda benzer bir yaklaşım sergiler. Bu tür farklılıklar insanlık bakımından değil, sadece işlerin doğasından kaynaklanır.²⁷⁹

İbn Âşûr, eğitimle ilgili de şu görüşü aktarır: İnsanların, eğitim ve öğretim konusundaki başarısı, eğitim kalitesine bağlı olarak değişir. Bir grup insan başarılı olurken, başka bir grup bu başarıyı elde edemeyebilir. Bu da gözle görülen farklardan kaynaklanır. Sosyal hayatın her alanında, insanları eğiterek daha eşit bir hale getirebiliriz.²⁸⁰ Bu görüşünü destekleyen bir örnek olarak da Kur'an'daki şu âyeti alır: *“Kitap Ehlin'den öylesi vardır ki, kendisine yüklerle emanet bıraksan, onu sana eksiksiz geri öder. Öylesi de vardır ki, bir kuruş dahi emanet etsen, tepesine dikilmedikçe onu sana geri vermez. Çünkü onlar inanırlar ki: ‘Okuma yazması olmayan (geri kalmış) uluslara karşı bizim herhangi bir (dinî-ahlâkî) sorumluluğumuz yoktur!’ Bununla onlar Allah'a, bilerek yalan yakıştırırlar.”*²⁸¹

İbn Âşûr'a göre, bu âyette insanların bazı yönlerden birbirlerine eşit olmadığı vurgulanmaktadır. Fıtrat gereği insanların farklı meziyetlere sahip olduklarını ifade eder. Bazı insanlar, iyilik ve güzellikleriyle tanınırken, bazıları kötülükleriyle meşhur olur. Bu durum, insanların eşit olduğu anlamına gelmez. Ancak iyi bir eğitimle insanlara güzel olanı öğretmek mümkündür. Bu şekilde, ahlâkî ilkeler etrafında insanları buluşturmak

²⁷⁸ İbn Aşur, “Usûlü'n-Nizami'l-İctimâi,” s.144.

²⁷⁹ İbn Aşur, “Usûlü'n-Nizami'l-İctimai fi'l-İslam”, s.144.

²⁸⁰ İbn Aşur, “Usûlü'n-Nizami'l-İctimâi,” s.145.

²⁸¹ Al-i İmran 3/75.

ve eşitliği sağlamak mümkündür.²⁸² İbn Âşûr, bu âyeti tefsir ederken Yahudilerin, her şeyin kendileri için yaratıldığı ve başkalarının mallarına el koymalarının doğru olduğu yönündeki yanlış tutumlarından örnek verir. Günümüzde bazı müslümanların da gayri müslimlerin mallarını almanın mübah olduğu şeklindeki yanlış yorumlarını eleştirir. Bu tür yanlış anlayışların kabul edilemez olduğunu ifade eder.²⁸³

5.3.Kadının Peygamberliği Meselesi

İslam'da kadının peygamber olup olamayacağı meselesi, kelimat literatüründe önemli ve tartışmalı bir konudur. Yaygın anlayış, peygamberlik makamının erkeklere özgü olduğu yönündedir. Kur'an'da adı geçen tüm peygamberlerin erkek olması ve tarih boyunca bu görevin erkekler tarafından yerine getirilmiş olması, bu anlayışı destekleyen unsurlar arasında yer alır. Peygamberler, sadece dini tebliğ etmekle kalmamış, aynı zamanda toplumsal liderlik, hüküm koyma ve toplumu yönlendirme görevlerini de üstlenmişlerdir. Bu nedenle, tarihsel süreçte peygamberliğin erkeklerle sınırlandırıldığı görülmektedir.

Peygamberlik, yalnızca vahiy almak değil, aynı zamanda ilahi mesajı insanlara iletme, onları yönlendirmek ve yönetmek gibi sorumlulukları da kapsar. Bu görevlerin niteliği üzerine yapılan tartışmalarda bazı İslam alimleri, peygamberliğin erkeklik şartına bağlı olmadığını savunmuştur. Bu görüşü savunanlar, Kur'an'da yer alan bazı kadın figürlerin üstün niteliklerine dikkat çekmişlerdir. Özellikle Hz. Meryem'in Allah tarafından seçilmiş ve yüceltilmiş olması, bazı müfessirler tarafından peygamberlikle ilişkilendirilmiştir. Hz. Musa'nın annesi de ilahi vahiy alan bir kadın olarak bu tartışmada örnek gösterilir. Bu kadınların konumu, kadınların da ilahi mesajla muhatap olabileceğine dair bir temel sunmaktadır.²⁸⁴

Bazı düşünürler, Kur'an'da geçen "kendilerine vahiy gönderilen erkekler" ifadesini bağlamında değerlendirmiş, bu ifadenin tarihteki durumu yansıttığını, mutlak bir yasa içermediğini ileri sürmüştür. Onlara göre bu ifade, sadece geçmişteki bir uygulamayı anlatır; Allah'ın, kadına da peygamberlik verebileceği ihtimalini dışlamaz.

²⁸² İbn Aşur, "Usûlü'n-Nizami'l-İctimâi," s.121.

²⁸³ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 3, s. 288-289.

²⁸⁴ Hayrunnisa Keklik, *Kelam'da Kadının Peygamberliği ve Hz. Meryem* (Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), s. 11.

Böylece ilahi mesajın tüm insanlığa yönelik olduğu ve Allah'ın cinsiyet ayrımı yapmadığı düşüncesi öne çıkarılmış olur.²⁸⁵

Ancak bu görüş, geleneksel İslam düşüncesinde yaygınlık kazanmamıştır. Özellikle kelam ekollerinden biri olan Mâtürîdî çizgi, peygamberliğin toplumsal sorumluluk içeren bir görev olduğunu, bu sorumluluğun ise tarihsel şartlar gereği erkekler tarafından yerine getirildiğini vurgulamıştır. Bu anlayışta, peygamberliğin risalet yönü, yani mesajı topluma ulaştırma ve uygulama boyutu öne çıkar. Bu görev, erkeklerin sosyal ve biyolojik özellikleri nedeniyle onlar aracılığıyla gerçekleştirilmiştir.²⁸⁶

Diğer yandan, kadınların dini ve ahlaki sorumluluklar açısından erkeklerle eşit kabul edildiği bir ortamda, ilahi mesajın sadece erkekler aracılığıyla iletilmiş olması bazı çevrelerce sorgulanmıştır. Kadının peygamber olabilmesi ihtimali, Allah'ın adaleti ve mesajının evrenselliği açısından anlamlı bir tartışma başlığıdır. Bu tartışma, aynı zamanda İslam düşüncesinde kadının konumu ve dini hayattaki rolü üzerine yeni değerlendirmeler yapılmasına da zemin hazırlar.²⁸⁷

Âl-i İmrân sûresi 42. âyette yer alan “istafa” fiilinin tekrar edilmesi, tefsir literatüründe özel bir anlam farklılaşmasıyla yorumlanmıştır. Buna göre, ilk “istafî” (seçme), zatî ve mahiyet itibarıyla arındırıcı bir seçimdir; bu bağlamda Allah, Hz. Meryem'i günah ve kötülükten uzak, temiz ve iffetli bir şekilde yaratmıştır. Bu nedenle fiil nesneye yöneltilmeden kullanılmış, yalnızca onun içsel niteliğine vurgu yapılmıştır. İkinci kullanım ise diğer kadınlar üzerine bir üstünlük anlamı taşımakta olup, bu bağlamda fiil nesneye yöneltilerek "âlemlerin kadınları üzerine" şeklinde tamamlanmıştır.²⁸⁸

Meleklerin Hz. Meryem ile doğrudan iletişim kurması (tekellüm) ve onun Allah tarafından seçilmesi, nübüvvet alâmeti olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, Hz. Meryem'in peygamber olduğu fakat resûl sıfatını taşımadığı ifade edilmektedir. Nübüvvet ile risâlet arasındaki bu ayrım, kelâmî literatürde yaygın olarak benimsenmiş

²⁸⁵ Selim Özarslan, “Peygamberlerin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* X/2 (2006), s.4; Keklik, *Kelam'da Kadının Peygamberliği ve Hz. Meryem*, s.11.

²⁸⁶ Özarslan, a.g.e., s. 4.

²⁸⁷ Faruk Gün, “İslâm'da Kadın Sorunsalına Kelâmî Bir Bakış”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 23.(2024), 117.

²⁸⁸ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 3, s. 244.

olup, kadınların peygamber olabileceği, ancak vahiy ile gönderilen bir şariat getirme görevini haiz resûl olamayacakları yönünde bir kanaati yansıtır.²⁸⁹

İbn Aşur “*senden önce bir takım erkekler gönderdik*”²⁹⁰ ayetinde kadının tebliğle sorumlu bir peygamber olamayacağını sebebini şu şekilde açıklamıştır. Kur’an’da Hz. Muhammed’in (s.a.v) peygamberliğini inkâr eden müşriklerin ileri sürdüğü gerekçelerden biri, onun bir “beşer” (insan) olmasıdır: “*Allah bir beşeri peygamber olarak mı gönderdi?*”²⁹¹ Bu bağlamda Hz. Muhammed (s.a.v)’in beşer oluşunu gerekçe göstererek peygamberliğini inkâr edenlerin tavrı çelişkilidir. Zira aynı kişiler, geçmişte gönderilen peygamberlerin beşer oluşunu kabul etmiş, onların kıssalarını aktarmış; fakat Hz. Muhammed’e (s.a.v) gelince “*Bize de daha öncekilere verilen mucizeler gibi bir mucize getirsin*”²⁹²veya “*Ona da Musa’ya verilen gibi verilmeliydi*”²⁹³diyerek inkâr yoluna gitmişlerdir. Oysa Hz. Muhammed (s.a.v) önceki peygamberlerden farklı ya da istisnai bir risalet getirmiş değildir. Onun peygamberliğini hemen reddetmeleri ve getirdiği ayetleri dikkate almamaları, samimiyetten uzak, keyfi bir tutumun göstergesidir.²⁹⁴

Bu ayette peygamberlerin "erkek" ve "şehir halkından" oldukları vurgusu, kadınları ya da bedevîleri dışlamak amacıyla yapılmış bir sınırlama değildir. Bu ifade, daha çok tarihsel gerçekliği ve vahyin toplumsal karşılık bulma zeminini yansıtmaktadır. Çünkü Allah Teâlâ, peygamberlerini toplumun içinden, tanınan, söz sahibi ve etki uyandırabilecek bireyler arasından seçmiştir. Bu bağlamda “erkek” kelimesi, cinsiyetçi bir tercihten ziyade, toplumların liderlik ve temsil kabiliyetine yönelik sosyolojik bir uygunluğa işaret eder. Peygamberlerin erkeklerden seçilmesinin hikmeti, toplumlarda mesajın kabul edilebilirliğini artırma amacı taşımaktadır; zira tarihsel olarak kadınlar, erkekler nazarında genellikle daha zayıf görülmüş, bu da kadınların peygamber olarak gönderilmemesinde etkili olmuştur.²⁹⁵

Nitekim tarihsel kaynaklarda, kendisini peygamber ilan eden kadın figürlerin örneğin Secâh toplum nezdinde ciddi bir karşılık bulamaması bu duruma işaret eder.

²⁸⁹ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 3, s. 245.

²⁹⁰ Yusuf 12/109.

²⁹¹ İsra 17/94.

²⁹² Ahzap 21/5.

²⁹³ Kasas 28/48.

²⁹⁴ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 13, s. 67.

²⁹⁵ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 13, s. 68.

Burada maksat, mutlak bir cinsiyet üstünlüğü değil, vahyin iletildiği toplumların sosyokültürel yapısına uygunluk ve hikmettir.²⁹⁶

Kur'ân'da yer alan bazı anlatımlar, klasik anlamda peygamber olmayan kişilere de ilahi bir bildirimde bulunulduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, özellikle kadınlara yönelik ilhamî nitelikli vahiyler, müfessirlerin dikkatini çekmiş ve bu türden tecrübeler “nübüvvet” çerçevesinin dışında, farklı bir yorum düzleminde ele alınmıştır.

İbn Âşûr Hz. Musa'nın annesine “vahiy”²⁹⁷ meselesini, ilham kavramı üzerinden değerlendirmektedir. Burada kastedilen vahyin teşrî (şariat getiren) bir vahiy değil, Allah tarafından kalbe doğrudan ilka edilen bir ilham türü olduğunu belirtmektedir. Bu tür ilham, kişinin içsel bir ferahlık, “inşirah-ı sadr” (gönül açıklığı) hâliyle birlikte gelir ve ilhamın kaynağının ilahî olduğuna dair kişide güçlü bir içsel kanaat (yakın) oluşur. Buradaki “inşirah-ı sadr” kavramı, ilhamın psikolojik bir belirteci olarak sunulmakta, yani kişinin iç dünyasında meydana gelen rahatlama ve güven duygusu, ilhamın doğruluğuna dair bir ayırt edici ölçüt olarak görülmektedir. Bu tür ilhamın bazen rüyet-i sâdika (doğru rüya) şeklinde de zuhur edebileceği ifade edilmektedir. Nitekim Kur'ân'da yer alan Hz. İbrahim'in rüyasında oğlunu kurban ettiğini görmesi²⁹⁸ örneğinde olduğu gibi, rüyalar da vahiy yahut ilham türlerinden biri olarak değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım, klasik İslâm düşüncesinde, özellikle tasavvufî gelenek içerisinde derinleştirilmiş, salih kimselerin kalbine doğrudan gelen düşüncelerin kaynağının melekî veya ilahî olabileceği kabul edilmiştir.²⁹⁹

Kur'ân'da ismi doğrudan zikredilmeyen, ancak geleneksel rivayetlerde "Âsiye" olarak anılan Firavun'un eşi, iman eden örnek bir kadın figürü olarak etkileyici bir yer işgal etmektedir. Söz konusu metin, onun ilhamla yönlendirilmiş bir şahsiyet olduğunu ve Hz. Musa'nın hayatının korunmasında dolaylı fakat belirleyici bir rol oynadığını vurgulamaktadır. Firavun'un eşi hayır ve erdem yönünde ilham almış bir şahsiyettir. Yani Musa'nın kurtuluşu, Allah'ın takdiriyle, bu saliha kadının şefkati ve iradesiyle

²⁹⁶ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 13, s.67.

²⁹⁷ Kasas 28/7.

²⁹⁸ Saffat 38/102.

²⁹⁹ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 3, s. 73-74.

mümkün olmuştur. Bu durum, kadınların da ilahi planda aktif ve anlamlı roller üstlenebileceğini gösteren önemli bir örnektir.³⁰⁰

Kadınların da ilahi iletişime muhatap olabilmesi, Kur'ân'ın onları sadece pasif figürler olarak değil, ilahi iradenin tecellisinde aktif roller üstlenebilen özne varlıklar olarak konumlandığını gösterir. Bu, klasik nübüvvet anlayışında yer bulmasa da, kadınların manevî ehliyet ve ilahi seçilme potansiyeline sahip oldukları fikrini destekler. Dolayısıyla, kadınların peygamberliği meselesi sadece tarihsel değil, aynı zamanda teolojik ve ontolojik bir eşitlik tartışmasının kapısını aralar.

Neticede, kadın peygamberliğine dair görüşler İslam tarihi boyunca farklı biçimlerde dile getirilmiş olsa da, geleneksel anlayışta peygamberlik makamı erkeklere özgü bir görev olarak kabul görmüştür. Ancak İslam düşüncesindeki bu çeşitlilik, ilahi adalet ve mesajın kapsayıcılığı açısından konunun çok boyutlu olarak ele alınabileceğini ve farklı bakış açılarına açık olduğunu göstermektedir.

5.4.İslâm İnancı Açısından Cennette Kadınlar ve Huriler

İslâm inancında cennet, Allah'ın rızasının kazanıldığı, sonsuz mutluluk ve huzur yurduudur. İnananların burada pek çok nimete kavuşacağına inanılır ve bu nimetler arasında “huriler” de yer alır. İslâm literatüründe hûriler, cennetteki kadınlar olarak tasvir edilir.³⁰¹ Bu tasvir, cennetin yalnızca fiziksel güzellikler sunan bir yer değil, aynı zamanda ruhsal bir tatminin de mekânı olduğunu gösterir. Kur'an'da geçen ayetlerde, muttakilerin hurilerle birlikte olacağı belirtilerek, cennet hayatının dünyevî sınırların ötesinde bir huzur ve mutluluk ortamı olduğu vurgulanır.

Dünya hayatında kadınların konumu da İslâm açısından önemlidir. Allah'ın emir ve yasaklarına uygun bir yaşam süren kadınların, sadece cennet için yaratılmış olan hûrilerden daha üstün oldukları ifade edilmiştir. Cennette sunulan nimetler, İslâm inancında yalnızca maddi ve bedensel değil, ruhsal ve manevi yönü de bulunan ödüller olarak anlaşılmalıdır. Cennetteki eşler ve ilişkiler de bu bağlamda değerlendirilir. Huriler konusu, İslâm'da kadın tasavvuru ve cinsiyet rolleriyle ilgili sorulara da kapı aralamaktadır. Kur'an ve hadislerde kadınların cennetteki konumlarına dair yer alan

³⁰⁰ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 20, s.77.

³⁰¹ Gün, a.g.e., s. 117

anlatımlar, onların yeniden yaratılacağı ve dünyadaki hal ve durumlarından farklı bir şekilde var olacaklarına işaret eder.³⁰²

Kur'an'da cennet, hem fiziksel hem de ruhsal güzelliklerle donatılmış bir mekan olarak betimlenirken, cennet kadınlarının nitelikleri de özel bir şekilde ele alınır. Bu nitelikler, hem ahlâkî hem de fizikî güzelliklere dair betimlemelerle şekillenir. Cennet kadınlarının tasviri, yalnızca estetik bir yansıma değil, aynı zamanda derin ahlâkî, kültürel ve dini anlamlarla yüklü bir anlatımdır. Kur'an'da geçen ifadeler üzerinden, cennet kadınlarının özellikleri sayılır.³⁰³

Kur'an'da, cennet kadınları için " gözlerini yalnızca eşlerine çeviren kadınlar " ³⁰⁴ ifadesi de kullanılır. Bu ifade, cennet kadınlarının eşlerine olan bağlılıklarını ve sadakatlerini simgeler. "Kasirat` ut-Tarfı" ³⁰⁵ ifadesi, "gözlerini kısıtlayan, başka kimseye bakmayan" anlamına gelir. Bu da, cennet kadınlarının sadece eşlerine yöneldiği, başka kimseye ilgi göstermediği bir sadakat anlayışını ifade eder.

Cennet kadınlarının diğer bir özelliği, " çadırlarda mahfuz kalmış hûriler " ifadesiyle açıklanır. "el-maksûrât" "evlerinde kapanmış olanlar"³⁰⁶; sadece eşlerine özel olarak ayrılmış, eşlerinden başkasıyla yakınlık kurmayan kadınlardır. Bu özellik, dünya kadınları arasında bir saygınlık ve refah simgesidir. Bu kadınlar, herhangi bir hizmet, su temini ya da meyve toplamak gibi dışarıda çalışmayı gerektiren işler için evlerinden çıkmaya ihtiyaç duymazlar. Yani, kendilerine sürekli hizmet edilen ve ikram edilen, saygıdeğer kadınlardır.³⁰⁷

Ayrıca müfessirimiz, "Bu güzel hayat, onların babalarından, eşlerinden ve zürriyetlerinden iyi olanlarla beraber girecekleri Adn cennetleridir."³⁰⁸ gibi ifadelerle, cennetin yalnızca bireysel bir ödül değil, aynı zamanda ailevi bir buluşma mekânı olduğu vurgulanır. Salih atalar, eşler ve nesiller ile birlikte cennete girmek; sadece bireyin değil, onunla birlikte yaşamış sevdiklerinin de bu sonsuz mutluluğa dâhil

³⁰² İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 27, s. 300-301.

³⁰³ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 27, s. 273.

³⁰⁴ Rahman 55/56.

³⁰⁵ Rahman 55/56.

³⁰⁶ Rahman 55/72.

³⁰⁷ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 27, s. 274.

³⁰⁸ Rad 13/23.

edilmesi demektir. Bu da Allah'ın rahmetinin yalnızca bireysel değil, ailevî bağları da kuşattığını gösterir.³⁰⁹

İbn Aşur cennetteki kadın erkek birlikteliği noktasında da farklı bir yorumda bulunmuştur. O, Kur'an'daki "zevvecnâhum" ³¹⁰ ifadesinin hakiki manada kullanılmadığını, burada bir kinayenin olduğunu söyler. Ona göre kelimenin anlamı "onları çift yaptık" yahut "eş hâline getirdik" şeklinde anlaşılmalıdır. Burada "eş" terimi, "tek" in karşıtı olarak kullanılmakta ve her bir muttakî bireyin, cennette hûrîlerle eşleştirilmesi anlamını taşımaktadır. Bu eşleştirme, klasik anlamda bir nikâh akdi ya da evlilik sözleşmesinden ziyade, manevi bir yakınlık ve tamamlayıcılık ilişkisini ifade etmektedir. Bu bağlamda "eş" kelimesi, kadının erkek için, erkeğin de kadın için doğrudan bir eş olması anlamına indirgenmemeli; bunun yerine, ruhsal ve fiziksel huzurun tamamlayıcı unsuru olan bir yoldaşı simgelediği düşünülmelidir. Cennet tasvirinde bu türden eşleştirmeler, bireyin yalnızlıktan kurtulması ve tanıdık bir yakınlık ortamında mutluluğun daim kılınması amacı taşımaktadır.³¹¹

Ayrıca burada geçen fiil, Arapçada evlilik akdini ifade eden kullanım biçiminden farklı bir anlam yüklenmektedir. Dilsel olarak bu fiil, klasik kullanımda doğrudan nesne alan bir yapıdır ve genellikle bir kimsenin bir başkasıyla evlendirilmesini ifade eder. Ancak burada anlatılmak istenen, dünyevî bir evlilik değil; cennet ehli ile onlara uygun eşlerin, yani hûrîlerin, bir araya getirilmesiyle oluşan ruhsal ve bedensel huzurun vurgulanmasıdır. Burada kastedilen anlam, dünyevî anlamda bir evlilik sözleşmesi ya da nikâh akdi değildir; çünkü cennette böyle bir hukuki bağın ve bu türden bir akdin orada bulunmasının bir anlamı yoktur. Asıl anlam, cennet ehlinin kadın eşlerle birlikte olmaktan dolayı bir yakınlık ve huzur hissi yaşamalarıdır. Bu his, dünyada erkeklerin dostları ve sevdikleriyle birlikte olduklarında duydukları huzur hissiyle bir benzerlik arz eder. Bu tür bir eşlik, insanların fitratında var olan toplumsal ünsiyetin cennette tam ve eksiksiz bir biçimde devam ettirilmesi anlamına gelir.³¹²

Dünya hayatında bu tür ilişkiler kimi zaman dinen haram sayılan bir birliktelik veya zorlayıcı kadına tecavüz etmek gibi şekiller aldığında zarar verici olsa da, cennette böyle bir olumsuzluk söz konusu değildir. Bu da, insanın hemcinsleriyle ya da karşı

³⁰⁹ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 13, s. 131.

³¹⁰ Duhan 44/54.

³¹¹ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 25, s. 218-219.

³¹² İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 25, s. 318.

cinsle kurduğu meşru, sağlıklı ve güvene dayalı ilişkilerin aslında ne kadar yüksek bir ruhsal değeri taşıdığını göstermektedir. Allah'ın bu durumu Kur'an'da "sükûn" (huzur, sakinlik) olarak nitelemesi de bu anlamı pekiştirir.³¹³

Sonuç olarak, İslâm'da hûriler ve cennette kadınlar konusu, hem kutsal metinlerdeki tasvirlerle hem de İslâm alimlerinin yorumlarıyla derin bir anlam taşır. Hûriler, Allah'ın rızasına ulaşan müminler için sunulan ödüllerin bir sembolü olarak değerlendirilirken, dünyadaki salih kadınların ahiretteki değeri daha yüce görülür. Bu yaklaşım, cennetin maddi ve manevi anlamda bütünlük arz eden bir yer olduğu anlayışını destekler.



³¹³ İbn Âşûr, et- Tahrir, c. 25, s. 319.

6. SONUÇ

Muhammed el-Tâhir bin Âşûr, özgürlüğün insanın gelişiminde ve yeryüzünün halifesi olma görevini yerine getirmesinde önemli bir rolü olduğunu vurgulayan önemli bir düşünürdür. O, özgürlüğü şeriatın amaçlarından biri olarak kabul etmiştir. Ancak, İbn Âşûr özgürlüğü sadece bir toplumsal, insanlık ya da varlık meselesi olarak derinlemesine incelememiştir. Bunun nedeni, geleneksel bir âlim olarak taşıdığı tarihsel kültür ve o dönemin etkileriyle zorlanmış olmasıdır. Yine de özgürlük konusunu gündeme getirmekte cesur bir yaklaşım sergilemiştir.

İbn Âşûr'un önemli bir yönü, farklı düşünce okulları ve mezhepler arasında açık fikirli bir tutum sergilemiş olmasıdır. Tarihi ideallerden ve hayal gücünden sıyrılmaya çalışmış, ama bu yaklaşımı onun bazen zorluklar yaşamasına ve kafa karışıklıkları ile karşılaşmasına neden olmuştur. O, çağdaş kültür ile geleneksel kültürel mirası birleştirmeye çalışırken, bazen fikişsel olarak bocalamıştır.

Tâhir bin Âşûr'un düşünsel çabası, İslam düşüncesinde önemli bir dönüm noktasıdır. O, geleneksel fikhî bakış açılarını ve sadece dilsel ifadelerle sınırlı olan anlayışları aşmayı amaçlamıştır. Bunun yerine, daha geniş bir medeniyet perspektifinden yaklaşarak, İslam düşüncesine bütüncül bir bakış açısı kazandırmak istemiştir. İbn Âşûr, özellikle Şâtibî'nin uzun tartışmalarla ele aldığı konuları aşarak, "özgürlük" gibi yeni bir kavramı "makâsıd ilmi" çerçevesinde ele almıştır. Bu yaklaşım, İslam düşüncesinde özgürlük gibi temel değerleri vurgulayan ve yenilikçi bir bakış açısı oluşturmuştur.

Tâhir bin Âşûr, Şâtibî'nin eserlerinden aldığı ilhamla, 20. yüzyılın başlarında yenilikçi bir reform hareketinin temelini atmıştır. Ancak, Tâhir bin Âşûr'un eleştirel bakış açısı onu, makâsıd ilmini daha derinlemesine incelemeye ve genişletmeye yöneltmiştir. O, sadece mevcut görüşleri tekrarlamakla kalmamış, onları eleştirip geliştirerek yeni bir bakış açısı sunmuştur. Özellikle Şâtibî'nin yaklaşımını eleştirerek, dini hükümlerin açıklanmasında ve yorumlanmasında daha geniş bir tarihsel bağlamın dikkate alınması gerektiğini savunmuştur.

İbn Âşûr'un bu eleştirel yaklaşımı, fikhî tartışmalarda derinlik ve anlam katmış, özgürlük gibi önemli kavramların daha kapsamlı bir şekilde ele alınmasını sağlamıştır. Ayrıca, fıkıh alanındaki tartışmaları sadece dini hükümlerle sınırlı tutmayıp, bunların

toplum ve zamanla ilişkisini göz önünde bulundurmuş ve bu şekilde şeriatın dinamik bir yapıya sahip olduğunu vurgulamıştır. İbn Âşûr, şeriatın sadece bir yaşam biçimini dayatmak değil, insanların çeşitli durumlarına uyum sağlayabilecek esneklik ve adaptasyon kapasitesine sahip olduğunu savunmuştur. Bu yaklaşım, ona göre, İslam toplumlarının gelişen şartlarına göre şekillenen, zamanla uyumlu bir şeriat anlayışını ifade etmektedir.

Muhammed Tâhir İbn Âşûr, bazı eleştirmenlerince katı ve muhafazakâr bir düşünür olarak nitelendirilse de, esasen dinine bağlılığı ve geleneksel değerlere olan sadakatiyle öne çıkan bir isimdir. Bununla birlikte, onu klasik muhafazakâr çizgiden ayıran temel özellik, eğitim sisteminin yeniden inşasında ortaya koyduğu geniş ufuklu ve yenilikçi yaklaşımıdır. İbn Âşûr, eğitim programlarının yeniden yapılandırılmasında yüksek bir yenileme kabiliyeti sergilemiş; hatta çoğu zaman geleneksel anlayışlara karşı adeta bir “reformcu” veya “sessiz devrimci” tavır takınmıştır. Özellikle eğitim alanındaki ıslah projelerinde, mevcut durumu köklü biçimde sorgulayan ve çağın ihtiyaçlarına uygun alternatifler geliştirmeye çalışan öncü bir tavır benimsemiştir.

İbn Âşûr’un düşüncesine göre burada söz konusu olan “düşüncenin ıslahı”, hem dünya hem de ahiret hayatına dair konularda doğru bilgiye ulaşmayı hedefler. Bu düşünsel ıslah, bireyin her iki hayatta da başarılı olması için gerekli olan davranış biçimlerini öğrenmesini sağlar. Böylece kişi, dünyevî hayatta hatalara düşmekten ve uhrevî hayatta hüsrana uğramaktan korunmuş olur.

Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın evreni ve içindekileri özellikle insanın yaratılışını geniş bir şekilde zikretmesi, tevhit inancının temel bir unsuru olarak öne çıkmaktadır. Çünkü bu ayetlerin Mekke döneminde müşrik toplum içerisinde indirilmesi bunun büyük bir kanıtıdır. İbn Aşur ilgili ayetleri Allah'ın yaratma kudreti, insanları ve diğer varlıkları dilediği şekilde yaratabilmesini tevhide bir delil olarak yorumlamıştır. Hz. Âdem'in topraktan yaratılması, Allah'ın kudretinin bir işareti olarak kabul edilirken, Hz. İsa'nın babasız doğması da yine aynı kudretin bir yansımasıdır. Bu bağlamda, Hz. Havva'nın Âdem Aleyhisselam'ın kaburgasından yaratılması meselesini kabul ettiğimizde bunu da Allah'ın kudretinin bir tezahürü olarak görebiliriz. Allah, insanları yaratılış evrelerini aşama aşama anlatmış, fakat diğer varlıkların yaratılış evrelerinden bahsetmemiştir. Yerler, gökler ve içindekilerin yaratılışını “kүн” emrine bağlayarak kudretinin sınırsızlığını ve kendisine imanın gerekçesini açıklamıştır.

Kadına İslam öncesi bakış açısıyla yaklaşmak, onu değersiz ve yalnızca bir meta olarak görmek zihniyetinden uzaklaşmak gerekmektedir. Kadınla ilgili zihin dünyamızı Müslümanca bir anlayışla yeniden inşa etmemiz gerekmektedir. Bu dönüşüm sağlanmadığı sürece kadın meselesine dair sorunların çözümü de mümkün olmayacaktır.

Kadınların akıl ve zekâ yönünden eksik olduğu iddialarının toplumda sıkça karşılaşılan bir düşünce olduğu anlaşılmaktadır. Ancak, günümüzde kadınların başarıları, bu düşüncenin geçerliliğini sorgulamaktadır. Kadınların farklı alanlarda elde ettikleri başarılar, akıl ve zekâ yönünden erkeklerle aynı seviyede olduklarını göstermektedir. Özellikle tıp, mühendislik, mimarlık gibi alanlarda kadınların, zorlu ve yüksek riskli görevleri başarıyla yerine getirmeleri, bu ön yargının doğru olmadığını ortaya koymaktadır.

Bazı İslam düşünürleri özellikle kadının zekâsının eksik olduğu düşüncesini, toplumsal ve kültürel yapılarla ilişkilendirmiştir. Kur'an'da kadının zekâsının eksik olduğuna dair bir iddia yoktur; aksine, iki şahit gerekliliği gibi düzenlemeler, kadınların toplumda daha az yer aldığı ve belirli konularda deneyim eksikliği yaşadıkları durumlarla ilgilidir. İbn Aşur, özellikle kadınların mâli meselelerde bazen unutkanlık gösterebileceğini, ancak bunun bir akıl eksikliği değil, toplumsal alışkanlık ve kültürel bağlamlardan kaynaklandığını ifade etmiştir. Kadınların zekâları ve karar verme kapasiteleri hakkında genelleme yapmak doğru değildir.

Kadını ticari konularda unutkan ve akıl eksikliği olarak yorumlamanın da yanlış olduğu söylenmelidir. Günümüzde birçok kadın, iş hayatına etkin bir şekilde katılmakta ve bu alanda ciddi bir meleke kazanarak önemli başarılarla imza atmaktadır. Kadınların iş dünyasında kazandığı bu deneyim, onları yalnızca bireysel düzeyde değil, küresel ölçekte de başarıya taşımaktadır. Nitekim günümüzün ticari yaşamında, dünyanın en zenginleri arasında yer alan kadınlara rastlamak mümkündür. Özellikle işletme ve bankacılık gibi ciddi zihinsel emek gerektiren sektörlerde kadınların elde ettiği başarılar dikkat çekicidir. Hatta bazı kadınların merkez bankalarının, IMF'nin ya da uluslararası ekonomik kuruluşların başkanlığına kadar yükseldiği görülmektedir. Bu gelişmeler ışığında, İslam öncesi dönemde kadınların ticari hayata katılmamasına bağlı olarak mali konulardaki yeterliliklerinin sorgulanmasını, dönemin sosyal şartları bağlamında değerlendirmek daha sağlıklı bir yaklaşımdır. Çünkü bir insanın, sürekli içinde yer

almadığı bir alanda hata yapma oranı oldukça yüksektir. Dolayısıyla bir alanda yetkinlik kazanılmadan yapılan değerlendirmeler eksik ya da hatalı olabilir.

Bazı rivayetlerde kadınların eksik akıllı olarak nitelendirilmesi, mutlak bir yargıdan ziyade dönemin toplumsal koşulları çerçevesinde, kadının o dönemde yaygın olarak yer almadığı alanlardaki tecrübe eksikliğiyle açıklanabilir. Örneğin, Hudeybiye Antlaşması sürecinde binlerce erkeğin kararsızlık yaşadığı bir anda, Hz. Peygamber'in eşi Ümmü Seleme'nin (r.a.) olaylara ince bir bakış açısı getirmesi ve çözüm sunması, kadının sezgi ve zekâ gücünün bir örneği olarak değerlendirilebilir.

Öte yandan İbn Âşûr'un kadın zekâsı üzerine düşünceleri arasında bir çelişki göze çarpmaktadır. Bir yandan kadının aklını erkeğinkinden eksik olarak nitelendirirken, diğer yandan Sebe Melikesi'nin zekâsını övmekte, kavmi tarafından isabetli ve güvenilir bir yönetici olarak görülmesini kabul etmektedir. Sebe Melikesi, sadece zekâsıyla değil, aynı zamanda halkına doğru yolu gösteren ve liderlik vasfı taşıyan bir figür olarak örnek gösterilmektedir. Onun bu başarısı, kadının liderlik vasıflarının ve zekâsının göz ardı edilmemesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Hz. Musa'nın kız kardeşi de, Mısır'daki zulme karşı gösterdiği akıl ve cesaretle önemli bir figürdür. Mısır'da, annesinin Hz. Musa'yı suya bırakırken, onu takip ederek onu kurtarmak için büyük bir cesaret gösterdi. Bu davranışı, kadının problem çözme yeteneği ve stratejik düşünme kapasitesini sergileyen önemli bir örnektir. Tarihten günümüze kadınların liderlik pozisyonlarında sergilediği başarılar, bu argümanları destekler niteliktedir. Örneğin, yakın tarihte Almanya Şansölyesi olarak görev yapan Angela Merkel'in sergilediği istikrarlı ve başarılı yönetim anlayışı, kadınların toplumun her alanında etkin roller üstlenebileceğini bir kez daha göstermiştir. Dolayısıyla liderlik vasfının cinsiyetle değil, bireysel yetkinlik ve meleke ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

Kadınlar, duygu ve heyecanlarının etkisiyle bazen karar verme süreçlerinde zorluk yaşayabilirken, erkekler de sinirli veya öfkeli olduklarında aklı kullanmada güçlük çekebilmektedir. Ancak, bu tür anlık durumlar, her iki cinsiyetin de genel zekâ düzeyine dair bir eksiklik anlamına gelmemelidir. İnsanların karar verme süreçlerindeki duygusal etkiler, cinsiyet fark etmeksizin her birey için geçerli bir durumdur. Kadının akıl ve zekâsı ile ilgili yaygın önyargılar, modern toplumda kadınların başarılarıyla çürütülmektedir. Kadınlar, farklı alanlarda önemli görevleri yerine getirirken, toplumsal rollerin ve geleneksel görüşlerin onların potansiyelini sınırlamaması gerektiği

anlaşılmaktadır. Kadınlar, tıpkı erkekler gibi, kendi akıl ve yetenekleriyle topluma katkı sağlama kapasitesine sahiptir ve bu doğrultuda toplumsal algıların yeniden şekillendirilmesi gerekmektedir.

Kadın meselesi, her bir dönemin kendi toplumsal ve kültürel şartları içerisinde değerlendirilmelidir. İbn Âşûr'un da bazı fetvalarında ifade ettiği gibi, belirli bir toplumda uygulanan kuralları veya örfleri başka bir kavme zorunluymuş gibi göstermek doğru değildir. Bu bağlamda, geçmişte kadının yer aldığı rollerin o dönemin kültürüne adapte olmuş ve bunu bir vazife olarak benimsemiş olduğunu görmekteyiz.

Çağdaş araştırmacıların da belirttiği gibi, bugün kadınlar hakkında konuştuğumuz meseleler Orta Çağ'da konuşulmamaktaydı. Çünkü kadın, o zamanlar kendinden öncekilerden nasıl birisi olması gerektiğini öğrenmekteydi. Dolayısıyla her dönemi kendi sosyal ve kültürel şartları içinde değerlendirmek gerekir. Bu yüzden geçmişteki bazı uygulamaları İslam'a mal ederek İslam'ın kadın üzerinde kısıtlamalar getirdiğini söylemek isabetli değildir. Çünkü birçok mesele, dinin kendisinden değil, dönemin kültürünün kadına yüklediği rollerden kaynaklanmaktadır.

Bir kadının Allah'a kulluğunu yerine getirebilmesine yetecek düzeyde temel dinî bilgi edinmesini engelleyenlerin, Kur'an'da bahsi geçen "Allah'ın yolundan alıkoyanlar" kategorisi içinde değerlendirilmesi gerektiği düşünebiliriz. Zira bu tutum, yalnızca bireyin inanç özgürlüğüne değil, aynı zamanda onun insanî ve ahlâkî gelişimine de doğrudan bir müdahale niteliği taşımaktadır. Kadın meselesi İslam'ın özüne göre değil, dönemsel ve kültürel şartlara dayalı olarak şekillenmiştir. Bu nedenle kadının toplumsal hayattaki yerini tartışırken her dönemin şartlarını göz önünde bulundurmak ve İslam'ın özünde kadına değer veren yaklaşımını merkeze almak gerekmektedir.

Kur'an-ı Kerim incelendiğinde görülür ki Allah Teâlâ, toplumdaki yerleşik kültürel kalıpları kıran, alışılmışın dışında hareket eden kadınlardan da erkeklerden de örnekler vermiştir. Hz. Meryem örneğinde olduğu gibi, ibadethanelere alınmayan bir kadının Allah katında nasıl yüceltildiğini görüyoruz. Aynı şekilde, Hz. Musa, Habîbü'n-Neccâr ve diğer Peygamberlerin topluma yön veren, iyiliği temsil eden bireyler olarak örnek gösterildiği gibi; onların karşısında duran, toplumu ifsat eden Karun, Firavun, Hâmân, Nemrut ve Ebu Cehil gibi erkek figürlere de dikkat çekilmiştir. Ancak bu denge

sadece erkeklerle sınırlı değildir. Allah Teâlâ, iyiliğin temsilcisi olarak Hz. Meryem'i, Hz. Âsiye'yi ve İbrahim'in hanımını örnek verdiği gibi; kötülüğün ve inkârın sembolleri olarak da Hz. Nûh'un, Hz. Lût'un ve Ebu Leheb'in eşlerini örnek göstermiştir. Bu da açıkça ortaya koymaktadır ki, Allah katında kadın ve erkek, iyilik ya da kötülük yapma bakımından eşit sorumluluğa sahiptir. Cinsiyet, bir üstünlük veya eksiklik sebebi değildir; asıl olan bireyin ortaya koyduğu niyet, amel ve tutumlardır.



KAYNAKÇA

- Acarlıoğlu, A. (2019). *câhiliye arap toplumunda kız çocuklarının katli meselesi: İslam Tarihi Perspektifinden Değerlendirme*. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 23(1), 446-450.
- Ağırman, C. Kadının Yaratılışı; İlgili Rivayetler Bağlamında Yeni Bir Yaklaşım. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû ‘Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî.(1995) el-Müsned. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. (Cilt.1-8) Kahire: Dâru’l-İḥadîs.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû ‘Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî.(1995) el-Müsned. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. (Cilt.1-8) Kahire: Dâru’l-İḥadîs.
- Altıntaş, B. (2016)Sanatta Kadın, Doğa ve Doğurganlık İlişkisi. (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi).Gazi Üniversitesi, İstanbul.
- Ateş, S. (2014.)Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri. (Cilt 1-12, 3. Baskı), İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Atila, M. (2019), Bayraktar Bayraklı’nın “Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri” Adlı Eseri ve Kadın Hakkındaki Ayetlere Getirdiği Yorumlar. Iğdır Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi.
- Başcı, V. (1999), *Kadının statüsü üzerine bir inceleme*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 14, 67-69.
- Bayraklı, B. (2007). Kadın Sevgi Ve Temel Haklar, Bayraklı Yayınları. İstanbul: Bayraklı.
- Bayraklı, B.(2015). Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri. (Cilt 1-15).Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Boynukalın, M. (2013). “Zevce”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 44/306-307. İstanbul: TDV Yayınları.
- Buḥârî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İsmâ‘îl b. İbrâhîm el-Buḥârî .(1993)Şaḥîḥu’l-Buḥârî. thk. Muṣṭafa Dîb el-Buḡâ.(Cilt 1-7, 5. Baskı). Dimaşk: Dâru İbn Keşîr; Dâru’l-Yemâme.
- Buzgâbe, Muhammed B.Ibrahi.(2004) Fetava eş-Şeyh b. Âşûr. Merkez cem`a el-macid.
- Coşkun, A.(1999). “İbn Âşûr, Muhammed Tâhir”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 19, 332-335. İstanbul: TDV Yayınları.
- Çağil, A.(2010) Batı Felsefesinde Kadının Yeri.: Yüksek Lisans Tezi, Erzurum Atatürk Üniversitesi, Erzurum.

- Demirdağ, M.F.(2017). *Anatanrıça İkonografisi ve Anaerkillik*. Bilge Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 1(1)6-18.
- Demirel, G. (2010) Kur'an-ı Kerim'de Kadın ve Psikolojisi. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Doğan, H.İ. (2020) *ibn 'aşûr'un hayatı, eserleri ve hadis yorumculuğu (en-Nazaru'l-fasîh ve Keşfu'l-muğattâ Örneği)*. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7(2), 1254-1280.
- Doğan, H. İ. (2015). Muhammed Et-Tâhir B. Âşûr (1879-1973) Ve Hadis İlmindeki Yeri. Yüksek Lisans Tezi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara.
- Ebû Muhammed el-Beğavî, el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ'. (1997). *Me'âlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed 'Abdullâh en-Nimr v.dğr. (Cilt,1-4) Dâru Taybe.
- Ebu Zehra, Muhammed.(1963). *Zehratü't-Tefâsîr*.10 Cilt. Şam: Dar-u fikr, ts.
- el-Gâlî Belkâsım.(1996). *Min A'lâmi'z-Zeytûne: Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zâm Muhammed etTâhir b. Âşûr Hayâtuhu ve Âsâruhu*. Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- Elmalılı M. H.(2023) *Hak Dini Kur'an Dili*. (Cilt. 6, 1.baskı). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları.
- Gün, F.(2024) *İslâm'da kadın sorunsalına kelâmî bir bakış*. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 23,103-123.
- Işık, E.(1991) "Bakara Sûresi". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.(Cilt. 4,526-529. İstanbul: TDV Yayınları.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed.(1998). *Eleyse"s- Subhu bi- Karîb*., Tunus: eş-Şirketü't-Tunusiyye.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed.(2001). *Mekâsıdü's-Şerîa'l- İslâmiyye*., Ürdün: Dar-u nefais.
- İbn Âşûr Muhammed Tahir.(1984).*"et-Tahrîr ve't-Tenvîr"*.(Cilt.1-30). Tunus: Dâr-u tunusiyye, 1984.
- İbn Aşur, Muhammed Tâhir.(2016) *Usûlü'n-Nizami'l-İctimâi fi'l-İslam*. (4. baskı).Tunus: Dar-u sahnun.
- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşkî.(1999) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme.(cilt, 8). Beyrut, Dâru Taybe.
- İbnü'l-Hûca, Muhammed el-Habîb.(2004) *Muhammed et-Tâhir b. Âşûr ve Kitâbuhu Makâsıdu's-Şerîati'l-İslâmiyye*. (cilt,1-3) Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Suûni'l-İslâmiyye.
- İsfahânî, Râgıb.(1992) *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Dımaşk: Safvân Adnân Dâvûdî),

- Karaman, H. vd.(2023). Kur'an Yolu Meali. Diyanet yayınları, (2. baskı).
- Kazan, D. (2022). Zemahşerî'nin Tefsirinde Kadın Tasavvuru., Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Keklik, H.(2018) Kelam'da Kadının Peygamberliği ve Hz. Meryem. Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- Kılıç, S.(2006). *kadın erkeğin kaburga kemiğine indirgenecek ikincil bir fenomen değildir!...* EKEV Akademi Dergisi X, 27.
- Kilit, C.(2024). Anaerkil Toplum Düzeni ve Seramik Sanatına Yansımaları., Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Kurtubî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Aḥmed el-Ḥazrecî.(1964) el-Câmi' li-Âḥkâmi'l-Ḳur'ân. thk. Aḥmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mişriyye.
- Mâturîdî, Ebû Manşûr Muhammed b. Muhammed.(2005)Te'vîlâtü Ehli's-Sunne. thk. Mecdî Bâsellûm. (C, 1- 10). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Mervan, Rezzak.(2021) Tahir b. Âşûr ve Ishamatuhu` l-ilmiyye ve`l-Islahiyye., Yüksek Lisans Tezi, Cezair: Ahmet Draia Adrar Üniversitesi.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ.(1997). Tefhîmü'l-Ḳur'ân. çev. Komisyon. (Cilt, 1-7). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Meysavi, Muhammed Tâhir.(2010) Cemhera Makalat Ve Rasail Eş-Şeyh Et-Tahir Ibn Aşur. (cilt, 1-4) Dar-u nefais.
- Muslim, Ebû'l-Ḥasen Muslim b. el-Ḥaccâc el-Ḳuşeyrî en-Nisâbûrî. Şaḥîhu Muslim. thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1374/1955.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât 'Abdullâh b. Aḥmed.(1999) Medâriku't-Tenzîl ve Ḥaḳâîku't-Te'vîl. thk. Yûsuf 'Alî Budeyvî. (Cilt, 1-3). Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Ṭayyib.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muḥyiddîn Yahyâ b. Şeref (1972)Şerḥu'n-Nevevî 'alâ Muslim. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâsi'l-'Arabî.
- Ocan K. A.(2021) Kapitalist Ataerkil Çağda Anaerkil Toplamların Yeri: Mosuo, Minangkabau, Tuareg Ve Bribri Örnekleri Üzerinden Bir İnceleme. Aksaray: Aksaray Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi.
- Okuyan, M.(2007) *kadına yönelik şiddete kur'an'ın bakişi*. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 23, 110-119.
- Oruç, A. B.(2020) Klasik ve Modern Dönem Tefsir Kaynaklarında Kadın Algısı. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2. Baskı.

- Özarslan, S.(2006) peygamberlerin özelliklerinden erkek olmak ve düşündürdükleri. *cumhuriyet üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi* deX, 2.
- Râzî, Ebû ‘Abdillâh Faḥrüddîn Muḥammed b. Ömer b. Hüseyn.(2003)*Mefâtîḥu’l-Ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî.
- Ṭaberî, Ebû Ca’fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî.(2001)*Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli ‘Âyi’l-Kur’ân*. thk. ‘Abdullah b. ‘Abdulmuḥsin et-Turkî. (Cilt 1-7) Beyrut., Dâru Hicr.
- Uludağ, S.(2006). “Nefis”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 32/526-529. İstanbul: TDV Yayınları.
- Yüksel, Y.(2013) İbn Âşur Tefsirinde Siyaset Toplum ve Kadın Konuları.Doktora Tezi Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya.
- Zemaḥşerî, Ebü’l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî.(1987)*el-Keşşâf ‘an Ḥaḳâîkı Ğavâmiḍi’t-Tenzîl*. (Cilt, 1-4). Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî.
- Zikri, Y.(2006)İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı’nın Ön Bilgisi. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Zühayli, Vehbe.(2015)*Tefsirü’l Vesit*.(Cilt, 1-4) Şam: Dar-u fikr, ts.

ÖZGEÇMİŞ

Lise eğitim- öğretimimi Bağcılar Lisesi'nde tamamladı. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlitam programından mezun oldu.

2018 yılından beri Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Vaiz olarak görev yapmaktadır.

