

KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ*SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

DOKTORA PROGRAMI

SOMALİ'DEKİ İSLAMİ HAREKETLERİN KADINLARA BAKIŞI

DOKTORA TEZİ

Abdighani Abdikarim AHMED

AĞUSTOS- 2025

TRABZON

KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ*SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

DOKTORA PROGRAMI

SOMALİ'DEKİ İSLAMİ HAREKETLERİN KADINLARA BAKIŞI

DOKTORA TEZİ

Abdighani Abdikarim AHMED

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Atila DOĞAN

AĞUSTOS- 2025

TRABZON

ONAY

Abdighani Abdikarim AHMED tarafından hazırlanan “Somali'deki İslami Hareketlerin Kadınlara Bakışı” adlı bu Çalışma 18.09.2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği / oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Doktora Programı’nda **doktora tezi** olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyesi		Karar		İmza
Unvanı – Adı ve Soyadı	Görevi	Kabul	Ret	
Prof. Dr. Hüseyin SADOĞLU	Başkan	☐	☐	
Prof. Dr. Atila DOĞAN	Üye	☐	☐	
Prof. Dr. Mehmet TUNÇER	Üye	☐	☐	
Prof. Dr. Hüseyin BAL	Üye	☐	☐	
Prof. Dr. Nihat YILMAZ	Üye	☐	☐	

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduklarını onaylarım.

Prof. Dr. Haydar AKYAZI
Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Bu tezde sunulan tüm bilgilerin etik kurallar ve akademik dürüstlük ilkeleri çerçevesinde elde edildiğini ve kullanıldığını; ayrıca Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kılavuzu'na uygun olarak hazırlandığını, çalışmada yararlanılan tüm kaynaklara eksiksiz şekilde atıf yapıldığını; aksi bir durumun tespiti hâlinde doğabilecek her türlü hukuki ve akademik sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Abdighani Abdikarim AHMED

18.08.2025

ÖNSÖZ

Somali’de İslami hareketlerin yükselişi, 20. yüzyılın ortalarından itibaren dini ve toplumsal yaşamın şekillenmesinde belirleyici bir unsur hâline gelmiştir. El-Islah Hareketi, Ehli Sünnet vel-Cemaat, Somali Âlimleri Konseyi ve Eş-Şebab gibi farklı yapılar sosyal ve siyasal etkileriyle de toplumun yönelimlerini derinden etkilemişlerdir. Bu bağlamda, kadınların statüsü ve hakları, söz konusu hareketlerin söylem ve uygulamalarında önemli bir yer tutmaktadır.

Bu tez çalışmasında, Somali’de faaliyet gösteren İslami hareketlerin evlilik, boşanma, miras, mehir, nafaka, eğitim ve siyasal katılım gibi temel konular üzerinden kadın haklarına dair bakış açıları incelenmiştir. Hareketlerin farklı dini yorumları ve siyasi pozisyonları dikkate alınarak yapılan analiz hem İslamî düşüncenin iç çeşitliliğini hem de bu çeşitliliğin kadınların gündelik hayatına yansımalarını anlamayı hedeflemektedir.

Bu araştırmanın; İslam çalışmaları, Afrika siyaseti ve kadın hakları alanlarında çalışan akademisyenler ile politika yapıcılar, sivil toplum kuruluşları, eğitimciler ve kadın hakları savunucuları için değerli bir kaynak olacağı düşünülmektedir. Aynı zamanda, İslam’ın toplumsal dönüşümdeki rolü ve kadınların bu süreçteki konumunu anlama çabalarına katkı sunan özgün bir çalışma olma iddiasındadır.

Bu tez, Somali’deki İslami hareketlerin kadınlara bakışını ele alan ilk kapsamlı Türkçe çalışma olması yönüyle özgün bir katkı sunmaktadır.

Doktora öğrenimim süresince bu çalışmanın ortaya çıkmasında değerli katkıları olan, yol göstericiliği ve akademik rehberliğiyle bana her aşamada destek veren danışmanım Prof. Dr. Atila DOĞAN’a en içten şükranlarımı sunarım. Ayrıca bu süreçte bana hayatı boyunca manevi destek sunan, dualarıyla güç veren ve varlığıyla ilham kaynağım olan sevgili annem Anab Jama OMAR’a minnettarım. Akademik yolculuğum boyunca yanımda olan tüm Abilerim, kardeşlerim, dostlarıma ve emeği geçen herkese teşekkür ederim.

Ağustos, 2025

Abdighani Abdikarim AHMED

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	IV
İÇİNDEKİLER	V
ÖZET.....	VII
ABSTRACT	VIII
TABLolar LİSTESİ.....	IX
KISALTMALAR LİSTESİ.....	X
GİRİŞ	1-4

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İSLAM ÖNCESİNDE VE İSLAM'DA KADINA BAKIŞ.....	5-70
1.1.Genel Açıklama	5
1.2. Câhiliye Döneminde Kadına Bakış	6
1.2.1. Câhiliye Döneminde Aile Hayatında Kadının Yeri	8
1.2.2. Cahiliye Döneminde Kadınlarla İlgili İnanç ve Gelenekler	15
1.3. İslam'ın Kadına Bakışı	17
1.3.1. İslam'da Kadınların Statüsü	19
1.3.1.1. İslam'da Genç Kızların Statüsü	20
1.3.1.2. İslam'da Eş Olarak Kadının Statüsü.....	24
1.3.1.3. İslam'da Annenin Statüsü	27
1.3.2. İslam'da Kadın Hakları	32
1.3.2.1. İslam'da Evlilik Kapsamında Eş Seçme Hakkı.....	35
1.3.2.2. İslam'da Kadınların Mehir Hakları	41
1.3.2.3. İslam'da Kadınların Boşanma Hakları	46
1.3.2.4. İslam'da Kadınların Miras Hakları.....	50
1.3.2.5. İslam'da Kadınların Eğitim Hakkı	54
1.3.2.6. İslam'da Kadınların Çalışma Hakkı	55
1.3.2.7. Siyasi Haklar Kapsamında Kadınların Seçme ve Seçilme Hakkı.....	58

İKİNCİ BÖLÜM

2.SOMALİ'DE KADINLARA BAKIŞ.....	71-125
2.1. Somali Halkının Coğrafi Yerleşimi	71
2.2. Somalilerin Kökenleri	73
2.3. Somali Geleneğinde Kadın.....	77
2.3.1. Geleneksel Somali Toplumunda Klan Yapısı Bağlamında Kadının Konumu	77
2.3.2. Somali Kadınlarının Ailevi Konumu.....	80
2.4. Kadına Bakışta Tarihsel Değişimler.....	85

2.4.1. Sömürge Döneminde Kadın	85
2.4.2. Bağımsızlık Döneminde Kadın	95
2.4.3. Sosyalist Dönemde Kadın	99
2.4.3.1. Somali'de Sosyalist Aile Hukuku ve Kadın Hakları	106
2.4.3.2. Somali'de Sosyalist Reformlar ile İslam Alimleri Arasında Gelişen Aile Hukuku Gerilimi	112
2.4.4. İç Savaştan Federal Döneme Kadar Kadın	117

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. SOMALİ'DEKİ İSLAMİ HAREKETLERİN KADINA BAKIŞI 126-207

3.1. İslami Hareketlerin Terminoloji Dağarcığı: Kavramsal Bir Yeniden Değerlendirme	126
3.2. İslam'ın Doğuşu ve Somali'deki İslami Hareketlerin Yükselişi.....	130
3.2.1. Sufi İslami Hareketler.....	133
3.2.2. Somali'deki Selefi ve Müslüman Kardeşler İslami Hareketleri.....	135
3.3. Somali'deki İslami Hareketlerin Kadınlara İlgili Görüşleri: Seçilen Bazı Hareketler.....	142
3.3.1. Eş-Şebab'ın Kadınlara Dair Görüşleri.....	142
3.3.1.1. Eş-Şebab'ın Perspektifinden Kadınların Sosyo-Ekonomik Hakları	147
3.3.1.2. Eş-Şebab'ın İdeolojisinde Kadınların Siyasi Hakları	151
3.3.2. Ehli Sünnet vel-Cemaat'ın Kadınlara Dair Görüşleri	154
3.3.2.1. Ehli sünnet vel-Cemaatin Kadınların Evlilik ve Aile Hukuku Kapsamındaki Haklarına İlişkin Yaklaşımı	156
3.3.2.2. Ehli Sünnet vel-Cemaatin Kadınların Eğitim ve Çalışma Haklarına Yaklaşımı	162
3.3.2.3. Ehli Sünnet vel-Cemaat'ın Kadınların Siyasi Haklarına Dair Yaklaşımı	163
3.3.3. El-İslah Hareketi'nin Kadınlara Dair Görüşleri.....	167
3.3.3.1. El-İslah Hareketi'nin Kadınların Eğitim ve Çalışma Haklarına Yaklaşımı	170
3.3.3.2. El-İslah Hareketi'nin Kadınların Evlilik ve Aile Hukuku Kapsamındaki Haklarına İlişkin Yaklaşımı	173
3.3.3.3. El-İslah Hareketi'nin Kadınların Siyasi Haklarına Dair Yaklaşımı	178
3.3.4. Somali Âlimler Konseyi'nin Kadınlara Dair Görüşleri	185
3.3.4.1. Somali Âlimler Konseyi'nin Kadınların Ekonomik Haklarına Dair Görüşleri.....	188
3.3.4.2. Somali Âlimler Konseyi'nin Kadınların Evlilik ve Boşanma Haklarına Dair Görüşleri.....	192
3.3.4.3. Somali Âlimler Konseyin Önde Gelenlerinin Kadınların Eğitim Hakkına Dair Görüşü	195
3.3.4.4. Somali Âlimler Konseyi'nin Kadınların Siyasal Haklarına Bakışı	198
3.4. Somali'deki İslami Hareketlerin Kadına Bakışında Ortak Noktalar ve Farklılıklar	205
SONUÇ ve ÖNERİLER.....	208
KAYNAKÇA	214
ÖZGEÇMİŞ.....	240

ÖZET

Bu çalışma, Somali'deki önde gelen İslami hareketlerin kadınlara yönelik bakış açılarını incelemektedir. El-Islah Hareketi, Ehli Sünnet vel-Cemaat, Eş-Şebab ve Somali Âlimleri Konseyi olmak üzere dört temel grubun kadınların eğitimi, evlilik, miras, çalışma ve siyasi haklar gibi kritik meseleler konusundaki yaklaşımları analiz edilmiştir. Metin ve video analizinin yanı sıra yarı yapılandırılmış mülakatları bir araya getiren nitel bir yöntemle yürütülen bu araştırma, İslami hareketler arasında farklı yorum ve yaklaşımlara dayalı geniş bir yelpazenin varlığını ortaya koymaktadır. Al-Islah Hareketi, reformist, ılımlı ve kapsayıcı bir tutum benimseyerek kadınları toplumun eşit üyeleri olarak kabul etmekte; cinsiyetten ziyade liyakat ve ehliyete dayalı olarak en yüksek devlet makamlarını üstlenme hakkını tanımaktadır. Buna karşılık, Ehli Sünnet vel-Cemaat ile Somali Âlimleri Konseyi daha muhafazakâr bir yaklaşım sergilemektedir. Bu gruplar, kadınların oy kullanma ve bakanlık gibi sınırlı siyasi rollerde yer almasını desteklemekte; ancak klasik fıkıh yorumlarına dayanarak onları üst düzey liderlik makamlarından hariç tutmaktadır. Eş-Şebab ise çok daha dışlayıcı bir tutum sergileyerek demokrasiyi tamamen reddetmekte ve kadınların en üst siyasi makamlarda yer almasını yasaklamaktadır. Ayrıca bu grup hem kadınların hem de erkeklerin seçimlere katılımını İslam dışı bir sistem olarak gördüğü için reddetmektedir. Araştırmanın bulguları, Somali'deki İslami siyasi hareketler arasında kadın hakları konusundaki yorumların ne denli çeşitlilik gösterdiğini ortaya koymakta ve kadınların rol ve haklarına ilişkin değerlendirmelerin, Müslüman toplumların kendi sosyal bağlamları içinde ele alınması gerektiğine dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kadın, İslami Hareketler, Somali.

ABSTRACT

This study investigates the perspectives of prominent Islamic movements in Somalia. Focusing on four key groups—Al-Islah Movement, Ehli Sunna Wal Jama’a, Al-Shabaab, and the Somali Ulema Council—the research analyzes their positions on critical issues concerning women, including education, marriage, inheritance, work, and political rights. Employing a qualitative methodology that combines textual and video analysis with semi-structured interviews, this study reveals the existence of a broad spectrum of interpretations and approaches among Islamic movement. The Al-Islah movement adopts a reformist, moderate, and inclusive stance, recognizing women as equal members of society with the right to hold the highest governmental positions based on merit and capability rather than gender. In contrast, Ehli Sunna Wal Jama’a and the Somali Ulema Council uphold more conservative approaches. While these groups support limited political participation for women—such as the right to vote and hold cabinet positions—they exclude women from top leadership roles, citing classical jurisprudential interpretations. Al-Shabaab, by comparison, upholds an exclusionary position, rejecting democracy in its entirety and prohibiting women from holding the highest political leadership roles. Moreover, the group opposes electoral participation for both men and women, viewing democratic elections as incompatible with Islamic governance. The findings highlight the interpretive diversity within Islamic political movements in Somalia and underscore the importance of a context-sensitive understanding of women's roles and rights in Muslim-majority societies.

Keywords: Women, Islamic Movements, Somalia.

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo Nr.	Tablo Adı	Sayfa Nr.
1	Somali'de Barış, İnsan Hakları ve Kadın Sağlığı Alanında Etkin Rol Oynayan Kadınlar.....	121
2	Somali'deki İslami Hareketlerin Kadına Bakışında Ortak Görüşleri.....	205
3	Somali'deki İslami Hareketlerin Kadınlara Dair Farklı Görüşleri.....	206



KISALTMALAR LİSTESİ

ABD	:	Amerika Birleşik Devletleri
a.g.e.	:	Adı geçen eser
a.g.v.	:	Adı geçen video
BM	:	Birleşmiş Milletler
H.z.	:	Hazret
IMI	:	Ittihad Al-Mahakim al-Islamiya
KSB	:	Northern Frontier District / Kuzey Sınır Bölgesi
ÖBKT	:	Özel Olarak Belirlenmiş Küresel Terör
Ra	:	Radiyallahu anhu
s.a.v	:	Sallallahu Aleyhi ve Sellem
SUH	:	Somali Ulusal Hareketi
SVH	:	Somali Vatanseverler Hareketi
SSCB	:	Sosyalist Sovyetler Cumhuriyetler Birliği
SKDC	:	Somali Kurtuluş Demokratik Cephesi
SGB	:	Somali Gençlik Birliği
SKDÖ	:	Somali Kadınlar Demokratik Örgütü
BSK	:	Birleşik Somali Kongresi
YTÖ	:	Yabancı Terör Örgütü

GİRİŞ

İslam dini, yaklaşık 1400 yıl önce Arap Yarımadası'ndan — özellikle Umman ve Yemen bölgelerinden — ticaret ve göç yolları aracılığıyla Afrika Boynuzu'na ulaşmış; bu bağlamda Somali, İslam'ın erken dönemde yayıldığı önemli coğrafyalardan biri hâline gelmiştir. İslam'ın Somali topraklarında yerleşip kökleşmesinde, bölgeye gelen din âlimleri ile sonraki dönemlerde ortaya çıkan çeşitli İslami hareketler belirleyici bir rol oynamıştır. Zamanla İslam, Somali'nin toplumsal, kültürel ve siyasal yapısını şekillendiren temel unsurlardan biri hâline gelmiştir.

1960 yılında sömürge sonrası devleti devralan Somali elitlerinin temel yönetsel yaklaşımı, ulusal birliği sağlamak ve kalkınmayı teşvik etmek amacıyla milliyetçiliği (modernleşmeyi) güçlendirmek ve geleneksel yapıları — özellikle İslam ve kabile sistemini — zayıflatmak üzerine inşa edilmiştir. Ancak derin köklere sahip Somali gelenekleri, bu yaklaşımı kararlılıkla reddetmiş ve kimlik siyaseti ile İslamcı hareketler aracılığıyla güçlü bir karşı duruş sergilemiştir. Bu durum, toplumsal kutuplaşmaları daha da derinleştirerek modernite ile gelenek arasındaki çatışmayı özellikle 1980'li yıllarda zirveye taşımış ve nihayetinde 1991 yılında devletin çöküşüyle birlikte modernitenin yenilgisiyle sonuçlanmıştır. Devletin çöküşüyle doğan otorite boşluğu, bu süreçte kabile reisleri ile İslamcı gruplar tarafından doldurulmuş; böylece Somali'de temel düzeyde idari yapıları yeniden inşa etmede İslam ve kabile sistemi başlıca işlevsel araçlar hâline gelmiştir.

Somali'deki İslami hareketlerin incelenmesi, son yıllarda akademik ve politika yapıcı çevrelerde giderek artan bir ilgi görmektedir. Ancak, bu konu hâlen tarihsel süreklilik, ideolojik çeşitlilik ve içsel çoğulluk açısından yeterince derinlemesine ele alınmamıştır. Somali toplumunda İslam, kimlik oluşumu, direniş pratikleri ve devlet inşası açısından merkezi bir unsur olmasına rağmen, mevcut literatürün büyük bir bölümü İslami hareketleri sömürgeci, oryantalist ya da güvenlik odaklı çerçevelerle değerlendirmektedir. Bu durum, özellikle uzun vadeli sosyal ve siyasal dönüşüm hedefleri olan ılımlı ve şiddet içermeyen İslami oluşumların akademik söylemde büyük ölçüde arka planda kalmasına neden olmuştur.

Somali İslamcılığının tarihsel bağlamdaki ilk incelemeleri, genellikle 20. yüzyılın başlarında Sayid Muhammed Abdullah Hassan önderliğinde yürütülen Derviş direnişi üzerinde yoğunlaşmıştır. Douglass Jardine'in *The Mad Mullah of Somaliland* ve Francesco Caroselli'nin *Ferro e Fuoco in Somalia* adlı eserlerinde bu hareket, Avrupamerkezci ve güvenlikçi bir bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Buna karşılık, Said Sheikh Samatar ve Abdi Sheikh-Abdi gibi Somali kökenli tarihçiler, Daravish hareketini yerli ve meşru bir sömürge karşıtı mücadele olarak yeniden

çerçeveselendirmiştir. Özellikle Sheikh-Abdi'nin *Divine Madness* adlı çalışması, Sayid Mohamed'in şiir, din ve milliyetçilik arasında kurduğu ideolojik bağı derinlemesine analiz etmiştir.

Bununla birlikte, Somali İslam tarihi çoğunlukla yalnızca silahlı direniş hareketleriyle veya güvenlik tehditleriyle ilişkilendirilmiş; İslami yapıların entelektüel, reformcu ve örgütsel yönleri — özellikle 20. yüzyılın ortasından itibaren gelişen hareketler bağlamında — yeterince ele alınmamıştır. Bu eksikliği gidermeye yönelik sınırlı sayıda yerel akademik girişim mevcuttur. Bu çerçevede öne çıkan isimlerden biri, Abdurahman M. Abdullahi (Baadiyow)'dur. Kendisine ait *The Islamic Movement in Somalia: A Study of the Islah Movement, 1950–2000* başlıklı çalışması, 1950–2000 yılları arasındaki Somali İslamcılığının tarihsel gelişimini incelemekte; El-İslah Hareketi'nin otoriter yönetimlere ve ideolojik rekabete karşı geliştirdiği reformist ve stratejik yaklaşımı ayrıntılı biçimde ortaya koymaktadır. Abdullahi hem bir araştırmacı hem de hareketin mensubu kimliğiyle, İslamcılığı salt radikalizm veya tepkiyle özdeşleştiren indirgemeci yaklaşımlara eleştirel bir alternatif sunmaktadır.

Öte yandan, 11 Eylül sonrasında Somali İslamcılığına yönelik akademik ilgi büyük ölçüde güvenlik ekseninde şekillenmiştir. Tadesse Medhane (*Al-Ittihad: Political Islam and Black Economy in Somalia*), Shaul Shay (*Somalia Between Jihad and Restoration*), Andre Le Sage (*Somalia and the War on Terrorism*) ve Stig Jarle Hansen (*Al-Shabaab in Somalia*) gibi araştırmacılar, Somali'deki radikalleşme süreçlerini ve dış bağlantılı İslamcı yapıları analiz etmişlerdir. Bu çalışmalar, şiddet yanlısı oluşumların anlaşılması açısından faydalı bilgiler sunsa da, Ehli Sünnet vel-Cemaat'a gibi ılımlı İslami hareketlerin içsel çeşitliliği ve sosyal-siyasal rollerine dair sınırlı bir perspektif sunmaktadır.

Bu güvenlik odaklı yaklaşımlara ek olarak, Somali'deki İslami aktörleri daha geniş bir tarihsel, toplumsal ve ideolojik çerçevede ele alan çalışmalar da mevcuttur. Roland Marchal'ın *Islamic Political Dynamics in the Somali Civil War*, Hussein M. Adam'ın *Political Islam in Somali History* ve International Crisis Group'un Somali İslami aktörlerini sınıflandıran raporları, bu bağlamda dikkat çeken çalışmalardır. Bunun yanı sıra, Stig Hansen ve Atle Mesøy'un *The Muslim Brotherhood in the Wider Horn of Africa* adlı çalışması, El-İslah Hareketi'nin 1978'de Riyad'da Müslüman Kardeşler bağlantılı bir örgüt olarak kuruluşunu, diaspora kökenli yapısını, seçkinlere dayalı örgütlenme tarzını ve 1990'larda hayır, eğitim ve uzlaş eksenine yönelen dönüşümünü ayrıntılı biçimde ortaya koymaktadır. Afyare Abdi Elmi'nin *Understanding the Conflagration* adlı çalışması ise, Somali'de barış inşası sürecinde ılımlı İslam'ın vazgeçilmez rolünü vurgulamaktadır.

Bu değerli çalışmalara rağmen, mevcut literatürde hâlâ dikkat çekici boşluklar bulunmaktadır. Bunların başında, kadın haklarına yönelik yaklaşımların yeterince ele alınmaması gelmektedir. Somali'deki İslami hareketlerin kadınların hukuki ve siyasal haklarına ilişkin görüşleri, mevcut akademik çalışmalarda sınırlı bir biçimde yer almakta; bu konular genellikle ya

ihmal edilmekte ya da yüzeysel olarak ele alınmaktadır. Oysa evlilik, boşanma, miras, eğitim ve siyasal katılım alanlarda İslami hareketlerin kadınlara dair tutumları hem hukuki hem de sosyo-politik açılardan doğrudan önem arz etmektedir.

Bu çalışma, Somali’de faaliyet gösteren İslami hareketlerin kadınlara yönelik bakış açılarını analiz etmek amacıyla nitel araştırma yöntemine dayalı bir yaklaşım benimsemiştir. Araştırma kapsamında yarı yapılandırılmış görüşmeler, belge incelemesi ve video analizi kullanılacaktır. El-İslah Hareketi, Ehli Sünnet vel-Cemaat, Somali Âlimleri Konseyi temsilcileriyle görüşmeler yapılacaktır; Eş-Şebab ise güvenlik nedenlerinden dolayı kaynaklar üzerinden değerlendirilecektir.

İslam hukukuna dayalı olarak kadın hakları klasik biçimde kişisel statü (evlilik, boşanma, mehir, nafaka, miras) ve kamusal katılım (eğitim, çalışma, siyasal liderlik) alanlarında ele alınmakta; Somali bağlamında ise İslam ve geleneksel klan kültürü (xeer), 1975 Aile Hukuku’ndan günümüzde kadınların görünürlüğüne ilişkin tartışmalara kadar tarihsel olarak belirleyici bir rol oynamaktadır. Bu çalışma, söz konusu parametreleri benimsemektedir; zira bu yaklaşım daha önce akademik literatürde de kullanılmış olup, benzer çerçeveler Haifaa A. Jawad’ın *The Rights of Women in Islam: An Authentic Approach*, Manjur Hossain Patoari’nin *The Rights of Women in Islam and Some Misconceptions* ve Recep Özdemir’in *İslâm Hukukuna Göre Kadının Malî Hakları* adlı çalışmalarında da görülmektedir.

Katılımcılar, bu hareketlerin kadın politikalarına hâkim olan din adamları, liderler ve aktivistlerden oluşmaktadır. Veriler, tematik analiz yöntemiyle işlenecek; sosyal, hukuki, ekonomik ve siyasal alanlarda kadınlara yönelik yaklaşımlar analiz edilecektir. Etik kurallar çerçevesinde, katılımcı mahremiyetine azami dikkat gösterilecek ve içerikler güvenli biçimde saklanacaktır.

Bu tez üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, “İslam Öncesinde ve İslam’da Kadına Bakış” ele alınacaktır. Bu çerçevede kadınların çocukluk ve annelik gibi farklı yaşam evrelerinde aile içindeki konumları incelenecek ve Cahiliye dönemine özgü inanç ve uygulamalar ışığında kadına yönelik algının dinî ve geleneksel boyutları ortaya konulacaktır. Bölümün devamında ise İslam’da kadının statüsü ile eğitim, çalışma, evlenme, boşanma, mehir, nafaka, miras ve siyasal katılım gibi temel hakları ayrıntılı biçimde değerlendirilecektir.

İkinci Bölümde, Somali toplumunda kadının konumuna odaklanılacaktır. Öncelikle Somali halkının coğrafi ve etnik kökenlerine yer verilecek, ardından geleneksel Somali kültüründe kadınların aile yapısı içindeki rolü ele alınacaktır. Bu bölümde ayrıca, kadına yönelik bakışın sömürgecilik, bağımsızlık, sosyalizm ve iç savaş-federalizm dönemlerinde nasıl dönüşüme uğradığı tarihsel süreç içerisinde incelenecektir. Somali sosyalist döneminde yürürlüğe konulan

aile hukuku reformları, kadın hakları bağlamında özel olarak ele alınıp; bu reformlara karşı dini çevrelerin tepkileri ve devlet-din ilişkileri irdelenecektir.

Üçüncü Bölümde ise, Somali'deki başlıca İslami hareketlerin — El-Islah Hareketi, Ehli Sünnet vel-Cemaat, Somali Âlimleri Konseyi ve Eş-Şebab — kadın haklarına, rollerine ve toplumsal statüsüne ilişkin yaklaşımları incelenecektir. Bu bölümde, her hareketin kadına bakışı; dini söylemler, uygulamalar, eğitim, evlilik, miras, çalışma, , siyasal katılım gibi başlıklar altında analiz edilecektir.



BİRİNCİ BÖLÜM

1. İSLAM ÖNCESİNDE VE İSLAM'DA KADINA BAKIŞ

1.1. Genel Açıklama

İslam'da kadının konumu, tarih boyunca farklı sosyo-politik bağlamlarda yoğun tartışmalara konu olmuş ve bu tartışmalar hem İslâmî öğretiler hem de toplumsal uygulamalar üzerinden şekillenmiştir¹. Kadının değeri ve toplumsal statüsüne ilişkin değerlendirmeler, özellikle dinî sistemler çerçevesinde tarihsel bir süreklilik sergilemiş; kadının konumu, hakları ve toplumsal görünürlüğü, çoğu zaman dinî referanslar üzerinden meşrulaştırılmıştır. Bu bağlamda, İslam'ın kadına tanıdığı haklar ile bu haklara yönelik tarihsel ve modern yorumlar, söz konusu tartışmaların merkezinde yer almaktadır.

İslam öncesi Arap toplumunda kadın, çoğunlukla ikincil ve düşük statülü bir varlık olarak algılanmış; onun toplumsal varlığı, erkeğe itaat ve hizmet fonksiyonu ile sınırlandırılmıştır. Bu dönemde yaygın olan anlayış, kadının yaratılış gayesinin yalnızca erkeğin ihtiyaçlarını karşılamakla sınırlı olduğu yönündeydi. İslam ise bu yaklaşımı köklü biçimde reddederek, kadının da erkek gibi insanî özle yaratıldığını, hak ve sorumluluklar bakımından temelde eşit bir varlık olduğunu açıkça beyan etmiştir. Kur'an-ı Kerim'de yer alan şu ifade, bu ilahî bakış açısını güçlü biçimde yansıtmaktadır: “Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan, ikisinden birçok erkek ve kadın üretilip yayan rabbinize itaatsizlikten sakının. Adını anarak birbirinizden dilek ve istekte bulunduğunuz Allah'a saygısızlıktan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir”². Bu ayet, kadının yaratılış itibarıyla erkeğe kıyasla aşağı bir konumda bulunmadığını açıkça ortaya koymaktadır³.

Bununla birlikte, İslam'ın kadına yönelik yaklaşımının dönüştürücü niteliğini vurgulayan yorumların yanı sıra, bu anlayışı eleştirel bir perspektifle sorgulayan görüşler de mevcuttur. Özellikle Batılı düşünürler ve Orta Doğu uzmanları, Müslüman kadınların kamusal alandan dışlanmalarını ve erkeklere kıyasla daha alt bir konumda yer almalarını doğrudan İslam'a atfetmişlerdir. Hatta bazı görüşlerde, İslam'ın kadınları toplumsal olarak aşağıladığı ve bu nedenle

¹ Stuti Malhotra, “Position of Women in Islam”, *Journal of Namibian Studies: History, Politics, Culture*, 2023, s. 3100, <https://doi.org/10.59670/zfv2a770>.

² Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/1

³ Ziya Kazıcı, “İslâm'da Kadın: (Bir Mukayese) / Women in Islam: (A Comparison)”, *İlahiyat Akademisi*, Sayı 11, 2020, s. 59, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ilak/issue/56177/689374>.

bir toplumsal sistem olarak başarısız olduğu ileri sür÷lmüştür. Ancak bu tür yorumların önemli bir bölümü, İslâmî öğretiler ile geleneksel kültürel uygulamaları birbirine karıştırmakta ve aralarındaki farkı göz ardı etmektedir. Oysa Arap ve İslâm toplumlarında kadınlara ilişkin sosyal olguların sağlıklı bir şekilde analiz edilebilmesi için, İslâmî değerler ile ataerkil örfî yapıların farklı referans sistemlerine dayandığının görülmesi gerekmektedir. Aksi hâlde, bu iki alanın eşitlenmesi, İslâm'ın özgün ilkelerini yansıtmayan hatalı genellemelere yol açmaktadır⁴. Nitekim İslâm'ın kadınlara dair getirdiğı gerçek dönüşümü anlayabilmek için, öncelikle Câhiliye dönemi kadınının konumunun doğru tespit edilmesi ve kültürel pratiklerle dinî ilkeler arasındaki sınırların dikkatle ayırt edilmesi gerekmektedir.

1.2. Câhiliye Döneminde Kadına Bakış

Câhiliye, İslâmî literatürde, hem Kur'ân-ı Kerîm hem de hadislerde, İslâm öncesi Arap toplumunun inanç dünyasını, sosyal ilişkilerini ve davranış kalıplarını İslâmî dönemin normatif yapısından ayırt etmek amacıyla kullanılan kapsamlı bir kavramdır. Bu nedenle Arapların İslâm'dan önceki tarihsel safhası, genellikle “Câhiliye Dönemi” (asrû'l-câhiliyye) olarak adlandırılmış, bu dönemde eser veren şairler de “Câhiliye Şairleri” (şuarâu'l-câhiliyye) şeklinde anılmıştır⁵. Ancak câhiliye kavramı yalnızca bilgi yoksunluğunu değil; adaletsizlik, zorbalık, yağmacılık, kız çocuklarının diri diri gömülmesi ve güç temelli sosyal düzeni de kapsayan bir zihniyet dünyasına işaret etmektedir⁶.

Klasik sözlüklerde “cehalet” bilginin zıddı olarak tanımlansa da, Râgıb el-İsfahânî'nin yaklaşımı bu kavrama çok boyutlu bir anlam kazandırmıştır. Ona göre cehalet; nefsin bilgiden yoksun olması, bir konuda doğru olana aykırı inanç geliştirilmesi ve yapılması gerekenin tersinin uygulanması şeklinde üç boyutta tezahür eder. Bu tahlil, câhiliyenin yalnızca bilişsel bir eksiklik değil, aynı zamanda ahlaki ve davranışsal bir sapma anlamı taşıdığını ortaya koymaktadır⁷.

Kur'ân-ı Kerîm'de “câhiliye” kelimesi sıfat tamlaması şeklinde dört farklı bağlamda geçmekte olup, bu kullanımlar câhiliye toplumlarına özgü temel zihniyet ve davranış biçimlerini yansıtmaktadır. Bunlardan ilki, Maide Suresi'nin 50. ayetinde yer almakta ve adalet ilkesinden uzak, keyfî yönetim anlayışına karşı bir eleştiri niteliğı taşımaktadır: “Yoksa Cahiliye devrinin hükmünü mü istiyorlar? Gerçeğı kesin olarak bilip kabul eden kimseler için Allah'tan daha güzel hüküm sahibi kim olabilir?” Bu bağlamda, insanlar arasında adaleti gözetmeyen her türlü anlayış,

⁴ Saneya Saleh, “Women in Islam: Their Status in Religious and Traditional Culture”, **International Journal of Sociology of the Family**, 2 (1), Mart 1972, s. 35, <https://www.jstor.org/stable/23027836>.

⁵ Mustafa Fayda, “Cahiliye”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 7, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1993, ss. 17-19, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cahiliye>

⁶ Nafiz Danışman, “‘Cahiliye’ Kelimesinin Mana ve Menşei”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 5, Sayı 1-4, 1956, s. 193

⁷ Fayda, a.g.e. s. 18

câhiliye hükmü (hükmü'l-câhiliyye) şeklinde nitelendirilmiştir. İkinci olarak, câhiliye zihniyetine sahip birey ve toplumların, Allah'ın kudret ve iradesini sınırlayıcı varsayımları câhiliye zann (zannu'l-câhiliyye) terimiyle ifade edilmiştir⁸. Üçüncü kullanım, duygulara teslim olup akli ikinci plana iten bir davranış biçimini tanımlayan câhiliye hamiyetidir (hamiyyetü'l-câhiliyyedir)⁹. Dördüncü ve son kullanım ise, kadınların aşırı süslenmeleri ve kendilerini teşhir etmeleri anlamında kullanılan teberrucü'l-câhiliyyedir¹⁰. Bu bağlamda Ahzâb Suresi 33. ayette şöyle buyrulmaktadır: “Evlerinizde oturun; eski Cahiliyye'de olduğu gibi açılıp saçılmayın, namazı kılın; zekâtı verin, Allah'a ve Peygamberine itaat edin”¹¹. Bu ayet, sadece uyarıcı bir mesaj içermekle kalmamakta, aynı zamanda İslam öncesi dönemde kadınların bedensel görünüşleri üzerinden metalaştırılmalarına karşı da net bir duruş sergilemektedir. Söz konusu davranışlar, yalnızca tarihsel bir döneme özgü olmayıp, *cahiliyye* zihniyetinin zaman ve mekân fark etmeksizin farklı formlarda yeniden ortaya çıkabileceğine işaret etmektedir¹².

Nitekim bazı İslam âlimleri, câhiliye kavramını İslam'dan önceki tüm dönemlerin ortak adı olarak ele almışlardır. İslam'ın gelmesinden sonra bile, bu zihniyeti yansıtan bazı davranış biçimlerinin toplumda varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Bu duruma dair en çarpıcı örneklerden biri, Hz. Peygamber'in sahabesi Ebû Zer el-Gıfârî'yi uyardığı şu olayda gözlemlenmektedir. Ebû Zer'in, Bilâl-i Habeşî'ye annesinin ten rengini ima ederek hakaret etmesi üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Onu annesinin rengi sebebiyle mi ayıplıyorsun? Şüphesiz sende hâlâ câhiliye ahlakı izleri vardır.”¹³ Bu örnek, câhiliye zihniyetinin yalnızca bir geçmişin ürünü değil, bireysel ve toplumsal düzeyde her an yeniden ortaya çıkabilecek bir anlayış biçimi olduğunu göstermektedir.

Fârâbî de câhiliye kavramını felsefî bağlamda ele alarak, Faziletli Şehir (*el-Medînetü'l-Fâzıla*) adlı eserinde Cahil Şehir (*el-Medînetü'l-Câhile*) terimini kullanmış ve câhiliye toplumlarını niteleyen çeşitli özelliklere dikkat çekmiştir. Ona göre, halkı cahil olan bir şehirde toplum grupları, onur, güvenlik, refah ya da kişisel tatmin gibi çıkarlar uğruna birbirlerini ezmekte ve sömürmektedir. Bu toplumlarda egemen gruplar, kendi çıkarlarını koruma adına diğer toplumsal kesimlere baskı uygulamakta; böylece adalet, eşitlik ve toplumsal huzur ciddi biçimde

⁸ Kur'an-ı Kerim, Âl-i İmrân, 3/154.

⁹ Kur'an-ı Kerim, Fetih, 48/26.

¹⁰ Teberrucü'l-câhiliyye, İslâm öncesi dönemde kadınların süs ve güzelliklerini yabancılara teşhir etmeleri, toplum içinde gösterişli şekilde dolaşmaları ve dikkat çekici davranışlar sergilemeleri anlamında kullanılmıştır.

¹¹ Kur'an-ı Kerim, Ahzâb, 33/33.

¹² Levent Çavuş, “Kavramsal ve Tarihsel Açıdan ‘Cahiliye’”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt 13, Sayı 1, 2016, s. 56, <https://doi.org/10.17131/milelnihal.24341>.

¹³ Sahîh al-Bukhârî, *Kitâb al-İmân* (كتاب الإيمان), Hadis 30, <https://sunnah.com/bukhari:30> (09.07.2022)

zedelenmektedir¹⁴. Bu tanım, İslâm öncesi Arap toplumunda kadının konumunun da bu yapısal eşitsizliklerin en görünür tezahürü olduğunu açıklar.

Çölün sert koşullarında şekillenen aşiret düzeni, hayatta kalma mücadelesini toplumsal değerlerin merkezine yerleştirmişti. Savaş ve baskınlar, günlük hayatın doğal bir parçası hâline gelmiş; erkek nüfusu güç ve güvenliğin temel ölçütü olarak öne çıkarmıştı. Kadınlar ise çoğu zaman ikincil ve edilgen konumda kalmış, esir alınan kadınlar galip kabilelerce aşağılayıcı biçimlerde kullanılmış, kız çocukları uğursuzluk sembolü sayılarak diri diri gömülmüştür. Bu durum, yalnızca kültürel değil, ekonomik ve coğrafi koşulların da şekillendirdiği bir olgu niteliği taşımaktadır¹⁵.

Câhiliye kavramına ilişkin bu açıklamalardan sonra, söz konusu dönemde kadının aile hayatı içerisindeki konumunu ve kendisine yönelik muamele biçimlerini ele alınacaktır.

1.2.1. Câhiliye Döneminde Aile Hayatında Kadının Yeri

Aile, toplumsal yapının hem en küçük hem de en temel birimi olarak, tarih boyunca farklı kültürlerde değişkenlik gösteren işlev ve biçimlere sahip olmuştur. Câhiliye dönemi Arap toplumunda da görüldüğü üzere, bazı toplumlarda kabile ve klanlar geniş aile formunu teşkil ederken, eş ve çocuklardan oluşan birliktelikler çekirdek aile olarak değerlendirilmiştir. Aile kavramının sosyo-kültürel inşası bağlamında, kimi toplumlarda aile içi sorumluluk ve otorite kadınlara bırakılmışken, özellikle göçebe ve savaşçı kabile yapılarında bu yetki büyük ölçüde erkekler tarafından üstlenilmiştir¹⁶. Nitekim Câhiliye dönemi Bedevi Arap toplumunda hâkim olan patrimonial sistem, soyun babaya dayandırıldığı, çocukların babanın ismini taşıdığı ve aile içi otoritenin erkekler üzerinden örgütlendiği tipik bir ataerkil yapılanma örneği sunmaktadır¹⁷. Türk Dil Kurumu'na göre *ataerkillik*, soyda temelde babayı esas alan ve ailede çocukları baba soyuna mal eden topluluk yapısıdır; bir diğer ifadeyle pederşahi ya da patriarkal sistem olarak tanımlanmaktadır¹⁸. Bu sistem, tarihsel süreçte Avrupa ve Asya'da farklı formlarda gözlemlenmiş; kapitalizm öncesi toplumlarda yaygınlaşan erkek egemen sosyal yapının bir tezahürü olmuştur¹⁹.

¹⁴ Faryal Abbas Abdullah Sulaimani, *The Changing Position of Women in Arabia Under Islam During the Early Seventh Century*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, University of Salford, 1986, s. 10

¹⁵ Ramazan Altıntaş, "Câhiliye Arap Toplumunda Kadın", *Diyanet İlmi Dergi*, Cilt 37, Sayı 1 (2001), s. 81

¹⁶ Nur Yıldırım, "Câhiliye Toplumunda Kureyş Kadını," M. Hanefi Palabıyık (Ed.), *Câhiliye Toplumu ve Kadın*, SAMER Yayınları, Kahramanmaraş, 2019, s. 20

¹⁷ Yıldırım, a.g.e., s.21

¹⁸ Türk Dil Kurumu, *Güncel Türkçe Sözlük*, "ataerkil" maddesi, <https://sozluk.gov.tr/?kelime=ataerkil> (06.09.2023).

¹⁹ Jennifer Knauss, *The Persistence of Patriarchy: Class, Gender, and Ideology in Twentieth-Century Algeria*, Praeger Publishers, New York, 1987, s. 33

Bu sistemde ailenin denetimi, erkek bireylerin hiyerarşik üstünlüğü ile şekillenmiştir. Arap toplumunda da benzer bir yapı gözlemlenmektedir²⁰.

İslâm öncesi Arap dünyasının çetin yaşam koşulları, bireysel aile hayatını büyük ölçüde zorlaştırmış; aile birimleri kabile koruması altında varlıklarını sürdürebilmiştir. Bu sosyo-politik bağlamda bireyin kimliği, baba soyu üzerinden tanımlanmış; çocuklar babalarının adını taşımış ve ekonomik ile ahlaki sorumluluk büyük oranda babanın üzerinde toplanmıştır. Evli kadınlar ise genellikle kocalarına değil, kendi ailelerine bağlı kabul edilmiş; bu durum, ataerkil düzenin kabilevi bağlamda şekillenene bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte, her ataerkil toplumun aynı derecede katı bir model sergilediği genellenemez; zira toplumsal yapılar, coğrafi ve kültürel dinamiklere bağlı olarak farklılaşabilmektedir²¹.

Câhiliye dönemi Arap toplumunun aile yapısı incelendiğinde, hane halkının koca, eş, çocuklar, köleler ve cariyelerden oluştuğu görülmektedir. Bu ataerkil örgütlenmede erkek, yalnızca ailenin reisi değil, aynı zamanda savaşçı kimliğiyle kabilenin bekâsını sağlayan stratejik bir aktör olarak merkezi bir konum işgal etmiştir. Dolayısıyla erkek çocuğun doğumu hem bireysel hem de kabilesel onurun bir göstergesi olarak büyük sevinçle karşılanmış ve toplumsal bir gurur vesilesi hâline gelmiştir. Buna mukabil kadın, bazı kabilelerde yalnızca cinsel tatmin sağlayan bir meta, ev içi işlevleri yerine getiren yardımcı bir figür veya çocuk bakımıyla sınırlı bir dadı olarak görülmüş; bu anlayışın egemen olduğu topluluklarda kadın ne aile içinde ne de kamusal alanda erkekle eşdeğer bir değer kazanabilmiştir²².

Kadının toplumsal konumunun geri planda kalmasının başlıca nedeni, ekonomik gücün ve üretim araçlarının büyük ölçüde erkeklerin kontrolünde bulunmasıdır. Ailenin geçimini sağlayan erkek, bu sorumluluk sayesinde yüksek bir statü ve otorite kazanırken; üretim ve kazanç sürecine doğrudan katılmayan kadın, çoğunlukla ikincil ve bağımlı bir konumda değerlendirilmiştir²³. Kadınlara yönelik olumsuz algının oluşmasında etkili olan bir diğer unsur ise, geçim kaynaklarının çoğunlukla fiziksel güç gerektiren işlere dayanmasıdır. Hicaz toplumunda kırsal bölgelerde yaygın olan avcılık, baskınlar ve hayvancılık gibi işler ile şehirlerdeki ticaret faaliyetleri, ağırlıklı olarak erkekler tarafından yürütülmekteydi. Ticaretin uzun yolculuklar gerektirmesi nedeniyle kadınlar bu alanda doğrudan değil, ancak erkek temsilciler aracılığıyla yer alabiliyordu. Sürekli çatışmaların yaşandığı kırsal alanlarda güvenlik ve güç ön planda olduğundan, kadınlar erkekler kadar işlevsel görülmemiştir. Bu yaklaşım ontolojik bir sebepten değil, dönemin gerçekçi ve pratik şartlarından

²⁰ Halim Barakat, **The Arab World: Society, Culture, and State**, University of California Press, Berkeley, 1993, s. 184

²¹ Suad Joseph, "Patriarchy and Development in the Arab World", **Gender & Development**, vol. 4, Issue 2, 1996, s. 15, <https://doi.org/10.1080/741922010>.

²² Yıldırım, a.g.e., s.31

²³ Yıldırım, a.g.e., s.31

kaynaklanmaktaydı²⁴. Dolayısıyla, kadının toplumsal konumunu belirleyen etkenler yalnızca üretim ilişkilerindeki rolüyle sınırlı kalmamış; aynı zamanda savaş, güvenlik ve kabilevi güç dengeleri gibi sosyo-politik faktörlerle de pekişmiştir.

İslâm öncesi Arap toplumunda kadının sosyo-kültürel ve siyasal konumu, içinde bulunulan çevresel ve toplumsal dinamiklere bağlı olarak şekillenmiş; bu durum özellikle çocukların yaşamı üzerinde derin etkiler yaratmıştı. Savaş ve baskınlar sonrasında kadınların ganimet olarak ele geçirilmesi yaygın bir uygulamaydı ve bu durum, kadının toplumsal değerini ciddi biçimde zayıflatıyordu²⁵. Erkek çocuk bu bağlamda yalnızca bireysel değil, kolektif bir onur ve güvenlik teminatı olarak görülmüş; kabile varlığının sürdürülebilirliği açısından stratejik bir unsur hâline gelmişti. Buna karşılık kız çocuğunun dünyaya gelişi, çoğu zaman utanç, hayal kırıklığı ve ekonomik yük olarak algılanmış; hatta bu olasılık, doğum gerçekleşmeden annenin üzerinde ağır bir psikolojik baskı oluşturmuştu. “Ya kız olursa?” sorusu, Câhiliye zihniyetinde kadına yüklenen beklenti ve korkuların en çarpıcı tezahürüydü. Kız çocuğu doğumu, bazı kabilelerde –herkese teşmil edilememekle birlikte– diri diri toprağa gömme gibi trajik uygulamalarla sonuçlanıyor; doğum yapan kadın, eşinden boşanma veya terk edilme riskiyle karşı karşıya kalıyordu²⁶.

Câhiliye döneminde kadının ekonomik bir yük olarak algılanması, yoksulluk ve geçim sıkıntısından kurtulma saikiyle kız çocuklarının öldürülmesini meşrulaştıran önemli sebeplerden biri olmuştur²⁷. Kur’an-ı Kerim’de, fakirlik ve mahrumiyet endişesiyle çocukların hayatına son verilmesine açık biçimde karşı çıkılmıştır. Nitekim İsrâ Suresi’nin 31. ayetinde Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Fakirlik korkusuyla çocuklarınızın canına kıymayın! Biz onların da sizin de rızkınızı veririz. Onları öldürmek gerçekten büyük bir günahdır”²⁸. Bu ayet, yalnızca geçmişteki vahim uygulamalara değil, aynı zamanda günümüzde doğum kontrolü adı altında sürdürülen bazı yaklaşımlara da ahlaki ve itikadi bir eleştiri sunmaktadır. Zira açlık veya fakirlik korkusu, insanların çocuklarını öldürmeye ya da kürtaja yönelmelerinin temel sebeplerinden biri olarak görülmektedir²⁹.

Doğum oranlarını azaltmaya yönelik tutumlar, tarih öncesi dönemlere kadar uzanmakta; o dönemde bile belirli sayıda çocuğun hayatta kalmasına izin verilmesi, kitlesel açlıkların yıkıcı

²⁴ Feyza Betül Köse, “İslam Öncesi Arap Toplumunda Kadın”, *Akademik Siyer Dergisi*, Cilt 5, Cahiliye Özel Sayısı, 2024, s. 80, <https://doi.org/10.47169/samer.1459683>.

²⁵ Sulaimani, a.g.e., s.10

²⁶ Ahmet Acarlıoğlu, “Câhiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi: İslam Tarihi Perspektifinden Değerlendirme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, Cilt 23, Sayı 1, 2019, s. 447, <https://doi.org/10.18505/cuid.535105>.

²⁷ Aqsa Tasgheer ve Muhammad Ishfaq, “Female Infanticide in Pre-Islamic Arab Society: A Quranic and Historical Perspective,” *Al-Qawārīr*, Vol. 3, issue 1, 2021, Institute of Islamic Studies, University of the Punjab, Lahore, s.7, <https://journal.al-qawarir.com/index.php/alqawarir/article/view/128>

²⁸ Kur’an-ı Kerim, İsrâ, 17/31.

²⁹ Islamic Studies, *Towards Understanding the Quran*, 2022, <https://www.islamicstudies.info/tafheem.php?sura=17&verse=31&to=40> (20.09.2022).

etkilerinden korunmak adına başvurulmuş stratejik bir nüfus kontrol yöntemi olarak uygulanmaktaydı. Bu bağlamda, gıda arzının sürekliliği, nüfus artışını sınırlandıran en büyük engellerden biri olarak algılanmıştır. Ayrıca bazı tarihî kaynaklarda, İslam öncesi dönemde fakirlik korkusu nedeniyle az sayıda erkek çocuğun da öldürüldüğü vakalara rastlandığı ifade edilmektedir³⁰.

İslam öncesi Arap toplumunda, bireysel ve kabilesel şeref anlayışı son derece hassas bir yapı arz etmekteydi. Araplar, sadece kendi ailelerinin değil, aynı zamanda komşularının namus ve haysiyetini korumaya da büyük önem atfetmekteydiler. Bu bağlamda, herhangi bir tehlikenin toplumlarına ya da çevrelerindeki gruplara zarar vermesini engellemek için ciddi önlemler almaktan çekinmezlerdi. Savaşçı bir kimliğe sahip olan bu toplumda, mağlubiyet durumunda kadınların ve çocukların düşman tarafından esir alınması olağan bir durumdu. Bu nedenle, özellikle kız çocuklarının gelecekte köleleştirilmesi ya da cinsel saldırıya maruz kalması ihtimali, aileler nezdinde büyük bir utanç kaynağı olarak değerlendirilmiş ve bu tür durumların önüne geçmek amacıyla, bazı aileler kız çocuklarını doğumdan sonra öldürmeyi tercih etmiştir³¹.

Bu çerçevede birçok kaynakta, kız çocuklarının öldürülmesine gerekçe olarak anlatılan Temîm kabilesine dair şu rivayet dikkat çekicidir: Hîra kralı Münzir'in Temîm kabilesine yaptığı baskın sırasında bazı kadınların esir alındığı ve kralın onlara serbest kalmaları karşılığında kendi eşlerine mi yoksa esir alındıkları kişilere mi gitmek istediklerini sorduğu belirtilmektedir. Temîm reisi Kays'ın kızı ise, kendisini esir eden kişinin yanında kalmayı tercih etti ve kocasına dönmeyi reddetti; bu durum Kays'ı derin bir öfkeye sürüklemiş ve intikam saikiyle tüm kız çocuklarını diri diri toprağa gömdüğü rivayet edilmiştir. Bu olay, Arap toplumunda esaret korkusunun ötesinde, onur ve sosyal kontrol kaygılarının da kız çocuklarının öldürülmesine neden olabildiğini ortaya koymaktadır³².

Çöl ortamında fiziksel gücün hayatta kalma için belirleyici olması, kadınların kabile savunmasına doğrudan katkı sunamaması ve esir düşmeleri hâlinde kabile onurunu zedeleyecek bir tehdit olarak algılanmaları, onların toplumsal açıdan bir “yük” şeklinde değerlendirilmesine yol açmıştır. Bu algı, geçim sıkıntılarıyla birleştiğinde, kız çocuklarının değersizleştirilmesine ve hatta öldürülmesine zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte, bu uygulamanın bütün Arap kabilelerine genellenmesi doğru değildir; tarihsel veriler ve rivayetler, kız çocuklarını diri diri gömmeye

³⁰ Acarlıoğlu, *Câhiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi*, s. 453

³¹ Tasgheer ve Ishfaq, a.g.e., s. 7

³² Sulaimani, a.g.e., s. 53-56

geleneginin esasen Kureys, Benî Temîm ve Kinde gibi sınırlı kabilelerde yaygın olduğunu göstermektedir³³.

Câhiliye zihniyeti dikkate alındığında, kadının aile içindeki konumu genel itibarıyla zayıf ve kırılğan bir yapı arz etmekteydi. Kadının aileye aidiyeti dahi belirli ön koşullara bağlıydı. Nitekim dönemin evlilik anlayışında, nikâh akdi dinî bir karakter taşımadığından, kadın ancak çocuk doğurduğunda 'iyâl, yani aile mensubu kabul edilmekteydi. Başka bir ifadeyle, çocuk doğurmak, kadının aile içinde varlık kazanmasının ve meşruiyetinin temel şartıydı. Bu nedenle doğum yapamayan kadın, toplum nezdinde adeta bir eksiklik veya kabahat işlemiş gibi algılanıyor ve sosyal baskıya maruz kalıyordu. Hatta, çocuk doğurmadan vefat eden bir kadın için taziye merasimi düzenlemek dahi gereksiz görülüyordu³⁴.

Kadının toplumsal değerini büyük ölçüde annelik fonksiyonu üzerinden kazandığı bu dönemde, Arap dilinde kadınların doğurganlık durumlarına göre farklı sıfatlarla anılması dikkat çekicidir. Bu terimler, yalnızca biyolojik bir özelliği değil, aynı zamanda kadının sosyal statüsünü de yansıtmaktaydı. Câhiliye toplumunda erkekler, kabilelerin asli gücünü temsil ediyordu; dolayısıyla erkek çocuk sayısının fazlalığı hem siyasî nüfuzun artmasına hem de kişinin toplumda saygın ve sözü geçen biri olmasına imkân tanıyordu. Bu bağlamda, çocuk sahibi olmak ve özellikle çok sayıda evlat dünyaya getirmek, Arap zihniyetinde köklü bir değer hâline gelmişti. Nitekim hiç doğum yapmayan kadınlara Âkir, az sayıda çocuk sahibi olanlara Nezûr, çok sayıda çocuk doğurduğu için yüksek toplumsal değer atfedilenlere Nesûr, çocukları hem sayıca hem de güç bakımından aileye üstünlük sağlayan ve toplumun en fazla hürmet gösterdiği kadınlara ise Muncibe denilmekteydi³⁵.

Her ne kadar bazı istisnai durumlarda kadına saygı gösterilmiş olsa da, Câhiliye toplumu esasen erkek egemen ve ataerkil bir model üzerine kurulmuştu; bu nedenle kadın, değer ve hak bakımından erkekle kıyas kabul etmeyecek derecede ikincil bir konumdaydı³⁶. Farklı açılardan bakıldığında, İslam öncesi dönemde boşanma hakkı tamamen erkeğin kontrolündeydi. Koca, hiçbir hukuki gerekçe olmaksızın dilediği zaman eşini boşayabilir; bu boşamayı iptal edip dilediği kadar tekrar edebilirdi. Kadını keyfî bir şekilde iffetsizlikle suçlayabilir, onu itibarsızlaştırarak toplumda başka birinin onunla evlenmesini engelleyecek şekilde terk edebilirdi. Bu süreçte erkek herhangi bir nafaka sorumluluğu taşımadığı gibi, hukuki bir yaptırımla da karşılaşmazdı. Kadınlar ise

³³ Mehmed Şemseddin Günaltay, **İslam Öncesi Arap Tarihi**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2006, s.117, 118

³⁴ Yıldırım, a.g.e., s. 33

³⁵ Ebrar Ayyıldız, **Arapça ve Türkçedeki Doğum ve Ölüm Olgularıyla İlgili Deyimlerin Betimsel Analizi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yabancı Diller Eğitimi Anabilim Dalı, Ankara, 2021, s. 20

³⁶ Altıntaş, a.g.e., s. 82

çoğunlukla mehir hakkından mahrum bırakılır; velileri veya koruyucuları tarafından, kendi iradeleri dışında herhangi bir erkeğe verilebilirdi³⁷.

Câhiliye dönemi Arap toplumunda kız çocuklarının evlilik kararları, geleneksel aile yapısında büyük ölçüde ebeveynlerin tasarrufuna bırakılmıştı. Kızın, ailesi tarafından uygun görülen bir eşe karşı çıkma veya evliliğe itiraz etme hakkı bulunmuyordu. Bununla birlikte, evlendirme sürecinde yalnızca babanın değil, annenin de belirli ölçüde söz sahibi olduğu anlaşılmaktadır. İslâm öncesi döneme dair kaynaklarda aktarıldığı üzere, Hz. Hatice'nin kızı Zeyneb'i kız kardeşinin oğlu Ebü'l-Âs ile evlendirmesi ve Hz. Peygamber'in bu evliliğe karşı çıkmaması, bu duruma dair tipik bir örnek teşkil etmektedir. Özellikle soylu ve seçkin ailelerde, kızların evliliklerde onayının alınmasına özen gösterildiği, hatta bazı durumlarda kadınların nikâh sırasında boşanma hakkını önceden şart koşarak evlilik sürecinde sınırlı bir otonomi kazandıkları anlaşılmaktadır. Bu durum, Câhiliye toplumunda kadının her zaman tamamen pasif bir özne olmadığını; ancak bu hakların sosyal tabakalara göre farklılaştığını göstermektedir³⁸.

Bu dönemde mevcut olan farklı evlilik türleri ve hâkim toplumsal kültür, kadının eşini seçme hakkı, kadın ve erkeğin karşılıklı rızası, evliliğin amacı ve kadınlara yönelik uygulamalar açısından belirleyici olmuştur. Bu bağlamda, söz konusu dönemde görülen evlilik türleri aşağıda açıklanmaktadır:

Baule Evliliği: Bu, Cahiliye'de görülen en yaygın evlilik türüdür. Bugünkü evliliğe benzetmekle birlikte karşılıklı anlaşma ile nişan ve çeyiz içermesi bakımından farklılaşmaktadır. Bir kişi, babasından kızını isterse, ona miktarı belli bir çeyiz verir, sonra onun için bir nikâh akdi yapar, bu da nişan ve çeyiz esasına dayanırdı. Bu tür evliliklerde kadının kocasının yetkisi altında olduğu veya onun mülkiyetinde olduğu varsayılır ve erkek tek başına boşanma hakkına sahiptir.

Mut'a Evliliği: Geçici evlilik anlamına gelen bu uygulama, aralarında dinî evlenme engeli bulunmayan bir erkek ile kadının, belirli bir süre için evlilik hayatı yaşamaları konusunda, erkeğin kadına ödeyeceği bir ücret veya bedel karşılığında anlaşmalarıdır. İslam öncesi dönemde mevcut evlilik türlerinden biri olan bu nikâh, İslam'ın ilk dönemlerinde, özellikle bazı askerî seferler sırasında kısa süreliğine uygulanmıştır. Ancak Sünni mezheplerin büyük çoğunluğuna göre, bu evlilik türü Hz. Peygamber tarafından sonradan kesin biçimde yasaklanmış ve geçerliliğini yitirmiştir³⁹. Bu tür evliliklerde bir evlilik velisine ihtiyaç duyulmazdı. Bu bağlamda erkek ve

³⁷ Abubakar Ibrahim Usman, "An Elucidation of the Position of Women before the Advent of Islam as Described in the Glorious Qur'an", *Spektra: Jurnal Kajian Pendidikan dan Keislaman*, Vol 5, No.1, 2024, s.38, <https://doi.org/10.34005/spektra.v5i1.2803>.

³⁸ Altıntaş, a.g.e., s. 78

³⁹ Elif Kübra Türkmen ve Abdullah Acar, "Cahiliye ve Asr-ı Saâdetteki Evlilik Öncesi Uygulamaların İslam Hukukuna Yansımaları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı 35, 2020, s. 315, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihad/issue/71635/1153285>

kadın, yakın akrabalarından habersiz bir şekilde geçici bir evlilik sözleşmesi yaparlardı. Sözleşmede belirlenen sürenin sona ermesiyle birlikte tarafların her biri dilediği gibi hareket etme hakkına sahipti. Bu evlilik türünden doğan çocuklar, sözleşmede belirtilen sürede dünyaya geldikleri takdirde meşru kabul edilirdi; ancak babaları ortadan kaybolduğunda ya da ilişki sona erdiğinde, çocuklar babalarını bir daha görmezler ve annelerinin adını taşımak zorunda kalırlardı⁴⁰.

Al-Şiğar Evliliği: iki erkeğin, velayetleri altındaki kadınları karşılıklı olarak birbirlerine nikâhlamaları ve bu nikâh sırasında herhangi bir mehir alışverişinde bulunmamaları esasına dayanan bir evlilik türüdür⁴¹. Mehirden feragati içeren bu uygulamanın adı, sözlükte “kaldırmak” veya “ortadan kaldırmak” anlamına gelen “şiğar” (شِغَار) kelimesinden türemiştir. Hadis kaynaklarında bu tür evlilik uygulamalarının varlığına dair rivayetler mevcuttur. Ancak Hz. Muhammed (s.a.v.), şiğar nikâhını açık bir şekilde yasaklamış ve bu tür uygulamaların geçersiz olduğunu belirtmiştir⁴².

Al-İstibda Evliliği: Arapça'da “bir yumurta veya tohum istemek” anlamına gelen *istibdâ'* teriminden türemiştir. Bu evlilik türünde bir erkek, özellikle cesaretli veya soylu bir kişiden çocuk sahibi olma arzusuyla eşinin başka bir erkekle ilişki kurmasına izin verirdi⁴³. Böylece doğacak çocuk, kadının kocası tarafından kendi çocuğu olarak kabul edilirdi. Bu tür uygulamalara dair rivayetler hadis kaynaklarında yer almaktadır. Ancak İslam'ın gelişiyle birlikte, bu uygulama Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından kesin olarak yasaklanmış, İslam aile yapısında böyle bir ilişki biçimine yer verilmemiştir⁴⁴.

Al-Mukt Evliliği: “miras evliliği” (*nikâhu'l-mukt*) olarak da bilinen, İslam öncesi Arap toplumunda uygulanan bir evlilik türüdür. Bu uygulamaya göre, bir erkek öldüğünde, oğullarından biri – genellikle en büyüğü – babasının eşlerinden biriyle evlenebilmekteydi. Ya da kadın, ölen eşinin ailesinden biriyle evlendirilirdi. Böylece kadın, miras alınan bir eşya gibi değerlendirilmiş ve evlilik, mirasın bir parçası hâline gelmiştir⁴⁵. Arap toplumunda soyun korunmasına büyük önem verildiği için, bazı erkekler yakın akraba ile yapılan bu tür evliliklerin nesep bağıını güçlendirdiğine inanırlardı. Ancak bu uygulama, kadının şahsiyetini ve evlilik kurumunu aşağılayıcı bir hale getirmiştir. Nitekim Kuran'ı Kerim bu durumu şu ayetle yasaklamıştır: “Geçmişte olanlar hariç, artık babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin. Çünkü bu bir hayâsızlık, öfke ve nefret gerektiren bir iştir. Bu, ne kötü bir yoldur”⁴⁶. Bu ayetle birlikte, kadının bir miras malı gibi

⁴⁰ Sulaimani, a.g.e., s. 23

⁴¹ Mahmud Şükrü el-Âlûsî, **Buluğ al-Arab**, Cilt 2, 1882, s. 52

⁴² Sahîh al-Buhârî, **Kitâb al-Nikâh** (كتاب النكاح), Hadis 5112, <https://sunnah.com/bukhari:5112> (09.08.2022).

⁴³ Türkmen ve Acar, a.g.e., s. 313

⁴⁴ Sahîh al-Buhârî, **Kitâb al-Nikâh** (كتاب النكاح), Hadis 5127, <https://sunnah.com/bukhari:5127> (09.08.2022).

⁴⁵ Sulaimani, a.g.e., s. 26

⁴⁶ Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/22.

devredilmesi anlayışı reddedilmiştir. İslam aile hukukunda kadının şahsiyetine ve onuruna dayalı bir evlilik anlayışı yerleştirilmiştir. Nitekim İslam öncesi Arap toplumunda yaygın olan bu ve benzeri evlilik türleri, kadının aile kurumunun kurulmasında pasif bir özne olarak konumlandırıldığını ve karar alma süreçlerinden dışlandığını açıkça ortaya koymaktadır. Bu edilgenlik durumu yalnızca evliliğin başlangıç aşamasıyla sınırlı kalmamış; kadının aile hayatı boyunca da birey olarak tanınmaması ve aile içi kararlarda söz sahibi olmaması, toplumun genel normu hâline gelmiştir⁴⁷.

Bu evlilik türleri, Câhiliye toplumunda kadının aile kurumu içinde pasif ve nesneleşmiş bir özne olarak konumlandırıldığını göstermektedir. Kadının rolü, çoğunlukla ailesi veya eşi tarafından belirlenmiş; bireysel iradesi ve toplumsal görünürlüğü ciddi biçimde sınırlanmıştır. Bu edilgenlik, hem ataerkil yapı hem de inanç ve gelenekler aracılığıyla meşrulaştırılmış olup, dönemin kadın algısının anlaşılabilmesi için bu inanç ve uygulamaların ayrıntılı incelenmesi önem taşımaktadır.

1.2.2. Cahiliye Döneminde Kadınlarla İlgili İnanç ve Gelenekler

Cahiliye döneminde kadınının İlahî kudret karşısındaki konumu, dinî yaşantısı ve kamusal alandaki varlığı hem kadının kendilik algısını hem de toplumun kadın anlayışını yansıtan önemli birer göstergedir⁴⁸.

İslam'dan önceki dönemde Arap toplumlarında çocuklarla ilgili karşılaşılan uygulamalardan biri de çeşitli sebeplerle onların kurban edilmesi idi. İnsanlar, taptıkları ilahlara veya putlara adakta bulunur ve bu adakları fiilen yerine getirirlerdi. Bu tür uygulamalara örnek olarak, Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib'in davranışı verilebilir. Nitekim Hz. Peygamber, bu duruma atıfla "Ben iki kurbanın oğluyum." buyurmuş ve bu ifadeyle dedesi Hz. İsmail (a.s.) ile babası Abdullah b. Abdülmuttalib'i kastetmiştir. Hz. İbrahim'in rüyasında aldığı ilahi işaretin Arap toplumunda bıraktığı iz, bazı kabileleri erkek çocuklarını ilahlarına kurban etmeye yöneltmiş; ancak çoğu zaman kurban edilenler kız çocukları olmuştur. Bunun temel sebeplerinden biri, "Melekler Allah'ın kızlarıdır, öldürülen kızlar meleklerle karışır" inancı; diğeri ise yoksulluk ve açlık korkusudur. Aileye ekonomik katkı sağlamayacağı düşünülen kız çocuklarının kurban edilmesi, Câhiliye zihniyetinde kız çocuklarının ne derece değersizleştirildiğini ortaya koymaktadır⁴⁹.

Câhiliye döneminde kadına yönelik olumsuz algı, yalnızca sosyal geleneklerle sınırlı kalmamış; zihinsel, kültürel ve entelektüel düzeyde de sistematik bir aşağılamaya dönüşmüştür.

⁴⁷ Köse, a.g.e., s. 80

⁴⁸ Köse, a.g.e., s. 80

⁴⁹ Acarlıoğlu, Câhiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi, s. 456

Kadın, çoğu zaman akıldan ziyade duygularıyla hareket eden, erkekleri yanıltıcı bir varlık olarak tanımlanmış; bir meselede kadının görüşüne başvurmak gülünç ve değersiz bir tutum olarak görülmüştür. Hatta başarısızlık veya hata durumlarında, “Bu, kadınların re’yidir” ifadesiyle sorumluluk kadınlara yüklenmiş; bu yaklaşım, Arap toplumunda öylesine kökleşmiştir ki, “Kadınlarla istişare edin, fakat söylediklerinin tersini yapın” sözü halk arasında yaygın bir deyim hâline gelmiştir⁵⁰. Bu tür sözlü gelenekler, bireysel önyargıların ötesinde, kadınların sistematik olarak karar süreçlerinden dışlandığını ve ataerkil zihniyetin toplumsal belleğe işlendiğini ortaya koymaktadır.

Bununla birlikte, İslâm öncesi Arap toplumunda kadınların siyasi otorite üstlenebildiği istisnai örnekler de mevcuttur. Nebatîler döneminde IV. Hâris zamanından itibaren kadınların hükümet işlerine katıldıkları bilinmektedir. Haldu ve Şakile adındaki kadınlar adına para bastırılmış; Şakile, oğlunun vasisiyken devlet işlerini yürütmüş, daha sonra bu görevi oğlunun eşi Cemile devralmıştır. Palmiriler’de ise Zeynep isimli bir kadın, oğlu adına yönetimi üstlenerek iktidarı fiilen elinde tutmuştur. Şu ana kadar incelenebilen kaynaklarda İslâm öncesi Arap toplumunda siyasi görev üstlenen kadın sayısı sınırlı olsa da bu örnekler kadının kamu otoritesine tamamen kapalı olmadığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir⁵¹.

Câhiliye toplumsal düzeninde kadınlara yönelik ayrımcılık, en belirgin biçimde ev içi yaşam ve gündelik ritüellerde kendini göstermekteydi. Bunun çarpıcı bir örneği, İslâm öncesi Arap toplumunun kurbanlık hayvanlara ilişkin dinî ve kültürel geleneklerinde görülmektedir. Bahîre ve sâ’ibe adı verilen adak hayvanlarının yavruları sağ doğduğunda yalnızca erkekler tarafından tüketilebilirken; yavru ölü doğduğunda hem erkekler hem de kadınlar tarafından yenilebilmekteydi. Bu pratik, yalnızca kadınları belirli haklardan mahrum bırakmakla kalmamış, aynı zamanda ölü hayvan etini tüketmeyi toplumsal açıdan olağanlaştırmıştır. Konuyla ilgili değerlendirme yapan İbn Âşûr, Kur’an’da geçen eşler (ezvâc) ifadesinin özellikle evli kadınlara işaret ettiğini belirterek, bu yasağın ardında kadınların söz konusu eti tüketmelerinin kısırlık, aile içi huzursuzluk veya boşanma gibi uğursuzluklara yol açacağına dair inançların bulunduğunu ifade etmiştir. Bu geleneğe Kur’an-ı Kerim’de de dikkat çekilmiş, En’âm Suresi’nde şöyle buyrulmuştur: “Dediler ki: “Şu hayvanların karınlarında olanlar yalnız erkeklerimize aittir, eşlerimize ise yasaklanmıştır.” Şayet yavru ölü doğarsa, o zaman kadın-erkek hepsi ona ortaktır. Allah bu değerlendirmelerinin cezasını verecektir. Şüphesiz ki O, hikmet sahibidir, hakkıyla bilendir.”⁵². Bu örnek, yalnızca bir beslenme alışkanlığı değil, aynı zamanda cinsiyet temelli bir hiyerarşinin kültürel kodlara ve dinsel algıya sirayet ettiğinin göstergesidir. Böylece, Câhiliye döneminin ataerkil zihniyeti, sosyal ve hukuki

⁵⁰ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi’l-‘Arab Kable’l-İslâm*, Cilt 20, 4. Baskı, Dâru’s-Sâkî, Beyrut, 2001, s. 209

⁵¹ Nejla Akkaya, “İslam Hukuku’nda Kadının Siyasi Hakları”, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt 5, Sayı 4, 1991, s. 236

⁵² Kur’an-ı Kerim, En’âm, 6/139.

alanların ötesinde gündelik yaşamın tüm katmanlarına nüfuz etmiş; cinsiyet temelli hiyerarşik ayrımcılık süreklilik kazanmıştır.

Câhiliye Arap toplumunda kadınların maruz kaldığı bir diğer ayrımcı uygulama ise hayız (âdet) dönemlerinde geçici sosyal izolasyondur. Bu dönemde kadınlarla aynı ortamda bulunmamak, onlarla yemek veya içecek paylaşmamak yaygın bir uygulamaydı. Âdet dönemlerinde kadınlar, ev ya da çadırın dışına çıkarılmaz, bulundukları mekânda tutulur ve toplumsal hayattan geçici olarak tecrit edilirdi⁵³. Bu durum hem aile içi ilişkileri hem de kadının toplumsal görünürlüğünü sınırlayan sembolik bir dışlama biçimiydi.

Kadınların sosyoekonomik konumunu zorlaştıran bir diğer unsur ise boşanma ve iddet uygulamalarında erkek lehine işleyen sistemdi. Erkek, eşini boşayıp iddet süresi dolmadan tekrar evlendiğinde ve yeniden boşadığında, kadının evlenme hakkı sürekli ertelenebilmekteydi. Bu döngü, üç defaya kadar tekrarlanabilen bir pratik olarak kadın için ciddi mağduriyetler doğuruyordu. Kocanın vefatı durumunda ise kadınlar bir yıl boyunca yas tutmak ve evlilikten uzak durmak zorundaydı. İslam, bu uygulamayı düzenleyerek yas ve iddet süresini dört ay on gün ile sınırlandırmış; böylece kadının maruz kaldığı yapısal mağduriyeti hafifletmiştir⁵⁴.

Hz. Peygamber (s.a.v), Câhiliye toplumu içinde yerleşmiş olan, Tevhid inancı ile bağdaşmayan inanç, ibadet ve uygulamaları terk etmelerini talep etmiş; bunların yerine insan haklarını, adaleti ve hukuku esas alan yeni bir değer sistemi ve toplumsal düzen inşa etmeye çalışmıştır⁵⁵. Buraya kadar İslâmiyet'in ortaya çıkışından önceki dönemde kadına yönelik bakış ele alınmıştır. Bundan sonraki kısımda ise İslam'da kadına bakış incelenecektir.

1.3. İslam'ın Kadına Bakışı

Arapça'da, "ilahi iradeye teslimiyet" anlamını içeren "İslam", köken olarak "barış" anlamına gelen "selam" terimine dayanmaktadır. Aynı şekilde, "Müslüman" İslam'ı uygulayan ve ilahi iradeye gönülden boyun eğen bir bireyi ifade eder⁵⁶. Bu bağlamda Müslümanlar, Hz. Muhammed'in (s.a.v) öğretilerine inanan ve bu öğretilere göre yaşayan İslam dininin takipçileridir. Günümüzde iki milyardan fazla insanın İslâm'a mensup olması, bu dini Hristiyanlıktan sonra

⁵³ Altıntaş, a.g.e., s.80

⁵⁴ Mehmed Şemseddin Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara,1997, s. 121

⁵⁵ Makbule Şükran Erdoğan, "Hz. Peygamber'in Perspektifinden Cahiliye", **II. Ulusal Genç Akademisyenler Sempozyumu Bildiriler Kitabı**, 2020, s. 66

⁵⁶ Shaista Maseeh, "Islam and the Rights of Women According to Quran", **International Journal of Research and Humanities Studies**, No. 1, 2015, s. 28

dünyanın en geniş ikinci inanç sistemi hâline getirmiştir. Nüfus projeksiyonları ise 2050 yılı itibarıyla Müslüman nüfusunun Hristiyanlığı geçebileceğine işaret etmektedir⁵⁷.

İslami kurumların ortaya çıkışından önceki ve sonraki dönemlerde kadınların hukuki statüsü karşılaştırıldığında, İslam'ın getirdiği dönüşümün geleneksel kültürlerden belirgin biçimde ayrıştığı açıkça görülmektedir. Bu bağlamda, İslam'ın Orta Doğu genelinde kadınların toplumsal konumunu iyileştirmeye yönelik katkıları göz ardı edilemez. İslam, ilk dönemlerinde bu tür uygulamaları ortadan kaldırmayı hedefleyen bir toplumsal hareket olarak da değerlendirilebilir. Nitekim İslam tam anlamıyla kurumsallaştığında, bu tür uygulamaları kesin olarak ortadan kaldırmış ve kadının iffetini koruma bağlamında babanın koruyucu rolünü daha da pekiştirmiştir. İslam hukuku, kadınları toplumun sorumluluk sahibi bireyleri olarak tanımış ve onlara erkeklerle tamamlayıcı nitelikte bir toplumsal konum atfetmiştir⁵⁸.

İslâm düşüncesinde kadın, Allah'ın yeryüzündeki özgün yaratımı olarak kabul edilir. Kadın ve erkek, biyolojik farklılıklara rağmen, yeryüzünde halife olma misyonu bakımından eşit yaratılmıştır⁵⁹.

İslami öğretilere göre, kadın ve erkek Allah ile olan ilişkilerinde mutlak anlamda eşittir. Her ikisine de salih ameller karşılığında aynı ödüller, günahkâr davranışlar karşılığında ise aynı cezalar vaat edilmiştir. Kur'an-ı Kerim, bu temel ilkeyi açık biçimde şu şekilde teyit eder:

“Erkek olsun, kadın olsun her kim iman etmiş olarak dünya ve âhiret için yararlı iyi işler yaparsa işte onlar da cennete girerler ve zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar”⁶⁰.

“Müslüman erkekler, müslüman kadınlar; mümin erkekler, mümin kadınlar; ibadet ve itaat eden erkekler, ibadet ve itaat eden kadınlar; özü sözü doğru erkekler, özü sözü doğru kadınlar; sabreden erkekler, sabreden kadınlar; gönlünü ibadete vermiş erkekler, gönlünü ibadete vermiş kadınlar; (Allah için) yardım yapan erkekler, yardım yapan kadınlar; oruç tutan erkekler, oruç tutan kadınlar; iffetlerini koruyan erkekler, iffetlerini koruyan kadınlar; Allah'ı çokça anan erkekler, çokça anan kadınlar; işte bunlar için Allah büyük bir ödül hazırlamıştır”⁶¹.

⁵⁷ World Population Review, “Muslim Population by Country 2023”
<https://worldpopulationreview.com/country-rankings/muslim-population-by-country>. (24.07. 2024)

⁵⁸ Saleh, a.g.e., s. 37

⁵⁹ Mohamad Haeqal bin Ishak, Nadzrah Ahmad, Ammar Fadzil ve Asiah Yaacob, “Bediüzzaman Said Nursi's Approach on Women's Issues in Risale-i Nur”, **Journal of Ma'alim al-Quran wa al-Sunnah**, Vol. 15, No. 1, 2019, s. 3

⁶⁰ Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/124.

⁶¹ Kur'an-ı Kerim, Ahzâb, 33/35.

Yukarıda zikredilen Kur’ânî ifadeler, “erkekler ve kadınlar” ibaresinin tekrarıyla, İslâm’da cinsiyetler arası ahlâkî ve manevî eşitliğin temelini vurgulamaktadır. Bu vurgu, kadın ve erkeğin ahlâkî sorumluluklar ve manevî yetkinlik açısından eşit derecede muhatap kılındığını ortaya koyar. Cinsiyetin, Kur’ânî perspektifte, değer belirleyici bir unsur değil, yaratılışın tamamlayıcı bir farklılığı olduğu açıktır. Nitekim Kur’an, kadın ve erkeğin aynı özden yaratıldığını bildirerek, kadının erkek karşısında ikincil veya tali bir varlık olmadığını teyit eder. Bu yaklaşım, kadının da erkek gibi iman, takva ve manevî olgunluk bakımından en üst seviyeye ulaşabileceğini göstermektedir⁶². Zira İslam’a göre üstünlük, cinsiyet kimliğine değil, takvaya – yani Allah’a karşı duyulan bilinç ve sorumluluğa – dayanmaktadır. Bu ilke Kur’an-ı Kerim’de şu şekilde ifade edilmektedir: “Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O’na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır”⁶³.

Kur’an’da kadınlar ve erkekler, ilahî emirler ve yükümlülükler bakımından eşit derecede sorumlu kılınmıştır⁶⁴. Namaz, oruç, zekât ve hac gibi temel ibadetler, her iki cins için de ortak vecibeler olarak belirlenmiştir. Bununla birlikte, İslâm hukuku kadının biyolojik ve fizyolojik özelliklerini gözeterek belirli muafiyetler tanımıştır⁶⁵. Kur’an’a göre, lohusalık döneminde olan ve emziren kadınların, adet dönemindekiler gibi oruçtan muaf tutulduğu açıkça belirtilmektedir. Bu açık muafiyete rağmen, bazı Müslüman kadınların Ramazan ayında emzirme döneminde oruç tutmayı tercih ettikleri de gözlemlenmektedir⁶⁶.

Buraya kadarki açıklamalardan anlaşılmaktadır ki, ilgili literatür ve ayetlerden yola çıkarak, İslam’ın kadınları manevî açıdan erkeklere eşit gördüğü ifade edilebilir. Bununla birlikte, kadınları İslâm’ın onlara tanıdığı haklar ve sağladığı statü bağlamında değerlendirmek de önem taşımaktadır.

1.3.1. İslam’da Kadınların Statüsü

İslam’da kadının statüsü, tarihsel ve toplumsal bağlamların tesadüfî ürünü yahut kültürel evrimin tabii bir sonucu değildir. Aksine, bu statü, insanın fitratına ve yaratılış gayesine dayanan, insan onurunu merkeze alan İslâmî öğretiyile doğrudan irtibatlıdır⁶⁷. Kur’ân-ı Kerîm, herhangi bir

⁶² Talip Özdeş, “The Qur’an, Interpretation and the Matter of Gender”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 12, sayı 1, 2008, s. 417

⁶³ Kur’ân-ı Kerîm, Hucurât, 49/13.

⁶⁴ Amir Kia, “The Concept of Responsibility of Men and Women in Islam”, *Arts and Humanities Open Access Journal* Vol. 3, No. 5, 2019, s. 249, doi: 10.15406/ahoaj.2019.03.00137

⁶⁵ Jamal A. Badawi, “The Status of Women in Islam”, *Al-Ittihad Quarterly Journal* Vol. 8, No. 2, 1971, <https://www.iium.edu.my/deed/articles/statusofwomen.html>. (02.06.2023)

⁶⁶ Charles Kemp, “Islamic Cultures: Health-care Beliefs and Practices”, *American Journal of Health Behavior*, Vol. 20, No. 83, 1996, s. 83-89

⁶⁷ Mahmoud H. Anbar, “The Status of Women in the Old Ages and in the Age of Islam: A Qur’anic Perspective Study”, *IUG Journal of Islamic Studies* Vol. 24, No. 1, 2016, s. 24

cinsiyet ayrımı gözetmeksizin bütün Âdemoğullarını onurlandrdığını açık biçimde beyan ederek, kadın ve erkeğin yaratılış itibarıyla eşdeğer bir izzet ve değere sahip olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim Yüce Allah, İsrâ Sûresi'nin 70. âyetinde şöyle buyurmaktadır: “Andolsun biz Âdemoğluna şan, şeref ve nimetler verdik; onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel güzel rızıklar verdik ve onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık.”⁶⁸. Bu ilahî beyan, İslâm'ın, kadını da erkek gibi mükemmel, değerli ve saygın bir varlık olarak konumlandrdığını en açık biçimde ortaya koymaktadır.

İslâm'ın gelişi öncesinde ise, pek çok toplumda kadın aşağı bir varlık olarak değerlendirilmiş; değeri, erkeğe hizmet etme fonksiyonu ile sınırlı tutulmuştur. Kadının varlık sebebinin yalnızca erkeğin ihtiyaçlarını karşılamak olduğu anlayışı, dönemin yaygın zihniyetini yansıtmaktaydı. İslâm ise bu algıyı köklü biçimde reddetmiş; kadının da tıpkı erkek gibi bağımsız bir varlık, hak sahibi, sorumluluk taşıyan ve saygın bir birey olduğunu ilan etmiştir. Böylece kadın, salt bir nesne veya hizmet aracı olmaktan çıkarılmış; toplumsal ve dini zeminde insan onuruna uygun bir konuma yükseltilmiştir⁶⁹.

Bununla birlikte, İslâm'da kadının statüsünü kapsamlı ve sistematik bir biçimde değerlendirebilmek için meselenin farklı boyutlarda ele alınması gerekmektedir. Özellikle, İslâmî öğreti çerçevesinde kadının genç kız ve anne olarak konumunun, bu kimliklerin taşıdığı hak ve sorumlulukların hem hukukî hem de ahlâkî boyutlarıyla tahlil edilmesi önem arz etmektedir.

1.3.1.1. İslâm'da Genç Kızların Statüsü

Çocuk, İslâmî öğretiye göre Yüce Allah'ın insana ihsan ettiği en değerli lütuflardan biridir ve bu lütf, cinsiyet farkı gözetmeksizin aynı değere sahiptir. İslâm'da, erkek veya kız çocuğu yetiştirme konusunda herhangi bir ayırım bulunmaz; ebeveynlerin çocuklarına karşı sorumluluğu, cinsiyetten bağımsız olarak eşit kabul edilmiştir⁷⁰.

İslâm'da yaşam hakkı dokunulmaz ve kutsal bir haktır. Bu ilke, ekonomik yetersizlik, toplumsal baskı veya cinsiyete dayalı ayrımcılık gibi gerekçelerle gerçekleştirilen kürtajı ve kız

⁶⁸ Kur'ân-ı Kerîm, İsrâ, 17/70.

⁶⁹ Kazıcı, a.g.e., s. 59

⁷⁰ Azher Hameed Qamar, **Bringing up a Daughter, Islamic Perspective and Muslim Societies**, Psikologisk Institute SVT-Fakultetet, NTNU 7491 Trondheim, Norway, 2010, s. 8, https://www.researchgate.net/publication/358039470_Bringing_up_a_Daughter_Islamic_Perspective_and_Muslim_Societies (06.09.2023)

çocuklarının öldürülmesini kesin biçimde yasaklar⁷¹. Kur'an, çocukların canına kıyanları 'zavallı kimseler' olarak tanımlamakta ve bu fiili ağır biçimde kınamaktadır⁷².

İslam'a göre çocuklar, ebeveynlere emanet edilmiştir ve Kıyamet Günü'nde anne babalar, çocuklarının eğitimi ve terbiyesi hususunda Allah'a karşı hesap vereceklerdir. Ebeveynlere, çocuklarının manevi ve dini ihtiyaçlarını karşılama görevi yüklenmiştir. Bu sorumluluğun yerine getirilmesi sayesinde erdemli erkek ve kadınlar yetişir; bu bireyler hem dünyada hem de ahirette ebeveynleri için bir sevinç ve teselli kaynağı olurlar⁷³. Kur'an-ı Kerim'de bu durum şu şekilde ifade edilmektedir: "İman eden, soylarından gelenlerin de aynı iman ile kendilerini izledikleri kimselerin yanlarına bu zürriyetlerini katacağız; bununla birlikte kendi amellerinden de bir şey eksiltmeyeceğiz. Herkes kendi yapıp ettiğinin hesabından kendisi sorumlu olacaktır"⁷⁴.

İslâm inancına göre, çocukları ve yeryüzündeki savunmasız, dışlanmış ve korunmaya muhtaç bireyleri himaye etmek ve onlara destek olmak, müminlere yüklenen hem ahlâkî hem de dinî bir sorumluluktur. Kur'an-ı Kerim'de bu sorumluluk şu ayetle açık bir biçimde vurgulanmıştır: "Size ne oldu da Allah yolunda ve "Rabbimiz, bizi halkı zalim olan bu şehirden çıkar, bize tarafından bir sahip gönder, bize katından bir yardımcı yolla!" diyen çaresiz erkekler, kadınlar ve çocuklar uğrunda savaşıyorsunuz?"⁷⁵. Görüldüğü gibi çocuğun öldürülmesi İslam'da en ağır günahlardan biri olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda, Abdullah (ra)'dan rivayet edildiğine göre: bir adam, Hz. Peygamber'e (s.a.v) "Ey Allah'ın Resûlü! Allah katında en büyük günah hangisidir?" diye sormuştur. Resûlullah (s.a.v) bu soruya şu şekilde cevap vermiştir: "Seni yaratan Allah'a ortak koşmandır." Adam bunun üzerine, "Peki sonra hangisidir?" diye sorduğunda, Peygamber Efendimiz (s.a.v) "Çocuğunu, seninle yiyeceğini paylaşır diye öldürmendir," buyurmuştur. Adam yeniden, "Sonra hangisidir?" diye sorunca, Hz. Peygamber (s.a.v.) bu defa, "Komşunun hanımıyla zina etmendir," cevabını vermiştir"⁷⁶.

Hz. Peygamber (s.a.v.), çocukların dokunulmazlığına verdiği önemi yalnızca sözlü beyanlarla değil, fiilî uygulamalarıyla da ortaya koymuştur. Askerî seferlerin başında ordusuna sıkça "Bebekleri öldürmeyin" uyarısında bulunması, İslâm'ın savaş hâlinde dahi çocukların hayatını korumayı ilke edindiğini göstermektedir⁷⁷. Kur'an-ı Kerim ise, cahiliye döneminde kız çocuklarını

⁷¹ Qamar, a.g.e., s. 4

⁷² Kur'an-ı Kerim, En'âm, 6/140; İsrâ, 17/31.

⁷³ Masumeh Saeidi, Maryam Ajilian, Hamid Farhangi ve Gholam Hasan Khodaei, "Rights of Children and Parents in Holy Quran", International Journal of Pediatrics 2 (3-2), 2014, <https://doi.org/10.22038/ijp.2014.3462>. (28.08.2023)

⁷⁴ Kur'an-ı Kerim, Tûr, 52/21.

⁷⁵ Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/75-76.

⁷⁶ Sahîh al-Buhârî, Kitâb al-Diyât (كتاب الديات), Hadis 6861, Kitap 87, Hadis 1, <https://sunnah.com/bukhari:6861>

⁷⁷ Sunan Ibn Mâce, Kitâb al-Jihâd (كتاب الجهاد), Hadis 2857, Kitap 24, Hadis 105, <https://sunnah.com/ibnmajah:2857> (09.07.2022).

hor gören, onları bir utanç kaynağı sayan ve kimi zaman diri diri gömme yoluna giden ebeveyn tutumunu kesin bir dille yasaklamış ve kınamıştır. Nitekim Yüce Allah, kıyamet gününde bu korkunç fiilin sorgulanacağını haber vermiştir: “Diri diri toprağa gömülen kıza, hangi suçtan dolayı öldürüldüğü sorulduğunda”⁷⁸.

Hiz. Peygamber’in (s.a.v) şahsi uygulamalarının yanı sıra, kız çocuklarının korunması ve gözetilmesine yönelik teşvik içeren hadisleri de mevcuttur ve bu hadislerde müminleri sevindiren müjdelere yer almaktadır⁷⁹. Ukbe b. Amir’in rivayetine göre, Allah Resulü (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “Kimin üç kızı olur da onlara karşı sabreder, onları yedirir, içirir ve malından onları giydirse, onlar kıyamet günü kendisi için ateşe bir kalkan olurlar”.⁸⁰ Enes b. Malik’in aktardığı bir diğer rivayette ise, Peygamber Efendimiz (s.a.v) iki parmağını yan yana getirerek şöyle buyurmuştur: “Kim iki kız çocuğunu erginlik çağına gelinceye kadar geçindirirse, o ve ben kıyamet günü böyle yan yana geliriz.”⁸¹ Bu hadisi, kız çocuklarını büyütmenin Hiz. Peygamber’e yakınlık vesilesi olacağını belirterek, bu sorumluluğu yerine getiren ebeveynleri yüceltmektedir. Bu örnekler, İslam’ın kız çocuklarını değersiz gören cahiliye anlayışına karşı net bir duruş sergilediğini ve onları koruma altına almayı bir fazilet olarak tanımladığını göstermektedir.

İslâm, kız ve erkek çocuklara muamelede adalet ilkesini esas almış, bu hususta yapılacak herhangi bir farklılaştırmayı ahlâkî bir haksızlık olarak değerlendirmiştir. Bu husustaki önemli delillerden biri, Nu’mân b. Beşîr’den nakledilen şu rivayette yer almaktadır: “Bir adam Peygamber’e (s.a.v)’e gelip oğluna hediye vermek istediğini ve Hiz. Peygamber’in (s.a.v) buna şahit olmasını istedi. Peygamber (s.a.v), tüm çocuklarına benzer bir hediye verip vermediğini sorduğunda, adam ‘Hayır’ dedi. Ardından Peygamber (s.a.v) ona şöyle dedi: “Ben adaletsizliğin şahidi olmayayım, ben hak ve doğrunun şahidiyim, hediye verdiğin oğlundan hediyeni geri al.”⁸²

Hiz. Peygamber’in (s.a.v) aile içi adalete gösterdiği titiz yaklaşım, onun kadınlara ve özellikle kız çocuklarına yönelik sevgi ve incelikli hassasiyetiyle bütünlük arz etmektedir. Hiz. Peygamber’in (s.a.v) kızlarına ve torunlarına karşı sergilediği şefkatli tutum, İslam’da kadına atfedilen yüksek değerlerin önemli bir göstergesidir. Nitekim Hiz. Muhammed (s.a.v) kızı Fâtıma hakkındaki bir hadisinde, “Gerçekten de Fâtıma benim bir parçamdır, ona zarar veren şeylerden zarar görürüm ve onu rahatsız eden şeylerden rahatsız olurum” buyurarak Fâtıma’nın (ra), genel olarak kadınları

⁷⁸ Kur’ân-ı Kerîm, Tekvîr, 81/8-9.

⁷⁹ Hatice Şahin Aynur, “Ayetler Işığında Cahiliyeden İslam’a Kız Çocuğu/Kadın Haklarının Tahvili”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt 19, Sayı 2, 2019, s. 491, <https://doi.org/10.33415/daad.575458>.

⁸⁰ Sunan İbn Mâce, **Kitâb al-Adab (كتاب الأدب)**, Hadis 3669, <https://sunnah.com/ibnmajah:3669> . (09.07. 2022).

⁸¹ **Riyad as-Salihin**, Hadis 267. <https://sunnah.com/riyadussalihin:267> . (09.07. 2022).

⁸² **Mishkât al-Maşâbîh (مشكاة المصابيح)**, Hadis 3019, <https://sunnah.com/mishkat:3019> (9.07.2022).

temsil eden bir sembol olduğunu vurgulamıştır⁸³. Bu hadise paralel olarak, Hz. Peygamber'in (s.a.v) evlilik sonrası ayrı bir evde yaşamaya başlayan kızıyla ilgisini sürdürdüğünü gösteren başka bir rivayet daha mevcuttur. Arap toplumunda çok eşlilik yaygın ve kültürel olarak kabul gören bir pratik olsa da Hz. Ali'nin (ra) ikinci bir eşle evlenme niyetini dile getirmesi üzerine Peygamberimiz (s.a.v) Fatıma'ya getireceği potansiyel sıkıntı nedeniyle bu kararı reddetmiştir⁸⁴. El-Misver b. Mahreme'den rivayet edildiğine göre, Minberde bulunan Allah Resulü'nün (s.a.v) şöyle buyurduğunu işittim: “Hişam b. el-Muğîre'nin kızını, Ali b. Ebî Tâlib ile evlendirmek için benden izin istediler, ancak Ali b. Ebî Tâlib kızlarıyla evlenmek için kızımı boşamadıkça izin vermiyorum ve vermeyeceğim, çünkü Fatıma vücudumun bir parçasıdır ve onun görmekten nefret ettiği şeyden nefret ediyorum ve onu inciten şey beni incitiyor”⁸⁵.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ailesinde kız evlatlara yönelik sergilediği yüksek düzeydeki hassasiyet, yalnızca şahsî tutum ve davranışlarıyla sınırlı kalmamış; sahâbe örneklerinde de kız çocuklarına karşı adalet, koruma ve şefkat temelli bir yaklaşımın yerleşmesine vesile olmuştur. Ebeveynlerin kızlarına ve damatlarına adaletle davranmaları, evlilik sonrasında dahi kız çocuklarıyla ilgilerini sürdürmeleri ve onları himaye etmeye devam etmeleri, erken dönem İslâm toplumunun aile yapısında belirgin bir yer edinmiştir. Bu bağlamda Hz. Ömer'in (ra), kızı Hafsa'ya yönelik tutumu dikkat çekicidir. Peygamber (s.a.v) ile eşleri arasında nafaka konusunda yaşanan bir anlaşmazlık sırasında, Hz. Ömer'in (ra) kızına evliliğini koruması için şu sözlerle nasihat ettiği rivayet edilmektedir: “Peygamber'den gücünün yettiğinden fazlasını isteme, onu kırmamak ve onunla konuşmayı kesmemek için itiraz etme ve benden ne istersen iste”⁸⁶.

Bu nasihat, bir babanın hem kızına verdiği desteği hem de Hz. Peygamber'e (s.a.v) duyduğu hürmeti dengeleyen bilgece bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Benzer şekilde, başka bir rivayette Hz. Ömer (ra), kızı Hafsa'yı ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) diğer eşlerini Peygamber'le tartıştıkları için azarlamaya kalkıştığında, güçlü iradeli Ümmü Seleme tarafından azarlandı. Dahası, Hz. Peygamber (s.a.v) Hafsa ile bir anlaşmazlık yaşadığında, babasından aralarında hakemlik yapmasını istedi. Hz. Peygamber (s.a.v), Hz. Ömer'in (ra) huzurunda Hafsa'yı davasını anlatmaya davet etti. Hafsa ilk konuşan olmayı reddetti ve şöyle dedi “Hayır Peygamber, önce sen konuş ama sadece doğruyu söyle!”. Ömer (ra) kızının bu küstahlığı karşısında şok olmuştu, çünkü Peygamber'in (s.a.v) gerçek dışında bir şey söyleyeceğini nasıl ima edebilirdi? Öfkelenen Ömer kızını terbiye etmek için elini

⁸³ Muhammad Sultan Shah ve Ayesha Farooq, “Daughters as Blessing or Curse: Islamic Conception and Social Construction”, **Jihāt-ul-Islām**, Vol 14, Issue 1, 2020, s. 70, <https://iri.aiou.edu.pk/wp-content/uploads/2021/11/Daughters-as-Blessing.pdf>.

⁸⁴ Ammar Awais, “Fatima is Part of Me – The Prophet's Exemplary Relationship with His Daughter”, <https://islamexplained.info/2019/09/30/prophets-relationship-with-his-daughter-fatima/>. (20 Haziran 2023)

⁸⁵ Sahîh al-Bukhârî, **Kitâb al-Nikâh** (كتاب النكاح), Hadis 5230, Kitap 67, Hadis 163, <https://sunnah.com/bukhari:5230>

⁸⁶ Salma Suad, **The Legal and Social Status of Women in the Hadith Literature**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Leeds, Department of Modern Arabic Studies, 1990, s.128

kaldırdı, ancak Peygamber onu durdurmak için araya girdi⁸⁷. Bu örnek, İslâm'ın aile içinde kız çocuklarının da birey olarak kabul edilmesini ve haklarını savunabilecek özgüvene sahip olmalarını teşvik ettiğini göstermektedir. Kız çocuklarına eşit ve adil muamelenin teşviki, dönemin Arap toplumu açısından benzeri olmayan bir yaklaşımı temsil etmektedir. Bu adalet anlayışı, yalnızca duygusal ve ahlâkî düzeyde kalmamış, aynı zamanda İslâm hukukunda kız çocuklarının maddî haklarının korunmasını sağlayan düzenlemelere de yansımıştır.

İslâm hukukuna göre, bir çocuğun kişisel mülkiyeti veya sürdürülebilir bir geçim kaynağı bulunmadığı takdirde nafaka yükümlülüğü öncelikle babaya aittir. Özellikle kız çocuklarının evlilik yaşına kadar olan maddî ihtiyaçlarının karşılanması, babanın hem dinî hem de hukuki sorumluluğu olarak kabul edilmiştir. Babanın vefatı veya maddî yetersizliği durumunda bu sorumluluk, en yakın erkek akrabaya intikal eder. Evlenme ile birlikte nafaka yükümlülüğü kocaya geçer; kocanın vefatı veya boşanması hâlinde, kadın kendi geçimini sağlayamıyorsa bu sorumluluk öncelikle çocuklarına, çocuklarının bulunmaması durumunda ise en yakın erkek akrabasına aittir⁸⁸.

Bu çerçevede, İslâm'ın toplumsal yapısı içerisinde —özellikle aile birimi bağlamında— genç bir kızın hukuki statüsü, erken çocukluk döneminden yetişkinliğe ve hatta boşanma sonrasına kadar koruma altında tutulmaktadır. İslâm, kız çocuklarına yalnızca hukuki düzeyde değil, aynı zamanda ahlaki açıdan da saygı ve haysiyet temelli bir yaklaşım benimseyerek onların onurlu bir şekilde yaşamlarını sürdürmelerini teminat altına almaktadır.

1.3.1.2. İslâm'da Eş Olarak Kadının Statüsü

İslâm'da eşe karşı nezaket ve sevgi göstermek, olgun imanın bir tezahürü olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda Ebu Hureyre'nin (ra) aktardığına göre, Hz. Muhammed (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “İman bakımından müminlerin en mükemmeli, ahlâk bakımından en güzel olanıdır. Sizin en hayırlınız da eşlerine karşı en iyi davrananınızdır”⁸⁹. İslâm'ın kadınlara atfettiği değer, bir erkeğin ahlaki olgunluğunu tanımlayan temel ölçütlerden biri olarak öne çıkmaktadır. Aynı rivayet içerisinde tekrar vurgulandığı üzere, “En mükemmel imana sahip olan müminler, en güzel ahlâka sahip olanlardır ve sizden en hayırlı olanlar, eşlerine en iyi davrananlardır”⁹⁰.

⁸⁷ Khaled Abou El Fadl, “Tensions in Tradition: Hadith, Gender, and Reasonable Interpretation”, *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, vol. 19, 2021, s. 7, <https://doi.org/10.5070/N419156050>.

⁸⁸ Syed Jalaluddin Umari, *Woman and Islam: New English Version of Urdu Aurat Aur Islam*, çev. Zeenat Kausar, Human Welfare Trust Publication No. 622, Markazi Maktaba Islami Publishers, New Delhi, 2001, s. 34

⁸⁹ *Riyâḍ al-Şâlihîn* (رياض الصالحين), Kitâb al-Muqaddimât (كتاب المقدمات), Hadis 627, <https://sunnah.com/riyadussalihin:627> (09.07.2022).

⁹⁰ *Mishkât al-Maṣābih* (مشكاة المصابيح), Kitâb al-Nikâḥ (كتاب النكاح), Hadis 3264, <https://sunnah.com/mishkat:3264> (09.07. 2022).

İslam'ın bu yüksek ahlaki ilkeleri ortaya koymasından önce, kadının toplumsal ve aile içindeki konumu oldukça zayıftı. Özellikle İslam öncesi Arap toplumlarında kadınlar, temel haklardan yoksun bırakılmış ve çeşitli ayrımcı sosyal uygulamalara maruz kalmışlardı. İslam'dan önce, bir erkeğin vefatı hâlinde dul eş üzerinde, erkeğin erkek akrabalarının mutlak tasarruf hakkı bulunmaktaydı. Bu kişiler, dul kadının evlenmesine izin verme, onu kendi içlerinden biriyle evlendirme ya da evlenmesini engelleme gibi yetkilere sahipti. Bu yetki, çoğu zaman kadının kendi ailesinin haklarının önünde tutulmaktaydı⁹¹.

İslam ise kadına onur, bağımsızlık ve bireysel kimlik kazandırmıştır. Örneğin nikâh, kadının kişiliğini ve toplumsal statüsünü kocasına tabi kılarak ortadan kaldırmamış; aksine, onu değersizleştiren ya da köleliğe mahkûm eden bir yapı olmamıştır. Evlilik, kadınlara yeni sorumluluklar getirirken aynı zamanda çeşitli haklar da sağlamıştır. Kadınlar hem yükümlülükler üstlenmiş hem de çok sayıda hak elde etmişlerdir⁹². Bu karşılıklı sorumluluk ve hak ilişkisi, evliliğin yalnızca toplumsal bir sözleşme değil, aynı zamanda ruhsal, duygusal ve ahlaki bir birliktelik olarak görülmesi gerektiğini de göstermektedir.

İnsan, fitratı gereği bu dünya hayatında karşı cinsiyle birlikte olmaktan huzur ve sükûnet bulacak şekilde yaratılmıştır. Bu hakikat, Kur'ân-ı Kerîm'de şu şekilde ifade edilmektedir: “Onlar sizin için elbisedir, siz de onlar için elbisesiniz.”⁹³ Nasıl ki elbise çıplaklığı örtme işlevi görüyorsa, evlilik de eşlerin iffetlerini muhafaza etmesine yardımcı olur. Aynı zamanda elbise bedene konfor sağladığı gibi, kadın ve erkek de evlilik içerisinde birbirlerinde huzur, dostluk ve duygusal sükûnet bulurlar. Giysi nasıl bedeni süsleyip estetik katkı sağlıyorsa, eşler de birbirlerinin hayatında tamamlayıcı ve dengeleyici bir rol üstlenmektedir⁹⁴. Bu nedenle İslam'da evlilik, kadın ve erkeğin birbirini tamamladığı, iyi ve kötü günde birbirine destek olarak güven duygusunu pekiştirdiği bir kurum olarak değerlendirilir. Aile bağlarının sağlam temeller üzerine inşa edilmesi için her iki eşin de gayret göstermesi, karşılıklı sevgi ve anlayışı esas alması büyük önem taşır. Bu bağlamda Yüce Allah, evlilikte özellikle erkeklere sorumluluk yükleyerek Kur'an'da şöyle buyurmuştur: “Onlarla iyi geçinin”⁹⁵. Bu nedenle İslam hem erkeğin hem de kadının huzur ve güven içinde yaşayabileceği bir evlilik hayatı için, kadınlara da değer veren adil ve dengeli bir aile düzeni öngörür. Bu düzenin temeli ise, hak ve sorumluluklara dayanan bir evlilik sözleşmesidir.

⁹¹ Nadzrah Ahmad, Rahmawati Mohd Yusoff ve Mohammad Hidir Baharudin, “Rights of Women During Pre-Marriage from Qur'anic Perspectives with Cross-Reference to the Law in Malaysia: An Analysis”, **International Journal of Law, Government and Communication**, 5 (19),1-9, Haziran 2020, s. 2, <https://doi.org/10.35631/IJLGC.519001>.

⁹² Naseem Akhter ve Arshad Munir, “Respect, Rights & Rank: A Dream of Eve's Daughter (From Past to Present, in the Light of Renowned Religions)”, **Journal of Applied Environmental and Biological Sciences**, 4(8S), 2014, s. 10

⁹³ Kur'ân-ı Kerîm, Bakara, 2/187.

⁹⁴ Abdur Rahman I. Doi, “Women in the Quran and the Sunnah”, **Al-Ittihad Quarterly Journal**, Ahmadu Bello University, Center for Islamic Legal Studies, https://www.iiu.edu.my/deed/articles/woman_quran.html. (30.06. 2022)

⁹⁵ Kur'ân-ı Kerîm, Nisâ, 4/9.

İslam'da aile, bir evlilik sözleşmesiyle kurulur. Bu sözleşme, eşlere karşılıklı hak ve sorumluluklar yükler. İslam, kadın ve erkeğin fiziksel ve duygusal özelliklerini dikkate alarak, aile uyumunun sürdürülebilmesi için her iki tarafa rehberlik edecek farklı roller belirlemiştir⁹⁶. Aile içinde ortak sorumluluğun ve kadına eş olarak verilen statünün vurgulandığı bir hadis-i şerifte Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “Hepiniz çobansınız. Hepiniz güttüğünüz sürüden sorumlusunuz. Âmir memurlarının çobanıdır. Erkek ailesinin çobanıdır. Kadın da evinin ve çocuğunun çobanıdır. Netice itibarıyla hepimiz çobansınız ve hepimiz idâre ettiklerinizden sorumlusunuz”⁹⁷.

Yukarıdaki hadise göre, İslam hukukunda ev idaresi ve ailenin geçimini sağlama görevi, kısaca ev reisliği rolü erkeklerle verilmiştir. Öte yandan, ev işlerini yapma, evin reisine itaat etme ve ailenin onurunu koruma rolü kadınlara verilmiştir. Bu görev ve sorumluluk paylaşımı, yukarıda açıklandığı gibi fiziksel ve duygusal özelliklerin bir gereğidir.⁹⁸ Bununla birlikte, çağdaş toplumda, çarpık bakış açıları nedeniyle, ev işlerini yürütmek bazen ev dışında yapılan işlere kıyasla daha az değerli görülmektedir. Fakat İslam, her iki emek biçimine de eşit saygı göstermekte ve eşit öneme sahip olduklarını kabul etmektedir. Bu bağlamda ne erkeklerin ne de kadınların üstünlük ya da aşağılık duyguları beslemelerine gerek yoktur⁹⁹.

İslam'a göre eşin ev içi sorumluluğundaki rolünün önemi, Hz. Muhammed'in (s.a.v) kızı ve Hz. Ali'nin (ra) eşi olan Fâtıma örneğinde açık bir şekilde görülmektedir. Hz. Ali'den rivayet edilen bir hadiste, Hz. Fâtıma'nın, değirmen taşını çevirmekten ellerinde oluşan kabarcıklardan şikâyet ederek bir hizmetçi istemek üzere babası Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gittiği, ancak kendisini evde bulamayınca bu talebini Hz. Âişe'ye ilettiği aktarılmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.), daha sonra Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'nın evine gelerek, onları yatakta bulmuş ve aralarına oturarak şöyle buyurmuştur:

"Size hizmetçiden daha hayırlı bir şeyi haber vereyim mi? Yatağınıza girdiğinizde otuz üç defa 'Allahu Ekber', otuz üç defa 'Sübhanallah', otuz üç defa da 'Elhamdülillah' deyin. Bu sizin için bir hizmetçiden daha hayırlıdır.”¹⁰⁰

Bu rivayet, eşin aile içindeki rolünün İslam'da son derece önemli bir konuma sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, İslam'da ev işleri yalnızca kadına özgü görevler olarak

⁹⁶ Mesut Bayar, “İslam Aile Hukukunda Karı-Koca Arasında Meydana Gelen Anlaşmazlıklara Önerilen Çözümler [Resolutions Proposed for Disputes between Husband and Wife in Islamic Family Law]”, **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi**, Sayı: V, Nisan 2011, s. 90, ISSN: 1308-9633, www.e-sarkiyat.com.

⁹⁷ Bukhârî ve Muslim, aktaran: **Riyâd al-Şâlihîn (رياض الصالحين)**, Hadis 300, <https://sunnah.com/riyadussalihin:300> (09.07.2022).

⁹⁸ Bayar, a.g.e., s.90

⁹⁹ Maulana Wahiduddin Khan, **Woman in Islamic Shariah**, 1995, s. 59, https://archive.org/details/MWK_English_Books/page/n57/mode/2up?view=theater (30 .06.2023)

¹⁰⁰ **Sahîh al-Bukhârî (صحيح البخاري)**, Hadis 6318, <https://sunnah.com/bukhari:6318>. (09.07.2022).

tanımlanmamış; aksine, bu sorumlulukların kadın ve erkek arasında müştereken paylaşılması gereken ortak yükümlülükler olduğu kabul edilmiştir. Bu hususta dikkate değer örneklerden biri, Hz. Peygamber'in eşi Hz. Âişe'nin aktardığı rivayettir. Buna göre, Hz. Peygamber (s.a.v), ailesiyle birlikteyken ev işlerine yardımcı olmakta; ancak namaz vakti geldiğinde bu görevleri bırakarak ibadetine yönelmektedir¹⁰¹. Bu örnek, ev işlerinin yalnızca kadınlara ait olmadığını, aksine eşler arasında dayanışma ve karşılıklı yardımlaşma esasına dayandığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

İslamî öğretiler bağlamında eş, son derece yüksek bir statüye sahip olup, mümin bireyin hem dünyevî hem de uhrevî hayatında önemli bir rol üstlenmektedir. Eş, özellikle ahiret yurduna ulaşma sürecinde manevi bir yol arkadaşı olarak konumlandırılmakta; bireyin huzuruna, mutluluğuna ve ruhsal doyumuna katkı sunan temel unsurlardan biri olarak değerlendirilmektedir. Bu anlayış, Hz. Peygamber'in (s.a.v) şu hadisinde açıkça vurgulanmaktadır: “Onların en faziletlisi; Allah'ı zikreden bir dil, şükreden bir kalp ve kişinin dininde kendisine yardımcı olan mü'min bir eştir.”¹⁰²

Ayrıca, İslam'da sâliha kadın, bireyin hayatında yer alan en değerli dünyevî rızıklardan biri olarak kabul edilmiştir. Bu durum, Hz. Peygamber'in (s.a.v) “Bütün dünya bir rızıktır ve dünyanın en faydalı şeyi dindar kadındır”¹⁰³ şeklindeki beyanıyla açıkça ortaya konulmaktadır.

Bu hadisler göstermektedir ki, kadınlar İslam'da eş (zevce) olarak son derece önemli bir konuma sahiptir. Bununla birlikte, kadının aile yapısı içerisindeki rolü yalnızca eşlik statüsüyle sınırlı değildir. Özellikle annelik vasfı, İslamî öğretiler çerçevesinde son derece yüce bir konumda yer almaktadır. Bu nedenle, eş olmanın yanı sıra annelik statüsünün de İslamî öğretiler bağlamında nasıl anlamlandırıldığını değerlendirmek büyük önem taşımaktadır.

1.3.1.3. İslam'da Annenin Statüsü

Allah (CC) bu dünyada insanlar arasında birçok ilişki yaratmıştır, bunlardan biri de anne ile evlat arasında olan ilişkiler. “Anne” kelimesi bu dünyanın en yüce kelimelerinden biridir ve onun statüsü son derece yüksektir¹⁰⁴.

İslam'da aile hayatına dair en önemli kavramlardan biri “akrabalık bağlarını gözetmek” anlamına gelen *sıla-i rahim* ilkesidir. Kur'an-ı Kerim ve Sünnet, bireyin aile bireylerine —başta

¹⁰¹ **Sahîh al-Bukhârî** (صحیح البخاری), Hadis 676, <https://sunnah.com/bukhari:676>. (09.07.2022).

¹⁰² **Jâmi' al-Tirmidhî** (جامع الترمذی), Hadis 3094, <https://sunnah.com/tirmidhi:3094>. (09.07.2022).

¹⁰³ **Sahîh Muslim** (صحیح مسلم), Hadis 715k, <https://sunnah.com/muslim:715k> (09.07. 2022).

¹⁰⁴ Naseem Akhter, Arshad Munir, Rashida Qazi, Erum Fatima, Muhammad Iqbal, Sajid Jamil and Muhammad Riaz Mahmood, “Domestic Violence, Woman and Islam: Current Status in Pakistan”, **Transylvanian Review**, Vol. XXV, No. 21, 2017, s. 5442

anne olmak üzere— iyi davranmasını, onlara karşı saygılı, nazik ve şefkatli bir tutum benimsemesini öğütleyen pek çok emir ve tavsiye içermektedir¹⁰⁵.

İslam geleneğinde, anne ve babadan başlayarak aile bireyleriyle ilişkiyi devam ettiren kişilere dünyevi nimetler de vaat edilmiştir. Enes b. Malik'ten rivayet edilmiştir ki: Allah Resulü'nü (s.a.v) şöyle buyururken işittim: “Kim rızkının genişlemesini veya ecelinin uzamasını isterse, sıla-i rahim yapsın”¹⁰⁶. Bu hadis, aile bağlarını canlı tutmanın yalnızca toplumsal bir görev değil, aynı zamanda bireyin dünya hayatındaki bereket ve ömrü üzerinde de etkili olduğunu ortaya koymaktadır.

Bununla birlikte, İslam'da anne-babaya hürmet etmek, Allah'a iman ve O'na gerçek anlamda ibadet etmenin hemen ardından gelen temel bir sorumluluk olarak belirlenmiştir. Allah Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurmaktadır: “Rabbim, sadece kendisine kulluk etmenizi ve anne-babanıza iyi davranmanızı emretti. Onlardan biri veya ikisi senin yanında yaşlanırsa onlara öf bile deme! Onları azarlama! İkisine de gönül alıcı güzel sözler söyle. Onlara merhametle ve alçak gönüllülükle kol kanat ger. “Rabbim! Onlar nasıl küçüklükte beni şefkatle eğitip yetiştirdilerse şimdi sen de onlara merhamet göster” diyerek dua et”¹⁰⁷.

Peygamber Efendimiz (s.a.v) de, anne ve babaya nazik ve saygılı davranmanın önemini birçok defa vurgulamış, bu davranışı İslam'ın temel ibadetlerinden olan namazdan hemen sonra zikretmiştir. Nitekim İbn Mes'ud'un (ra) rivayet ettiği hadiste şöyle denilmektedir: “Allah Resulü'ne (s.a.v) sordum: ‘Hangi amel Allah'a daha sevimlidir?’ Hz. Muhammed (s.a.v) şöyle cevap verdi: ‘Namazın en erken vaktinde kılınmasıdır.’ ‘Bundan sonra (iyilikte) ne var?’ diye sordum. Peygamber (s.a.v), ‘Anne ve babaya iyilik etmektir’ dedi. ‘Sonra (iyilikte) ne var?’ diye sordum. ‘Allah yolunda cihada katılmaktır’ buyurdu.”¹⁰⁸. Bu örnekler göstermektedir ki, İslam'da ebeveyne saygı ve iyilik, yalnızca imanî bir sorumluluk değil, aynı zamanda bireyin en faziletli amelleri arasında yer alan bir ibadet olarak kabul edilmiştir.

İslam'da, anne ve babanın inanç farklılıkları taşıması ya da evlada yanlış bir davranışı telkin etmeleri durumunda dahi, onlara karşı saygılı ve iyi davranmak esastır. Ebeveynler, çocuğu İslam inancına aykırı bir tutuma—örneğin putperestliğe—yönlendirmeye çalışsalar bile, çocuk bu çağrışı saygı çerçevesinde reddetmeli; ancak inançla doğrudan çelişmeyen diğer tüm hususlarda sevgi,

¹⁰⁵ İsmail Ahmed, “Honor Your Father and Mother in Islam”, *Siasat*, çevrim içi haber/makale, 2019, <https://www.siasat.com/honor-your-father-and-mother-islam-i-1549798/> (30.06. 2025)

¹⁰⁶ Sahîh Muslim (صحیح مسلم), *Kitâb al-Birr wa'l-Şıla wa'l-Ādâb* (كتاب البر والصلة والآداب), Hadis 2557a, <https://sunnah.com/muslim:2557a> (09.07.2022).

¹⁰⁷ Kur'an-ı Kerim, İsrâ, 17/23–24.

¹⁰⁸ Bukhârî ve Muslim, aktaran: *Riyâḍ al-Şâlihîn* (رياض الصالحين), Hadis 1286, <https://sunnah.com/riyadussalihin:1286> (09.07.2022).

hürmet ve itaatle hareket etmeye devam etmelidir¹⁰⁹. Peygamber Efendimiz (s.a.v), bazı aile bireyleri öğretilerine karşı çıktığında dahi, onların düşmanlığına rağmen olumlu ilişkiler sürdürerek bu tutuma örneklik teşkil etmiştir¹¹⁰. Örnek olarak Peygamber (s.a.v) şu ifadeyi kullanmıştır “Şüphesiz babamın akrabaları benim dostum değildir. Benim dostum ancak Allah ve salih müminlerdir. Yine de onların akrabalık bağları vardır ve ben onların akrabalık bağlarını koruyacağım.”¹¹¹

İslam medeniyetinde, ebeveyn müşrik dahi olsa, onlara karşı saygılı davranmak esastır. Bu tutumu destekleyen örneklerden biri, Hz. Ebû Bekir’in kızı Esmâ Binti Ebî Bekr’in (ra) yaşadığı olayda görülmektedir. Esmâ şöyle anlatmaktadır: “Müşrik (putperest vs.) olan annem, Müslümanlarla Kureyş kâfirleri arasındaki barış anlaşması döneminde geldi. “Annem (benim iyiliğimi) umuyor” diyerek Peygamber (s.a.v)’e danışmaya gittim. Peygamber (s.a.v), “Evet, ona gereken saygıyı göster” dedi.”¹¹².

Bu örnek, inanç farkı ne olursa olsun, ebeveynle ilişkilerde saygının ihmal edilmemesi gerektiğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Kur’ân’da bu tutumu pekiştiren önemli bir kavram da ihsandır. İhsan; güzel davranmak, affetmek, ikramda bulunmak, lütufta bulunmak, yardım etmek ve cömert olmak gibi anlamların yanı sıra, bir işi en üstün, en uygun ve en estetik biçimde gerçekleştirmeyi de ifade eder¹¹³. Kur’an, tüm bu değerleri erdemli, yapıcı ve estetik bakımdan yüce olanı temsil eden ihsan kavramında bütünleştirir. Bu kavram, bireyin ebeveynine karşı nezaket, şefkat, minnettarlık, hürmet ve saygı göstermesi; onlar için dua etmesi ve ihtiyaç anlarında maddi destek sunması gibi tutumları içerir İslam’da, anne ve babaya şefkatle muamele etmek ve onlara ihsan göstermek, cihadın özel bir türü olarak değerlendirilmiştir. Nitekim Abdullah b. Amr’ın aktardığına göre, bir adam Hz. Peygamber’e (s.a.v) gelerek cihada katılmak için izin istemiştir. Hz. Muhammed (s.a.v) ona “anne ve babasının hayatta olup olmadığını” sordu. Peygamber (s.a.v), onun anne ve babasının hâlâ hayatta olduğunu duyunca “ikisi de cihat” dedi¹¹⁴.

Anne ve babaya hizmetin, Allah yolunda yapılan cihatla eşdeğer görülmesi, özellikle annenin İslam’daki ayrıcalıklı konumunu daha da anlamlı ve dikkat çekici kılmaktadır. Nitekim hadis

¹⁰⁹ Kur’ân-ı Kerîm, Lokmân, 31/14–15.

¹¹⁰ Ahmed, a.g.e.

¹¹¹ Bukhârî ve Muslim, aktaran: **Riyâd al-Şâlihîn (رياض الصالحين)**, Hadis 330, <https://sunnah.com/riyadussalihin:330> (09.07.2022).

¹¹² Sahîh al-Bukhârî (صحيح البخاري), **Kitâb al-Adab (كتاب الأدب)**, Hadis 5979; Sahîh Muslim (صحيح مسلم), **Kitâb al-Zakât (كتاب الزكاة)**, Hadis 1003a; Sunan Abî Dâwûd (سنن أبي داود), **Kitâb al-Zakât (كتاب الزكاة)**, Hadis 1668, <https://sunnah.com/search?q=Asma+my+mother> (09.07.2022).

¹¹³ Necmeddin Şeker ve Ferize Yeksek, “Hadislerde İhsan Kavramı”, **Akademik-Uş**, Cilt 3, Sayı 1, 2019, s. 18

¹¹⁴ Sahîh Muslim (صحيح مسلم), **Kitâb al-Birr wa'l-Şıla (كتاب البر والصلة)**, Hadis 2549a; Sahîh al-Bukhârî (صحيح البخاري), **Kitâb al-Adab (كتاب الأدب)**, Hadis 5972, <https://sunnah.com/bukhari:5972> (09.07.2022).

kaynaklarında da açıkça belirtildiği üzere, İslam annelere diğer insanlara nazaran daha yüksek bir statü tanımaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan Lokman Suresi'nin 14. ve Ahkâf Suresi'nin 15. ayetleri, annenin rolünü özellikle vurgulamakta ve bu rolü babaya kıyasla daha öncelikli bir düzeyde ele almaktadır. Söz konusu ayetlerde, annenin gebelik süreci boyunca maruz kaldığı zorluklar, doğum sancıları ve çocuk yetiştirme sürecindeki fedakârlıkları açık bir biçimde dile getirilmiştir. Böylece, annenin üstlendiği ağır sorumlulukların yanı sıra, bu emek ve özverilerinin karşılığında Allah katında daha fazla sevap ve rahmete mazhar olacağına işaret edilmiştir¹¹⁵.

Çocuk yetiştirme sürecinin beslenme, eğitim ve terbiye gibi aşamalarında baba, anneye birlikte sorumluluk paylaşır. Ne var ki, gebelik ve doğum süreçlerinin getirdiği fiziksel ve ruhsal sıkıntıları tek başına üstlenen yalnızca annedir. Dokuz ay boyunca hamileliğin yükünü taşımak, hayat ile ölüm arasında geçen sancılı bir doğum sürecinden geçmek, ardından kendi bedeninden besleyerek çocuğunu emzirmek ve tüm bu evrelerde sürekli dikkat ve ihtimam içerisinde bir yaşam sürmek, son derece meşakkatli ve fedakârlık gerektiren bir süreçtir. Baba ise bu zahmetlerin hiçbirini doğrudan yaşamaz ve bu acıları birebir tecrübe etmez. Bu nedenle, annenin çocuk üzerindeki iyiliği ve fedakârlığı, çoğu durumda babanınkinden daha büyük ve daha derin bir anlam taşımaktadır¹¹⁶.

Bu anlayışı destekleyen önemli bir hadis, Ebu Hureyre'den nakledilmiştir. Rivayete göre, bir adam Hz. Peygamber'e (s.a.v) gelerek şöyle sormuştur: “Bir adam Hz. Peygamber'e (s.a.v) geldi ve şöyle dedi, “Ya Resulallah, insanlar arasında en fazla iyilik yapılmaya kim layıktır?” diye sorulduğunda, O şu şekilde cevap verdi:

- Annedir.
- Ardından tekrar soruldu: “sonra kimdir?”
- O da şöyle cevapladı: “Yine annedir.”
- Bu soru tekrarlandığında: “sonra kimdir?”
- Hz. Peygamber yine aynı şekilde cevap verdi: “Yine annedir.” dedi.
- Son olarak sordu: “Peki, sonra kimdir?”

¹¹⁵ Asiya Bharadia, “Is the Mother More Responsible than the Father in Islam?”, **Muslim Girl**, 2023, <https://muslimgirl.com/is-the-mother-more-responsible-than-the-father-in-islam/> (10.08.2024).

¹¹⁶ Umari, **Woman and Islam**, s.19

- Bunun üzerine Hz. Peygamber dördüncü kez, “Babadır” şeklinde cevap verdi”¹¹⁷.

Görüldüğü üzere, Hz. Muhammed (s.a.v), “insanlar arasında en fazla iyilik kime yapılmalıdır?” sorusuna verdiği yanıtta üç kez üst üste “anne”yi zikretmiş, ancak dördüncüde “baba”yı belirtmiştir. Bu vurgu, annenin İslam’daki yüksek konumunu açıkça ortaya koymaktadır¹¹⁸. Annenin böylesine yüce bir onura layık görülmesinin temel gerekçesi, bazı İslam âlimlerine göre, onun fiziksel olarak babaya kıyasla daha zayıf olmasına rağmen çocuğun bakım, beslenme ve terbiyesinde olağanüstü bir sorumluluk üstlenmesidir. Bu nedenle Hz. Peygamber (s.a.v), evlâtların annelerine daha fazla hizmet etmelerini ve onların rızasını kazanmak için özen göstermelerini tavsiye etmiştir¹¹⁹.

Anneye, babaya kıyasla daha fazla hak tanınmasının bir diğer gerekçesi ise, çocuk ile anne arasında doğuştan itibaren gelişen güçlü duygusal ve fizyolojik bağıdır. Özellikle erken çocukluk döneminde, bebeğin temel ihtiyaçlarının karşılanmasında annenin rolü belirleyicidir. Örneğin, emzirme gibi yalnızca anne tarafından yerine getirilebilecek işlevler, bu bağın hem biyolojik hem de psikolojik temelini oluşturur. Bu nedenle, İslam hukukunda çocuğun bakım ve gözetimini ifade eden küçüğe bakma hakkı (hađāna) konusunda, annenin babaya göre öncelikli hak sahibi olduğu kabul edilmiştir¹²⁰. Bu hususa ilişkin çarpıcı bir örnek, Hz. Peygamber’e (s.a.v) başvuran bir kadının beyanında yer almaktadır. Rivayete göre kadın şöyle demiştir: “Allah’ın elçisi, rahimim bu oğluma bir kaptır, göğüslerim onun için bir su kabıdır ve kucağım onun bekçisidir, fakat onun babası beni boşadı ve onu yanımdan almak istiyor. Allah’ın elçisi (s.a.v) şöyle buyurdu: Evlenmediğin sürece onun üzerindeki hakkın daha fazladır.”¹²¹ Bu rivayet, boşanan bir kadının yeniden evlenmediği sürece çocuk üzerindeki hađāna hakkını muhafaza ettiğini açıkça ortaya koymaktadır.

İslam’da çocuğun annesinden zorla ayrılması, son derece sakıncalı ve ahlaken kınanan bir davranış olarak değerlendirilmiştir. Bu tür bir eylemin, yalnızca dünyevî değil, aynı zamanda uhrevî sonuçlar doğuracağı açıkça ifade edilmiştir. Nitekim bu konudaki uyarı, Resûlullah’ın (s.a.v) şu sözlerinde açıkça yer almaktadır. Ebû Eyyûb (ra)’dan rivayet edildiğine göre, Peygamber Efendimiz (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “Kim bir anneyi çocuğundan ayırırsa, Allah da kıyamet günü

¹¹⁷ Sahîh al-Bukhârî (صحيح البخاري), **Kitâb al-Adab** (كتاب الأدب), Hadis 5971, <https://sunnah.com/bukhari:5971> (09.07.2022).

¹¹⁸ Muhammad Fahmi Rusli, “Why Is a Mother Three Times More Prioritized?”, <https://www.muftiwp.gov.my/en/artikel/al-kafi-li-al-fatawi/3281-al-kafi-1203-why-is-a-mother-three-times-more-prioritized> (15.06.2023).

¹¹⁹ Umari, **Woman and Islam**, s.20

¹²⁰ Mahdi Zahraa and Normi A. Malek, “The Concept of Custody in Islamic Law”, **Arab Law Quarterly**, Vol. 13, No. 2, 1998, s. 160, <http://www.jstor.org/stable/3381578>.

¹²¹ Sunan Abî Dâvûd, **Kitâb al-Nikâh** (كتاب النكاح), Hadis 2276, <https://sunnah.com/abudawud:2276> (09.07.2022).

onu en sevdiklerinden ayırır.”¹²² Bu hadis, İslamî öğretilerde anne ile çocuk arasındaki bağın sadece duygusal bir ilişki değil, aynı zamanda korunması gereken ilahî bir emanet olduğunu göstermektedir

Öte yandan, anne Müslüman olmasa dahi İslam hukuku çocuğun üstün yararını esas alan bir yaklaşım benimser. Bu tür durumlarda, çocuğun bedensel ve ruhsal esenliğini önceleyen bir bakış açısı benimsenir ve gerektiğinde çocuğun hangi ebeveynle kalmak istediğine karar verme hakkı tanınabilir. Buradaki öncelikli ilke, çocuğun ruhsal, ahlaki ve toplumsal gelişimini destekleyecek bir ortamda yetişmesini temin etmektir. Bu konuda delil olarak, Abdulhamîd b. Seleme el-Ensârî’den, o babasından, o da dedesinden rivayet ettiğine göre, kendisi Müslüman olmuş ama karısı Müslüman olmayı reddetmişti. Henüz ergenlik çağına gelmemiş küçük bir oğulları geldi ve Peygamber babayı bir tarafa, anneyi diğer tarafa oturttu ve ona seçim hakkı verdi. Dedi ki: “Ey Allah’ım, ona hidayet et” dedi ve (çocuk) babasına gitti¹²³. Bu hadis, ebeveynlerden birinin Müslüman, diğerinin ise gayrimüslim olduğu aile yapılarında dahi çocuğun iradesine değer verildiğini ve onun dini tercihinin özgür iradesiyle şekillendirilmesine izin verildiğini göstermektedir. Aynı zamanda Hz. Peygamber’in (s.a.v), böyle hassas durumlarda yalnızca dünyevî kıstaslarla değil, ilahî rehberlik ve dua ile çözüm arayışına yöneldiğini ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, İslam’ın çocuk merkezli ve dengeli aile anlayışını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Öyle ki, bu anlayış annenin toplumsal ve dinî statüsüne verilen yüksek değerle birlikte değerlendirilmelidir.

İslam dininde anneler en yüksek itibara sahiptir¹²⁴. İslam, cennetin annenin ayakları altında olduğunu¹²⁵ ve ona şefkat göstermenin kişinin cennete girmesine aracılık ettiğini çok güzel bir şekilde vurgulamıştır¹²⁶. Kuşkusuz, anneler İslam’da son derece saygındır ve “Cennet onların ayakları altındadır” sözü onların istisnai konumlarının altını çizmektedir. Annenin statüsünün bu şekilde tanınması, İslam dininin temel bir özelliğidir. İslam’da annelerin bu kadar yüksek bir saygınlıkla anılması ışığında, kadınların genel statüsü ve hakları konusuna da değinmek, İslam’daki kadın hakları perspektifini anlamak açısından büyük önem taşımaktadır.

1.3.2. İslam’da Kadın Hakları

Kur’an-ı Kerim’de 285 kadar ayette farklı biçimleriyle kullanılan “hak” kelimesi, genellikle isim olarak ifade edilmekte olup, örneğin “Muhakkak ki, biz seni hak ile gönderdik”¹²⁷ ayetinde

¹²² Jāmi‘ al-Tirmidī, *Kitāb al-Nikāḥ* (كتاب النكاح), Hadis 1283, <https://sunnah.com/tirmidhi:1283> (09.07.2022).

¹²³ Sunan al-Nasā’ī, *Kitāb al-Nikāḥ* (كتاب النكاح), Hadis 3495, <https://sunnah.com/nasai:3495> (09.07.2022).

¹²⁴ Samuel Gonzalez, “The Status of Mothers in Islam”, 2022, <https://www.getquranic.com/the-status-of-mothers-in-islam/> (10.06. 2023).

¹²⁵ Sunan al-Nasā’ī, *Kitāb al-Jihād* (كتاب الجهاد), Hadis 3104, <https://sunnah.com/nasai:3104> (09.07.2022).

¹²⁶ Musnad Ahmad, Hadith 25182, <https://hadithprophet.com/hadith-28616.html> (09.07.2022).

¹²⁷ Kur’ân-ı Kerîm, Bakara, 2/119.

olduğu gibi belirli türevlerle sıkça karşılaşılmaktadır.¹²⁸ Hak kelimesi, ilk olarak Kur'an-ı Kerim'de özellikle Allah için ifade edilmiştir¹²⁹; sonrasında Kur'an¹³⁰, İslam¹³¹, adalet¹³², tevhid¹³³, doğruluk¹³⁴, zorunluluk ve sıdk¹³⁵, doğrunun bizzat kendisi¹³⁶, hisse, pay¹³⁷, daha uygun olma, efdaliyet¹³⁸ mal¹³⁹ gibi anlamlarda da kullanılmıştır.¹⁴⁰

Rağıb el-İsfahânî'ye göre, “hak” kelimesinin esas anlamı mutabakat ve muvafakattır. Ona göre, hak temelde dört anlam içerir. Bunlar aşağıdaki gibi sıralanabilir:

- a. Bir şeye, aslına uygun ve doğru bir şekilde inanma,
- b. Hikmetin gereğine uygun olarak yapılan iş,
- c. Gerekli şekilde, gerekli ölçüde ve gereken zamanda meydana gelen iş,
- d. Bir şeyi, hikmetin gereğine uygun olarak var eden¹⁴¹.

İslam hukukuna göre, bireyler cinsiyet, din, ırk ya da sosyal statü farkı gözetilmeksizin doğuştan haklara sahip olma ve bu haklardan yararlanma kapasitesiyle donatılmıştır; diğer bir ifadeyle, hem yükümlülük (vücüb) hem de hukuki ehliyet onlara verilmiştir¹⁴².

¹²⁸ Aydın Kudat, “Hak ve Hukuk Kavramları Üzerinde Bir Değerlendirme”, **Adam Akademi**, Cilt 4, sayı 2, 2014, s. 91, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/147391>

¹²⁹ Kur'an-ı Kerim, Mü'minûn, 23/71.

¹³⁰ Kur'an-ı Kerim, Zuhuruf, 43/30.

¹³¹ Kur'an-ı Kerim, İsra, 17/81.

¹³² Kur'an-ı Kerim, Sâd, 38/22.

¹³³ Kur'an-ı Kerim, Sâffât, 37/37.

¹³⁴ Kur'an-ı Kerim, Yûnus, 10/4.

¹³⁵ Kur'an-ı Kerim, Ahkâf, 46/18.

¹³⁶ Kur'an-ı Kerim, Hac, 22/62.

¹³⁷ Kur'an-ı Kerim, Me'âric, 70/24.

¹³⁸ Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/247.

¹³⁹ Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/282.

¹⁴⁰ Abdullah Acar, “İslam ve Batı Medeniyetinin Hak, Emanet ve Adalet Anlayışları”, **Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı. 47, 2019, s. 282

¹⁴¹ Rağıb el-İsfahânî, **el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an**, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1986, s. 125

¹⁴² Recep Özdemir, “İslâm Hukukuna Göre Kadının Malî Hakları [Financial Rights of Women According to Islamic Law]”, **Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 29, 2022, s. 94, <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1150728>.

İslam hukuk literatüründe hak, Allah'ın insanlara bahsettiği bir ihsan ve lütuf olarak tanımlanır¹⁴³. İslam'da gerçek haklar yalnızca Allah'a aittir; O, mutlak özgürlüğün tek sahibi olup, insan özgürlüğü daima O'na teslimiyetle sınırlanmıştır¹⁴⁴.

İslam'ın insan hakları anlayışının en önemli özelliklerinden biri, bu hakların zaman, mekân ve kişiden bağımsız olarak evrensel nitelik taşımasıdır. Bu evrensellik, İslam dininin evrensel mesajından kaynaklanır. Zira İslam, tüm insanlığa gönderilmiş bir din; Kur'an ise bütün insanlara rehberlik eden kutsal kitaptır. Hz. Peygamber (s.a.v) de insanlığın tamamına gönderilen peygamberdir. Dolayısıyla, İslam'a dayalı insan hakları ve özgürlükler, evrensel haklar kapsamında değerlendirilmekte ve tüm insanları kapsayan genel bir çerçeve sunmaktadır¹⁴⁵.

İslam, temel hakların insan doğası gereği tüm insanların özünde var olduğunu ileri sürer; dolayısıyla bu hakların inkârı veya ihlali ağır bir suçla eşdeğer kabul edilir. Bireyler ister bir İslam devletinin toprakları içinde ister dışında ister barış ister savaş halinde olsunlar, her koşulda bu hakların korunması ve saygı gösterilmesi yükümlülüğünü vurgular¹⁴⁶. Bu bağlamda, Müslümanlar bireysel, toplumsal ve evrensel olarak tüm bireylerin insan haklarına saygı göstermek, korumak ve yerine getirmekle yükümlüdür. Kur'an'da bu görev "Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutun, adaletle şahitlik eden kimseler olun. Herhangi bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi adaletsiz davranmaya itmesin. Adaletli olun; bu, takvâya daha uygundur. Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberdardır"¹⁴⁷ ayetinde açık bir direktifle pekiştirilmektedir. Bu ayette Müslümanlara, öğretileri aracılığıyla insan haklarını teşvik etme sorumluluğu yüklenmektedir.

Modern görüşler, kadın özgürlüğü ve haklarının 20. yüzyılda Batı'da ortaya çıktığını iddia etse de insan hakları ve kadın haklarına ilişkin İslami düzenlemeler, Hz. Muhammed'e (s.a.v) vahiy yoluyla indirilen hükümlerle 7. yüzyıldan itibaren şekillenmiştir. Bu dini hükümler, insan haklarını savunan yönetimler tarafından da desteklenmektedir. Kur'an-ı Kerîm ve Hz. Muhammed'in (s.a.v) sünneti, her Müslüman kadının hak ve sorumluluklarını belirleyen temel kaynaklar olarak kabul edilir. İslam, on dört asır boyunca kadınları, Allah'ı yüceltme ve O'na ibadet etme noktasında erkeklerle eşit derecede sorumlu tutmuştur¹⁴⁸. Bu tarihsel perspektif, İslam'da kadınların sahip

¹⁴³ Mehmet Barutçu, "İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması Yasağının Unsurları ve Hakkın Kötüye Kullanımı Olarak Kabul Edilen Durumlar", **Kırıkkale Hukuk Mecmuası (KHM)**, Cilt II, Sayı 1, 2022, s. 211

¹⁴⁴ Azkarr Addirdeiry, **Women's Rights in Islam**, (t.y.), s. 8, https://www.academia.edu/12037051/Womens_Rights_in_Islam (30.06.2024).

¹⁴⁵ Abdullah Demir, "İslam'da İnsan Hakları [Human Rights in Islam]", **II. Türk Hukuk Tarihi Kongresi Bildirileri**, Cilt I, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 521

¹⁴⁶ Riffat Hassan, **Are Human Rights Compatible with Islam? The Issue of the Rights of Women in Muslim Communities**, University of Louisville, Louisville, Kentucky, 2009, https://www.irfi.org/articles/articles_101_150/are_human_rights_compatible_with.htm (20.10.2023).

¹⁴⁷ Kur'an-ı Kerîm, Mâide, 5/8.

¹⁴⁸ Mary Ali ve Anjum Ali, **Women's Liberation Through Islam**, The Institute of Islamic Information and Education (III&E), 2011, <https://www.islamawareness.net/Women/womlib.html> (20.10.2023).

olduğu özel hakların incelenmesi için bir zemin oluşturmaktadır. Bu nedenle, İslam'ın kadınlara tanıdığı evlilik, mehir, miras, eğitim, boşanma, nafaka ve siyasi hakların detaylı bir şekilde incelenmesi zorunlu bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır.

1.3.2.1. İslam'da Evlilik Kapsamında Eş Seçme Hakkı

Evlenme, Allah'ın kullarına bahsettiği kutsal ve ilahi bir nimettir. İslam, nikahı —güzel ve anlamlı bir bağ olarak— teşvik etmiş; evliliği toplumda istikrarlı ve sağlıklı bir yaşamın temel yapı taşlarından biri olarak görmüştür¹⁴⁹. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de bu husus şu şekilde ifade edilmektedir: “Allah size kendi cinsinizden eşler yarattı, eşlerinizden de sizin için oğullar ve torunlar türetti; sizi güzel ürünlerle rızıklandırdı. Onlar yine de bâtıla inanıp Allah'ın nimetine karşı nankörlük mü ediyorlar?”¹⁵⁰

İslam'da evlilik, erkek ile kadın arasında kutsal ve anlamlı bir birlik olarak kabul edilir ve bireyin dini yükümlülüklerinin yarısını yerine getirmesi anlamına gelir¹⁵¹. Bu hususta Enes (ra), Hz. Muhammed'in (s.a.v) şu sözlerini rivayet eder: “Bir adam evlendiğinde, dininin yarısını tamamlamış olur. Bu nedenle geri kalan yarısı konusunda Allah'tan korksun.”¹⁵²

İslam'da evlilik, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v) sünnetlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bu sünnetten kasıtlı olarak uzak duran veya ihmal eden kimse, Peygamber'in yolundan sapmış sayılır ve onun ümmetinin bir parçası olarak değerlendirilmez. Enes b. Mâlik'ten (ra) rivayet edildiğine göre, Peygamber'in Ashabından bir grup bulunmaktaydı; bunlardan biri, “Ben kadınlarla evlenmeyeceğim” dedi, diğeri, “Ben et yemeyeceğim” dedi, bir diğeri, “Ben yataklarda uyumayacağım” dedi, bir başkası, “Ben oruç tutacağım ve orucumu açmayacağım” dedi. Bu durum, Hz. Muhammed'e (s.a.v) ulaştığında, O, Allah'a hamd etti ve şöyle buyurdu: “Bu insanlar nedir ki böyle şeyler söylüyorlar? Ben dua ederim, uyurum, oruç tutarım ve orucumu açarım, ayrıca kadınlarla evlenirim. Benim sünnetimden ayrılan, benden değildir.”¹⁵³

İslam, evliliğin önemini vurgulayarak, Müslüman bireylerin uyması gereken çeşitli hukuki ilkeleri belirler. Bireylerin eş ve çocuklarına bakabilecek maddi ve manevi imkânlarla sahip olmaları durumunda, bekâr kalmaları Allah'ın koyduğu sınırları aşma riskine yol açabileceğinden,

¹⁴⁹ Muhammad Zahid ve Ashfaq Ali, “Cousin Marriage in the Light of Islam and Medical Science”, **UOCH Journal of Religious Studies (UOCHJRS)**, Cilt II, Sayı IV, Ocak-Haziran 2019, s. 36, <https://pdfs.semanticscholar.org/6015/f751e7629ac6cad1f3fdf0d75a45940dede7.pdf>. (25.10.2023).

¹⁵⁰ Kur'an-ı Kerim, Nahl, 16/72.

¹⁵¹ Imani Jaafar-Mohammad and Charlie Lehmann, “Women's Rights in Islam Regarding Marriage and Divorce”, **Journal of Law and Practice**, Vol. 4, No. 1 (2011), s. 2, <http://open.mitchellhamline.edu/lawandpractice/vol4/iss1/3>

¹⁵² **Mishkât al-Maşâbih (مشكاة المصابيح)**, Kitâb al-Nikâh (كتاب النكاح), Hadis 3096, <https://sunnah.com/mishkat:3096> (09.07. 2022).

¹⁵³ **Sunan al-Nasâ'î (سنن النسائي)**, Kitâb al-Nikâh (كتاب النكاح), Hadis 3217, <https://sunnah.com/nasai:3217> (09.07.2022).

evlenmeleri vacip sayılır. Benzer şekilde, cinsel arzusu güçlü olan kadınlar için evlilik, haram yollarla cinsel ilişkiye girmeyi önlemenin en uygun yolu olarak kabul edilir. Evlilik, hem cinsel dürtülerini Şeytan'ın vesveselerinden koruyabilen hem de çocuk sahibi olmayı arzulayan bireyler için tavsiye edilen önerilen (mendûp) bir fiildir. Öte yandan, cinsel arzularını kontrol edebilen ancak çocuk sahibi olmayı istemeyen ve evliliğin Yaratıcı'ya karşı görevlerini yerine getirmesine engel olacağını düşünen kimseler için evlilik gereksiz (nafîle) bir davranış olarak değerlendirilir. Hiç cinsel isteği bulunmayan erkekler açısından ise evlilik hoş karşılanmayan (mekruh) sayılır ve bu durumda evlilik tavsiye edilmez. Ayrıca, cinsel arzusu olmayan, eşini ve çocuklarını geçindirme imkânı bulunmayan veya eşine ve çocuklarına zarar verebilecek ciddi bir hastalığı olan bireylerin evliliği ise yasak (haram) kabul edilir¹⁵⁴. Bu çerçevede, İslam evlilik kurumuna ilişkin hüküm ve tavsiyeleriyle, bireylerin hem toplumsal düzeni korumasını hem de kişisel sorumluluklarını yerine getirmesini hedefler.

Evliliğe dair bir diğer önemli husus, hangi birlikteliklerin meşru kabul edildiği ve hangilerinin dinen yasaklandığıdır. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm'in Nisâ Suresi'nin 23. ayeti, evlenilmesi haram kılınan kadınları açık biçimde sıralamaktadır: “Anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeşin kızları, kız kardeşin kızları, sizi emziren anneleriniz, süt kardeşleriniz, eşlerinizin anneleri, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı. Eğer onlarla birleşmiş değilseniz (nikâh ortadan kalktığında) kızlarını almanızda size bir sakınca yoktur. Kendi sulbünüzden olan oğullarınızın eşleri ve iki kız kardeşi birden almak da size haram kılındı; ancak geçen geçmiştir, Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.”

Buna ek olarak, başka bir ayette Allah evlenilebilecek kadınları açıkça belirtmiş ve şöyle buyurmuştur: “Ey peygamber! Mehirleri verdiğin eşlerini, Allah'ın sana ganimet olarak verdiği câriyelerini, seninle birlikte hicret eden amca kızlarını, hala kızlarını, dayı kızlarını, teyze kızlarını sana helal kıldık. Ayrıca mümin bir kadın kendini peygambere mehirsiz olarak bağışlar, peygamber de onunla evlenmek isterse, diğer müminlere değil, sırf sana mahsus olmak üzere, onu da sana helâl kıldık. Müminlere eşleri ve sahip oldukları câriyeleri hakkında hangi kuralları geçerli kıldığımızı biliyoruz. Sana mahsus olanı güçlük çekmeyesin diye meşrû kıldık. Allah çok bağışlayıcı, pek esirgeyicidir.”¹⁵⁵

Hiz. Peygamber'in (s.a.v) ifadesiyle, evlilikte eş seçimi açısından en önemli kriter, inanç birliği ve ortak ideallerin paylaşılmasıdır. Bu nedenle, evlilik düşünen bireylerin dinî inançları ve

¹⁵⁴ Mastora R. H. Al-Mutairi, **A Study of the Wife's Rights in Islamic Fiqh**, Doktora Tezi, The University of Birmingham, Department of Theology, School of Historical Studies, 2004, s. 47-54

¹⁵⁵ Kur'ân-ı Kerîm, Ahzâb, 33/50.

davranışları açısından uyumlu olmaları, aynı kültürden gelmiş olmaları önemlidir¹⁵⁶. Hz. Peygamber (s.a.v) döneminden itibaren, İslam hukukçuları arasında Müslüman bir kadının, mensup olduğu din ne olursa olsun herhangi bir gayrimüslim erkekle evlenemeyeceği hususunda tam bir görüş birliği oluşmuştur. Bu hükmün temel dayanağı, evlilikte kocanın aile reisliği ve otorite hakkına sahip olmasıdır. Dolayısıyla, mümin bir kadının hem şahsı hem de ileride dünyaya getireceği çocuklar üzerinde bir gayrimüslimin hâkimiyet kurması İslâm âlimlerince kabul edilemez görülmüş ve bu konuda icmâ meydana gelmiştir. Öte yandan Kur'an, Müslüman erkeklerin özellikle Ehli Kitap kadınlarla evlenmelerine açıkça izin vermektedir¹⁵⁷.

Kur'an-ı Kerim'de, erkelerin Ehli Kitap ile evlenebilmesi konusunda şu şekilde bahsedilmektedir: “Bugün size iyi ve temiz nimetler helâl kılınmıştır. Kendilerine kitap verilenlerin yiyeceği size helâldir; sizin yiyeceğiniz de onlara helâldir. Gayri meşrû ilişkide bulunmak veya gizli dost tutmak şeklinde değil de meşrû bir nikâhla evlenmek şartıyla mümin kadınlardan iffetli olanlar ile sizden önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar -mehirlerini verdiğiniz takdirde- size helâldir. Kim inanmayı reddederse ameli kesinlikle boşa gider. O, âhirette de hüsrana uğrayanlardandı”¹⁵⁸.

Kur'an-ı Kerim, Bakara Suresi'nin 146, Maide Suresi'nin 17, 18, 72 ve 73, Nisâ Suresi'nin 171 ve 172, En'âm Suresi'nin 20, Tevbe Suresi'nin 29-31 ile Yûnus Suresi'nin 68-70. ayetlerinde Yahudi ve Hristiyanların şirke yöneldiğine işaret etmektedir. Buna karşılık, Bakara 105, Âl-i İmrân 113-114, Maide 5 ve 82, Hac 17, Beyyine 1 ve 6. ayetler ise Ehl-i Kitabın müşriklerden ayrıldığını açıkça belirtmektedir. Ayrıca, Mümtahine Suresi'nin 10. ayetinde müşrik kadın ve erkeklerle evliliğin yasaklandığı ifade edilirken, Maide Suresi'nin 5. ayetinde Ehl-i Kitab kadınları ile evlenmeye izin verilmektedir¹⁵⁹. Bu sabep, Kur'an-ı Kerim, Müslüman erkeğin Ehli Kitap kadınlarla evlenebileceğinden bahsederken, aynı zamanda Müslüman kadın ve erkeklerin müşriklerle evlenmelerini yasaklamaktadır. Allah şöyle buyurmuştur: “İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin. Şundan emin olun ki imanlı bir cârîye, sizin hoşunuza gitse de müşrik bir hür kadından iyidir. İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan erkeklerle de kadınlarınızı evlendirmeyin. Şundan da emin olun ki imanlı bir köle, sizin hoşunuza gitse bile müşrik bir hür kişiden daha iyidir. Onlar insanları ateşe çağırırlar, Allah ise izni ile cennete ve bağışlanmaya çağırır, gerekçikçe hatırlasınlar diye insanlara âyetlerini açıklar”¹⁶⁰.

¹⁵⁶ Abdurrahman Kasapoğlu, “İslama Göre Evlilikte Eşler Arasında Uyum Sorunu: İnanç ve Ahlâk Uyumu”, **Bilimname**, Cilt V, Sayı. 12, 2007, s. 141

¹⁵⁷ H. İbrahim Acar, “Evlenme Engeli Olarak Din Farkı / Religion Difference as a Barrier to Marriage”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 17, 2002, s. 35-37

¹⁵⁸ Kur'an-ı Kerim, Mâide, 5/5.

¹⁵⁹ Acar, **Evlenme Engeli Olarak Din Farkı**, s.28

¹⁶⁰ Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/221.

Yukarıdaki ayet, Ebû Mersed el-Ganevî adında bir kişinin müşrik bir kadınla evlenmek istemesi veya Abdullah b. Revâha adındaki bir kişinin kölesiyle evlenmek istemesi durumunda indiği belirtilmiştir. Ayet aynı zamanda mü'min ile müşrik arasındaki evliliğin yasaklanmasının sebebinin de açıklamaktadır. Buna göre, yasağın sebebi, müşriklerin Cehennem'e sürükleyebilecek davranışlara çağırmasıdır¹⁶¹.

Müslüman olmayan koca fiziksel üstünlüğünü kötüye kullanarak, ev içinde Peygamber'e (s.a.v) ve İslam'a saygısızlık gösterdiğinde, potansiyel çatışma olasılığı ortaya çıkar. Bu durum, eşin inancını zorlayabilir, savunmaya geçmesine yol açarak potansiyel olarak zorbalık ve fiziksel şiddete neden olabilir. Bu evlilik içindeki eşin savunmasızlığı, kendisini ve çocuklarını korumak istemesi durumunda kötü muameleye maruz kalması söz konusu olabilir. İslam, bu tür olumsuzluklar ve muhtemel boşanma hallerini dikkate alarak söz konusu evlilikleri yasaklamaktadır¹⁶².

Yûnus suresi 18. ayetinde ifade edildiği gibi, müşriklerin Allah'tan başka ilahlar edindiği ve başka varlıklardan şefaet beklediği belirtilir. Bu nedenle, müşriklerle aynı evde yaşamının, kişinin dininde bozulmaya neden olabilecek bir fitneye sebep olabileceğini ifade eder. Bakara Suresi 221. ayetteki "Müşrikler sizi cehenneme dâvet ederler" ifadesinden, "mümin kadınların müşriklerle birlikte ehliktaptan olan erkeklerle de evlenemeyeceği" hükmünü getirmiştir. Aile içinde erkek genellikle yönlendirici, yönetici ve reis pozisyonunda bulunduğundan, kadınların din değiştirmelerine yol açma olasılığı da bulunmaktadır¹⁶³.

İslam Aile Hukuku'nda yer alan kefâet kavramı da evlilikte denge ve uyumu sağlayan önemli bir kriter olarak kabul edilir¹⁶⁴. Sözlükte "eşitlik, denklik ve benzerlik" anlamına gelen kefâet, fıkıh literatüründe evlenecek taraflar arasında özellikle bazı niteliklerde denklik bulunmasını ifade eden bir terimdir. Bu kavram, çoğunlukla erkeğin kadına denk olmasını gerekli görür. Fıkıh kaynaklarında, kadına denk olan erkeğe ise küfüv denilmektedir. İmam Şâfiî, evlilikte denklik şartını başta dindarlık olmak üzere soy, meslek ve sanat, hürriyet ile bedensel ve zihinsel sakatlığın bulunmaması gibi hususlarda arar. Ancak Şâfiî fakihleri, İmam Şâfiî'nin beş temel şartına ek olarak, zenginlik ve yaş kriterlerini de mezhep görüşlerine dahil etmişlerdir. Buna karşılık Ahmed b. Hanbel, denklik ölçütlerinin din ve takvâ ile meslek ve sanatla sınırlı olması gerektiğini savunur. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in soy bağında da denklik aranması gerektiği yönünde rivayetler bulunmaktadır. Hanbelî fakihler, din ve takvâ, meslek ve sanat, zenginlik, hürriyet ve soy olmak

¹⁶¹ Mustafa Şentürk, "Tefsîr Literatüründe Müslüman Kadınların Ehl-i Kitâb Erkekleri İle Evlenme(me)leri Meselesi", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 32, 2015, s. 73.

¹⁶² Abdul-Rahman al-Sheha, **Human Rights in Islam and Common Misconceptions**, 2008, s. 133, <https://hrlibrary.umn.edu/research/Egypt/HumanRightsinI-slam.pdf> (30.06.2023)

¹⁶³ Kasapoğlu, a.g.e., s. 145

¹⁶⁴ Lokman Doğan, "İslam Aile Hukukunda Evlilik Öncesi ve Sonrası Uygulamalarda Kadın-Erkek Eşitliği ve İstisnâları", **Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 20, 2023, s. 504

üzere beş ana alanda denklik aramaktadır. Hanefî mezhebinin denklik konusundaki klasik doktrini terkedilerek sadece zenginlik ve sanat açısından erkeğin kadına denk veya ondan daha iyi durumda olması şartıyla yetinilmiştir¹⁶⁵.

Evliliğin uzun ömürlü ve mutlu olabilmesi için, evlenmeyi düşünen bireyler arasında denklik önemli bir faktör olarak kabul edilir. Eşlerin huzur içinde bir arada yaşaması ve evlilik birliğinin sağlıklı biçimde sürdürülebilmesi, çeşitli uyum unsurlarının varlığına bağlıdır; bu uyum ise kocanın eşine denk olmasıyla daha kolay sağlanır. Toplumsal statü, kültürel tercihler, geleneksel yakınlık, mizaç uyumu, ekonomik durum, mesleki kariyer, dünya görüşü, dini inançlar ve yaşam tarzı gibi kriterler, denklik kavramının temel yapıtaşlarını oluşturur¹⁶⁶.

Bir hadiste Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmaktadır: “Bir kadınla, dört özelliğinden dolayı evlenilir: Zenginliği için, asaleti için, güzelliği için ve dindarlığı için. Eli toprak olasıca! Sen dindar olanı tercih et.”¹⁶⁷ Bu hadisten de anlaşılacağı üzere küfür için en uygun durum din birliği, yani iki müslüman bireyin evlenmesidir.

Eş seçiminde tek taraflı olarak sadece erkekler söz sahibi olmamalıdır. Mütakabiliyet ilkesine dayanarak, kadınlar da aynı haklara sahiptir ve evleneceği erkeği seçme özgürlüğüne sahip olmalıdır. Bu hususa ilişkin olarak Ebu Hureyre’den (ra) rivayet edilen bir hadiste Hz. Muhammed (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “Dininizden ve karakterinizden memnun olduğunuz biri size teklifte bulunursa, onunla evlenin. Eğer böyle yapmazsanız, o zaman aranızda fitne (tumult) olur ve birçok fesat (bozulma) ortaya çıkar.”¹⁶⁸ Bu hadis, kadının velisine, onun için dini ve ahlaki açıdan uygun bir eş seçmesini emreder ve evlilikte karşılıklı rızanın önemine işaret eder¹⁶⁹.

Klasik şeriat ilkelerine göre evlilikte velayet, vasi açısından iki ana kategoriye ayrılmaktadır: Bunlardan biri velayet-i icbardır; bu kavram, velinin evlendirme hakkı yanında zorlayıcı yetkiye (velayet-i icbâr) de sahip olduğunu ifade eder¹⁷⁰. Velayet-i icbâr, hukuki ehliyeti bulunmayan veya sınırlı olan bireyler üzerinde uygulanan bir yetkidir; bu durumda vasi, velinin rızası veya kabulü

¹⁶⁵ Hamza Aktan, “Kefâet”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 25, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2022, s. 166-168, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kefaet> (30.06.2023).

¹⁶⁶ Saffet Köse, **Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu**, Mehir Vakfı Yayınları, Konya, 2015, s. 87

¹⁶⁷ Sunan Ibn Mâjah (سنن ابن ماجه), **Kitâb al-Nikâh (كتاب النكاح)**, Hadis 1858, <https://sunnah.com/ibnmajah:1858> (09.07.2022).

¹⁶⁸ Jâmi‘ al-Tirmidhî (جامع الترمذي), **Kitâb al-Nikâh (كتاب النكاح)**, Hadis 1084, <https://sunnah.com/tirmidhi:1084> (09.07.2022).

¹⁶⁹ Ahmad Al-Khasabeh, “Factors Supporting Love & Mercy in the Family”, <https://aliftaa.jo/ArticlePrintEn.aspx?ArticleId=4539> (16.08.2023).

¹⁷⁰ H. Yunus Apaydın, “Velâyet”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 43, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 15-19, <https://islamansiklopedisi.org.tr/velayet--fikih> (13.12.2023).

olmaksızın geçerli ve bağlayıcı bir evlilik akdi gerçekleştirebilir. Diğer yandan, velayet-i gayr-i nadb kapsamında ise, vasi kendi velayeti altındaki bireyleri izinsiz evlendiremez¹⁷¹.

Kadının evlilikteki velayet yetkisi konusunda çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır. Hanefi mezhebine mensup İslam hukukçuları, kadınların velayet yetkisine sahip olabileceği görüşünü benimserler ve bu görüşlerine delil olarak yüce Allah'ın şu ayetini gösterirler: “Bundan sonra kadını boşarsa (üçüncü defa) kadın başka birisiyle evlenmedikçe bir daha kendisine helal olmaz.” Bu ayette iki önemli hususa vurgu yapılmıştır. İlk olarak, ayette geçen “kadın başka birisiyle evlenmedikçe” şartı, evliliğin velayetin değil, kadının kontrolünde olduğunu belirtir. İkinci olarak ise, “karı-kocanın birbirlerine dönmelerinde bir engel yoktur ifadesi, eşlerin tekrar birbirlerine dönmek istemesi durumunda bu tercihin doğrudan eşler arasında gerçekleşebileceğine işaret eder¹⁷².

Şâfiî, Malikî ve Hanbelî mezhebine mensup hukukçular ise, kadının bu konuda tek başına karar verme yetkisinin olmadığını ileri sürerek, evliliğin geçerliliği için bu işlemin mutlaka velisi tarafından gerçekleştirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Evlilikte velayet hakkının veliye ait olduğunu savunan hukukçular, bu görüşlerini desteklemek için hadislerin bu hükme işaret ettiğini ifade ederler. Örneğin, Ebu Bürde tarafından rivayet edilen bir hadis-i şerifte Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: “Hangi kadın velisinin izni olmaksızın nikahlanırsa onun nikahı batıldır, batıldır, batıldır.” Buna ek olarak, Ebu Hureyre tarafından rivayet edilen başka bir hadiste Peygamber (s.a.v) şöyle ifade edilmiştir: “Kadın kadını evlendiremez. Kendi başına kendisi de evlenemez. Ancak zaniyedir bu şekilde evlenen.” İslam hukukçularının çoğunluğuna göre, kadın, velisinin izni olmadan ne kendisini ne de başka birini evlendirebilir. Çünkü bahsedilen hadisler, evlilikte velinin iznini açıkça gerektirdiği için bu görüş benimsenir¹⁷³.

İslam, kadınlara evlenmeden önce vasiinin onay vermesi ve evlilik onların rızası olmadan gerçekleşirse evliliği iptal etme hakkını verir. İslam, kadınların evlilik sırasında bunu kabul etmeye zorlanmasını kınamaktadır¹⁷⁴. Bu hususa dair delil olarak Ebu Hureyre'den (ra) rivayet edilen bir hadiste Hz. Muhammed (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “Bir kadın, danışılmadan nikahlanmamalıdır; bakire bir kız da izni alınmadan nikahlanmamalıdır.” İnsanlar sordular, “Ey Allah'ın Elçisi! İzni nasıl bilebiliriz?” O da şöyle cevap verdi: “Onun suskunluğu (izin verdiği anlamına gelir).”¹⁷⁵ Bu

¹⁷¹ Bedri Aslan, “İslam Hukukunda Evlilikte Velâyetin Ortadan Kalkmasıyla Velinin Velayetinin Kime Gececeği Konusunun Değerlendirilmesi”, **Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt IV, Sayı 7, 2016, s. 28

¹⁷² Muhammet Ali Danışman, “İslam Hukukuna Göre Evlilikte Velâyet ve Kapsamı”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Sayı 8, 2006, s. 241-242

¹⁷³ Danışman, a.g.e., s.250

¹⁷⁴ Nasrin Muhammadu Ibrahim, Waleed Ahmed ve Mazahir SMM, “Women's Rights: A Comparison between Islam, other Civilizations and Communities”, **Quest Journals: Journal of Research in Humanities and Social Science**, Volume 9, Issue 12, 2021, s. 51.

¹⁷⁵ Sahîh al-Bukhârî (صحيح البخاري), **Kitâb al-Nikâh (كتاب النكاح)**, Hadis 5136, <https://sunnah.com/bukhari:5136> (09.07.2022).

hadis, iznin evlilikte önemli bir unsur olduğunu gösterir. Bir kadın evlenme konusundaki görüşünü ifade etmelidir. Ayrıca bakire bir kızın ailesi onun iznini sessizliğinden çıkarabilir. Eğer zorla evlendirme durumu olursa İslam kadına memnun olmadığı takdirde evliliği feshetme seçeneği sunar¹⁷⁶.

Bu konuda başka bir delil, İbn Bureyde'den rivayet edilen şu olaydır: “Bir kız Peygamber'e geldi ve şöyle dedi: “Babam beni kardeşinin oğluyla evlendirdi, böylece statüsünü yükseltmeyi düşünüyordu.” Peygamber (s.a.v) ona seçme şansı verdi ve kız şöyle dedi: “Babamın yaptığını onaylıyorum, ancak kadınların babalarının bunu yapmaya hakkı olmadığını bilmelerini istedim.”¹⁷⁷

Evlenmeden önce kadına danışmak, şeriatın din ve nesil koruma ilkesinin uygulanmasının temel yollarından biri olarak kabul edilir. Bu uygulama, İslam'ın hoşgörü prensibini yansıtmakta ve evlilikte zorlama ile baskının yasaklanmasını sağlayarak olumsuz algıların olumlu bir biçime dönüşmesine katkı sunmaktadır. Ayrıca, İslam, çocuk haklarını eş seçimi anından itibaren güvence altına alır. Zorla evlilik uygulaması söz konusu olduğunda ise, muhtemelen sevgisiz ve sağlıklı bir birliktelik ortaya çıkar; bu durum, evlilikten doğacak çocukların gelişimini ve psikososyal sağlığını olumsuz yönde etkileyebilir¹⁷⁸.

İslam, kadınlara evlilik kararlarında özgün yetki ve güç tanımış; evlilik, karşılıklı anlaşmaya dayanan bir sözleşmedir. Bu sözleşmenin önemli unsurlarından biri mehir olup, kadının kendisi tarafından belirlenir ve evleneceği kişiyle üzerinde uzlaşılır. Bu sayede kadın, evlilik sürecinde söz sahibi olur ve haklarını koruma imkânı bulur.

1.3.2.2. İslam'da Kadınların Mehir Hakları

Mehir geleneği, insanlık tarihinin en eski uygulamalarından biri olarak kabul edilmektedir. Neredeyse tüm toplumlarda, mehire benzer çeşitli uygulamaların varlığı tarihsel ve antropolojik kaynaklarla belgelenmiştir¹⁷⁹. Evlilik öncesi veya sonrasında, evlenmeyi düşünen erkeğin kız tarafına belirli bir miktar para veya mal verme geleneği, farklı din ve kültürlerde uzun bir geçmişe sahiptir. Bu geleneğin ilk biçimleri, nikahın satışa benzer bir şekilde gerçekleştiğini gösterir; yapılan ödeme de bir tür satış bedeli olarak kabul edilirdi. Ancak zamanla, bu uygulama nikahı

¹⁷⁶ Nadzrah Ahmad, Rahmawati Mohd Yusoff ve Mohammad Hidir Baharudin, “Rights of Women During Pre-Marriage from Qur’anic Perspectives with Cross-Reference to the Law in Malaysia: An Analysis”, **International Journal of Law, Government and Communication (IJLGC)**, 5(19), 2020, s. 4, doi:10.35631/IJLGC.519001.

¹⁷⁷ Sunan Ibn Mâjah (سنن ابن ماجه), **Kitâb al-Nikâh (كتاب النكاح)**, Hadis 1874, <https://sunnah.com/ibnmajah:1874> (09.07.2022)

¹⁷⁸ Ahmad, Yusoff ve Baharudin, **Rights of Women during Pre-Marriage**, s.6

¹⁷⁹ Hadi Sağlam, “İslâm Hukukunda Mehir: Evlilik Sigortası mıdır? / Is Mehir a Marriage Insurance in Islamic Law?”, **Universal Journal of Theology**, Cilt 1, Sayı 1 (2016), s. 1

satış işleminden farklılaştırdı ve yapılan ödeme, aileler arasındaki ilişkileri güçlendiren bir hediyeleşme veya kadın için ekonomik ve sosyal bir güvenceye dönüştü¹⁸⁰.

Mehir, taraflar arasında dengeleyici bir işlev görür ve erkeğin verdiği mehir, gelinin çocuklarının da hak sahibi olmasını sağlar. Ayrıca, erkeklerin kadının cinsel ve işgücü gibi unsurlarından yararlanma gibi farklı hakları da bulunmaktadır. Antropoloji literatüründe gelin bedeli (bride price) terimi kullanılmakla birlikte, bu ifade yalnızca gelinin bir mal olarak satın alınması anlamına gelmemekte, daha karmaşık ve çok boyutlu bir sosyo-kültürel yapıyı yansıtmaktadır. Kızlar ne köle ne de ticari bir meta olarak görülür. Bu nedenle “gelin serveti” kavramı daha uygun bir tanımlama olarak tercih edilmektedir. Afrika toplumlarında gelin bedeline genellikle “lobola” adı verilmektedir¹⁸¹.

Mehir, İslamiyet’ten önce Arabistan’da da yaygın olarak uygulanmaktaydı¹⁸². Câhiliye döneminde mehir, evliliğin temel bir şartı olarak kabul ediliyordu ve evlilik ancak mehir verildiğinde geçerli sayılıyordu. Mehirin olmadığı bir evlilik, genellikle nikahsız bir birleşme olarak algılanıyor ve utanç verici bulunuyordu. Ancak bu dönemde, kadına verilen mehir hukuki korumadan yoksun bırakılıyordu. Genellikle “satış bedeli” olarak tasavvur edildiği için evlenecek kızın velisine ödeniyordu ve kadın mehirden pay alamıyordu¹⁸³.

Arap toplumundaki mehir geleneği ile İslam’ın öngördüğü mehir arasında benzerlikler olmakla birlikte, özellikle mehir konusunda farklılıklar da bulunmaktadır. İslam öncesi ve İslam sonrası Arap toplumunda, evlenmek isteyen erkeğin ödediği meblağ mehir olarak adlandırılır ve veren açısından ortaklığı gösterir. Ancak İslam’ın gelişiyle birlikte mehir, evli kadının kocasından aldığı mal olarak mülkiyet haklarını simgeleyen bir kavrama dönüşmüş, kadının velisinden veya diğer akrabalarından bağımsızlığını da beraberinde getirmiştir¹⁸⁴. İslam, bu eski geleneği kadın lehine değiştirerek kabul etmiştir. Kur'an’da ve Hz. Peygamber’in (s.a.v) hadislerinde, bu adetlerin tashih edilerek kadına mehir verilmesi gerektiğinden bahsedilmektedir¹⁸⁵.

İslam hukukçuları, kadınlara tanınan mehir konusunda çeşitli gerekçeler ortaya koymuşlardır. Mehir, evlilik sürecinde ve özellikle boşanma durumunda kadının haklarını koruyan önemli bir önlem olarak değerlendirilir. Boşanma halinde mehir, kadına ekonomik güvence sağlayan temel bir

¹⁸⁰ Mehmet Âkif Aydın, “Mehir,” **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 28, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2003, s. 389-391, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mehir> (12.12.2023).

¹⁸¹ Mahmut Tezcan, “İlk Toplumlarda Başlık Parası Geleneği”, **Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi**, Cilt 9, Sayı 1, 1976, s. 416

¹⁸² Halil Cin, “İslâm Hukukunda Mehir”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt 29, Sayı 1, 1972, s. 200, https://doi.org/10.1501/Hukfak_0000000996

¹⁸³ Özdemir, “İslâm Hukukuna Göre Kadının Malî Hakları”, s. 98

¹⁸⁴ Şükrü Şirin, “İslâm Hukukunda Mehir Davaları”, **Marife Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt 15, Sayı 2, 2015, s. 299

¹⁸⁵ Cin, a.g.e, s.200

kaynak teşkil eder. Ayrıca, mehir uygulaması, kadının erkeğin kontrolünde bir nesne haline gelmesini önleyen zorunlu bir yaptırım ve koruma mekanizması olarak kabul edilmektedir¹⁸⁶. İslam'da, kocanın tek taraflı boşama yetkisini kötüye kullanması durumunda, kadının maddi destek ihtiyacı önemli ölçüde artabilir. İslam hukukuna göre, mehir ve boşama hakları karşılıklı ve eşit olarak iki tarafa aittir; mehir kadına, boşama ise kocaya tanınan haklardır¹⁸⁷.

İslam aile hukukunda mehir, kadının haklarından biri olarak kabul edilir ve bu hak kadının rızası olmadan başka bir akrabaya devredilemez. İslam'da evlenilecek kadına mehir ödenmesinin farz olduğu anlaşılmaktadır. Erkeğin evleneceği kadına ödeyeceği mehri bir borç olarak görmesi ve bunu gönüllü olarak vermesi gerektiği vurgulanmaktadır¹⁸⁸. Bu hususa dair Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "...Onlardan karı-koca ilişkisi yaşadıklarınıza kararlaştırılmış olan mehirlerini verin. Mehir kesiminden sonra karşılıklı anlaşmanızda size günah yoktur. Şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir"¹⁸⁹. Bir başka ayette ise: "Kadınlara mehirlerini borcunuzu öder gibi verin. Eğer onun bir kısmını size gönül rızasıyla verirlerse onu da âfiyetle yiyin."¹⁹⁰ Bu ayet, mehir emrini çok açık bir şekilde ortaya koyarak, mehrin yalnızca kadınlara ait olduğu ve doğrudan onlara ödenmesi gereken bir hediye olarak kabul edildiği anlamına gelmektedir¹⁹¹.

Mehrin evli kadınlara verilmesi gerektiği Kur'an ayetlerinde belirtilmiş olup, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v) sünneti de bu hakka ilişkin açıklayıcı deliller sunmaktadır. İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre, Hz. Ali (ra) şöyle demiştir: "Ali (ra) şöyle dedi: 'Fatıma (ra) ile evlendim ve dedim ki: 'Ey Allah'ın Resülü (s.a.v), izin ver nikâhı tamamlayayım. Hz. Muhammed (s.a.v) de: 'Ona bir şey ver' dedi. Ben: 'Benim hiçbir şeyim yok' dedim. 'Hutami zırhın nerede?' dedi. 'Yanımda' dedim. Dedi ki: 'Onu ona ver'"¹⁹².

Buna ek olarak, Sehl b. Sa'd es-Sa'idi'den rivayet edilen bir olayda şöyle anlatılır: "Bir kadın Allah Resülü'ne (s.a.v) geldi ve şöyle dedi: Allah'ın Resülü (s.a.v), kendimi sana adadım. Kadın uzun süre ayakta kalınca bir adam kalktı ve şöyle dedi: Allah'ın Resülü, eğer ona ihtiyacın yoksa onu benimle evlendir. Resûlullah (s.a.v) sordu: 'Ona mehir olarak vereceğin bir şey var mı? O da cevap verdi: Şu alttaki elbisemden başka bir şeyim yok. Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurdu: Eğer alt elbiseni verirsen, alt elbisen olmadığı halde oturursun. Öyleyse başka bir şey ara. Dedi ki: Ben bir

¹⁸⁶ Sağlam, a.g.e., s.2

¹⁸⁷ H. İbrahim Acar, "Mehirin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Sayı 17, 2011, s. 370

¹⁸⁸ Saliha Okur Gümrükçüoğlu, "İslam Aile Hukukunda Kadının Mehri Hakkına Toplumun Bakış Açısı Üzerine Bir Değerlendirme", **Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt 17, Sayı 4, s. 228

¹⁸⁹ Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/24.

¹⁹⁰ Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/4.

¹⁹¹ Nahid Ferdousi, "The Practice of Dower and Dowry in Muslim Marriage in Bangladesh: A Legal Analysis", **Jurnal Syaria**, 27(3), 2019, s. 550, <https://doi.org/10.22452/js.vol27no3.6>

¹⁹² Sunan an-Nasâ'i, **Kitâb al-Nikâh** (كتاب النكاح), Hadis 3375, <https://sunnah.com/nasai:3375> (09.07.2022).

şey bulamıyorum. Demir bir yüzük bile olsa bir şey ara. Adam onu aradı ama hiçbir şey bulamadı. Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurdu: Sen Kur'an'dan bir şey biliyor musun? Dedi ki: Evet, falanca sureyi biliyorum, dedi. Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurdu: Kur'an'dan bildiğin kısım için onu sana nikâhladım”¹⁹³.

İlgili hadislerde Peygamberlik döneminde mehirin varlığı ve kadınların mehir alma hakkının olduğu görülmektedir. Mehre ilişkin farklı hukuki görüşler vardır; çoğunluk, mehrin evliliğin bir sonucu olduğunu kabul etmektedir. Bu durumda, mehir nikahın ne rüknü ne de şartıdır, ancak ondan ayrılmayan bir unsurdur. Bir çok İslam hukukçusuna göre, evlilik sırasında mehir belirlenmemiş, hatta verilemeyeceği şart koşulmuşsa bile, evlilik geçerli kabul edilir. Bu anlayış, “Kadınları boşarsanız, onlarla birleşmemiş ve mehir de belirlememiş olursanız malî bir sorumluluğunuz yoktur...”¹⁹⁴ ayetiyle de desteklenmektedir¹⁹⁵.

Bu görüşü destekleyen bir hadiste Ukbe bin Amir'den şöyle rivayet edilmiştir: “Peygamber (s.a.v) bir adama şöyle buyurdu: Seni falanca ile evlendirmemi ister misin? Adam dedi ki: Evet. Kadına da şöyle buyurdu: Seninle falancayı evlendirmemi ister misin? Kadın dedi ki: Evet. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v) birini diğeriyle evlendirdi. Adam kadınla cinsel ilişkide bulundu, ancak kadın için ne bir mehir belirledi ne de ona bir şey verdi. O, Hudeybiye seferine katılanlardan biriydi. Hudeybiye seferine katılanlardan bir kısmının Hayber'de bir hissesi vardı. Vefatı yaklaştığı zaman şöyle dedi: Rasûlullah (s.a.v) beni falancayla evlendirdi ve ben onun için ne bir mehir belirledim ne de ona bir şey verdim. Sizi şahit tutuyorum ki, Hayber'deki hissemi onun mehri olarak verdim. Bunun üzerine kadın hissesini aldı ve onu bir yüz dirheme sattı.”¹⁹⁶ Buna göre, eğer çiftler mehri belirtmeden anlaşılırsa ya da şarap, domuz eti veya necis eşyalar gibi şeriata uygun olmayan bir şey belirlerlerse, hukukçuların çoğunluğuna göre evlilik sözleşmesi geçerlidir. Çoğu hukukçuya göre, kadının, evliliğin gerçekleşmesi veya ölüm durumunda, geleneksel uygulamaya benzer bir mehir (mehr mithl) hakkına sahip olduğunu belirtir. Maliki mezhebine göre, eğer çiftler mehirden vazgeçerlerse bu nikahın geçersiz olduğu görüşü hakimdir¹⁹⁷.

Üzerinde durulması gereken bir diğer husus, İslam hukukçularının çoğunluğunun mehrin üst sınırının olmaması gerektiği konusunda hemfikir olmalarıdır. Evlenecek olan bir erkek, gücü yettiği kadar ve ödeyebileceği kadar mehir ödeyebilir. Mehrin sabit olmadığına dair delil, Kur'an-ı Kerim'in şu ayetinde belirtilmiştir: “Eğer bir eşi bırakıp da yerine başka bir eş almak isterseniz, onlardan birine yüklerle mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın. Siz onu, iftira

¹⁹³ Sunan Abî Dâvûd, **Kitâb al-Nikâh (كتاب النكاح)**, Hadis 2111, <https://sunnah.com/abudawud/12> (09.07.2022).

¹⁹⁴ Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/236.

¹⁹⁵ Vehbe Zuhayli, **el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu**, 2. Baskı, Cilt 7, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1985, s. 254

¹⁹⁶ Sunan Abî Dâvûd (سنن أبي داود), **Kitâb al-Nikâh (كتاب النكاح)**, Hadis 2117, <https://sunnah.com/abudawud:2117> (09.07.2022).

¹⁹⁷ Zuhayli, a.g.e. s. 254

ederek ve apaçık günah işleyerek mi geri alacaksınız?”¹⁹⁸ Bir gün Hz. Ömer halka verdiği hutbe sırasında şöyle dedi: “‘Kim evlenir ve karısı için 400 dirhemden fazla mehir belirlerse, ona öngörülen cezayı uygulayacağım ve fazla miktarı Beytu'l-Mal'e (Kamu Hazinesi) yatıracağım.’ Buna karşılık, bir Kureyşli kadın, Hz. Ömer'e itiraz ederek, ‘Buna hakkın yok, ey Ömer!’ dedi. Hz. Ömer sebebini sorduğunda, kadın Nisa suresi 20. ayeti delil olarak sundu: ‘Eğer bir eşin yerine başka bir eş almak isterseniz, birincisine bir yük altın vermiş olsanız bile ondan bir şey almayın’. Bunun üzerine Hz. Ömer, ‘Allah'ım beni affet, bütün insanlar Ömer'den daha iyi biliyor’ diyerek minbere yöneldi ve ‘Ey insanlar! Kadınların mehirlerini 400 dirhemden fazla vermenizi yasaklamıştım. Kim isterse malından dilediği kadar versin’”¹⁹⁹ buyurdu. Hazreti Ömer'in ifadesi, kadınlara verilen mehrin bir üst sınırı olmadığı ve insanların farklı gelir düzeyleri nedeniyle mehrin herkesin durumuna göre belirlenmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, eşleri evliliği kolaylaştırmaya teşvik eden ve İslam'ın daha düşük bir mehri desteklediğini gösteren hadisler de vardır. Bunun delili olarak Ukbe bin Âmir'den (ra) rivayet edilmiştir: Hz. Muhammed (s.a.v) şöyle buyurdu: “Mehirlerin en hayırlısı, en kolay olanıdır”²⁰⁰. Diğer bir hadiste ise Aişe'den (ra) rivayet edildiğine göre Peygamber şöyle buyurmuştur: “En çok bereket getiren evlilik, en az külfet getirendir”²⁰¹.

Yukarıda da belirtildiği üzere, tüm hukukçular mehrin azami sınırı olmadığı konusunda hemfikirlerdir. Bununla birlikte, kabul edilebilir bir asgari sınırın ne olabileceği konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Bu konuda üç farklı görüş bulunmaktadır. İlk olarak, Hanefi hukukçulara göre, kadının alacağı mehir on dirhemden az olmamalıdır. Bu görüşlerini desteklemek için Peygamber Efendimiz'in (s.a.v) “On dirhemden az mehir yoktur” şeklindeki bir hadisini delil olarak gösterirler²⁰².

İkinci olarak Maliki hukukçular, çeyiz miktarının, bir dinar değerinde altının dörtte birinden veya saf gümüşün üç dirheminden az olamayacağını söylemişlerdir. Üçüncü görüş, Şafîî ve Hanbelî hukukçuların mehir miktarına ilişkin görüşleridir. En düşük mehrin ne olabileceği konusunda bir sınır olmadığı noktasında hemfikirlerdir. Onlara göre para olarak değerli olan veya bir şeyler satın almak için kullanılabilen her şey mehir olarak alınabilir²⁰³. Bu görüş, Peygamber'in (s.a.v) bir hadisine atıfta bulunarak desteklenmektedir. Bu hadislerden biri Abdullah bin Amr bin Rabi'a'nın babasından rivayet ettiği hadistir: “Benu Fezare'den bir kadın iki sandal (mehir)

¹⁹⁸ Kur'ân-ı Kerîm, Nisâ, 4/20.

¹⁹⁹ İbn Mâce, Nikâh, 17

²⁰⁰ Abu Dâvûd, **Kitâb al-Nikâh** (كتاب النكاح), Hadis 83, <https://sunnah.com/bulugh/8/83> (09.07.2022).

²⁰¹ Mishkât al-Maşâbîh (مشكاة المصابيح), **Kitâb al-Nikâh** (كتاب النكاح), Hadis 3097, <https://sunnah.com/mishkat:3097> (09.07.2022).

²⁰² Muhammad Atif Aslam Rao, “The Protection of Woman's Right to Dower in Islamic Law”, **Pakistan Journal of Gender Studies**, 2019, s. 55, <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3469072>

²⁰³ Acar, **Mehirin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi**, s. 378

karşılığında evlendirildi. Bunun üzerine Hz. Muhammed (s.a.v) ona şöyle dedi: “Kendini ve malını iki çarık karşılığında (değiştirmeyi) onaylıyor musun?” Kadın: 'Evet' dedi. Hz. Muhammed de buna izin verdi.”²⁰⁴.

Bu çerçevede, İslâm hukukunda mehir miktarının belirlenmesine dair farklı görüşler bulunmakla birlikte, evlilik akdiyle birlikte erkeğin hem nafaka hem de mehir yükümlülüklerini üstlendiği, dolayısıyla evliliğe dair sorumlulukları kabul ettiği açıktır. Erkek, kadının yiyecek, içecek, giyecek ve barınma gibi temel ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlü olduğu gibi, mehir taahhüdünü de yerine getirmek zorundadır²⁰⁵. Bununla bağlantılı olarak, evlilik ilişkisinin sona erdirilmesi durumunda kadınlara tanınan haklar ve boşanma sürecine dair hükümler, bir sonraki başlıkta “İslam’da Kadınların Boşanma Hakları” başlığı altında ele alınacaktır.

1.3.2.3. İslam’da Kadınların Boşanma Hakları

Câhiliyye döneminde Arabistan’da, erkeklerin diledikleri zaman eşlerini boşayıp yine istedikleri vakitte geri alma uygulaması yaygındı. Her ne kadar iddet süresi öngörülmüş olsa da bu sürenin sınırları belirsizdi. Bu durum, kadınların haksızlığa uğramasına yol açıyordu; zira ne evlilik bağıni sürdürabiliyorlar ne de başka biriyle evlenme özgürlüğüne sahip olabiliyorlardı. Boşanma, çoğu zaman erkeklerin ani öfke ve kaprislerine dayanan bir baskı aracına dönüşmekteydi. Ayrıca kadınlara yönelik iftira, taciz ve zina isnatlarıyla sorumluluktan kaçınma gibi uygulamalar da toplumsal düzeni zedelemekteydi. Hz. Muhammed (s.a.v.) bu adaletsizliklere karşı duyarlılık göstermiş ve evlilik kurumunu daha adil ve dengeli kılacak düzenlemeleri hayata geçirmiştir²⁰⁶.

Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından hayata geçirilen reformlar, hukuk tarihinde dönüştürücü bir aşama olarak değerlendirilir. İslam hukuku, kocanın eşini tek taraflı boşama yetkisini tamamen kaldırmamış; ancak bu yetkiyi birtakım kurallara ve sınırlamalara bağlamıştır. Müslüman bir erkek, keyfi biçimde eşini boşayıp ardından dilediği zaman geri alma hakkına sahip değildir. Aynı şekilde, boşanma işlemi belirli bir prosedüre ve zamana bağlı olarak düzenlenmiştir. Ayrıca, boşanma gerçekleştiğinde, kocaya hem mehir ödeme hem de eşinin geçimini sağlama yükümlülüğü getirilmiştir. Bu düzenlemeler, kocanın tek taraflı boşama yetkisini sınırlandıran etkili ve makul denetim mekanizmaları olarak işlev görmektedir²⁰⁷.

Kur’an’ın talakla ilgili emirleri, kadınların sömürülmesini net bir şekilde yasaklamaktadır. Açık bir uyumsuzluk durumunda, erkeklere kadınları sürekli bir şekilde alıkoyma veya zorlama

²⁰⁴ Jami` at-Tirmidhi 1113, <https://sunnah.com/tirmidhi:1113>

²⁰⁵ Sağlam, a.g.e., s. 5

²⁰⁶ Furqan Ahmad, “Understanding the Islamic Law of Divorce,” *Journal of the Indian Law Institute*, Vol. 45, No. 3-4, 2003, s. 486, <http://www.jstor.org/stable/43951877>.

²⁰⁷ Ahmad, “Understanding the Islamic Law of Divorce”, s.486

hakkı tanınmaz²⁰⁸. Bu konu Kur'an-i Kerimde Bakara suresinin 231. ayetinde şöyle ifade edilmektedir:

“Kadınları boşadığınızda, onlar da bekleme sürelerini doldurduklarında ya onlarla yeniden evlenip iyilikle tutun ya da iyilikle serbest bırakın. Onları zarar vererek haklarını çiğnemek için nikâh altında tutmayın. Bunu yapan bilsin ki kendine kötülük etmiştir. Allah’ın âyetlerini sakın alaya almayın. Allah’ın size bahşettiği nimetleri, kitaptan ve hikmetten size öğüt vermek üzere gönderdiklerini dilinizden düşürmeyin. Allah’tan korkun ve bilin ki Allah her şeyi bilmektedir”. Bu ayet, kocalara boşanmayı eşlerine zarar vermek ya da onlara karşı haddi aşmak için bir araç olarak kullanmamaları gerektiğini hatırlatmaktadır²⁰⁹.

Yine Bakara suresinin 229. ayetinde Allah (c.c) şöyle buyurmaktadır: “Boşamadan iki defa geri dönülebilir. Bundan sonra erkeğin vazîfesi ya güzelce geçinmek veya tatlılıkla ayrılmaktır. Ey kocalar! Boşanma durumunda, daha önce kadınlarınıza vermiş olduğunuz mehir ve hediyelerden hiçbir şeyi geri almanız size helâl değildir. Ancak karı koca Allah’ın koyduğu ölçülere riâyet edemeyeceklerinden endişe ederek boşanmak isterlerse durum değişir. Ey hakemler, veliler! Karı kocanın Allah’ın koyduğu ölçülere riâyet edemeyeceklerinden endişe ederseniz, bu durumda kadının, kocasından aldığı bir kısmını boşanmak için ona geri vermesinde, erkeğin de bunu almasında ikisine de bir günah yoktur. Bunlar Allah’ın belirlediği sınırlardır, sakın bu sınırları aşmayın. Kim Allah’ın koyduğu sınırları çiğnerse, işte onlar zâlimlerin tâ kendileridir”. Bu ayet, İslam’da talak olarak bilinen iki boşanma ilanını içeren boşanma prosedürünü ortaya koymaktadır. İlk boşama kararından sonra çift, üç âdet dönemi bekleme süresi içinde tekrar bir araya gelebilir. Eğer barışamazlarsa ve koca ikinci bir talak ilan ederse, boşanma kesinleşmiş sayılır²¹⁰.

Bakara Suresi’nin 241. ve Nisâ Suresi’nin 20. ayetlerinde açıkça ifade edildiği üzere, İslam hukukunda boşanma durumunda kadının malvarlığı üzerinde herhangi bir tasarruf yapılamaz. Evlilik öncesinde ya da evlilik süresince kadının elde ettiği veya kendisine verilen her türlü mal ve mülk, evlilik sona erdiğinde aynen kadına ait kalır. Bu durum, erkeklerin evlilik yoluyla kadınların serveti üzerinde hak iddia etmelerinin önünü kapatmaktadır. Diğer taraftan, boşanma halinde erkeğin malvarlığı, taraflar arasında yapılan evlilik sözleşmesinin şartlarına göre değerlendirilerek paylaştırılabilir²¹¹.

²⁰⁸ Shagufta Omar, “Dissolution of Marriage: Practices, Laws and Islamic Teachings”, **Policy Perspectives**, 4(1), Ocak-Haziran 2007, s. 95, <http://www.jstor.org/stable/42909165>

²⁰⁹ Abdul Aziz Shamhuna, “Effects of Divorce on the Educational Performance of Muslim Children”, **SSRN Electronic Journal**, 2023, S. 4, <https://doi.org/10.2139/ssrn.4572031>

²¹⁰ Shamhuna, a.g.e., s.4

²¹¹ Jaafar-Mohammad ve Lehmann, a.g.e., s.8

İslam hukukçuları, tek taraflı irade beyanıyla gerçekleşen boşanma, yani talâk yetkisinin esasen kocaya ait olduğu konusunda müttefiktirler. Bununla birlikte, bu yetkinin kullanımı Kur'an ve Sünnet'in öngördüğü belirli usul ve kurallara bağlanmış, başka bir ifadeyle yetki mutlak olmaktan çıkarılarak çeşitli sınırlamalara tabi tutulmuştur²¹². İslam'da bir erkek, karısını Talak-ı Sünnet ve Talak-ı Bid'i ile boşayabilir. Talak-ı Sünnet, Peygamber'in (s.a.v) öğretilerinden alınmıştır ve Talak-ı Bid'i, Peygamber'in (s.a.v) öğretilerini takip etmeyen erkekler tarafından benimsenen yenilikçi bir boşanma şekli olarak kabul edilir. Talak-ı Sünnet sistemi, erkeğin eşini tek bir beyanla boşayabildiği bir sistemdir²¹³. Bid'i talak, Kur'an ve Sünnet'in ruhuna uygun olmayan bir boşama türüdür ve kadının hayız halinde, cinsel ilişki günlerinde veya birden fazla hakkı kullanarak boşanması bu kapsamda değerlendirilir²¹⁴.

İslam hukuku, boşanma konusunda kadını tamamen erkeğin iradesine mahkûm etmemiş; aksine, kadının maruz kalabileceği haksızlık ve mutsuzluklara karşı koruyucu bir yaklaşım benimseyerek, belirli şartlar dâhilinde ona da boşanma imkânı tanımıştır. Bununla birlikte, bu hak erkeğe doğrudan tanınırken, kadına ise ancak dolaylı yollar ve belirli hukuki prosedürler aracılığıyla verilmiştir²¹⁵. Bu bağlamda klasik fıkıh ekolleri, kadının kocasını vekaleten boşama (talâku't-tefvîz), kadının talebiyle boşanma (hul'), hâkim kararıyla (fesih) evliliğin sona erdirilmesi ve evlilik sözleşmesindeki şartların ihlali gibi yollarla boşayabileceği hususunda ittifak hâlinedirler²¹⁶. Dolayısıyla, erkeğin boşanma yetkisi olmasına rağmen, Kur'an'a göre, aile birliğini devam ettiremeyeceğini düşünen bir kadının da; "Ey peygamber! Eşlerine şöyle de: "Dünya hayatını ve güzelliklerini istiyorsanız gelin size bir şeyler vereyim sonra da güzellikle sizi serbest bırakayım." ve "Yok eğer Allah'ı, resulünü ve âhiret yurdunu istiyorsanız şunu bilin ki Allah, içinizden güzel davrananlara büyük bir ödül hazırlamıştır."²¹⁷ âyetleri de tefvîzü't-talak; "Eğer karı kocanın aralarının açılmasından korkarsanız, erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin. Düzeltmek isterlerse Allah aralarını bulur; şüphesiz Allah her şeyi bilen, her şeyden haberdar olandır"²¹⁸ âyetiyle tefrik; "...Eğer Allah'ın kurallarına uymamalarından korkarsanız, kadının evlilikten kurtulmak için bir meblâğ vermesinde taraflara bir vebal yoktur.

²¹² Ülfet Görgülü, "İslam Aile Hukukunda Bid'i Talak Meselesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı 30, 2017, s. 338

²¹³ Jagriti Kalita, "A Study of Muslim Women's Right to Divorce in Egypt and India", *Palarch's Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology*, 17 (7), 2020, s. 12686, <https://archives.palarch.nl/index.php/jae/article/view/4954/4878>.

²¹⁴ Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, Cilt 33, Dârü'l-Vefâ, Beyrut, 1328/728, s. 46, https://archive.org/details/ftaw_ibnt8/mft33/page/n45/mode/2up. (12.12. 2023).

²¹⁵ Ali Yüksek, "İslam Aile Hukukunda Boşama Yetkisi ve Kadının Boşanması [Divorce Authority and Divorcing of a Woman in Islamic Family Law]", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt 7, Sayı 32, 2014, s.343.

²¹⁶ Amira Mashhour, "Islamic Law and Gender Equality: Could There Be a Common Ground?: A Study of Divorce and Polygamy in Sharia Law and Contemporary Legislation in Tunisia and Egypt", *Human Rights Quarterly*, Vol. 27, No. 2, 2005, s. 574, <https://www.jstor.org/stable/20069797>

²¹⁷ Kur'an-ı Kerim, Ahzâb, 33/28-29.

²¹⁸ Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/35

Bunlar Allah'ın koyduğu kurallardır, öyleyse onları çiğnemeyin. Her kim Allah'ın koyduğu kuralları çiğnerse işte onlar zalimlerin ta kendileridir...”²¹⁹ âyetine göre hul’ talak şeklinde boşanabileceğini belirtir. İslam'a göre, boşanma yetkisi sadece bir kişiye verilmemiştir. Kadının da boşanma yetkisi olabileceği gibi, bu yetki zaman zaman mahkemelerin veya hakemlerin elinde de olabilir.²²⁰ Bazı durumlarda kadın, kocanın evliliğin bir koşulunu ihlal etmesi veya maddi sıkıntıya ve darlığa girmesi durumunda boşanmak için mahkemeye başvurabilir. Ayrıca bir hastalık veya iktidarsızlık durumunda da kadın boşanma hakkına sahiptir²²¹.

İslam'da, bir kadın boşandığında belirli bir süre nafaka almaya devam eder. İslam hukukçuları, geri alınabilir boşanmada (Rıcî talakla) boşanan kadının, hala kocasının karısı olarak kabul edildiği için konut ve nafaka hakkına sahip olduğu konusunda hemfikirdirler. Kur'an-ı Kerimde Yüce Allah kadının bu haklarına şu ayetle işaret etmektedir: “O kadınları, durumunuza uygun olarak kendi oturduğunuz yerde oturtun ve onların imkânlarını daraltmak yoluyla kendilerine zarar vermeye kalkışmayın. Eğer gebe iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını karşılayın.”²²²

Şafii, Maliki ve Hanbeli mezhepleri kadının hamile olması durumunda çeşitli masraflara katlanmakla yükümlü olduğunu belirtirken Hanefi mezhebi ise hamile değilse bile bekleme süresinde tutulduğu için her türlü nafakayı sağlaması gerektiğini belirtmektedir²²³. Ancak geri alınamayan boşanma (Bain talak) durumunda, alimler, boşanan kadının iddet süresi boyunca nafaka alma hakkı konusunda kadının hamile olup olmamasına odaklanmıştır²²⁴. Şafi ve Maliki fıkıh alimlerine göre, Ba'in talakında kadının sadece konut hakkı bulunur, bakım hakkı yoktur. Bu iddiayı desteklemek için şu hadisi delil göstermektedirler²²⁵. “Fatıma binti Kays'tan rivayet edildiğine göre, kocası el-Mahzûmî kendisini boşamış ve nafakasını vermeyi reddetmiştir. Bunun üzerine kadın Hz. Muhammed (s.a.v)'e gelerek durumu anlatmış, Hz. Muhammed (s.a.v) şöyle buyurmuştur: ‘Sizin için nafaka yoktur ve İbn Ümmü Mektum'un evine gidip onunla yaşamanız daha iyi olur, çünkü o kör bir adamdır ve onun evinde elbiselerinizi çıkarabilirsiniz’”²²⁶. Bu hadis, bâ'in talâk sonrasında kadın için sadece barınma hakkının devam ettiği, ancak geçim nafakasının yükümlülük kapsamında bulunmadığına işaret eden önemli bir fikhî referans olarak kabul

²¹⁹ Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/229.

²²⁰ Ayten Erol ve Fatma Gökalp, “İslâm Aile Hukukunda Kadının Evliliğini Sona Erdirme Hakkı”, **Kalemname**, Cilt 7, sayı 13,2022, s. 20, <https://doi.org/10.0000/0000-0002-0787-4865>.

²²¹ Sharifah Zaleha Syed Hassan, “Women, Divorce and Islam in Kedah,” **Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia**, Vol. 1, Sayı 2, 1986, s. 186, <https://www.jstor.org/stable/41056708>.

²²² Kur'an-ı Kerim, Talâk, 65/6.

²²³ Zuhayli, a.g.e., s.658

²²⁴ İbn Rüşd, **Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid**, çev. Ahmed Meylani, c. 3, İstanbul, 1995, s. 1470, <https://archive.org/details/Bedayat/Bedaya3/page/n1/mode/2up?view=theater> (25.12.2023).

²²⁵ Zuhayli, a.g.e., s.659

²²⁶ Sahih Muslim, **Kitâb al-Nikâh (كتاب النكاح)**, Hadis 1480c, <https://sunnah.com/muslim/18> (25.12.2023).

edilmektedir. Bu çerçevede, Boşanma konusundaki düzenlemelerde kadınların lehine getirilen haklar, İslam'ın aile yapısında denge ve adaleti gözettiğini göstermektedir. Bu yaklaşım, kadınların güvenliğini yalnızca evlilik süreciyle sınırlı tutmamış, miras gibi temel mülkiyet haklarını da güvence altına almıştır. Bu bağlamda, İslam hukukunda kadınların mirastan pay alma hakkı ayrı bir öneme sahiptir.

1.3.2.4. İslam'da Kadınların Miras Hakları

Miras terimi, “İrs (virâse)” kökünden gelir ve sözlüğe göre “kök, temel; birinin diğerinden devraldığı eski durum, bakiye, bir şeyin bir kişi veya topluluktan diğerine geçmesi, başkasından kalan, tevarüs edilen şey” anlamlarında kullanılır²²⁷.

İslam hukukunda bir kimsenin mirasçı olabilmesi için temel koşul, ölen kimsenin ailesi içerisinde meşru bir mensubiyetle yer almasıdır. Bu çerçevede, İslam hukuku evlatlık müessesesini kaldırmış ve hukuki miras bağına yalnızca kan hısımlığına dayandırmıştır. Dolayısıyla kişiler, vefat eden bireyin —cinsiyet ayrımı gözetilmeksizin— anne-babasına ve çocuklarına dayanan ailevi bağlar doğrultusunda miras hakkı elde ederler²²⁸. Bu durum Kuran-i Kerimde şöyle ifade edilmektedir: “Anne, baba ve akrabanın geride bıraktıklarından her biri için yakın vârisler belirledik. Anlaşma yoluyla yakınlık bağı kurduğunuz kimselere de paylarını verin. Bilin ki Allah her şeyi görmektedir.”²²⁹

İslam öncesi Arap toplumunda ise miras, çoğunlukla yalnızca erkek akrabalara tahsis edilmekteydi; ölen kişinin mal varlığı ya oğluna ya da diğer erkek yakınlarına intikal etmekte, kadınların bu konudaki hakları ise büyük ölçüde göz ardı edilmekteydi. İslam bu adaletsiz uygulamayı kaldırarak kadınların miras hakkını tanımış ve güvence altına almıştır. Bu reform, Hz. Peygamber'in (s.a.v) uygulamalarında da açıkça görülmektedir. Nitekim Cabir b. Abdullah'tan rivayet edildiğine göre: “Sa'd b. Rebî'in karısı, Sa'd iki kızıyla birlikte Hz. Muhammed (s.a.v)'e geldi ve şöyle dedi: 'Ey Allah'ın Resulü, bunlar Sa'd'ın iki kızıdır. O, Uhud günü seninle birlikte savaştı ve orada şehit oldu. Amcaları, babalarının geride bıraktığı her şeyi aldı ve onlara hiç mal bırakmadı. Bu kızlar malları olmadan nasıl evlenecekler!'. Hz. Muhammed (s.a.v), kendisine miras âyeti nazil oluncaya kadar sükût etti. Sonra Hz. Muhammed (s.a.v) Sa'd b. Rebî'in kardeşini çağırdı ve şöyle dedi: 'Sa'd'ın iki kızına malının üçte ikisini verin, sekizde birini de karısına verin ve geriye kalanı alın.’”²³⁰.

²²⁷ Hamza Aktan, “Miras,” **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 30, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2020, s. 143-145, <https://islamansiklopedisi.org.tr/miras> (04.03.2024).

²²⁸ Ahmet Acarlıoğlu, “İlk Dönem İslam Tarihinde Kadının Konumu”, **Artuklu Akademi**, Cilt 5, Sayı 1, 2018, s. 126.

²²⁹ Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/33

²³⁰ Sunan Ibn Mâjah, **Kitâb al-Farâ'id** (كتاب الفرائض), Hadis 2720, <https://sunnah.com/ibnmajah:2720> (25.12.2023).

H. Peygamber (s.a.v), mirasçılık kriterlerini açık ve net bir şekilde belirleyerek, cinsiyet ayrımı olmaksızın her bireyin —ister erkek ister kadın olsun— miras hakkına sahip olduğunu vurgulamıştır. Bu çerçevede, doğum gerçekleştiği anda hayatta olduğuna dair belirti gösteren yeni doğan bir bebeğin dahi mirasçı sayılacağı hükmünü getirmiştir. Bu husus, Ebû Hureyre tarafından nakledilen bir hadiste şöyle ifade edilmiştir: “Doğan bir çocuk sesini duyurduktan sonra (ve sonra ölürse), mirasçı olarak muamele görecektir”²³¹.

Benzer şekilde, Sa’d b. Ebî Vakkas (ra) tarafından rivayet edilen bir başka hadis, miras hakkının sınırlarını ve sadaka ile ilişkisini ortaya koymaktadır: “Dedim ki: ‘Ey Allah’ın Resulü, benim malım var ve bir kızımdan başka bana mirasçı olacak kimse yok. Malımın üçte ikisini sadaka olarak vereyim mi?’ ‘Hayır’ diye cevap verdi. ‘Yarısını sadaka olarak vereyim mi?’ dedim. ‘Hayır’ diye cevap verdi. Üçte birini sadaka olarak vereyim mi?’ dedim. Hz. Muhammed (sav) ‘Üçte birini sadaka olarak verebilirsin, ama bu yine de çoktur. Mirasçıları zengin bırakmak, onları fakir bırakıp insanlardan dilenmelerinden daha iyidir’ dedi”²³².

Kur’ân-ı Kerîm, mirasın kimlere ve ne oranda intikal edeceğini açık ve ayrıntılı biçimde düzenlemiş ve miras hakkının meşruiyetini açık bir şekilde ortaya koymuştur. Miras hükümleriyle ilgili ayetlerde hem erkeklerin hem de kadınların miras hakkına sahip oldukları özellikle vurgulanmaktadır: “Anne babanın ve yakınların bıraktıklarından erkeklere pay vardır; yine anne babanın ve akrabanın bıraktıklarından kadınlara da pay vardır...”²³³. Ayrıca, “(Vâris olmayan) yakınlar, yetimler ve yoksullar miras taksiminde hazır bulunurlarsa bundan, onları da rızıklandırın ve onlara güzel söz söyleyin.”²³⁴ ayetiyle, miras taksimi esnasında hazır bulunan yoksul akrabalara, yetimlere ve diğer muhtaçlara karşı merhametli ve cömert davranılması emredilmiştir. Bu kişiler sadece maddi bakımdan gözetilmekle kalmamalı, aynı zamanda onlara karşı nezaketle yaklaşılmalı, incitici ve kırıcı ifadelerden sakınılmalıdır. Bu yaklaşım, İslam miras hukukunun yalnızca mal varlığının paylaşılmasına değil, aynı zamanda toplumsal dayanışma, sosyal adalet ve ahlaki sorumluluğun gözetilmesine verdiği önemi açıkça ortaya koymaktadır²³⁵.

Kur’ân-ı Kerîm, bu ahlaki çerçeveyi takiben miras paylarını detaylı bir şekilde açıklamıştır:

“Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder. (Mirasçılar) ikiden fazla kadın iseler bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer yalnız bir kadınsa yarısı onundur. Ölenin çocuğu varsa, anne babasından her birinin mirastan altıda bir hissesi vardır. Eğer

²³¹ Sunan Abî Dâvûd, **Kitâb al-Farâ’id** (كتاب الفرائض), Hadis 2920, <https://sunnah.com/abudawud:2920> (25.12. 2023).

²³² Sunan İbn Mâjah, **Kitâb al-Waşâyâ** (كتاب الوصايا), Hadis 2708, <https://sunnah.com/ibnmajah:2708> (25.12.2023).

²³³ Kur’ân-ı Kerîm, Nisâ, 4/7.

²³⁴ Kur’ân-ı Kerîm, Nisâ, 4/8.

²³⁵ Syed Abul A’la Maududi, **Tafheem-ul-Quran**, Islamic Publications Limited, 1978, Sûrat al-Nisâ, Açıklayıcı Not No. 14, s. 312, https://archive.org/details/002AlBaqarah_201903/004%20An-Nisa/ (30.12.2023).

çocuğu yok da anne babası ona vâris olmuşlarsa annesinin hakkı üçte birdir. Ölenin kardeşleri varsa annesinin payı, vasiyetten ve borçtan sonra altıda birdir. Babalarınız ve oğullarınızdan hangisinin fayda bakımından size daha yakın olduğunu bilemezsiniz. Bunlar Allah tarafından konmuş paylardır; şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir.”²³⁶.

Devam eden ayetlerde ise eşlerin birbirlerine olan miras hakları ile birlikte, mirasçının bulunmadığı durumlarda kardeşlerin alacağı paylar şu şekilde belirtilmektedir:

“Yapacakları vasiyetten ve borçtan sonra, eşlerinizin, çocukları yoksa, bıraktıklarının yarısı sizindir. Çocukları varsa bıraktıklarının dörtte biri sizindir. Çocuğunuz yoksa sizin de, yapacağınız vasiyetten ve borçtan sonra, bıraktığınızın dörtte biri onlarındır. Çocuğunuz varsa bıraktığınızın sekizde biri onlarındır. Eğer bir erkek veya kadının, annesi, babası ve çocukları bulunmadığı halde malı (diğer) mirasçılara kalırsa ve bir erkek yahut bir kız kardeşi varsa, vasiyetten ve borçtan sonra her birinin payı altıda birdir. Bundan fazla iseler üçte bire ortaklırlar. Kimse zarar görmesin; Allah’ın hükmü budur. Allah her şeyi bilendir, hilim sahibidir.”²³⁷.

Yetim bırakılan bireylerin ve babası ile çocuğu bulunmayan kimselerin miras durumuna ilişkin hüküm de yine açık bir şekilde bildirilmiştir:

“Senden fetva istiyorlar. De ki: “Allah, babası ve çocuğu olmayan kimsenin mirası hakkındaki hükmü şöyle açıklıyor: Eğer çocuğu olmayan bir kimse ölür de onun bir kız kardeşi bulunursa, bıraktığının yarısı bunundur. Eğer (ölen) kız kardeşin çocuğu yoksa erkek kardeş de ona vâris olur. Kız kardeşler iki tane olursa, bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer erkekli kadınlı daha fazla kardeş varsa, erkeğin hakkı iki kadın payı kadardır. Yanılmayasınız diye Allah size açıklama yapıyor. Allah her şeyi bilmektedir.”²³⁸

İslam miras hukukunda paylaştırmaya ilişkin temel ilke, erkeğin miras hissesinin kadınının iki katı olmasıdır. Bu ilke, İslam’ın adalet anlayışı çerçevesinde sağlam bir zemine oturmakta ve toplumsal sorumlulukların dağılımı göz önüne alındığında adil bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Zira İslam hukukunda, ailenin ekonomik yükümlülüğünün büyük kısmı erkeğe tevdi edilmiş; buna karşılık kadın bu sorumluluktan neredeyse tamamen muaf tutulmuştur. Bu nedenle, adalet ilkesi gereği, kadının miras payının erkeğinkinden düşük olması meşru kabul edilmiştir²³⁹. Diğer sebepler ise İslam hukukuna göre, bir kadın kendi geçiminden ekonomik olarak sorumlu değildir. Kadının ekonomik sorumluluğu, evlilik öncesi babasına veya erkek kardeşlerine,

²³⁶ Kur’ân-ı Kerîm, Nisâ, 4/11.

²³⁷ Kur’ân-ı Kerîm, Nisâ, 4/12.

²³⁸ Kur’ân-ı Kerîm, Nisâ, 4/176.

²³⁹ Maududi, a.g.e., s.312

evlilikten sonra ise kocasına aittir. Bir kadın evlendiğinde, kendi geçimi veya diğer aile üyelerinin geçimiyle ilgili sorumlu değildir. Bununla birlikte, erkek kendisine, eşine ve çocuklarına bakmakla yükümlüdür. Buna ek olarak, evlendiğinde, erkek kadına mehir vermek zorundayken, kadının böyle bir sorumluluğu yoktur²⁴⁰.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, anne-baba yahut eşten intikal eden miraslarda erkek mirasçının hissesi, genel olarak kadın mirasçının hissesinin iki katı olarak belirlenmiştir. Ancak bu hüküm, tüm miras senaryolarını kapsayan mutlak bir kural niteliği taşımaz. Zira bazı durumlarda kadın, erkekle aynı oranda miras payı alabilmektedir. Örneğin, kadın mirasçı anne ya da kız kardeş sıfatıyla mirasa ortak olduğunda, erkek mirasçıyla eşit oranda pay sahibi olur. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de, "Eğer ölenin çocuğu varsa, geriye bıraktığı maldan, anne ve babasının her birine altıda bir hisse vardır"²⁴¹ buyrulurken, annenin payı babanınkiyle eşit kılınmıştır. Benzer şekilde, "Eğer miras bırakan erkek veya kadının çocukları ve anne babası olmayıp yalnızca bir erkek veya bir kız kardeşi varsa, her birine altıda bir verilir."²⁴² ayetinde de kız kardeşin payı erkek kardeşinkiyle aynı olarak belirlenmiştir. Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere, miras hukukunda kadının da erkekle eşit hakka sahip olduğu durumlar mevcuttur. Dolayısıyla, miras paylaşımı bağlamında "her hâlükârda kadının payı, erkeğin yarısıdır" şeklindeki mutlak ön kabul, Kur'an'ın konuya ilişkin hükümleriyle örtüşmemektedir. Bu bağlamda, İslam miras hukukunda cinsiyet temelli değil, durum temelli bir adalet anlayışının esas alındığı görülmektedir²⁴³.

İslam'da "Kadınlara, erkeğin yarısı kadar miras vardır..."²⁴⁴ hükmünün inzâl edilmesinden itibaren, bu mesele toplum içinde zaman zaman tartışma konusu olmuştur. Nitekim bir gün bazı kadınlar Allah Resûlü'ne (s.a.v) gelerek, "Erkekler hem cihada çıkıyorlar hem de mirastan bizden fazla pay alıyorlar. Biz ise cihada katılmıyoruz ve mirasta da yarım hisseye sahibiz" diyerek, erkeklerin hem ahiret hayatına yönelik ibadetlerde hem de dünyevi haklar açısından kadınlara göre daha avantajlı konumda bulunduklarını dile getirmişlerdir. Bu beyan üzerine, "Allah'ın sizi birbirinizden üstün kıldığı şeyleri iç çekerek arzu etmeyin. Erkeklerin de kazandıklarından nasipleri var, kadınların da kazandıklarından nasipleri var. Allah'ın lütfundan isteyin; şüphesiz Allah her şeyi bilmektedir"²⁴⁵ ayet-i kerimesi nazil olmuştur. Bu ayetle Allah Teâlâ, bazı şeylerin ilahî bir lütuf sonucu takdir edildiğini ve bu takdirin ardında derin hikmetlerin bulunduğunu beyan etmektedir²⁴⁶. Bu bağlamda meseleye erkek perspektifinden bakıldığında, kadına tanınan hakların

²⁴⁰ İbrahim Yılmaz, "İslam Hukukunda Kız Çocuğunun Mirastaki Payının Cinsiyet İle Temellendirilmesine Analitik Bir Bakış", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, Cilt 22, Sayı. 1, 2018, s. 355, <https://doi.org/10.18505/cuid.404670>.

²⁴¹ Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/11.

²⁴² Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/12.

²⁴³ Özdemir, a.g.e., s.106

²⁴⁴ Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/11

²⁴⁵ Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/32

²⁴⁶ Acarlıoğlu, "Hz. Peygamber (s.a.v.) Döneminde Kadının Çalışma Hayatındaki Yeri", s.128

bir haksızlık veya ayrıcalık olarak değerlendirilmesi isabetli değildir. Zira Allah (c.c.), ailede kadın ve erkeğe hak ve sorumluluklar yüklerken, onların yaratılıştan gelen fitrî özelliklerini ve bireysel kabiliyetlerini esas almaktadır. Kadın ve erkek, insan olmaları bakımından eşit bir değere sahip olmakla birlikte; fiziksel, psikolojik ve toplumsal kabiliyetler açısından bazı farklılıklar arz etmektedirler. Bu farklılıklar, sosyal ve ekonomik hakların belirlenmesinde ve görevlerin taksiminde esas alınmakta; böylece adalet ilkesine uygun bir denge gözetilmektedir²⁴⁷.

İslam'da miras hükümleri, ilahî adalet ve hikmet esaslarına dayanmaktadır. Bu hükümlerin doğru biçimde anlaşılması ise bilgiye dayalı bir yaklaşımı gerekli kılar. Nitekim İslam, miras ilmine büyük değer atfederek, bu bilginin kişinin ilmî birikiminin yarısını oluşturduğunu ifade etmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v) bu bağlamda şöyle buyurmuştur: "Ey Ebu Hureyre! Miras hakkında bilgi edinin ve onu öğretin, çünkü o ilmin yarısıdır, ama unutulacaktır. Ümmetimden ilk kaldırılabilecek şey budur."²⁴⁸

Genel anlamda, İslam'da ilim talebi kutsal bir sorumluluk olarak kabul edilmiş; Kur'an ve sünnette eğitimin önemi sürekli vurgulanmıştır. Bu hak, kadınlar da dâhil olmak üzere tüm bireyler için teşvik edilen evrensel bir haktır. Bu çerçevede, kadınların eğitim hakkı konusunun ele alınması, konunun bütüncül değerlendirilmesi açısından bir sonraki başlığa geçişi gerekli kılmaktadır.

1.3.2.5. İslam'da Kadınların Eğitim Hakkı

İslam'ın ilk nazil olan ayeti "Oku!" emriyle başlamaktadır ve bu hitap tüm insanlara yöneliktir. İslam, ilim tahsilini belirli bir topluluk ya da sınıfla sınırlandırmamış, cinsiyet farkı gözetmeksizin kadın ve erkeği bu sorumluluğun muhatabı kılmıştır. Dolayısıyla, ilim öğrenmekle yükümlü tutulanlar yalnızca belirli bir grup değil; her bireydir. Bu bağlamda, ilim açısından biri diğerinden üstün kabul edilmemiş; birinin bu görevi yerine getirmesi, diğerinin sorumluluğunu ortadan kaldırmamıştır²⁴⁹.

Asr-ı Saadet döneminde kadınların hem ilim tahsil ettikleri hem de öğrendiklerini başkalarına aktardıkları tarihi kaynaklarla sabittir. Aynı şekilde, o dönemde kadınların İslam toplumunda ilmî gelişime önemli katkılarda bulundukları da bilinmektedir. Cahiliye döneminde bazı kadınların okuma yazma bildiği bilinmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v), okuma yazma bilen kadınları, diğer kadınlara öğretici olarak görevlendirmiştir. Bu bağlamda, Cahiliye döneminde okuryazar olan Şifâ bint Abdullah, Hz. Hafsa'ya okuma yazma ve bazı pratik bilgileri öğretmek üzere bizzat Rasulullah

²⁴⁷ Muhammed Halef, *Nizamü'l-Üsra ve'l-Müctema' fi'l-İslam*, Dâru'l-Fikr, Amman, 2015, s. 22

²⁴⁸ Sunan Ibn Mâjah, *Kitâb al-Farâ'id* (كتاب الفرائض), Hadis 2719, <https://sunnah.com/ibnmajah:2719> (30.12. 2023).

²⁴⁹ Kazıcı, a.g.e. s.58

tarafından görevlendirilmiştir. Asr-ı Saadet'te Şifâ Hatun dışında okuma yazma bilen diğer kadın sahabiler arasında Hz. Âişe, Hz. Hafsa, Ümmü Seleme, Kerîme bint Mikdal, Ümmü Gülsüm bint Ukbe ve Âişe bint Sa'd gibi isimler de yer almaktadır²⁵⁰.

Hz. Peygamber (s.a.v), kadınların eğitimine büyük önem vermiş ve ilâhî buyrukları yalnızca erkeklere değil, kadınlara da doğrudan tebliğ etmiştir. Kadınlar, mescide gelerek namaz kılmakta ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) hitaplarını yerinde dinlemektedirler. Ancak, her kadının sürekli olarak mescide katılım göstermesi veya ilim meclislerinde düzenli şekilde bulunması her zaman mümkün olamadığından, kadınlar bizzat Hz. Peygamber'e (s.a.v) başvurarak kendilerine özel bir gün ayırmasını talep etmişlerdir. Hz. Peygamber (s.a.v) bu talebi olumlu karşılamış, haftanın belirli bir gününü kadınlara ayırarak onların eğitimine özel olarak vakit ayırmış, sorularını cevaplandırmış ve dinî bilgileri doğrudan kendilerine öğretmiştir²⁵¹.

Bu uygulama, kadınların hem dinî hem de dünyevî bilgilerini artırmalarını, sosyal hayatta daha bilinçli ve etkin bireyler hâline gelmelerini sağlamış, İslam'ın kadın eğitime verdiği değeri fiilen göstermiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v) bu yaklaşımı, kadınların toplum içinde aktif roller üstlenmeleri gerektiğine dair güçlü bir mesaj niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda, eğitim hakkının ardından kadınların çalışma hakkının ele alınması, onların toplumsal hayata katılımının diğer boyutlarını anlamak açısından önem arz etmektedir.

1.3.2.6. İslam'da Kadınların Çalışma Hakkı

Cahiliye döneminde kadınların çeşitli alanlarda çalıştıkları bilinmekle birlikte, ekonomik bağımsızlığa sahip olduklarından söz etmek mümkün değildir. Bu dönemde kadınlar -birkaç aristokrat kökenli istisna dışında- büyük ölçüde erkek vesayeti ve denetimi altında yaşamaktaydılar. İslam'ın gelişiyle birlikte kadınlar, sosyal ve hukuki düzlemde birçok hak elde etmiş; bu hakların önemli bir boyutunu da ekonomik haklar oluşturmuştur. Erkek, ailenin geçimini sağlamakla yükümlü birey olarak kabul edilirken; kadın, gelir elde etmesi hâlinde, kazancını dilediği şekilde tasarruf etme hakkına sahip kılınmıştır²⁵².

İslam, fizyolojik ve bedensel farklılıklar haricinde, kadın ve erkeği birbirine denk tutmuş, İslam'a davette kadın ve erkek arasında herhangi bir ayrım yapmadan onları doğru yola çağırıştır²⁵³. Her bireyin kıyamet günü Allah'ın huzuruna tek başına geleceği ve iyi ya da kötü

²⁵⁰ Ali Toksarı, "Hz. Peygamber Devrinde Kadın", **Diyanet İlmî Dergi**, Cilt 29, Sayı 4, 1993, s.69

²⁵¹ Abdurrahman Çetin, **Örneklerle Peygamberimiz**, 8. Baskı, Ensar Yayınları, İstanbul, 2006, s. 436

²⁵² Ahmet Acarlıoğlu, "Hz. Peygamber (s.a.v.) Döneminde Kadının Çalışma Hayatındaki Yeri", **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 42, 2019, s. 212

²⁵³ Abdulmecit Okçu, "İslam'da Kadın: Hakları, Değeri, Sosyal Konumu ve Sorunlar", **Uluslararası İslam ve Kadın Çalıştayı**, Iğdır, 2018, s. 353

amellerinin karşılığını göreceği ifade edilmiştir. Allah şöyle buyurmaktadır: “Şüphesiz ben, erkek olsun kadın olsun -ki birbirinizden meydana gelmişsinizdir- sizden bir şey yapanın emeğini asla boşa çıkarmam. Hicret edenlerin, yurtlarından çıkarılanların, benim yolumda eziyete uğratılanların, savaşanların ve öldürülenlerin, işte onların günahlarını elbette sileceğim. Andolsun ki, Allah katından bir mükâfat olarak onları altından ırmaklar akan cennetlere koyacağım. Şüphe yok ki nimetin güzeli Allah’ın katındadır”²⁵⁴.

Kadın, çalışma hayatında özellikle ticaret ve mali alanlarda erkeklerle eşit haklara sahip olup, yalnızca kadın olduğu gerekçesiyle herhangi bir hukuki kısıtlamaya tabi tutulmamıştır. Ticaret ve borçlar hukukuna ilişkin meselelerde, erkeklerin sahip olduğu tüm hak ve yetkeler kadınlar için de geçerlidir. İslam dini, erkek-kadın ayrımı gözetmeksizin bireyleri çalışmaya ve helal kazanç elde etmeye teşvik etmektedir²⁵⁵. Buna delil olarak şu ayet gösterilmektedir: Allah “İnsan için ancak çalıştığı vardır”²⁵⁶ buyurmuştur. Başka bir ayette ise, “Allah’ın sizi birbirinizden üstün kıldığı şeyleri iç çekerek arzu etmeyin. Erkeklerin de kazandıklarından nasipleri var, kadınların da kazandıklarından nasipleri var. Allah’ın lütfundan isteyin; şüphesiz Allah her şeyi bilmektedir.”²⁵⁷ ayetiyle de kadın ve erkeğin emeği karşılığında hak sahibi olduğu belirtilmiştir. Bu ayetler ile “Sizden herhangi birinizin ipini alıp da dağdan sırtına bir bağ odun yüklenerek getirip satması, dilenmesinden daha hayırlıdır.” hadîsinde kadın ve erkek ayrımı yapılmadan helal kazancın temel amacının, bireyin kendisini ve ailesini başkalarına, özellikle de reddedileceği, aşağılanacağı, azar işiteceği ve onurunun zedeleneceği birine (muhannete) muhtaç hale gelmemesi gerektiği vurgulanmıştır²⁵⁸.

Hiz. Peygamber (s.a.v) döneminde kadınların çeşitli meslek alanlarında faal oldukları görülmektedir. Bu mesleklerin büyük bir kısmı, kadınların fitrî özellikleriyle uyumlu olmakla birlikte, toplumsal normlar çerçevesinde kendilerine uygun görülen faaliyet alanları olarak kabul edilmiştir²⁵⁹. Örneğin, ticaret alanında öne çıkan önemli şahsiyetlerden biri, ilk Müslüman kadın ve ticari zekâsıyla tanınan Hatice bint Hüveylid’dir (ra). Hiz. Hatice’nin (ra), Hiz. Muhammed (s.a.v) ile gerçekleştirdiği mudaraba ortaklığı dâhil olmak üzere birçok şahısla iş ortaklıkları kurduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Hiz. Peygamber (s.a.v) döneminde ayrıca Ümmü’l-Münzir binti Kays, Esmâ bint Mahzeme b. Cendel gibi tanınmış kadın tüccarların da faaliyet gösterdiği bilinmektedir.

²⁵⁴ Kur’ân-ı Kerîm, Âl-i İmrân, 3/195.

²⁵⁵ Okçu, a.g.e., s. 355

²⁵⁶ Kur’ân-ı Kerîm, Necm, 53/39.

²⁵⁷ Kur’ân-ı Kerîm, Nisâ, 4/32

²⁵⁸ Ekrem Erdem, “Helal Kazanç, İnsan Onuru ve Erdemli Toplum İnşası: İlgili Hadisler Üzerinden İktisadi Bir Değerlendirme”, **Helal ve Etik Araştırma Dergisi**, Cilt 4, Sayı. 1, 2022, s. 8, doi: 10.51973/head.1111960.

²⁵⁹ Acarlıoğlu, “Hiz. Peygamber (s.a.v.) Döneminde Kadının Çalışma Hayatındaki Yeri”, s.217

Hız. Ömer'in hilafeti döneminde ise El-Şifâ bint Muavviz adlı bir kadının, Medine çarşısında denetim görevini üstlenerek pazar müfettişliği yaptığı tarihi kaynaklarda kayıt altına alınmıştır²⁶⁰.

Süt anneliği, Hız. Peygamber (s.a.v) döneminde yaygın şekilde uygulanan ve birçok kadının icra ettiği meşru mesleklerden biri olarak öne çıkmaktadır. Kur'an-ı Kerim, emzirme hizmetini üstlenen süt annelerine, geleneksel teamüllere uygun olarak uygun bir ücretin ödenmesini emretmiştir. Bu husus, Kur'an'da şu şekilde ifade edilmektedir: "Sizin hesabınıza (çocuğunuzu) emzirirlerse onlara karşılığını ödeyin ve aranızda güzelce konuşup anlaşın. Anlaşmakta zorlanırsanız bu durumda o erkeğin hesabına başka bir kadın emzirecektir."²⁶¹

Ayrıca, Hız. Peygamber döneminde gerçekleşen bazı gazvelerde, kadınların sağlık alanında görev aldığına dair rivayetler mevcuttur. Bu savaşlarda mescitlerde yaralıları tedavi etmek üzere çadırlar kurulmuş ve bazı kadınlar burada hemşirelik görevini üstlenmiştir. Nitekim Hendek Savaşı sırasında Sa'd b. Ebî Vakkas (ra) okla yaralandığında, Hız. Peygamber (s.a.v), onun tedavi edilmesi için Rufeyde (ra)'nin çadırına götürülmesini istemiştir. Böylece Hız. Peygamber, Rufeyde'nin çadırına uğrayarak Sa'd'ın sağlık durumu hakkında bizzat bilgi almış, ona "Ey Sa'd! Sabahın ve akşamın nasıl geçiyor?" diye sormuş, Sa'd da kendi sağlık durumuna dair bilgi vermiştir. Bu durum, kadınların sağlık hizmetlerinde aktif roller üstlendiğini göstermektedir²⁶².

Öte yandan, bazı kadınların tarım faaliyetleriyle uğraştıkları da kaynaklarda belirtilmektedir. Örneğin, Ümmü Mübeşşir el-Ensâriyye (ra)'nin hurma ağaçlarıyla dolu bir bahçeye sahip olduğu rivayet edilmektedir. Hız. Peygamber (s.a.v) bir gün bu bahçeyi ziyaret etmiş ve ağaçların bir Müslümana mı yoksa bir kâfire mi ait olduğunu sormuştur. Ümmü Mübeşşir, bunların bir Müslümana ait olduğunu belirtince Hız. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "Kim bir ağaç diker veya bir ekin eker de ondan bir kuş, bir insan veya bir hayvan yerse, bu onun için bir sadaka olur"²⁶³.

Hız. Peygamber (s.a.v) döneminde kadınlar, ekonomik faaliyetlerini sürdürmenin yanı sıra, dini ve toplumsal hayata da aktif biçimde katılım sağlamışlardır. Bu bağlamda, Câbir b. Abdullah'tan (ra) nakledilen bir rivayette şu bilgi yer almaktadır: "Ensar'dan bir kadın Peygamber Efendimiz'den (s.a.v) konuşmalarında ve derslerinde oturması için bir minber yapılmasını istedi. Peygamber Efendimiz (s.a.v) eğer kadın isterse yapılabileceğini söyledi. Sonra o kadın onun için

²⁶⁰ Feyza Cevherli, "As a Commercial Genius Khadija bint Khuwaylid (RA) and Her Mudarabah Partnership with Prophet Muhammad (SAW)", **International Journal of Islamic Economics and Finance Studies**, Vol. 8, No. 3, 2022, s. 307, doi: 10.54427/ijisef.1191298.

²⁶¹ Kur'an-ı Kerim, Talâk, 65/6.

²⁶² Toksarı, a.g.e., s.77

²⁶³ Sohaib Ahmed, Peeral Khan, Naheed Arain ve Uzma Muhammad Younus, "The Economic Activities of Women at the Era of Prophet Muhammad PBUH", **Palarch's Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology**, Vol. 18, No. 18, 2021, s. 116

minber yaptırdı. Cuma günleri Peygamber Efendimiz (s.a.v) o minberin üzerine oturur, konuşmalarını ve derslerini yapardı.”²⁶⁴.

Bu örnek, kadınların Asr-ı Saadet’te hem dinî faaliyetlerde hem de kamusal katkılarda aktif rol aldıklarını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Buradan hareketle ifade edilmelidir ki, hadislerde kadınların çalışmasını doğrudan yasaklayan veya mutlak anlamda sınırlayan bir hüküm bulunmamaktadır²⁶⁵. Bununla birlikte, kadınların iş hayatına katılımı, erkeklerden farklı olarak bazı koşullar getirilmiştir. Bu koşulları özetlemek gerekirse; Tesettür, Kocanın izni, nikâhı düşen bir erkekle baş başa kalmamak, örf ve âdete uymak, çocukların aşırı ihmal edilmesine yol açmamak, kadının iddet içerisinde olmaması ve çalışmanın hamileliğine zarar vermemesi gibi şartlar bulunmaktadır²⁶⁶.

İslam’da kadın, dinin belirlediği ahlaki ve fikhî esaslara riayet ettiği sürece, çalışma hakkına sahip bir birey olarak kabul edilmektedir. Ancak bu hakkın kapsamı, yalnızca ekonomik faaliyet alanlarıyla sınırlı tutulmamış; kadının hangi meslek gruplarında görev alabileceği, yetki sınırlarının ne ölçüde genişletilebileceği ve özellikle kamu sorumluluklarını üstlenip üstlenemeyeceği gibi meseleler, İslam düşüncesi çerçevesinde çok boyutlu şekilde tartışılmıştır. Bu doğrultuda, “Müslüman kadın çalışamaz” şeklinde bağlayıcı, genel geçer bir hüküm İslam’ın temel kaynaklarında yer almamaktadır²⁶⁷. Dolayısıyla, İslam’ın kadınlara tanıdığı siyasal hakların kapsam ve sınırlarının detaylı biçimde ele alınması, konunun bütüncül bir yaklaşımla değerlendirilebilmesi açısından kaçınılmaz bir gereklilik olarak öne çıkmaktadır.

1.3.2.7. Siyasi Haklar Kapsamında Kadınların Seçme ve Seçilme Hakkı

İslami bakış açısına göre, insan fiilleri genel olarak bireysel sorumluluklar (farz-ı ayn) ve toplumsal sorumluluklar (farz-ı kifâye) olmak üzere iki ana kategoriye ayrılmaktadır. Farz-ı ayn niteliğindeki bireysel görevler, biat etme (bey‘a) ve danışma süreçlerine katılım (şûrâ) gibi bireyin doğrudan yerine getirmesi gereken yükümlülükleri kapsar. Buna karşılık farz-ı kifâye olarak değerlendirilen kolektif görevler ise, cihat faaliyetleri, kamu hizmetlerinde görev alma, kötülüğü engelleme (nehy ‘ani’l-münker) ve iyiliği teşvik etme (emr bi’l-ma‘rûf) gibi toplumsal sorumlulukları içermektedir²⁶⁸.

²⁶⁴ Sahîh al-Bukhârî, *Kitâb al-Buyû‘* (كتاب البيوع), Hadis 2095, <https://sunnah.com/bukhari:2095> (30.12.2023).

²⁶⁵ Toksarı, a.g.e., s.77

²⁶⁶ Abdullah Kahraman, “İslam Hukukunda Kadının Hukukî Tasarruf Ehliyeti”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 1, 2014, s. 36

²⁶⁷ Okçu, a.g.e., s. 357

²⁶⁸ Haifaa A. Jawad, *The Rights of Women in Islam: An Authentic Approach*, Macmillan Press Ltd., London, 1998, s. 83

İslam, iyiliği (ma'rûfu) emretme ve kötülükten (münkerden) sakındırma görevine yalnızca erkekleri değil, kadınları da dâhil eden kapsayıcı bir siyasi sistem olarak teşekkül etmiştir. Zira bu iki ilke, İslamî siyasi sorumluluğun en üst düzeyde tezahür ettiği alanlardan biridir. Kadınlar da, tıpkı erkekler gibi, yöneticileri denetleme, İslam'ın hükümlerinin hayata geçirilmesi yönünde çağrıda bulunma ve fikrî-siyasi mücadele yoluyla Allah'ın dinini yeryüzünde yayma sorumluluğunu taşımaktadır; hatta bu görev onlar için de zorunlu addedilmektedir. Dolayısıyla kadın, bireysel bir mümin olmanın ötesinde, ümmetin kolektif işleyişi ve kamusal sorumluluklarıyla da yakından ilgilenmekle mükelleftir²⁶⁹. İslam'da sosyal sorumluluk anlayışı, Kur'an-ı Kerîm'de yer alan şu ayetle açık bir biçimde ortaya konulmuştur: “Müminlerin erkekleri de kadınları da birbirlerinin velîleridir; iyiliği teşvik eder, kötülükten alıkoyarlar, namazı kılarlar, zekâtı verirler, Allah ve resulüne itaat ederler. İşte onları Allah merhametiyle kuşatacaktır. Kuşkusuz Allah mutlak güç ve hikmet sahibidir.”²⁷⁰ Bu ayet, kadın ve erkeğin dinî sorumluluklar çerçevesinde eşit düzeyde toplumsal görev ve yükümlülükler üstlendiğini vurgulamaktadır. Aynı zamanda bu ifade, kadınları ve erkekleri, toplumun ıslahı ve ilerlemesi yönünde çaba göstermeye sevk etmektedir. Bu bağlamda, bireysel donanım ve yeterliliğe sahip bir kişinin, toplumsal hayatta edilgen kalması değil; aksine, aktif ve yapıcı bir rol üstlenmesi Kur'ânî bir ilke olarak teşvik edilmektedir²⁷¹.

Hz. Muhammed (s.a.v) dönemi, Müslüman kadınların sosyal ve siyasal alanda son derece aktif oldukları bir dönem olarak öne çıkmaktadır. Kadınlar, İslam'ı kabul ettikleri andan itibaren yalnızca inanç düzeyinde değil, aynı zamanda toplumsal ve siyasal faaliyetlerde de etkin biçimde yer almışlardır. Aileleri ve içinde yaşadıkları toplumdan gelen baskı ve muhalefete rağmen yeni inançlarını kararlılıkla savunmuş; çeşitli taciz ve kötü muamele biçimlerine sabırla göğüs germişlerdir. Yoğunlaşan baskılar karşısında, inançlarından vazgeçmek yerine, evlerini terk etmeyi ve diğer Müslüman topluluklara sığınmayı tercih etmişlerdir. Bu tutumlar, günümüz siyaset bilimi çerçevesinde değerlendirildiğinde, baskıcı yapıya karşı duruş sergileyen, eski siyasal düzene meydan okuyan, haksız uygulamalara karşı direniş gösteren ve inanç ile ifade özgürlüğünü savunan siyasi nitelikli eylemler olarak kabul edilmektedir²⁷².

Mekke döneminde kadınların inanç temelli direnişleriyle şekillenen siyasal bilinç, Medine'ye hicretin ardından İslam toplumunun kurumsal yapıya kavuşmasıyla birlikte daha sistematik ve görünür bir mahiyet kazanmıştır. Medine'de İslam devletinin inşasıyla birlikte, kadınların siyasal

²⁶⁹ Imran Yousuf, S. Sivarajan ve Bilal Ahmad Shah, “Political Rights of Women as per Islam: A Study of Its Concept”, **Indian Streams Research Journal**, vol. 4, Issue 8, 2014, s. 3, <https://ssrn.com/abstract=2499114>.

²⁷⁰ Kur'an-ı Kerîm, Tevbe, 9/71-72

²⁷¹ Farhat Naz Rahman ve Kiran Memon, “Political Participation of Women: Contemporary Perspective of Gender and Islam”, **Weber Sociology & Anthropology**, Vol. 1, No. 1, 2015, s.1, <https://www.researchgate.net/publication/272026977>

²⁷² Moh. Fauzi, “Women's Political Rights in Islamic Law Perspective”, **SAWWA: Jurnal Studi Gender**, Vol. 10, No. 1, 2014, s. 24, doi: 10.21580/sa.v10i1.627

alandaki katkıları belirgin şekilde artmış; bu gelişme, onların kamusal meselelerde etkin roller üstlenerek toplumun vazgeçilmez ve faal unsurları hâline gelmesini sağlamıştır. Bu bağlamda, İslam toplumunun teşekkül sürecinde kadınlar da erkeklerle birlikte Hz. Muhammed'in (s.a.v) liderliğini benimsemiş ve ona olan siyasal bağlılıklarını, biat (bey'at) yoluyla açıkça ifade etmişlerdir²⁷³.

İslam'ın gelişiyile birlikte, kadınlara toplum liderlerinin karar süreçlerinde söz sahibi olma imkânı tanınmıştır. Bir İslam Devleti'nde yöneticinin halk tarafından meşru kabul edilmesinin yöntemi, lider ile toplum arasında gerçekleşen ve sembolik bir ahit anlamı taşıyan "bey'at" uygulamasıdır. Bu ahitte lider, İslami hükümlere bağlı kalacağını ve onları koruyacağını taahhüt ederken; halk da kendisine bağlılık göstereceğine dair söz verir. Dolayısıyla bey'at, bir yöneticinin fiilî olarak seçilmesi anlamına gelmekte olup, bu onay süreci gerçekleşmediği takdirde yönetici meşruiyet zemininden yoksun kabul edilmekte ve devlet başkanı olarak işlev görmesi mümkün olmamaktadır²⁷⁴.

Hz. Peygamber (s.a.v), hem erkeklerden hem de kadınlardan en az iki veya üç defa biat almıştır. Bu biatların ilk ikisi, tarihe Birinci Akabe ve İkinci Akabe Biatları olarak geçerken; üçüncüsü, Bey'atü'r-Rıdvân adıyla anılmaktadır²⁷⁵. Kur'an-ı Kerim'in bireylere tanıdığı temel haklardan biri olan siyasal yönetime katılma ve yöneticiyi seçme hakkı, biat uygulamasıyla somutlaşmış ve Hz. Muhammed (s.a.v) bu çerçevede doğrudan halktan bağlılık beyannamesi almıştır. Kur'an, özellikle kadınların Hz. Peygamber'e (s.a.v) biat etmelerini doğrudan ele almakta; bu bağlamda Allah, Resûl'üne kadınların biatlarını kabul etmesini açıkça emretmektedir. Nitekim ayette şöyle buyrulmaktadır: "Ey Peygamber! Mümin kadınlar Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmayacakları, hırsızlık yapmayacakları, zina etmeyecekleri, çocuklarını öldürmeyecekleri, elleriyle ayakları arasında bir iftira düzüp getirmeyecekleri, dine ve akla uygun hiçbir konuda sana karşı gelmeyecekleri hususunda sana biat etmeye geldiklerinde onların biatlarını kabul et ve onlar için Allah'tan bağışlama dile. Kuşkusuz Allah bağışlayıcıdır, engin merhamet sahibidir." ²⁷⁶ Bu ayette vurgulandığı gibi, erkeklerden olduğu kadar kadınlardan da biat alınması emri, kadınlara on beş asır önce oy kullanma hakkı verildiğinin açık bir göstergesidir. Ashâb-ı Kirâm'ın Peygamberimize biat etmelerinin çağdaş dünyadaki anlamı seçimdir²⁷⁷.

İslam tarihi, özellikle Hz. Peygamber (s.a.v) ve sahabe dönemi dikkate alındığında, kadınların siyasal hayattan ve bu alandaki faaliyetlerden tamamen uzak olmadığını açıkça ortaya koyan birçok

²⁷³ Fauzi, a.g.e, s.24

²⁷⁴ Rahman ve Memon, a.g.e., s.1

²⁷⁵ Mohammad Hashim Kamali, **Freedom, Equality and Justice in Islam**, Ilmiah Publishers, 2002, s. 72

²⁷⁶ Kur'an-ı Kerim, Mümtehine, 60/12

²⁷⁷ Ziya Şen, "Kur'an-ı Kerim'in İnsana Sunduğu Haklar", **Ekev Akademi Dergisi**, Cilt 18, Sayı 59, 2014, s. 401

vakaya sahiptir²⁷⁸. Mesale Ümmü Seleme, İslam'ın siyasi tarihinde önemli bir rol oynayan sahabelerden biridir. Hadis râvisi ve fakih olarak tanınan Ümmü Seleme, ilmini, zekâsını ve bilgeliğini birçok olayda göstermiştir. En önemlisi, Peygamberimiz (s.a.v) ile Kureyşliler arasında Hudeybiye anlaşmasının yazımı tamamlandığında, Hz. Muhammed (s.a.v) ashabına, “Kalkın, kurbanlarınızı kesin ve başınızı tıraş ettirin” dedi. Allah’a yemin olsun ki hiçbiri kalkmadı ve Hz. Muhammed (s.a.v) emrini üç kez tekrarladı. Hiçbiri kalkmayınca onları bırakıp Ümmü Seleme'nin yanına gitti ve insanların kendisine karşı tutumlarını ona anlattı. Ümmü Seleme şöyle dedi: “Ey Allah'ın Peygamberi (s.a.v)! Emrinin yerine getirilmesini mi istiyorsun? Dışarı çık ve kurbanını kesip başını tıraş etmesi için berberini çağırana kadar kimseye bir şey söyleme.” Bunun üzerine Hz. Muhammed (s.a.v) dışarı çıktı ve bunu yapana kadar, yani kurbanı kesene ve başını tıraş etmesi için berberini çağırana kadar onlardan hiç kimseyle konuşmadı. Bunu gören Peygamber (s.a.v)'in ashabı kalktı, kurbanlarını kesti ve birbirlerinin başlarını tıraş etmeye başladılar²⁷⁹. Ümmü Seleme (ra), Peygamber'in (s.a.v) çeşitli vesilelerle danıştığı eşleri arasındaydı ve Peygamber'e akıllı bir danışman olarak hünerini gösterdi.

İslam'da herhangi bir konuda hüküm vermek ya da karar almak söz konusu olduğunda, temel referans kaynakları Kur'an-ı Kerîm (Kitap) ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) uygulamaları (Sünnet) olarak kabul edilir. Bu iki asli kaynak, bireysel ve toplumsal meselelerde dinî hükümlerin belirlenmesinde temel teşkil eder. Şayet birey yeterli bilgi birikimine sahipse içtihatla bulunabilir; ancak ilmî ehliyeti yoksa, bu durumda yetkin âlimlere danışması gerekmektedir. Toplumsal işlerin yürütülmesinde ise istişare prensibi esas alınmıştır. Nitekim Kur'an'da bu husus, “Sen onlara sırf Allah'ın lütfettiği merhamet sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi. Onları affet, onların bağışlanmasını dile, iş hakkında onlara danış, karar verince de Allah'a güven, doğrusu Allah kendisine güvenenleri sever.”²⁸⁰ Şeklinde ifade edilmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.v.), bu ilahî emir doğrultusunda sahâbesiyle istişarede bulunmuş; istişare meclislerine zaman zaman kadın sahâbîlerin de katılımını sağlamıştır²⁸¹. Bu bağlamda Esmâ bint Yezîd, diğer kadınları temsilen istişare meclisine iştirak etmiş ve İslâm tarihinde kadınların hatibi (hatîbetü'n-nisâ) unvanıyla anılmasına vesile olan şu konuşmayı yapmıştır: “Anam babam sana feda olsun, ey Allah'ın Resûlü! Ben sana kadınlar adına geldim. Allah seni erkek-kadın tüm insanlığa peygamber olarak göndermiştir. Biz sana ve Rabbine iman ettik. Ancak kadın olduğumuz

²⁷⁸ Noor Mohammad Osmani, Mohammad Omar Farooq ve Abu Umar Faruq Ahmad, “Women Empowerment and Leadership in Islam between Myth and Reality”, Toseef Azid ve Jennifer Ward-Batts (Ed.), **Economic Empowerment of Women in the Islamic World: Theory and Practice**, World Scientific, London, 2020, s. 49, <https://ssrn.com/abstract=3863246>.

²⁷⁹ Sahîh al-Bukhârî, **Kitâb al-Shurûṭ (كتاب الشروط)**, Hadis 2731 <https://sunnah.com/bukhari/54> (30.12.2023).

²⁸⁰ Kur'an-ı Kerîm, Âl-i İmrân, 3/159.

²⁸¹ Osman Eskiçoğlu, “İslam'da Kadının Yeri”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 8, 1994, s. 100

için evlerimizde kalır, sizlerin isteklerini karşılar, çocuklarınızı karnımızda taşırız. Siz erkekler cuma namazı, cemaatle ibadet, hasta ziyareti, cenaze merasimi, birden fazla hac gibi amellerle bizden üstün konuma gelmektesiniz. Hele ki Allah yolunda cihat, bunların en faziletlisidir. Ancak siz yolculuğa çıktığınızda biz mallarınızı korur, elbise dokur, çocuklarınıza bakarız. Bu durumda biz de sizin sevaplarınıza ortak olabilir miyiz?”. Esmâ’nın bu içten ve bilinçli sözleri karşısında Hz. Peygamber (s.a.v), çevresindeki ashabına dönerek şöyle buyurmuştur: “Kadınlardan birinin, din konusunda sorduğu bir soruda bundan daha güzel bir söz işittiniz mi?” Ardından Esmâ’ya dönerek şu karşılığı vermiştir: “Ey hanım! İyi dinle ve seni gönderen kadınlara da iyi anlat ki, bir kadının kocasıyla iyi geçinmesi ve onun rızasını kazanması, zikrettiğin amellerin sevabı bakımından hepsine denktir.”. Bu anlamlı karşılıklı konuşmanın ardından Esmâ bint Yezîd, İslam tarihinde “kadınların sözcüsü” anlamına gelen "hatîbetü'n-nisâ" unvanıyla anılmıştır²⁸². Bu örnek, kadınların hem toplumsal hem de siyasal meselelerde söz hakkına sahip olduğunu ve Hz. Peygamber’in onların görüşlerini önemseyerek istişare kültürüne dâhil ettiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Benzer biçimde, Mekke’nin fethi esnasında yaşanan bir olay da kadınların siyasî konularda bağımsız karar alma yetkisine sahip olduğunu göstermektedir. Ümmü Hâni bint Ebû Tâlib (r. anhâ) şöyle rivayet etmiştir: “Mekke’nin fethi günü Allah Resûlü’nün (s.a.v) yanına gittim. Kendisi gusûl abdesti almakta idi; kızı Fâtıma (ra) onu perdeyle örtüyordu. Selam verdim. 'Kim o?' diye sordu. 'Benim, Ümmü Hâni bint Ebû Tâlib' dedim. Bunun üzerine 'Hoş geldin ey Ümmü Hâni' buyurdu. Guslünü tamamladıktan sonra ayağa kalktı ve tek bir giysiyle sekiz rekât namaz kıldı. Ona şöyle dedim: ‘Ey Allah’ın Resûlü! Kardeşim Ali, benim himaye ettiğim bir kişiyi öldürmek istediğini ifade etti. Bu kişi, Hubeyre’nin oğlu falanca kişidir.’ Bunun üzerine Allah Resûlü (s.a.v) şöyle buyurdu: ‘Ey Ümmü Hâni! Senin eman verdiğin kişiye biz de eman verimiz.’ Ümmü Hâni der ki: 'Bu ziyaret duha (kuşluk) vaktinde gerçekleşti’²⁸³. Bu örnek, kadınların siyasi veya idari sonuçlar doğurabilecek kararları, özellikle de sığınma hakkı eman (eman) verme yetkisini, bağımsız olarak kullanabildiklerini ve bu kararların İslam devleti tarafından geçerli sayıldığını göstermektedir. Bu da İslam toplumunda kadınların yalnızca özel değil, aynı zamanda kamusal alanda da yetkili bireyler olarak kabul edildiğini teyit etmektedir.

İslam tarihi, kadınların siyasal hayata katılımının istisnai değil, bilakis bilinçli ve sistematik bir yönünün bulunduğunu ortaya koyan örneklerle doludur. İslam, insan onuru, bireysel sorumluluk, mülkiyet hakkı, eğitim, kamusal ve toplumsal haklar ile yükümlülükler noktasında kadın ve erkek arasında ayırım yapmaksızın eşitlik ilkesini esas almıştır²⁸⁴. Kadınların siyasal

²⁸² Ali Osman Ateş, “Esmâ bint Yezîd”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 11, İstanbul, 1995, s. 423, <https://islamansiklopedisi.org.tr/esma-bint-yezid> (30.12.2023).

²⁸³ Sahîh al-Bukhârî, **Kitâb al-Jizyah wa'l-Muwâda'ah** (كتاب الجزية والموادعة), Hadis 3171, <https://sunnah.com/bukhari:3171> (30.12.2023).

²⁸⁴ Elmira Akhmetova, “Women’s Rights: The Qur’anic Ideals and Contemporary Realities”, **Islam and Civilisational Renewal**, 6(1), 2015, s. 62, doi: 10.12816/0009897

alandaki varlığı ise yalnızca yönetime katılmakla sınırlı kalmamış; aynı zamanda İslami değerlerin ihlâl edildiğini düşündükleri durumlarda yöneticilere karşı uyanık, eleştirel ve aktif bir duruş sergilemeleriyle de kendisini göstermiştir²⁸⁵. Bu çerçevede dikkat çeken örneklerden biri, Hz. Ömer'in (ra) halifeliği döneminde gerçekleşmiştir. Halife, bir hutbesinde kadınlara verilen mehir miktarının sınırlandırılması gerektiğini ifade ettiğinde, mescidin arka safında bulunan bir kadın ayağa kalkarak bu önerinin Kur'an hükümlerine aykırı olduğunu belirtmiş ve Nisâ Suresi 20. ayetini hatırlatmıştır: "Eğer bir eşi bırakıp da yerine başka bir eş almak isterseniz, onlardan birine yüklerle mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın. Siz onu, iftira ederek ve apaçık günah işleyerek mi geri alacaksınız?"²⁸⁶. Kadının bu müdahalesi karşısında Hz. Ömer şu sözleri dile getirmiştir: "Kadınlar bile senden iyi biliyor yâ Ömer! Kadın isabetli konuştu, Ömer ise hata etti."²⁸⁷. Bu olay, yalnızca kamusal eleştiri hakkının tanındığını değil, aynı zamanda kadınların dinî bilgiye dayalı biçimde kamu otoritesine doğrudan müdahale edebildiklerini de ortaya koymaktadır.

Bir başka örnek ise, Esmâ Bint Ebû Bekir (ra), oğlu Abdullah bin Zübeyr'i (ra) öldüren Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'a karşı düşüncelerini korkusuzca ifade etti. Nitekim Irak Valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî, Abdullah'ın annesi Esmâ Bint Ebû Bekir (ra) ile görüşmek isteğini ısrarla reddetti ve Haccâc onu zorla getirmekle tehdit etti. Esmâ yılmadı ve "Beni sürüklese bile gidip onunla görüşmeyeceğim" dedi. Sonunda, Haccâc'ın kendisi onunla buluşmaya geldi..."²⁸⁸ Bu olay, Esmâ'nın yalnızca kişisel bir duruş sergilemekle kalmadığını; aynı zamanda bir kadının, meşru sınırlar içerisinde hak ve adaleti savunma, haksızlığa karşı söz söyleme ve otorite karşısında vakar sahibi bir duruş ortaya koyma hakkına sahip olduğunu göstermektedir. Bu örnek, İslam hukuk düşüncesi içerisinde kadınların düşünce açıklama özgürlüğünün ne denli kapsamlı ve meşru bir zemine dayandığını ortaya koyan güçlü bir tarihsel delil niteliğindedir.

Kadının, meşru sınırlar çerçevesinde hakkı savunma ve kamu otoritesine karşı fikir beyan etme yetkisi yalnızca bireysel çıkışlarla sınırlı kalmamış; İslam toplumunun kurumsallaşmaya başladığı ilk dönemlerde kadınların doğrudan siyasal karar süreçlerine istişare yoluyla katılmasıyla birlikte sistematik bir zemine kavuşmuştur. Bu bağlamda, Hz. Osman'ın halife seçilmesi sürecinde gerçekleşen istişari faaliyetler önemli bir örnektir.

Nitekim Abdurrahman b. Avf, halifelik konusunda halkın kanaatini almak üzere Medine sokaklarında dolaşmış; sadece erkeklerin değil, aynı zamanda kadınların ve genç kızların da görüşlerine başvurmuştur. İbn Kesîr, bu süreci aktarırken, Abdurrahman b. Avf'ın kadınlardan da

²⁸⁵ Jawad, a.g.e, s. 86

²⁸⁶ Kur'an-ı Kerim, Nisâ, 4/20.

²⁸⁷ M. Faruk Nebhan, İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler, çev. Servet Armağan, **İslâm Tetkikleri Dergisi**, Cilt 7, 1978, s. 284

²⁸⁸ Sahih Muslim, **Kitâb Fağâ'il al-Şahâba** (كتاب فضائل الصحابة رضى الله تعالى عنهم), Hadis 2545, Kitap 44, Hadis 325, <https://sunnah.com/muslim/44/325> (30.12.2023).

fikir aldığını özellikle vurgular²⁸⁹. Bu örnek, İslam'ın ilk hilafet dönemlerinde kadınların toplumsal-siyasal hayatta aktif bir konumda bulunduklarını açıkça ortaya koymaktadır.

İslâm hukukunda, herhangi bir yasağın belirtilmediği konularda temel ilke, o eylemin meşru olmasıdır. Bu genel hukuk kuralı, seçme hakkına sahip olma konusunda da geçerlidir. Çünkü kadının seçme hakkıyla ilgili herhangi bir yasak bulunmamaktadır.²⁹⁰ İslam hukukçularının çoğu, kadınların seçimlere katılıp oy kullanabilmesini ve devleti yönetecek kişinin seçiminde görüş bildirmesini kabul etmiştir²⁹¹

Erken İslam döneminde kadınların yalnızca oy kullanmakla sınırlı kalmayan toplumsal rolleri, kamu yönetiminde üstlendikleri görevlerle de sabittir. Hz. Ömer'in (ra) (bir rivayete göre Resûl-i Ekrem'in (s.a.v) Şifâ adında bir kadını, Medine pazarında faaliyet gösteren kadın esnafını denetleme göreviyle görevlendirdiği rivayet edilir. Zeki, bilgili, deneyimli ve yetenekli bir kadın olan Şifâ, Hz. Ömer'in (ra) halifeliği sırasında Medine'de vefat etmiştir²⁹².

Kur'an'da ve Peygamber'in (sav) sünnetinde kadınları kamusal ve siyasi haklardan mahrum bırakacak herhangi bir metin hükmü bulunmamaktadır. Ancak fakihler, kadınların siyasi haklar ve yönetime katılımı konusunda kayıtsız şartsız eşitliğe sahip olup olmadıkları konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir²⁹³.

Kadınların siyasi haklarına ilişkin tartışmalar, esasen onların devlet başkanlığı görevine getirilmelerinin mümkün olup olmadığı sorusu etrafında yoğunlaşmaktadır. Hz. Peygamber'in (sav) yaşadığı dönemde, onun doğrudan devlet başkanı sıfatıyla görev yaptığı dikkate alındığında, modern anlamda bir “seçim” sürecinden söz etmek mümkün değildir. Dahası, dönemin toplumsal ve siyasi yapısı, kadınların sistemli biçimde kamu görevlerine seçilmesini sağlayacak kurumsal mekanizmalardan yoksundu. Ancak bu durum, Hz. Peygamber'in (s.a.v) döneminde kadınların seçilme hakkının olmadığı anlamına gelmez, çünkü bu dönemde erkekler için de durum farklı değildi.

²⁸⁹ Muhammed Hamidullah, **İslâm Müesseselerine Giriş**, çev. İhsan S. Sırma, İstanbul, 1984, s. 148

²⁹⁰ Akkaya, a.g.e., s.229

²⁹¹ Ülfet Görgülü, **Kadın ve Siyaset: İslâm Toplumunda Kadının Siyasal Hakları Üzerine Fıkhi Bir İnceleme**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 57

²⁹² Aynur Uraler, “Şifâ Bint Abdullah”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 39, İstanbul, 2010, ss. 138-139, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sifa-bint-abdullah> (24.10.2023).

²⁹³ Kamali, a.g.e., s.63

Devlet başkanlığının kadınlara verilemeyeceğini ileri süren görüşe göre, liderlik, imamlık ve kadılık görevleri için erkek olmak asli bir şarttır²⁹⁴. İmam İbn Kesîr ve İmam Râzî, kadınların otorite makamlarında bulunmalarını desteklemeyen yaklaşımlarıyla öne çıkar. Onlara göre, erkekler kamusal alanda liderlik görevlerine daha layık görülmektedir²⁹⁵. İbn Rüşd şöyle yazmıştır: “Herhangi bir yargı makamına gelebilmek için gerekli şart, kişinin erkek olmasıdır.”²⁹⁶. Şafii ekolünün bir başka seçkin alimi olan İmam Maverdi şöyle demiştir: “Bir kişi için ikinci şart yargıç olmak erkekliktir. Bir kadının ise yargıç olmasına izin verilemez.”²⁹⁷.

Kadınların söz konusu rollerini çoğunlukla iki hadis ile Kur'an-ı Kerîm'den dört ayete dayandırarak reddetmişlerdir. İlk olarak, şu ayeti delil göstermişlerdir: “Allah'ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle ve mallarından harcama yaptıkları için erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudur.”²⁹⁸ İkinci ayette ise Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Kadınların, mâkul ve meşrû ölçülerde ödevlerine denk hakları vardır; erkeklerin ise onların üzerinde bir dereceleri mevcuttur. Allah izzet ve hikmet sahibidir.”²⁹⁹. Üçüncü olarak başvurdukları ayette ise şu hüküm yer almaktadır: “Eğer borçlu yarım akıllı veya küçükse yahut bizzat yazdırmaya güç yetiremiyorsa, o takdirde velîsi doğru bir şekilde yazdırsın. İzinizden iki erkeği de bu anlaşmaya şahit tutun. İki erkek bulunmazsa o takdirde şahitliğini kabul edeceğiniz kimselerden bir erkekle, biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatabilmesi için iki kadın şahit olsun.”³⁰⁰. Dördüncü ayette ise Yüce Allah şu şekilde buyurur: “Evlerinizde oturun ve daha önce Câhiliye döneminde olduğu gibi açılıp saçılmayın, namazı güzelce kılın, zekâtı verin, Allah'a ve resulüne itaat edin. Ey peygamber ailesi! Allah sizi sadece günah kirlerinden arındırmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor.”³⁰¹ İleri sürdükleri hadislerden birinde Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “Kadınlar zeka ve din konusunda eksiktir.”³⁰² Diğer hadiste ise, Kısra'nın kızının hükümdar yapıldığını duyduğunda şöyle demiştir: “Bir kadını hükümdar yapan bir millet asla felah

²⁹⁴ Farjana Mahbuba ve Sumaiya Rabeya, “Female Leadership in Muslim Societies: Theological and Socio-Cultural Debates in Contemporary Literature”, *Australian Journal of Islamic Studies*, 8(2), 2023, s. 98, doi: 10.55831/ajis.v8i2.541.

²⁹⁵ Mahbuba ve Rabeya, a.g.e., s.99

²⁹⁶ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, Cilt 4, ed. Farid Abdul Aziz, Dar el-Hadis, Kahire, 2004, s. 243

²⁹⁷ Al-Mawardi, *Al-Ahkâm al-Sultâniyya*, Dâr al-Kitâb al-'Arabî, Beyrut, 1994, s. 130

²⁹⁸ Kur'an-ı Kerîm, Nisâ, 4/34.

²⁹⁹ Kur'an-ı Kerîm, Bakara, 2/228.

³⁰⁰ Kur'an-ı Kerîm, Bakara, 2/282.

³⁰¹ Kur'an-ı Kerîm, Ahzâb, 33/33.

³⁰² Sahîh al-Bukhârî, *Kitâb al-Ḥayḍ* (كتاب الحيض), Hadis 304, <https://sunnah.com/bukhari/6> (24.10.2023).

olamaz.”³⁰³ Bazı İslâm âlimleri, bu ayet ve hadisleri dayanak göstererek, kadınların liderlik makamlarında yer alamayacaklarını ileri sürmüşlerdir³⁰⁴.

Dört halife döneminde halifenin temel görevleri; dinî önderlik yapmak, ibadetleri icra ve organize etmek, en yüksek yargı mercii olarak şeriatın uygulanmasını denetlemek, devletin güvenliğini sağlamak ve savaş zamanlarında orduya kumanda etmektir³⁰⁵. Hanefî, Şafîî, Hanbelî ve Ca‘ferî fıkıh mezheplerine göre, kadınlar yalnızca kadınlar ve çocuklardan oluşan cemaatlere imamlık yapabilir; erkeklerin bulunduğu cemaatlere imamlık etmeleri caiz görülmemektedir. Malikî fıkıh mezhebi ise daha katıydı. Bir kadının tüm cemaatin katıldığı Cuma (cümû‘a) namazını yönetememesi, onun halife veya imam olma talebini otomatik olarak engellemiştir³⁰⁶.

Kadının devlet başkanlığı görevini üstlenemeyeceğini savunan bazı İslâm hukukçuları ve müfessirler, delil olarak Nisâ Suresi’nin 34. ayetini ileri sürmektedir. Ayette, “Allah’ın bazısını diğerlerinden üstün kılması ve erkeklerin mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınlar üzerinde kavvâmdırlar” buyrulmuştur. Müfessirler, “kavvâm” kelimesini çoğunlukla erkeğin aile reisliği, geçim temini ve koruyuculuğu anlamında yorumlamış; ayetin, erkeğin kadının bakımını üstlenmesi ve onun namusunu koruma sorumluluğunu vurguladığını belirtmiştir. Seyyid Kutub, erkeklerin bu yetki ve sorumluluğa sahip oluşunu, kadın ve erkek arasındaki görev dağılımının adalet esasına göre gerçekleştirilmesi bağlamında ele almış; iki cinsin yaratılıştan gelen özelliklerine uygun şekilde farklı sorumluluklar üstlendiğini, bunun bir üstünlük değil, iş bölümünün gereği olduğunu ifade etmiştir. Buna ek olarak söz konusu hukukçular, Nisâ Suresi’nin 34. ayetinde yöneticilik (*riyâset*), hâkimiyet ve otoritenin erkeklere ait olduğunu ifade edildiğini; bu nedenle, evin yönetiminin dahi kadına verilmediği bir durumda devletin yönetiminin ona verilmesinin söz konusu olamayacağını ileri sürmüştür³⁰⁷.

Modern ve çağdaş dönemde, kadınların kamusal rolü ve siyasi hakları konusunda benzer görüşü sürdüren birçok âlim bulunmaktadır. Örneğin Ebû Zehrâ, kadınların siyasi, adli veya idari işlere katılmasının caiz olmadığını, esas sorumluluklarının ise ev içi alanla sınırlı olduğunu ifade etmiştir. Benzer şekilde, modern dönemin önde gelen âlimlerinden Ebu’l-A‘lâ Mevdûdî, kadınların kamu yönetiminde görev almalarının veya siyasi makamlara gelmelerinin uygun olmadığını savunmuştur. Cemâleddîn Afgânî ve Muhammed el-Bennâ da kadınların kamusal işlere, yargı

³⁰³ Sahîh al-Bukhârî, **Kitâb al-Fitan** (كتاب الفتن), Hadis 7099, <https://sunnah.com/bukhari:7099> (02.10.2023).

³⁰⁴ Mohammad Farid Ali Al-Fijawi, Zulqernain Haider Subhani ve Mek Wok Binti Mahmud, “Women’s Political Rights in Islam: A Review of Arguments from Qur’an and Sunnah by the Opponents and the Proponents”, **AFKÂR Journal of Islamic & Religious Studies**, Vol. 4, Issue 2, 2020, s. 4, <https://www.researchgate.net/publication/350495493>. (24.10.2023).

³⁰⁵ Nazeer Ahmed, “Women Sovereigns in Islam”, **History of Islam: An Encyclopedia of Islamic History**, <http://historyofislam.com/contents/the-post-mongol-period/women-sovereigns-in-islam>. (20.10.2023).

³⁰⁶ Akhmetova, a.g.e., s.64

³⁰⁷ Akkaya, a.g.e., s.240

görevlerine ve siyasi meselelere katılmalarının caiz olmadığı görüşünü benimseyen diğer isimler arasında yer almaktadır. Bu görüşe göre, Ahzâb Suresi'nin 33. ayetinde geçen “evlerinizde oturun” ifadesi, kadının asli yaşam alanının ev içi olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, ilgili âlimler kadınların yüksek kamu görevleri üstlenmesini uygun görmemektedir³⁰⁸.

Kadınların kamusal ve siyasî alana katılımına sınırlı ölçüde izin verilmesi gerektiğini savunan âlimler genel olarak üç alt grupta toplanmaktadır. İlk grup, kadınların devlet başkanlığı (hilâfet) makamı dışında kalan siyasî ve adlî görevlerde bulunabileceğini ileri sürmektedir. Bu görüşün klasik dönem temsilcileri arasında İbn Hazm, Taberî, Hasan el-Basrî ve Mâlikî mezhebine mensup İbn Kâsım yer alırken; modern dönemde Yûsuf el-Karadâvî, Abdülhalîm Ebû Şuqqa ve Arif Ali Arif gibi isimler bu görüşü desteklemektedir. Bu âlimler, görüşlerini öncelikle Kur'an'da geçen “İnsanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmedin”³⁰⁹ ayetine dayandırmaktadır. İbn Hazm, adaletle hükmetme ehliyetine sahip olan herkesin—kadın ya da erkek fark etmeksizin—yargıç olabileceğini savunur. Ayrıca, kadınların fetva vermesinin (iftâ) caiz olmasıyla benzerlik kurarak, kamu görevlerinde karar verme yetkisinin de kadınlara verilebileceğini belirtirler. Bu yaklaşıma göre, yönetim, adalet ve kamu yararını gözetme işlevleri cinsiyete değil, liyakate dayanır. Bu görüşü destekleyen bir diğer delil ise, Hz. Peygamber tarafından Mekke çarşısından sorumlu olarak atanan Semra bint Nuheyk ve Hz. Ömer döneminde Medine'de muhtesip (pazar denetçisi) olarak görevlendirilen Şifâ bint Abdullah gibi kadınların tarihsel örnekliğidir³¹⁰.

Kadınların kamusal alana ve özellikle yargı görevlerine sınırlı düzeyde katılımını savunan ikinci alt grup âlimler, kadınların yalnızca belirli alanlarda yargı yetkisiyle donatılabileceğini ileri sürmektedir. Bu görüşe göre, kadınların şahitlikleri kabul edilen alanlarla sınırlı olmak üzere, bazı adlî görevleri üstlenmeleri mümkündür. Buna karşılık, had (sınır cezaları), kısas (kısasa kısas) ve çağdaş ceza hukuku gibi ağır sorumluluk gerektiren ceza davalarında kadınların hâkim olarak görev yapmalarına izin verilmez. Bu yaklaşımın temelinde, bir meselede tanıklığı kabul edilmeyen bir kimsenin o konuda hüküm vermeye de ehil olmayacağı yönündeki kıyas mantığı yer almaktadır³¹¹.

Üçüncü grup âlimler ise, kadınların yalnızca kadınlarla ilgili konularda kamusal pozisyonlarda yer almasına izin vermektedirler. Kadın meseleleri hakkında erkeklerden daha bilgili olan kadınlara, kadınlarla ilgili hem kamusal hem de adli meseleleri ele alma yetkisi verilmesi gerektiğini savunurlar³¹².

³⁰⁸ Al-Fijawî vd., a.g.e., s.4

³⁰⁹ Kur'an-ı Kerîm, Nisâ, 4/58.

³¹⁰ Al-Fijawî vd., a.g.e., s.5

³¹¹ Al-Fijawî vd., a.g.e., s.5

³¹² Al-Fijawî vd., a.g.e., s.5

Buna karşılık Kadının devlet başkanı olabileceği görüşünü savunan alimlere göre; Hadisin nakil zincirinde zayıf râvilerin bulunması, usul açısından münferid bir rivayet olması ve sahâbî râvilerden Ebû Bekre'nin şahitliğinin Hz. Ömer tarafından kabul edilmemesi, kadının devlet başkanı ve herhangi bir makamda bulunamayacağı görüşü ile ilgili şer'î bir hükmün bulunmadığını göstermektedir³¹³.

On üçüncü yüzyılın ünlü Mâlikî hukukçusu Şihâbüddin el-Karâfî gibi âlimler, İslam'da liderlik için uygunluğun niteliklere ve becerilere dayandığına inanmaktadır. Şihâbüddin el-Karâfî şöyle demiştir: “Her görevde ya da makamda, onu düzgün bir şekilde yürütebilecek en yetenekli kişiye öncelik verilmelidir. Örneğin savaşlarda, orduları yönetme ve savaş planları konusunda daha deneyimli olanlar liderlikte öncelik almalıdır. Yargıda, hukuk kurallarından daha fazla haberdar olanlar ve insanların şikayetleriyle ilgilenecek kadar zeki olanlar yargıç olmalıdır. Yetimlere ve onların mallarına bakma konusunda daha yetenekli olanlar sorumluluk almalıdır”. Böylece kadın veya erkek, gerekli niteliklere sahipse lider, yönetici veya bir ofisin başına atanabilir. Kadınların halife olmalarına yönelik tarihsel kısıtlama, öncelikle bu pozisyon için yeterliliklerine ve uygunluklarına dayanıyordu³¹⁴.

Kadının devlet başkanlığı görevini üstlenebileceğini savunan bazı İslam âlimleri, görüşlerini özellikle Tevbe Suresi 71. ayet ve Nisâ Suresi 58. ayet üzerine temellendirmektedir. Tevbe Suresi'nde yer alan “Mümin erkekler ve mümin kadınlar birbirlerinin velileridir” ifadesi, herhangi bir sınırlama getirmeksizin mümin kadınlara da erkeklerle eşit biçimde velayet (koruma, gözetme ve yönlendirme) hakkı tanımaktadır. Bu bağlamda ayet, kadınlara da toplumun dini ve ahlaki değerlerini koruma görevini yüklemekte; “her biri diğerinin velisidir” ifadesi ise, bu sorumluluğun hem kadınlar hem de erkekler için karşılıklı olarak geçerli olduğuna delil teşkil etmektedir³¹⁵. Bu ayeti delil gösteren bazı müellifler, kadınların devlet başkanlığı makamına getirilebileceğini ileri sürmektedir³¹⁶. Ayrıca, Cemel Vakası'nda Hz. Âişe'nin liderliğinde ortaya çıkan siyasi muhalefet hareketi, önde gelen sahabeler tarafından desteklenmiş olup, bu durum kadınların siyasi liderlikte aktif rol alabileceğine örnek olarak sunulmaktadır. Devlet başkanı konumundaki bir erkeğin, bazı görevlerini fiilen yerine getiremediğinde bunları başkalarına devredebileceği gibi, kadın devlet başkanının da imamet veya komutanlık gibi görevleri erkeklere devretmesinin mümkün olabileceği belirtilmektedir³¹⁷.

³¹³ Görgülü, **Kadın ve Siyaset**, S.115,163

³¹⁴ Akhmetova, a.g.e., s.63

³¹⁵ Hayreddin Karaman, “Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi”, **İslâmî Araştırmalar**, Cilt 10, sayı 4, 1997, s. 277

³¹⁶ Bekir Topaloğlu, **İslam'da Kadın**, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1966, s. 280

³¹⁷ Karaman, a.g.e., s.277

İslam âlimleri tarafından ortaya konulan argümanların yanı sıra, birçok modern ve son derece gelişmiş ülkede bile, kadınların yüksek düzeyde siyasi, askerî veya yasama görevlerinde, sembolik rollerin ötesinde orantılı bir şekilde temsil edildiğine nadiren rastlandığını belirtmek de önemlidir. Bu gerçeklik, sadece ulusal geri kalmışlığa ya da kadın hakları üzerindeki anayasal kısıtlamalara bağlanamaz. Aksine, mevcut durum, erkekler ile kadınlar arasındaki doğal ve geniş çapta kabul gören farklılıklarla daha iyi açıklanmakta; bir cinsiyetin diğerine üstünlüğünü ima etmekten ziyade, hayattaki tamamlayıcı rolleri vurgulamaktadır³¹⁸.

Günümüzde pek çok Müslüman ülkede kadınların siyasal süreçlere etkin biçimde katıldığı ve üst düzey yönetim pozisyonlarında görev aldığı görülmektedir. Özellikle Kırgızistan, Bangladeş, Endonezya ve Senegal gibi ülkelerde kadınlar, siyasal liderliğin en üst kademelerine kadar yükselmişlerdir. Sheikh Hasina, Halima Yaacob, Najla Bouden ve Benazir Bhutto gibi önde gelen figürler, ülkelerinde devlet başkanı veya başbakan olarak görev yapmış ve kalıcı etkiler bırakan siyasi liderlik sergilemişlerdir³¹⁹. Endonezya’da 2001–2004 yılları arasında Megawati Sukarnoputri cumhurbaşkanlığı görevini yürütmüştür³²⁰. Pakistan’da ise Benazir Bhutto iki dönem başbakan olarak seçilmiştir³²¹. Bangladeş’te Khaleda Zia, 1991–1996 ve 2001–2006 yılları arasında başbakanlık yapmıştır³²². Türkiye’de ise Tansu Çiller 1993–1996 yılları arasında başbakanlık görevini üstlenmiştir.

İslam dünyasının modern dönemine bakıldığında, Arap uyanışçı hareketlerinin kadın meselesine ilişkin tutumu, özellikle Hasan el-Benna’nın Müslüman Kardeşler hareketini kurmasıyla birlikte belirginlik kazanmaya başlamıştır. El-Benna, kadınları İslami davaya kazandırma hedefi doğrultusunda örgütlemiş; Nasır rejiminin baskı ve zulmü altında mücadele eden ve bu süreçten derinden etkilenen Zeyneb el-Gazali gibi öncü kadın figürlere destek vererek, bir tür “Müslüman kız kardeşliği” inşa etmiştir. Daha yakın tarihlerde ise Sudan örneğinde görüldüğü üzere, bazı ılımlı İslamcı uyanışçılar, kadınların toplumsal ve siyasal konumunu geliştirme yönünde somut adımlar atmaya başlamışlardır. Hasan el-Turabi liderliğindeki İslami Ulusal Cephe, kadınların siyasal yaşama tam katılımını yalnızca teorik düzeyde savunmakla kalmamış, aynı zamanda bunu fiilen de uygulamaya koymuştur. 1986 yılında Dr. Suad el-Fatih el-Bedevi ve Hikmet Hasan Seyit Ahmed İslami Ulusal Cephe çatısı altında parlamento üyesi olmuşlardır. 1997 yılında Sudan parlamentosundaki sandalyelerin %10’unu kadınlar oluşturmakta;

³¹⁸ Badawi, a.g.e.

³¹⁹ Rabi’ah Aminudin, “The Evolution of Muslim Women’s Political Participation”, **Islamicity**, 2023, <https://www.islamicity.org/88970/the-evolution-of-muslim-womens-political-participation/> (30.09.2023).

³²⁰ T. Editors of Encyclopaedia Britannica, “Megawati Sukarnoputri”, **Encyclopaedia Britannica**, 22 Ekim 2023, <https://www.britannica.com/biography/Megawati-Sukarnoputri> (10.05.2024).

³²¹ T. Editors of Encyclopaedia Britannica, “Benazir Bhutto Summary”, **Encyclopaedia Britannica**, 2 Mayıs 2020, <https://www.britannica.com/summary/Benazir-Bhutto> (10 Mayıs 2024).

³²² T. Editors of Encyclopaedia Britannica, “Khaleda Zia”, **Encyclopaedia Britannica**, 24 Aralık 2023, <https://www.britannica.com/biography/Khaleda-Zia> (10.05.2024).

bu kadınlardan üçü bakanlık, biri ise yüksek mahkeme yargıçlığı görevini üstlenmişti.³²³ 2010 yılı itibarıyla yasama meclislerinde %25 oranında kadın kotasının uygulanmaya başlanmasıyla birlikte, kadın temsilde önemli bir artış yaşanmıştır. Başlangıçta eşit temsil ilkesine dayanan Sudanlı İslamcılarının yaklaşımı, zamanla cinsiyet kotası gibi pozitif ayrımcı tedbirleri desteklemeye evrilmiştir. Bu dönüşüm, tamamlayıcılık ilkesinin etkisiyle şekillenen bir yaklaşımdan, daha kapsayıcı bir siyasi katılım modeline geçildiğini göstermektedir³²⁴.

Her ne kadar kadınların siyasi liderliği ve temel hakları birçok Müslüman ülkede giderek daha fazla kabul görmekteyse de bu konuda görüş ayrılıkları devam etmektedir. Bazı çevreler hâlâ kadınların liderlik rollerinin İslami normlara uygunluğunu tartışmaya açmakta, bu durum zaman zaman trajik sonuçlara da yol açmaktadır. Örneğin, Pakistanlı Bakan Zilla Huma Usman, 2007 yılında kadınların siyasi hayata katılımına karşı çıkan aşırılık yanlısı bir kişi tarafından hayatına son verilerek öldürülmüştür³²⁵. Benzer şekilde, kız çocuklarının eğitim hakkını savunan Malala Yousafzai'nin 2012 yılında Taliban'ın silahlı saldırısından sağ kurtulması, kadınların temel haklarını savunma sürecinde karşılaştıkları ciddi engelleri ve riskleri gözler önüne sermektedir³²⁶.

Yukarıda da ifade edildiği üzere, İslam ülkelerinde kadın haklarına ilişkin farklı yaklaşımlar ve yorumlar bulunmaktadır. Bu doğrultuda, takip eden bölümlerde Somali kadınlarının hak ve rollerinin tarihsel seyri; sömürge döneminden başlayarak bağımsızlık sonrası, sosyalist yönetim, iç savaş süreci ve federal dönem boyunca incelenecektir. Ayrıca, Somali gelenekleri ve kültürel yapısı çerçevesinde kadınlara bakış da bu bağlamda ele alınarak değerlendirilecektir.

³²³ Osmani vd., a.g.e., s. 65

³²⁴ Liv Tønnessen, **An Increasing Number of Muslim Women in Politics: A Step Towards Complementarity, Not Equality**, CMI Brief No. 2018:3, Chr. Michelsen Institute, Bergen, 2018, s. 6, <https://www.cmi.no/publications/6534-increasing-number-of-muslim-women-in-politics>

³²⁵ Devika Bhat ve Zahid Hussain, "Female Pakistani Minister Shot Dead for Breaking Islamic Dress Code", **The Times (London)**, 20 Şubat 2007 (arşiv: 22 Şubat 2007), <https://web.archive.org/web/20070222073822/http://www.timesonline.co.uk/tol/news/world/asia/article1414137.ece> (10.05.2024).

³²⁶ Naomi Blumberg, "Malala Yousafzai", **Encyclopaedia Britannica**, 7 Aralık 2023, <https://www.britannica.com/biography/Malala-Yousafzai> (10.05.2024).

İKİNCİ BÖLÜM

2. SOMALİ'DE KADINLARA BAKIŞ

2.1. Somali Halkının Coğrafi Yerleşimi

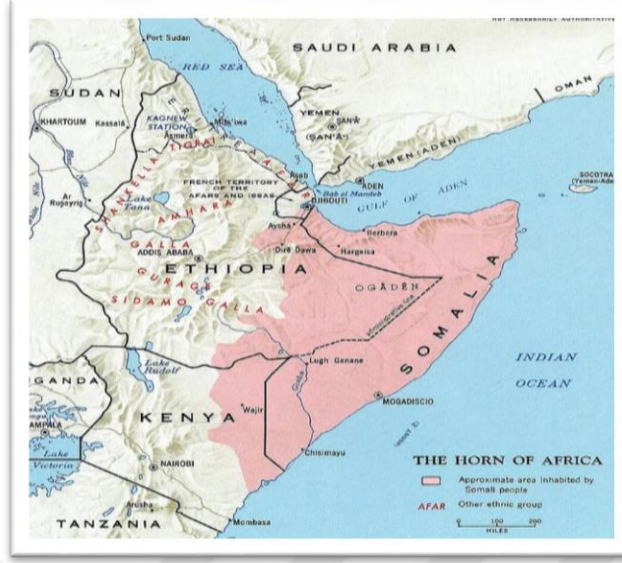
Afrika'nın doğusunda, Aden Körfezi ile Hint Okyanusu arasında yer alan ve Afrika Boynuzu olarak anılan stratejik konumlu bölgede yer alan Somali, kuzeybatıda Cibuti, batıda Etiyopya ve güneybatıda Kenya ile sınır komşusudur. Ülkenin resmî adı Somalice'de *Jamhuuriyadda Dimuqraadiyadda Soomaaliya*, Arapça'da Cumhûriyyetü's-Sumâl'd-dimukrâtiyye (Somali Demokratik Cumhuriyeti) olarak geçmektedir. Başkenti Mogadişu olan ülkenin öne çıkan diğer şehirleri arasında Hargeisa, Burao, Beledweyne, Bosaso (eski adıyla Benderkâsım), Baidoa, Berbera ve Kismayo bulunmaktadır³²⁷.

Somali halkının tarihsel olarak yaşadığı topraklar, günümüzdeki Somali Federal Cumhuriyeti'nin mevcut siyasi sınırlarının ötesine uzanmaktadır. 1897 yılında İngiltere, Fransa ve İtalya arasında gerçekleştirilen paylaşım sonucu Somali coğrafyası üç ayrı nüfuz bölgesine ayrılmıştır. Fransız yönetimi altındaki bölge, günümüzde Cibuti olarak bilinen Fransız Somalisi'ni oluşturmuştur. İngiliz etkisi altında şekillenen kuzey bölgesi ise bugün bağımsızlık ilan eden Somaliland'ın tamamını ve özerk Puntland yönetiminin büyük bir bölümünü kapsamaktadır. Merkez ve güney Somali toprakları ise İtalyan kolonizasyonuna tâbi olmuştur. Uzun yıllar Somali coğrafyasının parçası sayılan Ogaden bölgesi, 1948 yılında İngiltere tarafından Etiyopya'ya devredilmiştir. Ayrıca, Somali'nin kuzey kesiminden bazı bölgeler Kenya sınırlarına dahil edilmiştir. 1960 yılında Somali bağımsızlığını kazandığında, tarihsel ve kültürel açıdan Somali halkına ait olan Cibuti ve Ogaden bölgeleri yeni kurulan devletin sınırları dışında bırakılmıştır³²⁸. Bu nedenle, Somali halkının yaşadığı alanlar yalnızca Somali Federal Cumhuriyeti ile sınırlı olmayıp, Cibuti, Etiyopya'daki Ogaden bölgesi ve Kenya'nın kuzeyini de içine alan geniş bir coğrafyayı kapsamaktadır.

³²⁷ Aydoğan Köksal, “Somali,” **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 37, İstanbul 2009, <https://islamansiklopedisi.org.tr/somali#1>.(21.05.2024)

³²⁸ Oktay Bingöl, “Somali’de Barış ve Kalkınma Sürecinde Türkiye’nin Rolü”, **Gazi Akademik Bakış**, Cilt 7, Sayı 13, 2013, s. 85, <https://doi.org/10.19060/gav.31799>.

Resim 1: Somali Halkının Yaşadığı Coğrafya



Kaynak: <https://www.google.com/search?q=dunya+bulteni+afrika+somalia+great+somalia> (05.03.2024)

Günümüzde uluslararası toplum tarafından tanınan Somali Federal Cumhuriyeti'nin nüfusunun yaklaşık 12.316.895 olduğu tahmin edilmektedir³²⁹. Doğu Afrika'da, Arap Yarımadası'na oldukça yakın bir konumda yer alan Somali, Afrika Boynuzu olarak bilinen bölgenin merkezinde bulunmaktadır. Ülkenin toplam yüzölçümü 637.657 km² olup, bu geniş coğrafi alan stratejik önemiyle dikkat çekmektedir. Özellikle ülkenin kuzeyinde yer alan Aden Körfezi, Akdeniz ile Arap Denizi arasındaki deniz ticaret yollarını birbirine bağlaması bakımından küresel ticaret açısından kritik bir geçit niteliğindedir. Bu durum, Somali'yi yalnızca bölgesel değil, aynı zamanda uluslararası düzeyde jeopolitik önemi yüksek bir aktör hâline getirmektedir³³⁰.

Somali halkının tarihsel yerleşim alanı, doğuda Afrika Burnu'ndan batıda Harar bölgesine, kuzeyde Cibuti'den güneyde Tana Nehri'ne kadar uzanan geniş bir coğrafyayı kapsamaktadır. Ancak bu kadim yerleşim düzeni, 19. yüzyılda Avrupalı emperyalist güçlerin Afrika kıtasını paylaşma sürecinde ciddi biçimde kesintiye uğramıştır. Yerel halkın iradesi dikkate alınmaksızın, özellikle 1884-85 yıllarında gerçekleştirilen Berlin Konferansı sonucunda Avrupalı devletler, Somali topraklarını kendi aralarında paylaşmış ve Somalililerin binlerce yıl sınır gözetmeksizin yaşadığı bu coğrafyaya yapay ulusal sınırlar çizmişlerdir. Bu süreç, Somali halkının etnik ve

³²⁹ United Nations Population Fund (UNFPA), **Population Estimation Survey of Somalia: 2013–2014**, Directorate of National Statistics, 2014, s. 18, <https://somalia.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/Population-Estimation-Survey-of-Somalia-PESS-2013-2014.pdf>. (21.05.2024)

³³⁰ Güngör Şahin, **Somali: Barış, İstikrar ve Kurumsallaşma**, Millî Savunma Üniversitesi Merkez Basımevi ve Yayınevi, İstanbul, 2019, s. 19, <https://msu.edu.tr/enstituler/atasaren/SOMALI.pdf>. (21.05.2024).

kültürel bütünlüğünü zedelemiş ve parçalanmış siyasi yapıların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır³³¹.

2.2. Somalilerin Kökenleri

Somali halkı, etnik kökenlerini Hamitik halklara dayandırmaktadır³³². Antropolojik araştırmalar, Somali halkının tarihsel kökenlerinin on bin yıl öncesine uzandığını ve bu kökenlerin Kafkasya ile Mezopotamya'da yaşamış olan Hamitik gruplara kadar izlenebileceğini ortaya koymaktadır. Söz konusu Hamitik topluluklar arasında Antik Mısırlılar, Kuş halkları ve Berberiler (Kuzey Afrika'nın yerli halkları) yer almakta olup, bu grupların Mezopotamya'dan batıya doğru Mısır'a göç ettikleri bilinmektedir³³³.

Mısırlılar Nil Vadisi'nde kalıcı hâle gelirken, Berberi toplulukları Kuzeybatı Afrika yönünde yayılım göstermiştir. Üçüncü bir Hamitik grup olan Kuşitikler ise doğuya yönelerek bugünkü Sudan ve Eritre sınırlarına yerleşmişlerdir. Bu topluluktan türeyen ve “Doğu Kuşitikler” olarak adlandırılan bir alt grup, zamanla Sudan ve Eritre'den ayrılarak Güney Etiyopya'daki “Göller Bölgesi”ne göç etmiştir. Doğu Kuşitiklerin demografik olarak genişlemesiyle birlikte, Somali, Oromo, Afar, Saho, Rendille ve Bayso gibi farklı dilleri konuşan çeşitli etnik topluluklar ortaya çıkmıştır. Kuşitik gruplar hem dilsel yapıları hem de fiziksel özellikleri bakımından diğer Afrika etnik gruplarına kıyasla birbirlerine daha fazla benzerlik göstermektedir. Güneyde ve Göller Bölgesi'nde yaşayan bu Kuşitik toplulukların zamanla farklılaşması sonucunda, Somali, Afar ve Saho halkları gibi özgün etnik kimlikler gelişmiştir. Somaliler kuzeydoğu ve doğu yönünde ilerleyerek günümüzdeki yaşam alanlarına yerleşmişler; Afar ve Saho toplulukları ise kuzeye yönelerek Kızıldeniz kıyısındaki Denakil çölü çevresine yerleşmişlerdir. M.Ö. 1000 yılı civarında, günümüz Somali halkının atalarının, Afrika Burnu'nun doğusunda yer alan çöl ve dağlık arazilerde yerleşik bir yaşam sürdükleri, sığır ve küçükbaş hayvan yetiştiriciliğiyle meşgul oldukları tahmin edilmektedir³³⁴.

Bazı görüşlere göre Somali etnik grubu, Arap göçmenlerle ilişkilendirilmektedir. Somalili araştırmacı Abdisalam M. Issa'ya göre, Somali toplumu, Arap Yarımadası'ndan gelen göçmenler ile yerli Bantu halkı arasındaki evlilikler sonucunda oluşmuştur³³⁵. Yemenli yazar Muhammed Ahmed el-Nejdi'nin aktardığına göre, San'a şehrinin kuzeyinde bulunan Vâdî's-Sûmâl adlı bölgede

³³¹ Hassan Ahmed Nur, **İslamiyet'in Somali'de Yayılışı**, Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019, s. 7

³³² Joyce Chepkemoi, “Ethnic Groups and Clans in Somalia”, **World Atlas**, 2017, <https://www.worldatlas.com/articles/ethnic-groups-and-clans-in-somalia.html>. (21.05.2024)

³³³ Cabdalla Cumar Mansuur, **Taariikhda Afka iyo Bulshada Soomaaliyeed**, Looh Press, Leicester 2016, s. 4

³³⁴ Nur, a.g.e., s.12

³³⁵ Abdisalam M. Issa-Salwe ve Anthony Olden, “Somali Web Sites, History and Politics,” **Aslib Proceedings: New Information Perspectives** 60(6), 2008, s.573, <https://doi.org/10.1108/00012530810924276>. (06.03.2024)

yaşayan Osman bin Muhammed bin Hanbel bin el-Mehdî, hicrî üçüncü yüzyılda Somali'ye seyahat etmiş ve orada bir kadınla evlenmiştir. Somali kabilelerinin önemli bir kısmı, soylarının bu şahsa dayandığını iddia etmektedir³³⁶. Bununla birlikte, farklı bir bakış açısıyla hareket eden çok sayıda araştırmacı – aralarında Fleming, Hein, E.R. Turton ve H.S. Lewis gibi tarihçilerin bulunduğu – Somalililerin etnik kökenlerini Arap Yarımadası yerine Afrika kıtasında, özellikle Güney Etiyopya'daki Göller Bölgesi'ne dayandırmaktadır³³⁷. Bu yaklaşım, Somali toplumunun menşeyini daha somut bir coğrafi zemine oturtmakta ve etno-tarihsel açıdan daha derinlemesine araştırılması gereken bir alan olarak öne çıkmaktadır.

“Somali” adının kökeni incelendiğinde, farklı tarihsel bağlamlara dayanan çeşitli yorum ve varsayımlarla karşılaşmaktadır. Bu isim, tarih boyunca Somali halkıyla temas kuran farklı medeniyetler ve topluluklar tarafından farklı şekillerde kullanılmış ve yorumlanmıştır. Antik Mısır, İbrani, Asur, Pers ve Makedonya uygarlıkları gibi eski dönemlerin birçok kültürü, hoş kokulu ve nadir ürünlere büyük değer atfetmişlerdir. Bu tür aromatik ve tıbbi ürünlerin, yalnızca ticari değil aynı zamanda dini ve kültürel ritüellerde de önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir. Bu medeniyetler, söz konusu ürünlerin temini için yüksek bedeller ödemiş; kimi zaman ise doğrudan kaynağına ulaşmak amacıyla Güney Arabistan ve Afrika Boynuzu'na kara ve deniz yolları üzerinden seferler düzenlemişlerdir. Bu bağlamda, Somali'nin kuzeydoğu kıyıları, çok erken dönemlerden itibaren, özellikle değerli sakız türlerinin – tıbbi ve aromatik nitelik taşıyan – üretimiyle tanınan bir ticaret merkezi hâline gelmiştir³³⁸.

Antik Mısır uygarlığında, ibadet mekânlarında ve saraylarda çeşitli ritüellerde kullanılmak üzere tütün ve buhur gibi aromatik maddelere büyük önem atfedilmiştir. Bu bağlamda, Eski Mısırlılar, özellikle Somali kıyılarından temin edilen sarı sakız (olibanum) gibi değerli reçineleri ithal etmişlerdir. Somali toprakları, bu aromatik ürünlerin kaynağı olarak Antik Mısır belgelerinde “Punt” – yani “baharatlar ülkesi” – adıyla anılmıştır. Benzer şekilde, Antik Yunanlılar ve Romalılar bu bölgeye “Azania” ismini vermiş; bu adlandırma, “kokulu” ya da “aromatik” anlamına gelen bir tanımlamayı yansıtmaktadır. Arap coğrafyacı ve tüccarları ise bu bölgeyi “Barrul-Ajam” (Arap olmayanların ülkesi) şeklinde adlandırmıştır. M.Ö. dönemine ait bu isimlendirmeler arasında “Punt” ifadesi hem kullanım sıklığı hem de tarihsel etkisi bakımından en yaygın ve tanınan ad olmuştur³³⁹.

³³⁶ Mansuur, a.g.e., s.129

³³⁷ Axmed Ibraahin Cawaale, **Dirkii Sacmaallada**, İftin, Hargeysa, 2012, s.60

³³⁸ Ali Abdirahman Hersi, **The Arab Factor in Somali History: The Origins and the Development of Arab Enterprise and Cultural Influences in the Somali Peninsula**, Doktora tezi, University of California, Los Angeles, 1977, s. 45, <https://arcadia.sba.uniroma3.it/bitstream/2307/2684/1/The%20Arab%20Factor%20in%20Somali%20History.pdf>. (06.03.2024).

³³⁹ Mansuur, a.g.e., s.121

Mısır dini ve diğer ritüellerinde buhur ve mür öylesine hayati bir öneme sahipti ki, yalnızca Mısır ile Afrika Boynuzu arasındaki ilişkilerin devamlılığını sağlamakla kalmamış, aynı zamanda “Punt Ülkesi” zamanla Mısırlıların zihninde ilahi yakarış için gerekli olan iyiliğin kaynağı olarak kutsal bir anlam kazanmıştır. Bu nedenle Punt, alternatif biçimde “Tanrılar Ülkesi” olarak anılmaya başlanmış ve hatta kutsal firavunların asıl yurdu olduğu rivayet edilmiştir³⁴⁰.

Milattan sonraki dönemlerde Somali topraklarına seyahat eden gezginler, bu bölge için genellikle “Berbera” adını kullanmışlardır. Antik Roma kaynaklarında, Somali kıyılarında tütsü ve sarı sakız gibi değerli aromatik ürünlerin ticaretini gerçekleştiren yerli halk “Berberiler” olarak tanımlanmıştır. Eski Mısırlılar ise “Berber” terimini yalnızca etnik bir grubu tanımlamak için değil, aynı zamanda tapınaklar ve kutsal mekânlar için genel bir ifade olarak kullanmışlardır. Benzer şekilde, Antik Yunan yazarları da bu terimi özellikle Zeyla sahilinde yaşayan Somali halkını nitelemek amacıyla kullanmışlardır³⁴¹. 863 yılında, Somali kıyılarına ulaşan bir Çinli seyyahın, Afrika Boynuzu’nda yaşayan bir topluluğu “Po-pa-li” olarak adlandırdığı ve bu adlandırmanın büyük olasılıkla Berbera halkına atıf olduğu tarihçiler tarafından öne sürülmektedir. Orta Çağ İslam coğrafyacıları ve seyyahları da bu bölgeyi “Berbera” adıyla tanımışlardır. Örneğin, el-İdrisî (1100–1166), el-Yakubî (ö. 1228) ve İbn Battûta (1331), seyahatnamelerinde Somali kıyılarından bahsederken Berbera ismine yer vermiştir³⁴². Arap coğrafya ve tarih yazarları, Kızıldeniz kıyısından Barawa’ya kadar uzanan bölgede yaşayan Somali halkını tanımlarken, Kuzey Afrika’daki Amazîg kökenli Berberilerden ayırmak üzere “Siyah Berberiler” (al-Barābira al-Sūd) ifadesini kullanmışlardır. Nitekim Arap yazarlar, “Berber” terimini başlangıçta İslam’ın yayılması sürecinde karşılaştıkları Kuzey Afrika’daki Amazîgler için benimsemiş; ancak Doğu Afrika’daki Berberî olarak adlandırılan grupları ayırt etmek amacıyla zamanla bu tanımlı etnocoğrafi bir ayrım çerçevesinde yeniden şekillendirmişlerdir. Böylece, Somali kıyılarını tanımlamada “Siyah Berberiler” ifadesi yaygınlık kazanmıştır³⁴³.

Öte yandan, “Somali” kelimesi, Somalililerin atası olarak kabul edilen ve Arabistan’dan geldiği varsayılan bir kişiyle ilişkilendirilmektedir. Bu kişinin, rivayete göre kardeşinin gözünü çıkardığı söylenir. Bu nedenle, kelimenin Arapça’da “gözünü dışarı çıkarttı” veya “kör etti” anlamına gelen “samala” kelimesinden türediği düşünülmektedir³⁴⁴. Bir diğer görüş ise, “Somali” kelimesinin doğrudan Arapça kökenli olduğunu savunur ve İslam tarihine dayalı bir soyağacı önerir. Bu yoruma göre, “Somali” adı, Hz. Peygamber’in amcasının oğlu Akîl bin Ebî Tâlib’in oğullarından biri olan İsmail’in adına dayanmaktadır. Rivayetlere göre, bu isim halk arasında

³⁴⁰ Hersi, a.g.e., s. 46

³⁴¹ Ali Jimale Ahmed, **The Invention of Somalia**, The Red Sea Press Inc., Lawrenceville, 1995, s. 99.

³⁴² Mansuur, a.g.e., s.122

³⁴³ Nur, a.g.e., s.14

³⁴⁴ Nur, a.g.e., s.14

fonetik bir dönüşüme uğrayarak “Samal” şeklinde telaffuz edilmiş, zamanla da “Somali” biçimini almıştır³⁴⁵. Bu tür anlatımlar, Somali halkının Arap yarımadasına dayanan dini ve kültürel bağlarını pekiştirme yönündeki tarihsel eğilimleri yansıtmakta olup, kimlik inşa süreçlerinde sembolik bir rol oynamaktadır.

Somali kelimesi, bugünkü telaffuzuyla ilk olarak Etiyopya'nın kralı Negus Yeshaq'ın on beşinci yüzyılda yenilgiye uğrattığı Müslüman ordularından bahsederken zafer şarkılarında ve destanlarında, bu Müslüman orduların arasında Somalililer'in de olduğuna işaret etmiştir. Bu ismin kesin olarak ne zaman ortaya çıktığı bilinmezken, ilk defa Somali ismini yazan ilk yazıda Habeşistan kralı olan Negus Yashaq, bölgedeki Müslümanlara karşı kazandığı savaşta bir şiir yazmış ve şiirde “Samale Yanger” yani Samale'lere söyleyin diye bir ifade yer almıştır³⁴⁶. Bu ifade hem etnik hem de dilsel olarak Somali halkının tarihsel varlığına dolaylı bir gönderme niteliği taşımaktadır. Böylece, “Samale” isminin zamanla fonetik dönüşümler geçirerek “Somali” biçimine evrildiği yönündeki görüşler, bu tür yazılı verilerle desteklenmektedir.

İlgili Literatürde “Somali” kelimesinin “Samale”den geldiği konusunda bir fikir birliği olmasa da bu görüşü destekleyen iki kanıt vardır. Bunlardan biri Somali etnik kökeninin bölünmüşlüğü, diğeri ise Somali halkının geleneksel yaşam tarzıdır. Somali nüfusunun çoğunluğunun çobanlıkla uğraştığı göz önünde bulundurulduğunda, “Somali” teriminin Arapça'da “hayvan sağmak” veya “hayvanı sağmak” anlamına gelen “Somâl” kelimesinden türemiş olabileceği öne sürülmektedir. Somali'nin “Somâl”den türemiş olabileceği görüşünü destekleyen bir başka kanıt da birçok kabilenin atası olduğuna inanılan Samal'dır. Rivayete göre Samale ve Sab bir zamanlar bir inek bulan iki kardeşmiş. Kardeşlerden biri ineğin dikkatini dağıtırken diğeri de onu sağarmış. Somali dilinde oyalamak ‘sasab’, sağmak ise Sac maal'dır. O günden sonra kardeşlerden birine Sab, diğeri ise Sacmal ya da Samale lakabı takılmış³⁴⁷.

Her ne kadar “Somali” kelimesinin etimolojik açıklamaları çoğunlukla ticaret ilişkileri, dinî etkileşimler ya da erkek soy zinciri üzerinden yapılandırılrsa da, Somali halkının kökenine dair kadın soyuna dayalı bilimsel yaklaşımlara literatürde neredeyse hiç rastlanmamaktadır. Oysa Somali tarihine ve kimlik inşasına bakıldığında, kadınların toplumsal yapıda önemli bir etkiye ve itibara sahip oldukları; isimlerinin ise soy silsilesi ve kabile aidiyetinin sembolü hâline geldiği açıktır. Buna rağmen gerek resmî tarih yazımında gerekse Somali'nin geleneksel anlatılarında ve akademik literatürde kadınlar genellikle bağımsız tarihsel özneler olarak değil, erkek soy zincirine eklemlenmiş figürler olarak değerlendirilmiştir. Ne var ki, gayriresmî uygulamalarda bazı Somali

³⁴⁵ Ahmet Kavas, “Somali Tarihi”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, c. 37, TDV Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 373-376, <https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/37/C37024143.pdf> (04.03.2024).

³⁴⁶ Herbert S. Lewis, “The Origins of the Galla and Somali”, **The Journal of African History**, Vol.7, No. 1, 1966, s.30, <http://www.jstor.org/stable/179457> (10.08.2024)

³⁴⁷ Mansuur, a.g.e., s.124

kabilelerinin kadın ataların isimlerine dayalı kimlik geliştirdikleri bilinmektedir. Özellikle isimlerinde “Habar” ifadesi geçen birçok kabile, kadın soyundan gelen isimleriyle tanınmaktadır. Dolayısıyla, Somali tarihini ve toplumsal yapısını sağlıklı ve bütüncül bir şekilde anlayabilmek için, kadınların geleneksel yapılar içerisindeki konumu ve katkıları mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır.

2.3. Somali Geleneğinde Kadın

2.3.1. Geleneksel Somali Toplumunda Klan Yapısı Bağlamında Kadının Konumu

Geleneksel Somali toplumunda klan, yalnızca bir soy birliği değil, aynı zamanda sosyal düzenin tesisi ve siyasal otoritenin organizasyonu açısından temel bir yapı taşıydı. Afrika kıtasındaki birçok etnik toplulukta olduğu gibi, Somali’de de her klanın kendi önderleri ve karar alma mekanizması olarak işlev gören yaşlılar meclisi (guurti) bulunmaktaydı. Toprak mülkiyeti genellikle ortaklaşa kullanıma dayalıydı ve bu mülkiyet anlayışı, güç, dini otorite ve geniş aile temelli klan yapılarıyla doğrudan bağlantılıydı. Günümüzde, geleneksel klan sistemi ile modern siyasal ve toplumsal örgütlenme biçimleri yan yana varlığını sürdürmektedir. Anayasal düzen, ulusal yargı mekanizmaları ve yazılı hukuk normları, kimlik, anlaşmazlıkların çözümü ve toplumsal güvenliğin sağlanması gibi işlevleri üstlenmiş olsa da, klan yapıları bu alanlarda hâlen önemli bir tamamlayıcı unsur olarak varlığını korumaktadır. Özellikle kırsal bölgelerde, klan büyüklerinin sosyal itibarı, kültürel liderlik rolü ve ihtilaf çözme kapasitesi sürmekte; bu figürler, devlet otoritesinin sınırlı kaldığı yerlerde meşru arabulucular ve temsilciler olarak kabul görmektedir. Bu durum, Somali’de modern devlet aygıtının inşasında geleneksel yapıların dönüştürülmesi kadar, onlarla kurulan uyumlu birlikteliklerin de ne denli belirleyici olduğunu ortaya koymaktadır³⁴⁸.

Somali toplumunun geleneksel yapısı, ayrıntılı bir soyağacı üzerinden Soomaal (Samaale olarak da bilinir) ve Sab adlı iki kardeşe kadar uzanır. Soomaal soyundan gelenler genellikle göçebe-pastoral yaşam tarzı sürerken, Sab soyundan gelenler yarı-göçebe ve tarımsal yaşamı benimsemiştir. Dir, Daarood, Isaaq ve Hawiye klanları Soomaal’in; Rahanweyn ve Digil klanları ise Sab’ın soyundan gelmektedir. Somali nüfusunun büyük kısmı bu altı klana mensuptur. Bu klanlar kendi içinde alt kollar hâlinde ayrılır: Dir, Issa ve Gadabursi; Daarood ise Majeerteen, Dulbahante, Warsangeli, Marehan ve Ogaden alt kollarına bölünür. Ayrıca, tarihsel olarak düşük kast kabul edilen ve berberlik ya da avcılıkla uğraşan Midgaan gibi küçük topluluklar da mevcuttur³⁴⁹.

³⁴⁸ Florence Ssereo, “Clanpolitics, Clan-Democracy and Conflict Regulation in Africa: The Experience of Somalia”, *The Global Review of Ethnopolitics*, Vol. 2, No. 3-4, 2003, s. 26

³⁴⁹ Issa-Salwe ve Olden, a.g.e., s. 573

Somali toplumunun geleneksel siyasal yapısı, akrabalık bağlarına ve kendine özgü bir toplumsal sözleşme anlayışına dayanmaktadır. Somalililer güvenlik ve korunma ihtiyaçlarını soy temelli aidiyet üzerinden karşıladıkları sürece, sorumluluklar, görevler, haklar ve yükümlülükler bireysel değil, kolektif bir çerçevede değerlendirilir. Bu nedenle, klanlar üyelerinin bireysel eylemlerinden topluca sorumlu tutulmaya devam etmektedir. Bu kolektif yapı, kadın ve çocuk haklarının algılanışını da şekillendirmekte; söz konusu haklar, çoğu zaman erkek egemen klan otoritesinin devamını sağlayacak biçimde yorumlanmaktadır³⁵⁰.

Geleneksel akrabalık toplumlarında görüldüğü üzere, Somali’de de siyasal otorite merkeziyetçi değil, topluma dağılmış ve kolektif temsile dayalıydı. Siyasi kontrolü sağlayan merkezi bir yapı bulunmamaktaydı. Bu durum, Somali toplumunun aşırı bağımsızlık ve bireycilik eğilimini yansıtmaktaydı. Bu sistem, eşitlikçi yapıyla yakından ilişkilidir. Geleneksel Somali toplumu, adalet ve eşitliği temel almaktadır. Bu yapı, soy, toplumsal statü ya da diğer niteliklerden bağımsız olarak tüm bireylerin eşit haklara sahip olmasını ve toplum içerisinde eşit şekilde muamele görmesini sağlamıştır. Dolayısıyla, merkezi bir siyasi otoritenin yokluğu, Somali toplumunun komünal ve eşitlikçi karakterini ortaya koymaktadır³⁵¹.

Toplumdaki bireyleri denetleyen geleneksel Somali kurumunun temel unsurlarından biri, Somali toplumu tarafından kullanılan geleneksel bir yönetim sistemi olan Xeer’dir. Xeer, yani Somalililerin geleneksel örf ve âdet hukuku, “bireyler ve topluluklar arasında zaman zaman ortaya çıkan çatışmaları yönetmek ve çözmek amacıyla oluşturulmuş, demokratik temelde inşa edilmiş bir toplumsal sözleşme” işlevi görmektedir³⁵².

Somali’de örfi bir hukuk sistemi olan Xeer, hiçbir zaman resmi olarak tam anlamıyla kodifiye edilmemiş; bunun yerine nesiller boyunca sözlü gelenek yoluyla aktarılan bir yapı olarak varlığını sürdürmüştür. Xeer, uluslararası hukukta yer alan *jus cogens* normlarıyla benzerlik göstermektedir. *Xissi Adkaaday* olarak bilinen Xeer’in temel ilkeleri, tartışılmaz ve kalıtsal nitelikte emsal teşkil eden kurallardan oluşmaktadır. Bu ilkeler arasında şunlar yer almaktadır³⁵³:

³⁵⁰ Joakim Gundel, **Clans in Somalia**, 2009, s.7, <https://www.refworld.org/reference/countryrep/accord/2009/en/69675> (07.08.2024)

³⁵¹ Abdissalam M. Issa-Salwe, **The Collapse of the Somali State: The Impact of the Colonial Legacy**, 2. Baskı, Routledge, 1996, s. 8, <https://arcadia.sba.uniroma3.it/bitstream/2307/5265/1/The%20Collapse%20of%20The%20Somali%20State%20-The%20Impact%20of%20the%20Colonial%20Legacy.pdf> (07.08.2024).

³⁵² Abdi Ismail Samatar, “Destruction of State and Society in Somalia: Beyond the Tribal Convention”, **The Journal of Modern African Studies**, Vol. 30, No. 4, 1992, s.630

³⁵³ Andre Le Sage, **Stateless Justice in Somalia: Formal and Informal Rule of Law Initiatives**, Centre for Humanitarian Dialogue, Cenevre, 2005, s. 32. https://www.files.ethz.ch/isn/20303/Somalia_stateless_justice.pdf (07.08.2024)

- Xeer, savaş zamanlarında askerlerin davranışlarını sıkı biçimde düzenlemektedir. Askerlerin, esir alınan veya yaralanan düşmanlara nasıl muamele edeceklerine dair belirli kurallara riayet etmeleri gerekmektedir. Örneğin, “mızraktan korunma hakkı” olarak bilinen prensip çerçevesinde belirli gruplara dokunulmazlık tanınmaktadır. Bu dokunulmazlık; yaşlılar, kadınlar, çocuklar, hastalar, din adamları (wadaad), şairler, sığınma talebinde bulunan misafirler, hekimler ve özellikle yerleri doldurulamaz olarak kabul edilen şeyhleri kapsayan çeşitli toplumsal kategorileri içermektedir. Xeer’in (Somali örf hukuku) kadınlara yönelik yaklaşımı, onları savaş zamanlarında doğrudan hedef olmaktan koruyarak, toplumsal düzenin ve ahlaki yapının sürdürülmesine katkıda bulunan bir unsur olarak konumlandırmaktadır. Her ne kadar bu koruyucu tutum, kadını zayıf, korunmaya muhtaç bir varlık olarak gören ataeril kabullerle şekillenmiş olsa da Somali geleneksel hukukunun belirli durumlarda kadına ayrıcalıklı ve dokunulmaz bir toplumsal statü tanıdığını ortaya koymaktadır.
- Çeyiz ödemesi (yarad ve mahar), dul bir kadının ölen kocasının erkek kardeşi tarafından miras alınması (dumaal), bir erkeğin ölen karısının kız kardeşiyle evlenme hakkı (higsiisan) gibi aile yükümlülüklerini içermektedir.
- Xeer, su, mera ve diğer doğal kaynakların kullanımına ilişkin düzenlemelere; yeni evlilere ve evli kadın akrabalara mali destek sağlanmasına; hayvanların ve diğer mülklerin yoksullara geçici ya da kalıcı olarak bağışlanması gibi konularda topluma rehberlik etmektedir.

Xeer, açık biçimde tanımlanmış bir yükümlülük, hak ve görevler bütününe ifade etmekte olup, geleneksel Somali toplumunun esasen bireylere ya da tek bir lidere değil, topluluğa ve grup üyeliğine bağlılık esasına dayandığı anlayışına dayanmaktadır. Klan temelli bu yapının Batı Avrupa’daki siyasal örgütlenmelerden temel farkı, üyeliğin taşıdığı bağlayıcı güçte yatmaktadır. Batı’da bir parti ya da siyasal organizasyon çoğunlukla belirli bir fikrîsel duruşa, programa veya sınıfsal aidiyete dayanırken; Somali’de klan yapısı, güçlü akrabalık bağlarının kurumsallaşmış bir ifadesi olarak ortaya çıkmaktadır³⁵⁴.

Liderlik yapısı açısından, geleneksel Somali kurumları klan içindeki üyeleri Sultan, Garaad, Ugaas, Malla, İmaam, Islaan ve Beeldaaje gibi farklı liderlik türleri aracılığıyla yönetmiştir. Bu geleneksel liderler, Nabadoono (barış arayanlar), dini gruplar ve savaşçılar gibi saygın topluluk mensuplarına danışarak hareket etmişlerdir. Geleneksel lider, klan üyeleri tarafından alınan kolektif

³⁵⁴ Paolo Tripodi, **The Colonial Legacy in Somalia: Rome and Mogadishu: From Colonial Administration to Operation Restore Hope**, Palgrave Macmillan, 1999, s. 3

kararların kolaylaştırılması ve hayata geçirilmesinde merkezi bir rol üstlenmiştir. Kararlar, klan üyelerinin davalarını belirli ve tanınmış meclisler önünde sunmalarının ardından alınmaktadır³⁵⁵.

Somali örf hukukunun —klan sistemi içinde yaygın olarak uygulanan— çerçevesinde, genç erkekler yaşları nedeniyle, kadınlar cinsiyetleri, azınlık gruplar ise sosyal statüleri sebebiyle meclislerden dışlanmaktaydı³⁵⁶.

Kadınların karar alma süreçlerine doğrudan katılımının bulunmaması, bu süreçlerden tamamen dışlandıkları anlamına gelmemektedir. Kadınlar, Xeer (örfi hukuk) tarafından hukuki güvence altına alınmış ve bu hukuk sisteminin ilkelerine uymakla yükümlü kılınmıştır. Her ne kadar kamuya açık meclislerde fiziksel olarak yer almasalar da, kadınlar genellikle babaları, kocaları, erkek kardeşleri, oğulları, kuzenleri ve diğer erkek akrabaları aracılığıyla temsil edilmiştir. Bu temsilciler, kadınların çıkarlarını ve endişelerini dile getirerek, seslerinin duyulmasını ve klan sisteminin karar alma mekanizmaları içerisinde haklarının korunmasını sağlamıştır³⁵⁷. Bu bağlamda, kadının doğduğu aile her koşulda ona bakmakla yükümlüydü. Bir sonraki başlıkta ise Somali kadınının aile içindeki konumu ele alınacaktır.

2.3.2. Somali Kadınlarının Ailevi Konumu

Somali halkının yaşamında aile en temel unsurlardan biridir. Aile, bireylerin destek ağlarının merkezini oluşturur ve akrabalar karşılıklı bağımlılık ilişkisi içerisinde. “Aile” terimi, yalnızca çekirdek aileyi değil, aynı zamanda geniş aile üyelerini de kapsayan yaygın bir akrabalık ağını ifade eder. Her aile, bir ‘akrabalık grubu’ olarak, daha geniş bir klana ve diğer Somalililerle ortak atalara dayanan alt klanlara bağlıdır. Somali toplumunda klan aidiyeti baba soyundan gelen hısımlık yoluyla aktarılır³⁵⁸.

Somalililer, genellikle belirli coğrafi bölgelere bağlı olan klan ve alt klanların bireyler açısından temel tanımlayıcı unsur olduğu babasoylu bir toplumsal yapının parçasıdır. Klan kimliği ve bağlılığı, toplumsal yapıyı şekillendirir; bireyler arası ilişkileri, hakları ve yükümlülükleri belirler. Klan ve geniş aile yapısı bireylere koruma, destek ve kimlik sağlar. Bu geleneğin sürekliliği için çocuklara, klanın kurucu atasına kadar yaklaşık yirmi kuşak boyunca erkek soyunu ezberlemeleri öğretilir. Babadan oğula aktarılan bu soy bağına duyulan onur ve gurur, Somali

³⁵⁵ Farhia Abdi, “Relational Leadership and Governing: Somali Clan Cultural Leadership”, *The Journal of Social Encounters*, 8 (1), 2024, s. 162, <https://doi.org/10.69755/2995-2212.1248>.

³⁵⁶ Abdi, a.g.e., s.162

³⁵⁷ Lidwien Kapteijns, “Gender Relations and the Transformation of the Northern Somali Pastoral Tradition”, *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. 28, No. 2, 1995, s. 246, <https://www.jstor.org/stable/221614>.

³⁵⁸ Nina Evason, “Somali Culture – Family”, *Cultural Atlas*, 2019, <https://culturalatlas.sbs.com.au/somali-culture/somali-culture-family> (11.08.2024).

toplumunun kültürel yapısına derin biçimde işlemiştir. Bu sosyal yapıda, erkek klan üyeleri hem toplumsal hem de ailevi düzeyde hiyerarşik konumda yer alırken, kadınlar ise evlilik sonrası dahi baba klanına ait yasal haklarını korumaya devam eder. Bu durum, kadınların temel haklarını güvence altına alan ve çıkarlarını koruyan işlevsel bir kurum olarak değerlendirilir. Örneğin, zorluk yaşayan bir kadın, baba tarafından akrabalarından maddi ya da manevi destek görür. Kadın suç işlerse, ödenecek tazminattan yalnızca baba soyundan gelen akrabalar sorumludur. Öte yandan, kadın haksızlığa uğradığında, alt klanı onun adına tazminat davası açma hakkına sahiptir. Kadın evlilik yaptığından ise, doğurganlık ve ekonomik sorumlulukları kocasına geçer³⁵⁹.

Geleneksel Somali aile yapısında kadın, aile kurumunun merkezî figürü olarak kabul edilmekte ve ailesini temsil etmesi nedeniyle erkekten daha fazla değer görmektedir. Somalililer, aynı zamanda çocukların karakter özelliklerini anneden aldıklarına inanırlar. Bu geleneksel bilgeliği yansıtan iki yaygın deyiş dikkat çeker: “Awr wa kan hoose” (“Çocuklar söz konusu olduğunda, anne onların soyunun anahtarıdır”) ve “Wiil waa abtigiis” (“Oğul genellikle dayısının özelliklerini alır”)³⁶⁰. Bu sözlü kültür öğeleri, kadınların biyolojik annelikten öte, kültürel ve ahlaki değerlerin nesiller arası aktarımındaki rolünü vurgulamakta; Somali toplumunun kadına dair ataerkil ancak saygı temelli yaklaşımını da ortaya koymaktadır. Kadın, bu çerçevede hem bir soyun devamı hem de toplumsal kimliğin şekillendiricisi olarak görülmektedir.

Bu inancın bir uzantısı olarak Somalililer, “daha iyi bir soy aramak” anlamına gelen *Awrdayid* olarak bilinen süreç kapsamında “uygun” gelini seçmek için önemli ölçüde zaman ve emek harcamaktadır. Müstakbel damat, genellikle potansiyel gelinleri ve aile geçmişlerini değerlendirecek yaşta olmadığından, Somali kültüründe bu süreç iki temel yoldan biriyle yürütülür. Ya damat bir kızı seçer ve ailesine danışır; bu durumda aile, kızın ve ailesinin geçmişini araştırmaya başlar. Ya da evliliğe ilişkin karar ailenin inisiyatifiyle alındığında, ebeveynler “ideal” gelini bulma sürecine öncülük eder. Bu süreç, yalnızca kızın değil, onun kardeşlerinin, ebeveynlerinin ve kimi zaman tüm geniş ailesinin geçmişine dair bir araştırmayı içerir. Damadın hem baba hem de anne tarafı bu sürece aktif biçimde katılır; zira geniş aile, evlilik birliğinde doğrudan bir çıkar sahibidir. Bu bağlamda, anneler karar alma sürecinde belirleyici bir rol üstlenir ve bu durum, Somali toplumunda yaygın olan *Gabari waa hooyadeed* (“Bir kız annesinin yansımasıdır”) deyişiyle ifade bulur. Genellikle, babalar ve diğer aile büyükleri sürece dâhil olmadan önce ilk teması anneler kurar³⁶¹. Buna ek olarak, baba kızının evleneceği kişiyi onaylama

³⁵⁹ Hawa Ibrahim A. Koshen, “Strengths in Somali Families”, *Marriage & Family Review*, 41(1–2), 2007, s. 74, https://doi.org/10.1300/J002v41n01_05.

³⁶⁰ Puntland Development Research Centre, *Somali Customary Law and Traditional Economy: Cross Sectional, Pastoral, Frankincense, and Marine Norms*, Garowe, 2003, s. 34, https://pdrcsomalia.org/wp-content/uploads/2019/09/3_SomaliCustomaryLaw20andTraditionalEconomy.pdf (25.05.2024).

³⁶¹ Puntland Development Research Centre, a.g.e., s.34

yetkisine sahip olmakla birlikte³⁶², kız evliliği kabul etme ya da reddetme hakkını elinde tutmaktadır. Geleneksel Somali literatürü, kızların annelerine danışarak eş seçiminde bulunma hakkına sahip olduklarını ortaya koymaktadır³⁶³.

Somali geleneğinde, gelin ile damat birbirini kabul ettiğinde, kız başlık parasını alma hakkına sahiptir. Başlık parası uygulaması, pastoral nitelikli *Xeer* sisteminde köklü bir yere sahiptir. Somalililer toplumsal sınıf ayrımlarına açıkça vurgu yapmasa da başlık parasının miktarı gelinin fiziksel özellikleri, ailesinin ekonomik durumu ve toplumsal itibarı gibi çeşitli etkenlere bağlı olarak değişkenlik göstermektedir. Ayrıca, başlık parasının miktarı damadın ya da ailesinin maddi gücüne bağlıdır ve eğer damadın ailesi gelinin soyundan değilse, bu durumda ödeme miktarı artış göstermektedir³⁶⁴.

Geleneksel olarak, göçebe çoban topluluklar başlık parasını çoğunlukla deve ve at biçiminde ödemiştir. Sömürgeci güçlerin ateşli silah kullanımını yaygınlaştırmasıyla birlikte, silahlar kısa bir süre için, maddi gücü yetenler açısından başlık parasının değerli bir unsuru hâline gelmiştir. Ancak bağımsızlık sonrası dönemde ve ateşli silahların yaygınlaşmasının ardından, silahlar başlık parasının önemli bir bileşeni olma özelliğini yitirmiştir. Benzer şekilde, pastoral toplumda ve klanlar arası çatışmalarda hız ve işlevsellikleri nedeniyle yüksek değere sahip olan atların önemi, motorlu taşıma araçlarının ortaya çıkışıyla birlikte azalmıştır. Bu dönüşümlere rağmen, develer pastoral toplum yapısı içerisinde başlık parasının belirlenmesinde hâlen önemli bir değer ölçütü olmaya devam etmektedir³⁶⁵.

Aile kurulduktan ve evlilik tamamlandıktan sonra, erkek genellikle evin reisi olarak kabul edilir. Kültürel açıdan, bir erkeğin ailesinin sorumluluğunu üstlenmemesi toplumsal olarak kabul edilemez bir durumdur. Düğün töreni esnasında damada, bir aile büyüğü, şeyh, baba ya da kayınpeder tarafından, ailesinin geçimini sağlama ve eşine saygı gösterme sorumluluğu açıkça hatırlatılır³⁶⁶.

Somali toplumunda kadın ve erkeklerden, eş, aile bireyi ve toplum üyesi olarak farklı fakat birbirini tamamlayıcı rolleri üstlenmeleri beklenmektedir. Erkekler, hane reisi olarak ailenin maddi refahı ile güvenliğinden ve aynı zamanda sürülerin ve su kaynaklarının korunmasından sorumludur. Geleneksel olarak, kadınlar ev işleriyle ilgilenir; çocuklara ve yaşlılara bakar; yakacak odun

³⁶² Judith Gardner ve Judy El-Bushra, **The Impact of War on Somali Men and Its Effects on the Family, Women, and Children**, Rift Valley Institute, 2016, s.3, <https://riftvalley.net/briefing-papers/impact-war-somali-men-and-its-effects-family-women-and-children>. (25.05.2024).

³⁶³ Maxamed Ibraahin Warsame Hadraawi, **Hawaale Warran: Maxamed Ibraahin Warsame Hadraawi**, Somali baskı, Loo Press Ltd., 2021, s. 87

³⁶⁴ Puntland Development Research Centre, a.g.e., s.35

³⁶⁵ Puntland Development Research Centre, a.g.e., s.35

³⁶⁶ Toby Lewis, **Somali Cultural Profile**, EthnoMed, <https://ethnomed.org/culture/somali/> (25.08.2024)

toplamak, develeri yüklemek ve boşaltmak, geleneksel barınak olan *Aqal*'ı kurup sökmek, çiftlik hayvanlarını ve yan ürünlerini yönetmek ile ev eşyaları üretmek gibi ek görevler üstlenirler. Kadınlar genellikle keçi ve koyunların bakımından sorumlu tutulurken, erkekler deve sürülerini yönetir. Toplumsal normlara göre kadınlardan, alçakgönüllülük (*xishood*) sergilemeleri ve ailelerine utanç getirebilecek davranışlardan kaçınmaları beklenmektedir³⁶⁷.

Somali toplumunun geleneksel pastoralist bağlamına ilişkin bazı literatürlerde, ailenin geçimini sağlayan tek bir bireyin bulunmadığı; bunun yerine her aile üyesinin hayatta kalmaya katkı sunduğu ve çiftlik hayvanlarından elde edilen kaynakların ortaklaşa paylaşıldığı ifade edilmektedir. Ancak, erkekler yasal olarak üretim araçlarının -özellikle çiftlik hayvanlarının- sahibi olarak kabul edildiğinden, geçim düzenine ilişkin örfi kurallar da bu mülkiyet yapısına dayanmaktaydı. Koca, günlük harcamalar (*masruuf*) ve giysi (*marriin*) sağlamakla yükümlüydü ve bu sorumluluk öncelikle eşi ya da eşleri ile çocuklarına yönelikti. Bu çerçevede, *masruuf* genellikle süt, et ve yağ gibi hayvansal ürünlerin yanı sıra kent merkezlerinden temin edilen tahıl ve hurma gibi ürünlerden karşılanırdı. Dahası, Somalililerin sürdürdüğü göçebe yaşam tarzı, hane halkının tüm üyelerinin geçim sürecine kendi emekleriyle katkıda bulunmasını zorunlu kılmaktaydı. Kentsel alanlarda ise az sayıda kadın ev dışında, genellikle dul, boşanmış ya da ekonomik açıdan zor durumda olan kadınlar olmak üzere, tüccar olarak faaliyet göstermekteydi³⁶⁸.

Kentsel ortamlarda kadınların rolü ve toplumsal statüsü, bağımsız bir iş kadını olarak faaliyet göstermekten ev içi sorumlulukları üstlenmeye kadar geniş bir yelpazede farklılık gösterebilmektedir. Somali toplumunda kadınlar, özellikle erkek çocuklarına annelik yapmaları dolayısıyla ek bir statü kazanmaktadır. Bir kadının yetişkin oğulları varsa, genellikle hem hayvanlarını hem de çocuklarını yanında tutmaya devam ederdi. Bu bağlamda, bir kadının oğulları, kocasının olası kötü muamelesine karşı bir tür güvence işlevi görürdü. Yetişkin çocukları annesinin yanında olan bir baba, onu evden göndermeye ya da çocuklarını ondan ayırmaya cesaret edemezdi³⁶⁹. Bu durum, kadınların ataerkil yapı içinde kendilerine alan açmalarına ve annelik üzerinden dolaylı bir toplumsal güç elde etmelerine olanak tanımıştır.

Somali geleneğinde çocuklar genellikle babalarının klanına mensup kabul edilir ve boşanma durumlarında velayet çoğunlukla babanın isteği doğrultusunda şekillenir. Bir baba, gerekirse anneden bir bebeği bile alabilir ve çocuklar genellikle babada kalırdı. Ancak anne emzirme dönemindeyse, çocuğu birkaç yaşına kadar yanında tutabilir, ardından babaya teslim ederdi.

³⁶⁷ United Nations High Commissioner for Refugees, **Culture, Context, and Mental Health of Somali Refugees: A Primer for Staff Working in Mental Health and Psychosocial Support Programmes**, 2015, s.18, <https://www.unhcr.org/media/culture-context-and-mental-health-somali-refugees-primer-staff-working-mental-health> (01.05.2024).

³⁶⁸ Amina Mohamoud Warsame, **Queens without Crowns: Somaliland Women's Changing Roles and Peace Building**, 2. Baskı, Life & Peace Institute, 2004, s. 27

³⁶⁹ Warsame, a.g.e., s.23

Çocuklarını yanlarında tutmayı tercih etseler de, boşanmış kadınlar bu düzenlemeyi üç temel nedenle kabullenirdi: Babalar, çocukları ekonomik olarak destekleme açısından daha elverişli konumdaydı; çocuklar kendi klanlarıyla birlikte büyümüş olacaktı ve nihayetinde, çocuklar büyüdüklerinde anneleriyle yeniden bir araya gelecekleri umulurdu. Buna ek olarak, Somali gelenekleri boşanmış kadınların mülk edinmesini çoğu zaman engellemiştir. Boşanma sonrasında kadın, kocasının evinden herhangi bir eşya getirme hakkına sahip sayılmazdı. Bu durum, toplumda yaygın olarak bilinen “Bir kadın kocasının evinden herhangi bir şey getirirse, bir çömlek bile olsa, onu kırın” şeklindeki deyişle ifade edilmiştir³⁷⁰.

İlgili literatür, geleneksel Somali aile yapısı ile örfi hukuk sistemi olan *Xeer*’deki bazı önemli yapısal eksikliklere dikkat çekmektedir. İslami hukuka göre diyet, kasten ya da kazara işlenen bir cinayet veya yaralama suçunun karşılığında, failin mağdurun ailesine ya da mağdura ödemekle yükümlü olduğu tazminat ya da kan bedelini ifade eder. Somali bağlamında diyetin miktarı, suçun niteliğine ve mağdurun statüsüne göre belirlenmektedir. Diyet ödemekle yükümlü olan klan, genellikle yaklaşık 100 deve ve bir gelin vermek zorundadır. Bu bağlamda verilen gelinle yapılan evlilik, Somali dilinde *Godobtir* olarak adlandırılmakta olup, kan davasını sona erdirmek ve iki aile veya kabile arasındaki düşmanlığı ortadan kaldırmak amacıyla gerçekleştirilir. Bu gelenekte, çatışma, bir tarafın kızını diğer tarafa gelin olarak vermesiyle barışçıl biçimde çözülür. *Godobtir* uygulaması, çoğunlukla toplumsal barışı tesis etmeye ve düşmanlıkları uzlaşma yoluyla sonlandırmaya yönelik bir evlilik biçimi olarak kabul edilir³⁷¹.

Xeer kapsamındaki diğer ayrımcı uygulamalar arasında, dul bir kadının ölen kocasının erkek akrabasıyla evlenmeye zorlanabildiği *dumaal* ile, dul kalmış bir erkeğin ölen eşinin kız kardeşiyle evlenme hakkına sahip olduğu yedek evlilik (*higsiiisan*) uygulamaları yer almaktadır. Ayrıca, aile içi şiddet ve öldürme suçlarında öngörülen tazminat oranları da cinsiyete göre farklılık göstermektedir; bir erkeğin öldürülmesi 100 deve ile telafi edilirken, bir kadının öldürülmesi karşılığında yalnızca 50 deve öngörülmektedir. Tecavüz vakalarında da benzer biçimde eşitsizlikler söz konusudur ve bazı durumlarda mağdurların failleriyle evlenmeye zorlanabildiği vakalara rastlanmaktadır³⁷². Bu tür uygulamalar, Somali örfi hukuk sistemi içinde kadınların hak ve irade sahibi bağımsız bireyler olarak değil; klan temelli toplumsal yapının denetimi altındaki edilgen figürler olarak konumlandırıldığını ortaya koymaktadır. Kadının yaşamı, bedeni ve toplumsal statüsü üzerindeki kolektif kontrol hem İslam hukuku hem de çağdaş insan hakları ilkeleriyle bağdaşmayan derin yapısal eşitsizliklere işaret etmektedir. Bununla birlikte, bu tür uygulamaların

³⁷⁰ Warsame, a.g.e., s.25

³⁷¹ Lifos – Centre for Country Information and Country Analysis in the Migration Area, **Somalia: The Position of Women in the Clan System**, Sürüm 1.0, Swedish Migration Agency, 27 Nisan 2018, s. 16, <http://lifos.migrationsverket.se> (25.08.2024).

³⁷² Mohamed Haji Ingiriis, “Sisters; Was This What We Struggled For?: The Gendered Rivalry in Power and Politics”, **Journal of International Women’s Studies**, Vol 16, Issue 2, 2015, s.377, <https://vc.bridgew.edu/jiws/vol16/iss2/24> (25.08.2024).

tüm Somali klanları tarafından yaygın şekilde kabul edilmediği de önemle vurgulanmalıdır; zira örfi kuralların yorumu ve uygulanışı, farklı bölgeler ve topluluklar arasında önemli ölçüde değişkenlik göstermektedir.

Bu ayrımcı uygulamalara karşılık olarak, Somali Federal Hükümeti 2012 tarihli Geçici Anayasa ile önemli reformlara imza atmıştır. Revize edilen Anayasa, cinsiyet, din, sosyal ya da ekonomik statü, siyasi görüş, aşiret aidiyeti, engellilik durumu, meslek, doğum yeri veya lehçe farkı gözetmeksizin tüm vatandaşların kanun önünde eşit hak ve sorumluluklara sahip olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Ayrıca Anayasa, uzun süreli ayrımcılığa maruz kalan kadınların, yaşlıların, engelli bireylerin ve azınlık gruplarının sosyo-ekonomik haklarını tam olarak kullanabilmeleri için gerekli desteğin sağlanmasını öngörmektedir.

Bir sonraki başlıkta, Somali'nin yirminci yüzyıldaki tarihsel gelişimi çerçevesinde kadınların toplumsal konumu ve haklarını incelemekte; özellikle sömürge dönemi, bağımsızlık sonrası, askeri diktatörlük dönemi, iç savaş süreci, federal sistemin inşası ve günümüz arasında kadın haklarında yaşanan değişimleri kapsamaktadır. Ayrıca, İslami alimler ve sosyalist rejimlerin etkisiyle şekillenen aile hukuku reformlarına da özel olarak odaklanılmaktadır.

2.4. Kadına Bakışta Tarihsel Değişimler

Somali'de kadına bakış aşağıdaki dört başlıkta ele alınabilir.

2.4.1. Sömürge Döneminde Kadın

Sömürgecilik mirası, bir ulusun kültürel ve toplumsal yapısı üzerinde derin ve kalıcı etkiler yaratmıştır. Afrika da dahil olmak üzere farklı coğrafyalarda, sömürge idaresi egemen olduğu toplumlarda devlet yapıları, siyasi sistemler ve ekonomik uygulamalarda kapsamlı değişikliklere sebep olmuştur³⁷³. 1884-85 yıllarında gerçekleşen Berlin Konferansı sonrasında, Avrupalı sömürgeci güçler, yerel etnik grupları ve bölgenin coğrafi gerçekliklerini büyük ölçüde göz ardı ederek Afrika kıtasını kendi aralarında bölüşmüşlerdir. Bu toprak paylaşımında bulunan Avrupalı güçler, söz konusu bölgeler hakkında sınırlı bilgiye sahipti³⁷⁴. Bu gerçeği İngiltere Dışişleri Bakanı ve Başbakanı Lord Salisbury şu şekilde ifade etmektedir:

³⁷³ Abdi, a.g.e., s.162

³⁷⁴ Mohamed Ali Omar, **Somali Irredentism: An Analysis of Its Causes and Its Impact on Political Stability in Somalia from 1960-1991**, Yüksek Lisans Tezi, Second Cycle Level 1, African Studies, 15 Kredi, Mid Sweden University, 2021, s. 15, <https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:1580508/FULLTEXT01.pdf> (11.08.2024).

“Hiçbir beyaz adamın ayağının basmadığı yerlere haritalar üzerinde çizgiler çizmekle meşguldük; dağları, nehirleri ve gölleri birbirimize veriyorduk, bölme esnasında bizi engelleyen sadece dağlar, nehirler ve göller idi.”³⁷⁵

Avrupalı güçlerin çıkarları, özellikle siyasi gündemler ve kıtanın bölünmesi bağlamında, Afrika’nın gerçeklerini göz ardı etmiş ve bu çıkarlar öncelikli hale gelmiştir. Afrika’nın, özellikle Afrika Boynuzu’nun stratejik konumu, tarih boyunca yabancı aktörlerin dikkatini çekmiştir. Bölgenin jeopolitik önemi, 1869 yılında Süveyş Kanalı’nın açılmasıyla daha da artmış; bu durum İngiltere, Fransa ve İtalya gibi sömürgeci devletlerin bölgeye yönelik ilgisini artırmıştır³⁷⁶. Sömürgeci güçler, başlangıçta Somali topraklarını “aldatma ve anlaşmalar yoluyla” ele geçirdikten sonra tam kapsamlı bir işgal sürecini başlatmışlardır³⁷⁷. Bu süreç, Somali’nin sömürgeci çıkarlar doğrultusunda bölünmesini hızlandırmıştır. Fransa, günümüzde Cibuti olarak bilinen Fransız Somaliland’ı kontrol altına alırken; İtalya, Somali’nin güney bölgelerini sömürgeleştirmiştir. İngiltere ise Somali topraklarını üç farklı bölgede işgal etmiştir: Kuzeydeki İngiliz Somaliland’ı, Kenya’daki Kuzey Sınır Bölgesi (Northern Frontier District) ve Etiyopya’daki Somali bölgesi (ya da Somali Batı bölgesi). Daha sonra İngiltere, son iki bölgenin kontrolünü sırasıyla Kenya ve Etiyopya’ya devretmiştir³⁷⁸.

Afrika’nın sömürgeleştirilmesini takiben, kadınlarla ilgili politikalar ve siyasi gündemler sömürgeci çıkarlar ve kapitalist hedefler tarafından belirgin şekilde şekillendirilmiştir. Sömürgecilik—genellikle kapitalist güdülerin doğrudan bir uzantısı olarak kabul edilir—emperyalist stratejiler yoluyla, sömürge halklarını maksimum düzeyde sömürmeyi amaçlayarak uygulanmıştır. Avrupa’da kapitalizm, erken dönemde tamamen ataerkil bir sistem olarak tanımlanmış; kadınların ekonomik ve sosyal ayrıcalıklara erişimini kısıtlarken, erkeklere daha fazla fırsat tanıyarak ataerkil yapıyı pekiştirmiştir. Benzer şekilde, sömürge güçleri Afrika toplumlarına yabancı ekonomik, politik, kültürel ve sosyal sistemler dayatmış; demiryolu inşaatı, askerlik hizmeti, plantasyon tarımı ve madencilik gibi emek yoğun projelerde kadınların uygun görülmediği düşüncesiyle erkeklerin katılımını önceliklendirmiştir. Eğitim politikaları erkek çocuklarına ayrıcalık tanımış ve sömürge orduları sadece erkekleri asker olarak kabul etmiş; böylece kadınlar sömürge ayrıcalıklarından sistematik olarak dışlanmıştır. Tüm bu dinamikler, Afrika toplumlarında

³⁷⁵ Stelios Michalopoulos ve Elias Papaioannou, “The Long-Run Effects of the Scramble for Africa”, **American Economic Review**, Vol. 106, No. 7, 2016, s. 1808, <http://dx.doi.org/10.1257/aer.20131311> (25.08.2024).

³⁷⁶ Omar, **Somali Irredentism**, a.g.e., s.18

³⁷⁷ David D. Laitin ve Said S. Samatar, **Somalia: Nation in Search of a State**, Westview Press, Boulder, 1987, s. 49

³⁷⁸ Afyare Abdi Elmi, **Understanding the Somalia Conflagration: Identity, Political Islam and Peacebuilding**, Pluto Press, London, 2010, s.16

kalıcı cinsiyet eşitsizliklerinin yerleşmesine neden olmuş ve etkileri günümüzde de devam etmektedir³⁷⁹.

Ekonomik sömürü bağlamında ataerkillik, kadınları resmi ekonomik rollerden dışlayarak erkeklerin ana işgücü olarak kalmasını ve sömürülmesini mümkün kılmıştır. Ataerkil normlar, erkeklerin formel işlerde çalışmasının önünü açarken, kadınları enformel veya ev içi rollere mahkûm etmiştir. Sömürgeci güçler, kadınların ev işlerine odaklanmasını ve erkeklerin dışarıdaki işlerde çalışmasını destekleyen Viktoryen anlayışı öne çıkarmışlardır³⁸⁰.

Sömürge döneminde Viktoryen kadına bakışın öne çıkarılmasının temel nedeni, geniş plantasyonları yöneten sömürge devletlerinin çıkarlarıdır. Bu iş bölümü, yalnızca geleneksel toplumsal cinsiyet rollerini pekiştirmekle kalmamış, aynı zamanda erkeklerin plantasyonlarda birincil işgücünü oluşturmalarını sağlarken, kadınların ev içi alanda destekleyici rollere indirgenmesine yol açmıştır. Sömürgecilerin bu toplumsal rollerin dayanağı olan çıkarları, erkeklerin güç ve etkisini önemli ölçüde artırarak toplumsal ilişkileri derinden etkilemiştir³⁸¹. Nihayetinde bu düzenleme, sömürgeleştirilen topraklarda hem erkek hem de kadın emeğinin sömürülmesini en üst düzeye çıkarmayı hedeflemiştir.

Sömürge döneminde kentli Somalili kadınların toplumsal rolleri ise özellikle sınıfsal farklılıklar üzerinden önemli çeşitlilik göstermiştir. Orta sınıf Somalili kadınlar, nakış, dokuma, dikiş gibi el sanatlarına yönelerek ve kent mutfağında ustalaşarak kendilerine özgü belirgin bir kentsel yaşam biçimi benimsemişlerdir. Bu kadınlar, önemli bir zaman ve çaba harcayarak ekonomik bağımlı oldukları eşleri için statü sembolü işlevi görmüşlerdir. Buna karşın alt sınıf kadınlar, erkeklerin çalışma dışı kalması nedeniyle evin tüm yükünü omuzlamak zorunda kalmış; laxoox (bir çeşit gözleme) satışı gibi küçük çaplı üretim faaliyetlerine katılmış, muz ve sakız ayıklama gibi emek yoğun işlerle meşgul olmuş ve geçimlerini çoğunlukla bağış ve yardımlarla sağlamışlardır³⁸².

Kentli Somalili kadınlar, sömürge yönetimi tarafından büyük ölçüde ihmal edilmiş gibi görünse de sömürgecilerin cinsiyetçi yaklaşımı kadınlar üzerindeki otoritesini açıkça ortaya koymuştur. Ancak, bu otoriteyi sağlarken kadınların kontrolünü erkeklere devrederek ataerkilliği

³⁷⁹ Mhando Mikidady, "Gender Inequality: An Alien Practice to African Cultural Settlement", **Universal Journal of History and Culture**, Vol.4, issue 1, 2022, s.11, <https://doi.org/10.52613/ujhc.1006159>.

³⁸⁰ Reagan Adenyi, "African Roots of Gender Equality," **TEDxBowValleyCollege**, Kasım 2017, [\(25.08.2024\)](https://www.ted.com/talks/reagan_adenyi_african_roots_of_gender_equality?subtitle=en)

³⁸¹ Mikidady, a.g.e., s.10

³⁸² Safia Aidid, "Haweenku Wa Garab (Women are a Force): Women and the Somali Nationalist Movement, 1943-1960", **Bildhaan: An International Journal of Somali Studies**, Vol 10, 2011, s. 107, [\(25.08.2024\)](https://digitalcommons.macalester.edu/bildhaan/vol10/iss1/10).

pekiştirmişlerdir³⁸³. 1941 yılında İngiliz Askeri Yönetimi, eski İtalyan sömürge bölgelerini de kapsayacak biçimde, 1928 tarihli “Yerlilerin Nişanlanması ve Evlenmesi Yönetmeliği” ile evlilikte “kabile gelenekleri” olarak kabul edilen, erkeklerin kadınlar üzerindeki otoritesini yasal zemine oturtmuştur. Çalışan kadınlar, özellikle küçük meta üretimiyle uğraşan alt sınıf kentli kadınlar, erkeklere bağımlı kalmış ve faaliyetleri konusunda damgalanarak şüpheyle karşılanmıştır. Örneğin, bir bölge mahkemesi genç bir kadının fuhuşa yönelebileceğinden şüphelenirse, kadın kendi kabilesi tarafından yargılanmakta ve tekrarlanan suçlarda para veya hapis cezasına çarptırılabilmekteydi³⁸⁴. Böylece sömürge hukuku, kadınlar üzerindeki erkek egemenliğini resmi olarak kabul ederek ve bağımsız çalışan kadınları damgalayarak ataerkil yapıyı kurumsallaştırmıştır. Bu durum toplumdaki erkek egemen kontrolünü güçlendirmiştir.

Sömürge döneminde, Mogadişu’da nüfus yoğunlaşması özellikle siviller, devlet memurları ve onlara bağlı kişilerin sayısının 8.000 civarında olduğu bilinmektedir. İngiliz Askeri Yönetimi, Somalileri alt düzey hükümet pozisyonlarında istihdam etmiş³⁸⁵, ancak Britanya ve İtalya’nın sömürge yönetimlerinde olduğu gibi, Somalili kadınların sömürge hükümetine veya resmi istihdam olanaklarına erişimi mümkün olmamıştır. İstatistikler, İngiliz sömürge himayesinde 1930 yılında maaş bordrosunda yalnızca bir kadın bulunduğunu göstermektedir; bu kişi, en düşük rütbeli hapishane gardiyanı olarak kadın mahkumları korumakla görevliydi³⁸⁶.

Kadınların kamuya erişim ve katılımı üzerindeki kısıtlamalar, sömürge yetkililerinin uyguladığı daha geniş kapsamlı ayrımcılık ve sınırlama modellerinin parçasıydı. Mogadişu’daki büyük İtalyan nüfusu, kentli Somalilerin hareketliliğini kısıtlayan ayrımcı uygulamaları daha da görünür kılmıştır. Bu ayrımcılık, yalnızca erkeklerin çeşitli kamusal alanlara erişimini engellemekle kalmamış, kadınların kamuya açık fırsatlarını da önemli ölçüde sınırlamıştır. Zorunlu ayrımcılık, yerlilerin belirli mahallelere, restoranlara, tiyatrolara ve hatta kaldırımlara erişimini engelleyerek cinsiyete dayalı alan ayrımını pekiştirmiş ve kadınların kamusal hayattaki varlık ve etkilerini marjinalleştirmiştir. Fadumo Haji Diriye ve Khadijah Abdullahi “Dalays” ile yapılan görüşmelerde dile getirilen “Kafelerden dondurma bile alamıyorduk” ifadesi, bu kısıtlamaların günlük yaşam üzerindeki somut etkilerini ortaya koymakta ve sömürgeci ayrımcılığın kadınların hayatlarını ne denli derinden etkilediğini gözler önüne sermektedir³⁸⁷.

Sömürge yönetimlerinin uyguladığı kısıtlayıcı politikalar, yerel toplumun diğer alanlarını da derinlemesine etkilemiştir. Bu dönemde kamu eğitimi son derece sınırlı olup, sadece on üç ilkokul

³⁸³ Aidid, a.g.e., s.108

³⁸⁴ Aidid, a.g.e., s.108

³⁸⁵ Abdi Ismail Samatar, **The State and Rural Transformation in Northern Somalia, 1884–1986**, University of Wisconsin Press, Madison, 1989, s.76

³⁸⁶ Aidid, a.g.e., s.120

³⁸⁷ Aidid, a.g.e., s.120

faaliyet göstermekteydi. Bu okullar, misyonerler tarafından yönetilmekte ve hem Somalili hem de İtalyan çocuklarına eğitim sunmaktaydı. Eğitimin kısıtlanması, kısmen İtalyanların “yerli aydın sınıfı” oluşumu konusundaki endişelerinden kaynaklanmaktaydı; benzer bir durum Britanya sömürgesi altındaki bölgelerde de gözlemlenmiştir. 1947 yılı itibarıyla toplam 1.050 öğrencinin öğrenim gördüğü on dokuz ilkokul açılmış, bu öğrencilerin 501’i Somalili olup, bunlardan yalnızca 54’ü kız öğrenciydi³⁸⁸.

Genel olarak, sömürge döneminde eğitim erişimi ağırlıklı olarak Afrikalı erkek çocuklar lehine desteklenmiş, kız çocuklarının eğitim olanakları kısıtlanmıştır. Erkek çocuklarının gelecek lider ve iş gücü olarak görülmesi sebebiyle onlara ayrıcalıklı eğitim imkânları tanınmış, bu da erkeklerin eğitim seviyesinin kızlara kıyasla daha yüksek olmasına yol açmıştır. Bu eğitimsel eşitsizlik, kadınların sömürgeci idari yapılarda yeterince temsil edilmemesine neden olmuştur. Dolayısıyla, günümüz Afrika toplumlarındaki toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin temeli, bu eşitsizlikleri pekiştiren ve sosyo-ekonomik yapıyı şekillendiren sömürgeci politikaların mirasıdır³⁸⁹.

Sömürge yönetimlerinin siyasi hedef ve uygulamaları, yerel toplulukların dini ve kültürel değerleriyle çelişmiş ve böylece sömürgeci çıkarlar doğrultusunda şekillenen politika modellerini doğurmuştur. Örneğin, Villabruzzi’de aileler önceleri çok sayıda köylerde yaşarken, sonrasında on altı köye yerleştirilmiş ve her bir köye bir hektar sulu tarım arazisi tahsis edilmiştir. Bu arazilerin yarısı ise şirketin kâr amacı güden tarım ürünleri için ayrılmıştır. Ayrıca, İtalyan yönetimi bu mülklerin geliştirilmesi amacıyla “nikaax talyani” olarak bilinen evlilik düzenlemelerini getirmiştir. Bu düzenleme, İtalyan erkeklerinin, Somali kadınları veya ailelerinin izni olmadan evlenmelerine olanak tanımış; böylece Juba ve Shabelle nehirleri boyunca tarımla uğraşan erkeklerin üretkenliğini artırmayı hedeflemiştir. Kırsal Somalililer, şehirdeki nüfus kadar sömürge yetkilileri ve yerleşimcilerle yoğun temas kurmamakla birlikte, toprak el koyma ve “İtalyan evliliği” uygulamaları sosyal ilişkiler ve cinsiyet dinamikleri üzerinde derin etkiler yaratmıştır³⁹⁰.

Faşist İtalya’nın “melez” yasalarına göre, bu tür evliliklerden doğan çocuklar, yerli ebeveynlerinin statüsünü miras alırken İtalyan soyadını taşıyamamışlardır. Bu uygulama, sömürgeci politikaların bireylerin kimliklerini şekillendirmedeki rolünü ve toplumsal eşitsizlikleri derinleştirmedeki etkisini açıkça göstermektedir³⁹¹. Bunun neticesinde, İtalyan babaya ve Somalili anneye sahip çocuklar İtalyan vatandaşlığı, ayrıcalıkları ve soyadını edinme hakkından mahrum bırakılmış, yerli nüfus kapsamında sınıflandırılmışlardır. Bu durum, sömürgeci devlet

³⁸⁸ E. Sylvia Pankhurst, *Ex-Italian Somaliland: How It Was Acquired, How It Was Ruled, Its Future*, Watts, London, 1951, s.168

³⁸⁹ Mikidady, a.g.e., s.11

³⁹⁰ Aidid, a.g.e, s.119

³⁹¹ Aidid, a.g.e., s.106

politikalarının ırksal hiyerarşileri derinleştirip İtalyan nüfusunun “ırksal saflığını” koruma amacının bir yansımasıdır.

Bu siyasi egemenlik, İkinci Dünya Savaşı’nın Avrupalı sömürgeci güçlerin zayıflamasına ve özellikle Afrika’da sömürge karşıtı hareketlerin güç kazanmasına neden olmasıyla yeniden biçimlendi. İtalya’nın mağlubiyetinin ardından Somali toprakları İngiliz denetimine geçti ve bu durum yönetim ile siyasi süreçlerde kayda değer dönüşümlere yol açtı. İngiliz Askeri Yönetimi, Somalililerin yönetim kademelerinde görev almalarına izin veren ve siyasi dernekler üzerindeki kısıtlamaları kaldıran bir “Somalileştirme” politikası uygulamaya koydu. Bu reformlar, Somali Gençlik Kulübü (Somali Youth Club) gibi milliyetçi hareketlerin ortaya çıkmasını sağlayarak, sömürgeleştirilen bölgelerde daha geniş çaplı bağımsızlık düşüncelerinin ve hareketlerinin gelişimine zemin hazırladı.

1947’de Somali Gençlik Kulübü, Somali Gençlik Birliği (Somali Youth League) adını alarak kendini siyasi bir parti olarak yeniden yapılandırdı. Somali Gençlik Birliği, Somali’nin çıkarlarına zarar veren eylemlere karşı çıkan bir kulüp olmaktan çıkıp tam teşekküllü bir siyasi harekete dönüştü. Fransız sömürge bölgesi hariç tüm Somali topraklarında ofisler kurdu ve önemli bir halk desteği kazandı³⁹².

Somali Gençlik Kulübü’nün 1947 yılında Somali Gençlik Birliği’ne dönüşmesiyle birlikte kadınlar önemli pozisyonlar elde etti. SGB, kadınların örgütlenmesini ve siyasi deneyim kazanmalarını teşvik ederek ulusal birliğin güçlenmesine katkı sağladı. Her ne kadar SGB liderleri tamamen erkeklerden oluşmuş ve on üç kurucusundan hiçbiri kadın olmasa da, hareket içindeki kadın temsilciler, siyasi bağımsızlık ve dekolonizasyon sürecinde vazgeçilmez bir rol üstlendiler³⁹³.

SGB liderleri ve diğer milliyetçi hareketler kadınlara güvenmekle birlikte, onları eşit ortaklar olarak değil, daha çok destekçi konumunda gördükleri iddia edilmekteydi. Ancak bu yaklaşım, kadınların milliyetçi hareket içerisindeki öz algısını tam olarak yansıtmamaktadır. Kadınların sadece destekçi olduğu düşüncesinin aksine, bu hareketlere katılan kadınların siyasi anıları, kendilerini SGB’nin temel taşı olarak görüp siyasi mücadelede aktif roller üstlendiklerini ortaya koymaktadır³⁹⁴.

³⁹² Samatar, a.g.e., s.76

³⁹³ Mohamed Haji Ingiriis, “Changing Transformation of Gender in Somalia: Women’s Struggle and Survival in Patriarchal Society”, Ninna Svensson (Ed.), **The Role of Women in Promoting Peace and Development** içinde (s. 200-229), Media-Tryck, Lund, 2011, s. 205

³⁹⁴ Faduma Ahmed Alim, **Saa Waxay Tiri: Maansadii iyo Waayihii Xaawa Jibriil / And Then She Said: The Poetry and Times of Hawa Jibriil**, Jumblies Press, Toronto, 2008, s.88

SGB'nin 1947 Anayasası, kadın-erkek ayrımı yapmaksızın tüm Somalilileri, özellikle gençleri birleştirmeyi amaçlayarak geniş bir birlikteliğe öncelik vermiştir³⁹⁵. Sömürgecilik karşıtı mücadelede kadın ve erkeklerin birlikte çalışması dikkat çekici olmakla birlikte, kadınlar iktidar pozisyonlarında yer almamıştır³⁹⁶.

1940'lar ve 1950'lerde Somali Gençlik Birliği kadınları, örgütlenme, yeni üye kazanma, Somali milliyetçiliğini (Somalinimo) ve milliyetçi duyguları teşvik etme, para ve üyelik aidatı toplama, milliyetçilere yetkililerden barınak ve koruma sağlama ile gösterilere katılma gibi çok çeşitli faaliyetlerde etkin bir rol üstlenmiştir. Bu süreçte, aktif katılımları nedeniyle sık sık tutuklanma, işkence ve hatta ölümle karşı karşıya kalmışlardır. Mücadelelerini sürdürmek için Somali kadınlarının şiirleri önemli bir motivasyon kaynağı olmuştur. Örneğin, Hawa Jibril'in şiirinde kadınların fedakârlıkları şu şekilde dile getirilir:

O zamanlar bayrağımız için savaşıyorduk
Ey kız kardeşler, tezahürat yaptık ve alkışladık
Ellerimiz ve çenelerimiz ağrıyana kadar
Ey kız kardeşlerim, mücevherlerimizi sattık
Ve Birliğimize bağışta bulunduk
Mücadeleyi zenginleştirmek için³⁹⁷.

Hawa Jibril'in bu dizeleri, Somalili kadınların içinde bulundukları zorlukları ve mücadeleye ne denli ciddi katkılar sunduklarını göstermektedir. Somali toplumunda, kadınların mücevherleri, ekonomik bağımsızlıklarının sınırlı olduğu sosyal yapılar içinde önemli bir servet simgesi olarak kabul edilmektedir. Genellikle nesilden nesile anneler aracılığıyla aktarılan küpeler, kolyeler ve bilezikler, kriz dönemlerinde satılarak acil ihtiyaçların karşılanmasına olanak tanırken, bolluk zamanlarında bu koleksiyonlar genişletilebilmektedir. Benzer şekilde, aktivist Raha Ayanle'nin deneyimi, mücevherlerin ekonomik olduğu kadar kişisel fedakârlık aracı olarak da nasıl kullanıldığını ortaya koyar. Kısa ve etkileyici bir buraanbur şiirinde Ayanle, diş tedavisi için altın mücevherlerini eritmek yerine ülkesinin özgürlüğü için harcamayı tercih ettiğini şu sözlerle ifade

³⁹⁵ Ghazi Abuhakema ve Tim Carmichael, "The Somali Youth League Constitution: A Handwritten Arabic Copy (c. 1947?) from the Ethiopian Security Forces Archives in Harar", *Journal of Eastern African Studies*, 4 (3), 2010, s. 454

³⁹⁶ Ingiriis, 'Sisters; Was This What We Struggled For?', s. 379

³⁹⁷ Aidid, a.g.e., s.114

eder: “Dişlerimdeki eksik yerler altınla doldurulmayı hak ediyor, ama bu altına daha çok layık olan ÷lkemin özgürlüğüdür.”³⁹⁸ Bu ifade, Somali kadınlarının hem bireysel fedakarlıklarını hem de ulusal özgürlük mücadelesine verdikleri önemi güçlü biçimde yansıtmaktadır.

Bu tür bireysel ve kolektif katkılar, Somali’nin sömürgecilikten çıkış sürecinin yalnızca erkeklerin öncülüğünde şekillenmediğini, kadınların da tarihsel değişim süreçlerinin etkin öznesi olduklarını göstermektedir. Bu bağlamda, Somali kadınlarının mücadeleleri üzerinden açığa çıkan direniş pratiğı, bizi sömürge sonrası dönemde yaşanan siyasal gelişmelere yönlendirmektedir. İkinci Dünya Savaşı’nın ardından birçok Afrika ülkesinde olduğu gibi Somali’de de anti-sömürgeci hareketler ivme kazanmış, kıta genelinde geniş çaplı bir dekolonizasyon dalgası ortaya çıkmıştır. Ancak Somali’nin bağımsızlığa uzanan yolu hem İngiltere hem de İtalya’nın farklı dönemlerdeki hâkimiyetinden kaynaklanan çok katmanlı bir sömürge geçmişı tarafından şekillendirilmiştir. Bu tarihsel seyir içinde, özellikle İtalya’nın İkinci Dünya Savaşı’nda yenilgiye uğramasının ardından Somali topraklarının geleceğı uluslararası bir mesele hâline gelmiştir. 1950 yılında, İtalyan yönetimindeki Somali toprakları Birleşmiş Milletler vesayeti altına verilmiş; bu da bağımsızlık sürecinin seyrinde yeni bir dönüm noktası olmuştur.

Bu süreçte, Ocak 1948’de, Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere, Fransa ve Sovyetler Birliğı’nden oluşan Dört Güç Komisyonu Mogadişu’da toplandı. Bu komisyon, İkinci Dünya Savaşı’nın sona ermesinin ardından Afrika Boyunu’ndaki İtalyan topraklarının geleceğini belirlemek üzere görevlendirilmişti. Mogadişu’daki toplantı, İtalyan toplumu ile Somali bağımsızlık hareketi arasında ciddi bir siyasi çekişmeye sahne oldu. Şehirde iki ayrı gösteri planlanmış ve her iki gösteriye de şehri yöneten İngiliz komutan tarafından izin verilmişti; ilki, Somali Gençlik Birliğı liderliğindeki Somalili özgürlük savaşçıları içindi, ikincisi ise İtalyan yönetiminin geri dönmesini talep eden şehrin İtalyan sakinleri ile onların Somalili destekçileri (İtalyan yanlısı) içindi. Ancak 11 Ocak sabahı erken saatlerde İngiliz komutan, İtalyanlar ve destekçilerinin gösteri iznini iptal ederken, SGB ve özgürlük savaşçılarının gösterilerine devam etmelerine izin verdi³⁹⁹.

1948 yılında Komisyonun çalışmaları sürerken, İtalyan toplumu, İtalya’nın Somali üzerindeki hâkimiyetini devam ettirmek için yoğun çaba göstermekteydi. Buna karşılık, milliyetçi bir hareket olan Somali Gençlik Ligi ise Somali’nin bağımsızlığı için kararlı ve güçlü bir mücadele yürütüyordu. İtalya, savaşın yol açtığı mağlubiyetin etkilerini gidermek ve ulusal onurunu korumak amacıyla Somali’yi önümüzdeki otuz yıl boyunca yönetmeyi hedeflese de Somali halkının büyük çoğunluğu hemen bağımsızlık talebini dile getirmiştir.

³⁹⁸ Aidid, a.g.e., s.114

³⁹⁹ Mohamed Abdisalam Ibrahim, “Xaawo Taako iyo Aragtida Talyaaniga”, **Mustaqbal Media**, 2021, <https://mustaqbalmedia.net/so/xaawo-taako-iyo-aragtida-talyaaniga/> (27 08.2024).

Kadınlar, Somali Gençlik Birliği'nin bağımsızlık mesajını yaymada hayati bir rol üstlenerek mücadelenin ön saflarında yer aldılar. Protestolar, Somali Gençlik Birliği destekçileri ile İtalyanlar ve onların Somalili müttefikleri arasında “Soomaaliya Hanoolaato” (Yaşasın Somali) olarak adlandırılan silahlı çatışmaya dönüştü. Bu çatışmalar sırasında Hawa Osman Taako adında bir Somalili kadın hayatını kaybetti ve bu olay, bağımsızlık hareketi için önemli bir dönüm noktası teşkil etti. Taako'nun ölümü, halkın öfkesini artırarak yerel halk ile İtalyanlar arasındaki gerilimi derinleştirdi; bunun sonucunda birçok İtalyan, İngiliz kontrolündeki bölgelere sığınmak zorunda kaldı. İngilizler, bu şiddet olaylarını önleyememekle eleştirilirken, devam eden çatışmalarda bazı İtalyanlar öldürüldü.

Taako'nun ölümü, Somali bağımsızlık mücadelesinde güçlü bir direniş sembolü haline geldi ve kadınların milliyetçi hareketteki kritik rollerini görünür kıldı. Hikayesi efsaneleştirildi ve onuruna bir anıt dikildi; bu anıt Somali özgürlüğünün simgesi olarak Amerika'daki Özgürlük Anıtı'na benzetildi. Ancak, kadınlar milliyetçi karar alma süreçlerinde yeterince yetkilendirilmedi. 1948'deki mücadelenin ardından, 1950'de İtalya Birleşmiş Milletler vesayeti altında Somali'ye döndü. Kadınların öncülük ettiği bu mücadele, Somali milliyetçiliğini güçlendirdi ve SGB kadınları siyasi yapıya dahil ederek bağımsızlık sürecinde önemli katkılar sağladı.

1952'de, SGB çatısı altında Somali Kadınlar Derneği kuruldu. Bu adım, SGB'nin organize bir siyasi partiye dönüşmesiyle gerçekleşti. Kadınlar, partinin kadınlar bölümünü talep etti; kurumsal katılım sağlanmazsa desteklerini çekmekle tehdit ettiler⁴⁰⁰. Bunun üzerine Halima Godane ve Raha Ayaanle Guled önderliğinde “Kız Kardeşler” adlı ilk kadın derneği oluşturuldu. Derneği, kadın aktivistlerin bir araya gelip örgütlenebileceği özel bir alan sağladı ve kadınların SGB içindeki ortak mücadeleleri yıllarca süren yoğun çabalarla tanındı⁴⁰¹.

Bu gelişmeler, Somali'de kadınların siyasi alandaki örgütlenme ve katılımının önemli bir dönüm noktası olmuştur. Buna karşın, 1954 yılında, İtalyan sömürge yönetiminin sıkı denetimi altında, İtalyan Somali kolonisi sınırları içerisinde, Birleşmiş Milletler'in desteğiyle ve İtalya'nın yönetiminde ilk belediye seçimleri gerçekleştirildi. Bu seçimler, Güney Somali'de yerel belediyeler için düzenlenen ilk demokratik seçim olma özelliğini taşımaktadır. Seçimlerde yalnızca erkeklerin oy kullanma hakkı vardı; bu nedenle, sınıf veya eğitim düzeyine bakılmaksızın sadece erkekler oy kullanabildi⁴⁰². Yaklaşık 16 parti, 35 konseyde toplam 281 sandalye için yarıştı. Seçmen katılım oranı %75 civarında gerçekleşirken, beklendiği üzere Somali Gençlik Birliği en fazla sandalyeyi kazanarak birinci oldu; ikinci sırayı ise Hizbia Dustur Mustaqbil Somalia partisi aldı. Bu seçimler,

⁴⁰⁰ Aidid, a.g.e., s. 116

⁴⁰¹ Ingiriis, ‘Sisters; Was This What We Struggled For?’, s.381

⁴⁰² Gilbert Ware, “Somalia: From Trust Territory to Nation, 1950-1960”, *Phylon* (1960-), Vol. 26, No. 2, 1965, s. 177, <https://doi.org/10.2307/273632>.

modern Somali tarihinde doğrudan siyasi katılımın sağlandığı ilk seçim olması bakımından büyük önem taşımaktadır⁴⁰³.

25 Haziran 1958 tarihli kanunla, 18 yaşını doldurmuş kadınlara seçme ve seçilme hakkı tanınmış; Ekim 1958’de gerçekleştirilen ikinci belediye seçimlerinde kadınlar ilk kez oy kullanma imkânı bulmuştur. Kadınların, Şubat 1956’daki genel seçimlerden dışlanmış olmalarına rağmen, 1958 Ekim ayında Somali Başbakanı Abdullahi Iise Mohamud yönetimindeki hükümetin düzenlediği bu belediye seçimi, bağımsızlık öncesi geçiş döneminde Somali hükümetinin doğrudan denetiminde gerçekleştirilen ve kadınların katılımına izin verilen ilk seçim olarak kabul edilmektedir. Belediye Meclisi üyeleri, her seçmenin tek bir oy kullandığı genel oy hakkıyla seçilmekte olup, oy verme işlemi serbest, doğrudan ve gizli olarak gerçekleştirilmektedir⁴⁰⁴.

Kadınların ilk kez 1958 belediye seçimlerinde oy kullanmalarına izin verilmesine rağmen, ertesi yıl Somali Gençlik Birliği Ulusal Kongresi’ne herhangi bir kadın delege seçilememiştir. Resmi katılım haklarından yoksun bırakılan kadınlar, Hawa Jibril ve Ardo Dirir’i kendilerini temsilen meclise konuşma yapmaları için seçerek girişimde bulunmuşlardır. Ancak bu çabalar, dönemin başkanı Adan Abdulle Osman tarafından “kadınların yeterli eğitim ve gerekli siyasi bilinçten yoksun olduğu” gerekçesiyle reddedilmiştir. Bu reddediş, o dönemdeki kadın algısını yansıtarak, kadınların aktif katılım göstermelerine rağmen siyasi güce erişimlerinin önemli ölçüde kısıtlandığını ortaya koymaktadır. Somalili şair Hawa Jibril ise bu algıya karşı çıkarak, “Gerçekten de İtalyanlar gibi mi savunuyorsunuz? Birleşmiş Milletler’in iddia ettiği gibi, Somalilerin bağımsızlığa hazır olmadığını, çünkü yeterli eğitim ve siyasi olgunluktan mahrum olduğumuzu mu savunuyorsunuz?” sözleriyle tepki göstermiştir.”⁴⁰⁵

SGB’deki kadınların erkeklerle eşit haklar için yürüttükleri mücadele sonuç verdi ve Raha Ayanle, 1959 yılında Somali Gençlik Derneği Merkez Komitesi’ne seçilerek bu komitedeki ilk kadın üye oldu. Mayıs 1959’daki SGB Olağanüstü Kongresi’nde, Raha Ayaanle Guled’in Merkez Komite üyeliği oybirliğiyle kabul edildi. Bu gelişme, Kongrede bulunan birçok erkeğin Raha’nın ilkökul diplomasına sahip olmamasına rağmen önemli bir adım olarak değerlendirildi⁴⁰⁶. Ancak, seçme ve seçilme hakkının elde edildiği ilk seçimde aday olan Halima Godane seçilemedi. O dönemde İtalyan yönetimi altındaki Somalili kadınlar oylarını birleştirseydi, en az bir sandalye kazanma şansları olabilirdi. Buna karşılık, İngiliz yönetimindeki eski Somaliland’da kadınlar, Somali’nin bağımsızlığından bir yıl sonra, 1961’de ulusal anayasa referandumunda oy kullanma

⁴⁰³ Muuse Yuusuf, “Where Is My Vote? Comparing Elections in Somalia from 1950-2016”, *Hiiraan*, 17 Eylül 2016, https://www.hiiraan.com/op4/2016/sept/117713/where_is_my_vote_comparing_elections_in_somalia_from_1950_2016.aspx (27.08.2024).

⁴⁰⁴ Maarten Half, *The Electoral Legislation of Somalia, 1953–1969*, United Nations Electoral Assistance Division, Taslak metin (tartışma amacıyla), 26 Eylül 2016, s. 59-83.

⁴⁰⁵ Aidid, a.g.e., s.116

⁴⁰⁶ Aidid, a.g.e., s.116

hakkı kazandılar⁴⁰⁷. Bu bağlamda bir sonraki başlıkta Bağımsızlık Dönemi'nde kadınların durumu incelenecektir.

2.4.2. Bağımsızlık Döneminde Kadın

Somali halkı, ortak dil, din ve soya dayalı homojen bir yapıya sahipken, 19. yüzyılda başlayan sömürgeci müdahaleler bu birliği parçalamıştır. Tek bir millet olan Somali halkı, sömürgecilikle birlikte yapay sınırlarla bölünerek farklı güçlerin denetimine girmiştir.

1884'te Britanya, Somali'nin kuzey bölgesini, güneyde Jubaland topraklarını ve kuzeydoğuda Haud ve Rezerve Alan olmak üzere üç ana bölgeyi kontrolü altına almıştır. 1944'te imzalanan Anglo-Etiyopya Anlaşması ile İngiltere, Haud ve Rezerve Alan bölgelerini Etiyopya'ya; güneydeki Jubaland bölgesini ise Kenya'ya devretmiştir⁴⁰⁸. Bu düzenlemeler, bölgedeki diplomatik ve stratejik çıkarlar doğrultusunda gerçekleştirilmiştir. Öte yandan, Cibuti üzerindeki talepler, Fransa'nın Kızıldeniz'deki kendi algıladığı stratejik çıkarlarını koruma kararlılığı nedeniyle zorluklarla karşılaşmıştır⁴⁰⁹.

Bu parçalanmış siyasi yapı içinde, Somali'nin birleşmesi ve bağımsızlığı yönündeki talepler zamanla daha da güçlendi. 9 Kasım 1959'da İtalya, Birleşmiş Milletler'e başvurarak Somali'nin planlanan bağımsızlık tarihinin 2 Aralık 1959'dan 1 Temmuz 1960'a ertelenmesini talep etti. Bu talebin gerekçeleri arasında yaygın yoksulluk, düşük okuryazarlık oranı, çözülmemiş sınır anlaşmazlıkları, kıt kaynaklar ve artan siyasi rekabet yer alıyordu. Ancak BM Genel Kurulu, 5 Aralık 1959'da Somali'nin bağımsızlık talebini onayladı ve sürece destek verme kararı aldı⁴¹⁰.

Nihayetinde, 1 Temmuz 1960'ta Somali, yetmiş yılı aşkın Avrupa sömürge yönetiminin ardından bağımsızlığını ilan etti. Yeni kurulan bağımsız devlet, Britanya yönetimindeki kuzey Somali ile İtalya'nın yönettiği güney Somali bölgelerinin birleşmesiyle oluşturuldu. Bu birleşmeye rağmen, çözülmemiş sınır problemleri, ekonomik yetersizlikler ve çok düşük okuma-yazma oranları gibi ciddi yapısal sorunlar ülkenin karşısında duruyordu. Yine de Birleşmiş Milletler'in desteğiyle gerçekleşen bu bağımsızlık kararı Somali halkı için büyük bir umut kaynağı oldu. Bağımsızlıkla birlikte, Somali siyasi elitleri —özellikle Başbakan Abdirashid Ali Shermarke ve Cumhurbaşkanı Aden Abdullah Osman— "Büyük Somali" idealini savunmuşlardır. Bu ideoloji,

⁴⁰⁷ Ingiriis, "Sisters; Was This What We Struggled For?", s.382

⁴⁰⁸ I. M. Lewis, *A Modern History of the Somali: Nation and State in the Horn of Africa*, Sapienza University, 2002, s. 40-62, <https://arcadia.sba.uniroma3.it/bitstream/2307/4110/1/A%20modern%20history%20of%20Somalia.pdf> (27.08.2024).

⁴⁰⁹ M. M. Adamu, "The Somalian Crisis: A Legacy of Colonialism?", *African Research Review*, 3(3), 2009, s.301, <https://doi.org/10.4314/afrrrev.v3i3.47531>.

⁴¹⁰ Anthony S. Reyner, "Somalia: The Problems of Independence", *Middle East Journal*, 14(3), 1960, s.247, <https://www.jstor.org/stable/4323254>.

sömürge öncesi Somali topraklarını yeniden birleştirerek, Kenya (KSB), Etiyopya ve daha sonra 1977’de bağımsızlığını ilan eden Cibuti’de yaşayan Somalilileri tek bir ulusal çatı altında toplamayı hedeflemiştir. Bu hedef doğrultusunda, tüm Somalililerin tek bir bayrak altında birleşmesi, Somali milliyetçiliğinin temel dayanaklarından biri hâline gelmiştir⁴¹¹.

Bağımsızlık sonrası dönemde tasarlanan Somali bayrağı, açık mavi zemin üzerine beş köşeli beyaz bir yıldızdan oluşmaktadır. Yıldızın iki köşesi, birleşmiş olan Britanya ve İtalyan Somali bölgelerini; kalan üç köşe ise Etiyopya, Kenya ve Cibuti’deki hâlen yabancı idare altında yaşayan Somali topluluklarını simgelemektedir. Cibuti’ye yönelik birleşme talepleri, Fransa’nın bölgedeki jeopolitik çıkarlarını koruma konusundaki kararlılığı nedeniyle karşılık bulmamış; buna karşın, Somali halkı Kenya ve Etiyopya’daki soydaşlarıyla birleşme hedefini sürdürmüştür⁴¹².

Sömürge döneminde dayatılan sınırlar, Soğuk Savaş’ın iki kutuplu yapısıyla birleşerek Somali’nin siyasal ve toplumsal gelişimini derinden etkilemiştir. Bağımsızlık sonrası dönemde bu parçalanmışlık, ülkenin irredentist eğilimlerini tetiklemiş ve özellikle Etiyopya ile yaşanan çatışmalarda somutlaşmıştır. Bu süreç, Pan-Somalizm olarak adlandırılan ve sömürge sınırlarını aşan birleşik, ulusötesi bir Somali kimliğini savunan ideolojik hareketin güç kazanmasına zemin hazırlamıştır⁴¹³. Bu dış yönelimli siyasal hedefler, ülke içinde kadınların rolü ve hakları gibi meselelerin arka plana itilmesine neden olmuştur. Kadınların siyasal, toplumsal ve hukuki alanlardaki sorunları, ulusal birleşme ideolojisinin gölgesinde kalmış ve bağımsızlık sonrası reform süreçlerinde yeterince gündeme getirilememiştir.

1960 yılında sömürge sonrası dönemde devlet yönetimini üstlenen Somali seçkinleri, Avrupa kökenli yönetim modellerini benimseyerek 1960-1969 yılları arasında bağımsızlığın ilk dokuz yılında liberal demokratik sistem uygulamıştır⁴¹⁴. Bu dönem, 1961 Anayasası’nın referandumla kabul edilmesiyle kadınlara düşünce özgürlüğü gibi anayasal hakların tanınması gibi reformlarla öne çıkmıştır. Kadınların kamu hayatına katılımı ve sanat alanındaki rolleri teşvik edilmiştir. Ancak bu gelişmeler, bazı geleneksel aydınlar tarafından toplumsal normlardan sapma olarak değerlendirilmiş ve tepkiyle karşılanmıştır. Özellikle erkek şairler, kadınların artan kamusal görünürlüğüne ve sanatsal faaliyetlerine yönelik eleştirilerinde kültürel değerlerin aşınmasından endişe duymuşlardır. Bu şairlerin şiir ve şarkıları, ataerkil yapıyı savunan ve kadınların erkeklere özgü alanlarda yer alma çabalarını eleştiren içerik taşımıştır. Böylece, dönemin genel söylemi,

⁴¹¹ Jacob Sabakinu Kivilu, “Republic of Somalia: Independence 1 July 1960”, **Africa Museum**, 2020, <https://independance.africamuseum.be/en/exhibition/context/contexte-17pays-africains/country-somalie> (28.08.2024)

⁴¹² Adamu, a.g.m., s.301

⁴¹³ Omar, **Somali Irredentism**, s.22-29

⁴¹⁴ Abdurahman Abdullahi, “The Conception of Islam in Somalia: Consensus and Controversy”, **Bildhaan: An International Journal of Somali Studies**, Vol. 21, No. 1, 2021, s. 79, <https://digitalcommons.maclester.edu/bildhaan/vol21/iss1/9/> (20.02.2025).

kadınların yeni rollerini savunanlar ile ataerkil değerleri koruyanlar arasındaki çatışma ekseninde şekillenmiştir⁴¹⁵.

Ünlü şair Ali Sugule'nin Habloow maad is bar qabataan? ("Ey kadınlar, neden kendinize çekidüzen vermiyorsunuz?") adlı eseri, bu direnişi özetlemektedir. Birçok kadın aktivist açısından bu eleştiriler, ilerlemeye karşı bir muhalefeti temsil etmekte ve geleneksel ahlak normlarına bağlı kalma arzusunu yansıtmaktadır. Kadınların kamusal alandaki görünürlüğüne karşı duyulan bu dirence rağmen, Somali toplumunda birçok etkili kadın şarkıcı tanınmış ve geniş bir üne kavuşmuştur. Asha Abdow Suleyman (Malaika), Faduma Abdullahi Kaahin (Maandeeq), Faduma Abdullahi Ali (Dalays), Sahra Ahmed Jama, Habbon Abdullahi, Maryan Mursal Iise Bootaan, Faduma Kassim Hilowle , Seynab Ige Mohamed, Seynab Haji Ali Siigaale (Bahsan) ve Halima Khalif Omar (Magool) gibi sanatçılar, geleneksel normları zorlayarak Somali müziği ve kültürünün şekillenmesine katkıda bulunmuş ve sanat alanındaki emekleriyle büyük takdir toplamışlardır. Bu kadınların popülerliği, Somali toplumunda kadınların yeteneklerinin tanınması ve takdir edilmesinin önemli bir göstergesidir⁴¹⁶.

Birçok yeni bağımsız Afrika devletinin baskıcı sömürge sonrası yapıları sürdürdüğü bir dönemde, Somali'nin 1960-1969 yılları arasındaki yönetimi, bireysel özgürlükler ve haklara yaptığı vurgu ile dikkat çekmiştir. Bu süreçte gerçekleştirilen bazı önemli anayasal reformlar, bireylerin ve özellikle kadınların haklarını ileriye taşıyarak daha kapsayıcı bir toplumun inşasına katkıda bulunmuştur.

1960 Somali Anayasası'nın 3. Maddesi, vatandaşlar arasında ırk, köken, dil, din, cinsiyet veya sosyal statü ayrımı yapmaksızın eşitliği güvence altına almıştır. Bu temel prensip, kadınların adil muamele talep etme ve geleneksel hiyerarşik yapıları sorgulama haklarını güçlendirerek, daha kapsayıcı ve eşitlikçi bir hukuki ortamın tesis edilmesine imkân sağlamıştır.

31. Madde, aileyi toplumun temel taşı olarak kabul ederek devlete aileyi koruma sorumluluğu yüklemiştir. Bu madde özellikle çocuk bakımını anneye atfederek anneliğin toplumsal değerini ve önemini güçlendirmiştir.

36. Madde ise eşit işe eşit ücret ve insani çalışma koşulları gibi düzenlemelerle kadınların iş gücüne katılımını kabul etmiş, kadınların formel sektörde kendilerine uygun alanlarda çalışma olanaklarını artırmıştır. Ancak, bu yasal düzenlemelere rağmen, 1962 yılında üniversite diploması alan ilk Somali kadını Faduma Ahmed Alim gibi eğitilmiş kadınlar, sivil hizmette üst düzey pozisyonlara erişimde çeşitli engellerle karşılaşmıştır. Devletin diploma sahiplerine A sınıfı

⁴¹⁵ Ingiriis, 'Sisters; Was This What We Struggled For?', s.283

⁴¹⁶ Ingiriis, 'Sisters; Was This What We Struggled For?', s.283

görevler verme politikası olmasına rağmen, kadınlar bu haklardan mahrum bırakılmıştır⁴¹⁷. Annesi Hawa Jibril, anayasada tanınan haklara rağmen kadınların bu haklardan dışlanmasına duyduğu hayal kırıklığını “Sisters” (Kız Kardeşler) adlı şiirinde dile getirmiştir. Jibril’in geleneksel Somali şiiri olan buraanbur formunda yazdığı bu eser, kadınların millet için verdikleri emeğin karşılığını alamamalarını eleştirmektedir:

Kız kardeşlerim, unutulduk!

Başarının meyvelerini tadamadık

En düşük pozisyonlar bile teklif edilmedi

Ve diplomalarımız çöp gibi kenara atıldı.

*Kız kardeşlerim bunun için mi mücadele ettik?*⁴¹⁸

Hawa Jibril’in etkileyici şiiri, sonunda Faduma Alim’in Eğitim Bakanlığı’nda Kadınlar Bölümü Direktörü ve Okul Müfettişi olarak atanmasına zemin hazırlamıştır. Ancak Somali kadınlarının mağduriyetlerinin devam ettiğini ifade eden atasözü şu şekildedir: “Sidaan kuugu lisay, iiguma hambeyn” (“Dişi deveyi senin için sağdığım gibi, sen bana içmem için hiç süt bırakmadın.”). Hükümetin kadın meselelerine ilgisizliği ve siyasi alanın dar olması sebebiyle Somali kadınları savunma örgütleri kurmaya başlamıştır. Bağımsızlıktan kısa süre sonra, 1960 yılında Somali Kadınlar Derneği kurulmuş; bu dernek, kadın refahı ile ilgilenen ve çoğunlukla orta sınıf kadınlar ile siyasi liderlerin eşlerinden oluşan ilk feminist organizasyon olmuştur. Ancak Somali feministleri arasında, kadınların yaptığı fedakarlıkların yeterince takdir edilmediği görüşü yaygındı ve geleneksel ev içi roller yeniden tanımlanırken erkeklerin siyasi iktidarı elinde tutmaya devam ettiği görülmüştü⁴¹⁹.

1967 yılında, Somali Kadınlar Hareketi ülkenin ilk feminist oluşumu olarak ortaya çıkmış ve özellikle Mogadişu’daki orta sınıf kadınlar tarafından kurulmuştur. Bu hareketin temel amacı, “Somali kadınlarının kolektif gücünü bir araya getirip artırmak” ve “toplumda cinsiyetler arası tam eşitliği güvence altına alan temel ve anayasal haklar konusunda farkındalık yaratmaktır.” Kadın hakları alanında cesur bir adım teşkil eden bu oluşum,⁴²⁰ devlet kontrolü ve kamu finansmanından bağımsız hareket ederek kendi gündemini müdahale olmadan sürdürebilmiştir. Ancak, hareketin kent merkezli olması ve siyasal roller üzerine odaklanması, kırsal kesimde yaşayan kadınların ihtiyaçlarıyla uyumsuzluk yaratarak birleşik bir yapı oluşturulmasını engellemiştir. Kent-kırsal ayrımı, kentli kadınların hedefleri ile kırsal kadınların beklentilerinin örtüşmemesi nedeniyle, daha

⁴¹⁷ Aidid, a.g.e., s.117

⁴¹⁸ Alim, a.g.e., s.155

⁴¹⁹ Ingiriis, **Changing Transformation of Gender in Somalia**, s. 210

⁴²⁰ Aidid, a.g.e., s.117

geniş bir toplumsal dönüşüm potansiyelini sınırlandırmıştır. Dolayısıyla, bu hareket ülke genelinde kadınların statüsünü ilerletme konusunda sınırlı bir başarı elde etmiştir⁴²¹. Bu sınırlamalara rağmen, Mart 1969 seçimlerinde Hawa Awale Abtidon (bilinen adıyla Hawa Yarey), Somali Ulusal Parlamentosu'na aday olan ilk kadın olmuştur⁴²². El Bur seçim bölgesinde yarışan Hawa Yarey, topluluk odaklı yenilikçi bir kampanya yürütmüş; seçmenleri çekmek için müzik grubu kiralamış ve seçim öncesinde Hindistan Başbakanı Indira Gandhi ile görüşerek finansman sağlamıştır. Ancak yoğun rekabet nedeniyle kazanamamış ve bu deneyim, özellikle sonraki yıl Somali'nin otoriter bir rejime dönüşmesiyle büyük bir hayal kırıklığına dönüşmüştür⁴²³.

15 Ekim 1969 tarihinde Cumhurbaşkanı Abdirashid Ali Sharmarke'nin kendi korumalarından biri tarafından öldürülmesi, ülkenin siyasi istikrarını derinden sarstı ve önemli bir iktidar boşluğu yarattı. Bu süreç, 21 Ekim 1969'da Ordu Komutanı Tümgeneral Mohamed Siad Barre liderliğinde gerçekleştirilen askeri darbe ile diktatörlüğe geçişi tetikledi. Söz konusu "kansız" darbe, yolsuzluk, verimsizlik ve halktan kopuk bir yönetim karşısında yükselen yaygın memnuniyetsizliğin sonucuydu⁴²⁴.

Bu fırsatı değerlendiren Barre ve subayları, 21 Ekim 1969'da kansız bir darbeye iktidarı ele geçirerek Yüksek Devrimci Konsey adı altında Sovyetler Birliği'ne uyumlu "bilimsel sosyalizm" politikalarını hayata geçiren bir sosyalist rejim kurdular Barre, dış politika alanında "Büyük Somali" idealini benimseyerek Somali'nin birleşmesini amaçladı; özgürlük hareketlerini destekleyip sömürgecilik ve kabileciliğe karşı mücadeleyi sürdürerek ülkeyi yirmi yıl boyunca merkeziyetçi ve otoriter bir yapıya dönüştürdü. Anayasayı askıya alarak tüm siyasi partileri ve sosyal dernekleri, kadın dernekleri de dâhil olmak üzere, yasakladı⁴²⁵. Bu bağlamda, Sosyalist dönemi ve bu süreçte kadınların durumunu daha kapsamlı bir şekilde değerlendirebilmek amacıyla, dönemin kadın hakları "Sosyalist Dönemde Kadın" başlığı altında incelenecektir.

2.4.3. Sosyalist Dönemde Kadın

20. yüzyılın ortasında Afrika'da sosyalizmin yükselişi, yeni bağımsızlıklarını kazanan ülkelerin karşılaştıkları özgün sorunlara verilen bir yanıt olarak belirdi. Sömürge döneminin sona ermesiyle birlikte, çok sayıda Afrikalı lider, emperyal mirasın yol açtığı eşitsizlikleri giderecek siyasi ve ekonomik modeller geliştirmeye yöneldi. 1950 ile 1980'lerin ortalarına uzanan dönemde,

⁴²¹ Ingiriis, 'Sisters; Was This What We Struggled For?', s.385

⁴²² Mohamed Haji Ingiriis, "The Human Tradition in Modern Africa, Dennis D. Cordell, ed.," *Africa Today*, Vol. 59, No. 4, 2013, s. 4, <https://doi.org/10.2979/africatoday.59.4.145>.

⁴²³ Ingiriis, 'Sisters; Was This What We Struggled For?', s.386

⁴²⁴ Lewis, *A Modern History of the Somali*, s. 206

⁴²⁵ Lewis, *A Modern History of the Somali*, s. 207

otuz beş Afrika ülkesi sosyalist prensipleri benimsedi ve bu durum, kıtanın siyasi tarihindeki önemli bir dönüm noktasını oluşturdu⁴²⁶.

Afrikalı liderler, sosyalizmi hızlı ekonomik kalkınmanın bir aracı olarak değerlendirmiş ve çoğu zaman kalkınma fikrini doğrudan sosyalist ideolojiyle özdeşleştirmiştir. Örneğin, Nkrumah, kapitalizmi “yeni bağımsızlık kazanmış ülkeler için son derece karmaşık bir yapı” olarak nitelmiş ve “ilerlemenin nimetlerinin adil biçimde paylaşılması sayesinde en yüksek kalkınma hızına yalnızca sosyalist yaklaşımla ulaşılabileceğini” belirtmiştir. Benzer biçimde, Başkan Dacko, “Afrika’da kapitalizm yoktur... Bu nedenle doğal sürecin sonunda sosyalist bir ekonomiye yöneliyoruz” ifadelerini kullanmıştır⁴²⁷.

Somali’de darbeyle iktidara gelen sosyalist lider Siad Barre, ilk hitabında bu perspektifi teyit etmiş ve “Halkın daima açlık, hastalık ve cehalet içinde kalmasını isteyen emperyalistler, bizi dilenmeye mahkûm etmek için mutlaka karşımıza çıkacaklar... Gelin, birlik olup ülkemizin düşmanını ezelim” ifadelerini kullanmıştır. Bu emperyalizm karşıtı tutum, sosyalizmin cazibesinin temelinde yer almakta ve sosyalizmi bir kurtuluş yolu olarak benimseyen anti-sömürgeci milliyetçiler nezdinde karşılık bulmaktaydı. Bu tür bir söylem, Afrika’daki sömürgecilik karşıtı hissiyatla doğrudan bağlantılıydı⁴²⁸. Vladimir Lenin gibi önde gelen sosyalist kuramcılar, emperyalizmi hedef alarak, sosyalizmi sömürgeci geçmişten sıyrılmak isteyen kalkınmakta olan toplumlar için uygun bir seçenek olarak öne çıkarmışlardır. Bu ideolojik yapı, Afrikalı liderlere, kendi kaderini tayin etme hakkını ve ekonomik bağımsızlığı merkeze alan güçlü bir söylem sunmuştur⁴²⁹.

Afrikalı liderler, Avrupa menşesine rağmen sosyalizmin özü itibarıyla Afrikalı bir ideoloji olduğuna inanıyorlardı. Sosyalizmi benimseyen ilk kuşak Afrikalı liderler, sosyalist ilkeleri Afrika uluslarının özgün kültürel, toplumsal ve tarihsel gerçekliklerine uyarlamayı amaçlayan bir siyasal ve ekonomik yaklaşım olan Afrika sosyalizmini tercih etmişlerdir. Afrika sosyalizmi, ortak mülkiyeti, toplumsal refahı ve kendine yeterliliği ön plana çıkarırken, geleneksel Afrika değerlerini ve pratiklerini sıklıkla bünyesinde barındırmaktadır. Her ne kadar ülkeler arasında sosyalizmin yorumu çeşitlilik arz etse de temel hedefler arasında siyasal ve ekonomik bağımsızlık arzusu, öz

⁴²⁶ Angela Thompsell, “Socialism in Africa and African Socialism,” **ThoughtCo**, 2019, <https://www.thoughtco.com/socialism-in-africa-and-african-socialism-4031311>. (20.05.2024)

⁴²⁷ Jitendra Mohan, “Varieties of African Socialism”, **The Socialist Register**, 1966, s. 221, <https://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/5974> (20.05.2024).

⁴²⁸ Faisal Ali, “Socialist Somalia: The Legacy of Barre’s Military Regime”, **TRT World**, 2019, <https://trt.global/world/article/12729721> (08.07.2024).

⁴²⁹ Thompsell, a.g.e.,

yeterlilik, ekonomik yapının ve kamu kurumlarının yerleştirilmesi, pan-Afrikanizm ve bağılantısızlık ilkeleri yer almıştır⁴³⁰.

Cezayir, Tunus, Mısır ve Libya gibi ülkelerde sosyalizm, güçlü bir ulusalcılık anlayışıyla bütünleşmiş ve kapitalist sömürüye dayalı kolonyal bağımlılığı aşmanın bir aracı olarak değerlendirilmiştir. Mohamed Boudiaf gibi liderler, çeşitli Cezayir topluluklarını sosyalist ilkeler etrafında bir araya getirmeyi hedeflemişlerdir. Buna karşılık, Gana, Nijerya ve Mali gibi ülkeler, sosyalizme Pan-Afrikanist bir perspektiften yaklaşarak sömürgecilğe karşı direnişi desteklemişlerdir. Boudiaf'ın yaklaşımı ulusal birliği ön plana çıkarırken, Kwame Nkrumah gibi liderler sosyalizmi Pan-Afrikanizm'in geniş kapsamlı vizyonuna entegre etmişlerdir⁴³¹.

Somali'deki Siad Barre yönetimi ise sosyalizmin uygulanaşına dair başka bir örnek teşkil etmiş; "bilimsel sosyalizm" adı altında Marksist ilkeleri İslamî unsurlarla harmanlayarak Barre'nin toplumsal kalkınma ideallerini biçimlendirmiştir. Barre rejimi, stratejik sektörlerin kamulaştırılması ve kooperatif çiftçilik politikaları aracılığıyla Somali'yi modernleştirmeyi amaçlamış; bu da Afrika'da sosyalizmin, kolonyal mirasla yüzleşme ve kendine yeterlilik arayışındaki rolünü ortaya koymuştur⁴³².

Sahra Altı Afrika'daki sosyalist rejimleri ele alan daha yaygın bir sınıflandırma ise şu şekilde üç kategoriye ayrılmaktadır:

- Afro-komünist ülkeler: Sovyetler Birliği'ne güçlü bir bağımlılık içinde olan ve farklı derecelerde Sovyet modelini kendi siyasi ve ekonomik sistemlerine uyarlamaya çalışan ülkelerdir
- Afro-Marksist ülkeler: Askeri yönetimlerin Marksist düşünceyi benimsediğı ve rejimlerini "halk cumhuriyeti" olarak tanımladığı ülkeler; bu bağlamda, söz konusu sistemler sıklıkla "pretoryan" ya da "bilimsel sosyalizm" olarak anılmıştır.
- Afrika sosyalist ülkeleri: İlk kuşak liderlerin sosyalist söylemleri benimsediğı, ancak bağımsız bir Afrika sosyalist ideolojisi geliştirmekte zorlandıkları ilk dalga ülkeler⁴³³.

⁴³⁰ Muhumed M. Muhumed, "Scientific Socialism in the Horn of Africa: Revisiting the Somali Socialist Economy", *Journal of Somali Studies*, Vol. 8, No. 1, 2021, s.62, doi: 10.31920/2056-5682/2021/v7n1a3.

⁴³¹ Tassadit Remouche ve Fatiha Slimani, *African Socialism in Kwame Nkrumah's Africa Must Unite (1963) and Mohamed Boudiaf's Oû Va l'Algérie? (1964)*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Université Mouloud Mammeri de Tizi-Ouzou, Département d'Anglais, 2020, s. 1, <https://dspace.ummto.dz/server/api/core/bitstreams/ce01f441-b07f-4094-b4d7-11af3f9570f5/content> (24.05.2024).

⁴³² Lewis, *A Modern History of the Somali*, s.209

⁴³³ Dieter Lösche, "Socialism in Africa", *Intereconomics*, Vol. 25, Issue 6, 1990, s. 302, <https://doi.org/10.1007/BF02928799>.

Somali, Afrika Boynuzu'nda sosyalizmi benimseyen ilk ülke olmuş ve bu doğrultudaki uygulamalarıyla bölgedeki en dikkat çekici deneyimlerden birine dönüşmüştür. Somali, sosyalizmi benimserken ideolojik saiklerden ziyade daha çok pragmatik ve faydacı yaklaşımlara dayalı bir tutum sergilemiştir. Önceki sınıflandırma çerçevesinde değerlendirildiğinde, Somali'nin Afro-Marksist bir ülke olduğu görülmektedir. Askeri darbenin ardından bir yıl sonra, Ekim 1970'te, Barre, Somali'nin bilimsel sosyalizmi benimsediğini ve sosyalist bir devlet olduğunu ilan etmiştir⁴³⁴.

Soğuk Savaş döneminde Somali'nin Sovyetler Birliği ile hizalanması, ülkeyi Afrika Boynuzu'nda yabancı güçler açısından stratejik değere sahip önemli bir müttefik konumuna taşımıştır. Tarihsel olarak bu bölge, sömürgeci güçlerin rekabet sahası olmuş; Britanya ve İtalya, siyasi ve ekonomik çıkarlarını güvence altına almak amacıyla askeri güç aracılığıyla bölge üzerinde hâkimiyet kurmuştur. Bu dış müdahalelerin mirası, daha sonraki jeopolitik hamlelerin zeminini oluşturmuştur. 1962'de Sovyetler Birliği, Somali ordusunun modernizasyonu için 32 milyon dolarlık kredi sağlayarak ülkenin savunma yapısına müdahil olmuş ve askeri varlığını artırmıştır. Bu hamle, Afrika Boynuzu'nda Amerikan nüfuzunu dengelemeyi hedefleyen daha geniş bir stratejinin parçasıydı.

1969 darbesinden sonra Barre, bilimsel sosyalizmi destekleyerek Sovyet yardımını genişletmiş ve Somali, T-34 tankları ve savaş uçakları dahil olmak üzere büyük miktarda Sovyet askeri desteği almıştır. Sovyet danışmanlar, Somali kuvvetlerinin eğitimi için gönderilmiş; karşılığında Berbera limanı gibi stratejik bölgelere erişim sağlanmıştır. Sovyetler, Somali'yi sadece yükselen bir sosyalist model olarak değil, aynı zamanda Hint Okyanusu ile Basra Körfezi'nde etkilerini artıracak bir üs olarak değerlendirmiştir. Somali, Sovyetler tarafından Afrika'daki ulusal kurtuluş ve sosyal özgürlük hareketlerinin öncü karakolu olarak görülmüş; bu süreçte ülkenin sömürgecilikten arındırılmış biçimde kalkındığı iddia edilmiştir. Somali sosyalist rejiminin dış politika önceliği, devam eden sınır ihtilafları bağlamında Sovyetler Birliği'nden askeri destek sağlamak olmuştur⁴³⁵. İç siyasette ise 1970'lerdeki sosyalist yönetim, sosyalizmi siyasi iktidarı pekiştirme ve kalıcılaştırma aracı olarak kullanmıştır. Rejim, iç istikrarı sağlamak ve kendi otoritesini pekiştirmek amacıyla sosyalist ilkeleri araçsallaştırmıştır⁴³⁶.

Her ne kadar Somali'de geleneksel anlamda sınıf çatışması yaşanmamış olsa da, Barre, kabile farklılıklarını eşitsizliği sürdüren bir toplumsal hiyerarşi biçimi olarak değerlendirerek, aşiret yapısını sınıfla eşdeğer görmüştür. Bu yorum, etnik ayrımlardan arınmış bir ulus inşasına çalışan

⁴³⁴ Muhumed, a.g.e., s. 63

⁴³⁵ Mohamed Osman Guudle ve Muharrem Hilmi Özev, "Somali State Conflict: Revisiting the Political Economy of the Somali Security State (1969-1991)", *Ortadoğu Etütleri*, Cilt, Sayı 2, 2019, s. 214

⁴³⁶ Lösch, a.g.e., s.303

yönetimin, kabileciliği sömürüye dayalı bir yapı olarak yeniden tanımlamasına ve ulusal bir kimlik inşasını meşrulaştırma çabalarına hizmet etmiştir⁴³⁷.

1970’li yıllarda Barre rejimi, kabile yapısını ortadan kaldırmak ve bütünleşmiş bir ulusal kimlik inşa etmek amacıyla birlik (waddajir), öz yeterlilik (is ku filnaansho) ve karşılıklı yardımlaşma (iskaa wax u qabso) ilkelerini merkeze alan kapsamlı dönüşüm politikaları yürürlüğe koymuştur. Bu ilkeler, “sosyalizm birleştirir, kabilecilik böler” sloganında ifadesini bulan güçlü bir kabilecilik karşıtı söylemle desteklenmiştir. Rejim, kan bedeli uygulamasını kaldırmış, kabilecilikle ilgili eylemler için cezai yaptırımlar getirmiş ve akrabası olmayan kişilerin cenaze giderlerini üstlenmiştir. “Kuzen” anlamına gelen “ina adeer” ifadesi yerine “yoldaş” anlamındaki “jaalle” kelimesinin teşvik edilmesiyle hükümet, kabile çağrışımını zayıflatmayı ve kardeşlik temelinde bir toplumsal birlik anlayışını teşvik etmeyi amaçlamıştır. Nihai hedef, iktidarın meşruiyetini pekiştirmek ve geleneksel bölünmeleri aşarak kabile aidiyetinden bağımsız birleşik bir Somali kimliği inşa etme ideali taşıyan dini ve seküler milliyetçi kesimlere hitap edebilmektir⁴³⁸.

Sosyalist ideolojinin gelişimi, Siad Barre’nin ulusal bir kurtarıcı ve kült figür olarak tasvir edilmesini beraberinde getirmiştir ki bu, diğer birçok komünist rejimde de başvuru bir stratejidir. Barre, “Zaferin Lideri” (Guulwade) ve “Ulusun Babası” gibi unvanlarla kutsanmış ve Somali’nin kurtarıcısı olarak simgeleştirilmiştir⁴³⁹. Aynı zamanda rejim, “devrimin anneleri” anlamına gelen hooyooyinka kacaanka adlı yapılar aracılığıyla kadınları örgütleyerek hem rejime hem de lidere mutlak sadakat gösterilebilecek bir alan oluşturmuştur. Bu söylem yüzeyde kadınları güçlendirici görünse de, milliyetçi anlatı üzerinden kadınlara geleneksel toplumsal rollerin yeniden yüklenmesini pekiştirmiştir⁴⁴⁰.

Somali sosyalizminin kadın yapılanmasını oluşturan “Devrimin Anneleri”, Barre rejimi döneminde önemli bir toplumsal rol üstlenmiştir. Her bölgede kurulan ve 15 kadından oluşan Merkez Komiteleri, Parti’nin Yönlendirme Merkezleri aracılığıyla şehir ve köy düzeyinde kadın temsiliyetini artırmak amacıyla toplantılar ve gösteriler organize etmiştir. Bu komiteler, kadınları devlet politikalarına destek sunmaya teşvik ederek kapsayıcı bir siyasal görüntü yaratmış ve rejimin siyasal ajandasını güçlendirmiştir. Bu yönlendirme işlevinin yanı sıra, kadınlar gönüllü emek(iska wax u qabso) kapsamında, sosyalist devletin öz yeterliliğe dayalı kalkınma projelerine ciddi katkılarda bulunmuşlardır. Bu projeler arasında okul, hastane, otel ve yol inşaatları yer almakta

⁴³⁷ Iman Abdulkadir Mohamed, “Somali Women and the Socialist State”ö *Journal of Georgetown University-Qatar Middle Eastern Studies Student Association*, 2015, s.3, <https://doi.org/10.5339/messa.2015.4>.

⁴³⁸ Lewis, *A Modern History of the Somali.*, s.209

⁴³⁹ Issa-Salwe, *The Collapse of the Somali State*, s.74

⁴⁴⁰ Mohamed, a.g.e., s. 4

olup, bu girişimlerde kadınların sağladığı iş gücünün %70'ten fazlasını oluşturduğu görülmektedir⁴⁴¹.

Kadınların sosyalist rejimle etkileşimi, yeni ilan edilen toplum yapısı içinde kadınların resmi statüsünde meydana gelen dönüşümü gözler önüne seren kritik bir süreci temsil etmektedir. Barre rejimi döneminde birçok kadın, parlamento üyelikleri dâhil olmak üzere yüksek düzeyde kamu görevlerine getirilmiştir. Ancak bu görevleri üstlenen kadınların büyük kısmı, ya evlilik yoluyla ya da kabile bağları aracılığıyla rejimle bağlantılı kişilerden oluşmaktaydı. Bu bağlamda, kadınların yükselişi çoğunlukla bireysel liyakate değil, rejimle olan yakınlıklarına dayanmış ve bu durum kadınların gerçek anlamda güçlenme alanını sınırlandırmıştır⁴⁴².

Dönemin bir diğer önemli dönüşümü, kadınların yerel meclislerde ve spor alanlarında artan görünürlüğüdür. Kadınların sosyal yaşamın kamusal boyutuna katılımı, şarkı söyleme, sahneleme ve dans gibi sanatsal faaliyetler üzerinden genişlemiş; bu etkinlikler, Ulusal Tiyatrolar ve Yönlendirme Merkezleri gibi devlet destekli yapılar aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Erkekler için zorunlu olan askerlik hizmeti, lise mezunu genç kadınlar için de uygulanmaya başlanmış; askeri eğitim sonrasında tüm genç bireylerin devlete ait Ulusal Hizmet kapsamında bir yıl çalışmaları zorunlu hâle getirilmiştir. Kadınların adalet sistemine entegrasyonu kapsamında yaklaşık 2.000 kadın, halk jürilerinde görev almıştır. Ayrıca, gönüllülük esasına dayalı Polis Gücü, Ulusal Güvenlik ve Halk Milisi (guulwade) içerisinde de kayda değer sayıda kadın yer almış, sembolik ücretlerle çalıştırılmış ve bazı kamu pozisyonlarında öncelik hakkına sahip olmuşlardır⁴⁴³.

1972 yılında başlatılan Kültürel Devrim kapsamında, Somali dilinin Latin alfabesiyle yazımı benimsenmiş ve bu tercih, Arap harfleri ile Latin alfabesi arasında süregelen tartışmada laik elitlerin üstünlüğünü simgeleyen bir dönüm noktası olmuştur. Temmuz 1974'te yürürlüğe konulan geniş kapsamlı okuryazarlık seferberliği çerçevesinde, 30.000'i aşkın lise öğrencisi ve öğretmen hem erkek hem kadın, kırsal kesimlere gönderilerek halkın kendi ana dilinde okuma-yazma becerileri kazanmasına katkı sağlamıştır. Aynı dönemde kadınların orta ve yüksek öğrenime erişim imkânları artmışsa da istatistikler hâlen cinsiyet temelli eşitsizlikleri yansıtmaktadır: 1972/73 öğretim yılında ilkokullarda kadın oranı %25,8 iken bu oran ortaöğretimde %16,3'e, yükseköğretimde ise %8,9'a gerilemiştir. 1973'te kent merkezlerinde başlatılan okuryazarlık kampanyasında hedeflenen 240.000 yetişkinden 162.310'unu kadınlar oluştururken, 1974/75'te yürürlüğe giren kırsal kalkınma kampanyasında bu sayı 426.192'ye ulaşmıştır. Bu veriler, rejimin

⁴⁴¹ Elisabetta Forni, "Women's Role in the Economic, Social and Political Development of Somalia", *Africa Spectrum*, Vol. 15, No. 1, 1980, s.23, <https://www.jstor.org/stable/40173971>.

⁴⁴² Mohamed Haji Ingiriis ve Markus V. Hoehne, "The Impact of Civil War and State Collapse on the Roles of Somali Women: A Blessing in Disguise", *Journal of Eastern African Studies*, Vol. 7, No. 2, 2013, s. 212, <https://doi.org/10.1080/17531055.2013.776281>.

⁴⁴³ Forni, a.g.e., s.23

kitleler arasında okuryazarlığı yaygınlaştırma konusundaki kararlılığını ve kadınların bu süreçteki rolünü ortaya koymaktadır⁴⁴⁴.

Somali'deki sosyalist yönetim, kadın haklarını ilerletme yönünde çeşitli yasal düzenlemeler hayata geçirerek dikkat çekici reformlara imza atmıştır. Eşit işe eşit ücret ve ücretli doğum izni gibi düzenlemelerin kabul edilmesi, bu sürecin önemli adımlarından biridir. Ayrıca, kadın cinayetlerinde verilen cezaların erkek cinayetleriyle aynı düzeye getirilmesiyle birlikte, geleneksel kan bedeli (diya) uygulaması kaldırılmıştır. Kadınların toplumsal konumunun güçlendirilmesine yönelik kararlılığını ortaya koymak amacıyla rejim, geleneksel camilerde kadınlara özgü ibadet alanlarının yetersizliğine karşılık, özel bir kadınlar camisi inşa ettirmiştir. Bu girişim, yalnızca dinî bir ihtiyaçtan doğmamış; aynı zamanda rejimin beş yıl boyunca şekillenen sosyalist gündemi çerçevesinde değerlendirilmiş ve İslami sınırlarla kısıtlanmamıştır. Bu reformlar, ilerleyen süreçte yürürlüğe konacak olan Aile Hukuku'nun altyapısını oluşturmuştur⁴⁴⁵.

Somali'de kadın rollerine ilişkin yürütülen çeşitli akademik çalışmalar, askerî rejimin kadınlar için bir tür "altın çağ" teşkil ettiğini kabul etmekte; bazı araştırmacılar bu dönemi "kadının özgürleşmesi" ya da "kadının keşfi" olarak tanımlamaktadır. Ancak bu iyimser yaklaşımlar, kırsal bölgelerdeki kadınların yaşam koşullarını büyük ölçüde göz ardı etmekte ve daha çok rejimle uyumlu pozisyonlar geliştiren kentli kadınlara odaklanmaktadır. Barre'nin yirmi bir yıllık iktidarı boyunca kadınlar Merkez Komite'de görev yapmış ve bakan yardımcılığı gibi görevlere atanmış olsalar da, eğitilmiş ve siyasi deneyime sahip olmalarına rağmen tam bakanlık pozisyonlarına erişememişlerdir. Rejimin kadın politikaları, Charles Darwin'in değil, daha çok Herbert Spencer'in "en uyumlu olan hayatta kalır" ilkesine dayanan bir ideolojik çerçeveyi yansıtmış ve Barre, kadınları iktidar konsolidasyonu için bir araç olarak kullanmıştır. Cinsiyet eşitliği söylemi, rejimin meşruiyetini artırmak ve kamu desteğini harekete geçirmek için stratejik bir enstrüman olarak değerlendirilmiştir⁴⁴⁶.

1971 yılında, Siad Barre, Somali Kadınlar Demokratik Örgütü'nü (Somali Women's Democratic Organization- SKDÖ) kurarak kadınlar arasında siyasal bilinç ve toplumsal farkındalığı artırma amacıyla örgütlü bir mobilizasyon başlatmıştır⁴⁴⁷. Ancak bu yapı, aynı zamanda rejimin demokratik meşruiyet eksikliğini telafi etme çabasının bir aracı olarak işlev görmüştür. Barre, Gramsci'nin hegemonya kavramına uygun biçimde, kadınları iktidarını meşrulaştırmak ve

⁴⁴⁴ Forni, a.g.e., s.23

⁴⁴⁵ Abdurahman Moallim Abdullahi, **the Islamic Movement in Somalia: A Historical Evolution with a Case Study of the Islah Movement (1950–2000)**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, McGill University, Institute of Islamic Studies, Montreal, Mayıs 2011, s. 185

⁴⁴⁶ Ingiriis ve Hoehne, a.g.e., s.212

⁴⁴⁷ Ingiriis ve Hoehne, a.g.e., s.317

toplumsal denetimi sağlamak adına merkezi bir kaynak olarak değerlendirmiştir⁴⁴⁸. Nitekim Somali Devrimci Sosyalist Partisi'nin en geniş destekçi kitlesini kadınlar oluşturmuş; bu durum, SKDÖ aracılığıyla kadınların siyasette aktif biçimde temsil edildiği izlenimini vermiştir. Oysa bu durum, kadınların gerçek anlamda siyasi karar alma süreçlerine katılımını çoğu zaman yansıtmamış; SKDÖ'nun stratejik kullanımı, kadınların sınırlı etkisinin örtbas edilmesine hizmet etmiştir⁴⁴⁹.

Kadın haklarının ideolojik bir araç hâline getirilmesi, Somali sosyalist rejiminin aile hukukuna ve toplumsal değerlere yönelik müdahalelerinde de belirgin şekilde ortaya çıkmıştır. Bu dönemde aile hukuku, rejim açısından hem hassas hem de toplumsal ve siyasal gerilimlere yol açan tartışmalı bir alan hâline gelmiştir. Özellikle hükümetin aile hukukunu İslamî çerçevenin dışına taşıma girişimi, toplumun farklı kesimleri arasında ciddi sosyal ve siyasal gerilimlere yol açmıştır.

Takip eden başlık, sosyalist rejimin aile hukukuna ilişkin reformları, bu reformların kadın hakları üzerindeki etkileri ve İslami hareketlerin söz konusu reformlara karşı geliştirdiği eleştiriler ayrıntılı biçimde ele alınacaktır. Bu analiz, rejimin aile hukukunu yeniden yapılandırırken güttüğü siyasal hedefleri, kadınlara tanınan hakları ve bu yasal değişiklikleri uygulamaya koymak amacıyla atılan kurumsal ve idari adımları kapsamlı bir biçimde değerlendirecektir.

2.4.3.1. Somali'de Sosyalist Aile Hukuku ve Kadın Hakları

Çoğunluğu Müslüman olan ülkelerde, aile hukukunun devletin yasal çerçevesi içerisinde sunulmakta olduğu ve geniş toplum kesimlerince İslami hukukla özdeşleştirildiği gözlemlenmektedir. Aile hukukunun, İslam hukukunun sekülerleşme ve Batılılaşma süreçlerine karşı en dirençli alanı olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, aile hukukunun İslamî esaslara dayalı kalması hem din âlimleri hem yasa yapıcılar hem de Müslüman toplumların büyük bir kısmı tarafından korunmaya değer görülmektedir. Bununla birlikte, söz konusu yaklaşım, aile hukukunun değişime tamamen kapalı olduğu ya da reformdan muaf tutulduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim son yüzyıl içerisinde birçok Müslüman çoğunluklu ülke, kadın ve çocukların sosyal ve hukuki ihtiyaçlarına daha etkin yanıtlar üretebilmek amacıyla, İslami ilkelerle uyumlu çeşitli aile hukuku reformlarını desteklemiştir. Bu reformların; çok eşliliğin sınırlandırılması, erkeğin tek taraflı boşama yetkisinin kısıtlanması, evlilik için asgari yaşın yükseltilmesi, kadının boşanma hakkına erişiminin genişletilmesi, annelik temelli velayet

⁴⁴⁸ Abdighani Abdikarim Ahmed, "Evaluation of Family Law Reform in Muslim-Majority Countries and Somalia: The Case of Somali Socialist Family Law Reforms towards Women's Rights", **Karadeniz Ekonomi Araştırmaları Dergisi**, Vol. 5, Issue 1, 2024), s. 43

⁴⁴⁹ Mohamed, a.g.e., s.5

haklarının artırılması ve evlilikte kadına yüklenen itaat sorumluluğunun yeniden gözden geçirilmesi gibi başlıklar etrafında şekillendiği görülmektedir⁴⁵⁰.

Çoğunluğu Müslüman olan ülkelerde İslam hukukunun farklı biçimlerde uygulanması, dinî gelenek ile yasal modernleşme arasındaki karmaşık etkileşimi gözler önüne sermektedir. Bu etkileşim, her ülkenin kendine özgü tarihsel, siyasi ve kültürel bağlamından etkilenmektedir. Genel olarak Müslüman ülkelerde yürürlükte olan hukuk sistemi üç ana eğilim etrafında sınıflandırılabilir⁴⁵¹.

Tahir Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World* adlı eserinde, İslam hukukunun aile hukuku alanındaki reform sürecine göre Müslüman ülkeleri üç kategoriye ayırmaktadır. İlk grupta, klasik fikhî yorumlara bağlı kalan, herhangi bir reform girişiminde bulunmayan ve selefi yaklaşımları esas alan sistemler yer almaktadır. Bu modelin tipik örneğini, yasalarını Kur'an, Sünnet ve Hanbelî mezhebine dayandıran Suudi Arabistan oluşturmaktadır. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın fikirleri doğrultusunda Alu Su'ûd hanedanı tarafından kurulan bu devlet, Vahhâbîlik temelli selefi ideoloji çerçevesinde şeriat hükümlerini literal (lafzî) anlamda uygulamayı sürdürmektedir⁴⁵². Bu yaklaşım doğrultusunda aile hukukunda çok eşlilik ve yalnızca erkeğe tanınan boşama hakkı gibi uygulamalar devam etmektedir. Benzer şekilde, Nijerya'nın kuzey bölgeleri de bu modele yakın bir pratik sergilemektedir. İkinci grupta, şeriatın yerine tamamen seküler bir hukuk sistemini benimseyen ülkeler bulunmaktadır. Bu modelin en belirgin örneği Türkiye'dir. Türkiye, 1926 yılında İsviçre Medenî Kanunu'nu kabul ederek aile hukukunu sekülerleştirmiştir⁴⁵³. Bunun öncesinde, 1915'te ortaya çıkan bir fıkırla Müslüman Aile Hukuku'nu reforme eden ilk ülke olmuş, 1917'de ise Hukuk-ı Aile Kararnamesi resmî olarak yürürlüğe girmiştir. Buna rağmen Türk toplumunun büyük çoğunluğu Müslüman kimliğini muhafaza etmeye devam etmiştir. Yönetici kesimler de İslam'ı reddetmediklerini, ancak dinin birey ile Tanrı arasındaki ilişkileri düzenleyen kişisel bir mesele olduğu ve devlet tarafından uygulanacak bir hukuk sistemi olmadığı yönündeki Batılı yaklaşımı benimsediklerini vurgulamışlardır⁴⁵⁴. Örneğin, Türkiye'deki seküler düzen içinde, şeriat hükümlerinin yerine getirilen yasal düzenlemelerle aile hukukunda çok eşlilik kaldırılmış, tek eşlilik esası getirilmiştir. Boşanma ise, koca veya eş

⁴⁵⁰ Kristen Stilt, Salma Waheedi ve Swathi Gandhavadi Griffin, "The Ambitions of Muslim Family Law Reform", Harvard **Journal of Law & Gender**, 2018, s. 302, https://hrp.law.harvard.edu/wp-content/uploads/2018/10/The-Ambitions-of-Muslim-Family-Law-Reform_Waheedi_2018.pdf (20.05.2024).

⁴⁵¹ Ferida Rahmawati ve Hendri Hermawan Adinugraha, "Contemporary Waqf and Family in Muslim Countries: Legal Review in Tahir Mahmood's Perspective", **Journal of Islamic Studies and Humanities**, Vol. 7, No. 2, 2022, s. 184, <https://doi.org/10.21580/jish.v7i1.11653>.

⁴⁵² Kiki Adnan Muzaki, Asep Saepudin Jahar ve Muhammad Amin Suma, "Reform of the Law of Inheritance in Turkey and Tunisia", **Al-Adalah**, 17(2), 2021, s. 252, <https://doi.org/10.24042/adalah.v17i2.8031>.

⁴⁵³ Rahmawati ve Adinugraha, a.g.e., s.184

⁴⁵⁴ Siska Kinasih, "Analysis of Islamic Family Law Renewal in Türkiye", **Al-Mahkamah: Islamic Law Journal**, 1(1) 2023, s. 2, <https://doi.org/10.61166/mahkamah.v1i1.1>.

tarafından belirli gerekçelere dayanılarak açılan dava sonucunda hâkim kararıyla gerçekleşmekte, böylece erkeğin tek taraflı talâk hakkının yerini yargı denetimi almıştır⁴⁵⁵.

Batı Afrika’da (örneğin Mali) ve Orta Asya’da (örneğin Kazakistan) bazı ülkeler, yönetim biçimlerini seküler olarak tanımlamışlardır. Mısır, Malezya, Endonezya, Pakistan, Fas, Nijerya ve Sudan gibi Müslüman çoğunluğa sahip ülkelerde benimsenmiş olan karma hukuk düzeni, anayasal sistem ve hukukun üstünlüğü ilkesine dayanmakla birlikte, belirli sahalarda İslami hükümlerin geçerliliğine imkân tanımaktadır. Bu ülkelerde, Avrupa veya Hint kökenli medeni ve ceza hukukları, güçler ayrılığı ve demokratik seçim ilkeleri yürürlükte; ancak kimi zaman otoriter eğilimlerin etkileri gözlemlenmektedir. Yasama süreçlerinde ise dini âlimler yerine siyasetçiler ile hukukçular daha belirleyici konumda bulunmaktadır⁴⁵⁶.

Bu tipolojiye dâhil olan her ülke, aile hukukunu reform sürecinde kendine özgü dinamikleri barındırmaktadır. Örneğin, Mısır’da kamu yararı anlamına gelen maslahat ilkesi, zorunlu vasiyet (vasiyyah wâjibah) düzenlemesinde dikkate alınan esaslardan biridir. İbn Hazm’a göre, başka bir mirasçının varlığı nedeniyle mirastan mahrum bırakılmış yakın akrabalar için vasiyet zorunludur; hâkim, onların rızasına bakmaksızın bu vasiyeti yerine getirmekle yetkilidir. Endonezya’da ise Harta edinilmiş mallar edinilmiş mallar edinilmiş mallar (Gono-Gini) kavramı, eşlerin aile hayatındaki eşit hak ve sorumluluklarını temel alan yerel geleneklerin etkisiyle İslam Hukuku Derlemesi içinde düzenlenmiştir. Cava kültüründen gelen bu terim, evlilikte eşit mülkiyet ve paylaşımı ifade eder. Bu durum, Endonezya’nın klasik şeriat sistemini toplumsal ihtiyaçlara göre şekillendirdiğini ve yasaların hem yerel örfe hem de çağdaş taleplere uyarlanarak aile içi dengeyi korumayı hedeflediğini ortaya koymaktadır⁴⁵⁷.

Somali, klasik fıkıh prensiplerini esas almakla birlikte, belirli modern hukuk normlarını da benimseyen ülkelerin yer aldığı üçüncü kategoriye dâhildir. Bu gruptaki ülkeler, geleneksel İslam hukukunu muhafaza ederken, aynı zamanda çağdaş toplumsal ihtiyaçlara yanıt veren yasal düzenlemeleri de içermektedir. Siad Barre liderliğindeki Somali sosyalist rejimi, toplumu modernleştirme ve kadın haklarını güçlendirme hedefi doğrultusunda Aile Hukuku reformlarını uygulamaya koymuştur. Barre, sahici bir sosyalist dönüşümün, kadını sınırlayan kültürel ve dini yorumlardan arındırılmasıyla mümkün olacağını savunmuştur. Yeni yasal düzenlemelerin İslam ile çelişmediğini ileri sürerek, sosyalist çerçevede cinsiyet eşitliğini önceleyen modernist bir yaklaşımı benimsemiştir⁴⁵⁸. Bu yeni Aile Hukuku, miras, evlilik ve boşanma konularında birçok geleneksel

⁴⁵⁵ Rahmawati ve Adinugraha, a.g.e., s.185

⁴⁵⁶ J. M. Otto, **Sharia and National Law in Muslim Countries: Tensions and Opportunities for Dutch and EU Foreign Policy**, Leiden University Press, Leiden, 2008, s. 9, <https://hdl.handle.net/1887/20694>.

⁴⁵⁷ Muzaki, Jahar ve Suma, a.g.e., s.253

⁴⁵⁸ Abdullahi, **The Islamic Movement in Somalia**, s.181

unsuru değiştiren düzenlemelerle yürürlüğe konmuştur. Bu yasanın ilanı, eşitsizlikleri ve adaletsizlikleri ortadan kaldırma amacı tařımaktadır⁴⁵⁹.

11 Ocak 1975 tarihinde, yasa bir başkanlık kararnamesiyle yürürlüğe konmuştur. Bu tarih, yıllar önce Hawo Tako'nun hayatını kaybettiği gün olması sebebiyle sembolik ve stratejik olarak seilmiřtir⁴⁶⁰. Yasa, bireylerin 18 yaşına ulaştıklarında serbest iradeleriyle evlenmelerine olanak tanımaktadır. 16 yaşını doldurmuş ancak henüz 18 yaşına gelmemiş kadınların evlenebilmesi ise, yasal vasilerinin onayına bağlıdır. Bununla birlikte, belirli koşullar altında mahkeme, evlilik yaşı konusunda istisna getirerek yaş sınırına yönelik muafiyet tanıyabilmektedir⁴⁶¹.

1975 Aile Hukuku, ncelikli vasi olarak babayı atamaktadır; ancak babanın ölümü ya da kaybolması durumunda bu yetki anneye geçmektedir. Her iki ebeveynin yokluğunda ise vasilik sırasıyla bykbabaya, ağabeye ve son olarak amcaya devredilmektedir⁴⁶².

Yasanın 3. maddesi, birincil vasilerin bulunmaması, bu görevi reddetmeleri veya nikâhın kıyılacağı yerden 100 kilometreden fazla uzaklıkta bulunmaları halinde, vesayet sorumluluğunun mahkemeye ya da Adalet ve Dini İşler Bakanlığı'na yetkilendirilmiş temsilcilere devredileceğini düzenlemektedir. Bu hüküm, kadının evlenme hakkının fiilen engellenmesini önlemeyi amaçlamaktadır.

1975 tarihli Somali Aile Hukuku çerçevesinde, gelinin mehir hakkı yasal güvence altına alınmış ve evlilik sözleşmesinin temel bir unsuru olarak resmen tanınmıştır. Yasada, mehirin st sınırı Somali şilini (So. Sh.) 1000 veya buna denk bir bedel olarak belirlenmiş; böylece bu hakkın makul ölçülerde tutulması amalanmıřtır⁴⁶³. Ayrıca söz konusu yasa, evlilik gerçekleşmeden önce meydana gelen boşanma durumlarında kadına yönelik özel mali koruma hükümleri içermektedir. Bu tür hallerde, kadının evlilik sözleşmesinde kararlaştırılan mehirin yarısını alma hakkı bulunmaktadır⁴⁶⁴. Bu düzenleme, kadınların ekonomik haklarını korumayı hedeflemekte ve evliliğin tamamlanmaması hlinde dahi mehirin bir kısmının kadında kalmasını temin etmektedir.

Somali sosyalist hükümeti Aile Hukuku, her iki eşin de mali durumlarına göre evlilik masraflarına ve hane ihtiyaçlarına orantılı olarak katkıda bulunmalarını zorunlu kılmaktadır. Ayrıca, ev eşyalarını ortak mal olarak kabul etmekte ve evlilik sona erdiğinde bu eşyaların eşit

⁴⁵⁹ Forni, a.g.e., s.23

⁴⁶⁰ Mohamed, a.g.e., s.6

⁴⁶¹ **Somalia, Family Law No. 23 (1975)**, md. 16, <https://muslimfamilylawindex.com/wp-content/uploads/2023/01/Family-Law-No.-23-1975.pdf> (30.09.2024).

⁴⁶² **Somalia, Family Law No. 23 (1975)**, md.19

⁴⁶³ **Somalia, Family Law No. 23 (1975)**, md.24

⁴⁶⁴ **Somalia, Family Law No. 23 (1975)**, md.27

şekilde bölünmesini öngörmektedir. Bununla birlikte, her bir eşin kişisel eşyalarının mülkiyetini koruma altına alarak, bu eşyaların münhasıran sahibine ait kalmasını sağlamaktadır⁴⁶⁵.

1975 tarihli Somali Aile Hukuku, kocanın aile reisi konumunu muhafaza ederken, kadının bu otoriteyi takip etmesini zorunlu kılmış; buna ek olarak mali sorumluluğun paylaşımı ve yargısal denetim mekanizmalarını da içermiştir⁴⁶⁶. Eşlerden, gelir düzeylerine göre hane giderlerine katkıda bulunmaları beklenmiş; herhangi birinin katkı sağlayamaması durumunda yükümlülük diğerine geçmiştir. Uyuşmazlık hâlinde mahkeme, bilinçli bir karar verebilmek amacıyla uzman görüşlerine başvurabilmektedir. Nafaka konusunda yasa, her iki eşin mali yeterliliği ölçüsünde yükümlülüklerini yerine getirmesini zorunlu kılmıştır. Mali yetersizlik dışında bir gerekçeyle nafaka sağlanamadığında mahkeme, makul bir miktar belirleyerek diğer eşin bu meblağa kadar borçlanmasına hükmedebilir. Alacaklı taraf, nafaka borçlusundan doğrudan talepte bulunarak evlilik içindeki mali hesap verebilirlik ilkesinin hayata geçirilmesini sağlayabilmektedir⁴⁶⁷.

1975 tarihli Somali Aile Hukuku, boşanmaya ilişkin olarak cinsiyete özgü düzenlemeler getirerek sosyalist hükümetin aile refahını önceleyen yapılandırılmış yaklaşımını ortaya koymuştur. Bir kadının boşanma talebinde bulunabilmesi için sekiz gerekçeden birinin mevcut olması şart koşulmuştur: evlilik sırasında kocanın kronik hastalığını gizlemesi; kocanın dört yıldan fazla süre evlilik sorumluluklarını yerine getirmemesi; nafaka sağlayabilecek durumda olmasına rağmen bu yükümlülüğü ihmal etmesi; eşlerin finansal sorumlulukları yerine getirememesi; mahkemenin evliliği onarılamaz şekilde çatışmalı görmesi; kocanın kısırlığının kanıtlanması; dört yılı aşan hapis cezası alması; ya da ikinci bir evlilik için resmi izin alması⁴⁶⁸.

Erkeğin ikinci bir eşle evlenme hakkı, belirli koşullara bağlanarak İlçe Mahkemesi'nin iznine tabi kılınmıştır. Bu düzenleme, ilk eşin haklarını korumayı amaçlamış ve ikinci evliliğin yalnızca istisnai durumlarda mümkün olmasını öngörmüştür. Mahkeme, çok eşliliğe ancak aşağıdaki şartlardan birinin gerçekleşmesi hâlinde izin verebilmektedir: kadının kısırlığının evlilik esnasında kocadan gizlenmiş olması ve bu durumun doktor heyeti tarafından belgelenmesi; kadının tedavi edilemez kronik ya da bulaşıcı bir hastalığa sahip olduğunun tıbbi raporla teyit edilmesi; iki yılı aşan bir hapis cezasına çarptırılmış olması; kadının bir yılı aşkın süredir geçerli bir gerekçe olmaksızın ortak konuttan ayrılmış bulunması; ya da Adalet ve Dini İşler Bakanlığı tarafından yetkilendirilmiş bir makamca tespit edilen toplumsal bir zorunluluğun mevcut olması⁴⁶⁹.

⁴⁶⁵ Somalia, Family Law No. 23 (1975), md.29

⁴⁶⁶ Somalia, Family Law No. 23 (1975), md.33

⁴⁶⁷ Somalia, Family Law No. 23 (1975), md.31

⁴⁶⁸ Somalia, Family Law No. 23 (1975), md.43

⁴⁶⁹ Somalia, Family Law No. 23 (1975), md.13

Somali toplumunda, 1975 Aile Hukuku'nun çok eşliliğe yönelik sınırlamaları çoğu zaman tam anlamıyla uygulanmamış; özellikle kırsal alanlarda çok eşlilik yaygın biçimde devam etmiştir. Tek eşlilik ise, genellikle seri monogamiyi tercih eden üst sosyal sınıflara mensup gruplarda — örneğin yöneticiler ve entelektüeller arasında — gözlemlenmiştir. Bu durum, resmi hukuk ile kültürel pratikler arasındaki ayrımı yansıtmakta ve seçkin kesimlerin evlilik tercihinde modern veya Batılı eğilimler gösterdiğine işaret etmektedir⁴⁷⁰.

Aile Hukuku'nda en fazla toplumsal tepkiye neden olan düzenlemelerden biri ise mirasla ilgili maddeler olmuştur. Özellikle Şâfiî mezhebinin yorumladığı geleneksel İslam miras hukukundan belirgin şekilde sapmalar içeren bu düzenlemeler, Kur'an'daki açık hükümlere aykırı görülmüş ve bu nedenle geniş bir toplumsal kesim tarafından ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Bu karışıklık, yasanın uygulanabilirliğini önemli ölçüde zorlaştırmıştır. Örneğin, 160. Madde'nin 1. paragrafında, mirasçılara düşen payı düzenlemektedir. Buna göre, dul erkek (koca) veya dul kadın (eş) cinsiyet fark etmeksizin aynı miras payını alır. Eğer vefat eden kişinin çocuğu yoksa, dul eş (kadın ya da erkek) mirasın 1/2'sini alır. Ancak, vefat eden kişinin çocukları varsa, dul eşin miras payı 1/4'e düşer. Eğer birden fazla dul kadın varsa, mirasın 1/2 veya 1/4'lük kısmı eşit şekilde bölüştürülür. Madde 161'de, vefat eden kişinin mirasçı olarak yalnızca bir çocuğu varsa, çocuğun mirasın tamamını almaya hak kazandığını belirtir. Ancak, mirasçı birden fazla çocuk ise, miras cinsiyet ayrımı yapılmaksızın eşit olarak bölüştürülür. Aynı durum torunlar için de geçerlidir; eğer yalnızca bir torun varsa, tüm mirası alır. Birden fazla torun olması durumunda ise, miras eşit olarak paylaştırılır. Madde 162'de, eğer tek mirasçı baba ise, babanın mirasın tamamını almaya hakkı olduğunu belirtir. Ancak, mirasçılar büyükbaba ve çocuklar veya torunlardan oluşuyorsa, büyükbaba mirasın 1/6'sını alır, kalan kısım ise çocuklar veya torunlar arasında eşit olarak bölüştürülür. Bu hüküm, büyükbabanın payı için de geçerlidir.

Madde 163 ve 162 de benzer hükümleri içermektedir. Eğer tek mirasçı anne ise, annenin mirasın tamamını alma hakkı vardır. Ancak mirasçılar anne ve çocuklar veya torunlardan oluşuyorsa, anne mirasın 1/6'sını alır, kalan kısım ise çocuklar veya torunlar arasında eşit şekilde paylaştırılır. Madde 164'te, eğer mirasçı yalnızca bir erkek veya kız kardeş ise, mirasın tamamını alma hakkına sahip olduğunu belirtir. Ancak mirasçılar iki veya daha fazla erkek ya da kız kardeşten oluşuyorsa, miras cinsiyet farkı gözetilmeksizin eşit olarak paylaştırılır. Öte yandan, mirasçılar arasında sadece akrabalar değil, aynı zamanda büyükbaba veya büyükanne de bulunuyorsa, büyükbaba veya büyükanne mirasın 1/6'sını alır, kalan kısım ise kardeşler arasında paylaştırılır. 1975 Somali Aile Hukuku'ndaki miras ve vasiyetle ilgili maddeler, dini liderler ve Somali toplumu tarafından sert eleştirilere maruz kalmıştır. Bu maddeler, vasiyetçinin mal varlığının 1/3'üne kadar olan kısmını serbestçe tahsis etme hakkını mirasçıların onayına bağlamış

⁴⁷⁰ Forni, a.g.e., s.24

ve 1/3'ü aşan vasiyetlere izin vermiştir. Bu durum, Peygamber'in (s.a.v.) mirasçıları mağdur bırakmama uyarısını içeren hadisiyle açıkça çelişmiştir. Ayrıca, yasada cinsiyet ve akrabalar arasında eşitlik sağlanması—koca veya eş, oğul veya kız, ebeveyn veya büyükbaba-büyükanne ayrımı gözetilmemesi—Kur'an'ın miras konusundaki net ve ayrıntılı hükümlerine doğrudan bir aykırılık olarak değerlendirilmiştir. Bu tür değişiklikler, değiştirilemez ve siyasi gündemlere uyarlanamaz olarak kabul edilen ilahi yasanın reddi şeklinde yorumlanmıştır⁴⁷¹.

2.4.3.2. Somali'de Sosyalist Reformlar ile İslam Alimleri Arasında Gelişen Aile Hukuku Gerilimi

Somali'deki sosyalist hükümet, darbe yoluyla iktidara geldikten sonra erkekler ve kadınların eşit olduğunu kabul eden Aile Kanunu gibi hazırladığı yasaları uygulamaya kararlıydı. Somali'deki sosyalist hükümet, darbe yoluyla iktidara geldikten sonra erkekler ve kadınların eşit olduğunu kabul eden Aile Kanunu gibi yasaları uygulamaya kararlıydı. Başkan Barre, yasanın ilan edildiği gün yaptığı konuşmada, “Bugünden itibaren Somali erkekleri ve kadınları eşittir” diyerek toplumsal eşitliği açıkça vurguladı. Barre, yasaya karşı çıkması beklenen ve “kötü âlimler” olarak nitelendirdiği grupları sert bir şekilde eleştirerek, onları “insanların değerini bilmeyenler, eşitliğe karşı olanlar, emperyalizmin aracı haline gelen gericiler ve toplumsal ayrışmayı teşvik ederek geçmişe dönmek isteyenler” şeklinde tanımladı. Bu söylem, dini otoriteleri devlete karşı bir muhalefet unsuru olarak konumlandırmış ve onları hem toplumsal reformların önündeki engeller hem de sosyalist projenin bozguncuları olarak betimlemiştir⁴⁷².

1975 yılında yürürlüğe konan Somali Aile Hukuku, sosyalist yönetim ile İslam âlimleri arasında ciddi bir gerilim doğurmuştur. Din âlimleri, bu yasal düzenlemeyi Şeriat ve Kur'an'ın temel ilkelerine aykırı bir müdahale olarak değerlendirmiş ve özellikle aileye dair dini yetki alanının ihlali olarak yorumlamışlardır. Somalili İslam âlimleri ile askeri rejim arasında, İslam'ın toplum ve devletteki yeri üzerine derin bir görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır. Kadın meselesi, bu ideolojik karşılaşmanın merkezinde yer almış ve taraflar arasında karşılıklı güvensizlik ortamını derinleştirmiştir. Hükümet, bu yasa nedeniyle ortaya çıkacak dini tepkileri küçümsemiş ve halkın dini duyarlılıklarını yeterince dikkate almamıştır. Benzer biçimde, din adamları da rejimin karşı tepkisini öngörememiş ve bu durum, taraflar arasındaki çatışmanın daha da şiddetlenmesine zemin hazırlamıştır⁴⁷³.

Barre, devletin karşı karşıya bulunduğu iki temel tehdidi, tarihsel olarak kök salmış olan klan sadakatleri ile karşı-devrimci ve gerici ideolojik akımlar olarak tanımlamaktadır. Bu ikinci tehdit

⁴⁷¹ Qurratul Uyun ve Madah Rahmatan, “Scientific Socialism in the Inheritance Law in Somalia”, *Jurnal Al-Dustur*, Vol. 5, No. 2, 2022, s. 240, <https://doi.org/10.30863/aldustur.v5i2.2957>.

⁴⁷² Mohamed, a.g.e., s.7

⁴⁷³ Abdullahi, *The Islamic Movement in Somalia*, s.181

özellikle, Somali’de etkisini giderek artıran yeni İslamcı oluşumlara işaret etmektedir. Körfez ülkelerinde eğitim alarak geri dönen genç bireylerin Vahhabi yorumunu Somali toplumuna taşımasıyla bu hareketler ivme kazanmış, aynı zamanda geleneksel Sufi tarikatlar da bu söyleme zemin hazırlayan bir dini ortam oluşturmuştur. Bu yapılar, İslam ile sosyalist dünya görüşü arasında uzlaşmazlık olduğunu öne sürerek rejime yönelik tepkilerini yoğunlaştırmışlardır. Barre ise bu ideolojik meydan okumayı etkisiz kılmak amacıyla, 11 Ocak’ta yaptığı konuşmasında İslam’ı yeniden yorumlamaya yönelik bir yaklaşım benimsemiştir. Aile hukukunun temelini oluşturan klasik kaynakların tarihsel bağlamını yeniden değerlendirerek, sosyalist ideoloji ile İslam arasında temelde bir çelişki bulunmadığını göstermeye çalışmıştır. İslam’ı “hakiki bir Devrimci Hareket” olarak nitelendiren Barre, ortadan kaldırılması mümkün kötülöklere doğrudan müdahale ettiğini, ancak toplumsal yapıya zarar verebilecek sorunları ise tedrici bir yaklaşımla çözdüğünü dile getirmiştir. Peygamber’in yaşadığı dönemde, yeni doğmuş kız çocuklarının diri diri gömüldüğü bir sosyal yapıda kadın-erkek eşitliğinin gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu ifade eden Barre, çıkarılan yasanın Kur’an’ın eşitlikçi özünü hayata geçirme yönünde bir çaba olduğunu, bu süreçte ise Hz. Peygamber’in yolunu takip ettiğini savunmuştur⁴⁷⁴.

Hükümetin 1975 Aile Hukuku’nu savunmaya yönelik çabalarına karşın, Somali’deki dinî otoriteler bu yasaya sert biçimde karşı çıkmıştır. 1975 Aile Hukuku’nun yürürlüğe girişinden beş gün sonra, 16 Ocak tarihinde, bir grup İslam âlimi, Mogadişu’daki Abdulkadir Camii’nde Cuma namazı esnasında yasayı açıkça ve cesaretle eleştirmiştir. Giderek güç kazanan İslami hareketlerin odak noktası hâline gelen bu cami, protesto amacıyla bilinçli olarak seçilmiş stratejik bir mekândı. Camide, Şeyh Maxamad Macallin’in rehberliğinde, Seyyid Kutub’un *Kur’an’ın Gölgesinde* adlı eserine dayanarak düzenli Kur’an tefsir dersleri yapılmaktaydı. Cuma namazları, rejimin sosyalist ideolojisinden rahatsızlık duyan İslami aktivistler ile muhalif çevreleri bir araya getiren bir odak noktası işlevi görmekteydi. Aynı zamanda, cami hükümetin güvenlik birimlerince dikkatle gözetlenmekte ve dinî görünüm altında bir muhalefet odağı olarak değerlendirilmekteydi. Tüm bu denetimlere rağmen, o günkü Cuma hutbesinde Somali âlimleri, söz konusu yasayı “kibirli ve ilahî hükümlere aykırı” bir düzenleme olarak nitelendirmiştir. Bu tepkisel çıkış, cami içinde ve çevresinde geniş bir destekçi kitlesinin toplanmasına yol açmıştır. Rejim, bu kalabalığı sistem karşıtı bir kalkışma olarak görmüş, İkinci namazının ardından camiye kuşatmış ve yüzlerce kişiyi gözaltına almıştır⁴⁷⁵.

Tutuklananlar arasında, geleneksel hukukçuların yanı sıra Sufi tarikatlarına mensup pek çok önemli dinî şahsiyet de bulunmaktaydı. 1975 Aile Hukuku’na yönelik eleştirilerinin ardından, Ulusal Güvenlik Mahkemesi on din âlimini kamuya açık biçimde idam cezasına, altı kişiyi otuz yıl, on yedi kişiyi ise yirmi yıl hapis cezasına mahkûm etmiştir. Bu ağır hükümler, “dinî söylemleri

⁴⁷⁴ Mohamed, a.g.e., s.7

⁴⁷⁵ Abdullahi, *The Islamic Movement in Somalia*, s.180

kullanarak ulusal birliği zedelemek ya da devlet otoritesini sarsmak” fiillerine ölüm cezası öngören 54. maddeye dayandırılarak gerekçelendirildi. Verilen bu cezalar, rejimin dinî otoriteleri, kendi iktidar meşruiyeti ve istikrarı açısından ciddi bir tehdit olarak algıladığını açıkça gözler önüne sermektedir⁴⁷⁶.

On din adamının kurşuna dizilerek idam edilmesi, topluma genel anlamda; kadınlara ise özel olarak, askeri rejimin girişimlerinin esasen sosyal dönüşüm ya da kadın-erkek eşitliğinden ziyade siyasi saiklerle yönlendirildiğine dair güçlü ve caydırıcı bir mesaj vermiştir⁴⁷⁷.

Bu siyasi hedefi meşrulaştırmak amacıyla rejimin Aile Hukuku'nu yürürlüğe koyması ve din âlimlerine karşı harekete geçmesini açıklamak üzere üç temel bakış açısı ortaya atılmıştır. Birincisine göre, 1975 yılının Birleşmiş Milletler tarafından "Uluslararası Kadın Yılı" ilan edilmesinin ardından, Somali'de kadınlara yönelik eğitim, liderlik ve kamu hizmetlerinde fırsat eşitliği sağlayan ilerici düzenlemeler yürürlüğe girmiş; eşit ücret, doğum izni ve diya sisteminin kaldırılması gibi adımlar atılmıştır. Bu çerçevede, Aile Hukuku'nun kabulü ve uygulamaya geçirilmesi, esasen ideolojik gerekçelerden ziyade dış etkenlerin yönlendirmesiyle şekillendiği şeklinde yorumlanmaktadır. Bu yaklaşım, rejimin seküler sosyalist ilkelere bağlılığını vurgulayıp uluslararası meşruiyet kazanarak sosyalist bloktan destek temin etmeye çalıştığını öne sürer. Özellikle Etiyopya'nın sosyalizmi benimsemesi ve bu bloktan önemli ölçüde yardım alması üzerine, Siad Barre, Somali'yi Afrika Boynuzu'nda önde gelen bir sosyalist müttefik olarak konumlandırmayı hedeflemiş ve bu doğrultuda sosyalist değerlere olan bağlılığını pekiştirmeye çalışmıştır⁴⁷⁸.

İkinci görüş, Aile Hukuku'nun kabulünün arkasında yatan esas saikin, Başkan Siad Barre'nin artan muhalefeti bastırmaya yönelik otoriter hedefleri olduğunu ileri sürmektedir. 1960'lı yılların sonlarına doğru, Nahdah, Ahl al-İslam (Ahal), Wahadat al Shabaab al Islamiya (Wahdah) gibi Müslüman Kardeşler çizgisinde şekillenen proto-İslami yapılar ile Selefi eğilimli Cem'iyat İhya al-Sunne hareketi, Somali toplumunun sosyal ve dini alanlarında etkili bir nüfuz kazanmaya başlamıştı⁴⁷⁹.

Rejim, İslami hareketi, sosyalist devrim için klanizmle birlikte en büyük iki tehditten biri olarak görmüştür. 1972'de General Maxamad Caynanshe Guuleed, Salad Gabeyre Kediye ve Albay Cabdulqadir Dheel Cabdulle'nin idamlarıyla klan temelli gücü zayıflatmaya yönelik önceki adımlar

⁴⁷⁶ Mohamed, a.g.e., s. 7

⁴⁷⁷ Ingiriis, 'Sisters; Was This What We Struggled For?', s.388

⁴⁷⁸ Abdullahi, *The Islamic Movement in Somalia*, s.189

⁴⁷⁹ Abdurahman M. Abdullahi (Baadiyow), "Somalia: Historical Phases of the Islamic Movements", *Somali Studies: A Peer-Reviewed Academic Journal for Somali Studies*, Vol. 1, 2016, s. 38, <https://mu.edu.so/wp-content/uploads/2022/05/SSJ-V-1-articles-2.pdf> (16.11.2024).

doğrultusunda, Barre, İslami hareketi benzer bir engel olarak görmüştür. Hareketin bastırılması, muhalefeti ortadan kaldırmak, devrimci programların sorunsuz bir şekilde uygulanmasını sağlamak, iktidarı pekiştirmek ve sosyalist gündemini ilerletmek için gerekli bir adım olarak değerlendirilmiştir. Üçüncü tez ise, motivasyonun ideolojik olduğunu ve Aile Hukuku'nun kabulü ile İslamcılarının bastırılmasının, “Somali'de Sosyalist Devrimci Parti'nin kurulmasından önce tamamlanması gereken hazırlık görevlerinin bir parçası” olarak değerlendirildiğini öne sürer. 1976'da kurulan bu parti, devrimin ikinci aşaması olarak toplumu sosyalist dönüşüme hazırlayan öncü bir yapı olarak görülmüştür. Sonuç olarak, Aile Hukuku'nun kabulü ve muhaliflerinin bastırılması, her üç tezi de kapsayan hedeflerin gerçekleştirilmesi amacıyla planlanmıştır⁴⁸⁰.

Rejimin ideolojik saiklerine ve Aile Hukuku'nu uygulamaya yönelik kararlı girişimlerine rağmen, Somali toplumu söz konusu yasaya büyük ölçüde direnç göstermiştir. İronik bir biçimde, yasa çok eşliliği kesin şekilde kısıtlarken, bu uygulamaların "kayda değer ölçüde arttığı" rapor edilmiştir. Dini liderler ile rejimle ilişkili bazı şahısların dahi birden fazla evlilik yaparak yasayı açıkça ihlal ettikleri görülmüştür. Yeni Aile Hukuku'na başvuran kadın sayısı sınırlı kalmıştır; zira ailevi meseleleri kamuoyuna taşımak toplumsal açıdan utanç verici addedilmiştir. Açılan davaların çoğu polis aşamasında sonlanmakta, mahkemeye ulaşabilen vakalar ise sıklıkla klan yaşlılarıncı geleneksel hukuk çerçevesinde çözülmekteydi. Yargıçlar da dini gerekçeleri ileri sürerek yasanın uygulanmasını caydırmaktaydılar. Bu tablo, yasanın karşılaştığı güçlü toplumsal ve dini direnci ve bunun sonucu olarak sınırlı etkisini açık biçimde ortaya koymaktadır⁴⁸¹.

Yasanın, kadınların geleneksel ataerkil aile rollerine meydan okumasıyla artan aile içi şiddet ve boşanma oranlarına katkıda bulunduğu dair kanıtlar bulunmaktadır. Ayrıca kadınlar için genişleyen ekonomik fırsatlar, onların ailelerini maddi olarak destekleme sorumluluklarını üstlenmelerine olanak sağlamıştır. Bu ekonomik bağımsızlık, kadınların, tarihsel olarak erkeklerin hâkim olduğu karar alma süreçlerine katılım talep etmelerine cesaret vermiştir. Ancak rejimin, “Devrim düşmanlarını” izlemek için istihbarat servisinde kadınları kullanması ve bu kapsamda şüpheli muhaliflerin eşlerini de gözetim altına alması, aile içindeki gerilimleri artırmıştır. Bu politika, ailelerde güvensizlik ve parçalanma atmosferi yaratmıştır. 1980'lere gelindiğinde, toplumsal direnişin gücü ve yasaya uyma konusundaki isteksizlik, yasanın uygulanamaz hale gelmesine neden olmuştur⁴⁸².

1978 darbe girişimi sırasında kadınlar, Barre rejimini savunmak amacıyla askerî polisle iş birliği yapmış; Radio Mogadishu aracılığıyla kamuoyuna destek çağrılarında bulunmuş ve bazıları silahlanarak rejimin çökmesini engellemeye çalışmıştır. Barre, bu desteğin karşılığında kadınlara

⁴⁸⁰ Abdullahi, *The Islamic Movement in Somalia*, s.189

⁴⁸¹ Mohamed, a.g.e., s.8

⁴⁸² Mohamed, a.g.e., s.8

ödöl vadetmiş ve bu süreçte rejimin ilk kadın bakan yardımcısı atanmıştır. Ancak, Barre'nin söylemleri ve kadın hareketlerine yönelik müdahaleci tutumu, kısa süre içinde ülkenin otoriter yönetim pratikleri ve toplumsal baskı mekanizmaları nedeniyle derin bir krize sürüklenmesiyle birlikte gerçeklikten uzaklaşmıştır⁴⁸³.

1980'li yıllarda bazı kadınlar, askerî rejimi duydukları korku nedeniyle açıkça desteklerken; diğerleri ise baskıcı uygulamalara aktif biçimde direniş gösterdi. Bu direnişte yer alan pek çok kadın tutuklandı; yargılanmaksızın gözaltına alınanlar arasında, kacaandiid (devrim karşıtı) içerikli şarkılar söylemesiyle tanınan ünlü Somali sanatçısı Saado Ali Warsame de yer almaktaydı. Muhalif hareketlerle birlikte saf tutan kadınlar, rejime karşı duruşlarını ifade etmek için (buraanbur) adı verilen geleneksel şiir biçimini bir direniş aracı olarak kullandı. Önceki hükümetlerden farklı olarak, Barre rejimi muhalefeti baskı altına alarak pek çok kadını silahlı direniş gruplarına yönelmeye sevk etti. Halima Magool gibi sanatçılar, rejimin desteğini kazanma yönündeki çabalarına karşın, Barre'nin iktidarının sona ermesinde önemli bir rol oynadılar. Kadınların daha önce sahip olduğu dernek kurma ve ifade özgürlüğü artık ortadan kalkmıştı. Taleplerini kamuoyuna iletme imkânı bulamayan pek çok kadın, seslerini duyurabilmek adına silahlı mücadeleye katıldı. Bu yolu tercih edenler arasında, Barre rejimine karşı mücadele eden ve onun çöküş sürecine katkı sunan Halima Magool ve birçok başka kadın da bulunmaktaydı. Tüm bu gelişmelere rağmen, Barre kadınların desteğini kazanabileceği yönündeki inancından vazgeçmemiştir⁴⁸⁴.

1980'lerde Barre rejimine karşı verilen savaş, birçok Somalili tarafından haklı bir mücadele olarak görülmüş ve birçok kadın, diktatörlüğü sona erdirmek için bu mücadeleye katılmıştır. Bu süreçte saygı kazanan kadınlar, daha sonra bu konumlarını savaş ağalarından ve milislerden taviz koparmak için kullandılar⁴⁸⁵. Bazı kadınlar rejimi desteklemeye devam ederken, diğerleri iç savaş sırasında derin bir şekilde klan siyasetine karışmıştır. Ocak 1991'de Siad Barre'nin güçleri Kismaayo'ya çekilip Mogadişu'yu yeniden ele geçirme planları yaparken, kendi klanlarına sadık bazı kadınlardan destek almıştır. Bu durum, daha geniş mücadelelerde bir zamanlar birleşmiş olan kadınların, çatışma sırasında klan gündemlerine yenik düştüğünü göstermektedir. Öne çıkan bir örnek, tanınmış kadın savaşçı Halima Sofe'dir. Halima, Daarood kadınlarının marjinalleştirildiğini açıkça dile getirmiş ve kendi erkeklerini şu sözlerle eleştirmiştir: "Ey erkeklerimiz, bizi dışladınız; şimdi Midgaanlarla [Somali'de dışlanan bir grup] mı evlenelim?" Halima, Daarood savaşçılarını Hawiye savaşçılarına yenmeye ve üstünlüğü yeniden kazanmaya teşvik eden savaş şiirleri yazıp seslendirmiştir. Ayrıca, Hawiye şairlerinden, Daarood'un düşüşünü alaycı ifadelerle ele alan bir savaş şiiri aldığını iddia etmiştir: "Hawiye bir devlet, Daarood rezil... Sihirbazınız Siad nerede?"

⁴⁸³ Ingiriis, *Changing Transformation of Gender in Somalia*, s.213

⁴⁸⁴ Ingiriis, 'Sisters; Was This What We Struggled For?', s.389

⁴⁸⁵ Faiza Jama, "Somali Women and Peacebuilding," *Accord 21: Whose Peace is it Anyway?*, London: Conciliation Resources, 2010, s. 62, https://rc-services-assets.s3.eu-west-1.amazonaws.com/s3fs-public/Accord%2021_19Somali%20women%20and%20peacebuilding_2010_ENG.pdf (20.02.2025).

Övündüğünüz güç ve ordu nerede? Mogadişu'daki evlerinizi terk mi ettiniz?”. Bu tür söylemler, Somali devletinin çöküş sürecinde kadınların yalnızca pasif mağdurlar değil, aynı zamanda klan çatışmalarında aktif katılımcılar ve güçlü propagandacılar hâline geldiklerini açık biçimde ortaya koymaktadır⁴⁸⁶. Bu bağlamda, izleyen başlık iç savaş sürecinde kadınların değişen hak ve rollerini detaylı bir şekilde ele alacağız. Bununla birlikte, kadınların toplumsal barışın inşasına yönelik katkıları ile günümüz sosyal, siyasal ve ekonomik süreçler üzerindeki etkileri incelenerek, tarihsel bir süreklilik içinde kadın rollerindeki dönüşüm değerlendirilecektir.

2.4.4. İç Savaştan Federal Döneme Kadar Kadın

1990 yılının sonlarına doğru, hükümet ulusal toprakların yalnızca %10-15'ini kontrol ederken, geri kalanı kabile temelli siyasi hareketlerin hakimiyeti altındaydı: Kuzeybatıda Somali Ulusal Hareketi (Somali National Movement), Kuzeydoğuda Somali Kurtuluş Demokratik Cephesi (Somali Salvation Democratic Front), Merkezde Birleşik Somali Kongresi (United Somali Congress) ve Güneyde Somali Vatansever Hareketi (Somali Patriotic Movement). Ocak 1991'de bu grupların güçleri başkente ilerledi ve kısa sürede başkent düştü. 1990 baharında bir grup siyasetçi, Cumhurbaşkanı Siad Barre'ye istifa etmesi ve ulusal bir konferans düzenlenmesi çağrısında bulunan bir manifesto yayımladı. Rejim, taleplerini reddederek bazı imzacıları tutukladı ve düzenli bir geçiş umudunu ortadan kaldırdı. Rejimin düşüşünden sonra, manifesto hem silahlı bir devralmanın sonuçlarından korkan ılımlıları hem de hayatta kalmayı güvence altına almak isteyen rejim içindikileri cezbettiler. İtalya ve Mısır'ın desteğiyle, Kahire'de bir uzlaşma konferansı çağrısında bulunan Manifesto grubu, BSK'nin Roma merkezli kanadıyla ortak bir zemin buldu. Ancak, 27 Ocak 1991'de eski diktatör Mohamed Siad Barre, bir tankla kaçarken Merkez Bankası'ndan yaklaşık 27 milyon dolarlık altın ve döviz rezervlerini de yanında götürdü. Somali tarihinin yeni bir dönemi başlamıştı⁴⁸⁷.

Manifesto Grubu, Ali Mahdi Mohamed'i geçici başkan olarak atayarak geçici bir hükümet kurdu. Ancak bu karar, isyancı gruplar içinde ve arasında hızla bölünmelere yol açtı⁴⁸⁸. 1989 yılının başlarından itibaren Birleşik Somali Kongresi iki fraksiyona ayrılmıştı: İtalya merkezli "dış" kanat ve Etiyopya merkezli "iç" kanat. İç kanat, General Mohamed Farah Aydeed liderliğinde Siad Barre rejimine karşı aktif bir silahlı mücadele yürütüyordu. Ekim 1990'da, iç BSK, Somali Vatansever Hareketi ve Somali Ulusal Hareketi, Barre rejimiyle müzakere etmeme ve herhangi bir yeni siyasi liderlik kurulmadan önce birbirlerine danışma konusunda bir anlaşma imzaladı. Dış BSK fraksiyonunun bir lideri ve Manifesto Grubu imzacılarından biri olan Ali Mahdi, görece bilinmeyen

⁴⁸⁶ Ingiriis, 'Sisters; Was This What We Struggled For?', s.390

⁴⁸⁷ Gérard Prunier, "Somalia: Civil War, Intervention and Withdrawal (1990-1995)", *Refugee Survey Quarterly*, Vol. 15, No. 1, 1996, s. 46, <https://www.jstor.org/stable/45052965>.

⁴⁸⁸ Bjørn Møller, *The Somali Conflict: The Role of External Actors*, DIIS Report 2009:03, Danish Institute for International Studies, Copenhagen, 2009, s. 11, <https://www.econstor.eu/bitstream/10419/59871/1/592906116.pdf> (20.11.2024).

bir figürdü. Ali Mahdi'nin, eski Maliye Bakanı Mohamed Sheikh Osman ve eski Gizli Polis şefi Ahmed Jilow gibi rejim yetkilileriyle bağlantıları bulunuyordu. Bu nedenle, Ali Mahdi'nin başkanlığı, hemen karşıtlıkla karşılaştı. BSK'nin iç kanadının lideri General Mohamed Farah Aydeed ile SVH ve SUH, Ali Mahdi'nin "seçilmesini" kabul etmemiş ve General Siad Barre'nin devrilmesinden hemen sonra, galipler arasında iç savaş fiilen başlamıştır⁴⁸⁹. Başlıca aktörler, General Mohamed Farah Aideed ve Habr Gedir kabilesi ile kendisini başkan ilan eden Ali Mahdi Mohamed ve Abgal kabilesiydi. İki grup, başkentin güney ve kuzey bölgelerini fiilen kontrol altına almış ve aralarındaki sınır "yeşil hat" olarak adlandırılmıştır. Bu durum, kapsamlı kabileler arası çatışmaların damgasını vurduğu son derece karmaşık bir iç savaşın başlamasına yol açmıştır⁴⁹⁰.

1991 ile 1992 yılları arasında gerçekleşen iç savaş olayları son derece yıkıcı olmuş, 1,5 milyondan fazla insan yerinden edilmiş ve 25.000 kişi hayatını kaybetmiştir. Uluslararası Kızılhaç Komitesi'ne göre, yalnızca beş ay içinde çatışmalarda öldüğü bildirilen 30.000 kişinin çoğunluğunu erkekler oluşturmuştur. Somali'deki iç savaş, tüm nüfus üzerinde büyük bir etki bırakmış olsa da, en ağır yükün kadınlar ve çocuklar üzerinde olduğu ifade edilmektedir. Savaş, sosyal ve aile yaşamını parçalamış, kadınları ise çoğu zaman bu yıkımın tam ortasında bırakmıştır; zira kadınlar genellikle ailelerini bir arada tutma mücadelesi vermektedir⁴⁹¹.

1991 iç savaşının ardından, birçok Somalili kadın, ailelerini koruyacak eş, baba, erkek kardeş, amca ve erkek kuzenlerinden mahrum kaldı. Erkeklerin çoğu ya öldürüldü ya kayboldu ya da savaş nedeniyle sakatlandı. Çatışmaların büyük kısmı, grupların başkent Mogadişu ve diğer güney bölgelerini kontrol etmek için savaştığı Mogadişu'da gerçekleşti. Evler yağmalandı; kadınlar ve kız çocukları kaçırıldı, tecavüze uğradı ve hatta toplu tecavüze maruz kaldı. Gıda, giyecek, barınak, su ve ilaç arayışı, tanıdık bir mücadele olmasına rağmen toplumsal düzenin yokluğu nedeniyle neredeyse imkânsız hale geldi. Sonuç olarak, birçok kişi Kenya, Etiyopya ve diğer komşu Afrika ülkelerine mülteci olarak sığındı; bazıları ise diğer kıtalara kaçmak zorunda kaldı⁴⁹².

Geleneksel olarak Somali aileleri, erkeklerin hane reisi ve kabile temelli yapılar içinde koruyucu olduğu ataerkil bir yapıya sahipti. Ancak iç savaş bu dinamiği bozdu, erkeklerin önemli bir kısmının kaybına yol açtı ve birçok kadını, alışık olmadıkları bir rol olan hane reisi konumunda bıraktı. Erkeklerin birçoğu öldü, yaralandı, akıl sağlığını yitirdi, aileye olan ilgisini kaybetti ya da kaçtı ve böylece aile geçimini sağlama sorumluluğunu fiilen terk etti. Tüm iç savaş zorluklarına

⁴⁸⁹ Prunier, a.g.e., s.46

⁴⁹⁰ Møller, a.g.e., s.11

⁴⁹¹ Research Directorate, Immigration and Refugee Board of Canada, **Human Rights Brief: Women in Somalia**, Immigration and Refugee Board of Canada, Ottawa , 1994, <https://www.refworld.org/reference/countryrep/irbc/1994/en/21878> (20.11.2024).

⁴⁹² Dorian B. Crosby, "Resettled Somali Women in Georgia and Changing Gender Roles", **Bildhaan: An International Journal of Somali Studies**, Vol.6, issue 1, 2008, s. 68, <https://digitalcommons.maclester.edu/bildhaan/vol6/iss1/> (20.11.2024).

rağmen, Somalili kadınlar asla pes etmedi veya moralini kaybetmedi. Hayatta kalma mücadelesinde erkeklerin yerini alarak, ailelerine bakmaya başladılar ve çoğu, ailelerine destek olabilmek için iş aramaya yöneldi⁴⁹³.

Somali'deki iç savaş ve devletin çöküşü, toplumsal zorlukları daha da derinleştirerek Somalili erkekler arasında qaad (khat) çiğneme alışkanlığının yaygınlaşmasına neden oldu. Daha önce yalnızca Perşembe ve Cuma gibi belirli günlerle sınırlı bir eğlence faaliyeti olan qaad kullanımı, özellikle 1980'lerin sonlarında milisler ve kamplardaki erkek mülteciler arasında büyük ölçüde arttı. Psikolojik bağımlılığa yol açabilen bu alışkanlık, üretkenliği önemli ölçüde azaltarak, zaten zor durumda olan ailelerin üzerine ek bir mali yük getirdi. Buna karşın, Somalili kadınlar geleneksel olarak qaad çiğneme alışkanlığından uzak durmuş, bu pratiğe savaş sırasında bile mesafeli kalmışlardır. Qaad kullanan kadınlar ise genellikle damgalanmış, marjinal gruplarla ilişkilendirilmiş veya toplum içinde olumsuz bir şekilde değerlendirilmiştir. Erkekler arasında artan qaad bağımlılığı, bu çalkantılı dönemde ekonomik, sosyal ve psikolojik zorlukların birbiriyle nasıl etkileşim içinde olduğunu vurgularken, aynı zamanda Somalili kadınların aile kaynaklarını koruma ve toplumsal rollerini sürdürmedeki direncini de gözler önüne sermektedir⁴⁹⁴.

Erkeklerin ekonomik açıdan daha az aktif hale gelmesiyle birlikte, Somalili kadınlar zorluklar karşısında girişimcilikleri ve fırsatçılıklarıyla tanınır hale gelmiştir. Bu durumu ifade eden bir atasözü, “Erkek evin başıdır, ancak Somalili kadın, başın yönünü belirleyen boyundur” der. Bu söz, özellikle yaşlı kadınlar olmak üzere, kadınların ev içindeki önemli etkisini anlatır. Kadınların başında olduğu haneler Somali'de giderek yaygınlaşmakta olup, tüm hanelerin yaklaşık üçte birini (%32) oluşturmaktadır. Bu eğilim, büyük ölçüde savaş, enflasyon, kuraklık ve erkeklerin göçü gibi zorluklara bağlanmaktadır. Yerinden edilmiş aileler arasında ise kadınların hane reisi olma oranı daha da yüksektir. Tahminlere göre, bu ailelerin %70'inin başında, genellikle dul ya da eşleri tarafından terk edilmiş kadınlar bulunmaktadır⁴⁹⁵.

Somali toplumunda kadınlar, ekonomik kalkınmada, ailenin geçiminde ve çocuk yetiştirmede hayati bir rol oynasa da sosyal statüleri hala geleneksel yapılarla tanımlanmaktadır. Erkeklerin birincil liderler olarak görüldüğü bu anlayış, genellikle İslami prensiplerin toplumsal rollere ilişkin yorumlarına dayanmakta ve mag (kan bedeli) sistemi gibi köklü Somali gelenekleriyle pekiştirilmektedir⁴⁹⁶. Bu kültürel ve dini yapılar, yerleşik toplumsal düzeni koruyan bir dengeyi desteklemektedir. Örneğin, bir çocuğun soy bağı ve otoritesi baba tarafından belirlenir ve temsil

⁴⁹³ Women's International League for Peace and Freedom, **Somalia: The Struggle of the Somali Women After the Civil War**, 7 Eylül 2010, <https://www.peacewomen.org/content/somalia-struggle-somali-women-after-civil-war> (20.11.2024).

⁴⁹⁴ Ingiriis ve Hoehne, a.g.e., s.326

⁴⁹⁵ Evason, a.g.e.

⁴⁹⁶ Ingiriis ve Hoehne, a.g.e., s.327

yalnızca baba veya onun ailesi aracılığıyla sağlanır. Bu durum, toplumsal düzeni sürdüren derin köklere sahip ataerkil normları yansıtmaktadır.

Somalili kadınların hane yönetiminden sorumlu olma veya barış inşası çabalarına katkıda bulunma gibi yeni roller üstlenmeleri, dönemin zorlu koşullarına bir yanıt olarak ortaya çıktı. Ancak, bu roller geleneksel uygulamalar bağlamında değerlendirildiğinde, kadınların görevlerinde bir değişim olarak değil, kadınların geleneksel görevlerinin bir uzantısı olarak yeniden tanımlandı ve mevcut ataerkil normları pekiştirdi.

İç savaş sırasında Somalili kadınlar, yerel barış süreçlerinde etkili bir rol oynamışlardır. Ancak, toplumsal algıyı yansıtan yaygın bir söz şöyledir: “Kadınlar barışı inşa edebilir, ama yalnızca erkekler barışı sağlayabilir.” Bu bakış açısı, kadınların birden fazla kabileye—babalarının, annelerinin, eşlerinin, çocuklarının ve damatlarının kabileleri gibi—bağlılıklarının öngörülemez olduğu düşüncesine dayanır. Bu nedenle, kadınlar genellikle kabile müzakerelerinden ve kabilelerin geleceğini belirleyen resmi karar alma forumlarından dışlanmaktadır. Bununla birlikte, bu çok yönlü bağlar, kadınlara benzersiz bir barış inşa etme fırsatı sunmaktadır. Kadınların kabileler arası bağları, çatışan taraflar arasında diyalog kurulmasına aracılık etmelerini, iletişimi kolaylaştırmalarını ve tartışmaların sürdürülmesi ve çözümlerin bulunması için baskı yapmalarını sağlamaktadır⁴⁹⁷. Özellikle, kadınlar rehine kurtarma süreçlerinde önemli roller üstlenmişlerdir. Ancak, bu arabulucu rolü, onları sıklıkla gözetim ve cinsel şiddet gibi ciddi risklere maruz bırakmaktadır⁴⁹⁸.

Somaliland'deki barış inşa konferanslarında, örneğin 1993'te Borama ve 1996'da Hargeisa'da düzenlenen toplantılarda, kadınlar, yaşlıları çatışmaları sona erdirmeye ikna etme konusunda önemli roller oynadılar. Din adamlarının, kadınların dışlanmasının İslam'a uygun bir gerekçesi olmadığını belirtmesine rağmen, kadınlar genellikle barış toplama ve yemek hazırlama gibi rollerle sınırlandırıldı ve müzakerelere sınırlı katılım sağlayabildi. Örneğin, Borama konferansında on kadın gözlemci olarak kabul edildi, ancak oy kullanma hakkı verilmedi. Kadınların etkisinin dikkat çekici bir başka örneği, 1998'de Puntland'da düzenlenen Garowe konferansında yaşandı. Genel olarak, müzakerelerin şekillenmesi ve yönlendirilmesi erkek delegeler tarafından belirleniyordu. Kadınlar, konferans mekanında gözlemci olarak bulunuyor ve müzakerelerin kopmasına neden olabilecek herhangi bir sorunun hızlıca çözülmesini sağlamak için baskı grupları olarak rol oynuyorlardı. Daha sonra, Anab Xasan, erkek egemenliğine duyduğu hayal kırıklığını dile getirerek birçok erkek delegenin gözyaşı dökmesine neden olan dokunaklı bir şiir okudu. Bu güçlü eylem, yaşlıların kadınlara yönetimde yer ayırmasına neden olduğu belirtilmiştir⁴⁹⁹. Bu örnekler, Somali

⁴⁹⁷ Jama, a.g.e., s.47

⁴⁹⁸ Birgitte Refslund Sørensen, “Women and Post-Conflict Reconstruction: Issues and Sources”, **Social Change**, 29(3-4), 1999, s. 8, <https://doi.org/10.1177/004908579902900423>.

⁴⁹⁹ Jama, a.g.e., s.47

kadınlarının barış inşası ve yönetim alanındaki önemli ancak sıklıkla göz ardı edilen katkılarını, tam katılımlarına yönelik sistemik engellere rağmen vurgulamaktadır.

Somali'de kadınlar, yaralılar, açlar ve yerinden edilmişler gibi savunmasız grupları aktif bir şekilde destekleyerek belirgin barış yapımcıları olarak ortaya çıkmışlardır. 1995 Pekin Kadınları Konferansı'ndaki katılımlarından ilham alarak, Somali kadınları, barış inşası konusunda kadınların seslerini ve çabalarını birleştiren bir platform olan Temel Kadın Örgütleri Koalisyonu'nu kurmuşlardır. Akraba gruplar arası diyaloglar ve klan sistemlerindeki cinsiyete özgü rollerini kullanarak, kadınlar güç yapılarını etkilemiş ve yerel çabaları kurumsal barış yapımıyla ilişkilendirmiştir. Devam eden zorluklara rağmen, kadın örgütleri şiddet mağdurlarını desteklemeye devam etmekte ve Somali'nin barış inşası sürecine önemli katkılarda bulunmaktadır⁵⁰⁰. Somali kadınlarının rol modeli ve katıldıkları barış inşası ve kalkınma faaliyetlerinin çeşitliliği, aşağıdaki şekilde örneklendirilebilir.

Tablo 1: Somali'de Barış, İnsan Hakları ve Kadın Sağlığı Alanında Etkin Rol Oynayan Kadınlar

İsim	Örgüt	Faaliyet Aralığı
Halima Abdi Arush	IIDA Women's Development Organisation	Somali çatışması sırasında kocasını ve birçok aile üyesini kaybeden eski bir öğretmen ve eğitim müfettişi, 1990'ların ortalarında genç milisleri silahsızlandırma ve yeniden eğitime çabalarına öncülük etti. Bu girişim, milislerin şiddetten vazgeçmeyi kabul etmeleri ve silahlarını teslim etme karşılığında eğitimde kullanmak üzere destekler anmalarını içeriyordu. Sonuç olarak, 156 milis başarıyla silahsızlandırıldı. Bu organizasyon çeşitli vesilelerle onurlandırılmıştı ⁵⁰¹ .
Edna Adan	Edna Adan Doğum Hastanesi	Hemşire-ebelik yapan ve kadın sağlığı savunucusu Edna Adan Ismail, Dünya Sağlık Örgütü'ndeki kariyerinin ardından memleketine dönerek tüm varlıklarını satarak Hargeisa'da Edna Adan Üniversitesi Hastanesi'ni kurmuştur. 2002 yılında faaliyete geçen bu hastane, anne ölümlerini azaltmak, sağlık persoleni yetiştirerek kadınlar ile yenidoğanlar için güvenli doğum hizmetleri sunmak amacıyla öncü bir sağlık kurumu haline gelmiştir ⁵⁰² .
Mariam Hussein	Ismail Jumale İnsan Hakları Merkez	Dr. Ismail Jumale İnsan Hakları Merkezi, 1996 yılında Mogadişu'da, insan hakları avukatı Dr. Ismail Jumale'nin dul eşi Mariam Hussein tarafından kurulmuştur. Merkezin amacı, Somali'deki insan hakları

⁵⁰⁰ UN Women, **Assessment of Somalia Women's Movement (1980-2018)**, United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women, <https://africa.unwomen.org/en/digital-library/publications/2023/10/assessment-of-somalia-womens-movement-1980-2018> (20.11.2024), s. 4.

⁵⁰¹ Hortensia Hernández, "Halima Abdi Arush: Fundadora de la organización para el desarrollo de las mujeres en Somalia, IIDA", **Heroínas.net**, 2018, <https://www.heroinas.net/2018/03/halima-abdi-arush-fundadora-de-la.html> (20.12.2024)

⁵⁰² Samantha Cocove, **Delivering Hope: Edna Adan Ismail's Life of Empowering Women and Girls**, **Templeton News**, <https://www.templeton.org/news/delivering-hope-edna-adan-ismail> (20.11.2024).

İsim	Örgüt	Faaliyet Aralığı
		ihlallerini izlemek, belgelemek ve ileride uygun kurumlar oluşturulduğunda faillerin adalete teslim edilmesini sağlamaktır ⁵⁰³ .
Medina Elmi ve kurucu ortakları.	HINNA (Haweenka Horseedka Nabadda), Somali dilinde "Barışın Kadın Öncüleri"	2003 yılında eski kadın savaşçılar tarafından kurulan bu grup, "barış öncüleri" olarak tanındı. Barış girişimleri düzenleyerek ve savaşçı kimliklerinden gelen saygınlıklarını milisler ve savaş ağalarıyla iletişim kurarak Mogadişu'da kritik dönemlerdeki gerginlikleri yatıştırmak için kullandılar ⁵⁰⁴ . Medina, Somali askeri geçmişiyle tanınsa da 2005'te Mogadişu'da vurularak öldürüldü. Cinayetin nedeni hâlâ bilinmiyor ⁵⁰⁵ .
Asha Haji Elmi	Somalili Kadın ve Çocukların Korunması	Asha, 1992 yılında Somali İç Savaşı'nın en yoğun döneminde Somalili Kadın ve Çocukların Korunması (Save Somali Women and Children) örgütünü kurmuştur. Bu örgüt, savunmasız kadınların ve çocukların maruz kaldığı marjinalleşme, şiddet ve yoksullukla mücadele etmeyi amaçlamaktadır ⁵⁰⁶ .

Bu önemli isimlerin yanı sıra, Somali kadınlarının barış ve siyasi karar alma süreçlerine dahil olmasına yol açan dikkate değer bir olay, onların kararlılığı ve tabandan gelen örgütlenme çabaları olmuştur. 2000 yılında Cibuti'nin Arta şehrinde düzenlenen Somali Ulusal Barış Konferansı, 1991'de devletin çöküşünden bu yana en kapsayıcı barış çabalarından biri olarak önemli bir dönüm noktasıdır. Savaş sona erdirmek ve merkezi bir hükümet kurmak amacıyla düzenlenen bu konferans, sivil toplum kuruluşlarını, aşiret liderlerini ve politikacıları bir araya getirmiştir. Kadın örgütleri, savunuculuk çabalarını kullanarak, BM Genel Sekreteri Kofi Annan ve Cibuti Cumhurbaşkanı Guelleh gibi isimlerin desteğiyle konferansa katılım sağlamayı başarmıştır. "Kadınlar Klanı" olarak bilinen, daha sonra "Altıncı Klan" olarak adlandırılan bir koalisyon oluşturan kadınlar, barış müzakerelerine etkili bir şekilde müdahale ederek Somali'nin siyasi sahnesini şekillendirmedeki rollerini sağlamlaştırmıştır⁵⁰⁷.

2000 yılında düzenlenen Arta Konferansı, Somali'nin geleneksel aşiret temelli yönetim sistemlerinden ilham aldı ve Shir Beeleed (aşiret konseyi) gibi geleneksel yönetim modelleri ile çatışmaları çözmek üzere tasarlanmış Guurti (aşiret liderleri konseyi) mekanizmalarından

⁵⁰³ Integrated Regional Information Networks, **Somalia: IRIN Interview with Hasan Shire Sheik, Co-Director of Dr. Ismail Juma'le Human Rights Centre, Mogadishu**, ReliefWeb, <https://reliefweb.int/report/somalia/somalia-irin-interview-hasan-shire-sheik-co-director-dr-ismail-jumale-human-rights> (20.11.2024).

⁵⁰⁴ UN Women, a.g.e., s.5

⁵⁰⁵ One World Education, **Somalia's Forgotten Children**, <https://www.oneworldeducation.org/our-students-writing/somalias-forgotten-children/> (20.11.2024).

⁵⁰⁶ Right Livelihood, **Asha Haji Elmi – Biography of Laureate**, Right Livelihood Award websitesi, 2008, <https://rightlivelihood.org/the-change-makers/find-a-laureate/asha-haji-elmi/> (31.07.2024).

⁵⁰⁷ Inclusive Peace & Transition Initiative, **Women in Peace and Transition Processes: Somalia (2000)**, Inclusive Peace & Transition Initiative (The Graduate Institute of International and Development Studies), Cenevre, <https://www.inclusivepeace.org/wp-content/uploads/2021/05/case-study-women-somalia-2000-en.pdf> (20.11.2024), s. 1

yararlandı. Konferans, uzlaşmaya dayalı karar alma yaklaşımını benimsedi. Bu yapı, konferansın iki aşamalı süreci boyunca delege seçimi ve geçici siyasi düzenin oluşturulmasında etkili oldu. Arta Konferansı'nın birinci aşaması (2 Mayıs–13 Haziran 2000), temsil konusundaki yoğun tartışmalar nedeniyle neredeyse başarısızlıkla sonuçlanıyordu. Ancak sonunda, aşiret liderleri 4.5 formülü üzerinde uzlaşarak bu sorunu aştı. Bu kota sistemi, dört büyük Somali aşireti (Darod, Hawiye, Dir ve Digil ile Mirifle'yi içeren Rahanweyn) için eşit temsil, marjinalleşmiş aşiretler için ise yarım temsil hakkı tanıdı. Aşiret temelli seçim süreci, aşiret liderlerinin genellikle erkek temsilciler seçmesi nedeniyle kadınları dışladı. Buna karşılık, konferansın ilk gününde 92 kadın bir araya gelerek "Kadınlar Klanı" veya "Altıncı Klan" adıyla bilinen bir oluşum kurdu. Bu kadınlar, dört büyük aşireti temsil eden bir liderlik yapısıyla hareket ederek, ikinci aşamada kadınların dahil edilmesi ve aşiretler arası bir koalisyon oluşturulması için mücadele etti. Başkan Guelleh kadınların katılımına izin verse de, bu yalnızca kendi aşiret delegasyonları içinde yer almalarıyla sınırlı kaldı⁵⁰⁸.

2000 yılında düzenlenen Arta Konferansı, çeşitli sivil toplum kuruluşlarından kadın delegelerin katılımıyla bir dönüm noktası olmuştur. Ancak buna rağmen, kadınlara Geçici Federal Tüzük'te yalnızca %9,1 oranında temsil hakkı tanınmıştır. Ayrıca, 4.5 güç paylaşımı anlaşması, kadınların konumunu aşiretlere tabi kılarak birçok Somali'nin memnuniyetsizliğine yol açmıştır⁵⁰⁹.

Birinci aşamanın sonunda, dört büyük aşiretten 20'ser ve azınlık aşiretlerden 10 olmak üzere, 100 kadın da dahil toplam 810 delege seçildi. İkinci aşama (15 Haziran–27 Ağustos) sırasında, Altıncı Klan koalisyonu, kadınların geçiş dönemindeki siyasi sisteme dahil edilmesini, toplumsal sorunların ele alınmasını ve şiddetin sona erdirilmesini öncelik haline getirdi. 16 Temmuz'da kabul edilen ve üç yıllık bir süre için geçerli olan Geçici Tüzük, çocukların, kadınların ve azınlıkların insan haklarına vurgu yaptı ve geçici meclisteki 245 sandalyeden 25'ini kadınlara ayırdı⁵¹⁰.

Kadınlar, ilk olarak uluslararası çabalarla desteklenen ve önceki hükümetin görev süresinin sona ermesinin ardından bir hükümet kurmayı hedefleyen Mbgathi görüşmeleri sırasında resmi siyasi katılım hakkı kazandı. Ancak, Geçici Federal Tüzük , Arta süreci kapsamında kadınlara ayrılan 25 sandalye kotasını, Geçici Federal Hükümet döneminde %12'ye düşürdü. Bu kota bile çoğu zaman göz ardı edildi; kadınların sahip olduğu boş sandalyeler, genellikle aşiretlerinden erkek adaylarla dolduruldu. Bunun sonucunda, 275 üyeli parlamentoda kadınlar yalnızca %8 temsil

⁵⁰⁸ Inclusive Peace & Transition Initiative, a.g.e., s.5

⁵⁰⁹ Rift Valley Institute, **Women's Participation in Peace and Security Processes in Somalia: Gender Perspectives and Challenges**, Rift Valley Institute, https://riftvalley.net/wp-content/uploads/2023/08/RVI_Womens-participation-report_WEB.pdf (20.11.2024), s. 16

⁵¹⁰ Inclusive Peace & Transition Initiative, a.g.e., s.5

oranına sahipti. Ocak 2009'da Şeyh Şerif Şeyh Ahmed hükümeti döneminde parlamentonun genişletilmesinden sonra ise kadınların temsil oranı %3'e kadar düştü⁵¹¹.

2012 yılında, Cumhurbaşkanı Şerif Şeyh Ahmed liderliğinde, 135 aşiret liderinin parlamento üyelerini seçmesine olanak tanıyan Garowe İlkeleri kabul edildi. Başlangıçta dışlanan kadın grupları, uluslararası müttefiklerinin desteğiyle protesto düzenleyerek %20'lik bir kota elde etmeyi başardı. Bu kota, sivil toplum ve kadın örgütlerinin devam eden savunuculuk çalışmalarıyla %30'a yükseltildi. Ancak, bu kota ulusal yasal çerçevelerde yer almadı⁵¹².

2016–2017 seçimleri sırasında Somali sivil toplumu ve kadın grupları, %30'luk kotayı korumak için çalıştı, kadın adaylar için kayıt ücretlerinin düşürülmesi yönünde lobi faaliyetleri yürüttü ve kadınların adil bir şekilde katılımını sağlamak için seçim merkezlerini aktif olarak izledi. Somali seçim modeli, delege sistemine dayanmaktadır. İlk aşamada, geleneksel liderler meclisi (135 üye), seçimleri yürütmek için delegeleri seçer. Bu seçimler sonucunda 275 milletvekili ve 54 senatör alt ve üst meclislere seçilir. 2017 Somali seçimlerinde, kadın adaylar için ayrılan %30'luk kota uzun vadede başarısız oldu. Seçimlerin ardından kadınların temsili %25'e yükseldi; bu oran, 2012'deki %14'e kıyasla %10'luk bir artışı temsil etse de hedefin altındadır⁵¹³.

Kadınlar, 2022 federal yasama seçimlerinde Üst Meclis'te bir ek sandalye kazanarak toplamda 14 sandalyeye ulaştı, ancak Halk Meclisi'nde 17 sandalye kaybederek yalnızca 49 sandalye (%17,8) elde etti. Bu düşük temsil oranı, siyasi irade eksikliği ve kotanın uygulanması için etkili mekanizmaların bulunmamasına bağlanmaktadır. 2021 seçimlerinde, %30 cinsiyet kotası düzgün bir şekilde uygulanmamış ve Somali Federal Hükümeti ile federal üye devletler düzeyinde bu kotayı destekleyen siyasi irade yetersiz kalmıştır. Ayrıca, seçimlerin meşruiyeti sorgulanmış; birçok sandalye, adayların kendi rakiplerini ("malxiis") getirip bu rakiplerin hemen çekilmesiyle tek adayın seçimi kazanmasına olanak tanıyacak şekilde önceden belirlenmiştir. Bu durum, belirlenen adayların çoğunlukla seçimleri kazanmasını sağlamış ve kadınların temsilini ciddi şekilde sınırlamıştır⁵¹⁴.

Kadınların siyasi katılımını korumayı amaçlayan kadın kotası sistemi, bazı İslam alimleri ve Somali Somali Alimler Konseyi tarafından ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Eleştirmenler, bu sistemin İslami ilkeler ve Somali gelenekleriyle çeliştiğini öne sürmektedir. Somali Alimler Konseyi tarafından yapılan açıklamada ise şu ifadeler yer almıştır: "Somali Din Konseyi, kadınlar

⁵¹¹ Jama, a.g.e., s.49

⁵¹² Rift Valley Institute, a.g.e., s.16

⁵¹³ Rift Valley Institute, a.g.e., s.16

⁵¹⁴ Abdulkadir Mohamed Abdullahi, Kim Williamson ve Mohamed Yusuf Ahmed, "The Impact of Patriarchal Culture on Somali Women's Participation in Politics", **Development Policy Review**, 42(2), 2023, s. 5, <https://doi.org/10.1111/dpr.12747>.

için siyasette öngörülen sözde kota sistemine karşı ulusu ve halkını uyarıyor." Ayrıca Şeyh Gurhan, "Kadın kotası, bizim bildiğimiz bir şey değil. Bu, toplumu parçalanmaya götürecektir, Müslüman olmayanlar tarafından yönlendirilen bir gündemdir," diyerek tepkisini dile getirmiştir⁵¹⁵.

Öte yandan, Somali Din Adamları Konseyi Üyesi Şeyh Yusuf Ali Aynte, kadınların %30 kota sistemiyle siyasette temsil edilmesini destekleyerek, İslam'ın kadınların siyasete katılımına karşı olmadığını vurgulamıştır. Erkekler ve kadınların Somali anayasası önünde eşit olduğunu ve Allah'ın huzurunda hiçbirinin diğerinden üstün olmadığını ifade etmiştir. Şeyh Aynte, siyasetin yönetimle eşdeğer olduğunu, kadınların erkekler kadar siyasette yer alabileceğini ve kadınların finans, ofis, dükkan ve depoları yöneterek ekonomiye katkı sağladığını belirtmiştir. "Bu şehri (Mogadişu) kim hareket ettiriyor? Bunu yapanların yüzde sekseni kadınlar," diyerek kadınların önemini vurgulamıştır. Ayrıca, kota sistemine karşı çıkan dini liderleri eleştirerek, bunun ne dini bir mesele ne de dış müdahale olduğunu ifade etmiş ve İslam'ın kimsenin hakkını engellemediğini, Kur'an'da bu konuda bir sınırlama bulunmadığını dile getirmiştir⁵¹⁶. Ayrıca, Al-Islah gibi bazı İslami hareketler, kadın haklarının ilerletilmesini açıkça savunmakta ve kadınların toplumsal işlere sosyal ve siyasi katılımını güçlü bir şekilde desteklemektedir⁵¹⁷. Dahası farklı İslami hareketlerin kadın kotası sistemini açıkça destekleyip desteklemediğini veya genel olarak kadınların sosyal, ekonomik ve siyasi haklarına nasıl baktıklarını inceleyen bir literatür bulunmamaktadır.

Somali'deki İslami hareketlere yönelik akademik araştırmalar nispeten sınırlıdır ve genellikle sansasyonel medya anlatılarına ve özellikle 11 Eylül sonrası dönemde Afrika Boynuzu'ndaki siyasi İslam'a artan ilgiyle bağlantılı güvenlik odaklı analizlere dayanmaktadır. Mevcut sınırlı akademik çalışmalar, ağırlıklı olarak İslami hareketlerin tarihi, İslami uyanış, ideolojik bölünmeler ve tarihsel geçmişi gibi konulara odaklanmaktadır. Ancak, İslami hareketlerin kadınların rolleri ve hakları konusundaki görüşlerine dair önemli bir araştırma boşluğu bulunmaktadır.

⁵¹⁵ Mohamed Adam, "Somali Clerics Knock Women Quotas for Parliament," **Anadolu Agency**, 2016, <https://www.aa.com.tr/en/africa/somali-clerics-knock-women-quotas-for-parliament-/657557> (20.11.2024).

⁵¹⁶ United Nations Assistance Mission in Somalia (UNSOM), "Somali Religious Scholars Defend 30 Percent Quota for Women", **ReliefWeb**, 2016, <https://reliefweb.int/report/somalia/somali-religious-scholars-defend-30-percent-quota-women> (20.11.2024).

⁵¹⁷ Abdurahman M. Abdullahi (Baadiyow), **The Islah Movement: Islamic Moderation in War-torn Somalia**, Mogadişu, Ekim 2008, s.29, <https://www.hiiraan.com/oct2008/ISLAH>. (20.11.2024).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. SOMALİ'DEKİ İSLAMİ HAREKETLERİN KADINA BAKIŞI

3.1. İslami Hareketlerin Terminoloji Dağarcığı: Kavramsal Bir Yeniden Değerlendirme

İslam'dan ilham alan sosyo-politik hareketler, din, kültür ve siyasetin iç içe geçtiği karmaşık bir alanı temsil eder. Bu hareketleri tanımlamak amacıyla kullanılan terminolojik çerçeveler, çoğu zaman hareketlerin çok katmanlı doğasını yeterince yansıtamamakta; aksine, indirgemeci kalıplar üretmekte veya bazı ön kabuller üzerinden şekillenmektedir. Bu bağlamda hem ekzonomik hem de endonomik terminolojilerin eleştirel bir gözle yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir.

Ekzonomik terminolojiler, özellikle Oryantalist akademisyenler ve din sosyologları tarafından geliştirilmiş olup, dini inançların içsel geçerliliğinden ziyade, bu inançların toplumsal etkilerini incelemeye odaklanmaktadır. Martin Kramer bu yaklaşımı şöyle özetler: “Kavramlar etrafındaki tartışmalar, Batı'nın İslam'la kurduğu ilişkinin merkezinde yer almıştır; bu tartışmaların amacı İslam'ı olduğu gibi tanımaktan çok, Batı'nın çıkarlarına hizmet etmektir.”⁵¹⁸

Özellikle bazı Batılı akademisyenler, "İslamcılık" (Islamism) kavramını, "İslami köktencilik" (Islamic fundamentalism) ile eşdeğer kullanarak, bu hareketleri radikalizmle özdeşleştirmişlerdir. Kramer'in de belirttiği gibi, bu iki kavram zamanla birbirinin yerine geçebilecek biçimde yorumlanmış ve “İslamcılık” kavramı Taliban'dan El-Kaide'ye kadar uzanan aşırılıkçı gruplarla ilişkilendirilmiştir⁵¹⁹. 1990'ların başlarına gelindiğinde, Bernard Lewis ve Daniel Pipes gibi Oryantalist akademisyenler, İslami köktencililiğin (Islamic fundamentalism) Orta Doğu ve Batı dünyası için en büyük tehdit olduğunu savunmuşlardır. Bu hareketi, Batı'daki dini köktenciliklerden ayırıştırarak, totaliter ideolojilerle bağdaştırılmış radikal ve ütöpik bir hareket olarak değerlendirmişlerdir. İslami köktenciler, aşırılıkçı, ılımlılık karşıtı, antisemitik ve Batı karşıtı olarak tanımlanmış ve özellikle Batı ile kültürel bir rekabet içinde oldukları belirtilmiştir. Daniel Pipes, bu durumu şu şekilde özetlemiştir: “Köktencilik eşittir İslam, eşittir artık Soğuk Savaş sırasında komünizme karşı yaptığımız gibi savaşmamız gereken her şey”⁵²⁰. Bu durum, genel olarak İslam'ın ve Müslüman toplumlar içerisindeki kültürel uygulamaların yanlış anlaşılmasına neden olmuştur. Bu yaklaşım, özellikle Batı medyasında Müslüman kadının örtünme pratiğini

⁵¹⁸ Abdullahi, *The Conception of Islam*, s.80

⁵¹⁹ Martin Kramer, “Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?”, *Middle East Quarterly*, 10(2), 2003, s. 65-77

⁵²⁰ Zahid Shahab Ahmed ve Galib Bashirov, “Religious Fundamentalism and Violent Extremism”, Felipe Rojas Aravena (Ed.), *The Difficult Task of Peace* içinde (ss. 245-260), Springer, 2020, s. 250, https://doi.org/10.1007/978-3-030-21974-1_11.

“boyun eğdirici” ve “gerici” bir sembol olarak sunmuş, böylelikle Müslüman kadınların yaşam deneyimleri, umutları ve talepleri arka plana itilmiştir. 11 Eylül sonrası dönemde bu algılar daha da derinleşmiş, İslam ve Müslümanlara yönelik medya ilgisi yoğunlaşmış, örtünme ile terörizm arasında dolaylı bir bağ kurulmuştur. Bu durum, özellikle Afganistan ve Suudi Arabistan gibi ülkelerde kadınlara dair haber üretimini artırmıştır⁵²¹.

21. yüzyılın başlarında Fransa, Almanya, Belçika ve Türkiye gibi ülkelerde başörtüsü tartışmaları, bu indirgemeci algı çerçevesinde yürütülmüştür. Ancak bu tartışmalar, aynı zamanda pek çok genç Müslüman kadının sesini yükseltmesine, yeni sivil toplum girişimlerinde yer almasına ve hak talep eden hareketler geliştirmesine de zemin hazırlamıştır⁵²².

Öte yandan, Fundamentalizmi İslam ile eşitleyen argümanı reddeden akademisyenler de bulunmaktadır. Bobby Sayid, “fundamentalizm” teriminin, İslam dünyasındaki bu yeni İslami hareketleri anlamak için uygun bir terim olmadığını belirtmektedir. Bu kavram, farklı bir zaman ve koşullarda ortaya çıkan hareketlerle ilişkilendirilmiştir. David Harrington Waun da durumu şu şekilde açıklar: “Birini fundamentalist olarak tanımladığımızda, aslında onun Curtis Lee Laws ve Jerry Falwell gibi insanlarla benzer özelliklere sahip olduğunu söylemiş oluruz, bundan fazlasını değil”. Sayid, fundamentalizm teriminin tarihsel bağlamını ve buna etki eden unsurları eleştirel bir şekilde incelemiştir. Bu unsurlar arasında kadın bedeni üzerinde tahakküm kurma ve din ile siyasetin birbirine karışması gibi faktörler bulunmaktadır. Bu bağlamda, 19. yüzyılda Protestan hareketleri tanımlamak için kullanılan bu terimin, günümüz İslami hareketlerini tanımlamak için yanlış bir tercih olduğu sonucuna varmıştır⁵²³. Ayrıca, tarihsel olarak Arapçada “fundamentalizm” terimi bulunmamaktadır ve dine sıkı bir şekilde bağlı olan herhangi bir dini mezhep veya grup da “fundamentalist” olarak tanımlanmamıştır. Bugün bildiğimiz anlamıyla fundamentalizm kavramı, Arapçada oldukça geç bir dönemde, geçen yüzyılın son çeyreğinde şekillenmiştir. Bu terim, Arap İslam dünyasının geliştirdiği bir kavram değildir; ilk olarak Batı’da ve Batı dillerinde ortaya çıkmış, ardından Arapçaya geçmiştir⁵²⁴. Bu nedenle, bu tezde Somali’deki İslami hareketler ele alınırken “fundamentalizm” terimi kullanılmayacaktır.

Siyasal yelpazenin sağ kanadında konumlanan bazı çevreler, İslami hareketleri “İslamofaşizm” olarak nitelendirme eğilimindedir. Bu yaklaşım, söz konusu hareketlerin, 20.

⁵²¹ Anne Wangui Ngunjiri, **The Role of “Islamic Feminism” in Somali Immigrant Women’s Intra- and Extra-Household Bargaining Power and in Mitigating the Negative Effects of the Image Problem in their Integration in Norway**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bergen Üniversitesi, Sağlık Teşviki ve Gelişim Bölümü, Psikoloji Fakültesi, 2013, s. 6, <https://bora.uib.no/bora-xmlui/bitstream/handle/1956/7291/108988934.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

⁵²² Sara Silvestri, **Europe’s Muslim Women: Potential, Aspirations and Challenges**, Research report, City University London ve Cambridge University, 2008, s. 17

⁵²³ Afyare Abdi Elmi, **Somali: Kimlik, İslami Hareketler ve Barış**, çev. Zekiye Baykul, Açılım Kitap, İstanbul, 2012, s. 105

⁵²⁴ Hani Ahmed Shboul, “Discussing Islamic Fundamentalism and Its Role in Politicizing Religion”, **Open Journal of Political Science**, 10(4), 2020, s. 627, <https://doi.org/10.4236/ojps.2020.104037>.

yüzyılın başlarında Avrupa'da ortaya çıkan faşist ideolojilerin yöntem ve stratejilerine benzer araçlar kullandığını ileri sürmektedir. Bu bağlamda, muhafazakâr yazar David Horowitz, “İslamofaşizm” olarak adlandırdığı tehdidi kamuoyuna duyurmak amacıyla Amerika Birleşik Devletleri’ndeki üniversitelerde çeşitli etkinlikler düzenlemiştir. Benzer şekilde, dönemin ABD Başkanı George W. Bush da bu söylemi benimseyerek, 2006 yılında İngiltere’de terör suçlamasıyla gözaltına alınan bazı kişilerle ilgili yaptığı açıklamada şu ifadelerle yer vermiştir: “Halkımıza duyurulan bu son tutuklamalar, özgürlüğü savunan bizleri yok etmek için her türlü aracı kullanabilecek olan bu İslamcı faşistlerle verdiğimiz mücadelenin ne denli önemli olduğunu bir kez daha hatırlatmaktadır.”⁵²⁵. Faşist ya da Bolşeviklerle karşılaştırılan Müslümanlar, yalnızca demokrasi ve özgürlüklerin değil, aynı zamanda tüm Batı medeniyetinin düşmanları olarak açıkça damgalanmıştır. Kramer’e göre bu benzetmeler, Müslümanların sadece siyasal değerlere değil, Batı’nın bütün kültürel ve medenî varlığına yönelik bir tehdit olarak konumlandırılmasına hizmet etmiştir⁵²⁶.

2001 felaketinden bu yana, İslami hareketlere ilişkin terminoloji hem uzmanlar hem de medya tarafından giderek artan biçimde teröristleri veya aşırılık yanlılarını tanımlamak amacıyla kullanılmaktadır. Ancak, Amerikalı politika yapıcılarının en ciddi hatalarından biri, tüm İslami hareketleri tek bir kategoriye indirmek ve onları doğrudan aşırılıkçı, terörist ve düşman olarak nitelemektir. Bu indirgemeci bakış açısı, Amerika Birleşik Devletleri’ni İslam ve daha geniş Müslüman dünyayla karşı karşıya getirmiş; yanlış anlamaların, şiddetin ve radikalleşmenin her iki tarafta da artmasına neden olmuştur.

Günümüzde de bu dar bakış açısı, Amerikan kamuoyunun İslami hareketlere yönelik söylemini şekillendirmeye devam etmektedir. Oysa gerçekte İslami hareketler, ideolojik, siyasi ve yöntemsel açıdan büyük bir çeşitlilik göstermektedir. Bu hareketler; ılımlı ve reformcu yaklaşımlardan militan ve radikal yönelimlere kadar geniş bir yelpazede yer almaktadır. Ancak bu nitelendirmeler çoğu zaman nesnel ölçütlere göre değil, hareketin Batı’nın siyasal, stratejik ya da ekonomik çıkarlarına karşı tutumuna göre belirlenmektedir. Örneğin; Batı’nın dış politika hedefleriyle uyumlu hareket eden, demokrasi söylemini benimseyen ya da diyalog kanallarını açık tutan bir hareket “ılımlı” olarak tanımlanırken; Batı etkisine karşı çıkan ya da küresel güç yapılarını sorgulayan bir hareket “aşırılıkçı” olarak etiketlenebilmektedir.

Ayrıca, bir hareketin tanımlanması zamanla değişebilmekte; daha önce “radikal” olarak dışlanan bir yapı, belirli bir bağlamda Batı’nın çıkarlarına hizmet ettiği takdirde meşru kabul edilebilmekte veya desteklenebilmektedir. Taliban’a diplomatik tanınma verilip verilmeyeceği yönündeki tartışmalar, bu tutarsızlığın güncel bir örneğidir. Bu durum, Batılı hükümetlerin İslami

⁵²⁵ Elmi, **Somali: Kimlik, İslami Hareketler ve Barış**, a.g.e., s.105

⁵²⁶ Ahmed ve Bashirov, a.g.e., s. 250

hareketlere yaklaşımında ilkeli değil, faydacı bir tavır benimsediklerini; tanıma ya da reddetme kararlarını ideolojik temeller yerine siyasi çıkarlar doğrultusunda şekillendirdiklerini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, hareketleri “İslami hareket” olarak etiketlemek için kullanılan ekzonomik terminolojiler, “İslami hareket” kavramının özünü ve İslamî bağlamdaki anlam derinliğini tam olarak yansıtmamaktadır.

Benzer şekilde, “militan İslam”, “devrimci İslam” ve “İslami terörizm” gibi kavramlar, bazı marjinal Müslüman grupların eylemlerinden türetilmiş terimlerdir. Öte yandan, İslamî referanslı hareketlerin destekçileri ise faaliyetlerini doğrudan İslam ile ilişkilendirerek “İslamî uyanış”, “İslamî diriliş” ve “İslamî yeniden canlanma” gibi kavramları tercih etmektedir. Hem bu hareketlerin karşıtları hem de savunucuları, İslam’ı insan davranışlarıyla ilişkilendirme konusunda ortak bir zeminde buluşmaktadır; ancak bu ilişkilendirme, tarafların niyet ve gerekçeleri bakımından farklılık göstermektedir. Bu tür bağlantılar, İslam’ın aşkın ve evrensel özünü bireylerin eylemleri ya da sosyo-politik hareketlerle özdeşleştirerek yanlış ve indirgemeci bir temsile yol açmaktadır. Zira bu tür hareketler, İslamî ilkelerle örtüşebileceği gibi, onlarla çelişebilir de. Bu tezde, İslam’ın bir din olarak özel karakteri ile ona mensup bireylerin eylemleri arasında açık bir ayırım yapılması gerektiği savunulmaktadır. Müslüman bireylerin davranışları zaman zaman İslamî değerlerle uyumlu olabilir; ancak her İslam ilhamlı hareketin doğrudan İslam’a ait olduğu yönündeki genellemeci yaklaşımlar, İslam’ın imajını ve aşkın değer sistemini çarpıtma riski taşımaktadır. Bu çerçevede, “geleneksel İslam”, “halk İslamı” ve “Amerikan İslamı” gibi etiketler nasıl eleştiriye tabi tutuluyorsa, Batı merkezli söylemlerde yaygın biçimde kullanılan ekzonomik terminolojiler de benzer şekilde eleştirilmekte; yine aynı şekilde, aktivistlerin kendi faaliyetlerini “İslamî” olarak tanımlamak üzere benimsedikleri endonomik terminolojiler de geçersiz sayılmaktadır⁵²⁷.

İslamî hareketleri tanımlamak için kullanılan kavramlar, farklı bireyler ve toplumsal bağlamlarda farklı anlamlar taşıyabilmektedir. Bu nedenle, Somali’deki İslami hareketleri ele almadan önce kavramların tanımlanması zorunludur. Bu tezde “İslami hareketler” terimi, İslamî çatı altında kurulmuş her türlü örgütlenmeyi kapsayacak şekilde kullanılacaktır. “İslami” terimi doğrudan İslam dinine dayanan öğretileri ve uygulamaları ifade ederken, “İslami hareketler” İslam’dan ilham alan ancak toplumsal ve siyasal bağlamda şekillenen insan faaliyetleridir. Bu faaliyetler olumlu ya da olumsuz şekilde kullanılabilir; ancak belirli bir hareketin eylem ve düşüncelerine bakarak tüm İslam tanımlanmamalıdır. Şeyh Yusuf el-Karadavi’ye göre, “İslami Hareket”, İslamî toplumun liderlik konumuna ve hayatın her alanında öncü bir rol oynamaya geri döndürmek için bireyler veya gruplar tarafından üstlenilen organize, kolektif çabalar⁵²⁸. Bu

⁵²⁷ Abdullahi, *The Conception of Islam in Somalia*, s. 81

⁵²⁸ Yousef Al-Qaradawi, *Priorities of The Islamic Movement in the Coming Phase*, Doha, Ramazan 1410/Nisan 1990, s.5 , https://is.muni.cz/el/phil/podzim2013/RLB379/um/45655867/45656045/Yusof_Al-Qardhawi_-_s.72_-_83.pdf (30.11.2024).

tanım doğrultusunda, bu bölümde Somali'deki İslami hareketlerin kökenleri ve gelişim çizgisi ele alınacaktır. Araştırma, özellikle El-İslah Hareketi, Somali Âlimler Konseyi, Ehli Sünnet vel-Cemaat ve Eş-Şebab hareketlerinin kadınlara yönelik bakış açılarına odaklanmaktadır. Bu kapsamda, söz konusu hareketlerin kadın hakları konusundaki yaklaşımları analitik bir şekilde incelenecektir.

3.2. İslam'ın Doğuşu ve Somali'deki İslami Hareketlerin Yükselişi

Somalililer ve genel olarak Afrika Boynuzu halkları çok erken dönemde İslamla tanışmıştır. Bu tanışma ilk müslümanların Mekke'den Habeşistan'a göç etmek zorunda kalmaları sonucu olmuştur. Nitekim Hz. Muhammed, Mekke'deki zulme uğrayan ilk Müslümanlara göç etmelerini ve sığınacak bir yer aramalarını tavsiye etmiştir⁵²⁹.

Mekke'nin müşrikleri, yeni İslam'ı kabul eden Müslümanlara büyük bir zulüm ve baskı uygulamıştı. Bu zulümden kaçan Müslümanlar, Hristiyan olan Habeşistan Kralı Necaşi'ye sığınmışlardı. Hz. Peygamber (s.a.v), amcasının koruması altındayken sahabelerine yapılan zulme sessiz kalmadı. Onlara şöyle dedi: “Habeşistan'da, adil bir hükümdar vardır ve orası doğruluk ve güvenin hüküm sürdüğü bir yerdir. Allah size bir çıkış yolu açana kadar orada kalırsınız”. Miladi 615 yılında, Hz. Muhammed (s.a.v), mağdur olan sahabelerine yaptığı bu çağrı sonrası, Müslümanlar gizlice Habeşistan'a hicret etti. İlk Habeşistan hicretine katılan sahabeler arasında 12 erkek ve 4 kadın bulunuyordu⁵³⁰.

Habeşistan'a Müslümanların ikinci hicreti, iki yıl sonra gerçekleşti. Bu hicrete, Hz. Muhammed'in (s.a.v) kuzeni ve İslam'ın dördüncü halifesi olan Ali bin Ebu Talib'in kardeşi Cafer bin Ebu Talib liderlik etti. Bu iki Müslüman grup, Axum'un halkını, özellikle de çoğunlukla pastoral yaşam süren Somali nüfusunu İslam'a davet etmeye başladı. Somali halkı, İslam'la tanıştıktan sonra hızla Müslümanlığı kabul etti. Bu önemli olay, Afrika Boynuzu'ndaki Müslümanlar ile Arabistan'daki diğer Müslümanlar arasındaki ilişkiyi değiştirdi. Arabistan'dan gelen Müslüman tüccarlar, ticaret yapmak için Afrika Boynuzu'na seyahat etmeye başladılar ve Kızıldeniz'i geçerek bu bölgeye ulaştılar. Bu tüccarlar sadece ticaret yapmakla kalmadılar, aynı zamanda Afrika Boynuzu halkını İslam'a davet ettiler. Bu durum, İslam'ın Afrika Boynuzu'nda yayılmasında önemli bir rol oynadı⁵³¹.

⁵²⁹ Aabid Majeed Sheikh, “Islamic Groups in Somalia: Ideology, Goals and Objectives”, **Journal of Advances and Scholarly Researches in Allied Education**, 16(2), 2019, s. 50, https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3824418.

⁵³⁰ Nur, a.g.e., s. 25

⁵³¹ Sheikh, a.g.e., s.51

İslamiyet'in güney Somali sahillerinde, özellikle Mogadişu'da yayılmasıyla ilgili bazı rivayetler vardır. Somali'nin güney kıyılarındaki Mogadişu dahil bazı bölgeler, Emevi Halifeliği (685–705) tarafından vergi toplamak, İslam'ı öğretmek, halifeliği korumak ve aynı zamanda bu kıyı şehirlerinin Emevi yönetimine bağlılığını sağlamak amacıyla fethedilmiştir. Ayrıca, Persli göçmenler, güney Somali'nin kıyı şehirleri olan Mogadişu ve Benadir bölgesine yerleşmişlerdir⁵³². En dikkat çekici rivayetlerden biri, hicrî I. asrın son çeyreğinde, Zeydilerden önce, Emevi halifesi Abdülmelik bin Mervan'ın, İslam'ı yaymak için Musa bin Hus'am'ın komutasındaki büyük bir orduyu Mogadişu'ya göndermesidir.

Emevilerin, bu orduyu, Mogadişu'ya kaçan Zeyd taraftarlarının gelecekte Emevi Devleti'ne karşı oluşturabilecekleri muhtemel bir tehdidi önlemek amacıyla göndermiş olmaları da olasıdır. Mogadişu halkı savaş olmadan İslam'ı kabul edince, Emevi halifesi, askerlerine Mogadişu halkına İslam'ı öğretmeleri için görev vermiştir. Emeviler'in devleti çöktükten sonra iktidara gelen Abbâsîler, kendilerine biat etmelerini sağlamak ve zekât toplamak üzere, Mogadişu'nun da dahil olduğu tüm Doğu Afrika kıyı şehirlerine Yahya bin İmran adlı bir elçi göndermiştir. Böylece Mogadişu, Abbâsî Devleti'nin Müslüman bir eyaleti haline gelmiştir⁵³³. Arap tarihçileri Mogadişu'yu *Daar al-Islam* (İslam Şehri) olarak adlandırmışlardır. Mogadişu'nun İslamiyet'le tanışması ve Müslüman bir eyalet haline gelmesiyle birlikte, Arap etkisi bölgede giderek belirginleşmiştir. Ancak bu Arap-İslam etkisinin yanı sıra, ilerleyen yüzyıllarda bölgeyi derinden sarsacak başka bir dış müdahale daha yaşanacaktır: Avrupa sömürgeciliği. İslam'ın Arap Yarımadası'nda doğmuş olması nedeniyle, Arapların Somaliler üzerindeki etkisi geçmişte olduğu gibi günümüzde de belirgindir. Buna rağmen diğer birçok Afrika toplumunda olduğu gibi, 18. yüzyıldan sonra Avrupa sömürgecileri Somali'de de etnik ayrımcılığı körükleyerek etkilerini arttırmışlardır. 1887'de kuzey, Britanya koruyuculuğuna girmiş; güney ise 1889'da İtalya tarafından sömürgeleştirilmiştir. Cibuti, Fransızlar tarafından kolonileştirilmiş ve iki başka bölge—şu anki Etiyopya'daki Somali bölgesi ve Kuzey Sınır Bölgesi (NFD)—Etiyopya ve Kenya'ya katılmıştır⁵³⁴.

Sömürge sonrası, yabancı tehditleri sıkça Somali kabilelerini İslam bayrağı altında birleştirmektedir. Hatta tarih boyunca çeşitli zamanlarda, İslam, Somalililer için dış tehditlere karşı birleşme noktası olmuştur.⁵³⁵

⁵³² Mohamed Mukhtar, "Islam in Somali History: Fact and Fiction", Ali Jimale Ahmed (Ed.), **The Invention of Somalia** içinde, The Red Sea Press Inc., Trenton, NJ, 1995, s. 3

⁵³³ Nur, a.g.e., s. 30

⁵³⁴ Yusuf Sheikh Omar, "The Role of Islam in Peace and Development in Somalia (Continuity and Change)", **Religions**, 13(11), 2022, s. 4, <https://doi.org/10.3390/rel13111074>.

⁵³⁵ Omar, **The Role of Islam in Peace and Development**, s. 4

Sömürge öncesi Somali'de, kırsal toplumlar, aşiret ileri gelenleri ve dini liderler olmak üzere iki farklı otoriteyi kabul etmekteydiler⁵³⁶. Tarihte, Somali'de erkekler ya din adamı (wadaad) ya da savaşçı (waranle) olarak sınıflandırılıyordu. Wadaadlar, genellikle Somali'de yaygın olan aşiret çatışmalarının dışında kalmayı tercih eden barışçıl figürler olarak öne çıkmaktaydılar. Aşiret ve bölge sınırlarını aşan bir etki alanına sahip olan bu dini şahsiyetler, başta Kur'an eğitimi olmak üzere çeşitli dini öğretim faaliyetlerini yürütür; evlilik törenlerini idare eder ve Kur'an okullarını (dugsi) organize ederek toplumsal yapının manevî ve kültürel sürekliliğine katkı sunarlardı. Wadaadlar, ne siyasi otorite ne de maddi zenginlik arayışında olmuşlardır; bu nedenle merkezi bir örgütsel yapılanma ya da hiyerarşik düzen geliştirmemişlerdir. Bunun yerine, aşiret liderleriyle iş birliği içinde, topluluklar arasında uzlaştırıcı bir rol üstlenmiş, barışı tesis etmeye ve şiddeti önlemeye yönelik faaliyetlerde bulunmuşlardır. Savaşçı olmayan bir wadaad, yalnızca Kuran, asa, bir su kabı ve küçük bir hançer taşırdı. Bu hançer, koruma amacıyla değil, bağışlanan kuzu veya koyunu kesmek için kullanılan bir araç olarak taşınırdı⁵³⁷.

Afrika Boynuzu'nda bir savaşçı (waranle), genellikle öğretmen, alim, avukat, hakim ve doktor gibi roller üstlenen din adamlarından (wadaad) daha fazla güç sahibi olmasına rağmen din adamları -şeyhler ve veliler- çok saygı görmekte ve özellikle kriz zamanlarında önemli liderlikler göstermekteydiler. Bununla birlikte, tüm siyasî kararlar yetişkin erkekler tarafından alınmakta; tartışmalı konularda ise son sözü en yaşlı ve en deneyimli büyükler söylemekteydi⁵³⁸. Bu karar alma sürecinde kadınlar yer almamaktaydı.

Sömürge öncesi Somali siyaset düşüncesinde, savaşçı gücüne dayanan dünyevi otoritenin kaynakları ile dini otoritenin kaynakları arasında net bir ayrım yapılır. Ancak bu iki yapı, birbirinden tamamen bağımsız değil; aksine çoğu zaman birbirini tamamlayıcı nitelikteydi. Nitekim dinî liderler, aşiret reislerine hukukun uygulanmasında danışmanlık yaparak karar süreçlerine katılırdı. Bazı durumlarda ise, bu iki otorite aynı kişide birleşebilmekteydi. Somali tarihinde, dinî ve siyasî otoritelerin tek bir figürde toplandığı örnekler mevcuttur. Bu durumlarda, geniş bir coğrafyada egemenlik kuran güçlü hanedanlıklar ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, İslam şeriatıyla yönetilen Ajuran Sultanlığı dikkat çekici bir örnektir. Ajuran sultanı olan İmam, 1500 ile 1700 yılları arasında, Şabelle Nehri'nin üst kısmındaki Qallafe kasabasından Hint Okyanusu kıyısına kadar uzanan geniş bir toprak üzerinde hüküm sürmüştür. Ancak bu hanedanlık, zamanla zayıflamış ve çeşitli sebeplerle yıkılmıştır. Hanedanlığın yıkılması, kuzeyden gelen göçebe

⁵³⁶ Shaul Shay, **Somalia Between Jihad and Restoration**, Transaction Publishers, New Brunswick, 2008, s. 37

⁵³⁷ Shabeel Keynan, "Ahlu-Sunna – The New Kid in the Block", **Hiiraan Online**, Ocak 2010, https://www.hiiraan.com/op4/2010/jan/13490/ahlu_sunna_%E2%80%93_the_new_kid_in_the_block.aspx (10.12.2024).

⁵³⁸ Abdirisaq Aqli, **Historical Development of Islamic Movements in the Horn of Africa**, Birinci Avrupa Somali Çalışmaları Derneği Konferansı'nda sunulan bildiri, Centre of African Studies ve Department of African Languages and Cultures, SOAS, University of London, 1993, s. 1, <https://arcadia.sba.uniroma3.it/bitstream/2307/5809/1/Historical%20develop> (20.12.2024).

akınları, Portekiz'in içki ticaretini bozması, iç kargaşa, hukuk ve adaletin terk edilmesi ve ardından gelen zorba yönetim nedeniyle olmuştur⁵³⁹.

Sömürge öncesi dönemde farklı zamanlarda ortaya çıkan yerel İslamî hanedanlıkların zayıflamasıyla birlikte, Afrika Boynuzu'ndaki güç dengeleri önemli ölçüde değişmiş ve bölge, giderek dış müdahalelere daha açık hale gelmiştir. Bu kırılganlık ortamından faydalanan sömürgeci güçler, 18. ve 19. yüzyıllarda Müslüman toplumları egemenlikleri altına almış; bu durum gerek din adamlarında gerekse savaşçılarda derin bir aşağılanma ve kimlik krizi yaratmıştır. Bu duygusal ve sosyal kırılma, zamanla hem milliyetçi hem de dini temelli hareketlerin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslami hareketler hem teşkilatlanma hem de söylem düzeyinde dikkate değer bir gelişim göstermiş; bu süreç, aynı zamanda medya organlarının ve Batılı akademik çevrelerin de ilgisini çekmiştir.

Bu genel çerçeve içinde, Somali özelinde dört temel İslami eğilimin öne çıktığı görülmektedir:

Bunlar sırasıyla Sufi tarikatları, Müslüman Kardeşler (İhvan) çizgisindeki yapılar, Selefi anlayışı benimseyen gruplar ve Tebliğ Cemaati'dir. Bu nedenle çalışmanın devamında, günümüzde Somali'de etkili olan başlıca İhvan, Selefi ve Sufi eğilimli hareketlerin tarihsel arka planına kısaca değinilecek; ardından, bu hareketlerin adına yönelik bakış açıları ele alınacaktır.

3.2.1. Sufi İslami Hareketler

Somalililer geleneksel olarak Şafii mezhebine bağlı olarak Sünni İslam düşüncesini benimsemişlerdir⁵⁴⁰. Somali'de İslamiyet 1820'lerden itibaren ülkede derin bir şekilde nüfuz etmeye başlayan Sufi tarikatları tarafından şekillendirilmiştir. Farklı aşiretler arasında geniş bir destek bulan bu tarikatlar, en organize dini grup haline gelmiş ve geçmişten günümüze siyasi organizasyonlar üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur⁵⁴¹.

Somali'de üç ana Sufi tarikatı bulunmaktadır: Kadiriyye, Ahmediyye ve Salihyye. Kadiriyye tarikatı, büyük İslam alimi Şeyh Abdülkadir Geylani tarafından kurulmuştur. Somali'de bu tarikatın iki kolu hakimdir: Zailiyye ve Üveysiyye. Büyük çoğunluğunu bu kolların takipçileri oluşturmakta olup, Somali'nin her bölgesinde bulunmaktadır. Öte yandan, Ahmediyye tarikatı, Mekke'de

⁵³⁹ Abdurahman Abdullahi, **Tribalism, Nationalism, and Islam: The Crisis of Political Loyalty in Somalia**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, McGill University, 1992, s. 43, <https://escholarship.mcgill.ca/concern/theses/r781wg76x>.

⁵⁴⁰ Sheikh, a.g.e., s.51

⁵⁴¹ Abdurahman Moalim Abdullahi, "Tribalism and Islam: Variations on the Basics of Somaliness", **Proceedings of the EASS/SSIA International Congress of Somali Studies** içinde, Centre for Continuing Education, Abo Akademi University, 1998, s. 232, https://arcadia.sba.uniroma3.it/bitstream/2307/4956/1/Tribalism%20and%20Islam_Variations%20on%20the%20basics%20of%20Somaliness.pdf (20.12. 2024).

yaşayan Şeyh Seyyid Ahmed ibn Idris el-Fasi (1760-1837) tarafından kurulmuştur. Bu tarikat, Somali'ye Aşağı Shabelle bölgesinden Şeyh Ali Maye tarafından tanıtılmıştır. Bu tarikatın mensupları, ağırlıklı olarak Aşağı Shabelle, Banadir ve güneydeki bazı yerleşim birimlerinde yaşamaktadır. Salihyye tarikatı, Seyyid Muhammed Abdul Hasan tarafından Somaliler arasında yayılmıştır. 19. yüzyılın sonunda Hac'dan döndükten sonra bu hareketi yaymaya başlamıştır. Seyyid Muhammed Abdul Hasan, Derviş hareketinin lideri ve Somali milliyetçiliğinin kurucusu olarak bilinmektedir. Bu tarikat, Kuzey Somali'de oldukça güçlüdür⁵⁴².

Sömürge dönemi (1884-1960) sırasında pek popüler olmasa da varlığını sürdüren başka bir Sufi tarikatı da Seyid Muhammed al-Dandradawi tarafından kurulan Dandaraviyah tarikatıdır. Bu tarikat, Somali'de daha az yaygındır ve kuzey Somali'deki belirli kasabalarla sınırlıdır.

Sufi Tarikatlar, hayır işleri, irşat faaliyetleri ve geleneksel dini liderler için eğitim sağlama konusunda önemli roller üstlenmişlerdir. Sufi tarikatlardan eğitim almış liderler, evlilik, mülkiyet, ticaret ve tazminat davalarında kendi Şeriat yorumlarını uygulamışlardır⁵⁴³. Sufiler, dinin yayılmasını sağlamak amacıyla şeyhler aracılığıyla kırsal bölgeler ve büyük şehirler arasında güçlü bağlantılar kurarak örgütlü bir şekilde faaliyet göstermişlerdir.

Örneğin Sufi tarikatlarından Kadiriye tarikatı, dinin yayılması ve halk arasında benimsenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Kadiriye tarikatının Somali'de yayılmasını Şeyh Uveys bin Muhammed el-Bağdadi sağlamıştır. Uveys'in etkisi, hareketini “pan-İslami” olarak görmesinden kaynaklanıyordu ve bu durum, her kesimden insanı kendisine çekmesini sağladı. Geniş bir takipçi kitlesi kazanmasını ve yaygın saygı görmesini sağlayan şair gezici vaazlardı. Bu durum Uveys'in öğretilerinin sadece elit kesime değil, toplumun çoğunluğuna yayılmasını sağladı⁵⁴⁴.

Kadiriye tarikatı örneğinde görüldüğü üzere, Sufi gelenek Somali'de İslam'ın toplumsal temsiliyetinde uzun süre belirleyici olmuştur. Ancak bu geleneksel yapı, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yeni İslami akımların yükselişiyle birlikte ciddi meydan okumalarla karşı karşıya kalmıştır.

Somali'de İslam anlayışı Eş'ariyye teolojisi, Şafi fikhı ve tasavvuf üzerine kurulmuştur. Ancak İslami anlayıştaki bu birlik, 1960'larda Selefilik/Vahhabilik ve Müslüman Kardeşler'in ortaya çıkmasıyla sarsıldı. Her iki görüş de geleneksel İslam anlayışıyla farklı şekilde etkileşime

⁵⁴² Elmi, **Somali: Kimlik, İslami Hareketler ve Barış**, a.g.e., s.102

⁵⁴³ Matthew Cavedon, “Men of the Spear and Men of God: Islamism's Contributions to the New Somali State”, **Emory International Law Review**, 28(1), 2014, s. 481, <https://scholarlycommons.law.emory.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1119&context=eilr> (19.12.2024).

⁵⁴⁴ Ruth Cope, **Christian Heritage and the Rise of Islam in Somalia**, Zwemer Center, 2020, <https://www.zwemercenter.com/christian-heritage-and-the-rise-of-islam-in-somalia/> (19.12. 2024).

girmiştir. Örneğin Selefilere, tasavvufu İslam'ın doğru anlaşılmasından sapmış bir mezhep olarak değerlendirmiş ve onların ritüellerinin çoğunu bid'at ve irtidat olarak nitelendirmiştir. Öte yandan Müslüman Kardeşler, Sufi Tarikatlarına ve Selefiliğe hoşgörüsüyle yaklaşmakta ve Müslüman birliğini koruma yönündeki temel hedeflerini gerçekleştirmek için onlarla olumlu etkileşimde bulunmaktadır. Üstelik 1991'de devletin çöküşünden sonra Sufi Tarikatları dönüşüme başladı. Bu reform iki şekilde gerçekleşti: Militanlık ve sivil toplum seçeneği Ehli Sünnet vel-cemaat Sufi militanlığını temsil ederken, Moalim Noor Vakfı sivil toplum seçeneğini temsil ediyor. Sonuç olarak, Eş-Şebab/Daiş dışındaki tüm İslam mezhepleri görüşlerini yumuşattı ve aralarındaki ihtilaflar daralırken uzlaşıları da azaldı⁵⁴⁵. Bu nedenle bir sonraki başlıkta modern okul olarak Selefî hareket ile Müslüman Kardeşler hareketi ele alınacaktır.

3.2.2. Somali'deki Selefî ve Müslüman Kardeşler İslami Hareketleri

Bağımsızlık sonrası dönemde Somali'deki İslami hareketler, siyasi, sosyal ve dini alanlarda önemli bir etkiye sahip olmuştur. 1960'ta bağımsızlığın kazanılmasının ardından İslam, Somali toplumunda önemli bir kimlik ve değer kaynağı olarak varlığını göstermiştir. İslami hareketlerin doğası zamanla değişmiş, sosyal reformdan siyasi güce uzanan çeşitli yönlere evrilmiştir.

Somali'nin bağımsızlık sonrası sivil ve askeri hükümetleri, İslam'ı resmi devlet dini olarak tanımladılar⁵⁴⁶. Somali'nin modern tarihinde, özellikle bağımsızlık öncesi dönemde, İslam, İslami âlimlerin öncülük ettiği erken dönem sömürge karşıtı direnişte ve ardından gelen milliyetçi mücadelede güçlü bir harekete geçirici ideoloji olarak kullanılmıştır. İlk Somali İslami örgütü, 1925 yılında Farah Omar tarafından Aden'de kurulmuştur. İkinci örgüt ise 1952 yılında Şeyh Şerif "Mara-adde" ve Şeyh Zahid tarafından İslam Birliği adıyla kurulmuştur. Somali İslam Birliği, 1950'de İtalyan yönetiminin Birleşmiş Milletler vesayet bölgesi yöneticisi olarak geri dönmesinin ardından Hristiyan misyoner örgütlerinin artan rolüne tepki olarak 1952'de Mogadişu'da kurulmuş ve ilk etkili İslami örgüt olarak kabul edilmiştir. Somali Gençlik Birliği'nin desteklediği bu örgüt, ağırlıklı olarak Arapça dilinde eğitimi teşvik etmiş ve İtalya'nın eğitim sistemiyle rekabet etmek amacıyla Mısır'ı Arap okulları açmaya teşvik etmiştir. Bu okullar, Arap kültüründe eğitim görmüş ve Arap dünyasıyla yakın bağları olan yeni bir Somali elitinin oluşumunda oldukça etkili olmuştur. Somali İslam Birliği'nin rolü, modern İslami uyanışın şekilleneceği kültürel temelleri hazırlamak olmuştur⁵⁴⁷.

⁵⁴⁵ Abdullahi, **The Conception of Islam in Somalia**, s. 92

⁵⁴⁶ Mark Bradbury ve Sally Healy (Ed.), **Whose Peace Is It Anyway? Connecting Somali and International Peacemaking**, Accord: An International Review of Peace Initiatives, issue 21, Conciliation Resources, London, 2010, s.94, https://rc-services-assets.s3.eu-west-1.amazonaws.com/s3fs-public/Whose_peace_is_it_anyway_connecting_Somali_and_international_peacemaking_Accord_Issue_21.pdf (18.12.2024).

⁵⁴⁷ Abdullahi, **The Islah Movement**, s.6

Modern İslami hareketin, Somali'nin modern Arapça dilinde eğitim veren okullarına dayanan eğitimsel kökleri, 1950'lerde eğitim sistemine dâhil edilmesiyle güçlenmiştir. Dil yeterliliği sayesinde eğitimli Somali elitleri, Müslüman Kardeşler düşüncesini ve ideolojisini öğrenme imkânı bulmuştur. Arap dünyasındaki üniversiteler Somali öğrencileri için daha erişilebilir hale gelmiştir. 1953 yılında açılan İslam Araştırmaları Enstitüsü, Somali'de Arapça eğitiminin mihenk taşı olmuştur. Enstitü, öğrencileri hâkim, avukat, Arapça öğretmeni ve İslam âlimi gibi mesleklerin gerekliliklerini karşılayacak şekilde eğitmiştir. Enstitüde, Mısır'daki El-Ezher Üniversitesi'nden gelen âlimler ders vermiştir. Bunun yanı sıra, Mısırlılar tarafından yönetilen laik ve dini okullar Somali'nin büyük şehirlerine yayılmış ve Arapça konuşan bir elitin oluşumuna katkı sağlamıştır. Bu okulların mezunları genellikle burs alma fırsatı bulmuş, bu bursların birçoğu El-Ezher ve Suudi Arabistan'daki dini üniversiteler tarafından sağlanmıştır. Enstitü, yalnızca Mogadişu'da değil, ülkenin tüm büyük şehirlerinde Arapça eğitim veren birçok laik ve dini okulun açılmasını denetlemiş ve böylece, İtalyanca ve İngilizce konuşan sınıflara karşı Arapça konuşan bir Somali elitin oluşmasını sağlamıştır. Ayrıca, Somali'nin Arap dünyasıyla olan kültürel, askeri ve ticari ilişkileri sayesinde Somalililer, Mısır, Sudan, Suriye ve Irak'taki sivil üniversitelere ve askeri enstitülere katılma fırsatına sahip olmuştur. Bu süreç sonucunda, Somali elitlerinin birçoğu yalnızca İtalyanca ve İngilizce bilen kişiler olmaktan çıkarak Arapçaya da hâkim hale gelmiştir⁵⁴⁸.

1980 yılına kadar geçen yirmi yıl boyunca her yıl elli Somalili öğrenci eğitim görmek üzere Mısır'a gitmiş, 1964 yılından itibaren ise yaklaşık otuz öğrenci Somali'ye dönerek İslam'ın Selefi yorumunu ve İhvan-ı Müslimin grubunun fikirlerini yaymaya başlamıştır. Ayrıca, 1962 yılından itibaren El-Ezher Üniversitesi her yıl Somali'ye Arapçayı yaymak amacıyla bir grup Mısırlı öğretmen göndermiştir; bu öğretmenler de yeni İslam anlayışını yaymışlardır. Böylece 1960'lardan itibaren Müslüman Kardeşler grubunun fikirleri ve siyasi İslam, Somali'de dolaşıma girmeye başlamıştır⁵⁴⁹. Müslüman Kardeşler'in literatürü Somali'deki dini entelektüeller için daha erişilebilir hale geldi ve özellikle Seyyid Kutub, Hasan el-Benna ve Pakistanlı Seyyid Ebu'l-Ala Mevdudi'nin eserleri etkili oldu⁵⁵⁰.

Somali'de siyasi İslam'ın yayılması, özellikle 1928 yılında Kahire'de Şeyh Hasan El Benna tarafından kurulan Müslüman Kardeşler (El-İhvan el-Müslimin) hareketinin yükselişi başta olmak üzere, iki dünya savaşı arasındaki dönemde Mısır'daki gelişmelerle yakından bağlantılıydı. El Benna'nın Müslüman Kardeşler hareketinin amacı, devlet kurumlarına nüfuz etmek ve Şeriat'a dayalı, Şeyhler tarafından yönetilen bir yürütme organı oluşturmaktı. O dönemde yeni dini fikirlerin yayılmasının merkezi, El Benna'nın da eğitim aldığı El-Ezher Üniversitesi'ydi. Mısır'daki İhvan-ı Müslimin grubu kısa sürede ikiye bölündü: Hükümetle iş birliği yaparak siyasi hedeflerine

⁵⁴⁸ Abdullahi, **Tribalism, Nationalism, and Islam**, s.234

⁵⁴⁹ Valeria Saggiomo, **The Rise of Islamic Resurgence in Somalia**, 2013, s. 248, https://www.researchgate.net/publication/256191703_The_Rise_of_Islamic_Resurgence_in_Somalia (18.12.2024).

⁵⁵⁰ Abdullahi, **Tribalism and Islam**, s. 234

ulaşmayı ve kurumlara aşamalı olarak nüfuz etmeyi amaçlayan ılımlı ve pasifist hareket, İhvanü'l-Müslimîn ed-Düveli (Uluslararası Müslüman Kardeşler) adını alan grup alırken; hükümeti devirmek ve siyasi gücü ele geçirmek için güç kullanımını savunan devrimci hareket ise askeri bir kanat oluşturmuş ve hükümete açıkça karşı çıkmıştır⁵⁵¹.

Somalili öğrenciler, Mısır ve diğer Arap ülkelerinde eğitim gördükten sonra İhvân gibi İslami hareketlerin düşüncelerini benimseyerek ülkelerine dönmüş ve çeşitli hareket temelli örgütler kurmuşlardır. Bu çerçevede, 1967 yılında Mogadişu'da, aralarında daha sonra Somali'deki en önemli İslami hareketlerden biri olarak kabul edilecek El-İslah Hareketi'nin liderlerinden biri haline gelecek olan Şeyh Muhammed Ahmed Garyare'nin de bulunduğu bir grup tarafından El-Nahda örgütü kurulmuştur. El-Nahda, Mısır ve Suudi Arabistan tarafından finanse edilen burslarla eğitim almış eski öğrencilerden oluşuyordu. Reformist İslam fikirlerine aşinalıkları sayesinde, Seyyid Kutub, Hasan el-Benna ve Pakistanlı Said Ebu'l-Ala Mevdudi'nin yazılarını Somali'de yaymaya başladılar. Al-Nahda İslami örgütü, Sudan, Mısır ve Suudi Arabistan'daki Somali İslamcılarıyla birlikte bu eserlerin 1970'lerin başlarında dağıtılmasında önemli bir rol oynadı. Dahası, çoğu Somalilinin Arapça bilmemesi nedeniyle, Al-Nahda üyeleri Mogadişu'daki Abdulgadir Camii'nde Kur'an'ın yorumlarını Somali dilinde sundular⁵⁵². Bu entelektüel ve dini faaliyetlerin oluşturduğu zemin, 1960'lı yıllarda örgütsel yapıya sahip İslami hareketlerin ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır.

Bu çerçevede, 1960'larda El-Ahli ve Vahdet eş-Şebab'ın oluşumuyla Somali İslamcılığı ivme kazanmaya başlamıştır. Her iki grup da yeni, bağımsız ve modern bir Somali devleti bağlamında İslami ilkeleri uygulamayı amaçlamış ve Mısır'ın Müslüman Kardeşlerinden esinlenmiştir⁵⁵³.

Bu gelişmelere rağmen, yeni İslami hareketlerin yükselişi, geleneksel Sufi yapılarla önemli farklılıklar göstermekteydi. Her ne kadar Somali nüfusu ezici çoğunlukla Müslüman olsa da, Sufi İslam anlayışı, uzun yıllar toplum içinde marjinal bir konumda kalmıştır. Bunun temel nedeni, Sufizmin züht ve dünyevi şeylerden uzaklaşma anlayışına dayalı yaşam biçimiydi. Sufi önderleri, toplum içinde büyük saygı ve hürmet görmelerine rağmen, müritlerinin hayırseverliğine dayanarak yaşayan ve fakirliği Allah'a ulaşmanın bir yolu olarak gören kişilerdi. Sufi temsilcileri kendilerini dua ve dini eğitime adanmış, toplumsal düzene doğrudan bir katkıda bulunmuyorlardı. Buna karşılık, yeni dini liderler okullarda ve camilerde Selefi hareketini aktif olarak yaydılar; onlar tüccar, yönetici, polis teşkilatı mensubu olup Somali toplumunun ayrılmaz bir parçasıydı. Mısır'da İhvan-ı Müslimin grubunun ideolojisini benimseyip savunmuş olsalar da Somali'de henüz resmi bir örgütlenme içerisine girmemişlerdi. Buna rağmen, bağımsızlık sonrası hükümet tarafından hızla bir

⁵⁵¹ Saggiomo, a.g.e., s.248

⁵⁵² Abdullahi, **Tribalism and Islam**, s. 234

⁵⁵³ Mehmet Öztürk, "Doğu Afrika'da Müslüman Kardeşler ve El-İslah Örneği", **Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi**, 8(2), 2021, s. 197, <https://doi.org/10.26513/tocd.890215>.

tehdit olarak algılandılar. 1960'ların ortalarında, olası dini muhalefeti bastırmak amacıyla hükümet harekete geçti; 1966 yılında Şeyh Nur Ali Olo, 1968 yılında ise Şeyh Muhammed Abdullah Moallim tutuklandı⁵⁵⁴.

1970'lerde İslami hareketleri ile yerleşik siyasi ve askeri elit arasındaki çatışma, askeri diktatörlük döneminde daha da şiddetlendi. 1969'daki başarılı darbenin ardından, General Muhammed Siad Barre liderliğindeki askeri ve polis subaylarından oluşan Somali Devrim Konseyi anayasayı yürürlükten kaldırdı ve 1970 yılında resmi olarak 'bilimsel sosyalizm' ideolojisini benimsedi⁵⁵⁵.

1970'ler ve 1980'lerde Barre'nin İslamcılığa karşı düşmanlığı, Sufi ve Sufi olmayan İslamcılar ortak bir mücadelede bir araya getirdi. 1969'daki iktidarından sonraki ilk yıllarda Barre, İslamcı retorik kullanmış ve rejiminin dini değerlerini öne çıkarmıştır. Ancak bu söylem, İslami sosyalizm vizyonuna karşı çıkan Müslümanlara karşı uyguladığı baskıyı gizlemekteydi. Örneğin, "dini kullanarak bölünme yaratmak veya liderlerin otoritesini zayıflatmak" idam cezasıyla cezalandırılacak bir suç haline getirilmiştir. Barre, İslam'ın Somali toplumundaki merkezi rolünü vurgularken, bağımsız dini liderlerin siyasetten uzak durmasını zorunlu kılmıştır⁵⁵⁶. Barre, 1970 yılında resmi olarak "bilimsel sosyalizm" ilan ettikten sonra, İslami gruplar da dahil olmak üzere tüm devlet dışı örgütleri yasakladı⁵⁵⁷. Bununla birlikte, İslami aktivizm, rejimin sosyalist ideolojiyi benimsemesine tepki olarak 1970'lerde ivme kazandı. Yeni kurulan öğrenci örgütü "el-Ehli" ve yasaklanan "el-Nahda"'nın âlimleri, rejimin politikalarına karşı güçlü bir direniş organize etti. Sosyalist ideolojiye karşı, Somali'nin dört bir yanına yayılan birçok İslami çalışma grubu İslami bilinci teşvik ettiler. Bu canlanma, 1967 Arap-İsrail Savaşı'nın ardından tüm Müslüman dünyasında hız kazanan daha geniş bir İslami uyanış dalgasının parçasıydı. Somali İslam âlimleri, bu vizyonu ve stratejiyi benimsedi ve İslam'ın kapsamlılığını kademeli olarak vurguladılar. Başlangıçta, Somali'deki İslami canlanma hareketlerinin çoğu, 1970'lerde olgunlaşma aşamasındaki Müslüman Kardeşler'in yöntemlerine benzer şekilde ılımlı metodolojilere bağlıydı⁵⁵⁸. Bu durum 1975'te İslami hareketin büyük bir darbe almasıyla dramatik bir şekilde değişti. Ocak 1975'te Barre, İslami doktrinle çelişen bir aile yasası yürürlüğe koyarak Somali İslamcılar arasındaki gerilimleri artırdı. Bu yasaya tepki olarak İslamcılar, hükümet politikalarını ve İslami ilkelerden sapmalarını açık bir şekilde kınadılar. Askeri hükümet, 23 Ocak'ta 10 önde gelen âlimi idam ederek ve 2.000'den fazla kişiyi adil yargılama olmaksızın tutuklayarak sert bir şekilde karşılık verdi. Bunun sonucunda

⁵⁵⁴ Saggiomo, a.g.e., s.252

⁵⁵⁵ Markus Virgil Hoehne ve Mohamed Husein Gaas, "Political Islam in Somalia: From Underground Movements to the Rise and Continued Resilience of Al Shabaab", Jean-Nicolas Bach ve Aleksis Ylönen (Ed.), **Routledge Handbook of the Horn of Africa** içinde, Routledge, Londra, 2022, s. 414, <https://doi.org/10.4324/9780429426957-39>.

⁵⁵⁶ Cavedon, a.g.e., s. 478

⁵⁵⁷ Öztürk, a.g.e., s.197

⁵⁵⁸ Abdullahi, The Islah Movement, s. 7

birçok el-Ehli ve el-Nahda mensubu ülkeyi terk etti. El-Ehli, Müslüman Kardeşler'in fikirlerini benimsemesine rağmen etkili bir şekilde örgütlenemedi ve nihayetinde dağıldı⁵⁵⁹.

Yasaya karşı yapılan protestolar, İslami hareketin baskı altına alınmasına neden oldu. Binlerce İslam âlimi, yurt dışında organize bir hareket başlatma amacıyla Suudi Arabistan, Mısır ve Sudan'a kaçtı. Daha önce birlik içinde olan Somali Müslümanları, Orta Doğu ve Kuzey Afrika ülkelerine dağılmış ve bu süreç ideolojik bölünmelere neden olmuştur. 1970'lerin sonlarında Somali'ye döndüklerinde, bu âlimler beraberlerinde ayrıştırıcı ideolojiler ve İslam'ın farklı yorumlarını getirdiler⁵⁶⁰.

Kuzeyde, el-Vahda İslami örgütü, Nisan 1978'e kadar özgürce faaliyet gösterdi ancak o yıl 350'den fazla üyesi tutuklandı. 1980'lerin başlarına gelindiğinde, ne el-Ehli ne de el-Nahda aktif durumdaydı. Somali İslamcı grupları, Müslüman Kardeşler ile dayanışma içinde olmasına rağmen, çoğu sağlam bir altyapı kurmak için gerekli sosyal ve politik olgunluktan yoksundu. Bu arada, Mısır hapishanelerinden doğan Tekfir (dinden çıkarma) ideolojisi, sayıca ve popülerlik açısından geriledi. Eski grupların yerini doldurmak için yeni organizasyonlar ortaya çıktı⁵⁶¹.

1975'ten itibaren Somali hükümeti tarafından İslami reformculara uygulanan baskı, aşırıcılığı körükledi. Yeraltında faaliyet gösteren Somali İslamcı grupları dönüşüm geçirerek zamanla çoğaldı. 1978'de, Mısır'daki Müslüman Kardeşler ile yakın bir bağlantısı olan bir grup, Somali'de El-İslah Hareketi adıyla ortaya çıktı. Bu sırada, daha küçük gruplar Suudi Arabistan kökenli Vahhabiliği benimsedi. Bu gruplar, sonunda El-ittihad el-İslamiye (Al-İttihad Al-İslamiya) adıyla birleşti ve yaygın olarak AIAI kısaltmasıyla anıldı. 1983 yılında kurulan El-ittihad el-İslamiye, sonraki yıllarda baskın Selefi grup haline geldi⁵⁶². Bundan önce, Cemaat-i İslamiye adıyla bilinen bir grup, kendisini bir Selefi (Vahhabi) topluluk olarak tanımlıyor ve tamamen "İmanın Arındırılmasına" odaklanıyordu. Siyasi bir yönü olmayan bu grup, sadece Da'wa'ya (tebliğ ve davet görevi) adanmıştı. 1980'lerin başında, bu Selefi hareket, kuzey Somali'deki bir İslamcı grup olan Vahdet eş-Şebab el-İslamiye ile ilişkiler kurdu. Her iki grubun liderlerinden birçoğu, daha sonra yeni bir organizasyonun oluşumunda kilit figürler haline geldi⁵⁶³.

⁵⁵⁹ Abdullahi, **Tribalism and Islam**, s. 235

⁵⁶⁰ Abdurahman M. Abdullahi, **Meeting Summary: Islamism and Politics in Somalia**, Chatham House, 2012, s. 3, <https://www.chathamhouse.org/sites/default/files/public/Research/Africa/120612summary.pdf>. (18.12.2024)

⁵⁶¹ Abdullahi, **Tribalism and Islam**, s. 235

⁵⁶² Hoehne ve Gaas, a.g.e., s.414

⁵⁶³ Alemayehu Kumsa, **Political Islam in Somalia**, University of West Bohemia, 2009), s. 83, <https://otik.uk.zcu.cz/bitstream/11025/6404/1/Kumsa.pdf>. (18.12.2024).

Cemaat-i İslamiye ve Vahdet eş-Şebab el-İslamiye'nin birleşmesi, 1982 ile 1984 yılları arasında gerçekleşti ve bu birleşme El-İttihad el-İslamiye'nin kurulmasıyla sonuçlandı.⁵⁶⁴ El-İttihad el-İslamiye örgütü, devletin çöküşünden önce merkezi Mogadişu'da bulunuyordu. O dönemde örgütün lideri Şeyh Ali Warsame idi. El- İttihad el-İslamiye hareketi, İslam'ın yayılması ve öğrenilmesi (Da'wa) ile cihad olmak üzere iki temel ilkeye dayanan bir İslami örgüttü⁵⁶⁵.

El-İttihad el-İslamiye, diğer İslami gruplarla — özellikle Sufilerle — yaşanan gerilimlere rağmen, önde gelen Selefi örgüt olarak öne çıktı. 1990 yılına gelindiğinde birçok Somalili hâlâ geleneksel Sufi tarikatlarına bağlıydı. Zikir ve sema gibi manevi ve coşkulu uygulamalarla karakterize edilen Sufilik, Somali toplumunda köklü bir İslami gelenek olarak varlığını sürdürmekteydi. Sufi müritleri genellikle İslami metinler konusunda sınırlı bilgiye sahipti ve liderleri çoğunlukla siyasi meselelere doğrudan müdahil olmaktan kaçınmaktaydı. Buna karşılık Selefiler, Sufi ritüellerini reddederek İslam'ın daha katı ve nass temelli bir yorumunu savunuyordu. Hedefleri, Somali toplumunu dönüştürmek ve İslam hukuku (şeriat) ile yönetilen bir devlet kurmaktı. İçsel farklılıklara rağmen, El-İttihad el-İslamiye dâhil tüm İslamcı hareketler Somali'de sosyal reformu hayata geçirmeyi ve yeni bir siyasi düzen tesis etmeyi amaçlıyordu. El-İttihad el-İslamiye'ye göre, Başkan Barre'nin sosyalizmi ve rejimin perde arkasında beslediği militarize klan sistemi kabul edilemezdi. Somali halkının, İslami kardeşlik ve dayanışma değerlerini yeniden canlandırarak birleşebileceğine inanıyorlardı. Bu hedefe ulaşmanın yolları olarak eğitim, farkındalık oluşturma (da'wa) ve bazıları için cihad (askeri rejime ve sonrasında İslam düşmanı olarak görülen savaş ağalarına karşı silahlı mücadele) öne çıkmaktaydı. 1991'de Somali devletinin çöküşü, İslamcı grupların görünürlüğünü artırdı ve 1990'lar ile 2000'lerin başları boyunca yeni Selefi örgütlerin ortaya çıkmasına zemin hazırladı. Bunlar arasında Ahlu Sheikh, el-Tacemu, el-İ'tisam, Ras Kamboni Tugayı, Ensaru el-Sünne, Hizbul İslam ve eş-Şebab dikkat çeken gruplar arasında yer almaktaydı⁵⁶⁶.

Bu çok sayıda İslami yapının ortaya çıkışı, araştırmacı Shaul Shay tarafından sistematik bir çerçevede sınıflandırılmıştır. Shay'e göre, Somali'deki İslami hareketler üç ana kategoriye ayrılmaktadır:

1. Siyasi İslamcılık (Political Islamism):

A) El-Islah Hareketi (Harakat Al-Islah)

B) Somali İslam Âlimleri Topluluğu (Majma Ulimadda Islamika ee Somaliya)

⁵⁶⁴ Kumsa, Political Islam in Somalia, s.84

⁵⁶⁵ Cabdishakuur Mire Aadam, **Kobocii Islaamiyiinta Soomaaliya 1952-2002**, Horyaal Printing Center, 2011, s. 73

⁵⁶⁶ Hoehne ve Gaas, a.g.e., s. 415

C) Ehli Sünnet vel-Cemaat (Ahlu Sunna wal Jama'a)

2. Cihatçı İslamcılık (Jihadi Islamism): Cihatçı eğilim, İslami aktivizmin üçüncü türüdür. Siyasi ve davetçi İslamcılık akımlarının aksine, cihatçı aktivistler, İslam'ın düşmanları olarak gördükleri güçlerin sürekli saldırılarına karşı şiddet ve silahlı direnişi taahhüt ederler. Bu gruplar, hedeflerine ulaşmak için askeri mücadeleyi ana strateji olarak benimsemişlerdir.

A) Takfir ve Hicret (Al Takfir Wal Hijra)

B) El- İttihad el-İslamiye

3. Davetçi İslamcılık (Missionary Islamism): Davetçi İslamcılar, siyasi aktivizmi büyük ölçüde reddederler, ancak hareketlerinin bir kısmı siyasi amaç ve sonuçlar barındırabilir.

A) Salafiyya Jadiida (Yeni Selefiler)

B) Somali'deki en organize hareketlerden biri olan Cemaatü't Tebliğ (Jama'at al-Tabligh)

C) El-Ensar el-sünnet (Al-Ansar al-Sunna): Bu grup, erken dönem El- ittihad el-islamiye hareketindeki iç bölünmelerin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Nisan 1991'de gerçekleşen Araare Muharebesi, El- El- İttihad el-islamiye'nin ilk askeri eylemi olarak, hareket içinde iki ana eğilimi güçlendirmiştir. Birincisi, bu olay cihat yanlılarının hareketi askerileştirme konusundaki kararlılığını artırmıştır. İkincisi ise, Al-İttihad'ın Kismaayo'yu savunan Darod klanının çıkarlarını, General Aidid'in güçlerini temsil eden Hawiye'nin çıkarlarının önüne koyduğu izlenimini yaratmıştır.

Yukarıdaki İslami hareketlerin farklı yaklaşımlarına rağmen, tüm İslâmcı hareketlerin en temel hedefi, ülkede İslam temelli bir devlet kurmaktır. Hepsi, şariat kurallarının yasal düzenlemelerin temel kaynağı olmasını ve Somali toplumunun İslami gereklilikleri yerine getiren bir yapıya kavuşmasını güçlü bir şekilde arzu etmektedir. Ancak, aynı hedeflere yönelmelerine rağmen, bu gruplar sosyal değişimi sağlama konusunda yaklaşım ve yöntemlerinde farklılık göstermektedir⁵⁶⁷. Somali'deki siyasi İslam, Ehli Sünnet vel- cemaat gibi Sufi etkili gruplardan, Müslüman Kardeşler ilhamlı hareketlere ve Selefi ideolojilere kadar geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Bu grupların liderlikleri genellikle ideolojik bağlılıklar, kabile dinamikleri, aile

⁵⁶⁷ Elmi, Somali: Kimlik, İslami Hareketler ve Barış, s.114

bağları ve Somali içinde ve bazı durumlarda Afganistan’da geçen yıllar süren mücadele ve silahlı cihad sırasında kurulan ilişkiler tarafından şekillendirilen bir sürekliliği yansıtır⁵⁶⁸.

Hatırlanması gereken noktada, El-İttihad el-İslamiye’nin kuruluş döneminde Müslüman Kardeşlerden esinlenmiş olmasıdır; ancak sonraki süreçte dönüşüm yaşamıştır. Ayrıca, El-İttihad el-İslamiye içinden çıkan Selefi-Vahhabi eğilimli Eş-Şebab, son 15 yılda ülke içinde ve dışında gerçekleştirdiği saldırılarla adını duyurmuştur. Tam da bu dönemde, ülkede radikal eğilimlerin yayılmasına karşı tepki gösteren bir grup âlimin bir araya gelmesiyle, Somali Âlimler Konseyi (Hay’adda Culumada Soomaaliyeed) ortaya çıkmıştır. Konseyin Yapı içinde farklı İslami eğilimler temsil edilse de, Sufi gelenek dışarda kalmış, buna karşın Selefi eğilimler ve El-İslah Hareketine bağlı âlimler daha etkili konumda yer almıştır. Bu çalışma, dört İslami hareketle sınırlandırılacaktır: El-İslah Hareketi, Somali Âlimler Konseyi, Ehli Sünnet vel-Cemaat ve Eş-Şebab. Bu hareketlerin kadına bakışı ele alınacaktır. Somali’deki İslam anlayışı Eş’arî kelamı, Şafîî fıkhi ve tasavvuf temeli üzerine inşa edilmiştir; ancak 1960’larda Selefi/Vehhabî akımlar ile Müslüman Kardeşler’in ortaya çıkışıyla bu birlik farklı yönlerde evrilmiş, seçilen hareketler de Somali’deki İslami düşüncenin ve toplumun bu çeşitliliğini yansıtmaktadır. Dolayısıyla bu hareketler, Somali’deki İslami oluşumların geniş halk tabanından reformist damarına ve radikal eğilimlerine kadar uzanan yapısını temsil etmektedir.

3.3. Somali’deki İslami Hareketlerin Kadınlarla İlgili Görüşleri: Seçilen Bazı Hareketler

3.3.1. Eş-Şebab’ın Kadınlara Dair Görüşleri

1991 yılında gerçekleşen hükümet darbesi, ülkede bir siyasi boşluk yaratmıştır. Bunu takip eden on beş yıllık kaos dönemi – kabile savaş ağaları arasındaki iç savaşın patlak vermesiyle karakterize edilen bir süreç – sonrasında, 2006 yılının başlarında çeşitli İslami gruplar ortaya çıkmış ve geniş halk kesimlerinden daha önce görülmemiş düzeyde destek görmüştür⁵⁶⁹.

Hükümetin çöküşünün ardından ortaya çıkan önemli bir gelişme, Somali’de bir İslam devleti kurmayı amaçlayan çeşitli İslamcı hareketlerin yükselişi olmuştur. Bu hareketler, gelenekselci Sufi tarikatlarından, El-İslah Hareketi gibi ilerlemeci İslamcı gruplara ve bölgesel ya da küresel bir gündemi benimseyen Selefi ve Vahhabi etkisindeki El-İttihad el-İslamiye gibi oluşumlara kadar geniş bir yelpazeye yayılmaktadır. Bu grupların önemi, Nisan 2006’da Ittihad Al-Mahakim al-İslamiya’nın (İslami Mahkemeler Birliği) diğer bazı kabile milisleriyle ittifak kurarak, Amerika

⁵⁶⁸ Hoehne ve Gaas, a.g.e., s. 415

⁵⁶⁹ Ruan van der Walt ve Hussein Solomon, “Histories and Spaces of Terrorism in Africa: The Post-9/11 Strategic Challenge of Somalia’s al Shabab”, *Afro Eurasian Studies*, Vol. 3, Issue 1, Spring 2014, s. 87, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/700301> (18.12.2024).

Birleşik Devletleri hükümeti tarafından desteklenen ve barışı yeniden tesis etmeyi ve terörle mücadeleyi amaçladığını iddia eden savaş ağalarının koalisyonunu (Barışın Yeniden Tesisi ve Terörle Mücadele İttifakı) Mogadişu'dan çıkarmasıyla belirgin hale gelmiştir⁵⁷⁰.

Haziran 2006'da IMI, Amerika Birleşik Devletleri Merkezi İstihbarat Teşkilatı (CIA) tarafından desteklenen savaş ağalarını mağlup ederek Mogadişu'da kontrolü sağlamış, böylece daha güçlü bir siyasi aktör hâline gelmiştir⁵⁷¹. Pek çok Somali vatandaşı için IMI, yıllardır süregelen devlet çöküşüne karşı uzun zamandır beklenen çözüm olarak görülmüş ve bu durum İslamcı harekete verilen desteğin temel nedenlerinden biri olmuştur⁵⁷². Demokratik meşruiyete sahip olmamakla birlikte, IMI yüksek bir güvenlik seviyesi sağlamış ve mütevazı bir ekonomik canlanma yaratmıştır⁵⁷³.

IMI, aynı hedefleri paylaşmamakla birlikte, El-İttihad el-İslamiye gibi diğer İslamcı hareketlerle eşzamanlı olarak gelişmiştir. Bu hareketlerin her biri İslami siyasi ideolojiye dayansa da, farklı amaçlar ve stratejiler benimsemişlerdir. IMI 'dan önce varlık gösteren El-İttihad el-İslamiye, İslami ideolojinin yayılmasında ve Etiyopya hükümetiyle yaşanan çatışmalarda önemli bir rol oynamıştır. 2003 yılında El-İttihad el-İslamiye'nin önde gelen yaşlı liderleri bir araya gelerek yeni bir siyasi cephe oluşturma kararı almışlardır. Ancak, El-İttihad el-İslamiye'nin genç üyeleri – bazıları daha önce Afganistan'da savaşmış olanlar – yaşlı liderlerin birçok kararına karşı çıkarak kendi hareketlerini kurma yoluna gitmişlerdir. Böylece Eş-Şebab Haraketi (Harakat el-Şebab el-Mücahidin) ortaya çıkmıştır⁵⁷⁴.

İç bölünmelerin yaşandığı bu dönemde, örgüt içindeki gerilimler dış gözlemciler açısından kolayca fark edilememiştir; zira kamuoyunun dikkati büyük ölçüde 2004 yılında kurulan Geçici Federal Hükûmete karşı yürütülen birleşik İslami direnişe yönelmişti. Söz konusu dönemde, IMI, 2006 yılında birçok İslamcı lideri çatısı altında birleştirerek yeniden öne çıkan etkili bir güç haline gelmiştir. Bu dönemde, bağımsız din âlimleri ile IMI'ya bağlı yöneticileri hedef alan saldırılarda belirgin bir artış yaşanmıştır. Bu saldırıları yapanlar, Somali toplumunda geniş saygı gören bu kişileri terörizmle ilişkilendirerek saldırılarını meşrulaştırılmaya çalışmıştır. 11 Eylül sonrasında küresel ölçekte şekillenen terörle mücadele söylemini kendi çıkarları doğrultusunda kullanan savaş ağaları tarafından sıklıkla organize edilen bu eylemler, dinî liderlik yapılarının meşruiyetini zayıflatmak ve kamu güvenini sarsmak amacıyla stratejik bir araç olarak kullanılmıştır. Sonuç

⁵⁷⁰ Bradbury ve Healy, a.g.e., s. 14

⁵⁷¹ Van der Walt ve Solomon, a.g.e., s. 88

⁵⁷² Ken Menkhaus, "The Crisis in Somalia: Tragedy in Five Acts", *African Affairs*, Vol.106, Issue 424, 2007, s. 371, <https://doi.org/10.1093/afaf/adm040> (18.12.2024).

⁵⁷³ Apuuli Phillip Kasaija, "The UN-led Djibouti Peace Process for Somalia 2008–2009: Results and Problems", *Journal of Contemporary African Studies*, 28(3), 2010, s. 265, <https://doi.org/10.1080/02589001.2010.497357> (18.12.2024).

⁵⁷⁴ Van der Walt ve Solomon, a.g.e., s. 88

olarak, IMI ve varlığı henüz açık bir şekilde ilan edilmemiş olan Eş-Şebab gibi çeşitli oluşumlar, Geçiş Hükümeti'ne karşı bir tutum benimsemişlerdir. Bu aşamadan itibaren, taraflar arasında doğrudan çatışmalar başlamıştır. Yaşanan gelişmeler, o dönemde Somali ile ilgilenen bazı devletlerin sürece doğrudan müdahil olmalarına neden olmuştur. Özellikle Arap Birliği gibi aktörler, İslami hareketlerle Somalili âlimlerin en büyük ortak yapılanmasını temsil eden IMI ile müzakere zemini oluşturma çabalarına girişmişlerdir.

Arap Birliği'nin arabuluculuk çabaları, Somali Geçici Federal Hükümeti ile IMI arasında bir anlaşma sağlanmasında başarısız olmuştur. Bu süreçte, Batılı hükümetlerin örtük desteğini alan Etiyopya güçleri, Aralık 2006'da Somali'ye girerek IMI'yı devirmiş ve Mogadişu'da Geçici Federal Hükümet'i iktidara getirmiştir. Ayrıca, 2007'nin başlarında Afrika Birliği Barış Gücü'nün küçük bir birliği (Afrika Birliği Somali Misyonu), Geçici Federal Kurumları korumak amacıyla Mogadişu'ya konuşlandırılmıştır. ABD Hava Kuvvetleri, IMI'nın El Kaide üyelerini barındırdığı iddiasıyla başarısız bir hava saldırısı düzenlemiştir. IMI liderliği ise Eritre'ye sığınarak, diğer muhalif figürlerle birlikte Etiyopya işgaline karşı destek toplamak amacıyla Somali'nin Yeniden Kurtuluşu İçin İttifak'ı örgütünü kurmuştur⁵⁷⁵. Aralık 2006'da gerçekleşen Etiyopya'nın Somali'yi işgali, IMI sisteminin dağılmasına yol açmıştır. IMI'nın lider kadrosu Eritre'ye çekilirken, Eş-Şebab'ın gizli yönetimi, direniş hareketi üzerinde kademeli olarak kontrolü ele geçirmiştir⁵⁷⁶.

2007 yılında, Geçici Federal Hükümet ile isyancılar arasındaki çatışmalar sonucunda yaklaşık 700.000 kişi Mogadişu'da yerinden edilmiştir. Etiyopya'nın işgali hem Somali içinde hem de diasporada direnişi körükleyerek yeni bir Somali neslinin radikalleşmesini hızlandırmıştır. Geçici Federal Hükümet, dört yıllık yönetimi boyunca herhangi bir başarı sağlayamamış ve IMI'ya karşı Etiyopya'yı askeri müdahaleye davet ederek meşruiyetini kaybetmiş ve ülke üzerinde otorite kurmakta büyük zorluklar yaşamıştır⁵⁷⁷.

Birleşmiş Milletler arabuluculuğunda Cibuti'de Somali'nin Yeniden Kurtuluşu İçin İttifak ile Geçici Federal Hükümet arasında yürütülen müzakereler sonucunda, 2008 yılının sonlarında Etiyopya'nın Somali'den çekilmesine yönelik bir takvim belirlenmiştir. Bu süreç, Geçici Federal Hükümet başkanının istifasıyla sonuçlanmış ve IMI'nın eski lideri Şeyh Şerif Şeyh Ahmed'in öncülüğünde yeni bir Geçici Federal Hükümetin kurulmasının yolunu açmıştır. Etiyopya güçlerinin geri çekilmesi ve daha kapsayıcı bir geçici yönetimin oluşturulması, Somali'de ılımlı İslamcı bir idarenin inşası açısından önemli bir fırsat olarak değerlendirilmiş; bu gelişme hem Somali halkı

⁵⁷⁵ Bradbury ve Healy, a.g.e., s. 14

⁵⁷⁶ Ted Dagne, **Somalia: Current Conditions and Prospects for a Lasting Peace (RL33911)**, United States Congressional Research Service, 31 Ağustos 2011, s. 5, <https://www.refworld.org/reference/countryrep/uscrs/2010/en/77185> (13.12.2024).

⁵⁷⁷ Bradbury ve Healy, a.g.e., s. 14

hem de uluslararası toplum nezdinde başlangıçta dikkate değer bir destek görmüştür⁵⁷⁸. Ancak bu iyimser hava kısa sürede yerini derin bir istikrarsızlığa bırakmış, dokuz ay içinde ülke yeniden ciddi bir kargaşa ortamına sürüklenmiştir. Eş-Şebab Hareketi, Cibuti Anlaşması'nı "ihamet" olarak nitelendirmiş ve Ahmed Godane liderliğinde bağımsız bir çizgi izlemeye başlamıştır. Kısa süre sonra örgüt, El-Kaide'ye bağlılığını resmen ilan etmiştir. Geçici Federal Hükûmet ise Eş-Şebab'a karşı etkili bir askerî koalisyon oluşturmakta yetersiz kalmış; örgüt, güney ve orta Somali'nin geniş kesimlerinde fiilî kontrol sağlamıştır. Bu gelişmelere karşılık olarak, uluslararası toplum Geçici Federal Hükûmet'e verdiği desteği artırmış; özellikle Amerika Birleşik Devletleri, isyancılara karşı yürütülen mücadelenin güçlendirilmesi amacıyla hükûmete silah yardımı sağlamıştır⁵⁷⁹. Uluslararası desteğin sağladığı bu ortamda Geçici Federal Hükûmet güç kazanmaya çalışırken, Eş-Şebab'ın ideolojik hedefleri ve sahadaki faaliyetleri giderek daha fazla tartışma konusu hâline gelmiştir.

Eş-Şebab'ın nihai hedefleri arasında Somali'de bir İslam devleti kurmak, Şeriat yasalarını tam anlamıyla uygulamak ve yabancı güçleri ülkeden çıkarmak yer almaktadır. Somali halkının büyük bir kısmı bu hedeflere doğrudan karşı çıkmasa da bunların hayata geçirilme biçimine, kullanılan yöntemlere ve izlenen stratejiye dair ciddi sorunlar ve itirazlar dile getirmektedir⁵⁸⁰.

Eş-Şebab, Şeyh Şerif Şeyh Ahmed'in Geçici Federal Hükûmet başkanı olarak yükselişinin ardından, hükûmetin Şeriat yasalarını tam olarak uygulamaması ve Afrika Birliği Somali Misyonu gibi yabancı güçleri ülkeden çıkarmaması nedeniyle silahlı bir fraksiyon olarak ortaya çıkmıştır. 2012 yılına gelindiğinde Eş-Şebab, El-Kaide'ye resmen biat ederek küresel cihatçı bağlantılarını genişletmiş ve Somali'deki isyanını daha da şiddetlendirmiştir. Şubat 2008'de Amerika Birleşik Devletleri, Eş-şebab'ı artan El-Kaide bağlantıları ve Somali ile dışında gerçekleştirdiği saldırılar nedeniyle Yabancı Terör Örgütü (YTÖ) ve Özel Olarak Belirlenmiş Küresel Terör (ÖBKT) olarak resmen tanımlamıştır. Burada önemli bir husus, birçok Somali vatandaşının, Etiyopya güçlerine karşı savaşmak ve Somali topluluğunu yabancı müdahaleden kurtarmak amacıyla direnişe katılmış olmasıdır. Ancak bu gönüllülerden bazıları, Eş-şebab'ın gerçek niyetlerini ve uzun vadeli hedeflerini ya hiç bilmiyor ya da bunlar hakkında yalnızca sınırlı bilgiye sahipti⁵⁸¹.

Eş-Şebab, 2008 yılında El-Kaide ile derin bağlılığını kamuoyuna açıkça ilan etmiş ve bu bağı, Hegan, Kataib, Al-Hisba ve Al-Qimmah gibi platformlarda yayımlanan videolar, konuşmalar, basın toplantıları ve çevrimiçi yayınlarla pekiştirmiştir. Örgütün radyo istasyonları Andalus ve Kuran Al-Karim, El-Kaide'ye bağlılığını vurgulayan içerikler yayımlamıştır. Eş-Şebab'ın önde

⁵⁷⁸ Bradbury ve Healy, a.g.e., s. 14

⁵⁷⁹ Bradbury ve Healy, a.g.e., s. 14

⁵⁸⁰ Abdi O. Shuriye, "Al-Shabaab's Leadership Hierarchy and Its Ideology", *Academic Research International*, Vol. 2, No.1, 2012, s. 279

⁵⁸¹ Dagne, a.g.e., s.6

gelen liderlerinden Adan Haşı Ayro, Fuad Şongole ve Ahmed Godane gibi isimler yurt dışına seyahat ederek Usame bin Ladin de dahil olmak üzere Afganistan'daki El-Kaide mensuplarıyla görüşmeler yapmış ve örgütün operasyonel bağlarını güçlendirmiştir⁵⁸².

Eş-Şebab'ın yaklaşık 6.000 aktif savaşçıdan oluştuğu tahmin edilmekte olup, örgüt ayrıca yaklaşık 40.000 kişiden pasif destek almaktadır. Örgütün yerel halktan destek kazanma yeteneği, özellikle Somali devletinin gücünün çok az olduğu veya hiç bulunmadığı kırsal bölgelerde, onun dayanıklılığını ve etkisini önemli ölçüde artırmıştır⁵⁸³. Eş-Şebab, üyelerini ırk, cinsiyet veya milliyet temelinde ayırtırmadan farklı geçmişlere sahip bireyleri saflarına katılmaya aktif olarak davet etmekte ve bu yaklaşım, örgütün üye kazanımında önemli bir rol oynamaktadır. Örgüt, kadınların faaliyetlerini ayrılmaz bir parçası olarak görmek ve onların katılımını açıkça teşvik etmektedir.

Eş-Şebab'ın üst düzey isimlerinden Fuad Muhammed Halef Şongole, Şubat 2012'de kadın savaşçıların örgüte katılımını açıkça teşvik ederek, *"Bu cihat aşamasında, babalar ve anneler evlenmemiş kızlarını erkek savaşçılarla birlikte savaşmaları için göndermelidir."* şeklinde bir çağrıda bulunmuştur. Bu çağrı, örgüte katılan kadın sayısında kayda değer bir artışa yol açmış ve yabancı uyruklu kadınların da örgüte katılmasına zemin hazırlamıştır. Örgüte katılan kadın militanların yalnızca Somali vatandaşı olmadığı, farklı milletlerden kişilerin de örgütte yer aldığı görülmektedir. Kenyalı Amina, Eş-Şebab üyesi yabancı uyruklu kadın militanlardan biridir. Ailesinin vefatının ardından evlenerek üç çocuk sahibi olan bu kadın, eşiyle birlikte yaşadığı ekonomik zorluklar ve örgütün cihat çağrısı nedeniyle örgüte katılmıştır⁵⁸⁴.

Eş-Şebab içerisinde kadınların katılımı kabul edilmekle birlikte, bu katılım önemli zorluklarla karşılaşmaktadır. Özellikle, kadın üyeliğinin nasıl tanımlanacağı konusunda fikir birliğinin bulunmaması ve kadınların örgüt içindeki rollerinin kapsamına ilişkin belirsizlikler, süreci daha da karmaşık hale getirmektedir. Erkek üyeler genellikle topluluklarını terk ederek Eş-Şebab'ın üslerinde görev alırken, kadınların büyük çoğunluğu örgüte yerel toplulukları içinde destek sağlamaktadır. Kadınların katılımlarını gizli tutmaları, örgütteki kadın üye sayısının gerçek boyutunu belirlemeyi zorlaştırmaktadır. Bir araştırmacı bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: *"Kadınlar her şeyi gizlice yapar. Onların örgütle bağlantılı olduğunu asla bilemeyebilirsiniz."* Örgütte 13 yıl boyunca yer almış bir firari ise kadınların katılım alanlarının farklılık gösterdiğini açıklamıştır. Sağlık hizmetlerinde, her 10 erkek için yaklaşık 3 kadın görev alırken, istihbarat ve

⁵⁸² Sheikh, a.g.e., s.56

⁵⁸³ Christina Chatzitheodorou, How Women's Involvement Strengthens Al-Shabaab's Insurgency and What to Do About It, **Women in War and International Politics**, 2021, <https://www.wiwp-kcl.com/how-womens-involvement-strengthens-in-alshabaabs-insurgency> (13.12.2024).

⁵⁸⁴ Özlem Özdemir ve Elif Başak Sarıoğlu, "Eşitsizlik ve El Şebab Arasında Sıkışan Kadın Militanlar", **Fenerbahçe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt 1, Sayı 2, 2021, s. 9, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/fbujoss/issue/67362/1050251> (13.12.2024).

casusluk faaliyetlerinde kadınların daha aktif olduğu belirtilmiştir. Özellikle Mogadişu’da, Eş-Şebab istihbarat faaliyetlerinde görev alanların %50’sinin kadınlardan oluştuğu tahmin edilmektedir. Ayrıca, örgüte katılan kadın sayısının bölgesel demografik yapıya bağlı olarak değiştiği, nüfusun daha yoğun olduğu bölgelerde kadınların Eş-Şebab faaliyetlerine katılımının daha yüksek olduğu ifade edilmiştir⁵⁸⁵.

Eski Erkek Eş-Şebab üyeleri, kadınların örgüte katkıları konusunda farklı görüşler ifade etmiştir. Çoğu erkek, Eş-Şebab’a katkı sağlayan kadınların meşru üyeler olarak kabul edildiği konusunda hemfikir. Ancak karşıt bir görüşe göre, yalnızca tıbbi alanda çalışan kadınlar örgütün bir parçası olarak görülürken, yemek yapma ve diğer ev içi faaliyetlerde bulunan kadınlar yalnızca yardımcı olarak değerlendirilmiştir. Örgütte 15 yıl boyunca yer alan eski bir Eş-Şebab fırarisi bu durumu şu şekilde açıklamıştır: “*Eş-Şebab erkekleri, kadınları sadece yardımcı olarak görür, onları kalıcı üyeler olarak kabul etmez.*”. Bu farklı bakış açıları, kadınların Eş-Şebab üyeliğinin genellikle doğrudan militan katkılarından ziyade kadınlık kimlikleriyle ilişkilendirildiğini ortaya koymaktadır. Kadınlar, örgüt içinde bağımsız aktörler olarak tanınmak yerine, destekçi ve erkek savaşçıların yoldaşı rollerine bağlı olarak değerlendirilmektedir. Bu perspektif, bir çalışmada açıkça aşağıdaki şekilde ifade edilmektedir: “*Bu kadınlar, erkekleriyle sorunlarını paylaştıkları ve onlara bakım sağladıkları için üye olarak kabul edilirler. Bu nedenle, örgütün bir parçası sayılırlar.*”⁵⁸⁶ Bu durum, kadınların bağımsız aktörler olarak değil, hareket içindeki erkeklerin tamamlayıcı unsurları olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır.

Eş-Şebab kadınların rollerini üyelik tanımının ötesinde kendi ideolojik yorumuna dayalı olarak tanımlamaktadır. Bir sonraki noktada, örgütün evlilik, nafaka, boşanma, eğitim ve istihdama erişim konularındaki görüş ve düşünceleri ele alınacaktır.

3.3.1.1. Eş-Şebab’ın Perspektifinden Kadınların Sosyo-Ekonomik Hakları

Eş-Şebab’ın kaynaklarını dağıtma biçimi, örgütün kadınlara yönelik yaklaşımı konusunda önemli ipuçları sunmaktadır. Örgütün harcamaları, önceliklerini ve oluşturmayı amaçladığı toplumsal düzeni yansıtmaktadır. Eş-Şebab, toplumun düzenleyici ilkesi olarak evliliğin öncelikli olduğu inancına sahiptir. Bu anlayışa göre, erkekler hane reisleri olup ailelerinin mali sorumluluğunu üstlenirken, kadınlar büyük ölçüde ev içi alanla sınırlandırılmaktadır. Örgüt, bu

⁵⁸⁵ Orly Maya Stern, *The Invisible Women of al-Shabaab: Understanding the Role of Women in, and Their Influence on Sons, Husbands, and Brothers in, the Processes of Joining al-Shabaab, Defecting from al-Shabaab, Rehabilitation, and Reintegration*, 2019, s. 14, <https://orlystern.com/wp-content/uploads/2023/06/The-Invisible-Women-of-al-Shabaab-> (13.12.2024).

⁵⁸⁶ Stern, *The Invisible Women of al-Shabaab*, s. 20

toplumsal vizyonu desteklemek ve sürdürmek amacıyla mali kaynaklarını bu doğrultuda kullanmaktadır⁵⁸⁷.

Eş-Şebab, kadınlara nafaka hakkı tanımakta ve erkeklerin ailelerini desteklemesini beklemekte, hatta bu süreci maddi olarak teşvik etmektedir. Örgüt, personeline yaptığı maaş ödemelerinde evli erkeklere daha yüksek ödeme yaparak, onların eşlerini ve ailelerini destekleme rollerini kritik bir gider olarak değerlendirmekte ve bu anlayışı mali yapılanmasına entegre etmektedir. Hiraal Merkezi, Eş-Şebab'ın harcamalarına ilişkin şu değerlendirmeyi yapmaktadır: *“Örgüt, askerler, polisler, yöneticiler, yetimler ve örgüt içinde 'işsiz' olarak görülen 100'den fazla yetkilinin sadakatini sürdürmek için düzenli maaş ödemelerine büyük miktarda harcama yapmaktadır. Alt kademe savaşçılar görece düşük maaş almakta olup, başlangıç maaşı aylık 30 ABD dolarıdır. Ancak evli olanlara, her eş için ek 30 dolar ve her çocuk için ek 20 dolar ödenmektedir.”*⁵⁸⁸

Eş-Şebab, yapılandırılmış bir aile refah sistemi uygulayarak, ataerkil yönetim modelini güçlendirmekte ve erkek savaşçıların, yokluklarında bile haneleri üzerindeki otoritelerini korumalarını sağlamaktadır. Örgüt, eş ve çocuklara karşı mali sorumluluğu zorunlu kılmakta ve bu yükümlülüğü yerine getiremeyenleri, Eş-Şebab'ın yargı sistemi çerçevesinde hukuki yaptırımlara tabi tutmaktadır⁵⁸⁹.

Khadija ve Harley tarafından Kismayo'da, örgütle ideolojik olarak uyumlu ve hala Eş-Şebab içinde yer alan üst düzey yöneticilerin eşlerinden oluşan bir grupta yürütülen bir araştırma, örgütün kadınlara yönelik uygulamalarını ortaya koymaktadır. Çalışmada şu tespit yapılmıştır: *“Kadınlar, eşleri operasyonlarda bulunsu dahi iyi bakıldıklarını belirtmektedir. Eş-Şebab'ın Yürütme Konseyi, savaşçıların eşlerine düzenli ve cömert bir şekilde maddi destek sağlanmasını ve onların güvenliğinin temin edilmesini sağlamak üzere özel bir Emir atmıştır.”*⁵⁹⁰.

Eş-Şebab mahkemeleri, üyelerini eşlerine karşı sorumluluklarını ihmal ettikleri gerekçesiyle suçlamakta; örgüt ise bu düzenin devamlılığını sağlamak amacıyla savaşçıların aylık maaşlarını doğrudan eşlerine aktarmakta ve böylece kadınların ekonomik bağımlılığını kurumsal düzeyde güçlendirmektedir. Aile refahını denetlemek üzere, Eş-Şebab her birim içinde bir amir (yerel askeri ve siyasi lider) atamaktadır. Bu amir, maaş ödemelerinin dağıtılmasından, savaşçılar uzak kaldığında aile içi sorunların çözülmesinden ve hasta eşler ile çocukların tıbbi bakıma erişiminin

⁵⁸⁷ Orly Maya Stern, **Al-Shabaab's Gendered Economy**, Rehabilitation Support Team (RST), 2021, s. 16, <https://orlystern.com/wp-content/uploads/2023/06/Al-Shabaabs-Gendered-Economy.pdf> (13.12.2024).

⁵⁸⁸ Hiraal Institute, **The AS Finance System**, 2018, s. 7, <https://hiraalinstitute.org/the-as-finance-system/> (13.12.2024).

⁵⁸⁹ Stern, **Al-Shabaab's Gendered Economy**, s.16

⁵⁹⁰ Stern, **Al-Shabaab's Gendered Economy**, s.25

sağlanması sorumlu olup, örgütün yönetim yapılarının aile hayatına daha derinlemesine nüfuz etmesine aracılık etmektedir⁵⁹¹.

Eş-Şebab, özellikle savaşçıların eşlerinin geçimini sağlayamadığı durumlarda onların maddi refahını farklı yollarla da desteklemektedir. Örgüt, savaşçıların öldürülmesi halinde, dul kalan eşlerinin maddi durumlarını mirastan pay almalarını sağlamaya çalıştığını iddia etmektedir. Başka bir iddia ise öldürülen savaşçıların ailelerine Eş-Şebab tarafından destek sağlanmadığı ve sadece akrabaların yardımcı oldukları ifade edilmektedir⁵⁹². Örgütün aile yapısına ve savaşçıların yakınlarına yönelik uygulamalarıyla sınırlı kalmayan bu yaklaşım, evliliği stratejik bir araç olarak kullanmasına da zemin hazırlamaktadır.

Bu Hareket için evlilik, asker kazanma, bağlılık sağlama ve sosyo-politik çıkarlarını ilerletme aracı olarak kullanılmaktadır. Eş-Şebab, erkek savaşçılara daha kolay evlenme imkânı ve sosyal statüde yükselme vaat etmektedir. Bu bağlamda, küçük klanlardan gelen erkeklerin daha büyük veya daha prestijli klanlardan kadınlarla evlenmesini sağlamaktadır. Örgüt, evliliği kullanarak klanlar arası ilişkileri güçlendirmekte ve sadakat kazanmayı amaçlamaktadır. Birçok militan, farklı klanlardan iki veya üç kadınla evlenerek Eş-Şebab'ın etki alanını genişletmektedir. Hareketin yönetimi altında, güçlü ve zayıf klanlar arasındaki evlilik oranlarında belirgin bir artış gözlemlenmektedir⁵⁹³.

Somalide yapılan bir araştırmada, kadınların evlilikleri, gönüllü, görücü usulü ve zorla evlendirme uygulamalarından oluşmaktadır. Eş-Şebab üyeleriyle evlenen kadınların birçoğu ise gönüllü olarak bu evliliği yaptığı görülmektedir. Ancak bu gönüllülükte, ailelerinin ve klanlarının yönlendirmeleri söz konusu olduğundan sınırlı bir gönüllülüktür. Somali'de görücü usulü evlilik yaygın bir gelenek olduğu için, bu tür evlilikler sadece Eş-Şebab'a özgü değildir. Eş-Şebab militanlarıyla evlenen kadınların büyük bir kısmı 18 yaşın altındadır. Erken yaşta evlilik, yalnızca örgüt içinde değil, kırsal Somali genelinde yaygın bir uygulamadır. Tahminlere göre, Somali'deki kadınların %45'i 18 yaşına, hatta 15 yaşına gelmeden önce evlenmektedir. Genel olarak, Eş-Şebab üyeleriyle yapılan evliliklerde kadınlara bir dereceye kadar seçim hakkı tanındığı görülmektedir. Çoğu durumda, evlilik kararı kadın ile erkek arasındaki görüşme ve nişan sürecinden sonra alınmaktadır. Ardından, Somali geleneklerine uygun olarak, kadının aile onayının alınması gerekmektedir⁵⁹⁴.

⁵⁹¹ Orly Maya Stern, **Married in the Shadows: The Wives of al-Shabaab**, Rehabilitation Support Team, Adam Smith International, 2020, s. 28

⁵⁹² Stern, **Al-Shabaab's Gendered Economy**, s.16

⁵⁹³ International Crisis Group, **Women and Al-Shabaab's Insurgency (Crisis Group Africa Briefing No. 145)**, 2019, s. 8, <https://www.crisisgroup.org/africa/horn-africa/somalia/b145-women-and-al-shabaabs-insurgency> (13.12.2024).

⁵⁹⁴ Stern, **Married in the Shadows**, s. 15

Aileler, kızlarını Eş-Şebab üyeleriyle evlendirme kararını çeşitli nedenlerle almaktadır; bunlar arasında ideolojik inançlar da yer almaktadır. Bazı durumlarda, genç kızlar evlenecekleri kişiyle hiç karşılaşmadan veya konuşmadan evlendirilmekte, bu da evlilik sürecinin zorlayıcı doğasını ortaya koymaktadır. Somali askeri mahkemesi tarafından sorgulanan bir Eş-Şebab mensubunun eşi, yaşadığı deneyimi şu sözlerle aktarmıştır: *“Ben 14 yaşındayım. Amcam beni evlendirdi. Onunla hiç konuşmadım ve onu hiç görmedim.”*⁵⁹⁵

Eş-Şebab’ın kontrolündeki bölgelerde, boşanma örgütün yargı yapıları tarafından izin verilen ve kolaylaştırılan bir uygulamadır. Din adamları, belirli koşullar altında kadınların boşanma talebinde bulunmalarına onay vermektedir. Boşanma genellikle, kocanın ailesini maddi olarak destekleyememesi veya eşini terk etmesi durumlarında kabul edilmektedir. Ancak yapılan araştırmalar, boşanmanın kadınlar için ciddi sosyal ve ekonomik sonuçlar doğurduğunu ortaya koymaktadır. Kadınların toplumsal ve ekonomik istikrarı büyük ölçüde örgütle bağlantılı olduğundan, eşinden ayrılan veya Eş-Şebab’dan ayrılmaya çalışan bir kadın, toplumsal dışlanma, mali destekten yoksun kalma ve örgütün kendisine duyduğu şüphe gibi önemli risklerle karşı karşıya kalmaktadır. Bunun yanı sıra, dul kadınların Eş-Şebab içinde yeniden evlenmelerini teşvik eden bazı faktörler de bulunmaktadır. Örgütün eski eşleri, Eş-Şebab’ın kontrolü dışındaki topluma yeniden entegre olmaya çalıştıklarında ciddi bir damgalanmayla karşılaşmaktadır. Bu durumu eski bir Eş-Şebab mensubu şu sözlerle ifade etmiştir: *“Bir kadın örgütten ayrıldığında, sadece harekete ihanet etmiş olmuyor, aynı zamanda başarısız bir evliliği de geride bırakıyor.”*⁵⁹⁶

Bu ifade, Eş-Şebab içindeki evliliğin örgüte bağlılık ile derin bir şekilde iç içe geçtiğini vurgulamaktadır. Bu durum, boşanmış kadınların hareketten ayrıldıklarında yalnızca kişisel zorluklarla değil, aynı zamanda örgütten kaynaklanan potansiyel risklerle de karşı karşıya kaldıkları anlamına gelmektedir.

Bir diğer önemli sosyal hak, kadınların eğitim hakkı ve Eş-Şebab’ın eğitime bakış açısıdır. Eş-Şebab’ın kontrolündeki bölgelerde, kadınlara zorunlu din dersleri verilmektedir ve bu derslere katılmak için kadınların belirli bir ücret ödemesi gerekmektedir. Yapılan bir araştırmada bu dersler için kadınların aylık 5 ile 10 dolar arasında bir ödeme yapması gerektiği belirtilmektedir.⁵⁹⁷

Bunun yanı sıra, ebeveynler çocuklarının eğitim masraflarını da karşılamak zorundadır. Çocuklarını Eş-Şebab tarafından işletilen okullara kaydettirmek zorunda olan ebeveynler, her çocuk için aylık 5 dolarlık bir medrese (İslami eğitim kurumu) ücreti ödemektedir. Kadınlara yönelik dersler, din, ahlak ve davet (tebliğ) konularına odaklanmaktadır. Bu derslerin temel

⁵⁹⁵ Somali National Television, **Maxkamadaynta Gabdho Dhawaaan Loo Guuriyay Argagixisada** [Video], 2024, YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=VGQBSv-t724> (13.12.2024).

⁵⁹⁶ International Crisis Group, **Women and Al-Shabaab’s Insurgency**, s.9

⁵⁹⁷ Stern, **Al-Shabaab’s gendered economy**, s.26

amaçlarından biri, kadınların Eş-Şebab'ın ideolojik yayılma faaliyetlerini evlerinde sürdürmesini sağlamak ve çocuklarını eğiterek onların örgüte bağlı yetişmesini garantilemektir. Bu okullarda, kadınlara eğitim verenler de yine kadınlardır. Eş-Şebab kontrolündeki bölgelerde seküler eğitim yasaklandığından, kadın öğretmenler yalnızca dini okullarda kadın ve kız çocuklarına eğitim verebilmektedir. Bu nedenle, bu dini okullar, kadınların Eş-Şebab içinde resmî olarak istihdam edilebildiği nadir yerlerden biridir. Örgütün, kadın öğretmen olarak görevlendirmek üzere özellikle dinî hassasiyeti olan kadınları ya da daha önce Kur'an öğreticiliği yapmış kadınları tercih ettiği belirtilmektedir⁵⁹⁸.

Channel 4 tarafından gerçekleştirilen bir araştırma, Eş-Şebab'ın amacının tüm Somali'yi yönetmek ve Şeriat hukukunu uygulamak olduğunu ortaya koymaktadır. Bu hedef doğrultusunda, örgüt gelecek nesilleri eğiterek kendisine sadık bir takipçi kitlesi oluşturmayı amaçlamaktadır. Eş-Şebab, çocukları örgütün ideolojisini taşıyan semboller olarak görmekte ve onları bu ideoloji doğrultusunda yetiştirmek için birçok okul açmıştır. Bu okullarda, bilgisayar bilimi, matematik ve İngilizce gibi dersler, Eş-Şebab'ın ideolojisiyle birlikte öğretilmektedir. Örgüt, anneleri bu okullarda öğretmen olmaya teşvik ederek kadınları eğitim sistemine entegre etmektedir. Eş-Şebab, bazı yönlerden Taliban ile kıyaslanmasına rağmen, kadınların belirli koşullar altında çalışmasına ve kız çocuklarının okula gitmesine izin vermektedir. Kadınların yüzlerini örtmesini zorunlu tutulmamakta, ancak bazıları bunu tercih etmektedir. Örneğin, altı çocuk annesi Umu Mohamed, Eş-Şebab kontrolündeki bölgelerde öğretmenlik yapma deneyimini şu şekilde anlatmaktadır: *"Kadınlar çalışıyor. Seni evde kalmaya zorlamıyorlar ama dışarı çıkmamızı teşvik ediyorlar. Çalışmak ve öğrenmek için belirli şartlar koyuyorlar."*⁵⁹⁹ Bu ifade, Eş-Şebab'ın kadınların eğitim ve çalışma hayatına katılımına, ancak örgütün belirlediği sınırlar çerçevesinde izin verdiğini göstermektedir.

3.3.1.2. Eş-Şebab'ın İdeolojisinde Kadınların Siyasi Hakları

Eş-Şebab'ın siyasi ideolojisi, katı bir Şeriat yorumuna dayalı bir İslam devleti kurma hedefi üzerine inşa edilmiştir. Örgüt, yalnızca Somali'yi kontrol etmekle kalmayıp, aynı zamanda ideolojisini Afrika Boynuzu'na yayarak Orta, Güney ve Doğu Afrika'da etkisini genişletmeyi amaçlamaktadır. Örgütün temel hedefi, Somali'nin zayıf devlet yapısını istismar ederek Somali topraklarında askeri müdahaleler yoluyla bir Somali Halifeliği kurmaktır. Ayrıca, Etiyopya ve ABD'nin Somali'ye yönelik müdahalelerini stratejik bir propaganda aracına dönüştürmektedir.

⁵⁹⁸ Stern, *Al-Shabaab's gendered economy*, s.26

⁵⁹⁹ Channel 4 News (Yapımcı) (2023), *Inside Al-Shabaab: The Extremist Group Trying to Seize Somalia* [Video], YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=KVS0E9Y1RI&t=604s> (13.12.2024).

Özellikle milliyetçi duyguları ve Somali gençleri arasındaki hoşnutsuzluğu harekete geçirerek örgüte yeni militan kazandırmakta ve yayılcı politikalarını sürdürmektedir⁶⁰⁰.

Eş-Şebab'ın siyasi ideolojisi, katı bir Şeriat yorumuna dayalı bir İslam devleti kurma hedefi üzerine inşa edilmiştir'in hedefleri yalnızca Somali'de bir İslam devleti kurmakla sınırlı değildir. Örgüt, siyasi İslam'a dayalı daha geniş bir vizyonu benimseyerek, küresel bir halifelğin yeniden tesis edilmesini uzun vadeli ideolojik ve siyasi hedefleri arasında görmektedir. Örgüt, bu amacını şu sözlerle ifade etmiştir: *"Somali'yi Hristiyan etkisinden kurtarıp Selefi-İslami bir devlete dönüştürdüğümüzde, küresel bir hilafetin yeniden tesis edilmesi için harekete geçeceğiz."*⁶⁰¹ Eş-Şebab, El-Kaide bağlantılı bir silahlı örgüt olarak, Batı destekli Somali hükümetini devirmeyi ve yerine, katı Vahhabi yorumlarına dayalı bir İslam devleti kurmayı amaçlamaktadır⁶⁰².

Eş-Şebab, demokrasiyi Batı tarafından dayatılan ve İslami ilkelerle çelişen bir sistem olarak gördüğü için temelden reddetmektedir. Hareket, Somali'deki seçimleri meşru kabul etmemekte, seçimlerin Somali halkı tarafından değil, yabancı güçler ve onların müttefikleri tarafından kontrol edildiğini savunmaktadır. Seçimlere karşı tutumu sorulduğunda, Eş-Şebab Sözcüsü Ali Dheere şu cevabı vermiştir: *"Öncelikle orada bir seçim yok. Bu, kâfirlerin ve onların kuklalarının kendi istedikleri kişileri seçip kendi gündemlerini uygulayacak kişileri belirlediği bir süreçtir."*⁶⁰³ Eş-Şebab lideri Somali'deki yapılan seçimlerin sahte olduğunu ve liderlerin halk tarafından değil, dış aktörler tarafından seçildiğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla seçimleri yabancı müdahalesinin bir aracı olarak görmektedir.

Eş-Şebab Hareketi, kendi liderlik seçme sürecinin demokratik yöntemler yerine İslami ilkelere dayandığını iddia etmektedir. Kendi seçim sürecinin eleştirdiği sistemden nasıl farklı olduğu sorulduğunda, hareket şu açıklamayı yapmıştır: *"Farklıdır çünkü Eş-şebab liderleri, Allah'ın öğretilerine göre seçilmektedir. Öncelikle, biz Müslüman'ız ve Müslümanlar Allah'ın yolunda kalmalıdır. Allah ve Peygamberi bir emir verdiğinde, Müslümanlar ona uymalı ve kendi arzularına göre hareket etmemelidir."*⁶⁰⁴ Bu ifade, Eş-Şebab Hareketi'nin İslami bir yönetim modeline olan bağlılığını vurgulamaktadır.

Eş-Şebab, Somali'de siyasi katılım talep eden kadınları reddetmekte ve onları Batı ideolojileri ve yabancı gündemlerin etkisi altında olmakla suçlamaktadır. Bu konuda, Eş-Şebab

⁶⁰⁰ Abdisaid M. Ali, **The Al-Shabaab Al-Mujahidiin: A Profile of the First Somali Terrorist Organisation**, 2008, s. 3, <https://www.files.ethz.ch/isn/55851/AlShabaab.pdf> (13.12.2024).

⁶⁰¹ Shuriye, a.g.e., s.281

⁶⁰² Abdirahman Aynte, "The Anatomy of Somalia's al-Shabaab Jihadists", **Horn of Africa**, Vol. 27, 2009, s. 2

⁶⁰³ Dalsoor (Yapımcı), **Wareysi Qaybtii 1aad: Sheekh Cali Dheere – Interview Part One: Sheekh Cali Dheere** [Video], YouTube, 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=BJwuw-H0mgs> (13.12.2024).

⁶⁰⁴ Dalsoor, a.g.v., 1:56

Sözcüsü Ali Dheere şu açıklamayı yapmıştır: “*Somali kadınlarının sesi olduğunu iddia eden bu kadınlar, Müslüman Somali kadınlarını temsil etmemektedir. Onlar, kâfirler tarafından yönlendirilmekte ve programlanmaktadır. Amaçları, Müslüman ümmeti saptırmaktır.*”⁶⁰⁵.

Kadın hakları aktivistlerini yabancı etkilerin ajanları olarak tanımlayarak, Eş-Şebab Hareketi, kadınların siyasi katılım taleplerini gayrimeşru göstermekte ve kadınların yönetime katılmasını İslami olmayan ve kabul edilemez bir uygulama olarak görmektedir. Ayrıca, hareket kadınların yönetim sisteminde herhangi bir liderlik pozisyonu üstlenmesini açıkça reddetmektedir. Bu tutumu şu sözlerle ifade etmiştir: “*Dinimizde, bir kadının Müslüman ümmetinin lideri, devlet başkanı, başbakan veya bakan olduğu hiçbir örnek yoktur. Allah, Müslüman kadınlara ve Müslüman erkeklere değer vermiş ve onlara hayatlarında belirli roller tahsis etmiştir. Birçok erkek liderlik vasfına sahip değil, kadınlar hiç sahip olamaz.*”⁶⁰⁶ Hareket, sadece kadınları değil ehil olmayan erkeklerin de devlet yönetimini üstlenmeyeceğini belirtmektedir. Eş-Şebab’ın kadınların siyasi haklarını reddetmesi iki temel gerekçeye dayanmaktadır. İlk olarak, hareket, İslam’ın kadınlara belirli roller verdiğini ve siyasi liderliğin bunlardan biri olmadığını savunmaktadır. İkinci olarak, Eş-Şebab, liderliğin belirli vasıflar gerektirdiğini ve bu niteliklerin çoğu erkekte dahi bulunmadığını, dolayısıyla kadınların liderlik pozisyonlarını üstlenmesinin uygun olamayacağını belirtmektedir.

Demokratik seçimleri açıkça reddeden Eş-Şebab, buna rağmen alternatif bir yönetim modeli sunduğunu iddia etmektedir. Hareket, bu modelin halkın temsilinden ziyade, dini ve ahlaki değerlere dayalı olduğunu ileri sürmektedir. Hareket, liderlik için iki temel koşul belirlemekte ve bunu Kasas Suresi 26. ayetine dayandırmaktadır:

1. Lider, öncelikle müslüman olmalı ve güçlü liderlik vasıflarına, hikmete ve siyasi yetkinliğe sahip olmalıdır.
2. Lider, adil, güvenilir ve halkın canını ve malını koruyabilecek kapasitede olmalıdır⁶⁰⁷.

Eş-Şebab, demokratik katılımı irtidat (dinden çıkma) olarak görmekte ve bunu teşvik edenleri İslam’ın düşmanları olarak tanımlamaktadır. Bu tutum, hareketin siyasi katılımı bastırmaya yönelik şiddet ve korkutma taktiklerinde açıkça görülmektedir. Eş-Şebab’ın üst düzey komutanlarından Mahad Karatay, bu konudaki yaklaşımını şu sözlerle ifade etmiştir: “*Bugün burada demokrasiyi getiren kim varsa, Allah şahit olsun, onların boğazını keseceğiz.*”⁶⁰⁸ Bu ifade, Eş-şebab

⁶⁰⁵ Dalsoor, a.g.v., 3:20

⁶⁰⁶ Dalsoor, a.g.v., 4:00

⁶⁰⁷ Dalsoor, a.g.v., 5:56

⁶⁰⁸ Channel 4 News, a.g.v., 2:42.

Hareketi'nin demokratik yönetime, oy kullanma hakkına ve lider seçme sürecine aşırı derecede karşı olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda, hareketin demokratik ilkeleri, seçimleri ve kendi katı İslam yorumunun dışında kalan siyasi kurumları kesin bir şekilde reddettiğini vurgulamaktadır.

Eski Eş-Şebab emiri Abdi Godane, demokratik kurumlara karşı hiçbir sempati beslememekte ve bunları Hristiyan ve Yahudi sistemlerinin taklitleri olarak görmektedir. Batı siyasi sistemlerinin reddedilmesi gerektiğini vurgulayarak, Eş-Şebab'ın dışlayıcı ideolojisini pekiştirmiştir⁶⁰⁹. Bunun yanı sıra, hareket, oy verenleri, delegeleri ve adayları doğrudan hedef almakta ve seçimlere katılımı irtidat (dinden çıkma) olarak nitelendirmektedir. Eş-Şebab Sözcüsü Ali Dheere, bu tutumu şu sözlerle açıklamıştır: *“Seçimlere katılan herkes meşru hedef olarak kabul edilecektir.”* Bu yaklaşım, 2016-2017 seçimleri sonrasında çok sayıda yaşlı ve seçim delegesinin Eş-Şebab tarafından suikasta uğramasıyla daha da pekişmiştir. Bu suikastlar, hareketin Somali'deki seçim süreçlerine karşı şiddetle karşı koyma konusundaki kararlılığını açıkça ortaya koymaktadır⁶¹⁰. Görüldüğü gibi Eş-Şebab, İslam'a dayandığını iddia ederek kendi belirlediği kriterler doğrultusunda kadına bakışını ve kadınların siyasal katılım hakkına ilişkin anlayışını topluma dayatmakta; bu yaklaşım, Somali halkının genelinde etkili olmuştur.

Sonuç olarak, Eş-Şebab Hareketi, kadınların seçme ve seçilme hakkına sahip olup olmadığı konusuna gelmeden önce dahi, halk iradesine dayalı herhangi bir yönetim biçimini kategorik olarak reddetmektedir. Bu tür demokratik sistemleri savunanları ise İslam dışı ve Batı yanlısı unsurlar olarak tanımlamaktadır. Hareket, yalnızca demokratik temsili tamamen gayrimeşru kabul etmekle kalmamakta, aynı zamanda kadınların üst düzey siyasi pozisyonlarda bulunmasının dinî açıdan da meşru olmadığını ileri sürmektedir. Bu ideolojik yaklaşım, halk egemenliğine dayalı demokratik yönetim anlayışını da tümüyle reddetmektedir.

3.3.2. Ehli Sünnet vel-Cemaat'ın Kadınlara Dair Görüşleri

Ehli Sünnet vel-Cemaat, Somali genelindeki çeşitli tasavvufî grupları bir araya getiren bir çatı yapı olarak 1991 yılında başkent Mogadişu'da kurulmuştur. Bu oluşumun temel amacı, 1970'li yılların sonlarından itibaren Körfez ülkeleri kaynaklı destekle Somali'de etkinlik kazanmaya başlayan militan Vahhabi eğilimli gruplara karşı Sufi gruplar arasında birlik ve dayanışma sağlamaktır⁶¹¹.

⁶⁰⁹ Jacob Zenn, “Al-Shabaab's Unavoidable Clash with Somaliland Democracy”, **The Jamestown Foundation**, 19 Ağustos 2010, <https://jamestown.org/program/al-shabaabs-unavoidable-clash-with-somaliland-democracy/> (20.12.2024).

⁶¹⁰ International Crisis Group, **Blunting Al-Shabaab's Impact on Somalia's Elections**, 26 Ağustos 2020, <https://www.crisisgroup.org/africa/horn-africa/somalia/b165-blunting-al-shabaabs-impact-somalias-elections> (20.12.2024).

⁶¹¹ Sheikh, a.g.e., s.57

Ehli Sünnet vel-Cemaat, 1991 yılında Somali Devlet Başkanı Siad Barre rejiminin çöküşüyle birlikte ülkenin kaosa sürüklendiği bir dönemde kurulmuş tasavvuf temelli siyasi ve silahlı bir oluşumdur. Barre sonrası dönemde Somali’de hukuk düzeni ortadan kalkmış, yaygın şiddet olayları ve kurumsal çöküş nedeniyle ülke sıklıkla “başarısız devlet” olarak anılmaya başlanmıştır. Bu ortamda, 1970’ler ve 1980’lerde Selefilik’in dış kaynaklı olarak etkili biçimde ülkeye girmesiyle birlikte, yerli Sufi cemaatleri baskı altına alınmış; çeşitli silahlı gruplar tarafından zorla dönüştürme ve şiddete maruz kalmışlardır⁶¹².

Somali bağlamında, Vehhabi etkisindeki gruplar, Sufi topluluklara karşı dışlayıcı bir tutum benimsemişlerdir. Bu gruplar, Sufiliği benimseyen bireyleri İslam dairesinin dışında görerek onları sıklıkla müşrik (şirk koşan), mülhid (ateist) veya doğrudan kâfir (inkârcı) olarak nitelendirmişlerdir. Bu tekfirci söylem, Somali toplumunda mezhepsel bölünmeleri derinleştirmiş; Sufi âlimlere, onların ibadethanelerine ve Somali kültürünün tarihsel olarak taşıyıcısı olan tasavvufi geleneklere karşı dini temelli şiddet eylemlerini körüklemiştir⁶¹³.

Ehli Sünnet vel-Cemaat kuruluş amacı, bu tehditlere karşı Sufi topluluklarını korumak olmuştur. Özellikle El-İttihad el-İslamiye gibi Selefi yapıların saldırılarına hedef olmalarının temelinde, Ehli Sünnet vel-Cemaat in Somali’ye özgü bir dinî anlayışı temsil etmesi yatmaktadır. Bu anlayış; Kadiriyye, Salihyye ve Ahmediyye gibi üç büyük Afrika tarikatının öğretileri ve ibadet pratikleri üzerine inşa edilmiş yerli bir Sufiliği esas alır⁶¹⁴.

Kuruluş aşamasında herhangi bir siyasi hedef taşımayan Ehli Sünnet vel-Cemaat, özellikle Galgaduud ve Mudug gibi bölgelerde tasavvuf mensuplarına yönelik şiddeti durdurmayı ve bu yolla ülkede yayılan radikal Selefi eğilimlere karşı bir denge oluşturmayı hedeflemiştir. Ayrıca, Orta Somali’deki Kur’an kurslarında giderek benimsenen katı Selefi müfredatlara karşı durarak, eğitim alanında da etkin bir karşı duruş geliştirmeyi amaçlamıştır⁶¹⁵.

Kuruluşunu takip eden ilk yıllarda Ehli Sünnet vel-Cemaat, özellikle tasavvufî geleneklerle güçlü bağlarını sürdüren yaşlı kesim başta olmak üzere, Somali halkının geniş kesimlerinden destek görmüştür. Hareket, kısa sürede Aşağı Şabel, Banadir, Galgaduud, Orta Şabel ve Mudug bölgesinin bazı kısımları gibi önemli bölgelerde etkili olmuş ve halk nezdinde ciddi bir meşruiyet kazanmıştır⁶¹⁶.

⁶¹² Brendon J. Cannon, “Ahlu Sunna Wal Jama and a Third Way in Somalia”, **TRENDS Research & Advisory**, 6 Mayıs 2022, <https://trendsresearch.org/insight/ahlu-sunna-wal-jama-and-a-third-way-in-somalia/> (20.12.2024).

⁶¹³ Sheikh, a.g.e., s.57

⁶¹⁴ Cannon, a.g.e.

⁶¹⁵ Cannon, a.g.e.

⁶¹⁶ Sheikh, a.g.m., s.57

Toplumsal taban desteği ve kamusal meşruiyetin giderek güçlenmesiyle birlikte, hareketin kadınların katılımına yönelik yaklaşımı da dikkat çekici bir biçimde evrilmiştir. Ehli Sünnet vel-Cemaat, kadınların örgüt bünyesinde yer almalarını ve aktif roller üstlenmelerini, bu katılımın şer‘î sınırlar çerçevesinde kalması şartıyla meşru kabul etmektedir. Ehli Sünnet vel-Cemaat Şûrâ Meclisi Başkanı (Guddoomiyaha Golaha Sare) Şeyh Abdulkadir Soomoow⁶¹⁷ ile yapılan bir mülakatta bu durum şu şekilde ifade edilmiştir:

“Kadınların şer‘î çerçevede faaliyet göstermelerine izin verilmektedir. Bu da erkeklerle kadınlar arasında karışıklığın önlenmesine özen gösterilerek uygulanmaktadır. Zira kadınlar tesettüre riayet eden bireylerdir ve toplumda kaçınılmaz olarak üstlenmeleri gereken rolleri bulunmaktadır. Bu şartlar çerçevesinde kadınların katkıları memnuniyetle karşılanmakta ve danışma süreçlerinde (şûrâ) söz hakkına sahip olmaları uygun görülmektedir. Şûrâ meclislerinde kadınların yer alması dinen meşru kabul edilmektedir.”

Bu ifadeler, Ehli Sünnet vel-Cemaat’ın kadınlara yönelik tutumunun dışlayıcı olmadığını, aksine dini sınırlar içerisinde kadınların toplumsal katkılarını tanıyan bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermektedir. Kadınların özellikle şûrâ gibi danışma mekanizmalarında yer alabilmeleri, hareketin iç yapısında kadınlara belli bir temsil alanı tanıdığını ve bu katılımı İslamî meşruiyetle temellendirdiğini ortaya koymaktadır.

3.3.2.1. Ehli sünnet vel-Cemaatin Kadınların Evlilik ve Aile Hukuku Kapsamındaki Haklarına İlişkin Yaklaşımı

İslam hukukunda, kadının evleneceği kişiyi seçme hakkı, evlilik akdinin temelini oluşturan rıza ve karşılıklı mutabakat ilkelerine dayalı temel bir bireysel hak olarak kabul edilmektedir. Bu hak, geleneksel olarak *velâyet* (velilik) kavramı ile birlikte ele alınmaktadır. Bu anlayışa göre, özellikle Şafii mezhebine mensup toplumlarda –ki Somali’de bu mezhep yaygındır–, kadının evlilik akdi genellikle bir veli aracılığıyla gerçekleştirilmelidir. Somali’deki Sufî çevrelerde – özellikle Ehli Sünnet vel-Cemaat bünyesindeki âlimler arasında– velinin onayı olmaksızın kıyılan nikahlar fıkhen bazı şartları yerine getiriyorsa geçerli sayılabileceği kabul edilmekle birlikte, bu tür evliliklerin ahlaki açıdan sorunlu ve toplumsal bakımdan yıkıcı sonuçlar doğurabileceği vurgulanmaktadır.

Ehli Sünnet vel-Cemaate mensup âlimler, ailelerinden habersiz ve gizlice, çoğu zaman uzak bölgelerde yapılan bu tür nikâhların Somali toplumunda ciddi bir ahlaki bozulmaya yol açtığını savunmaktadır. Her ne kadar hakem tayini ve *velâyet* gibi şer‘î şartlar bazı durumlarda yerine

⁶¹⁷ Şeyh Abdulkadir Soomoow, Somali’deki Sufî hareketlerle ilişkilendirilen önde gelen din âlimlerinden biridir. Hâlihazırda Ehli Sünnet vel-Cemaat’ın Şûrâ Meclisi Başkanı (Guddoomiyaha Golaha Sare) olarak görev yapmakta olup, geçmişte hareketin resmî sözcülüğü görevini üstlenmiştir. Kendisiyle 26 Nisan 2025 tarihinde bir mülakat gerçekleştirilmiştir.

getirilmiş olsa da bu nikâhların çoğunlukla ehliyetsiz kişilerce ve usule aykırı biçimde kıyıldığı, toplumsal meşruiyetten yoksun olduğu dile getirilmektedir.

Bu durum, Ehli Sünnet vel-Cemaat mensubu bir âlim tarafından şu şekilde ifade edilmiştir:

“En güzel nikâh, dua ile yapılan, anne babanın, akrabaların, komşuların ve toplumun katıldığı açık bir merasimle gerçekleşen nikâhtır. Bu tür nikâh hem onurludur hem de bereketlidir. Ancak son zamanlarda bazı kimseler, kızları ailelerinden gizli şekilde uzak yerlere götürüp evlendiriyorlar. Şayet hakem tayini ve velâyet şartları yerine getirilmiş olsa bile, bu tür nikâhlar ahlaken sorunludur. Bazı kişiler, sadece birkaç ayet okuyup nikâh kıyıyorlar. Hatta 'nikâh odası' adı verilen yerlerde bu iş ticarete dönüşmüş durumda. Bu durumun sonucu olarak birçok genç kız birden fazla gizli evlilik yapmakta, gebe kalmakta ve ardından eşleri tarafından reddedilmektedir. Aileler parçalanıyor, kızlar hem ruhsal hem toplumsal çöküntü yaşıyor. Bazıları doğacak çocuklarını tanıtmada sorun yaşıyor; babaların adı bilinmiyor, aileler perişan oluyor. Bu tür nikâhlar sonucu doğan kötülükler çok fazladır; anne-babalar evlatlarını kaybediyor, kabileler arasında düşmanlıklar baş gösteriyor. Bu nedenle bu kapının kapatılması gerekir.”⁶¹⁸

Bu yaklaşım, Sufî geleneğin yalnızca fikhî geçerliliği değil, aynı zamanda ahlaki bütünlüğü ve toplumsal meşruiyeti de esas aldığını göstermektedir. Ehli Sünnet vel-Cemaat, nikâhın veli aracılığıyla ve aleni biçimde gerçekleştirilmesini savunarak hem kadının onurunu hem de Somali toplumunun dokusunu korumayı amaçlamaktadır. Bu yaklaşım, Ehli Sünnet vel-Cemaatin evlilik kurumunu yalnızca bireysel bir tercih değil, aynı zamanda toplumsal sorumluluk ve dinî bağlılık çerçevesinde değerlendirdiğini ortaya koymaktadır. İslam hukukunda, Müslüman bireylerin gayrimüslimlerle evliliği konusu, cinsiyet temelli farklı hükümler içermektedir. Ehli Sünnet vel-Cemaat mensubu, isminin açıklanmasını istemeyen bir âlim (X1) tarafından şu şekilde ifade edilmiştir:

“İslam dinine mensup olmayan biriyle evlilik meselesi iki kategoriye ayrılmaktadır. Şayet söz konusu kişi bir kadınsa, İslam'ı benimsememiş bir erkekle evlenmesine izin verilmez. Ancak erkekler, dinlerini değiştirmemiş ve dinin gereklerini yerine getiren Ehl-i Kitap'tan (Yahudi veya Hristiyan) kadınlarla evlenebilirler.”

Bu çerçevede, Ehli Sünnet vel-Cemaat'ın evlilik anlayışı yalnızca uygun eş seçimiyle sınırlı kalmamakta, aynı zamanda evlilik akdinin diğer unsurlarına, özellikle de mehir gibi kadının ekonomik haklarını güvence altına alan uygulamalara da önem atfetmektedir. Bu konuda yapılan görüşmelerde, mehirin evlilik akdinde açıkça belirtilmesinin zorunlu olmadığı, evlilik cinsel birleşme ile tamamlanırsa mehirin vacip hâle geldiği ifade edilmiştir.

⁶¹⁸ Bogga Naseexada Islaamka (Yapımcı), **Masaafada miyeey fiican tahay by Sh Abuukar Xasan Maalin** [Video], YouTube, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=monUNJCv1Cs> (20.12.2024)

Ehli Sünnet vel-Cemaat mensubu, isminin açıklanmasını istemeyen âlim (X1) ile yapılan görüşme sırasında bu durum şu şekilde ifade edilmiştir:

“Mehir, evlilik akdinde açıkça belirtilmesi gereken bir şart değildir. Kadına evlilik amacıyla yaklaşılsa (yani evlilik cinsel birleşme ile tamamlanırsa), mehir vacip olur. Önceden mehirin belirtilmiş olması bir şart değildir. Eğer evlilik tamamlanmadan önce boşanma gerçekleşirse, kadın mehirin yarısına hak kazanır. Ancak evlilik tamamlanmış ve önceden belirli bir miktar mehir tayin edilmemişse, kadın kendisine benzer diğer kadınlara verilen mehire denk tam bir mehire (mehir-i misl) hak kazanır.”

Bu ifadeler, mehir uygulamasının sadece sembolik bir unsur değil, kadının evlilik sürecindeki ekonomik haklarını somut biçimde güvence altına alan bir hak aracı olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Ehli Sünnet vel-Cemaat’ın yaklaşımı, kadının mehre ilişkin hakkını evliliğin her aşamasında korumaya yönelik bir fikhî hassasiyetle şekillenmiştir. Özellikle evlilik birliği cinsel birleşmeyle tamamlandığında mehirin vacip hâle gelmesi, kadın açısından bir mağduriyetin önüne geçilmesini amaçlamaktadır. Bu yönüyle, mehirin evlilik akdinde açıkça belirtilmemiş olsa dahi sonraki süreçte telafi edilebilmesi, kadının mali güvenliğini esas alan koruyucu bir tutumu yansıtmaktadır.

Ehli Sünnet vel-Cemaat’ın mehir konusundaki yaklaşımı, yalnızca fikhî bir vecibe olarak değil, aynı zamanda evliliğin maddi-manevi dengesini korumaya yönelik bir sorumluluk olarak değerlendirilir. Bu çerçevede, mehirin miktarı konusunda aşırılıktan kaçınılması gerektiği vurgulanmakta ve ölçülülük esas alınmaktadır.

Ehli Sünnet vel-Cemaat mensubu, isminin açıklanmasını istemeyen bir âlim (X1) ile yapılan görüşmede mehirin miktarına dair şu değerlendirmede bulunmuştur:

“Her kadın, mehri daha az olan başka bir kadından daha hayırlıdır. Çünkü mehir bir borçtur. Aşırı yüksek mehirler hem erkek hem de toplum için zorluk teşkil eder. Unutulmamalıdır ki mehir, erkeğin üzerine vacip olan bir borçtur. Erkekler eğer mehirde aşırıya giderlerse, bu onlar için ileride büyük bir yük haline gelir. Takva sahibi bir kişi için yüksek mehir, malı olsa bile bir engel teşkil eder; çünkü bu kişi dinî sorumluluklarını dikkate alır. Fakat imanı zayıf olan kişi için bu tür sorumlulukların pek de bir önemi yoktur. Bu nedenle, biz toplum olarak ölçülü ve düşük mehirleri daha uygun görmekte ve bu yaklaşımı tavsiye etmekteyiz.”

Bu değerlendirme, Ehli Sünnet vel-Cemaat’ın mehir anlayışında iktisadî denge ve dinî sorumluluk bilincini esas aldığını göstermektedir. Mehirin evliliğin maddi teminatı olmasının yanı sıra, aile birliğinin kurulmasında bir yük değil, bir kolaylık aracı olması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu yaklaşım hem bireysel hem de toplumsal düzeyde aşırı taleplerden

kaçınılmasını ve evliliği sürdürülebilir kılacak makul şartların benimsenmesini önermektedir. Özellikle yüksek mehir taleplerinin ileride taraflar için ağır sonuçlara yol açabileceği ifade edilerek, dinî hassasiyete sahip bireylerin bu konuda daha dikkatli davranmaları gerektiği dile getirilmektedir. Bu nedenle, ölçülü ve ifrattan uzak bir mehir anlayışı hem dini hem de toplumsal maslahat açısından daha uygun görülmektedir.

Mehire ilişkin yapılan görüşmelerde, özellikle mehirin mülkiyet yapısı ve bu konuda kadının tasarruf hakkı ön plana çıkmaktadır. Ehli Sünnet vel-Cemaat mensubu, isminin açıklanmasını istemeyen âlim (X1) ile yapılan görüşmede mehirin mülkiyet yapısına dair şu değerlendirmede bulunmuştur:

“Mehirin miktarının belirlenmesinde devletin herhangi bir müdahale hakkı yoktur; bu tamamen kadının isteği ve kararıyla ilgilidir. Mehir, kadının şahsına ait özel bir maldır. Eğer kadın vefat ederse, bu mal varisleri arasında miras olarak paylaşılır. Ancak hayatta olduğu sürece, bu mal tamamen onun mülkiyetindedir ve üzerinde tasarruf hakkı yalnızca kendisine aittir. Kadın, mehir üzerinde dilediği gibi tasarruf edebilir; bu konuda ne devletin ne de başka bir kimsenin müdahale hakkı söz konusudur”.

Bu değerlendirme, Ehli Sünnet vel-Cemaat’ın mehire dair yaklaşımının sadece evliliğin başlangıç anındaki ekonomik yükümlülükle sınırlı kalmadığını, aynı zamanda kadının bireysel mülkiyet hakkını ve ekonomik bağımsızlığını da öncelediğini ortaya koymaktadır. Mehirin yalnızca bir evlilik şartı değil, kadına ait dokunulamaz bir malî hak olduğu yönündeki bu vurgu, Sufî geleneğin hem fikhî temellere hem de ahlaki sorumluluklara verdiği önemi yansıtmaktadır. Ehli Sünnet vel-Cemaat, bu anlayış doğrultusunda mehirin belirlenmesinde devletin değil, kadının iradesinin esas alınmasını savunarak, kadının ekonomik haklarına doğrudan sahip olmasını teşvik etmektedir. Bu yaklaşım, mehirin hem aile içi dengeleri koruyacak şekilde ifrattan uzak tutulmasını hem de kadının sosyal ve ekonomik statüsünü güçlendirecek şekilde değerlendirilmesini hedeflemektedir. Dolayısıyla, Ehli Sünnet vel-Cemaat’ın mehir anlayışı, yalnızca evliliğin başında verilen sembolik bir malî değer değil, kadının ekonomik bağımsızlığını tanıyan ve koruyan bir mülkiyet hakkı olarak şekillenmektedir. Bu çerçevede, evlilik sürecinde kadına tanınan ekonomik haklardan bir diğeri olan nafaka meselesi de benzer şekilde dikkatle ele alınmaktadır.

İslam aile hukukunda nafaka yükümlülüğü, evlilik birliğinin devamı süresince erkeğe ait temel bir sorumluluk olarak tanımlanmıştır. Bu yaklaşım hem Kur’an’ın hükümleri hem de fakihlerin yorumlarıyla sabit olup, Ehli Sünnet vel-Cemaat’ın da benimsediği temel ilkeler arasında yer almaktadır. Ehli Sünnet vel-Cemaat’e mensup, adının zikredilmesini istemeyen bir âlim (X1) ile gerçekleştirilen görüşmede, bu husus şu şekilde dile getirilmiştir:

“Kadının kocası üzerinde hakları olduğu gibi, erkeğin de karısı üzerinde hakları vardır; özellikle nafaka konusunda bu karşılıklı haklar önemlidir. Kadından beklenen, kocasına karşı iyi muamelede bulunması ve onunla maruf (iyi ve güzel) bir şekilde geçinmesidir. Kadının, bedenini ve benliğini eşine teslim etmesi ve evliliğini sürdürmesi, yani evini terk etmemesi beklenir. Erkekten ise eşine güzel davranması, ona iyi muamelede bulunması ve gerekli nafaka haklarını yerine getirmesi gerekir. Bu nafaka; yiyecek, giyecek ve temel ihtiyaçları kapsar. Erkeğin bu nafakayı her gün düzenli olarak sağlaması farzdır. Nafaka miktarı, toplumda benzer durumda bulunan erkeklerin eşlerine sağladığı geçim standartları dikkate alınarak belirlenmelidir.”

Bu değerlendirme, Kadının nafaka hakkı, evlilik birliği devam ettiği sürece geçerlidir ve bu süre zarfında eşinin evinde ikamet etmesi ve evliliği fiilen sürdürmesi şartına bağlıdır. Şayet kadın bu yükümlülükleri yerine getiriyorsa, erkeğin ona nafaka sağlaması dinî ve hukuki bir zorunluluk hâline gelir. Ancak boşanma hâlinde, kadın gebeyse ya da çocuk sahibi olmuşsa, bu kez çocuk adına nafaka talep etme hakkı doğar. Ehli Sünnet vel-Cemaata göre, bu süreçte nafaka hem bireysel hakkın hem de sosyal sorumluluğun bir yansıması olarak değerlendirilmelidir. Ehli Sünnet vel-Cemaat’e mensup, kimliğinin açıklanmasını istemeyen bir âlim (X1) ile yapılan görüşmede, bu mesele şu sözlerle ifade edilmiştir:

“Kadın, boşanma gerçekleşmeden önce itaatsiz olursa, nafaka hakkına sahip değildir. Boşanmanın ardından, eğer kadın hamileyse ya da çocuğu varsa, çocuğun nafakası babaya (eski eşe) vacip olur. Ancak kadının kendisi, boşanma sonrası bekleme süresi olan iddet döneminde nafaka hakkına sahip değildir. Bizim mezhebimize göre, bu dönemden sonra kadının şahsi nafaka hakkı yoktur; yalnızca çocuğun nafakası söz konusudur”.

Bu durum, Ehli Sünnet vel-Cemaat’ın nafaka anlayışında hem evlilik birliği içindeki sürekliliğe hem de boşanma sürecindeki geçiş dönemlerine özel önem verildiğini göstermektedir. Evlilik devam ettiği sürece erkeğin nafaka yükümlülüğü farz kabul edilirken, boşanma gerçekleştiğinde bu yükümlülüğün yalnızca çocukla sınırlı hale geldiği ifade edilmektedir.

Buna göre, kadının şahsi nafaka hakkı ancak evlilik devam ettiği sürece geçerli olmakta; boşanma süreciyle birlikte bu hak sona ermektedir. Ancak çocuğun bakım, beslenme ve korunma masrafları babaya ait olmaya devam eder. Böylece nafakanın süregiden yönü, yalnızca çocuğun menfaati çerçevesinde sürdürülebilir kabul edilmektedir. Bu yaklaşım, hem dinî kaynaklara dayanan fikhî bir değerlendirme hem de toplumsal sorumluluk bilinciyle şekillenmiş bir uygulama biçimi olarak değerlendirilebilir.

Ehli Sünnet vel-Cemaat’ın nafaka hakkı gibi boşanma hakkı da belirli dini ve ahlaki çerçevelerle sınırlandırılmıştır. Kadın, eğer kendisine yönelik bir zarar veya sıkıntı söz konusuysa, boşanma talebinde bulunabilir. Herhangi bir zarar veya meşru gerekçe yoksa, kadının boşanma

talep etmesi caiz görülmez. Ehli Sünnet vel-Cemaat'e bağlı, isminin zikredilmesini istemeyen bir âlim (X1) ile gerçekleştirilen görüşmede, bu husus şu şekilde dile getirilmiştir:

“Kadın, eğer kendisine yönelik bir zarar veya sıkıntı söz konusuysa, boşanma talebinde bulunabilir. Herhangi bir zarar veya meşru gerekçe yoksa, kadının boşanma talep etmesi caiz görülmez. Boşanma meselesinde esas olan, evlilik ilişkisinde bir problem veya zarar olup olmadığının değerlendirilmesidir”

Bu yaklaşım, Ehli Sünnet vel-Cemaat'ın boşanma hakkını sınırlı bir yetki olarak tanımlamasıyla da kendini göstermektedir. Böyle bir anlayış, hem kadının haklarının keyfi biçimde suistimal edilmesini engellemekte hem de evlilik kurumunun sürdürülebilirliğini öncelemektedir. Nitekim boşanma, ancak zarar veya meşru bir gerekçe bulunduğunda caiz kabul edilmektedir. Bu çerçevede Ehli Sünnet vel-Cemaat, kadınların mağduriyetini önlemeyi gözetirken aynı zamanda evlilik kurumuna karşı bireylerin sorumluluğunu da vurgulamaktadır. Bu denge, fikhî ilkelerle ahlâkî hassasiyetlerin birlikte işlediği bir aile anlayışının tezahürü niteliğindedir.

Benzer bir yaklaşım, Ehli Sünnet vel-Cemaat'ın miras hukukuna ilişkin tutumunda da kendini göstermektedir. Zira İslam miras hukukunun erkek ve kadına verdiği farklı paylar, sıklıkla yanlış anlaşılmakta ve yalnızca rakamsal bir eşitsizlik olarak yorumlanmaktadır. Oysa aşağıdaki ifadede de görüleceği üzere, Ehli Sünnet vel-Cemaat mensubu bir âlim (X1), söz konusu farklılığı erkeğin aile içindeki mali sorumlulukları çerçevesinde açıklamakta ve sistemi adalet ilkesi üzerine temellendirmektedir:

“İslam'daki miras sistemi, erkeklere yüklenen ekonomik sorumluluk anlayışı bağlamında—özellikle koruyuculuk ve geçim teminatı ilkeleri çerçevesinde—daha doğru bir şekilde anlaşılabilir. Bir kız çocuğu küçükken geçimini babası veya erkek kardeşi sağlar; büyüyüp evlendiğinde ise bu sorumluluk kocasına geçer. Eğer kocası yoksa, bu görev tekrar erkek kardeşine ya da oğluna düşer. İslam, erkekleri; eş, kız evlat, kız kardeş ve anne gibi kadın akrabalarının geçimini sağlamakla yükümlü kılmıştır. Bu nedenle, miras meselesi değerlendirilirken, erkeğe yüklenen ekonomik sorumluluk dikkate alınmalı ve kadınların aile içindeki maddi yükümlülüklerden muaf tutulmaları göz önünde bulundurulmalıdır. İslam'ın kadınlara erkeklerden daha az miras payı verdiği yönündeki eleştiriler ise, genellikle İslam'ın aile fertleri arasındaki hak ve sorumluluk sistemine dair bilgi eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Oysa bu eleştiriler, erkeklerin fazladan aldığı payların nereye harcandığını ve taşıdıkları maddi yükü göz ardı etmektedir. Buna ek olarak, az bilinen fakat önemli bir gerçek de şudur: Hem kadınlar hem erkekler vefat eden akrabalarından miras alabilirler. Bazı durumlarda kadınlar erkeklerle eşit pay alır; hatta kimi özel durumlarda erkeklerden daha fazla miras hakkına sahip olabilirler. Bu da göstermektedir ki, İslam'daki miras sistemi cinsiyet temelli bir ayırım üzerine değil, aksine adalet ve ekonomik sorumluluğa dayalı bir

denge üzerine kuruludur. Bizler, şeriatın bu yöndeki adalet anlayışını esas alan bir miras paylaşım sistemini savunmaktayız”.

Bu değerlendirme, Ehli Sünnet vel-Cemaat’ın miras meselesine yaklaşımında yalnızca zahiri pay farklılıklarını değil, aynı zamanda İslam’ın ekonomik adalet ilkesini esas aldığını ortaya koymaktadır. Erkeklere yüklenen maddi sorumluluklar, mirastaki farklılıkları dengeleyici bir unsur olarak yorumlanmakta; böylece sistemin hakkaniyete dayalı yapısı savunulmaktadır.

Bundan sonraki başlıkta, Ehli Sünnet vel-Cemaat’ının kadınların eğitim ve çalışma hayatına ilişkin görüşleri ele alınacaktır.

3.3.2.2. Ehli Sünnet vel-Cemaatin Kadınların Eğitim ve Çalışma Haklarına Yaklaşımı

Ehli Sünnet vel-Cemaat’ın kadınların eğitim ve çalışma haklarına yönelik yaklaşımı, Sufi geleneğin genel çizgisine uygun olarak hem dinî ilkeleri hem de toplumsal ahlâkı gözetten bir denge anlayışına dayanmaktadır. Hareket, kadınların bilgi edinme hakkını açık bir şekilde tanımakta; ancak bu hakkın uygulanmasında mahremiyet, toplumsal düzen ve şer’î sınırlar gibi değerleri ön planda tutmaktadır.

Bu bağlamda yapılan görüşmede, kadınların her türlü ilmi öğrenme hakkına sahip olduğu vurgulanmış ve bu hakka destek verilmesi gerektiği açıkça belirtilmiştir. Kadınların eğitim ortamlarında bulunmalarının teşvik edildiği bu yaklaşımda, asıl dikkat çeken husus, erkeklerle kadınların aynı fiziki ortamda eğitim almasının uygun görülmemesidir. Bu tutum, İslam’da birbirine yabancı olan kadın ve erkekler arasındaki sınırların korunması gerektiği ilkesine dayanmaktadır.

Şeyh Abdulkadir Soomoow ile yapılan görüşmede konuya dair şu ifadeler yer almıştır:

“Kızların her türlü ilmi bilgiyi öğrenmeleri gerektiğini düşünüyoruz ve bu konuda onları destekliyoruz. Genel olarak ister bir eğitim kurumunda olsunlar ister dışarıda bulunsunlar, mutlaka bir şeyler öğrenmeleri gerekir. Ancak kadın ve erkek gibi mahremiyet sınırları bulunan bireylerin bir arada bulunması uygun değildir. Bizler, kadınlara eğitim verilmesini savunuyoruz; fakat bu, cinsiyetler arasında karışıklık olmaksızın gerçekleştirilmelidir. Mümkünse, kızlar ayrı bir ortamda, erkekler ise farklı bir ortamda eğitim almalıdır. Bizim kanaatimiz, cinsiyetlerin eğitimde ayrıştırılması yönündedir”

Bu yaklaşım, Ehli Sünnet vel-Cemaat’ın kadınların eğitim hakkını reddetmediğini; bilakis bu hakkı İslam’ın sınırları içinde teşvik ettiğini göstermektedir. Ancak hareket, eğitim hakkının uygulanmasında İslam ahlâkı ve toplumsal yapının korunması gerektiğine inandığı için karma

eğitime karşı mesafeli durmakta; ideal olanın cinsiyet temelli ayrıştırılmış eğitim modelleri olduğunu savunmaktadır.

Çalışma hakkına dair görüşler de benzer ilkeler doğrultusunda şekillenmektedir. Kadınların topluma katkı sunacak alanlarda yer alabileceği, bu faaliyetlerin dinî sınırlar çerçevesinde yürütülmesi gerektiği ifade edilmektedir. Şeyh Abdulkadir Soomoow, yapılan görüşmede bu hususu şu sözlerle ifade etmiştir:

“Kadının bilgi ve mesleki donanıma sahip olması hâlinde, bu becerilerini kullanarak çalışmasında bir sakınca olmadığını düşünüyorum—tabii ki İslam şeriatına aykırı olmayan alanlarda. Daha önce de belirttiğim gibi, kadınlar toplum içinde değersizleştirilemez; aksine doktor, tüccar gibi mesleklerde yer alabilir ve pek çok alanda çalışma hakkına sahiptirler. Kadının çalıştığı ortamda dikkat edilmesi gereken temel şartlardan biri, iffetini koruması ve yabancı erkeklerle gereksiz yakınlık içinde bulunmamasıdır. Kadının bulunduğu iş ortamı, onun hem ahlaki değerlerini hem de dinî sınırlarını koruyabileceği bir yer olmalıdır”

Bu yaklaşım, Ehli Sünnet vel- Cemaat’ın kadınların çalışma hakkını reddetmediği, aksine bu hakkı iffet, ahlâk ve dinî sorumluluk gibi kriterler çerçevesinde tanıdığını göstermektedir. Kadınların toplumsal hayata katkıda bulunmaları, dinin çizdiği sınırlara riayet etmek koşuluyla desteklenmekte; bu çerçevede doktorluk, öğretmenlik, ticaret gibi alanlarda faaliyet göstermeleri meşru görülmektedir.

3.3.2.3. Ehli Sünnet vel-Cemaat’ın Kadınların Siyasi Haklarına Dair Yaklaşımı

Ehli Sünnet vel-Cemaat, başlangıçta silahlı bir örgütlenme olmaktan ziyade, toplumsal ve dinî meselelerle ilgilenen sivil bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Ancak zamanla, özellikle Somali’de Selefi-Vehhabî çizgisindeki grupların etkisinin artmasıyla birlikte, hareketin rolü ve faaliyet alanı köklü bir dönüşüm geçirmiştir. Söz konusu Selefi-Vehhabî gruplar, Sufi geleneklerine yönelik saldırılar başlatmış; kutsal türbeleri yıkmış, Sufileri “müşrik”, “bidat ehli” ve hatta “kâfir” ilan etmişlerdir.

Şeyh Abdulkadir Soomoow ile yapılan bir görüşmede bu durum şu şekilde ifade edilmiştir:

“Zaruri bir durum Ehli Sünnet vel-Cemaatı hem askerî hem de siyasî bir kanat oluşturmaya itti. Selefi hareketlerin amacı, kendi fikirlerini zorla dayatmak ve ekonomik güç elde etmektir. Bu gruplar, evlerinde barış içinde yaşayan Ehli Sünnet vel-Cemaat mensuplarına saldırmaya, onların camilerini işgal etmeye ve türbeleri açıp dağıtmaya başladılar. İnsanlara kabirperest, ‘müşrik’ gibi hakaretler edildi. Süreç ilerledikçe saldırılar arttı ve kabirler dahi kazıldı. O noktada Ehli Sünnet vel-Cemaat mensupları kendilerinin hedef alındığını fark etti ve kendilerini savunmak için askerî

bir yapılanmaya gittiler. Aynı zamanda, insanlara karşı yapılan tekfir uygulamasına karşı fikrîsel mücadele verecek siyasî bir yapı da oluşturuldu. Zira bazı kişiler, Müslümanları öldürüp bunu tevhid adına yaptıklarını iddia ediyorlardı”

Bu ifadeler, Ehli Sünnet vel- Cemaat’ın askerî bir yapıya dönüşümünün gönüllü bir siyasî yönelim değil, zorunlu bir savunma refleksi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Saldırıları yalnızca fiziksel değil; aynı zamanda ideolojik boyut taşımaktadır. Bu sebeple Ehli Sünnet vel- Cemaat, hem dinî kimliğini hem de toplumsal varlığını korumak amacıyla askerî ve siyasî düzeyde organize olmuş ve böylece Selefi yorumların toplum üzerindeki etkisine karşı geleneksel Sufi anlayışı savunan bir halk direniş hareketine dönüşmüştür.

Yukarıda belirtildiği gibi Ehli Sünnet vel-Cemaat, 1991 yılında geleneksel Sufi liderlerini bir araya getirerek reformist İslami hareketlerin etkisine karşı koymak amacıyla kurulmuştur. Başlangıçta askerî açıdan sınırlı bir öneme sahipti. Ancak Temmuz 2008’de, Eş- şebab’ın Sufi dini uygulamalarını yasaklamaya çalıştığı bölgelerde grup ile Eş- şebab arasında doğrudan çatışmalar patlak verdi. Aynı yıl Aralık ayında Ehli Sünnet vel- Cemaat, Etiyopya’dan askeri destek aldı ve Eş- şebab’ı bu bölgelerden çıkarmaya yönelik bir harekât başlattı. 2009’un sonlarına gelindiğinde, Ehli Sünnet vel- Cemaat, güney ve orta Somali’de Geçici Federal Hükümet’le ittifak hâlindeki en büyük güç hâline gelmişti⁶¹⁹.

2011 yılına gelindiğinde, Ehli Sünnet vel- Cemaat Somali hükümeti üzerinde doğrudan bir etki sağlamıştı. Bu etkinin, Cumhurbaşkanı Şerif Şeyh Ahmed (2009–2012) ile örgüt arasındaki yakın ilişkiden kaynaklandığı düşünülebilir; zira Şerif Ahmed tanınmış bir Sufi ailesinden gelmekteydi. Şerif Ahmed, dönemin Ehli Sünnet vel- Cemaat lideri Şeyh Şerif Şeyh Muhiyaddin ile sık sık görüşmeler gerçekleştirmiş, kabinesindeki beş bakan da Ehli Sünnet vel- Cemaat mensubu olmuştur. Bu dönemde ayrıca, grubun çekirdek yapısının sözcüsü olan Şeyh Abdulkadir Soomoow gibi bazı Sufi şeyhler Somali kamuoyunda geniş çapta tanınır ve sevilir hâle gelmiştir⁶²⁰.

Ehli Sünnet vel-Cemaat’ın kendi içerisinde kurumsallaşmış bir liderlik seçim mekanizması bulunmaktadır. Bu yapı üç temel organdan oluşmaktadır: yürütme kurulu, şûra meclisi ve ‘marjici’ olarak adlandırılan referans konseyi. Şeyh Abdulkadir Soomoow ile yapılan bir görüşmede bu durum şu şekilde ifade edilmiştir:

⁶¹⁹ International Crisis Group, **Somalia's Divided Islamists (Africa Briefing No. 74)**, 18 Mayıs 2010, s. 13, <https://www.refworld.org/reference/countryrep/icg/2010/en/72790> (20.12.2024).

⁶²⁰ Stig Jarle Hansen, Mahad Wasuge, Abdimalik Abdullahi ve Abdullahi Adan, **The Role of Religious Actors in Contemporary Somali Politics: Key Dynamics and Opportunities for Engagement**, Rift Valley Institute & Somali Public Agenda, 2022, s. 19, <https://riftvalley.net/sites/default/files/publication-documents/SDP%E2%80%A6ReligiousActors%E2%80%94Report%E2%80%94EN%E2%80%94.pdf> (20.12.2024).

“Biz kendi içimizde seçim yaparız; yürütme kurulu, şûra meclisi ve bir de referans konseyi (marjici) olmak üzere üç yapımız vardır. İlk olarak, referans konseyi heyetleri belirler ve adaylar hakkında rehberlik sunar. Daha sonra oylama yapılır ve lider olarak seçilecek kişi belirlenir. Seçilen lider, yürütme kurulunu oluşturmak üzere üyeleri atar ve bu isimleri tekrar referans konseyine sunar. Eğer bu isimler onaylanırsa, görevlerine başlarlar.”

Bu ifadeden de anlaşıldığı üzere, hareket içinde hem danışma hem de denetim işlevi gören çok katmanlı bir liderlik yapısı mevcuttur.

Ehli Sünnet vel-Cemaat bünyesinde, kadınların karar alma süreçlerine ve şûrâ mekanizmalarına katkı sunmasına dair belirli bir açıklık mevcuttur. Bu yaklaşım, İslam tarihinde kadınlarla yapılan istişarelerin meşruiyeti ve önemiyle ilişkilendirilerek temellendirilmektedir. Şeyh Abdulkadir Soomoow, yapılan görüşmede bu hususu şu sözlerle ifade etmektedir:

“Biz kadınların görüşlerinin alınmasının önemini Peygamber (S.A.V)'in Hudeybiye günü Ummu Seleme ile yaptığı istişareden biliyoruz. O gün, Peygamber Efendimiz (S.A.V), sahabelerine anlaşma yapıldıktan sonra ihramdan çıkmalarını ve kurbanlarını kesmelerini emrettiğinde, sahabeler sessiz kaldılar. Bunun üzerine Peygamberimiz Ummu Seleme ile istişare etti. Ummu Seleme ona şöyle dedi: ‘Kalk, saçını tıraş et ve kurbanını kes.’ Peygamber Efendimiz onun tavsiyesine uyarak bunu yaptı. Ardından sahabeler de ona uyarak emirleri yerine getirdiler”.

Bu örnek, kadınların fikir ve önerilerinin dikkate alınmasının sünnetle sabit olduğuna ve toplumsal karar süreçlerinde anlamlı bir yer edinebileceğine işaret etmektedir. Ehli Sünnet vel-Cemaat’ın temsilcilerine göre, bir kişinin görev ve konumuna saygı gösterilerek, şeriata aykırı olmayan her görüş faydalı addedilmekte; bu bağlamda kadınların danışma süreçlerine katılımı caiz görülmekte ve teşvik edilmektedir.

Öte yandan, kadınların görev alabileceği alanlar şeriatın çerçevesiyle sınırlı tutulmaktadır. Kadınlar, İslam’ın meşru gördüğü ve izin verdiği sahalarda sorumluluk üstlenebilirler. İslam kaynaklarına göre, devletin en yüksek otoritesini temsil eden görevlerde – örneğin başkadılık ya da devlet başkanlığı gibi mercilerde – kadınların bulunması caiz görülmemektedir. Şeyh Abdulkadir Soomoow, kadınların kamu görevlerine katılımı konusundaki yaklaşımlarını şu sözlerle dile getirmektedir:

“Kadınlar, şeriatın kendilerine uygun gördüğü ve izin verdiği alanlarda görev alabilirler. İslam kaynaklarına göre, devletin en yüksek makamı olan başkadılık ya da devlet başkanlığı gibi yetki sahibi mercilere kadınların getirilmesi caiz görülmemiştir. Bu görüş, Peygamber Efendimiz’in (S.A.V) şu hadisine dayanmaktadır: ‘Bir topluluk, işlerini bir kadına teslim ederse asla kurtuluşa eremez.”

Bu yaklaşım çerçevesinde, kadınların şûrâ, eğitim, sosyal hizmetler gibi alanlarda görev almaları teşvik edilmekte; ancak yürütme ve yargının en üst düzey makamlarında yer almaları hem hadis kaynaklarına hem de geleneksel fikhî yorumu aykırı görülmektedir. Şeyh Abdulkadir Soomoow, bu görüşü şu şekilde özetlemektedir:

“Dolayısıyla, kadınların şeriatın izin verdiği alanlarda bulunması makbuldür; ancak devletin en yüksek yürütme ve yargı yetkisini temsil eden makamlara getirilmesi, Ehli Sünnet vel- Cemaat anlayışına göre uygun değildir. Bizim gibi toplumlar, bu gibi ağır sorumlulukları kadınlara yükleyemez, çünkü şeriat böyle bir yetkilendirmeye izin vermemektedir. Kadınların toplum hayatında aktif rol alabileceği birçok alan bulunmaktadır. Örneğin, kadın ve aile işlerinden sorumlu bakanlık, parlamenterlik gibi görevler; insani yardım faaliyetleri, sağlık, eğitim gibi alanlar kadınların etkin şekilde katkı sunabileceği sahalardır. Bu görevlerde yer almak, şeriata aykırı olmadığı sürece caiz görülmektedir. Peygamber Efendimiz (sav), Hz. Âişe (ra) hakkında şöyle buyurmuştur: ‘Dinimizin yarısını bu Humeyrâ’dan (Hz. Âişe) öğrenin’.

Bu hadis-i şerif, kadınların özellikle ilim ve rehberlik gibi alanlarda ümmete katkı sağlayabileceğini göstermektedir. Ehli Sünnet vel-Cemaat’ın yaklaşımına göre, kadınların şeriatın caiz gördüğü alanlarda görev üstlenmeleri desteklenmekte; ancak şeriatın açıkça menetmiş olduğu pozisyonlarda yer almaları ise caiz görülmemektedir. Zira ölçü şeriattır: Şeriatın izin verdiği sahalarda kadınların hizmet etmesi teşvik edilirken, yasakladığı alanlarda bu mümkün değildir.

Ailevi sorumluluklar ve meşru otoriteyle olan ilişki ile ilgili olarak Ehli Sünnet vel-Cemaat’ın önde gelen isimlerinden Şeyh Abdulkadir Soomoow şu görüşü dile getirmektedir:

“Kadınlar iki gruba ayrılır: evli olanlar ve evlenmemiş olanlar. Bir kadın evlendiyse, evinden dışarı çıkması kocasının iznine bağlıdır. Evli olmayanlar ise, veli veya ailelerinin bilgisi ve gözetimi dâhilinde toplumda görev üstlenebilirler. Ancak evli kadının toplumsal faaliyetlere katılımı, aile düzenini aksatmayacak ve eşinin izni dâhilinde olmalıdır.”

Bu ifadeler, Ehli Sünnet vel-Cemaat’ın kadınların toplumsal rollerini belirlerken aile içi otoriteye ve şer’î sınırlara öncelik verdiğini göstermektedir. Hareketin ölçüsü, kadının katkı sunduğu alanın dinen meşru olması ve ailevi sorumluluklarını aksatmamasıdır.

Ehli Sünnet vel-Cemaat’ın kadınların siyasal katılımına dair yaklaşımı da İslami şahitlik ilkeleri çerçevesinde şekillenmektedir. Ehli Sünnet vel-Cemaat’ın önde gelen isimlerinden Şeyh Abdulkadir Soomoow, kadınların oy kullanma hakkına dair tutumlarını şu şekilde açıklamaktadır:

“Oy verme, bir tür şahitliktir; yani bir kişiye kefil olmak, onu bir makama layık görmek anlamına gelir. Bu nedenle, oy verme hakkının İslam şeriatında nasıl değerlendirileceği, şahitlik

konusundaki hükümlere göre anlaşılmalıdır. Şeriat hükümlerine göre bazı durumlarda iki kadının şahitliği bir erkeğin şahitliğine denktir. Bu da meseleye dikkatle yaklaşmayı gerektirir ve her durumda şeriata başvurulması gerekir. Günümüzdeki teamüller bu anlayışı değiştirmiştir. Örneğin, Somali'de kadın ve erkek aynı oy hakkına sahiptir. Bizim yaklaşımımız ise şu şekildedir: Oy kullanacak kişi, belli bir olgunluk ve sorumluluk düzeyine ulaşmış olmalıdır. Yani rastgele değil, bilgiye, bilinç ve ehliyetle sahip bireylerin karar vermesi gerekir. Kadınlar da, bu düzeye ulaşmış eğitimlerini tamamladıklarında elbette oy kullanabilirler. Bu durumda onların oy vermesinde bir sakınca görmeyiz.”

Bu yaklaşım, kadınların oy kullanma hakkını kategorik olarak reddetmemekte, ancak bunu bilinçli bir vatandaşlık sorumluluğu olarak tanımlamaktadır. Ehli Sünnet vel- Cemaat'ın görüşüne göre, oy verme yetkisi salt yaşla değil; bilgi, liyakat ve ahlaki yeterlilikle ilişkilidir. Kadınların da gerekli donanıma ulaştıklarında bu süreçte yer almaları caiz görülmektedir. Ancak bu hakkın kullanımında ölçü, şeriatın belirlediği nitelik ve sorumluluk ilkelerine uygunluk olarak kabul edilmektedir.

Sonuç olarak, Ehli Sünnet vel-Cemaat, kadınların siyasal hayata katılımını tamamen reddetmemekte; ancak bu katılımı İslamî hükümler doğrultusunda belirli sınırlar içinde değerlendirmektedir. Kadınların oy kullanma hakkı, bilgi, bilinç ve sorumluluk ilkeleriyle ilişkilendirilmekte; liyakat temelinde caiz görülmektedir. Şûrâ, eğitim, sağlık ve sosyal hizmet gibi alanlarda kadınların aktif rol alması teşvik edilirken; devlet başkanlığı ve yüksek yargı gibi makamlarda görev almaları, hadisler ve klasik fıkıh yorumları doğrultusunda uygun bulunmamaktadır. Bu yaklaşım, kadınların kamusal hayattaki rollerini meşru dinî çerçeve içinde sınırlandıran temkinli bir katılım modelini yansıtmaktadır.

3.3.3. El-Islah Hareketi'nin Kadınlara Dair Görüşleri

Somali'de modern siyasal İslamcı hareketler 1960'ların sonlarında ortaya çıkmıştır. Siyasal İslamcı hareketlerin bu yıllarda ortaya çıkmasının nedenleri Ezher'de okuyan Somalili öğrenciler başta olmak üzere, iş arayan diğer Somalililerin Mısır, Arabistan ve Müslüman Kardeşlerin yaygın destek kazandığı diğer Arap ülkelerindeki siyasal İslam öğretileri ile tanışmış olmaları ve yaygın halk desteğine sahip olmalarıdır. Yurt dışından döndüklerinde, bu bireylerin birçoğu Müslüman Kardeşler'e paralel şekilde örgütlenen Somali merkezli hareketler kurmuş ve Somali devletinin barışçıl yollarla İslam hukuku (şeriat) temelinde yeniden yapılandırılmasını amaçlamışlardır⁶²¹.

Somali'deki El-Islah Hareketi nihayetinde, ağırlıklı olarak Sudan ve Suudi Arabistan'da öğrenim görürken Müslüman Kardeşler'in (İhvan el-Müslimîn) aktif birer üyesi hâline gelen

⁶²¹ Andre Le Sage, “Prospects for Al Itihad & Islamist Radicalism in Somalia”, **Review of African Political Economy**, Vol. 28, No. 89, 2001, s. 473, <https://www.jstor.org/stable/4006625> (15.12.2024).

üniversite öğrencileri tarafından kurulmuştur⁶²². Somali Müslüman Kardeşler hareketi, "İslaah İslami Cemaati" adıyla 11 Temmuz 1978 tarihinde Suudi Arabistan'ın Riyad kentinde resmen kurulmuştur. 1978–1989 yılları arasında bu isimle faaliyet gösteren örgüt, 1989 yılında adını "Somali İslami Hareketi" (The Islamic Movement in Somalia) olarak değiştirmiştir. "İslaah" isminden daha genel ve kapsayıcı olan bu yeni ad, farklı İslamcı grupları ve önde gelen şahsiyetleri cezbetmek amacıyla benimsenmiştir.

Hareket resmî olarak uzun yıllar boyunca *Somali İslami Hareketi* adını kullanmaya devam etse de, halk arasında yaygın olarak bilinen ve kullanılan ismi El-İslah olmuştur. Kur'anî bir kavram olan El-İslah kelimesinden türetilen bu isim, hareketin reform, iyileştirme ve uzlaşya dayalı temel yaklaşımını yansıtmaktadır. Bu isim tercihi, Kur'an-ı Kerim'in 11:88. ayetinde Hz. Şuayb'ın "*Gücüm yettiğince ıslah etmekten başka bir niyetim yoktur*" ifadesine dayanmaktadır ve hareketin amaç ve ruhunu özetlemektedir. Ayrıca, 49:9–10 gibi ayetler de, hareketin İslami ilkeler çerçevesinde barışçıl dönüşüm ve ahlaki yenilenmeye verdiği önemi pekiştirmektedir⁶²³.

El-İslah Hareket, barışçıl ve ılımlı bir İslami örgüt olup, temel amacı yerel kültürün, devlet yasalarının ve politikalarının İslamî hukuk çerçevesi ve değerleriyle uyumlaştırılması için çaba ve faaliyet göstermektedir. Aynı zamanda, bireylerin ve toplumun dinî bağlılığını teşvik etmek amacıyla bu değerleri yaymayı hedeflemekte; bunu da İslam'ın vasat (ılımlı) anlayışı doğrultusunda gerçekleştirmeye çalışmaktadır⁶²⁴. El-İslah'ın ılımlı yaklaşımı, Arapça'da *el-Wasatiyye* olarak bilinen metodolojik İslami çerçeveden kaynaklanmaktadır. *Vasatiyye* kavramı, merkeziliği, itidalli olmayı ve aşırılıklardan uzak durarak dengeli bir çizgide kalmayı ifade eder. İlimlilik, İslam'ın temel ilkelerinden biri olarak kabul edilmekte olup, İslamî düşüncenin ayırt edici özelliklerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Bu çerçevede, El-İslah Hareketi'nin yürütme konseyinde yer alan Prof. Dr. Abdurahman Abdullahi "Baadiyow"⁶²⁵ şu ifadeleri kullanmaktadır:

"El-İslah Hareket, İslami metinlerden kaynaklanan el-Wasatiyye ilkesine dayanan ılımlı bir İslami harekettir. Bu metinler, Müslümanları aşırılığın her türlüsünden kaçınarak itidalli davranmaya çağırır: ghuluw (aşırılık), tana'ü (aşırı titiz dindarlık) ve tashdîd (katılık ve sertlik). Hareketin ılımlı görüşleri ve barışçıl programları, her türlü aşırılığı ve şiddeti sürekli olarak kınamasıyla kendini göstermektedir. El-İslah Hareket aynı zamanda dışlayıcı olmayan bir harekettir. Diğer İslami örgütlerle, Sufî tarikatlarıyla, gelenekselciler ve milliyetçilerle yürüttüğü kapsayıcı iş birliği politikası sayesinde elitler arasında önemli bir konuma ulaşmıştır."

⁶²² Abdullahi, *The Islah Movement*, s. 8

⁶²³ Abdullahi, *The Islamic Movement in Somalia*, s. 204

⁶²⁴ Abdullahi, *The Islah Movement*, s. 8

⁶²⁵ Prof. Dr. Abdurahman Abdullahi "Baadiyow", El-İslah Hareketi'nin yürütme konseyinde yer almakta olup, geçmişte hareketin başkan yardımcılığı görevini de üstlenmiştir. Somali'deki İslami hareketler üzerine kaleme aldığı ilmi eserleriyle tanınan Abdurahman Abdullahi, bu alanda önde gelen akademisyenlerden biri olarak Kabul edilmektedir. Araştırma kapsamında kendisiyle 11 Nisan 2025 tarihinde bir mülakat gerçekleştirilmiştir.

El-İslah Hareketi'nin her türlü aşırılığı ve şiddeti kararlılıkla reddetmesi, onun barışçıl ve mutedil tutumunun en açık göstergesidir. Aynı şekilde, dışlayıcı olmayan yaklaşımı sayesinde farklı dinî ve ideolojik yapılarla—İslami hareketler, Sufî tarikatlar, geleneksel gruplar ve milliyetçi kesimlerle—kurduğu kapsayıcı iş birliği, harekete özellikle entelektüel ve siyasal elitler nezdinde saygın bir konum kazandırmıştır. Bu kapsayıcı ve itidalli tavır, El-İslah'ın bir hareket olarak klasik bir siyasal parti ya da sıradan bir dinî-sosyal teşkilat çerçevesine indirgenmeyip, toplumsal ve siyasal katılımın farklı düzeylerini kuşatan kapsamlı bir ıslah projesi şeklinde faaliyet göstermesine imkân vermektedir. Bu yapının teorik dayanağı, Hasan el-Benna tarafından ortaya konulan ve İslamî yönetim, toplum, maneviyat ve inancı kapsayan bütüncül bir sistem olarak tanımlanan anlayıştan esinlenmektedir. Bu doğrultuda El-İslah Hareketi, siyasal katılım, dinî tebliğ, eğitim, sivil toplum çalışmaları ve sosyal programlar gibi birçok alanda faaliyet icra etmektedir. Hareketin temel misyonu, Müslüman Kardeşler'in ideolojisine uygun biçimde, farklı kabileler, etnik gruplar ve Müslüman topluluklar arasında “bir ümmet” (al-Ummah al-wāḥidah) bilincini geliştirmek ve seküler devlet yapılarını İslamî esaslar doğrultusunda yeniden şekillendirmektir. Bu vizyon, *Risālah al-Ta'ālīm* (Talim Risalesi) adlı eserde ortaya konulan metodolojik ilkeler temelinde şekillenmekte; özellikle “İslam'ı Anlamanın Yirmi İlkesi” hareketin üyeleri için hem bir referans çerçevesi hem de ıslah stratejilerinin dayandığı temel anlayışı oluşturmaktadır. Bu ilkeler; ihlas, eylem, sebat, kardeşlik ve güven gibi başlıklar etrafında sistemleştirilmiş olup, hareketin iç disiplinini ve toplumsal faaliyetlerini yönlendirmektedir⁶²⁶.

El-İslah Hareketi, tabana dayalı ve adem-i merkezîyetçi bir yapıya sahip olup, üyelik esasını bireysel İslami bağlılık, hareketin amaç ve ilkelerine sadakat, düzenli mali katkı ve aktif katılım gibi ilkelere dayandırmaktadır. Üyeler, ortak bir eğitim ve yetiştirme programı aracılığıyla İslam, Somali ve dünya meselelerine ilişkin ortak bir bilinç kazanmaktadır⁶²⁷.

El-İslah Hareketi, genç ve eğitimli kesimi hedef alarak genellikle lise ve üniversite dönemindeki bireyleri saflarına katmakta; bu sayede zamanla toplumsal öncüler ve kanaat önderleri arasında yer alan entelektüel bir taban oluşturmaktadır⁶²⁸.

Kadınlara yönelik yaklaşımında ise El-İslah Hareketi, Müslüman Kardeşler'in Arap dünyasındaki pek çok şubesinin aksine daha kapsayıcı bir tutum benimsemiştir. 1992 yılında, dönemin başkan yardımcısı ve Sudan'da eğitim almış olan Şeyh Axmad Xassan al-Qutubi'nin öncülüğünde, kadınların erkeklerle eşit statüde örgüte katılmasının önü açılmıştır. Aynı yıl Mogadişu'da ilk altı kadın, biat ederek resmî üye olmuştur. Bu gelişme, daha önce yalnızca İslami

⁶²⁶ Abdullahi, *The Islamic Movement in Somalia*, s.211

⁶²⁷ Abdullahi, *The Islah Movement*, s. 8

⁶²⁸ Abdullahi, *The Islamic Movement in Somalia*, s.219

faaliyetlere katılabilen kadınların, artık tam üyelik haklarına kavuşmalarını sağlamıştır. 2000 yılına gelindiğinde, kadın üyelerin oranı Mogadişu’da yaklaşık %10’a ulaşmıştır⁶²⁹.

Günümüzde El-İslah Hareketi, kadın üyeliğini erkeklerle tamamen eşit düzeyde tanımakta ve kadınlara örgütsel alanların tamamında eşit haklar vermektedir. Bu durumu hareketin yürütme konseyinde yer alan Prof. Dr. Abdurahman Abdullahi “Baadiyow” tarafından şu sözlerle ifade edilmiştir:

“Bu harekette kadın ve erkek eşittir. Üyelik, liderlik ve temsiliyet açısından eşit haklara sahiptirler. Kadınlar merkez konseyin bir parçasıdır ve örgütün her düzeyinde yer almaktadırlar. Bu, kadın ve erkek arasında ayırım yapan bir hareket değildir.”

Bu açıklama El-İslah Hareketin yalnızca kadın üyeliğini kabul etmekle kalmadığını, aynı zamanda kadınların karar alma ve liderlik mekanizmalarında etkin bir şekilde yer almasına imkân tanıyan kapsayıcı bir yapı geliştirdiğini ortaya koymaktadır.

3.3.3.1. El-İslah Hareketi’nin Kadınların Eğitim ve Çalışma Haklarına Yaklaşımı

1990’lı yıllar boyunca El-İslah Hareketi enerjisinin büyük bir bölümünü insani yardım faaliyetlerine ve temel sosyal hizmetlerin yeniden inşasına adanmıştır. Günümüzde ise, hareketin en önemli katkısı yaygın olarak eğitim alanında sağladığı gelişmeler olarak değerlendirilmektedir. El-İslah Hareketin önde gelen isimleri, Somali’deki Özel Resmî Eğitim Ağı’nın (*Formal Private Education Network in Somalia*) kurulmasında ve başkentteki dört yükseköğretim kurumundan biri olan Mogadişu Üniversitesi’nin tesis edilmesinde önemli roller üstlenmişlerdir. Ancak bu liderler, söz konusu kurumların El-İslah Hareketi’ne doğrudan bağlı olmadığını, bağımsız yapılar olduğunu özellikle vurgulamaktadırlar.

Sadece Mogadişu’da, bu özel eğitim ağına bağlı okullarda 120.000’den fazla öğrenci eğitim görmektedir. Mezheplerüstü bir kurum olarak tanımlanan Mogadişu Üniversitesi, binlerce öğrenciye eğitim vermektedir; bunlardan dördünde eğitim dili ağırlıklı olarak İngilizce, üçünde ise Arapçadır. Üniversite yönetimi, uzun vadede tüm derslerin yaklaşık %70’inin İngilizce olarak verilmesini hedeflemektedir. Öğrenci nüfusunun kayda değer bir bölümü ise kadınlardan oluşmaktadır⁶³⁰.

El-İslah Hareketi’nin kadınların eğitim hakkına bakışı, kadın eğitiminin toplumu eğitmek anlamına geldiği yönündeki temel anlayıştan kaynaklanmaktadır. Somali’de halk arasında yaygın

⁶²⁹ Abdullahi, *The Islamic Movement in Somalia*, s.220

⁶³⁰ International Crisis Group, *Somalia’s Islamists (Africa Report No. 100)*, Brüksel: International Crisis Group, 12 Aralık 2005, s. 13, <https://www.crisisgroup.org/sites/default/files/somalia-s-islamists.pdf> (15.12.2024).

olarak kullanılan “Gabadh waxbaratay waa bulsho waxbaratay” (Eğitimli bir kız çocuğu, eğitimli bir toplum demektir) şeklindeki özdeyiş, bu yaklaşımın halk kültüründeki yansımasıdır. Hareket, kadın eğitime büyük önem atfetmekte ve toplumsal dönüşümün anahtarı olarak görmektedir. El-İslah Hareketi’ne mensup, isminin belirtilmesini istemeyen bir âlim (X1) bu konuda şu açıklamayı yapmaktadır:

“Anne-babalar hem kız hem de erkek çocuklarını eğitmekle yükümlüdür. Ancak kız çocuklarının eğitimi özellikle önemlidir; çünkü biz toplumun ıslahının ve kalkınmasının ana unsurudur. Eğitimli bir kız çocuğu, aslında eğitimli bir toplum demektir.”

Bu yaklaşım, El-İslah Hareketi’nin kadın eğitimini hem bireysel hem de toplumsal düzeyde temel bir hak ve sorumluluk olarak gördüğünü göstermektedir. Bu anlayış doğrultusunda El-İslah Hareket, kadınların üniversiteye erişimini kolaylaştırmak amacıyla Mogadişu Üniversitesi’nde pozitif ayrımcılık programlarını desteklemiş; *Genç Kadın Liderliği Bursu* sayesinde kadınların kayıt oranı 1997’de %9 iken, 2009–2010 yıllarında %35’e ulaşmıştır ⁶³¹.

El-İslah Hareketi’nin kadınların eğitim hakkına verdiği önem yalnızca teorik düzeyde kalmamakta, aynı zamanda pratik uygulamalarda da kendini göstermektedir. Bu bağlamda, El-İslah Hareketi mensubu ve adının zikredilmesini tercih etmeyen bir âlim (X1), kız ve erkek öğrencilerin birlikte eğitim almasına ilişkin görüşlerini İslamî çerçevede şu şekilde ifade etmektedir:

“Biz, edepli ve mahremiyete riayet edilen bir ortamda, kız ve erkek öğrencilerin birlikte eğitim alabileceklerine inanıyoruz. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de i’tikaaf ile ilgili olarak geçen ‘Kadınlarınıza yaklaşmayın, siz mescidlerde i’tikafta iken’ (el-Bakara, 2:187) ayetinden, kadın ve erkeklerin birlikte camide bulunup ibadet ettikleri anlaşılmaktadır. Bu da, eğitim faaliyetlerinin yürütüldüğü cami ortamında her iki cinsin bir arada bulunabileceğini göstermektedir. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) döneminde de mescidler hem ibadet hem de ilim öğrenme merkezleri olarak kullanılmıştır. Bugün de üniversitelerde kız ve erkek öğrenciler birlikte eğitim görmekte, aynı öğrenci kulüplerinde yer almaktadırlar. Bizler, gerekli İslami edep ve mahremiyet kurallarına uyulduğu sürece birlikte eğitim almalarında bir sakınca görmüyoruz. Kız öğrencinin bir erkek hocadan ders alması ya da erkek öğrencinin kızlara ders vermesi İslam’a aykırı değildir.”

Kadınların eğitim hakkına yönelik bu destekleyici tutum, El-İslah Hareketi’nin yalnızca kadınların okula erişimine değil, aynı zamanda eğitimde ilerleme düzeylerine ilişkin yaklaşımında da kendini göstermektedir. u bağlamda, El-İslah Hareketi mensubu, adının zikredilmesini istemeyen bir âlim (X1), kadınların eğitimlerini hangi seviyeye kadar sürdürebileceklerine ilişkin şu değerlendirmede bulunmaktadır:

⁶³¹ Abdullahi, *The Islamic Movement in Somalia*, s.294

“Eğer bir kadın kendi şartlarına bağlı olarak evlenir ya da meşguliyetlerinden dolayı eğitimini bırakırsa, bu onun kişisel durumuna bağlıdır. Ancak biz, bir kadının belli bir seviyeye kadar eğitim görüp daha fazla ilerlemesinin engellenmesini ya da 'şu düzeyi geçemezsin' denilmesini desteklemiyoruz. Kadın, şartları el verdiği sürece ve imkân bulduğu müddetçe eğitimine devam etmelidir.”

Bu ifade, El-İslah Hareketi'nin kadınların eğitime sınırlayıcı değil, teşvik edici bir bakış açısıyla yaklaştığını; eğitim sürecinin bireysel koşullara saygı çerçevesinde desteklendiğini göstermektedir.

El-İslah Hareketi'nin kadınların eğitim hakkına yönelik yaklaşımı yalnızca temel eğitimle sınırlı değildir; kadınların farklı alanlarda ihtiyaca göre uzmanlaşmaları da teşvik edilmektedir. Bu doğrultuda, El-İslah Hareketi mensubu, adının zikredilmesini istemeyen bir âlim (X1), kadınların eğitimde branşlaşmalarıyla ilgili şu değerlendirmede bulunmuştur:

“Biz ilim öğrenmenin alanını sınırlamıyoruz; çünkü toplumda ihtiyaç duyulmayan bir bilgi alanı yoktur. Kızlar da toplumun bir parçası olduğuna göre, onlar da ihtiyaç duyulan her alanda eğitim alabilirler. Özellikle kadın hastalıkları ve doğum gibi konularda kadınların tıbbi bilgiye sahip olması çok önemlidir. Kadınların bu gibi hassas meselelerde kendi cinslerinden bir doktora başvurmaları, erkek doktorlara başvurmalarından daha uygun olur. Bu nedenle kadınların tıp, bilgisayar bilimleri, sosyal bilimler, İslami ilimler, hukuk gibi alanlarda eğitim almalarını faydalı görüyoruz. Kadın hem kendisine hem de topluma katkı sunacak bir alan seçtiği sürece, bu eğitimi desteklenmelidir.”

Bu açıklamalar El-İslah Hareketi'nin kadınların sadece eğitilmesini değil, aynı zamanda topluma katkı sunacak alanlarda uzmanlaşmasını da dinî ve toplumsal sorumluluk olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. Hareketin bu yaklaşımı, kadınların bilgi üretimi süreçlerine aktif katılımını teşvik etmekte ve onları toplumsal hayatın asli öznesi olarak kabul etmektedir.

Kadının eğitimi kadar, eğitim aldığı alanda çalışması da El-İslah Hareketi'nin önemseydiği temel haklar arasında yer almaktadır. Hareket, kadının emeğini yalnızca bireysel kazanç aracı olarak değil, aynı zamanda toplumsal katkının bir parçası olarak da değerlendirmekte ve İslam'ın ilkeleri doğrultusunda meslek edinmesini teşvik etmektedir. Bu bağlamda, El-İslah Hareketi mensubu, adının zikredilmesini istemeyen bir âlim (X1), kadınların çalışma hakkına dair görüşlerini şu şekilde dile getirmektedir:

“Bir kız çocuğu eğitim aldıysa, çalışması da gerekir. Kadının çalışması caizdir. Kur'ân-ı Kerîm'de 'Erkeklerin, kendi kazançlarından payları var, kadınların da kendi kazançlarından payları var' (en-Nisâ, 4/32) ayeti, kadınların çalışmasını onaylamaktadır. Kadınların çalışmasına

izin vardır. Ancak kadınların çalışacağı iş türü, kadın ve erkeğin yaratılış bakımından farklı olması nedeniyle önemlidir. Örneğin inşaatta çalışmak, demir taşımak gibi ağır beden gücü gerektiren işler kadınların fiziksel yapısıyla çelişir. Buna karşın öğretmenlik, doktorluk ve ticaret gibi genel yaşamla uyumlu ve fiziksel açıdan zorlayıcı olmayan işler kadınlar için uygundur ve bu alanlarda çalışmalarına izin verilir. Aynı şekilde, erkek ya da kadın fark etmeksizin, helal olmayan veya yaşamlarına zarar verecek işlerde çalışmaları uygun değildir.”

Kadınlar ile erkeklerin fitraten farklı yaratıldığını vurgulayan, adının zikredilmesini istemeyen El-İslah Hareketi mensubu bir âlim (X1), bu farklılıkların meslek seçiminde de dikkate alınması gerektiğini belirterek şu ifadeleri kullanmıştır:

“Kadınların ve erkeklerin farklı mesleklerde çalışmaları doğaldır. Çünkü Allah’ın onları yaratırken belirlediği yapı ve fitratları farklıdır. Kadınlar ev yönetimi ve çocuk bakımı gibi alanlarda doğuştan gelen bir yeteneğe sahiptir. Erkekler ise daha çok dayanıklılık ve fiziksel güç gerektiren işlerde başarılıdır. Bu nedenle kadınların, fitratlarına uygun, hafif ve dengeli işlere yönelmeleri daha uygundur.”

Kadınların iş hayatına katılımı söz konusu olduğunda, klasik fıkhıta yer alan mahremsiz yolculuk yasağı da gündeme gelmektedir. Bu konuda El-İslah Hareketi’nin önde gelen, adını vermek istemeyen bir âlimi (X1), zamanın değiştiğini ve şartların farklılaştığını belirterek şu değerlendirmede bulunmaktadır:

“Bugün dünya değişmiştir. Eskiden yolculuklar uzundu ve deve gibi ulaşım araçları kullanılırdı. Mahrem şartı, kadınların uzun yolculuklarda yalnız kalmaları ve güvenlik tehdidi yaşamaları endişesiyle getirilmişti. Ancak günümüzde şartlar değişmiştir. Bir kadın sabah işe gidip, akşam evine kısa sürede dönebilmektedir.”

Bu açıklamalar, El-İslah Hareketi’nin klasik fıkıh hükümlerini inkâr etmeden, çağın koşulları doğrultusunda yeniden yorumladığını; kadınların çalışma hayatına katılımını teşvik ederken, güvenlik ve fitrat esaslı dengeleyici bir yaklaşım benimsediğini ortaya koymaktadır.

3.3.3.2. El-İslah Hareketi’nin Kadınların Evlilik ve Aile Hukuku Kapsamındaki Haklarına İlişkin Yaklaşımı

El-İslah hareketi, kadınların evlilik sürecindeki haklarını İslami ilkeler çerçevesinde tanımlarken, bireyin rızasına dayalı bir aile yapısını esas alır. Bu anlayış, kadınların evlilikte özgür iradeleriyle karar vermelerini merkeze koymakta ve ebeveynin rolünü destekleyici bir konuma yerleştirmektedir. El-İslah Hareketi mensuplarından, kimliğinin açıklanmasını istemeyen bir âlim (X1), bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Aile, öncelikle hayatı paylaşacak iki bireyin birbirini seçmesiyle başlar. Bir kadının, hayatını paylaşacağı kişiyi kabul etmesi için kendi rızası şarttır. Ebeveyn ise bu süreçte destekleyici, ailenin inşasını güzelleştirici bir rol oynar. Aile büyüklerine bu süreci denetleme yetkisi verilmiştir; çünkü onların aile kurma ve devam ettirme konularında tecrübesi büyüktür. Bu nedenle diyebiliriz ki, bir ailenin temeli evlenecek kız ve erkeğe dayanır. Ebeveyn ise bu yapının tamamlayıcı ve temsilci unsurudur. Bizler bu görüşü destekliyoruz.”

Bu yaklaşım, evliliğin temelinde tarafların karşılıklı rızasının ve özgür seçimlerinin yer alması gerektiği fikrine dayanmaktadır. El-İslah hareketi, kadının kendi eşini seçme hakkını savunmakta, ebeveynin ise bu sürece rehberlik eden bir rol üstlenmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ailenin istikrarı ve devamlılığı açısından ebeveynin tecrübesine başvurulması önemli görülmele birlikte, evliliğin temeli olarak kadın ve erkeğin özgür iradesi öne çıkarılmaktadır. Bu perspektif, El-İslah hareketi’nin kadının evlilik sürecinde edilgen değil, karar verici ve belirleyici bir özne olarak görülmesini desteklediğini; aile kurumunun ise bu bireysel kararlılığın üzerine inşa edilmesini savunduğunu göstermektedir.

El-İslah hareketi, yalnızca kadınların evlilikte özgür iradeleriyle eş seçme hakkını değil, aynı zamanda evlilikteki tarafların denkliği (kafā’a) ilkesini de göz önünde bulundurmaktadır. Bu bağlamda, El-İslah Hareketi mensubu, adının zikredilmesini istemeyen bir âlim (X1), evlilikte uyumun sağlanmasında dikkate alınması gereken ölçütleri şu şekilde ifade etmektedir:

“Denklikten (kafā’a) kastımız, taraflar arasında ilim düzeyi, yaş, sevgi ve karşılıklı anlayış açısından bir uyumun bulunmasıdır. Klasik dönem âlimlerimiz ve fıkıh bilginlerimiz, toplumların kültürel farklılıklarını göz önüne alarak, aynı meslekten olmayan ya da aynı çevreden gelmeyen kişilerin evliliğinde bu uyumun sağlanamaması hâlinde problemler doğabileceğini ifade etmişlerdir. Bu nedenle, çiftlerin birbirini daha iyi anlayabilmesi için çiftçilerin çiftçilerle, hayvancılıkla uğraşanların yine aynı işle meşgul olanlarla evlenmeleri tavsiye edilmiştir. Dinimiz açısından esas alınması gereken ölçüt, güzel ahlâk ve dindarlıkla ilgili denkliktir. Nitekim İslam’da bir kadına talip olacak kişi için dört ölçüt değerlendirilir: nesep (soy), mal (servet), güzellik ve dindarlık. Bu dört unsurdan en faziletli olanı ise kişinin dindarlığıdır. Bu sebeple evlilikte öncelikle dindarlığın tercih edilmesi daha uygundur.”

El-İslah hareketi’nin kadınların evlilik hakkına ilişkin tutumu, yalnızca bireysel rızaya ve denklik esasına dayanmakla kalmaz; aynı zamanda toplumsal ayrımcılığın reddine de güçlü bir şekilde vurgu yapar. Bu bağlamda, El-İslah Hareketi mensubu, isminin açıklanmasını istemeyen bir âlim (X1), Somali toplumunda kimi zaman evliliklerde etkili olan "heeb-sooc" yani soy temelli dışlayıcı uygulamalara karşı açık bir tutum sergileyerek şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Bu tutum zulümdür ve haksızlıktır; Somali halkının bir kısmına karşı ayrımcılık yapılması demektir. Dinimiz, kişinin ahlâkı ve diniyle değerlendirilmesini emreder. Soy sop üzerinden yapılan bu ayrımcılığın İslam’da yeri yoktur ve caiz değildir. Biz bu konuda vaazlar veriyor ve halkı bilinçlendirmeye çalışıyoruz.”

Bu açıklama, El-İslah hareketi’nin toplumsal birlikteliği, eşitliği ve adaleti merkeze alan bir perspektife sahip olduğunu göstermektedir. Kadınların evlilik haklarının ne soy temelli ayrımcılık ne de sosyal hiyerarşi ile sınırlandırılmaması gerektiği yönündeki bu tutum, hareketin kapsayıcı ve ilkesel duruşunu yansıtmaktadır.

Kadınların evlilik hakkına dair bu eşitlikçi yaklaşımın bir diğer önemli boyutu da İslam hukukunda kadına ait mali bir hak olarak tanımlanan mehir (mahr) meselesidir. Bu hususta El-İslah Hareketi’ne mensup, kimliğinin açıklanmasını istemeyen bir âlim (X1), mehire ilişkin yaklaşımını açık bir biçimde ortaya koymaktadır:

“Mehir, kişinin evlenme arzusunun samimiyetini ve ciddiyetini ifade eden bir taahhüttür. Kesinlikle kadının değeriyle ölçülen, onun karşılığında verilen ya da onunla takas edilen bir bedel değildir. Kadın bir insandır; yeryüzündeki hiçbir mal onun değerini karşılayamaz. Ayrıca, mehir nikahın geçerliliği için zorunlu bir unsur değildir. Hatta belirtilmese bile, evlilik akdi geçerli olur ve bu durumda nikahul misli (benzerleriyle kıyas yapılarak belirlenen mehir) esas alınır.”

Mehirin mülkiyet hakkına ilişkin olarak, El-İslah Hareketi mensuplarından, kimliğinin açıklanmasını istemeyen bir âlim (X1), kadının bu mal üzerindeki mutlak tasarruf yetkisini şu ifadelerle vurgulamaktadır:

“Mehir, tamamen kadına aittir ve onu dilediği gibi kullanabilir. Hatta kadın, evlenmeden önce mehirin miktarını kendi belirleyebilir. Bu konuda tam yetki sahibidir.”

Mehir miktarının sınırlandırılıp sınırlandırılmayacağı meselesine ilişkin olarak, El-İslah Hareketi mensuplarından, adının açıklanmasını istemeyen bir âlim (X1) şu değerlendirmede bulunmaktadır:

“Mehirin sınırlandırılması doğru değildir. Nitekim Hz. Ömer bin Hattab (ra) döneminde bu yönde bir girişim olmuş, ancak daha sonra bundan vazgeçilmiştir. Mehirin miktarını sınırlamak yerine, toplumun bilinçlendirilmesi, gençlerin hem erkek hem de kadınların serbest iradelerine saygı gösterilmesi daha uygun olur. Bizler bu yaklaşımı destekliyoruz.”

Bu açıklamalar, El-İslah Hareketi’nin, mehir konusunu kadının ekonomik özgürlüğü, iradesi ve evlilikteki hukuki statüsüyle doğrudan ilişkilendirdiğini göstermektedir. Hareket, mehirin bir

kadına değer biçilmesi değil, aksine onun karar alma sürecinde aktif bir özne olduğunun bir göstergesi olduğunu savunmaktadır. Aynı zamanda, bu yaklaşım mehir uygulamasını İslam'ın özündeki adalet ve eşitlik ilkeleriyle uyumlu şekilde yeniden yorumlama çabasını da yansıtır.

Kadının evlilikteki ekonomik haklarının bir diğer temel boyutu ise, İslâm hukukunda erkeklere yüklenen nafaka (geçim giderlerini karşılama) sorumluluğudur. Bu konuda, El-İslah Hareketi mensuplarından, adının açıklanmasını istemeyen bir âlimin (X1) değerlendirmeleri, hareketin kadının nafaka hakkına ilişkin yaklaşımını açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

“Nafaka sorumluluğu erkeklerin omzuna yüklenmiştir. Bunun nedeni, ailenin soy bağının baba üzerinden kurulmasıdır. Kadından böyle bir yükümlülük beklenmez; ondan beklenen, eşine itaatkâr ve salih bir kadın olmasıdır.”

Nafakanın süresi ve koşulları hakkında ise, El-İslah Hareketi mensuplarından, adının açıklanmasını istemeyen bir âlim (X1) şu değerlendirmede bulunmaktadır:

“Kadına nafaka verilmesi gereken dönem, iddet süresi, hamilelik dönemi ve emzirme süresidir. Bu süreler tamamlandıktan sonra erkeğin yalnızca çocuklarına karşı nafaka yükümlülüğü devam eder. Kadının nafakası ise bu noktadan itibaren kendi ailesine—yani anne-babasına ve erkek kardeşlerine—ait olur. Erkek ise çocukları ergenlik çağına gelene kadar onların geçimini sağlamakla yükümlüdür.”

Bu açıklamalar, El-İslah Hareketi'nin, İslam'ın aile yapısını temel alan nafaka anlayışını benimsediğini ve kadının doğrudan ekonomik yükümlülük taşımaksızın, aile içinde belirli dönemlerde korunmaya ve desteklenmeye tabi olduğunu vurgulamaktadır.

El-İslah Hareketi, evliliğin karşılıklı hak ve sorumluluklara dayalı bir birliktelik olduğunu kabul ederken, boşanma hakkı konusunda da İslâm hukukunun öngördüğü dengeyi esas almaktadır. Bu hususta, El-İslah Hareketi mensuplarından, adının açıklanmasını istemeyen bir âlim (X1) şu açıklamayı yapmaktadır:

“Aile, iki bireyin üzerine kurulu bir yapıdır; ancak boşanma yetkisi erkeğin eline verilmiştir. Bununla birlikte, eğer kadın kocasının davranışlarından ya da yaşam tarzından rahatsız oluyorsa, İslam şeriatı ona da boşanma talebinde bulunma hakkı tanımıştır. Nasıl ki erkek eşini boşayabiliyorsa, aynı şekilde kadın da 'khul' yoluyla boşanma talep edebilir. Bu durumda kadın, 'mehir istemiyorum, hiçbir şey talep etmiyorum, beni boşasın' diyebilir.”

Ayrıca, kadın sadece eşinden talepte bulunmakla sınırlı kalmaz; bazı durumlarda İslami mahkeme aracılığıyla da boşanma hakkına sahip olur. Bu konuda, El-İslah Hareketi

mensuplarından, adının açıklanmasını istemeyen bir âlim (X1) görüşünü şu şekilde dile getirmektedir:

“Eğer koca, eşine karşı dini yükümlülüklerini yerine getirmiyorsa—örneğin cinsel ilişki, barınma ve nafaka gibi—o zaman mahkeme, kadının başvurusu üzerine evliliği sona erdirebilir.”

Bu ifadeler, El-İslah Hareketi’nin boşanma hakkını yalnızca erkeğin tekelinde görmeyen, kadınlara da şeriatın tanıdığı yasal yollarla bu hakkı tanıyan bir yaklaşımı benimsediğini açıkça ortaya koymaktadır. Kadının onurunu, güvenliğini ve yaşam kalitesini merkeze alan bu yorum, hareketin kadın haklarına dair dengeli tutumunu yansıtmaktadır.

Evlilik ve boşanma gibi aile hukukuna dair meselelerde kadın haklarını şeriat temelli bir yaklaşımla ele alan El-İslah Hareketi, kadınların miras hakkı konusunda ise doğrudan Kur’an nassına dayalı, kesin ve yoruma kapalı bir tutum benimsemektedir. Bu bağlamda, El-İslah Hareketi mensuplarından, adının açıklanmasını istemeyen bir âlimin (X1) konuya ilişkin ifadeleri dikkat çekicidir:

“Bu konuda herhangi bir açık kapı yoktur. Üzerinde Kur’an nassı (açık hüküm) bulunan bir meselede içtihat yapılması da mümkün değildir. Kadının mirasta hakkı vardır ve bu hak bizzat Kur’an’da belirtilmiştir. Bu nedenle, dini hükümlerin ortaya koyduğu bu hak, başka şekilde yorumlanamaz ve değiştirilmesi caiz değildir.”

El-İslah Hareketi, kadınların miras ve aile hukukuna dair haklarını İslam şeriatı temelinde savunurken, bu konuda İslami nasslara aykırı düzenlemelere karşı açık bir muhalefet geliştirmiştir. Bu bağlamda, 1975 yılında Siad Barre rejimi tarafından yürürlüğe konulan ve kadın ile erkeğe mirasta eşit pay öngören aile hukuku reformuna El-İslah Hareketi kesin bir dille karşı çıkmıştır. Hareket, bu düzenlemeyi hem Kur’an’daki açık naslara aykırı hem de İslam hukukunun temel ilkelerine ters düşen bir uygulama olarak değerlendirmiştir. Nitekim El-İslah Hareket, yalnızca bu yasa değişikliğine değil, aynı zamanda 1979 Anayasası’nda İslam’ın hukuk kaynağı olmaktan çıkarılmasına da şiddetle itiraz etmiştir. Bu eleştiriler neticesinde, Siad Barre rejimi El-İslah Hareketinin bastırmak amacıyla aktif müdahalelerde bulunmuş, hareketin faaliyetlerini sınırlandırmaya çalışmıştır⁶³². Bu süreç, El-İslah Hareketi’nin hem İslami değerlere hem de toplumsal adalete dayalı alternatif bir siyasal duruş geliştirmesini hızlandırmıştır.

⁶³² Le Sage, **Prospects for Al Itihad & Islamist Radicalism in Somalia**, s. 473

3.3.3.3. El-İslah Hareketi'nin Kadınların Siyasi Haklarına Dair Yaklaşımı

El-İslah Hareketi, Müslüman Kardeşler Teşkilatı'nın ideolojik çizgisini benimseyen ve bu küresel İslami hareketin Somali'deki yerel uzantısı olarak faaliyet gösteren bir yapıdır. Örgütsel yapılanması ve temel ilkeleri, Müslüman Kardeşler'in düşünsel mirasına dayanmaktadır. 20. yüzyılın başlarında kurulan Müslüman Kardeşler, İslam dünyasında toplumsal ve siyasal dönüşümü hedefleyen en etkili İslami hareketlerden biri olarak kabul edilmektedir. Hareketin ideolojisi, İslam'ı yalnızca bireysel bir inanç sistemi olarak değil, aynı zamanda toplumsal, ekonomik ve siyasal boyutları da kapsayan bütüncül bir yaşam tarzı olarak görmektedir. Bu ideolojik temel, zaman içinde farklı düşünürlerin katkılarıyla gelişmiş ve değişen sosyo-politik koşullara göre yeniden şekillenmiştir.

Müslüman Kardeşler Hareketi'nin entelektüel temelini, 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında ortaya çıkan reformcu İslam hareketi oluşturmaktadır. Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh gibi öncü isimler tarafından şekillendirilen bu hareket, Müslüman toplumların Batı karşısında neden geri kaldığını sorgulamıştır. Geleneksel İslam düşüncesini donuklukla eleştiren reformcular, İslami kaynakların modern çağın ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlanması gerektiğini savunmuşlardır. Özellikle Muhammed Abduh, kadınlara eşit haklar tanınması gerektiğini ileri sürmüş ve Müslüman toplumları, Batı'nın bilgi birikimini ve teknolojisini tereddütsüz bir şekilde benimsemeye çağırmıştır⁶³³. Mısır'da Muhammed Abduh'un öğrencileri arasında yer alan özellikle Muhammed Reşid Rıza, Türkiye'de ise "Sırat-ı Müstakim" ve "Sebîlü'r-Reşâd" dergileri etrafında şekillenen aydın çevreler, bu reformcu düşünce akımının öncülerindendir. Bu çevreler, İslam dünyasının geri kalmışlığını büyük ölçüde içtihat kapısının kapalı sayılmasına bağlamışlardır. Geçmişteki alimlerin tüm sorunlara kesin çözümler sunduğu yönündeki yaygın kanaati sorgulayarak, İslam'ın her dönemde ve farklı coğrafyalarda yeni koşullara cevap verebilecek esnekliğe sahip olduğunu vurgulamışlardır. Bu nedenle, içtihat faaliyetinin sürekli açık tutulması ve çağın meselelerine yönelik yorumların önünün kesilmemesi gerektiğini savunmuşlardır⁶³⁴.

Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması* adlı eserinde, hakikatin kavranmasında hem akli felsefenin hem de dini sezginin vazgeçilmez olduğunu vurgulamıştır. İkbal, içtihadın (bağımsız akıl yürütmenin) yenilenmesi gerektiğini savunmuş ve İslam hukukunun canlılığını ve çağdaş bağlamlara uygunluğunu koruyabilmesi için bu görevin modern yasama kurumlarına verilmesini önermiştir⁶³⁵. Her ne kadar bu düşünceler dönemi

⁶³³ İrfan Kaya Ülger, "Müslüman Kardeşler Teşkilatının İdeolojisi ve Mısır Siyaseti Üzerindeki Etkileri", **Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt 6, Sayı 2, 2016, s. 145

⁶³⁴ Abdullah Alperen, "Türkiye'de İslamî Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler Üzerine Bir Araştırma", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı 9, 2000, s. 484

⁶³⁵ Alperen, a.g.e., s.485

itibarıyla tartışmalı olsa da, reform odaklı İslamcı hareketlerin – başta Müslüman Kardeşler olmak üzere – düşünsel altyapısını oluşturan önemli bir temel teşkil etmiştir.

Hasan el-Benna, Müslüman Kardeşler Hareketi'nin kurucusu olarak, dönemin reformcu düşüncelerinden önemli ölçüde etkilenmiş ve İslam toplumunun sosyal alanda daha etkili olabilmesi için örgütlü bir yapının gerekliliğini savunmuştur. 1930'lu yıllarda bu düşüncelerini *Risaleler* adlı eserinde derlemiştir. Ona göre, İslam dünyasında süregelen yabancı tahakkümüne son verebilmenin yegâne yolu, İslam'ın asli kaynaklarına ve ilkelerine dönmekten geçmektedir. Bu dönüş, yalnızca Müslüman toplumların değil, aynı zamanda tüm insanlığın kurtuluşunun da temelini oluşturmaktadır⁶³⁶.

Hasan el-Benna, İslamî düzenin kademeli bir yaklaşımla tesis edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu düzenin üç aşamalı bir süreç sonucunda ortaya çıkacağı öngörülmüştür. İlk aşama olan tebliğ ve davet safhası, toplumu sahih İslam ilkeleriyle tanıştırmayı amaçlamaktadır. İkinci aşama, örgütlenme ve seferberlik süreci olup, bu dönemde hareketin aktif üyelerinin seçilerek eğitilmesi öngörülmektedir. Nihai aşama ise İslamî hüküm ve ilkelerin tatbik ve icrası olup, toplumun bütünüyle İslamî bir yapıya dönüştürülmesinden sonra hayata geçirilecektir. Bu sürecin ilk çekirdeğini birey oluşturmaktadır; bireyin Müslüman aileyi inşa etmesi, ardından aile bağları ve dayanışma ağlarının tesis edilmesi, nihayetinde ise İslamî düzenin ortaya çıkmasına katkı sağlaması beklenmektedir⁶³⁷.

İslam'ın toplumsal yapıda siyasal bir sistem olarak yer bulması, bu bilince sahip bireylerin demokratik yollarla, özellikle seçimler aracılığıyla gerçekleştirecekleri siyasal tercihlere bağlıdır. Hasan el-Benna'ya göre, İslam ülkeleri yabancı güçlerin ve onlarla iş birliği yapan yerli unsurların etkisinden kurtulduktan sonra, kendi aralarında bir birlik oluşturarak ortak bir hareket zemini geliştireceklerdir. Bu çerçevede İslam'ı yalnızca bir inanç veya ibadet sistemi olarak değil, aynı zamanda bir siyasal ve toplumsal düzenin temeli olarak gören el-Benna, düşüncesini şu ifadelerle ortaya koyar: “İslam, hem ibadettir hem önderlik; hem dindir hem devlettir; hem ruhaniyettir hem eylem; hem namazdır hem cihaddır; hem itaattir hem yönetim; hem mushaf hem kılıçtır. Bunlar birbirinden asla ayrı düşünülemez.”⁶³⁸

İslamî bir devletin kurumsal yapısı — ki bu, Müslüman Kardeşler Hareketi'nin öngördüğü dönüşümün nihai hedefidir — açık bir biçimde tanımlanmamış olsa da, hareketin söylemlerinde seçim temelli mekanizmalara yönelik bir eğilim hissedilmektedir. Hasan el-Benna, yönetici ile yönetilen arasındaki ilişkiyi bir tür toplumsal sözleşme olarak değerlendirmiştir. Hareketin önde

⁶³⁶ Ülger, a.g.e., s.146

⁶³⁷ Stig Jarle Hansen ve Atle Mesøy, **The Muslim Brotherhood in the Wider Horn of Africa**, NIBR Report 2009:33, Norwegian Institute for Urban and Regional Research (NIBR), 2009, s. 18

⁶³⁸ Ülger, a.g.e., s.146

gelen düşünürleri de bu sözleşmenin yöneticinin sorumluluklarını yerine getirmemesi hâlinde feshedilebileceğini savunmaktadır. Şayet bir lider, Şariat hükümlerini uygulamada başarısız olursa, öncelikle uyarılmalı, ardından yönlendirilmeli; bu da sonuç vermezse görevden alınmalıdır. Bu bağlamda, Müslüman Kardeşler sekülerizmi reddeder ve egemenliğin İslam'a ait olması gerektiğini ileri sürer. Hareketin öngördüğü her yönetim modelinin merkezinde *en-Nizâm el-İslâmî* (İslamî düzen) yer almakta olup, bu düzenin inşasında en belirleyici unsur Şeriattır. Yönetim biçiminin nasıl şekilleneceği ise ikincil bir öneme sahiptir; esas olan, halkın iradesinin yansıyabileceği bir sistemin varlığıdır. Bu sistem illa ki parti esasına dayanan seçimleri içermek zorunda değildir; halkın sesini duyurabileceği alternatif temsil modelleri de kabul edilebilir.⁶³⁹

Ayrıca, din adamları tarafından yönetim anlamına gelen teokratik yapılar, Seyyid Kutub gibi önde gelen bazı Müslüman Kardeşler düşünürleri tarafından da eleştirilmiştir. Kutub'a göre, "İslamî yönetim, bir din adamları sınıfına ya da ruhanilere iktidarın verilmesi demek değildir. Çünkü İslam'da, diğer bazı dinlerde olduğu gibi resmî bir ruhban sınıfı bulunmamaktadır. Asıl önemli olan, İslam hukukunun (Şariat) hayata geçirilmesidir."⁶⁴⁰

Seyyid Kutub'un siyasal düşüncesinde devletin kurumsal yapısından ziyade, Kur'an'da yer alan şûra ilkesine ve yöneten-yönetilen ilişkilerinde adalet, eşitlik ve barış esasına vurgu yapılır. Ona göre laiklik, Batı toplumunun tarihsel gelişimi içerisinde ortaya çıkmıştır; zira orada Kilise adlı kurum dini kullanarak dünyevi hâkimiyet elde etmiş, laiklik ise bu otoriteyi sınırlandıranın bir aracı olarak geliştirilmiştir. Ancak İslam toplumları için bu model geçerli değildir; çünkü İslam'da ruhban sınıfı yoktur ve Kur'an herkese hitap eden evrensel ilkeler sunar. Kutub, hâkimiyetin yalnızca Allah'a ait olduğunu, bu kaynaktan meşruiyet almayan tüm yönetimlerin 'tağut' olduğunu ifade eder. Bu çerçevede toplumu, İslam hukukuna tabi 'Müslüman toplum' ve İslam'dan sapmış 'cahiliye toplumu' olarak ikiye ayırır. Bu yaklaşımı, çağdaş İslamî hareketler üzerinde derin etkiler bırakmıştır⁶⁴¹.

Her ne kadar Müslüman Kardeşler Hareketi'nin ideolojik temelleri Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub'un fikirleri doğrultusunda inşa edilmiş olsa da, hareketin varlığını sürdürebilmesi ve zamanla kısmi revizyonlara gidebilmesi sürecinde Hasan el-Hudeybi'nin önemli bir rol oynadığı ileri sürülmektedir. 1980'li yıllardan itibaren, Yusuf el-Karadavi'nin öncülük ettiği *Vasatiyye* (orta yol) anlayışı, laiklik ile şiddeti meşru gören radikal İslami akımlar arasında mutedil bir duruşu yansıtmıştır. Diğer bir deyişle, modern dünya ile uyumlu, hoşgörülü ve İslam adına şiddet kullanımına karşı olan bir dini anlayışı barındırmaktadır. Bu dönüşüm, İslam hukuku çerçevesinde anayasal hükümet ile sivil özgürlükleri bir araya getiren bir sivil devlet modelini öne çıkarmıştır.

⁶³⁹ Hansen ve Mesø, a.g.e., s.19

⁶⁴⁰ Richard P. Mitchell, **The Society of the Muslim Brothers**, Londra: Oxford University Press, 1969, s. 243

⁶⁴¹ Ülger. A.g.e, s.146

Bu doğrultuda, demokrasiye olan inancın arttığı; hareketin siyasal sistem içinde faaliyet göstererek demokratik reform talepleriyle siyasi tabanını genişlettiği görülmektedir⁶⁴². Bu çerçevede, İslami hareketlerin bir kısmı, dinin siyasetteki rolünü meşru halk iradesiyle uyumlu bir zeminde tanımlamaya yönelmiştir. Bu anlayışın güncel bir yansıması olarak El-İslah Hareketi öne çıkmaktadır.

El-İslah Hareketi, dini söylemi siyasallaştırarak otoriter bir rejim kurma iddiasını açıkça reddetmekte; siyasal meşruiyetin halk iradesine dayandığını savunmaktadır. Hareket, İslam'ın temel değerlerinin ancak demokratik bir devlet yapısı içinde korunabileceğini ileri sürerken, şiddet yoluyla iktidar arayışına karşı çıkar. Bu bağlamda, çoğulculuk, ifade özgürlüğü, iktidarın halk tarafından denetlenmesi ve barışçıl güç değişimi gibi kavramlar, El-İslah'ın düşünsel duruşunun temel taşlarını oluşturur. Hareketin mensuplarının şu sözü bu yaklaşımı özetler niteliktedir:

*“İktidarın din adına herhangi bir gruba ya da kişiye tahsisi mümkün değildir. Güç halka aittir... Biz Müslümanız ve temel İslami değerlerimiz ancak demokratik bir devlet aracılığıyla korunabilir. Dini ya da seküler fark etmeksizin her türlü otoriterliğe karşıyız.”*⁶⁴³

Bu ifade El-İslah Hareketi'nin İslam ile demokrasiyi bir çelişki olarak değil, birbirini tamamlayan ilkeler olarak gördüğünü göstermektedir. El-İslah Hareketi, İslami değerlerin yaşatılmasını ancak özgürlükçü ve katılımcı bir siyasal düzen içinde mümkün saymakta, bu yönüyle Somali'deki diğer İslamcı akımlardan ayrılmaktadır. Bu anlayış, El-İslah Hareketi'nin beslendiği düşünsel kaynaklardan biri olan Müslüman Kardeşler'in siyasal vizyonu ile benzerlikler taşısa da, hareketin Somali bağlamında daha pragmatik ve çoğulcu bir yönelim benimsediğini göstermektedir. Nitekim bugün İsam el-Aryan gibi bazı önemli Müslüman Kardeşler âlimleri demokrasiyi açıkça savunmakta; 1995 yılında Uluslararası Şûra Konseyi'nin demokrasiyi en uygun yönetim biçimi olarak ilan etmesi, bu dönüşümün kurumsal ifadesi olarak değerlendirilmektedir⁶⁴⁴. Bu bağlamda, El-İslah Hareketi'nin barışçıl, halk temelli ve çoğulcu siyasal yaklaşımı, Müslüman Kardeşler'in geçirdiği evrimin Somali bağlamındaki yansıması olarak değerlendirilebilir.

El-İslah Hareketi, lider kadrosunu demokratik yollarla belirleme geleneği oluşturmuş ve Müslüman Kardeşler'in Uluslararası Şûra Konseyi tarafından alınan bir karar doğrultusunda resmî olarak demokratik ilkelere bağlılık taahhüdünde bulunmuştur. El-İslah Hareket, 2000 yılında gerçekleştirilen seçimlerde Somali Parlamentosu'na seçilen milletvekillerinin yüzde 10'unun El-İslah mensubu olduğunu ileri sürmüştür. Bu duruma örnek olarak, hareketin önde gelen isimlerinden İbrahim Dusuq'un Dış İlişkiler Komisyonu başkanlığına atanması gösterilebilir. Her

⁶⁴² Öztürk, a.g.e., s.189

⁶⁴³ International Crisis Group, **Somalia's Islamists**, s.13

⁶⁴⁴ Hansen ve Mesøy, a.g.e., s.20

ne kadar El-İslah mensuplarından biri tarafından *Ulusal Birlik Partisi* (Xisbiga Midnimo-Qaran) adıyla en az bir siyasi parti kurulmuş olsa da hareketin doğrudan kendi adıyla bir siyasi parti kurmadığı görülmektedir. Bazı üyelerinin eski Başbakan Hasan Ali Khayre'ye yakın olduğu ve onun görev süresince yapılan atamalarda etkili oldukları belirtilmişse de, El-İslah resmî anlamda herhangi bir siyasi bağlantıyı kabul etmemektedir⁶⁴⁵.

Örgütün iç işleyişi ise görünüşte demokratik bir yapıya sahiptir. El-İslah'ın Yüksek Konsey üyeleri, Meclisü's-Şûra (Majlis al-Shura) tarafından beş yıllığına seçilmekte ve üyelik en fazla iki dönemle sınırlandırılmaktadır. Hareket, kuruluşundan bu yana üçüncü liderlik dönemini sürdürmektedir⁶⁴⁶.

El-İslah Hareketin örgütsel yapısındaki bu demokratik işleyiş anlayışı, yalnızca lider kadroların belirlenmesiyle sınırlı kalmamakta; kadınların siyasal katılım haklarının tanınmasında da kendisini göstermektedir. Prof. Dr. Abdurahman Abdullahi "Baadiyow" ile yapılan görüşmede, El-İslah Hareketi'nde kadınların ve erkeklerin faaliyet alanları, liderlik konumları ve karar alma süreçlerine katılım bakımından eşit haklara sahip oldukları vurgulanmıştır. Bu çerçevede kendisi şu ifadeyi dile getirmiştir:

"Hareketimizde kadınlar ve erkekler her türlü faaliyetlerde, liderlik meselelerinde ve karar alma mekanizmalarında eşittir. Şura Konseyimiz demokratik şekilde seçilir ve kadınlar hem orta hem de üst düzey liderlik seviyelerinde temsil edilir. Kadınlara yönelik herhangi bir ayrımcılık söz konusu değildir."

Bu açıklama, El-İslah Hareketi'nin kadınların yalnızca pasif destekçi değil, aktif karar verici aktörler olarak kabul edildiği bir örgütsel yapıyı benimsediğini göstermektedir. Kadınların Şura Konseyi gibi üst düzey organlarda yer alması, hareketin siyasal temsil ve katılım konularında kapsayıcı bir yaklaşım geliştirdiğine işaret etmektedir.

Prof. Dr. Abdurahman Abdullahi "Baadiyow" ile yapılan görüşmede, El-İslah Hareketi'nin kadın-erkek eşitliği ilkesini yalnızca teorik düzeyde değil, kurumsal yapısında da somut biçimde hayata geçirdiği belirtilmiştir. Katılımcının ifadelerine göre hareket, üyelikten Şûra Konseyi'ne ve liderlik görevlerine kadar bütün alanlarda kadın ve erkeği eşit kabul eden çağdaş bir yapılanmaya sahiptir. Cinsiyete dayalı rol ayrımına yer verilmemektedir. Bu bağlamda kendisi şu ifadeyi dile getirmiştir:

⁶⁴⁵ Hansen vd., a.g.e., s.13

⁶⁴⁶ International Crisis Group, *Somalia's Islamists*, s.13

“İslah Hareketi, üyelikten şura konseyine ve liderlik sorumluluklarına kadar her alanda kadın ve erkeği eşit gören çağdaş bir yapıdır. Cinsiyete dayalı hak veya rol ayrımı bulunmamaktadır. Hareketimizde kadınların üye olmasını veya liderlik üstlenmesini engelleyen hiçbir kural yoktur. Kadınların üyelik hakları erkeklerle eşittir ve oyları da aynı değerdedir. Tek sınırlayıcı unsur bireyin kapasitesidir; cinsiyet değildir.”

Katılımcı ayrıca, Somali kültürel yapısının bu eşitlikçi yaklaşımı destekleyici bir zemin sunduğunu vurgulamıştır. Somalili kadınların 1958 yılında, ülke bağımsızlığından önce oy kullanma hakkı kazandıklarını hatırlatarak, Somali’de kadınların siyasal ve toplumsal görünürlüğüne birçok Arap ülkesinden daha erken geliştiğine dikkat çekmiştir. Prof. Dr. Abdurahman Abdullahi “Baadiyow” konuya ilişkin olarak şu ifadeyi dile getirmiştir:

“Somalili kadınlar 1958 gibi erken bir tarihte, yani bağımsızlıktan önce oy kullanma hakkına sahip olmuşlardır. Somali’de kadınların toplumsal rolü, pek çok Arap ülkesinden farklıdır. Ne devlette ne de harekette, kadınların liderlik pozisyonuna gelmesini yasaklayan herhangi bir yasal engel yoktur. Başkanların çoğunun erkek olması, yasal değil kültürelidir.”

Bu ifadeler, El-İslah Hareketi’nin kadınların siyasal temsiline açık olduğunu ve bu konuda toplumsal cinsiyete değil, liyakat ve toplumsal katkıya dayalı bir yaklaşımı benimsediğini göstermektedir. Bu bağlamda, kadınların siyasal temsiline yönelik kapsayıcı tutum, kadın devlet başkanı veya diğer yüksek liderlik makamları (İmametü’l-‘Uzma) konusundaki İslam âlimlerinin farklı görüşleriyle paralellik taşımaktadır. Çoğunluk görüşüne göre, İslam’da en yüksek liderlik makamı olan İmametü’l-‘Uzma’nın erkeklere ait olması gerektiği kabul edilmekle birlikte, bazı âlimler liyakati cinsiyetten üstün tutan önemli bir azınlık görüşünü savunmaktadır. El-İslah Hareketi’nin önde gelen isimlerinden biri olan Prof. Dr. Abdurahman Abdullahi “Baadiyow”, yapılan görüşmede bu azınlık görüşe katıldığını ifade etmiştir:

“İslam âlimlerinin çoğunluğu, İslam hükümetinde en yüksek liderlik makamı olan İmametü’l-‘Uzma’nın erkeklere ait olması gerektiği görüşünü desteklemektedirler. Ancak, liyakati cinsiyetten üstün tutan önemli bir azınlık görüşü de vardır. İmam Gazali, Şeyh Yusuf el-Karadavi ve diğer bazı âlimler, asıl önemli olanın ahlaki ve entelektüel kapasite olduğunu savunmaktadır. Eğer bir kadın bu kapasiteye sahipse ve erkek meslektaşlarından daha nitelikliyse, liderlik fırsatının ona verilmesi gerektiğini ileri süreriz. Ben, bu konuyu kapsamlı şekilde incelemiş biri olarak, gerçek anlamda önemli olanın erkek veya kadın olmak değil, millete en iyi şekilde hizmet edebilecek kişi olduğuna inanıyorum. Liderlik, liyakate dayanmalı ve yalnızca cinsiyetle sınırlandırılmamalıdır.”

Bu görüş, liderlik makamının toplumun maslahatını en iyi şekilde gözetebilecek kişiye verilmesi gerektiği anlayışını desteklemektedir. Bu bakış açısı, İslam düşüncesi içerisindeki azınlık

bir görüşle örtüşmekle birlikte, modern yönetim yaklaşımlarının benimsediği kapsayıcılık ilkesini yansıtmaktadır.

El-İslah Hareketi'nin mensupları, kadınların oy kullanma ve parlamentoya aday olma haklarını, İslam'ın temel değerleriyle çelişmeyen meşru haklar olarak değerlendirmektedir. Onlara göre, İslam'da kadın ve erkeğin iman bakımından eşit kabul edilmesi, toplumsal sorumlulukların yerine getirilmesinde cinsiyetin değil ehliyet ve liyakatin esas alınması gerektiği anlayışını da beraberinde getirmektedir. Görüşme sırasında El-İslah Hareketi'nin önde gelen üyelerinden biri olan Prof. Dr. Abdurahman Abdullahi “Baadiyow”, bu hususu şu şekilde ifade etmektedir:

“İslam'da kadın ve erkek, iman açısından Allah katında eşit konumdadır. Hz. Peygamber (s.a.v), kadınların görüşlerine değer vermiş, eşlerini dinlemiş; kadınlar eğitim, savaş ve kamusal görevlerde aktif roller üstlenmişlerdir. Bu temel ilke, tarihsel bağlamdan bağımsız olarak bugün de geçerliliğini korumaktadır. Her ne kadar zamanla siyasal yapılar değişmiş ve parlamentolar gibi yeni kurumlar ortaya çıkmış olsa da kadınların toplumsal ve siyasal hayata katılımını önceleyen bu anlayış, İslam'ın özünde mevcuttur. Bu bağlamda, kadınların oy kullanma ve parlamentoya üye olma hakları, inanç temelindeki eşitliğin ve toplumsal katkı ilkesinin doğal bir uzantısıdır.”

Somali Parlamentosu'nda kadınlar için öngörülen %30'luk kota hakkında konuşan El-İslah hareketi temsilcisi, bu uygulamayı, ulusal yeniden yapılanma sürecinde farklı toplumsal grupların—özellikle kabilelerin ve kadınların—temsiline olanak tanımayı amaçlayan geçici bir düzenleme olarak değerlendirmektedir. Hareket, tam anlamıyla demokratik bir sistemde liderliğin, önceden belirlenmiş kotalara dayanmak yerine, doğrudan seçimlerle belirlenmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu tür bir sistemde kadınların temsili, seçmen iradesine göre artabilir ya da azalabilir; bu, dayatılmış yapılarla değil halkın tercihiyle şekillenmelidir.

Prof. Dr. Abdurahman Abdullahi “Baadiyow”, El-İslah Hareketi'nin önde gelen üyelerinden biri olarak yapılan görüşmede durumu şu şekilde ifade etmektedir:

“Bu, kabileler ve gruplar için farklı düzenlemeler öngören geçici bir uygulamadır. Demokratik bir ülkede halk, hükümetini doğrudan ve sınırlama olmaksızın seçer. Kadınlar doğrudan seçim yapıldığında daha fazla ya da daha az temsil elde edebilir.”

Ayrıca, Prof. Dr. Abdurahman Abdullahi “Baadiyow”, cinsiyet kotasına ilişkin olarak şu değerlendirmede bulunmaktadır:

“Gerçek şu ki, cinsiyet kotası dışarıdan dayatılmış bir kavramdır; ulusal siyasetin organik bir parçası değildir. Bu bir hareketin değil, ulusal bir meselenin konusudur. Somali devletini yeniden kurmak amacıyla benimsenmiş ve geçici nitelikte bir uygulamadır.”

Bu yaklaşım, El-İslah Hareketi'nin, yapısal pozitif ayrımcılıktan ziyade, seçim meşruiyetine ve liyakate dayalı liderlik anlayışını benimsediğini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, El-İslah Hareketi, kadınların siyasal katılımını liyakat temelli ve kapsayıcı bir perspektiften ele almakta; kadınların liderlik pozisyonlarına erişiminde cinsiyet yerine ehliyetin esas alınması gerektiğini savunmaktadır. Hareket, kadınların oy kullanma ve aday olma haklarını meşru görmekte, fitrat ya da ev içi sorumluluk gibi bireysel sınırlamaları ise liderliğin önünde engel olarak görmemektedir. %30 kadın kotasını geçici ve ulusal yeniden yapılanma sürecine özgü bir düzenleme olarak değerlendiren El-İslah, uzun vadede doğrudan seçimle gelen, halk iradesine dayalı ve toplumsal katkıya odaklanan bir temsil anlayışını benimsemektedir. Bu tutum, modern yönetim ilkeleriyle örtüşen, azınlık İslamî görüşlerin de desteklediği eşitlikçi ve kapsayıcı bir liderlik yaklaşımını yansıtmaktadır.

3.3.4. Somali Âlimler Konseyi'nin Kadınlara Dair Görüşleri

Somali Âlimler Konseyi (Somalice: *Hay'adda Culumada Soomaaliyeed*), “Âlimler Birliği” veya “Somali Âlimler Birliği” olarak da bilinir; farklı ideolojik akımlardan Somali âlimlerini bir araya getiren ve mevcut Somali krizine bir çözüm bulmayı amaçlayan bir kuruluştur⁶⁴⁷. Somali Âlimler Konseyi, bünyesinde çok sayıda yerli din âlimi ve şeyhi barındıran bir oluşum olarak, aşırılıklardan uzak, itidalli ve barışçıl bir yaklaşımı esas almaktadır. Birlik, faaliyetlerinde özellikle ilmî bilgi aktarımı ve toplumsal bilinçlendirme gibi tebliğ yönüne ağırlık vererek, kendisini bir düşünce ve rehberlik mecrası olarak tanımlamaktadır⁶⁴⁸.

Söz konusu yapı, 2008 yılının Mayıs ayında Somali'yi Yeniden Kurtarma İttifakı'nın lider kadrosu arasında ortaya çıkan ihtilafın ardından, “Uzlaş ve Hataları Düzeltme Komitesi” adıyla kurulmuş bir komite şeklinde faaliyetlerine başlamıştır. İlk kongresi, Somali'nin kuzeyinde yer alan Burao kentinde gerçekleştirilmiş, akabinde ülke genelindeki tüm vilayetler ve büyük şehirler ziyaret edilerek süreç Mogadişu'ya kadar uzanmıştır. Bu ziyaretler sırasında, direniş hareketlerinin önde gelen temsilcileriyle temaslar kurulmuş; böylece, İttifak'ın siyasi liderliği ile İslami Mahkemeler Birliği arasında yaşanan anlaşmazlığın, direniş saflarında parçalanmaya yol açmasının önüne geçilmesi hedeflenmiştir⁶⁴⁹.

2009 yılının 14–19 Şubat tarihleri arasında Somali'nin içinden ve dışından gelen tanınmış din âlimlerinin katılımıyla Mogadişu'da önemli bir toplantı gerçekleştirilmiştir. Bu toplantının sonunda

⁶⁴⁷ Muhammed El-Emin Muhammed El-Hadi, “شبكة الشاهد الإخبارية – الصومال – هيئة علماء المسلمين”, *Alshahid*, 30 Temmuz 2016, <https://web.archive.org/web/20160730104736/http://arabic.alshahid.net/biographies/org/30540> (06.05.2023).

⁶⁴⁸ Axmed Kulan, “Bayaanka Shirweynaha Culimada Ee Muqdisho Ka Soo Baxay”, *Togaherer (WordPress)*, 19 Şubat 2009, <https://web.archive.org/web/20230506173801/https://togaherer.wordpress.com/2009/02/19/bayaanka-shirweynaha-culimada-ee-muqdisho-ka-soo-baxay/> (06.05.2023).

⁶⁴⁹ El-Hadi, a.g.e.

Somali Âlimler Konseyi resmî olarak kurulmuş ve Şeyh Beşir Ahmed Salad birliğin başkanlığına seçilmiştir⁶⁵⁰.

Bu süreçte, Etiyopya güçlerinin ülkeden çekilmesine kadar direnişin birlik halinde kalmasını sağlamak önemli bir başarı olarak görülmüştür. Cibuti Anlaşması'nın ardından çatışan taraflar arasında uzlaşa teşvik edilmiş; Mogadişu'da düzenlenen konferansta ise kan dökülmesinin durdurulması, anlaşmazlıkların silah yoluyla değil diyalogla çözülmesi çağrısında bulunulmuştur. Bu toplantı aynı zamanda Somali Âlimler Konseyi'nin, dini meselelerde topluma rehberlik edecek ve siyasi kesimler arasındaki itikadî ihtilaflarda hakemlik yapacak bir otorite olarak resmen ilan edilmesi dönüm noktası olmuştur⁶⁵¹.

Somali Âlimler Konseyi bünyesinde, Somali'deki İslami düşüncenin çeşitli eğilimleri temsil edilmekle birlikte, Sufi gelenek grubu yapının dışında kalmıştır. Buna karşın, hem örgütlü hem bağımsız Selefi yaklaşımlar ağırlıktadır. Ayrıca, İslami El-İslah Hareketi'ne bağlı bazı âlimler de aktif olarak bu yapının içinde yer almıştır⁶⁵².

Somali Âlimler Konseyi kuruluşunda yer alan bazı âlimlerin tanıklıklarına göre, bu yapının ortaya çıkışı, dinin radikal unsurlar tarafından artan şekilde suistimal edilmesine duyulan derin endişeden kaynaklanmıştır. Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad⁶⁵³ ile yapılan mülakatta, bu durum şu şekilde ifade edilmiştir:

“Bu teşkilat, dinî alanda ciddi ayrışmaların baş göstermesi üzerine bir araya gelen âlimler tarafından kuruldu. Bazı şahıslar başkalarını tekfir etmeye, Somali toplumunun ve devlet yapısının varlığını dahi reddetmeye başladılar. Bu çatışmalar, yeni hareketlerin ortaya çıkışıyla birlikte yoğunlaştı. Kendi kendimize dedik ki: dinin sağlam bir referans noktasına sahip olabilmesi için, âlimlerin birleşip yetki alanları çerçevesinde dinî rehberlik sunmaları gerekir. İslam'ın adını çarpıtan ve halkı bu tür söylemlerle saptıran kimseler düzeltilmelidir. Halk bilinçlendirilmeli; hatta devlet hataya düşerse, o da uyarılmalı ve düzeltilmelidir. Biz, dinin adının yanlış temsil edilmesine karşı durmak için harekete geçtik.”

Bu ifade, Somali Âlimler Konseyi'nin iki temel misyonunu açıkça ortaya koymaktadır: İslam'ın sahih çizgisinin bozulmasını engellemek ve hem topluma hem de devlete ahlâkî rehberlik

⁶⁵⁰ Kulan, a.g.e.

⁶⁵¹ El-Hadi, a.g.e.

⁶⁵² El-Hadi, a.g.e.

⁶⁵³ Şeyh Beşir Ahmed Salad, tanınmış bir din âlimi olup hâlihazırda Somali Âlimler Konseyi'nin (Majma' al-'Ulamâ' al-Sümālî) başkanlığını yürütmektedir. “El-I'tisām bil-Kitāb ve's-Sunna” hareketinin liderliğini üstlenmiş, Somali'deki barış ve uzlaşa girişimlerinde etkin bir rol oynamıştır. 2009 yılında resmî olarak kurulan Somali Âlimler Konseyi'nin kurucu başkanı seçilmiş ve uzun yıllar boyunca bu görevi sürdürmüştür. Bu çalışma kapsamında kendisiyle 5, 6 ve 7 Nisan 2025 tarihlerinde mülakatlar gerçekleştirilmiştir.

sunmak. Konsey, kendisini yalnızca dinî bir otorite olarak değil, aynı zamanda kamu yararına çalışan istişarî bir mekanizma olarak tanımlamakta; gerektiğinde tavsiyede bulunma, uyarıda bulunma ve müdahalede bulunma sorumluluğunu üstlenmektedir. Özellikle tekfir söylemine karşı duruşu, sorunların barışçıl yöntemlerle çözülmesi yönündeki çağrıları ve eğitim ile toplumsal bilinçlendirmeye verdiği öncelik, Somali Âlimler Konseyi'nin fikir birliği içinde hareket ettiği başlıca alanlar arasında yer almaktadır. Bu doğrultuda Konsey, faaliyet alanını yalnızca teolojik düzlemle sınırlamamakta; davet (*da'wah*), diyalog ve uzlaş gibi yöntemlerle, çatışma sonrası Somali'de İslam'ın toplumsal ve ahlâkî otoritesini yeniden inşa etmeyi amaçlamaktadır.

Somali Âlimler Konseyi'nin kadınlara dair yaklaşımı, köklerini 1960'lı yıllarda İslami uyanış hareketlerinin etkisiyle şekillenen tarihsel ve toplumsal dönüşüm sürecine dayanmaktadır. Kadınların harekete katılımı iki düzeyde gerçekleşmiştir: daveti yeni kabul eden kadınlar ve başkalarına İslam'ı tebliğ eden kadınlar. Somali Âlimler Konseyi bünyesinde kadınlar da yer almakta olup, özellikle kadınlara yönelik tebliğ faaliyetlerini yürüten özel birim olan el-İhsan kadın kolu aracılığıyla organize bir şekilde çalışmalarını sürdürmektedir. Bu yapı hem kurumsal bir organizasyonun hem de kadınların sistemli katılımının bir göstergesidir.

Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad'ın kadınlara yönelik bu kapsayıcı yaklaşımı, şu sözlerle açıklamıştır:

“1960'lı yıllardaki İslami uyanış döneminde kadınlar, İslam davetini (da'wah) kabul edenler arasında yer aldılar. Kadınlar, İslam'ı başkalarına anlatmak ve yaymak gibi faaliyetlerde aktif rol oynadılar; özellikle diğer kadınlara dini anlatıyorlardı. O dönemde kadınların eğitim alması ya da toplumsal hareketlerde aktif yer alması çok yaygın değildi. Çünkü geleneksel Somali kültüründe kız çocuklarının eğitimi yeterince teşvik edilmiyordu. Ancak İslami uyanış hareketleriyle birlikte kadınlar dini öğrenmeye ve başkalarına öğretmeye başladılar. Kadınların bu harekete katılımı iki şekildedir: daveti yeni kabul eden kadınlar ve başkalarına İslam'ı tebliğ eden kadınlar. Hâlen örgütte aktif olan kadın üyeler mevcuttur. Ayrıca el-İhsan adıyla, özellikle kadınlara yönelik İslami tebliği yürütmekle görevli bir kadın kolu bulunmaktadır. Ayrıca, Somali âlimlerinin düzenlediği son toplantıya da kadınlar katıldılar ve görüş ile önerilerini paylaştılar.”

Bu anlatım, Somali Âlimler Konseyi'nin kadınları pasif bir konumda değil, faal bir unsur olarak gördüğünü göstermektedir. Kadınlar, kendilerine ait özel birim aracılığıyla kadınlara yönelik faaliyetleri yürütmekte; ayrıca danışma süreçlerinde, kadın temsilciler vasıtasıyla görüş bildirme imkânına sahip olmaktadır. Bu yapı, hem toplumsal katkıyı hem de kurumsal temsili sınırlı da olsa mümkün kılmaktadır.

3.3.4.1. Somali Âlimler Konseyi'nin Kadınların Ekonomik Haklarına Dair Görüşleri

Somali Âlimler Konseyi, kadınların ekonomik haklarına ilişkin değerlendirmelerinde hem İslâmî referanslara hem de Somali toplumunun kültürel yapısına dayanan dengeli bir yaklaşım benimsemektedir. Mehir (mahr), nafaka, miras ve çalışma hakkı gibi başlıklar, Konsey'in kadınların ekonomik konumuna dair görüşlerinde öne çıkan temel meseleler arasında yer almaktadır. Bu başlıkta Somali Âlimler Konseyi söz konusu haklara dair yaklaşımını özetlemeyi amaçlamaktadır.

Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad, mehirin nikâhın geçerliliği açısından ne bir rükün ne de bir şart olduğu, ancak nikâhtan sonra kadına verilmesinin vacip kabul edildiğini ifade etmiştir. Bu hususta şu sözler dikkat çekicidir:

“Mehir, nikâhın geçerliliği için bir şart veya rükün değildir; ancak mehirin verilmesini vaciptir. Hatta açıkça belirtilmemiş olsa bile, kadın örfe uygun bir mehir (mehir-i misil) alma hakkına sahiptir. Mehir, kadının değerini ölçen bir araç değil, evliliğin sorumluluğunu hatırlatan ve erkeğe yükümlülük bilinci kazandıran bir simgedir. Az ya da çok olması, kadının değeriyle ilişkilendirilmemelidir; çünkü bu, onun şahsî derecesini belirleyen bir unsur değildir.”

Mehirin yalnızca kadına ait olduğu ve hiçbir aile ferdinin bu hak üzerinde tasarruf yetkisine sahip bulunmadığı hususu, Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad tarafından açıkça ifade edilmiştir:

“Mehir bir maldır ve sadece kadına aittir; babasına, annesine, kardeşine ya da herhangi bir aile bireyine değil. Tam anlamıyla onun özel mülküdür ve tasarrufu da yalnızca kendisine aittir.”

Öte yandan, mehirin devlet eliyle yasal sınırlar içerisinde belirlenmesi meselesi tartışmalı bir konudur. Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad, bu tür bir müdahalenin şer'î meşruiyetinin tartışmaya açık olduğunu ifade etmiştir. Konuya dair değerlendirmesi şu şekildedir:

“Devletin mehir miktarını sınırlayan bir karar alması, fiyat kontrolü gibi ekonomik bir müdahale olarak değerlendirilebilir. Günümüz itibarıyla böyle bir yasal sınırlamayı zorunlu kılacak ciddi bir toplumsal kriz bulunduğu kanaatinde değilim. Bu nedenle mehirin üst sınırının kanunla belirlenmesi, ağır şer'î delillere ve zaruret esasına dayanmalıdır. Bunun yerine, halkı bilinçlendirerek makul mehir miktarlarını teşvik etmek daha isabetlidir. Bugün için bu konuda bir farkındalık oluşturmak yeterlidir, çünkü ortada doğrudan bir zarar bulunmamaktadır”.

Bu değerlendirmeler ışığında, Somali Âlimler Konseyi'nin mehir konusundaki yaklaşımı, hem kadınların ekonomik haklarının korunmasına hem de toplumsal barış ve evliliklerin

sürdürülebilirliğine odaklanan itidalli ve bilinçlendirme temelli bir çizgiyi yansıtmaktadır. Mehirin anlamı ve işlevi, yalnızca dini bir vecibe değil, aynı zamanda kadınların ekonomik güvencelerine katkı sağlayan önemli bir araç olarak görülmektedir.

İslam aile hukukunda mehir, evliliğin sembolik unsurlarından biri olmakla birlikte; ekonomik sorumlulukların pratik boyutlarına geçildiğinde nafaka yükümlülüğü merkezi bir yer tutmaktadır. Somali Âlimler Konseyi'nin benimsediği yaklaşıma göre, evlilik birliği içinde geçim ve harcama sorumluluğu tamamen erkeğe aittir. Bu görüş, Kur'an-ı Kerim'in "Allah'ın, (iki cinse) birbirinden farklı özellik ve lütuflar bahşetmesi ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar." (Nisâ, 4/34) ayetine dayandırılmaktadır. Bu çerçevede, kadının nafaka yükümlülüğü bulunmamakta, ailenin maddi yükünü taşıma görevi yalnızca erkeğe verilmiş kabul edilmektedir. Bu bağlamda Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad'ın açıklaması şu şekildedir:

"Nafakanın ve ev içindeki tüm masrafların sorumluluğu erkeğin üzerindedir. Bu nedenle evin yönetim görevi de erkeğe verilmiştir. Allah şöyle buyurmuştur: 'Erkekler, kadınlar üzerinde kavvâmdırlar; çünkü Allah, bir kısmını diğerinden üstün kalmış ve mallarından infak etmişlerdir.' Kadının hiçbir şekilde geçim masrafı yüklenmesi gerekmez; bu yükümlülük tamamen erkeğe aittir."

Nafakanın miktarı ise mutlak bir rakama bağlı olmayıp, erkeğin mali gücü oranında belirlenmektedir. Bu durum, Talâk suresinin yedinci ayetinde belirtilen ilkeye dayandırılmaktadır: "Varlıklı olan imkânına göre infak etsin, rızkı kısıtlı olana da Allah'ın kendisine verdiği kadarını harcasın. Allah hiç kimseyi gücünün yettiğinden fazlasıyla sorumlu tutmaz" (Talâk, 65/7). Buna göre, nafaka miktarı bireyin ekonomik durumuna göre değişkenlik arz eder. Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad, bu konuya ilişkin şu açıklamayı yapmıştır:

"Erkek, gücünün yettiği kadarıyla nafaka verir. İnsanlar aynı maddi durumda değildir; bu yüzden Kur'an da buna göre bir denge kurmuştur: 'Varlıklı olan kendi imkânına göre harcasın, darlık içinde olan da Allah'ın kendisine verdiği kadarını versin'. İslam, kişiyi gücünün yetmediği bir şeyle sorumlu tutmaz. Ancak bu, erkeğin nafaka görevinden muaf olduğu anlamına gelmez; yalnızca miktarın esnekliğine işaret eder."

Yaptığımız mülakatta da belirtildiği üzere, nafaka hakkı yalnızca evlilik süreciyle sınırlı tutulmaktadır. Kadın, eşinin evinde ikamet ettiği ve evlilik fiilen devam ettiği sürece nafaka alma hakkına sahiptir. Boşanmanın gerçekleşmesi durumunda ise, kadının şahsına yönelik nafaka hakkı sona ermektedir. Kadın, çocuğun bakımını üstlenmişse, çocuk adına nafaka talep edebilir. Bu husus, Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad tarafından şu şekilde ifade edilmiştir:

“Kadın, ancak kocasının yanında yaşadığı ve evlilik devam ettiği sürece nafaka hakkına sahiptir. Eğer çocuk emziriyorsa, bu durumda nafaka verilir. Ancak boşanma sonrası kadının kendisi için sürekli bir nafaka hakkı yoktur; yalnızca çocuk için nafaka geçerlidir.”

Bireysel düzeyin ötesinde, toplumsal ihtiyaç sahiplerine yönelik sosyal yardımlar devletin ve ilgili kurumların sorumluluğunda bulunmaktadır. Somali Âlimler Konseyi ise bu alanda yalnızca danışmanlık ve yönlendirme rolü üstlendiklerini ifade etmektedir. Konsey Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad, özellikle zekât gibi sosyal adalet araçlarının yasal çerçevede düzenlenmesi sürecinde devlet organlarıyla iş birliği yaptıklarını şu sözlerle ifade etmiştir:

“Yardım konusu doğrudan devletin ve ilgili kurumların görevidir. Biz ise bu alanda sadece danışmanlık yaparız. Örneğin, Din ve Evkaf Bakanlığı’nın hazırladığı zekât yönetmeliğine katkı sunduk. Bu düzenleme şu an parlamentoya sunulmuş durumda. Bizim görevimiz yönlendirme ve fikir beyan etmektir; uygulama ise devletindir.”

Bu yaklaşım, Somali Âlimler konseyi’nin ekonomik haklara ilişkin görüşlerini yalnızca bireysel yükümlülüklerle sınırlamadığını; aynı zamanda kurumsal sorumlulukları da kapsayan, sosyal adaleti önceleyen bir dinî anlayış inşa etmeye çalıştığını ortaya koymaktadır.

Öte yandan, Somali Âlimler konseyi’nin ekonomik haklara dair yaklaşımı yalnızca nafaka ve sosyal yardımlarla sınırlı değildir. Kadının çalışma hakkı da bu çerçevede değerlendirilmekte ve belirli dinî, ahlaki ve toplumsal ölçütler doğrultusunda şekillendirilmektedir.

Somali Âlimler konseyi’ne göre kadının çalışma hakkı, İslam’ın temel ilkeleri çerçevesinde tanınmakta, ancak belirli dinî ve ahlaki kurallara bağlı olarak sınırlandırılmaktadır. Konseyin önde gelen üyelerinden biriyle yapılan görüşmede dile getirilen açıklamalar, bu konuda hem bireysel ihtiyaç hem de toplumsal faydayı gözetten bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Kadının çalışması, yalnızca ekonomik zorunluluk nedeniyle değil, aynı zamanda toplumun ihtiyaç duyduğu alanlarda da meşru görülmektedir. Şeyh Beşir Ahmed Salad bu bağlamda şu ifadeyi kullanmıştır:

“Şahıs olarak kadın çalışabilir, ama aynı zamanda evin sorumluluğunu taşıyan bir eş ve anne olarak görevleri vardır. Kadının çalışıp çalışmaması birçok açıdan değerlendirilmelidir. Eğer evli ise, asli sorumluluğu evdir.”

Bu yaklaşıma göre, kadının kamusal alanda çalışabilmesi, belirli dinî ve ahlaki çerçevede şekillenen bir hak olarak değerlendirilmekte ve bazı şartların yerine getirilmesi koşuluna bağlanmaktadır. Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad’ın ifadesine göre bu şartlar şu şekilde sıralanmaktadır:

1. Eşinin izni (evli kadınlar için),
2. Ev içi sorumlulukların ihmal edilmemesi,
3. İslami tesettür kurallarına riayet edilmesi (hicab),
4. Çalışma ortamının helal olması (faiz, kumar, ahlaki açıdan sakıncalı işler gibi alanlardan uzak),
5. Karşı cinsle ilişkinin sınırlandırılması ve edep ölçüsünde olması,
6. Namaz gibi ibadetlerin aksatılmaması.

Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad tarafından, kadının çalışmasına izin verilmekle birlikte, öncelikli ve en uygun çalışma alanının ev olduğu görüşü de açıkça dile getirilmiştir:

“Kadın için en uygun iş, evini yönetmesidir. Bu, bizim Batılı toplumlarla ayrıldığıımız noktalardan biridir. Onlar ev işini bir görev olarak görmezken, biz ev işini kadının temel sorumluluğu ve değeri olarak görürüz.”

Bununla birlikte, kadınların toplum içinde katkı sunabileceği uygun meslekler de zikredilmiştir. Özellikle çocuk bakımı, aile danışmanlığı, hemşirelik ve kadınlara yönelik sosyal hizmetler gibi alanlar, kadınlara uygun görülmüştür. Bu hususu Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad şu şekilde ifade etmektedir:

“Kadınlara çocuk bakımı, aile danışmanlığı ve ebeliğe benzer işlerin uygun olduğunu düşünüyoruz.”

Ayrıca, kadınların çalışma hayatına katılımı değerlendirilirken yalnızca meslek seçimi değil, aynı zamanda seyahat, güvenlik ve mahremiyet gibi hususların da dikkate alınması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu çerçevede, kadınların dışarıda çalışmasının bazı şartlara bağlı olduğu ve bu şartların yerine getirilmesi hâlinde çalışma hayatına katılımlarının meşru görülebileceği, Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad tarafından aşağıdaki şekilde ifade edilmiştir:

“Kadının çalışabilmesi için bir mahremi eşlik etmesi şart değildir; fakat işi seyahat gerektiriyorsa ya da geç saatlere kalıyorsa, güvenlik tedbirleri alınmalı, şer’i sınırlar korunmalıdır.”

Bu yaklaşım, Somali Âlimler Konseyi'nin kadının ekonomik alana katılımını tamamen reddetmediğini; aksine, dini, ahlaki, hukuki ve toplumsal sınırlar içinde düzenlemeyi hedeflediğini göstermektedir. Böylece kadın hem bireysel kimliği hem de ailevi sorumluluğu arasında denge kurarak topluma katkı sağlayabilir.

3.3.4.2. Somali Âlimler Konseyi'nin Kadınların Evlilik ve Boşanma Haklarına Dair Görüşleri

İslam hukukuna göre kadın, evlilik akdinde kendi rızası olmadan zorla evlendirilemez; bu, temel bir bireysel hak olarak kabul edilmektedir. Evlilikte tarafların rızası, özellikle de kadının onayı, akdin geçerliliği açısından vazgeçilmez bir unsurdur. Somali Âlimler konseyi de bu çerçevede, kadının eşini özgür iradesiyle seçme hakkını tanımakta, ancak bu hakkın, İslam fıkında yer alan "velayet" (veli aracılığıyla nikâh akdi) ilkesiyle birlikte değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Görüşmede Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad tarafından bu husus şu ifadelerle dile getirilmiştir:

“Dinimizin hükmüne göre ve Peygamber Efendimizin (s.a.v) bildirdiği gibi, bir kadının evlendirilmesinde veli bulunması şarttır. Veli olmaksızın yapılan bir evlilik geçersiz sayılır. ‘Velisiz nikâh olmaz’ hadisi bu konuda açık bir delildir. Ayrıca kızın rızasının da gözetilmesi gerekir. Kadınlar bu konuda iki sınıfa ayrılır: Eğer daha önce evlenmemişse, onun izni alınmalıdır; eğer daha önce evlenip boşanmışsa, bu durumda onun açık onayı (emri) gerekir. Yani birinde sadece rızası aranırken, diğerinde açık beyanı şarttır. Her iki durumda da nikâhı kıyacak olan kişi kadının velisidir.”

Bu yaklaşım, Somali Âlimler Konseyi'nin kadının iradesini tamamen reddetmediği, ancak bu iradenin fikhî bir çerçeve içerisinde, velayet sistemiyle birlikte geçerli olabileceğini savunduğunu göstermektedir. Kadının yalnızca özgür iradesine dayanarak, veli onayı olmaksızın yaptığı evliliklerin dinen geçersiz olduğu yönündeki bu görüşte, bireysel özgürlüğe yapılan modern atıflar, dini meşruiyet sınırlarını ihlal edici olarak değerlendirilmektedir. Bu anlayış, aile yapısını korumaya yönelik dini-kültürel bir hassasiyetin tezahürü olarak okunabilir.

Bununla birlikte, nikâh akdinde velayet gibi bazı klasik şartların yorumu konusunda, çağdaş toplumsal ilişkiler çerçevesinde taraflar arasında karşılıklı anlayış ve uzlaşya dayanan yaklaşımlar da zaman zaman gündeme gelmektedir. Yapılan mülakatta Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad tarafından bu durum şu ifadelerle dile getirilmiştir:

“Dini açıdan bakıldığında, günümüzde açık ve bağlayıcı bir şekilde emredilmiş, mutlak eşitliğe dayalı bir hüküm bulunmamaktadır. Ancak insanlar kendi aralarında karşılıklı anlayış ve uyum sağlayabiliyorlarsa, bu dikkate alınması ve göz önünde bulundurulması gereken bir durum

olarak değerlendirilebilir; fakat bu bir şart olarak kabul edilmez. En önemli denkliğin dini denkliğe dayalı olması gerekir. Her ne kadar birçok kişi sosyal statü, eğitim düzeyi ya da maddi imkânları ön planda tutsalar da biz takvayı (Allah korkusu) ve güzel ahlâkı her şeyin önünde tutarız. Peygamber Efendimizin şu hadisi bu hususta oldukça açıktır: ‘Sizin dininden ve ahlâkından memnun olduğunuz biri size kız istemeye geldiğinde, onu evlendirin.’ Dolayısıyla, eş adayında soy sop veya mal-mülk, samimi dindarlık ve düzgün ahlâkın önüne geçmemelidir.”

Bu açıklamalar, Somali Âlimler Konseyi’nin evlilikte bireysel tercih ve toplumsal maslahat arasında bir denge kurmaya çalıştığını, özellikle eş seçiminde dinî sadakat ve ahlaki yeterliliği merkeze alarak değerlendirme yaptığını göstermektedir.

Ayrıca, evlilikte denkliğe dair yapılan yorumlar yalnızca dinî bağlamla sınırlı değildir; kültürel ve toplumsal boyutlar da göz önünde bulundurulmaktadır. Her ne kadar bu tür bir denkliğin varlığı fikhî açıdan nikâhın geçerliliği için bir şart olmasa da evlilikte uzun vadeli uyum ve karşılıklı anlayışın sağlanması açısından dikkate alınması gereken önemli bir *gösterge* olarak değerlendirilmektedir.

Yapılan mülakatta Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad tarafından bu mesele şu ifadelerle açıklanmıştır:

“Evlilikte denklik fıkıh açısından zorunlu bir şart değildir, taraflar arasında kalıcı bir anlayışın oluşması ve evliliğin sağlıklı yürümesi için dikkate alınması gereken bir ölçüttür. Mesela, Somalili bir erkek yabancı bir kadınla evlendiğinde, farklı kültürel geçmişler sebebiyle çiftin ortak bir yaşam kurması ve birbirini anlaması zorlaşabilir. Bu tür durumlarda kültürel uyum eksikliği, iletişim problemlerine ve çatışmalara neden olabilir. Bu yüzden denkliğe sadece dinî değil, sosyal ve kültürel açıdan da önem atfetmek gerekir.”

Bu yaklaşım, Somali Âlimler konseyi’nin evlilik kurumunu sadece hukuki bir akit olarak değil, toplumsal uyumu ve aile içi huzuru önceleyen bir sistem olarak ele aldığını göstermektedir.

Bununla birlikte, evlilikte denkliğe dair yapılan yorumların sınırları dikkatle çizilmelidir. Somali Âlimler konseyi, özellikle soy ve kabile temelli değerlendirmelere dayanarak bir evliliğin uygun görülmemesini, dinen caiz olmayan bir ayrımcılık biçimi olarak değerlendirmektedir. Kadının kiminle evleneceği hususunda, sırf kabilesel ya da etnik gerekçelerle “bu kişi sana uygun değil” denilmesi, hem bireysel evlenme hakkına müdahale olarak hem de İslam’ın eşitlik ilkesine aykırı bir tutum olarak kabul edilmektedir.

Yapılan mülakatta Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad tarafından bu mesele şu ifadelerle açıklanmıştır:

“Denkliğe dikkat edilmesi önemli olmakla birlikte, birine sadece soy veya kabile gerekçesiyle evlilik hakkının reddedilmesi yanlıştır. Bu bir tür ayrımcılıktır (cinsiyetçilik veya ırkçılık) ve dinen de caiz değildir.”

Bu açıklama, Somali Âlimler konseyi’nin kadının evlenme hakkını yalnızca fikhî kurallara değil, aynı zamanda ayrımcılığa karşı İslam’ın adalet ve eşitlik ilkelerine dayandığını ortaya koymaktadır. Toplumsal yapıdaki soy ve kabile farklılıkları, bir kadının evlenme özgürlüğünü sınırlandırma gerekçesi olamaz; bu tür bir yaklaşım, İslam’ın ruhuna aykırı olarak ırkçı ve ayrıştırıcı bir eğilimin yansıması olarak görülmektedir.

Bunun yanı sıra, Somali Âlimler konseyi, kadının eş seçme hakkını tanımakla birlikte, bu hakkın belirli dinî sınırlar çerçevesinde kullanılmasının zorunlu olduğunu vurgulamaktadır. Sadece bireysel rıza ve ahlaki denkliğin yeterli olmadığını; eş adayının inanç bakımından İslam’ın temel ilkeleriyle uyumlu olması gerektiğini savunmaktadır.

Yapılan mülakatta Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad tarafından bu konu şu şekilde ifade edilmiştir:

“Kadın, Şiilik ya da İsmaililik gibi sapkın mezheplere mensup biriyle evlenemez. Çünkü böyle biri hem kadının hem de çocukların dinî inançlarını ve kültürel yapısını olumsuz etkiler. Aynı şekilde, zahiren Müslüman olmakla birlikte açıkça fasık (günahkâr) bir hayat süren bir erkekle de kadın evlenemez. Zira bu gibi kimseler, İslami ölçülere aykırı yaşam tarzları sebebiyle, dinin rızasına uygun olmayan bir ilişki biçimini temsil eder. Evlenilmemesi gereken nedenlerin başında, dinin bozulması gelir. Böyle biri, kadını ve çocukları doğrudan etkiler. Ortak yaşam zorlaşır. Hatta neyin yenileceği ve içileceği gibi gündelik meseleler bile karışır; çünkü aradaki farklar huzuru bozar.”

Bu yaklaşım, Somali Âlimler konseyi’nin bireysel özerklikle sınırlı bir alan olmadığı; inanç istikrarı ve İslamî referanslarla şekillenen aile yapısının korunması yönünde bir sorumluluk taşıdığı anlayışına dayanmaktadır. İnançta sapkınlık veya açık günahkârlık sergileyen bir erkekle evlilik, hem kadının dinî kimliğini hem de kurulacak ailenin manevi temelini tehdit eden unsurlar arasında değerlendirilir. Dolayısıyla eş seçme hakkı yalnızca özgürlük temelinde değil, dinî sorumluluk ve toplumsal maslahat çerçevesinde anlam kazanmaktadır.

Evlilik öncesi eş seçiminde dinî ve ahlaki uygunluğu esas alan bu yaklaşım, evliliğin devamı ve sonlandırılması hususunda da benzer şekilde erkek merkezli bir sorumluluk ve yetki dağılımını öngörmektedir. Somali Âlimler konseyi, boşanma (talâk) yetkisinin İslam hukukunda neden öncelikli olarak erkeğe verildiğini açıklarken, bu yaklaşımı hem dinî naslara hem de erkeklerin toplumsal rol ve sorumluluklarına dayandırmaktadır. Buna göre, evlilik akdi ilk olarak velisi

aracılığıyla kadına yapılmakta, nikâhı sona erdirme (talâk) yetkisi erkeğin tasarrufunda bulunmaktadır. Bu yetki dağılımı, erkeklerin evlilik kurumunu daha sağduyulu ve yapıcı biçimde yönetme becerilerine sahip oldukları düşüncesine dayandırılmaktadır.

Yapılan mülakatta Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad tarafından bu konu şu şekilde ifade edilmiştir:

“Evlilik sürecinde ilk adımı kadının velisi atsa da nikâhın devamı ya da sona erdirilmesi gibi temel yetkiler erkeğe verilmiştir. Çünkü erkekler, kadınlara göre daha fazla tedbir ve stratejiyle hareket eder; duygularını kontrol etmede ve karar alma süreçlerinde daha sakinlerdir. Ayrıca ev kurmak erkeğe maddi bir yük getirdiğinden, aileyi kolayca dağıtma eğiliminde olmazlar. Yeni bir yuva kurmak istese bile, yeniden mali külfete katlanması gerekeceği için düşünerek hareket eder. Bu nedenle boşanma yetkisi erkeklere verilmiştir.”

Bu ifadeler, Somali Âlimler konseyi'ne göre, boşanma yetkisi esas itibarıyla erkeğe verilmiştir; zira erkek, evliliğin ekonomik ve toplumsal sorumluluğunu üstlenen taraftır. Ancak bu durum, kadının mutlak olarak boşanma hakkından mahrum bırakıldığı anlamına gelmemektedir. Zira hayatın getirdiği çeşitli zorluklar karşısında kadınların da mağduriyet yaşayabileceği göz önünde bulundurularak, İslam hukukunda kadınlara alternatif yollar tanınmıştır. Bu bağlamda Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad ile yapılan görüşmede şu ifadeler yer verilmiştir:

“Kadına boşanma yetkisi verilmemesinin nedeni, bazı durumlarda duygusal ya da ani kararlar alabilme ihtimalidir. Ancak bu, kadının hiçbir şekilde evliliği sona erdiremeyeceği anlamına gelmez. Eğer birlikte yaşam zorlaşırsa ve kadın ciddi mağduriyetlerle karşı karşıya kalırsa, mahkemeye başvurarak boşanma talebinde bulunabilir.”

Bu yaklaşım, Somali Âlimler Konseyi'nin kadınların boşanma süreçlerinde tamamen çaresiz bırakılmadığını, aksine belirli şartlar dâhilinde kadının da hakkını arayabileceği kurumsal ve şer'î mekanizmaların tanındığını ortaya koymaktadır. Kadının mahkemeye başvurarak evliliğin feshedilmesini istemesi hem bireysel onurunun hem de temel haklarının korunması açısından önemli bir çıkış yolu olarak değerlendirilmektedir.

3.3.4.3. Somali Âlimler Konseyin Önde Gelenlerinin Kadınların Eğitim Hakkına Dair Görüşü

Somali Âlimler Konseyi'ne göre, ilim tahsili İslam'da derece derece bir sorumluluk olarak tanımlanmakta, bu sorumluluk hem kadın hem erkek için geçerli görülmektedir. Dinî ilimlerin öğrenilmesi Müslüman bireyler için temel bir yükümlülük olup, bilgi edinme alanı iki kategoriye

ayrılmaktadır: farz-ı ayn ve farz-ı kifâye. Farz-ı ayn kapsamındaki ilimler, her Müslüman –kadın veya erkek– tarafından bireysel olarak öğrenilmesi zorunlu olan inanç, ibadet ve ahlâk bilgilerini içerir. Farz-ı kifâye ise belirli bir grubun öğrenmesiyle diğerlerinin sorumluluktan kurtulacağı alanları ifade eder. Yapılan mülakatta Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad tarafından bu konu şu şekilde ifade edilmiştir:

“İlim öğrenmenin mertebeleri vardır. Bir Müslümanın özellikle dinî ilimleri öğrenmesi farzdır. İlim ikiye ayrılır: Farz-ı ayn olan ilim, kadın ve erkek herkesin öğrenmesi gereken ilimdir. Diğerisi ise farz-ı kifâye kapsamına girer. Bu ilimlerin her biri, kişinin gücü ve kapasitesi oranında öğrenmesi gereken alanlardır.”

Bu yaklaşım, Somali Âlimler konseyi’nin kadınların dinî eğitim alma hakkını tartışmasız bir farz sorumluluğu olarak kabul ettiğini ve bu eğitimin hem bireysel gelişim hem de toplumsal sorumluluk bilinciyle ilişkilendirildiğini göstermektedir.

Somali Âlimler konseyi, kadınların eğitim hakkını ilkesel olarak kabul etmekte; bu hakkın, İslam’ın temel hükümleri ve ahlaki sınırları ihlal edilmediği sürece serbestçe kullanılabileceğini ifade etmektedir. Eğitim alanında kadınlara yönelik herhangi bir sınırlamayı meşru görmeyen konsey başkanı özellikle tesettür gibi dinî yükümlülüklerin ve öğrenme sürecindeki edep kurallarının korunması şartıyla, kadınların her düzeyde eğitim alabileceğini belirtmektedir.

Yapılan mülakatta Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad tarafından bu konu şu şekilde ifade edilmiştir:

“Eğer dinin hükümleri ve edep kuralları —örneğin tesettür— gözetiliyorsa, kadının eğitim almasına karşı çıkılamaz. Kadın tüm eğitim kademelerine ulaşabilir ve öğrenim görebilir. Biz kadınlara yönelik herhangi bir kısıtlamayı kabul etmeyiz. Kişi ilim öğrenmeye güç yetiriyorsa ve dinin sınırlarını koruyorsa, bu onun en doğal hakkıdır.”

Bu değerlendirme, Somali Âlimler Konseyi’nin kadınların eğitimine sadece izin veren değil, aynı zamanda bu hakkı dinî bir sorumluluk ve toplumsal katkı alanı olarak gören bir bakış açısına sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Eğitime erişim konusundaki bu yaklaşım, aynı hassasiyetin eğitim ortamının yapısına dair tutumlarda da sürdürüldüğünü göstermektedir. Özellikle karma eğitim modeline yönelik değerlendirmelerde, ergenlik döneminden itibaren cinsiyet temelli ayrışmanın tercih edilmesi gerektiği belirtilmektedir.

Yapılan mülakatta Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad tarafından bu konu şu şekilde ifade edilmiştir:

“Karma eğitime, yani erkek ve kız öğrencilerin bir arada okumasına, imkân ölçüsünde uzak durulması gerektiğini savunuyoruz. Ergenlik çağına ulaşıldıktan sonra, kızların ayrı bir okulda, erkeklerin de kendi okullarında eğitim görmesi daha uygundur. Bu mümkün değilse bile, en azından sınıflarda kız ve erkek öğrencilerin ayrılarak oturtulması, yani fiziksel bir mesafenin oluşturulması gerektiğini düşünüyoruz.”

Bu yaklaşım, Somali Âlimler Konseyi’nin karma eğitime mutlak bir ret yaklaşımı sergilemediğini; ancak mahremiyet, ahlaki gelişim ve toplumsal hassasiyetler açısından, mümkün olan durumlarda cinsiyet ayrımını öncelediğini göstermektedir. Böylece hem dinî sınırlar gözetilmekte hem de eğitimin sürekliliği korunmaya çalışılmaktadır.

Somali Âlimler Konseyi, eğitim alanında mahremiyetin tesisi açısından öğretmen ile öğrencinin cinsiyetinin örtüşmesinin, en az fiziki şartlar kadar önemli olduğunu ifade etmektedir. Öğretici kadronun cinsiyetiyle de ilgili olarak mahremiyet ve edep kurallarına uygunluk ilkesini esas almaktadır. İdeal koşullarda, kadınların kadın eğitimcilerden, erkeklerin ise erkek eğitimcilerden eğitim almalarının daha uygun olduğu savunulmaktadır.

Yapılan mülakatta Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad tarafından bu konu şu şekilde ifade edilmiştir:

“Eğer imkân varsa, kadınlara kadın öğretmenlerin, erkeklere de erkek öğretmenlerin ders vermesi en doğru olanıdır. Ancak böyle bir imkân mevcut değilse ve bazı zorunluluklar ortaya çıkarsa, bu durumda İslam’ın mahremiyet ve edep ilkelerine azami derecede riayet edilmesi gerekir.”

Bu değerlendirme, Somali Âlimler Konseyi’nin eğitim hakkına yaklaşımında kadın ve erkeğin öğrenim sürecini teşvik ettiğini, ancak uygulamada mahremiyet ve toplumsal edep ilkelerinin korunmasına öncelik verdiğini göstermektedir. Bu yaklaşım, Konsey’in kadınların eğitim hakkını reddetmediğini; bilakis bu hakkı şer’î sınırlar ve toplumsal ahlâk çerçevesinde desteklediğini ortaya koymaktadır.

Somali Âlimler Konseyi, kadınların eğitim hakkını meşru bir hak olarak kabul etmekle birlikte, bu hakkın toplumsal fayda ve bireysel donanım ile uyumlu biçimde yönlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu çerçevede kadınlara, özellikle aile içi rollerle ve toplumsal ihtiyaçlarla uyumlu meslek alanlarına yönelmeleri tavsiye edilmektedir. Eğitim alanı olarak öğretmenlik, hemşirelik, ya da dinî ilimler gibi sahalar öne çıkmakta; bu alanların, kadınların hem

kendilerini gerçekleştirmelerine hem de topluma katkı sunmalarına imkân sağladığı belirtilmektedir.

Yapılan mülakatta Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad tarafından bu konu şu şekilde ifade edilmiştir:

“Kadınların, kendilerine fayda sağlayacak ve ileride onlar için bir engel oluşturmayacak alanlarda eğitim almaları daha uygundur. Özellikle de kadınlarla ilgili olan ve onların çalışabileceği meslekleri öğrenmeleri daha yerinde olur. Kadınlar için aile hayatıyla doğrudan ilişkili olan alanlarda eğitim almaları daha uygundur. Örneğin öğretmenlik, hemşirelik veya dinî ilimler gibi sahalarda kadınların hem topluma faydalı olabilecekleri hem de inanç ve edep ölçülerine uygun şekilde çalışabilecekleri alanlardır. Ancak bu, kadınların sadece belli alanlarla sınırlandırılması anlamına gelmez. İslam, kadınlara özel bir ilimle yetinmelerini şart koşmaz. Eğer bir kadın helal olan bir ilmi, doğru niyetle, tesettür içinde ve güzel ahlâkla tahsil ediyorsa, onun hangi alanda okuduğuna dair herhangi bir dinî yasak bulunmamaktadır.”

Bu yaklaşım, Somali Âlimler Konseyi’nin kadınların eğitim hakkını yalnızca biçimsel düzeyde değil, içerik ve niyet boyutuyla da ele aldığını; eğitimin hem dinî meşruiyet hem de toplumsal sorumluluk çerçevesinde yönlendirilmesi gerektiğini savunduğunu göstermektedir.

Kadınların eğitim hakkına ilişkin bu yaklaşımlar, Somali Âlimler Konseyi’nin kadınların kamusal rollerine dair genel tutumunu anlamada önemli ipuçları sunmaktadır. Bu noktada, Konseyi’nin siyasal alana dair kadınlara yönelik değerlendirmelerinin de benzer bir ilkesel zemine mi dayandığı sorusu gündeme gelmektedir. Bu bağlamda, Somali Âlimler Konseyi’nin kadınların siyasal haklarına yönelik yaklaşımını incelemek yerinde olacaktır.

3.3.4.4. Somali Âlimler Konseyi’nin Kadınların Siyasal Haklarına Bakışı

Çağdaş İslami hareketlerin tipolojisinde davetçi İslamcılık, doğrudan siyasi ya da militan faaliyetlerden ziyade, dinî tebliğ, ahlaki reform ve toplumsal rehberliğe odaklanan bir yaklaşımdır. Bu hareketler, siyasal katılımı reddetseler de kamusal alandaki sapmaları İslamî ilkeler doğrultusunda düzeltmeyi dinî bir sorumluluk olarak görürler. Somali İslam Âlimleri Konseyi çağdaş İslami hareketler tipolojisi içerisinde davetçi İslamcılık yaklaşımıyla örtüşen bir pozisyona sahiptir. Siyasal bir yapı olmamakla birlikte, Somali toplumunda belirgin bir sosyo-dinî otorite olarak rol oynamakta; özellikle dinî ilkelerin ihlâl edildiği düşünülen alanlarda fetvalar, kamuoyuna yönelik açıklamalar ve ahlaki rehberlik aracılığıyla müdahil olmaktadır. Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad grubuyla ilgili şunları dile getirmiştir:

“Biz siyasi bir hareket değiliz ve siyasi makam talep etmiyoruz. Ancak Somali’de açık hatalar ve sapmalar görüldüğünde, bu konular hakkında konuşmak bizim görevimizdir. Savaşan ve insanları öldürenler siyasi gruplardandır. Bu nedenle doğru yoldan sapan siyasi ideoloji ve uygulamaların düzeltilmesi bizim sorumluluğumuzdur.”

Bu anlayış, Konsey’in kuruluş amacında da belirleyici olmuştur. Farklı mezhebi ve entelektüel eğilimlere sahip âlimlerin, özellikle İslamî Uyanış Hareketi’ne mensup isimlerin bir araya gelmesiyle teşekkül eden yapı, İslam’ın adını istismar eden ve toplumu yanlış yönlendiren söylemlere karşı bir dinî referans noktası oluşturmayı hedeflemiştir. Yapılan mülakatta Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad bu hususu şu şekilde ifade etmiştir:

“Kendi kendimize dedik ki: dinin bir dayanak noktası olabilmesi için, âlimlerin bir araya gelerek kapasiteleri ölçüsünde dinî rehberlik sunmaları gerekir. İslam’ın adını çarpıtan ve halkı yanıltan kişiler düzeltilmelidir. Kamuoyu bilgilendirilmeli, hatta devlet hata yapsa dahi uyarılmalı ve düzeltilmelidir. Biz, dinin yanlış temsil edilmesine karşı durmak için harekete geçtik. Konsey, özellikle İslamî Uyanış Hareketi’ne mensup olmak üzere, farklı arka planlardan gelen Somali âlimlerinden oluşmaktadır.”

Bu çerçevede Konsey, doğrudan siyasal iktidar talebinde bulunmaksızın, kamusal alanı dinî-ahlaki bir perspektifle gözeten ve toplumsal yapının İslamî ilkelere uygun biçimde şekillendirilmesini hedefleyen bir misyon üstlenmektedir. Bu durum, davetçi İslamcılığın temel özellikleri olan tebliğ, ıslah ve toplumsal rehberlik işlevleriyle doğrudan örtüşmektedir.

Bu dinî-ahlaki sorumluluk çerçevesinde, Somali Âlimler Konseyi’nin siyasi meselelerdeki temel yaklaşımı da siyaseti bireysel çıkarların değil, ümmetin maslahatının bir parçası olarak gören bir anlayışa dayanmaktadır. Konsey’e göre, siyasal otorite bir prestij ya da ayrıcalık değil; ümmetin selameti için üstlenilen bir emanet ve sorumluluktur. Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad bu hususta şu ifadeyi kullanmıştır:

“Siyaset, ümmetin dünyada ve ahirette hayrını gözeten bir sorumluluktur. Farklı partilerin veya fikirlerin menfaatine değil, ümmetin maslahatına hizmet etmelidir. Bu nedenle siyasi makam bir şeref aracı değil, emanet ve sorumluluktur.”

Konsey, siyaseti mutlak anlamda yalnızca yönetim makamlarıyla sınırlandırmaz; aksine siyasal alanı farklı düzeyleri olan, çok boyutlu bir sorumluluk alanı olarak ele alır. Bu bağlamda, siyaset yalnızca iktidar talebi değil, aynı zamanda görüş beyan etmek, desteklemek, eleştirmek ve danışmanlık sunmak gibi faaliyetleri de içerdiğinde, bu tür katılımın kadınlar için de meşru olduğu belirtilmektedir. Bu tür katılımın kadınlar için de meşru olduğu ifade edilmektedir. Konsey’in

yaklaşımı, söz konusu faaliyetlerin tüm müminlere ait ortak bir sorumluluk olduğuna işaret eder. Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad bu hususta şu ifadeyi dile getirmiştir:

“Siyaset geniş bir kavramdır ve farklı düzeyleri vardır. Eğer siyaset sadece görüş beyan etmek, desteklemek, eleştirmek veya danışmanlık vermek gibi bir alanla sınırlıysa, bu hem erkeklere hem kadınlara açıktır. Nitekim İslam, iyiliği emretmeyi ve kötülükten sakındırmayı tüm müminlere yüklemiştir.”

Bu ifadeyle birlikte, Somali Âlimler Konseyi, kadının siyasal alana doğrudan liderlik pozisyonlarında yer alma hakkını sınırlandırırsa da katılımcı siyasal bilinç düzeyinde yer almasını, emr-i bil ma'ruf ve nehy-i anil münker çerçevesinde meşru görmektedir. Bu noktada kadınların kamusal görevlerde yer alıp alamayacağı meselesi gündeme gelmektedir. Yapılan mülakatta Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad tarafından bu konu şu şekilde ifade edilmiştir:

“Eğer görev alanı doğrudan velayet yetkisini içeriyorsa, bu durumda kadının katılımı İslam hukukunda tartışmalı görülmektedir. Ancak mesele, danışma ve fikir beyanı gibi karar sürecine katkı mahiyetindeyse ve kadın gerekli ilmî ve ahlaki yeterliliğe sahipse, bu tür alanlara katılımı dinî bakımdan engellenmiş değildir. Nitekim günümüzde bazı kadınların ulusal danışma meclislerinde görev alarak görüş bildirdikleri görülmektedir.”

Bu değerlendirme, İslam hukukunda kadınların kamusal alandaki rollerine ilişkin geleneksel yaklaşımla, çağdaş uygulamalar arasında kurulan hassas bir dengeyi yansıtmaktadır. Katılımcı, yürütme ve bağlayıcı karar alma yetkisiyle donatılmış alanlarda kadınların yer almasını ihtilaflı görürken, meşveret (danışma) gibi alanlarda bilgi ve ahlaki yeterliliği bulunan kadınların katkısını meşru ve faydalı kabul etmektedir.

Somali Âlimleri Konseyi'nin kadınların devlet başkanlığına ilişkin görüşü, İslam hukukunun klasik kaynaklarına dayanan geleneksel bir çerçevede şekillenmektedir. Bu tutumun temel dayanaklarından biri, Sahih-i Buhari'de geçen meşhur bir hadistir:

“Bir topluluk, başına bir kadını lider atarsa, asla kurtuluşa eremez.” (Buhari)

Dört Halife döneminde kadınlar, siyasi liderlik konumlarında bulunmamış olmasıyla birlikte ele alındığında, Selefi eğilimli çevrelerde genel yönetim yetkisini ifade eden el-imāmah el-‘uzmā'nın yalnızca erkeklere ait olduğu kanaatiyle pekiştirilmektedir. Söz konusu yaklaşım, kadınların fitrat itibarıyla yetersiz olduğu iddiasına değil, İslam hukukunun toplumsal düzeni korumak amacıyla öngördüğü rol farklılıklarına dayandırılmaktadır. Özellikle savaş, kamu cezalarının uygulanması ve imamlık gibi toplumsal sorumluluğu yüksek görevlerin, fiziksel, sosyal

ve hukuki boyutları göz önünde bulundurularak erkekler tarafından yerine getirilmesi gerektiği savunulmaktadır.

Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad ile yapılan mülakatta ifade edildiği üzere, kadınların doğrudan devlet başkanlığı dışındaki bazı üst düzey kamu görevlerine atanabilmeleri birtakım şer'î şartlara bağlıdır. Bu kapsamda, ev içi sorumlulukların ihmal edilmemesi, mahremiyetin korunması ve çalışma ortamının kadınların iffetini zedelemeyecek bir nitelikte olması gibi ölçütlerin gözetilmesi gerektiği vurgulanmıştır.

Öte yandan, Somali Âlimleri Konseyi'nin ifadelerine göre, devlet başkanlığı yalnızca cinsiyet temelinde değil, nitelik ve liyakat esasına göre belirlenmesi gereken bir makamdır. Bu hususta Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad şu ifadeleri dile getirmiştir:

“Herkesin devlet başkanı olması mümkün değildir. Erkekler arasında da bu görevi üstlenebilecek kişilerin belirli vasıflara sahip olması gerekir. Bu kişi müctehid olmalı, ehliyet, güvenilirlik ve ilmi yeterliliğe sahip olmalıdır.”

Bu çerçevede, Somali Âlimleri Konseyi'nin yaklaşımı, liderliği mutlak bir hak olarak değil; ehliyet, dini bilgi ve toplumsal sorumlulukla kayıtlı bir görev olarak görmektedir. Kadınların bu makama uygunluğuna yönelik itiraz, cinsiyet ayrımcılığından ziyade, klasik fıkıh kaynakları ve dini yorumlara dayanan özel bir istisna şeklinde temellendirilmektedir. Bu liyakat merkezli yaklaşımı destekleyen bir diğer örnek, yapılan mülakatta aktarılan ve İslam'da liderliğin ağır bir emanet olduğuna dikkat çeken Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad bu konuyla ilgili aşağıdaki örnek olayı örnek göstermiştir:

“İslam'da liderlik, kendiliğinden herkese açık bir makam değildir. Bu ağır bir sorumluluktur. Bu durumu açıklayan meşhur bir hadis, sahabeden Ebû Zer'in, Hz. Muhammed (s.a.v) den kendisini bir valiliğe atamasını istemesiyle ilgilidir. Peygamberimiz (s.a.v) bu isteği reddederek şöyle demiştir: “Ey Ebû Zer! Sen zayıfsın. Bu (liderlik) bir emanettir. Kıyamet Günü'nde, bu görev ancak sorumluluklarını yerine getiren kişi hariç, zillet ve pişmanlık sebebi olacaktır”. Bu cevap, liderliğin otomatik olarak verilmediğini göstermektedir. Bu nedenle, İslam'da liderlik bir ayrıcalık değil, yalnızca bu ağır sorumluluğu yerine getirme ehliyetine sahip olanlara verilen bir emanettir.”

Bu noktada dikkat çekici olan husus şudur ki, Peygamber Efendimiz (s.a.v) çok sevdiği ve takva sahibi olan Ebû Zer'i bile yeterli görmediği için yöneticilik görevine layık bulmamıştır. Bu da gösteriyor ki, liderlik erkek olmakla ya da dindarlıkla doğrudan elde edilen bir makam değildir. Her erkek dahi bu makama uygun görülmebilir; asıl ölçüt liyakattir. Ebû Zer örneği, liderlik konusunda cinsiyetin tek başına belirleyici olmadığını, erkekler arasında bile seçici davranıldığını açıkça ortaya koymaktadır.

Somali Âlimleri konseyi kadınların siyasal katılımını bütünüyle reddetmemektedir. Özellikle oy kullanma hakkı, bilinçli ve sorumluluk taşıyan bir vatandaşlık görevi olarak tanımlanmakta ve kadınların da bu hakkı belirli şartlar çerçevesinde kullanabileceği kabul edilmektedir. Yapılan mülakatta Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad tarafından bu konu şu şekilde dile getirilmiştir:

“Oy vermek, bir tür şahitliktir ve şahitliğin şartları vardır. Herkes bu hakkı gelişi güzel kullanamaz. Oy vermek isteyen kişi bilgili, dürüst ve ahlaki yeterliliğe sahip olmalıdır. Kadın da yeterli bilgi ve bilinçle bu hakkı kullanabilir.”

Bu yaklaşımın temelinde, oy verme eyleminin yalnızca teknik bir tercih değil, aynı zamanda ahlaki ve ilmî bir sorumluluk taşıdığı anlayışı yatmaktadır. Nitekim yapılan açıklamalarda, oy kullanma hakkı bir tür görüş beyanı olarak değerlendirilmiş ve bu hakkın kullanımı belirli ilke ve yeterliliklere bağlanmıştır. Yapılan mülakatta Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad tarafından bu konu şu şekilde dile getirilmiştir:

“Oylama, bir görüş beyan etme biçimidir ve kadınlar da görüşlerini beyan edebilir. Bir kişi, eğer yeterli bilgi düzeyine ulaşmışsa ve birinin o makama uygun olup olmadığına dair bilgiye sahipse, görüşünü ifade edebilir. Şu kişi uygundur ya da uygun değildir diyebilir. Din de bilgili kişilere danışılmasını teşvik eder. Nitekim Allah şöyle buyurur: ‘Bilmiyorsanız zikir ehline sorun’ (Nahl 16:43). Dini açıdan bakıldığında, serbest ve denetimsiz seçimler uygun görülmez. Bir kişinin oy kullanabilmesi veya görüş beyan edebilmesi için belirli bir yaşa ve olgunluk seviyesine ulaşmış olması şart koşulmalıdır. Herkesin rastgele oy kullanması, özellikle de cahil veya sadece kişisel çıkar peşinde olan kişilerin oy kullanması doğru değildir. Sadece belirli bir yaşa ulaşmak yeterli bir şart olmamalıdır.”

Bu çerçevede, oy verme eylemi, İslam hukukunda “şahitlik” ya da “görüş beyanı (ra’y)” kavramlarıyla ilişkilendirilmekte, salt bir hak olmaktan ziyade bilgi ve sorumlulukla kayıtlı bir görev olarak tanımlanmaktadır. Kadınların bu sürece dâhil olabileceği kabul edilmekle birlikte, oy kullanmanın rastgele ya da yalnızca yaş temelinde herkese açık bir hak olmaması gerektiği vurgulanmaktadır.

Bu yaklaşım, bireysel özgürlükler ve vatandaşlık hakları açısından çağdaş demokratik normlarla kısmen çelişse de dini referanslarla şekillenen toplumlarda seçmen niteliğini daha niteliksel kriterlere bağlama çabasını yansıtmaktadır. Dolayısıyla bu anlayış, kadınlara karşı kategorik bir dışlamadan çok, İslami usul ve maslahat anlayışı çerçevesinde şekillenen bir katılım modelini temsil etmektedir.

Kadının parlamentoya üye olabilmesi ise belirli koşullara bağlanmakta; özellikle ailevi sorumlulukların ihmal edilmemesi, ev düzeninin korunması ve eşin izninin alınması gerektiği belirtilmektedir. Yapılan mülakatta Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad tarafından bu konu şu şekilde dile getirilmiştir:

“Kadının oy kullanması veya parlamentoya girmesi, ev sorumluluğunu ihmal etmediği, örtüsüne dikkat ettiği ve kocasından izin aldığı sürece mümkündür.”

Bu yaklaşım, kadın-erkek rol dağılımı anlayışıyla uyumludur. Kadının aile içindeki rolünün önceliğini ve önemini vurgulamaktadır. Siyasal katılımın, aile düzenini bozmayacak şekilde sınırlandırılması gerektiği düşüncesi, kadının kamusal görevleri ile özel alan sorumlulukları arasında hiyerarşik bir denge kurulmasını öngörür. Bu anlayışta, kadının kamusal alandaki varlığı meşru kabul edilmekle birlikte, bu meşruiyetin temel şartı dinî ve ailevi yükümlülüklerin aksatılmamasıdır. Dolayısıyla siyasal hakların kullanımı, bireysel bir tercih olmaktan çok, kolektif ahlaki düzenin bir parçası olarak değerlendirilir.

Yapılan görüşmelerde, kadınların siyasal temsiline ilişkin olarak uygulanan kota sistemine yönelik eleştiriler de dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad şu değerlendirmede bulunmuştur:

“Siyasette kota sistemi, belirli grupların unutulmaması için onlara yer ayrılması gibi, görünürlük sağlamak amacıyla geçici bir önlem olarak tasarlanmıştır. Yeterli donanım ve yetkinliğe sahip kadınlar, halkın serbestçe seçim yapabildiği bir ortamda bu kotadan daha fazlasını elde edebilir. Bu nedenle kota, mevcut bir soruna çözüm getiren bir uygulama değildir; aksine, gayrimüslimler tarafından dayatılan bir projedir ve onlar bile bunu tam anlamıyla uygulamamaktadır. Bu sistem adalet sağlamayı hedefleyen bir düzen değildir. İnsanların—özellikle kabilelerin—kadınları öne çıkarmaya zorlanması doğru değildir. Onların bakış açısına göre demokrasi, halkın dilediğini seçebileceği açık bir süreçtir. Kota sistemi ise onların savunduğu bu demokrasi anlayışını yansıtmamaktadır.”

Bu çerçevede kota sistemine yönelik eleştiriler yalnızca siyasal temsiliyet mekanizmasının işleyişine dair teknik bir sorgulamayla sınırlı kalmamakta, aynı zamanda bu sistemin ardında yatan toplumsal ve kültürel varsayımlar da tartışmaya açılmaktadır. Nitekim, kota uygulamasına yöneltilen bir diğer eleştiri, kadın ve erkeği birbirinden tamamen ayrı ve temsil edemez varlıklar olarak gören bireyci anlayışın yansımaları olduğudur. Bu yaklaşım, toplumsal dayanışmanın güçlü olduğu Somali gibi toplumların dinamikleriyle örtüşmemektedir.

Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad’ın konuya ilişkin açıklamaları, söz konusu eleştiriye açıkça ortaya koymaktadır:

“Bu mesele, kadın ve erkeğin özünde iki ayrı varlık olduğu varsayımına dayanmaktadır. Bu, bireylerin birbirleriyle güçlü bağlara sahip olmadığı, hatta birbirlerini temsil edemediği Batı toplumlarında yaygın olan bir bakış açısını yansıtmaktadır. Oysa Somali toplumu birbirine sıkı sıkıya bağlı bir yapıya sahiptir ve bireyler doğal olarak birbirlerini temsil eder. Bir kabile bir makam elde ettiğinde veya o kabilede bir erkek yetkili bir göreve atandığında, bu durum tüm kabile — kadınlar da dahil olmak üzere — tarafından bir temsiliyet olarak kabul edilir. Dolayısıyla bir Somali annesinin oğlu, kardeşi veya babası bir görevdeyse, Somali kadınının temsil noktasında eksik gördüğü ya da aradığı şey tam olarak nedir?”⁶⁵⁴

Ayrıca, kota sisteminin Somali toplumuna dışarıdan empoze edildiği yönündeki eleştiri de dikkat çekicidir. Somali Âlimler Konseyi Başkanı Şeyh Beşir Ahmed Salad bu hususu şu sözlerle ifade etmiştir:

“%30 kadın kotası, Somali toplumuna dışarıdan empoze edilen bir anlayıştır. Bu fikir, Pekin Konferansı’nda alınan kararlardan kaynaklanmakta olup, kadınların güçlendirilmesi ve toplumsal hayata katılımının artırılması yönündeki küresel girişimlerin bir parçasıdır. Bu yaklaşım, kadınların ebeveyn, kardeş veya eş desteğinden mahrum olduğu toplumlarda ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, bu tür toplumlarda kadınlara kota yoluyla yetki verilmesi anlaşılabilir bir durumdur. Ancak Somali toplumunda kadınlar tarihsel, kültürel ve dini açıdan hiçbir zaman ihmal edilmemiştir. Bu nedenle, bizim toplumsal yapımıza, tarihimize ve inanç değerlerimize uymayan bir modelin bize dayatılması yanlış bir uygulamadır.”⁶⁵⁵

Bu açıklamalar, Somali’de kadın temsili meselesinin yalnızca sayısal bir denge değil, aynı zamanda temsilin mahiyeti ve toplumsal yapıyla olan uyumu üzerinden değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Sonuç olarak, Somali Âlimleri Konseyi’nin kadınların siyasi haklarına ilişkin yaklaşımı, İslam hukukunun temel prensipleri ile Somali toplumunun sosyo-kültürel dokusunu birlikte gözetken temkinli bir denge arayışına dayanmaktadır. Konsey, kadınların oy kullanma, görüş bildirme ve danışma meclislerinde yer alma gibi siyasi katılım biçimlerini, bilgi, ahlaki yeterlilik ve ailevi sorumlulukların gözetilmesi şartıyla meşru kabul etmektedir. Buna karşın, devlet başkanlığı gibi doğrudan icra yetkisi içeren makamlarda kadınların yer almasını, fıkıh kaynaklarına ve hadis yorumlarına dayanarak uygun görmemektedir. Ayrıca, %30 kadın kotası gibi uluslararası dayatmaların, Somali’nin temsil yapısıyla bağdaşmadığını ve toplumsal uyumu zedeleyebileceğini savunmaktadır. Bu tutum, kadınların siyasi haklarını mutlak bir eşitlik perspektifinden değil;

⁶⁵⁴ Somali Cable, “Wareysi Gudoomiyaha Hey’ada Culimada Soomaaliyeed Sheikh Bashiir Axmed Salaad” [Video], YouTube, 26 Ekim 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=zomaqwJv7Qg> (06.05.2023).

⁶⁵⁵ Somali Cable, a.g.v.

maslahat, şer'i sınırlar ve yerel toplumsal yapı çerçevesinde sınırlı ama sorumluluk odaklı bir katılım anlayışıyla değerlendirmektedir.

3.4. Somali'deki İslami Hareketlerin Kadına Bakışında Ortak Noktalar ve Farklılıklar

Somali'deki İslami hareketlerin kadınlara bakışı karşılaştırmalı olarak incelendiğinde, bazı temel konularda ortak bir çerçeve benimsedikleri görülmektedir. Bu çerçeve, İslam'ın aile hukukuna ve kadın haklarına ilişkin hükümleri esas almakta olup, farklı hareketlerin ideolojik ve metodolojik farklılıklarına rağmen aynı ilkelerde buluşmaları dikkat çekicidir. Aşağıdaki tablo bu ortak noktaları özetlemektedir:

Tablo 2: Somali'deki İslami Hareketlerin Kadına Bakışında Ortak Görüşleri

Konu	Ortak Görüş
Eğitim Hakkı	Kadınların eğitim alma hakkı vardır; dinî sınırlar gözetilmelidir.
Çalışma Hakkı	Kadınlar çalışabilir; ancak İslami ölçülere, iffet ve aile sorumluluklarına riayet edilmelidir.
Evlilikte Rıza`	Kadının rızası nikâh için esastır; veli (wali) rolü farklı derecelerde vurgulanır.
Mehir (Mahr)	Kadının temel mali hakkıdır; üzerinde tasarruf yetkisi sadece ona aittir.
Nafaka	Erkeğin sorumluluğudur; kadının yükümlülüğü yoktur.
%30 Kota	Kadınlara parlamentoda özel olarak ayrılan kotalar genel olarak olumlu karşılanmamaktadır.

Tablo 2'den anlaşılabacağı üzere, hareketlerin tümü kadınların eğitim hakkını kabul etmekte, ancak bu hakkın dinî sınırlarla uyumlu olması gerektiğini vurgulamaktadır. Benzer şekilde, kadınların çalışma hakkı da genel olarak tanınmakta, fakat iffet, aile sorumlulukları ve İslami ölçülere riayet etme şartı öne çıkarılmaktadır. Evlilikte rıza hususunda ise bütün hareketler kadının onayını gerekli görmekte; ancak velinin (wali) rolüne ilişkin farklı yorumlar mevcuttur.

Mehir (mahr) konusunda mutabakat tamdır: kadının temel mali hakkı olarak kabul edilmekte ve üzerinde yalnızca kendisinin tasarruf yetkisi olduğu belirtilmektedir. Nafaka ise erkeğin yükümlülüğü olarak tanımlanmakta, bu sorumluluk kadına yüklenmemektedir. Boşanma hakkı erkek için talak yoluyla, kadın için ise hul' (kocaya verilecek bedel mukabilinde koca ile karı arasındaki evlilik hayatına son vermek) ya da mahkeme aracılığıyla kullanılabilir.

Bu hareketlerin tamamı, kadınlara parlamentoda özel olarak ayrılan kotaların verilmesini olumlu karşılamamakta; söz konusu uygulamayı doğal rekabet ve temsil ilkesine aykırı bir

düzenleme olarak görmektedirler. El-İslah Hareketi kotayı geçici bir önlem olarak değerlendirmekte, uzun vadede halkın iradesine dayalı doğal temsiliyetin esas alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Somali Âlimler Konseyi bu uygulamayı Batı'dan dayatılmış ve toplumsal yapıya aykırı bir sistem olarak tanımlarken, Eş-Şebab ise kotayı ve genel olarak demokrasiyi gayrimeşru ve İslam dışı kabul etmektedir.

Tablo 3: Somali'deki İslami Hareketlerin Kadınların Dair Farklı Görüşleri

Konu	El-İslah	Ehli Sünnet vel-Cemaat	Somali Âlimler Konseyi	Eş-Şebab
Eş Seçme Hakkı	Kadının özgür iradesi esastır; veli danışman rolünde, nikâh için şart değildir.	Karşılıklı rızaya dayalı velisiz evliliklerin (<i>guurka masaafada</i>) hukuken geçerli; ancak gizli nikâh toplumsal zararları nedeniyle hoş karşılanmaz.	Rıza şarttır; velisiz nikâh geçersiz kabul edilir.	Teoride rıza vardır; pratikte karar ideolojik bağlılıkla belirlenir.
Eğitim	İslama uygun olmak şartıyla karma eğitim caiz; kadınlar her alanda eğitime teşvik edilir.	Cinsiyet ayrımı tavsiye edilir. Zaruret dışında karma eğitim uygun görülmez.	Cinsiyet ayrımı tavsiye edilir. Zaruret dışında karma eğitim uygun görülmez.	Mutlak cinsiyet ayrımı yapmaktadır.
Siyasi hakkı	Kadınlara oy, adaylık, şûra, bakanlık ve devlet başkanlığı hakkı tanır; liyakat esastır.	Kadınlar danışma düzeyinde olabilir; üst düzey liderlik caiz değildir. Oy hakkı caiz, “şahitlik” olarak yorumlanır; ehliyet ve bilinç şartı aranır.	Oy hakkı ve danışma meşru; devlet başkanlığı erkeklere özgü kabul edilir.	Kadınların herhangi bir seçme ve seçilme hakkı bulunmamaktadır; oy kullanma ve temsil edilme kategorik olarak reddedilmektedir.

Tablo 3'ten de anlaşılacağı üzere, kadınların aile hukuku, eğitim hakkı ve siyasi katılımına dair yaklaşımlar, Somali'deki İslami hareketler arasında belirgin farklılıklar göstermektedir. El-İslah Hareketi, kadının özgür iradesine dayalı eş seçme hakkını savunmakta ve bu bağlamda velinin rolünü danışmanlık düzeyinde değerlendirmektedir. Buna karşılık, Ehli Sünnet vel-Cemaat, karşılıklı rızaya dayalı velisiz evliliklerin (*guurka masaafada*) hukuken geçerli olabileceğini kabul etmekle birlikte, gizlilik içinde yürütülen bu tür evliliklerin ahlaki ve toplumsal düzen açısından

sakıncalı olduğunu vurgulamakta ve aile onurunun korunması adına bu uygulamaların caydırılması gerektiğini savunmaktadır. Somali Âlimler Konseyi, velisiz nikâhı geçersiz sayarak klasik fıkıh çizgisini sürdürmekte; Eş-Şebab ise rızayı teorik olarak tanısa da, pratikte ideolojik bağlılığı esas almaktadır.

Eğitim alanında da benzer ayrışmalar gözlenmektedir. El-İslah, karma eğitimi caiz görüp kadınların her alanda eğitim almasını teşvik ederken, Ehli Sünnet vel-Cemaatve Somali Âlimler Konseyi, cinsiyet ayrımını esas alarak zaruret dışında karma eğitimi uygun görmemektedir. Eş-Şebab ise kadınların yalnızca dinî içerikli derslerle sınırlı kalmasını öngörmekte ve mutlak cinsiyet ayrımını zorunlu kılmaktadır.

Siyasal haklara dair farklılıklar ise en belirgin biçimde parlamenterlik, bakanlık ve devlet başkanlığı gibi görevlerde ortaya çıkmaktadır. El-İslah Hareketi, kadınlara oy hakkı, adaylık, bakanlık ve hatta devlet başkanlığı hakkı tanıyarak en kapsayıcı yaklaşımı sergilemektedir. Buna karşın, Ehli Sünnet vel-Cemaat, kadınlara oy hakkını “şahitlik” düzeyinde tanımakta, üst düzey liderliği ise caiz görmemektedir. Somali Âlimler Konseyi, kadınların oy kullanma ve danışma mekanizmalarına katılımını meşru saymakla birlikte, devlet başkanlığını erkeklere özgü bir görev olarak değerlendirmektedir. Eş-Şebab ise kadınların seçme ve seçilme hakkını tamamen reddetmekte ve bu hakları İslam dışı bir uygulama olarak görmektedir.

SONUÇ ve ÖNERİLER

Bu çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde ulaşılan bulgular, Câhiliye döneminden İslam'ın doğuşuna geçiş sürecinin, kadına yönelik algı ve hukuki statüde köklü bir dönüşüm yarattığını ortaya koymaktadır. İslam öncesi Arap toplumunda kadın, çoğunlukla erkeğin mülkiyetine tâbi bir unsur olarak görülmekte; soyun devamı ve kabilevi menfaatler doğrultusunda konumlandırılmakta ve kendi iradesinden mahrum bırakılmaktaydı. Kadınların sosyal ve hukuki hayattaki rolleri, ataerkil normlar çerçevesinde ciddi biçimde sınırlandırılmış; kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesi, evlilikte rıza hakkının tanınmaması, miras ve velayet haklarının reddedilmesi gibi insanlık dışı uygulamalarla tahdit edilmiştir.

Buna karşılık, İslam'ın gelişiyle birlikte kadınların toplumsal konumu derin bir dönüşüm geçirmiştir. Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) öğretileri, kadını manevi, ahlaki ve hukuki anlamda erkekle eşit bir birey olarak tanımlamış; ona hayat hakkı, mülkiyet edinme ve yönetme hakkı, miras alma, evlilikte rıza gösterme ve boşanma talebinde bulunma gibi haklar tanımıştır. Kadın, aile ve toplum hayatının ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmiş, siyasi ve sosyal sahalarda da rol alabileceği ilkesi benimsenmiştir. Bu dönüşüm, sembolik olmanın ötesinde kurumsal bir değişimi temsil etmekte ve Câhiliye döneminin kökleşmiş kabilevi düzenine meydan okumaktadır.

İslam, kadını pasif ve değersiz bir figür olmaktan çıkararak, ümmetin aktif ve ahlaki özne konumuna yükseltmiştir. "Cennet annelerin ayakları altındadır" hadis-i şerifi ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) iki kız çocuğunu büyüten babanın cennetle müjdeleneceğini ifade eden beyanları, kadına verilen değerin en açık örnekleridir. İslam, miras hakkına ilişkin de devrim niteliğinde bir yaklaşım getirmiş; yalnızca savaşabilecek erkeklerin mirasçı kabul edildiği anlayışı terk edilmiş, kadınlar ve hatta yeni doğan bebekler dahi mirasçı kabul edilmiştir.

İslam öncesinde kadınlara danışmak zayıflık emaresi olarak görülürken, İslam'ın gelişiyle bu anlayış köklü biçimde değişmiş; Hz. Peygamber'in (s.a.v) Hudeybiye Antlaşması sürecinde Ümmü Seleme'nin (ra) görüşünü benimsemesi gibi örnekler, kadınların siyasi ve toplumsal bağlamda söz hakkı sahibi olduklarını göstermiştir. 7. yüzyıl dünyasında eşi benzeri görülmemiş bu reformlar, ilerleyen dönemlerde Müslüman toplumlarda kadın hakları konusundaki tartışmaların temelini oluşturmuştur.

İkinci bölümde ulaşılan bulgular, Somali toplumunun geleneksel klan yapısının, kadınların toplumsal konumu ve haklarını belirlemede temel bir çerçeve sunduğunu ortaya koymaktadır.

Babasoylu ve kolektif sorumluluğa dayalı bu yapı, kadınların doğrudan karar alma mekanizmalarına katılımını sınırlamakta; onların temsilini baba, koca veya diğer erkek akrabalar aracılığıyla sürdürmektedir. Kadınlar, evlendikten sonra dahi baba klanına bağlı haklarını korumakta ve bu bağ, hem maddi hem de manevi güvence sağlamaktadır. Somali geleneğinde eş seçme süreci, aile onayı ve toplumsal itibara dayalı titiz araştırmalarla yürütülmekte; anneler bu süreçte belirleyici bir rol üstlenirken, kızlar evliliği kabul veya reddetme hakkına sahiptir. Başlık parası (yarad/mahar) uygulaması, pastoral toplumun ekonomik ve kültürel değerlerini yansıtarak varlığını sürdürmektedir. Ataerkil görev dağılımı çerçevesinde erkekler geçim ve güvenlik, kadınlar ise ev işleri, çocuk bakımı ve küçükbaş hayvanların idaresinden sorumludur.

Somali toplumunun ataerkil yapısı, sömürge döneminde daha da kurumsallaşmıştır. Sömürgeciler, Avrupa'daki Viktoryen kadın algısını ithal ederek, kadınları ev içi rollerle sınırlandırmış; kamusal alanı ise erkeklere tahsis etmiştir. Kadın emeği ekonomik faaliyetlerin dışına itilirken, erkekler birincil işgücü olarak yeniden tanımlanmıştır. Mogadişu'daki İtalyan topluluğunun varlığı, yerel kadınların kamusal alanlarda hareket kabiliyetini sınırlandırmış, restoran ve kaldırımlar gibi alanlara erişim kısıtlanmıştır. “Kafelerden dondurma bile alamıyorduk” diyen Fadumo Haji Diriye ve Khadijah Abdullahi “Dalays”ın ifadeleri, bu ayrımcılığın gündelik hayattaki etkisini net biçimde gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda, sömürgeci zihniyetin kadın katılımına yaklaşımı yalnızca Somali'ye özgü mü, yoksa benzer örnekler Afrika'nın diğer bölgelerinde de var mı sorusu ayrı bir araştırma alanı olarak önümüzde durmaktadır.

Bağımsızlık döneminde kadınlar eğitim, kamu hizmeti ve sendikal alanda daha görünür hale gelmiş; Somali Kadınlar Hareketi gibi yapılar aracılığıyla örgütlenmişlerdir. Ancak bu dönemde dahi kadınlar, çoğu zaman yalnızca devletin vitrininde yer bulan figürler olmuş, gerçek karar alma mekanizmalarında sınırlı bir role sahip olmuşlardır.

1969'da gerçekleşen askeri darbe sonrası iktidara gelen sosyalist yönetim, 1970'li yıllarda kadın hakları konusunda radikal adımlar atmış, 1975 tarihli Aile Hukuku ile erkek ve kadının eşit olduğu ilkesini yasal zemine taşımıştır. Ancak bu yasalar, İslam hukukuyla çeliştiği gerekçesiyle ciddi eleştiriler almış; kadınlara İslam'ın tanıdığı nafaka gibi hakların ihlali gündeme gelmiştir. Rejimin halkın iradesine rağmen güce dayalı olarak yürüttüğü bu reformlar, toplum nezdinde karşılık bulmamış ve devletin meşruiyet krizine zemin hazırlamıştır.

Devletin çökmesiyle birlikte kadınlar; iç savaş, göç ve yoksulluk gibi nedenlerle daha kırılgan hale gelmiş, haklarını koruyacak modern hukuki mekanizmalar ortadan kalkmıştır. Ancak bu dönemde, kadınların toplumdaki algısı da değişmeye başlamıştır. İç savaşın beraberinde getirdiği erkek ölümleri, kadınların hane reisliği rolünü üstlenmesine neden olmuş; bu durum zamanla toplumda olağan hale gelmiştir. Kadınlar, hem kendi ailelerini hem eşlerinin ailesini

temsil eden figürler olarak barış süreçlerinde arabulucu roller üstlenmişlerdir. Bu sosyal değişimin Somali bağlamındaki yansımaları, ileride daha derinlemesine incelenmesi gereken bir konudur.

Somali'de düzenlenen uzlaşi konferanslarında kadınlara konuşma hakkı tanınması ve parlamentoda kadınlara %30 oranında kota ayrılması, kadınların kamusal görünürlüğünün arttığının göstergeleridir. Ancak bu kota uygulaması, Somali'deki İslami hareketlerin tamamı tarafından Batı kaynaklı bir dayatma olarak görülmekte ve eşitliğe değil, adaletsizliğe yol açtığı gerekçesiyle eleştirilmektedir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde incelenen dört ana İslami hareket — Eş-Şebab, Ehli Sünnet vel-Cemaat, El-İslah Hareketi ve Somali Âlimler Konseyi — kadınlara dair yaklaşımlarında hem ortak noktalara hem de belirgin farklılıklara sahiptir.

El-İslah Hareketi, karma eğitimi desteklemekte ve kadınların toplumsal fayda sağlayacak her alanda eğitim almalarını teşvik etmektedir. Buna karşılık, Ehli Sünnet vel-Cemaat ile Somali Âlimler Konseyi, zaruri durumlar dışında kadınların erkeklerle birlikte eğitim görmesini uygun bulmamakta; imkân dahilinde cinsiyet temelli ayrıştırmayı önermektedir. Eş-Şebab ise kadınların yalnızca kadın öğreticilerden ders almasını savunmakta, eğitim ortamlarında mutlak bir cinsiyet ayrımını şart koşmakta ve eğitim sisteminin merkezine kendi dini ideolojisini yerleştirmektedir.

Bu çalışmada incelenen dört İslami hareketin tamamı, İslam aile hukukunun öngördüğü temel haklar bağlamında, kadınların mehir (mahr), boşanma talebinde bulunma hakkı (örneğin hul' yoluyla) ve nafaka (nafaqa) alma hakkına sahip olduğunu kabul etmektedir. El-Kaide'ye bağlılığı ve katı bir İslam yorumunu benimsemesine rağmen, Eş-Şebab dahi, savaşçıların eşlerine maddi ve mali destek sağlayan idari bir yapı tesis etmiştir.

Bununla birlikte, bu hareketler, kadının eşini seçme hakkı konusundaki yorumlarında önemli ölçüde farklılaşmaktadır. El-İslah, evlilikte eş seçme özgürlüğünü savunmakta ve bu özgürlüğü İslami ilkeler çerçevesinde karşılıklı rızaya dayandırmaktadır. Bu yaklaşımda, velinin rolü danışma mahiyetindedir; velinin varlığı evliliğin geçerliliği açısından zorunlu görülmemektedir. Buna karşılık, Somali Âlimleri Konseyi, klasik fıkıh anlayışına sıkı sıkıya bağlı kalarak, velisiz evliliğin geçersiz olduğunu ileri sürmektedir. Ehli Sünnet vel-Cemaat ise, karşılıklı rızaya dayalı olarak gerçekleşen velisiz evliliklerin (guurka masaafada) hukuken geçerli olabileceğini kabul etmekle birlikte, özellikle gizli yürütülen bu tür evliliklerin ahlaki ve toplumsal düzen açısından sakıncalı olduğunu savunmaktadır. Bu nedenle, toplumsal düzenin ve aile onurunun korunması adına, bu tür uygulamaların caydırılması gerektiğini belirtmektedirler.

Eş-Şebab ise, kadının evlilik kararını aile büyüklerinin kolektif otoritesine bağlamakla birlikte, pratikte bu süreç, grubun ideolojik yapısı tarafından şekillendirilmektedir. Kadınlar evlilik

konusunda görünürde karar verme özgürlüğüne sahip olsalar da, bu kararlar çoğunlukla kişisel tercihlerden ziyade itikadi ve politik saiklerle alınmaktadır. Kadınların, daha önce hiç görmedikleri Eş-Şebab mensuplarıyla evlenmeyi kabul ettikleri çok sayıda örnek mevcuttur. Bu durumlarda karar, dış görünüş, ekonomik durum ya da sosyal uyum gibi dünyevi kriterlerden çok, dinî bağlılık (dîn) esas alınarak verilmektedir. Dolayısıyla, kadınların rızası büyük ölçüde soyut bir biçime bürünmekte ve ideolojik sadakate dayanmaktadır.

Bu ayrımlar, en çok kadınların siyasi hakları—özellikle oy kullanma, adaylık ve liderlik makamları—konusunda kendini göstermektedir. Bu dört hareket arasında en kapsayıcı, ılımlı ve reformist yaklaşımı El-İslah ortaya koymaktadır. Küresel Müslüman Kardeşler Hareketi’nden etkilenen El-İslah, İslam’ı yalnızca bireysel inançla sınırlı görmeyip, kamu yönetimi ve toplumsal adaleti de içeren bütüncül bir sistem olarak değerlendirmektedir. Hasan el-Benna, Muhammed Abdüh ve Yusuf el-Karadâvî gibi düşünürlerin entelektüel mirasından beslenen hareket, İslami çerçevede demokratik değerleri benimsemektedir. El-İslah’a göre kadınlar, siyasi hayatta eşit bireylerdir; oy kullanma, aday olma ve yasama ya da yürütme görevlerini üstlenme haklarına sahip olup, bu haklar liyakat ve ehliyet esasına dayandırılmaktadır. Hareket, liderlik ve karar alma süreçlerinin cinsiyete değil, yeterliliğe göre belirlenmesi gerektiğini savunmakta; kadınların şûra meclislerinde, bakanlıklarda, parlamentoda ve hatta devlet başkanlığı gibi üst düzey makamlarda yer almasını desteklemektedir. Somali Parlamentosu’nda kadınlar için öngörülen %30 kota sistemini geçici bir kapsayıcılık aracı olarak değerlendirmekle birlikte, nihai hedef olarak cinsiyet temelli değil, halk iradesine dayalı seçimlerle şekillenen bir siyasi yapı öngörmektedir. Bu tutum, El-İslah’ın çoğulculuk, danışma (şûra) ve toplumsal katılıma verdiği önemi ortaya koymakta ve onu daha muhafazakâr ya da lafzi yorumlara sahip hareketlerden ayırmaktadır.

Buna karşılık, Ehlu Sünnet vel-Cemaat daha temkinli ve gelenekçi bir yaklaşımı benimsemektedir. Tasavvufi geleneklere dayanan bir manevi hareket olarak ortaya çıkan grup, Selefi-Vehhabi saldırılarına karşılık olarak siyasi ve askeri bir yapıya evrilmiştir. Kadınların kamu danışma süreçlerine ve seçimlere katılım hakkını tanımakla birlikte, kadınların devlet başkanlığı ya da yüksek yargı gibi üst düzey siyasi makamlarda bulunmasını kesin bir şekilde reddetmektedir. Bu tutumunu, “İşlerini bir kadına bırakan kavim asla kurtuluşa eremez” hadisi başta olmak üzere klasik fıkıh kaynaklarına dayandırmaktadır. Eğitim, aile ve sağlık gibi alanlarda kadınların rolünü desteklese de, nihai liderlik pozisyonlarını yalnızca erkeklere tahsis etmektedir. Bu nedenle, kadınlar bütünüyle dışlanmamakta; ancak siyasi rolleri hem kapsam hem işlev açısından sınırlandırılmaktadır. Bu yaklaşım, doktriner muhafazakârlık ile çağdaş siyasi gerçekliklere uyum arayışının birleşimi olarak değerlendirilebilir.

Somali Âlimleri Konseyi ise, dört hareket arasında en muhafazakâr yaklaşımı benimsemektedir. Konsey, kadınların oy kullanmasını tanıklık hükmünde değerlendirerek kabul etmekle birlikte, tanıklık ehliyeti bulunmayan bir kadının ve erkek yasama makamlarında görev

almasını uygun görmemektedir. Kadının devlet başkanlığı görevini üstlenmesini ise dinen caiz görmemektedir. Ayrıca, liderlik meselesine dair eleştirileri yalnızca kadınlara yönelik değildir; erkeklerin dahi yeterlilikten yoksun olması durumunda liderliğe ehil olmayabileceğini, Hz. Peygamber'in (s.a.v) Ebû Zer'e verdiği öğütle örneklendirmektedir.

Bununla birlikte, Konsey, belirli İslami şartlar sağlandığı sürece kadınların üst düzey kamu görevlerinde bulunabileceğini kabul etmektedir: mahremiyetin korunması, saygın bir çalışma ortamının sağlanması ve ailevi sorumluluklarla çelişmemesi bu şartlar arasında yer almaktadır. Konsey, kadınlar için belirlenen %30 kota sistemine karşıdır; bu uygulamayı İslam'a ve Somali toplumsal değerlerine aykırı, dış kaynaklı bir dayatma olarak nitelendirmektedir. Kadınların siyasi katılımının, yalnızca şer'î sınırlar çerçevesinde ve toplumsal rolleriyle çelişmeyecek şekilde gerçekleşmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Bu spektrumun en uç noktasında yer alan Eş-Şebab ise, demokratik katılımı bütünüyle reddeden en katı yaklaşımı temsil etmektedir. Selefi-Cihadi ideolojiye dayanan grup, demokrasiyi İslam dışı bir sistem olarak nitelendirmekte ve kadınların ve hatta erkeklerin seçimlere katılmasını veya herhangi bir siyasi makamı üstlenmesini yasaklamaktadır. Eş-Şebab'ın liderlik anlayışı, kadınların en yüksek liderlik makamlarına getirilmesini reddetme konusunda Ehli Sünnet vel-Cemâat ve Somali Âlimler Konseyi ile örtüşmektedir; ancak liderin seçim yoluyla belirlenmesinin meşruiyetini bütünüyle reddetmesi bakımından onlardan ayrılmaktadır. Söz konusu harekete göre liderlik, ne halkın iradesine ne de cinsiyet temeline dayandırılabilir bir olgudur. Hareketin inanç sisteminde, meşru bir liderin öncelikle Müslüman olması, güvenilir şahsiyet özelliklerine sahip bulunması ve liderlik görevini ifa edebilecek ehliyet ile liyakati haiz olması zorunludur. Bu yaklaşım çerçevesinde, erkek olmak tek başına liderlik için yeterli görülmemekte; yalnızca söz konusu nitelikleri taşıyan kimselerin bu konuma gelebileceği kabul edilmektedir.

Bu farklı yaklaşımlar, Somali'deki İslami hareketler arasında daha geniş bir ideolojik yelpazenin varlığını yansıtmaktadır. Reformist açıklıktan katı muhafazakârlığa, hatta demokrasi ve oy verme sistemine yönelik reddiyeci tutumlara kadar uzanan bu çeşitlilik, kadınların siyasal katılımı meselesinin yalnızca fıkhi tartışmalarla değil, aynı zamanda her hareketin Somali toplumuyla kurduğu ilişki, siyasi hedefleri ve küresel İslami akımlarla etkileşimi üzerinden şekillendiğini göstermektedir. Ortaya çıkan bu görüş çeşitliliği, Somali'de İslamî söylem içerisinde kadının siyasi rolüne dair anlayışın ne yeknesak ne de durağan olduğunu; bilakis dinamik, tartışmalı ve sürekli evrilmekte olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu araştırma, 1975 yılında yürürlüğe giren Somali Aile Hukuku'nun uygulanmasında başarısız kaldığını ortaya koymuştur. Bu başarısızlığın temel nedenleri arasında, İslami çevrelerden gelen güçlü tepkiler ile halkın sınırlı desteği yer almaktadır. Ulema, söz konusu yasaya karşı

çıkması; zira kadın ve erkek arasında her alanda tam bir eşitlik öngörülmesini, özellikle miras gibi alanlarda İslam'ın temel ilkelerine aykırı görmüşlerdir.

Araştırma bulguları, evlilik, nafaka ve boşanma gibi konularda İslami hareketler arasında belirgin ortak ilkelerin bulunduğunu göstermektedir. Bu çerçevede, söz konusu yasanın İslam âlimleri, İslami hareket temsilcileri ve toplumsal kanaat önderlerinin katılımıyla yeniden müzakere edilerek gözden geçirilmesi önerilmektedir.

Bu sürecin temel amacı, yapılacak hukuki reformların hem İslam şeriatıyla hem de Somali'nin sosyo-kültürel gerçeklikleriyle uyumlu hâle getirilmesidir. Çalışmada sunulan verilerin, dini referanslara dayalı ve toplum nezdinde daha geniş kabul gören bir aile hukuku sisteminin oluşturulmasına katkı sağlayacağı değerlendirilmektedir.

Bu çalışmada verileri toplanan tüm İslami hareketler, dış kaynaklı bir proje olan %30 kadın kotasının Somali toplumuna uygun olmadığına hemfikirdir. Nitekim bugüne kadar söz konusu oran parlamentoda fiilen gerçekleşmemiştir. Bu da, kotanın ne toplumsal gerçekliğe ne de yerel şartlara uygun bir çözüm olmadığını göstermektedir. Ayrıca Somali Âlimler Konseyi gibi bazı hareketler, bu kotayı erkekler açısından adaletsiz bulmakta ve kadınlara doğrudan rekabet yolu açılmadığı takdirde gerçek bir eşitlikten söz edilemeyeceğini savunmaktadır. Bu sebeple, kadınlara koltukların özel olarak tahsis edilmesi yerine, İslami esaslara uygun doğal bir süreç içerisinde siyasal temsile ulaşmaları önerilmektedir.

İç savaş döneminde kadınların toplumsal rollerinde kayda değer bir dönüşüm gözlemlenmiştir. Geleneksel olarak erkeklerin üstlendiği aile reisliği rolü, savaşın neden olduğu erkek kayıpları neticesinde kadınlara geçmiştir. Bu değişim, zamanla toplum nezdinde kabul gören bir norm hâline gelmiş; kadınlar kabile toplantılarına ve barış görüşmelerine katılma imkânı elde etmiştir. Günümüzde bazı İslami hareketlerin de kadınların bu tür süreçlere dâhil olmasına alan açtığı görülmektedir.

Bu gelişmeler ışığında önerimiz, söz konusu dönüşümlerin geniş çaplı ampirik çalışmalarla analiz edilmesidir. Bu sayede, bahsedilen değişimlerin geçici bir zorunluluk mu yoksa kalıcı bir zihniyet dönüşümünün işareti mi olduğu belirlenebilir. Özellikle savaş sonrası dönemde kadınların konumuna ilişkin kolektif algıda köklü bir değişimin gerçekleşip gerçekleşmediği, gelecek araştırmalarda dikkatle incelenmelidir.

KAYNAKÇA

- Aadam, Cabdishakuur Mire (2011), **Kobocii Islaamiyiinta Soomaaliya 1952-2002**, Horyaal Printing Center.
- Abdi, Farhia (2024), "Relational Leadership and Governing: Somali Clan Cultural Leadership", **The Journal of Social Encounters**, 8 (1), 154-173, <https://doi.org/10.69755/2995-2212.1248>.
- Abdullahi, Abdulkadir Mohamed, Williamson, Kim ve Ahmed, Mohamed Yusuf (2023), "The Impact of Patriarchal Culture on Somali Women's Participation in Politics", **Development Policy Review**, 42(2), <https://doi.org/10.1111/dpr.12747>.
- Abdullahi, Abdurahman (1992), **Tribalism, Nationalism, and Islam: The Crisis of Political Loyalty in Somalia**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, McGill University. <https://escholarship.mcgill.ca/concern/theses/r781wg76x>.
- (2021), "The Conception of Islam in Somalia: Consensus and Controversy", **Bildhaan: An International Journal of Somali Studies**, Vol. 21, No. 1, 79-102, <https://digitalcommons.macalester.edu/bildhaan/vol21/iss1/9/> (20.02.2025).
- Abdullahi, Abdurahman M. (2012), **Meeting Summary: Islamism and Politics in Somalia**, Chatham House, <https://www.chathamhouse.org/sites/default/files/public/Research/Africa/120612summary.pdf>. (18.12.2024)
- Abdullahi, Abdurahman M. (Baadiyow) (2008), **The Islah Movement: Islamic Moderation in War-torn Somalia**, Mogadişu, Ekim 2008, <https://www.hiiraan.com/oct2008/ISLAH> (20.11.2024).
- (2016), "Somalia: Historical Phases of the Islamic Movements", **Somali Studies: A Peer-Reviewed Academic Journal for Somali Studies**, Vol. 1, 19-49, <https://mu.edu.so/wp-content/uploads/2022/05/SSJ-V-1-articles-2.pdf> (16.11.2024).
- Abdullahi, Abdurahman Moalim (1998), "Tribalism and Islam: Variations on the Basics of Somaliness", **Proceedings of the EASS/SSIA International Congress of Somali Studies** içinde, Centre for Continuing Education, Abo Akademi University. https://arcadia.sba.uniroma3.it/bitstream/2307/4956/1/Tribalism%20and%20Islam_Variations%20on%20the%20basics%20of%20Somaliness.pdf (20.11.2024).

- (2011), **The Islamic Movement in Somalia: A Historical Evolution with a Case Study of the Islah Movement (1950–2000)**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, McGill University, Institute of Islamic Studies, Montreal.
- Abou El Fadl, Khaled (2021), “Tensions in Tradition: Hadith, Gender, and Reasonable Interpretation”, **UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law**, Vol 19, <https://doi.org/10.5070/N419156050>.
- Abuhakema, Ghazi ve Carmichael, Tim (2010), “The Somali Youth League Constitution: A Handwritten Arabic Copy (c. 1947?) from the Ethiopian Security Forces Archives in Harar”, **Journal of Eastern African Studies**, 4(3), 450-466.
- Acar, Abdullah (2019), “İslam ve Batı Medeniyetinin Hak, Emanet ve Adalet Anlayışları”, **Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 47, ss. 277-312.
- Acar, H. İbrahim (2002), “Evlenme Engeli Olarak Din Farkı / Religion Difference as a Barrier to Marriage”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 17.
- (2011), “Mehirin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi.”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Sayı 17, ss. 367-388.
- Acarlıoğlu, Ahmet (2018), “İlk Dönem İslam Tarihinde Kadının Konumu”, **Artuklu Akademi**, , Cilt 5, Sayı 1, ss. 115-139.
- (2019), “Câhiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi: İslam Tarihi Perspektifinden Değerlendirme”, **Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**, Cilt 23, Sayı 1, ss. 441-460, <https://doi.org/10.18505/cuid.535105>
- (2019), “Hz. Peygamber (s.a.v.) Döneminde Kadının Çalışma Hayatındaki Yeri”, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 42, 212-232.
- Adam, Mohamed (2016), “Somali Clerics Knock Women Quotas for Parliament”, **Anadolu Agency**, 2016, <https://www.aa.com.tr/en/africa/somali-clerics-knock-women-quotas-for-parliament-/657557> (20.11.2024).
- Adamu, M. M. (2009), “The Somalian Crisis: A Legacy of Colonialism?”, **African Research Review**, 3(3), 301-310, <https://doi.org/10.4314/afrrrev.v3i3.47531>.
- Addirdeiry, Azkarr (t.y.), **Women’s Rights in Islam**, https://www.academia.edu/12037051/Womens_Rights_in_Islam (30.06.2024).

- Adenyi, Reagan (2017), “African Roots of Gender Equality”, **TEDxBowValleyCollege**, Kasım 2017,
https://www.ted.com/talks/reagan_adenyi_african_roots_of_gender_equality?subtitle=en
 (25.08.2024).
- Ahmad, Furqan (2003), “Understanding the Islamic Law of Divorce”, **Journal of the Indian Law Institute**, Vol.45, No.3-4, 484-508. <http://www.jstor.org/stable/43951877>.
- Ahmad, Nadzrah, Yusoff, Rahmawati Mohd ve Baharudin, Mohammad Hidir (2020), “Rights of Women During Pre-Marriage from Qur’anic Perspectives with Cross-Reference to the Law in Malaysia: An Analysis”, **International Journal of Law, Government and Communication (IJLGC)**, 5(19), 1-9, doi:10.35631/IJLGC.519001.
- Ahmed, Abdighani Abdikarim (2024), “Evaluation of Family Law Reform in Muslim-Majority Countries and Somalia: The Case of Somali Socialist Family Law Reforms towards Women’s Rights”, **Karadeniz Ekonomi Araştırmaları Dergisi**, Vol. 5, issue 1, 35-46.
- Ahmed, Ali Jimale (1995), **The Invention of Somalia**, The Red Sea Press Inc., Lawrenceville.
- Ahmed, İsmail (2019), “Honor Your Father and Mother in Islam”, **Siasat**, çevrim içi makale, <https://www.siasat.com/honor-your-father-and-mother-islam-i-1549798/> (30.06.2025)
- Ahmed, Nazeer, “Women Sovereigns in Islam”, **History of Islam: An Encyclopedia of Islamic History**, <http://historyofislam.com/contents/the-post-mongol-period/women-sovereigns-in-islam>. (20.10.2023).
- Ahmed, Sohaib, Khan, Peeral, Arain, Naheed ve Younus, Uzma Muhammad (2021), “The Economic Activities of Women at the Era of Prophet Muhammad PBUH”, **Palarch’s Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology**, Vol. 18, No.18, 1164-1172, ISSN: 1567-214X.
- Ahmed, Zahid Shahab ve Bashirov, Galib (2020), “Religious Fundamentalism and Violent Extremism”, Felipe Rojas Aravena (Ed.), **The Difficult Task of Peace** içinde (ss. 245-260), Springer, https://doi.org/10.1007/978-3-030-21974-1_11.
- Aidid, Safia (2011), “Haweenku Wa Garab (Women are a Force): Women and the Somali Nationalist Movement, 1943-1960”, **Bildhaan: An International Journal of Somali Studies**, Vol. 10, 107-125, <https://digitalcommons.maclester.edu/bildhaan/vol10/iss1/10> (25.08.2024).
- Akhmetova, Elmira (2015), “Women’s Rights: The Qur’anic Ideals and Contemporary Realities”, **Islam and Civilisational Renewal**, 6(1), 58-75, doi: 10.12816/0009897.

- Akhter, Naseem ve Arshad Munir (2014), “Respect, Rights & Rank: A Dream of Eve's Daughter (From Past to Present, in the Light of Renowned Religions)”, **Journal of Applied Environmental and Biological Sciences**, 4(8S), 7-12.
- Akhter, Naseem, Arshad Munir, Rashida Qazi, Erum Fatima, Muhammad Iqbal, Sajid Jamil and Muhammad Riaz Mahmood (2017), “Domestic Violence, Woman and Islam: Current Status in Pakistan”, **Transylvanian Review**, XXV(21), 5439–5445.
- Akkaya, Nejla (1991), “İslam Hukuku’nda Kadının Siyasi Hakları”, **İslâmî Araştırmalar**, Cilt 5, Sayı 4, ss. 228-241.
- Aktan, Hamza (2020), “Miras”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 30, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, ss. 143-145, <https://islamansiklopedisi.org.tr/miras> (04.03.2024).
- _____ (2022), “Kefâet”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 25, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, ss. 166-168, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kefaet> (30.06.2023).
- Al-Fijawi, Mohammad Farid Ali, Subhani, Zulqernain Haider ve Mahmud, Mek Wok Binti (2020), “Women’s Political Rights in Islam: A Review of Arguments from Qur’an and Sunnah by the Opponents and the Proponents”, **AFKÂR Journal of Islamic & Religious Studies**, 4(2), 1-16, E-ISSN: 2616-8588, P-ISSN: 2616-9223, <https://www.researchgate.net/publication/350495493>. (24.10.2023).
- Ali, Abdisaïd M. (2008), **The Al-Shabaab Al-Mujahidiin: A Profile of the First Somali Terrorist Organisation**, <https://www.files.ethz.ch/isn/55851/AlShabaab.pdf> (13.12.2024).
- Ali, Cevâd (2001), **el-Mufasssal fî Târîhi’l-‘Arab Kable’l-İslâm**, Cilt 20, 4. Baskı, Dârû’s-Sâkî, Beyrut, 20
- Ali, Faisal (2019), “Socialist Somalia: The Legacy of Barre’s Military Regime”, **TRT World**, <https://trt.global/world/article/12729721> (08.07.2024).
- Ali, Mary ve Ali, Anjum (2011), **Women’s Liberation through Islam**, The Institute of Islamic Information and Education (III&E), <https://www.islamawareness.net/Women/womlib.html> (20.10.2023).
- Alim, Faduma Ahmed (2008), **Saa Waxay Tiri: Maansadii iyo Waayihii Xaawa Jibriil / And Then She Said: The Poetry and Times of Hawa Jibril**, Jumblies Press, Toronto.
- Al-Khasabeh, Ahmad (2023), “Factors Supporting Love & Mercy in the Family”, <https://aliftaa.jo/ArticlePrintEn.aspx?ArticleId=4539> (16.08.2023).
- Al-Māwardī (1994), **Al-Aḥkām al-Sultāniyya**, Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, Beyrut.

- Al-Mutairi, Mastora R. H. (2004), **A Study of the Wife's Rights in Islamic Fiqh**, Doktora Tezi, The University of Birmingham, Department of Theology, School of Historical Studies.
- Alperen, Abdullah (2000), “Türkiye’de İslamî Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler Üzerine Bir Araştırma”, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı 9, 474-490.
- Al-Qaradawi, Yusuf (1990), **Priorities of The Islamic Movement in the Coming Phase**, Doha, Ramazan 1410/Nisan 1990.
https://is.muni.cz/el/phil/podzim2013/RLB379/um/45655867/45656045/Yusof_Al-Qardhawi_-_s.72_-_83.pdf (30.11.2024).
- Al-Sheha, Abdul-Rahman (2008), **Human Rights in Islam and Common Misconceptions**, <https://hrlibrary.umn.edu/research/Egypt/HumanRightsinIslam.pdf> (30.06.2023)
- Altıntaş, Ramazan (2001), “Cahiliye Arap Toplumunda Kadın”, **Diyanet İlmi Dergi**, 37(1).
- Aminudin, Rabi’ah (2023), “The Evolution of Muslim Women’s Political Participation”, **Islamicity**, 24 Eylül 2023, <https://www.islamicity.org/88970/the-evolution-of-muslim-womens-political-participation/> (30.09.2023).
- Anbar, Mahmoud H. (2016), “The Status of Women in the Old Ages and in the Age of Islam: A Qur’anic Perspective Study”, **IUG Journal of Islamic Studies**, 24(1).
- Apaydın, H. Yunus (2013), “Velâyet”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 43, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, ss. 15-19, <https://islamansiklopedisi.org.tr/velayet--fikih> (13.12.2023).
- Aqli, Abdirisak (1993), **Historical Development of Islamic Movements in the Horn of Africa**, Birinci Avrupa Somali Çalışmaları Derneği Konferansı’nda sunulan bildiri, Centre of African Studies ve Department of African Languages and Cultures, SOAS, University of London. <https://arcadia.sba.uniroma3.it/bitstream/2307/5809/1/Historical%20develop> (20.12.2024).
- Aslan, Bedri (2016), “İslam Hukukunda Evlilikte Velâyetin Ortadan Kalkmasıyla Velinin Velayetinin Kime Gececeği Konusunun Değerlendirilmesi”, **Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt IV, Sayı 7, 1-35.
- Ateş, Ali Osman (1995), “Esmâ bint Yezîd”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 11, İstanbul, <https://islamansiklopedisi.org.tr/esma-bint-yezid> (30.12.2023).
- Awais, Ammar (2019), “Fatima is Part of Me – The Prophet’s Exemplary Relationship with His Daughter ”, <https://islamexplained.info/2019/09/30/prophets-relationship-with-his-daughter-fatima/>. (20.06.2023)

- Aydın, Mehmet Âkif (2003), “Mehir”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 28, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, ss. 389-391, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mehir> (12.12.2023).
- Aynte, Abdurahman (2009), “The Anatomy of Somalia’s al-Shabaab Jihadists”, **Horn of Africa**, Vo. 27, 1-35.
- Ayyıldız, Ebrar (2021), **Arapça ve Türkçedeki Doğum ve Ölüm Olgularıyla İlgili Deyimlerin Betimsel Analizi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yabancı Diller Eğitimi Anabilim Dalı, Ankara.
- Badawi, Jamal A. (1971), “The Status of Women in Islam”, **Al-Ittihad Quarterly Journal**, 8(2), <https://www.iiu.edu.my/deed/articles/statusofwomen.html>. (2.06.2023)
- Barakat, Halim (1993), **The Arab World: Society, Culture, and State**, University of California Press, Berkeley.
- Barutçu, Mehmet (2022), “İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması Yasağının Unsurları ve Hakkın Kötüye Kullanımı Olarak Kabul Edilen Durumlar”, **Kırıkkale Hukuk Mecmuası (KHM)**, Cilt II, Sayı 1, ss. 209-233.
- Bayar, Mesut (2011), “İslam Aile Hukukunda Karı-Koca Arasında Meydana Gelen Anlaşmazlıklara Önerilen Çözümler [Resolutions Proposed for Disputes between Husband and Wife in Islamic Family Law]”, **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi**, Sayı V, Nisan 2011, ss. 87-90, ISSN: 1308-9633, www.e-sarkiyat.com.
- Bharadia, Asiya (2023), “Is the Mother More Responsible than the Father in Islam?”, **Muslim Girl**, <https://muslimgirl.com/is-the-mother-more-responsible-than-the-father-in-islam/> (10.08.2024).
- Bhat, Devika ve Hussain, Zahid (2007), “Female Pakistani Minister Shot Dead for Breaking Islamic Dress Code”, **The Times (London)**, 20 Şubat (arşiv: 22 Şubat 2007), <https://web.archive.org/web/20070222073822/http://www.timesonline.co.uk/tol/news/world/asia/article1414137.ece> (10.05.2024).
- Bingöl, Oktay (2013), “Somali’de Barış ve Kalkınma Sürecinde Türkiye’nin Rolü”, **Gazi Akademik Bakış**, Cilt 7, Sayı 13, ss. 81-106. <https://doi.org/10.19060/gav.31799>.
- Blumberg, Naomi (2023), “Malala Yousafzai,” **Encyclopaedia Britannica**, 7 Aralık, <https://www.britannica.com/biography/Malala-Yousafzai> (10.05.2024).
- Bogga Naseexada Islaamka (Yapımcı) (2022), **Masaafada miyeey fiican tahay by Sh Abuukar Xasan Maalin** [Video], YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=monUNJCv1Cs> (20.12.2024).

- Bradbury, Mark ve Healy, Sally (Ed.) (2010), **Whose Peace Is It Anyway? Connecting Somali and International Peacemaking**, Accord: An International Review of Peace Initiatives, S. 21, Conciliation Resources, London, https://rc-services-assets.s3.eu-west-1.amazonaws.com/s3fs-public/Whose_peace_is_it_anyway_connecting_Somali_and_international_peacemaking_Accord_Issue_21.pdf (18.12.2024).
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil (t.y.), Sahîh al-Buhârî, <https://sunnah.com> (09.07.2022).
- Cannon, Brendon J. (2022), “Ahlu Sunna Wal Jama and a Third Way in Somalia”, **TRENDS Research & Advisory**, 6 Mayıs, <https://trendsresearch.org/insight/ahlu-sunna-wal-jama-and-a-third-way-in-somalia/> (20.12.2024)
- Cavedon, Matthew (2014), “Men of the Spear and Men of God: Islamism's Contributions to the New Somali State”, **Emory International Law Review**, 28(1), 481-522. <https://scholarlycommons.law.emory.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1119&context=eilr> (19.12. 2024).
- Cawaale, Axmed Ibraahin (2012), **Dirkii Sacmaallada**, İftin, Hargeysa.
- Cevherli, Feyza (2022), “As a Commercial Genius Khadija bint Khuwaylid (RA) and Her Mudarabah Partnership with Prophet Muhammad (SAW)”, **International Journal of Islamic Economics and Finance Studies**, Vol. 8, No. 3, 299-310, doi: 10.54427/ijisef.1191298.
- Channel 4 News (Yapımcı) (2023), **Inside Al-Shabaab: The Extremist Group Trying to Seize Somalia** [Video], YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=KVS0E9Y1RI&t=604s> (13.12.2024).
- Chatzitheodorou, Christina (2021), How Women’s Involvement Strengthens Al-Shabaab’s Insurgency and What to Do About It, **Women in War and International Politics**, <https://www.wiwp-kcl.com/how-womens-involvement-strengthens-in-alshabaabs-insurgency> (13. 12.2024).
- Chepkemoi, Joyce (2017), “Ethnic Groups and Clans in Somalia”, **World Atlas**, <https://www.worldatlas.com/articles/ethnic-groups-and-clans-in-somalia.html> (21.05.2024).
- Cin, Halil (1972), “İslâm Hukukunda Mehîr”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt 29, Sayı 1. https://doi.org/10.1501/Hukfak_00000000996

- Cocove, Samantha (2024), Delivering Hope: Edna Adan Ismail's Life of Empowering Women and Girls, **Templeton News**, <https://www.templeton.org/news/delivering-hope-edna-adan-ismail> (20.11. 2024).
- Cope, Ruth (2020), **Christian Heritage and the Rise of Islam in Somalia**, Zwemer Center. <https://www.zwemercenter.com/christian-heritage-and-the-rise-of-islam-in-somalia/> (19.12.2024).
- Crosby, Dorian B. (2008), "Resettled Somali Women in Georgia and Changing Gender Roles," **Bildhaan: An International Journal of Somali Studies**, Vol. 6, issue 1, 68-85, <https://digitalcommons.mcalester.edu/bildhaan/vol6/iss1/> (20.11.2024).
- Çavuş, Levent (2016), "Kavramsal ve Tarihsel Açıdan 'Cahiliye'", **Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi**, 13(1), 44-69, <https://doi.org/10.17131/milelnihal.24341>
- Çetin, Abdurrahman (2006), **Örneklerle Peygamberimiz**, 8. Baskı, Ensar Yayınları, İstanbul.
- Dagne, Ted (2011), **Somalia: Current Conditions and Prospects for a Lasting Peace (RL33911)**, United States Congressional Research Service, <https://www.refworld.org/reference/countryrep/uscrcs/2010/en/77185> (13.12.2024).
- Dalsoor (Yapımcı) (2018), **Wareysi Qaybtii 1aad: Sheekh Cal Dheere – Interview Part One: Sheekh Cali Dheere** [Video], YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=BJwuw-H0mgs> (13.12.2024).
- Danışman, Muhammet Ali (2006), "İslam Hukukuna Göre Evlilikte Velâyet ve Kapsamı", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Sayı 8, ss. 239-258, http://ktp.isam.org.tr/pdfdrg/D02533/2006_8/2006_8_DANISMANMA.pdf. (12.12.2023)
- Danışman, Nafiz (1956), "'Cahiliyye' Kelimesinin Mana ve Menşei", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 5(1-4).
- Demir, Abdullah (2016), "İslam'da İnsan Hakları [Human Rights in Islam]", **II. Türk Hukuk Tarihi Kongresi Bildirileri**, Cilt I, (13–14 Mayıs 2016, İstanbul), On İki Levha Yayıncılık, İstanbul, ss. 517-533.
- Doğan, Lokman (2023), "İslam Aile Hukukunda Evlilik Öncesi ve Sonrası Uygulamalarda Kadın-Erkek Eşitliği ve İstisnâları / Female-Male Equality and Exclusions in Islamic Family Law Before and After Marriage", **Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 20, 495-541.

- Doi, Abdur Rahman I. (t.y , “Women in the Quran and the Sunnah”, **Al Ittihad Quarterly Journal**, Ahmadu Bello University, Center for Islamic Legal Studies, https://www.iium.edu.my/deed/articles/woman_quran.html . (30.06.2022)
- El-Hadi, Muhammed El-Emin Muhammed (2016), “هيئة علماء المسلمين – الصومال – شبكة الشاهد الإخبارية”, **Alshahid**, 30 Temmuz, <https://web.archive.org/web/20160730104736/http://arabic.alshahid.net/biographies/org/30540> (06.05.2023).
- Elmi, Afyare Abdi (2010), **Understanding the Somalia Conflagration: Identity, Political Islam and Peacebuilding**, Pluto Press, London.
- (2012), **Somali: Kimlik, İslami Hareketler ve Barış**, çev. Zekiye Baykul, Açılım Kitap, İstanbul.
- Erdem, Ekrem (2022), “Helal Kazanç, İnsan Onuru ve Erdemli Toplum İnşası: İlgili Hadisler Üzerinden İktisadi Bir Değerlendirme”, **Helal ve Etik Araştırma Dergisi**, Cilt 4, sayı 1, ss. 1-17, doi: 10.51973/head.1111960.
- Erdoğan, Makbule Şükran (2020), “Hz. Peygamber'in Perspektifinden Cahiliye”, **II. Ulusal Genç Akademisyenler Sempozyumu Bildiriler Kitabı**, ss. 64-75
- Erol, Ayten ve Gökalp, Fatma (2022), “İslâm Aile Hukukunda Kadının Evliliğini Sona Erdirme Hakkı”, **Kalemname**, cilt 7, sayı 13, ss. 11-32, <https://doi.org/10.0000/0000-0002-0787-4865>.
- Eskiçoğlu, Osman (1994), “İslam'da Kadının Yeri”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 8, 85-120.
- Evason, Nina (2019), “Somali Culture – Family”, **Cultural Atlas**, <https://culturalatlas.sbs.com.au/somali-culture/somali-culture-family> (11.08.2024).
- Fauzi, Moh. (2014), “Women’s Political Rights in Islamic Law Perspective”, **SAWWA: Jurnal Studi Gender**, Vol. 10, No 1, 21–32, doi: 10.21580/sav10i1.627.
- Fayda, Mustafa (1993), “Cahiliye”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 7, ss. 17-19, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cahiliye>.
- Ferdousi, Nahid (2019), “The Practice of Dower and Dowry in Muslim Marriage in Bangladesh: A Legal Analysis”, **Jurnal Syariah**, 27(3), 547-564, <https://doi.org/10.22452/js.vol27no3.6>.
- Forni, Elisabetta (1980), “Women’s Role in the Economic, Social and Political Development of Somalia”, **Africa Spectrum**, Vol. 15, No. 1, 19-28, <https://www.jstor.org/stable/40173971>.

- Gardner, Judith ve Judy El-Bushra (2016), **The Impact of War on Somali Men and Its Effects on the Family, Women, and Children**, Rift Valley Institute, 2016, <https://riftvalley.net/briefing-papers/impact-war-somali-men-and-its-effects-family-women-and-children> (25.05.2024).
- Gonzalez, Samuel (2022), “The Status of Mothers in Islam”, <https://www.getquranic.com/the-status-of-mothers-in-islam/> (10.06. 2023).
- Görgülü, Ülfet (2014), **Kadın ve Siyaset: İslâm Toplumunda Kadının Siyasal Hakları Üzerine Fıkîhî Bir İnceleme**, İz Yayıncılık, İstanbul.
- (2017), “İslam Aile Hukukunda Bid’î Talak Meselesi”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Sayı 30, ss. 337-363.
- Gundel, Joakim (2009), **Clans in Somalia**, <https://www.refworld.org/reference/countryrep/accord/2009/en/69675> (07.08.2024).
- Guudle, Mohamed Osman ve Özev, Muharrem Hilmi (2019), “Somali State Conflict: Revisiting the Political Economy of the Somali Security State (1969-1991)”, **Ortadoğu Etütleri**, Cilt 11, Sayı 2, 206-233.
- Günaltay, Mehmed Şemseddin (1997), **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- (2006), **İslam Öncesi Arap Tarihi**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Hadraawi, Maxamed Ibraahin Warsame (2021), **Hawaale Warran: Maxamed Ibraahin Warsame Hadraawi**, Somali baskı, Looh Press Ltd.
- Halef, Muhammed (2015), **Nizāmü’l-‘Usra ve’l-Muğtama’ fî’l-İslām**, Dâru’l-Fikr, Amman.
- Halff, Maarten (2016), **The Electoral Legislation of Somalia, 1953–1969**, United Nations Electoral Assistance Division, Taslak Metin (tartışma amacıyla), 26 Eylül 2016.
- Hamidullah, Muhammed (1984), **İslâm Müesseselerine Giriş**, çev. İhsan S. Sırma, İstanbul.
- Hansen, Stig Jarle ve Mesøy, Atle (2009), **The Muslim Brotherhood in the Wider Horn of Africa**, NIBR Report 2009:33, Norwegian Institute for Urban and Regional Research (NIBR).

- Hansen, Stig Jarle, Wasuge, Mahad, Abdullahi, Abdimalik ve Adan, Abdullahi (2022), **The Role of Religious Actors in Contemporary Somali Politics: Key Dynamics and Opportunities for Engagement**, Rift Valley Institute & Somali Public Agenda, <https://riftvalley.net/sites/default/files/publication-documents/SDP%E2%80%A6ReligiousActors%E2%80%94Report%E2%80%94EN%E2%80%94A04.pdf> (20.12.2024).
- Hassan, Riffat (2009), **Are Human Rights Compatible with Islam? The Issue of the Rights of Women in Muslim Communities**, University of Louisville, Louisville, Kentucky, https://www.irfi.org/articles/articles_101_150/are_human_rights_compatible_with.htm (20.10.2023).
- Hernández, Hortensia (2018), “Halima Abdi Arush: Fundadora de la organización para el desarrollo de las mujeres en Somalia, IIDA”, **Heroínas.net**, <https://www.heroinas.net/2018/03/halima-abdi-arush-fundadora-de-la.html> (20.12.2024).
- Hersi, Ali Abdirahman (1977), **The Arab Factor in Somali History: The Origins and the Development of Arab Enterprise and Cultural Influences in the Somali Peninsula**, Doktora Tezi, University of California, Los Angeles, <https://arcadia.sba.uniroma3.it/bitstream/2307/2684/1/The%20Arab%20Factor%20in%20Somali%20History.pdf> (06.03.2024).
- Hiraal Institute (2018), **The AS Finance System**, <https://hiraalinstitute.org/the-as-finance-system/> (13.12.2024).
- Hoehne, Markus Virgil ve Gaas, Mohamed Husein (2022), “Political Islam in Somalia: From Underground Movements to the Rise and Continued Resilience of Al Shabaab”, Jean-Nicolas Bach ve Aleksi Ylönen (Ed.), **Routledge Handbook of the Horn of Africa** içinde, Routledge, Londra, 414-428. <https://doi.org/10.4324/9780429426957-39>.
- Ibrahim, Nasrin Muhammadu, Ahmed, Waleed ve SMM, Mazahir (2021), “Women’s Rights: A Comparison between Islam, other Civilizations and Communities”, **Quest Journals: Journal of Research in Humanities and Social Science**, Volume 9, Issue 12, s. 46-55.
- Inclusive Peace & Transition Initiative (2000), **Women in Peace and Transition Processes: Somalia (2000)**, Inclusive Peace & Transition Initiative (The Graduate Institute of International and Development Studies), Cenevre, <https://www.inclusivepeace.org/wp-content/uploads/2021/05/case-study-women-somalia-2000-en.pdf> (20.11.2024).

- Ingiriis, Mohamed Haji (2011), “Changing Transformation of Gender in Somalia: Women’s Struggle and Survival in Patriarchal Society”, Ninna Svensson (Ed.), **The Role of Women in Promoting Peace and Development** içinde (200-229), Media-Tryck, Lund.
- (2013), “The Human Tradition in Modern Africa, Dennis D. Cordell, ed.”, **Africa Today**, Vol. 59, No. 4, 145-148. <https://doi.org/10.2979/africatoday.59.4.145>.
- (2015), “‘Sisters; Was This What We Struggled For?’: The Gendered Rivalry in Power and Politics”, **Journal of International Women’s Studies**, Vol. 16, Issue 2, ss. 377-391, <https://vc.bridgew.edu/jiws/vol16/iss2/24> (25.08.2024).
- Ingiriis, Mohamed Haji ve Hoehne, Markus V. (2013), “The Impact of Civil War and State Collapse on the Roles of Somali Women: A Blessing in Disguise”, **Journal of Eastern African Studies**, V. 7, No. 2, 314-333, <https://doi.org/10.1080/17531055.2013.776281>.
- Integrated Regional Information Networks (2000), Somalia: IRIN Interview with Hasan Shire Sheik, Co-Director of Dr. Ismail Juma’le Human Rights Centre, Mogadishu, **ReliefWeb**, <https://reliefweb.int/report/somalia/somalia-irin-interview-hasan-shire-sheik-co-director-dr-ismail-jumale-human-rights> (20.12.2024).
- International Crisis Group (2005), **Somalia’s Islamists (Africa Report No. 100)**, International Crisis Group, Brüksel, 12 Aralık, <https://www.crisisgroup.org/sites/default/files/somalia-s-islamists.pdf> (15.12.2024).
- (2010), **Somalia's Divided Islamists (Africa Briefing No. 74)**, 18 Mayıs, <https://www.refworld.org/reference/countryrep/icg/2010/en/72790> (13.12.2024)
- (2019), **Women and Al-Shabaab’s Insurgency (Crisis Group Africa Briefing No. 145)**, <https://www.crisisgroup.org/africa/horn-africa/somalia/b145-women-and-al-shabaabs-insurgency> (13.12.2024).
- (2020), **Blunting Al-Shabaab’s Impact on Somalia’s Elections**, 26 Ağustos, <https://www.crisisgroup.org/africa/horn-africa/somalia/b165-blunting-al-shabaabs-impact-somalias-elections> (20.12.2024).
- Ishak, Mohd Haeqal, Nadzrah Ahmad, Ammar Fadzil ve Asiah Yaacob (2019), “Bediuzzaman Said Nursi’s Approach on Women’s Issues in Risale-i Nur”, **Journal of Ma’alim al-Quran wa al-Sunnah**, 15(1), 1-13. ISSN 1823-4356, E-ISSN 2637-0328.
- Islamic Studies (2022), **Towards Understanding the Quran**, <https://www.islamicstudies.info/tafheem.php?sura=17&verse=31&to=40> (20.09.2022).

- Issa-Salwe, Abdisalam M. (1996), **The Collapse of the Somali State: The Impact of the Colonial Legacy**, 2. Baskı, Routledge, <https://arcadia.sba.uniroma3.it/bitstream/2307/5265/1/The%20Collapse%20of%20The%20Somali%20State%20-The%20Impact%20of%20the%20Colonial%20Legacy.pdf> (07.082024).
- Issa-Salwe, Abdisalam ve Anthony Olden (2008), “Somali Web Sites, History and Politics”, **Aslib Proceedings**, 60(6), 570-582, <https://doi.org/10.1108/00012530810924276> (06.03.2024).
- İbn Rüşd (1995), **Bidayetü’l-Müctehid ve Nihayetü’l-Muktesid**, çev. Ahmed Meylani, c. 3, İstanbul, <https://archive.org/details/Bedayat/Bedaya3/page/n1/mode/2up?view=theater> (25.12.2023).
- _____ (2004), **Bidayetü’l-Müctehid**, Cilt 4, ed. Farid Abdul Aziz, Dar el-Hadis, Kahire.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim (1328/728), **Mecmû‘u’l-Fetâvâ**, Cilt 33, Dârü’l-Vefâ, Beyrut, https://archive.org/details/ftaw_ibnt8/mft33/page/n45/mode/2up (12.12.2023).
- İsfehânî, Rağıb (1986), **el-Müfredât fi Garibi’l-Kur’an**, Kahraman Yayınları, İstanbul.
- Jaafar-Mohammad, Imani and Charlie Lehmann (2011), “Women's Rights in Islam Regarding Marriage and Divorce,” **Journal of Law and Practice**, 4(1), 1–28, <http://open.mitchellhamline.edu/lawandpractice/vol4/iss1/3> (Accessed: 10.06. 2023).
- Jama, Faiza (2010), “Somali Women and Peacebuilding”, **Accord 21: Whose Peace is it Anyway?**, Conciliation Resources, London, https://rc-services-assets.s3.eu-west-1.amazonaws.com/s3fs-public/Accord%2021_19Somali%20women%20and%20peacebuilding_2010_ENG.pdf (20.02.2025).
- Jāmi‘ al-Tirmidhī (t.y.), <https://sunnah.com> (09.07.2022).
- Jawad, Haifaa A. (1998), **The Rights of Women in Islam: An Authentic Approach**, Macmillan Press Ltd., London.
- Joseph, Suad (1996), “Patriarchy and Development in the Arab World”, **Gender & Development**, Vol. 4, Issue 2, ss. 14-19, <https://doi.org/10.1080/74192201>
- Kahraman, Abdullah (2014), “İslam Hukukunda Kadının Hukukî Tasarruf Ehliyeti”, **Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 1, 25-48, doi: 10.17050/kafid.204014.
- Kalita, Jagriti (2020), “A Study of Muslim Women’s Right to Divorce in Egypt and India”, **Palarch’s Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology**, 17(7), ISSN 1567-214x, <https://archives.palarch.nl/index.php/jae/article/view/4954/4878>.

- Kamali, Mohammad Hashim (2002), **Freedom, Equality and Justice in Islam**, Ilmiah Publishers.
- Kapteijns, Lidwien (1995), “Gender Relations and the Transformation of the Northern Somali Pastoral Tradition”, **The International Journal of African Historical Studies**, Vol. 28, No. 2, 241-259, <https://www.jstor.org/stable/221614>.
- Karabudak, Seda Nur (2020), “Tarihin Araçsallaştırılmasında Seyyit Kutup’un Cahiliye Algısı”, **KSÜ Siyer-i Nebi Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi**, https://siyerinebi.ksu.edu.tr/depo/belgeler/43%20Cahiliye%20D%C3%B6nemi%20Sempozyumu_2009161455304199.pdf. (09.07.2022).
- Karaman, Hayreddin (1997), “Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi”, **İslâmî Araştırmalar**, Cilt 10, sayı 4, ss. 271-278.
- Kasajja, Apuuli Phillip (2010), “The UN-led Djibouti Peace Process for Somalia 2008–2009: Results and Problems”, **Journal of Contemporary African Studies**, 28 (3), 261-282, <https://doi.org/10.1080/02589001.2010.497357> (18.12.2024).
- Kasapoğlu, Abdurrahman (2007), “İslama Göre Evlilikte Eşler Arasında Uyum Sorunu: İnanç ve Ahlâk Uyumunu”, **Bilimname**, Cilt V, Sayı. 12, ss. 137-162.
- Kavas, Ahmet (2009), “Somali Tarihi”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)**, c. 37, TDV Yayınları, İstanbul, 373-376, <https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/37/C37024143.pdf> (04.03.2024).
- Kazıcı, Ziya (2020), “İslâm’da Kadın: (Bir Mukayese) / Women in Islam: (A Comparison)”, **İlahiyat Akademi**, ss. 57-72, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ilak/issue/56177/689374>
- Kemp, Charles (1996), “Islamic Cultures: Health-care Beliefs and Practices”, **American Journal of Health Behavior**, 20(83), 83–89.
- Keynan, Shabeel (2010), “Ahlu-Sunna – The New Kid in the Block”, **Hiiraan Online**, Ocak 2010. https://www.hiiraan.com/op4/2010/jan/13490/ahlu_sunna_%E2%80%93_the_new_kid_in_the_block.aspx (10.12.2024).
- Khan, Maulana Wahiduddin (1995), **Woman in Islamic Shariah**, https://archive.org/details/MWK_English_Books/page/n57/mode/2up?view=theater. (30.06.2023)
- Kia, Amir (2019), “The Concept of Responsibility of Men and Women in Islam”, **Arts and Humanities Open Access Journal**, Vol. 3, No. 5. doi: 10.15406/ahoaj.2019.03.00137

- Kinasih, Siska (2023), “Analysis of Islamic Family Law Renewal in Türkiye”, **Al-Mahkamah: Islamic Law Journal**, 1(1), 1-6, <https://doi.org/10.61166/mahkamah.v1i1.1>.
- Kivilu, Jacob Sabakinu (2020), “Republic of Somalia: Independence 1 July 1960”, **Africa Museum**, <https://independance.africamuseum.be/en/exhibition/context/contexte-17pays-africains/country-somalie> (28.08.2024).
- Knauss, Jennifer (1987), **The Persistence of Patriarchy: Class, Gender, and Ideology in Twentieth-Century Algeria**, Praeger Publishers, New York.
- Koshen, Hawa Ibrahim A. (2007), “Strengths in Somali Families”, **Marriage & Family Review**, 41(1–2), 71-99, https://doi.org/10.1300/J002v41n01_05.
- Köksal, Aydoğan (2009), “Somali”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 37, İstanbul, ss. 373-376, <https://islamansiklopedisi.org.tr/somali#1>. (21.05.2024)
- Köse, Feyza Betül (2024), “İslam Öncesi Arap Toplumunda Kadın”, **Akademik Siyer Dergisi**, Özel Sayı: Cahiliye, Cilt 5, ss. 76-91., <https://doi.org/10.47169/samer.1459683>.
- Köse, Saffet (2015), **Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu**, Mehir Vakfı Yayınları, Konya.
- Kramer, Martin (2003), “Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?”, **Middle East Quarterly**, 10(2), 65-77.
- Kudat, Aydın (2014), “Hak ve Hukuk Kavramları Üzerinde Bir Değerlendirme”, **ADAM AKADEMİ**, Cilt 4, sayı 2, ss. 87-106, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/147391> (09.07.2022).
- Kulan, Axmed (2009), “BAYAANKA SHIRWEYNAHA CULIMADA EE MUQDISHO KA SOO BAXAY”, **Togaherer (WordPress)**, 19 Şubat 2009, <https://web.archive.org/web/20230506173801/https://togaherer.wordpress.com/2009/02/19/bayaanka-shirweynaha-culimada-ee-muqdisho-ka-soo-baxay/> (06.05.2023).
- Kumsa, Alemayehu (2009), **Political Islam in Somalia**, University of West Bohemia, <https://otik.uk.zcu.cz/bitstream/11025/6404/1/Kumsa.pdf>. (18.12.2024)
- Laitin, David D. ve Samatar, Said S. (1987), **Somalia: Nation in Search of a State**, Westview Press, Boulder.
- Le Sage, Andre (2001), “Prospects for Al Itihad & Islamist Radicalism in Somalia”, **Review of African Political Economy**, Vol. 28, No. 89, 473-477, <https://www.jstor.org/stable/4006625> (15.12.2024).

- (2005), **Stateless Justice in Somalia: Formal and Informal Rule of Law Initiatives**, Centre for Humanitarian Dialogue, Cenevre, https://www.files.ethz.ch/isn/20303/Somalia_stateless_justice.pdf (Erişim: 07.08.2024).
- Lewis, I. M. (2002), **A Modern History of the Somali: Nation and State in the Horn of Africa**, Sapienza University, <https://arcadia.sba.uniroma3.it/bitstream/2307/4110/1/A%20modern%20history%20of%20Somalia.pdf> (27.08.2024).
- Lewis, Herbert S. (1966), “The Origins of the Galla and Somali”, **The Journal of African History**, Vol. 7, No.1, 27-46, <http://www.jstor.org/stable/179457> (10.08.2024).
- Lewis, Toby (t.y.), **Somali Cultural Profile**, EthnoMed, <https://ethnomed.org/culture/somali/> (25.08.2024)
- Lifos – Centre for Country Information and Country Analysis in the Migration Area (2018), **Somalia: The Position of Women in the Clan System**, Sürüm 1.0, Swedish Migration Agency, <http://lifos.migrationsverket.se> (25.08.2024).
- Lösch, Dieter (1990), “Socialism in Africa”, **Intereconomics**, Vol. 25, issue 6, 300-306, <https://doi.org/10.1007/BF02928799>.
- Mahbuba, Farjana ve Rabeya, Sumaiya (2023), “Female Leadership in Muslim Societies: Theological and Socio-Cultural Debates in Contemporary Literature”, **Australian Journal of Islamic Studies**, 8(2), 96-115, doi: 10.55831/ajis.v8i2.541.
- Malhotra, Stuti (2023), “Position of Women in Islam”, **Journal of Namibian Studies: History, Politics, Culture**, 3095-3110, <https://doi.org/10.59670/zfv2a770>.
- Mansuur, Cabdalla Cumar (2016), **Taariikhda Afka iyo Bulshada Soomaaliyeed**, Looh Press, Leicester.
- Maseeh, Shaista (2015), “Islam and the Rights of Women According to Quran”, **International Journal of Research and Humanities Studies**, Issue 1, 27-37.
- Mashhour, Amira (2005), “Islamic Law and Gender Equality: Could There Be a Common Ground?: A Study of Divorce and Polygamy in Sharia Law and Contemporary Legislation in Tunisia and Egypt”, **Human Rights Quarterly**, Vol. 27, No. 2, 562-596. <https://www.jstor.org/stable/20069797>

- Maududi, Syed Abul A'la (1978), **Tafheem-ul-Quran**, Islamic Publications Limited, Sûrat al-Nisâ, Açıklayıcı Not No. 14, https://archive.org/details/002AlBaqarah_201903/004%20An-Nisa/ (30 Aralık 2023).
- Menkhaus, Ken (2007), "The Crisis in Somalia: Tragedy in Five Acts", **African Affairs**, Vol. 106, Issue 424, 357-390, <https://doi.org/10.1093/afraf/adm040> (18.12.2024).
- Michalopoulos, Stelios ve Papaioannou, Elias (2016), "The Long-Run Effects of the Scramble for Africa", **American Economic Review**, Vol. 106, No. 7, 1802-1848, <http://dx.doi.org/10.1257/aer.20131311> (25.08.2024).
- Mikidady, Mhando (2022), "Gender Inequality: An Alien Practice to African Cultural Settlement", **Universal Journal of History and Culture**, Vol. 4, Issue 1, 1-15, <https://doi.org/10.52613/ujhc.1006159>.
- Mishkât al-Maşâbih (t.y.), <https://sunnah.com> (09.07.2022).
- Mitchell, Richard P. (1969), **The Society of the Muslim Brothers**, Londra: Oxford University Press.
- Mohamed, Iman Abdulkadir (2015), "Somali Women and the Socialist State", **Journal of Georgetown University-Qatar Middle Eastern Studies Student Association**, <https://doi.org/10.5339/messa.2015.4>.
- Mohan, Jitendra (1966), "Varieties of African Socialism", **The Socialist Register**, 220-266, <https://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/5974> (20.05.2024).
- Møller, Bjørn (2009), **The Somali Conflict: The Role of External Actors**, DIIS Report 2009:03, Danish Institute for International Studies, Copenhagen, <https://www.econstor.eu/bitstream/10419/59871/1/592906116.pdf> (20.11.2024).
- Muhumed, Muhumed M. (2021), "Scientific Socialism in the Horn of Africa: Revisiting the Somali Socialist Economy", **Journal of Somali Studies**, Vol. 8, No. 1, 61-76, doi: 10.31920/2056-5682/2021/v7n1a3.
- Mukhtar, Mohamed (1995), "Islam in Somali History: Fact and Fiction", Ali Jimale Ahmed (Ed.), **The Invention of Somalia** içinde, The Red Sea Press Inc., Trenton, NJ,
- Musnad Ahmad (t.y.), <https://hadithprophet.com/hadith-28616.html> (09.07.2022).
- Muzaki, Kiki Adnan, Jahar, Asep Saepudin ve Suma, Muhammad Amin (2021), "Reform of the Law of Inheritance in Turkey and Tunisia", **Al-Adalah**, 17 (2), 249-268, <https://doi.org/10.24042/adalah.v17i2.8031>.

- Nebhan, M. Faruk (1978), İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler, çev. Servet Armağan, **İslâm Tetkikleri Dergisi**, cilt 7, 275-288.
- Ngunjiri, Anne Wangui (2013), **The Role of “Islamic Feminism” in Somali Immigrant Women’s Intra- and Extra-Household Bargaining Power and in Mitigating the Negative Effects of the Image Problem in their Integration in Norway**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bergen Üniversitesi, Sağlık Teşviki ve Gelişim Bölümü, Psikoloji Fakültesi. <https://bora.uib.no/bora-xmlui/bitstream/handle/1956/7291/108988934.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Nur, Hassan Ahmed (2019), **İslamiyet’in Somali’de Yayılışı**, Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Okçu, Abdulmecit (2018), “İslam’da Kadın: Hakları, Değeri, Sosyal Konumu ve Sorunlar”, **Uluslararası İslam ve Kadın Çalıştayı**, İğdır, 353-371.
- Okur Gümrükçüoğlu, Saliha (2013), “İslam Aile Hukukunda Kadının Mehir Hakkına Toplumun Bakış Açısı Üzerine Bir Değerlendirme”, **Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt 17, Sayı 4, ss. 223-256.
- Omar, Mohamed Ali (2021), **Somali Irredentism: An Analysis of Its Causes and Its Impact on Political Stability in Somalia from 1960-1991**, Yüksek Lisans Tezi, Mid Sweden University, African Studies Programı, <https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:1580508/FULLTEXT01.pdf> (11.08.2024).
- Omar, Shagufta (2007), “Dissolution of Marriage: Practices, Laws and Islamic Teachings”, **Policy Perspectives**, 4(1), 91–117. <http://www.jstor.org/stable/42909165>
- Omar, Yusuf Sheikh (2022), “The Role of Islam in Peace and Development in Somalia (Continuity and Change)”, **Religions**, 13(11). <https://doi.org/10.3390/rel13111074>.
- One World Education (2024), **Somalia’s Forgotten Children**, <https://www.oneworldeducation.org/our-students-writing/somalias-forgotten-children/> (20.11.2024).
- Osmani, Noor Mohammad, Farooq, Mohammad Omar ve Ahmad, Abu Umar Faruq (2020), “Women Empowerment and Leadership in Islam between Myth and Reality”, Toseef Azid ve Jennifer Ward-Batts (Ed.), **Economic Empowerment of Women in the Islamic World: Theory and Practice**, World Scientific, London, ss. 39-70, <https://ssrn.com/abstract=3863246>.

- Otto, J. M. (2008), **Sharia and National Law in Muslim Countries: Tensions and Opportunities for Dutch and EU Foreign Policy**, Leiden University Press, Leiden, <https://hdl.handle.net/1887/20694>.
- Özdemir, Özlem ve Sarıoğlu, Elif Başak (2021), “Eşitsizlik ve El Şebab Arasında Sıkışan Kadın Militanlar”, **Fenerbahçe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt 1, Sayı 2, 3-17, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/fbujoss/issue/67362/1050251> (13.12.2024).
- Özdemir, Recep (2022), “İslâm Hukukuna Göre Kadının Malî Hakları [Financial Rights of Women According to Islamic Law]”, **Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 29, s. 92-119, <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1150728>.
- Özdeş, Talip (2008), “The Qur'an, Interpretation and the Matter of Gender”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 12, Sayı 1, 407–438.
- Öztürk, Mehmet (2021), “Doğu Afrika’da Müslüman Kardeşler ve El-Islah Örneği”, **Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi**, 8(2), 197-220. <https://doi.org/10.26513/tocd.890215>.
- Pankhurst, E. Sylvia (1951), **Ex-Italian Somaliland: How It Was Acquired, How It Was Ruled, Its Future**, Watts, London.
- Patoari, Manjur Hossain (2019), “The Rights of Women in Islam and Some Misconceptions: An Analysis from Bangladesh Perspective”, **Beijing Law Review**, 1211-1224. <https://doi.org/10.4236/blr.2019.105065>.
- Prunier, Gérard (1996), “Somalia: Civil War, Intervention and Withdrawal (1990-1995)”, **Refugee Survey Quarterly**, Vol. 15, NO. 1, 35-85, <https://www.jstor.org/stable/45052965>.
- Puntland Development Research Centre (2003), **Somali Customary Law and Traditional Economy: Cross Sectional, Pastoral, Frankincense, and Marine Norms**, Garowe, https://pdrcsomalia.org/wp-content/uploads/2019/09/3_SomaliCustomaryLaw20andTraditionalEconomy.pdf (25.05.2024).
- Qamar, Azher Hameed (2010), **Bringing up a Daughter, Islamic Perspective and Muslim Societies**, Psykologisk Institute SVT-Fakultetet, NTNU 7491 Trondheim, Norway, https://www.researchgate.net/publication/358039470_Bringing_up_a_Daughter_Islamic_Perspective_and_Muslim_Societies. (06.09.2023).
- Rahman, Farhat Naz ve Memon, Kiran (2015), “Political Participation of Women: Contemporary Perspective of Gender and Islam”, **Weber Sociology & Anthropology**, Vol. 2, No. 1, <https://www.researchgate.net/publication/272026977>.

- Rahmawati, Ferida ve Adinugraha, Hendri Hermawan (2022), “Contemporary Waqf and Family in Muslim Countries: Legal Review in Tahir Mahmood’s Perspective”, **Journal of Islamic Studies and Humanities**, Vol. 7, NO. 2, 166-192, <https://doi.org/10.21580/jish.v7i1.11653>.
- Rao, Muhammad Atif Aslam (2019), “The Protection of Woman's Right to Dower in Islamic Law”, **Pakistan Journal of Gender Studies**, <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3469072>.
- Remouche, Tassadit ve Slimani, Fatiha (2020), **African Socialism in Kwame Nkrumah’s Africa Must Unite (1963) and Mohamed Boudiaf’s OÙ Va l’Algérie? (1964)**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Université Mouloud Mammeri de Tizi-Ouzou, Département d’Anglais, <https://dspace.ummto.dz/server/api/core/bitstreams/ce01f441-b07f-4094-b4d7-11af3f9570f5/content> (24.05.2024).
- Research Directorate, Immigration and Refugee Board of Canada (1994), **Human Rights Brief: Women in Somalia**, Immigration and Refugee Board of Canada, Ottawa, 1994, <https://www.refworld.org/reference/countryrep/irbc/1994/en/21878> (20.11.2024).
- Reyner, Anthony S. (1960), “Somalia: The Problems of Independence,” **Middle East Journal**, 14 (3), 247-255, <https://www.jstor.org/stable/4323254>.
- Right Livelihood (2008), **Asha Hagi Elmi – Biography of Laureate**, Right Livelihood Award websitesi, <https://rightlivelihood.org/the-change-makers/find-a-laureate/asha-hagi-elmi/> (31.07.2024).
- Rusli, Muhammad Fahmi (2023), “Why Is a Mother Three Times More Prioritized?”, <https://www.muftiwp.gov.my/en/artikel/al-kafi-li-al-fatawi/3281-al-kafi-1203-why-is-a-mother-three-times-more-prioritized> (15.06.2023).
- Saeidi, Masumeh, Maryam Ajilian, Hamid Farhangi ve Gholam Hasan Khodaei (2014), “Rights of Children and Parents in Holy Quran”, **International Journal of Pediatrics**, 2(3-2), <https://doi.org/10.22038/ijp.2014.3462>. (28.08.2023)
- Saggiomo, Valeria (2013), **The Rise of Islamic Resurgence in Somalia**, https://www.researchgate.net/publication/256191703_The_Rise_of_Islamic_Resurgence_in_Somalia (18.12.2024).
- Sağlam, Hadi (2016), “İslâm Hukukunda Mehîr: Evlilik Sigortası mıdır? / Is Mehîr a Marriage Insurance in Islamic Law?”, **Universal Journal of Theology**, Cilt 1, Sayı 1, ss. 1-19.
- Sahîh Muslim (t.y.), <https://sunnah.com> (09.07.2022).

- Şahin Aynur, Hatice (2019), “Ayetler Işığında Cahiliyeden İslam’a Kız Çocuğu/Kadın Haklarının Tahvili”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt 19, sayı 2, ss. 479-518. <https://doi.org/10.33415/daad.575458>.
- Şahin, Güngör (2019), **Somali: Barış, İstikrar ve Kurumsallaşma**, Millî Savunma Üniversitesi Merkez Basımevi ve Yayınevi, İstanbul, <https://msu.edu.tr/enstituler/atasaren/SOMALI.pdf>. (21.05.2024)
- Saleh, Saneya (1972), “Women in Islam: Their Status in Religious and Traditional Culture”, **International Journal of Sociology of the Family**, 2(1), 35-47, <https://www.jstor.org/stable/23027836>.
- Samatar, Abdi Ismail (1989), **the State and Rural Transformation in Northern Somalia, 1884–1986**, University of Wisconsin Press, Madison.
- Samatar, Abdi Ismail (1992), “Destruction of State and Society in Somalia: Beyond the Tribal Convention”, **The Journal of Modern African Studies**, Vol. 30, No. 4, 625-641.
- Shah, Muhammad Sultan and Ayesha Farooq (2020), “Daughters as Blessing or Curse: Islamic Conception and Social Construction”, **Jih t-ul-Islām**, 14(1), <https://iri.aiou.edu.pk/wp-content/uploads/2021/11/Daughters-as-Blessing.pdf>. (08.07.2022).
- Shamhuna, Abdul Aziz (2023), “Effects of Divorce on the Educational Performance of Muslim Children”, **SSRN Electronic Journal**. <https://doi.org/10.2139/ssrn.4572031>.
- Shay, Shaul (2008), **Somalia between Jihad and Restoration**, Transaction Publishers, New Brunswick.
- Shboul, Hani Ahmed (2020), “Discussing Islamic Fundamentalism and Its Role in Politicizing Religion”, **Open Journal of Political Science**, 10(4), 627-641. <https://doi.org/10.4236/ojps.2020.104037>.
- Sheikh, Aabid Majeed (2019), “Islamic Groups in Somalia: Ideology, Goals and Objectives”, **Journal of Advances and Scholarly Researches in Allied Education**, 16(2), 55-60. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3824418.
- Shuriye, Abdi O. (2012), “Al-Shabaab’s Leadership Hierarchy and Its Ideology”, **Academic Research International**, Vol. 2, No. 1, 274-285.
- Silvestri, Sara (2008), **Europe’s Muslim Women: Potential, Aspirations and Challenges**, Research Raport, City University London ve Cambridge University.

- Somali Cable (2016), “Wareysi Gudoomiyaha Hey’ada Culimada Soomaaliyeed Sheekh Bashiir Axmed Salaad” [Video], YouTube, 26 Ekim 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=zomaqwJv7Qg> (06.05.2023).
- Somali National Television (2024), **Maxkamadaynta Gabdho Dhawaaan Loo Guuriyay Argagixisada** [Video], YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=VGQBSv-t724> (13.12.2024).
- Somalia, Family Law No. 23 (1975)**, <https://muslimfamilylawindex.com/wp-content/uploads/2023/01/Family-Law-No.-23-1975.pdf> (30.09.2024).
- Sørensen, Birgitte Refslund (1999), “Women and Post-Conflict Reconstruction: Issues and Sources,” **Social Change**, 29(3-4), <https://doi.org/10.1177/004908579902900423>.
- Ssereo, Florence (2003), “Clanpolitics, Clan-Democracy and Conflict Regulation in Africa: The Experience of Somalia”, **The Global Review of Ethnopolitics**, Vol. 2, No.3-4, 25-40, <https://doi.org/10.1080/14718800308405142>.
- Stern, Orly Maya (2019), **The Invisible Women of al-Shabaab: Understanding the Role of Women in, and Their Influence on Sons, Husbands, and Brothers in, the Processes of Joining al-Shabaab, Defecting from al-Shabaab, Rehabilitation, and Reintegration**, <https://orlystern.com/wp-content/uploads/2023/06/The-Invisible-Women-of-al-Shabaab-> (13.12.2024).
- _____ (2020), **Married in the Shadows: The Wives of al-Shabaab**, Rehabilitation Support Team, Adam Smith International.
- _____ (2021), **Al-Shabaab’s Gendered Economy**, Rehabilitation Support Team (RST), <https://orlystern.com/wp-content/uploads/2023/06/Al-Shabaabs-Gendered-Economy.pdf> (13.12.2024).
- Stilt, Kristen, Waheedi, Salma ve Griffin, Swathi Gandhavadi (2018), “The Ambitions of Muslim Family Law Reform”, **Harvard Journal of Law & Gender**, https://hrp.law.harvard.edu/wp-content/uploads/2018/10/The-Ambitions-of-Muslim-Family-Law-Reform_Waheedi_2018.pdf (20.05.2024).
- Suad, Salma (1990), **The Legal and Social Status of Women in the Hadith Literature**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Leeds, Department of Modern Arabic Studies.
- Sulaimani, Faryal Abbas Abdullah (1986), **The Changing Position of Women in Arabia Under Islam During the Early Seventh Century**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, University of Salford.
- Sunan Abī Dāwūd (t.y.), <https://sunnah.com> (09.07.2022).

Sunan al-Nasā'ī (t.y.), <https://sunnah.com/> (09.07.2022).

Sunan Ibn Mâce (t.y.), <https://sunnah.com> (09.07.2022).

Syed Hassan, Sharifah Zaleha (1986), “Women, Divorce and Islam in Kedah”, **Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia**, Vol. 1, No.2, ss. 183-198, <https://www.jstor.org/stable/41056708>.

Şeker, Necmeddin ve Ferize Yeksek (2019), “Hadislerde İhsan Kavramı”, **Akademik-Uş**, Cilt 3, Sayı 1, ss. 15-39.

Şen, Ziya (2014), “Kur'an-ı Kerîm'in İnsana Sunduğu Haklar”, **Ekev Akademi Dergisi**, Cilt 18, Sayı 59, 389-412.

Şentürk, Mustafa (2015), “Tefsîr Literatüründe Müslüman Kadınların Ehl-i Kitâb Erkekleri İle Evlenme(me)leri Meselesi”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 32, 65-108.

Şirin, Şükrü (2015), “İslâm Hukukunda Mehîr Davaları”, **Marife: Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt 15, Sayı 2, ss. 297-320.

T. Editors of Encyclopaedia Britannica (2020), “Benazir Bhutto Summary”, **Encyclopaedia Britannica**, 2 Mayıs, <https://www.britannica.com/summary/Benazir-Bhutto> (10.05.2024).

————— (2023), “Khaleda Zia”, **Encyclopaedia Britannica**, 24 Aralık, <https://www.britannica.com/biography/Khaleda-Zia> (10.05.2024).

————— (2023), “Megawati Sukarnoputri”, **Encyclopaedia Britannica**, 22 Ekim, <https://www.britannica.com/biography/Megawati-Sukarnoputri> (10.05.2024).

Tasgheer, Aqsa ve Muhammad Ishfaq (2021), “Female Infanticide in Pre-Islamic Arab Society: A Quranic and Historical Perspective”, **Al-Qawārîr**, Vol. 3, Issue 1, ss. 1-12, Institute of Islamic Studies, University of the Punjab, Lahore, <https://journal.al-qawarir.com/index.php/alqawarir/article/view/128>

Tezcan, Mahmut (1976), “İlk Toplumlarda Başlık Parası Geleneği”, **Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi**, Cilt 9, Sayı 1, 415-426.

Thompson, Angela (2019), “Socialism in Africa and African Socialism”, **ThoughtCo**, <https://www.thoughtco.com/socialism-in-africa-and-african-socialism-4031311> (20.05.2024).

Toksarı, Ali (1993), “Hz. Peygamber Devrinde Kadın”, **Diyanet İlmi Dergi**, Cilt 29, Sayı 4, 67-80.

- Tønnessen, Liv (2018), **An Increasing Number of Muslim Women in Politics: A Step Towards Complementarity, Not Equality**, CMI Brief No. 2018:3, Chr. Michelsen Institute, Bergen, <https://www.cmi.no/publications/6534-increasing-number-of-muslim-women-in-politics>.
- Topaloğlu, Bekir (1966), **İslam'da Kadın**, Yağmur Yayınları, İstanbul.
- Tripodi, Paolo (1999), **The Colonial Legacy in Somalia: Rome and Mogadishu: From Colonial Administration to Operation Restore Hope**, Palgrave Macmillan.
- Türk Dil Kurumu, **Güncel Türkçe Sözlük**, “ataerkil” maddesi, <https://sozluk.gov.tr/?kelime=ataerkil> (06.09.2023).
- Türkmen, Elif Kübra ve Acar, Abdullah (2020), “Cahiliye ve Asr-ı Saâdetteki Evlilik Öncesi Uygulamaların İslam Hukukuna Yansımaları”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Sayı 35, ss. 305-330, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihad/issue/71635/1153285>.
- Umari, Syed Jalaluddin (2001), **Woman and Islam: New English Version of Urdu Aurat Aur Islam**, (Çev. Zeenat Kausar), Human Welfare Trust Publication No. 622, Markazi Maktaba Islami Publishers, New Delhi.
- UN Women (2019), **Assessment of Somalia Women's Movement (1980-2018)**, United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women, <https://africa.unwomen.org/en/digital-library/publications/2023/10/assessment-of-somalia-womens-movement-1980-2018> (20.11.2024).
- United Nations Assistance Mission in Somalia (2016), “Somali Religious Scholars Defend 30 Percent Quota for Women”, **ReliefWeb**, <https://reliefweb.int/report/somalia/somali-religious-scholars-defend-30-percent-quota-women> (20.11.2024).
- United Nations High Commissioner for Refugees (2015), **Culture, Context, and Mental Health of Somali Refugees: A Primer for Staff Working in Mental Health and Psychosocial Support Programmes**, <https://www.unhcr.org/media/culture-context-and-mental-health-somali-refugees-primer-staff-working-mental-health> (01.05.2024).
- United Nations Population Fund (2014), **Population Estimation Survey of Somalia: 2013–2014, Directorate of National Statistics**, <https://somalia.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/Population-Estimation-Survey-of-Somalia-PESS-2013-2014.pdf>. (21.05.2024).
- Uraler, Aynur (2010), “Şifâ Bint Abdullah”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 39, İstanbul, 138-139, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sifa-bint-abdullah> (24.10.2023).

- Usman, Abubakar Ibrahim (2024), “An Elucidation of the Position of Women before the Advent of Islam as Described in the Glorious Qur’an”, **Spektra: Jurnal Kajian Pendidikan dan Keislaman**, Vol. 5, No. 1, s. 31-46, <https://doi.org/10.34005/spektra.v5i1.2803>.
- Uyun, Qurratul ve Rahmatan, Madah (2022), “Scientific Socialism in the Inheritance Law in Somalia”, **Jurnal Al-Dustur**, Vol. 5, No. 2, 228-242. <https://doi.org/10.30863/aldustur.v5i2.2957>.
- Ülger, İrfan Kaya (2016), “Müslüman Kardeşler Teşkilatının İdeolojisi ve Mısır Siyaseti Üzerindeki Etkileri”, **Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt 6, Sayı 2, 131-151.
- Van der Walt, Ruan ve Solomon, Hussein (2014), “Histories and Spaces of Terrorism in Africa: The Post-9/11 Strategic Challenge of Somalia’s al Shabab”, **Afro Eurasian Studies**, Vol. 3, issue 1, Spring, 71-89, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/700301> (18.12.2024).
- Ware, Gilbert (1965), “Somalia: From Trust Territory to Nation, 1950-1960”, **Phylon (1960-)**, Vol. 26, No. 2, 173-185, <https://doi.org/10.2307/273632>
- Warsame, Amina Mohamoud (2004), **Queens without Crowns: Somaliland Women’s Changing Roles and Peace Building**, 2. Baskı, Life & Peace Institute.
- Women’s International League for Peace and Freedom (2010), **Somalia: The Struggle of the Somali Women After the Civil War**, <https://www.peacewomen.org/content/somalia-struggle-somali-women-after-civil-war> (20.11.2024).
- World Population Review (2023), “Muslim Population by Country 2023”, <https://worldpopulationreview.com/country-rankings/muslim-population-by-country>. (24.07.2024)
- Yıldırım, Nur (2019), **Cahiliye Toplumunda Kureyş Kadını**, M. Hanefi Palabıyık (Ed.), SAMER Yayınları, Kahramanmaraş.
- Yılmaz, İbrahim (2018), “İslam Hukukunda Kız Çocuğunun Mirastaki Payının Cinsiyet İle Temellendirilmesine Analitik Bir Bakış”, **Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**, cilt 22, sayı 1, 347–376, <https://doi.org/10.18505/cuid.404670>
- Yousuf, Imran, Sivarajan, S. ve Shah, Bilal Ahmad (2014), “Political Rights of Women as per Islam: A Study of Its Concept”, **Indian Streams Research Journal**, Vol. 4, Issue 8, ss. 1-6, <https://ssrn.com/abstract=2499114>.

- Yüksek, Ali (2014), “İslam Aile Hukukunda Boşama Yetkisi ve Kadının Boşanması [Divorce Authority and Divorcing of a Woman in Islamic Family Law]”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt 7, Sayı 32, ss. 343-358.
- Yuusuf, Muuse (2016), “Where Is My Vote? Comparing Elections in Somalia from 1950-2016”, **Hiiraan**, 17 Eylül 2016, https://www.hiiraan.com/op4/2016/sept/117713/where_is_my_vote_comparing_elections_in_somalia_from_1950_2016.aspx (27.08.2024).
- Zahid, Muhammad ve Ali, Ashfaq (2019), “Cousin Marriage in the Light of Islam and Medical Science”, **UOCH Journal of Religious Studies (UOCHJRS)**, Cilt II, Sayı IV, ss. 36–45, <https://pdfs.semanticscholar.org/6015/f751e7629ac6cad1f3fdf0d75a45940dede7.pdf>. (25.10.2023)
- Zahraa, Mahdi and Normi A. Malek (1998), “The Concept of Custody in Islamic Law”, **Arab Law Quarterly**, 13(2), 155–177, <http://www.jstor.org/stable/3381578>.
- Zenn, Jacob (2010), “Al-Shabaab’s Unavoidable Clash with Somaliland Democracy”, **The Jamestown Foundation**, <https://jamestown.org/program/al-shabaabs-unavoidable-clash-with-somaliland-democracy/> (20.12.2024).
- Zuhayli, Vehbe (1985), **el-Fıkhu’l-İslâmî ve Edilletuhu**, 2. Baskı, Cilt 7, Dâru’l-Fikr, Dımaşk.

ÖZGEÇMİŞ

Abdighani Abdikarim AHMED, 2014 yılında SIMAD Üniversitesi Kamu Yönetimi lisans programını tamamladı. 2016 yılında Uganda İslam Üniversitesi Kamu Yönetimi yüksek lisans programından mezun oldu. 2019 yılında Karadeniz Teknik Üniversitesi- Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı doktora programına başladı ve hâlen doktora çalışmalarını sürdürmektedir. AHMED, 2014-2020 yılları arasında Somali'nin önde gelen üniversitelerinden SIMAD Üniversitesi başta olmak üzere çeşitli yükseköğretim kurumlarında öğretim görevlisi olarak görev yapmıştır.

AHMED, bir çocuk babası olup; İngilizce, Türkçe ve Arapça dillerini bilmektedir.