

Hüseyin BUSTAN



İSLAM VE CİNSİYET FARKLILIKLARI

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Hüseyin BUSTAN

İSLAM VE CİNSİYET FARKLILIKLARI

Çeviri
Cafer Derbendi

el-Mustafa Yayınları: 21

ISBN: 978-605-9982-02-3

İslam ve Cinsiyet Farklılıkları

T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No: 27932

© el-Mustafa Yayınları, 2014

Bu kitabın tüm yayın hakları,
el-Mustafa Yayınları'na aittir.
Kaynak gösterilerek alıntı ya-
pılabilir, izinsiz olarak hiçbir bi-
çimde çoğaltılamaz, dağıtılamaz.

Eserin özgün adı

اسلام و تفاوتهای جنسیتی

İslâm ve Tefâvutha-yi Cinsiyeti

Yayın Yönetmeni

Dr. Resul Abdullahi

Yazar

Hüseyin Bustan

Çeviri

Cafer Derbendi

Editör

Yusuf Tazegün

Tashih ve Redakte

Sema Nur Erdoğan

Sayfa Düzeni

DBY Ajans

Kapak Tasarımı

Faruk Atlan

Birinci Baskı

İstanbul, Haziran 2014

Baskı ve Cilt

Yılmaz Basın Yayın

Maltepe Mah. Litros yolu 2. Matbaacılar sitesi 3NB2

Topkapı / İstanbul • Tel: 0212 493 00 85

(Sertifika no: 27185)

Uluslararası el-Mustafa Üniversitesi
Türkiye Temsilciliği

 el-Mustafa
yayınlari

Merkez Efendi Mah. Mevlana Cad. Aktaş Apt. No: 108

Zeytinburnu / İSTANBUL Tel: (0212) 664 46 40

www.elmustafa.com.tr • elmustafa@hotmail.com.tr



İçindekiler

› Başlarken.....	11
------------------	----

BİRİNCİ BÖLÜM Eş Seçimi ve Evlilik

1. Evlilik Yaşı.....	21
2. Evlilik Teklifi ve Görücülük (Kız İsteme).....	24
3. Evlilik Öncesi Tanışma.....	26
4. Kızların Eş Seçiminde Serbest Oluşları.....	27
4.1. Balığ Kızlar.....	27
4.2. Balığ Olmayan Kızlar	29
5. Mehir	30
6. Dinî Endogami (İç Evlilik)	31
7. Çok Eşlilik.....	33

İKİNCİ BÖLÜM Aileyi Destekleme ve Gözetleme Fonksiyonları

1. Cinsel İhtiyaçların Tatmin Edilmesi.....	37
1.1. Erkeğin Cinsel Hakkı.....	39
1.2. Kadının Cinsel Hakkı	40
1.3. Ayrıcalıkların İzahı	41
2. Duygusal İhtiyaçları Doyurmak.....	44



3. İş Dağılımı.....	49
3.1. Ev İşİ.....	49
3.2. Annelik ve Babalık.....	54

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Ailenin Yönetimi

1. Yönetici ve Koruyucu.....	62
2. Kadının İtaatsizliği (Nüşuz).....	70
3. Erkeklerin Kadınlara Göre Üstünlük Dereceleri.....	74
4. Cinsel Yetkiler ve Haklar.....	76
5. Üremeyi Kontrol Hakkı.....	76
6. Sosyal İlişkileri Kontrol Hakkı.....	77
6.1. Kadının Evden Çıkması İçin Kocanın İzninin Gerekliliği.....	77
6.2. Kadınların Evde Tutulması Tavsiyesi.....	79
6.3. Cinsel Esirgeme.....	80
7. İkametgah Seçim Hakkı.....	85
8. İtaat.....	86
8.1. Kadının Kocasına İtaat Etmesi.....	87
8.2. Kocanın Eşine İtaat Etmesi.....	90
9. İstişare.....	94
10. Kocanın Eşinin Kişisel İşlerine Karışması.....	94
11. Boşanma Hakkı.....	96
12. Çocukların Velayeti ve Bakımı.....	102
13. Sonuç.....	106

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Din

1. Dinî İnançlar.....	116
1.1. Allah'ın Cinsiyeti.....	116
1.2. Kadının Yaratılış Kaynağı.....	117
1.3. Kadının Yaratılış Amacı.....	118
1.4. İlk Günah.....	121
1.5. Dinî İdeal veya "İdeal Dindar" İnsan.....	122

2. Manevi Seyir	125
2.1. İman.....	125
2.2. Salih Amel.....	127
2.3. Nübüvvet Kabiliyeti.....	130
2.4. Ahlakî Gelişme.....	132
2.5. Uhrevî Mükâfat	136
2.6. Sonuç.....	141
3. Dinî Şiarlar ve Ayinler.....	142
4. Dinî Önderlik.....	146
4.1. Risalet.....	147
4.2. Nübüvvet.....	149
4.3. İmamet.....	154
4.4. Merc-i Taklitlik (Müçtehitlik)	155

BEŞİNCİ BÖLÜM

Tâlim ve Terbiye

1. Cinsiyet ve Bilimsel İlerleme	160
1.1. Kadınların Aklı Eksikliği Tezi.....	160
1.2. İslam'da Kadınların Bilimsel İlerlemesi	161
1.3. Kadınların Bilimsel İlerlemesi Yolundaki Engeller	165
2. Eğitim Malzemeleri.....	170
3. Cinsiyetten Bağımsız Tâlim ve Terbiye (Eğitim ve Öğretim).....	172
4. Ahlakî Tâlim ve Terbiye.....	174
5. Karma Eğitim	180

ALTINCI BÖLÜM

Ekonomi

1. İslam'a Göre Kadınların Çalışması.....	187
2. Kadınların Çalışması Yolundaki Engeller	190
2.1. Çalışma ile Ailevi Görevlerin Çelişmesi.....	190
2.2. Dinî ve Yasal Engeller	195
2.3. İş Ortamında İki Cinsin Karışmasının Sonuçları	197
3. İş Ortamında Cinsiyet Ayrımcılığı.....	199

4. Evde Yapılan İşler	203
5. Kadınlar ve Mal Varlığı.....	206
5.1. İslam'ın Kadının Mülkiyet Hakkı ile İlgili Genel Görüşü.....	209
5.2. Kadınlar ve Miras Hakkı	209
5.3. Dinî Öğretilerin Kadın ve Erkeğin Mali Eşitsizliği Üzerindeki Etkisi.....	213
5.4. Kadının Aile Gelirinden Payı.....	216
5.5. Kadınların Yoksulluğu	218
5.6. Kadınlar ve Servet Artışı Durumu.....	221

YEDİNCİ BÖLÜM

Politika

1. İslam'ın Kadınların Siyasi Katılımına Bakışı.....	226
2. Kadın ve Oy Hakkı.....	229
3. Kadınların İktidar Mevkilerine Erişmesi.....	230
3.1. Tartışmanın Fikhî Ufku	231
3.2. Sosyal - Cinsiyet Eksenli İrdeleme.....	234

SEKİZİNCİ BÖLÜM

Hukuk

1. Buluş veya Yasal Yaş Sınırı.....	246
2. Kadın ve Yargı.....	248
3. Kadınların Şahitliği	248
4. Kadın ve Suç.....	252
4.1. Kadınların Suç İşlemesi	256
4.2. Kadınların Mağduriyeti.....	260
4.3. Kadın ve Erkeğin Diyeti.....	265

DOKUZUNCU BÖLÜM

Savaş, Sağlık ve Tedavi

1. Kadınlar ve Savaşa Katılmak.....	271
2. Kadınlar ve Sağlık,Tedavi Hizmetleri.....	272

› Sonuç.....	281
--------------	-----

EKLER

Fıkîhî Konular

[1] Gelecekteki Eşe Bakma.....	287
[2] Kızın, Eşini Seçme Hakkı.....	288
[3] “Zarar Vermeme” Kaidesi.....	293
[4] Çocukların Evliliği Feshetme İmkânı.....	294
[5] Çok Eşliliğin Uygunluğu veya Uygunsuzluğu.....	296
[6] Kadının Eşi Üzerindeki Cinsel Hakları.....	299
- Kötülükten sakındırma delilleri.....	303
- Günaha yardım kaidesi	305
- “La Zarar ve Lâ Zırar” Kaidesi.....	305
- Nefy-ı Harec Kaidesi.....	306
- Maruf Muâşeret (İyi Geçinme) Kaidesi.....	307
- Hukukta Benzerlik Kaidesi	308
[7] Kadının, Eşinin Cinsel İktidarsızlığı Varsayımında Evliliği Feshetmesi.....	309
[8] Erkeğin Eşini Dövmesi	312
[9] Doğum Kontrol Hakkı	314
[10] Kadının Evden Dışarı Çıkması İçin Eşinin İzninin Gerekliliği.....	315
[11] Evli Kadının Müstehap Orucu.....	316
[12] Evli Kadının Nezri.....	319
[13] Evli Kadının Mali Tasarrufu	320
[14] Evli Kadının Yemini.....	321
[15] Çocukların Velayeti Hakkı.....	322
[16] Kadının Yaratılış Kaynağı.....	324
[17] Kadınların Bayram Namazlarına Katılması	328
[18] Kadının Cemaat Namazına İmamlık Etmesi.....	329
[19] Kadının Dinî Merciliği	330
[20] Kadının Kocanın Arsalarından Miras Alması	332
[21] Kadının Verasette Tek Olması	338
[22] Kadınlara Oy Hakkının Tanınması	341

[23] Kadınların Genel Velayeti (Yöneticiliği).....	345
a) Kadının Genel Velayetinin Meşru Olmadığına Dair Kur'ânî Deliller	345
b) Kadının Genel Velayetinin Meşru Olmadığını İfade Eden Rivayetler	347
c) Kadının Genel Velayetinin Meşru Olmadığına Dair Diğer Deliller	351
d) Kadının Genel Velayetinin Meşruiyetinin Delilleri.....	357
[24] Kız Çocuğunun Buluş Yaşı	360
[25] Kadınlar ve Yargı.....	365
[26] Eşi Zina Esnasında Öldürmek	374
[27] Kadın ve Erkek Diyeti Arasındaki Farklılık	376
[28] Kadınların Savaşa Katılması.....	378
[29] Erkeğin Eşinin Tedavi Masraflarına Yönelik Görevi.....	382

Başlarken

On asırda toplumsal değişimlerin göz alıcı sonuçlarından biri de, kadınların toplumsal konum ve hakları meselesine ciddi özenin gösterilmesidir. Bu konu günümüz dünyasında o kadar önemli bir hâl almıştır ki, ülkelerin uluslararası alanda ne kadar ilerici veya gerici olduğunu belirlemede etkin bir faktör olarak öne çıkmakta ve bazen bağımsız ülkelere karşı siyasî baskı yapma aracı olarak kullanılmaktadır. Açıktır ki, bu gibi toplumsal ve siyasal eğilimlerin kaynağı, çoğu zaman din ilkeleriyle bağdaşmayan birtakım felsefî ilkeler ve değerlerdir. Bu nedenle bu akımlar karşısında ilkeli pozisyonlar alıp, bilinçli tutumlar sergilemek ve pasif reaksiyonlardan sakınmak için İslam açısından cinsiyet meselesine özel bir önem ve dikkat gösterilmesi gerekir.

Cinsiyet bahislerinde dinî araştırmaların önemini açıklamak için epistemolojideki bir konudan da yararlanabiliriz. Feminist epistemolojide, şu temel soru söz konusudur: Acaba varlığın gerçeğini anlama ve tanıma konusunda kadınlarla erkekler arasında temel bir fark var mıdır? Görüş sahibi birçok feminist, böyle bir farkın varlığını kabul ederek insanoğlunun çeşitli alanlarda tanımayla ilgili edinimlerini eleştirip, beşerî öğretilerin kadın bakışıyla yeniden yapılandırılmasını istemiştir. Cinsiyetle alakalı araştırmaları beşerî öğretilerden biri olarak göz önünde bulundurduğumuzda, feminist yaklaşımın sonucu şu olacaktır: Bu alanda da kadınlar öncül olmalı, meseleleri kendilerine has anlayış ve dünya bakışına dayanarak ve erkeklerin asla anlayamayacağı “kadınlara has ihtiyaçları” dikkate alarak yorumlamalıdır.



Fakat bu yaklaşımın sorunu, kendi içinden kendisini reddediyor olmasıdır. Çünkü eğer erkekler cinsiyet konularını doğru bir şekilde anlayabilmek için gerekli kapasiteye sahip değillerse, bunun sebebi, bu konuların iki yönlü oluşu ve bir tarafında, erkeklerin, tabiat ve gereksinimlerini tanıma gücüne sahip olmadıkları kadınların olmasıdır. Bu gerçekten hareketle kadınların da cinsiyet konularını doğru tanımak için gerekli kapasiteye sahip olmaları gerekir. Çünkü bu meselelerin diğer tarafında, kadınların, tabiat ve ihtiyaçlarını tanıma imkânına sahip olmadıkları erkekler yer almaktadır. İşte kadın ve erkeğin bu ayrıcalıklı varoluşsal alan ve eğilimlerini göz önünde bulundurduğumuzda, cinsiyetle alakalı konuları yeniden gözden geçirme, analiz etme, açıklama, yapılandırma, değerlendirme ve örnek sunma hususunda cinsiyet ötesi bir merceden yardım almanın gerekliliği her zamankinden daha fazla anlaşılmaktadır. Bu da kadınların ve erkeklerin, yani genel manada insan toplumunun saadet ve mutluluğunun yegâne garantisi olarak vahiy kaynağına müracaat etmeyi vurgulayan İslamî bilinç ve bakışla cinsiyet konusuna yaklaşımı tekit etmektedir. Şu gayet açıktır ki, adi/geleneksel yollarla elde edilen dini öğrenme metotları çoğu yerde ilahî vahyin içeriğini kesin olarak anlamayı sağlamamaktadır. Buna rağmen, dinî öğretilerin bazı bölümlerinin kat'iliği/kesin oluşu, bunun yanında bu öğretilerin geniş çaplı bölümlerinin hüccet/kanıt teşkil edişi insanoğlunun diğer bilgi ve öğretileri arasında din öğretisine, hiçbir güvenilir alternatifi düşünülemezcek emsalsiz bir konum vermiştir.

Bu konudaki diğer bir nokta, Müslüman düşünürlerin cinsiyet konusuna İslamî bir yaklaşım üzerinde ısrar etmeleri ve son yüzyılda İslam toplumlarında dikkate değer bir oranda artan dine aykırı görüşler karşısında direnmeleridir. Bu nesnel karşılaşmanın ister istemez de dinin kadınların meseleleri karşısında açık bir konuma sahip olması ve onlar için günümüz dünyasının gerçeğiyle bağdaşan uygun çözümler sunması beklentisini oluşturmaktadır. İslam İnkılabından sonra İran'da siyasi İslam'ın hâkimiyet kurmasıyla bu beklenti daha da güçlendi.

Bütün bunlara rağmen, araştırmalar, o beklentinin olması gerektiği gibi yerine getirilmediğini göstermektedir. Bazı yazılı eserler kadınlarla ilgili meselelerin sadece fikhî boyutlarını işlemişlerdir; o da dağınık, eksik bir şekilde ve bütün insanların yararlanmasında imkânsız veya çok zor olan tamamen uzmanlık bir düzeyde. Kadınlarla ilgili konuların toplumsal boyutlarını dikkate alan diğer bazı kaynaklar da, genellikle yazarlarının fıkıh ve din öğretileri alanında uzman olmadıklarından, muhatabın güvenini kazanacak dinî bir araştırma seviyesinde değillerdir. İslamî ilimler konusunda uzman sayılacak kişiler tarafından toplumsal bir yaklaşımla yazılan çok az sayıdaki bazı kaynaklar da ya istidlalî fıkıhtan yoksun olup, fikhî bir yenilik getirmeye çalışmadan kadınlar hakkındaki mevcut fikhî görüşleri faraziye olarak kabul etmekte ya Ehlisünnet'in fıkıh ve kelam ilkelerine dayanmakta ya da gerekli kapsamlılık ve düzene sahip değillerdir. Belki de bu araştırma alanındaki bu düzensizlik ve kaynakların azlığı, bazı yazarları, fıkıhın kadınlarla ilgili meseleleri akli bakımdan çözümleme gücüne sahip olmadığını dile getirmeye ve bu sorunun çözümü için ancak aydın ölçü ve metotlara yönelmeyi önermeye sevk etmiştir. Dolaylı olarak elinizdeki kitabın yazılmasının amaç ve gerekliliğini de ortaya koyan bu kısa açıklamadan sonra, kitabın adına ve anahtar konumundaki üç kavramına bakılırsa onun inceleme alanı ve araştırma metodu daha iyi anlaşılmış olacaktır.

Sosyal bilimlerde "İslam" kavramının birçok farklı kullanımı vardır. Bazen bu kavramla Müslüman düşünürlerin görüşleri kast edilirken, bazen de bu kelime İslam toplumunun gerçekleri anlamında kullanılır. Her ne kadar Müslüman düşünürlerin görüşlerini ve yine İslam toplumunun, özellikle de sadr-ı İslam toplumunun gerçeklerini dikkate almak İslam öğretilerini daha iyi anlamada yararlı olan metotlardan biriye de, bu araştırmada İslam'dan maksat, İslam'ın temel kaynaklarından, yani Kur'an ve muteber istinbat/içtihat metotlarıyla elde edilen sünnetten vasıtasız yapılan algılamalardır. Ayrıca İslam'ın görüşünü sunarken, Ehlibeyt İslam'ını kastetmekteyiz. Dolayısıyla bizim İslam'ı anlamadaki kaynağımız, Kur'an-ı Kerim ile birlikte Resul-i Ekrem (s.a.a) ve onun masum





Ehlibeyt'inin (a.s) sünnetleridir. Nitekim konuların metodoloji da-
iresi de Şia'nın itikat ve fıkıh ilkeleri ile uyum içerisinde.

Kadın konusunu incelerken kullanılan argümanlarda “cinsiyet”¹ kavramı, toplumsal ve kültürel faktörlerin etkisi sonucu her bir kadın ve erkek cinsinde farklı bir şekilde ortaya çıkan özelliklere işaret etmek için kullanılmaktadır. Buna karşılık “cins”² kavramı ise kadın ve erkeğin farklı biyolojik özellikleridir. Günümüzde cinsiyet konuları, sosyal bilimlerde kendine özel bir yer açmıştır. Nitekim çeşitli dallarda, özellikle kadınlarla ilgili araştırma alanında araştırmacılar ve görüş sahipleri bu konuları ciddi bir şekilde takip etmektedirler. Cinsiyet konuları bir mantık dağılımına göre konuyu kapsamaktadır: 1- Kadın ve erkeğin toplumsal farklılıkları ve eşitsizliklerini tavsif eden, onların şekillenme faktörlerini inceleyen ve esasen sosyoloji ve cinsiyet psikolojisi alanlarına ait olan sırf bilimsel konular. 2- Değerlendirme ile ilgili olan ve cinsiyet farklılıklarının menfi ya da müspet oluşu hakkında hakemlik yapan felsefi veya ideoloji konuları. Bu gibi konulara cinsiyetin toplumsal felsefesi de diyebiliriz. 3- Bu farklılıkları ortadan kaldırma veya onları güçlendirme yönünde stratejiler ve kılavuzluklar sunan cinsiyet alanında stratejik incelemeler. Bu yazıda asıl hedefimiz, ne gerçek cinsiyet farklılıklarının tavsif ve beyanı, ne de cinsiyet alanında uygulama programının tayinidir. Bu nedenle, her ne kadar her bahsimizin başında ve bazı özel yerlerde o olayı söz konusu etmek veya açıklamak amacıyla kısaca anlatsak da söz konusu edilen çoğu bahisler sosyoloji, psikoloji veya cinsiyetin stratejik araştırmaları alanında değildir. Bu kitabın asıl hedefi bir taraftan, fikhî istinbat metodundan yararlanarak İslam'da cinsiyet farklılıklarının yerlerini belirtmek, diğer taraftan da, esasen toplumsal tahlillerden yararlanarak bu farklılıkları değerlendirmek ve izah etmektir. Birinci merhalenin konuları fıkıh veya tefsir alanında, ikinci merhalenin konuları ise cinsiyetin toplumsal felsefesi alanında yer almaktadır.

¹ Gender.

² Sex.

Çeşitli beşerî/pozitif bilimlerin konu ve alanlarını kapsayan cinsiyet bahislerinin genişliğini dikkate alarak, aslında bu araştırma projesinin uzun zamanlı bir projeye dönüşmesini önlemek için cinsiyet farklılıkları konusunda daha sınırlı boyutları çalışmamızın mihreri olarak alamız gerekiyordu. Diğer taraftan, yazarın araştırma geçmişi olması ve sosyolojiye ilgi duyuyor olması projenin asıl mihrerlerinin cinsiyet sosyolojisinin başlıkları oluşturmalarını gerektiriyordu. Sonuç olarak, en uygun seçeneğin bahis konusunu toplumsal kurumlardaki cinsiyet farklılıkları konusu ile sınırlandırmak olduğunu gördük.

Her ne kadar sosyologlar “toplumsal kurum”un³ tanımı üzerinde görüş birliğine sahip değillerse de, biraz yaygın bir tanıma göre, toplumsal kurumlar şundan ibarettir: İnsanların ortak temel ihtiyaçlarını gidermek amacıyla örnek davranışlardan oluşan kalıcı ve normal donanımlı sistemler. Toplumsal kurumun kavramsal tanımı dışında, örneklerini belirtme konusunda da sosyologlar arasında tek bir prosedür göze çarpmamaktadır. Onlardan bazıları aile, din, eğitim ve öğretim, iktisat ve siyaset kurumlarını evrensel kurumlar olarak söz konusu ederlerken, diğer bazıları bu beş kurumdaki bazıları çıkarılmış veya hukuk, savaş, sağlık ve tedavi gibi diğer bazı kurumları buna eklemişlerdir. Her durumda, toplumsal kurumun kavramını incelemekten sakınarak ve değindiğimiz sekiz kurumun olasılığını kabullenerek asıl konumuzu, yani İslam’ın görüşünün tahlil ve açıklamasını yapalım. Bahis konusu kurumların cinsiyet boyutları İslamî bahislerin hacmi bakımından aynı seviyede değildir ve İslam’ın cinsiyet öğretilerinin aile kurumunda geniş bir şekilde gözükmesine rağmen, savaş veya sağlık ve tedavi kurumu hakkında bu görünüm çok fazla aşağı düşmektedir. Böylece, bu kitapta üç konudan oluşan “Ailede Cinsiyet Farklılıkları” ve altı konudan oluşan “Toplumda Cinsiyet Farklılıkları” başlıklı iki bölüm işleyeceğiz.

Burada İslam’da cinsiyet bahsinin bazı içerik ve temel yönlerine de kısaca değinmemiz yerinde olacaktır. Cins ve cinsiyeti bir

³ Social institution.





ikiz olgu olarak kabul edebiliriz. Şöyle ki, -dinî açıdan- insanların babası Hz. Âdem (a.s) gökyüzünden ilk ilahî şeriatı aldığı andan itibaren veya -gayr-i dinî açıdan- insanoğlu kendini bu dünyada bulduğu ve iki cinsin farklı biyolojisinden haberdar olduğu andan itibaren kadın ve erkek için farklı hukukî ve değer modelleri ilan ve icra etti. Elbette gerçek cinsel farklılıkları tanıma seviyesi, gerçek farklılıkların uydurma ve hayali farklılıklarla karışması, farklılıkların yorumlanış şekli, insanların ahlakî gelişimlerinin seviyesi, toplumsal hedef ve beklentiler, hatta coğrafi etkenler gibi çeşitli faktörlerin müdahalesi, cinsiyet olgularının her toplumda farklı bir şekilde tanımlanmasına neden olmuş, bu konu hukuk ve değer sistemlerinin cinsiyet yönelişlerinde çeşitlilik ortamı meydana getirmiştir. Bütün bunlara rağmen, cinsiyet farklılıkları konusunda hiçbir mülhaza yapılmadan cinsiyet modelleri tanımlanan bir toplum bulunamaz ve bu nedenle, feministlik faraziyesinin aksine, somut örnek ve gerçeklik bakımından cins ile cinsiyetlik arasında kesin bir sınırlandırma yapmak mümkün değildir.

Her hâlükârda, İslam da birtakım inançlar, değerler ve hükümler mecmuası olarak özel bir cinsiyet yaklaşım sergilemiştir. İslam'ın görüşü -bize göre- gerçek cinsî farklılıkları tam olarak tanıma ve onları gerçeği olmayan farklılıklardan ayırma, farklılıklar konusunda her türlü yanlış anlamadan arınmış tefsirler, insanların gerçek saadeti doğrultusunda toplumsal hedef ve ülküleri çizme, kanun koymada adalet ve maslahatı gözetme özelliğine sahiptir. Buna binaen de, çok geniş çaplı benzerlikler mecmuasının yanı sıra kadın-erkek arasında hukuk ve değer nitelikli farklılıklarından oluşan bir mecmuayı teyit ve tasvip etmiştir. Bu somut cinsiyet örneğini dakik bir şekilde incelediğimizde birkaç temel noktaya sahip olduğunu görmekteyiz:

1- Kadın ile erkeğin hukuk ve değer farklılıkları hiçbir şekilde kadın ve erkeğin kendilerine değer biçme anlamında değildir. Diğer bir ifadeyle cinsiyetin, insanın Allah katında saygınlığından ibaret olan gerçek değeri ile hiçbir ilgisi yoktur. Aksine, bu farklılıklar sadece hareket ve davranış kılavuzluğu ilkeleri ve sosyal ilişkileri

düzenleme kurallarındaki farklılıklarla ilgilidir ve her biri birtakım kişisel ve toplumsal maslahatların temin edilmesine yöneliktir. İslam'ın bu farklılıklarda göz önünde bulundurduğu en önemli maslahatlar arasında; eşlerin psikolojik huzurlarını sağlama, salih evlatlar yetiştirme, toplumun ahlaki sağlık seviyesini yükseltme ve kadın cinsini karşılaşılabileceği bazı özel zararlardan koruma doğrultusunda ailenin konumunu güçlendirmeye ve onun verimliliğini artırmaya işaret edebiliriz. Dolayısıyla, erkeğin değer bakımından kadından üstün olma düşüncesi İslam dinine isnat edilemez.

2- Kadın ile erkek arasında değer veya hukuk farklılıklarının kabul edildiği her yerde, doğal cinsiyet farklılıklarının direkt veya dolaylı olarak etkisini teşhis edebiliriz. Örneğin, kadın ve erkeğin biyolojik farklılıkları evliliğin cinsiyet hakları, evlat bakımı örneği, cinsel ahlak (hayâ ve namus gibi), ergenlik yaşı, kadın ve erkeğin savaşlardaki farklı görevleri üzerinde direkt etkisi vardır. Fakat nafaka hakkı, miras, diyet, ekonomik ve siyasi işbirliği modeli üzerinde dolaylı bir etkisi vardır. Dolayısıyla doğal cinsiyet farklılıklarını kabullenmek, İslam'ın cinsiyet modeli için koyduğu ilkelere biri sayılmaktadır.

3- Bu model toplumsal sistemin temel kurumu olan aile kurumu için çok büyük bir önem ve emsalsiz bir makam sunmakta, diğer taraftan da kadını ailenin merkezi saymaktadır. Bu nedenle, kadının ailevi rolleri ile toplumsal rolleri çatıştığında ailevi rollere asalet ve öncelik tanınmaktadır. Öyle sanıyoruz ki, akıl sahibi ve insaflı her insanın asrımızın toplumlarının kültürel ve ahlaki bozukluklarını göz önünde bulundurarak, bu dağınık durumlardan kurtulmanın yegâne yolunun bu iki ilkeyi, yani ailenin yüce yeri ve kadının merkezliğini yeniden ihya etmek olduğunu kabul eder. Bu iddia ne bir nevi idealistlikten kaynaklanmıştır, ne de sırf bir arzunun ifadesidir. Aksine, hatta çeşitli fikir mezheplerine bağlı olan görüş sahiplerinin bile günden güne daha çok ve geniş bir şekilde kabullenmeye yöneldikleri açık bir şekilde gözlenen somut kanıtlara dayalı bir gerçektir. Bunun açık örneklerinden biri, feministlerden bir grubunun teorik ve stratejik olarak aile ve ev



hanımı rolüne muhalefet etmekten aileye ve anneliğin ihyasını istemeye yönelmesidir.

Dolayısıyla kadının İslam'daki toplumsal, iktisadî ve siyasi haklarından söz edilecek olursa, ailenin öncelik ve evleviyetini, kadının evdeki rollerini, onun diğer hakları ve rollerini etkisi altına alan hâkim bir ilke gibi görmek gerekir. İslam uzmanlarının genel görüşleri de böyle bir algılamaya dayanmaktadır.

Bu kitapta konular şu şekilde ele alınmıştır: Her konunun başında, söz konusu bahsin toplumsal gerçekleri kısaca anlatılmış ve genellikle feminist görüşlere değinilmiş veya onun hakkında sosyolojik görüşler belirtilmiş, daha sonra geniş bir şekilde İslam'ın görüşü incelenmiştir. Fıkıh bahislerine ihtiyaç duyulan yerlerde de kitabın sonundaki eklerde açıklama yapılmış ([] şeklindeki parantezlerin içerisindeki rakamlar bu eklerle yönlendirmektedir) ve sonunda da sosyoloji açısından İslam'ın görüşü izah edilmiştir. Ayrıca, bu konuda pek fazla ihtisası olmayan muhatapların kitaptan yararlanmakta fazla sıkıntı yaşamamaları ve de araştırmacıların delil ve kaynaklara ulaşabilmeleri için istinat önemi daha çok olan ayet ve rivayetlerin birçoğunun ibaretleri dipnotlarda getirilmiş, metinde ise akıcı bir dille tercümesinin zikri ile veya anlamının nakliyle yetinilmiştir.

Son olarak da, bu kitabın yazılmasında, değerlendirilmesinde, gözden geçirilmesinde ve basımında emeği geçen bütün saygın kişilere teşekkürlerimi sunmayı borç biliyorum. Bir ve tek olan Allah Teala'nın bu mütevazı çalışmayı sonsuz lütuf ve rahmetiyle kabul etmesi ve ahiret yolumuz için azık kılması ümidi ile.



Birinci Bölüm

Eş Seçimi ve Evlilik





G enel olarak evlilik hakkında kadın ve erkek eşit tecrübeye sahip olmazlar. Nitekim evlilik kuralları, adap ve gelenekleri ile ilgili normalde erkeklerle kadınlar arasında birtakım farklılıklar söz konusudur. Bir toplumun geleneklere bağlılığı her ne kadar sağlam olursa, bu farklılık ve ayrıcalıklar da bir o kadar belirginleşir. İslam'da evlilik modeli de cinsiyet ayrıcalıklarına sahiptir ve bu konu İslam düşüncesine birtakım feminist eleştirilerin yöneltildiği için zemin hazırlamıştır. Bu eleştirilerde kızların evlenmesinde babanın veya babanın babasının izninin şart olması, kocanın kadına mihir vermesinin gerekliliği, erkeğin kadına görücü gitmesi eleştirilmiştir. Bu bölümde bu gibi meseleleri inceleyeceğiz.

1. Evlilik Yaşı

İslam dininde kız ve erkeğin evlenmesi için herhangi bir yaş belirlenmemiştir. Buna rağmen bazı rivayetlere göre, cinsel ergenlik yaşı ile evlilik arasında çok fazla mesafe açılması din önderleri açısından uygun görülmemiştir.¹ Bu rivayetlerin birinde şöyle geçmiştir: Allah Resulü (s.a.a) bir gün insanlara şöyle hitap etti:

“Ey insanlar! Cebrail Allah Teâlâ'dan bana şu mesajı getirdi: Kızlar ağaçtaki meyveler gibidirler; meyveler toplanma vakitleri geldiği zaman toplanmazlarsa güneş onları bozar ve rûzgârlar onları dağıtır. Aynı şekilde, kızlar kadınların özelliklerine sahip oldukları zaman onların evlilik ve kocaya var-

¹ el-Hurr el-Amili; Vesailu's-Şia, c.14, Nikâh Hazırlıkları bablarından 23. bab, s.39 ve 41, h: 1, 2, 3, ve c.15, Ahkâmü'l-Evlat bablarından 86. bab, s.199-200, h: 7 ve 9.



maktan başka hiçbir ilacı yoktur. Aksi durumda beşer oldukları için onların fesada düşmemeleri ve sapmamaları için hiçbir güvence yoktur.”²

Bu rivayetlerde daha çok kızların evlenmesi konusunda acele edilmesi vurgulandığı için, İslam’ın evlilik yaşı konusuna cinsiyet ayrımı ile yaklaştığı, yani kızların evlilik yaşlarının düşük olmasına erkeklerden daha çok tavsiye ettiği düşünülebilir. Oysa bunun pek de doğru bir düşünce olduğu söylenemez; hatta buna karşılık şöyle bir iddiada da bulunabiliriz: “İslam ister kız hakkında, ister erkek, evlilik için en uygun yaşı her şeyden çok cinsel ergenlik etkeniyle ilintilendirmiştir.” Bu iddiayı onaylamak ve değindiğimiz düşünceyi reddetmek için aşağıdaki noktalara işaret edebiliriz:

Yukarıda değindiğimiz rivayetlerin senedindeki problemler dışında, bu rivayetlerden birinin umumiyeti erkek ve kızları eşit şekilde kapsamaktadır.³ Aynı şekilde bekârlığı kınayan rivayetlerin umumiyeti de,⁴ yeni yetme genç erkekleri kapsamakta ve bir rivayet de özel olarak erkeklerin gençliğin başlarında evlenmeye teşvik edildiğine delâlet etmektedir.⁵ Yine, kızlarının evlilik yaşlarının düşük olmasının tavsiye edilmesinden, bu tavsiyenin sadece kızlara ait olduğu anlaşılmaz. Bu husus usul-i fıkıh ilminde “lakabın mefhumunun hüccet olmayışı” unvanıyla bilinmektedir.

Hepsinden önemlisi şu ki, İslam bir taraftan bireylerin takva ve temizliğine, toplumun genel iffetine çok fazla önem vermekte, diğer taraftan da bu hedefe ulaşmak ve cinsel sapıklıkları engellemek için asıl stratejisini evlilik bağıni oluşturmak ve yaymak üzerine kılmıştır. Binaenaleyh, eğer genç kızların genç erkeklerden daha çok cinsel sapma tehlikesiyle karşı karşıya oldukları faraziyesi doğru olsaydı, evlilik yaşı konusunda kızlarla erkeklerin arasındaki farklılıkların geçerliliği olabilirdi. Fakat toplumdaki hissedilebilir gerçek bu faraziyenin doğru olmadığını ortaya koymaktadır. Elbette kızlar duygusal bir ruha sahip

² age. c.14, s.39.

³ age. c.15, s.200, h: 9.

⁴ age. c.14, Mukaddimat-i Nikâh bablarından 2. bab, s.7-8.

⁵ Rivayetin metni şöyledir: “Genç bir erkek erken yaşta evlenecek olursa şeytan, ‘Eyvahlar olsun! Bu genç dininin üçte ikisini benden korudu.’ diye feryat eder...” Meclisî, Biharu’l-Envar, c.103, s.221.

oldukları için zarar görme ve duygularını suiistimal eden kişilerin tuzaklarına düşme zeminine daha fazla sahip oldukları iddiasını kabul edebiliriz. Fakat eğer bu nokta İslam'ın kızları erken evlendirme yönündeki tavsiyenin ölçüsü olursa, bununla paralel olarak erkeklerin de erken evlendirilmesi gerekir. Çünkü onlar daha güçlü cinsel dürtüye sahip olmaları sebebiyle, cinsel suçlar işleyerek başkalarına daha fazla zarar verme durumuna sahiptirler. Sonuç olarak, bu ayrıcalığı dine isnat edebilmek için -iki cinsin doğal farklılıkları, özel olarak da kızların erkeklere oranla daha erken ergenlik çağına ulaşmalarının gerektirdiği miktar dışında- makul bir sebep düşünemiyoruz.

Burada şunu da hatırlatalım ki, muasır dönemdeki geniş toplumsal değişimler büyük ölçüde erkeklerle kızların daha geç ve ileri yaşlarda evlenmesine sebep olmuştur ve evlilik yaşının ilerlemesi, sosyal bilim uzmanlarına göre toplumların sanayileşmesinin kaçınılmaz sonuçlarından biridir. Fakat İslam açısından, hatta bu dönemde evlilik yaşının artmasını “dinî bir zaruret”, yani ikinci plandaki yeni hükümleri (ahkâm-ı saneviye) gerektiren bir zaruret düzeyinde görececek olursak bile, yine de erkeklerle kızlar arasında bir ayrıcalığın olabileceğini sanmıyoruz. Çünkü evlilik yaşının artmasında etkili olan sebepler her iki cins için de söz konusudur.

Gerçekte, gençlerin aile oluşturmak için ruhsal ve toplumsal açıdan gerekli rüşde/yetkinliğe ulaşmamış olmaları, eğitim ve öğrenimlerini devam ettirip meslekî yeteneklerini kazanmalarının gerekliliği, erken hamileliğin sıkıntıları, evlilik yaşının yükselmesinin aile planlaması ve doğumları önleme programları üzerindeki pozitif etkisi gibi evlilik yaşının artmasının gerektiğine dair yapılan izahların çoğu evlilik yaşının ilerlemesini gerektirmemektedir. Çünkü gerçekçi bir bakışla bu tür konular evlilik yaşının yükselmesini icap etmez; aksine eğitim, destekleme vb. mekanizmaları güçlendirmede doğru planlamalar yapmayı gerektirmektedirler. Dolayısıyla enflasyon seviyesini düşürmek için nasıl program ve planlama yapılıyorsa, kız ve erkeklerin evlilik yaşlarını düşürmek de İslam sisteminin temel stratejilerinden biri olmalı ve onun için gerekli planlamalar yapılmalıdır.

2. Evlilik Teklifi ve Görücülük (Kız İsteme)

Dünya kültürlerinin çoğunda ve bunlardan biri olarak da İslam kültüründe büyük bir önemi olan evlilik öncesi örf ve ananelerden biri de evlilik teklifi ve normalde kadının müstakbel kocasının ailesi ve yakınları tarafından yapılan görücülük ve kız isteme merasimidir. Bu gelenek bazen önemli cinsiyet sonuçlarına sebep olduğundan, bu konuyu kısaca inceliyoruz.

Dikkat edilmesi gereken mesele şudur: Geleneksel evlilik teklifi ve görücülük modeli erkek ve kadının eş seçimindeki özgürlüklerini dengsiz bir şekilde kısıtlarken bu modeli nasıl izah edebiliriz? Bu modele göre, seçim dairesi erkekler için çok geniştir. Yani evlenmeye karar veren erkeklerin önemli bir sınırlandırma olmadan birçok seçeneği inceleyip değerlendirme ve istediği eşi buluncaya kadar araştırmasını sürdürme imkânına sahiplerken, kadın hakkında, hatta “evlenmeye karar vermiştir” ifadesinin kullanılması bile doğru olmayabilir. Çünkü kadın sadece genel olarak evliliğe hazır olduğunu bildiriyor ve ondan sonra “şayet” görücü veya görücülerin çıkıp ona evlilik teklif etmesini beklemesi gerekiyor. Kadın sadece o zaman kendisinin belirlemede rolü olmadığı bu görücülerini değerlendirip karar verme imkânına sahip oluyor. Ayrıca, bu aşamada da kadının manevra gücü sınırlıdır. Çünkü genellikle sınırlı seçeneklerle karşı karşıyadır ve herhangi bir sebeple onlara olumsuz bir cevap verecek olursa, uygun fırsatları kaçırma tehlikesini kabullenmesi gerekiyor. Böylece, ya sürekli bekâr kalmayı seçer ya da zamanın geçmesi ve yaşının ilerlemesi sebebiyle uygun olmayan bir evliliği kabullenmek zorunda kalır.

Bu mesele hakkında İslam’ın görüşünü açıklarken, her şeyden önce görücülük ile evlilik teklifi kavramını birbirinden ayırmak gerekiyor. Görücülüğün genellikle bir nevi teşrifat boyutu vardır ve normalde tarafların tanışıp ilk anlaşmalarından sonra gerçekleşir. Dolayısıyla görücülüğün bu sorunların ortaya çıkmasında önemli bir rolü olabileceğini sanmıyoruz. Bilakis, genellikle bu âdet ve ananeler çeşitli kültürlerde kadın ve erkekteki farklı ihtiyaçların varlığını anlatmaktadır. Bu ihtiyaçlar erkek ve onun akrabalarının kız istemeye gitmesine ve karşı tarafa hediyeler vermesine sebep oluyor ve şüphesiz, bu prosedür kadının kişilik ve

saygınlığının korunmasında çok etkilidir.⁶ İslam bu geleneği gerekli kabul etmiyor, fakat Resul-i Ekrem (s.a.a) ve Ehlibeyt'in (a.s) icraatı, aynı şekilde Müslümanların genelinin uygulamaları bunun bir öncelikli olarak onaylandığını ortaya koymaktadır.⁷

Ama evlilik teklifi meselesi için farklı bir açıklamaya gerek vardır. Burada da doğal farklılıklar, erkek ve kadının cinsel ihtiyaçları arasındaki fark temel bir rol ifa etmekte ve çoğu yerlerde erkeklerin evlilik teklifi yapmalarını gerektirmektedir. Buna rağmen, İslam evlilik teklifinin kadın veya akrabaları tarafından yapılmasına da karşı gelmemiştir. Aksine, bazı şartlarda bu hareket güzel bir girişim ve hatta farz bile sayılabilir. İslam metinlerinde bu iddia için çeşitli sözlü ve amelî örnekler bulabiliriz. Örneğin Kur'an-ı Kerim'de Hz. Musa'nın (a.s) Hz. Şuayb'ın (a.s) kızı ile evlenmesi kıssasında ilk teklifin kızın babası tarafından yapıldığına işaret edilmiştir.⁸ Yine tarih ve rivayet kaynaklarında, Resul-i Ekrem'in (s.a.a) Hz. Hatice (s.a) ile evliliğinde ilk teklifin Hz. Hatice tarafından geldiği geçmiştir. Bazı tarihçiler bu teklifin direkt ve aracısız olarak ve diğer bazıları da başka bir kadının aracılığı ile yapıldığını bildirmişlerdir.⁹ Bunun dışında, muteber bir rivayette şöyle geçiyor:

Bir kadın Allah Resulü'nün (s.a.a) huzuruna gelerek, "Beni bir kişi ile evlendir." dedi. Peygamberimiz [oradaki topluluğa hitaben], "Kim bu kadının isteğini yerine getirecek?" buyurunca birisi ayağa kalkarak, "Ey Allah'ın Resulü! Ben..." dedi.¹⁰

Diğer bir muteber rivayette de şöyle geçtiğini görmekteyiz: İmam Cafer Sadık (a.s) bir erkeğe evlilik teklifinde bulunan ama bakire olmayan biri hakkında, "Onun seçme hakkı vardır..." buyurdu.¹¹ Burada şunu da

⁶ Bu konuda bk. Mutahharî, Nizam-i Hukuk-i Zen Der İslam, s.47.

⁷ Örnek olarak, Resul-i Ekrem'in (s.a.a) Hz. Hatice ve Ümmü Selem'e elçiliği için bk. en-Nevebî, Müstedreku'l-Vesail, h. 14, s. 204 ve 415. Yine Emirü'l-Müminin Ali'nin (a.s) Hz. Fatıma'ya (s.a) elçiliği için bk. Vesailu's-Şia, c.14, Akdu'n-Nikâh bablarından bab: 5, s. 206 ve Muhammed b. Süleyman el-Kufî, Menakıbu'l-İmam Emiri'l-Müminin (a.s), c.1, s.290.

⁸ Kasas, 27.

⁹ el-Meclisî, Biharu'l-Envar, c.16, s.3 ve el-Himyerî, es-Siretu'n-Nebeviyye, c.1, s.189.

¹⁰ Vesailu's-Şia, c.14, Akdu'n-Nikâh bablarından 1. bab, s.195.

¹¹ Age. Akdu'n-Nikâh bablarından 3. bab, s.202, h. 4. Evlilik teklifinin kadın veya onun akrabaları tarafından yapılması hakkında yine bk. age, s.25, h. 3, ve s.44, h. 2, ve s.443, h. 9, ve s.458, h. 7.

hatırlatalım ki, Ehlişünnet ulehasının eserlerinde de evlilik teklifinin kadının akrabaları tarafından yapılmasının caiz olduğu vurgulanmıştır.¹²

Dolayısıyla evlilik teklifinin kadın veya onun akrabaları tarafından yapılması modeli din açısından savunulabilir. Ayrıca, yukarıda geçen dinî belgelerin apaçık bir şekilde ortaya koyduğu gibi, bu model direkt olarak kadının teklifi, kadının ailesinin veya yakın akrabalarının teklifi, arkadaşlarının teklifi şeklinde veya diğeri aracı kişiler tarafından gerçekleştirilebilir. Bu modelin dinî metinlerde önemle vurgulanan aracılık mekanizmasıyla¹³ birleştirilmesi sayesinde daha açıkladığımız kültürel engeller büyük ölçüde ortadan kalkacaktır. Özellikle toplumsal iletişim araçlarının gelişmesi, aracılık metodunun nitelik ve nicelik bakımından imkânının ilerlemesini sağlar. Bu nedenle, bunun uygulanması için İslamî değerlerin muhafaza edilmesi, kadınların ve ailelerinin toplumsal yönlerinin korunması çerçevesinde çok büyük yararları olabilecek birtakım merkezler oluşturulabilir.

Burada şunu da belirtelim ki, meseleyi söz konusu ederken yapılan açıklama, bir nevi indirgemeciliğe/azaltma yönelik algılamayı tekin edebilir ki bunun sonucunda, kızların bekâr kalmaları veya onların istenmedik evliliklere rıza göstermeleri gibi sorunlar sırf geleneksel evlilik teklifi modelinden kaynaklanır. Oysa yeni değerlerin, bakış açılarının ve tutumların yaygınlaşması gibi diğeri etkenler bu konuda önemli bir rol ifa etmektedirler ki, burada özellikle, eşlerin çeşitli alanlarda denk olmalarının gerekliliğine dayanan evlilik hayatından beklentilerin yükselmesi ve eş seçiminde sıkı ölçülerin yayılmasına işaret edebiliriz. Dolayısıyla bu gibi sorunları doğru bir şekilde halletmek için çok boyutlu bir bakışa ve yüzeysel bakıştan kaçınmaya gerek vardır.

3. Evlilik Öncesi Tanışma

Eşlerinin evlilikten önce bedensel, ruhsal, ahlakî, kültürel ve iktisadî olmak üzere çeşitli açılardan karşılıklı olarak birbirlerini tanımalarının gerekliliği hem dinî metinlerde, hem de aile konularında uzman olan görüş sahipleri tarafından önemle üzerinde durulan meselelerden biridir.

¹² eş-Şevkanî, Fethu'l-Kadir, c.4, s.169 ve el-Ensarî, Tefsir-i Kurtubî, c.13, s.271.

¹³ Vesailu's-Şia, c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh bablarından 12. bab, s.26-27.

Çünkü bu konunun evlilik bağının başarılı olması ve devam etmesi üzerinde inkâr edilmez bir etkisi vardır. Cinsiyet açısından da bu konuda kadın ile erkek arasında önemli bir ayrıcalık gözükmemektedir ve kadınla erkek müstakbel eşini tanımalıdır. Bu genel iddiayı nakzedebilecek tek husus, kadın ve erkeğin evlilik niyeti zamanında müstakbel eşine bakma farklılığıdır. Bu faraziye farkın anlamı, karşı cinse bakmanın yasak olduğuna dair hükmün belli bir kadınla evlenmek isteyen bir erkeğe has oluşu ve erkeğin o kadına bakmasının caiz olmasıdır. Hâlbuki kadının vazifesi, hatta bu özel durumda bile erkeğe bakmaktan sakınmaktır. Fakat bu meselenin fikhî incelemesi bu ayrıcalığın doğru olmadığını ortaya koymaktadır.¹⁴

4. Kızların Eş Seçiminde Serbest Oluşları

4.1. Baliğ Kızlar

Sosyoloji açısından gençlerin, özellikle de kızların eş seçiminde özgürlüklerinin sınırlı ve kısıtlı oluşu geleneksel toplumların yapısı ile birbir ilişki içerisinde ve bu akrabalık bağının bu toplumlarda sahip olduğu özel yeri nedeniyledir. Aksine, bir toplumda birey eğilimli değerler ne kadar fazla kabul edilirse, gençlerin eş seçimindeki serbestlikleri de bir o kadar artar. Bu konuda önemli olan şey, İslam'ın bu konuda kız ve erkekler için göz önünde bulundurduğu eşitsizliklerdir. İslam buluğ çağına ulaşan erkeklerin istedikleri eş seçme konusunda tam bir serbestliğe sahip olmalarını resmen tanımalarına rağmen, buluğ çağına eren kızlar bu açıdan daha az bir serbestliğe sahiptirler ve en azından babasının veya babasının babasının bu evliliğe onay vermesi gerekli sayılmıştır. Hatta bazen kızların evliliğinde babanın veya babalarının babalarının velayetinden söz edilmektedir.¹⁵ Ve belki de bu düşünceyi pratikte kabul etmek geleneksel İslamî toplumların bazı bölümlerinde zorla evlilik olgusunun ortaya çıkmasında etkisiz değildir.

Bu konuya değinen rivayetlerin sayısı çok olmakla birlikte zahirde birbirleri ile çelişki içerisindeyler. Kitabın sonundaki fikhî konumuzda,

¹⁴ Vesailu's-Şia, c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh bablarından 12. bab, s.26-27.

¹⁵ Şubeyrî Zencanî, Takrirat-ı Ders-i Nikâh, c.11, ders: 431, s.1-2.



fakihlerin görüşlerini değerlendirmeksizin, bu rivayetleri inceleyip onlardan şu sonucu aldık: Diğer iktisadî ve toplumsal faaliyetlerde müstakil olarak hareket eden bakire ve reşit kızlar, kendi evliliklerinde de müstakil ve bağımsızdırlar. Bunun karşısında diğer faaliyetlerde başkalarına bağımlı olan kızlar ise evlilikte de müstakil değildirler. Bu rivayetlerin, son zamanlara kadar da devam ettiklerine şahit olduğumuz Peygamber (s.a.a) veya Ehlibeyt İmamlarından alındığı dönemdeki toplumsal durumları, özellikle evlilik yaşının düşük olduğunu ve yeni buluş çağına eren kızların toplumsal ilişkilerinin sınırlılığını göz önünde bulundurduğumuzda, çeşitli hadislerde kızın evlilik hususunda babası ve babasının babası karşısında bağımsız olmadığının vurgulanmasının sebebini birazcık anlayabilmekteyiz. Gerçekte bu, kızın evlilikteki başarısının güven oranını yükselten bir tedbir olarak göz önünde bulundurulabilir.

Burada şunu da bildirmekte fayda var: Bir hadiste, kızın babasının karşısında yetkisinin olmayışının sebebi, babanın kızın maslahat ve çıkarlarını onun kendisinden daha iyi göz önünde bulundurduğu şeklinde açıklanmıştır.¹⁶ Buna rağmen, bu hükmün ölçüsünün sırf bu grup kızların pıskın olmayışı olduğunu söyleyemeyiz; aksine babaya ve babanın babasına ulaşma imkânı olması durumunda bu hükmün onlara has kılınmasına sebep olan diğer etkenler de söz konusu olabilir. Bu nedenle, babası ve babasının babası olmayan veya onlara ulaşması mümkün olmayan bir kız evlilikte bağımsızdır ve hiç kimse onun hakkında karar verme yetkisine sahip değildir.

Her hâlükârda, buradan şu sonucu alıyoruz: Sadece tam olarak toplumsal ergenliğe ulaşmayan kızların evlenebilmeleri için babalarının izni şarttır. Ama diğer kızlar evliliklerinde müstakil davranabilirler. Ancak bu reşit ve müstakil kızlar hakkında şöyle bir soruyla daha karşılaşmaktayız: Acaba bu baba kızının rızası olmadan onu bir erkekle evlendirebilir mi? Babanın böyle bir hakkının olduğunun ispatlanması durumunda, baba ve kızın evlilik konusunda aynı zamanda müstakil oldukları sonucuna varacağız. Şöyle ki: Hem babası kızın izni ve rızası olmadan onu evlendirebilir, hem de kız babasının izni olmadan bir erkekle evlenebilir.

¹⁶ Vesailu's-Şia, c.14, s.202, h. 6.

Bu sorunun ayrıntılı cevabı da o fikhî bahiste söz konusu edilmiştir. Fakat burada özet olarak söyleyebileceğimiz şey, babanın böyle bir hakkının olduğunun ispatlanması durumunda, rivayetlerde ve fetvalarda bu hüküm için belirtilen fesada yol açmaması ve ona zarar vermemesi gibi şartlarla, onun ayırmıcılık olduğu şüphesi defedilebilir. Açıktır ki, fesada yol açma ve zarar verme gibi kavramlar somut örneklik bakımından sabit değil ve değişkendirler. Bu nedenle, günümüzdeki toplumsal gelişmelerde, babaların inatçı kararlarından ve evlilikte kızların isteklerini umursamamalarından kaynaklanan bireysel ve toplumsal fesatları ve olumsuz sonuçları hakkında çok az kişi şüphe eder. Nitekim babanın, kızını onun rızasını almadan evlendirmeye kalkışması çoğu yerlerde zarar vermenin apaçık bir örneğidir. Bu açıklama ile, kızın kendi görüşünü dikkate almanın gerekli olduğu apaçık bir şekilde ispatlanmış oluyor.

4.2. Baliğ Olmayan Kızlar

Çocukların evliliği konusunun bir önceki konu ile yakın bir ilişkisi var. Nikâh akdinin, çocukların şerî velileri (babaları veya babalarının babaları) tarafından ve onların maslahatlarını, çıkarlarını gözetmek şartıyla okunması durumunda rivayetler ve fikhî fetvalar açısından bu evliliğin meşruiyetinde hiçbir şüphe yoktur. Ama ne var ki, çocuklarda cinsel ihtiyacın normalde fiiliyata dönüşmemesi, ayrıca buluş çağına ermeyen kızlarda özel ilişki yöntemiyle cinsel açıdan tatminin şerî açıdan yasak olması gayet açıktır. Dolayısıyla İslam'da bu evliliğe müsaade edilmesinin hedefi, çocukluk dönemindeki cinsel ihtiyacı giderme imkânını sağlamak değil, bilakis esasen evliliğin birtakım diğer fonksiyonlarını temin imkânını oluşturmak içindir. Çocuğu himaye etme, koruyup kollama, mirasın intikali, özellikle geleneksel toplumlarda büyük bir önemi olan aileler ve kabileler arasında dayanışma oluşturmak gibi. Buna rağmen, çocuklar arasında güçlü cinsel çekicilik ve duygusal etkenlerin olmayışı, yine onların birbirlerine ısınma ihtimalinin zayıf oluşu sebebiyle İslam'da çocukların birbirleriyle evlenmelerine olumlu bakıldığı gözlemlenmektedir.¹⁷

¹⁷ Rivayetlerde şöyle geçmektedir: İmam'a (a.s), "Biz küçük yaşlardaki çocuklarımızı evlendiriyoruz." dedikleri zaman İmam şöyle buyurdu: "*Çocuk yaşlarda evlendiklerinde birbirlerine ısınmaları söz konusu olmaz.*" age. Mukaddimatu'n-Nikâh bablarından 46. bab, s.72.

Çocukların evliliğinin meşruiyeti meselesini bir yana bırakırsak, fakihler buluş çağına eriştikten sonra bu evliliğin kız ve erkek tarafından feshedilemeyeceği anlamındaki gerekliliği de tartışmış ve bazen önemli bir cinsiyet farklılığı içeren birtakım sonuçlara varmışlardır. Kimi fakihler erkeğin buluş çağına eriştikten sonra bu evliliği feshetme hakkına sahip olduğunu ispatlayıp, kızın böyle bir hakka sahip olduğunu kabul etmemişlerdir. Buna rağmen, bu meselede bu farklılığı reddeden diğer fikhî görüşler de vardır ki bu görüşler daha fazla savunulabilir durumdadırlar.

5. Mehir

Dünyanın birçok kültürlerinde bilinen evlilik örf ve âdetlerinden biri de koca tarafından kadına veya akrabalarına mehir verilmesidir. Bu âdet, mevcut farklılıkları görmezden gelirsek, Afrika, Çin ve Japon kültürlerin dışında Müslümanların kültüründe de kabul edilmiş ve bugün tamamen yaygınlaşmıştır. Şimdi şöyle bir soru ile karşılaşmaktayız: Acaba cinsiyet sosyolojisi açısından, bu gelenek cinsiyet farklılığı ve kadınların köleliklerinin bir göstergesi midir, yoksa bunun başka bir açıklaması mı vardır? Gerçekte, kadının mehir alması kendiliğinden kadınlara karşı hiçbir şekilde cinsiyet ayrımcılığı şaibesi içermediği gibi ilk bakışta, erkeklerin aleyhine bir ayrımcılık sayılabilir. Evet, mehir konusuna menfi tefsirler penceresinden bakılacak olursa ve örneğin, kadını satın alma bedeli olarak değerlendirilirse, yukarıdaki soru için zemin hazırlanır.

Bu sorunun cevabında özetle şunu söyleyebiliriz: Ayet ve rivayetler apaçık bir şekilde şuna delalet etmektedir: Mehir sadece erkek tarafından kadına sunulan bir hediye ve kadının özel malıdır; hiç kimsenin, hatta kadının babasının bile onda bir payı yoktur. Kur'ân-ı Kerim şöyle buyurmaktadır:

“Kadınların mehirlerini gönül hoşluğu ile kendilerine verin.”¹⁸

Rivayetlerde de, İslam'dan önceki şeriatlarda yaygın ve caiz olan “damadın kiralama çerçevesinde kadının babasına verdiği mehir” orta-

¹⁸ Nisâ, 4.

dan kaldırıldığı ve mehrin kadının özel hakkı olduğu,¹⁹ hatta bir kısmının bile kadının babası için şart koşulamayacağı [ve ona verilemeyeceği] vurgulanmıştır.²⁰ Diğer taraftan, kadının evlilikten sonra iktisadî ve malî bağımsızlığını kaybetmediğini dikkate alarak, yine fakihlerin meşhur görüşlerine göre, kocasına sunduğu cinsel hizmetler karşısında kadın için tayin edilen şey mehir değil, nafaka hakkıdır. O halde mehri paha, ücret veya kadının iktisadî mahrumiyeti olarak değerlendiremeyiz, özellikle hadislerde mehrin yüksek olmamasına,²¹ yine kadınların mehirlerini kocalarına bağışlamalarına teşvik edildiğini göz önünde bulunduracak olursak bu daha fazla bir netlik kazanacaktır.²² Bu kanıtları göz önünde bulundurduğumuzda, bazı rivayetlerde mehir hakkında “semen (fiyat, paha)” ifadesinin kullanıldığını görsek de²³ bunun temsil ve teşbih amaçlı olduğunu, hakiki anlamının kastedilmediğini söylemeliyiz. Dolayısıyla İslam’da mehir geleneğinin onaylanmasının cinsiyet ayrımcılığı meselesi ile hiçbir ilişkisi yoktur ve mehriye hakkındaki menfi yorumlar, sadece bazı eski kültürler için geçerlidir.²⁴

6. Dinî Endogami (İç Evlilik)

Endogami (iç evlilik) kavramı sosyoloji ve antropolojide özel bir kurala işarettir. Bu kurala göre, eş seçimi dairesi sadece kendi grubunun bireyleriyle sınırlıdır ve grup dışı bir kişiyle evlenilmesine izin verilmemektedir. Grup içi ve grup dışı arasındaki sınır akrabalık, kabile, kavim, ırk, tabaka, din vb. şeylerle tanımlandığı için çeşitli iç evliliklerle karşı karşıyayız. Dolayısıyla dinî iç evlilik (endogami), kişinin eşini kendisi ile aynı dine mensup olan kişiler arasından seçmek zorunda olması anlamındadır. Bu kuralın genel çerçevesi çeşitli dinlerde ve bu cümleden olmak üzere İslam dininde onaylanmıştır. Fakat bu bahsin konusu, İslam açısından bu kuralda cinsiyetin yerini incelemektir.

¹⁹ Vesailu’s-Şia, c.15, el-Mehur bablarından 22. bab, s.23-24.

²⁰ age. Bab: 9, s.19.

²¹ age. Bab: 5, s.9-11.

²² age. Bab: 26, s.36-37.

²³ age. Bab: 11, s.23 ve bab: 22, s.34.

²⁴ Bu konuda geniş bir inceleme yapmak için bk. Şehit Mutahharî, İslam’da Kadın Hakları, sekizinci bölüm.

Şia fakihleri Kur'ân ve hadis delillerine dayanarak, Müslüman bir kadının Müslüman olmayan bir erkekle ve yine Müslüman bir erkeğin Ehlikitap olmayan (tevhit dinlerinin takipçisi olmayan) bir kadınla evlenmesini meşru bilmemektedirler. Fakat Müslüman erkeklerin Ehlikitap, özellikle de Yahudi ve Hıristiyan kadınlarla evlenmesinde ihtilaf vardır.²⁵ Bu ihtilafın kaynağı, mutlak olarak caiz olduğuna veya mutlak olarak haram olduğuna ya da çeşitli durumlara göre değiştiğine delalet eden (örneğin zaruret durumu ile zaruretin söz konusu olmadığı durum arasında fark gözeten) görünüşte birbirleriyle çelişkili delillerdir.²⁶ Konuyla ilgili bütün ayet ve rivayetleri incelediğimizde, geçmiş ve günümüzdeki bütün fakihlerin de belirttikleri gibi, şu sonuca varıyoruz: Böyle bir evlilik, dinî açıdan mekruh olmasına rağmen doğru ve meşrudur.²⁷ O halde burada şöyle bir soru ile karşılaşırız: Bu konuda cinsiyete dayalı farklılığın delili nedir?

Bu soruya cevap olarak bazı rivayetlerde değinilen şu noktadan yararlanılabilir: Müslüman olmayan bir koca aile reisi olarak kadının dinî inançlarını değiştirmeye kalkışabilir.²⁸ Oysaki Müslüman erkeğin Müslüman olmayan bir kadınla evlenmesi durumunda dininden sapma ihtimali çok zayıftır. Erkek ve kadının ruhsal farklılıkları üzerinde araştırma yapan bazı psikologların deneysel bulguları da bu konuyu onaylamaktadır. Çünkü bu bulgulardan biri şudur: “Bir erkek her zaman sevdiği kadını kendi inanç ve dinine sokmak ister ve bir kadının evlilikten sonra soyadını değiştirmesi ne kadar kolaysa, sevdiği erkek için din ve inancını değiştirmesi de bir o kadar kolaydır.”²⁹ Dolayısıyla bu konuda kadın ile erkek arasındaki farklılığı, kadınların seçme hakkını sınırlandırma ve erkeklere daha fazla yetkiler verme şeklinde ayrımcılığa dayalı tefsir ede-

²⁵ en-Necefi, Cevahiru'l-Kelam, c.30, s.27-42 ve 92.

²⁶ Vesailu's-Şia, c.14, Mâ Yehrumu bi'l-Kufr bablarından 1. babdan 9. baba kadar, s.410-423.

²⁷ en-Necefi, Cevahiru'l-Kelam, c.30, s.31-42; Şübeyrî Zencanî, Takrirat-i Ders-i Nikâh, c.16, ders: 571, s.12-13.

²⁸ İmam Cafer Sadık'tan (a.s.) aktarılan bir rivayette şöyle geçer: “Şüphe içinde olanlar evlenin, ama kızlarınızı onlarla evlendirmeyin. Çünkü kadın kocasının edebini alır ve erkek kendi inancına sahip olması eşini zorlar.” bk. Vesailu's-Şia, c.14, “Mâ Yehrumu bi'l-Kufr” bablarından 11. bab, s.428.

²⁹ Mutahharî, Nizam-i Hukuk-i Zen Der İslam, s.210'dan naklen.

meyiz. Tersine bu uygulamada sırf Müslüman kadınların dinî inançlarını güvene alma yönünde yasal bir çözümle karşı karşıyayız.

7. Çok Eşlilik

Çoğunlukla birden fazla kadın ve bazen de nadir olarak birden fazla kocaya sahip olma şeklinde ortaya çıkan çok eşlilik beşer toplumlarındaki çok eski geleneklerden biridir. İslam birkaç kocayı reddettiği gibi, birden çok kadınla evlenmeyi de birtakım dengelerle onaylamıştır. O dengeler ise şunlardır: Bir kocanın karılarının sayısını en fazla dört ile sınırlandırmak, kocayı eşleri arasında adaleti gözetmekle mükellef kılmak³⁰ ve onlara birlikte yatma hakkı vermek (her gece eşlerinden birinin yanında kalmak).³¹ Buna rağmen, kadınla erkek arasında açıkça gözüken bu farklı yaklaşım, bu meseleyi Müslüman düşünürler için her zaman önemli ve açıklanması gereken bir konu hâline getirmiştir. Sonuç olarak, bu konuda zengin ve geniş eserlerle karşı karşıyayız. Şehit Murtaza Mutahharî'nin *"Nizam-i Hukuk-i Zen Der İslam/İslam'da Kadın Hakları"* kitabı bu konuda Farsça yazılmış olan en kapsamlı ve en akıcı kaynaktır. Bu kitabın on birinci bölümünde, çok eşliliğin (birden çok kadına sahip olmanın) toplumsal-tarihî kökleri ve dinî temelleri hakkında dakik bir tahlil ve açıklama sunulduğunu göz önünde bulundurarak, bu bölümde bu konuyu incelemeye gerek görmüyoruz ve dolayısıyla değerli okuyucularımızı adı geçen kitaba yönlendirerek burada sadece birkaç noktayı hatırlatmakla yetiniyoruz:

a) Şehit Mutahharî ve diğer Müslüman düşünürlerin vurguladıkları gibi, çok eşliliğin ortaya çıkışının temel faktörü ve İslam'da bunun caiz görülmesinin temel ilkesi, toplumsal zaruretlar, özellikle de çoğu toplumlarda ve tarihî dönemlerde kadın sayısının erkek sayısından fazlaca artışı idi. Bu da sırf erkeklerin hakkı değil, kadınların hakkı olarak çok eşlilikten söz etmemize sebep oluyor. İşte bu nedenle, bu meseleyi kocanın karısına karşı sevgisinin azalması ve kadının kişiliğinin zedelenmesi gibi kişisel eğilimli ölçülerle değerlendirmek eksik bir değerlendirmedir

³⁰ Nisâ, 3.

³¹ Vesailu's-Şia, c.15, "el-Kasm-u ve'n-Nuşuz-u ve's-Şikak" bablarından 4-6. babları, s.84-85.

ve bu değindiğimiz zaruretler karşısında bu gibi eleştiriler ve kusurlar birden fazla kadınla evlenmenin yasaklanmasının sebebi olamazlar. Aksine, onları gidermek için ahlakî ve kültürel olgunluk stratejilerine başvurmak gerekiyor.³² Ayrıca bu kusurları büyütme ve çok eşliliğin çirkin olduğunu yayma konusunda medya propagandası gibi etkenlerin rolünü de inkâr edemeyiz; bu yaklaşım da normalleştirilmelidir.

b) Çok eşliliğin meşruiyeti dışında, onun iyi, benimsenen bir şey olup olmadığı da oldukça tartışma mevzusudur. Bu konu, kitabımızın sonundaki fikhî meseleler içerisinde işlenmiştir.

³² Mutahharî, Nizam-i Hukuk-i Zen Der İslam, s.412 ve 442.

İkinci Bölüm

Aileyi Destekleme ve Gözetleme Fonksiyonları





1. Cinsel İhtiyaçların Tatmin Edilmesi

Cinsel ihtiyaçların tatmin edilmesi konusu tarih boyunca aile kurumunun asıl fonksiyonlarından biri olmuştur. Erkekler ve kadınların arasındaki farz edilen cinsel farklılıklar göz önünde bulundurularak, birçok toplumlarda kadınların cinsel zevklerine ve isteklerine daha az yer verildiği görülmektedir.¹ Batılı ülkelerde, hatta yirminci asrın başlarında kadınların, cinsel ilişkiden hiçbir tat almadıkları ve cinsel ilişkinin sadece erkeklerin kontrol edilmez bir güdüsü olduğu düşüncesi hâkimdi. Fakat 1920 yıllarında başlayan cinsel ihtiyaçlar alanındaki fizyolojik incelemeler, cinsel doyumun her iki taraf için önemli olduğu konusunu açığa çıkararak, eski düşüncenin değişimi için ortam hazırladı ve zamanla evlilikte eşlerden her iki tarafı memnun edici bir cinsel ilişkinin olması gerektiği inancı yaygınlaştı. Bütün bunlara rağmen, feministler de bu konu üzerinde durarak, görüşlerini bildirmiş ve takiplerini gerçekleştirmişlerdir. Feministler, cinsel eğilimlerin doyumunun erkeklik ölçülerine göre tanımlanmasından ve erkeğin cinsel saikinin (güdüsünün) kadının cinsel saikinden daha güçlü kabul edilmesinden yakınmaktadır.² Feministlere göre, kadınların cinsel eğilimi genelde görmezden gelinmiş veya erkeklerin ihtiyaçlarının tamamlayıcısı olma dışında anormal sayılmıştır.³ Bu alanda feministlerin itirazı şu şekilde gerçekleşmektedir:

¹ Goode, Tehe Family, P.15.

² About ve Walas, kadınlar sosyolojisi, s.135.

³ Ramazanoğlu, Feminism and the Contradictions of Oppression, P. 64.



“Erkeklerin cinsel ihtiyaçlarına haddinden fazla önem vermek, kadınların cinsel ilişkiye girmeye razı olmalarının görmezden gelinmesine neden olmuştur. Sonuç olarak, erkekler eşleriyle zorla cinsel ilişkiye girme hakkını kendilerine verdiler. Bu iş ise gerçekte, kanunî ve kurumlaşmış bir cinsel tecavüzdür.”⁴

Bu konuyu dikkatle incelemek gerekirse eğer:

- Acaba İslam, ailede erkek ve kadının cinsel açıdan tatmin edilmesi konusuna farklı mı bakıyor?

- Eğer İslam bu alanda cinsiyet farklılığını kabul etmiş ise, bunu nasıl izah edebiliriz?

Bu mevzu ile ilgili ayet ve rivayetleri genel olarak incelediğimiz zaman, İslam'ın, eşinden cinsel olarak yararlanmayı kocasının kadın üzerindeki en önemli hakkı bildiği anlaşılmaktadır. Öyle ki bazı özel durumları göz önünde bulunduracak olursak, özellikle cinsel ilişkinin kadına zararlı olması (fikhî anlamda zarar), kadın veya erkeği ihram halinde olması, farz oruç tutmuş olması, camiler gibi kutsal yerlerde olması, kadının hayız veya nifas (loğusa) halinde olması vb. gibi durumların dikkate alınması dışında bu hak için önemli bir sınırlandırma getirilmemiştir. Hatta cinsel birliktelik, kadın tarafından temin edilmediği takdirde, kocasına ondan yararlanmak için nafakayı kesmek, ruhî ve bedenî cezalandırmalara başvurmak gibi yasal yetkiler İslam tarafından verilmiştir.

Bu alanda diğer bir önemli nokta şudur: İslam erkeklerin meşru cinsel doyumlarını aile çerçevesinde ve tek eşlilik örneği ile sınırlandırmamış, aksine, erkeğin birden fazla karısı olmasına ve geçici evliliğe izin vererek onun için nispeten geniş bir alan kılmıştır. Bunun karşısında, kadının kocasından cinsel anlamda yararlanması kurallar dâhilinde caiz olarak bildirilse de, kadının eşi üzerindeki “hakk”ı olarak kabul etmek daha sınırlı bir dairede gerçekleşmiştir. Kadının birden çok kocası olması olgusunun yasaklanması da evlilik haklarındaki cinsiyet farklılıklarının diğer bir boyutudur.

⁴ About ve Walas, kadınlar sosyolojisi, s.135.

Bu bölümde, erkekler ve kadınların, çok eşlilik ve geçici evlilik alanlarındaki farklı ahkâm ve hakları olasılığını göz önünde bulundurarak, kadın ve erkeğin cinsel haklarını incenleyeceğiz.⁵

1.1. Erkeğin Cinsel Hakkı

Kocanın cinsel hakkını iki yönden inceleyebiliriz: Fakihlerin literatüründe “temkin” hakkı diye adlandırılan birinci yön, kadının hiçbir zaman veya mekân sınırlandırması olmadan kocasına cinsel manada yararlanma imkânını sunması anlamındadır.⁶ Fakihlerin farz olan temkinin tanımındaki bazı sınırlandırmaların doğruluğunun olup olmadığı yönünde ihtilaf vardır. Örneğin; acaba erkeğin hakkı sadece normalde yaygın olan cinsel faydalanma ile mi sınırlıdır yoksa kocası, karısından normal olmayan şekiller de dâhil olmak üzere her türlü cinsel yararlanma hakkına sahip midir?⁷ Görüldüğü gibi konunun özünde, yani kadının kocası karşısında cinsel temkin hakkının varlığında hiçbir ihtilaf ve şüphe yoktur; bu konu ayet ve rivayetler delili ile açık bir şekilde vurgulanmıştır. İlerleyen konularda sıkça karşılaşacağımız ve daha çok değineceğimiz Nisâ Suresi’nin 34. ayeti, kadının itaatsizliği karşısında apaçık bir şekilde erkeğe; kadına nasihat etme, küsme ve bedensel cezalandırma metotlarına başvurma hakkını vermiştir.⁸ Buna göre, kadının itaatsizliğinin en kesin örneklerinden biri de onun cinsel temkinden (kocasını faydalandırmaktan)

⁵ 1- Fakihlerin literatüründe “hukuk” kavramı, “ahkâm” kavramı karşısında kullanılmaktadır. Bu ikisi arasındaki fark ise şudur: “Hukuk”, başkasına intikal edilebilirken veya düşürülebilirken, “ahkâm” böyle değildir. Ama buradaki konumuzda bu özel terim kastedilmemiştir. Hukuk burada ahkâmı da içeren daha geniş bir anlamda kullanılmıştır. Nitekim rivayetlerde de bu geniş anlamın talak hakkı gibi tabirlerde de kullanıldığını görmekteyiz. Oysaki birinci terime göre, talak ve boşamanın kocanın hakkı değil, kocaya özgü kılınmış olan düşürülmez ve başkasına da intikal edilmez şerî bir hükümdür. Dolayısıyla cinsel hukuk kavramı iki şeyi kapsamaktadır: 1- Hak sahibi tarafından düşürülebilecek haklar. 2- Değiştirilemez ve başkasına intikal da edilemez hükümler. Bunun kendisi de ahkâm-i vaz’î (cinsel konularda kocanın karısının sorumlusu olması gibi) ve farz veya müstehap olan ahkâm-i teklifi olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.

⁶ bk. eş-Şehid es-Sanî, Mesaliku’l-Efham, c.8, s.439.

⁷ el-Hekim, Müstedreku’l-Urveti’l-Vuska, c.14, s.64-65.

⁸ Ayetin metni şöyledir: “Serkeşliğinden endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, (eğer tesir etmezse) yatakta onları yalnız bırakın, (eğer bununla da düzelmezlerse) onları vurun (dövün). Size itaat ederlerse, onlara karşı bir yol (bahane) aramayın.”



sakınmasıdır. O halde bu ayetin, kadının kocası karşısında cinsel temkin sunmasının gerekliliğine delaleti tartışılmazdır. Rivayetlerde de kadının cinsel temkin sunmasının gerekliliği, kocanın hakları veya kadının üzerine farz olan şeyler arasında yer almıştır.⁹ Ayrıca, muteber bir rivayette, Resul-i Ekrem'in (s.a.a) sünnetinde cinsel ilişki ve boşama (talak) yetkisinin kocanın elinde olduğu vurgulanmıştır.¹⁰

Kocanın cinsel hakkının bir diğeri ise şudur: Eğer bazı bulaşıcı hastalıklar veya kadının cinsel organındaki cismi ve bedensel kusurları, erkeğin eşinden cinsel yararlanmasına engel teşkil ederse ve ondan yararlanma imkânı olmaz ise, şeriat açısından erkek evlilik nikâhını bozabilir¹¹ ve bu da İslam dininin, erkeğin cinsel hakkını resmen tanıdığının apaçık delilidir.

1.2. Kadının Cinsel Hakkı

İslam'da, boşanma hakkı gibi ilişki hakkı da kocadadır ve kadına ait değildir. Biraz önce değindiğimiz bir rivayete göre İmam Ali (a.s), nikâh akdinde cinsel ilişki ve boşama hakkının kendisinde olmasını şart koşan ve kocasına mihir veren kadın hakkında şöyle hükmetmiştir: "Bu kadın, Peygamber'in (s.a.a) sünnetine aykırı davranarak kendisine ait olmayan bir hakka sahip olmuştur.¹² Yine bazı rivayetlerde, "Kadının, kocası üzerindeki hakları nelerdir?" sorusunun cevabında kadın haklarına hiç değinilmemiştir.¹³ Dolayısıyla bazıları İslam'ın kadın haklarını resmen tanımadığını sanabilirler; fakat bu konuyla ilgili fikhî hükümleri incelediğimiz zaman bu fikrin doğru olmadığı anlaşılacaktır.

⁹ Bunlardan biri şudur: Senedi sahih olan bir rivayette şöyle geçmektedir: Kadının biri Resul-i Ekrem'in (s.a.a) huzuruna gelerek, "Ey Allah'ın Resülü! Kocanın karısı üzerindeki hakkı nedir?" diye sordu. Allah Resülü (s.a.a) o kadına şöyle buyurdu: "Kocanın karısı üzerindeki hakkı- ona itaat etmesi ve ona karşı isyan etmemesi, günah işlememesi... ve devinin üzerinde olsa bile onu kendisinden engellememesidir." Diğer bir muteber rivayette ise buna benzer bir ifadede şöyle geçmiştir: "Devemin üzerinde olsa onun ihtiyacına olumlu cevap vermesidir." Vesailu's-Şia, c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh bablarından 179. bab, s.112, h. 1 ve 3. Yine bk. age. Mukaddimatu'n-Nikâh bablarından 183. bab, s.117. Aynı şekilde bk. Buhârî, Sahih-i Buhârî, c.4, s.84 ve Tirmizî, Sünen-i Tirmizî, c.3, s.465.

¹⁰ Vesailu's-Şia, c.15, el-Muhur bablarından 29. bab, s.41.

¹¹ age. c.14, el-Uyun ve't-Tedlis bablarından, 1, 2 ve 3. bablar, s.593-599.

¹² age. c.15, el-Muhur bablarından 29. bab.

¹³ age. c.15, en-Nefakat bablarından 1. bab, s.223-225.

Bu konunun fıkhi incelemesinden elde edilen sonuç özetle şöyledir: İslam kadının cinsel doyum hakkını açıkça bildirmiş ve bunun üzerine genel kanun koyma makamında, erkeğin, karısından en fazla dört ay uzak durmasına izin vermiştir; aynı zamanda kişisel ve konumsal özellikleri de görmezden gelmemiş ve “Nefy-i Zarar” (kimseye zarar verilmez) kanununu yasayarak özel şartlarda kadınların cinsel mahrumiyet zeminini ortadan kaldırmıştır. Aynı şekilde İslam hukuksal yönelimle yetinmemiş, kocalara bazı müstehap tavsiyelerde bulunarak kadınların cinsel doyum konusuna ne kadar önem verdiğini ortaya koymuştur.¹⁴

1.3. Ayrıcalıkların İzahı

Fıkhi incelemeden sadece şu sonuca varıyoruz: İslam kadının cinsel eğilimi karşısında sessiz kalmaksızın veya onu yersiz bilmeksizin, onun cinsel hakkını onaylamış ve bunun gerçekleşmesi için kanunî çözümler getirmiştir. Ancak bütün bunlara rağmen şu soruların cevabını henüz vermiş değiliz:

İslam’da nasıl bir mecburiyet, kadını eşine karşı tam bir teslimiyet ve cinsel itaat ile sorumlu tutarken, mukabilinde kadının cinsel hakkının dört ay içerisinde bir defa cinsel ilişkiyle sınırlandırmasını ve sonra da kadınların cinsel sorunlardan bir kaçış olarak “Dinde zarar vermek yoktur.” kuralını söz konusu edecek iki farklı davranışı ön görmüştür? Bu bağlamda, çok eşlilik konusunda İslam’ın kadın-erkek arasındaki farkının ve yine cinsel hakkını elde etmek için bedensel cezalandırmalar gibi dayanaklardan yararlanmasının makul bir izaha ihtiyacı vardır.

Bir kısmına dinî belgelerde de değinilen cinsel eğilim ve ihtiyaçlar hususunda kadın ve erkeğin doğal farklılıkların, bu farklılıkların da iza-hının psikolojik ve biyolojik dayanağını ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. İslam rivayetlerine göre kadın ve erkeğin cinsel tahrik seviyeleri farklıdır; erkekler cinsel faaliyetlerde nitelik ve tekrar bakımından kadınlardan daha öndedirler. Nitekim rivayetlerde, Allah’ın kadınlara yaratılışlarında vermiş olduğu hayâ nedeniyle, cinsel çekingenlik ve sabırlarının erkeklerden daha fazla olması da bu biyolojik farklılığa işaret olabilir. Buna

¹⁴ Vesailü’ş-Şia, c.14, Mukaddimatu’n-Nikâh, bablarından 56-57. bablar, s.82-83.

rağmen, kadınlar cinsel tahrik anında daha yüksek oranda lezzet alırlar. Lezzet almadaki bu farklılık, yine kadın ve erkek arasında cinsel sabırdaki farklılık, bazı rivayetlerde onda bir oranında belirtilmiştir.¹⁵

Yeni bilimsel bulgular da bu dinî öğretilerle bağdaşmakta olup, erkeklerin daha çabuk ve daha fazla tahrik olduklarını göstermektedir. Buna fizyoloji ve sosyoloji bilimlerinden bir örnek verecek olursak: Fizyoloji uzmanlarının araştırmalarına göre, çoğu erkekler genellikle şehvet içrikli bir rüya ile birlikte olan orgazm ve ihtilam olayını buluşun başlangıcında, sonra gençliği boyunca ve ileri yaşlarda ise daha az sayıda yaşar. Fakat kadınlar bunu daha az ve o da sadece ileri yaşlarda yaşarlar.¹⁶ Kadın ve erkeklerin cinsel davranışlarda hormonlarının miktarı ve rolü açısından örnek verecek olursak eğer; androgen (erkek eşey hormonu) düşüşünün erkeklerde cinsel tepkilerin zayıflamasındaki etkisini, dişi hayvanlara androgen enjekte edilerek saldırgan davranışların ve diğer hayvanların sırtına binmek gibi erkeklerin davranışına benzer davranışlar sergilemesinde gözlemlemek mümkün iken, doğal veya enjekte edilen östrojen hormonunun (bir grup steroid hormon) da, dişilerde cinsel tepkinin azalmasına ve erkeklerde cinsel gücün zayıflamasına neden oluşunda görebiliriz.¹⁷

Sosyoloji bilimleri alanında da, Alfred Kinsey'in¹⁸ geçen asrın yarılarında Amerika'da yaptığı incelemelere göre, cevap veren kadınların %14'ü tahrik edici hikâyelerle tahrik olduklarını bildirmişlerdir. Oysa bu oran cevap veren erkeklerde %47 idi. Aynı şekilde diğer göstergeler açısından, örneğin mastürbasyon yapma konusunda kadınlarla erkekler arasında ciddi farklar vardır. Örneğin bu amel, bekâr kadınlarda haftada %3'ten %4 defaya kadar tekrarlanırken, erkeklerde haftada %4 ve 1/8 defa

¹⁵ Bir rivayette şöyle geçmiştir: “Allah Teala şehveti on bölümde yaratmıştır. Bunun dokuz bölümünü kadında, bir bölümünü ise erkekte kılmıştır. Allah şehvetin bölümleri miktarınca onlarda haya kılmasaydı, sırf bu nedenle her erkek dokuz eş boşamış olurdu.” Başka bir rivayette ise şöyle geçiyor: “Allah her kadına on erkeğin sabrını vermiştir. Dolayısıyla ateşlendiğinde on erkeğin gücüne sahip olur.” age. c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh bablarından 23. bab, s.40.

¹⁶ The New Encyclopaedia Britannica, Vol,16, P.593.

¹⁷ İbid, P.595.

¹⁸ Alfred c.Kinsey.

tekrarlandığı gözlemlenmiştir.¹⁹ Cinsel mahrumiyetin cinsel davranışlar üzerindeki etkisi hakkındaki son araştırmalarda üç bin öğrenci işbirliğine davet edildi. Öğrencilerin her şeyden önce cinsel tahrikle ilgili hislerini hatıra defterlerine kaydetmeleri ve bir ay boyunca cinsel faaliyetlerden sakınmaları şartı istendi. Yaklaşık 300 kadın, yani davet edilenlerin yüzde 10'u gönüllü olarak bu araştırmaya katılırken, bunun karşısında gönüllü erkeklerin sayısı 15 kişiydi. Gönüllü kadınların bu araştırma programını tamamlamada hiçbir sorunu olmazken, bir ay sakınma denemesini bu 15 erkekten sadece 6'sı tamamlayabildi. Ayrıca sakınmayanlardan, araştırmada etkili olan cinsel hayallerin ne kadar tekrarlandığı sorulunca, kadınlar bunun çok nadir gerçekleştiğini söylerken, erkekler bunun birçok defa gerçekleştiğini bildirdiler.²⁰ Şu noktayı hatırlatmamızda da fayda var: Cinsel tecavüz -müstesna durumlar dışında- sürekli erkekler tarafından yapılmaktadır, kadınlar tarafından değil. Aksine, fahişelik tarih boyunca normalde kadınların işledikleri bir suç olmuştur.

Buna göre, cinsel tatmin olma konusunda İslam dininin kadın ve erkek arasındaki hukukî farklarını anlamak bir miktar kolaylaşmaktadır ve bu eğilimin fitrî, tabîî etkenlerle uyum içerisinde olduğu savunulabilir. Çok eşlilik konusunda kadın ve erkeğin hukukî farkları bu alanda açıklanabilir. Yani bunun doğru izahı kadınla erkeğin cinsel ihtiyaç ve eğilimlerindeki farklılıklara -yine kadınların sayı bakımından erkeklere oranla daha çok olmaları gibi diğer değişimlere- dayanmaktadır ve İslam'da erkek erkincilik eğilimi gibi hiçbir yüzeysel bakış veya garazlı iddialarla yorumlanamaz.²¹ İslam'ın, erkeğin cinsel hakkını elde etmek için kadını bedensel cezalandırmasına izin verirken kadına böyle bir hakkı tanımayışına gelince, bu konu, üçüncü bölümde değineceğimiz Ailede Müdüriyet mevzusuna girmektedir.

Son olarak, kişinin eşiyle zoraki cinsel ilişkisi konusunda şu noktayı da hatırlatmamız gerekir: İslam açısından karı-koca ilişkisi çerçevesinde cinsel tecavüz anlamsız ve paradoksikal (aykırı, kabul görmeyen) bir kavramdır. Hatta İslam'ın cinsel ilişkiyi haram kıldığı kadının âdet (aybaşı) döneminde veya Ramazan ayının gündüzlerinde bile böyle bir

¹⁹ Sabini, Social Psychology, P.395-396.

²⁰ İbid, P.397.

²¹ Çok eşlilik konusunda bk. Birinci Bölüm.

şeye girişmek, kadının rızası olmadan yapılsa dahi tecavüz sayılmamaktadır. Fakat bu konuda önemli olan şey, konunun her iki taraf açısından geçerli olmasıdır. Yani kadın da kanunî ve meşru kocasını cinsel ilişkiye zorlarsa tecavüz etmiş ve mütecaviz sayılmaz. Bu mevzunun hukukî izahı kadın ve erkeğin evlilik akdinde yaptıkları anlaşmada saklıdır. Bu sadece feministlerin cinsel tecavüz kavramı hakkındaki aşırı iddialarına verilen bir cevaptır ve İslam'ın değersel tutumunu beyan etmemektedir. Fakat bu son açıdan iman sahibi kişilerin kılavuzu, dinî metinlerdeki güzel muâşeret, iyi geçinme emri ve buna benzer içerikler erkeğin eşini cinsel ilişkiye zorlamasına zemin bırakmaz.

2. Duygusal İhtiyaçları Doyurmak

Fonksiyonalist sosyologlar, hem betimsel (tanımlayıcı) hem de olumsuzluklar açısından ailevî rollerde cinsiyet farklılıklarını, ailenin sebatının korunmasında bu farklılıkların önemini ve bunun ardı sıra toplumun tek bir vücut oluşunun korunmasını vurgulamışlardır. Bu farklılıkları erkeklerin rol ve özellikleri (başkanlık, öfkelenme, yaratıcılık), aynı şekilde kadınların rol ve özellikleri (itaat, çekicilik, şefkat, güler yüzlülük) şeklinde belirirler.²² Feminist edebiyatında da aile yaşamının erkek ve kadınlara farklı oranlarda memnuniyet getirdiğine dair bu iddiasal gerçeğe özel bir ilgi duyulmuştur. Feministler bunu açıklarken cinsellik, iş ve ailede eşit olmayan güç dağılımı gibi diğer etkenlere ilaveten farklı kültürel uyumsuzluklara dayandırıyor ve hayat ortağının duygusal ihtiyaçlarını gidermeyi kocanın hakkı ve karısının vazifesi biliyorlar.²³

Bu konuda İslam'ın görüşünü incelemeden önce, konumuzun daha fazla aydınlığa kavuşması için kısaca da olsa duygusal ihtiyaçlardan neyi kastettiğimizi açıklayalım. Duygusal ihtiyaçlardan kastettiğimiz anlam, bu ihtiyaçların bazı temel örneklerini kapsamaktadır. Bunlar başlıca şöyledir: Saygı ve ilgi duyulma ihtiyacı, sevgi ve şefkat ihtiyacı. Bu kısa ve öz tanıma dayanarak, İslam dininin ailede duygusal ihtiyaçları tatmin etme

²² Harvey, and MacDonald, Doing Sociology, P.197.

²³ Lengermann and Niebrugge – Brantley, "Contemporary Feminist Theory", Contemporary Sociological Theory, P.326.

açısından kadınla erkek arasında bir farklılık gözetip gözetmediğinin ve eğer böyle bir farklılık varsa bunun hangi temel ve izaha dayandığının anlaşılması için dinî raporları inceleyip tahlil etmeye başlıyoruz.

İslam kaynaklarında, İslam dininin ailede kadınların duygusal ihtiyaçlarının tatmin edilmesine büyük bir önem verdiğini ortaya koyan birçok önerme ve anlamlarla karşılaşmaktayız. Erkeklerle eşleriyle iyi geçinmelerinin tavsiye edilmesi,²⁴ talak verilen kadının, kocası boşamaktan vazgeçtikten sonra güzel bir şekilde tutulmasının vurgulanması,²⁵ bu iddianın Kur’ân-ı Kerim’de geçen delil ve belgelerindendir. Ve birinci ayeti erkeğin karısıyla ilişkide bulunmasının farz oluşunun delili²⁶ bilen bir grup fakihlerin iddialarını göz önünde bulundurmadığı taktirde, en azından erkeğin karısına karşı her türlü saygı ve sevgi dolu davranışının müstehap olduğunu, bu ayetlerden elde edebiliriz.

Hadislerden de birkaç örnek verecek olursak: Çeşitli rivayetlerde vurgulanan karı-koca arasındaki haklardan biri, erkeğin, eşinin hatalarını affedip bağışlamasıdır.²⁷ Bu rivayetlerden birine göre, hatta erkeğin yüzünü ekşitmesi bile eşinin hakkını zayi etmesi sayılmaktadır.²⁸ Karı-koca hayatında af ve bağışın gerginlikleri azalttığını ve duygusal hasarları önlediğini göz önünde bulduğumuzda bu konunun özellikle kadınlar için ne kadar önem taşıdığını anlayabiliriz. İkinci grup rivayetlerde, erkeğin eşine karşı sevgi göstermesi peygamberlerin ahlakından ve imanının belirtilerinden biri sayılmış²⁹ ve bu rivayetlerin bazılarında, insanın eşine karşı sevgi içerikli sözler söylemesi de vurgulanmıştır. Örneğin bir hadiste şöyle geçmektedir:

“Erkek, eşine ‘Seni seviyorum’ dese, bu söz hiçbir zaman kadının kalbinden çıkmaz.”³⁰

²⁴ “İyi ve uygun bir şekilde onlarla geçinin.” Nisâ, 19.

²⁵ “Boşama iki defadır. Sonra ya (iddet süresinde boşamadan vazgeçerek kadını) iyilikle tutar ya da güzellikle salıverir.” Bakara, 229.

²⁶ Örneğin bk. el-Ensari, Kitabu’n-Nikâh, s.482.

²⁷ Vesailu’s-Şia, c.14, Mukaddimatu’n-Nikâh bablarından 84 ve 88. bab, s.118, 121 ve c.11, Cihadu’n-Nefs bablarından 3. bab, s.134.

²⁸ age. c.15, Nifak bablarından 2. bab, s.226.

²⁹ age. c.14, Mukaddimatu’n-Nikâh bablarından 3. bab, 9-11.

³⁰ age. h: 9.

Üçüncü grup hadisler önemle erkeklere eşlerine saygı göstermelerini vurgulamaktadır³¹. Bu hadislerin birinde şöyle geçer:

“Allah katında derecesi en yüksek olanınız, eşlerine en çok saygı göstereninizdir.”³²

Dördüncü grup hadislerde kocanın dış görünümünün temizliğinin önemine dikkat çekilmiştir. Bu hadislerin birinde ravinin şöyle dediği geçmektedir:

İmam Musa Kâzım'ın (a.s) kına sürdüğünü (saçını ve sakalını siyaha boyadığını) gördüm. Bunun üzerine, “Kurban olayım size! Kına mı sürmüş-sünüz?!” diye arzettim. İmam, “Evet.” buyurdu, “Erkeklerin süslenmesi, kadınların iffetini artıran şeylerden biridir. Kadınların iffetleri, kocalarının kendilerine çeki düzen vermemelerinden kaynaklanır.” Daha sonra, “Eşinin seni süslenmemiş olarak görmesi gibi, sen de onu öyle görmek ister misin?” buyurdu. Ben, “Hayır.” dedim. İmam (a.s), “Benim kına sürmemin sebebi işte budur.” buyurdu ve sonra şöyle devam etti: “Temizlik, güzel koku sürmek, bedeninin fazla kıllarını almak ve cinsel ilişkiyi eksiltmek peygamberlerin ahlakındadır.”³³

Bu konu bazı hadislerde daha net bir şekilde açıklanmıştır; örneğin İmam Muhammed Bâkır'dan (a.s) nakledilen bir hadiste şöyle geçmektedir:

“Ben eşini seven bir erkeğim; bu nedenle kına sürerek eşim için kendimi süslüyorum.”³⁴

Başka bir hadiste ise şöyle buyuruyor:

“Erkekler kadınları nasıl ziynetli görmek istiyorlarsa, kadınlar da erkekleri o şekilde görmek isterler.”³⁵

Bu doğrultuda, erkekleri eşleri için güzel elbiseler giymeye teşvik eden hadislere değinebiliriz. Bu hadislerden, bunun Peygamber Efen-

³¹ age. c.3, Melabis hükümlerinden 32. bab, s.381, h:4 ve c.11, Cihadu'n-Nefs bablarından 3. bab, s.134.

³² age. c.15, el-Muhur bablarından 49. bab, s.58.

³³ age. c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh bablarından 141. bab, s.183.

³⁴ age. c.1, Hamam Adabı bablarından 41. bab, s.399; yine bk. c.3, Ahkâmu'l-Melabis bablarından, 17. bab, s.360.

³⁵ Meclisî, Biharu'l-Envar, c.76, s.101.

dimiz (s.a.a) ve Ehlibeyt İmamlarının uyguladıkları bir sünnet olduğu anlaşılmaktadır.³⁶ Ve nihayet beşinci grup hadisler erkeklere, ev eşyası alımı konusunda eşlerinin arzu ve isteklerini dikkate almalarını tavsiye etmişlerdir.³⁷ Bu hadislerin birinde şöyle geçiyor:

İmam Hüseyin (a.s) kendisine, “Neden eviniz kilim, perde ve bu gibi şeylerle süslenmiştir? (Oysa lükse kaçmak size yakışmaz.)” şeklinde yapılan eleştiriye şöyle cevap verdi: “Biz evlenirken kadınların mehirlerini veririz ve onlar da o parayla istedikleri şeyleri satın alırlar.”³⁸

Bunlar ve birçok benzeri arasından seçtiğimiz, yukarıdaki Kur’an ve hadis örneklerini göz önünde bulundurduğumuzda İslam’ın kadının duygusal ihtiyaçlarının, özellikle saygı gösterilme, sevgi ve güzel geçinme ihtiyacının kocası tarafından tatmin edilmesine çok önem verdiği konusunda şüpheye yer vermediğini ve bunu ne kadar önemseydiğini görmemiz mümkündür. Dolayısıyla erkeğin duygusal ihtiyaçlarının da eşi tarafından giderilmesini vurgulayan çok sayıdaki dinî emirlerle karşılaştığımız zaman, bunları tek başına, İslam dininin bu konuya yönelişinde cinsiyet farklılıklarının varlığının göstergeleri olarak değerlendirme hakkımızın olmadığı ortaya çıkacaktır.

Evet, bu emirler arasında bazen cinsiyet yakınlığının olmadığı algılanan örneklerle karşılaşmaktayız. Mesela, kadının kocasına karşı duygusal davranışının gerekliliği konusunda, erkekler hakkında benzeri kullanılmayan ifadeler kullanılmıştır. Tıpkı Peygamber Efendimizden (s.a.a) aktarılan şu hadiste olduğu gibi:

“Bir kimseyi Allah’tan başkasına secde etmeye zorlamak isteseydim, kadını kocasına secde etmeye zorlardım.”³⁹

Açıktır ki, Allah’tan başkasına secde etmek caiz değildir ve böyle bir ifadenin kullanılma sebebi ise, kadının eşine saygı göstermesinin ne kadar mühim bir mesele olduğunu vurgulamaktır. Ama ne var ki, bu ifadenin yalnızca kadınlara mahsus olarak kullanılmasında ve erkeklerin

³⁶ Vesailü’ş-Şia, c.3, Libasü’l-Musalli bablarından 59. bab, s.336 ve Ahkâmu’l-Melabis bablarından 17. bab, s.358-360.

³⁷ age. c.3, Ahkâmu’l-Mesakin bablarından 3. bab, s.568.

³⁸ age.

³⁹ Vesailü’ş-Şia, c.14, Mukaddimatu’n-Nikâh, bablarından 81. bab, s.115.



saygı göstermesi hususunda böyle bir ifadeye yer verilmemesinde bir nevi cinsiyet farklılığı olduğuna dikkat çekilebilir.

Bu farklılığı ise şöyle açıklayabiliriz: Dördüncü bölümde, “Kadının Yaratılış Amacı” bölümünde bu konuya değinecek olsakta, dinimizin bu konu hakkındaki tavsiyelerini incelediğimizde, evlilik huzurunu sağlama bakımından kadın ile erkek arasında derece farkı vardır; yani her ne kadar kadın ve erkek karşılıklı olarak birbirinin huzur kaynağı ise de, doğal olarak kadın bu konuda daha etkili bir role sahiptir. Bu nedenle, İslam dini bu doğal cinsel özelliğe dayanarak değerlendirme ve kılavuzluk konumunda da bir derece cinsiyet farklılığı göz önünde bulundurmuştur.

Son olarak şu noktaya da değinmemiz yerinde olacaktır: Bazı din hükümlerinin içerik veya dili öyle bir yapıya sahiptir ki onlardan, kadınların duygusal ihtiyaçlarına karşı ilgisizlik ve hatta bu ihtiyaçların bastırılması anlaşılmaktadır. Kitabımızın diğer bölümlerinde konuya göre onları inceleyip izah edeceğimiz için burada söz konusu etmekten sakınıyor ve sadece onların en önemli başlıklarını zikretmekle yetiniyoruz. Bu başlıklar şunlardır: Birden çok kadınla evlenmeye izin veren deliller,⁴⁰ kadınlarla istişare etmemeyi ve onların görüşlerine aykırı hareket etmeyi tavsiye eden bazı rivayetler,⁴¹ kadınlara tam olarak kocalarına itaat etmelerini teşvik eden rivayetler⁴² ve itaatsiz kadının, kocası tarafından bedenî cezalandırılmaya tâbi tutulmasına müsaade eden ayet.⁴³ Şüphesiz, bu grupta yer alan ahkâm ve dinî tavsiyeler, kadınların duygusal ihtiyaçlarını tatmin etmeyle mantıklı bir ilişkisi olmaksızın kendi yerine beyan ettiğimiz özel birtakım maslahat ve ilkelere dayanmaktadır. Dış etkenler veya din kurallarının yanlış bir şekilde uygulanması sebebiyle kadınlar bu açılardan duygusal zararlara uğrarlarsa, sorunu dinî öğretilerden bilmemek gerekir.

⁴⁰ bk. Birinci bölüm, “Çok Eşlilik”.

⁴¹ Yedinci bölüm, “Kadınlar ve Görüş Belirtme Hakkı” bölümü.

⁴² Üçüncü bölüm, “İtaat”.

⁴³ Üçüncü bölüm, “Nüşuz=İtaatsizlik”.

3. İş Dağılımı

Aile ve toplumda cinsiyete göre iş dağılımı, yazılı eserlerden ve feministlerin pratik çabalarının önemli bir payını kendine ayırmıştır. Bu konuda yaygın feminist eğilim, bu iş dağılımı örneğini cinsiyet eşitsizliğinin apaçık örneği kabul ederek onun iptaline ve onun yerine eşitlik isteyen bir örneğe oy verirler. Ailede cinsiyet işi dağılımıyla ilgili olarak iki ana yön göz önünde bulundurulmuştur: Aile işi ve babalık karşısında annelik rolü. Bu bölümde, her iki yönde İslam dininin görüşünü inceleyeceğiz.

3.1. Ev İşİ

Uzmanlar tarafından yapılan araştırmalar ev işinin eşler arasında dağılımının evrensel olduğunu onaylamıştır. George Peter Murdock, 224 kültürü içeren kadınla erkek arasında ev işlerinin paylaşımı hakkındaki araştırmasında şu sonuca vardı: Ağaç kesme, kereste hazırlama, sondaj, maden çıkarma, arazileri temizleme, barınmak için ev ve yer hazırlama, avlanma, balık tutma, küçük ve büyükbaş hayvanlar besleme, ticaret, kalyak yapma, silah yapma genellikle erkeklere bırakılır. Ama sebzeleri toplama, su taşıma, aşçılık, dikim işleri, sepet dokuma, testi yapma normalde kadınlara has işlerdendir.⁴⁴ Diğer araştırmalar, hatta kadın ile erkeğin rolleri karşısında büyük adımlar atan sanayi toplumlarında bile birçok ailelerde cinsiyet işi dağılımı örneğinin birçok ailelerde hâlâ o şekilde devam ettiğini göstermektedir. Örneğin 1985 yılında Amerikan erkekleri haftada ortalama 8/8 saat ve kadınlar ise 19/5 saat evde çalışıyorlardı.⁴⁵ İngiltere’de son yıllarda çalışan evli kadınların sayısında artış olmasına rağmen evlerin yüzde 88’inde kadınlar yıkama ve ütü sorumlusu idiler. Evlerin yüzde 77’sinde kadınlar normalde akşam yemeğini hazırlıyor ve evlerin yüzde 72’sinde ev temizliği yapıyorlardı.⁴⁶

İslam’ın bu konudaki görüşü hakkında iki temel soru söz konusudur: 1- İslam dini ev işlerinin cinsellik esası üzerine dağılımını kabul ediyor mu? 2- Kabul ediyorsa, neye dayanarak kabul ediyor?

⁴⁴ Oakley, *Woman’s Work: The Housewife, Past and Present*, P.166.

⁴⁵ Ferneç, *Kadınlara Karşı Savaş*, s.303.

⁴⁶ Morris, “The Household and The Labour Market”, *The Sociology of the Family*, P.217.

Birinci sorunun cevabında şunu rahatlıkla iddia edebiliriz ki bu modelin aslı; sınırlarını, şartlarını ve ne kadar istenildiğini göz önünde bulundurmaksızın İslam tarafından onaylanmıştır. Bu iddia için en güzel açıklama, sadr-ı İslam'dan günümüze kadar Müslümanların genelinin uygulamasını ölçü almaktır. Din önderleri buna hiçbir şekilde karşı çıkmadıkları gibi, Resul-i Ekrem (s.a.a) ve Ehlibeyt İmamlarının söz ve davranışlarından bu konu hakkında birçok delil ve örnek de getirmek mümkündür. Örneğin bir hadiste şöyle geçer:

“Ali ve Fatıma (s.a) aralarında işlerin bölüştürülmesi için Allah Resulü'nden (s.a.a) hakemlik yapmasını istediler. Bunun üzerine Resul-i Ekrem (s.a.a) ev işlerini Fatıma'ya, ev dışı işleri de Ali'ye (a.s) bıraktı.”⁴⁷

Aynı şekilde, bazı rivayetlerde kadınların İslam toplumunun sosyal teşkilatında, ev dışı alışveriş konusunda birtakım sınırlandırmalarla karşılaşmalarına karşı, olumsuz bir tavır takınmaksızın toplumsal bir gerçek olarak gördüğü konusuna değinilmiştir.⁴⁸ Açıktır ki, Ehlibeyt İmamlarının uygulamaları da bu modellerle tamamen uyum içerisindeydi.

İkinci soruya gelince, başlangıçta iki ihtimalle karşı karşıyayız: a) İslam'ın değer bakımından kadın ve erkeğe karşı ayrımcı bakışı kabul edilmesi. Yani kadın cinsi karşısında erkek cinsine daha fazla değer verdiği için, eşler arasında iş dağılımında daha değerli işleri erkeğe ve daha değersiz işleri ise kadınlara bırakmış olması. b) İslam dini kadın ile erkek arasındaki doğal cinsiyet farklılıkları nedeniyle bu ev işi bölüştürme modelini kabul etmiştir.

Birinci ihtimal dinî mefhumlarla bağdaşmadığı için kabul edilemez. Çünkü: Birincisi, İslam'ın erkek cinsine daha fazla değer verdiğine dair herhangi bir delil yoktur ve “Erkekler kadınlardan üstündür.”⁴⁹ veya “Erkekler, kadınlara karşı bir derece üstünlüğe sahiptirler.”⁵⁰ gibi ifadeler dünyevî farklılıklara yöneliktir, uhrevî üstünlüklere değil. Bu nedenle de üstünlüğe delalet etmesinin hiçbir değeri yoktur. Nitekim bazı ayetlerde

⁴⁷ Vesailu's-Şiai c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh bablarından bab: 89, s.123.

⁴⁸ age. c.15, el-Muhur bablarından 11. bab, s.23, h: 9.

⁴⁹ Nisâ, 34.

⁵⁰ Bakara, 228.

de bu anlam kastedilmiştir.⁵¹ Bunun karşısında, Allah katında üstünlük ve değer ölçüsünü sadece takva olarak tanımlayan ayet ve hadislerle dayanarak cinsiyete dayalı bir üstünlüğün söz konusu olmadığı sonucunu da yine ayetlerden çıkarabiliriz.⁵²

İkincisi, İslam erkek ve kadın işleri arasında zorunlu olarak ayrıcalık gözettiği veya ayrımı tercih ettiği yerlerde, onlar hakkında farklı değerlendirmeye sahip değildir; aksine, kadının ev faaliyetlerinin değerini erkeğin toplumsal faaliyetlerine denk bilmektedir. Ehlisünnet kitaplarında nakledilen bir hadise göre, bir kadının Resul-i Ekrem'den (s.a.a) ev işleri karşısında ahirette kadınların mükâfatını ve bunu erkeklerin yaptıkları toplumsal ibadetler ve cihat ile karşılaştırmasını sorması üzerine Allah Resulü (s.a.a) şöyle buyurdu: *"Kadının kocasına bakması, kocasının rızasını kazanmak için çaba harcaması ve onunla iyi geçinmesi, ilahî mükâfat bakımından -erkeklerle verilen- tüm faziletlerle eşittir."*⁵³ Yine Allah'ın veli kullarının ev işlerine yardım etmeleri ve insanları buna teşvik etmeleri hakkında aktarılan bazı hadisler birinci ihtimali zayıflatmaktadır. Örneğin sahih bir hadiste şöyle geçmektedir: *"İmam Ali (a.s) odun topluyor, su getiriyor ve evi süpürüyor, Hz. Fatıma (s.a) ise -buğdayı öğütüp- un yapıyor ve ekmek pişiriyordu."*⁵⁴

Dolayısıyla İslam görüşünün beyanında ikinci ihtimal üzerinde yoğunlaşmamız gerekmektedir. Bu ihtimali ise iki şekilde açıklayabiliriz: Bunlardan birincisi, eşler arasında iş dağılımında biyolojik etkenlerin direkt etkisine dayanmaktadır. Bu iddiaya göre, bazı doğal ve fitrî cinsel farklılıklar zorunlu olarak kadınla erkek arasında cinsiyet üzere iş dağılımına ve farklı mesleklere ilgi duymanın ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu etkinin en bariz örneği, kadın ve erkek arasında bedensel güç ve kuvvet farkı, yine doğal olarak kadınları daha sınırlı ve daha az hareketi gerektiren faaliyetlere sevkeden ve onları erkeklerin himayesine bağimli kılan hamilelik, doğum ve süt verme konusudur. Yine bazı rivayetler, erkekle kadının yaratılışı arasındaki farka değinerek onu erkek ve

⁵¹ En'am, 5, 165 ve Zuhruf, 34.

⁵² Hucurat, 13, el-Meclisî, Biharu'l-Envar, c.22, s.348.

⁵³ Suyutî, ed-Dürrü'l-Mensûr, c.2, s.153.

⁵⁴ Vesailü's-Şia, c.12, Mukaddimatu't-Ticaret bablarından 20. bab, s.39; yine bk. Biharu'l-Envar, c.4, s.104, s.132

kadınlarda çeşitli ilgi ve eğilimlerin -meslek vs.- ortaya çıkmasında etkili bilmişlerdir. Fakat eşler arasında iş dağılımı modelinin değişkenliğinin kültürler arasında muteber tecrübelerle ispatlandığını ve rivayetlerde de bu modelde insanın iradesinin rolü ve değişebileceğinin vurgulandığı dikkate alarak⁵⁵ İslam'a cebir eğilimli bir görüş yüklememiz doğru olmayacaktır. Aksine, cebrî özelliği kabul etmeden sadece İslam'ın eşler arasında iş dağılımı için bazı fitrî ön zeminleri onayladığını söyleyebiliriz.

Dolayısıyla birinci kısım hakikatten nasipsiz olmamakla birlikte tam olarak İslam'ın görüşünü yansıtmamaktadır. Ancak ikinci kısım, bu farklılıklara ilaveten, eşler arasında iş dağılımının ortaya çıkışında direkt ve zorunlu etkileri olması varsayılmaksızın diğer doğal farkların, özellikle cinsel eğilim ve ihtiyaçların rolünü vurgulamaktadır. Bu son kısmın iza-hında şunu söyleyebiliriz: İslam bir taraftan biyolojik üreme farklılığı, cinsel ihtiyaçlar farkı, algılama gücü ve duygu farklılığı, fiziksel güç farklılığını kapsayan doğal cinsiyet farklılıklarını aynı gerçekler olarak farzetmiştir, diğer taraftan da ideal aile düzeni için birtakım hedefler göstermiştir. Eşlerin psikolojik huzuru, sağlıklı evlatlar yetiştirmek, toplumun ahlakî sağlığı ve cinsel emniyet bunların en önemlileri sayılmaktadır. Bu yüzden, ideal davranış örnekleri ve karı-koca ilişkileri bir taraftan bu doğal gerçeklerden kaynaklamakta, diğer taraftan da bu hedeflere ulaşmayı amaçlamaktadır.

Bu konu eşler arasında ev işlerinin dağılımı örneğinde de geçerlidir. Kadın ve erkeğin biyolojik açıdan doğurganlık konusundaki farklılığı, kadınların duygusal bakımdan erkeklerden üstünlüğü ve erkeklerin fizikî güç bakımından kadınlardan üstünlüğü eşler arasında iş dağılımı örneği, bu hedeflerin gerçekleşmesi ve özellikle eşlerin ruhsal huzuru ve sağlıklı evlatlar yetiştirmesi bakımından daha iyi ve daha fazla etkili olmasına sebep olmaktadır. Çünkü hem çocuk yetiştirme konusunda kadınların fizikî ve ruhî yetenekleri erkeklerden daha fazladır, hem de bu örnek ev dışındaki ağır işlerin yükünü kadınların omuzlarından kaldırarak veya azaltarak onların ruhsal huzura ulaşmasına ve bunun peşinden kocalarının ruhî sükûnete erişmelerine yardımcı olmaktadır.

⁵⁵ Örneğin, bazı rivayetlerde kadınların hırsla erkeklerle ticarî faaliyetlere katılmalarının ahir zamanda vuku bulacak kötü işlerden biri olduğuna değinilmiştir. bk. en-Nurî, Müstedreku'l-Vesail, c.12, s.327; el-Meclisî, Biharu'l-Envar, c.78, s.23.

Ayrıca, kadın ve erkeğin cinsel ihtiyaçlardaki farklılıkları da bu örneğin İslam açısından kabulünde önemli bir rol oynamaktadır. Çünkü bu gibi farklılıkların varlığının olasılığı ile, bu örnek sayesinde toplumun ahlakî sağlığını ve cinsel emniyetini daha iyi sağlamak mümkün olacaktır. Bunun karşısında, rakip örnekler bu gibi cinsel farklılıkları görmezden gelmeleri nedeniyle, istenilen hedefleri gerçekleştirmede gerekli başarı ve etkiyi sağlayamamaktadır. Örneğin, günümüzde kabul görülme oranı günden güne yayılmakta olan eşit ve benzer iş dağılımı olgusu, her ne kadar geçici olarak eşleri memnun etme gibi bazı pozitif etkilere sahip olma ihtimalini taşıyorsa da, diğer taraftan toplumun ahlakî sağlık ve cinsel emniyeti üzerinde negatif etki bırakacaktır. Çünkü kadınların yoğun bir şekilde cinsel karışımın kaçınılmaz olduğu umumî ortamlarda bulunmaları erkeklerin ve hatta kadınların cinsel davranış ve düşünceleri üzerinde olumsuz etkiler bırakacaktır.

Ayrıca bu olgu, kadın ve erkeğin birbirlerine ihtiyaçlarını azaltarak aile temellerinin gevşemesine sebep olacak ve evliliklerin kurulmasında, aile olgusunda ve eşlerin ruhsal huzuru yerinde olan sağlıklı evlatlar yetiştirmesine engel teşkil edecektir. Oysaki eşler arasında iş dağılımı olgusu, cinsel ve duygusal ihtiyaçların ve erkeğin karısını savunmasının devam etmesine ve kocası tarafından kadının cinsel, duygusal ve iktisadî ihtiyaçlarının giderilmesine yardımcı olur ve bu şekilde ailenin sebat, sağlamlığını artırır. Eşler arasında iş dağılımı olgusu, toplumda kadınların iktisadî bağımsızlıklarını artırma ve karşı cinse ulaşmanın kolaylaştırılması ile bu dengeyi bozmak, karı-koca ilişkilerinde sorun yaşanmasına sebep olur. Batılı araştırmacılardan biri bu konuda şöyle diyor:

“İş alanına giren kadınların sayısı son on yıllarda artmıştır. Şimdi gelirin bir bölümünü onlar eve getirmektedirler. Bu nedenle kocalarından ev işlerinin bir bölümünü üstlenmelerini istemeyi kendilerine hak bilmektedirler. Bu sürekli ilerleme ise, ailenin itibarını zedelemektedir. Gerçekte şu soru gündeme gelmektedir: Herkes günlük geçimini sağlayabiliyorsa aile yaşamı ne işe yarıyor? Hiçbir iktisadî payı olmayan topluluğu korumak ne işe yarıyor? Son on yıl, cinsel devrimin atılım yılları olarak görülebilirdi. Kadınların erkeklerle cinsel eşitliği, en azından toplumsal

uzlaşma ve kurumsal şekiller düzeyinde her gün daha fazla onaylanmaktadır. Her ne kadar pratikte karşı gelenek hâkimse de, genel olarak artık eşler arasında cinsel ilişkilerin sınırlı niteliği kabul edilmemektedir. Soruyu yeniden söz konusu etmek gerekir: Artık cinsel ilişkilerde sınırlı alanı olmayan bir topluluğu ne diye koruyalım; oysaki bu ilişkiler onun doğal temelini oluşturmaktaydı.”⁵⁶

3.2. Annelik ve Babalık

Biyolojik açıdan etkilenmesi pek net olmayan ev işlerinin tam aksine, kadınların hamilelik, doğum, bebeği emzirme gibi özellikleriyle annelik rollerinin ilişkisi apaçık bellidir. Annelik davranışları hakkında da bu gibi davranışların içgüdüsel olduğu görüşü çok sayıda taraftar bulmuştur. Bu nedenle, cinsiyette eşitlik yolundaki engelleri ortadan kaldırmak için çaba harcayan feministler annelik barajını aşamamış ve sonuçta, annelik rolünü cinsiyette eşitlikle bağdaştırmak için oldukça fazla çaba harcamışlardır.

Genel olarak feminizm yandaşları annelik konusunda üç temel yönelişe girmişlerdir. Birinci yöneliş, en doğal maddî şeyleri, yani hamilelik, doğum ve emzirmeyi eleştiren ve bunu kadının ilerlemesini engelleyen sırf doğal ve hayvanî bir eylem olarak tanıtan radikal feministlere aittir.⁵⁷ Onlardan bazıları yeni metotlardan ve teknolojiden yararlanarak, örneğin hamileliği önleyerek, rahim dışı hamilelik ve laboratuvar ortamında bebek doğumuyla kadınların biyolojik bağımlılığından ve buna müteakiben erkeklere bağılıktan kurtulmalarını istemektedirler.⁵⁸

Daha fazla taraftarı olan ikinci yönelişte, anneliğin açık doğal yönleri kabul edilerek tavsiye edilmekte, fakat daha fazlasında, diğer boyutlarda çocukların bakımı ve eğitimi konusunda doğal özelliklerin rolü reddedilerek annelikle ilgili toplumsal bir yorum yapılmaktadır. Bu yoruma göre annelik vazifesinin annelere isnadı doğal ve biyolojik etkenlere değil de toplumsal-kültürel köklere dayanmaktadır. Bu düşüncenin taraftarları ço-

⁵⁶ Heler; “Zenan, Camie-i Medenî ve Devlet”, Cins-i Dovvom, c.3, s.58.

⁵⁷ Kekman, Gender and Knowledge, P.7.

⁵⁸ Jaggat, “Human Bioloji in Feminist Theory: Sexual Equality Reconsidered”, Knowing Women, P.81.

cuklara karşı ebeveynin vazifelerinin eşit olmayan bir şekilde “annelik” ve “babalık” rollerine dağıtıldığına inanmaktadırlar. Yani bu vazifelerin çoğu “annelik” kavramı içerisine yerleştirildiği ve çocuk bakımı annelerin özel vazifeleri sayılırken, “babalık” kavramı sadece genel bir yardım ve desteklemeyi anlatmakta ve babalar çocuklara bakım konusunda hiçbir sabit sorumluluk üstelenmemektedirler.⁵⁹

Üçüncü yöneliş, aile eğilimli feministlere ve bazı feminist biyoloji sosyologlarına aittir. Bu grup, anneliğin rolü konusunda diğer feministlerin basit düşüncelerine karşı çıkarak, bu rolün ihya edilmesini istemekte ve kadınların erkeklere oranla bebeklerin ihtiyaçlarını daha çabuk ve daha hassas bir şekilde algıladıklarına, çocuk eğitimiyle daha yakın ve doğal bir bağları olduğuna inanmaktadırlar.

İslam dini doğal açık annelik özellikleri (hamilelik, doğum ve emzirme) hakkında negatif bir tutuma sahip olmadığı gibi, aksine, bu gibi şeylere çok fazla değer vererek bir nevi manevî cinsiyet eşitliği sergilemiş ve bu şekilde, bu gibi şeyleri kadının yükselişine aykırı bilenlerin düşüncesini çürütmüştür; çünkü dini değerler sisteminde yükseliş gibi değerler farklı ölçü ve anlamlara sahiptirler. İmam Cafer Sadık’tan (a.s) aktarılan bir rivayette şöyle geçmektedir:

Peygamberimizin (s.a.a) eşi Ümmü Seleme, Hazret’e şöyle arz etti: “Ey Allah’ın Resulü! Erkekler bütün iyi şeyleri elde etmişlerdir. Peki zavallı kadınların hissesi nedir?” Allah Resulü (s.a.a) ona şöyle cevap verdi: “Öyle değil; kadın hamileyken gündüzleri oruç tutan ve gecelerini ibadetle geçiren, malıyla ve canıyla Allah yolunda cihat eden kimse konumundadır. Bebeğini doğurduktan sonra hiç kimsenin aklından bile geçiremeyeceği bir mükâfatı hak eder. Bebeğini emzirdiği zaman, her emmeye karşı İsmail’in (a.s) soyundan olan bir köleyi azat etme miktarında bir mükâfat alır.⁶⁰ Süt verdikten sonra, yüce bir melek onu sevgiyle dürterek, ‘Bütün günahların bağışlandı.’ der.”⁶¹

⁵⁹ Lott, Women’s Lives, P.222.

⁶⁰ Hz. İsmail’in (a.s) soyu Arap Yarımadası’nda yaşadıkları için, sadr-ı İslam savaşlarında bazen Müslümanlar tarafından esir alınıp köle ediliyordu. Bu rivayetten ve diğer bazı hadislerden, bu köleleri azat etmenin diğer kölelerden daha büyük uhrevî mükâfatı olduğu anlaşılmaktadır.

⁶¹ Vesailu’ş-Şia, c.15, Ahkâmü’l-Evlat bablarından, 67. bab. s.175.

Ayrıca, hadislerde bebeğin anne sütüyle beslenmesi ve onun diğer sütlerden üstünlüğü gibi doğal faaliyetlerin bazı pozitif etkileri vurgulanmıştır. Bunu günümüz uzmanları da vurgulamaktadırlar.⁶²

Annelik eğitimi ve bakımıyla ilgili diğer yönlere gelince, bu yönlerin ortaya çıkışında biyolojik ve doğal etkenlerin rolü hakkındaki tartışmanın, cedelleşmenin devam ettiğini ve herkesin kabul ettiği bir sonuca ulaşılmadığını göz önünde bulundurarak, İslam'ın görüşünü açıklarken şu iki meseleyi birbirinden ayırmamız gerekiyor: Birinci mesele şudur: Acaba anneler çocuklarına karşı duygusal hareket ve davranışlarda babalara oranla özel bir özellik ve üstünlüğe mi sahiptirler? İkinci mesele -annelerin böyle bir özelliğe sahip olduklarını kabul etmemiz durumunda- şudur: Bu özelliklerin kaynağı ile ilgili hangi görüş doğrudur; onları doğal ve biyolojik bilen görüş mü, yoksa onların toplumsal -kültürel bir kaynağı olduğunu vurgulayan görüş mü?

Birinci mesele, tartışma gerektirmeyen bir konudur. Çünkü duygusal alanlarda erkeklerle kadınların yetenekleri arasındaki fark tamamen ortadadır ve genellikle bu konuda kadınların erkeklerden daha üstün olduğu kabul edilmektedir. Bazı hadislerde de, örneğin herhangi bir sebepten dolayı boşanma durumunda çocukların bakımıyla ilgili konularda bilhassa bu konu vurgulanmıştır. Buna ek olarak diğer rivayetlerde, hatta emzirme döneminden sonra dahi çocukların bakımını üstelenme konusunda annenin önceliğinin olmasına dikkat çekilmiştir.⁶³

Fakat ikinci konu hakkında İslam'ın görüşünün birinci konuya oranla çok fazla açıklayıcı olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü İslamî kaynaklarda bu meseleyle ilgili çok açık bir tutum sergilenmemiştir. Dolayısıyla İslam, ebeveynlerin çocuklarına karşı duygusal yaklaşımlarında, biyolojik ve iç güdüsel etkenlere dayanarak annelerin babalarından yüce olmalarını kabul ederken, bu gibi cinsiyet ayrıcalıklarının ortaya çıkmasında toplumsal ve kültürel etkenlerin etkili olmasının da mümkünlüğünü göz önünde bulundurmıştır. Tarih boyunca var olan ve İslam'ın da birçoğunu onayladığı iş dağılımı, aile ve toplum yönetimi olgularını içeren birtakım toplumsal düzenler, kadınlarla erkekler arasında duy-

⁶² age. bab: 68, h.2 ve bab: 87, s.188, h. 5.

⁶³ age. Ahkâmü'l-Evlad bablarından 81. bab, s.191, h:4, 6, 7.

gusal farkların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bunun dışında, hatta birinci ihtimali, yani tabiat ve madde eğilimli görüşü İslam'ın görüşüne uygun bilsek dahi, onun cebir eğilimli bir düşünceyi içerdiğini düşünmek kabul gören bir düşünce değildir. Çünkü doğal ve biyolojik etkenleri sadece, şartların oluşması ve engellerin ortadan kalkması durumunda beklenen sonuca varan gereksinimli yetenekler olarak kabul edebiliriz. Bu açıdan, maddeci ve tabiatçı düşüncenin değişime uğraması, yani kadınların annelik duygularının değişmesinin mümkün oluşuyla herhangi bir çelişkisi yoktur.

Dolayısıyla İslam'ın annelik rolünün eğitimsel ve denetimsel boyutlarını yanlı olarak izah ederken, annelik içgüdüsünün varlığı veya biyolojik etkenlerin annelik duyguları üzerindeki direkt etkisi gibi tartışma yaratacak iddialara başvurmak yerine, annelik rolünün toplum ve ailedeki pozitif etkilerine (eşlerin ruhsal huzuru, sağlıklı evlatlar yetiştirme, toplumun ahlaki sağlığı ve cinsel emniyet oranının artışı) -ailede iş dağılımı konusunda geçen açıklamamızı esas alarak- vurgulamamız daha iyi olacaktır. Yine bu çıkarımı tamamlamak için şu noktaya değinmemiz daha isabetli olacaktır: Bu konuda açık doğal yönlerle diğer annelik yönleri arasında vuku bulan ayrım sırf intizâi bir ayrımdır ve bizzat gerçekleşmesinde de bu yönler arasında direkt ve birbirinden ayrılmaz bağlar vardır. Yani kadınlar annelik konusunda doğal ve kendileriyle sınırlı rollerini (doğurma ve emzirme) ifa ettiklerinde, ister istemez onlarla çocukları arasında, babalarla çocuklar arasında oluşmayan özel bir duygusal bağ oluşacaktır. Bunun sonucu olarak da bakım rollerini gerçekleştirmede erkeklerden daha etkili olacakları açıktır.

Fakat annelik rolüne onca vurgu yapılmış olmasına rağmen, İslam bu alanda da ifrat yolunu izlememiş ve dengeyi korumuştur. Sadr-ı İslam tarihinde annelik yerine süt bebeğinin sütannelere verilmesi ve çocukların akrabalar tarafından geniş ailelerde eğitilmesi gibi bazı olgular kısmen yaygınlaşmış ve İslam kaynaklarında, bu olgular karşısında negatif bir tutum sergilenmeksizin onlarla ilgili birçok hükümler beyan edilmiştir.⁶⁴

⁶⁴ Süt verme hükümleriyle ilgili bk. age; c.14, Ahkâmü'l-Evlat bablarından "Ma Yuhrumu bi'r-Rızâ" babları, s.280-309 ve c.15, bab: 75-80. s.184-190.



Diğer taraftan, İslam dini, babaları; geliri olmayan çocuklarının geçimini sağlamakla mükellef kılmıştır. Öyle ki, bu konuda kanunen babanın veya büyük babanın (babanın babasının) zorlanması bile öngörülmüştür. Oysaki fakihlerin meşhur görüşlerine göre anne sadece babanın veya babanın babasının olmadığı ya da maddî güce sahip olmadığı durumda böyle bir görevle mükelleftir.⁶⁵ Yine kaynaklar, İslam'ın çocukların eğitimi ve onların bakımı konusunda, özellikle de büyük yaşlarda babaları annelerden daha fazla sorumlu kıldığını bildirmektedir.⁶⁶ Bu nedenle, ailenin İslamî olgusunda, çocuklara karşı babanın vazifeleriyle annenin vazifeleri arasında bir denge olduğu gözükmemektedir. Sonuç olarak, annelerin doğal annelik hassasiyetleri ve rollerine ilaveten bu gibi vazifelerin yükünü de tek başlarına veya babaların çok az yardımıyla omuzlarına aldıkları durum ve şartlarda o şartlar hakkında pozitif bir değerlendirme yapılamaz.

⁶⁵ age. c.15, Nefakat bablarından 11. bab; s.237 ve İmam Humeynî, Tahriru'l-Vesile, c.2, s.459.

⁶⁶ Vesailu's-Şia, c.15, Ahkâmu'l-Evlat bablarından 82-86. bab, s.193-200.

Üçüncü Bölüm

Ailenin Yönetimi





Ailenin yönetimi ya da aile erkilliği, ailenin başkanlık ve idaresi, otorite, velayet ve aile reisliği gibi konuların yanı sıra eşler arasında bu güç ve otoritenin paylaşımı mavzuu, çağdaş aile düzeninin önemli sorunlarından biridir. Geçmişten günümüze kadar süren ve büyük toplumların neredeyse tamamında erkeklerin lehine işleyen “aile içinde güç ve yetki paylaşımı”ndaki eşitsizlik, cinsel eşitsizliğin de temel eksenini oluşturmuştur. Feminist edebiyatta “erkek erkil”, “baba erkil”, “ataerkil” ve “patriarkal” terimlerinin sıkça yer almasının nedeni de budur. Ataerkillik, aile içinde otoritenin erkeğin elinde olduğu bir yapıdır ve erkek, kadına egemendir. Radcliffe Brown; atosoyluk, erkek evinde yaşam (kadının evlendikten sonra eşinin evinde yaşaması), mirasın sadece erkek çocuğa verilmesi, babanın olmadığı zamanlarda erkek evladın onun vekili sayılması ve evin otoritesinin babada toplanması gibi açıklamalarla “ataerkil” aile yapısını tanımlamaya çalışır.¹ Feminist edebiyatta bu kavram, ailenin her sahadaki otoritesini babadan görmekle kalmaz; sosyal hayatın bütün boyutlarında da “erkek egemenliği”nden şikâyet eder. Hatta daha da ileriye giderek erkeğin, yaratılışı itibarıyla kadından daha baskın olmasını ve bunun yerinde, adil, doğru, meşru ve haklı bir görüş olarak kabullenilmesinden yakınıır.² Feministlerin ataerkilliğe son derece olumsuz yaklaştığı dikkate alınacak olursa, İslam kültüründe önemli bir yer tutan “aile otoritesi” kavramının feministlerin yoğun eleştirilerine maruz kalacağı kolayca tahmin edilecektir. Çünkü bu, hep ataerkilliğin bariz bir göstergesi olarak ifade edilmiştir.³

¹ Saruhanî, Dairetu'l-Mearif-i Ulum-i İctimaî, s.525.

² Ramazanoğlu, Feminism and the Contradictions of Oppression, P.33-34.

³ Eferfar, “Suretu'l-Mer'e Fi'l-Kitabati el-Arabiye el-Muasire.” Kaynak bülten: Feminizm; s.196.



Bu bölümde, olayın İslam fıkıhındaki yerine bakacak ve fıkhîta erkeği aile reisi ve aile içinde otorite sahibi olarak gösteren nedenleri irdeledikten sonra, bu fıkhî bulgular ışığında, İslam'da aile yönetimi ve eşler arasında güç ve yetki dağılımı meselelerini açıklamaya çalışacağız.

1. Yönetici ve Koruyucu

Yönetici ve koruyucu ibareleri, Kur'an'da geçen "kavvamiyet" kelimesinin karşılığı olan Arapça bir kelimeden alınmıştır. Bu ayette, ailede erkeğin yönetici ve koruyucu olduğu belirtilmiş ve bunun için de, erkeğin yaratılıştan gelme farklılıkları, malî infakta bulunması (evin geçimini üstlenmesi) gibi konularda gerekçe ve delil olarak sunulmuştur.⁴ Aynı zamanda ayet incelendiği zaman belirtilen noktalara da işaret edilerek, çeşitli açılardan ele alınmış olduğunu ve görüş farklılıklarına yol açtığını görmemiz mümkündür. Bunlardan biri bizzat terimsel olup "kavvamiyet" in bu ayette hangi anlamda kullanıldığıdır. Ancak değerlendirme yapılacak olunursa bu kavram; reislik, yöneticilik, egemenlik ve otorite anlamında mı; yoksa ailenin bakımı ve idaresini üstlenme, aileyle ilgilenme ve koruyup kollama anlamında mı kullanılıyor? Diğer bir boyut da şudur: Söz konusu yöneticilik ve koruyuculuk sadece aile yaşamına has olup erkeğin eşini yönetmesi ve onu koruyup kollamasıyla mı sınırlıdır; yoksa daha geniş bir yelpazeyi içererek, sosyal yaşamın bütün boyutlarında da geçerli olarak, örneğin, cinsiyet olarak da erkeğin kadına karşı baskın, egemen ve koruyucu olduğu şeklinde mi değerlendirilmesidir? Bu iki boyuta ek olarak meselenin üçüncü bir açısı daha vardır: Bu ayet bir hüküm niteliğinde midir, yoksa tarihî bir gerçeğe değinmekte ve tarih boyunca erkeğin aile içinde yönetici ve koruyucu bir rol üstlendiğini mi söylemektedir? Dahası, eğer bu durum İslamî bir hüküm ise bu, "sorumluluk ve dinî vazife" anlamında mıdır, yoksa sosyal bir sözleşme niteliğinde midir? Bütün bunlar bir tarafa, söz konusu ayette geçen "yaratılıştan gelme" fitrî üstünlük ve ayrıcalıklar, yine aynı ayette gösterilen iki gerekçe konusunda da etraflıca

⁴ Ayetin metni şöyledir: "Allah'ın kimini kiminden üstün kıldığından ve erkeklerin kendi mallarından harcamada bulunduklarından, erkekler kadınlara yönetici ve koruyucudurlar." (Nisâ, 34)

tartışmalar başlatmıştır. Bahsimizin bu bölümünde, kısaca da olsa buna açıklık getirmeye çalışacağız.

Sorulması gereken **ilk soru**, zikredilen ayette geçen “kavvamiyet” kelimesinin anlamı ve terimsel boyutudur. Arapça bir ibare olan “kavvam” kelimesi, “kavm”in mübalağa hâli olup “pek fazla kıyam edici (işlerini yerine getirmede pek faal olan)” demektir. Bu ibare Kur’ân’da birçok ayette geçer. Ama bu ayette “kavvam” kelimesinin, pekiştirici bir ek olan “alâ” kelimesiyle geçişli kılınması ve onunla kullanılmış olması dikkat çekicidir. “Kavvam” kelimesinin özellikle bu ayette ne anlama geldiği konusunda dilbilimciler, fakihler ve müfessirler geniş açıklamalarda bulunmuşlardır. Bunları özetle 2 başlık altında toplamak mümkündür:

1- Egemenlik, otorite, velayet, yönetme ve itaat edilme kapasitesine sahip olmak.⁵

2- Kefil olma, koruma, himayeye alma, idare etme, kollama ve ilgilenme.⁶

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, bu iki tarz algılama da hiçbir surette birbirleriyle zıtlaşmamaktadır. Bu nedenle de iki algı da “kavvam” kelimesinin anlamını verir. Biz de konularımızı ele alırken her iki kavramı da kabul ettiğimizi beyan ettik.⁷ Ancak burada önemli olan, özellikle bu ayette hangi anlamda kullanıldığı ve bunun neye dayandırıldığıdır.

“Kavvamiyet” kelimesinin bizzat kendisi dikkate alındığında, yani ayet ve hadislerden elde edilebilecek karinelere dayanarak yararlanmaksızın sırf kelimenin anlamına bakıldığında, değerlendirme durumunda ifade edilen ilk kategoriye pek fazla yakın durmadığını ve ikinci kategoriye daha uygun bir ifade olduğunu görmek mümkündür. Hadis metnindeki kullanımı da bu görüşü doğrulayıcı niteliktedir. Nitekim bazı rivayetlerde insa-

⁵ Bu cümleden bk. Tureyhi; Mecmau'l-Bahreyn, c.3, s.564; Tabersî, Mecmau'l-Beyan, c.3, s.79; Feyz-i Kaşanî, Tefsir-i Safi, c.1, s.448; Mutahharî, Şehit Mutahharî'nin notları, c.5, s.134-154 ve Hüseyinî Tahrânî, Risaletu'n Bedia, s.76; aynı şekilde diğer bir grup lûgat ve tefsir bilginlerinin görüşleri hakkında bk. age. s.48-72.

⁶ Bu cümleden bk. İbn Menzur, Lisânul-Arab, c.12, s.497 ve 503; Zübeydî, Tacu'l-Arus, c.9, s.35; Kummî, Tefsir-i Kummî, c.1, s.137 ve Şevkanî, Fethu'l-Kadir, c.1, s.460.

⁷ Örnek olarak bk. Ravendî, Fıkhul-Kur'ân, c.2, s.116 ve 192.

nın hayvana ve mekâna “kavvamiyet”i veya “kıyam”ından söz edilir.⁸ Bu gibi yerlerde reislik, egemenlik ve itaat edilmeyi hak ediş gibi anlamların geçersiz olduğu açıktır. Bu da, bu anlamların “kavvamiyet” kelimesinin vazgeçilmez karşılığı olmadığı tezini çürütmektedir. Ne var ki ayetin siyaki ve akışı göz önünde bulundurulduğunda, erkeklerin kadınlar üzerinde bir nevi yetki ve velayetleri olduğu gerçeği de inkâr edilemez. Çünkü bu ayetteki “kavvamiyet” kelimesini; sırf himaye ve “ilgilenme”den ibaret bir mana ile genelleyecek olursak eğer, ayette geçen ikinci gerekçeye, yani erkeklerin kadınlara infakta bulunması, nafaka verip geçimlerini sağlamasıyla tam bir uyum içinde olması mümkün olmayacaktır. (Şöyle ki aynı cümleyi tersinden söyleme durumu olmakta ve “erkekler kadınların nafakasını sağladıkları için onlarla ilgilenmek ve onları himaye etmekle mükelleftirler” anlamı çıkmaktadır ki bu da mantıklı bir değerlendirme değildir.) Bütün bunlar ışığında bu ayetin, erkeklerin yetki ve aile reisliği konusuna açık bir delil teşkil etmediği görülmektedir. Yani başka delil ve belgelere bakılmadan “kavvamiyet”in sınırları belirlenemez.

İkinci soru: Söz konusu ayetin belgelediği şey, erkeklerin kadınlara kavvamiyeti midir, yoksa sadece kocaların eşlerine kavvamiyeti mi? Merhum Allame Tabatabaî bundan birinci anlamı çıkarmakta ve sosyal yaşamın bütün boyutlarında erkeğin kadına kavvamiyetinden söz ederek ayetin devamında geçen mevzuya (kadınların erkeklerine itaat veya serkeşlikte bulunmasıyla ilgili hükme) bakarak bu hükümlerin, erkeğin kadına kavvamiyetinin genel prensibinin ayrıntıları olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Bu nedenle de söz konusu çıkarım ve anlamın genel geçerliliğe aykırı olmadığını belirtmektedir.⁹ Bu görüş karşısında; bir grup görüş sahibi kimseler ayetin, erkeklerin eşleri üzerindeki kavvamiyeti anlamında olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁰ Usul-i fıkıh ilmi kuralları gereği, “Erkek-

⁸ Hadis ve tarih metinlerinde bu gibi ifadelerle karşılaşmaktayız: “İnne li cimalen ve liye kavvamun aleyha.” (Vesailü’ş-Şia, c.5, Salatu’l-Musafir bablarından 12. bab, s.518); “Libuyutin neyranium kuvvamun yekumune aleyha” (age, c.12, Ma Yektesibu Bihi bablarından 90. bab, s.216); “Fe-defeuha...” ile’l-Yehud-i Yekumune aleyha ve Yunfikune Aleyha.” (Beyhaki; Sünenu’l-Kubra, c.6, s.114).

⁹ Tabatabaî, el-Mizan Fi Tefsiri’l-Kur’an, c.4, s.343-344.

¹⁰ Örnek olarak bk. Cevadî Amulî, Zen Der Aine-i Celal ve Cemal (Celal ve Cemal Aynasında Kadın), s.366; Muğniye, et-Tefsiru’l-Kâşif, c.2, s.315 ve Şemsuddin; Ehliyetu’l-Mer’e Li Tevelli’s-Sulta, s.69-72.

ler kadınlara yönetici ve koruyucudurlar.” (Nisâ, 34) cümlesi tek başına değerlendirilecek olursa, mutlak ve umumiyet anlamı çıkarılır; fakat bu cümlenin peşinden gündeme gelen infak ve itaatsizlik konusu ayetin umumiyet ve genellilik anlamını gevşetmektedir. Elbette bu, bu iki mevzunun zikredilmesini kavvamiyet=yöneticilik kelimesinin karı-koca ilişkilerine has olduğuna delil gösterenlerin iddiasını teyit etme anlamında değildir. Çünkü kullî bir hüküm (erkeklerin kadınlar üzerine kavvamiyeti) için biri umumiyet (ayrıntı) diğeri ise has (infak) olmak üzere iki sebebin zikredilmiş olması ve daha sonra o kullî hükmün kollarından birinin (itaatsizlik) açıklanmış olması kabul görmeyecek bir ihtimal değildir. Buna rağmen infak ve itaatsizlik=serkeşlik konularının zikredilmesi, “ipucu olma yetisi olan şey”in bir örneği kabul edilebilir. Yani her ne kadar onların kayıtlandırıcı oldukları ispatlanmış olmasa bile, ayetin genellliğini engellemek için onların tahsis edici olma ihtimali bile yeterlidir.

Üçüncü soru: Acaba ayetin içeriği ihbar (haber verme) nitelikli mi, yoksa inşa (hüküm verme) özellikli mi ve eğer hüküm ise nasıl bir hüküm olduğudur?

Bu sorunun cevabını şu şekilde vermek mümkündür: Birkaç yenilikçi dinî düşünür¹¹ dışında hiçbir fakih veya Müslüman müfessir, ayetin ihbar nitelikli olduğu ihtimalini gündeme getirmemiştir ve ayetin hükümünün kesin olduğu o kadar açıktır ki, hiç kimse bunun tersi yönünde bir ihtimal vermemiştir.

Gerçekte hak olan da budur: Görünüşte ihbar niteliğinde olan “Erkekler kadınlara yönetici ve koruyucudurlar.” (Nisâ, 34) cümlesi hükmün metni manasındadır. Zira unutmamak gerekir ki Kur’ân-ı Kerim, tarih veya antropoloji kitabı değildir ve sadece örnek oluşturma, uyarma, serzeniş ve insanları düşünmeye zorlama amacıyla tarihî konulara temas etmiştir ve açıktır ki bu ayet, erkeklerin kavvamiyetini ispat bağlamında bu tür konulara da değinmemiştir. Kadının kocasıyla uyuşmazlığı konusundaki hükümlerin kavvamiyet meselesini arka planında tutan tarzı

¹¹ Seccadî, “Kevvamiyet-i Merd Ber Zen Der Hanıvade”, Pejuheşhaî Kur’ânî, say.25-26, s.136 (Nasr Hamid Ebu Zeyd’den naklen) ve Kabbancı, el-Mer’e, el-Mefahimu vel Hukuk, s.76.

dikkate alındığında ayetin, hükmün metni ve teşriî olduğu konusunda hiçbir kuşku kalmaz.¹²

Ayetin, hükmün metni olduğu ispat edildikten sonra şunu da hatırlatmak gerekir: “Erkekler kadınlara yönetici ve koruyucudurlar (kavvam).” cümlesinin görünüşü erkeklerle, kadınlara karşı özel bir görev sunan vaz’i bir hükmün ifadesidir ve öbür yandan kavvamiyet kavramı -daha önce anlatıldığı üzere- destek ve ilgilenme manasını da içerir. Bu yüzden kavvamiyetin erkekler için hem bir hak hem de bir yükümlülük olduğu söylenebilir. Bu noktada, bazı kanaat önderlerinin kavvamiyetin hak olduğu yönüne değinmeksizin yükümlülük yönüne vurgu yapmalarını ve “Erkekler yönetici ve koruyucudurlar (kavvam).” ifadesini, “Ey erkekler! Yönetici ve koruyucu (kavvam) olun.” olarak yorumlamalarını¹³ izah etmek gerekir.

Bazı yenilikçi dinî düşünürler; erkeklerin, kadınların üzerindeki kavvamiyetinin tesisi değil, imzaî (onaylama) hüküm olduğuna istinat ederek, bu hükmün geçici olduğu ve geçmiş tarihî dönemlere özgü olduğu ve çağımızda değiştirme imkânı bulunduğu sonucuna varmış ve şöyle demişlerdir: Şeriat sahibinin imzası (onayı) bir akılcı yöntemin kabulüne delalet eder ve bundan alternatif yöntemlerin kabul edilemeyeceği sonucu çıkmaz. O zaman erkeklerin kavvamiyeti şer’i olarak imza edildiğinden, eğer akıllar ortak kavvamiyet veya kadınların kavvamiyeti gibi başka yöntemlere yönelecek olurlarsa, bu yöntemler de Şâri tarafından kabul görecektir.¹⁴

Bu sonuç birkaç sebepten ötürü tartışılabilir: Öncelikle, imzaî hükümlerin genel olarak geçici ve değişken hükümler olduğu ile ilgili iddia için hiçbir delil ileri sürülmemiştir. İkincisi, Şâri tarafından akılcı bir uygulama ve geleneğin imza durumlarında, imza gerekçesi sadece mevcut olan bir tek geleneğe delalet ettiğini onaylayan durum ile bunun yanında aykırı yöntemlerin reddine de delalet eden durumu birbirinden ayırmak gerekir. İlk durumun örneği şudur: Şeriat koyucu, yani Şâri,

¹² Rivayetlerde de kavvamiyet’in teşriî olduğunu onaylayan belgeler bulunmaktadır. Ör: bk. Vesailu’ş-Şia, c.14, “Mukaddimatu’n-Nikâh” babları, 88. bab, s.122, h.5 ve c.15, “Mukaddimatu’t-Talak” babları, 41. bab, s.337, h.6.

¹³ Cavadî Amulî, “Zen Der Aine-i Celal ve Cemal”, s.366.

¹⁴ Kabbançı, el-Mer’e, el-Mefahim-u ve’l Hukuk, s.76-77.

para ile yapılan alışverişi imza etmiştir ve bu imzaî hüküm, yeni alışveriş yöntemleri (kredi kartı ile yapılan alışverişler gibi) reddetme bağlamında olmadığı için, yeni uygulamaların meşruiyetinin ispatından söz etmek mümkündür. Ama açıktır ki, erkeklerin kavvamiyet hükmü bu tür durumlardan değildir ve zorunlu delaleti, erkeklerin kavvamiyeti ile sonuçlanacak olan her türlü yöntemin reddedilmesidir.

Üçüncüsü, bu hükmün imzaî hüküm olduğu ilkesi, söz konusu manada ispat edilmiş değildir. Zira Şâri'in erkeklerin kavvamiyeti ile muvafık olmasının sebebinin, o dönemde bu uygulamanın akılcı olduğundan kaynaklandığının bilinmiyor olması ve bu gelengen köklerinin geçmiş ilahî dinlere uzanması muhtemeldir. Dolayısıyla erkeklerin kavvamiyetinin imzası eski şeriatlerin hükümlerinin imza edilmiş olmasının misdadı olur ve bu tür imzaî hükümler tesisî hükümler kategorisinde yer alır.

Dördüncü soru: Allah vergisi faziletler veya imtiyazlardan maksat nedir?

Ayette kullanılan tabir şudur: Yüce Allah bazılarını bazılarına üstün kılmıştır. Eğer bu tabir tek başına ele alınacak olursa, bazı yönlerden muğlaklık arz eder. Ama ayetin tümü ve yine diğer ayetlerde benzer tabirler göz önünde bulundurulduğunda, bu muğlaklıkların bazıları bertaraf olur. Örneğin, erkeklerin kadınların üzerindeki kavvamiyet hükmünün bu cümle ile delillendirme¹⁵ durumu göz önünde bulundurulduğunda, bazılarını diğer bazılarına üstün kılmaktan kastedilen maksadın; bazı erkeklerin diğer bazı erkeklerle veya bazı erkeklerin bazı kadınlara değil, erkeklerin kadınlara üstünlüğü olduğu kolayca anlaşılır.¹⁶ Zira son iki ihtimal,

¹⁵ Bu ayette sebebiyet “ba”sı dışında mukabele veya istianet ya da musahibet “ba”sı ihtimali de verilmiştir. bk. Hekimbaşı, “Aye-i Nuşuz ve Zarb-i Zen Ez Nigah-i Diğer”, Pejuheşhai Kur’ani, say.27-28, s.112-113, fakat bu ihtimallerin tümü zahire aykırıdır.

¹⁶ Üstad Şehid Mutahharî, her ne kadar ayetin zahirine uygun olmasa da dikkat edilmesi gereken diğer bir ihtimali daha sözkonusu etmiştir: Maksat bazı konularda erkeklerin kadınlardan üstünlüğünü ve bunun karşısında diğer bazı hususlarda kadınların erkeklerle üstünlüğüdür. bk. Mutahharî Yaddaştâ-i Üstad Mutahharî, c.5, s.135. Kavvamiyet için tercih edilen anlamı (koruma ve yönetmeyi içeren anlamı) dikkate aldığımızda Şehid Mutahharî'nin algılamasına, “bazı şeylerde kadınların erkeklerle üstünlüğü nasıl erkeklerin kadınlara kavvamiyetinin delili olabilir?” eleştirisi geçerli olmaz. Çünkü bu eleştiriyi reddetmek için diyebiliriz ki: Bu ayet, kadınların örneğin duygusal konularda erkeklerden üstünlüğünü kavvamiyet mefhumunun iki yönünden (erkeğin eşini



erkeklerin kadınların üzerinde kavvamiyetinin delili olamaz. Ayrıca kavvamiyet hükmü ile üstünlük delili arasındaki orantı, burada faziletin değersel üstünlük değil, fazlalık anlamında kullanılmış olmasını gerektirir, çünkü kavvamiyet kavramı da değersel ağırlıktan yoksundur.

Evet, ayet-i şerife de erkeklerin kadınlara üstünlüğünün misdaki veya misdakları konusunda icmale sahiptir ve müfessirlerin erkeklerin kadınlara göre daha faziletli olduklarına dair saydıkları gerekçeler¹⁷ ayetin belirttiği deliller değildir ve sadece dış karineler ve şahitlerden alıntılar veya tahmin ve takdire dayalıdır.

Her hâlükârda kadın ve erkek arasında doğal farklılıkların varlığı, ister erkeklerin kadınlara üstünlüğü doğrudan bu doğal farklılıklara nazır olsun, ister bu cümlemin maksadı olan erkeklerin zaten doğal farklılıklardan kaynaklanan miras payının fazla olması gibi hukuki hakları olsun, bu ayette kısaca onaylanmıştır.

Beşinci soru: Acaba bu ayette zikredilen iki delil, yani üstünlük ve infak, kavvamiyet hükmünün gerekçesi veya hikmeti midir?

Bu soru, gerekçeye dayalı şer'i hükümlerin dayandıkları gerekçeye tâbi oldukları telakkisinden hareketle önem arz eder. Gerekçenin ispat edilmesi, hükmün ispat edilmesini, gerekçesizlik ise hükmün düşmesini gerektirir. Dolayısıyla eğer bu iki delili hükmün gerekçesi olarak kabul edecek olursak, her iki delilin veya herhangi birinin yokluğu varsayımında (olduğunda), erkeğin kadının üzerindeki kavvamiyetsizliğine hükmetmemiz gerekir. Ancak hikmetin şer'i hükmün istinbat sürecinde böyle bir konumu yoktur. Çünkü bazen bir hükmün amaçlarından ve değişebilen maslahatlarından, hükmün hikmeti şeklinde söz edilir, ki bu durumda hikmetin yokluğu hükümsüzlükle sonuçlanmaz.

Bu soruya cevap verirken karşımıza çıkan sorun şu olacaktır: Fıkıh ve usul-i fıkıh tartışmalarında gerekçe ile hikmet arasındaki ayrımı yapmak için kesin bir kriter sunulmamıştır ve belli bir kriter olmaksızın konu

koruma ve onunla ilgilenmesi sorumluluğu) biri için delil olarak zikretmiştir. Fakat kavvamiyet mefhumunun (mana) diğer yönü (erkeğin sorumluluk hakkı) sadece erkeğin kadından üstünlükleri sebebiyle açıklanmıştır.

¹⁷ Tabatabaî, el-Mizan Fi Tefsiri'l-Kur'ân, c.4, s.343 ve Fahr-i Râzî, et-Tefsiru'l-Kebir, c.10, s.88.

hakkında görüş beyan etme imkânı yoktur. Buna karşın gerekçe ile hikmet arasında ayırım yaparken şu noktadan faydalanabiliriz! Dinî metinlerde söz konusu hikmetlerin esas itibarı ile misdaklarını teşhis etmek, sıradan insanların idrak gücünün dışındadır. Zira belli bir kurala tâbi değildirler ve misdaklarının teşhisi mümkün olan gerekçelerden farklı sayılırlar. Bu yüzden de kutsal Şâri'in bu misdakları tespit etmeyi insanların kendi kanaatlerine bıraktığı varsayılabilir. Örneğin, oruç tutmanın farz olduğunun delili, insanlarda takva ruhunun oluşması şeklinde beyan edilirken, bunu orucun farz oluşunun gerekçesi değil, hikmeti olarak algılamak gerekir. Çünkü bu meseleyi idrak edebilmek, sıradan insanların idrak gücünün dışındadır ve bu yüzden orucun farz oluşunu, takvanın gerçekleşmesine bağlayamayız. Ama eğer sarhoş etme özelliği, şarabın haram oluşunun delili olarak beyan edilirse, bunu hükmün gerekçesi olarak algılamak gerekir. Çünkü bu durumu teşhis etme imkânı; sıradan insanlar için de mümkündür ve bu yüzden sarhoş etmeyen şarabı caiz ve şarap olmayan her türlü sarhoş edici maddeyi haram sayabiliriz.

Bu noktadan hareketle ikinci delilin, yani infakın, gerekçe olduğu konusunda kuşku duymamak gerekir. Zira bu ayette infaktan maksat, kocanın eşine yönelik bilinen infakıdır, ki bu da, mehir ve nafaka çerçevesinde farz bir amel olarak yerine getirilir. Fakat ilk delile, yani üstünlük meselesine gelince, bu delili hikmet olarak kabul etmeliyiz. Zira bunun için bedensel güç, cinsel saikler, aklı güç... gibi birçok misdaktaki bulmak mümkündür. Bu ayet bu misdakların hiçbirini üstünlük kriteri olarak belirlememiştir, üstelik bu misdakların bazılarını diğer bazılarına tercih etmek için de elimizde herhangi bir kriter yoktur. Örneğin, eğer bir erkek bedensel ve cinsel açıdan eşinden üstünse ve eşi de aklı gelişme açısından kocasından üstünse, bu durumda böyle bir varsayımın erkeğin kadından üstün olduğunun misdaktaki olup olmadığı hakkında doğru bir karar veremeyiz.

Dolayısıyla bazı âlimlerden nakledildiği üzere,¹⁸ erkeklerin kadınlara üstünlüğünü kavvamiyetin gerekçesi sayamayız ve sonuçta kocalarına nazaran bazı imtiyazlara sahip olan kadınların, kocalarından kavvamiyetlerini

¹⁸ Mansurnejad, "Mesele-i Zen", İslam ve Feminizm, s.156 (Aga Nuruddin Iraki'den, öl: 1231) naklen.



geri almaları doğru olmaz. Evet, eğer üstünlük konusunda tasavvur edilebilecek tüm göstergelerin kadınların lehine olduğunu gösteren bir örnek bulunursa, o zaman kocanın kavvamiyetinin sorgulandığı söylenebilir; ama esas mesele, böyle bir örneği bulmaktır!

İkinci delilin (infak) manası hakkında yapılan açıklamaya göre, eğer bir kadın kocasının infakını üstlenecek olursa, kavvamiyetin kocadan eşine geçmesi gerektiği konusunda hiçbir kuşku geride kalmaz. Zira kavvamiyetin gerekçesi sırf infak değil, şer'i görev olarak yerine getirilen infaktır ve böyle bir infak kocaya özgüdür; çünkü kadının kocasına infakı bağlamında hiçbir yükümlülüğü yoktur.¹⁹ Infakın kavvamiyetin gerekçesi olması ayrıca şöyle bir sonucu da beraberinde getirir: Eğer koca hiçbir şer'i mazereti olmaksızın eşine infak görevini yerine getirmekten kaçınırsa, kavvamiyeti askıya alınır ve kadın da bilmukabele evlilik görevlerini yerine getirmekten kaçınabilir. Nitekim bazı fakihler bu konuya vurgu yapmıştır.²⁰

2. Kadının İtaatsizliği (Nüşuz)

Kavvamiyet ayetinin devamında seçkin ve salih kadınların alçak gönüllülüğü ve sırdaşlığından söz edilmiş ve ardından erkeklere, başkaldıran ve itaatsizlik eden eşlerine karşı öğüt verme, yatakta yalnız bırakma ve dövmeden oluşan üçlü çözüm yoluna başvurmaları için müsaade edilmiştir.²¹

Bu hüküm de bazı açılardan aileyi yönetme meselesi ile ilgilidir ki bunu irdelerken iki soruyu gündeme getirerek bu sorulara cevap vermeye çalışacağız.

İlk soru: Bu ayette kadının kocasına itaat etme veya başkaldırması için hangi sınırlar belirlenmiştir?

¹⁹ Dûnyey'l-Mer'e, s.90.

²⁰ Hekim, Minhacü's-Salihin, c.2, s.307.

²¹ "Salih kadınlar, itaatkârdılar ve Allah'ın (onların haklarını) korumasına karşılık gizlide (kocaları bulunmadığı zaman onların hak ve sırlarını) korurlar. Serkesliğinden endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, (eğer tesir etmezse) yatakta onları yalnız bırakın, (eğer bununla da düzelmezlerse) onları vurun (dövün). Size itaat ederlerse, onlara karşı bir yol (bahane) aramayın." Nisâ, 34.

Bu ayet kadının kocasına itaat etmesi konusunda birkaç işaret içeriyor. “Kanitât” sözcüğü, Arapçada itaat veya alçak gönüllülükle birlikte itaat etmenin devamı anlamına gelen “kunût” sözcüğünün türevidir ki, birçok tefsirde kadınların kocalarına itaat etmeleri şeklinde tefsir edilmiştir.²² Yine aynı tefsirlerin bazılarında ve diğer bazı tefsirlerde, Allah’a itaat etme açıklaması da eklenmiştir. Ayetin ilk manaya delalet ettiğini kabul edecek olursak, ayetin bu bölümü kadının kocasına itaat etmesinin elzem olduğuna gerekçe gösterilmez; çünkü bunun farz olduğuna yönelik bir belirti söz konusu değildir.

Kadının itaatsizliği ve başkaldırması anlamına gelen “nüşûz” sözcüğü, kadının kocasına itaat etme meselesine işaret eden ayetteki ikinci işarettir. Bu sözcük için beyan edilen çeşitli anlamlara karşın itaatsizlik ve başkaldırma kavramına delalet ettiği görecede inkâr edilemez ve bu konu, ayetteki üçüncü işaretin karinesi olarak, yani itaat etmeyen kadınların hükmünden sonra açıkça “Eğer size itaat ederlerse ...” şeklinde bu yurduğu yerde açıklık kazanır. Zira bu şartlı cümlemin anlamı, önceki hükmün konusunun itaat etmeyi terk eden kadınlar olduğunu gösteriyor. Ancak önemli olan şu ki, fikhî açıdan kadının kocasına mutlak surette itaat etmesinin gerekli olduğu söylenemez. Dolayısıyla ya birçok fakih ve müfessir gibi bu ayette itaat etme veya itaatsizlik çemberini (özel olarak cinsel tatmin ve evden çıkış izni gibi)²³ özel durumlarla sınırlandırmalıyız (ki, bu özel durumlarda kadının kocasına itaat etmesinin farz olduğu başka delillere göre ispat edilmiştir) ya da bu ayette itaat etme veya itaatsizlik kapsamının, farz olan görevlerin ötesinde olduğunu ve müstehap amelleri de kapsadığını kabul etmeliyiz.²⁴

Her hâlükârda kadının kocasına itaat etmesinin farz olduğunun sınırları konusunda bu ayete ek olarak başka delillere de başvurmak gerekmektedir.

²² Tusî, et-Tibyan, c.3, s.189; Tabatabaî, el-Mizan Fi Tefsiri'l-Kur'ân, c.4, s.344; Taberî, Camiu'l-Beyan, c.5, s.85 ve Kurtubî, Tefsiru'l-Kurtubî, c.5, s.170.

²³ Necafî, Cevahiru'l-Kelâm, c.31, s.200.

²⁴ Hekimbaşı, “Aye-i Nüşûz ve Zerb-i Zen Ez Nigah-i Diger”, Pejuheşhaî Kur'ânî, say.27-28, s.121.

İkinci soru: İtaatsizlik eden kadının kocası tarafından dövülmesi ne anlama gelir ve nasıl izah edilir?²⁵

Bu sorunun cevabında fakihler ve müfessirler arasında meşhur olan şu görüş şu şekilde açıklanır: Kadını dövmek, fizikî ceza olarak dayak atma babından ve münkerden men etme amacı ile uygulanır ve hiç kuşkusuz eziyet verici ve çirkin bir şekilde uygulanmaması gerekir. Yani kadını meşakkate düşürecek kadar sert olmamalı, yaralanmasına ve zarar görmesine sebebiyet vermemeli ve yine sırf kadını ıslah etme amaçlı olup, intikam almak gibi amaçlar ile bu amel gerçekleştirilmemelidir.²⁶ Buna göre başta etkili olma suretiyle, nehy-i münkerin şartlarına uyulmalıdır ve sonuç gereği eğer koca, eşini dövmenin davranışında hiçbir etkisi olmayacağını biliyorsa, onu dövmesi şer'en caiz değildir ve yasal yollara, yani ya karı ve kocanın yakınlarından iki hâkim belirleme yoluna veya kadıya başvurulmalıdır.²⁷

Bu konuda belirtilenlerin dışında dövme hususunda başka bir görüşten daha söz edilmiştir o da şu şekilde açıklanır: Dövmekten maksat, kadının duygularını etkilemek üzere bir nevi psikolojik ceza, nefret ve yüz çevirmenin simgesi olarak kabul edilir ve bu manayı doğrulamak üzere dövmeyi, misvak ağacı ile dövmeye yorumlayan bir rivayete dikkat çekilir.²⁸ Zira bu rivayetten çıkarılan delil şudur: Vurmak, bedensel olarak rahatsız edici şekilde olmamalıdır ve bu yüzden böyle bir dövmeyi bedensel ceza şeklinde telakki edemeyiz.²⁹

İkinci görüşte göze çarpan eleştiri ise, ayetin bu görüşe dayanak oluşturmada sözü edilen rivayetin dayandığı belgenin zayıf olması ayetin bu manadaki geçerliliğini olumsuz etkilemektedir. Bütün bunların dışında rivayetin anlamının nakledilmesi bilgisi elimize ulaştığından ve metnin orijinalinin elimizde olmaması dolayısıyla rivayetin içindeki cümleler aynen bilinmemektedir. Bu yüzden, rivayetin dövmek için özel bir yöntem

²⁵ Kadının kocası tarafından dövülmesi konusunda genel olarak bk. Sekizinci ek.

²⁶ Necefi, Cevahiru'l-Kelam, c.31, s.206-207.

²⁷ Caferî, Tercume ve Tefsir-i Nehcû'l-Belaga, c.11, s.280.

²⁸ Tabersî, Mecmau'l-Beyan, c.3, s.80.

²⁹ Sadr, "Tenbih-i Bedeni-i Zen", Peşujeşha-i Kur'ânî, say.27-28, s.93 ve Hekimbaşı, "Aye-i Nuşuz ve Zerbi-i Zen Ez Nigah-i Diger", Pejuheşha'i Kur'ânî, s.124.

belirlemeye nazır olmaması ve misvak ağacı ile dövmei sadece ahlakî bir tavsiye olarak gündeme getirmiş olması ihtimali çok daha yüksektir.

Bunun karşısında ikinci görüşü doğrulayan da bir nokta vardır: Ayette üçlü yöntemleri kullanmak, itaatsizliğin kendisine değil, itaatsizliğin endişesine endekslenmiştir ve bu da dövmenin cezalandırma yönü olması gerektiğini gösterir. Zira itaatsizlik fiili vuku bulmadan ve sırf itaatsizlik edeceği endişesi yüzünden kadın, cezalandırılmayı hak etmez. Bu yüzden ilk görüşü savunanlar zorunlu olarak ayetin görece anlamının aksine hareket etmiş ve örneğin itaatsizlik endişesini itaatsizliğin vuku bulacağına bilinci şeklinde yorumlamıştır.

Eğer ikinci görüşü özetlemek istersek şu şekilde diyebiliriz: İslam dini kocaya, eşine karşı zora başvurmasına izin verdiği eleştirisine çözüm getirmek için gerçekte soruyu silmiş ve dövme sözcüğünden, zora başvurmaktan farklı bir mana çıkarmıştır diyebiliriz. Ancak biraz önce de ifade edildiği üzere, bu tefsir güvenilir değildir. Fakat kocanın suçlu eşine karşı zora başvurma hakkını tanıyan ilk görüşe göre, yöneltilen eleştirinin cevabı şöyle olabilir: Kadın itaatsizlik ve evliliğin farz görevlerini terk etmekle aslında yüce Allah'ın emirlerini çiğnemiş ve böylece kendisini yasal cezaya ve başkaları tarafından münkerden men edilmeye maruz bırakmıştır. Aynı zamanda ailenin özel alanının korunmasına ve ailevi sırların ifşa edilmemesine vurgu yapan İslam dini mümkün mertebe ailevi anlaşmazlıkların mahkemeye taşınmasına ve herkesin bilmesine mani olmaya çalışmıştır. Bu yüzden ve sırf nehy-i münker babında veya yasal cezayı uygulayan kişi olarak kocanın eşini dövmesine izin vermiştir. Üstelik kadının dövülmesi, etki ihtimali ve bedensel olarak zarar görmemesi gibi birkaç şarta bağlanmış, yine ailevi özel yaşamın korunmasına vurgu yaparken, işi yasaların müdahalesine kapatacak kadar ilerletmemiş ve kocanın eşine yönelik caiz olmayan her türlü şiddet uygulamasına yasal müdahale imkânına müsaade etmiştir.

Buradan anlaşıldığı gibi, kocanın eşini dövmesi, tüm şartlar yeterli olduğu takdirde, ortaya çıkan anlaşmazlığı en aza indirerek en az zararla bertaraf etmektir. Bunun dışında kadın için nikâh sırasında şart belirleme yöntemine başvurma yolu da açıktır. Örneğin, kadın nikâh sıra-



sında kocasının onu dövemeyeceği şartını koyabilir ve bunun için belli bir ceza da belirleyebilir.³⁰

Ancak neden İslam'ın kadınıla erkeğin itaatsizliği ve uyuşmazlığı için ayrı ayrı hükümler belirlediği ve kadına, kocasını dövme hakkı tanımadığı meselesine gelecek olursak: Görünen o ki bu durum, ilerleyen kovalarda da değineceğimiz kocanın boşanma hakkı ile ilgilidir. Bu yüzden kocanın eşine farz olan yakınlaşmayı (özel olarak cinsel yakınlaşma durumu) terk etmesi veya nafakayı ödememesi gibi bazı durumlarda, koca iki seçenekle karşı karşıya bırakılır ki, bunlardan biri boşanmadır ve böylece kocanın görevini ifa etmesi için zorunluluk zemini ortadan kalkar. Ama kocanın eşi ile geçimsizlik göstermesi ve boşanmadan kaçınması gibi durumlarda şer'i kurallara istinat ederek ve nehy-i münker şartlarına uymak sureti ile kocayı dövmenin caiz olduğunu ispat etmek mümkündür. Ancak kadın ve erkek arasındaki fiziksel ve ruhsal farklılıklar nedeniyle bu hükmü uygulama işi kadına bırakılmamıştır.³¹

Bu izahattan hareketle, itaatsizlikle ilgili hükümleri baba erkilcilik ve kocanın evde liderliği gibi terimlerin çağrıştırdığı manalar doğrultusunda yorumlayamayız.

3. Erkeklerin Kadınlara Göre Üstünlük Dereceleri

Bakara Suresi'nin 228. ayetinde, karı kocanın karşılıklı haklarına işaret edildikten sonra, erkeklerin kadınlara göre üstün olduğunu beyan edilmiştir.³² Bu ayetin görece meali, birçok müfessirin de algıladığı üzere, karı kocanın haklarının eşitliği kaidesine bir istisna olarak erkeklerin, niteliği ve niceliğine işaret etmeksizin bir nevi üstünlüğünün ispatıdır. Gerçi müfessirler üstünlük derecesini erkeklerin kavvamiyet ve

³⁰ Yukarıdaki dipnotlardan birinde vucub-i tehyiri veya üç çözümünden yararlanmanın caizliği ile ilgili geçen açıklama ile bu eleştiri, münkerden sakındırma ilkesine göre şeriate aykırı bir şart olması sebebiyle giderilmektedir. Çünkü Şari vurmayı farz kılmamıştır; bu nedenle onu terk etme şartı şeriate aykırı değildir.

³¹ Mutahhari, "Yaddaştahî Şehid Mutahhari, c.5, s.144 ve Butî, "el-Mer'etu Beyne Tağiyanî'n-Nizam el-Ğarbi ve Letaif-i eş-Şerayi el-Rabbani", s.115-116.

³² Ayet şöyledir: "Kadınlara yükümlülükleri kadar (erkekler üzerinde) hakları da vardır. Ama erkekler, onlara karşı bir derece üstünlüğe sahiptirler. Allah, üstündür ve hikmet sahibidir."

boşanma hakkı, miras payının fazla olması, mehir, nafaka ve cihadın erkeklere farz olması gibi imtiyazlarla da izah etmeye çalışmıştır.

Bu algılamaya karşı İbn Abbas'a bir başka tefsir isnat edilir. Ayetin maksadı erkekler için itibar ve hukuk açısından bir üstünlük derecesini ispat etmek değildir. Gerçekte istenen ve bildirilen ayet, kadın ve erkeğin haklarının eşit olduğu beyan edildikten sonra erkekleri, kadınların tüm haklarını yerine getirerek ve üzerlerindeki bazı haklarından da vazgeçerek fazilet kazanmaya teşvik etmek istemiştir.³³ Bazıları bu manayı doğrulama bağlamında Kur'an-ı Kerim'de "derece" sözcüğünün iradî olmayan üstünlükler için kullanılmadığını ve iradî olarak elde edilen üstünlükler için kullanıldığını ve bu yüzden de bu ayetten erkeklerin kadınlara göre üstün olduğu sonucunun çıkarılamayacağını savunmuşlardır.³⁴

Ama bu iddia ve İbn Abbas'a isnat edilen mana ele alındığında eksiktir. Zira "Erkekler, onlara karşı bir derece üstünlüğe sahiptirler." cümlesinin derece elde etmenin müstehap olduğu manasında kullanılması, Arapça muhavere kurallarına ve nisbîyet anlamına aykırıdır ve Kur'an-ı Kerim'de "derece" sözcüğü ileri sürülen iddianın aksine, iradî olmayan üstünlükler için de kullanılmıştır.³⁵ Bunun dışında ikinci manayı İbn Abbas'a isnat etmenin esası da tartışmaya açıktır. Çünkü bazıları da erkeğin üstünlük derecesinin kriterinin, kadına mehrini ve nafakasını ödemesinden ibaret olduğu görüşünü İbn Abbas'a isnat etmiştir³⁶ ki, bu durumda İbn Abbas'ın görüşü, diğer müfessirlerin görüşü gibi olur.

Her hâlükârda ayetin ilk manasının daha fazla öne çıktığı inkâr edilemez. Dahası, erkeklerin üstünlük derecesinin sınırı belirsiz olduğu için "derece" sözcüğünün burada ne anlama geldiğini tefsir edebilmek, başka ayetlere ve rivayetlere başvurmaksızın mümkün değildir.

Kur'an-ı Kerim ayetlerinde kadın ve erkeğin hakları arasında, miras ve şahitlik gibi durumlarda bazı farklılıklar belirtilmiştir. Ama bu farklılıklar, erkeklerin kadınlara göre üstünlüğü manasını tefsir etmekte sadece

³³ Tusî, et-Tibyan, c.2, s.241; Taberî, Camiu'l-Beyan, c.2, s.615-617.

³⁴ Seccadî, "Kevvamiyet-i Merd Ber Zen Der Hanivade", Pejuheşhaî Kur'anî, say.25-26, s.153.

³⁵ En'am, 165 ve Zuhurf, 32.

³⁶ İbn Cevzî, Zadu'l-Mesir, c.1, s.233.

bir ihtimal düzeyinde bize yardımcı olabilir. Şöyle bir ihtimal de söz konusudur: Nisâ Suresi'nin 34. ayetinin karinesi olarak derece kelimesinden maksadın, erkeğin kavramiyeti olduğunu görmemiz mümkündür; ama bu durumda artık bu ayet, ailenin yönetimi konusunda bağımsız bir ayet sayılamaz.

Öte yandan rivayetlerin arasında derecenin manasını anlayabilmemize yardımcı olabilecek herhangi bir muteber delil de yoktur ve ancak erkeğin miras hakkının kadına göre iki kat olmasını erkeklerin derecesinin sonucu olduğunu ve bu dereceyi yöneticilik mecburiyeti getirmeyen erkeklerin iktisadi sorumluluğu olarak yorumlayan bir rivayet söz konusudur.³⁷ Dolayısıyla erkekler için ispat edilmiş olan derece ve üstünlükten, ailenin başkanlığı ve yönetimi tartışmasında belli bir sonuç elde edilemez.

4. Cinsel Yetkiler ve Haklar

İkinci bölümde de ifade ettiğimiz gibi İslam, kadına yaklaşma ve cinsel açıdan tatmin etme hakkını erkeğe vermiştir. Bu durum ailenin başının erkek olduğunu ispat eden göstergelerden biri sayılabilir. Zira İslam dini kadının cinsel ihtiyaçlarını tanımışsa da, bu konuda kadınlar için belirlediği haklar, erkekler için belirlediği haklara göre çok daha kısıtlıdır ve bu başta reddetme kuralı olmak üzere bazı ikinci dereceden kaideleri beyan ederek kadınların cinsel sorunlarının ortadan kalkması amacı ile mümkündür. Buna karşın kocanın cinsel hakları tartışmasından, ailenin yönetimi bağlamında çıkarılan sonucu asgarî düzeyde kabul edebiliriz.

5. Üremeyi Kontrol Hakkı

Fakihler geçmişte bu meseleyi detaylı bir şekilde irdelememiş olsa da çağdaş fakihlerin fikhî ilkeleri ve istinat ettikleri rivayetleri dikkate

³⁷ Rivayetin metni şöyledir: “İmam Rıza’dan (a.s) şöyle nakledilir: Diyor ki: Ona şöyle dedim: Erkek öldüğü zaman ondan çocuk sahibi olan kadın nasıl erkeklerin mirasının yarısını alır. Halbuki kadınlar erkeklerden daha zayıf ve daha çaresizdirler?” İmam (a.s) buyurdu ki: Çünkü Allah Teala erkekleri kadınlardan bir derece üstün kılmıştır; kadınlar erkeklerin ailesi olurlar.” Vesailü’ş-Şia, c.17, “Mirasu’l-Ebeveyn-i vel Evlad”, s.436.

olarak, İslam açısından bu meselede karı kocanın yetkileri arasında herhangi bir ayrımın söz konusu değildir.

Eşler, hak ve yetkilerini uygulama ve kullanma bakımından birbirinden ayırt edilebilir; zira koca boşanma hakkı veya ikinci kez evlenme hakkı gibi haklarını eşini gebe kalmaya zorlama doğrultusunda kullanabilir, ama kadın için böyle bir imkân söz konusu değildir. Gerçi kadın da ileride değineceğimiz, nikâh sırasında şart koyma yöntemine (örneğin kadının boşanma konusunda kocasından vekâlet hakkı almış olması gibi) başvurarak kendisini kocasının konumuna benzer bir konuma getirmiş olabilir.

6. Sosyal İlişkileri Kontrol Hakkı

Kocanın eşinin sosyal ilişkilerini kontrol etme hakkı; kadının kocasının izni olmaksızın evden çıkmasının yasak olması, erkeklerin eşlerini evde tutmasının tavsiye edilmesi ve cinsel esirgeme meselesinde erkeklerde bu psikoloji teşvik edilirken kadınlarda edilmemesi vb. gibi konular rivayetlerde belirtildiği üzere birkaç başlık altında ele alınabilir. Şimdi örnek verdiğimiz bu üç başlığı gözden geçirelim:

6.1. Kadının Evden Çıkması İçin Kocanın İzninin Gerekliliği

Rivayetlere ve fikhî fetvalara göre, kadının evden çıkmak için kocasının iznine ihtiyacı olduğu konusunda hiçbir kuşku yoktur.^[10] Bu hükmün ilk bakışta erkeklerin sultanı ve kadınların esareti şeklinde telakki edilebilir. Bazı yenilikçi dinî düşünürler bu hükmü, özellikle kocanın; bu hakkı eşinden intikam almak, kişiliğini ezmek ve aşağılamak için onu kötüye kullanmak istemesi gibi durumlarda³⁸ fitrî akıl ve vicdana, muşerretin Kur'ânî kaidelerine, adalet ve ihsana aykırı olduğu gerekçesi ile İslamî ve insanî olmayan bir hüküm olarak nitelemişlerdir.

Bu tür eleştirilerde genellikle bazı noktalar göz ardı edilir ki, ilk nokta, bu hükmün muhtemel felsefesi ile ilgilidir. Gerçekte İslam öğretileri üzerinde biraz düşünüldüğünde böyle bir hükmün beyan edilmiş olmasının

³⁸ Kabbançı, “el-Mer'e, el-Mefahim vel Hukuk”, s.90-100.



esas amaçlarından birinin kadınları cinsel açıdan korumak olduğu ihtimali göz önünde bulundurulur. Kadın ve erkeğin sosyal ilişkilerinin artması ve iki cins arasındaki ilişkilere getirilen kısıtlamaların azalmasının toplumda cinsel sapkınlıkların artması üzerinde doğrudan etkili olduğu kesindir ve bunun ispat edilmesine gerek de yoktur. Çağdaş dünyamızın gerçekleri de bu iddiayı doğrular niteliktedir. Dolayısıyla bu gerçeği, geçmiş dönemlere ve geleneksel toplumlara özgü bir gerçek olarak göremeyiz. Bu noktadan hareketle eğer yasama kurumu iki cins arasındaki sosyal ilişkiler yolundaki her türlü engeli ortadan kaldırma ve tam serbestlik sunma yolunu seçecek olursa, bu durumun; toplumda cinsel sapkınlık ve suçların artması ve aile temelinin sarsılmasından başka getirisi olmayacaktır. Ama eğer yasama kurumu aile kurumunu korumayla yükümlü olursa, kendisini şu seçeneklerle karşı karşıya bulur:

1- Kadını evin içinde hapsedmek: Bu seçenek cinsel sapkınlıkları kontrol altına alabilse de kadının insanî boyutunu inkâr etmesini ve ona sırf cinsel açıdan bakılmasını gerektirir ki, bu da İslam öğretilerine aykırıdır.

2- Erkeği, evin içinde hapsedmek: Bu durum da erkekleri sosyal sorumlulukların ifasında daha uygun gören İslam'ın ideal toplum anlayışı ile çelişir. Üstelik erkeklerin fizikî gücünün nisbî üstünlüğüne bakıldığında, böyle bir modelin uygulanma varsayımı gerçekçi olamaz.

3- Her iki cinsin de kamu alanlarında bulunmasına şartlı olarak ve bazı kısıtlamalar uygulamak suretiyle müsaade etmek: İslam dininde benimsenen bu seçenek şöyle bir varsayıma dayanır: Koca daha fazla bedensel güce sahip olması ve esirgeme olarak bilinen eşini korumaya yönelik güçlü ve muhtemel doğal güdüsü itibarı ile eşini koruma rolünü üstlenebilecek en etkin taraftır ve hiç kuşkusuz bu rolün devlet kurumları tarafından geniş kapsamlı ve daimi olarak ifa edilmesi mümkün değildir.

İslam dini aslında bu tür mülahazaları gözeterak kadının evden çıkmasını kocanın iznine tabi tutmuştur, ayrıca bu hükmün bir başka felsefi de, kocanın cinsel ihtiyaçlarını karşılama meselesi üzerine inşa edilmiş olması ihtimalidir.

Buna göre, eğer evden çıkma konusunda bir kısıtlama getirilecekse, neden bu kısıtlamanın kadınlara özgü olduğu ve erkeğin evden çıkmak

için eşinin iznine gerek olmadığı sorusuna da artık gerek kalmaz. Zira şöyle diyebiliriz: Kadın ve erkeğin cinsel ihtiyaçlar konusundaki farklılıkları, bedensel güç ve esirgeme psikolojisi (ki ilerleyen konularda değineceğiz) böyle bir ayrımı gerektirmiştir.

Bazıları bu farklılıkları görmek istemeyip önemsiz saysa veya tamamen inkâr etse de, gerçekler her zaman insanların istekleri ile doğru orantıda ilerlemeyebilir.

Bu hükmü eleştirenlere hatırlatılması gereken ikinci nokta şudur: Fıkhi kaidelere göre kadına zarar verme durumu ile başka durumları birbirinden ayırt etmek mümkündür ve böylece eğer erkeğin kadının evden çıkmasını engellemesinin altında kadına zarar verme gibi bir durum söz konusu ise, kocaya karşı yasal işlem uygulamada kadın özgürdür.³⁹

Üçüncü nokta da şudur: Nikâh sırasında şart koymaya yönelik fıkhi tedbir bu tür itirazlara mahal bırakmaz; çünkü böylece kadın; kocasının onun evden çıkmasına yönelik hakkını pratikte kısıtlayabilir veya kendi iradesi ile bu hakkı kabul eder.⁴⁰

6.2. Kadınların Evde Tutulması Tavsiyesi

Bu konuda erkeğin kadını muhafaza etme rolüne vurgu yapan farklı rivayetlere de rastlanmaktadır. Bu rivayetler erkeklere kadınları evde tutma ve evden çıkışlarını kontrol etmeye yönelik tavsiyeler içerir⁴¹. Rivayetlerin bazılarında ise tüm erkeklerden birbirinin gözetleme görevine saygı duymaları istenmiştir; mesela her erkek, içinde namahrem kadınların bulunduğu bir eve girmek için evin erkeğinden izin almalıdır.⁴²

Bu rivayetler hakkında da ilk başlıkta değinmiş olduğumuz noktalara (kadınların cinsel korunmasına şiddetle ihtimam gösterilmesi,

³⁹ “Nefy-i Zarar” kuralı için bk. Üçüncü ek.

⁴⁰ Bazı rivayetlere göre Emirulmüminin Ali (a.s), kızı Hz. Zeyneb'i (s.a) Abdullah b. Cafer ile evlendirdiği zaman Abdullah'ın onu kardeşi İmam Hüseyin (a.s) ile birlikte gitmek istediğinde alıkoymamasını şart koşmuştur. bk. el-Katifi, “Vefatu es-Seyyideti Zeyneb”, Mecmuatu Vefeyat el-Eimme, s.433 ve 444.

⁴¹ Vesailu's-Şia, c.14, “Mukaddimatu'n-Nikâh” babları, 24 ve 95. bablar, s.41-43 ve 130.

⁴² age. “Mukaddimatu'n-Nikâh” babları, 118. bab, s.157.



bu hükümlerin zarar verilmemesi şartına bağlanmış olması ve kadının nikâh sırasında şart koyma yöntemini kullanma hakkı) vurgu yapmak yerinde olacaktır. Özellikle ilk noktaya bu rivayetlerin içeriğinden ulaşmak mümkündür; zira rivayetlerin içeriğinde, bu hükümlerin, kadınların kültürel ve ahlakî zaafiyetlerinin büyük etkisinin olduğu o dönemde ortamın fesada uygun olması sebebiyle verildiği ifade edilmiştir. Örneğin; Emirü'l-Müminin Ali (a.s); oğlu İmam Hasan'a (a.s) yazdığı mektupta, kötü zan ve kuşkuyla yol açan, ailesindeki kadınların namahrem erkeklerle her türlü irtibatı konusunda uyarıda bulunur, ayrıca güvenilmeyen insanların, evine girmesinden ve evdeki kadınlarla muâşeret etmesinden oğlunu sakındırır.⁴³

Bu tür tabirler şu anlama da gelebilir: Kadınların sosyal ilişkilerinin sağlıklı olduğundan emin olduğu durumlarda, erkeklerin kadınların üzerinde ağır gözetimlerinin uygulanması dinî açıdan uygun görülmemektedir.

Her hâlükârda, eğer günümüzde kadınların özgürlüğü ve bağımsızlığı ile ilgili radikal yaklaşımlar yüzünden birçok toplumu saran cinsel güvensizlik meselesini de göz önünde bulunduracak olursak, İslam'ın erkeğin gözetim rolüne önem vermesinin aslında ayrımcı bir yaklaşım ve erkekleri kadınlara musallat etme amaçlı olmadığı ve sadece inkâr edilemeyecek sosyal gerçeklere dayandığı sonucunu benimsemek, pek zor olmasa gerek.

6.3. Cinsel Esirgeme

Bu başlıkta, esirgemenin cinsel boyutlarını irdelemeye çalışacağız. Burada esas soru şudur: Neden İslam dini bu meseleye karşı iki farklı yaklaşım sergilemiş ve neden erkeğin kadını esirgemesini güzel bir sıfat ve kadının kocasını esirgemesini ise çirkin bir sıfat olarak kabul etmiştir?

⁴³ “Mümkün oldukça kadınların yabancı erkeklerle muâşeret etmesini engelle. Kadını hiçbir şey ev kadar korumaz. Onların evden dışarı çıkıp yabancı erkeklerle muâşeret etmeleri onlar için ne kadar zararlı ve tehlikeli ise, yabancı bir erkeği eve getirten ve ev ortamında muâşeret etmelerine izin vermen de bir o kadar zararlı ve tehlikelidir.” age. “Mukaddimatu'n-Nikâh” babları, 24. bab, s.41.

Bazı rivayetlerde, erkeğin kadını esirgemesi imanına işaret ederken, bunun karşısında kadının erkeğe aynı esirgemeyi uygulaması küfür işareti olarak sayılmıştır.⁴⁴ Diğer bazı rivayetler de yüce Allah'ın esirgemeyi erkekler için belirlediği ve kadınlar için belirlemediği de beyan edilir.⁴⁵

Bu ayrım hukuki ağırlıktan yoksundur, ama kadın ve erkeğin aile içindeki konumunun dengesizliği ve erkeklerin kadınların üzerinde daha fazla kontrol hakkı meselesinde etkili olabileceği için çok önemli sosyal anlamlar içerir ve bu yüzden de irdelenmesi gerekmektedir.

İslam dininin bu konuya bakışını aydınlığa kavuşturmak için birkaç noktayı hatırlatalım:

a- Esirgemenin mahiyetinin analiz edilmesi doğrultusunda en başta şu noktanın altı çizilmelidir: Cinsel esirgeme, esirgemenin genel kavramının sadece bir çeşididir ve bunun başka çeşitleri de vardır. Örneğin çocuğunu kurtarmak için kendi hayatını tehlikeye atan bir annenin o anki psikolojik hali ve hayvanlar âleminde müşahade ettiğimiz benzer durumlar, cinsel yönü söz konusu olmadığı halde bir tür esirgeme numunesidir. Böylece esirgeme sıfatını, bir insanın veya hayvanın sahip olduğu, fakat başkaları tarafından tehdit veya saldırıya maruz kaldığı değerli bir şeyi savunma ve koruma hissinin dışı vurması şeklinde tanımlayabiliriz.⁴⁶ Eğer o değerli şey, namusla ilgili veya cinsel nitelikli bir şey olursa ki, insanlar konusunda onların şeref ve haysiyeti ile de düğümlenmiş olur, bu hal değişikliğine ve dışı vuran hissiyata cinsel esirgeme denir.

Bu açıklama, esirgeme ile kıskanmanın nerede birbirinden ayrıldığını da belirlemiş oluyor. Zira kıskançlığın sebebi, başkasının elde ettiği bir nimet veya başarıyı kıskanan kimsenin bu nimet veya başarıdan mahrum kalmış olması ve sonuçta başkası için de başarısızlığı arzu etmesi durumudur. Bu iki sıfatın birbirinden ayrılması gerektiği Batılı yazarlar tarafından da vurgulanmıştır.⁴⁷ Sosyal psikoloji ansiklopedilerinden birinde

⁴⁴ Hadisin metni şöyledir: “Kadının gayreti küfürdür, erkeğin gayreti ise imandır.” age. “Mukaddimatu'n-Nikâh” babları, 78. bab, s.111.

⁴⁵ age. s.108 ve 110.

⁴⁶ Tabatabaî, el-Mizan Fi Tefsiri'l-Kur'an, c.4, s.175.

⁴⁷ Gayretin İngilizce karşılığı “Jealousy”, kıskançlığın karşıtı “envy” dir. Bazı mütercimler bu kelimeleri çevirirken her ikisini de kıskançlık olarak çevirmektedirler. Bu hata, konuyu yanlış anlamaya sebep olabilir.

beyan edildiği üzere esirgemenin, esas etkeni; gayet yolunda giden iyi bir ilişkinin tehdit edilmesi durumudur -özel olarak cinsel ilişki- ve bu da genellikle korku, rahatsızlık ve öfke duyguları ile beraberdir. Ancak kıskançlık, başkasının sahip olduğu bir şeye sahip olma eğilimidir ki, bu eğilim doğal olarak başkasının başarısından ve o şeye sahip olmasından bir nevi rahatsızlık duyma ile beraber gelir.⁴⁸

b- Esirgeme sıfatının kaynağı konusunda belli bir görüş birliği mevcut değildir. Bazı Müslüman düşünürler bu sıfatın içgüdüsel ve fitrî olduğunu beyan etmiş⁴⁹ ve bazı Batılı araştırmacılar da kültürün tesirlerini benimsemenin yanında bu sıfatın doğal ve fitrî olduğunu vurgulamış ve görüşlerini doğrulamak adına hayvanlar dünyasından bazı örnekler getirmişlerdir.⁵⁰

Bu görüşe karşı kimileri de, esirgeme sıfatının sırf kültürel etkenlerin ürünü olduğunu telakki etmiş ve ilk görüşün savunduğu delilleri yetersiz bulmuştur.⁵¹

İslamî rivayetlerde de esirgemenin fitrî olduğu konusunda açık ifadeler göze çarpmıyor ve sadece bir rivayette şu ifade yer alıyor: Eğer bir erkekte gayret duygusu yoksa kalbi ters yüz olmuştur.⁵² Belki de bu tabir, esirgemenin fitrî oluşuna bir işarettir. Yani, kalbin ters yüz olması, insanın ilk yaratılışı ve fitratının değişmesini ima edebilir. Ne var ki fitratı böyle algılamak, fitratın zatî ve değişmez olmasını gerektirmez. Zira aynı rivayette erkeğin esirgeme duygusundan yoksun olduğu varsayılmıştır ve yine diğer bazı rivayetlerden de esirgeme sıfatının yok olma ihtimali ve buna karşı eğitim yolu ile oluşması ve takviye edilmesi imkânı sonucu çıkar.⁵³ Bu noktalar da sırf bu sıfatın oluşmasında kültürel ve eğitim eksenli etkenlerin rolüne işaret etmektedir.

Bunun karşılığında esirgeme sıfatının çeşitli toplumlarda yaygın olması ve hayvanlar âlemindeki benzeri durumların müşahade edilmesi hali

⁴⁸ Manstead and Hewstone (eds.), The Blackwell Encyclopedia of Social Psychology, P.342.

⁴⁹ Tabatabaî, el-Mizan Fi Tefsiri'l-Kur'an, c.4, s.175.

⁵⁰ Goode, The Family, P.17.

⁵¹ Kleinberg, Revanşinasi-i İctimani, c.1, s.164-165.

⁵² Vesailu's-Şia, c.14, "Mukaddimatu'n-Nikâh" babları, 77. bab, s.108.

⁵³ age. c.5, "Mukaddimatu'n-Nikâh" babları, 140. bab, s.179, c.3.

önünde bulundurulduğunda, esirgeme sıfatının geniş anlamının kendini sevme veya kendini savunma içgüdüsünden kaynaklandığını ve öncelikle insanın kendi nefsine ve daha sonraki derecelerde nefsin diğer parçalarına yönelik olduğunu görmemiz mümkündür. Ama nefsin diğer parçaları aynı sırada yer almaz.

Bedensel parçalar, yani vücudu oluşturan organlar konusunda içgüdünün etkili rolü inkâr edilemez. Bu yüzden insanlar ve hayvanlar her türlü tehdiye karşı içgüdüsel olarak tahrik olup kendilerini savunmaya kalkıştıkları gibi, vücutlarını oluşturan organların tehdit edilmesi durumlarında da benzer bir tepkiyi verirler. Bu durum, içgüdüsel olarak çocuğunu kendisinin bir parçası gören annenin çocuğunu savunmasında da göze çarpar. Ama cinsel esirgeme gibi durumlarda kültürel etkenlerin müdahil olma ihtimali kuvvet kazandığı için, cinsel ortak nefsin itibarı parçası sayılabilir ve sonuçta esirgemenin içgüdüsel olduğu kuşkusuz oluşabilir. Bu ihtimale göre bile, kültürel etki sadece kendini savunma içgüdüsünün gerçekleşmesi için zemin oluşturma düzeyinde kalır ve içgüdünün müdahil olduğunu temelden inkâr etmez. Bunun dışında, kadın ve erkeğin cinsel esirgeme tartışmasının devamında gündeme getireceğimiz meseleleri göz önünde bulunduracak olursak eğer bu ihtimalden çürütülmelidir.

c- Konuşmalarımızın asıl sorusu, yani İslam'ın neden kadın ve erkeğin cinsel esirgemesine farklı yaklaştığı mevzuuna gelince; ilk bakışta bu ayrımın doğal cinsel ayrımlardan birinden kaynaklandığı düşüncesi akla gelmektedir. Yani, esirgeme sıfatı fitrî ve doğal olarak erkeklere özgüdür ve kadınlarda esas itibarı ile böyle bir sıfat oluşmaz, nitekim hayvanlarda da erkek hayvanda içgüdüsel olarak çiftine karşı bir nevi malikiyet duygusu vardır, ki bu duygu dişi hayvanda görülmemektedir. Bazı rivayetlerde kadınların esirgeme duygusunun kıskançlık meselesinden kaynaklandığına yönelik tabirler de⁵⁴ bu düşüncüyü doğrular nitelikte telakki edilebilir.

Ancak bu düşüncüyü ıslah ve dengelemek gerekir, çünkü kadının esirgemesi en çok karı koca ilişkisi çerçevesinde ve meşru çok eşlilik konusunda kıskançlık misdaki olarak telakki edilir. Bu algının dayandığı noktayı ifade etmek gerekirse; Burada kadın, bir başkasının nime-tini elinden alarak kendisinin o nimetten faydalanmasını arzu eden bir

⁵⁴ age. s.107, h.1 ve 110, h.3.



niyet taşımaktadır. Burada bir nimeti ve kendisine ait olan özel bir hakkı dış tehdide karşı koruma durumu söz konusu değildir. Fakat çok eşlilik gibi özel durumların dışında kadında cinsel esirgemenin esas itibarı ile mümkün olma meselesi, bu rivayetlerin beyan etmek istediği bir mesele değildir. Mesela, annenin kızının cinsel iffetinin tehdit edilmesine karşı esirgeme duygusunun dışa vurmasının cinsel esirgeme olmadığını telakki etmemek için ortada hiçbir delil yoktur.

d- Son nokta, ideal esirgeme ve ideal olmayan esirgeme arasındaki sınırı belirlemekle ilgilidir.

İslam'ın erkeğin esirgeme duygusunu sosyal ilişkileri kontrol etme ve ailesini koruma bağlamında etkili bir araç olarak takdir etmesi, radikal algılamalarla sonuçlanmamalıdır; çünkü yersiz esirgemenin olumsuz yönleri İslam'ın gözünden kaçmamıştır.

Bazı rivayetlerde yersiz ve yerinde esirgeme arasında açıkça fark bulunduğu beyan edilmiş ve birinci kısım esirgeme tenkit edilirken, psikolojik ve ailevi açıdan olumsuz sonuçları hakkında uyarıda bulunulmuştur⁵⁵. Bu rivayetlere göre, erkeğin esirgemesi ancak eşinin (ve daha geniş bir kapsamda kızı veya kız kardeşi gibi akrabaları ve hatta din kardeşlerinden birinin) iffet ve masumiyeti fiili veya potansiyel olarak tehlike altında olduğu zaman takdir edilir. Ama erkeğin; kadının takvasından emin olduğu ve dış tehdit bulunmadığı durumlarda, İslam dini erkeğin esirgemesini uygunsuz görmektedir.

Bu sonuçlandırma ile ilgili olarak rivayetlerin dayandıkları belgelerin zafiyeti gündeme getirilebilir. Bu da rivayetlerin mutlak delilleri, yani erkeklerin esirgeme duygusunu mutlak bir şekilde teşvik eden ve kadının iffetinin tehdit altında olması veya olmaması durumlarını ayırt etmeyen delilleri⁵⁶ şarta bağlama özelliğini yok eder.

⁵⁵ İmam Ali'nin (a.s) İmam Hasan'a (a.s) mektubunda şöyle geçmiştir: “Yersiz gayretten sakın. Bu iş sıhhatli kadınların hasta olmasına sebep olur.” age. “Mukaddimatu'n-Nikâh” babları, 134. bab, s.175. Başka bir rivayette ise şöyle geçer: “Bazı gayretler var ki Allah onu sever, bazı gayretleri de Allah sevmez. Allah'ın sevdiği gayret, şüphe durumunda gayrettir, Allah'ın sevmediği gayret ise şüphe dışında gayrettir.” Kazvinî, Sünen-i İbn Mace, c.1, s.643.

⁵⁶ Vesailu's-Şia, c.14, “Mukaddimatu'n-Nikâh” babları, 77, 132, 134 ve 140. bablar, s.108, h.2 ve 3; s.109, h.7, 8 ve 10; s.111, h.8; s.174, h.1 ve 2; s.176, h.2 ve 3; s.179, h.3.

Ama İmam Ali'nin (a.s) yazdığı mektubun dayandırıldığı belgeyi düzeltme imkânı bulunduğundan⁵⁷ bu sorun da bertaraf olur. Ayrıca mutlak delilleri şarta bağlayan muteber bir rivayet de vardır ki bu da, helal işlerde esirgemenin; aşırı taassuptan doğan gayretin uygunluğunun söz konusu olmadığını beyan eden rivayetlerde ifade edilmiştir.⁵⁸ Bu rivayete göre, erkeğin, kadını bir mahremi ile meşru muâşeretlerde bulunması durumlarında esirgemesi, uygun sayılmaz. O zaman şöyle bir sonuç çıkar: Eğer cinsel günahın vuku bulması (ister en ağır şekli ile, yani kadının iffetinin çiğnenmesi ve ister namahrem kadına pak olmayan gözle bakması gibi daha hafif durumlarda) ihtimali yoksa, erkeğin eşini esirgemesi İslam açısından asla uygun değildir.

Her hâlükârda, erkeklerin esirgemeye teşvik edilmesinin, cinsiyet açısından olumsuz sonuçlar doğurabileceği iddia edilebilir ve bu durumun erkeğin kadın üzerinde hâkimiyet kurma ve onu kontrol altında tutma eğilimini takviye edeceği söylenebilir.⁵⁹ Ama ideal olan ve ideal olmayan esirgeme arasında sözü edilen sınırı benimseme varsayımı ile bu eleştirinin cevabı da açıktır. Çünkü ideal esirgeme, günahı önleme amaçlıdır ve bu durumda erkeğin gözetlemesini olumsuz değerlendiremeyiz. Kökü cahillik, bağınazlık ve bencillığe uzanan ideal olmayan esirgemenin ise kültürel yöntemlerle tedavi edilmesi gerekir.

7. İkametgah Seçim Hakkı

Kocanın ikametgâhı belirleme hakkı, cinsel itaat hakkının bir parçasıdır. Yani kadın kocasına karşı cinsel açıdan tam itaat etmekle yükümlü olduğundan, sorumluluklarını yerine getirmek için yaşayacağı yer

⁵⁷ Marifet, “Şayestegi-i Zenan Berayi Kazavet ve Menasib-i Resmî”, Hükümet-i İslamî, sat.2, say.2, s.50.

⁵⁸ Hadisin metni şöyledir: “Helal işlerde gayret olmaz.” Vesailü’ş-Şia, c.14, “Mukaddimatu’n-Nikâh” babları, 135. bab, s.176.

⁵⁹ Bu iddia tarihî belgelere dayandırılarak da güçlendirilebilir. Cahiliye Arapları arasında gayret sıfatı bazen büyük bir değer taşıyordu. Örneğin Resul-i Ekrem’in (s.a.a) döneminde Medine’nin ileri gelenlerinden biri olan Sa’d b. Ubade’nin gayret ve taassup konusunda aşırı biri olduğu söylenmiştir. İbn Abbas’tan aktarılan bir rivayete göre, o öyle gayretliydi ki, bakire kızlar dışında kimseyle evlenmedi. Bir kadını boşayacak olsaydı hiçbir erkek o kadınla evlenmeye cesaret edemezdi. Biharul-Envar, c.22, s.46.

konusunda da kocasına tabi olmalıdır. Bu yüzden kocanın ikametgâh belirleme hakkını ispat etmek için özel bir delile ihtiyaç yoktur.

Bununla birlikte bazı rivayetlerde de böyle bir hakkın koca için olduğu ispat edilmiştir.⁶⁰ Buna karşın kadın nikâh sırasında şart koyma yöntemine başvurabilir ve bazı muteber rivayetlerde de bu yöntemin bu meseleye uygulanabileceği belirtilmiştir. Mesela, kadın nikâh sırasında kocasının onu yaşadığı köyden veya kentten başka yere götürmemesini şart koşmuşsa ve koca da bu şartı kabul etmişse, bu durumda kocanın şarta uyması gerekir.⁶¹ Fikhî açıdan da birçok fakih bu rivayete uygun olarak fetva vermiştir.⁶²

8. İtaat

Bundan önceki konularda bahsi geçen itaatsizlik ayeti dışında, kadının kocasına itaat etmesi konusunda da dinî metinlerde birçok rivayet yer alır ve hepsi de mutlak surette bunun elzem veya ideal olduğuna delalet eder ve itaat etmeyi özel durumlarla sınırlandırmaz. Örneğin muteber bir rivayette kadının kocasına itaat etmesi ve itaatsizliği terk etmesi, kocanın kadının üzerindeki hakkı olarak beyan edilmiştir.⁶³

Yine bazı rivayetlerde itaat sözcüğünü içermeyen, ama daha net ve güçlü bir şekilde bu konuya vurgu yapan tabirler de kullanılmıştır. Örneğin, bir rivayete göre Peygamberimiz (s.a.a) şöyle buyurmuştur: “Eğer

⁶⁰ Vesailu’s-Şia, c.14, “Mut’a” babları, 42. bab, s.494; yine bk. “Mâ Yehrumu bi’l Kufr” babları, 14. bab, s.435.

⁶¹ Rivayetin metni şöyledir: İmam Cafer Sadık (a.s) kendisinden bir kadınla evlenen ve onu kendi şehriden çıkarmamayı şart koşan bir erkek hakkında sorulunca şöyle buyurdu: “Bu sözünde durmalıdır” ve şöyle buyurdu: “Böyle yapması gerekir.” age. c.15, “el-Muhur” babları, 40. bab, s.49.

⁶² Necefi, Cevahiru’l-Kelam, c.31, s.101.

⁶³ Rivayetin metni şöyledir: “İmam Muhammed Bâkır’dan şöyle rivayet edilmiştir: Bir kadın Allah Resulü’nün (s.a.a) huzuruna gelerek, “Ya Resulallah!” dedi, “Erkeğin karısı üzerindeki hakkı nedir?” Allah Resulü (s.a.a), “Ona itaat etmesi ve itaatsizlik yapmamasıdır” buyurdu. Vesailu’s-Şia, c.14, “Mukaddimatu’n-Nikâh” babları, 79. bab, s.112, h.1; yine bk. age. h.4, 6. bab, s.14, h.3; 9. bab, s.22, h.7 ve s.23, h.10; 91. bab, s.126, h.3; 117. bab, s.153, h.1; age, c.11, “el-Emr-u ven Nehy” babları, 41. bab, s.519; Nesaî, Sünen-i Nesaî, c.5, s.310 ve Heysemî, Mecmau’z-Zevaid, c.4, s.305.

bir insanın bir başka insana secde etmesini emretmem icap etseydi, kadının kocasına secde etmesini emrederdim.”⁶⁴

Bu rivayetlerin yanı sıra, erkekleri kadınlara itaat etmekten sakındıran rivayetlere de rastlamaktayız.⁶⁵

Kadının kocasına itaat etmesi ve tersi durumlarla ilgili rivayetlerde göze çarpan çelişki, bu konu üzerinde biraz daha durmamızı gerektiriyor.

8.1. Kadının Kocasına İtaat Etmesi

Kadının kocasına itaat etmesi ile ilgili rivayetlerde dikkati çeken önemli bir nokta, bu rivayetlerin itaat etmenin farz olduğuna delalet etmemesidir. Zira birçok fakihin de hatırlattığı üzere⁶⁶ kadının kocasına itaatının farz olması, cinsel itaat ve evden çıkmak için kocasından izin alması gibi özel durumlarla sınırlıdır ve ev işlerini yapmak gibi durumlarda kadının kocasına itaat etmesinin mecburiyeti söz konusu değildir.⁶⁷

Bazı fakihler de Asr-ı Saadet’ten beri kendilerini bu tür durumlarda kocasına itaat etmekle yükümlü görmeyen dindar kadınların siyeri başta olmak üzere, müteşerria (şeriat işleriyle uğraşan kimse) siyerine istinat ederek, itaat etmenin farz olmadığı sonucuna varmıştır.⁶⁸ O zaman sözü edilen iki belirti, söz konusu rivayetlerin itaat etmenin müstehap olduğuna delalet ettiğinin şahididir.

İkinci nokta, kadının kocasına itaat etmesinin şartları ile ilgilidir. Bu hükmün şartlarından biri, ister kadının kocasına itaat etmesinin farz, ister müstehap olduğu durumlarda olsun, kocanın emri, ilahî emirler ve yasaklarla çelişmemelidir. Zira rivayetlerden çıkarılan kesin fikhî kaide gereği “*Hiçbir mahlûka itaat etmek, yaratana itaatsizlik sayılması*

⁶⁴ Vesailü’ş-Şia, c.14, “Mukaddimatu’n-Nikâh” babları, 81. bab, s.115. Bu rivayetin anlamı için bk. İkinci Bölüm, “Duygusal İhtiyaçları Giderme.”

⁶⁵ age. “Mukaddimatu’n-Nikâh” babları, 94, 95, 96. bablar, s.128-131 ve Müstedreku’l-Vesail, c.14 ve s.262.

⁶⁶ Şehid-i Sanî, Mesaliku’l-Efham, c.8, s.361; İmam Humeynî, Tahriru’l-Vesile, c.2, s.305; Gulpaygânî, Hidayetu’l-İbad, c.2, s.367 ve Sistanî, Minhacü’s-Salihîn, c.3, s.106.

⁶⁷ Bazı fakihler kocasına karşı çıkması durumunda kadının müstehap oruç tutmasını haram bilmişlerdir; bu konuyu ileride inceleyeceğiz.

⁶⁸ Hansarî, Camiu’l-Medarik, c.4, s.435.

*varsayımında caiz değildir.*⁶⁹ Örneğin hac ibadeti kendisine farz olan bir kadının bu ilahî emri yerine getirmek için kocasından izin almasına gerek yoktur ve hatta kocanın muhalefeti varsayımında bile kadın hacca gidebilir.⁷⁰ Bunun dışında fakihlerin meşhur görüşüne göre, dinî hükümlerin zarar verme, haram olma veya meşakkate sebep olma gibi genel şartları da kadının kocasına itaat hükmünün şarta bağlar. Bu durumda eğer kadın kocasına itaat etmekle zarar görecektir veya harama ulaşacak olursa, itaat etmekle yükümlü değildir. Kadının kocasına itaat etmesini bazı rivayetlerde şarta bağlayan “maruf” sözcüğü,⁷¹ sözü edilen tüm şartları kapsamaktadır.

Üçüncü nokta ise, kocaya itaat etmenin bir kural olduğuna yönelik bilimsel izahıdır. Bundan önceki tartışmalarımızda kadının kocasına karşı zorunlu görevleri ve bu görevlerin bilimsel temelleri hakkında bazı noktalara işaret ettik. Müstehap olan itaat durumları ise konu hakkında bir açıklamayı hak etmektedir. Böylece Müslüman kadınların bu kurala uymaya teşvik edilmesinin nedeni aydınlığa kavuşacaktır.

Kadınla erkek arasındaki biyolojik doğal farklılıklar İslam’ın bu konuya bakışının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Günümüzde bilimsel araştırmalar ışığında, erkeklerde sultacılık ve saldırganlık huyları gibi bazı özelliklerinin dışa vurmasında erkeklik hormonlarının etkili olduğu ispat edilmiştir.⁷² Aynı şekilde, kadınlara has olan hormonal gelişmelerin, farklı idrak özelliklerinin dışa vurması ve duygusal ve esirgeme eksenli özelliklerin kadınlarda galip gelmesinde etkili olduğu da bazı konuya hâkim uzmanlarca onaylanan bir gerçektir.⁷³

Kadın ve erkeğin kişiliği arasında söz konusu olan ve sözü edilen biyolojik temele göre yorumlanabilen ve bazı psikologlar tarafından da

⁶⁹ “Yaratana karşı günah işleyerek yaratılana itaat edilmez.” Rezi, Nehcu’l-Belaga, c.4, s.41.

⁷⁰ Vesailu’s-Şia, c.8, “Vucubu’l-Hac” babları, 59. bab, s.111.

⁷¹ Bu rivayetlerde, “Kadınlar marufta kocalarına itaatsizlik etmesinler” vb. ifadeler kullanılmıştır. bk. age. c.14, “Mukaddimatu’n-Nikâh” babları, 117. bab, s.153., h.1 ve Meclisi, Biharul’-Envar, c.21, s.318.

⁷² Baron, and Byrne, Social Psychology, P.186.

⁷³ c.F. Lengermann, P. M. And Niebrugge-Brantley, J., “Contemporary Feminist Theory”, Contemporary Sociological Theory, P.321.

onaylanan farklılıklardan biri, kadınların başkasının liderliğini ve yöneticiliğini benimsemesi ve onların gözetimi altında çalışmak istemesidir.⁷⁴

Sonuçta şöyle diyebiliriz: İslam'ın kadının kocasına itaat etme kuralına vurgu yapması, bu durumun kadın ve erkeğin farklı biyolojik eğilimleri ile uyumlu olması ve yine bu kuralın aile ocağının pekişmesinde ve aile fertlerinin memnuniyetinin artması üzerinde olumlu etkileri olması yüzündendir.

Demokratik aile yapısının ailenin diğer modellerine göre üstün olduğu düşüncesini benimseyen ve savunan kesimler bu görüş için ciddi bir muhalefet yolunu benimsemişlerdir. Zira bu kesim bazı araştırma bulgularına istinat ederek, evlilik kurumunda memnuniyeti, kararlarda eşleri eşit hakka sahip olma imkânına tabi olduğunu ve karar alma ve ev işleri ile ilgili görevleri cinsiyete göre ayırmanın eşlerin uyumu ve kadının rıza duygusu ile çeliştğini beyan eden bir görüşü savunur.⁷⁵

Fakat bu görüşün karşısında iki temel eleştiri bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, demokratik ailelerde madalyonun öbür yüzünde, aile istikrarının büyük ölçüde gerilemesi ve boşanma ihtimalinin yükselmesidir. Bu acı gerçeği demokratik aile modelini savunan aynı kesim de itiraf etmekte ve bazen bundan, yeni izdivaç kavramının kefareti tabiri ile söz etmektedir.⁷⁶

İkinci sorun şudur: Görevlerin cinsiyete göre ayrımının en temel göstergelerinden sayıldığı geleneksel aile modelinde, kadınları memnun etme bakımından ciddi bir sorun yaşanmamakta ve sadece çağdaş dünyada gündeme gelen yeni değerler ve bakış açılarının yaygınlaşmasından sonra kadınların memnuniyet düzeyinin gerilediği anlaşılmaktadır.

İşte bu gerilemenin; görevlerin cinsiyete göre ayrımından kaynaklandığı söylenemez ve bunu, özel bir toplumda ve özel bir devrede baskın olan kültüre göre izah etmek gerekir. Bir başka tabirle, görevleri cinsiyete göre ayırma meselesi, bir başka kültürel durumda kadınların memnuniyetinin artmasına sebep olabilir.

⁷⁴ Mutahharî, Nizam-i Hukuk-i Zen Der İslam, s.215.

⁷⁵ Michelle, Camiaşınası Hanıvade ve İzdivaç, s.127.

⁷⁶ age. s.176.

Kuşkusuz bu sözden maksadımız, geleneksel aile yapısını tüm özellikleriyle ihya etmeye davet etmek değildir, çünkü bu durum ne tamamen idealdir; ne de tam olarak yerine getirilmesi mümkündür. Burada amacımız yeni sosyal duruma uygun İslamî bir aile modelinin gerçekleştirileceğini ispat etmektir. Bu model, bazı cinsiyete dayalı görevleri pekiştirmenin yanında, kadınların ilahî ve insanî haklarına ulaşma zemini de oluşturur.

Kadınların bu modelde memnuniyet duygusuna kavuşmaları sadece cinsel benzerlik ve eşitliğe erişmeleri değildir ve aslında sözü edilen biyolojik temellere dayanarak bazı durumlarda kadının memnuniyeti, kocasını memnun etme yolu ile elde edilir. Mesela, normal şartlarda kocasının kalbini fetheden kadının kendisine has alçak gönüllülüğü, aile ortamını en iyi şekilde yumuşatır ve zemini maddi manevi ihtiyaçlarını karşılamak için uygun hale getirir. Kuşkusuz bu işlevin gerçekleşmesi, ahlakî ve terbiyevi etkenlere bağlıdır ve ancak tüm bu etkenlerin çok yönlü gerçekleşmesi ile kadının kocasına tam olarak itaati mümkün olur ve kölelik ahlakî gibi uygunsuz sonuçlara yol açmaz.

Şimdi geriye şöyle bir nokta kalıyor: Bazen kocanın ahlakî ve terbiyevi açıdan eksiklikleri yüzünden sözü edilen kural, kadının gerektiği düzeyde memnun olmasına yetmiyor ve hatta bazı uygunsuz sonuçlara bile yol açabiliyor. Bu şartlarda bu kuralın olumlu işlevleri azalsa da, ama İslam dini başta çocukların iyi yetiştirilmesi olmak üzere kuralın geriye kalan işlevlerine verdiği önem itibarı ile kadınları sabırlı olmaya davet eder ve dünyevî eksikleri telafi etmek üzere uhrevî mükâfatlar vaadinde bulunarak⁷⁷ aile ocağını pekiştirmeye ve çökmesini engellemeye çalışır. Bu tür ahlakî tavsiyeler zorunluluk getirmez ve kadınların alternatif seçme özgürlüğünü de yok etmez.

8.2. Kocanın Eşine İtaat Etmesi

Erkekleri kadınlara itaat etmekten sakındıran iki grup rivayetler, dayandıkları belgelerin zafiyeti bir yana, birkaç açıdan irdelenebilir. Bu rivayetlerden birinde, kocanın eşine itaat etmesinin uygunsuzluğu, kocanın

⁷⁷ Vesailu's-Şia, c.15, "Muhur" babları, 26. bab, s.37 ve Biharu'l-Envar, c.100, h.30, s.247.

eşinin uygun olmayan kıyafetlerle umumi mekânlara ve sağlıklı olmayan ortamlara gitmesine izin vermesi gibi net ölçülerin ifade edilmesi ile belirlenmiştir. Bu ölçülerin ortak yönü, kocanın eşinin gayri meşru isteklerini kabul etmesidir.⁷⁸ Dolayısıyla bu rivayetin içeriği tartışma götürmez.

Bu rivayetin dışında kadına itaat etmeyi mutlak surette tenkit eden diğer rivayetler, üç noktaya istinaden sorgulanabilir.

a) Kur'ân-ı Kerim farz amel terk edildiği veya haram amel işlendiği vakit, emr-i marufu hem erkeğe hem de kadına farz kılmıştır. Nitekim İslam, müstehap amele emretmeyi ve mekruh ameli men etmeyi de her iki cins için müstehap saymıştır.⁷⁹ Bu yüzden de kadının kocasını marufu emretmekle yükümlü olması ve aynı zamanda erkeğe eşine itaat etmemesinin tavsiye edilmesi makul bir varsayım olamaz. Bu yüzden bir kadının kocasını marufu emrettiği tüm durumlarda (ister farz, ister müstehap durumlar olsun) kocanın eşine itaat etmesi uygunsuz bir amelin göstergesi olarak ifade edilemez.⁸⁰

b) Birçok rivayete göre akil ve müşfik insanlara itaat etmek, teşvik edilen bir durumdur.⁸¹ Bu rivayetler tartışma konumuzla ilgili olan rivayetlerde usul âlimlerinin tabiri ile her açıdan çelişmektedir. Yani bir grup rivayet kadınlara itaat etmeyi mutlak surette tenkit etmiş ve akil ve müşfik kadınlarla akil ve müşfik olmayan kadınlar arasında bir ayırım yapmamışken; bir başka grup rivayetler, akil ve müşfik insanlara itaat etmeyi teşvik etmiş ve bu insanların kadın veya erkek olmasını da ayırt etmemiştir. Dolayısıyla bu iki grup rivayeti bir araya getirdiğimizde, akil ve

⁷⁸ Vesailu's-Şia, c.15, "el-Muhur" babları, 26. bab, s.37 ve Biharul-Envar, c.100, h.30, s.247.

⁷⁹ Tevbe, 71.

⁸⁰ Bazı rivayetlerin ilk zahiri hali buna aykırıdır; bu konunun devamında ona değineceğiz.

⁸¹ Örneğin bir rivayette şöyle geçmiştir: "Akıl sahibi kişiden sizi irşat etmesini isteyin; ona itaatsizlik etmeyin, aksi durumda -bu amelinizden- pişman olursunuz." Vesailu's-Şia, c.8, "Ahkâmu'l-Aşere" babları, 9. bab, s.209. Başka bir rivayette ise şöyle geçer: "Kim sana sevgisini ve görüşünü biriktirirse, sen de onun için itaatini biriktir." Biharul-Envar, c.78, s.365. "Kim sana nefsini ıslah etmeni emrederse o kimse itaat etmene daha layıktır." Ve "İnsanlar arasından itaat etmene en fazla layık olan sana takvalı olmanı emreden ve seni heveslerine uymaktan sakındıran kimsedir." Ve "Akıllı insana itaat et ki kazanç sağlayasın." Amidi, Mu'cemu'l-Elgaz-i Gururu'l-Hikem ve Dururu'l-Kelimi c.606, 651, 652.

müşfik kadına itaat etme konusunda çelişki ortaya çıkar. Bu durumda, itaat etmeye teşvik eden rivayetleri, herhangi bir özelleştirme konusundan sakındığı için itaat etmeyi tenkit eden rivayetlere göre öncelikli görmek mümkündür ve bu çelişkinin sorun oluşturduğu varsayımında, usul ilminde bir ilkeye göre, her iki grup rivayet bir arada düşünüldüğünde her ikisi hüccet olma özelliğini kaybeder ve yine usul ilminin bir başka ilkesi, yani tahyir ilkesine göre fakih, itaat etmeyi teşvik eden rivayetleri seçebilir. O zaman kocanın akıl ve müşfik olan eşine itaat etmesinin uygunsuz olduğu konusunda herhangi bir delil kalmaz.

c) Tarihi metinlerle evliyaların siyerine bakarak, kadına itaat ve onun önerilerini kabul etmenin uygunsuz telakki edilmediği, hatta bazen olumlu telakki edildiğine yönelik birçok delil ve şahit bulmak mümkündür. Bunlara örnek verecek olursak:

Peygamber Efendimizin (s.a.a) Hudaibiye Barışı⁸² sırasında ihramdan çıkma konusunda eşi Ümmü Seleme'nin (r.a) önerisini kabul etmesi, Emirü'l-Müminin Ali'nin (a.s) eşi Hz. Fatıma'nın (a.s) kendisinin yeğeni Ümame ile evlenme önerisini kabul etmesi,⁸³ Hz. Şuayb'ın (a.s) kızının Hz. Musa'yı (a.s) işe almasına yönelik önerisini kabul etmesi,⁸⁴ Kerbela'nın değerli şehidi Zuhayr b. Kayn'ın imanlı eşinin tavsiyesi üzerine İmam Hüseyin'in (a.s) kafilesine katılması,⁸⁵ yine bazı akıllı ve imanlı kızların babalarını etkileyerek kendilerinin istediği insanlarla evlenmeleri için onay ve izin almaları⁸⁶ gibi misalleri tarihte görmemiz mümkündür.

Kadına itaat etmeyi tenkit eden rivayetlerin amacı şudur: Eğer bir kadın aklî ve dinî açıdan beklenen düzeyde gelişmemişse, kocanın ona itaat etmesi uygunsuz telakki edilir. Aksi takdirde kocanın eşine itaat etmesinin uygunsuzluğu için elimizde herhangi bir delil yoktur ve bu yüzden kocanın imanlı, akıllı ve deneyimli eşinin tavsiyelerine uymasının uygun olduğunu söyleyebiliriz.

⁸² Kummî, Tefsir-i Kummî, c.2, s.314 ve İbn Haldun, Tarih-i İbn Haldun, c.2, s.35.

⁸³ Katîfî, "Vefat-u Seyyidet-i Zeyneb", Mecmuat-u Vefeyatu el-Eimme, s.432.

⁸⁴ Kasas, 26-27.

⁸⁵ Meclisî, Biharu'l-Envar, c.44, s.371.

⁸⁶ Kuleynî, Kafi, c.5, s.341 ve 343.

Peki, ama neden bu özellikleri taşıyan kadınlara itaat etme konusunda dinî rivayetlerde net bir tavsiye veya teşvik yer almıyor?

Bunun köklerini, Asr-ı Saadet'te sosyal-tarihî etkenlerde ve özellikle kadınların kültürel manada kendilerini çok fazla geliştirmemelerinde bulmak mümkündür. Bir başka ifade ile Asr-ı Saadet'te sözü edilen özellikleri taşıyan kadın sayısının fevkalade az olması, bu tür dinî metinlerin üzerindeki etkisini göstermiştir, erkeğin kadına itaat etmesi konusunda olumsuz bir bakış beyan edilmiş ve olumlu yönlerine asla işaret edilmemiştir.

Aynı izahatın doğrultusunda şu rivayete değinebiliriz: Eğer eşleriniz size marufu emrederse, sizden münker talebinde bulunmadan önce onlara muhalefet edin.⁸⁷

Rivayeteki ilk nokta hakkında şöyle diyebiliriz: Emr-i maruf ve nehy-i münker, kadın ve erkeğe farz veya müstehap olarak belirlenmiştir ve marufu emredene muhalefet etmek caiz veya uygun değildir; zira ona muhalefet etmek, marufu terk etmek demektir. Dolayısıyla bu rivayetin içeriğini marufu terk etmeye tavsiye şeklinde değerlendiremeyiz. Burada ifade edilmek istenen şudur: Erkek, kadının emr-i marufuna uymakla beraber, kadının bu durumu kötüye kullanmasını engellemek için ona muhalefet etmiş gibi davranmalıdır. Ama eğer kötüye kullanma ihtimali ortada yoksa kadına muhalefet etmeye yönelik bir tavsiye de gerekmez ve bu manayı doğrulayan deliller, bazı rivayetlerde hükmün gerekçesi olarak zikredilen “Sizden biriniz haram ve kötülüğe tamah etmesin diye” gibi emirlerdir.

Bu manadan hareketle, bu rivayetlerin tabirinin genel olması ve kadınlar arasında detaylandırılmamasının sebebi, o dönemlerde yaşayan bazı kadınların kültürel durumunun gözetilmesi olabilir. Mesela, bu kadınlar kocaları onlara itaat ettiği takdirde bu durumu kötüye kullanıyor olabilir ve bu özellik, sabit ve daimi özellikler arasında beyan edilemez. Bu da rivayetlerin genel durumları kastettiği anlamına geldiğini gösterir. Dolayısıyla bir başka dönemde ve kadınların kültürel ve ahlakî açıdan geliştiği bir başka toplumda kadınların çoğunluğunu, bu özelliği taşıyanlar oluşturabilir.⁸⁸

⁸⁷ Vesailü's-Şia, c.14, “Mukaddimatu'n-Nikâh” babları, 94. bab, s.128-129.

⁸⁸ Bu açıklama ile maksadın bu rivayetlerin hükmünün dışındaki bir şeye maal edilmediği, aksine, bu rivayetlerin anlamının, özel bir şarta şart koşulan (kadının kötüye kullanma

9. İstişare

Bazı rivayetlerde erkeklere, kadınlarla istişare etmekten sakınmaları tavsiye edilmiştir. Bu rivayetlerin izahında itaat konusunda değindiğimiz hususlara ek olarak, konuyu 22. bölümde izah edeceğimiz için burada konuya sadece başlık ile değinmek yeterli olacaktır.

10. Kocanın Eşinin Kişisel İşlerine Karışması

Dinî metinlerde, erkeğin eşinin kişisel işlerine karışma hakkı bulunduğu şeklinde algılanabilecek bazı rivayetlere rastlamaktayız; bu rivayetlerin ilk tezahür gerekçelerine göre kadın, bazı kişisel işleri için kocasından izin almalıdır. Bu noktada oruç, hac, itikâf gibi bazı bireysel müstehap ibadetlere ve nezir, yemin etme gibi dinî yükümlülöklere ve sadaka ve infak gibi bazı mali tasarruflara değinebiliriz.

Buna karşın hac ve itikâf gibi ibadetler sırf kadının evden çıkmasını gerektirdiğı için kocanın iznine bağlanmıştır ki önceki bahislerimizde kadının evden çıkması konusunda gerekli bazı noktalara işaret ederek konuya değinilmiştir.

Müstehap oruç -özellikle kocanın evde olmadığı veya cinsel talepte bulunmadığı varsayımında- nezir, sadaka ve infak gibi durumlarda 11, 12 ve 13. bölümlerde beyan edildiğı üzere kocadan izin alma mecburiyeti yoktur ve müstehap bir ameldir.

Rivayetlerden anlaşılan şudur: İslam'ın kocanın konumunu pekiştirmeye yönelik ihtimamı (özeni), sadece kocanın eşine yönelik kesin hakları çerçevesindedir (cinsel hak ve eşinin evden çıkmasını kontrol etme hakkı) ve bu çerçevenin dışında kadınlara başka kısıtlamalar getirilmemiştir.

Bu arada, kadının kocasının izni olmaksızın ettiğı yeminin geçersiz telakki edilmesi [14] meselesinde şöyle bir soru gündeme gelebilir: Bu

endişesi) hakiki bir şey olduğu anlaşılmaktadır ve açıktır ki, bu şartın gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi toplumsal şartlara bağlıdır; çünkü iman sahibi mümin kadınlara itaat ile ilgili yukarıdaki belgeleri göz önünde bulundurarak kocanın itaati durumunda kadının suistimalinin kadınların doğasında olduğu kabul edilemez.

hükümün bahsimizin esas konusu, yani aileyi yönetme meselesi üzerinde nasıl bir etkisi olabilir? Başka bir ifadeyle, bu hüküm babaerkil bir içeriğe mi sahiptir, yoksa başka türlü de değerlendirilebilir mi?

İslam dini baba, koca ve velinin yüksek konumuna vurgu yapar; ama sözü edilen hüküm, yani evladın, eşin ve kölenin izin alma zarureti, hükümün kolaylığını ifade eden ve bu boyutu üzerinde duran farklı bir tefsir ile sunmak mümkündür.

Konuyu açmak gerekirse eğer; İslam şeriatinde yemin etmek, yükümlülük getiren bir ameldir ve yemin eden kişi, kendisini meşru bir işi yerine getirmek üzere yükümlü hâle getirir. Şer'i yemin yüce Allah'ın adını zikrederek edildiği için yükümlülüğe bağlı kalmama durumunda yemin eden kişi, Allah'ın adına saygısızlık anlamına gelen, "Ettiği yemine saygısızlığı" telafi etmek üzere kefareti ödemesi gerekir.

Bu noktadan hareketle, hükümde üzerinde durulan meselenin aslında bu elzemi kaldırmak ve yemin edenin ellerini açık bırakmak sureti ile evlada, eşe ve köleye bir nevi kolaylık sağlamaktan ibaret olduğu, onların yetki ve iradelerini yok saymak olmadığı ve bu insanların her birinin yetkisinin genel kurallar çerçevesinde öngörüldüğü söylenebilir. Zira onların yeminlerini geçersiz saymanın anlamı, yeminin içeriği veya kendilerini yerine getirmek üzere yükümlü hale getirdikleri işe yönelik değil, yeminin kendisine yönelik yetkilerini yok saymaktır. O zaman yeminden önce yeminin içeriğini kapsayan her hüküm, yeminden sonra da yerindedir ve örneğin, kadın yemin etmeden önce yeminin içeriğine yönelik her türlü yetkiye, yemin ettikten sonra da aynen sahiptir ve bu hükümün tek tesiri, yemin etmekten doğan mecburiyeti ortadan kaldırmaktır.

Bu meseleyi şu örnekle daha fazla açıklığa kavuşturabiliriz: Eğer bir kadın kocasından izin almaksızın tahsil etmeye veya kocanın haklarına aykırı olmayan her türlü mubah ameli yerine getirmeye yemin ederse, yemininin etkisizliğinden şu kastedilir: Bu kadın ettiği yemin yüzünden okumak zorunda değildir ve eğer okumayı terk ederse, kefareti ödemesi gerekmez; ama kadının okuma yetkisi de yok olmaz. Bu yüzden kocası eşinin okumasına razı olmasa bile kadın, evlilik görevlerini ihlal etmemek kaydıyla okuyabilir.



Yeminin içeriği kocanın hakları ile çelişirse kadının, şer'i açıdan o işi yapması caiz değildir, bu kısıtlamanın yeminin kendisi ile hiçbir ilgisi yoktur.

Bu yüzden bu hükmün en önemli faydası şudur: Eğer böyle bir hüküm söz konusu olmasaydı, belki de kadın veya evlat, bir işi yapmaya yemin eder ve ardından kocanın veya babanın o işe yönelik ilgisizliği ile karşılaşır ve sonuçta ya o işi kocanın veya babanın isteğinin tersine yapmak veya yemini kırmak ve bu yüzden kefaret ödemek zorunda kalabilirdi. Ancak İslam dini bu hükümle, kadın ve evlat hakkında bu sıkıntıyla karşı karşıya gelmemeleri için bir kurtuluş yolu açmış, bir kolaylık sağlamıştır.

Benzer bir yorumu evli kadının adakta (nezirde) bulunma hükmü hakkında gündeme getirmek de mümkündür. Fıkhi açıdan savunulabilir gibi görünen kadının nezrinin doğruluğu konusunda, kocanın izin şartını inkâr etmekle bu hükmün izahında özel bir sorunla karşılaşmayız. Zira kocasının onayını alması gerekmez; izin almasının müstehap sayılmasının sadece ahlaki boyutu vardır.

Kadının nezrinin doğruluk şartını kocanın izni şeklinde beyan eden bazı fakihlerin fetvasına göre, nezir de yemin etmek gibi yükümlülük getiren bir ameldir ve kişi bu yoldan, farz veya müstehap bir ameli yerine getirmek üzere kendisini yüce Allah'a karşı yükümlü hale getirir ve nezrini yerine getirmediği takdirde kefaret ödemesi gerekir.

Dolayısıyla İslam dini nezri kocanın iznine tâbi tutmak sureti ile kadının, nezrin içeriğine yönelik yetkisini elinden almaksızın onu nezrin getirdiği yükümlülük bağından kurtarmıştır.

11. Boşanma Hakkı

İki taraflı akdi mahiyeti olan izdivaç fiilinin aksine, boşanmada ika (tek taraflı gerçekleştirme) söz konusudur. Yani inşa edilmesi bir kişi tarafından gerçekleştirilir.

Boşanma meselesinde fakihler arasında önemli bir anlaşmazlık yoktur ve hepsi de, boşanma hakkının öncelikli hüküm olarak kocaya ait

olduğu ve kadın bağımsız olarak boşanma fiilini gerçekleştiremeyeceği konusunda hemfikirdir.

Şii ve Sünnî fakihlerin görüş birliğine ilaveten, bazı rivayetler de bu duruma delalet eder⁸⁹ ve bunun için Müslümanların pratikteki uygulamasına bakmak, Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde boşanmanın erkeklere isnat edildiğine dayanmak mümkündür.

Ama İslam dininin boşanma hakkını mutlak surette kocanın yetkisine bıraktığı ve kadına hiçbir seçenek hakkı bırakmadığı da söylenemez.

Mesela, kocanın nafaka ödemeyi terk etmesi gibi durumlarda yargı yoluyla boşanması (kocanın hâkim tarafından boşanmaya zorlanması veya hâkimin bizzat boşanmaya hükmetmesi) durumu İslam dini tarafından verilen bir hak olarak belirlenmiştir.⁹⁰ Yine bazı fakihlerin de belirttiği üzere,⁹¹ kadın ortak yaşamını sürdürdüğü takdirde zarara uğradığı veya meşakkate düştüğü tüm durumlarda, zarar ve haramı reddeden şer'i kaideler gereği yargı yoluyla meşruiyetini ispat etmek mümkündür. Kuşkusuz zarar ve haramı reddetme kaidelerine istinat ederken şu şartı da göz önünde bulundurmak gerekir: Ortada kişisel garaz veya hevesler olmamalı ve akil insanlar zarar veya haram durumlarının doğruluğunu onaylamalıdır. Örneğin, bir kadının kocasına yönelik kişisel nefreti yüzünden eşi ile ortak yaşamın meşakkate sebebiyet verdiğini ve buna tahammülün mümkün olmadığını iddia etmesi, kocanın zorunlu boşanmasına gerekçe oluşturamaz.

İkincisi, Şii fakihlerin İran İslam Cumhuriyeti Medeni Kanunu'nun 1119. maddesinde de yer alan meşhur görüşüne göre, kadın nikâh akdi veya diğer her türlü gerekli akit sırasında şart koyma yöntemine başvuru olarak kocasına niyabeten boşanma vekâletini kendisi veya üçüncü bir şahıs için elde edebilir ve şartta belirlenen durumlarda kendisini boşayabi-

⁸⁹ Vesailü's-Şia, c.15, "Mukaddimatu't-Talak" babları, 42. bab, s.340 ve Müstedreku'l-Vesail, c.14, s.285, c.15, s.306 ve Kazvinî, Sunen-i İbn Mâce, c.1, s.672.

⁹⁰ Vesailü's-Şia, c.15, "Nafakat" babları, 1. bab, s.222-226.

⁹¹ Tabatabaî, Yezdî, Tekmiletu'l-Urvetü'l-Vuska, c.1, s.75; yine gönümüzün bazı fakihlerinin bu sorunu ve bazı aile hakları sorunlarının çözümünde bize yardımcı olacak "la zarar" kuralı hakkında görüşleri hakkında bk. ikinci ek, 1. bölüm.

lır, bu şartların gerçekleşmesi durumunda kocasının kendisini boşamasını da şart koşabilir.⁹²

Burada şu soru akla gelebilir: İslam dini kadın ve erkek arasında neden ayrım yapmış ve boşanma hakkını neden kocaya vermiştir? Hatta kadın için boşanma hakkını tanıdığı özel durumlarda bu hakkın, kocayı boşanmaya zorlama veya hâkim tarafından boşanma şartını koymuş ve kadın boşanmak istediğinde bu ameli kocaya niyabeten veya vekâleten saymıştır?

Bu sorunun cevabında, daimi ve geçici evlilikler arasındaki farklılıklarla ilgili kısa bir açıklamaya gerek vardır. İslam dini bu iki evlilik konusu arasındaki özellikleri, amaçları ve şartlarının özündeki bazı farklılıkları göz önünde bulundurmuş ve açığa çıkarmıştır. Geçici izdivacı teşri etmenin önemli amacı, cinsel ihtiyaçları meşru yollardan tatmin etme imkânını yaratmaktır; üreme, evlat yetiştirme ve iktisadi işlevler bu tür izdivacın esas amaçları arasında değildir. Amacı geçici ihtiyaçları karşılamak olan ve en az yükümlülük ve sorumluluk gerektiren bu tür bir izdivaç modeli sadece kısa vadeli bir anlaşmaya tâbidir ve insanlara ağır yasal kısıtlamalar oluşturmak, irade ve özgürlüklerini ellerinden almak gibi herhangi bir sınır ile sınırlandırılmamıştır. Bu yüzden geçici izdivacı sonlandırmak için boşanma fiili ne gereklidir ve ne de doğrudur. Bu izdivaçta çiftin ayrılması, üzerinde anlaşılan sürenin sona ermesi veya geriye kalan sürenin erkek tarafından kadına bağışlanması şeklinde gerçekleşir. Böyle bir evlilikte, boşanma hakkının erkeğe özgü olması da asla söz konusu değildir, ilişkinin başlama zamanı ve son bulma noktası tamamen tarafların görüşüne bağlıdır.

Buna karşılık, daimi izdivaç modeli, teşriinde yer alan önemli amaçları itibarı ile sorumluluk ve yükümlülük getiren bir modeldir, uzun vadeli ve istikrarlı bir anlaşma gerektirir. Öte yandan yakın ve uzun vadeli bir ilişkide aksama yaşanması ihtimali, göz ardı edilemeyecek bir gerçektir. Bu yüzden İslam yasama yöntemleri aynı anda üç amacı gerçekleştiren bir tedbir koymuştur:

⁹² Saffar, “Vaz-i Hukuki-i Zen Der İnhal-i Nikâh Ez Tarik-i Talak ve Fesh”, Baz Pejuheşi Hukuk-i Zen, c.2, s.116-121.

- 1- İzdivacın istikrarını mümkün mertebe güvence altına almak,
- 2- Zulüm ve adaletsizliği önlemek,
- 3- Uygunsuz şartlarda çiftin yasal olarak ayrılmalarına imkân sağlamak.

İslam dini üçüncü amacın gerçekleşmesi için boşanma ilkesini meşru saymış ve böylece boşanmayı temelden reddeden bazı hukuki sistemlerle bu olaya karşı çıkmıştır. Ama esas sorun, ilk iki amaçla ilgilidir: İslam'ın boşanma hakkını kocaya vermeye yönelik tedbiri bu amaçların gerçekleşmesi için en iyi yöntem midir? Oysa günümüzde karı ve kocanın boşanma konusunda eşit hakka sahip olma seçeneğinin epey taraftarı vardır ve birçok Batılı ülkede bu seçenek resmen kabul edilmiştir.

Bu seçenek, sözü edilen amaçların ilki (izdivacın istikrarı) ile uyumsuzluğu yüzünden İslam'ın ideal seçeneği olmamıştır ve bu uyumsuzluğun en iyi şahidi, boşanma konusunda karı ve kocaya eşit hak tanıyan çağdaş Batılı toplumlarda boşanma oranının fevkalade yüksek olmasıdır.⁹³ Dolayısıyla en iyi seçenek, çiftlerden birine boşanma hakkı tanımak ve öbürünü her türlü zulüm ve adaletsizliğe karşı korumak ve desteklemektir.

İslam dini bu seçeneği benimserken, mevcut iki ihtimal arasında, yani kocanın boşanma hakkı ve kadını zulüm ve adaletsizliğe karşı destekleme durumu ile kadının boşanma hakkı ve kocayı zulüm ve adaletsizliğe karşı destekleme durumu arasında ilk ihtimali tercih etmiştir. Dinî metinlerde bu tercih için net bir delil getirilmese de, kadın ve erkek arasında bazı doğal ve sosyal farklılıkların bu tercihte etkili olduğu ortadadır. Yine de bu farklılıkların hiçbirini tek başına bağımsız veya tek başına yeterli bir şart olarak beyan edemeyiz.

Doğal farklılıklar konusunda kadının erkeğe olan cinsel ihtiyacına kıyasla erkeğin kadına duyduğu cinsel ihtiyacının daha şiddetli olmasını, erkeklerde sultacı veya avcı ruhun galip olmasını ve kadınlarda bağımlılık ve teslimiyet ruhunun ağır basmasını ve genelde kadın ve erkeğin birbirine karşı duygularının farklı olmasını örnek verebiliriz. Bu konuda şehit Üstad Murtaza Mutahharî de “İslam'da kadın hakları” adlı

⁹³ Örneğin, Amerika'da her iki evlilikten biri boşanmayla sonuçlanmaktadır. bk. Ward and Stone, Sociology for the 21st Century, P.296.

eserinde bunların bazılarını psikolojik araştırmaların sonuçlarına istinat ederek beyan etmiştir. Şehit Mutahharî boşanma hakkının erkeklere verilmesini şöyle izah ediyor:

Doğa çiftlerin zevklerini, kadını erkeğe karşılık veren taraf olacak şekilde belirlemiştir. Kadının asil ve kalıcı sevgisi, bir erkeğin kendisine yönelik sevgi ve saygısına tepki şeklinde oluşan duygudur. Bu yüzden kadının erkeğe olan sevgisi, erkeğin ona olan sevgisinin ürünüdür ve ona bağlıdır. Doğa, iki taraf arasındaki sevginin anahtarını erkeğe sunmuştur. Eğer erkek, kadını sever ve ona bağlı kalırsa, kadın da onu sever ve ona bağlı kalır. Doğa, izdivacı feshetme anahtarını da erkeğe vermiştir. Yani yine erkek, sevgisizliği ve vefasızlığı ile kadını kendisine karşı soğutur ve sevgisini yok eder. Oysa eğer kadın, sevgisizliğe başlayan taraf olursa, bu durum erkeği etkilemez, hatta belki de daha hırslı yapar. Bu yüzden erkeğin sevgisizliği, iki tarafın sevgisizliği ile sonuçlanır; ama kadının sevgisizliği iki tarafın sevgisizliğine sebep olmaz. Erkeğin sevgisinin soğuması ve sönmesi, izdivacın ölümü ve ailevi yaşamın sonudur; ama kadının sevgisinin soğuması ve sönmesi, onu, iyileşmesi ve şifa bulması mümkün olan yarı ölü yarı diri bir hasta hâline getirir.⁹⁴

Öte yandan erkeklerde akılcılığın galip gelmesi ve geleceği düşünme özelliğine karşı, kadınlarda duyguların galip gelmesi, boşanma hakkının erkeklere verilmesinin muhtemel sebeplerinden biri olabilir.

Boşanma hakkının erkeklere verilmesi üzerinde etkili olan sosyal farklılıklar konusunda da iktisadi görevlerin cinsiyete göre ayırt edilmesi önemli bir etkidir. Bir başka ifade ile belki de İslam dininde erkeğin yükümlülükleri arasında olan ve kadının muaf tutulduğu izdivaç ve boşanmanın mali bedeli, boşanma hakkının erkeklere verilmesinde etkili olmuş olabilir.

⁹⁴ Mutahharî, Nizam-i Hukuk-i Zen Der İslam, s.316-317. Burada şunu da açıklamada fayda var: Bazı yazarlar bu şekilde bir istidlali, “var olanlar”dan “olması gerekenler” sonucunu almanın örneklerinden bilmiş ve bu sebeple Şehit Mutahharî’yi eleştirmişlerdir. Bk. Muhammed Mensurnejad, Mes’ele-i Zen, İslam ve Feminizm, s.198. Fakat bu kişiler mantıken “varlar olanlar”dan “olması gerekler” sonucunu alma meselesi ile gerçek maslahat ve meselelere dayalı ilkel şerî hükümleri birbirinden ayırmamışlardır. Son meselede -ki bir ihtimale göre Şehid Mutahharî’nin sözü buna yöneliktir- amaç tabiat kanunlarından şerî ve hukukî ahkâmı almak değil, aksine, sadece teşri sistemi ile tekvin sistemi arasındaki uyumu ortaya koymaktır.

Her hâlükârda İslam dini boşanma hakkını erkeklere vermeyi kadınlara destek eğilimi ile birleştirmiş ve kadının kendi iradesi ile evlilik ilişkisinden çıkması için bazı yollar belirlemiştir. Bu konuda iki varsayım vardır:

- 1- Kocanın eşinin boşanma talebini kabul etmesi,
- 2- Kocanın eşinin boşanma talebini reddetmesi.

İlk varsayımda kadının hiçbir mali ödeme yapmaksızın uzlaşmalı boşanma imkânı ve yine kadının kocasından “hul boşanma” veya “mübarat” boşanma⁹⁵ modeline göre boşanma imkânı oluşturulmuştur. Kadın kocasına para ödemek veya mehrini veya onun bir bölümünü kocasına bağışlamak sureti ile kocasından boşanabilir.⁹⁶

Ama ikinci varsayımda, kadının boşanmasıyla sonuçlanabilecek olan “şikak” durumlarında⁹⁷ iki taraf arasında hakemlik meselesi⁹⁸ dışında, bahsimizin başında da belirtildiği üzere, yargının kocayı boşamaya zorlama veya boşanmanın hâkim tarafından uygulanmasının sebebi erkeğin eşine yönelik her türlü kasıtlı veya kasıtsız zarar verme durumunun engellenmesi gözetilir.⁹⁹

Demek ki, nikâh sırasında şart koyma yöntemi dışında; İslam dini kadın ve erkek arasında boşanma hakkı konusunda farklı bir muamele uygulamıştır. Ama nikâh sırasında şart koyma kaidesi birinci dereceden kaide ve hükümlere uygulanan bir fıkra olarak boşanma konusunda karar alma imkânını kadınlara sunmaktadır; zira kadın kocası tarafından vekil olma şartını belirlemek sureti ile boşanma hakkını elde etmenin yanında,

⁹⁵ Hul talak'ı kadının kocasından nefret etmesi, mübarat talak'ı ise tarafların birbirinden nefret etmesi durumundadır.

⁹⁶ Bazıları bu örnekte kadının kocasından boşanmak için tam bir yetkiye sahip olduğunu, kocasının talak vermesine ve hatta onun muvafakatini almaya gerek olmadığını sanmışlardır. bk. Mihriî, Şahsiyet ve Huku-i Zen Der İslam, s.456. Fakat hul talak'ını erkeğe isnat eden veya her iki tarafın rızasını muteber bilen birçok rivayete bu görüşü reddetmektedir. bk. Vesailu's-Şia, c.15, “Hul ve Mubara” kitabı, 1. bab, s.488 ve 489; 4. bab, s.495, h.5, 6. bab, s.497, h.4 ve 7. bab, s.499, h.4.

⁹⁷ “Şikak” her iki tarafın birbirine karşı görevlerini yerine getirmemesi, eşlerin birbiriyle uyuşmadığı gibi talak ve boşanmaya da rıza göstermedikleri durumdadır. Tusî, s.499, h.4.

⁹⁸ Hakemlik konusu hakkında bk. Necefî, Cevahiru'l-Kelam, c.31, s.209-217.

⁹⁹ Mutahharî, Nizam-i Hukuk-i Zen Der İslam, s.347-359.



nikâh sırasında kocasının boşanma hakkını kullanmaması da şart koşabilir ve böylece kocanın seçim hakkına kısıtlama getirir veya bu hakkın uygulanmasını tamamen engeller.¹⁰⁰

Ama burada şöyle bir soru akla geliyor: Kadın ve erkeğin boşanma hakkında eşitsizliğini izah ederken biraz önce izdivacın istikrarının güvence altına alınmasına istinat edildi, oysa kadının bu hukuki yöntemi sınırsız bir şekilde kullanması durumunda aile ocağının istikrarı tehlikeye düşer ve sonuçta ileri sürülen gerekçe geçerliliğini yitirir. İşte bu yüzden, bu yöntemi mutlak ve kayıtsız şartsız kullanmayı yaygınlaştırmak yerine, özel şartlarla sınırlamak gerekir. Özellikle şunu da unutmamalı: Bu yöntemin İslam tarafından onaylanmış olması, teşvik edilmesi anlamına gelmez ve eğer aile temellerini sarsma gibi sonuçları olacaksa İslam açısından asla kabul edilmez.

12. Çocukların Velayeti ve Bakımı

Yetişkin veya aklı dengesi yerinde olmayan çocukların üzerinde velayet kavramını ve kapsamını kesin olarak belirlemek için bağımsız bir araştırma gerekir. Bu durum bahsimizin dışında yer aldığından sadece şu noktaya değinmekle yetineceğiz: Velayet bir nevi başkasının malı veya işleri üzerinde tasarrufta bulunma yetkisine işaret eder ve alanı da zayıf veya kuvvetli olma bakımından değişir. Velayetin üst mertebeleri, başkasının malı üzerinde tasarrufta bulunma ve evlendirme velayetidir. Daha düşük mertebelerde ise çocuğun geçim hakkı, bakım kontrolü ve terbiye edilmesi gibi durumları kapsar.

Rivayetlere göre, velayet mertebeleri birbirine bağlı değildir ve özel olarak velayet ve geçimin temini ve bakım konusunda hiçbirinin beyanı, ötekinin ispat edilmesini gerektirmez. Örneğin, daha ileride değineceğimiz muteber bir rivayette, babanın ölümünden sonra annenin geçimi ve vasi olan çocuğun malları üzerindeki velayeti açıkça birbirinden ayrılmıştır ve bu yüzden velayet ve bakımın eşzamanlı olarak iki kişi için (baba ve anne veya dede ve anne veya vasi ve anne için) ispat edilmesi sorun

¹⁰⁰ Vesailu's-Şia, c.15, "Muhur" babları, 20. bab, s.30, h.4; yine bk. İmam Humeynî, "Bey" kitabı, c.5, s.170-173.

oluşturmaz. Fakihlere göre de böyle bir ayrım kesin olarak telakki edilmiştir; yani fahiklerin bakımın, velayetin bir derecesi veya çeşidi olduğunu vurgulamasına karşın, sürekli bu iki meseleyi birbirinden ayırmaya özen gösterdikleri gözlenir. Örneğin dedenin, çocuğun malı (babasının ölümünden sonra) üzerindeki velayeti, bakım hakkını gerektirmez ve annenin bakım hakkındaki önceliğini yok etmez¹⁰¹ veya yol kenarına bırakılan bir çocuğun bakım hakkı, çocuğu bulan ve kefaletini üstlenen kişi için sabittir, ama bu durumda velayetin daha üst mertebeleri reddedilmiştir.¹⁰² Her hâlükârda burada üzerinde durmak istediğimiz konu, sadece meselelerin cinsiyet boyutudur.

Anne ve babanın çocukların üzerinde daha üst mertebelerdeki velayetler konusunda birbirinden ayırt edilmesi, yani yetişkin veya aklî dengesi yerinde olmayan çocuğun malı üzerinde tasarrufta velayet hakkı veya onu evlendirme üzerinde velayet hakkı, tüm Şîî âlimlerin ve yine Ehli-sünnet âlimlerinin hemen hemen tümünün üzerinde mutabık olduğu bir durumdur.¹⁰³ Bunun dışında rivayetlerde de bu durum için deliller bulunmak mümkündür. Örneğin sahih belgelere dayanan bir rivayet, babanın ölümünden sonra çocuğun bakımı anneye ait olduğu halde velayetin, babanın vasisinin elinde olduğunu doğrular.¹⁰⁴ Yine bazı muteber rivayetlere göre, yetişkin olmayan çocukların izdivacı, ancak nikâhları babaları tarafından yapıldığı takdirde doğru ve geçerlidir.¹⁰⁵

Bunun dışında, fikhî istidlal aşamalarında şüpheyi bertaraf etmek üzere yapılan amelî ilkeye başvurmak da aynı sonucu, yani anne ve babanın

¹⁰¹ Hillî, Muhtefu's-Şîa, c.7, s.314.

¹⁰² Hillî, Tezkiretu'l-Fukaha, c.2, s.273.

¹⁰³ age. s.80 ve 586.

¹⁰⁴ Rivayetin metni şöyledir: İmam Cafer Sadık'a (a.s), erkek öldükten sonra geriye karısı ve ondan olan bir çocuğunun kaldığı, karısının da o çocuğu süt vermesi için bir hizmetçiye bıraktığı ve sonra gelip kocasının vasisinden çocuğa süt vermeyi istediği sorulduğunda İmam'ın (a.s) şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: "Karısına benzerlerinin ücreti verilir ve kocasının vasisi çocuğu iyi ile kötüyü ayırt edebileceği yaşa geldikten sonra ona malını verinceye kadar onu annesinin bakımından çıkaramaz." Vesailu's-Şîa, c.15, "Ahkâmu'l-Evlâd" babları, 71. bab, s.179.

¹⁰⁵ Rivayetin metni şöyledir: İmam Muhammed Bâkır'a (a.s) yetişkin olmayan bir erkek çocuğun bir kız çocuğu ile evlendirilmesi durumu sorulduğunda şöyle buyurdu: "Eğer babaları onları evlendirmiş ise, evet, caizdir." age. c.14, "Akdu'n-Nikâh" babları, 6. bab, s.209; yine bk. 12. bab, s.220.



birbirinden ayırt edilmesini gerektirir. Zira baba veya dedenin yetişkin veya aklî dengesi yerinde olmayan çocuk üzerindeki velayeti kesinlikle sabittir, ama annenin velayeti sözü edilen delillerin dışında kuşkuludur ve bu yüzden annenin velayetsizliğine hükmedilir. Çünkü velayetsizlik ilkesinin içeriği gereğince, hiç kimsenin bir başkasının üzerinde, şer'i bir delil ispat etmedikçe velayet hakkı yoktur.¹⁰⁶ Bu yüzden bu konu hakkında açık bir delilin varlığını inkâr eden bazı yazarların bu hususustaki ifadeleri doğru kabul edilmemektedir.¹⁰⁷

Ama çocukların bakım hakkına gelince, burada özetle söyleyebileceğimiz şey şudur: Muteber rivayetlerden elde edilen delillere göre çocukların bakımı iki yaşın sonuna kadar (emzirme dönemi) annenin hakkıdır ve yedi yaşından sonra da bu hak babaya geçer, ama iki ile yedi yaş arasındaki dönemi fıkıh usulünün bazı ilkelerine dayanarak annenin bakım hakkını, kız ve erkek çocuğu arasında ayırım yapmaksızın ispat etmek mümkündür. [15]

Çocuğu kontrol ve terbiye hakkı konusunda ise; ayetler ve rivayetlerde bu konu için açık bir delil bulamadığımızdan ve yine akılların ve şeriat ehli olanların siyerinde de anne ve baba arasında bir ayırım göze çarpmadığından, şer'i kurallar çerçevesinde anne ve baba bu alanda eşit hakka sahiptir.

İslam'ın bu konuya yönelik bakışını izah etmek üzere birkaç noktayı hatırlatarak konuyu toparlayalım:

- İslam dini yetişkin veya aklî dengesi yerinde olmayan çocuğun malı üzerindeki velayeti ve yine evlendirme velayetini babalarla sınırlı tutmuş ve annelere böyle bir velayet hakkı tanımamıştır. Bu ayırımın sebebine gelince: İslam dini çocukların üzerinde velayet hakkı konusunda görevlerin cinsiyete göre ideal ayırımı modelini ve özel olarak erkeklerin iktisadi sorumluluklarını göz önünde bulundurmuştur. Yani çocuğun nafakasını karşılama görevi babaya veya dedeye verildiğinden, bakıma muhtaç olan çocuğun malını gözetleme ve evlendirme hakkı da (izdivacın malî yönleri itibarı ile) babaya ve dedeye verilmiştir, yoksa İslam dini annenin;

¹⁰⁶ Hilli, Muhtefu's-Şia, c.7, s.107.

¹⁰⁷ Mehrizî, Şahsiyet ve Hukuk-i Zen Der İslam, s.364.

çocukların velayetini üstlenme liyakatinden yoksun olduğunu düşünmemiştir ve bu iddianın şahidi, muteber bir rivayetin erkeğin kadını vasi olarak belirlemesinin doğruluğuna delalet etmesi¹⁰⁸ ve Şii fakihlerin bu konuda hemfikir olduğunun nakledilmesinden ileri gelir.¹⁰⁹ Dolayısıyla baba; anneye veya herhangi bir kadına, ölümünden sonra çocuklarının velayetini ve bakımını üstlenmesini vasiyet edebilir¹¹⁰ ve bu da kadınların çocukların velayetini üstlenebilecek liyakate sahip olduğunun delilidir.

- İslam dini çocukların bakımı meselesinde de cinsiyeti müdahil etmiştir, ama burada cinsiyet ayrımı kadınların zararına değildir. Zira kız ve erkek çocuğun bakımının yedi yaşına kadar annenin boynuna olduğu ilkesini benimsediğimiz takdirde ve yine bakım döneminin, çocuğun buluş yaşına gelmesi ile sona erdiğini ve bundan sonra çocuğun babası veya annesinin yanında kalma konusunda karar verebileceğini de göz önünde bulunduracak olursak, annenin erkek çocuğa velayeti, yönelik velayeti, velayet ve bakım döneminin yarısını ve kız çocuğu için ise yarısından fazlasını kapsar. Bu dönem özellikle anne ve çocuğun birbirine olan ihtiyacının en fazla olduğu doğumdan yedi yaşına kadar olan süredir; üstelik çocuklarla görüşebilmek hakkı da, bakım dönemi sona erdikten sonra bile anne için saklıdır.

- İslam'ın çocukların velayeti ve bakımı için belirlediği çerçeve, mutlak ve hukuki bir çerçeve değildir; çünkü bu meselede de geçmiş meselelerde olduğu gibi nikâh sırasında şart koyma yöntemi uygulanabilir. Yani kadın istediği takdirde nikâh sırasında, çocukların malı üzerinde tasarruf veya evlendirmeleri konusunda kocanın vekili olma şartını koyabilir ve böylece koca hayattayken bu hakları elde edebilir veya çocuklarına karşı kocanın vasisi olma şartını koyabilir ve sonuçta kocanın ölümünden sonra dedenin yokluğunda çocukların velayet hakkını elde edebilir. Kadın ayrıca nikâh sırasında çocukların velayet ve bakımı döneminin

¹⁰⁸ Rivayetin metni şöyledir: Ebu'l-Hasan'dan (a.s) şöyle rivayet edilir. Bir kadına vasiyette bulunan ve kadınla birlikte bir çocuğu da vasiyette ortak kılan bir erkek hakkında sorulduğunda İmam şöyle buyurdu: *"Bu caizdir; kadın vasiyeti kabul eder ve çocuğun buluş çağına ermesini beklemez..."* Vesailu's-Şia, c.13, "Ahkâmü'l-Vesaya" babları, 50. bab, s.439.

¹⁰⁹ Tusî, el-Mebcut, c.4, s.52 ve Kerekî, Camiu'l-Mekasid, c.11, s.278.

¹¹⁰ Tusî, el-Mebcut, c.4, s.54.



sonuna kadar onun yanında yaşamalarını şart koşabilir, nitekim erkek de aynı şartı koyabilir.

- Yukarıda sözü edilen noktalardan hareketle, İslam'da çocukların velayet ve bakım modelinin ebeveynlerin ve çocukların maddi ve duygusal gereksinimlerini gözeterek cinsiyete dayalı görevlerin paylaşımı ile ilgili ideal düzene tabi olduğu açıkça ifade edilmiştir. Bu modele babaerkillik damgasının vurulmasını yersiz ve haksız görmekle birlikte, görevlerin cinsiyete göre birbirinden ayırt edilmesi ile babaerkillik arasında hiçbir bağ olmadığını ve böyle bir bağlantının ancak işin kolayına kaçmak veya cahilce davranmakla kurulabildiğini anlamamız kaçınılmazdır.

13. Sonuç

İslam'ın aile yönetimi ile ilgili bakışı, hukuk ve değerler olmak üzere iki açıdan ele alınabilir.

Hukuk açısından İslam dini aile yönetimi hakkında kısmen esnek bir model sunar. Bu modelde resmi yönetici mevkii, bazı belli ve kısıtlı yetkilerle beraber ve bazı görevlere karşılık kocaya (babaya) aittir. Kocanın (babanın) aile içinde temel hak ve yetkileri şöyledir: Eşin üzerinde cinsel hakkı, eşin evden çıkışını kontrol etme hakkı, boşanma hakkı ve çocukların üzerinde velayet hakkı. Bu haklardan ikametgâhı belirleme hakkı, kadının itaatsizliği durumunda cezalandırma hakkı gibi ikinci dereceden haklar da doğar. Bu haklara karşı eşine ve çocuklarına yönelik bazı görev ve yükümlülükleri de söz konusudur ki, bunların arasında ailenin nafakasını veya malî giderlerini karşılamak, en önemli yükümlülük sayılır.

İslam edebiyatında erkeğin aileyi yönettiğinin ifadesi olan kocanın kavvamiyet hakkı ve babanın velayeti, tam olarak hak ve yükümlülüğü bir arada barındıran manada yönetim kavramını çağrıştırır.

Öte yandan ailevi hak ve yükümlülüklerin en iyi şekilde yerine getirilmesini güvence altına almak üzere İslam'da bazı yargı müdahaleleri de öngörülmüştür ki, bunlar genellikle zarar ve sıkıntı kavramlarına dayanır ve bu tedbirlerin doğru biçimde uygulanması durumunda kadın haklarının ziyan olduğu birçok durum kendiliğinden ortadan kalkar.

Bunun dışında, önceki bahislerimizde söz konusu olan uygulama alanlarını belirttiğimiz üzere, nikâh sırasında şart koşma yöntemi ile erkeğin aile yönetiminde bazı yetkilerini bir ölçüde kısıtlamak da mümkündür.

Burada nikâh sırasında şart koşma konusundaki bir noktayı izah etmemiz yerinde olacaktır. Rivayetlerde belirtildiği ve fakihlerin de vurguladığı üzere, nikâh sırasında şart koşmanın meşruiyeti, akit taraflarının her istediğini şart koşma anlamına gelmez, bilakis nikâh sırasında şart koşmanın kendisi de bazı şartlara tabidir ki en önemlileri, koşulan şartların Allah'ın kitabı (Kur'an-ı Kerim) ve Hz. Peygamber'in (s.a.a) sünneti ve akdin mahiyetine aykırı olmamasıdır. Yani belirlenen şart Kur'an-ı Kerim, sünnet ve akdin mahiyetine aykırı olursa, geçerli ve muteber sayılmaz. Buna göre kocanın nikâh sırasında bazı yönetim yetkilerini kısıtlamak, erkeğin dörtlü hakkının elinden alınması veya kadına devredilmesi anlamına gelmez; zira böyle bir içeriği olan her türlü şart, Allah'ın kitabı ve Hz. Peygamber'in (s.a.a) sünnetine aykırı olduğu için itibarını kaybeder. Burada şart koştan maksat, erkekte söz konusu konularda haklarını korumak kaydıyla kendisinden bu haklarını uygulamaktan kaçınmasının istenmesi veya kadını bu hakların pratik sonuçlarına, vekâlet gibi yöntemlerin yardımı ile ortak edilmesidir. Örneğin kadın, kocanın boşanma hakkı veya çocukların üzerinde velayet hakkı olamayacağını şart koştanmaz; ama kocanın onu boşamamasını isteyebilir veya boşanma konusunda veya çocukların malı üzerinde tasarruf hakkı konusunda kendisini vekil etme şartını koyabilir.

Bu noktadan hareketle, nikâh sırasında şart koşma yöntemi ile kocanın tüm temel ve ikinci dereceden haklarını uygulamasını engellemeye çalışan bir durumun meşru olamayacağı söylenebilir. Zira böyle bir şart Kur'an-ı Kerim'in belirlediği kavvamiyet ilkesine aykırıdır ve bu yüzden batıl sayılır. Bir başka ifadeyle nikâh sırasında şart koşma yöntemi ancak kocanın kavvamiyet hakkını tamamen yok etmediği yere kadar şer'i açıdan geçerlidir.

Değerler meselesine gelince, İslamî metinlerde kocanın (babanın) yetkilerinin hukuki yollara başvurarak çok yönlü kısıtlanmasına yönelik hiçbir teşvik görülmemektedir. Bu konuda dinin müstehap tavsiyelerinden anlaşıldığı üzere İslam dini, kocanın (babanın) aile içinde konumunun



yükseltilmesini olumlu görür, nitekim eşin (annenin) konumunun yük-
keltilmesi için de aynı görüşü savunur. Tabi bu durum, İslam dininin er-
keğin değerler açısından yetki ve haklarını kısıtlamayı göz ardı ettiği an-
lamına gelmez; çünkü İslam'ın temel stratejisi, bu kısıtlamayı ahlakî ve
terbiyevi yöntemleri kullanarak uygulamaktır. Nitekim deneyimler de sos-
yal açıdan kontrol etme etkenleri arasında hiçbir etkenin, iman ve ahlak
eksenli iç kontrol etkenleri kadar etkili olmadığını gösterir.

Genelde fertlerin ahlakî faziletlerle sahip olduğu bir ailede karşılıklı
saygı, gönül birlikteliği ve sevgi hâkim olduğu için, aile yönetimi hiçbir
zaman diktatörlük (ister anne ister baba) boyutu kazanmaz. Böyle bir ai-
lede uzlaş ve görüş birliğine dayalı bir model ortaya çıkar ki bazıları bu
modeli aile içindeki ilişkilerde şura yönetimi ve ailenin toplumla ilişki-
lerinde erkeğin icra yönetimi şeklinde tanımlamıştır.¹¹¹

İslam'ın kocanın (babanın) hukuki kontrolü ile ahlakî kontrolü eği-
limleri arasında neden ikinci eğilimi teşvik ettiğine gelince: Bu konuda
ikinci eğilimin daha etkili olduğu meselesinin dışında, diğer bazı nokta-
lara da işaret ederek konuyu açıklığa kavuşturmak istersek eğer; örne-
ğin hukuki kontrol bazı durumlarda erkeğin doğal cinsel özelliklerinin
gerekleriyle uyuşmaması (nikâh sırasında koşulan şartlar kocanın nor-
mal cinsel yetkilerini kısıtlamaya veya boşanma hakkını ebediyen terk
etmeye yönelik olması)¹¹² hâlinde geçerlidir.

Yine kocanın (babanın) hukuki kontrolü bazen eşi ve çocukları üze-
rindeki gözetleme görevini olumsuz etkileyebilir (örneğin kadın evden çı-
kış için tam serbestlik veya çocukların tam nafaka ve bakımını şart koşa-
cak olursa) ve böylece sosyal kontrolün en etkili araçlarından biri devre
dışı bırakılmış olur.

Bir başka önemli nokta, bu iki eğilimin ailenin istikrarı ve sağlam-
lığı üzerindeki farklı tesirleridir. Açıktır ki, mutlak hukuki yaklaşım ve

¹¹¹ Caferî, Nehcu'l-Belaga'nın Tercüme ve Tefsiri, c.11, s.268 ve 274.

¹¹² Muteber bir rivayette kocanın boşayamama ve ikinci bir eşle evlenememe şartı
doğru ve geçerli sayılmıştır. Fakat böyle bir şartı kabul eden erkek, "Ne kötü bir şey
yapmıştır" ifadesiyle kınanmıştır. Fakat bunun için açıklanan delil görüş değişikliği
ihtimalidir ve kişinin yakın veya uzak zamanda cismî veya ruhî ya da toplumsal
şartların değişiminden etkilenmiş olabilir. bk. Vesailu's-Şia, "Muhur, babları, 20.
bab, s.30, h.4.

insanî ilişkilerde benzeri zor bulunan ailevi ilişkilerin içinde yatan duygusal yönleri göz ardı etmek veya renksizleştirmek, aile ocağının geleceği için hiçbir aydın ve umut verici ufuk oluşturmaz. Gerçekten de eğer bir ailenin erkeği yönetim, duygusal, cinsel vs. bakımlardan kısıtlamalar ve mağduriyetlerle karşı karşıya kalırsa, yüce Allah'ın kendi ayetleri olarak saydığı sevgi, kardeşlik ve tertemiz insanî duyguların böyle bir ailede gelişme imkânı ne denli söz konusu olabilir? Yine kocanın üzerinde ağır hukuki kısıtlamalar uygulamanın ve yetkilerini elinden almanın sonucu, ailevi anlaşmazlıkların büyük bir bölümünün çözüm için, başta yargı kurumuna başvurma olmak üzere, evin dışına taşması olur; bu durumun ailevi ilişkilerin samimiyetine vereceği zarar açıkça ortadadır.

İşin ilginç tarafı, 1960'lı yılların en radikal feministleri bile bu meseleyi itiraf etmiş ve evlilik ilişkilerinde yaşanan gerginliklerin sebebini beyan ederken yakın ailevi ilişkilerin doğurduğu samimiyetten men edilme yüzünden kocanın duygusal açıdan hoşnutluktan mahrum kalması ve yine kadının esaret duygusu ve kişilik duygusundan mahrum bırakıldığını hissetmesi gibi iki önemli bir etkene vurgu yapmışlardır.¹¹³ Ancak bu kesim bu hastalığı bildikleri halde maalesef gerçek tedavi yolunu bulamamıştır.

Buna karşı İslam'ın teşvik ettiği ahlakî eğilim, aile ocağının sağlamlığı ile tam uyum içindedir; zira bu eğilim asla kadının konumunun yükselmesini, kocanın (babanın) konumu, saygınlığı, bedensel ve ruhsal ihtiyaçlarının tatmin edilmesi ile çelişecek bir durum olarak değerlendirmez, bilakis ahlakî kontrol ve terbiye ile bu iki amacı gerçekleştirme zeminini hazırlamaya çalışır. Bu konuda Üstad Şehid Mutahharî şöyle diyor:

“İslam dini kadınları insanî hakları ile tanıştırdı ve onlara kişilik, hürriyet ve bağımsızlık kazandırdı; ama bunu yaparken asla erkek cinsine karşı itaatsizlik, isyan ve kötümserliğe zorlamadı. Kadının İslamî hareketi, beyazdı... Babalarının saygınlığını kızları; kocaların saygınlığını eşleri karşısında yok etmedi, aile temelini sarsmadı, kadını annelik, eşlik ve çocuklarını yetiştirme görevine karşı kötümser göstermedi.”¹¹⁴

¹¹³ Oakley, Woman's Work: The Housewife, Past and Present, P.64.

¹¹⁴ Mutahharî, Nizam-i Hukuk-i Zen Der İslam, s.91.



Yine açıktır ki bu eğilim, hukuki kontrolü göz ardı etmez ve hukuku gerektiği yerlerde ve ilahî had ve insanî haklara uymayan erkekleri engellemek üzere kullanır; ama bu durum tamamlayıcı olarak ve ikinci derecede söz konusudur, yoksa dinî yaklaşımda galip eğilim, daha önce belirtilen ahlakî kontrol eğilimidir.

Dolayısıyla aile yönetiminde İslamî model için babaerkilliği tabirini kullanamayız; zira İslam modelinde erkeğin aile içinde daha fazla iktidara sahip olması, büyük ölçüde uzlaş ve yetkileri devretmeye dayalıdır. Yani gerçekte ahlakî eğilimlerle yetişen Müslüman kadın kendisi için belirlenen birçok hakkını talep etmekten vaz geçer ve kocanın evi yönetmesini kendi iradesi ve rızası ile kabul eder.

İslam dini erkeğin evdeki iktidarına az sayıda şart koşup belli kısıtlamalar getirmiştir ki bu da sırf bazı doğal cinsel farklılıkları ve yine kadın ve erkeğin aile içinde üstlendiği uygun görevlerin farklılıklarına göredir, yoksa erkeklere özel imtiyazlar vermiş değildir.

Böylece, İslam'ın aile yönetimi modelinin, birçok çağdaş aydının tavsiye ettiği demokratik modelden hangi yönden farklı olduğu da açıklığa kavuşmuş olmaktadır. Bu da ailenin tek elde yönetilme zarureti veya zaruretsizliğidir.

Yenilikçi dinî düşünürlerden biri, aile içinde tek bir yönetici olma zarureti düşüncesinin reddinde, karı ve kocayı hiç kimsenin yaşamadığı ıssız bir adada yaşayan iki dosta benzetir. Bu iki kişiden hiçbirinin lider veya yönetici olmasına gerek yoktur; çünkü böyle bir adada hâkim olan zorlu yaşam şartları iki kişi arasında işbirliği, gönül birliği, uzlaş, sevgi ve bütünleşme duygularını geliştirir ve her ikisinde de her türlü bencil düşünceyi yok eder. Aynı mantıkla, karı ve koca şiddetli duygusal ilişki ve birbirine karşılıklı muhtaç olması ve her birinin ötekinin ortak yaşamın dışındaki sorunlara karşı rolünün bilincinde olması itibarı ile ne lider olma hissine kapılır ve ne de kendilerinde yönetici veya yönetilen olma ihtiyacı hisseder. Böyle bir ortamda anlaşmazlık ortaya çıkacak olursa, hiç kuşkusuz uzlaşma ve uyumla sonuçlanacak olan sakin ve yapıcı diyaloglarla sorun halledilecektir.¹¹⁵

¹¹⁵ Kubbanç, el-Mer'e, el-Mefahimu ve'l Hukuk, s.123-124.

Bu görüş en azından iki temel sorunla karşı karşıyadır. Birincisi; bu görüşün idealist eğilimidir. Çünkü demokratik bir model veya önerilen başka bir model, ancak insanların kibir, bencillik ve diğer ahlakî kusurlara yakalanması gibi sosyal ve psikolojik gerçekleri göz önünde bulundurduğu vakit etkili ve geçerli telakki edilebilir, yoksa bu durumların yok olduğu varsayımı ile aile yapısını tasarlamak hiçbir işe yaramaz.

Ayrıca bu görüşün beyan ettiği karşılıklı aşırı sevgi ve çiftlerin karşılıklı birbirine muhtaç oluşu gibi varsayımları, toplumun bilinen ve görünen gerçekleri ile tam olarak örtüşmemektedir.

İkincisi, bencillik ve benzer ahlakî kusurlar anlaşmazlığın ortaya çıkmasının sadece bir etkenidir ve anlaşmazlıkların ortaya çıkmasında farklı zevklerin ve farklı idrak gücünü olduğu gerçeğini de inkâr edemeyiz.

Bu iki sorundan hareketle, karı koca arasındaki tüm anlaşmazlıkların diyalog yolu ile çözümlenmesini beklemek, gerçekçi olamaz ve zaten bu yüzden birçok evlilikte çıkan anlaşmazlıklarda, çiftler uzlaşmaya ve anlaşmaya varsa da bu anlaşma, birleşme değil, ayrılmayla sonuçlanmaktadır; uzlaşmalı boşanmaların artması da bu iddianın ispatıdır.

Dolayısıyla İslam'ın ailenin tek elden yönetilmesine vurgu yapması, bu semavi dinin gerçekçi yaklaşımının ifadesidir ve bu yaklaşımın geçmiş çağlara uygun olduğu ve çağımızda gelişmiş toplumların sosyal ve kültürel şartlarına uymadığı düşüncesi, gafletten veya kendini cahillığe vurmaktan kaynaklanan bir düşüncedir.



Dördüncü Bölüm

Din





Birçok klasik sosyologun dine¹ bakış açısı ya salt bir kurum, ya da tamamen kurumdışı veya ötesi bir algıdan beslenerek oluşur. İslam gibi dinlerin kurumsal olmayan, hatta kurumlar ötesi yönlerine artan ilgi, birçoklarının dini, “kurumlar ötesi”, hatta daha üstün bir şey olarak telakki etmelerine sebep olmuştur.

Buna karşın, hiç kuşkusuz dinler, insanların tapma, dünyanın başlangıcı ve sonunu merak etme gibi manevi ihtiyaçlarını da karşılamaya çalıştığı bazı kurumsal unsurlar da içermektedir.

Din sosyologları Emile Durkheim’i izleyerek dinlerin ortak kurumsal özellikleri olan birkaç boyuttan söz eder. Bu boyutları, başta kutsal sayılan işler olmak üzere dinî inançlar (sıradan ve kutsal olmayan kıyasla), irfanî veya manevi siyer bağlamında kişisel tecrübe, dindar topluluğun şiar, ayin ve biadetleri² şeklinde sıralayabiliriz.

Burada önderlik, dinî kurumlardaki kademler ve dinî tebliğat gibi en azından bazı dinî düzenlerde önem arz eden konulara da değinebiliriz.

Bu bölümde, İslam’ın cinsiyete ve dinin kurumsal yönlerine bakışını, sözü edilen boyutların en önemlileri üzerinde durarak irdelemeye çalışacağız.

¹ Din sözcüğünün birçok anlamı vardır ki bu anlamları göz ardı etmek, sözcüğün yanlış anlaşılmasına sebep olabilir. Din’in esas kullanma alanı vahiye dayalı öğretilerle ilgilidir ve bu kitapta Din’den maksat da söz konusu kullanma alanına işaret etmektedir. Yani bu kitap, İslamî öğretilerin cinsiyet meselesine nasıl yaklaştığını irdelemeye çalışıyor. Buna karşın bazen Din sözcüğü, dinin bireysel veya sosyal tecellilerinde de kullanılır ki, bu bölümde göz önünde bulundurulacak kullanma alanı da budur.

² Curry, et al., Socionogy for the Twenty-First Centurey, p. 310-312.



1. Dinî İnançlar

Dine yöneltlen feminist eleştirilerin bir bölümü, açık veya dolaylı bir şekilde erkek cinsinin kadın cinsinden üstün olduğunu telkin eden dinî veya dine atfedilen inançlarla ilgilidir.

Tanrı'nın cinsiyeti ile ilgili inançlar, Yahudi-Hıristiyan düşüncesinde kadın ve erkeğin yaratılışı ve ilk günah, bu inançların en önemlileri sayılır. Birçok feminist "Baba Tanrı" düşüncesini reddeder ve Tanrı'nın cinsiyeti olmadığını savunur. Kimileri daha da ileri giderek "Ana Tanrı" düşüncesini ileri sürer.³

Erkeklerin daima kadınlara musallat oldukları inancına ilham kaynağını oluşturan Havva ananın (kadının) Âdem babanın sol kaburga kemiğinden yaratıldığı inancı ve yine Âdem ve Havva'nın cennetten atılmasında, Havva ananın yasak ağaçtan meyve yemesi yüzünden suçlanması ve böylece günahından bütün kadınların sorumlu tutulması, feministlerin diğer eleştirilerine yol açan inançlardır.⁴

Bazen de İslamî metinlerde Yahudi ve Hıristiyan öğretilerine veya kavramlarına benzer durumlarla karşılaştığımız için, İslam'ın bu konulara nasıl baktığını dikkatle irdelememiz gerekir.

1.1. Allah'ın Cinsiyeti

İslam'ın dinî metinlerinde yüce Allah'ın cinsiyetini ispat etmeye yönelik hiçbir çalışma söz konusu değildir. Yüce Allah için, varlık âleminde mana kazanan biçimde cinsiyet mümkün olamaz, zira bu kavramın mana kazanması, üremek için karşı cinsin varlığını gerektirir. Oysa yüce Allah hem muhtaç olmaktan ve hem benzeri olmaktan münezzehtir. Bu konuda bazılarını hataya düşüren tek nokta şudur: "Allah" sözcüğü cinsiyet ifadesinden bağımsız olduğu halde yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de sürekli erkek cinsine özgü sözcüklerle tanıtılmıştır.⁵ Fakat Arap dilini ve gramerini bilenler, erkek ve dişi cinsine işaret eden sıfat, zamir ve isimlerin,

³ Elaide (ed.), The Encyclopedia of Religion, Vol. 15, p. 437-438.

⁴ Cf. Clack and Whitcomb, "Women's Spirituality", An Introduction to Women's Studies, p. 252.

⁵ Ibid, P.253.

kaçınılmaz olarak gerçek erkeklik ve dişilik sıfatlarına tabi olmadığını bilir ve birçok sözcüğün erkeklik veya dişilik özelliği, sırf söz gelimi veya mecazi anlamı içerdiğini ifade etmişlerdir. Örneğin ay anlamına gelen “Kamer”, yıldız anlamına gelen “Necm”, deniz anlamına gelen “Bahr” erkek nesneler olarak beyan edilirken, güneş anlamına gelen “Şems”, gökyüzü anlamına gelen “Sema”, yerküre anlamına gelen “Arz” ve “Ruh” sözcükleri dişi nesneler olarak ifade edilir. Dolayısıyla yüce Allah hakkında erkekler için kullanılan sıfat, zamir ve isimlerin kullanılmasından hareketle yüce Allah’ın cinsiyetinin erkek olduğu sonucuna varılamaz. Nitekim eğer yüce Allah dişilere özgü sözcüklerle tanıtılmış olsaydı da, Allah’ın cinsiyetinin dişi olduğu sonucuna varmak doğru olmazdı.

Yüce Allah’ın cinsiyeti ile ilgili tartışmalarda bazen feministler, tevhidi dinlerde Allah’tan sunulan imajın, kadınların zulme maruz kalmalarına ve hor görülmesine sebebiyet verdiğini, çünkü bu imaja göre, geleneksel olarak erkeklerle atfedilen sulta, hükümdarlık, güç ve bağımsızlık gibi sıfatların yüce Allah’a atfedildiğini ve kadınlara kıyasla erkeklerin yüce Allah’a daha fazla benzetilmesi durumunun, tarih boyunca kadınlara karşı büyük bağnazlıklara ve adaletsizliklere yol açtığını ileri sürmektedirler. Bu ve benzeri sebepleri öne sürerek, feministler “Allah” kavramının yeniden gözden geçirilmesini ve Allah’ın farklı bir şekilde ifade edilmesini istemektedirler. Ancak “Allah” kavramının yeniden gözden geçirilmesi talebi sapkın temellere dayanan, tamamen şüpheli bir yaklaşımdır ve ilahî sıfatlar, biri veya birilerinin kendi zevkine göre ve anlaşılabilir olarak yüce Allah’a atfedilen konular değildir. Eğer tevhidi dinlerde kadınlara yönelik herhangi bir adaletsizlik söz konusu olmuşsa bu, illa ki “Allah” sözcüğünün geleneksel kavramından kaynaklandığı anlamına gelmez. Bu tür zulüm ve adaletsizliklerin kaynağını geleneksel dinî çerçevelerin içindeki sapkın psikolojik ve sosyolojik etkenlerde aramak gerekir.⁶

1.2. Kadının Yaratılış Kaynağı

Kadının yaratılışının kaynağı ile ilgili tartışmalar genellikle “Acaba ilk kadın (Havva) ilk erkek (Âdem) gibi bağımsız olarak topraktan mı, yoksa kadının bir nevi erkeğin vücudundan mı yaratıldı?” konusu üzerindedir.

⁶ Gellman, *Mystical Experience of God*, P.116.



Yahudilerin ve Hristiyanların kutsal kitaplarında Havva'nın Âdem'den ve özellikle sol kaburga kemiğinden yaratıldığı düşüncesi doğrulanmaktadır. Ama İslamî kaynaklara bakılacak olursak konu hakkındaki rivayet ve ayetlerin incelenmesi neticesinde bazılarının ortak görüşüne ve bir kısmının ise çelişkili beyanlarından dolayı konu hakkında kesin bir fikir ortaya koymak mümkün değildir. Buna karşın, İslam'ın Havva'nın Âdem'den yaratıldığı düşüncesini genel anlamda ve olayın detaylarını gözetmeksizin benimsediği görüşünü de savunmak mümkündür. [16]

Burada feministlerin kutsal metinlerden bazılarına getirdikleri yeni yorumlara yer verilen şu noktayı hatırlatmayı uygun görüyoruz:⁷ Havva'nın Adem'den ve hatta kaburga kemiğinden yaratıldığı düşüncesi, asla Adem'i asil bir mahlûk ve Havva'yı marjinal ve hor bir mahlûk olarak telakki etmemizi gerektirmez, bilakis bu düşünce, her ikisinin de asaleti ile uyumludur ve belki de bu yaratılış farklılığının arkasında başka maslahatları da görmek mümkün olabilir. Dolayısıyla dinin böyle bir düşüncüyü onayladığını varsaysak bile; dinin bundan hareketle erkek cinsinin dışı cinsine nazaran üstün olduğu inancını pekiştirdiği sonucuna varmak doğru bir yaklaşım ve düşünce olamaz.

1.3. Kadının Yaratılış Amacı

Kadın ve erkeğin yaratılışı ile ilgili tartışmada gündeme gelen bir başka konu, kadının erkek için yaratıldığı inancıdır. Bu inancı iki farklı yorumla ifade etmek mümkündür.

İlk yoruma göre, kadının yaratılışının asıl amacı, erkekleri hoşnut etmekten başka bir şey değildir ve bir başka ifade ile kadının varlığı, kendisi değil, başkası içindir.

Ancak ikinci yoruma göre, kadınların erkeklere yararı olması, kadının yaratılışının nihai ve birinci gayesi değil, ikinci amacı olarak ifade edilir ve insanların ilişkilerinin daha uygun bir şekilde düzenlenmesi için mukadder olmuştur. Nitekim bilmukabele, erkeklerin kadınlara yararı da kadın ve erkeğin yaratılışının ikinci amacıdır.

İlahî ayetlere ve Ehlibeyt İmamlarının (a.s) hadis ve rivayetlerine bakıldığında kadın varlığı, bağımsız bir varlık olarak kesinlik kazanır ve

⁷ Young, "She Used Her Head" in Ws. Web. Arizona. Edu.

kadınlardan da erkeklerden istendiği gibi, kemal ve yücelme yolunda ilerlemeleri istenmiştir. Bu iddianın ispatı için söz konusu olan çok sayıda kanıt ve şahit arasında Kur’ân-ı Kerim’in insanlara ve mümin kullara genel hitaplarına ve özellikle bu semavi kitabın kadın ile erkek arasında cinsiyet ayrımı gözetmeksizin iki genel mesajına değinmek mümkündür. Bu iki mesaj şöyledir:

“Cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım.”⁸

“Şüphesiz, Allah katında sizin en değerliniz, en takvalı olanınızdır.”⁹

Oysa ilk yorumun dinî metinlere dayanan hiçbir güçlü kanıtı ve şahidi yoktur. Kur’ân-ı Kerim’in bu iki ayetinde, çiftlerin birbirlerine karşı sükûn ve birbirlerinde huzur bulmaları konusuna işaret edilmiştir.

İlk ayet şöyle buyurmaktadır:

“Kendileri ile huzur bulmanız için size kendinizden olan eşler yaratması ve aranızda sevgi ve merhamet var etmesi de, O’nun ayetlerindendir.”¹⁰

Gerçi bu ayette yüce Allah’ın erkeklere hitap etmiş olması ve kadınları erkekler için huzur sebebi olarak tanıtmaya ihtimali reddedilmemekle beraber, bu ihtimal, önceki ve sonraki ayetlerde tüm insanlara hitap edilme itibarı ile ayetlerin görece tarzına aykırı görülebilir.

Öte yandan yüce Allah’ın tüm insanlara hitap etmiş olması ve kadın ve erkeği karşılıklı olarak birbirinin huzur kaynağı şeklinde tanıtmış olma ihtimali, ayetin görünen yüzü ile tam olarak örtüşmektedir. Arapçada “Zevc” sözcüğü “Eş” anlamına gelir; gerçi Kur’ân-ı Kerim dilinde bu sözcük daha çok kadınlar için kullanılmıştır, ama birkaç yerde “Koca” sözcüğü yerine de kullanıldığı görülmektedir.¹¹

⁸ Zâriyât, 56.

⁹ Hucurât, 13.

¹⁰ Rûm, 21.

¹¹ Şu ayetler gibi: “Eğer (üçüncü defa) boşarsa, bu boşamadan sonra, kadın başka bir kocayla evlenmedikçe, (onunla evlenmesi) kendisine (birinci kocaya) helal olmaz.” Bakara, 230. “Kadınları boşadığınızda, (bekleme) sürelerini bitirdiler mi, aralarında iyilikle anlaşılırsa, kocalarıyla evlenmelerine engel olmayın.” Bakara, 232. “Kocası hakkında seninle tartışan ve Allah’a şikâyetle bulunan kadının sözünü Allah işitmiştir.” Mücadele, 1.



Buna karşın, ikinci ayet ilk ihtimalle, yani özel olarak erkeklerin muhatap alınmış olması ihtimali ile örtüşmektedir; çünkü ayet şöyle buyurmakta:

“Sizi bir tek kişiden yaratan ve yanında huzur bulması için eşini de ondan (onun türünden) var eden O’dur.”¹²

Buna rağmen son ayet ne tekelci illiyete, ne de tek yönlü illiyete delalet eder. Yani kadının erkeğin huzur kaynağı olarak tanıtılması, ne kadının yaratılışının başka amacı olmadığı anlamına gelir, ne de kadının sadece kocasının huzur kaynağı olduğunu düşünmek yararlı olur. Hatta ayet için böyle bir anlamı esas alırsak, öteki ayetlerle uyum itibarı ile bu anlamı bir kenara bırakmamız gerekir. Çünkü başka ayetlerde tekelci illiyet ve tek yönlü illiyet ihtimali reddedilmiştir. Örneğin ilk ayetin görünümü, iki yönlü illiyetin ispatıdır. Başka bir ayette kadınlar erkeklerin örtüsü ve erkekler de kadınları örtüsü şeklinde tanıtılması¹³ bu konuya örnek olabilir.

Söz konusu kusurları örtme özelliğinin iki yönlü olması gibi, huzur kaynağı olma olayının da iki yönlü algılanması gerekir.

Öte yandan tekelci illiyet ihtimali, genelde veya özelde kadınların yaratılışını yüce Allah’a tapmak¹⁴ ve insan soyunu sürdürmek¹⁵ gibi başka amaçlar çerçevesinde tanımlayan ayetlerin görünümüne aykırıdır. Şunu da belirtelim ki bu görüşleri konu ile ilgili bazı rivayetlerle açıklamak mümkündür. Bu rivayetlerde Havva’nın Âdem için yaratıldığı veya kadınların erkeklerin huzura kavuşmaları için yaratıldığı gibi ifadeler göze çarpmaktadır.¹⁶ Ama bu rivayetlerin birçoğu dayandırıldıkları belgelerin zayıf oluşunun dışında, hiçbirinden, tekelci illiyet veya tek yönlü illiyetin ispatı yönünde yararlanılmasının doğru olmadığı ortadadır.

¹² A’râf, 189.

¹³ “Onlar size elbisedir, siz de onlara elbisesiniz.” Bakara, 187.

¹⁴ Zariyat, 56.

¹⁵ Nahl, 72 ve Şura, 11.

¹⁶ Vesailu’s-Şia, c.14, Mukaddimatu’n-Nikâh bablarından 37. bab, s.62, h.3 ve Nikâhu’l-Muharrem bablarından 26. bab, s.266, h.5; Nuri, Müstedreku’l-Vesail, c.14, s.325; Meclisî, Biharu’l-Envar, c.15, s.33; aynı şekilde bk. Mehri, Şahsiyet ve Hukuk-i Zen Der İslam, s.53.

Evet, bu ayetler ve rivayetlerde kadınların erkekler için huzur kaynağı olduğu melesinin karşısında erkeklerin kadınlar için huzur kaynağı olduğu meselesi, daha fazla vurgu yapıldığı ve genelde cinsiyet farklılığının varlığına işaret ettiği gibi sade bir noktadan hareketle, evliliğin sükûn ve huzurunun temin edilmesi bakımından kadın ve erkek arasında çeşit itibarı ile değil de, derece itibarı ile bir farklılığın söz konusu olduğu iddia edilebilir. Yani bu konuda tek yönlü etki geçersizdir ve kadın ve erkek, karşılıklı olarak birbirinin huzur ve sükûn kaynağıdır, ama bu alanda kadının rolü daha baskındır.

1.4. İlk Günah

Yahudilerin ve Hristiyanların kutsal kitabı, Ahd-i Atık, insanların ilk günahından Havva'yı sorumlu tutar. Buna göre şeytana ilk kanak ve marifet ağacının (hayır ve şer marifeti) meyvesini ilk yiyen ve daha sonra bir parçasını da Âdem'e veren, Havva'dır. Bu kitaba göre, yüce Allah bu konuda Âdem'i sorguladığında da Âdem, günahı Havva'nın üzerine atıyor ve bu yüzden yüce Allah, gebelik ve doğum acısını ve ayrıca kadının kocasına itaat etmesini ceza olarak Havva için belirliyor ve bu kutsal kitabın bu konu hakkındaki ifadesi açıkça yüce Allah'ın gözünde de Havva'nın esas suçlu olarak tanındığını gösteriyor.¹⁷

Ancak İslam öğretilerinde ilk günahıtan sunulan görüntü şöyledir:

Kur'ân-ı Kerim ayetlerinde yasak ağacın meyvesinden yeme suçu, Âdem ve Havva'nın "ortak günahı" olarak belirtir ve şeytanın ilkin Havva'yı ve daha sonra Havva aracılığı ile Âdem'i kandırdığı gibi bir durum, ne doğrudan ne de dolaylı bir şekilde yoktur. Bilakis şeytanın Âdem ve Havva'yı birlikte vesvese verdiği ve her ikisinin birlikte yüce Allah tarafından sorgulandığı ve sonuçta her ikisinin birlikte pişman olup tevbe ettiği ifade edilir.¹⁸

Bir yerde ise özel olarak Âdem'in vesveseye kapıldığından söz edilmektedir.¹⁹

¹⁷ Cf. www.Jewishencyclopedia.com-eve.

¹⁸ A'raf, 19-23 ve Bakara, 35-36.

¹⁹ Tâhâ, 117-121.



Bu arada, içeriği Yahudi ve Hristiyan inançlarının öğretileri ile örtüşen ve Şia ve Ehlişünnet kaynaklarında yer alan bazı rivayetlere de rastlamaktayız, ama aralarında güvenilir bir belgeye dayandırılan bir rivayet göze çarpmamaktadır.²⁰

Bunun dışında söz konusu rivayetlerin bazılarında istinat edilen belgeler, Ehlibeyt İmamlarına (a.s) dayanmıyor ve sadece Asr-ı Saadet'te bazı müfessirlerin dilinden nakledilmektedir. Dolayısıyla rivayetlerin çokluğu, Ehlibeyt İmamları (a.s) tarafından beyan edildiği anlamına gelmemekle birlikte ve bu rivayetlerin, bazı yeni Müslüman olmuş Yahudilerin Müslümanların arasında yayılmasında rol ifa ettiği ve "İsrailiyat" olarak anılan hadislerden olmaları da ihtimaller arasındadır.

Ayrıca, şunu de bilmekte yarar var: Bu rivayetlerden Havva'nın Âdem'den önce şeytana kandığı ve daha sonra Âdem'i yasak ağacın meyvesini yemeye teşvik ettiği sonucu çıkmadığı gibi, Âdem'in de herhangi bir sorumluluğu olmadığı ve bu konuda masum olduğu sonucu ortaya çıkmamaktadır. Eğer son algılama, yani Âdem'in suçsuzluğu herhangi bir rivayette yer almışsa, Kur'an-ı Kerim'in muhalefeti yüzünden, söz konusu rivayetin reddedilmesi gerekmektedir.

1.5. Dinî İdeal veya "İdeal Dindar" İnsan

Dinî literatürde ideal insan, feministlerin dinî inançlara yönelik bir başka eleştiri konusu olmuştur. Dinî ideal insandan maksat, dinin arzuladığı en yüce sıfatlara sahip olan bir insanı dindar kesime iyi bir örnek olarak tanıtmak ve onlara bu insanın davranışlarını örnek almalarını ve onun gibi olmaya çalışmalarını tavsiye etmektir.

Bu konuyu eleştirenlerin sorusu şudur: Neden semavi dinlerde sürekli erkekler ideal insan olarak gündeme geliyor ve kadınlar bu konuda pek varlık gösteremiyor? Örneğin, Hristiyanlık öğretilerinde Hz. İsa (a.s) sadece bir peygamber değil, aynı zamanda yüce Allah'ın tecellisi ve bir başka ifade ile -hâşâ- yüce Allah'ın "Oğlu" olarak tanıtılıyor ve o hazret

²⁰ İmam Hasan Askerî Tefsiri, s.222-224; Müstedreku'l-Vesail, c.14, s.262 ve 286; Biharu'l-Envar, c.16, s.11-12; Dulabî, ez-Zahiretu't-Tahiretu'n-Nebeviyye, s.38; el-Hindî, Kenzul-Ummal, c.11, s.413; et-Taberî, Camiu'l-Beyan An Te'vili Ayat'il-Kur'an, c.1, s.337-340; es-Siyutî, ed-Dürrü'l-Mensûr, c.1, s.54.

de, yine “Erkek” cinsinden 12 kişilik havarilerini seçiyor ve bu yaklaşımdan da, “Erkekler kadınlardan daha mükemmeldir ve ayrıca kadınlara nazaran yüce Allah’a daha yakındır.” sonucu çıkarılıyor.

Öte yandan Hz. Meryem’den (a.s) iyi bir kadın örneği olarak söz edildiğinde, sadece cinsel ilişkiye bulaşmamış olmak, annelik, alçakgönüllülük, itaat etme ve inzivaya çekilmişlik gibi özellikleri ile tanıtılıyor, ancak bu özellikler günümüz Hristiyan kadını Hz. Meryem’i (a.s) örnek almakta zorlukla karşı karşıya bırakıyor.²¹

İslam öğretilerine de benzer eleştiriler yöneltilebilir; zira İslam’ın birinci ideal insanı, Hz. Peygamber’dir (s.a.a) ki, Kur’an-ı Kerim tüm mümin kullarına o hazreti örnek almayı tavsiye etmiştir.²² İkinci aşamada Ehlibeyt İmamları (a.s) ve Resulullah’ın (s.a.a) has sahabileri (ki mezheplere göre değişir) hep erkektir ve en iyiler olarak tanıtırlar.

Bu tür eleştirilere verilecek genel bir cevap, dinî ideal insan ve dinî rehber olmak üzere iki konuyu birbirinden ayırma meselesine dayanır. Gerçekte konuyu eleştirenler bu iki meseleyi birbirine karıştırmak sureti ile dinî rehber mevkilerine ulaşmayı, dinî ideal insanı tanımlama bileşeni olarak göz önünde bulunduruyor, oysa bunlar arasında karşılıklı olarak hiçbir gereklik söz konusu değildir. Bu yüzden dinî rehberlik meselesinde özel kriterler söz konusu olduğundan, cinsiyetin işe karıştığı ve kadınların böyle bir mevkiye ulaşmadığı söylenebilir; ama bu durumdan, ideal dinî insanın tanımlanması veya belirlenmesinde cinsiyetin de rol ifa ettiği sonucu çıkarılamaz.

Ancak İslam öğretileri konusunda, söz edilen eleştiriye iki yönden cevap vermek mümkündür. İlki, Kur’an-ı Kerim’in açıkça onlardan ideal dinî insan örnekleri şeklinde söz ettiği ve hiç kuşkusuz bu açıdan Hz. Meryem’in (a.s) diğer kadınları geride bıraktığı örnek kadınlarla ilgilidir.

Hz. Meryem (a.s), meleklerin kendisi ile sohbet ettiği ve onu seçkin ve pak kadın olarak nitelendirdiği bir kadındır.²³ Yüce Allah Hz.

²¹ Clack and Whitcomb. “Women’s Spirituality”, An Introduction to Women’s Studies”, P.253.

²² “Kuşkusuz, Peygamber’de sizin için, (içinizden) Allah’a ve ahiret gününe kavuşmayı uman ve Allah’ı çok anan kimse için güzel bir örnek vardır.” Ahzâb, 21

²³ “Hani melekler, “Ey Meryem! Allah seni seçti, arındırdı ve seni âlemlerin kadınlarından üstün kıldı.” dediler.” Âl-i İmrân, 42.



Meryem (a.s) ve oğlunu kendi işaretleri olarak tanıtmakta²⁴ ve defalarca bu nâdide kadından büyük bir insan olarak söz etmektedir. Ayrıca Firavun'un eşi Asiye'den de iman sahibi insanlar için örnek bir kişi olarak söz edilmiştir.²⁵

İkinci olarak, Kur'ân-ı Kerim'de adlarından açıkça söz edilmediği halde, İslamî rivayetlerin bu insanların yüce konumunu beyan ettiği kadınlardır ve bu kadınların başında, Hz. Peygamber'in (s.a.a) kızı Hz. Fatıma (a.s) yer alır ki Resulullah (s.a.a) tarafından "Dünya kadınlarının efendisi" lakabı ile onurlandırılmıştır.²⁶

Hz. Fatıma'nın (a.s) sayısız faziletleri arasında, Hz. Cerail'in (a.s) kendisi ile diyaloglarına ve yine o hazretin gelecekle ilgili hadiseler hakkında gaybî bilgisini içeren ve Hz. Ali'nin (a.s) mübarek eli ile kaleme alınan "Mushaf-i Fatıma" adlı kitapta²⁷ beyan edilen faziletlerine, bu büyük kadının kıyamet gününde²⁸ şefaath makamına ve yine rivayetlere göre Hz. Peygamber'in (s.a.a) yüce Ehlibeyti'nin (a.s) şanı ve konumu hakkında nazil olan ayetlere değinmek mümkündür.²⁹ Ayrıca Şiilerin 12. imamı Hz. Mehdi'den (a.s) nakledilen ve o hazretin Hz. Fatıma'ya (a.s) uyduğunu anlatan tabir de, gerçekten üzerinde durulması gereken bir noktadır.³⁰

Bunun dışında, Hz. Peygamber'in (s.a.a) muhterem eşi ve Hz. Fatıma'nın (a.s) annesi ve yüce Allah tarafından seçilen dört seçkin kadından biri olan Hz. Hatice³¹ ve Aşura kıyamının ebedileşmesini kendisinin hikmetli tedbirlerine ve fedakârlıklarına borçlu olduğumuz Hz.

²⁴ "Meryem oğlunu ve annesini de bir ayet yaptık ve onları, akarsuyu olan düz bir yaylaya yerleştirdik." Mü'minûn, 50.

²⁵ "Allah, iman edenlere de Firavun'un karısını örnek verdi... Bir de İmran'ın kızı Meryem'i (örnek verdi)..." Tahrîm, 11 ve 12.

²⁶ Meclisî, Biharu'l-Envar, c.28, s.37.

²⁷ bk. Kuleynî, el-Kaфі, c.1, s.241.

²⁸ el-Meclisî, Biharu'l-Envar, c.43, s.4.

²⁹ Bu cümleden, Mübâhele ayeti (Âl-i İmran, 61), Tathira yeti, (Ahzab, 33) ve Dehr (İnsan) suresinden bazı ayetler, bk. Tusî, et-Tibyan Fi Tefsir-i Kur'ân, c.2, s.484; age. c.8, s.339, age, c.10, s.208-211.

³⁰ İmam Mehdi'den (a.f) şöyle rivayet edilmiştir: "Resulullah'ın (s.a.a) kızında benim için güzel bir örnek var." Tabersî, el-Gıybe, s.286.

³¹ Bu dört kadın şunlardan ibarettirler: Meryem, Asiye, Hatice ve Fatıma. bk. Biharu'l-Envar, c.96, s.383.

Fatıma'nın (a.s) kızı Hz. Zeyneb gibi kadınları da, Müslüman kadının ideal örnekleri arasında saymak gerekir.

Bu büyük kadınların dinî, sosyal, siyasi ve ailevi yaşamlarının çeşitli boyutları öylesine zengindir ki, bu kadınları günümüzde bile Müslüman kadının ideal modeli olarak sunmakta bir sorun yoktur ve bu yüzden, feministlerin ileri sürdüğü ve Hz. Meryem'in günümüz Hristiyan kadınları için uygun örnek oluşturmadığı eleştirisi, doğru varsayıldığı takdirde bile, İslamî örnekler için geçerli değildir.

2. Manevi Seyir

Geçen bölümlerde İslam dininin; ideal insan modelini erkeklerle sınırlı görmediğini ve hatta bazı durumlarda kadınları ideal insan örneği olarak tanıttığından söz ettik. Bu durumdan çıkarılacak ilk sonuçlardan biri, kadınların erkeklerle kıyaslandığında, dinî ve irfanî tecrübeleri kazanmakta erkeklere benzer bir yeteneğe sahip olduklarıdır. Ancak bu sonuç, iki noktayı göz önünde bulundurarak sorgulanabilir.

Bir yandan genel olarak kadınların dinî deneyim ve manevî seyr alanlarında erkeklere nazaran daha az bir çaba sergilediği gibi tarihi bir gerçekle karşı karşıyayız ve öbür yandan, bazı dinî belgeler doğrudan veya dolaylı bir şekilde bu alanda kadın ve erkek arasında bir farklılığın söz konusu olduğunu telkin edebilmektedir.

Şimdi üzerinde duracağımız konuda, “acaba İslam dini açısından böyle bir farklılık varsayılmış mıdır, yoksa bu konunun İslam’la ilgisi yok mudur?” meselesine açıklık getirmek üzere bu tür dinî belgeleri irdelemeye çalışacağız. İkinci durumda, bu alanda göze çarpan gerçek farklılıkları, kadınların yeteneklerinin ortaya çıkmasına mani olan sosyal ve tarihî etkenlere bakarak beyan edebiliriz.

2.1. İman

Bu konuda dikkate alınması gereken konu, ilk bakışta kadınların erkeklere nazaran imanlarının eksik olduğu şeklinde algılanan, bazı dinî rivayetlerin araştırılmasıdır.



Emirü'l-Müminin Ali'den (a.s) nakledilen ünlü bir rivayete göre, Hazret; Cemel Savaşı'ndan sonra iman eksikliği, yarar eksikliği ve akıl eksikliği gibi üç özelliği kadınlara atfetmiş ve kadınların iman eksikliğinin sebebini beyan ederken, kadınların âdet döneminde namaz ve oruçlarının farz olmadığını gerekçe göstermiştir.³² Aynı konu din eksikliği tabiri ile Şia ve Ehlişünnet rivayetlerinde de Hz. Peygamber'den (s.a.a) nakledilmiştir.³³

Bu iki rivayet geçerlilik bağlamında gereken itibardan yoksun gözüke de; rivayetlerin birçok belgeye dayanarak nakledilmesi itibarı ile böyle bir konunun masumlardan nakledildiğinden emin olma iddiası, geçerli bir iddia gibi görülmektedir. Ancak istinat edilecek bir delil olma bakımından, bu rivayetleri, erkeklerin manevi gelişme açısından kadınlardan daha üstün olduğunun delili sayamayız, çünkü bu rivayetlerde kadınların din eksikliği, kadınlar için âdet döneminde namaz ve orucun meşru olmamasıyla yorumlanıyor. Bu yorumdan maksat, kadın ve erkek arasında kalbî iman farklılığı değil, şer'i ameller ve ibadetlerde bir farklılığın söz konusu olduğudur. Hatta İmam Ali'ye (a.s) atfedilen kelimada, iman eksikliği tabiri de bu anlamla uyumludur; çünkü iman sözcüğü, kalbî inancın yanı sıra dinî ameller için de kullanılmıştır.³⁴

Daha fazla ibadeti erkekler için manevi imtiyaz ve üstünlük saymak mümkün olsa da bunun için kadınların ibadet eksikliğinin başka yollarından telafi edilmemiş olması gerekir. Bu konuyu da bir sonraki bölümde ele alacağız.

³² Rivayetin metni şöyledir: “Ey insanlar! Kadınlar iman, pay ve akıl bakımından noksandırlar. İman bakımından noksanlıkları; hayızlı günlerde, namazlardan ve oruçtan uzak olmalarıdır.” bk. Seyyid Razî, Nehcü'l-Belaga, hutbe: 80.

³³ Vesailü's-Şia, c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh bablarından 4. bab, s.12. Ehlişünnet kaynaklarında da bu rivayet çeşitli kanallarla Ebu Said-i Hudrî, Abdullah b. Mes'ud, Abdullah b. Ömer ve Ebu Hureyre'den nakledilmiştir. bk. el-Zey'âlî, Nasbu'r-Raye li-Ehadisi'l-Hidaye, c.5, s.105.

³⁴ Kur'an-ı Kerim, Bakara Suresi'nin 143. ayetinde şöyle buyurmaktadır: “Allah hiçbir zaman sizin imanınızı zayi etmez.” Rivayetlere göre, bu ayette geçen imandan maksat, Müslümanların kiblenin değişmesinden önce Beytu'l-Mukaddes'e doğru kıldıkları namazlardır. bk. es-Saduk, Men La Yahzuruhu'l-Fakih, c.1, s.88.

2.2. Salih Amel

İslam dininde kadınlar âdet döneminde namaz ve oruç faziletinden mahrumdur. Bir önceki bölümde gündeme gelen rivayetlerde bu konudan “kadınlarda din ve iman eksikliği” şeklinde söz edilmesinin yanı sıra, diğer bazı rivayetlerde bu durumdan “erkeğin kadına nazaran dünyevî fazilet üstünlüğü” şeklinde söz edilmiştir.³⁵

Bunun dışında, bazı ibadetlerde veya daha geniş bir anlamda dinî görevlerde kadınlara, erkeklerden daha farklı bir biçimde yaklaşılmıştır. Kadınların bazı farz veya müstahap yükümlülüklerden muaf tutulması veya bu yükümlülükleri yerine getirmekten men edilmesi, bu farklı yaklaşımı ortaya koyar ki bu durumlara, kadınların cihat hükmünden muaf tutulmasının dışında³⁶ kadın ve erkek arasında ezan ve ikame, Cuma ve cemaat namazı, hasta ziyareti, cenaze törenine katılma, hac ve umre ihramının telbiyesi, Safa ve Merve arasında hervele, Hacerü'l-Esved'e dokunma ve Kâbe'nin içine girme hükümlerindeki farkları örnek verebiliriz.³⁷

Öte yandan İslam'ın ailevi yükümlülüklerde kadın ve erkeği birbirinden ayırması ve ailenin geçimini karşılama görevini erkeklere verip kadınları bundan muaf tutması da esas itibarı ile erkeklere zekât, hums ve diğer infaklarda bulunma şansını, kadınlara göre daha fazla sağlamaktadır. Bu durumda akla ilk gelen soru şudur: Bütün bu farklılıklar, İslam'ın manevî faziletler elde etme alanında erkeği kadından daha üstün varsaydığını mı gösteriyor?

Bu soruya cevap ararken, bu farklılıklardan hareketle manevî sülûkte erkeklerin kadınlardan daha üstün olduğunu ispat etmek için, manevî sülûkün maksat ve neticesinde farklılıkların söz konusu olduğunu ispat etmek gerekiyor. Ama eğer muteber dinî kanıtlar söz konusu farklılıkların

³⁵ Bir rivayette Resul-i Ekrem'den (s.a.a) şöyle nakledilmiştir: “Dünyada erkeklerin kadınlara üstünlüğü açıklığa kavuşmuştur; kadınların nasıl bakıcılık yaptıklarını, haiz olduklarında ibadet edemediklerini, erkeklerin ise haiz olmadıklarını görmüyor musunuz?” es-Saduk, İlelu's-Şerayi, c.2, s.512.

³⁶ bk. Vesailu's-Şia, c.17, Mirasu'l-Ebeveyn-i ve'l-Evlad bablarından 2. bab, s.436-437.

³⁷ Rivayetlerde şöyle geçmiştir: “Kadınlar için ezan, kamet, Cuma, cemaat namazı, hasta ziyareti, cenaze törenlerine katılma, sesli bir şekilde telbiye söylemek, Sefa ile Merve arasında hervele yapmak (koşuşturmak), Hacer-i Esvd'e el sürme ve Ka'be'ye girme yoktur.” age, c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh bablarından 123. bab. s.162.



sadece Allah'a kulluk etme yolundaki farklılıklar olduğunu ve İslam dininin, kadınların dinî eksikliğini özel tedbirlerle telafi ettiğini gösterirse, bu durumdan hareketle erkeklerin kadınlardan üstün olduğu sonucuna varamayız.

Son ihtimali doğrulayan kanıtları şöyle sıralayabiliriz:

a) Bazı rivayetlerin içeriği, kadınların ailevi rolünün erkeklerin özel görev ve rolleri ile eşdeğerde olduğunu yansıtıyor. Örneğin muteber bir rivayette şöyle okumaktayız:

“Kadının cihadı, kocasına iyi bakmaktır.”³⁸

Yine bir başka rivayette şu ifadeler yer alıyor:

“Yüce Allah cihadı erkeklere ve kadınlara farz kıldı; o zaman erkeğin cihadı, malından ve canından vazgeçerek Allah yolunda şehit olmaktır ve kadının cihadı ise, kocasından kaynaklanan sıkıntılara karşı sabretmektir.”³⁹

Dolayısıyla kadın, eşine iyi bakmak, evlilikten doğan zorluklara katlanmak ve kocasının kötü davranışına karşı sabırlı olmakla erkeğin cihat ve Allah yolunda canını feda etmekle nail olduğu fazilet ve değerlere kavuşur. Kuşkusuz erkeklerin cihadı asgari farzları ve azami müstahapları gerektirdiğinden, kadınların cihadında da birtakım farzlar ve müstahaplar belirlenmiştir ve bu tür rivayetler de olayın müstahap yönlerine yöneliktir.

Ehlisünnet kaynaklarında da aynı manayı yansıtan rivayetlere rastlamaktayız. Bir rivayette Enes b. Malik'ten şöyle nakledilir: Kadınlar Allah Resulü'nün (s.a.a) huzuruna çıkar ve şöyle arz eder: “Ya Resulullah! Erkekler Allah yolunda cihat etmekle en büyük faziletlere nail oldular. Peki, ama acaba biz kadınlar için de, yerine getirdiğimiz takdirde Allah yolunda cihat edenlerin kazandığı mükâfatı kazanacağımız salih ameller yok mudur?” Peygamber Efendimiz (s.a.a) şöyle buyurur:

“Siz kadınların evde yaptığınız her amel, Allah yolunda cihat edenlerin ameline eşittir.”⁴⁰

³⁸ c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh bablarından 14. bab. s.116.

³⁹ “Allah cihadı erkeklere ve kadınlara farz kılmıştır. O halde erkeklerin cihadı mal ve canını vermesi ve nihayet Allah yolunda öldürülmesidir. Kadının cihadı ise kocasının eziyetine ve gayretine sabretmesidir.” Age. c.11, Cihadu'l-Adv bablarından, 4. bab, s.15.

⁴⁰ es-Siyutî, ed-Dürrü'l-Mensûr, c.2, s.153.

Yine bir başka rivayete göre, bir kadın Hz. Peygamber'in (s.a.a) huzura çıkar ve ev işlerinin manevi değerini ve erkeklerin Cuma ve cemaat namazına katılmak, hastaları ziyaret etmek, cenaze törenine katılmak, Hac ibadetini yerine getirmek ve Allah yolunda cihat etmekle kadınlara göre üstünlüğünün nedenini sorar. Peygamber Efendimiz (s.a.a) şöyle buyurur:

“Kadının eşine iyi bakması, kocasının hoşnutluğunu kazanmaya çalışması ve eşi ile iyi geçinmesi, ilahî mükâfat bakımından erkekler için saydığı tüm faziletlere eşittir.”⁴¹

Bu tür rivayetler, İslam dininin kadınların cihat etmekten ve erkeklerle özgü diğer faziletlerden mahrum kalmasını, bu faziletlere eşdeğer olan başka faziletler ve imtiyazlarla telafi ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim birçok Müslüman âlim ve düşünür de bu noktaya vurgu yapmıştır.⁴²

b) Bazı rivayetler, üreme gibi kadınlara özgü amelleri manevi değer açısından en seçkin dinî amellerle bir tutmuştur; örneğin bu konuda İmam Cafer Sadık (a.s) şöyle buyurmuştur:

“Ümmü Seleme (Peygamber Efendimizin eşi) Allah Resulü'ne (s.a.a) şöyle arz eder: “Ey Allah'ın Resulü! Erkekler tüm faziletlerin sahibi oldu, peki ama kadınların faziletlerden payı nedir?” Peygamberimiz (s.a.a) şöyle buyurur: “Öyle değil. Kadın gebeyken, günlerce oruç tutan ve geceleri ibadetle meşgul olan ve canı ve malı ile Allah yolunda cihat eden biri gibidir. Doğum yaptığında, hiç kimsenin idrak edemediği bir mükâfatı hak eder ve bebeğini emzirdiğinde, bebeğin her emişinin karşılığında Hz. İsmail'in (a.s) evlatlarından bir köleyi özgür bırakma değerinde bir mükâfat kazanır. Emzirmekten kurtulunca bir melek ona yaklaşır ve şöyle der: Artık sen bağışlananlardan oldun.”⁴³

c) Kadınların dinî eksikliği olarak gündeme getirilen âdetleri konusuna gelince, bu konuda kadınlara, bazı müstehap amelleri ve zikirleri yerine getirerek namaz faziletinden mahrumiyetlerini telafi etmelerini öğreten bazı

⁴¹ Age.

⁴² Tabatabaî, el-Mizan Fi Tefsiri'l-Kur'an, c.4, s.351-352; Cevad Amulî, Zen Der Aine-i Celal ve Cemal, s.398.

⁴³ Vesailu's-Şia, c.15, Ahkâmü'l-Evlat bablarından 67. bab, s.175; aynı şekilde bk. Müstedreku'l-Vesail, c.15, s.156.



rivayetler vardır. Söz konusu rivayetlerde, kadınların âdet dönemlerinde farz namazları vaktinde abdest alması ve kibleye yönelerek oturması ve daha sonra namaz süresi kadar Allah'ı zikretmesi tavsiye edilir.⁴⁴ Gerçi bu rivayetler kaybedilen faziletlerin, sözü edilen amelle tamamen telafi edileceğini ispat etmez, ama yine de güzel yöntemlerle maneviyat kazanmak için yol göstermiştir ve böylece feministlerin İslam öğretilerinden kadının âdet döneminde ruhani atmosferlerden yararlanamayacağına dair algılamalarının yanlış olduğu da bu rivayetlerle ortaya çıkar.⁴⁵

Öte yandan bazı rivayetlerde de, kadınların hukuki ve manevi eksikliğinin, seçkin kadınlar için bir sınav olduğu ve bu duruma karşı sabrettikleri takdirde ilahî mükâfatla mükâfatlandırılacaklarına dair bazı ibarelere de rastlanmaktadır.⁴⁶

2.3. Nübüvvet Kabiliyeti

Kadınların nübüvvet ve imamet makamından mahrumiyeti, onların manevi eksikliği ve Allah katına kadar uzanan sülûkün yüksek mertebelerine ermekten aciz oldukları şeklinde yorumlanabilir. Ama bu doğru mudur?

İlerleyen bölümlerde kadınların nübüvvet ve imamet konusunu detaylı bir şekilde ele alacağımız için burada kadınların bu iki görevden mahrumiyetini varsaymakla beraber, söz konusu mahrumiyet ile kadınların manevi eksikliği arasındaki bağ iddiasını erkeklere kıyasla incelemeye çalışacağız.

Bu bağ çok basit bir beyanla reddetmek mümkündür: Ehlisünnet'in rivayet kaynaklarında birkaç belgeye istinaden nakledilen ve merhum Tabersî gibi bazı Şîî müfessirlerin de doğruladığı bir hadise göre, Hz.

⁴⁴ Vesailü's-Şia, c.2, Hayz bablarından 40. bab, s.587-588. Bu babdaki muteber rivayetlerden birinin metni şöyledir: "Kadın aybaşı olunca namaz kılması caiz değildir. Haiz kadın namaz vakitlerinde namaz için abdest alarak temiz bir yerde oturup namaz miktarınca Allah'ı zikreder, O'nu tesbih, tahlil ve hameder. Sonra ihtiyaçlarını gidermek için kalkıp gider."

⁴⁵ Clack and whitcomb, "Women's Spirituality", An Inroduction to Women's Studies, P.257.

⁴⁶ "Bu eksiklikten dolayı sıkıntıya düşene Allah büyük mükâfat verir." Biharu'l-Envar, c.104, s.306.

Peygamber (s.a.a) tüm kadınlar arasında birkaç kadını en mükemmel kadın olarak tanıtmıştır. Bu hadis üç farklı şekilde nakledilmiştir.

Ehlisünnet'in Buharî, Müslim, İbn Mace ve Tirmizî Sahihleri gibi birçok kaynağında bu hadis sadece iki mükemmel kadına işaret ediyor; bu kadınlardan biri, Hz. Meryem (a.s) ve diğeri, Firavun'un eşi Asiye'dir.⁴⁷

Bazı nakillerde Hz. Hatice'nin (a.s) adı de eklenmiş ve böylece üç mükemmel kadına işaret edilmiştir.⁴⁸

Bir başka nakilde ise Hz. Fatıma'nın (a.s) adı da eklenmiş ve sonuçta dört mükemmel kadının adı gündeme gelmiştir.⁴⁹

Ehlisünnet muhaddislerinin bu konuda naklettikleri diğer bazı rivayetlerde bu dört kadın, dünyanın en iyi kadınları olarak tanıtıldığı ve tüm Ehlisünnet müfessirlerine göre Hz. Meryem (a.s) ve Hz. Fatıma (a.s) diğer iki kadına nazaran daha faziletli ve daha üstün olduğu beyan edildiğinden,⁵⁰ üçüncü nakil daha doğru kabul edilmektedir. Zira Hz. Fatıma'nın (a.s) fazilet bakımından birinci veya ikinci sırada yer aldığı halde kemale ermemiş olması, fakat daha az faziletli olan Asiye'nin kemale ermiş olması kabul edilemez.

Her hâlükârda, esas üzerinde durmak istediğimiz konu şudur: Mevzu bahis hadise göre, bazı kadınlar kemalin en yüksek mertebesine ermiştir. Bu kadınlar varsayımımıza göre, "Nübüvvet makamına ermemiştir" dedığımızda bundan şu sonucu çıkarabiliriz: Nübüvvet öz itibarı ile kemale erme ve manevi seyr ve sülûk aşamalarından biri değil (ne kadınlar, ne de erkekler için), sâlik insanın bazı yüksek manevi derecelere ermesi ile kendisine verilecek ilahî bir sorumluluktur. Öte yandan bu sorumluluğun sosyal bir boyutu da söz konusu olduğundan, yüce Allah bu sorumluluğu kadınlara vermemiştir; zira erkekler bu sorumluluğu yerine getirmek için daha uygundur.

⁴⁷ Buharî, Sahih-i Buharî, c.4, s.131; Tirmizî, Sünen-i Tirmizî, c.3, s.179.

⁴⁸ İbn Kesir, el-Bidayetu ve'n Nihaye, c.2, s.73.

⁴⁹ Son nakle göre hadisin metni şöyledir: "Erkeklerden birçokları kemale ermiştir. Ancak kadınlardan Firavun'un eşi Asiye, Huveylid kızı Hatice ve Muhammed Kızı Fatıma'dan başka kimse kemale ermemiştir." Taberî, Camiu'l-Beyan, c.3, s.358. Yine bk. Tabersî, Mecmau'l-Beyan, c.10, s.65.

⁵⁰ İbn Kesir, el-Bidayet-u ve'n Nihaye, c.2, s.72.



Dolayısıyla kadınların nübüvvet makamından mahrumiyeti, onların yüksek manevi derecelere ermeleri bağlamında kapasitelerine aykırı bir durum sayılamaz; nitekim başta Ehlibeyt İmamları (a.s) olmak üzere evliyaların ve Allah'ın Lokman Hekim ve Zülkarneyn gibi bazı seçkin kullarının nübüvvet makamına nail olmamaları, bu insanların peygamberlerle kıyasla manevi eksikliklerini ifade etmez.⁵¹

Bu konuda çağdaş İslam düşünürlerinden biri şöyle diyor:

Söz konusu aşamalar ("Esfar-i Erbaa", ariflere göre dört sefer⁵²) velayetin genel çizgilerini ve tesirlerini belirleyen aşamalardır ve bu siyerin yolcuları kadın ve erkeklerdir. Hakka doğru giden bu yolda dişi ve erkek arasında hiçbir fark yoktur ve üçüncü ve dördüncü yolculukta gündemde olan şey, velayetin çeşitli dereceleridir ki burada kadın ve erkek arasında asla bir farklılık söz konusu değildir ve nübüvvet ve risalet meselesi ile de hiçbir ilgisi yoktur. Yani üçüncü ve dördüncü yolculuk, nübüvvet ve risalet olmaksızın da gerçekleşir.

Nübüvvet ve risaletin desteği, velayettir ve velayette kadın ve erkek arasında hiçbir üstünlük farkı yoktur, bilinen teşrii nübüvvet ve risaletten ibaret olan icra aşamasındaki bazı tesirlerinde, bu iki cins arasındaki fark bu gerçeği etkilememektedir.⁵³

2.4. Ahlakî Gelişme⁵⁴

İnsanın manevi kemal ve saadetinin esas anahtarı, ahlaki faziletlere sahip olmasıdır. İman ve salih amel, insanların kurtuluşunun esas kıstas olarak tanımlansa da, bireyin sadece ahlak zemininde imanı gelişir

⁵¹ Ehlibeyt İmamlarının geçmiş peygamberlerden üstünlüğü konusunda bk. el-Müfid, Evailü'l-Mekalat, s.70-71 ve 177-178.

⁵² Birinci sefer: Hakkın Hakk'a (yaratılmışların Yaratana) seferidir, kesretten vahdete harekettir. İkinci sefer: Hak'tan Hakk'a seferdir; vahdet deryasında, Allah'ın isim ve sıfatlarını müşahade seferidir. Üçüncü sefer: Hak'tan halka ve yaratılmışlara seferdir, vahdetten eser ve fiillerin kesretine harekettir. Dördüncü sefer: Hakk'ın eşliğinde halktan halka seferdir, yaratılmışlardan yaratılmışlara doğru harekettir, Allah Teâla ile kesretten kesrete harekettir. bk. Cevadî Amulî, Zen Der Aile-i Celal ve Cemal (Celal ve Cemal Aynasında Kadın), s.230.

⁵³ age. s.231.

⁵⁴ Maksat ahlakî sıfat ve davranışların gelişmesidir, Carol Gilligan gibi psikologların bahsettiği ahlakî hükümlerin gelişmesi değil.

ve ameli de salih amel sıfatına bürünür. Dolayısıyla eğer dinî metinlerde kadınların, ahlaki faziletlerin gelişmesi açısından erkeklerden daha düşük bir düzeyde olduğuna dair delillere rastlayacak olursak, bundan kadınların manevî sülûk alanında erkeklerle rekabet edebilecek güçten yoksun oldukları sonucuna varabiliriz.

Şimdi burada bu konuya delil olarak gündeme gelebilecek bazı rivayetleri gözden geçirmek istiyoruz.

- Senedi sağlam olan ve Hz. Peygamber'den (s.a.a) nakledilen bir rivayette şöyle beyan edilir:

“Kadının misali, eğri bir ağaç misalidir; eğer kendi hâline bırakırsan, sana yarar sağlar ve eğer onu düzeltmeye kalkışırsan kırılır.”⁵⁵

Aynı rivayet başka bir senedde daha detaylı bir şekilde beyan edilmiştir. Söz konusu senede göre, yüce Allah bu cümleyi, eşi Sara'nın sert ahlaki yüzünden Hak Teâla nezdinde şikâyetle bulunan Hz. İbrahim'e (a.s) buyurmuştur.⁵⁶

Bazıları bu rivayete bakarak kadınların bir nevi ahlakî açıdan eğri büğrü sayıldığını, onları ıslahı mümkün olmayan, ahlak ve davranışlarını düzeltme çabası yenilgiye mahkûm olan mahlûklar olarak tanımlandığını sanabilir.

Ancak bu algı birkaç açıdan yanlıştır. Öncelikle bu rivayet, seçkin ve fazilet sahibi kadınlardan söz eden Kur'an-ı Kerim ayetlerine ve rivayetlere aykırıdır ve bu yüzden rivayeti genel bir kural olarak tüm kadınlar için kullanamayız. Ayrıca rivayette gündeme gelen özellik, erkekler için de geçerli olabilir ve bu yüzden bu rivayet, kadın ile erkek arasında zatî bir farklılığın delili olarak istinat edilemez.

İkincisi, rivayetin anlamına iyice odaklandığımızda, rivayette mutlak olarak ahlaki eğrilik ve büğrülüğün vurgulanmadığı görülecektir; zira eğrilik kadının sıfatı değil, kadının benzetildiği ağacın özelliğidir ve eğrilik, ağaçlar için bir kusur sayılmadığından, rivayetten kadının kişilik özelliklerinin (kolaylıkla değişmeyeceği) anlaşılır. Yani bu özellikler eğriligi ifade

⁵⁵ Vesailu's-Şia, c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh bablarından 90. bab. s.123.

⁵⁶ age, s.124, h.4.



etsin veya etmesin, erkeğin kendi zihniyeti ve zevkine göre söz konusu özellikleri değiştirmeye çalışmaması gerekir, çünkü bu durumda hayatı, hem kendisine ve hem eşine zehir edebilir. Ayrıca unutmamak gerekir ki bu konu, yani kadınla erkek arasındaki kişilik farklılığı, günümüzde aile meseleleri uzmanları ve yine psikoloji ve sosyoloji bilginleri tarafından vurgulanmakta ve birçok istişare eksenli tavsiyeler ve çözüm yolları da buna göre üretilmektedir.⁵⁷

Dahası; söz konusu rivayette, kadınlarda bu tür bir özelliğin ortaya çıkışının biyolojik etkenlerden kaynaklandığına dair bir işarete rastlanmıyor. Bu yüzden bu özelliğin kadınlarda ortaya çıkış kaynağını, talim ve terbiye ve çevrenin etkisi şeklinde değerlendirebiliriz.

Bazıları bu algılamamanın rivayetin sonunda yer alan tabirle çelişki arz ettiğini söyleyebilir, çünkü rivayetin sonunda “Eğer onu düzeltmeye kalkışsan, kırılır” söyleminden maksadın herhangi bir öğretinin ve eğitimin etkili olmadığı yönündedir, oysa söz konusu algılamaya göre talim ve terbiyenin etkili olması gerekmektedir.

Ancak bu eleştiriyi de reddetmek mümkün; zira talim ve terbiye ve çevrenin etkisinden doğan kişilik özellikleri, özellikle yetişkin insanlarda, bazen biyolojik özelliklerle rekabet edebilecek derecede sabit ve değişmez hale gelir.

- Bir başka muteber rivayette şu şekilde ifade edilir:

“İyi ve seçkin kadın, bulunması çok nadir bulunan tek ayağı beyaz bir karga gibidir.”⁵⁸

Bu rivayet, aslında seçkin kadınların ender bulunduğuna işaret etmekte ve kadınla erkeği kıyaslayarak, seçkin erkek sayısının daha fazla olduğu gibi bir sonucu doğrulamamaktadır. Bunun dışında, rivayetin seçkin kadınların neden ender bulunduğuna dair herhangi bir açıklaması olmadığından, konu hakkında kesin biyolojik etkenlerin sebep olduğu sonucuna varmamız da mümkün değildir. Bununla birlikte bu konuda sosyal ve talim ve terbiye ile ilgili etkenlerin söz konusu olma ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır.

⁵⁷ Örnek olarak bk. John Gray, Merdan-i Mirrih, Zenan-i Venûsî.

⁵⁸ Vesailü's-Şia, c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh bablarından 9. bab, c.14, s.22-23.

- Bundan önce anlattığımız rivayete göre, kemale eren bunca erkeğe karşı sadece dört kadın bu dereceye ermiştir.⁵⁹ Gerçi bu rivayet açıkça kadınlarla erkekler arasında manevi sülûk alanında nicelik bakımından fark bulunduğunu beyan etmekte, ama yine de bu farklılığın kökü biyolojik etkenlere mi, yoksa uzmanların ihtimal verdiği gibi, talim ve terbiye ve çevre etkenlerine mi dayandığına değinmemektedir.⁶⁰ Üstelik bu rivayet ve bir önceki rivayette seçkin ve kemale eren kadın sayısının seyrek olduğu varsayıldığından, bu meselede “zorunluluk” ihtimali geçersizdir; yani kadınların eksikliğini cebri ve kaçınılmaz sayamayız.

O zaman bu rivayetler ve benzer rivayetler⁶¹ kadınların erkeklerle ahlaki açıdan rekabet etme gücünden yoksun olduğuna dair birer delil değildir ve eğer bunları bu konuda birer delil olarak kabul ederek rivayetlerde kadınlarda biyolojik etkenlerden kaynaklanan bir nevi ahlaki zafiyet varsayıldığını iddia edecek olsak bile, yine de evvela, söz konusu iddiayı kabul etmek, söz konusu eksikliğin cebri kanunlara mahkûm olduğunun sonucunu çıkaramayız. Üstelik, bir ihtimal olarak şunları söylemek mümkündür: Bu seyr ve sülûk zorluğu, yolun kısaltılması ve hedefin yakınlaştırılması ile telafi edilmiştir.

Bu tartışmanın cinsiyet alanının çok çok ötesinde tartışılabilir olduğunu da belirtmek gerekir. Çünkü dinî metinlerden hareketle, insanların cinsiyetlerin ötesinde ahlaki gelişme ve maneviyat elde etme yolunda farklı ruhi kapasitelere sahip olduğu gözlemlenmektedir. Kimileri ahlaki faziletleri elde etmek için yüksek kapasitelere sahiptir ve ahlaki sülûk aşamalarını çok hızla katedebilir. Ancak kimileri için de bu yolu katetmek oldukça zordur ve bu yolda çok yavaş ilerleyebilir. Öte yandan bu farklılığın, yüce Allah tarafından gösterilen bir adaletsizlik veya ayrımcılık şeklinde algılanmaması gerekir; zira İslam açısından ahlaki fiil, “İlahî yükümlülük, insanların yeteneklerine tabidir.”⁶² kaidesine göre değerlendirilir. Bu yüzden farklı derecede irfanî ve ahlaki sülûk sahibi insanların, ilahî kata yakınlıkta ve uhrevî derecelerde eşit olmaları doğaldır.

⁵⁹ Taberî, Camiu'l-Beyan, c.3, s.358.

⁶⁰ Cevadî Amulî, Zen Der Aine-i Celal ve Cemal, s.232.

⁶¹ Vesailu's-Şia, c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh bablarından 94 ve 96. bablar, s.129-131; Rezi, Nehcu'l-Belaga, c.2, s.43.

⁶² Kur'an-ı Kerim'in ifadesiyle: “Allah, hiç kimseyi gücünün yettiğinden fazlasıyla yükümlü kılmaz.” Bakara, 286.



2.5. Uhrevî Mükâfat

Acaba İslamî metinlerde uhrevî mükâfatlar konusunda cinsiyete göre farklılıktan söz edilmiş midir? Dahası, bunun isbatı halinde kadın ve erkeğin dini tecrübe ve manevi sülûk alanında farklı oldukları ihtimali var-sayılabilir mi?

a) Cennet

İslamî araştırmalarda cennet ve cennet ehli olanları anlatan ve bunlara dair sunulan beyanlarda, iki mesele ile ortaya çıkmaktadır: İlkin, bazı rivayetlerden hareketle cennette kadın ve erkek sayısının farklı oluşu ve ikincisi, bazı ayetlerin işaret ettiği kadın ve erkeklere verilen mükâfatın nitelik bakımından farklılığıdır.

İlk meselenin izahını ilerleyen bahislerde ele alacağız ve ancak ikinci meseleyi ele almak gerekirse; İslamî rivayetlerde ve ayetlerde cennete giden insanlar için belirlenen onca mükâfatın arasında sadece biri açıkça cinsiyetle ilgilidir ki o da, cennete giden erkeklerin cennetteki kadınlardan ve hurilerden (Huru'l-İn) yararlanmasıdır. Kur'ân-ı Kerim'in bazı ayetlerinde cennete giden erkeklerin bu nimetten yararlanacaklarına vurgu yapılmış⁶³ ve rivayetlerde de bu konuda daha fazla detaylara işaret edilmiştir. Rivayetlerde gündeme gelen noktalardan biri, cennete giden erkeklerin fani dünyadan gelen kadınların arasından birden fazla eş edinebileceği ve ayrıca çok sayıda cennetteki hurilerle evlenebileceğidir.⁶⁴

Ayrıca birçok rivayette, cennet hurileri ile evlenmenin, Ramazan ayında oruç tutma, Kur'ân-ı Kerim tilaveti ve zikir gibi bazı farz ve müstehap amellerin mükâfatı olduğu da belirtilmektedir.⁶⁵ Bu rivayetler, erkeklerin söz konusu amelleri çokça tekrarladıkları takdirde sayısız cennet hurilerinden yararlanabileceğine işaret etmektedir.

⁶³ s.52; Duhan, 54, Tur, 20; Rahman, 72; Vakıa, 22 ve 35-38; Nebe, 33.

⁶⁴ Bu cümleden bk. Kuleynî, Kafi, c.8, s.99; Saduk, Men La Yahzuruhu'l-Fakih, c.3, s.468; Meclisi, Biharul-Envar, c.8, s.160 ve 187; Suyuti, Durru'l-Mensur, c.1, s.39.

⁶⁵ Örnek olarak bk. Vesailu's-Şia, c.4, el-Kıraat-u Fi's-Salat bablarından 64. bab, s.807; c.8, Vucubu'l-Hac bablarından 45. bab, s.90 ve 93; c.15, el-Muhur bablarından 4. bab, s.5; Müstedreku'l-Vesail, c.1, s.321; c.4, s.256 ve 258; c.8, s.322; c.10, s.280; c.14, s.116.

Bu rivayetlerin görece şeklinden, cennet mükâfatlarından bir nevi cinsiyet farklılığı söz konusu olduğu anlaşılıyor; zira bir yandan cennette çok eşlilik modelinin devam etmesi erkekler için bir nevi imtiyaz sayılıyor ve öbür yandan, bu rivayetlerde cennetteki hurilerin işlevi ve yararları sadece cinsel lezzet ve zevk almaktan ibaret olmadığı ve diğer bazı özelliklerine de işaret edildiği halde⁶⁶ hiç kuşkusuz, cennetteki hurilerin en önemli ve en temel özelliğinin cinsel zevki tatmin etmek olduğu ve cennete giden erkeklere özgü olduğu ve cennetteki kadınların bu nimetten yararlanamadığı algılanması kuvvet kazanıyor.

Bazı çağdaş âlimlerden, söz konusu cinsiyet farklılığını inkâr etme bağlamında birtakım açıklamalar nakledilmiştir ki, doğru olduğu varsayıldığı takdirde, yukarıda ifade edilen konu geçerliliğini tamamen kaybedecektir. Söz konusu âlimlerin iddiasına göre, fani dünyada iki karşıt cinsin evlenmesi, üreme ve insan soyunu sürdürmek için zaruri hale getirilmiş olmasına karşın, ahiret âleminde bu ilkenin zarureti ispat edilmiştir; zira öbür âlemde gündemde olan mesele, üreme konusu ile hiçbir ilgisi olmayan amelleri mükâfatlandırmaktır. Dolayısıyla cennetteki kadın ve erkeklerin cennet hurilerinden yararlanma konusunda eşitliğinden söz edilebilir veya en azından bu ihtimali reddedecek hiçbir delil bulunmadığı söylenebilir.⁶⁷

Bu ihtimalin aklî delillerle reddedilemeyeceği açıkça ortadadır, ama dinî metinlerde ihtimali doğrulayan kesin bir ifade de yoktur ve sadece istinat edildikleri belgelerin zayıf olduğu bazı rivayetler, ihtimalin yanlışlığına işaret ediyor.⁶⁸ Bunun dışında, söz konusu ihtimal sadece çok sayıda huri ile evlilik sorununa yöneltilen eleştiriyi bertaraf edebiliyor ve cennette çok eşlilik modelinin sürmesi ile ilgili sorun olduğu gibi yerinde durmaktadır. Hâl böyle olunca cennet ehli olanların mükâfatında cinsiyet farklılığı ile ilgili meselenin çözümü için başka bir açıklama bulmak gerekmektedir.

⁶⁶ Bu cümleden, bir yerden gelen kişiyi karşılama ve ona eşlik etme teşrifatı. Bazı rivayetlerde Hz. Fatıma'nın (s.a) hizmetinde olan çok sayıdaki cennet hurilerinin onu karşılama törenine değinilmiştir. bk. Biharu'l-Envar, c.8, s.55.

⁶⁷ Hoî, Sıratu'n-Necat Fi Ecvibeti'l-İstiftaat, c.3, s.313.

⁶⁸ Resul-i Ekrem'den (s.a.a) aktarılan bir rivayette hurilerin dilinden şöyle nakledilmiştir: "Biz ebediyiz, ölmeyiz... Yüce erkeklerin eşleri." Biharu'l-Envar, c.8, s.107.



Görünen o ki, bu tür cinsiyet farklılıklarını, ahirette de doğal cinsiyet farklılıklarının devam etmesi şeklinde izah etmek mümkündür. Uhrevî mükâfatlara hâkim olan temel ilke, cennet ehli olanların, ister kadın ister erkek olsun, nefislerinin istediği her şeyi elde etmeleridir ve bu ilke, Kur'ân-ı Kerim'de birçok ayetten çıkarılabilir.⁶⁹ Bu yüzden cennetteki durumu, kadınların da cinsel ortakta çeşitlilik istedikleri takdirde bu Kur'ânî ilke gereği, isteklerinin yerine getirildiği şeklinde varsayabiliriz. Fakat bu, ispat edilmemiş bir varsayımdır. Buna göre şöyle bir ihtimal göz önünde bulundurulabilir: Ahiret âleminde kadınlık ve erkekliğin doğal yönlerinin sürekliliği, cennete giden kadın ve erkeklerin mükâfatları arasında bazı farklılıkların göz önünde bulundurulmasına sebebiyet vermiştir. Bu farklılıklar, kadın ve erkeğe farklı değer verildiğine delil olmaksızın, sadece her iki cinsin kendilerine özgü ihtiyaç ve taleplerine göre belirlenmiştir.

Öte yandan söz konusu Kur'ânî ilkeye istinaden, cennete giden kadınların erkeklere kıyasla nicelik bakımından cinsel zevkten yararlanma eksikliği, kadınların nitelik bakımından üstünlüğü veya cinsel olmayan diğer zevklerle telafi edildiği söylenebilir.

Bunun dışında, cennette çok eşliliğin devam etmesi konusunda (dünyada erkeğin birden fazla kadınla evliliği) da, bunun sebebi, cennete giden kadın sayısının erkeklerden fazla olduğu şeklinde açıklanabilir. Bu iddiayı konumuzun devamında daha fazla açmaya çalışacağız.

Bu sözlerin ardından, cennette bazı mükâfatlarda görünen cinsiyet farklılığının, kadınların manevi süluk konusunda eksikliğine delil olmadığı söylenebilir.

b) Cehennem

Şia ve Ehlisünnet hadis kaynaklarında, cehennemde kadın ve erkek sayısında farklılık bulunduğu dair bazı rivayetler göze çarpıyor. Bu rivayetlerden bazılarında, kadınların cehennemde çoğunluğu oluşturduğu ifade ediliyor ve bazı rivayetlerde de kadınlardan, cennette azınlık şeklinde söz ediliyor. Bu durumda akla şöyle bir soru gelmekte: Bu farklılık, kadınların manevi süluk bakımından erkeklere nazaran eksikliği mi sayılıyor?

⁶⁹ Nahl, 31, Enbiya, 102, Furkan, 16; Fussilet, 31; Kaf, 35.

Şia ve Ehlisünnet'in rivayet kaynaklarında, birçok belgeye istinaden Hz. Peygamber'den (s.a.a) naklen kadınların daha çok cehennem ehli olarak tanıtıldığı rivayetlerde yer alıyor.⁷⁰

Şii kaynaklarda yer alan hadislerin arasında, doğru belgeye dayandırılan iki rivayet yer alıyor ki, burada bu rivayetlere değineceğiz. Ayrıca bu rivayetler birçok kaynakta yer aldığından, içeriğinin doğruluğundan emin olmak mümkündür. Bu yüzden rivayetlerin zayıf belgelere dayandığını ileri sürerek onları reddedemeyiz.

Buna karşın bu rivayetlerin doğruluğu konusunda bazı soru işaretleri de bulunuyor. Örneğin konu ile ilgili rivayetler arasında doğru belgelere dayanan söz konusu iki rivayet, başka rivayetlerin tabirlerinden farklı ibareler içeriyor. İşin ilginç tarafı, bu iki rivayetin tabiri, diğer rivayetlerden farklı olarak cehennemde kadın ve erkek sayısı arasında herhangi bir farklılığa da işaret etmiyor. Dolayısıyla birçok rivayetten böyle bir sözün Hz. Peygamber (s.a.a) tarafından beyan edilmiş olmasından emin olmamıza karşın, o hazretin kesin olarak neyi kastettiği konusunda dayandıkları belgelerin zayıf olduğu rivayetlere istinat edemeyiz ve sadece doğru belgelere dayanan iki rivayeti temel olarak kabul etmemiz gerekir.

Şimdi konuya daha fazla açıklık getirmek üzere iki grup rivayetlerin tabirlerini karşılaştırmak istiyoruz.

Cabir b. Yezid Cu'fi'nin İmam Muhammed Bâkır'dan (a.s) naklettiği muteber rivayette şöyle okumaktayız:

“Allah Resulü (s.a.a) Kurban bayramı günü yalın bir deve üzerinde Medine'den ayrıldı. Yolda giderken bir grup kadına rastladı, durdu ve onlara hitaben şöyle buyurdu: 'Ey kadınlar topluluğu! Sadaka verin ve eşlerinize itaat edin, zira çoğunuz cehennemde olacaksınız!' Kadınlar bu sözleri duyunca ağlamaya başladı. Ardından aralarından bir kadın ayağa kalktı ve şöyle arz etti: 'Ey Allah'ın Resulü (s.a.a)! Acaba kâfirlerle birlikte mi cehennemde olacağız? Allah'a andolsun ki biz kâfir değiliz.' Allah Resulü (s.a.a) kadına şöyle karşılık verdi: Sizler eşlerinizin haklarına karşı kâfirsınız.”⁷¹

⁷⁰ Bu rivayetlerin çoğu şu kaynaklarda toplanmıştır: Mihrizî, Şahsiyet ve Hukuk-i Zen Der İslam, s.146-151.

⁷¹ Vesailu's-Şia, c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh bablarından 91. bab, s.126.



Yine Ebu Basir'in İmam Cafer Sadık'tan (a.s) naklettiği bir başka muteber rivayette aynı maceraya işaret edilirken, "Sizlerden (kadınlar) çoğunuz cehennemden odunu olacaksınız."⁷² ifadesi, Allah Resulü'ne (s.a.a) atfediliyor.

Bu iki rivayetin dışında diğer bazı rivayetlerin tabiri şöyle:

"Cehennem ehli olanların çoğunluğu kadınlardır."⁷³, "Cehennemden en çok azabı, sizler (kadınlar) içindir."⁷⁴

Tabirlerin içerğine bakıldığında ilk beyanın kesinlikle kadınlar ve erkekler arasında bir kıyaslamanın söz konusu olmadığı gayet açıktır. Zira kadınlar uygunsuz amelleri yüzünden cehenneme gidecekleri gibi, erkekler de benzer sebepten ötürü cehenneme gidebilir. Bu bakımdan ve ikinci tabirle ilgili rivayetlerin istinat edildikleri belgelerin zayıf olması itibarı ile elimizde cehennemde kadın sayısının daha fazla olmasını gösterecek bir delil yoktur. Bunun dışında, doğru belgeye dayanan bir rivayette, Fazil Bin Yesar, İmam Cafer Sadık'tan (a.s) cehennemde kadınların sayısını daha fazla beyan eden rivayetler hakkında sormuş ve o hazret de böyle bir tabiri açıkça reddetmiştir.⁷⁵

Diğer bazı rivayetler de cennet ehli bir erkeğin, dünya kadınlarından dört kadın veya iki kadınla evlenebileceğinden genel bir kural olarak söz edilmiştir ki⁷⁶ bu rivayetlerden de, cehennemde elzem olarak kadınların sayısının fazla olduğu düşüncesinin yanlış olduğu anlaşılmaktadır.

Bu rivayetler ayrıca bizim cennette kadın ve erkek sayısının farklı oluşu ile ilgili görüşümüze açıklık getiriyor. Bir başka ifade ile cennette kadınların sayısının az olduğundan söz eden bazı rivayetlere karşısında⁷⁷

⁷² age. s.125.

⁷³ Müstedreku'l-Vesail, c.14, s.243; yine bkz, Buhari, Sahih-i Buhari, c.1, s.13 ve Tirmizi, Sünen-i Tirmizi, c.4, s.115.

⁷⁴ Vesailu's-Şia, Mukaddimatu'n-Nikâh babları, 4. bab, c.14, s.12.

⁷⁵ Saduk, Men La Yahzuru'l-Fakih, c.3, s.468.

⁷⁶ Kuleyni, Kâfi, c.8, s.99; Suyuti, ed-Dürü'l-Mensûr, c.1, s.39.

⁷⁷ Bir rivayette şöyle geçmiştir: Allah Resulü (s.a.a) şöyle buyurdu: "Erkeklerden kurtulacak olanlar azdır, kadınlardan ise daha azdır." "Neden?" diye sorulduğunda şöyle buyurdu: "Çünkü kadınlar öfkeyi inkâr eden (örtten) ve memnuniyete iman edenlerdir." Vesailu's-Şia, c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh babları, 13. bab, s.29. Başka bir rivayette ise şöyle geçtiğini görmekteyiz: "Cennette sayı bakımından en az olanlar kadınlardır." Nişaburi, Sahim-i Müslim, c.8, s.88.

bu rivayetlerin içeriğine istinat edemeyiz. Zira bu rivayetler, dayandırıldıkları belgelerin zayıf olmasının yanında, son rivayetlerle çelişki arz eder. Ayrıca, Ammar Sabatî'nin İmam Cafer Sadık'tan (a.s) naklettiği muteber bir rivayette önemli bir noktaya işaret ediyor ki bu nokta, son rivayetlerin içeriğini, yani cennette kadınların sayısının daha fazla oluşu meselesini daha anlaşılır hale getirmektedir. Bu nokta, kadın cinsinin zayıf olması ve bu yüzden erkeklere nazaran ilahî rahmetten daha fazla yararlanmasıdır.⁷⁸

Şunu de bilmekte yarar var: Mechul olarak ifade edilen "İstiz'af", yani zayıflık tabirinden maksat, kadınların doğal zafiyeti olamaz ve belki de kadınların tarih boyunca özel sosyal şartlar yüzünden karşılaştıkları zafiyetlere işaret etmektedir, ancak kadınların doğal özellikleri de bu sosyal etkenlerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur.

2.6. Sonuç

Geçmiş bölümlerde kadınların bir nevi manevi süluk bakımından eksikliğine işaret eden veya işaret ettikleri iddia edilen birtakım dinî dö-kümanları incelemiş ve bunu doğrulayacak herhangi bir delil de bulamamıştık. O zaman eğer pratikte kadınların bu alandaki varlığı kayda değer olmamışsa, bunun sebepleri, talim ve terbiye ve çevre etkenleri ile açıklanmalıdır. Biyolojik etkenlerin bu konuda müdahil olma ihtimali, sadece henüz doğrulanması için herhangi delil bulamadığımız bir ihtimal olarak kabul edilebilir. Buna göre, talim ve terbiye yöntemlerini ıslah etmek, kadınların bu alanda daha belirgin varlık sergilemeleri için daha uygun zemin oluşturabilir.

Ancak bu konuda göz önünde bulundurulması gereken önemli nokta şudur: Kadın ve erkeğin manevî seyr ve sülûk alanında hedef ve gayesindeki ortak yönlelere karşın, tarikatta aralarındaki muhtemel farklılıklarını (bu farklılıklar yine onların farklı görev ve rollerinden kaynaklanmış olabilir) göz önünde bulundurmak gerekir. Hristiyanlık inancının aksine

⁷⁸ Rivayetin metni şöyledir: "Cennet ehlinin çoğunluğunu zayıf olan kadınlar oluşturmaktadır. Allah onların zayıf olduklarını bildiği için onlara merhamet eder." Vesailü's-Şia, c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh bablarından 86. bab. s.119. Elbette bu rivayet tek başına, cennette kadınların sayısının daha fazla olduğuna delalet etmez.



İslam'da "Kutsal Bakire" düşüncesi yoktur ve bu yüzden birçok Müslüman arife kadının eşi ve ailesi olmuştur⁷⁹.

Bir rivayette şöyle okumaktayız:

Kadının biri İmam Cafer Sadık'ın (a.s) huzuruna çıkarak şöyle arz etti: "Rabbim işlerinizi ıslah etsin! Ben tebettülü seçtim." İmam Cafer Sadık (a.s), "Tebettülden neyi kastediyorsun?" diye sorunca kadın, "Evlenmiyorum." dedi. Hazret nedenini sorunca kadın, "Böylece fazilet kazanmak istiyorum." dedi. Bunun üzerine İmam Cafer Sadık (a.s) şöyle buyurdu: "Çık dışarı! Eğer evlenmemenin fazileti olsaydı, Fatıma (a.s) sana göre bunu daha çok hak etmişti, çünkü hiç kimse fazilette ona erişemez."⁸⁰

Bundan önceki bahislerimizde de bazı evlenmenin ve çocukları yetiştirmenin manevi mükâfatlarına hadislere de değinerek işaret etmiştik.

Sonuç olarak, kadınların annelik ve eşlik gibi görevleri başta olmak üzere kadınlara özgü görevlerin manevi mevkilere ermeleri yolunda engel oluşturduğuna dair muhtemel itirazlar da reddedilmiş olmaktadır.

3. Dinî Şiarlar ve Ayinler

Cinsiyetle ilgili sosyolojik meselelerde tartışılan konulardan biri de, kadınların dinî merasimlere katılmasıdır. Bu konuda Batılı ülkelerde yapılan araştırmalar, bu tür merasimlere kadınların erkeklere nazaran katılımlarının daha fazla ve daha düzenli olduğunu gösteriyor. Örneğin kiliselere giden nüfusun %60'ını kadınların oluşturduğu belirtiliyor.⁸¹ Bu yüzden İslam'ın kadınların ibadî merasimlerdeki yerine bakış açısını beyan etmek, önem arz edebilir.

İslam dininde, dinî talimlerde tartışılmaz bir yeri olan bireysel ibadetlerin yanı sıra, toplu ibadetlere ve ayin lerlere de özel ilgi gösterilmiştir. Ama İslam'ın iki cinsin sosyal ilişkilerine yönelik hassasiyetinden hareketle, bu semavi dinden kadınların toplu ayinlerlere katılımı konusunda özel bir tavır beklemek mümkündür. Bu noktayı, konu ile ilgili

⁷⁹ Schimmel, "Women in Mystical Islam", İslam: Critical Concepts in Sociology, Vol. 3. P.150.

⁸⁰ Vesailu's-Şia, c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh, babları, 84. bab, s.117-118.

⁸¹ Delamont, The Sociology of Women, P.182.

fıkhî ahkâmı araştırarak aydınlatmak gerekmektedir. Bu nedenle bu bölümde toplu ibadet ayinlerinde cinsiyetin yerini ve tecellisini irdelemeye çalışacağız.

Kadınların camilere gelmesi ve cemaat, Cuma, bayram ve meyyit (cenaze) namazları ve ayrıca hac ibadeti gibi toplu ibadetlere katılmaları konusunda çeşitli hadisler nakledilmiştir. Bu hadisler iki temel noktayı içerir: İslam dini bir yandan kadınların camilere gelmelerine ve toplu ibadetlere katılmalarına hiçbir engel koymazken, öbür yandan birçok yerde kadınların katılımı için hiçbir zaruret ve hatta özel teşvikte de bulunmamaktadır.⁸² Bilakis, rivayetlerden; kadınların evde ibadet etmelerine öncelik verildiği anlaşılmakta ve kadınlar için tüm bunlar, erkeklerin camilere gelmeleri ve toplu ibadetlere katılmaları için, bazen farz düzeyine ulaşacak kadar birçok teşvik ve vurgu yapıldığı halde söz konusudur.

İlk nokta konusunda, Şia ve Ehlisünnet'in hadis, tefsir ve tarihî kaynaklarında kadınların cemaat, cuma, bayram, yağmur, cenaze namazlarına ve yine hac, umre ve camilerde i'tikâf gibi merasime katılmalarına izin veren birçok rivayet söz konusudur.⁸³ Hatta bazı rivayetlerde, Peygamber Efendimizin (s.a.a) erkeklere, kadınların camilere gelmelerine mani olmamalarını tavsiye ettiği beyan edilir.⁸⁴

İkinci noktaya gelince, kadınlara toplu ibadetlere katılma izni veren rivayetlerde genellikle kadınlara tavsiye ve teşvik edici bir ifade göze çarpmazken, birçok rivayette kadının evde namaz kılması daha faziletli olarak belirtilmiş veya kadın için en iyi caminin, evinin içi olduğu

⁸² Hac, umre ve bayram namazı bu kuraldan müstesnadırlar; Haccu'l-İslam erkek ve kadınlara farzdır. Onun dışında ise hac ve umre erkek ve kadınlar için müstehaptır. bk. Vucubu'l-Hac babları, Vesailu's-Şia, c.8, 46. bab ve 58-61. bab, s.95 ve 108-113 ve c.10, Umre babları, 10. bab, s.251. Yine bk. Beyhakî, es-Sünenu'l-Kubra, c.4, s.350. Bayram namazının müstesna oluşu hakkında ise Metinde değinilen tartışma vardır.

⁸³ Vesailu's-Şia, c.5, Salatu'l-Cuma babları, 18 ve 22. bablar, s.35 ve 37 ve Salatu'l-İyd babları, 28. bab, s.133, 135, c.2, Salatu'l-Cenaiz babları, 39. bab, s.817-818; c.7, i'tikaf babları, 7. ve 11. bab, s.408 ve 412; ve yine bk. Biharu'l-Envar, c.22, s.190 ve c.85, s.23; yine bk. Buharî, Sahih-i Buharî, c.1, s.211 (günlük namazlar) ve c.2, s.7, (bayram namazı); Tirmizî, Sünen-i Tirmizî, c.2, s.26 (bayram namazı) Beyhakî, Sünenu'l-Kubra, c.3, s.342 (ayat namazı) ve Kufî, el-Musannef, c.2, s.19 (Cuma namazı).

⁸⁴ Rivayetin metni şöyledir: "Allah cariyelerini camilerden alıkoymayın." Beyhakî, Sünenu'l-Kubra, c.3, s.134.



beyan edilmiştir.⁸⁵ Bazı rivayetlerde de, kadının evde kıldığı namazın faziletinin, camide cemaat ile birlikte kılacağı namazdan daha fazla olduğu ifade edilir.⁸⁶

Müslümanların genel anlayışından hareketle bu tür rivayetler, İslam'da böyle bir cinsiyet ayrımının umumi mekânlarda, iki cinsin birbirine karışmasından doğacak muhtemel fesattan kaçınmak için yapıldığı şeklinde algılanır. Bu arada her türlü gaflet ve zihnin maddi işlerle meşgul olması ile bağdaşmayan ibadî ibadetlerin hakiki cevherini göz önünde bulundurarak, birbirine karışma meselesini sırf cinsel sapkınlıklarla özdeşleştirmemeliyiz. Bu tür ayırmalarla aslında ibadeti esas ruhundan, yani Allah'ı anmaktan boşaltacak durumları önlemek amaçlanmıştır.

Bazı rivayetlerin dayandırıldıkları belgelerde sorun yaşanıyor ve bazıları da sadece kadının namaz kıldığı mekânın kapalı olmasının öncelikli olduğunu beyan ediyor olsa da bu rivayetlere bakarak, İslam'ın kadınların umumi mekânlarda bulunmasını haklı gösteren sosyal ve iktisadi zaruretlerin aksine, kadınların manevi mükâfat kazanmak üzere cemaat ve Cuma namazlarına katılmasının pek de zaruri olmadığı sonucu çıkarılabilir. Çünkü zaten bu tür namazlardan beklenen mükâfatlar ve hatta daha fazlası, kadının evde bireysel olarak kıldığı namaz için belirlenmiştir.

Evet, bazen özel şartlarda, kadınların bu tür namazlara katılması, siyasi, iktisadi veya eğitim amaçlı olabilir. Bu şartlarda devletin teşhisi ile kadınların toplu ibadetlere katılma maslahatı, evde bireysel olarak namaz kılmasına tercih edilebilir. Nitekim bayram namazları gibi durumlarda söz konusu hükümlerde hâla birtakım muğlak noktalar bulunmakta olduğundan bu rivayetlerden, en azından İslamî hükümetin ideal bir şekilde gerçekleştiği durumlarda kadınların toplu ibadetlere katılmasının öncelikli olduğu sonucu çıkarabiliriz. [17]

⁸⁵ Rivayetlerde şöyle geçmektedir: “Kadının arka odada namaz kılması ön odada namaz kılmasından daha faziletlidir, ön odada namaz kılması ise evin ortasında namaz kılmasından daha faziletlidir.” Vesailu's-Şia, c.3, Ahkâmu'l-Mesacid babları, 30. bab, s.510, yine bk. Beyhakî, Sünenu'l-Kubra, c.3, s.131 ve Kufî, el-Musannef, c.2, s.277.

⁸⁶ Bir rivayette şöyle geçmiştir: “Kadın Cuma günü camide imamla birlikte iki rekât Cuma namazı kılrsa namazı eksik olur ve eğer camide dört rekât namaz kılrsa namazı eksik olur. Evinde dört rekât namaz kılması daha faziletlidir.” Vesailu's-Şia, c.5, s.37; yine bk. c.3, s.510.

Bu rivayetlerden elde edilen sonuç şudur: Kadının evde kıldığı namaz, camilerde veya diğer umumi mekânlarda bireysel veya cemaat şeklinde kılacağı namazdan daha faziletlidir. Ama eğer kadınlar evde de cemaat namazı kılmak sureti ile evde tek başına kıldıkları namazın faziletlerini bir arada elde etmek istiyorsa, bu durum anlatılan rivayetlerle çelişki arz etmez ve bu duruma, diğer bazı rivayetlerde de işaret edilmiş ve onaylanmıştır.⁸⁷

Dolayısıyla İslam'da bu tür cinsiyete dayalı ayrımları yorumlarken, cinsel ayrımcılığa değil, daha çok kadın ve erkeğin doğal özelliklerini göz önünde bulundurarak cinsiyet meselesine vurgu yapmak gerekir.

Bu iddiayı doğrulayan başka şahitler de vardır; örneğin, kadın cemaat namazında erkeklere imamlık edemez, ancak kadınların cemaat namazına imamlık etmesinde bir sakınca yoktur. [18]

Yine, söz konusu iddiayı doğrulama bağlamında kadın ve erkeğin hac ve Umre ibadetleri sırasında izlemeleri gereken hükümlerin benzerliklerine ve farklılıklarına değinmek mümkündür. Hac ve umre ibadetlerinin hükümlerine baktığımızda, kadın ve erkek için çoğunlukla ortak hükümler belirlendiği anlaşılır. Mesela Şeyh Tusî gibi bazı fakihler bu ortak hükümleri genel bir kaide olarak gündeme getirmiş ve birkaç istisna dışında, ihram sırasında erkek için haram olan her şeyin kadın için de haram olduğunu ve yine erkek için caiz olan her şeyin, kadın için de caiz olduğunu beyan etmiştir.⁸⁸

Öte yandan istisna durumların araştırılması, kadın ve erkeği birbirinden ayırt eden bu hükümlerin doğal cinsel özelliklere özen göstermekten ve ayinler sırasında cinsel tahriklerden duyulan kaygılardan kaynaklandığı düşüncesini ön plana çıkarıyor ki, erkeğin başını kapatmasının yasak olması ve kadınlara buna iznin verilmesi ve hatta farz olması,⁸⁹ erkeğin dikilmiş kıyafet giymesinin yasak olması ve kadınlara izin verilmesi,⁹⁰ ayrıca erkeğe yüksek sesle telbiye, Safa ve Merve arasında koşar gibi yürümesi

⁸⁷ age. c.5, Salatu'l-Cemaa babları, 4. ve 60 bablar, s.379-380, h.2 ve 7, s.461.

⁸⁸ Tusî, el-Mebcut; c.1, s.320.

⁸⁹ Vesailu's-Şia, c.9, Turuku'l-İhram, babları, 5. bab, s.138.

⁹⁰ age. Turuku'l-İhram babları, 35. ve 50. bablar, s.115 ve 133 ve İhram babları, 33. bab, s.41 ve 43.



(Hervele), Kâbe'ye girmek ve Hacerü'l-Esved'e dokunmak için müsaade edilmesi ve bu işlerin kadınlar için mustahab hükmünde olmaması,⁹¹ bu istisnaların en önemlileridir.

Her hâlükârda, bu tartışmanın esas noktası şudur: İslam'ın toplu ibadet ayinlerinde cinsiyet ayrımı, özel sosyal maslahatlara dayalıdır ve cinsiyet eşitsizliği meselesi ile hiçbir ilgisi yoktur. Bütün bunlar genellikle toplumun manevi ortamını iyileştirmek ve şehvetten arındırmak için gündeme gelmiştir.

Kadının evden çıkması için kocasının izninin gerekmesinin muhtemelen kadınların bu ayinlere katılma yolunda engel oluşturması, bu konuda cinsiyet ayrımı simgesi olarak gündeme gelebilir. Ama geçmiş bölümlerde bu sorunu bertaraf etmek üzere bazı İslamî çözümlere işaret ettiğimizden bunları burada tekrarlamıyoruz.⁹²

4. Dinî Önderlik

Kadınların dinî önderlik ve dinî kurumlarda söz konusu mevkilerden mahrumiyeti, din sosyologları ve özellikle feminist yazarların üzerinde durduğu diğer konulardan biridir.

Bu konu ile ilgili araştırmalarda özel olarak kadınların Katolik kilisenin geleneklerinde papazlık gibi mevkilerden mahrumiyeti⁹³ ve dinî önderlerin, hatta kadın peygamberlerin⁹⁴ varlığına işaret eden tarihî deliller ele alınmıştır.

İslamî kaynaklarda ve Müslüman âlimlerin risalet, nübüvvet, imamet ve kadınların dinî merci olmaları ile ilgili İslam içindeki tartışmaları yansıtan eserlerinde de bu konuya rastlamaktayız. Şimdi İslam'ın bu konulardaki görüşünü irdelemeye çalışacağız.

⁹¹ age. İhram babları, 38. bab, s.51.

⁹² bk. Üçüncü bölüm, Hakk-i Kontrol-i Revabit-i İctimai'.

⁹³ Madoc-Jones and Coates, An Introduction to Women's Studies, P.253-254.

⁹⁴ Trevett, "Gender, Authority and Church History: A Case Study of Montanism", Feminist Theology The Journal of the Britain and Ireland School of Feminist Theology, issue 17, P.9.

4.1. Risalet

Kur’ân-ı Kerim ayetleri ve rivayetlerin görece manalarına bakıldığında, kuşkusuz risalet görevi -kesin anlamı gözetilmeksizin- erkeklere özgü olmuş ve ilahî Resuller veya elçiler arasında kadın yer almamıştır.

Kur’ân-ı Kerim üç ayette Hz. Peygamber’e (s.a.a) şöyle buyurur:

“Senden önce de, şehirler halkından kendilerine vahyettiğimiz erkeklerden başkasını peygamber göndermedik.”⁹⁵

Çağdaş yazarlardan biri, bu ayetlerin neye delalet ettiğini iki yönden tartışmaya açmıştır.⁹⁶

1- Bu ayetler peygamberlerin beşer cinsinden olduğunu ispat etmek ve kâfirlerin, peygamberlerin beşer cinsinin dışında meleklerden olmaları gerektiğine yönelik beklentilerini reddetmek için nazil olmuştur. Dolayısıyla ilgili ayetlerde yer alan “ricâl” sözcüğü gerçek anlamı olan “Erkekler”den soyutlanmış ve -ister kadın ister erkek- genel olarak “insan” anlamında kullanılmıştır.

2- “Rical” sözcüğü Kur’ân-ı Kerim’de bazen kadınlara karşı kullanılmış ve bu yüzden bu sözcükten erkekler anlamı çıkarılmıştır. Ama bazen de bu sözcük, kadın ve erkeği içeren genel bir manada kullanılmıştır. Bu yüzden herhangi bir işaret veya karşı cinse işaretin söz konusu olmadığı durumlarda bu sözcüğün genel anlamını göz önünde bulundurmalıyız.⁹⁷

Dikkatli bir şekilde incelediğimiz zaman bu tartışmalar doğru olarak kabul edilmemektedir. İlk tartışmaya göre, söz konusu ayetlerin tümünün, peygamberlerin beşer cinsinden olduğunu ispat ettiğini kabul etsek bile, bu durum “ricâl” sözcüğünün esas manasından soyutlanmış olduğu anlamına gelmez; zira beşer olma ve erkek olma özellikleri arasında herhangi bir fark olmadığı ve bu iki özelliğin bir arada olabileceği

⁹⁵ “Senden önce, ancak kendilerine vahyettiğimiz erkekleri (peygamber olarak) gönderdik.” Yusuf, 109, Nahl, 43 ve yine Enbiya, 7.

⁹⁶ Yazar risalet ile nübüvvet konusunu birbirinden ayırmamıştır ve bu nedenle, bu ayetlerin kadınların peygamber olamayacağına delaletinde münakaşa vardır. Fakat bu iki münakaşa risalet konusunda da tatbik edilebilir.

⁹⁷ Mihrizî, Şahsiyet ve Hukuk-i Zen Der İslam, s.136-138.



göz önünde bulundurularak, bu ayetlerin peygamberlerin beşer cinsinden ve erkek olduğu gerçeğini ispat ettiği ve iki özelliği birlikte göz önünde bulundurmanın bir sakınca oluşturmadığı söylenebilir.

İkinci tartışmanın yanlışlığı da şu açılardandır:

a) Usul ilminde ispat edildiği üzere, bir sözcüğü belli bir manada kullanmak, kendi başına hakiki manasında kullanıldığının işareti sayılmaz ve söz konusu mananın mecazi olması ile de çelişki arz etmez. Dolayısıyla eğer Kur'an-ı Kerim'de "rical" sözcüğünün bazen kadın ve erkeği kapsayan genel "insan" anlamında kullanıldığı ispat edilse bile, sözcüğün hakiki manada kullanıldığı sonucuna varamayız.

b) Kur'an-ı Kerim'de "rical" sözcüğünün isim manasında kullanıldığı 26 yerde,⁹⁸ hatta bir tek yerde bile bu sözcüğün kesin olarak kadın ve erkeği kapsayan genel insan anlamında kullanıldığı ispat edilemez.

c) "Rical" sözcüğünün Arap lügatinde ve Arapların örf ve âdetlerinde hakiki anlamıyla erkekleri kapsar; bu yüzden de bu hakiki manada kullanılması için herhangi bir karineye ihtiyaç yoktur. Kadın ve erkeği kapsayacak şekilde genel anlamda kullanılması ise (örneğin tağlib kuralı gereği) mecazi bir kullanım durumudur ve karşı cinse işaret edilmesini gerektirecek bir karineye ihtiyaç vardır.

Fıkhi tartışmalarda, konusu Recul veya Rical olan hükümlerde bazen Recullük (erkeklik) kaydından bu özelliğin kaldırıldığı gözlenirken, sonuçta hükmün, hem kadını hem erkeği kapsadığı telakki edilir. Örneğin namaz ibadetindeki şüphe durumları ile ilgili rivayetlerde "Eğer bir erkek namazın üçüncü ve dördüncü rekâtları arasında şek ederse, dördüncü rekâtı temel alması gerekir" dendiği vakit, fakihler burada erkeklik kaydını kaldırıyor ve hükmün kadınlar için de aynen geçerli olduğunu belirtiyor. Çünkü bu hükümde erkeklere has bir özellik yoktur. Ama şu noktaya da dikkat etmek gerekir: Bu tür durumlarda Recul sözcüğü hem kadını ve hem erkeği kapsayacak şekilde kullanılmamış ve sadece hakiki manası olan erkek anlamında kullanılmıştır ve hükmün ka-

⁹⁸ İki yerde "rical" kelimesi atlı birlikler karşısında "piyade birlikler" anlamında sıfat olarak kullanılmıştır.

dınları da kapsayacak şekilde genişletilmesi, konu itibarı ile değil, hüküm itibarı ile söz konusudur.

Her hâlükârda, açık olan şu ki bu nokta, söz konusu ayetlere tatbik edilemez. Zira bu ayetler, erkeklik özelliğinden söz edilebilecek şekilde fikhî veya ahlakî bir hükümle “rical” meselesini ispat etmekten ziyade, tarihî bir olaydan söz etmektedir.

Kur’ân-ı Kerim ayetlerinin dışında, aralarında bazı muteber rivayetlerin de bulunduğu bazı belgeler, risalet görevinin erkeklere özgü olduğu düşüncesini doğruluyor. Örneğin Ebu Basir’in İmam Cafer Sadık’tan (a.s) Hz. Meyrem’in (a.s) veladet öyküsünü naklettiği muteber rivayette, “*Kadın resul olamaz.*”⁹⁹ konusuna işaret ediliyor.

Birçok âlim tarafından senedinin doğruluğu ispat edilebilen ve Abdulazim el-Hasanî’den nakledilen bir rivayette de şöyle okumaktayız: “Yüce Allah 124 bin peygamber gönderdi; bunların arasındaki resullerin sayısı 313 erkekti.”¹⁰⁰

4.2. Nübüvvet

İslam’ın; kadınların nübüvveti hakkındaki görüşünü beyan etmeden önce ilkin, nübüvvet kavramı ile risalet kavramı arasındaki farkla ilgili iki noktaya değinelim:

1- Müfessirler bu iki kavramın farklılık kriterleri konusunda ortak bir görüşü paylaşmamaktadır. Kimileri bu iki kavramın bir olduğunu savunurken, birçok müfessir, iki kavramın farklı olduğunu benimsemekte ve nübüvvet kavramının risalet kavramına göre daha genel bir kavram olduğunu belirtmektedir.¹⁰¹

Bu arada bazıları Nebi (mesaj getiren) ile Resul (gönderilen) arasındaki farkı, Resul kavramında ilahî mesajı tebliğ etmekle görevlendirilmenin yer aldığı, ancak Nebi kavramının böyle bir kaydı içermediği ve genel bir kavram olduğu şeklinde açıklanmaktadır.

⁹⁹ “La tekunu el-bint-i resulen.” Kuleynî, el-Kaфі, c.1, s.535; ve yine bk. Meclisî, Biharu’l-Envar, c.14, s.200, 203 ve 205.

¹⁰⁰ Ravendî, Kısasu’l-Enbiya, s.213 ve Biharu’l-Envar, c.13, s.405.

¹⁰¹ Yahsubî, eş-Şıfa bi-Tarif-i Hukuki’l-Mustafa, c.1, s.250-251.



Merhum Allame Tabatabaî, Kur'ân-ı Kerim'in bazı ayetlerine dayanarak bu görüşü reddetmekte ve iki kavram arasındaki farkı, ilahî mesajın içeriği şeklinde beyan ederek şöyle demektedir:

“Nebi sadece gayb âleminde insanlara bir mesaj getirmiştir, ama Resulün, bu genel mesajın yanında özel bir risaleti de vardır ve bir nevi kullara hücceti tamamlamaktır. Buna karşı çıkmak, helak olmak ve yüce Allah'ın azabı ile sonuçlanır.”¹⁰²

Güvenilir rivayetlerden anlaşılan durum, Nebi ile Resul arasında özel ve genel olma durumunun onaylanmasının yanında, aralarındaki farkın, gayb dünyası ile irtibat ve vahyin nazil olma biçiminden kaynaklanmasıdır. Bu rivayetlere göre, Resul'ün temel özelliği, ona meleğin zahir olması ve kendisi ile doğrudan konuşmasıdır. Oysa Nebi bu özellikten yoksundur ve genellikle rüya görmek sureti ile veya meleği görmeksizin sadece sesini duyarak ilahî vahyi alır.¹⁰³

2- Hac Suresi'nin 52. ayetine göre, gönderilmiş olma özelliği Resul'lere özgü değildir ve Nebiler için de kullanılmıştır.¹⁰⁴ Merhum Allame Tabatabaî bu ayeti, Nebi ve Resul'ün, mesajlarının içeriği farklı olmasına karşın, her ikisinin de yüce Allah'ın insanlara gönderdiği elçiler olduğunun ispatı olarak görüyor.¹⁰⁵ Fakat bu konu tartışılabilir; zira bu ayetten, Nebi olan herkesin zaruri olarak Allah tarafından gönderildiğini ispat etmek için değil, sadece Nebi'nin Allah tarafından gönderilmiş olabileceğini ispat etmekten ötede yararlanılmıyor. Bu algılamının onayında, bazı muteber rivayetlere de istinat etmek mümkün. Bu rivayetlere göre, Ehlibeyt İmamları (a.s) bu ayeti, “Muhaddes” sözcüğünü ekleyerek tilavet etmiştir.¹⁰⁶ Çünkü Şîî rivayetlere göre muhaddes olmanın, yani melekle-

¹⁰² Tabatabaî, el-Mizan Fi Tefsiri'l-Kur'an, c.2, s.139-140.

¹⁰³ Zurare'nin, senedi sahih olan rivayetinin metni şöyledir: İmam Muhammed Bâkir'a (a.s), “Senden önce hiçbir resul veya nebi göndermedik ki...” ayetini sordum, şöyle buyurdu: “Nebi, (meleği) rüyasında görür; sesini duyar ama kendisini görmez. Resul ise hem rüyasında görür, hem sesini duyar, hem de kendisini görür.” Kuleynî, el-Kaî, c.1, s.176; yine bk. h.2, 3 ve 4.

¹⁰⁴ “Senden önce hiçbir resul veya nebi göndermedik ki, o, bir şeyi arzu ettiğinde, Şeytan onun arzusuna bir şey katmaya kalkışmasın.”

¹⁰⁵ Tabatabaî, el-Mizan Fi Tefsiri'l-Kur'an, c.2, 140.

¹⁰⁶ “Senden önce hiçbir resul veya nebi veya muhaddes göndermedik ki...” Kuleynî, el-Kaî, c.1, s.176-177, h.1 ve 4, s.270, h.2.

rin sesini duymanın; peygamber olmadıkları kesin olan (Ehlibeyt İmam-ları, Hz. Fatıma (a.s), Yuşa b. Nun, Asıf b. Barhiya ve Zülkarneyn gibi) insanlara tatbik edildiği kesindir.¹⁰⁷ Dolayısıyla, Nebi ve Muhaddes hakkında gönderilmiş olma tabirinin mecazi olma ihtimalinin dışında, yine de Nebi ve Muhaddes'in bazen Allah tarafından görevlendirilerek halka gönderildiği sonucuna varabiliriz.

Şimdi bu iki noktayı göz önünde bulundurduktan sonra esas konu-muza, yani İslam açısından kadınların nübüvvet meselesine dönelim.

Birçok kanaat önderi, hiçbir kadının nübüvvet mertebesine ermediğine inanmaktadır. Bu kesime karşı Kurtubî, İbn Hazm ve İbn Hacer gibi bazıları da; bazı kadınların ve özel olarak Hz. Meryem'in (a.s) nübüvvet mertebesine erdiğine inanır.¹⁰⁸ Ama burada önem arz eden konu, muvafık ve muhaliflerin delillerinin irdelenmesidir. Bu delillere bakıldığında, hiçbir tarafın görüşünü doğrulayacak güçlü deliller bulunmadığı anlaşıyor.

Muvafıkların istinat ettiği en önemli delilleri şöyle sıralayabiliriz:

1– Kur'an-ı Kerim'de meleklerin Hz. Meryem (a.s) ve Sara (a.s) gibi seçkin kadınlarla konuşmasını beyan eden ayetler.¹⁰⁹

2– İstıfa (seçme) ayeti ve Hz. Meryem'in dünya kadınları arasından seçilmesi.¹¹⁰

3– Recüllük (erkeklik) kaydına temas etmeksizin Nebilerin sıfat ve dereceleri, Resullerle aralarındaki farkları beyan eden rivayetler. Bu rivayetlerin bazılarına daha önce değindik.¹¹¹

4– Bazı kadınların kemale erdiğini beyan eden rivayetler.¹¹²

5– Kadın Nebilerden söz eden kutsal kitaplardan alıntı tabirler.¹¹³

¹⁰⁷ age. c.1, s.269-271 ve 241 ve Saduk, İlelu's-Şerayi, c.1, s.182.

¹⁰⁸ Kurtubî, Tefsir-i Kurtubî, c.4, s.83; Mihrizî, Şahsiyet ve Hukuk-i Zen Der İslam, s.142.

¹⁰⁹ Âl-i İmrân, 42-43 ve 45-47; Meryem, 17-21 ve Hüd, 71-73.

¹¹⁰ Âl-i İmrân, 42.

¹¹¹ Kuleynî, el-Kâfî, c.1, s.174-177.

¹¹² Taberî, Camiu'l-Beyan, c.3, s.358; İbn Kesir, el-Bidayetu ve'n-Nihaye, c.2, s.73 ve Tirmizî, Sünen-i Tirmizî, c.3, s.179.

¹¹³ Fehim Kirmanî, Zen ve Peyamaverî, s.4-11; yine diğer deliller için bk. s.13-30.



Buna karşın bu delillerde tartışmaya açık noktalar da vardır, şimdi kısaca onlara değineceğiz:

Muteber rivayetler risalet ve nübüvvetten başka; bir de insanlarla melekler arasında “Muhaddes” başlığı altında bir başka irtibat biçiminden söz ettiğinden, meleklerin Hz. Meryem (a.s) ile konuşması, onun nübüvvetine delil olamaz. Bu arada bazı rivayetlerde neden Hz. Fatıma’ya “Muhaddese” lakabı verdiği izah edilirken, meleklerin o hazrete nazil olduğu ve Hz. Meryem’e (a.s) hitap ettikleri aynı sözlerle hitap ettikleri ifade edilir. Bu sözler, Hz. Fatıma’nın (a.s) dünya kadınları arasından seçildiğini gösteren sözlerdir.¹¹⁴ Buna göre ve o hazretin nübüvvetine ihtimal verilmediğinden,¹¹⁵ ne meleklerin Hz. Meryem (a.s) ile konuşması (1. delil), ne de seçilmiş olması (2. delil) o hazretin nübüvveti için delil oluşturamaz. Böylelikle 4. delilin durumu da açıklığa kavuşuyor. Zira manevi sülûk tartışmasında işaret edildiği üzere, kemale erme kavramının, nübüvvetle ilgisi yoktur ve Ehlibeyt İmamları gibi, mükemmel insan oldukları halde, nübüvvet mertebesine ermemiş insanların varlığı, bu iddianın ispatıdır. Nebilerin derecelerini ve Resullerle farklarını izah eden rivayetler de (3. delil) usul âlimlerine göre, tüm şartları beyan etmiyor ve belki de bu rivayetlerde Recüllük şartı varsayılmış olabilir, deniliyor. Bu yüzden Nebi olmak için erkeklik şartının gereksiz olduğu sonucuna varamayız. Kutsal kitapların tabirlerine gelince (5. delil), tabirlerin ne denli muteber oldukları tartışması bir yana, söz konusu nübüvvetin, bu kitaplarda kadınlar için ispat edilmiş nübüvvet kavramı arasında herhangi bir farklılık bulunma ihtimali, bu delilin geçerliliğini gölgeliyor. Bir başka ifade ile bu kitaplarda kullanılan “Nebiyye (kadın peygamber)” tabiri, İslamî rivayetlerde kullanılan “Muhaddese (kendisiyle konuşulan, meleğin konuştuğu kimse)” sözcüğünün karşılığı olabilir ve böyle bir ihtimal ile söz konusu delil kendiliğinden gölgelenir.

¹¹⁴ Rivayetin metni İmam Cafer Sadık’tan (a.s) şöyle aktarılıyor: “Fatıma, muhaddese olarak adlandırılmıştır; çünkü melekler gözyüzünden iner, İmran kızı Meryem’e seslendikleri gibi ona da seslenip şöyle derlerdi: ‘Ey Fatıma! Şüphesiz Allah seni seçti, temizledi ve âlemlerin kadınlarına üstün kıldı. Ey Fatıma! Rabbine gönülden itaatte bulun, secde et ve rûku edenlerle birlikte sen de rûku et.’ Böyle Fatıma onlarla konuşur, onlar da Fatıma ile konuşurlardı.” bk. Allah Meclisi, Biharu’l-Envar, c.14, s.206 ve s.205.

¹¹⁵ Çünkü nübüvvet, Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.a) ile son bulmuştur; bk. Kur’ân-ı Kerim, Ahzab Suresi, 40.

Bu kesime karşı, kadınların nübüvvet ihtimalini reddedenler ise genellikle risaletin erkeklerin tekelinde olduğunu beyan eden ayetleri gündeme getiriyor.

Merhum Allame Tabatabaî, Kur'ân-ı Kerim'de "irsal" yani gönderme tabirinin, Nebiler için de kullanıldığını ve Resullere özgü olmadığına istinat ederek, bu ayetlerin kadınların risaletinin reddedilmesinin yanında nübüvvetinin de reddedildiğine delalet ettiğini belirtiyor. Ancak bu tartışmanın başında, ikinci nokta hakkında yaptığımız açıklama ile bu yorumun geçerli olmadığı anlaşılır ve böylece söz konusu ayetlere dayanarak kadınların nübüvvet ihtimali reddedilemez.

Evet, bazı rivayetlerde, kadınların nübüvveti ve özel olarak Hz. Meryem'in (a.s) nübüvveti açıkça reddedilmiştir,¹¹⁶ ancak rivayetlerin dayandırıldığı belge sorunu, itibar derecelerini düşürmektedir. Ayrıca Hz. Fatuma'nın (a.s) bütün kadınlardan daha üstün ve daha faziletli olması ve aynı zamanda o hazretin peygamber olmayışından hareketle, kadınların nübüvvetini reddetme sonucuna da varamayız; zira daha önce de değinildiği üzere, fazilette en üstün olmakla nübüvvet arasında bir ilgi yoktur ve bu iki özelliği birbirinden tamamen ayırmak gerekir.

Görüldüğü üzere, kadınların nübüvvetini reddeden görüşün de güçlü delilleri yoktur. Ancak, Nebinin, Allah tarafından halka yönelik bir risaleti olduğu vakit durum değişir. Sosyal işlere karışmayı gerektirmeyen ve Allah ile Nebi arasında vahiy yolu ile irtibatla sınırlı olan mutlak Nebilik durumunda ise kadınların nübüvvet ihtimali hâla geçerlidir, nitekim bazı çağdaş kanaat önderleri de bu noktaya vurgu yapmıştır.¹¹⁷

Bu yüzden geçmiş ümmetler arasında Nebiyye kadınların varlığına dair güçlü tarihî deliller ortaya çıksa bile bu deliller kadınlar için mutlak nübüvvetten başka bir şeyi ispat edemez. Ama ilahî risaletle birlikte olan nübüvvet, erkeklere özgü olmuştur ve belki de bunun sebebi, kadınların risaletle ilgili icra alanındaki sorumlulukları üstlenmek için müsait olmamalarından kaynaklanmasının yanında; insanların ilahî peygamberleri

¹¹⁶ Bir rivayette şöyle geçmektedir: "Meryem muhaddese idi; peygamber değildi." Hilalî, Süleyman b. Kays'ın kitabı, s.351-352; "Sizden peygamber göndermeyeceğim." sözü de böyledir. Nurfî, Müstedreku'l-Vesail, c.14, s.286.

¹¹⁷ Cevadî Amulî, Zen Der Aine-i Celal ve Cemal, s.144.



örnek alma çabaları da olabilir ki bu da model olacak insanla onu izleyenler arasında özel ilişkileri ve münasebetleri gerektirir. Oysa hiç kuşkusuz kadınlar kendilerine özgü cinsel cazibeleri yüzünden erkekler için uygun bir davranış modelinin rolünü ifa edemez ve gayet açıktır ki bu durum, kadınlarda bir kusuru ifade etmediği gibi, erkeklerin cinsel tahriklere karşı zafiyeti ile de ilgilidir.

4.3. İmamet

Şiî inancının kelimî bakış açısına göre, nübüvvet meselesi Hz. Peygamber'den (s.a.a) sonra son bulunduğu gibi, imamet meselesi de 12 masum imamın yüce Allah tarafından atanmasının ardından son bulmuştur. Bu yüzden, eğer kadınların imameti ile ilgili bir tartışma söz konusu ise, ya İslam'dan önceki dönemlerle ilgilidir, ya da tamamen farazi bir tartışmadır. Yani bu tartışmada sadece kadınların bu mevkie gelebilecekleri veya gelemeyecekleri tartışılır, yoksa kadınların imametinin gerçekleştiği ile ilgisi yoktur, çünkü hiçbir kadın kesinlikle Müslümanların imamet derecesine ermemiştir ve ermeyecektir.

Bu noktadan hareketle, imamet sözcüğü yaygın anlamın dışında, dinî önderlikten öte velayet ve siyasi hâkimiyet manasını da içerdiğinden, 7. bölümde kadınların velayetinin reddedildiğine yönelik gösterilecek delil veya deliller, İslam'da kadının imametinin meşru olmadığını da ispat edecektir.

Ama İslam'dan önce kadınların imameti hakkında yeterli dinî deliller bulunmadığından, İslam'ın bu konuda kesin bir tutumundan söz edilemez. Gerçi bundan önce beyan edilen İslam'ın risalet ve nübüvvetle ilgili bakış açısından hareketle ve ayrıca dinî metinlerde başta imamet olmak üzere bu tür yürütme görevini üstlenen hiçbir kadına işaret edilmediğini hatırlatarak, kadınların hiçbir zaman imamet görevine atanmadığı düşüncesinin kuvvet kazandığını söyleyebiliriz.

Bu arada açıkça görülmektedir ki kadınlara bir nevi mutlak nübüvvet hakkı tanındığı halde, nübüvvet tartışmasının aksine, imamet konusunda mutlak ve halktan bağımsız bir şekilde imametten söz edilemez; zira bu sözcük, önderlik anlamına gelir ve başkalarının birini izlemesi kavramını içerir.

4.4. Merci-i Taklitlik (Müçtehitlik)

Kadınların merciiyet konusunda fakihlerce muvafık ve muhalif olmak üzere iki farklı görüş beyan edilmiştir. Ancak her iki kesimin ileri sürdüğü deliller titizlikle incelendiğinde, bu ihtilafın gerçek bir teorik ihtilaf olmadığı anlaşılır; zira bu iki bakış açısının her biri, merciiyet kavramını farklı manalarda kullanmıştır.

Sonuçta eğer merciiyet sırf fetva makamını işgal etmek ve şer'i ahkâmı beyan etmek içinse, hiçbir fakih esas itibarı ile kadınların merci olmasına karşı değildir ve eğer merceiyet, fetva vermenin ötesinde bir nevi önderlik ve velayet işlerine kısıtlı veya geniş ölçüde karışma anlamına gelecekse, hiçbir fakih esas itibarı ile kadınların merci olmasını onaylamaz. [19]



Beşinci Bölüm

Tâlim ve Terbiye





Tâlim ve terbiye (eğitim ve öğretim) alanında cinsel eşitsizlikten, toplumlarda en köklü ve en etkili cinsel eşitsizliklerden biri şeklinde söz edilir. Tâlim ve terbiye, ister aile kurumu veya din kurumu tarafından uygulanan geleneksel şekli ve ister günümüz tâlim ve terbiye resmî kurumlarınca uygulanan yeni ve modern şekli ile olsun, sürekli cinsiyet eksenli ilişkilerin şekillenmesi ve pekişmesi için uygun bir zemin oluşturmuştur.

Feministler sosyoloji ve tâlim ve terbiye felsefesi alanındaki yazılarında, eğitim sisteminde cinsel eşitsizlikleri masaya yatırmıştır. Eğitimde fırsatlara ve ilerlemelere kavuşma imkânında eşitsizlik, cinsiyete göre ders programları, ders kitaplarında ve yardımcı kitaplarda cinsiyetle ilgili kavramların yer alması, öğretmenlerin ve eğitimle ilgilenen kişilerin cinsiyet ayrımcılığı ekseninde bakış açıları ve davranışları, eğitim kurumlarında yürütme ve yönetimde cinsiyete dayalı ayrımcılık, cinsiyete göre iki cinsin karışık ve karışık olmadığı ortamlara göre eğitim yöntemleri, ilerleme sınavları ve akademik istişareler ve meslekî durumlar, feminist uzmanların üzerinde durduğu en önemli konulardır.

Bu bölümde İslam'ın bu konuya nasıl baktığına aşağıdaki soruları göz önünde bulundurarak açıklık getirmeye çalışacağız:

- 1– İslam, kadın ve erkeğin bilimsel ilerlemesine aynı ağırlığı mı veriyor, yoksa bu alanda eşit olmayan bir model mi sunuyor?
- 2– İslam, eğitim maddeleri konusunda, cinsiyete dayalı özel bir tutumu mu savunuyor?
- 3– İslam'ın cinsiyetten bağımsız tâlim ve terbiyeye bakış açısı nedir?



4- İslam açısından ahlakî ve cinsiyete dayalı tâlim ve terbiye arasında ne gibi bir bağlantı söz konusudur?

5- İslam'ın iki cinsin karma bir ortamda eğitim görmesine bakışı nedir?

1. Cinsiyet ve Bilimsel İlerleme

1.1. Kadınların Aklî Eksikliği Tezi

Bilimsel ilerlemede cinsiyetin rolü hakkında her şeyden önce kadın ve erkeğin zihnî ve idrak gücü farklılığı ile ilgili tutumumuza açıklık getirmemiz gerekir.

Eğer bu iddia doğru ise, yani kadınlar erkeklere nazaran fikrî ve zihnî açıdan daha zayıf ise, bu durumun kaçınılmaz sonucu, kadın ve erkek arasında bazı bilimsel ve eğitimsel açılardan eşitsizliğin haklı olduğu olacaktır.

Bu iddianın çeşitli kültürlerde derin bir mazisi olup, bazı Müslüman ve gayrimüslim düşünür tarafından onaylanmışsa da, daha yeni araştırmalar bu iddianın doğruluğu konusunda bazı kuşkuları gündeme getirmektedir.

Her hâlükârda bu konu, bugün bile kanaat önderleri arasında üzerinde görüş birliği sağlanmamış konulardan biridir, dahası; dinî belgeler de bu görüşü İslam'a isnat etmek için gerekli şeffaflıktan yoksundur.

Bu alanda özel olarak kadınların aklî eksikliğinden söz eden hadisler dikkat çekicidir.¹ İslam dini bu rivayetlere göre, kadın ve erkek arasında zihnî ve idrak gücü farklılığını varsaysa da, bu farklılıkların kesin olarak idrak gücünün hangi yönleri (akıl, zekâ, hafıza, teorik idrak, pratik idrak...) ile ilgili olduğu açık bir şekilde beyan edilmemektedir. Oysa bu ihtimallerden bazılarına, hele kadınların zekâ veya hafıza eksikliği gibi zayıf ihtimallere dayanarak, kadın ve erkek arasında eğitim eşitsizliğini izah etmek mümkündür.

¹ Vesailu's-Şia, c.2, Hayz babları, 39. bab, s.587, c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh babları, 4. bab, s.11 ve c.18, Şehadet babları, 16. bab, s.245; Biharu'l-Envar, c.30, s.17 ve c.32, s.73 ve c.103, s.228.

Bunun dışında, bu farklılıkların doğal veya sosyal kaynaklı oluşu konusunda İslam'a kesin bir görüş atfedilemez ve ayrıca İslam açısından bu tür farklılıkların cebri olduğunu ispat etmek, doğal olduğunu ispat etmeye nazaran daha zordur. Yani, bu farklılıkların doğal olduğunu ispat eden kesin deliller bulunsa bile, bu durum söz konusu farklılıkların zor olduğundan emin olmakla bir tutulmamalı, çünkü bir özelliğin doğal oluşu ile değişim yaratma yeteneğini bir arada kabul etmek mümkündür.

Dolayısıyla bu tür rivayetleri, kadın ve erkeğin eğitimde ilerlemesindeki farklılıklarını izah etmek üzere temel alamayız, nitekim bu rivayetlere istinat ederek, cinsiyet temeline dayalı farklı eğitim politikaları da üretemeyiz. Üstelik yeni bilimsel araştırmalar da kadın ve erkek arasında geniş zihni farklılıkları inkâr ediyor.

1.2. İslam'da Kadınların Bilimsel İlerlemesi

İslam'ın, kadınların erkeklere kıyasla bilimsel ilerlemelerine verdiği değer ve ağırlığı belirlemek için, bu alanla ilgili ayet ve rivayetleri irdelemek gerekir.

Genel olarak bu konuda iki tür dinî belge vardır: Kadın ve erkeği bir arada kapsayan genel belgeler ve sadece kadınlara özel olan belgeler.

İslam'ın bakış açısını beyan eden özel belgeler.

Aşağıdaki ayet ve rivayetler genel belgelere birer örnektir:

- “(Resûlüm!) De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”²

- “İşte biz, bu temsilcileri insanlar için getiriyoruz; fakat onları ancak bilenler düşünüp anlayabilir.”³

- “Kulları içinden ancak âlimler, Allah'tan (gereğince) korkar.”⁴

- “Müminler hep birlikte (cihat veya ilim için) sefere çıkacak de-gillerdir. Niçin dinde derin bilgi elde etmek ve geri dönünce kendi

² Zümer, 9.

³ Ankebût, 43.

⁴ Fâtır, 28.



toplumlarını uyarmak için onların her kesiminden bir topluluk hareket etmiyor? Olur ki, (onların uyarmasıyla) sakınırlar.”⁵

- “İlim Çin’de (yani dünyanın en uca köşesinde) olsa bile peşinden gidin (öğrenin).”⁶

- “İlim peşinden gitmek, her Müslüman için farzdır.”⁷

Son hadisin tabirinde birçok nakillerde “Külli müslim” kaydedilmiştir ki erkek cinsine delalet ettiği halde, Arap dili kurallarına göre erkeklere özgü değildir ve kadınları da kapsar. Ancak daha az muteber olan nakillerde “Külli müslim ve müslime” yani her Müslüman erkek ve her Müslüman kadın şeklinde kayda geçmiştir⁸, ki söz konusu nakillere göre hadis kadınlardan da açıkça söz etmiş ve bu açıdan özel belgeler kategorisinde yer almıştır⁹.

Şimdi de özel belgelere birkaç örnek verelim:

- İmam Cafer Sadık’a (a.s) “Bir kadın, hac ibadetini yerine getirmemiş bir erkeğe naip olarak (onun yerine) hac ibadetini yerine getirebilir mi?” diye sorulduğunda Hazret şöyle karşılık verir: “Eğer o kadın daha önce hac ibadetini yerine getirmişse ve şer’i meseleleri biliyorsa, naip olabilir. Nice Müslüman kadınlar vardır ki, dinî meselelerde erkeklerden daha bilgili ve daha âlimdirler.”¹⁰

- Hz. Âdem (a.s) ve Hz. Havva’nın (a.s) yaratılışı ile ilgili rivayetin bir yerinde şöyle geçer: “Âdem, ‘Ya Rabbim! Ben Havva’yı senden istiyorum.’ diye sorunca, ‘Bunun için hangi amel seni hoşnut eder?’ Yüce Allah, ‘Benim hoşnutluğum, ona benim dinimi öğretmendedir.’ buyurur. Bunun üzerine Âdem, ‘Ya Rabbim! Bu şartını kabul ediyor ve bana belirlediğin bu kadere boyun eğiyorum.’ der.”¹¹

- Ehlisünnet kayanlarında Hz. Peygamber’den (s.a.a) nakledilen bir rivayete göre, hazret; Ensar kadınları hakkında şöyle buyurmuştur: “Ensar ka-

⁵ Tevbe, 122.

⁶ Vesailu’s-Şia, c.18, Sıfatu’l-Kazi babları, 4. bab, s.14.

⁷ age. s.13-14.

⁸ İmam Cafer Sadık, Misbahu’s-Şeria, s.22 ve el-İhsaî, Ğavali el-Lealî, c.4, s.70.

⁹ Elbette bu hadiste bütün Müslümanlara farz olduğu bildirilen ilmin, din bilgisi, yani ilahî öğreti ve hükümler olduğu sanılmaktadır.

¹⁰ Vesailu’s-Şia, c.8, en-Niyabe Fi’l-Hac babları, 8. bab, s.124.

¹¹ age. c.14, Mukaddimatu’n-Nikâh babları, 1. bab, s.2.

dınları iyi kadınlardır. Hicap ve utanma duygusu onların dinî meseleleri sormalarına ve bilim ve bilince ulaşmalarına mani olmuyor.”¹²

- Rivayete göre, bir kadın Hz. Fatıma'nın (a.s) huzuruna çıktı ve bir meseleyi sordu. Hz. Fatıma (a.s) kadına cevap verdi. Algılama yeteneği sorunlu olan kadın, soruyu bir kez daha tekrarladı ve Hz. Fatıma (a.s) da tekrar cevap verdi. Kadın aynı soruyu yeniden tekrarladı ve bu soru cevap, on kez tekrarlandı. Bu durumdan utanan kadın şöyle arz etti: “Ey Resulüllah'ın (s.a.a) kızı! Seni daha fazla rahatsız etmeyeceğim.” Hz. Fatıma (a.s) şöyle karşılık verdi: “İstedğini sorabilirsin. Ağır bir yükü yüz bin dinar karşılığında dama çıkarmak için ücret alan kimse, yükün ağırlığından rahatsız olur mu?” Kadın, “Hayır.” deyince Hz. Fatıma (a.s) şöyle buyurdu: “Benim her meseleye vereceğim cevabın manevî mükâfâtı, yerden yüce Allah katına kadar olan mesafeyi dolduracak değerli mücevherlerden daha fazladır. Babam'dan (s.a.a) şöyle duydum: Bizi izleyen âlimler kıyamet gününde mahşur olduklarında, bilimleri ve Allah'ın kullarına yol gösterme bağlamında sarf ettikleri çabaları ile orantılı olarak, üzerlerine keramet elbiseleri giydirilir...”¹³

Son hadiste dikkat çeken nokta şudur: Hz. Fatıma (a.s) bir kadın olarak, Hz. Peygamber'in (s.a.a) din âlimleri hakkında beyan ettiklerinin kendisi için de geçerli olduğunu ifade ediyor ve bu da, İslam dininin ilim ve âlime değer verirken, kadın ve erkek arasında herhangi bir fark tanımadığına delalet ediyor.

Bu delillerden hareketle, eğer içeriği kadınların ilmî anlamda ilerlemesine karşı olan bir rivayete rastlayacak olursak, ya bu rivayete kuşku gözü ile bakmak ya da bu durumu bir nevi izah etmek gerekir.

Mesela özel olarak bir rivayetin zahirinden şu anlaşılmaktadır: “Kadınların gönlünü Ali'nin (a.s) sevgisi ile tanıştırsın ve onları bilgisizlik içinde bırakın.”¹⁴

Fakat rivayetin, Ali'nin (a.s) sevgisine vurgu yapması ve başka rivayetlerde¹⁵ bilinçsiz anlamına gelen “bulh” sözcüğünün kullanılmasından bununla insanların mutlak bilinçsizliği değil de, inanç alanında ihtilaflara karşı bilgisizliklerinin kastedildiği anlaşılmaktadır. Bu yüzden, söz

¹² el-Hindî, Kenzu'l-Ummal, c.9, s.637.

¹³ Nuri, Müstedreku'l-Vesail, c.17, s.318.

¹⁴ Vesailu's-Şia, c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh babları, 92. bab, s.127.

¹⁵ age. “Ma Yehrumu bi'l-Kufr” babları, 3. bab, s.414-415.



konusu rivayetin anlamını şöyle açıklayabiliriz: “Kadınları (yani o dönemde bilim ve marifet açısından düşük seviyelerde bulunan birçok kadını) itakiadî konularla uğraştırmayın ve sadece kalplerinde Ali’nin (a.s) sevgisini filizlendirmekle yetinin.”

Ayrıca Hz. Peygamber’den (s.a.a) elimize ulaşan rivayetlerde, kadınlara kitabet işinin öğretilmesini tenkit eden bir rivayet nakledilmiştir.¹⁶ Bu rivayetin dayandırıldığı belge, Ehlişünnet âlimlerine göre zayıftır¹⁷ ve Şii kaynaklarda bu rivayet için zikredilen belge de Nevfelî ve Sekunî adlarında iki raviyi kapsadığından, özellikle geçmişteki Şii âlimler başta olmak üzere birçok Şii fakihe göre zayıftır;¹⁸ ama birçok âlim, bu belgeyi geçerli saymaktadır.

Her hâlükârda, eğer bu rivayette kâtiplikten maksat, yazmanın genel anlamı ise, rivayetin içeriğini onaylamakta sorunla karşılaşırız. Zira okuma yazmanın bilimsel gelişmede ifa ettiği tartışılmaz rolünden hareketle, İslam’ın kadınlar için bilimsel ilerlemeyi bir değer olarak gündeme getirmekle birlikte onlar için okuma yazmayı uygunsuz gördüğünü kabul etmek mümkün değildir. Bunun dışında, bazı rivayetler ve tarihî deliller, Asr-ı Saadet’te başta Hz. Peygamber’in (s.a.a) Ehlibeyti’nden (a.s) bazı kadınlar olmak üzere, kadınların arasında okuma yazmanın nisbî ölçüde yaygın olmaya başladığını gösteriyor.¹⁹

Dolayısıyla, kâtipliği kadınlar için uygunsuz gören rivayeti doğru varsaymakla birlikte, rivayetin püf noktasını, rivayetin gündeme geldiği dönemin özel durumunda aramak gerekmektedir. Örneğin, O dönemin birçok kadını ahlakî açıdan uygun olmayan düzeydeydi²⁰ ve bu yüzden

¹⁶ Bu rivayette, “Ve la ta’lemuhunne kitabeh = Kadınlara yazma öğretmeyin” ifadesi kullanılmıştır. age. s.127.

¹⁷ Azimabadî, Avnu’l-Ma’bud, c.10, s.269.

¹⁸ Merhum Meclîsi bu rivayeti meşhur görüşe göre zayıf bilmiştir; bk. Meclîsi, Mirâtu’l-Ukul, c.20, s.332.

¹⁹ Bir rivayette şöyle geçer: “Allah Resulü (s.a.a) Fatıma’ya (s.a) bir defter vererek, “*Bunun içindekileri öğren.*” buyurdu. Ahmedî Miyanecî, Mekatibu’r-Resul, c.3, s.577. Ve başka bir rivayete göre, Allah Resulü (s.a.a) okur-yazarı olan kadınlardan birine şöyle buyurdu: “*Bu kadına (Hafsa’ya) yazmayı öğrettiğin gibi rukiyyetu’n-nemleyi de öğret.*” Sicistanî, Sünen-i Ebi Davud, c.2, s.226. Aişe’nin yazması ve okumasıyla ilgili olarak da bk. Biharu’l-Envar, c.36, s.349.

²⁰ Bazı rivayetlerde kullanılan ifade bu ihtimali onaylamaktadır; bk. Vesailu’ş-Şia, c.14, “Ma Yahrumu bi’l-Musahere” babları, 12. bab, h.3, s.333.

okuma yazma becerisi onların sapma ihtimalini veya ahlakî fesadını arttırmaya sebep olabilirdi. Böylece, kadınlara kâtiplik öğretmenin eleştirilmesi ikinci dereceden bir hüküm şeklinde telakki edilebilir ve bu eleştiri, temel bir ilke olarak İslam'a atfedilemez. İslam'da temel ilke, okuma yazmanın öğretilmesidir ve bazı rivayetlerde de bu konuya vurgu yapılmıştır. Söz konusu rivayetlere göre, insanların ihtiyacı olan başta okuma yazma olmak üzere her türlü teknik veya sanat, cinsiyet gözetmeksizin herkes için caizdir, ama ahlakî, itikadî ve sosyal fesada yol açmaması şartıyla... Yine bu hüküm insanların amelinin değerlendirilmesinin bu tekniklerin veya sanatın maslahat mı, yoksa fesat doğurtusunda mı kullanıldığına göre söz konusu olur.²¹

Sonuçta, İslam'ın kadın ve erkeğin ilmî anlamda ilerlemesine eşit düzeyde değer verdiği söylenebilir. Gerçi son noktadan hareketle, yani ahkâmın değişmesinde ikinci dereceden başlıkların tesiri göz önünde bulundurularak, özel şartlarda ve durumlarda bazı cinsiyet farklılıkları da kabul ettiğini söyleyebiliriz. Örneğin, kadınların ve kızların geniş çapta eğitimsel ve meslekî alanlara girmesinin iş fırsatlarını kısıtlamasına ve erkeklerin geniş çapta işsiz kalmasına yol açtığı durumlarda, kadınların kayıtsız şartsız eğitiminin ideal olmasından kuşku duyulmaya başlar ve eğitim politikalarının öncelikleri, erkeklerin istihdam önceliğine göre ayarlanmasını gerektirir.²²

1.3. Kadınların Bilimsel İlerlemesi Yolundaki Engeller

Bazıları, değersel boyut itibarı ile İslam'ın eğitime yönelik eğilimi cinsiyetten bağımsız ve eşitlik ilkesine dayalı olduğu halde, ideal cinsiyet tertibatı kadınlar için oluşturduğu kısıtlamalarla -istemeyerek de olsa- bir nevi cinsiyet eşitsizliğini beraberinde getirdiğini söyleyebilir.

Bu kesime göre, İslam'ın kadın ve erkeğin bir ortamda bulunmasına yönelik kısıtlamaları, kadınların tesettürü, kadınların eşi veya bir mahremi yanında olmaksızın yolculuk etme yasağı ve yine evlilikten doğan kayıtlar ve ayak bağları, kaçınılmaz olarak kadınları eğitimde ilerleme açısından erkeklere nazaran daha geride bırakıyor.

²¹ age, c.12, "Mâ Yuktesebu Bih" babları, 2. bab, s.56.

²² bk. altıncı bölüm, "İş Ortamında Cinsiyet Farklılığı." konusu.



Bu iddiaya cevap verirken iki noktayı hatırlatmakta yarar var: İlkin, eğitim hakkında eşitsizliğin İslamî hükümlerden kaynaklandığının doğruluğunu varsaysak bile, bu durum, söz konusu hükümlerin ideal amaç ve değerlerini sorgulamadan, başlı başına bu ahkâmı reddetmeye delil oluşturamaz. Örneğin, tesettürün gerekli kılınması veya kadınların yolculuk etmelerine getirilen bazı kısıtlamalar, kadınların cinsel güvenlik derecesini arttırmak ve sonuçta toplumun ahlakî sağlığını korumak amacı ile gündeme gelmiştir. Şimdi eğer birileri çıkıp da bu amacın değerini inkâr edecek veya ona karşı duyarsız kalacak olursa, İslam ahkâmına cinsiyet eşitsizliğini desteklediği için itirazda bulunabilir ve feministlerin İslam ahkâmına yönelik eleştirileri de bu açıdan yapılır.

Gerçekte bu eleştirilerde bulunanlar çağdaş düşünceye din karşıtı veya dinî olmayan bakışın galip olması yüzünden ilahî değerleri gözardı ediyor ve bazı dünyevî değerleri (bilimsel kalkınma gibi) ön plana çıkararak, bu tür dünyevî değerlerin gerçekleşmesine mani olan durumlarla muhalefet ediyor. Ancak ilahî değerlere bağlı olanlar kendi değerlendirmelerinde, dinî ve dünyevî değerler topluluğunu, öncelik sırasını da gözeterek göz önünde bulunduruyor. Dolayısıyla, eğer bu gerçekte bazı eşitsizlikler de ortaya çıkarsa, anti değer sayılmalarına karşın, beraberlerinde getirdikleri başka değerli amaçlara göre değerlendirilir. Kuşkusuz, bu amaçların daha önemli olduğu varsayılarak, önemli olan değerden, yani eşitlikten vazgeçilebilir.

İkinci nokta, sözü edilen eşitsizliğin gerçekten İslam ahkâmından mı, yoksa başka yerden mi kaynaklandığını daha titiz bir şekilde irdelemektir. Bunun için soru işaretlerini beraberinde getiren bazı hükümleri gözden geçireceğiz.

Görünen o ki günümüzde, İslamî kılık kıyafetin kadınların eğitim alanında ilerlemelerine engel oluşturduğu iddiasının pek taraftarı bulunmuyor. Nitekim İran'da, diğer bazı İslam ülkelerinde ve hatta Batılı ülkelerde başörtülü kadınların bilimin yüksek mertebelerine ermekte sergiledikleri başarı, bu iddianın yanlış olduğunu gün ışığına çıkarmıştır. Bu doğrultuda, İslam'ın kadın ve erkeğin aynı ortamda bulunmasına karşı çıkmasının, kadınların bilimsel ilerlemesine engel oluşturduğu iddiası da yanlış bir iddiadır ve ortada bu iddiayı ispat edecek hiçbir delil yoktur.

Bu bağlamda da karma eğitim tartışmasında, bu iddianın tam tersinin gerçeğe daha yakın olduğunu anlatacağız.

Kadının herhangi bir mahremi kendisine refakat etmeksizin yolculuk yasağı konusuna gelince, birçok Ehlisünnet mezhebinde bu konuda ağır yasaklar belirlendiği halde, Ehlibeyt İmamlarından nakledilen rivayetlere göre, kadına güvenilmediği veya başkaları tarafından herhangi bir tehlike ile tehdit edildiği durumlar dışında böyle bir yolculuğun başlı başına bir sakıncası yoktur ve bu iki durum dışında kadına bir mahreminin refakat etmesi elzem değildir; ama her hâlükârda birinin refakat etmesi önceliklidir.²³

Bu hükmün içeriğine iyice baktığımızda, hükmün kadınların bilimsel ilerlemesi için ciddi bir kısıtlama getirmediği anlaşılır ve birçok yerde de destek eksenli tedbirlerle bu tür engelleri ortadan kaldırmak mümkündür.

Bundan önceki iddialardan daha ciddi gözüken konu, evlilik ve ailevi yaşamın, eğitime devam etmek isteyen kadınlara getirdiği kısıtlamalarla ilgili iddiadır. İslam düşüncesinde aile ocağının konumu ve kadının kocasının izni olmaksızın evden çıkma yasağı gibi hükümlere bakıldığında, söz konusu kısıtlamalar İslam toplumunda daha fazlaymış gibi görünebilir.

Bazı araştırmacılar evli öğrenci kadınlarla yaptıkları görüşmelerden hareketle, birçok kocanın ancak eşleri ev işlerini zamanında yaptıkları takdirde eğitimlerine devam etmesine katlandığını, ancak ailenin normal yaşam modelini değiştiren eğitimlerin yarıda kesildiğini belirtiyor. Ayrıca kadınların iktisadi açıdan kocalarına bağımlı olmaları da yüksek eğitime devam etmeleri yolunda engel oluşturuyor. Zira erkeklere göre, ortak yaşamın bedelini onlar karşıladığından, kadınların mali imkânları kişisel gereksinimlerini değil, ailenin masraflarını karşılamak üzere harcamaları gerekir, oysa üniversite masrafları kadınların kişisel gereksinimleri ile ilgilidir. Ailevi görevlerini yerine getirmemekten dolayı duyulan suç duygusu da kadınları eğitime devam etmekten alıkoyan bir başka etkidir.²⁴

²³ Vesailu's-Şia, c.8, Vücubu'l-Hac babları, 58. bab, s.108-110; Biharu'l-Envar, c.101, s.71.

²⁴ Hamse, "Roşd-i Kemi-i Danuşcuyan-i Dohter ve Ayende-i Amuzeş-i Âli", Zen, Üniversite, Ferda-i Behter, s.57.



Bu iddia hakkında şunu söylemek gerekir: İslam kadınlar için aile içindeki görevlerine öncelik tanımışsa da bu durum, eğitimde ilerlemede cinsiyete dayalı eşitsizliği İslam ahkâmına isnat etmemiz anlamına gelmez. Gerçekte İslam'ın kadınları kocalarına itaat etmeye teşvik etmesi²⁵ ve kadının evden çıkmasını kocasının iznine bağlaması,²⁶ kadınların eğitimlerine devam etmelerine engel oluşturmaz. Şîi fakihlerin onayladığı nikâh sırasındaki şer'i ve yasal şartlarla ilgili tedbirlerle beraber, eğitime devam etmek isteyen kadınlar, bu açıdan herhangi bir sorun yaşamaz. Kuşkusuz kadının iktisadi açıdan kocasına bağımlı olma sorunu da aynı yöntemle çözümlenebilir; çünkü kadın çalışmak veya çalışmama konusunda özgürce karar verebilir. Dolayısıyla, izdivaçtan doğan karşılıklı hak ve görevleri bilmek, kadınların eğitimini nitelik ve nicelik bakımından geliştirme yolunda önemli bir adımdır.

Gerçekte yanlış ve kalıplaşmış zihniyetler cinsiyete dayalı eşitsizliklerin yaygınlaşmasında önemli rol ifa ettiğinden, bu tür yanlış zihniyetleri düzeltmek amacı ile kültürel hareketleri yaratmak, her türlü ifrat ve tefritten uzak bir şekilde atılması gereken bir başka önemli adımdır. Kuşkusuz, bazıları kadını sırf evde ve ev işleri ile uğraşması ve çocuklara bakması gereken ve çeşitli yeteneklerini göz ardı ettikleri biri olarak gördükleri gibi ortada duran gerçekler ve yine birçok erkeğin her türlü şartlar altında ev işlerinde eşlerine yardımcı olmaktan kaçınmaları, İslam ruhu ile bağdaşmayan ve çeşitli sosyal ve kültürel etkenlerden kaynaklanan durumlardır. İslam dininin kadınların sosyal katılımlarına yönelik modelleri ve yine dinin önde gelen büyüklerinin ev işlerinde²⁷ eşlerine yardımcı olmaları konusundaki pratik siyerini bilmek, bu konuda yaygın olan genel kaniyi değiştirmekte önemli etkisi olabilir ve özellikle yanlış kültürel algılamaların silinmesinde yardımcı olur.

Öte yandan, günümüzde uygulanan eğitim sistemindeki mevcut yanlışları da gözden kaçırmamak gerekir. Gerçekte yüksek eğitim kurumları, kadınlara evlilikle birlikte eğitimlerini sürdürmeleri için pek fazla imkân sağlamamaktadır. Araştırmalar, kadın öğrencilere eğitimlerine yarım gün

²⁵ Üçüncü bölüm, itaat konusu.

²⁶ bk. Üçüncü bölüm, "Sosyal İlişkileri Kontrol Hakkı."

²⁷ Vesailu's-Şia, c.12, Mukaddimati't-Ticaret babları, 20. bab, s.39; Biharu'l-Envar, c.16, s.238 ve c.104, s.132.

biçiminde devam etmeleri ve ailevi sorumlulukları ile ilgilenmelerine zaman tanınmaları ve genel anlamda kişisel ve sosyal faaliyetlerini koordine etmeleri bağlamında verilen desteğin, kadınların bilimsel faaliyetlerinde daha başarılı olmalarına imkân sağladığını gösteriyor. Kadınların görevleri arasındaki bu dengeyi sağlamak ve geliştirmek, büyük ölçüde üniversitelerin görevidir. Bu alanda önerilen çözüm yollarından biri, kadın öğrencilere, daha düşük hızla ve daha uzun süreli olmak üzere yarım gün eğitim imkânı sağlamak ve yine serbest eğitimden yararlanmaları için fırsatlarını arttırmaktır.²⁸

Ve son olarak Enformasyon Teknolojisi'nin (IT) önemli bir getirisine işaret etmek gerekir ki bu da, serbest eğitim sistemini oluşturmaktır. Bazı Batılı ülkelerde yapılan araştırmaların sonuçlarına göre, bu sistem bütün kadınlara ve özellikle ev hanımlarına ve küçük yaşta çocuğu olan kadınlara ve yine işçi kadınlara aile işleri ve eğitimlerini devam etmeleri yolunda var olan engelleri ortadan kaldırmak ve yüksek bilimsel derecelere erişmek için emsalsiz ve çok değerli bir fırsat sunmuştur.²⁹ Kuşkusuz, bu sistemin kapasitelerinden İslamî toplumlarda doğru biçimde yararlanıldığı takdirde, sadece ailevi ve meslekî değil, kadınların bilimsel ilerlemeleri yolundaki her türlü engel ortadan kaldırılmış olacaktır.

Sözün özü şudur: İslam dininin ne kadınların eğitimine erkeklere nazaran daha az değer verdiğini, ne de mevcut gerçeklerden hareketle kadın ve erkek arasında eğitim açısından göze çarpan eşitsizliklerin İslam ahkâmından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu konu, ilim ve fıkıhta önde gelen ailelerde yetişen örnek kadınların yaşamını gözden geçirdiğimizde, daha iyi anlaşılır.

Hicrî kamerî 12. yüzyılda yaşayan âlimlerden merhum Abdullah Efendi İsfahanî, Riyadu'l-Ulema adlı eserinin bir bölümünü, çoğu bir numaralı ulema ailelerine mensup olan ve bizzat dinî derslerle uğraşan âlime kadınlara ayırmıştır. Merhum İsfahanî, Şeyh Muhammed Reydeştî İsfahanî adlı büyük bir âlimin kızı Hamide Hatun hakkında şöyle yazıyor:

²⁸ Hamse, "Roşd-i Kemi-i Danuşcuyan-i Dohter ve Ayende-i Amuzeş-i Âli", Zen, Üniversite, Ferda-i Behter, s.58.

²⁹ Prümmer, Women and Distance Education, P.202-204.



“Hamide; faziletli, âlime ve arife bir kadındı. Çağımızın kadınlarını eğitmekle uğraşan Rical ilminde bilge bir insandı. Kelamı çok iyi bilirdi ve fazilet ehli olan bir büyüğümüzün mirası ve halk arasında takvasıyla bilinen bir kadındı. İstibsar adlı eser başta olmak üzere bazı hadis eserlerine oldukça dakik açıklamalar ve dipnotlar yazmıştır ki bu da kendisinin özellikle Rical ile ilgili araştırmalarda gayet bilgili, titiz ve bilge biri olduğunu ispat eder.”³⁰

Merhum İsfahanî ayrıca Alleme Muhammed Takî Meclisî'nin kızı Âmine Hatun hakkında şöyle yazıyor:

“Âmine; faziletli, âlime, salih ve takvalı biriydi. Kendisi Molla Muhammed Salih Mazandarani'nin eşi idi. Duyduğumuza göre kocası fazilet ve ilimde en yüksek mertebelere ermiş olmasına karşın, bazen Allame Hillî'nin Kavaid adlı eserinde yer alan zorlu ibareleri anlamak için eşinden sorular sorar ve ondan yardım alırdı.”³¹

Çağımızda da müçtehide kadın Emine İsfahanî de bilge ve arife bir kadındı ve imanı ve büyük çabası sayesinde yüksek ilmi derecelere nail oldu ve Kum Dinî İlimler Havzası'nın kurucusu Ayetullah Hac Şeyh Abdulkarim Hairî gibi büyük âlimlerden içtihat için izin aldı ve böylece, Müslüman kadın öğrencilere ve bilginlere bir örnek oluşturdu.

2. Eğitim Malzemeleri

İslam açısından cinsiyetle eğitim malzemeleri arasındaki ilişkiye gelince, bu konuda iki düzeyde görüş beyan etmek mümkün.

Dinin elzemleri ile ilgili olan düzeyde, geniş çaplı bir cinsiyet ayrımının söz konusunu olmadığı söylenebilir. Örneğin, “kadın doğum” gibi tıpta bazı ihtisas branşları ile ilgili eğitimde kadınlara özgü bir zaruret söz konusu olabilir. Zira İslam'da ilk kural, erkeğin namahrem kadınla fiziksel temasının yasak olmasıdır ve eğer kadın hekimler toplumun bu bağlamda gereksinimlerini karşılamaya yetiyorsa, bu durumda erkekleri bu tür branşlara yönleltmeye gerek kalmaz. Benzer bir gerekçe ile tıp alanında bazı ihtisas branşlarının erkeklere özgü olduğu söylenebilir. Öte yandan

³⁰ el-Efendi el-İsfahanî, Riyazu'l-Ulema ve Hiyazu'l-Fuzela, c.5, s.404-405.

³¹ ege. S.407.

İslam'da kadınlar cihat görevinden muaf tutulduğundan, eğer toplumun askeri güce olan ihtiyacı erkeklerle karşılanabiliyorsa, bu durumda kadınların askeri bilimlerle ilgili branşlarda eğitim yapmaları için herhangi bir haklı gerekçe söz konusu olamaz.

Bu özel durumların dışında, sosyal gereksinimlere dayanan İslam'ın genel kuralı, toplumun ihtiyacını karşılamak üzere her türlü branşta eğitim görmek kadın-erkek; toplumun tüm kesimleri için caizdir.

İmam Cafer Sadık'tan (a.s) nakledilen bir rivayete göre, nazarî, sanayi, hizmet, sanat ve genel olarak insanların ihtiyacı olan tüm branşlarda eğitim görmek, doğru yoldan sapmadığı ve verilen eğitim ve bu bilimlerden yararlanmanın fesada dönüşmediği müddetçe herkes için serbesttir.³²

Dinin öncelikleri ile ilgili olan ikinci düzeye gelince, cinsiyet ayrımı daha belirgin hale gelir.

Eğitim politikaları sürekli ve bütün toplumlarda her toplumun sosyal, iktisadi ve siyasi yapısına tabi olduğundan, doğal olarak İslamî toplumda da eğitim politikaları, İslam'ın ideal sosyal, iktisadi ve siyasi nizamlarının yansımasıdır. Dolayısıyla söz konusu nizamlarda her türlü cinsiyet ayrımı, eğitim malzemeleri ile ilgili politikalarda da kendisini gösterir.

Kadın ve erkeğin sosyal görevleri üstlenmelerinde bazı dinî önceliklerin varlığı, bazı ders müfredatında bir dizi cinsiyet ayrımının öncelik kazanmasına sebep olur. Örneğin, İslam'ın sosyal nizamında iki cinsin karışmasının asgari düzeye indirilmesi temelli bir öncelik olarak gündeme geldiğinden, öğrencinin meslekî geleceğinde bu tür bir karışık eğitimi gerektirmeyen branşlarda eğitim görmek öncelik kazanır. Öte yandan İslam'da annelik görevinin önemi itibarı ile liselerde ve üniversitelerde kızların çocuk yetiştirme yeteneğini geliştirmeye yönelik bazı ders müfredatı, eğitim programlarında öncelikler arasında yer alır. Nitekim kızların meslekî geleceklerinde eş ve çocuklarından uzun süre ayrı kalmalarını gerektiren branşlara teşvik edilmesi, dinî önceliklere aykırıdır.

Kuşkusuz bu dinî eğilim, Amerika gibi toplumlarda yaygın olan feministlerin eşitlik eğilimi ve kadın ve erkek arasında pilotluk, lokomotif

³² Vesailu's-Şia, c.12, "Mâ Yuktesebu Bih" babları, 2. bal, s.56-67.



sürücülüğü, kamyon şoförlüğü, maden işçiliği ve ordu komutanlığı gibi mesleklerde eşitlik talebi ile açıkça farklıdır. Bazı rivayetlere göre, Asr-ı Saadet'te sosyal yapı göz önünde bulundurularak kadınların iplik üretme tekniklerini öğrenmeye teşvik edilmelerini³³ bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Zira bu meslek söz konusu önceliklerle, yani kadının evinde eşi ve çocuklarının yanı başında bulunması ve iki cinsin karma bir ortamda bulunmasından sakınılması ilkesi ile uyumludur.

3. Cinsiyetten Bağımsız Tâlim ve Terbiye (Eğitim ve Öğretim)

Farklı sosyal görevleri paylaşmak üzere kadın ve erkeğin farklı biçimde tâlim ve terbiyesi, milletlerin tarihinde derin mazisi olan geniş kapsamlı bir sosyal olgudur. Tâlim ve terbiye sürekli, ister aile gibi kurumlarca uygulanan gayri resmi şekli olsun, ister eğitim kurumlarınca uygulanan resmi şekli olsun, büyük ölçüde sosyal iş paylaşımı sistemine tabi olmuştur. Bu yüzden cinsiyete dayalı iş paylaşımının küresel düzeyde benimsenmesinden doğan cinsiyete dayalı tâlim ve terbiye sisteminin gelişmesini ve kurumsallaşmasını beklenmedik bir durum telakki etmemek gerekir. Buna göre, cinsiyet eşitliğini, cinsiyete dayalı iş paylaşımının lağvedilmesinde gören birçok feminizm taraftarı, bu alanda tâlim ve terbiyenin ifa ettiği rolün bilincinde hareket ederek, cinsiyete dayalı eğitim modelini değiştirmek için geniş çaba harcamıştır. Bu kesim söz konusu modeli birçok açıdan eleştirmiş ve bu eleştirilerin Batılı çağdaş nizamlarda cinsiyetten bağımsız eğitim sistemine doğru hareket edilmesinde büyük tesiri olmuştur. Feminist uzmanlardan Simon De Buar'a göre, kız çocukları da erkeklerin yetiştiği aynı beklentiler, mükâfatlar, kısıtlamalar ve özgürlüklerle yetişseydi, aynı eğitime ve aynı oyunlara ortak olsaydı ve yine erkek çocuğa vaadedilen aynı gelecek de onlara vaat edilseydi, onlara erkeklerle eşit gözü ile bakan kadın ve erkeklerden eğitim alsaydı, kadınların ve kızların kişiliği, mevcut eşitsiz modelden çok daha farklı gelişebilirdi.³⁴

³³ Vesailu's-Şia, c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh babları, 92. ve 123. bablar, s.127 ve 162.

³⁴ De Beauvoir, The Second Sex, P.726.

Ders kitaplarının sözde kalıplaşmış cinsel ayrımcılıklardan arındırılması, feministlerin ciddi bir şekilde üzerinde durduğu cinsiyetten bağımsız eğitim sistemine kavuşma yollarından biridir. Bu konuda Andre Micheal şöyle diyor:

“Cinsel ayrımcılıktan arındırılmış bir eserde erkekler ve kızlar aynı oranda, ev işlerini yaparken, küçük kardeşlerine bakarken, kadınlar ve erkekler de aynı oranda ev işleri ile uğraşırken, çocuklara bakarken, onları yetiştirirken veya ailenin geçimini sağlarken görüntülenir. Yine aynı şekilde kızlar ve oğlanlar oyuncakla oynar, evcilik oynar, top oynar, elektronik oyunlarla uğraşır, ağaçlardan tırmanır, terzilik ve bahçıvanlık yapar, örgü örer...”

“Kadının teslimiyet içinde kocasının kararını beklediği geleneksel çift görüntüsü mutlaka yok edilmelidir. Ebeveynlerden birinin zorunlu olarak evde kalıp çocuklara bakması gerekiyorsa, bu hem baba olabilir, hem anne.”³⁵

Cinsiyete dayalı tâlim ve terbiyenin açık yönlerinin dışında, bazen eğitim programlarının “gizli katmanı” terimi ile anılan konunun gizli yönleri de feministlerin eleştirilerinden nasibini almıştır. Bu terim aslında resmi eğitim programlarının bir parçası olmayan, ama eğitim kurumlarında öğrencilere nakledilen değerler, bakış açıları ve davranışlara işaret etmektedir. Buna örnek olarak bir eğitim kurumunda çalışan personelin yapı-sındaki kadın ve erkek dağılımına değinebiliriz. Öğretmenlik mesleğinde kadınların sayısının, diğer birçok mesleğe göre daha fazla olduğu gerçeği, öğrencilere yönelik güçlü bir telkin aracı şeklinde etki yapabilir.³⁶

Eğitim malzemeleri tartışmasında gündeme gelen konulardan hareketle, İslam’ın cinsiyetten bağımsız tâlim ve terbiyeye yönelik bakışı kısmen açıklığa kavuşur. Genel olarak eşitsizlik ve özel olarak cinsiyet eşitsizliği tartışmalarında ideolojik unsurların müdahil olması dikkate alındığında, İslam’ın cinsiyetten bağımsız tâlim ve terbiye konusundaki değere dayalı bakış açısı ancak İslam’ın genel değere dayalı nizamı çerçevesinde izah edilebilir.

³⁵ Micheal, Peykar Ba Tebyiz-i Cinsî = Cinsiyet Ayrımcılığı İle Mücadele, s.130.

³⁶ Gareertt; Camia Şinasi-yi Cinsiyet, s.104.



Bundan önce belirtildiği üzere İslam dini ideal sosyal nizamında, kadın ve erkeğin sosyal görevlerinde bazı ayrımları öncelik olarak ve kâh elzem olarak belirlemiştir ve bu durum maslahat ile beraber olan adalet temeline dayanır. İslam'da cinsiyet eşitliği bir yandan insanın doğal özelliklerinin tanımına dayalıdır ve öbür yandan, dinin özellikle insanların dünyevî ve uhrevî saadeti başta olmak üzere nihai amaçlarının gerçekleşmesine yöneliktir. Dolayısıyla, İslam'da cinsiyet eşitliği modeli doğal cinsel farklılıklardan etkilenmenin yanında, İslam'ın nihai amaçları ile düzenlenir; yani nerede cinsiyet eşitliği ve benzerliği İslam'ın maslahatına aykırı olmuşsa, İslam tarafından onaylanmamıştır. Örneğin, kadınların erkeğe benzeme gayreti; özellikle kılık kıyafet benzerliği, İslamî rivayetlerde şiddetle tenkit edilmiştir.³⁷ Bunun sebebi belki de bu tür benzemelerin, iki cins arasındaki doğal cinsel farklılıkların gerektirdiği elzemler göz önünde bulundurulduğunda, toplumun dinî ve manevî gelişmesine ciddi zarar vermesidir.

Buna göre, İslam açısından doğal cinsel farklılıklarla uyumlu olan ve İslam'ın sosyal nizamının amaçlarına hizmet eden cinsiyete dayalı eğitim sistemi kabul edilebilir ve olumsuz bir şekilde değerlendirilmez. Örneğin, kızları annelik, eşlik ve erkekleri de evin geçimini sağlama sorumluluğunu üstlenmek için hazırlamanın, İslam açısından hiçbir sakıncası olmadığı gibi, olumlu sonuçları da söz konusudur ve İslam'ın belirlediği amaçları gerçekleştirmeye hizmet etmesi itibarı ile de olumlu bir hareket telakki edilir.

Kuşkusuz, kadınların iş piyasasına geniş çaplı katılımı gibi sosyal gelişmeler, söz konusu eğitim modelinde bazı değişikliklerin ortaya çıkmasına sebep olur, ama bu değişiklikler, ancak tüm farklılıkları ortadan kaldırmadığı yere kadar ve dinî metinlerde vurgulanan bazı özel farklılıkları koruduğu müddetçe İslam açısından onaylanır.

4. Ahlakî Tâlim ve Terbiye

Günümüzde ahlakî tâlim ve terbiye, sosyal ilişkilerde ve özel olarak cinsiyet eksenli ilişkilerde ifa ettiği rol itibarı ile birçok tâlim ve terbiye

³⁷ Vesailü's-Şia, c.12, "Mâ Yuktesebu Bih" babları, 87. bab, s.211.

uzmanının ilgi odağındadır. Bu konu feministlerin edebiyatına özel bir şekilde yansımıştır. Zira feminizm taraftarları ahlak konusunda ortak bir görüş üzerinde anlaşabilmiş değildir.

Kadın ve erkeğin benzer ahlakî kural ve faziletleri izlemesi gerektiğini savunan liberal feministlerin dışında³⁸ birçok feminist, kadınsı ve erkeksi ahlakî değerleri birbirinden ayırt ederken, ahlakla ilgili geleneksel görüşlere karşı; içinde kadınların özel durumu göz önünde bulunduran yeni bir ahlakî görüş sunmaya çalışır. Bu görüşe karşı çıkan bazı radikal görüşler ise, erkeklerin kadınların üzerindeki sultasını, iktidar ve güç yapılarını göz ardı eden her türlü ahlakî teoriyi üretmeyi kesinlikle reddeder.³⁹

Kuşkusuz son bakış açısı her türlü ahlakî tezden yoksundur ve sadece başka ahlakî tezlere karşı saldırgan bir eğilim içindedir. Bu görüşün içinde ahlakla ilgili kavramlar ve ilkeler değil, daha çok bu tezlerin kapsamına sığmayan ve erkeklerin iktidarı ve sultasını ile ilgili konular yer alır ve daha çok ahlakî tezlerin uygulanmasının sosyal getirileri şeklinde söz konusu olur.

Bu yüzden İslam'ın söz konusu konularda bakış açısı, radikal feministlerin bakış açısı ile köklü çelişkiler arz ettiğinden ve yine bu kitapta da birçok yerde tartışıldığından, bu bölümde bu konu üzerinde durmayacağız.

Fakat feministlerin kadınsı ahlakî erkeksi ahlaktan ayırt etme düşüncesi, kadınların ve erkeklerin kendilerinde iki farklı tasavvuru geliştirdikleri varsayımından kaynaklanır. Bunlardan biri, başkalarından ayrışma ve diğeri, başkaları ile ilişki kurmaktır.

Birçok ılımlı feminist, ilişkilere ve sorumluluklara dayalı olan ve daha çok kadınların yaşamında tecelli eden ve “Gözetleme ahlakı” olarak anılan ahlak meselesine detaylı bakan ahlak biçimini, intizaî, yasalara ve hukuka dayalı adalet eksensli ve daha çok erkeklerin yaşamında tecelli eden ve meselelere genel bakan ahlak anlayışının alternatifi olarak

³⁸ Muşirzade, Mukaddima-i Ber Mutaliat-i Zenan, s.96-97.

³⁹ Kramarae and Spender (eds.), Routledge International Encyclopedia of Women, Vol. 2, P.617-619.



gündeme getiriyor. Gözetleme ahlakını onaylamak, adalet ahlakını tamamen reddetme anlamına da gelmez; bazen iki modelin birleşmesine vurgu yapılır⁴⁰.

Her hâlükârda, gözetleme ahlakı modelini benimseyenlerin görüşüne göre, ahlakî eğitim, bütün kızların ve erkeklerin bu ahlak ilkelerine göre yetişmelerini gerektirir ve bu tür ahlakî eğitim, cinsel istismarı yok etme etkeni olarak kabul edilir. Kant'ın savunduğu ve içinde her ahlakî fail, kendi ahlakî kemalinden tam olarak sorumlu tutulduğu bireyseli ahlakın aksine, gözetleme ahlakı eğitiminin, her biri kendi zayıf yönünü tespit edebilen ve başkalarında en iyiyi yaratmaya çalışan insanları yetiştirdiği varsayılır. Üstelik bu insanlar ahlakî faziletleri elde etme yolunda birbirine bağımlı olduklarını da öğrenirler.⁴¹

Ancak liberal feministlerin bakış açısına göre, ahlakî eğitim için iki yönlü yöntemler gereklidir. Bu yöntemler erkeklerde kadınsı olarak anılan ahlakî değerleri ve bilmukabele kadınlarda da erkeksi olarak anılan ahlakî değerleri takviye etmelidir.

Bu konuyu İslam açısından daha detaylı irdelemek için ahlakî tez veya nizam ile ahlakî faziletlerin somut olarak gerçekleşmesini birbirinden ayırmak gerekir.

Ahlakî nizam konusunda Kur'an-ı Kerim'den anlaşılan şudur: İnsan nefsi yegâne bir hakikat ve cinsiyetten bağımsız olarak fitrî bir şekilde ahlakî vicdan ile süslenmiştir⁴². Bunun dışında, gözetleme ahlakı ile adalet ahlakını birbirinden ayırt edebilecek hiçbir haklı gerekçe feministlerce sunulmamıştır. Bu nedenle bu iki sistemin birbiriyle çeliştiği veya birbirini tamamladığı konusunda fikir yürütemeyiz. Burada gözetleme ahlakı kategorisi altında sıralanan ahlakî faziletlerin (sevmek, hayırseverlik, gönül birlikteliği, hoşgörü gibi) kökleri araştırıldığında, bu köklerin ahlakın genel ilkelerine ve sonuçta İslam âlimlerinin adaletin temel ilkesine yönelik bakış açılarına uzandığı anlaşıyor. Dolayısıyla usul ve kaidelerden hareket ederek ve mantıklı tabirle, ahlakî genel kurallarda cinsiyetin etkili olduğu söylenemez.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Noddings, *Philosophy of Education*, P.189-190.

⁴² "Andolsun nefse ve onu yaratıp düzenleyene, sonra ona kötülük ve iyiliğini ilham edene," Şems, 7-8.

Ancak ahlakî küçük önermeler veya ahlakiyatın somut olarak gerçekleştirildiği durumlarda üç noktayı göz önünde bulundurmak gerekir.

Birinci nokta şudur: Bazı ahlakî faziletlerde kadınların erkeklerden üstün olmaları ve bunun tam tersi durumlar için bazı fitrî zeminlerin varlığı ihtimali göz ardı edilmemeli ve bu ihtimal, kadınlarda gözetleme ahlakı ve erkeklerde cesaret gibi faziletlerin daha gelişmesi gibi örneklerde gündeme gelebilir. Nitekim bazı rivayetler bu ihtimali, hicap sıfatına uygulamış ve kadının hicabını erkeğin birkaç katı olarak belirlemiştir.⁴³

İkinci nokta, feministlerin vurguladığı şu konudur: Kadınların özel deneyimleri gözetleme ahlakı ile ilgili faziletlerle daha yakın bir bağ kurulmuştur. Ama bu kesimin hatası, bu gerçekten farklı bir ahlakî nizamı tasarlayabilecekleri sonucuna varmalarıdır. Çünkü şunu göz ardı etmişlerdir: Farklı ahlakî deneyimlerin oluşmasında özel durumların tesiri, sadece kadınların deneyimlerine özgü olmayıp başka deneyimler için de geçerlidir. Örneğin, ömrünün büyük bir kısmını savaş ve muharebe alanlarında geçiren birinin, mağdurlar ve aç insanlarla ilgilenme faziletlerine nazaran cesaret ve fedakârlık gibi ahlakî faziletlerle daha yakın bağları söz konusudur. Yine zenginler daha çok cömertlik ve infak faziletleri ve yoksullar da sabır ve kanaat gibi faziletlerle daha fazla aşınadır. Ancak hiç şüphesiz tüm bunlar ahlakın genel kuralları ile değil, detayları ile ilgilidir ve bu yüzden cesaret ahlakı, cömertlik ahlakı, kanaat ahlakı ve gözetleme ahlakı gibi çeşitli ahlakî nizamlardan söz edemeyiz; zira bu faziletler herkes için ve bireysel veya toplu deneyimler gözetilmeksizin geçerlidir. Dolayısıyla değerlendirme konumunda gözetleme ahlakını, kadınlara has bir ahlak olarak telakki etmemek gerekir. Farklı sosyal ve tarihî deneyimlere göre, erkekler kadınlara nazaran bu ahlakı kendilerinde daha az geliştirdiği bilinir.

Buna karşın, erkeklerin gözetleme ahlakından uzaklaşması, sadece yaşamın gerektirdiği durumlar ve onların özel deneyimlerinden kaynaklanmaz ve birçok yerde haksız ve aşırı sayılır. Bu yüzden erkeklerde bu ahlakı geliştirmek için tâlim ve terbiye yöntemlerinden yararlanmak zaruret kazanıyor; bu da, dinî metinlerde de hakkında birçok delil bulabileceğimiz bir noktadır.

⁴³ Vesailü's-Şia, c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh babları, 23. bab, s.40, h.7.



Bu konuda Hz. Peygamber (s.a.a) şöyle buyurmakta:

“Sizin en hayırlınız ailesine=eşine en hayırlı olanınızdır ve ben sizin ailesine karşı en iyi olanıyım.”⁴⁴

Bazı rivayetlerde babaların çocuklarını öpmesi ve onlarla çocuksu oyunlar oynamasının önemine vurgu yapılmıştır.⁴⁵

Bu tür sözlerin eğitim açısından önemi, bu sözlerin muhataplarının birçoğunun sert huylu insanlar olduğunu hatırlayınca, daha iyi anlaşılır.

Üçüncü nokta şudur: İnsanların farklı durumları ve deneyimleri, farklı ahlakî deneyimlerin üzerindeki tesirinin dışında, bazen bir ahlakî olup olmadığı meselesini de etkileyebilir. Zira tüm ahlakî ilkelere genel adalet ilkesinden kaynaklandığına bakıldığında, herhangi bir fiil belli bir durumda adalet; bir başka durumda ise zulme delalet edebilir.⁴⁶

Bazı rivayetlerde geçen birtakım ahlakî özellikler konusunda kadın ve erkek arasında yapılan ayrımı işte bununla izah etmek mümkündür.

İmam Rıza'dan (a.s) nakledilen bir rivayete göre, o hazret, tekebbür, korkaklık ve cimriliği erkekler için en kötü ahlakî özellikler nitelerken, kadınlar için en iyi ahlakî nitelikler olarak beyan etmiştir. Mesela kibirli kadın kendisini başkalarına teslim etmez, cimri kadın kendisinin ve eşinin malını çok iyi korur (aşırı masraf yapmaz) ve korkak kadın her türlü muhtemel tehlikeden kaçır.⁴⁷

Ancak bu rivayeti, içinde kadınlar için tevazu sıfatının iyiliği ve tekebbürün kötülüğü, cesaretin ve bağışlama ve infakın iyiliği gibi genel

⁴⁴ age. Mukaddimatu'n-Nikâh babları, 88. bab, s.122. Bu konuda daha fazla örnekleri incelemek için bk. Üçüncü bölüm, Duygusal İhtiyaçları Tatmin Etme konusu.

⁴⁵ bk. age. c.15, “Ahkâmü'l-Evlat” babları, 89. ve 90. bablar, s.202-203.

⁴⁶ Aklı hüsn ve kubh = Aklı İyi ve Kötü konularında bu mevzu, farklı açılardan iyilik ve kötülüğün farkları olarak söz konusu edilmiştir. bk. Muzaffer, Usulu'l-Fıkıh, c.1, s.210-211.

⁴⁷ Rivayetin metni şöyledir: “Erkeklerin en kötü özellikleri kadınların en iyi özellikleri kibir, korku, cimriliğidir. Kadın kibirli olursa kocası dışında kimse karşısında teslim olmaz. Kadın cimri olursa kendisinin ve kocasının malını korur. Kadın korkak olursa üzerine gelen (adının lekelenmesine ve kocasının öfkelenmesine sebep olan) şeyden korkup uzaklaşır.” Biharu'l-Envar, c.100, s.238.

ahlakî kurallardan söz eden rivayetlerle⁴⁸ bir arada değerlendirdiğimizde, şu sonuca varabiliriz: İmam Rıza (a.s) bu rivayette ahlakın büyük önermelerinden söz etmiyor; yani İmam Rıza (a.s) kadınlar için özel ahlakî kurallar inşa etmek istemiyor ve bu sözler daha ziyade; ahlakîyatın küçük önermelerine temas ediyor. Mesela, kadınların özel durumları ve şartları, belki de bu cinsin bazı fiilleri ve sıfatlarının adil ve sonuçta ahlakî olmasında etkili olabilir. Bir başka ifade ile bu rivayet söz konusu ahlakî kuralların kadın ve erkeklerde misdakının farklı olduğuna işaret ediyor; ancak bu farklılık genel bir kural değildir; sadece özel şartlarda ve durumlarda geçerli ve kabul edilebilirdir. Nitekim şartlar ve durumların değişmesi ile beraber farklılık gerekçesi de ortadan kalkar. Burada da değerlendirme kriteri, kadın ve erkek arasında ortak olan aynı ahlakî kurallardır.

Özel olarak, eşinin malı kendisinin inisiyatifine bırakılan ve bir yandan ticarî ve mali meseleleri pek bilmeyen bir kadının bu özel durumu, cimrilik sıfatının onun için fazilet telakki edilmesini gerektirir. Çünkü böyle bir durumda cömertlik, malın heba olmasına yol açabilir. Ancak ticarî ve mali işleri yeteri kadar bilen ve malını hayır yolunda harcamaya karar veren zengin bir kadın için hiç kuşkusuz cimrilik sıfatı fazilet sayılmaz ve burada cömertlikle ilgili genel kural geçerlidir. Yine kadın için tekebbür fazileti, kadının cinsel iffeti tehdit altında olduğu şartlar ve durumlarla sınırlıdır, yoksa başka durumlarda, örneğin kadının kocası ile ilişkisinde veya kadının kendi hemcinsleri ile ilişkilerinde ideal ahlak, tevazu ahlakıdır. Aynı izahı, erkeklerin ahlakî fazileti sayılan ve kadınlar için tenkit edilen gayret (koruma, kayırma) sıfatı için de yapmak mümkündür.⁴⁹

⁴⁸ Kadının kocasıyla ilişkilerinde tevazu sıfatına sahip olmaya teşviki. Vesailu's-Şia, c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh babları, 6. bab, s.14. Kibirli kadının kınanması. age. c.11, Cihadu'n-Nefs babları, 59. bab, s.303. Resul-i Ekrem'in (s.a.a) Hz. Ali'nin (a.s) kızkardeşi Ümmü Hani'nin şecaati ile ilgili ifadesi. Hairî, Şecere-i Tuba, c.2, s.305. Resul-i Ekrem'in (s.a.a) Hz. Hatice'nin İslam'ı mali olarak desteklemesi konusunda cömertliğini övmesi. Biharul-Envar, c.43, s.131. Allah Resulü'nün (s.a.a) Medine kadınlarına Allah yolunda infakta bulunmalarını tavsiye etmesi. Vesailu's-Şia, c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh babları, 91. bab, s.125-126 bu senetlerin sadece küçük bir bölümüdür.

⁴⁹ Gayret ve namus konusunda cinsiyet ayrıcalığı konusunda bk. üçüncü bölüm, "Toplumsal İlişkileri Kontrol Hakkı" konusu.



Bu yüzden, erkeksi veya adalet ahlakı olarak anılan ahlakî faziletleri kadınlarda geliştirme zarureti, genel bir kaide olarak kabul edilse de bu kaidelerin istisnalarını da unutmamak gerekir. Örneğin, kadınların yaşamını geniş çapta ve kaçınılmaz olarak gölgeleyen cinsel güvensizliğin hâkim olduğu bir ortamda adalet, kadının makul sayılması gereken kaygı ve korkunun belli bir derecesi ile yetştirilmesini gerektirir ve bu tür ortamlarda kızlarda cesaret ve özgüven duygusunu geliştirme bahanesi ile onları hiçbir sınır belirlemeksizin tehlikeli davranışlara teşvik edemeyiz. Zira bir kızın erkeklerin oluşturduğu güvensiz bir ortamda cesur davranışı, adalet misdaki değildir; bilakis ahlak bilginlerinin tabiri ile buna cesaret bile denemez ve panik atak olarak tanımlanır. Yine kadınlarda kocalarına karşı gayret (koruma, kayırma) duygusunu geliştirmek amacı ile uygulanan ve çok eşlilik meselesine oldukça olumsuz ve radikal yaklaşan bir eğilime dayanan kültürel ve hukukî girişimler de din açısından onaylanan durumlar değildir.

5. Karma Eğitim

Kuşkusuz eğitim sisteminde iki cinsin aynı veya birbirinden ayrı ortamlarda eğitim görmesi, toplum genelinde kadın erkek ilişki modeli ile sıkı sıkıya bağlı bir durumdur. Batılı toplumlarda karma eğitim sisteminin yaygınlaşması büyük ölçüde bu toplumlarda kadın ve erkeğin açık ilişki modelinin yansımasydı ve karma eğitim sistemini haklı göstermek için bazı delillere veya delil üretmelere istinat ediliyordu. Aynı şekilde, geçmişte kadınların eğitim ilkesini kısıtlı ölçüde benimseyen toplumlarda karma eğitim sisteminin gelişmemesini de benzer şekilde izah etmek mümkündür.

İslam kültüründe, Batı'nın tâlim ve terbiye sisteminin doğurduğu sonuçlardan biri olan mevcut karma eğitim sistemi eskiden yoktu ve kadın ve erkek cinsinin evin dışında yan yana tâlim ve terbiye süreci sadece iki alanla sınırlıydı. Bunlardan ilki küçük yaşta çocukların karma eğitimi⁵⁰ ve diğeri, gençlerin ve yetişkinlerin hemcins olmayan öğretmenler tarafından eğitimiydi. Tarihî kaynaklarda, erkeklerin de derslerine ka-

⁵⁰ Muhammed Dağ ve Hifzurrahman Reşid Uveymin; Tarih-i Tâlim ve Terbiyet Der İslam; s.273.

tıldığı kadın öğretmenler ve bilginlerden söz edilmiştir⁵¹. Kadınların erkekler tarafından eğitimi de yaygındı ve birçok rivayette, kadınların Hz. Peygamber (s.a.a) ve Ehlibeyt İmamlarına (a.s) ve yine sahabilerine dinî konuları ve Kur'an-ı Kerim'i öğrenmek üzere başvurduğunun yer alması, bu konuyu doğrulamaktadır.⁵² Bazı rivayetlere göre, Medine kadınları Hz. Peygamber'den (s.a.a); kadınların başvurması ve sorularına cevap verilmesi için belli bir günü belirlemesini istedi ve bu talep hazret tarafından kabul gördü⁵³.

Her hâlükârda, eğer İran İslam Cumhuriyeti'nin de üniversitelerde ve yüksek eğitim merkezlerinde benimsediği karışık eğitim sistemini İslam açısından irdeleyecek olursak, en iyimser izah, bu durumu öğretim üyesi ve eğitim merkezlerinin sayı yetersizliği gibi sosyal şartların ve durumların İslamî nizama dayattığı sosyal zaruret olarak kabul etmektir. Ama normal şartlarda, karma ortamda olmayan eğitim sistemi, önemli bir dinî öncelikdir ve İslamî nizam yetkililerinin şimdiden bunu uzun vadeli amaçları arasında saymaları ve bu amaca ulaşmak için zemin hazırlamaya ve planlamaya başlamaları gerekir.

Bundan önce de değinildiği üzere, İslam dini açısından cinsiyetlerin aynı ortamda bir arada bulunması olumsuz bir durumdur ve bunun dışında sosyal düzenin tümü üzerinde olumsuz etkileri beraberinde getirir. Bu durumun özel olarak eğitim sistemi üzerinde olumsuz etkileri söz konusudur ki, öğrencilerin başarı oranının düşmesi ve derslerde ilerlemelelerinin yavaşlaması bu tesirlerin en somut örnekleridir.

Günümüzde mevcut sosyal, iktisadi ve kültürel şartların evlilik yaşını büyük oranda yükselttiği bir sırada bekâr kız ve erkek öğrencileri üniversite veya fakülte adında bir ortamda ve sınıfta bir araya getiriyoruz ve onlardan gayet rahat bir şekilde ve hiçbir kaygı taşımaksızın bilim ve uzmanlık derecelerini ideal bir şekilde elde etmelerini ve ülkelerinin gelişmesi ve yücelmesine katkı sağlamasını bekliyoruz. Acaba bu süreçte bu insanların duygularını ve cinsel içgüdülerini göz ardı mı ediyoruz, yoksa

⁵¹ age. s.275.

⁵² Vesailu's-Şia, c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh babları, 79, 83, 84, 106, 106, 116. bablar, s.112, 117, 143, 144 ve 152.

⁵³ Buharî, Sahih-i Buharî, c.1, s.34.



bunlar için bir çare düşünmüş müyüz? Kuşkusuz burada Batılı toplumların cinsel ilişkileri serbest bırakmaya yönelik çözümünü kabul etmediğimizi varsayıyoruz, çünkü biz ahlak ilkelerine vurgu yapıyor ve Batılı öğrencilerin arasında yaygın olan cinsel laubaliliği reddediyor ve böyle bir durumdan kaygı duyuyoruz. Ancak öbür yandan da İslam'ın ideal modeli olan daha erken yaşta evlenme geleneğinden de büyük ölçüde uzaklaşmış bulunuyoruz.

Cinsiyet tartışması ile ilgili olan ve bazı feminist uzmanlarca gündeme gelen bir başka nokta da şudur: Bundan önce karma eğitim, kadınlar için eşit imkânlarla ve fırsatlara kavuşma aracı olarak telakki edilirdi, ama şimdi bazı yeni araştırmalara göre bu eğitim sistemi erkek eksenli olup, kadınların zararınadır. Bu bağlamda bazı feminist araştırmacılar özellikle liseler başta olmak üzere ve yine kızların erkeklere nazaran ilerleme seviyesi daha düşük olan matematik ve fen bilimleri eğitiminde, karma olmayan ortamlarda eğitim sisteminin meziyetlerine vurgu yapıyor.

D. Spender'e göre erkeklerin egemen olduğu toplumlarda karma okulları korumanın nedeni, erkekler için bazı imtiyazlar ve üstünlükler içermesinden kaynaklanır. Spender şöyle diyor:

“Kızların varlığı, erkeklerde olumlu imajı takviye etme açısından önemlidir. Ancak erkeklerin ön plana çıkması, kızların zararınadır.”

“Kızların rolü, olumsuz bir referans topluluğu gibi hareket etmeleridir ve karma okullar gerçekte, kızların içine girmelerine müsaade edilen erkek okulları gibidir. Karma olmayan okullarda kızlar, erkeklere teslim olmak veya sürekli erkeklerden daha zayıf gözükme ve erkeklere karma hesap vermek zorunda değildir.”

Spender, matematik ve fen bilimleri gibi derslerin kız ve erkek öğrencilere ayrı sınıflarda verilmesini kızların lehine bir nevi olumlu ayrımcılık niteleyerek şöyle diyor:

“Ben kadınlara, kadınlar hakkında yine kadınların ders vermesini görmek istiyorum ve kadınların eğitim ve denetiminin yine kadınların elinde bulunmasını öneriyorum.”⁵⁴

⁵⁴ Gareertt, Camia Şinas-i Cinsiyeti, s.112-113.

Genel bir değerlendirmede, karma eğitim sisteminin tüm öğrencilerin üzerinde olumsuz etkisi olmakla beraber, kızlar için özel olarak daha fazla sorun yarattığı söylenebilir. Nitekim İran'daki üniversitelerde yapılan bazı araştırmalar da bu konuyu doğrulamaktadır.⁵⁵

Bu arada şunu hatırlatmakta yarar var: Karma olmayan ortamlarda eğitimle ilgili olarak hâla Batılı uzmanlar arasında görüş ayrılığı hâkim ise de başta Amerika ve Kanada gelmek üzere, sanayileşmiş ülkelerde karma olmayan okulların sayısının 1990'lı yıllardan sonra artması dikkat çekicidir.⁵⁶

⁵⁵ Bankipur, "Tahlil-i Ber Revabit-i Dohteran ve Peseran-i Danşcu", Mecmua-i Makalat-i Hemendişi-yi Beresi-i Mesail ve Müşkilat-i Zenan, c.2, s.651-653.

⁵⁶ Kramarae and Spender (eds.), Routledge Encyclopedia of Women, Vol. 2, P.506.



Altıncı Bölüm

Ekonomi





Bu bölümde kadınların ekonomik yaşamının bazı boyutlarını ve İslam'ın bu boyutların her birine bakış açısını ele alacağız.

İslam'ın; kadınların çalışması ve iş piyasalarına girmesine bakışı, kadınların çalışması yolundaki engeller, iş ortamlarında cinsiyet ayrımcılığı, kadınların evde yaptıkları işler ve mal varlığı, bu bölümün ana başlıklarını oluşturuyor.

1. İslam'a Göre Kadınların Çalışması

Kur'an-ı Kerim ve tarihî kaynaklarla rivayetlere baktığımızda, gelir elde etme manasında kadınların çalışması konusunda İslam'da hiçbir yasağın söz konusu olmadığı, hatta bir gerçek olarak varsayıldığı anlaşılır.

Kur'an-ı Kerim, büyük peygamber Hz. Şuayb'ın (a.s) kızlarının çobanlıkla uğraştıklarından söz eder.¹ Rivayetlere göre, Müslüman kadınlar Hz. Peygamber (s.a.a) ve Ehlibeyt İmamları (a.s) döneminde ticaret,² el sanatları,³ iplik üretimi ve tekstil,⁴ berberlik,⁵ ev hizmetleri,⁶ emlakçılık,⁷ ıtır üretimi...⁸ gibi mesleklerde gelir sağlayan işler olarak faaliyet yürütüyordu ve fesat içerikli fuhuş ve günah ortamlarında⁹

¹ Kasas, 23.

² Meclisî, Biharul-Envar, c.16, s.9 ve Taberanî, Mu'cemu'l-Kebir, c.25, s.13.

³ age. c.24, s.264.

⁴ Vesailu's-Şia, c.12, "Mâ Yuktesebu Bih" babları, 64. bab, s.174.

⁵ age. "Mâ Yuktesebu Bih" babları, 19. bab, s.93-95.

⁶ age. c.15, "İded" babları, 34. bab, s.461.

⁷ age. c.13, "İcare" kitabı, 31. bab, s.280.

⁸ Kuleynî, el-Kâfî, c.5, s.496.

⁹ Vesailu's-Şia, c.12, "Mâ Yuktesebu Bih" babları, 5 ve 15.bablar, s.62-65 ve 84-85.



şarkıcılık gibi mesleklerin dışında kadınların çalışmasına yönelik hiçbir muhalefet söz konusu olmamıştır. Dinî metinlerde kadınların çalışmasına yönelik herhangi bir özel tavsiye veya teşvik de yoktur.

İslam'da kadınların çalışması ile ilgili birinci derecede hüküm; bu işin caiz olduğu şeklindedir. Bazı özel kayıtları göz önünde bulundurarak, bu durum için kerahet veya ancak müstehap olma gibi hükümleri ikinci dereceden hükümler şeklinde ispat etmek de mümkündür.

Kadınların çalışmasının kerahetini (olumsuzluğunu) izah ederken şu tarihî gerçeği hatırlatabiliriz: İslam, Asr-ı Saadet'te hâkim olan cinsiyete dayalı iş paylaşımı modeline karşı çıkmamıştır ve hatta dinin elzem veya öncelikli hükümleri bu modelin pekişmesinde etkili rol ifa etmiştir.

İslam dini bir yandan kadının nafakasını erkekler için farz kılmış ve kadınları aileye karşı iktisadi sorumluluklardan muaf tutmuş, öbür yandan ise toplum genelinde iki cinsin karışmasını mümkün merteye azaltmasına yönelik çabası ve kadınların annelik ve eşlik görevlerine vurgu yapmasıyla cinsiyete dayalı iş paylaşımı konusunda uygun kültürel bir zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda, kadınlar genellikle ev işleri ile ilgili faaliyetlere yönlendirilmiş, erkekler de evin dışında çalışma sorumluluğunu üstlenmiştir.

İslam'ın bu eğilimini izah etmek için hatırlatılması gereken nokta şudur: İslam, kadınların çalışmasını başlı başına değil, kadınların annelik ve eşlik görevleri ve toplumun ahlakî sağlığı başta olmak üzere daha önemli maslahatlara zarar verdiği takdirde uygunsuz görmüştür.

Buna karşı, eğer kadının çalışması bazı ideal dinî başlıklara uygun olursa ve sözü edilen olumsuzluklarla sonuçlanmazsa, kadının çalışmasının tercih edildiği sonucunu ikinci derecede elde etmek mümkündür. Kocasının gelirinin, yaşamlarının giderlerini karşılamaya yetmediği durumlarda eşine yardımcı olmak amacı ile kadının çalışması ve bu süreçte aile içindeki sorumluluklarını yerine getirmeyi aksatmaması veya iş ortamında namahremlerle bir arada bulunmak zorunda kalmaması -ki bunun en somut örneği ev ortamında veya yakınlığında namahremler olmaksızın çalışmaktır- bu sonuca bir örnektir.

Bu arada kadının kocasına dünyevî ve uhrevî işlerde yardımcı olması, bazı rivayetlerde seçkin kadının özelliği şeklinde vurgulanmıştır.¹⁰ Yaşamın giderlerini karşılama yolunda çalışmak sureti ile eşine yardım etmeyi de kapsayan bu rivayetler, söz konusu varsayımda kadının çalışmasının tercih edilmesine delalet eder.

Ancak burada dikkat çeken bir nokta, İslam'ın ideal modelinin çeşitli tarihî devirlere ve sosyal yapılar göre farklı şekiller almasıdır. Bu yüzden mevcut sosyal şartlar altında İslam'ın modelini tanıtmak için, Asr-ı Saadet modelinin temel unsurlarını, o günün şartlarından kaynaklanan ve aslı ve sabit olmayan değerlerden ayırmalı ve aslı unsurlara dayanarak çağımıza ve şimdiki toplumumuza uygun bir model sunmalıyız.

Bundan önce de vurgulandığı üzere, İslam dini kadınların çalışmasına karşı değildir ve sadece toplumda iki cinsin karışmasının azaltılmasına ve kadınlar için annelik ve eşlik görevlerine vurgu yapar.

Dolayısıyla toplumsal alanda genel ve detaylı planlamalarda bu iki ilkeye uyarak, kadınların çalışması ve işlerinin cinsiyete göre paylaşımı bağlamında İslamî modeli hayata geçirme doğrultusunda hareket edebiliriz. Bu modelin şimdiki toplumumuzda alacağı şekil, Asr-ı Saadet toplumundan farklı olacaktır.

Kadınların çalışması ile ilgili bir başka önemli nokta, çalışma sebepleridir. Geçim gereksinimlerini karşılamak ve kişisel veya ailenin gelirini arttırmak, ister kadın ister erkek, insanların çalışması için her zaman en temel saikler olmuştur. Son yıllarda halkın refah beklentilerinin artmasıyla beraber, İran gibi ülkelerde hâkim olan uygunsuz iktisadi durum, kadınların iş piyasasına yönelmelerinde en büyük tesiri olan etken olmuştur. Ama yapılan araştırmalar, kadınların çalışma eğiliminde başka saiklerin de müdahil olduğunu gösteriyor. Bireysel özgürlük ve bağımsızlığa kavuşmak, geleceğini güvence altına almak, sosyal teamüllerini geliştirmek, çalışma merakı ve kişisel talepleri karşılamak, bu saiklerin en önemlileri sayılır.¹¹

Bu saiklerin büyük bir bölümü, toplumların iktisadi ve kültürel hastalıkları ile bağlantılı olduğundan, İslam açısından ideal durum ancak

¹⁰ Vesailu's-Şia, c.14, "Mukaddimatu'n-Nikâh" babları, 6 ve 9. bablar, s.14 ve 24.

¹¹ Sefirî, Camia Şinasi-i İstiğâl-i Zenan, s.45 ve yine bk. Lott, Women's Lives, P.242.



yoksulluk, sınıfsal eşitsizlik, boşanma ve kadınlara yönelik şiddet gibi olgular, kadınların bu sorunların sonuçlarından kurtulmak için çalışma gibi ağır bir yükü sırtlamak zorunda kalmayacağı şekilde, mümkün mer-tebe asgari düzeye gerilediği vakit gerçekleşir.

Ancak mevcut şartlarda, kadınların sözü edilen saiklerden hareketle çalışması birçok yerde dinî değerlerle çelişki arz etmez. Kadınların ken-dilerinin ve ailelerinin geçim gereksinimlerini karşılaması, izzet-i nefis kazanması, toplumun gereksinimlerini karşılaması, kendilerinin ve aile-lerinin geleceğini güvence altına alması genelde müspet ve makbul saik-ler sayılır. Ama malî saikler aşırı talep, aşırı refah ve lüks hayranlığı şek-linde ortaya çıkacak olursa veya kadınların çalışması, erkeklerle rekabet ve erkek cinsine tam olarak benzeme yönü ile gündeme gelirse, o zaman İslam'ın bu tür saikleri onaylamasını beklememek gerekir. Bu doğrultuda, kadının kocasının ticaret işine ihtirasla ortaklık etmesi, ahir zaman işa-retlerinden biri olarak İslamî rivayetlerde tenkit edilmiştir.¹²

2. Kadınların Çalışması Yolundaki Engeller

Bir dizi engeller ve zorlukların varlığı her zaman kadınların iş piya-sasında çalışmasını etkilemiştir, üstelik bu engel ve zorlukların her biri çevre, sosyal, iktisadi ve kültürel olmak üzere iki veya birkaç etkenin kar-şılıklı etkileşiminden kaynaklanır.

Burada bu alandaki bazı esaslı sorunları irdeleyeceğiz. Bunlar, ailevi ve meslekî görevlerin çelişmesi ve iş ortamında iki cinsin bir mekânda bulunmasından doğan sonuçların şer'i ve yasal engelleridir.

2.1. Çalışma ile Ailevi Görevlerin Çelişmesi

Kadınların iş piyasasında çalışması yolundaki en önemli engel, bu işin kadının annelik görevi, ev işleri ve yaşlılara bakma sorumlulukları ile çelişmesidir.

Çocukların bakımı ve ev işlerini kadınlara, evin geçimini karşıla-mayı ise erkeklere devreden cinsiyete dayalı geniş kapsamlı iş paylaşımı

¹² Nuri, Müstedreku'l-Vesail, c.12, s.327.

modeline bakıldığında erkeklerin, görevlerinin çelişmesi gibi benzer bir sıkıntı ile karşı karşıya olmadığı anlaşılır ve bu sorun sadece kadınlar için geçerlidir. Günümüzde kreşlerin ve huzur evleri sayısının bunca artışı, ev işlerini yapmanın yeni ve modern cihazlarla çok kolaylaşmasına karşın birçok kadın hâlâ meslekî yükümlülükleri ile ev işlerine karşı sorumlulukları arasındaki srtşmeden acı çekmektedir ve ailenin iktisadi refah düzeyi düştükçe bu sorun daha da büyümektedir.

Bu yüzden bir yandan kadınların özgürlüğünü ve cinsiyet eşitliğini kadınların çalışmasına endeksleyen ve öte yandan çalışmanın tek başına kadınların sorunlarına çare olmadığını anlayan birçok feminist, bu kez aile içinde geleneksel annelik modellerini ve cinsiyete göre iş paylaşımını sorgulamaya başlamıştır.

Feminist sosyolog Ann Oakley tecrübeye dayalı delillere istinat ederek anne ve bebeğin birbirine karşılıklı muhtaç olduğunu ifade eden genel kanı ve sosyal bilimlerde gündeme gelen tezleri çürütmeye çalışmıştır. Oakley sonunda analığın sosyal bir mitoloji olduğu sonucuna varıyor.¹³ Oakley ayrıca cinsiyete göre iş paylaşımını da davranış bilimi uzmanları, antropolojisiler ve sosyologlar tarafından yaygınlaştırılan bir mitoloji olduğunu savunuyor¹⁴ ve bu yüzden, kadınların özellikle ev işleri gibi cinsiyete dayalı görevlerinden kurtulmaları için aile ocağının feshedilmesini önerir.¹⁵

Bazı ılımlı feministler kadın ve erkek arasında cinsiyete dayalı iş paylaşımına yönelik geleneksel modelin, kadınların iş piyasasına yönelmeleri ile erkeklerin eve yönelmeleri arasında bir denge kurarak değiştirilmesini ister.

Betty Fridan'a göre, bu geçiş süreci özel olarak erkekler için zor olacak, ancak erkekler bunun için hazırlıklıdır; zira bugün birçokları evde kalmak ve çocukları ile birlikte daha fazla vakit geçirmek istiyor ve kadınların çalışması, erkeklere bu özgürlüğü verebiliyor. Çünkü böyle bir modelin uygulanması ile beraber koca da artık evin geçiminden sorumlu olan tek kişi olmuyor.¹⁶

¹³ Oakley, *Woman's Work: The Housewife, Past and Present*, P.200-215.

¹⁴ *Ibid.*, P.157-158.

¹⁵ *Ibid.* P.222.

¹⁶ Tong, *Feminist Thought*, P.26.



Demek ki, kadının çalışmasının annelik ve eşlik görevine tercih edilmesi veya tersi durumu için iki şey etkilidir:

- a) Kanaat önderlerinin değersel ve ideolojik ilkeleri,
- b) Bu kesimin istinat ettiği tecrübeye dayalı delilleri.

İlk etkene gelince, feministler genellikle kendilerinin değersel düzende özellikle sosyal güç ve mevki başta olmak üzere cinsiyet eşitliğini öne alır ve diğer değerlerin bu ilkenin etkisi altında olduğunu ve ikinci dereceden önemli olduğunu savunur. Bu arada aile kurumunun değerli olduğu ilkesini inkâr edenler, aile ocağının feshedilmesi sloganını atıyor ve ailevi yaşamın yarattığı değerlerin önemini itiraf edenlerse, esas gayesi cinsiyet eşitliği olan aileden yeni bir model sunmaya çalışıyor.

Ancak rakip görüşler, kendi değersel düzenlerinde başka nihai amaçları ön planda tutmakta ve bu yüzden cinsiyet eşitliği söz konusu nihai amaçlar aracılığı ile ikinci dereceden bir değer olarak gündeme gelip nihai amaçlar doğrultusunda dengelenmektedir. Örneğin, Thought Parsones'in uygulama eğilimli bakış açısına göre adalet, değerlerin başında yer alıyor ve eşitlik gibi orta derecede değerleri dengeliyor. Parsones karı-koca arasında cinsiyete göre geleneksel iş paylaşımı modelini "adaletli" buluyor ve buna, eşlerin rollerinin dengeli ve birbirini tamamlayıcı olmalarını gerekçe gösteriyor.¹⁷ Böyle bir varsayımdan hareketle Parsones karı-koca arasında cinsiyete göre iş paylaşımının; büyüklerin kişiliğinin pekişmesi ve çocukların sosyalleşmesi gibi ailenin temel işlevlerinin yerine gelmesi için zemin oluşturduğunu ve bu durumun ailenin istikrarı, bütünlüğü ve sonuçta toplumun bütünlüğünün korunmasında temel rol ifa ettiğini savunuyor.

Parsones'e göre kapitalist toplumlarda kadınların uygulama bakımından edilgen olmaları, ailenin bütünlüğünü korumak; ailenin bütünlüğü de sınıfsal yapıyı korumak için zaruridir. Üstelik sınıfsal yapının korunması da, sosyal yapının devamını güvence altına almak için zaruridir.¹⁸

İkinci etken konusunda da, kadınların çalışmasının çocuklar üzerindeki etkileri ve yine kadınların çalışmasının evlilik yaşamının istikrarı üzerindeki tesirleri gibi birçok tecrübi araştırmanın sonuçlarına değinebiliriz.

¹⁷ Burr, Gender and Social Psychology, P.82.

¹⁸ Harvey and MacDonald, Doing Socialogy, P.197.

Kanaat önderleri bu konuların üzerinde mutabakata varmış sayılmasa da; kadınların çalışmasının çocuklar üzerindeki etkileri konusunda şu söylenebilir: Annenin çalışmasını ve çocuktan kısa bir süreliğine olsa bile ayrı kalmasını çok zararlı gören¹⁹ ve muhtemel zararları annenin çalışmasından başka etkenlere bağlayan görüşlere²⁰ karşı, çalışmaktan kaynaklanan kısa süreli ayrılıkların çocuklar için yararlı veya en azından zararsız, fakat uzun süreli ayrı kalmayı özellikle küçük yaştaki çocuklar için zararlı niteleyen görüş gibi dengeli bir görüşü desteklemek mümkündür.²¹

Kadınların çalışmasının evlilik ilişkilerinin istikrarı üzerindeki etkileri hakkında da benzer bir değerlendirmeyi yapabiliriz. Çünkü kadın tam mesai çalıştığı takdirde aşırı yorgunluk ve yetersiz zaman yüzünden kocasını duygusal açıdan gerektiği gibi destekleyemeyecek ve böyle bir durumda evlilik ilişkilerinde aksamaların yaşanma ihtimali şiddetle artacaktır.²²

İslam dini kadınların çalışmasını caiz görmekle birlikte, annelik ve eşlik görevlerine öncelik tanır. İslam'ın sosyal düzen anlayışı, Parsones'in gündeme getirdiği üniter toplumuna nazaran çok daha yüce, sağlıklı ve salih bir toplumun gerçekleşmesidir. Toplumun sağlığı, kurumsal düzeninin yanı sıra iffet ve ruh sağlığı gibi dinî göstergelerle tanımlandığından, bu durum sosyal ilişkilerde ve özel olarak cinsiyete dayalı ilişkilerde özel etkiler bırakır.

Bir yandan, çocuğun kişilik ve bedensel gelişme sürecinin, gençlik çağında ve daha ileri yaşlarda ahlakî ve ruhî sağlığı üzerinde önemli etkisi olduğundan ve yine anne ve çocuk ilişkisi özellikle çocuğun ilk yaşlarında bu alanda eksen rol ifa ettiğinden, İslam açısından annelik görevinin çalışmaktan doğan sorumluluğa göre öncelik kazanmasının sebebi ortaya çıkar.

Öbür yandan, aile içinde cinsiyete göre iş paylaşımı, toplum düzeyinde kadın ve erkeğin bir ortamda bulunmasının azaltılmasını gerektirir

¹⁹ Bilton, et al., *Introductory Sociology*, P.307.

²⁰ Wilkie, "Marriage, Family Life and Women's Employment", *Marriage and Family in Transition*, P.156.

²¹ Berk, *Child Development*, P.585.

²² Wilkie, *Ibid*, P.150.



ve bu durumun toplumun manevî sağlığı üzerindeki etkisi, bu modelin (İslam'ın savunduğu model) eşitliği savunan modele nazaran öncelik kazanmasına sebep olur.

Burada eşitlik ilkesinin konumunu de belirlemek gerekir. Hem Parsones'in ve hem İslam'ın bakış açısında adalet değeri, eşitlik değeri ile egemen olur, şöyle bir farkla ki, İslam'ın ahireti hesaba katan bakışı eşitliği adalet kavramından ayrılmadığı gibi, bu değer -eşitlik- ortaya çıkan tablonun zemininde gerçekleşir.

Kur'an-ı Kerim ayetleri ve rivayetlere göre, imanlı kadın ve erkek arasında, muhtemelen onların farklı rollerinden kaynaklanan sosyal konum ve güçlerindeki her türlü eşitsizlik, uhrevî mükâfatla telafi edilir.²³ Demek ki adalet ilkesinin hâkimiyeti, eşitlik ilkesinin göz ardı edilmesi anlamına gelmez; çünkü yüce Allah katında bütün insanlar, hangi ırka, kavme veya cinse mensup olursa olsun, eşittir ve takvadan başka hiçbir şey imtiyaz ve üstünlük kriteri olamaz.

Bundan önce de değinildiği üzere, böyle bir yaklaşım kadının çalışmasını mubah ve bazı durumlarda öncelikli saymayı gerektirir; ama kadının annelik ve eşlik görevi ile çelişmemesi, toplum düzeyinde iki cinsin birbirine karışmaması kaydıyla.

Söz konusu iki şart yerine getirilmediği takdirde kadının çalışması İslam açısından önceliğini kaybettiği gibi, uygunsuz ve kerahetli de sayılabilir. Bu sözün anlamı şudur: Eğer kadınların çalışmasını destekleyen siyasetler uygulanacak olursa, bu siyasetler, kadının ailevi görevlerine zarar vermeden bu görevlerin kadının çalışması ile çelişmesini hafiflettiği takdirde İslam açısından onaylanır. Öte yandan kadının çalışmasını ailevi görevlerine öncelikli varsayan veya en azından ailevi görevlerin önceliğini göz ardı eden ve sonuçta kadının ailevi görevlerini yerine getirmesini olumsuz yönde etkileyen siyasetler, İslam'ın bakış açısı ile örtüşmez.

Bu durumda İslam'ın "ailevi görevlerin kadınların çalışması ile çeliştiği" tezini kesin saydığı sonucuna varabilir miyiz?

²³ bk. Dördüncü bölüm, Manevî Süluk - Salih Amel konusu.

Bu soruya cevap ararken, bir kez daha nihai değerleri hatırlatmak gerekir.

Eğer kadınların çalışma meselesinde eşitliği ve cinsiyet benzerliğini nihai amaç olarak kabul edecek olursak, bu durumda kaçınılmaz olarak İslam'ın görüşü, kadınlara annelik ve eşlik görevlerine öncelik tanımak sureti ile kadın ve erkek arasında çalışma hakkı eşitliği önünde bir engel oluşturduğunu ve daha kesin bir tabirle bu eski engeli pekiştirdiğini ve güçlendirdiğini kabul etmek zorundayız. Lakin eğer nihai amaç çalışma hakkı eşitliği değilse ve kadınların çalışması sırf ailenin geçimi veya kadının veya ailenin geleceğini güvence altına almak gibi olumlu getirileri açısından söz konusu ise, açıktır ki ailevi görevlerin paylaşımına yönelik İslamî model, kadınların çalışması yolunda bir engel sayılamaz.

2.2. Dinî ve Yasal Engeller

Kadın hakları taraftarları, İslam şeriatinde kadının evden çıkmak için kocasının rızasını kazanmasını; bazen kadınların çalışması yolunda bir engel olarak gündeme getirmektedirler. Bu iddiaya göre, eğer erkek dinî açıdan eşinin evden çıkmasını kısıtlayabiliyor veya engelleyebiliyorsa, bunun anlamı, evli olan her kadının fiilî veya potansiyel olarak çalışması yolunda ciddi bir engelle karşı karşıya bulunduğuur.

Bu doğrultuda İran İslam Cumhuriyeti Medeni Kanunu'nun 1117. Maddesi de "Koca eşini, ailevi maslahatlara veya kendisinin veya eşinin haysiyetine aykırı olan meslek veya zanaattan men edebilir." diyerek, kadının çalışma hakkını kocasının iradesine tabi kılmış ve böylece evli kadınların çalışması yolunda yasal bir engel oluşturmuştur.

Bazıları hatta Kur'an-ı Kerim'in kesin hükmü²⁴ olan nafaka kanununun (Medeni Kanun'un 1106. Maddesi) kadının çalışmasına karşı bir mesaj içerdiğini ve yasanın yeniden gözden geçirilmesini isteyecek kadar ileri gitmişlerdir. Zira bu kanuna göre kadının nafakası kocanın yükümlülüğündedir ve bu durum kadınların çalışma eğiliminin azalmasını

²⁴ Nisa, 34 ve Talak 6 ve 7.



beraberinde getirebilir.²⁵ Her hâlükârda sözü edilen bu iddiayı ne denli kabul etmenin mümkün olduğunu araştırıp görmek gerekir.

Bu konuda birkaç noktayı hatırlatmakta yarar var:

İlk nokta, bu İslamî hükmün kadınların çalışma hakkı ile çelişmediğidir; zira İslam fıkhiında vurgulanan nikâh sırasında şart belirleme kaidesine göre kadın başta eğitim ve evin dışında çalışma hakkı olmak üzere çeşitli hakları nikâh sırasında veya kocası ile yaptığı bir başka anlaşma çerçevesinde şart olarak belirleyebilir.

İkinci nokta, İslam'ın başkalarına²⁶ zarar vermeyi yasaklayan durumlara özel ilgi göstermesidir. Bu yüzden, kocanın; eşinin evden çıkmasına mani olması, eşine zarar verecek şekilde olursa -bu durumun teşhisi yetkili kişilerin sorumluluğundadır- zararı reddetme kuralının en haklı yorumundan hareketle, İslam'da kocaya karşı yargı sürecinin başlatılması bile öngörülmüştür.²⁷

Üçüncü nokta da şudur: Somut delillere göre bu dinî engelin; ahlakî ve kültürel engellere kıyasla tesiri çok azdır. Çünkü son yıllarda erkeklerin kadınların çalışmasına karşı çıkmalarında yaşanan gerileme ile beraber, çalışan kadınların sayısında kayda değer bir artışla karşı karşıyayız. O nedenle ahlakî ve kültürel engellerin yokluğunu varsaymakla beraber, söz konusu dinî hüküm, kadınların çalışması yolunda ciddi bir engel telakki edilemez.

Yukarıda sözü edilen bu noktalar göz önünde bulundurulduğunda, Medeni Kanun'un 1117. Maddesine yönelik eleştirinin cevabı da belli olur. Dolayısıyla bu madde kadınların çalışması yolunda ciddi bir engel sayılmaz.

Kuşkusuz, söz konusu yasayı izah etmek için bu noktalara istinat ederken, kocanın, eşinin çalışmasını ailevi maslahata veya kendisinin veya eşinin haysiyetine aykırı bulduğu veya yersiz bahanelerle eşinin çalışma-

²⁵ Kar, Zenan Der Bazar-i Kar-i İran, s.163.

²⁶ Vesailü's-Şia, c.17, İhyau'l-Emvat babları, 12. bab, s.340-342.

²⁷ "Akit Zımında Şart Koşma" kuralı hakkında bk. Üçüncü bölümün sonucu ve "Nef-i Zırar = Zarar vermeme" kuralı hakkında bk. Üçüncü ek.

sını engellemek istediği durumları kastediyoruz. Aksi takdirde kocanın eşinin çalışmasını engellemesi, haksız bir tutum telakki edilemez.

Ancak nafaka kanununun kadınların çalışması ile çeliştiği iddiası, gerçekte bu kanunun kadının çalışma hakkı ilkesi ile değil, kadın ve erkek arasında çalışma hakkı eşitliği ile çeliştiği anlamına gelir. Bu yüzden söz konusu iddia sadece kadınların çalışma meselesinde, kadın erkek eşitliği ve cinsiyet benzerliği ilkelerini nihai amaç varsayan kesimlerce gündeme getirilebilir. Bu varsayım reddedildiği takdirde, nafaka kanununun kadınların çalışması ile çeliştigiine dair hiçbir eleştiri geçerli olmayacaktır.

2.3. İş Ortamında İki Cinsin Karışmasının Sonuçları

Kadınların çalışması ile ilgili İslamî olmayan modellerde genellikle iki cinsin aynı iş ortamında çalışması varsayıldığından, bu durum kendi başına kadınlar için birtakım sorunlara neden olduğu gibi, bazen de kadınların çalışması yolunda ciddi engellere dönüşür.

İş ortamında cinsel tacizler, başta Batılı toplumlarda olmak üzere birçok toplumda çalışan kadınların acı çektiği bir durumdur. İki cinsin aynı ortamda çalışma meselesi gözden geçirilmediği takdirde bu soruna uygun çözüm yolu bulmak zor görünüyor.

Yapılan tahminlere göre, İngiltere’de her on kadından yedisi meslekî hayatında uzun süre cinsel tacize uğramıştır.²⁸ Bu tür gerçekler aslında birçok erkeğin -ister yönetici, ister işveren, ister meslektaş, ister müşteri olsun- istemeyerek de olsa kadına seks aracı olarak bakmasından kaynaklanır ve bu tarz bir yaklaşım doğal olarak onların davranışlarına yansır. Oysa İran’da İslam İnkılabının zaferinden sonra başta iş ortamları olmak üzere umumi mekânlarda kadınların güven duygusunu geliştirmek amacı ile iki cinsin bir arada bulunmasının azaltılması, kadınların büyük çoğunluğu tarafından olumlu karşılanmıştır.²⁹

Bazı feministlerin dikkat çektiği bir başka sorun, genellikle Batılı kadınların karşı karşıya kaldığı meslekî görevleri ile kadınsı görevlerinin çelişmesidir. Batı kültürü, kadınların kadınsı özelliğini sergileme yeri olarak

²⁸ Giddens, Camia Şinasi, s.202.

²⁹ Rüstemi, Cinsiyet, İştiğal ve İslamgerai, s.95-96.



aile ocağının tekeline kırdığından, çalışan kadınlar kendilerini kadınsı görevlerinden -özel olarak annelik ve eşlik görevi- soyutlayacak olsa bile, iş ortamında kadın olmaktan acı çekmektedir.

Simon Debuar'a göre çalışan kadın bazı açılardan evde oturan ve annelik görevini yürüten kadına nazaran daha kötü durumdadır; zira çalışan kadından her zaman ve her yerde bir "kadın" gibi davranması beklenir. Yani çalışan kadın, mesleğinin gerektirdiği görevlerin dışında, kadın olmanın da gerektirdiği bazı görevleri (özel olarak hoş bir görüntü) de gündemine alması gerekir. Sonuçta bu kadın, meslekî ilgileri ile kadınlık ilgileri arasında bir nevi iç çelişki yaşamaya başlar. Mesela meslekî ilgilerine daha fazla özen gösterecek olursa, kadınlık ilgilerinden (Günlerini güzellik salonlarında geçiren kadınlar gibi) geri kaldığını ve dış güzelliğine daha fazla önem verirse mesleğinde, onunla aynı seviyede çalışan erkeklerden daha geride kaldığını düşünür.³⁰

İslam'ın; kadınların çalışması ile ilgili modelinde, toplumun umumi mekânlarında iki cinsin mümkün mertebe birbirine az karışması esas alınır. Kur'an-ı Kerim Hz. Şuayb'ın (a.s) kızları ile ilgili öyküsünde bu noktaya işaret ederken şöyle buyuruyor:

"Musa, Medyen suyuna varınca, orada (hayvanlarını) sulayan insanları gördü. Onların gerisinde de, (hayvanlarını) engelleyen iki kadın gördü. Onlara, 'Sorunuz nedir?' dedi. Şöyle cevap verdiler: Çobanlar sulayıp çekilmeden biz (onların içine sokulup hayvanlarımızı) sulamayız; babamız da çok yaşlıdır (koyunlara çobanlık edemiyor)."³¹

Bunun dışında, İslam dini kadınların cinsel yönlerinin ailenin özel ortamının dışında ortaya çıkmasını reddeder. Buna göre kadınların çalışması yolunda engel oluşturan iş ortamında cinsel taciz vakaları büyük oranda azalırken, kadınlardan da iş ortamlarında daha çok meslekleri ile ilgilenmeleri ve başarı düzeylerini geliştirmeleri beklenir.

Ama maalesef toplumsal gerçekler her zaman bu ideal tablodan çok uzak olmuştur ve belki de tarih boyunca, kadınların erkeklerin tacizine

³⁰ Tong, Teminist Thought, P.208.

³¹ Kasas, 23.

uğramaksızın evin dışında çalıştığı bir toplum veya dönem neredeyse, yok gibiydi.

Kadın ve erkeğin doğal farklılıklarına ve insanların ahlakî eğitimlerinin zafiyetine dayanan bu durum, İslam'ın kadınların çalışmasına nazaran erkeklerin çalışmasına öncelik verirken göz önünde bulundurduğu noktalardan biridir.

Her hâlükârda İslam ancak toplumun ahlakî sağlığını tehlikeye düşürmeyen ve cinsel güvensizliği körüklemeyen kadınların çalışma modelini onaylamaktadır. Buna karşın iş ortamında cinsel taciz gibi durumlar kısmen kaçınılmazdır ve özellikle kadın ve erkeğin çalıştığı ortamları birbirinden ayırmak gibi doğru politikalar üreterek mümkün mertebe bunu engellemek gerekir.

3. İş Ortamında Cinsiyet Ayrımcılığı

Feminizm taraftarlarının üzerinde durduğu esas konulardan biri, kadınla erkek arasında meslek ayrımıdır. Günümüzde bu ayrım hakkında özellikle feminist edebiyat başta olmak üzere sosyal bilimler edebiyatında eşitsizlik ve ayrımcılık terimleri sıkça kullanılır. Benzer mesleklerde kadın ve erkek arasında maaş konusunda ayrımcılık, kadınları yüksek gelirli mesleklerden uzak tutmak ve daha az geliri olan mesleklere yönlendirmek ve yine ekonomik durgunluk durumlarında kolaylıkla işten atılan kadınları yedek işgücü olarak kullanmak, sosyoloji kitaplarında üzerinde durulan iş ortamında cinsiyet eşitsizliğinin önemli örnekleridir.³²

Feminist yazarlar ise bu konunun üzerinde daha detaylı duruyor. Bu yazarlar mesleklerin cinsiyete göre yatay ayrımını, yani kadınların öğretmenlik, hemşirelik, satıcılık, masabaşı işleri, fabrika işçiliği ve sosyal hizmetler gibi bazen “kadınsı meslek” olarak tabir edilen seyrek sayıda meslekte yoğunlaşması ve ayrıca mesleklerin dikey ayrımını, yani kadınların erkeklere nazaran daha alçak mevkilerde yer almasını eleştirmekte ve İngiltere gibi cinsiyet eşitliği doğrultusunda önemli ilerlemelerin kaydedildiği bir toplumda bile hâla kadınların her iş saati için gelirlerinin erkeklerin dörtte üçü olmasından yakınmaktadır.³³

³² Sherman ve Greenwood, Didgahha-i Nevin-i Camiaşinası, s.190-191.

³³ Abbott ve Wallace, Camia Şinasi-i Zenan, s.106 ve 190-192.



Bu eşitsizliği detaylarla izah ederken, toplumun benimseme derecesi, iş bulma kurumlarının ayrımcı tutumu ve ailevi görevlerin meslekî ilerleme ile çelişmesi gibi etkenlere vurgu yapılmakta³⁴ ve genel düzeyde iki temel etkene, yani kapitalist sistem ve erkeklerin üstünlük kültürüne istinat edilmektedir. Cinsiyet eşitsizliği konusunda çeşitli feminist tezlerin ortaya çıkması ise, bu iki etkenin nasıl analiz edileceği konusunda yaşanan anlaşmazlıktan kaynaklanıyor.³⁵

Kuşkusuz bu feminist yaklaşım, bundan önceki tartışmalarımızda değindiğimiz kadınların çalışması ile ailevi görevlerinin çelişmesi gibi konularda değindiğimiz adalet ve eşitlik hakkında özel ideolojik varsayımlara dayalıdır. Öte yandan bu yaklaşımın önemli sonucuna, yani nicelik eksenli oluşuna da dikkat etmek gerekir. Bu nokta da cinsiyet tartışmaları ile ilgili birçok yazıyı etkilemiştir. Örneğin, bu yazılarda kadınların çalışması veya çeşitli mesleklere ve meslekle ilgili mevkilere dağılımı, erkeklerle ilgili benzer verilerle karşılaştırılıyor ve her türlü farklılığın varlığı, başlı başına cinsiyet eşitsizliği ve ayrımcılığı şeklinde telakki ediliyor. Maalesef bu eğilim, feminist yazarların ideolojik ilkelerini analiz etmesizin ve bu ilkeleri varsayarak cinsiyet meselesine bakan birçok İranlı yazarın eserinde de açıkça göze çarpıyor.

Ancak İslam'ın değersel ve hukukî ilkelerinden hareketle, kadın ve erkeğin meslekî ayrımları konusunda farklı bir değerlendirme ortaya çıkar. İslam dini, eşit şartlarda kadınlara daha az maaş ödenmesi ya da kadınların mesleklerinde ilerlemelerinin kısıtlanması gibi haksız ve zalimane ayrımcılıkları asla kabul etmez. Fakat cinsiyet ayrımcılığı ile mücadele bahanesi ile her türlü cinsiyet ayrımının reddedilmesi de İslam'la bağdaşmamaktadır. Burada birkaç noktayı hatırlatmakta yarar görüyoruz:

Bundan önce gündeme gelen ilk nokta, İslam'ın adalet ve eşitlik konularında ilahî ve ahiret eksenli yorumuydu. Bu yorum, maddi ve fani dünya eksenli yorumların karşısında yer alır ve doğrudan cinsiyet ayrımı değerlendirmesini etkiler.

³⁴ age. s.106-107.

³⁵ age. s.202-205.

İkinci ve üçüncü nokta, bundan önceki tartışmalarımızda birkaç kez yerine göre hatırlatılan cinsiyet ayrımının biyolojik ve sosyal işlevi ile ilgili ilkelerdir.

Kadının çalışması tartışmasında, bedensel yapı ve güç başta gelmek üzere cinsiyet farklılığının kadınla erkek arasında bazı meslekî ayrımlarda etkili olduğu inkâr edilemez. Bu gerçek çağımızda ve sanayileşmiş toplumlarda bedensel gücün birçok meslekte önemini yitirmesine karşın hâla açıkça görülmektedir. Öte yandan, mesleklerin cinsiyete göre ayrımı, özellikle eşlerin psikolojik huzurunu ve sağlıklı ve normal evlatların yetiştirilmesini ve toplumun cinsel güvenliğinin artırılmasını temin etmek üzere; başta uygun bir ortam oluşturma yolunda olumlu sosyal işlevleri olduğundan, sürekli kamuoyu tarafından olumlu karşılanmıştır.

Çağımızda da eğer aile kurumunun yüce konumuna ve korunmasına inanıyorsak, mesleklerin cinsiyete göre ayrımını da itiraf etmeliyiz ve hiç kuşkusuz bu olumlu işlevlerin devam etmesi, mesleklerin kapsamı ve sıralanmasına bağlıdır ve kadınla erkek arasında gerekli mesafenin varlığını sürdürmesine sebep olacaktır.

Dördüncü nokta da, kocanın eşine nafaka ödeme şekliyle ilgilidir. İslam dininde evin mali ihtiyacını karşılama görevi kocaya verildiğinden ve kadın annelik ve eşlik görevlerini daha iyi bir şekilde yerine getirmek üzere bu iktisadi sorumluluktan muaf tutulduğundan nafaka, çalışmayan kadın için, ailenin gelirine destek amacıyla çalışan kadına nazaran, farazi mesleğinden kazanacağı gelirin alternatifi sayılabilir. Dolayısıyla bu hukukî sistem, kadınların daha yüksek gelirli mesleklere ulaşma sorununu ile karşılaşmada daha az sıkıntı yaşarken, bu tür bir ayrımcılık, nafaka kanununu inkâr etmenin yanında cinsiyet eşitliğine vurgu yapan hukukî sistemleri de sıkıntı ile karşı karşıya getirir. Bunun dışında bu hukukî sistem erkeklerin çalışmasının kadınların çalışmasına göre öncelik kazanmasının önemli sebeplerinden birini de kendi içinde barındırır ki o da, eş ve çocukların nafakasını karşılama görevinin erkeğin yükümlülüğünde olması ve kadının böyle bir yükümlülüğünün bulunmamasıdır. Bu yüzden erkeğin nafakayı karşılamakta güçsüzlüğü genellikle aile ocağının dağılması bağlamında ciddi tehlikeleri beraberinde getirmektedir. Oysa kadının gelir elde etmekte güçsüzlüğü, evinin geçiminden



sorumlu olan kadınların durumu dışında, ailenin istikrarını ciddi tehlikelerle karşı karşıya bırakmaz.³⁶

Kuşkusuz bu değersel, hukukî, yaşamsal ve toplumsal ilkelerin benimsenmesi ile beraber, kadınların çalışmasına yönelik “nitelik eksenli” yaklaşım yerini nicelik eksenli yaklaşıma bırakır ve birçok cinsiyete dayalı ayrımlar ayrımcılık, eşitsizlik, adaletsizlik ve cinsel zulüm gibi kavramlara göre değil, sosyal maslahata ve insanların hakiki saadetine hizmet olarak yorumlanır.

Ayrıca ekonomik durgunluk ve işsizlik krizi gibi olgularla mücadelede, sözü edilen dinî önceliklere dayanan siyasetler öncelik kazanır. Bu siyasetler, İslam’ın kadınlara öncelik tanıdığı kadın doğum uzmanlığı gibi mesleklerin dışında, başka meslekleri dağıtırken birey eksenini yerine “aile eksenini”ne vurgu yapması gerekir. Yani her aile asgari yeterli maaşı olan bir işe sahip olmalıdır. Bu durumda eğer başka değişkenlere ve imtiyazlara bakmaksızın sadece kadın ve erkek cinsiyetini göz önünde bulunduracak olursak, dinî öncelik, iş imkânının ailenin erkeğine verilmesini gerektirir; çünkü ailenin geçiminden erkek sorumludur.

Kuşkusuz istihdam alanı ile ilgili üretilen politikalarda böyle bir eğilim, birey eksenli eğilime kıyasla sosyal adalet kriterleri ile daha fazla örtüşür. Zira birey eksenli eğilimin sonucunda birçok aile iki veya birkaç yüksek gelirli işten yararlanırken, bazı aileler de uygun bir işe sahip olmaktan mahrum kalarak yoksulluk pençesine düşer, üstelik birçok genç erkek de işsizlik yüzünden aile kurma imkânı bile bulamaz.

Şunu da unutmamak gerekir ki, aile eksenli politikalar işsizlik sorununun esas çözümü olamaz. Bu politikalar, politikacıları toplumun tüm kesimleri için iş fırsatı sağlama doğrultusunda daha köklü tedbirler almaktan bağımsız hale getiremeyen geçici ve acil tedbirlerdir. Zira derin sınıfsal uçurum ve zenginle yoksul arasındaki uzun mesafeye bakıldığında; yaşam standartlarının yükselmesi ve beklentilerin artmasının toplumun az ve orta gelirli sınıfının ekonomik sorunlarını iki kat arttırdığı ve çok sayıda kadının günlük ihtiyaçlarının bedelini karşılamak üzere iş

³⁶ Nafakanın felsefesi ve onunla ilgili eleştirilerin reddi hakkında bk. Mutahharî, Nizam-i Hukuk-i Zen Der İslam, s.258-274.

piyasasına akın ettiği bir ortamda, kadınların çalışmasından vaz geçmekten söz etmek mümkün değildir.

4. Evde Yapılan İşler

Evde yapılan işler ev işlerinde; kadın ve erkeğin katılım oranında eşitsizlik, bu işin dayatma boyutu ve ev kadınlarının psikolojisi gibi çeşitli açılardan ele alınmıştır.³⁷

Ancak bu tartışmada mevzu bahis olan nokta, evde yapılan işlere üretken bir meslek ve iktisadi anlamda bir iş olarak bakılmasıdır.

Batılı ülkelerde yapılan araştırmalar, evde yapılan ücretsiz işlerin önemi ve ülkelerin gayri safi milli hasılatının artmasında seçkin rol ifa ettiğini ortaya koymuştur.

Bazı uzmanlar ise şöyle diyor: Eğer hükümet ev kadınlarına evde yaptıkları işler karşılığında para ödemek zorunda kalsaydı, birçok menfaat sahibinin menfaatleri yer değiştirirdi. Kadın evde yaptığı işlerle aslında dolaylı bir şekilde kapitalist sisteme hizmet ediyor. Kadın çocuğunun okumasına ve kocasının çalışmasına yardımcı olmakta ve erkeğinin, iş yerinde aldığı stresleri hafifletmektedir.³⁸

Bazı sosyalist feministler 1970'li ve 1980'li yıllarda "İş (Work)" kavramını çeşitli ev işlerini, erkeklere cinsel ve duygusal hizmetleri ve çocukların, yaşlıların ve hastaların bakımını da kapsayacak şekilde genişletmeye çalıştı. Bu konuda İris Young şöyle diyor:

"Kadınların gebelik, çocuk yetiştirme, evde hastaların bakımı, temizlik, mutfak işi vs. geleneksel görevleri, fabrikalarda yapılan eşya üretimi kadar 'iş' kapsamında yer alır. Üretim veya iş kavramını modern fabrikalarda eşyalar üretmekle sınırlandırmak, Marx'ın tezinin en esef verici ve zaruri olmayan yönlerinden biridir."³⁹

³⁷ Bu konularla hakkında bk. İkinci bölüm, "Aileyi Destekleme ve Gözetleme Fonksiyonları" ve "İslam ve Fenimizm açısından Aile Fonksiyonları", Havza ve Üniversite, sayı:35, s.18-25.

³⁸ Sherman ve Greenwood, Didgahha-i Nevin-i Camiaşinası, s.195.

³⁹ Nicholson, "Feminism and Marx" The Second Wave, P.142.



Evde yapılan işlerden doğan katma değer; sonuçta sermaye sahiplerinin cebine girdiğinden, bazı feministler evde yapılan işlerin bedelinin hesaplanmasını ve ev kadınlarına kapitalist yönetimler tarafından ücret ödenmesini önermektedir. Bu kesime göre, kadınların ev işlerinin bedeli hükümetlerden talep edildiği takdirde, sermaye çevrelerinin yüklü servetler biriktirme imkânı da ortadan kalkmış olacaktır.⁴⁰

Bazıları da cinsiyet eşitliği ve kadınların özgürlüğünün gerçekleşmesi için Fredrich Engels'i izleyerek ev işlerinin genelleştirme stratejisini savunarak şöyle der: "Ev işleri özel üretim kapsamı içine alınmamalı, kadınların özel sorumluluğu olmaktan çıkarılmalı ve toplumun tümünün sorumluluğu olarak benimsenmelidir."⁴¹

İslam dini ev işlerinin bir nevi hizmet ve parasal değeri⁴² olan bir meslek telakki edilebileceğini reddetmiyor. Bu iddianın şahidi, kadının ev işlerine karşılık olarak kocasından ücret talep etme hakkıdır ki, Şii fahihlerce açıkça vurgulanmıştır.

Bazı risalelerde şu ifadelere yer veriliyor:

Kadın kendi rızası olmadığı müddetçe ev hizmetleri, yemek, temizlik ve benzeri hizmetleri yapmakla yükümlü değildir ve eğer kocası onu bu işleri yapmaya zorluyorsa, kadın yaptığı işlerin bedelini kocasından alabilir.⁴³

Kadının ev işlerini yapmakla yükümlü olmadığı durumu, hatta bebegini emzirmeyi ve bebeğin bakımını da kapsar ve kadın zaruri olmayan durumların dışında bu işleri yapmayabilir. Nitekim bu işlerin tümüne karşı ücret talebinde de bulunabilir. Bunun anlamı şudur: İslam fıkında çocukların emzirilmesi ve bakımı normal şartlarda anneler için farz ve kesin görev değil, haklarının bir parçasıdır.⁴⁴

⁴⁰ Tong, Feminist Thought, P.55.

⁴¹ İbid, P.53.

⁴² Bu konuda, İslam'ın -ister kadınlar hakkında ve ister erkekler hakkında- uhrevî mükâfatları hatırlatarak vurguladığı ev işinin manevi değerini sunduk. Örneğin, bk. Vesailu's-Şia, c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh bablarından 9 ve 89. bab, s.21, 24, 123; Biharu'l-Envar, c.104, s.132.

⁴³ Benî Haşimî Humeynî, Tevzihu'l-Mesail-i Meracî, c.2, s.407.

⁴⁴ age. s.422; el-Hekim, Minhacu's-Salihin, c.2, s.303 ve Tabatabaî, el-Mizan, c.2, s.240-241.

Ama kadınların pratikte hiçbir zaman kocalarından ücret talebinde bulunmadığı gerçeğinin, ilk etapta hukukî değil, psikolojik izahı söz konusudur. Yani kadınlar sürekli duygusal bağları yüzünden ev işlerini ücret karşılığı beklemeक्सizin yapma konusunda kendilerinde bir nevi zorunluluk hissetmiştir.

Her hâlükârda, ev işlerini fiyatlandırmak, kadınların milli ekonomide değerli rollerini ön plana çıkarma yönünde yapılan kültürel bir hareket şeklinde tanımlandığı yere kadar, olumsuz bir hareket sayılmaz. İranlı kadınların büyük çoğunluğunu ev kadınları oluşturduğundan, bu durum ev işlerine yönelik yanlış kültürel inançları silme ve kadınların kıymetini bilme bakımından önemlidir.

Ancak ev işlerine karşı ücret talebinde bulunmak veya ev işlerini genelleştirme gibi stratejiler farklı konulardır ve üzerinde dikkatle durmak gerekir.

İlk strateji hakkında şu noktayı göz önünde bulundurmak gerekir: Eğer kadınlara ücret ödeme sorumluluğunu kocaların omuzuna yükleyecek olursak, bu durum sevgi, birliktelik, işbirliği ve fedakârlık temelleri üzerinde inşa edilen aile yaşamı felsefesi ile bağdaşmaz.⁴⁵ Üstelik feministlerin görüşlerinde de bu yöntemin onaylandığına yönelik bir vurgu görünmüyor.

Ama eğer ücret ödeme meselesi, kapitalist sisteme dayalı hükümetlerce gerçekleşecekse -ki bu tezi savunanlar da açıkça buna vurgu yapıyor- bu durumda da bu strateji için aydın bir ufuk görünmüyor.

Gayet sade bir analizle şunu söyleyebiliriz: Eğer İslam'ın ideal iktisadi-siyasi nizamını varsayacak olursak, kapitalistlerin hükümetinin ortaya çıkmasına ve yerleşmesine mahal kalmaz. Bazı saf algılamaların aksine, gerçek İslam esas itibarı ile ne Batıların arasında yaygın olan adaletsiz bir kapitalist düzenin gelişmesine, ne de bekâsı bu tür bir kapitalizme endeksli olan bir hükümetin kurulmasına müsaade eder. Dolayısıyla söz konusu stratejinin en iyi hali ile Batılı toplumlara hâkim olan durum ve

⁴⁵ Kültürel bir çalışmayla, erkeklerin eşlerine mali ödemeleri hediye gibi diğer adlar altında ödenmesi için zemin hazırlanması İslamî öğretiler ve ideal yaşam gereçleriyle dayı uyumludur.



şartlara göre tasarlandığı ve dinî kriterlere dayalı İslamî bir nizamda uygulanamayacağı söylenebilir.

Ama eğer Batılı toplumların mevcut şartları, yani kapitalizmin hâkimiyetine göre yargıda bulunacak olursak, kapitalist düzenin kolaylıkla menfaatlerinden vazgeçeceğini düşünmek, saflıktır ve gerçekçi olmaktan uzak bir düşüncedir. Kuşkusuz, iktisadi nizamı belirlemekte esas rolü ifa eden büyük sermaye çevreleri güç ve nüfuzunu kullanarak yönetimleri baskı altında tutacak ve bu bağlamda yasaların değiştirilmesine karşı teslim olmayacaktır. Teslim olduklarını varsaydığımız durumda bile, kârlarını arttırmak ve ev işlerine karşı kadınlara ücret ödeme yüzünden uğradıkları zararı telafi etmek için erkek işçilerin maaşını azaltmak, ucuz yabancı işçi istihdam etmek vb. gibi sonuçta kadınların çıkarlarına aykırı olan başka yollara başvuracaktır.

İkinci strateji, yani ev işlerini geliştirme stratejisi de birçok sorunla karşı karşıyadır. Bu strateji, son yıllarda çeşitli sosyal, iktisadi ve siyasi sorunlarla temelleri iyice sarsılan sosyalist düşünceden doğrudan kaynaklanır. Bunun dışında bu stratejinin önemli bir getirisi olarak aile kurumunu zayıflatması⁴⁶ ve sosyalist ülkelerin deneyiminden hareketle cinsiyet eşitliğini sağlamakta yetersizliği,⁴⁷ uzmanların söz konusu stratejiye yönelttikleri başka eleştirilerdir.

5. Kadınlar ve Mal Varlığı

Dünya genelinde kadınlar ve erkekler arasında mal varlığı dağılımı, cinsiyet farklılığının bir başka önemli bileşenini ortaya koyuyor. Uluslararası hesaplamalara göre kadınlar dünyada yapılan işlerin üçte ikisini yapıyor ve yine dünyada küçük sayılan mesleklerin %70 kadarı da kadınlar tarafından yürütülüyor. Buna karşın dünyada var olan paranın onda biri ve mal varlıklarının da yüzde biri kadınlara aittir.⁴⁸

Cinsiyet eşitsizliğinin bu yönü beyan edilirken dinî öğretiler, devletlerin rolü, sosyal normlar ve kadınların biyolojik özelliklerine vurgu ya-

⁴⁶ Tong, *Feminist Thought*, P:61-2.

⁴⁷ Ramazanoğlu, *Feminism and the Contradictions of Oppression*, P.186-7.

⁴⁸ Kramarae, and Spander, (eds.), *Routledge International Encyclopedia of Women*, Vol. 3, P.1379.

pılıyor. Örneğin, 18. yüzyılda kilise ve devletin nüfuzu yüzünden Batılı kadınların evlenince tüm yasal haklarını ve kimliklerini kaybettiği belirtiliyor. O çağda Batılı kadınlar evlendikten sonra kendi paralarının sahibi olamıyor, bu paraları yönetemiyor ve çalışma karşılığında aldığı para da kocasına ait sayılıyordu.

Sosyal normların tesirlerine gelince, birçok toplumda kadınların daha az eğitim görmesine ve cahil kalmasına yol açan normlara işaret ediliyor; çünkü bu durum kadınların yüksek gelirli mesleklere ulaşmasını engelliyor ve iş piyasasında erkek meslektaşlarına göre daha az maaş almalarına sebebiyet veriyor.

Kadınların biyolojisi konusunda da, kadınların gebelik döneminde zorunlu olarak faaliyetlerinin kısıtlanması, mal varlıklarının daha az olmasında etkili olduğu belirtiliyor. Bu durum, günümüzde birçok ülkede yaygın olan kadınların ücretli doğum izni dışında, kadınların gelir elde etme gücünü kısıtlıyor.⁴⁹

Bundan başka, bu alanda ücretsiz ev işinin rolü de kadın haklarını savunanlarca özel olarak gündeme getirilen bir başka etkidir. Bu kesime göre evlilik süresince koca tarafından biriktirilen mal varlığı, aslında kadının evde ücretsiz çalışması sayesinde mümkün oluyor; ama pratikte bu mal varlığı çoğunlukla erkeğin adına kayda geçiyor ve kadın söz konusu mal varlığına karşı eşit haktan -hatta hiçbir haktan- yararlanamıyor.⁵⁰

Miras konusunda kadın ve erkeğin eşit olmadığını varsayan ve birçok yerde erkeğin hakkını kadının iki katı olarak belirleyen İslamî toplumlarda bu durum kadınlara yönelik bir nevi ayrımcılık ve şiddet olarak sayılmış⁵¹ ve feminist bakış açısında, kadın ve erkek arasında mal varlığı eşitsizliğini pekiştirme etkeni olarak yorumlanmıştır.

Son yıllarda kadın ve erkek arasında eşit olmayan mal varlığı dağılımı yüzünden, kadınların artan yoksulluğu gibi bir sorunla karşı karşıyayız ki bu durumdan bazen “Yoksulluğun kadınlaşması” şeklinde söz ediliyor.

⁴⁹ Ibid, P.1380.

⁵⁰ Ibid, Vol. 2, P.675.

⁵¹ Ibid, Vol. 4, P.2009.



Gelişmekte olan ülkelerin verilerine göre bu ülkelerde yaklaşık 570 milyon köylü kadın (kırsal nüfusun %60 kadarı) yoksulluk sınırının altında yaşıyor⁵². Gelişmiş ülkelerde de kadınlar, erkeklere nazaran daha fazla yoksullaşıyor. Örneğin 1980'li yıllarda Amerika'da yoksul ailelerin %55 kadarına kadınların baktığı ve geçimini sağlamak zorunda olduğu aileler oluşturunuyordu.⁵³

Kadınlarla erkeklerin arasında mal varlığı konusundaki farklılık yeni ortaya çıkan bir durum olmayıp derin bir mazisi bulunmaktadır. Dolayısıyla kadınların arasında yoksulluğun yeni bir sosyal mesele olarak yaygınlaşması, bu meseleyi etkileyen yeni etken veya etkenlerin ortaya çıkmasından kaynaklanır.

Gözlemler ve mevcut deliller, bu meselenin her şeyden ziyade ailelerin artan bir şekilde dağılması ile ilgili olduğunu gösteriyor. Eğer boşanma, bekâr yaşamak, gayri meşru çocuklar ve yine kadının geçiminden sorumlu olduğu aileler gibi durumları kadın ve erkek arasında mal varlığı eşitsizliği durumu ile bir arada değerlendirecek olursak, bu değerlendirmenin kaçınılmaz sonucu, kadınların erkeklere nazaran daha fakirleşmesi olacaktır.

Her hâlükârda feminist uzmanlar kadınların yoksulluk sorununun çözümünü üç önemli ilkeye bağlıyor:

1- Sosyal güvenlik ve sosyal refah sistemleri, kadınlara ve çocuklara yönelik ulaşılabilir mali desteği ideal düzeye (yoksulluk sınırının çok ötesine) çıkarılmasını güvence altına almalıdır.

2- Ücretli ve ücretsiz işlerle ilgili sorumluluklar kadın ve erkek arasında eşit bir şekilde dağıtılmalıdır.

3- Ev işlerinin önemi ve iktisadi üretimde rolü esaslı bir şekilde yeniden gözden geçirilmelidir⁵⁴.

İslam'ın cinsiyete göre mal varlığının dengesiz dağılımı, kadınların yoksulluğu ve servetini arttırması meselelerine bakışını aşağıdaki altı ayrı başlıkta irdelemeye çalışacağız.

⁵² Ibid, Vol. 3, P.1379.

⁵³ Lott, Women's Lives, P.230.

⁵⁴ Kramarae and Spender (eds.), Vol. 3, P.1657.

5.1. İslam'ın Kadının Mülkiyet Hakkı ile İlgili Genel Görüşü

İlk başlık, İslam'ın kadınların mülkiyet hakkına yönelik genel bakışı ile ilgilidir. İslam dini birçok ayet ve rivayette kadınların mülkiyet hakkından açıkça söz etmiş ve bu hakkın çiğnenmesi konusunda uyarıda bulunmuştur.

Bundan yaklaşık 1400 yıl önce Kur'an-ı Kerim o çağlarda bilinen birçok hukukî düzene karşı çıkarak, kadınların tam mülkiyet hakkını tanımış ve şöyle buyurmuştur:

“Erkeklerle kazandıklarından bir pay vardır ve kadınlara da kazandıklarından bir pay vardır.”⁵⁵

Kur'an-ı Kerim ayrıca mehri de kadının kişisel mülkü ilan etti ve kocanın bunu kullanmasını eşinin rızasına bağladı,⁵⁶ üstelik kadınlardan mehirlerini geri almayı ahit bozma ve açık günah niteledi.⁵⁷

Kur'an-ı Kerim'in bu alanda seçkin bakışı, İslam'ı eleştiren bazı feministleri bile takdire zorlamıştır; ama buna karşın bu zümre İslam fıkhi ve şeriatini suçlamaya çalışmış ve kadınları para ve iş piyasasında eşit fırsatlardan ve eğitimden mahrum bıraktığını ileri sürerek, servet elde etme bağlamında cinsiyet eşitsizliğinin sorumlusu göstermeye çalışmıştır.⁵⁸

Bu iddiayı, yani İslam'ın bu tür bir cinsiyet eşitsizliğini yaratma veya pekiştirmede rolü olup olmadığını üçüncü başlıkta ele alacağız.

5.2. Kadınlar ve Miras Hakkı

a) Kadının Mirastan Payı

İslam dininde eşler, çocuklar, kız ve erkek kardeşler kapsamında erkeklerin miras payının kadınlara göre iki kat belirlenmiş olması, İslam

⁵⁵ Nisâ, 32.

⁵⁶ “Kadınların mehirlerini gönül hoşluğu ile kendilerine verin. Eğer gönül rızası ile mehirlerinin bir miktarından geçerlerse, onu afiyetle yiyin.” Nisâ, 4.

⁵⁷ “Eğer bir eşi bırakıp yerine başka bir eş almak isterseniz, (mehir olarak) onlardan birine yüklerle mal vermiş olsanız dahi, ondan bir şey almayın. Yoksa bunu (mehri), iftira ve apaçık günaha başvurarak onlardan almak mı istiyorsunuz?! Nasıl bu mehri alıyorsunuz?! Oysa birbirinizle ilişkide bulunmuşsunuz ve eşleriniz de sizden sağlam bir ahit almışlardır!” Nisâ, 20-21.

⁵⁸ Kramarae and Spender (eds.), Ibid, Vol. 3, P.1380.



fıkhnın elzemlerinden sayılır ve bu konuda hiçbir fakih, ister Şîî ister Sünni, buna karşı çıkmamış ve hatta karşı çıkmayı aklından bile geçirmemiştir, çünkü bu hüküm, Kur'ân-ı Kerim'de açıkça beyan edilmiştir.

Bu hükme delalet eden Kur'ân-ı Kerim'in bazı ayetleri şöyledir:

1- “Allah, evlatlarınız hakkında size şöyle tavsiye eder: Erkeğe iki kadının payı verilir.”⁵⁹

2- “Hanımlarınızın çocuğu yoksa, yaptıkları vasiyetten ve borçtan sonra, bıraktıklarının yarısı sizindir; eğer çocukları varsa, dörtte biri sizindir. Sizin de çocuğunuz yoksa, yaptığınız vasiyetten ve borçtan sonra, bıraktığınızın dörtte biri onlarındır.”⁶⁰

3- “De ki: Allah kelale hakkında şöyle fetva veriyor: Eğer bir erkek ölür de çocuğu olmaz ve yalnız bir kız kardeşi olursa, geriye bıraktığı malın yarısı onundur. Ölen kız kardeş olur ve çocuğu da olmazsa, erkek kardeş ondan miras alır. Eğer (ölüden miras alacak) kız kardeşler iki kişi olurlarsa, bıraktığı malın üçte ikisi onlarındır. Eğer (miras alacak kardeşler) birkaç tane kız ve erkek kardeş olurlarsa, o zaman erkekler kadınların iki payını alırlar...”⁶¹

Miras konusunda cinsiyet ayrımının göze çarpmadığı durum sadece babalar ve annelerle ilgili durumdur: Eğer ölen kimsenin çocuğu varsa, babasına ve annesine, eşit olarak mirastan altıda biri verilir ve eğer ölen kimsenin çocuğu yoksa bu durumda annesine mirastan düşen pay üçte bir kadardır. Ancak eğer ölen kimsenin erkek kardeşleri varsa, bu durumda annenin mirastan payı yine altıda bir kadardır.

Ölen kimsenin çocuğu olmadığı durumlarda, babası için belli bir pay belirlenmemiştir ve diğer mirasçıların payı belirlendikten sonra geriye ne kalırsa, ona aittir.⁶²

Dolayısıyla genel bir bakışta, erkeklerin ve kadınların ölen kimse-den geriye kalan mirastan takribî payı sırasıyla üçte iki ve üçte bir kadardır; bu da bir nevi kadınlara karşı cinsiyet ayrımcılığı telakki edilebi-

⁵⁹ Nisâ, 11.

⁶⁰ Nisâ, 12.

⁶¹ Nisâ, 176.

⁶² Nisâ, 11.

lir. Ancak bu hukukî farklılık, üçüncü başlıkta değineceğimiz özel sosyal ve ailevi temellere dayanır.

B) Eşin Kocasının Gayri Menkulu ve Arsalarından Miras Payı

Şii fakihlerin arasında hâkim olan meşhur görüş, kadının ölen kocasından geriye kalan arsalarından pay hakkı olmaması ve kocasının diğer malları üzerinde hak sahibi olmasıdır [20]. Bu meseleyi tartışma konusu hâline getiren önemli özelliği, hükmün sosyal açıdan izah edilebilmesidir. Zira bu hükmü izah etmek üzere bazı rivayetlerde yer alan hikmetler, cinsiyet ayrımını bir dereceye kadar izah etmesine karşın, kadının ölen kocasından geriye kalan arsalarından neden tam olarak mahrum kaldığını izah edemiyor. Örneğin rivayetlerde şu hikmete işaret ediliyor: Eğer kadın arsadan miras payı alırsa, gelecekte başka biri ile evlenebilir. Bu durumda yeni kocası ve çocuklarının da miras kalan arsadan kadına düşen paya oranla şer'i ve örfî hak sahibi olma tehlikesi ortaya çıkar ve bu durum onlarla kadının eski kocasının mirasçıları arasında arsanın nasıl yönetileceği bağlamında sürtüşmeye sebebiyet verebilir.⁶³

Açıktır ki bu tür sürtüşmeleri önlemenin tek yolu, kadını arsa mirasından tam olarak mahrum bırakmak değildir; nitekim kadına düşen payın bedelini ödemek de bu amacı temin edebilir. Dolayısıyla meşhur görüşe göre kaçınılmaz olarak kadının arsa mirasından mahrumiyetini taabbudî bir hüküm olarak (ayrıntıları hakkında bilgi sahibi olmaksızın bilinçli teslimiyet ve itaat) kabul etmemiz gerekir; yani bu hükmün akla dayalı delili bizler için açık değildir, hükmün ardında bir veya birkaç maslahat yer aldığı kesindir.

Şunu de belirtmek gerekir: Meşhur görüşe göre, nikâh sırasında şart belirleme yöntemi ile kocanın vefatı durumunda kadının kocasının arsalarından yararlanma hakkını temin etmek mümkündür. Örneğin, nikâh şartlarında eş için vasiyet etme şartı yer alabilir. Böylece kadının

⁶³ Rivayetin metni şöyledir: “Bu hüküm, (kadının gayrimenkulden miras alamaması) nedeni şudur: Çünkü kadın başka bir erkekle evlenebilir ve kocası veya diğer bir kavimden olan kadının çocukları gelip mirasçıların gayrimenkullerine engel olabilirler.” Vesailü's-Şia, c.17, Mirasul-Ezvac babları, 6. bab, s.518.



ölen kocasının arsalarından miras payı sorunu kısmen de olsa bertaraf edilmiş olur.

c) Kadın ve Erkek için Veraset Tekeli

“a” şıkında belirtildiği üzere kocanın eşinden kalan mirastan payı ikide bir veya dörtte bir ve kadının kocasından kalan mirastan payı dörtte bir veya sekizde bir kadardır.

Fıkıh tartışmalarında gündeme gelen meselelerden biri, kadın veya erkeğin vefat etmesi ve eşinden başka varisi olmadığı durumlarda, miras payının dışında kalan kısmın kime ait olduğu tartışmasıdır.

Şii fakihler kadın vefat ettiği takdirde mirasın tümünün kocasına verilmesi gerektiği konusunda hemfikirdir ve bu hükmün delili de, Ehlibeyt İmamlarından (a.s) nakledilen birkaç muteber rivayettir ki hepsi aynı hükmü, hiçbir çelişki arz etmeksizin beyan etmiştir. Örneğin Ebu Basir rivayetinde şöyle okumaktayız:

İmam Muhammed Bâkır’dan (a.s) bu dünyadan ayrılan ve kocasından başka mirasçısı olmayan kadının hükmünü sordum. O hazret şöyle buyurdu: “Eğer başka varisi yoksa, mirasın tümü kocasına aittir.”⁶⁴

Ama kocanın vefatı varsayımında birkaç rivayet, kadına ancak kendisine düşen payın (dörtte bir) verildiğini ve mirasın geriye kalan kısmının imama ait olduğu beyan edilmiştir. Eğer bu rivayetler verilecek fetvanın temelini oluşturacak olursa, kadın ve erkek arasında yeni bir hukukî ayrım durumu ile karşı karşıyayız demektir. Ama bu meselede söz konusu olan daha farklı içerikli bir rivayeti göz önünde bulundurduğumuzda, belki de başka bir sonuç elde edilebilir ki bu durumun detayı 21. ekte beyan edilmiştir.

Böylece bu tartışmada da İslam açısından kaçınılmaz bir cinsiyet ayrımı ispat olmuyor ve kayda değer tek farklılığın, kadın ve erkeğin miras payı oranı tartışmasında anlattığımız farklılık olduğu anlaşılıyor ki tartışmamızın devamında bunun sosyal izahı da açıklanacaktır.

⁶⁴ İmam Muhammed Bâkır’a (a.s) bu dünyadan göçen ve ondan başka mirasçısı olmayan kadın hakkında sordum. İmam (a.s) şöyle buyurdu: Ondan başka bir mirasçı yoksa, bu durumda mal onundur.” Vesailu’ş-Şia, c.17, Mirasu’l-Ezvac babları, 3. bab, s.512.

5.3. Dinî Öğretilerin Kadın ve Erkeğin Mali Eşitsizliği Üzerindeki Etkisi

İslam'da kadınlara annelik ve eşlik görevini öncelikli sayan ve birçok durumda erkeğin mirastan payını kadının iki misli şeklinde belirleyen miras kanunu gibi bazı mali yasalara göre belirlenen cinsiyete dayalı ideal iş paylaşımına bakıldığında, İslam'ı eleştirenlerin bu semavî dinin mal varlığı ve servet alanında cinsiyete dayalı eşitsizliğe zemin hazırladığı değerlendirilmeleri pek de uzak bir beklenti sayılmaz.

Bu meselenin açıklığa kavuşturulduğu takdirde doğru bir tutum sergileme konusunda çok etkili olabilecek yönlerinden biri, İslam'da sözü edilen iş paylaşımı ve mali yasaların bu dinin değersel nizamının genel yapısı ile bağlantısıdır. Eğer kadın ve erkeğin mal varlığı ve servete ulaşmakta eşitsizlik meselesini kapitalist toplumların, yani değersel nizamlarında servet biriktirme gibi bireyselci değerlere ve kişisel çıkarların azami düzeye ulaştırılmasına vurgu yapan toplumların kültürel yapısında değerlendirecek olursak, o zaman belki de kadınların adalet ve eşitlik talep etmelerini haklı bir durum şeklinde değerlendirebiliriz. Zira bir yandan bu değerler kadınların düşünce ve ruhuna derinlemesine nüfuz etmiş ve öbür yandan erkeklerin artan servetine ve kendilerinin nisbî mahrumiyetine şahit olmuş, üstelik bu eşitsizlik durumu için hiçbir haklı ve ikna edici gerekçe de bulamamıştır.

Fakat acaba İslam'ın değersel nizamını varsaydığımız takdirde de aynı sonuca ulaşır mıyız?

Gerçek şu ki, İslam'ın para ve servete bakışının, sermaye çevrelerinin bu konuya bakışı ile köklü farklılıkları söz konusudur ve İslam'ın kendine özgü bakışından hareketle, sözü edilen algılama sorgulanabilir.

İslam'da servetin öz itibarı ile hiçbir değeri yoktur ve sadece iki durumda ikinci dereceden değer kazanır: Dünyevî yaşamın gerçek gereksinimlerini karşılama yolunda kullanıldığı ve uhrevî amaçlara ulaşmak için hayırsever işler yolunda harcandığı durumlarda...

İşte bu yüzden dinin yazılı öğretilerinde ve yine Hz. Peygamber (s.a.a) ve Ehlibeyt İmamlarının (a.s) hayat tarzlarında ve uygulamalarında, mal edinme yolunda çaba harcamaya yönelik herhangi bir muhalefet söz



konusu olmadığı gibi, mal ve servetin doğru biçimde kullanılması için -ister eş ve çocuklara infak, zekât, humus, hac ve cihat gibi malî vecibeler, ister sadaka, hayrat ve vakfetme gibi müstehap ameller kalıbında olsun- birçok yol da gösterilmiştir.

İslam dini bu yolları teşvik etmek veya elzem haline getirmek ve altın ve gümüşü⁶⁵ biriktirmeyi tenkit etmek sureti ile pratikte insanların elinde büyük servetlerin birikme zeminini yok etmeye çalışmıştır. İmam Rıza'dan (a.s) nakledilen bir rivayette şöyle okumaktayız:

“Servet, beş özellik olmaksızın birikmez: Aşırı cimrilik, uzun vadeli arzular, galip gelen hırs, akranlarla ilişkiyi kesmek ve dünyayı ahirete tercih etmek.”⁶⁶

Buna göre ve bundan önce gündeme gelen algılamanın aksine şu iddiayı gündeme getirebiliriz: İslam kadınlar için annelik ve eşlik görevini tercih etmek ve bazı mali yasalarına dayanmak sureti ile erkeklere kadınlara nazaran gerçek anlamda daha fazla servet biriktirme imkânı sağlamış, ama ahirete dönük yaklaşımından hareketle de, başta erkekler olmak üzere mal ve servetin nasıl harcanacağına yönelik birçok yol belirlemiş ve insanları mallarını bu yollarda harcamaya yönlendirmiş, üstelik birçok mali görevi de erkeklerin sorumluluğuna vermiş ve kadınları bu sorumluluklardan muaf tutmuştur.

Bazı İslamî rivayetlerde kadın ve erkeğin mirastan aldıkları payın farklılığına açıklık getirilirken, İslam'ın mehir, nafaka ve akranların kastsızlı olmayan adam öldürme durumlarında diyet ödeme gibi mali görevleri erkeğin sorumluluğuna verdiği ve cihadın da erkeklere özgü bir görev olduğu, oysa kadınları bu tür görev ve yükümlülüklerden muaf tuttuğu beyan edilir.⁶⁷

⁶⁵ “Altın ve gümüşü biriktirip Allah yolunda harcamayanlar var ya, onları acı bir azapla müjdele.” Tevbe, 34.

⁶⁶ Hadisin metni şöyledir: “Mal ancak şu beş özellikle toplanır: Aşırı cimrilikle, uzun arzularla, büyük hırsla, sıla-i rahimi kesmekle ve dünyayı ahirete tercih etmekle.” Vesailu's-Şia, c.15, Nafakat babları, 31. bab, s.265.

⁶⁷ Bu cümleden muteber bir rivayette şöyle geçmektedir: “Kadın için cihad, nafaka ve akıl sahibi kimsenin kan pahası yoktur. Bunlar erkek içindir. Bu nedenle kadın için bir pay, erkek için ise iki pay kılınmıştır.” Vesailu's-Şia, c.17, Mirasul'Ebeveyn-i ve'l Evlat bablarından 2. bab, s.436.

Bu doğrultuda merhum Allame Tabatabaî, İslam'da kadın ve erkeğin miras hakkı ile ilgili bir analiz sunmuştur. Buna göre mirasın üçte biri kadınlara ve üçte ikisi erkeklere verilse de; gerçekte kadınlar kendilerine verilen üçte birlik miras payının yanı sıra, geriye kalan üçte ikilik miras payında da mülkiyet ve kullanma açısından erkeklere ortaktır.⁶⁸ Bu yüzden İslam'ın değersel ve hukukî nizamı uygulandığı takdirde mal ve servet üzerinde mülkiyet alanında cinsiyete dayalı eşitsizlik diye bir sorun ciddi bir şekilde söz konusu olamaz.

Öte yandan bazıları, İslam'ın bakışını bu kez değersel açıdan ve kadınların hayır işlerine katılma zeminini daha az oluşturduğu gerekçesi ile eleştirebilirler. Ancak bu eleştiriye reddetmek için kadın ve erkeğin manevi değerlerde eşitliğini açıkça vurgulayan birçok ayet ve rivayete istinat etmek mümkündür. Buna göre haklar alanında cinsiyet ayrımına dayalı görevlerin fazilet kazanma açısından erkekler için imtiyazla sonuçlandığı yerlerde, İslam dini eşitliği temin etmek maksadıyla söz konusu imtiyazı, kadınlar için belirlediği manevi bir mükâfatla telafi etmiştir.⁶⁹ Dolayısıyla meselenin ilk yönünü şöyle özetleyebiliriz: İslam'ın değersel nizamı asla mal ve servet mülkiyeti alanında cinsiyet eşitsizliğinin artması için uygun bir zemin oluşturmamaktadır.

Ancak değersel nizamla ilgili tartışma bir yana, meselenin gafil olunmaması gereken bir başka yönü şudur: İslam fıkhnın kadınları eğitim ve para kazanmak için eşit fırsattan mahrum bıraktığına dair ileri sürülen suçlama pek de savunulur gibi görünmüyor. Zira kadınların çalışması yolundaki engelleri tartıştığımız bölümde anlatılanlara göre, fikhî açıdan kadınların mal ve servet edinme yolunda hiçbir kısıtlama yoktur ve tarihi süreçte bazı engeller ortaya çıkmışsa, bunları daha çok kültürel etkenlerle ilgili olarak algılamalı ve İslam fıkhnı suçlamamalıyız.⁷⁰ Dolayısıyla eğer kadınların çalışma, yatırım vb. çerçevelerinde iktisadi faaliyetlerine ve sonuçta servetlerinin artması için uygun şartlar oluşturulursa, İslam fıkhnı bu duruma karşı çıkmayacaktır.

⁶⁸ Tabatabaî, el-Mizan Fi Tefsiri'l-Kur'an, c.4, s.213.

⁶⁹ bk. Dördüncü Bölüm, "Salih Amel" konusu.

⁷⁰ Burada değinilen kültürel etkenler illaki negatif etkenler değildir ve İslam'ın Kişisel ve toplumsal çıkarları temin etmek amacıyla kadının ailevi rolleri için öngördüğü değer ve öncelikleri bu kültürel etkenlerin bir bölümü olarak görebiliriz.



5.4. Kadının Aile Gelirinden Payı

Dördüncü başlık, kadınların evde yaptığı ücretsiz işlerin kocalarının mal varlığında belirleyici rol ifa ettiği ve bu yüzden kadının, kocasının mal varlığında yönelik eşit hakka salıp olması gerektiği iddiasını irdelemekle ilgilidir.

Bu konuda da görünen o ki, kadınların ev işlerinin kocalarının geliri üzerindeki etkisi inkâr edilemez. Ama bu tesirin derecesini belirlemek için hiçbir genel kriter de yoktur.

Çeşitli aileler, ev işlerine değer biçme üzerinde açık tesiri olan gelişmiş ev eşyalarından yararlanma açısından aynı seviyede yer almaz. Üstelik bu süreçte ailenin çocuk sahibi olup olmadığı, varsa çocukların sayısı ve yine varsa evdeki yaşlıların ve hastaların bakımı gibi faktörler de etkilidir. Öte yandan ailelerde iş paylaşımı modellerinin farklı olması da bu muğlaklığı artırır. Bir başka ifade ile, kentlerde yaşayan birçok kadın için ev işleri, evde verilen hizmetlerle sınırlı olduğu halde, kırsal bölgelerde yaşayan köylü kadınların ev işleri tarım, bağcılık, el sanatları ve süt ürünlerini üretmek gibi birçok üretken işleri de kapsamı içine alır.

Bu anlatılanlardan hareketle karı kocanın ailenin gelirlerinde eşit hakka sahip olma talebini, özellikle çiftlerin her birinin elde edilen mal varlığı üzerindeki etki derecesinin açıkça ortada olduğu durumlarda, gerçekçi niteleyemeyiz. Örneğin, birçok durumda kadının ev işleri nicelik bakımından eşinin ücret karşılığı yaptığı işlere eşit değildir ve bu yüzden kadınlar evin dışındaki faaliyetlerle uğraşma fırsatı kazanır, bazen bu durumun tam tersi de söz konusu olabilir ve kadının ailenin mal varlığındaki payı daha fazla olur.

Her hâlükârda bu talebin temeli, yani bu tür eğilimlerle aile düzeyinde cinsiyete dayalı adaleti gerçekleştirebileceğimizi düşünmek, esas itibarı ile saflık gibi görünüyor.

İslam'ın bu meseleye yönelik eğilimi diğer konularda olduğu gibi hukukî-ahlakî bir eğilimdir.

Hukukî açıdan İslam kadının nafakasını, yani geçimi için gerekli olan gereksinimleri karşılamayı koca için farz kılmış ve bunun dışında

birçok mali meselenin bedelinden erkekleri sorumlu tutmuş ve kadınları tüm bunlardan muaf saymıştır. Kuşkusuz erkek için özel mali ve iktisadi bir mevki göz önünde bulundurulmuş görev ve sorumlulukların ayırımına yönelik dinî model, kesinlikle eşlerin aile gelirlerine eşit düzeyde ortak olmaları ile bağdaşmaz ve kaçınılmaz olarak ailenin mali işlerinde erkeği eksen olarak benimsemek zorundadır.

Ancak ahlaki açıdan İslam dininde, karı kocanın mali ilişkilerini hukukun değişmez ve esnek olmayan çerçevelerinden kurtarmanın yanı sıra pratikte kadını erkeğin gelirlerine ortak eden bazı tedbirler de düşünülmüştür. Örneğin birçok hadiste kocaların varlıklı günlerinde ailesine daha fazla infakta bulunmasına vurgu yapıldığını görmekteyiz.⁷¹ Benzer bir tavsiye, iddet dönemini tamamlamak üzere kocasının evinde ikamet etmek zorunda kalan boşanmış kadınlar konusunda yapılmıştır.⁷² Yine kocaların boşanmanın mut'asını ödeme konusunda teşvik edilmesi ve bazı durumlarda elzem haline getirilmesi de bir başka önemli tedbirdir. Mut'a, geçici kazanç demektir ve boşanma mut'asından maksat, kocanın mali gücüne göre boşandığı eşine verebileceği bir miktar para veya paraya benzer nakittir. Kur'an-ı Kerim'in mut'ayı kadının kocasına yönelik hakkı olarak saydığı⁷³ ve bu konunun birçok rivayette de vurgulandığı belirtilmelidir. Örneğin bir rivayete göre, İmam Hasan (a.s) eşlerinden birini boşandığı sırada yirmi bin dirhem veya yirmi bin dinar (ki o dönemde büyük paraydı) boşanma mut'ası olarak boşandığı eşine verdi. Kadın şaşkınlık içinde İmam'a (a.s) ve paraya bakınca hazret ise şöyle buyurdu: Bu, ayrılmak üzere olduğun bir dosttan naçizane bir metadır.⁷⁴

O zaman şunu söyleyebiliriz: İslam, evlilik yaşamında resmi ortaklık modelini benimsememekle birlikte, karı koca arasında bir nevi gerçekçi ve dostane ortaklık zeminini hazırlamış ve böylece eşitlikçi modele nazaran daha sakin, gerilimden uzak, samimi ve mutlu edici bir aile ortamı yaratabilecek bir model sunmuştur.

⁷¹ Vesailu's-Şia, c.15, Nafakat bablar, 20. bab, s.248-241.

⁷² Talak, 7.

⁷³ Bakara, 236 ve 241.

⁷⁴ Vesailu's-Şia, c.15, Muhur babları, 49. bab, s.57 (dipnot).



Şehit Üstad Murtaza Mutahharî, ailevi yaşamın mahiyeti ile ilgili bir yorumunda şöyle diyor:

“Avrupalılara göre ailevi yaşamın mahiyeti, her iki cinsin birbirine ait olacak şekilde insanî sermayelerin bir araya geldiği bir şirket gibidir; yani iki yönlü bir mülkiyettir: Kadın erkeğe aittir ve erkek de kadına; sermayenin şekli dışında başka şirketlerden farkı yoktur ve bu şirket diğer her şirket gibi adalete dayalı olmalıdır. Ama bize göre ailevi yaşamın temeli ve mahiyeti şirket kurmak veya mülkiyet değil, vahdettir. İşte yaratılış kanununun kadın ve erkeğin doğasına yerleştirdiği doğal yaşam planı budur, iki kişinin birbirine benzeyen sermayelerini ortaya koyup ortak olmaları değil... Yaratılış bu meseleyi şöyle tasarlamıştır ki, iki farklı şekilde ve biçimde iki mahlûk, müspet ve menfi kutuplar olarak birbirini cezbedebilmekte ve bir şirket değil; vahdet oluşturmaktadır. Bunun temelini adaletin ötesinde bir şey oluşturur ki o da, duygusal vahdet ve birbirine karşı fedakârlıktır... Nitekim ebeveynlerin ve çocukların yaşamının temeli de mülkiyet ve sahip olma değil, vahdet, kaderlerin birleşmesi, mutluluk ve saadettir.”⁷⁵

Buna karşın bazı ahlakî faziletlerden yoksun erkekler eşlerinin fedakârlıklarını kötüye kullanarak onları gerçekten sömürmekte, hatta bazen kadın kocasına ve çocuklarına yıllarca minnetsiz hizmet ettiği halde hiçbir mali destek vermeksizin onları boşamaktadırlar.

Bu tür muhtemel sorunları çözmek için en uygun dinî yöntem, bundan önce özellikle üçüncü başlıkta anlattığımız nikâh sırasında şart koşma yöntemidir. Şimdiki tartışmamızda da kadın için nikâh sırasında, gelecekte evlilikte uyumsuzluk ve boşanma durumu ile karşılaştığı vakit, evdeki hizmetlerine karşılık ücret talep etme hakkı şartı koşulabilir.

5.5. Kadınların Yoksulluğu

Bu başlığın altında İslam dini açısından kadınların yoksulluk meselesini irdelemeye çalışacağız.

Bu bölümün başında da belirtildiği üzere, ailelerin artan dağılma süreci, çağımızda kadınların arasında yoksulluğun yaygınlaşmasında en

⁷⁵ Mutahharî, Yadda'stha-i Şehid Mutahharî, c.5, s.33-34.

önemli etkindir. Feministler bu süreci kaçınılmaz bir gerçek varsayıyor ve dolayısıyla kadınların yoksulluk sorununu çözmek üzere sundukları önerilerde, ailenin temellerinin pekiştirilmesinden söz etmiyor; sadece hükümetin desteği, kadınlar için uygun iş fırsatları ve ev işlerinin bedelinin hesaplanması vb. gibi yöntemlere vurgu yapıyor. Oysa bu yöntemler ailelerin dağılma sürecine hizmet etmekten başka bir işe yaramıyor.

Bu eğilimin aksine İslam dini aile eksenli bir eğilim sergiliyor ki bu da; kendine özgü bileşenleri ile aile temelinin güçlendirilmesi ile sonuçlanıyor. Bu bileşenlerin en önemlileri ise şöyle:

Evliliğe ve aile kurmaya teşvik, boşanmanın tenkit edilmesi ve evlilik sürecindeki anlaşmazlıkların barışçıl bir şekilde bertaraf edilmesi, yeniden evliliğin teşvik edilmesi ve bekâr yaşamının tenkit edilmesi, evlilik dışı cinsel ilişkilerin yasaklanması ve bu yoldan gayri meşru çocukların doğmasının engellenmesi.

Öte yandan, aile kurumu gereken istikrara sahip olduğu durumlarda, nafakanın bedeli veya erkeğin, eşinin mali giderlerini karşılama sorumluluğu noktasından hareketle kadın şu iki durumdan biri ile karşı karşıyadır:

1- Koca; mali durumu uygun olduğu takdirde, eşinin nafakasını örfe uygun olarak ödemelidir. Bu görevin önemi o kadar fazladır ki, koca yerine getirmekten kaçındığı takdirde, İslam dini yargı müdahalesini ve kocayı nafakayı ödemeye veya eşini boşamaya zorlamayı emretmiştir.

Muteber rivayetlere göre, eğer koca eşinin beslenme ve giyim ihtiyacını karşılamazsa, imamın görevi bu karı kocayı birbirinden boşamaktır.⁷⁶

Dolayısıyla eğer kocanın mali durumu uygun ise ve eşinin nafakasını karşılama görevini yerine getiriyorsa, kadın için yoksulluk sorunu ortaya çıkmaz.

2- Eğer kocanın mali durumu uygun değilse ve eşinin mali ihtiyaçlarını karşılayacak başka kaynak da yoksa doğal olarak bu yoksulluk kadını da etkileyecektir. Zira sözü edilen rivayetin bu varsayımı da kapsadığını

⁷⁶ Hadisin metni şöyledir: “Bir kimse eşinin yiyecek ve giyeceklerini güzel bir şekilde vermezse aralarına yarılık düşer.” Vesailü’ş-Şia, c.15, Nafakat babları, 1. bab, s.223, h.1; aynı şekle 2, 4, 6 ve 12 hadisler.



belirten ve bu yüzden bu varsayımda da kadın için evlilik anlaşmasını feshetme veya yargıdan boşanma talebinde bulunma hakkı tanıyan birçok fakihin aksine⁷⁷ diğer bazı delillere⁷⁸ ve birçok fakihin fetvasına göre⁷⁹ kadın böyle bir hakka sahip değildir. Nafaka hakkı kocasının yoksulluğu ile yok olmaz ve koca mali durumu iyileşince nafakayı ödemesi gerekir. Bu durumda da yoksulluk doğrudan kocayı etkiler ve kadının yoksulluğu buna tâbidir. Yani gerçekte yoksul bir kadınla değil, yoksul bir aile durumu ile karşı karşıyayız demektir.

Demek ki bu dinî modelin uygulanması, boşanmış veya ailesine bakmak zorunda kalan kadınların sayısının azalması ile sonuçlanır ve böylece yoksulluğun cinsiyete tabi olması veya kadınlara özgü olması durumu da ortadan kalkmış olur, ama yoksulluk sorunu cinsiyetten bağımsız olarak genel bir sorun şeklinde ortada kalır. İslam dini bu sorunu çözmek için servetin zekât, humus, sadaka, vakfetme... yolu ile dağıtılması gibi kendine özgü çözüm yolları sunmuştur.

Şunu da hatırlatmakta yarar var: İslam dininin boşanma durumlarında bazı farz veya müstehap tedbir ve tavsiyeleri de kadınların yoksullaşmasını önleme bağlamında etkilidir ki bu tedbir ve tavsiyelere mehirin ödenmesinin farz olması, nikâh sırasında koşulan şartlara göre kadına bazı malların tahsis edilmesi ve boşanma mut'asının müstehap sayılması gibi durumları örnek verebiliriz.

Bu başlıkta ayrıca çocukların nafakası meselesine de değinmek gerekir. Bu konuda esas itibarı ile kadın; çocukların sorumluluğunu üstlendiği durumlarda bile onların nafakasından sorumlu değildir ve çocukların nafakası en başta kendi mallarından ödenir ve malın yokluğunda çocukların nafakası baba veya dedelerinin boynunadır ve bu iki durumdan hiçbirisi mümkün olmadığı durumlarda, anne çocukların nafakasından sorumludur.⁸⁰

⁷⁷ el-Amili, Nihayetu'l-Meram, c.1, s.205; el-Hekim, Minhacu's-Salihin, c.2, s.305.

⁷⁸ Bunlardan biri şu ayettir: "Eğer (size borçlu olan şahıs) sıkıntıda ise, genişliğe çıkıncaya kadar beklenmelidir." Bakara, 280. Ve yine şu hadis: "Ali'den (a.s): Bir kadın nafakasını vermiyor diye kocası aleyhine dava açtı. Kadının kocası fakirdi; bunun üzerine İmam kocasını hapse atmaktan sakınarak şöyle buyurdu: "Her zorluğun yanında bir kolaylık vardır." Vesailu's-Şia, c.13, Hicr Hükümleri, 7. bab, s.148.

⁷⁹ Bahranî, Hedaiku'n-Nazire, c.24, s.80; Necefi, Cevahiru'l-Kelam, c.30, s.105.

⁸⁰ İmam Humeyni, Tahriru'l-Vesile, c.2, s.322.

Kuşkusuz bu durumun, ailelerine bakmakla yükümlü olan kadınların yoksulluk sorununun azalmasında büyük tesiri vardır. Oysa kadının çocuklarının sorumluluğunu üstlendiği Batılı modellerde boşanmış kadınlara daha fazla hak tanınmasına karşın, birçok sorunla karşı karşıya oldukları bilinmektedir; zira en iyi şartlarda, yani eski kocanın çocuklarına yönelik mali yükümlülüklerine bağlı olduğu durumlarda, anne, çocukların mali giderlerinin büyük bir bölümünü bizzat karşılamak zorundadır.

Araştırmalar, Amerika'da boşanmış kadınlar ve çocuklarının yaşam standartlarının %73 gerilemesinden acı çektiğini, oysa eski kocalarının boşanmadan sonraki birinci yılda yaşam standartlarında %42 yükselme ile karşılaştıklarını gösteriyor. Ayrıca yapılan tahminlere göre boşanmış kadınların %25 kadarı boşanmayı takip eden ilk beş yılda, bir süreliğine de olsa yoksulluk içinde yaşamak zorunda kalıyor.⁸¹

5.6. Kadınlar ve Servet Artışı Durumu

Bu bölümde şunu hatırlatarak noktalamak istiyoruz: İslam dini kadınların yoksulluğunu azaltma doğrultusunda aldığı tedbirlerin yanında, servetlerini arttırma zeminini de oluşturmuştur. Zira kadınlar çalışarak gelir elde edebilme durumu dışında mehir, miras, hediyeler vs. yollardan mal edinebilir ve birçok durumda dinî ve yasal açıdan kocasına, çocuklarına ve yakınlarına yönelik mali yükümlülüğünden muaf olduklarından, elde ettikleri malî iktisadi faaliyetlerde kâr getirecek şekilde kullanabilir.

Kuşkusuz doğru bir planlama yapıldığı takdirde, kadınların sermayelerinden ülkelerin önemli bir servet kaynağı olarak ve ekonomik gelişme ve kalkınma yolunda yararlanılabilir. Sade bir hesaplama ile İran gibi bir ülkede kadınların çok azmış gibi gözüken mal varlıkları bir arada düşünüldüğünde, binlerce milyarlık servetler ortaya çıkar ki zaten bu servetin büyük bir bölümü hali hazırda da bankacılık sisteminde ve borsalarda çalışmaktadır.

Buna karşı, erkekler mal varlıklarının büyük bir bölümünü eş ve çocuklarının nafakası ve üstlendikleri diğer mali yükümlülükler yolunda harcamak zorundadır ve bu durum, erkeklerin mali sermayesini büyük

⁸¹ Ward and Stone, Socialogy fort he 21st Century, P.298.



ölçüde azaltır. Böylece Müslüman kadın, ailenin nafakasından sorumlu olarak kocasını benimsemenin yanında kendi mali sermayesini akılcı bir şekilde değerlendirerek bağımsızlık gibi olumlu bir duyguya da kavuşabilir.

Buna karşın bundan önce beyan edilen İslam'ın mal ve servete yönelik değerlere dayalı yaklaşımı, erkekler gibi kadınlar için de geçerlidir. Bu yüzden zengin Müslüman kadın modeli olan, yani tüm servetini İslam'ın korunması ve güçlenmesi yolunda sarf eden Hz. Peygamber'in (s.a.a) muhterem eşi Hz. Hatice (a.s), İslam kültüründe seçkin bir konuma sahiptir.

Yedinci Bölüm

Politika





Siyaset arenası, cinsiyet ayrımını en çok ve en açık şekilde sürekli ortaya koyan sosyal yaşam alanlarından biridir. Siyasi iktidarın zirvesine ulaşan kadınlar, sadece geçmişte değil, çağımızda da istisna sayılır ve hâla dünya genelinde siyasi resmi kurumlarda ve karar mekanizmalarında kadın temsilci sayısı seyrektiler. Bunun dışında oy hakkı ve parti kurma gibi diğer bazı siyasi katılım göstergelerinde de kadınların hakkının tanınması üzerinden uzun zaman geçmiyor. Dolayısıyla resmi siyasetin, her zaman erkeksi bir faaliyet olduğu söylenebilir. W. Brown bu konuda şöyle diyor:

“Tarih boyunca siyaset, insanların diğer faaliyetlerine nazaran daha çok erkeklere özel bir kimlik arz etmiş, diğer faaliyet alanlarına nazaran özel olarak erkeklerle sınırlı olmuş ve birçok sosyal faaliyete oranla daha şiddetli bir şekilde erkeksi bir faaliyet haline gelmiştir.”¹

Şimdi bu bölümde, kadın ve siyaset konusunun bazı boyutlarını ele alacağız ki belli başlı eksenlerini şöyle sıralayabiliriz:

İslam’ın kadınların siyasi katılımına bakışı, kadınlar ve oy hakkı ve son olarak kadınların siyasi iktidar mevkilerine erişmesi.

İlk eksenle detaylara girmeksizin hemen İslam’ın genel bakışını açıklayacak; diğer eksenlerde meseleyi daha detaylı irdelemeye çalışacağız.

¹ Friedman; Feminizm, s.44.



1. İslam'ın Kadınların Siyasi Katılımına Bakışı

Müslüman düşünürlerin kadınların siyasi katılımı ile ilgili görüş ayrılığı bir yana, İslam'ın kadınların siyasi katılımını caiz gördüğü ilkesi, tartışma götürmez.

Kur'an-ı Kerim hiç kuşkusuz siyaset arenalarında da cereyan eden emr-i maruf ve nehy-i münker gibi genel görevi, kadın ve erkekler için sabit olarak görmüştür.² Dolayısıyla Müslüman kadınlar ve erkekler, kesin hakları olmasının yanında, söylemek ve yazmak ve gerektiği yerlerde pratikte harekete geçmek sureti ile yetkililerin siyasi sapkınlarını önlemek ve onları doğru yola ve Allah'ı hoşnut edecek kararlara yönlendirmekle yükümlüdür.

İranlı kadınların din âlimlerinin onayı ile gerçekleşen, Şah rejimi aleyhtarı yürüyüşlere ve mücadele sürecine milyonluk katılımını bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

Açıktır ki, söz konusu görev sadece zâlim ve gayri meşru hükümdarların hâkimiyet dönemleri ile sınırlı değil, aynı zamanda İslamî hükümetlerin kurulduğu dönemler için de geçerlidir.³

Bir nevi denetim ve kontrol mekanizmasını çağrıştıran emr-i maruf ve nehy-i münker görevinin dışında, kadınların siyasi katılımı için dinî metinlerde diğer bazı yönlelere de vurgu yapılmıştır ki, bunları da nasihat başlığı altında sıralamak mümkündür.

Müslüman liderlerin iyiliğini isteme bağlamında; Müslümanların, imamlarını nasihat etmesi, ister kadın ister erkek, bütün halk kesimleri-

² “Mümin erkekler ve mümin kadınlar, birbirlerinin velileridirler (dost ve koruyucularıdır); iyiliğe emreder ve kötülükten sakındırırlar.” Tevbe, 71.

³ Bazı rivayetlerde bu söylediğimiz şeyle görünüşte çelişki içerisinde olan bir ifade geçmiştir. Bu rivayetlerde Resul-i Ekrem (s.a.a) ve bazı Ehlibeyt İmamlarından şöyle nakledilmiştir: “Kadınlar sizi iyiliğe emrederlerse, sizi kötülüğe emretmeden önce onlara karşı davranın.” Vesailu'sh-Şia, c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh babları, 94. bab, s.128. Fakat açıktır ki bu rivayetlerin baş kısmının zahirine dayanılamaz. Çünkü Tevbe Suresinin 71. ayetinin delaleti ile çelişmektedir. Oysa usul ilminde, Kur'an'a aykırı olan rivayetlerin itibarsız olduğu kuralı ispatlanmıştır. Dolayısıyla, bu rivayetleri bir kenara bırakmamız veya farklı bir şekilde izah etmemiz gerekmektedir. Üçüncü bölümde, “Erkeğin Kadına İtaati” konusunda onlar için bir izah yapılmıştır.

nin dinî görevi sayılmıştır.⁴ Nitekim nasihat ve tüm Müslümanların hayır ve maslahatını istemek de her Müslüman'ın görevi sayılır.⁵

Nasihat sözcüğü kavramının kapsamı, Müslümanların önderine mal ve canla destek vermekten, onlara fikrî ve bilgi açısından istişare verme ve belki de ümmetin önderlerinin gözünden kaçan veya kasıtlı olarak kaçırılan konuları ikaz ve hatırlatma şeklinde desteklemeye ve yine Müslümanların bireysel ve toplumsal maslahatlarının gerçekleşmesi yönünde çok yönlü çaba sarf etmeye kadar birçok alanı kapsar.

İslam tarihine şöyle bir göz attığımızda, kadınların siyasi katılımı ile ilgili pek çok örneğe rastlarız ki bunlar, bu konuda her türlü şüpheyi ortadan kaldıracak niteliktedir. Örneğin Asr-ı Saadet'te Müslüman kadınlar birkaç kez Hz. Peygamber (s.a.a) ile biat etmiştir. Bunların hepsi siyasi mahiyetli biat değildi, ama en azından bazıları siyasi eylemdi. Örneğin Hz. Peygamber (s.a.a) Medine'ye hicret etmeden önce bu kentin İslam dinini yeni benimsemiş bazı insanları Mekke'de gizlice o hazretle biat etti ki bu hareket "İkinci Akabe" biati olarak ün yaptı. Bu grup yetmiş küsur kişiden oluşuyordu ki aralarında Nesibe ve Esmâ adında iki kadın da vardı⁶ ve İslam'ı ve Resulullah'ın (s.a.a) canını kendi canları pahasına savunma bağlamında o hazretle biat ettiler.⁷

Yine bu konuda, kadınların İmam Ali (a.s) hükümeti döneminde siyasi katılımlarına değinmek mümkündür: Bu da savaşlarda sipahilere moral vermek üzere İmam'ın ordusuna eşlik etme, düşman cephesinden bilgileri o hazrete ulaştırma ve Cemel Savaşı'nın çıkmasını önlemeye çalışma gibi çeşitli şekillerde yaşandı.⁸

Ancak kadınların -özellikle Şia fıkıhı açısından istinat edilebilecek kadınların- siyasi katılımının en bariz örneği, Hz. Fatıma'nın (a.s), Resulullah Efendimizin (s.a.a) vefatından sonra velayet ilkesini savunma yolunda yaptığı siyasi faaliyetler ve başta Hz. Zeyneb (a.s) olmak üzere Ker-

⁴ Biharu'l-Envar, c.27, s.67-72.

⁵ age. c.72, s.65-66; Muhammedi Reyşehrî, Mizanu'l-Hikme, c.10, s.54-56.

⁶ İbn Kesir, el-Bidayet-u ve'n Nihaye, c.3, s.195; Biharu'l-Envar, c.15, s.370 ve c.19, s.24.

⁷ İbn Haldun, Tarih-i İbn Haldun, c.2, s.291.

⁸ Ayetullahî, Zen, Din, Siyaset; s.54-58.



bela faciasından geriye kalan kadınların fasık Emevî iktidarı hakkındaki ifşaatıdır.

Sonuçta kadınları her türlü siyasi ilgiden sakındıran ve onları sırf kişisel ve ailevi işlerle ilgilenmekle kısıtlayan genel ve özel alanların ayrımı ile ilgili radikal algılama, İslam açısından onaylanan bir durum değildir.

Buna göre, İslamî toplumlarda kadınların siyasi katılımı için dinî ve kültürel zemin hazırdır ve bu konuda önemli yollardan biri, toplumun siyasi açıdan benimseme yeteneğinin (aile, eğitim, medya... boyutları gibi) çeşitli boyutlarından yararlanmaktır. Böylece ve elzem olarak genç kızların ve erkeklerin toplum tarafından benimsenme modellerini de hatta çocukluk çağında siyasi görüşlerinin şekillenmesini ve güçlenmesini kapsayacak şekilde geliştirmek gerekir.

Kadınların İslam ilkelerine de uygun görünen siyasi katılımlarının gerçekleşmesi için izlenebilecek bir başka yöntem, kadınlara özgü teşekküllerin ve partilerin kurulmasıdır. Bu teşekküller siyasi faaliyetlere en azından iki yönden çeki düzen verebilir: Birincisi, bölgesel, milli ve küresel meselelerle ilgili siyasi karar süreçlerini etkileyebilir. İkincisi, kadınlara özel sorunlar ve meselelere yönelik genel bilgi ve hassasiyetleri arttırarak bu sorunların çözümü için uygun çözümler üretebilir.

Bu tür yöntemlerin uygulanması halinde artık kadınların siyasi bilinç ve algılama gücünün en düşük düzeyde olduğu durumlarda bile siyasi tepkilerinin, açıkça baba, koca veya erkek kardeşlerinin görüşüne göre geliştiği durumlara şahit olmayız. Bilakis, etkileme yönü tersi istikamette ve genel manada karşılıklı olur. Nitekim Asr-ı Saadet tarihinde kadınların erkeklerin siyasi davranışları üzerinde etki ve nüfuzu hakkında birçok örneğe rastlamaktayız.

Buna karşın İslam dini kadın ve erkek için farklı sosyal görevler belirlediğinden, iki cinsin siyasi katılımı için de aynı modeli sunmamış ve bazen kadınların siyasi katılımına elzem veya tercihli kısıtlamalar getirmiştir, bunları da daha ileriki eksenlerde tartışacağız.

2. Kadın ve Oy Hakkı

Batılı toplumlarda dikta rejimlerin çöküşü ve yerlerini parlamenter sistemlere bırakması, vatandaşlık hakları gibi düşüncelerin gündeme gelmesi ile birlikte gerçekleşti.

Bunlardan biri olan oy hakkı, ilk başlarda erkeklerle sınırlandırıldı, ancak Batılı kadınlar zamanla bu hakkı elde etmek için birtakım mücadelelere başladı ve bu çabalar nihayet 19. Yüzyılın sonları ve 20. Yüzyılın başlarına doğru sonuç verdi ve nihayet bazı ülkelerde kadınlara oy hakkı tanındı.

Kadınlara oy hakkı tanıma süreci 20. Yüzyılda da devam etti ve bu yüzyılın sonunda birçok ülke bu hakkı tanıdı.

Aşağıdaki tabloda bazı ülkelerde kadınların erkeklerle eşit oy hakkına kavuşma tarihi yer alıyor⁹.

Yeni Zelanda	1893	İngiltere	1928	Mısır, Pakistan	1956
Avustralya	1902	Güney Afrika	1930	Fas	1959
Finlandiya	1906	Endonezya	1941	Cezayir	1962
Kanada	1918	Fransa, İtalya, Japonya	1945	İran, Libya	1963
Almanya, Hollanda	1919	Çin, Şili	1949	Nijerya	1977
Amerika	1920	Hindistan	1950	Peru	1979

Bu tablodan anlaşıldığı üzere, kadınlara oy hakkı hareketi Batılı ülkelerde başlamış ve İslam ülkeleri de genellikle 20. Yüzyılın ikinci yarısında bu harekete katılmıştır.

Bazı dinî hükümlerin görece manası ve yine İslam geleneğinde kadınların oy vererek siyasi katılım sağlamalarının örneği bulunmaması, İslam ülkelerinin bu sürece katılmakta gecikmelerinde etkili olmuştur.

Buna karşın din ahkâmından sunulan yeni tefsirler yavaş yavaş bazı değişikliklerin vuku bulması için gereken zemini hazırladı. Tabi bu

⁹ bk. Giddens, Camia Şinasi, s.198.



süreçte İslam ülkelerinde dinî olmayan yönetimlerin de rolünü göz ardı etmemek gerekir.

İslam ülkelerinde hâkim olan gerçekler bir kenara, fikhî belgelerin araştırılmasından elde edilen sonuç, kadınlara oy hakkı tanınmasının dinî ilkelere aykırı olmadığıdır. [22]

3. Kadınların İktidar Mevkilerine Erişmesi

Bütün beşeri toplumlarda cinsiyet ayrımının en belirgin örneklerinden biri, kadınların erkeklere kıyasla toplumların veya ülkelerin liderlik mevkiine ender erişmiş olmasıdır. Eski antropolojistlerin beşeri toplumların esasta annelerin egemenliği altında olduğu, yani kadınların hâkimiyeti kendi elinde bulundurduğu tezinin aksine, çağdaş antropolojistler bazı ilkel toplumlarda kadınların yetkilerinin yüksek düzeyde olmasının dışında bu durumun gerçekleşmediğini savunuyor.¹⁰

Gerçekte kadınların ülkelerin siyasi liderliği konumunda yer almaları, çağımızda ve siyasi açıdan başka ülkelere göre daha çok gelişen ülkelerde bile hâla seyrektiler. 1990 yılında BM üyesi 159 ülke arasında sadece İzlanda, İrlanda, Nikaragua, Norveç, Dominik Cumhuriyeti ve Filipinler'in başkanları kadındı. Şu noktayı da göz önünde bulundurmakta yarar var: Devletlerin başına geçen seyrek sayıdaki kadınlar genellikle ünlü bir siyasi liderin dul eşi veya kızı olmuş ve gerçekte bu mevkie âdeta miras yolu ile ulaşmıştır.¹¹

Siyasi liderliğin dışında, birçok ülkede büyük siyasi kararların alındığı mevkilerde de açık cinsiyet ayrımı göze çarpıyor.

1998 yılında bazı ülkelerde kadınların bakanlık mevkiinde yer alma oranları şöyledir:

Türkiye %5, Rusya %8, Almanya %8, Fransa %12, İtalya %13, Avustralya %14, Norveç %20, İngiltere %24, Amerika %26 ve Danimarka %41.

Oysa aynı yıllarda Japonya, İran ve birçok Arap ülkesinde bir tek kadın bakan bile olmamıştır.

¹⁰ Klineberg, Revanşinasi-i İctimaî, c.1, s.318.

¹¹ Calhoun, et al., Sociology, P.287.

Yine 2003 yılında aynı ülkelerin parlamentolarında kadın milletvekili oranı şöyledir:

Türkiye %4, Rusya %8, Almanya %32, Fransa %12, İtalya %12, Avusturya %25, Norveç %36, İngiltere %18, Amerika %14, Danimarka %38, Japonya %7 ve İran %4.¹²

Kadınların 2006 yılında dünya çapında temsilciler meclisi ve senatolarda üyelik oranı ise %17 olmuştur.¹³

Şimdi tartışmamızın devamında İslam'ın fikhî ve sosyal felsefe açılarından bu ayrımlara yönelik tutumunu ele alacağız.

3.1. Tartışmanın Fikhî Ufku

Fikhî metinlerde kadınların liderlik meselesi “Genel velayet” veya “Emaret” başlığı altında gündeme gelmiştir.

Fakihler şu soruyu gündeme getiriyor: Acaba Hz. Peygamber (s.a.a) için sabit olan ve ondan sonra Şii Müslümanların inancına göre Ehlibeyt İmamlarına (a.s), Ehlişünnet'e göre de halifelere devredilen halkın üzerinde velayet veya hâkimiyet hakkı bir sonraki aşamada erkeklerin dışında kadınlara da tanınmış mıdır, yoksa bu mevki elde etmek için erkek olma şartı mı vardır?

Ehlişünnet fakihleri, müzekker (erkek) olma şartının geçerli olduğu konusunda hemfikirdir¹⁴ ve Şii fakihlerin arasında da bazı çağdaş âlimler dışında kimse müzekker olma şartının geçerli olmasına karşı çıkmamış ve hatta birçokları bu şartı açıkça dile getirmiş ve kadının genel velayetinin geçersiz olduğunu beyan etmiştir.

Bu şartın ispat edilmesi için birçok delil ve belge gündeme gelmiştir ki 23. ekte bu deliller ve belgeler ele alınmış ve bu araştırmadan iki sonuç elde edilmiştir:

1– Kadınların genel velayet mevkiini işgal edebileceklerini dinî açıdan yasaklayan geçerli ve muteber belge veya delil elde yoktur ve bu yasağın

¹² Website: www.un.org.

¹³ Website: www.definfo.org.

¹⁴ Muntezerî, Derasatun Fi Velayet-i Fakih, c.1, s.338.



ispatı için tek geçerli muteber dinî belge, velayeti olmaması ilkesi adında genel ilke veya kaidedir.

2– Kadının velayeti -hatta dinî sakıncası olmasa bile- İslam açısından uygunsuz ve mekruh olarak telakki edilir ve tartıştığımız birçok gerekçeden bu durum açıkça anlaşılır. Bu algılamayı onaylama bağlamında şu noktaya da istinat edebiliriz: Eğer genel velayet mevkiini işgal etmekte İslam açısından kadın ile erkek arasında herhangi bir farklılık yoksa neden Asr-ı Saadet'te yaşayan Müslüman kadınlar siyasi mevkileri elde etmek için hiçbir çaba harcamadı ve eğer bu durum onların kendi haklarını bilmemelerinden kaynaklanmışsa, neden Hz. Peygamber (s.a.a) ve Ehlibeyt İmamları (a.s) kadınları bilinçlendirmek ve siyasi iktidar arenasına çekmek için hiçbir girişimde bulunmadı?

Her hâlükârda, kadının genel velayeti şeriat kurallarına göre doğru değildir ve bu hükme kuşku gözü ile baktığımızı varsaydığımız durumda bile İslam açısından uygunsuzluğu ve keraheti konusunda hiçbir kuşku-muz yoktur.

Evet, bu birinci başlıkların dışında, fakihin mutlak velayeti ilkesine göre bu bölümde sözü edilen kadınların, oy hakkı tartışmasında olduğu gibi, iktidar mevkilerine erişme meşruiyetini tasavvur edebiliriz (İslamî nizamın genel maslahatın, kadınların bu tür mevkilere atanmasını gerektirmesi kaydıyla).

Ama üzerinde durulması gereken nokta şudur: Şimdiki tartışmaların esas eksenini oluşturan çağdaş dünyada kadınların liderliği hakkında İslam'ın görüşü beyan edilirken, meselenin hükmünü bilmekten başka, konunun da dakik bir şekilde bilinmesi gerekir.

Burada cevap vermemiz gereken önemli soru şudur: Çağımızda hangi siyasi mevki velayet veya emaret olarak kabul ediliyor ki, ona göre kadınların bu mevkilere getirilmesinin dinî açıdan sakıncalı olduğu sonucuna varalım?!

Bazı kanaat önderleri velayet ve emaret kavramlarının günümüzde var olan yönetimlerde iktidar mevkilerini kapsadığı konusunda kuşkulu olduklarını gündeme getirmiş veya böyle bir kapsamı esas itibarı ile inkâr etmiştir. Bu kesime göre geçmiş hükümetlerde bir erkek veya bir kadın

tam yetki ile hükümetin ve toplumun yönetimini üstleniyordu ve bunun anlamı da şuydu: Bir kişi tam yetki ile insanların yaşamlarına müdahale hakkına sahipti ve gerçek manada toplumun ve insanların her şeyinden sorumluydu. Ancak mevcut demokratik düzenlerde liderler böylesine mutlak bir yetkiden yararlanamıyor ve yetkileri, halkın seçiminden ve gözetleme kurumlarının gözetlemesinden kaynaklanan çoğunluğa tabi bulunuyor. Dolayısıyla eğer kadınların velayet mevkiine getirilmesinin meşru olmadığına yönelik bir delil varsa, bu delil dikta rejimlerde ekine benzer bir hâkimiyetle ilgilidir ve demokratik rejimlerde siyasi mevkilerin kadınlar için yasak olduğu konusunda bu delile istinat edilmez.¹⁵

Ancak, bu gerekçe sadece parlamento veya diğer şura meclislerine üyelik gibi çağdaş siyasi mevkiler için kabul edilebilir. Zira Rehber, Cumhurbaşkanı, Başbakan ve hatta Bakan ve Vali gibi diğer bazı siyasi mevkilerde hiç kuşkusuz güç ve sultanın geniş bir kapsamda uygulanması söz konusudur. Yeni rejimlerde ise geçmiş rejimlere kıyasla siyasi güç konusunda bazı kısıtlamalar getirilmiş ve bu güç birkaç kurum arasında paylaşılmıştır.

Bunun dışında, söz konusu iddianın kesinliği varsayıldığı takdirde bile bu mevkilerin kadınlarca işgal edilmesinin meşru olduğu sonucu elde edilemez; zira konuyu tartıştığımız 23. ekte gündeme getirdiğimiz detaylı fikhî tartışmalara göre, kadının velayetinin meşru olmadığını ispat etmek üzere velayet ve emaret kavramının geçerliliği konusunda şüphe oluşmasının ve böylece bu delillerin geçerliliği etkisiz hale getirmesin diye özel sözlü delillere (ayetler ve rivayetlere) istinat etmiyoruz. Bunun meşru olmadığını ispat etmek için tek muteber delil, “velayet hakkının olmayışı” ilkesidir ve bu ilkenin doğruluğu konusunda eski ve yeni nizamlarda velayet çeşitleri arasında herhangi bir farklılık söz konusu değildir; çünkü bu çeşitlerin tümünün meşruiyeti İslam açısından şaibelidir.

Bu açıdan bakıldığında kadının yasama meclisleri ve benzeri kurumlarda temsilci olarak bulunmasının meşruiyeti bile sorgulanabilir. Zira gayet açıktır ki, bu tür meclislerin üyeleri ülkenin yasalarını çıkarma, cumhurbaşkanını azletme veya bakanları onaylama veya azletme gibi devlet

¹⁵ Mutahharî, “Zen ve Siyaset”, Peyam-i Zen; sayı:6, s.6; Şemsuddin; Ehliyyetu'l-Mer'e Li-Tevelli's-Sulta, s.83.



işlerine karışmaktadır ve bazı yazarların tabiri ile çağımızdaki şura meclisleri, Asr-ı Saadet'te bulunan "hall ve akd" meclislerinin konumuna sahiptir.¹⁶ Ancak bilindiği gibi bu kusur sadece meclisteki çoğunluğu kadınların oluşturması halinde geçerlidir. Aksi takdirde kadınların bu tür meclislere üyeliğinin meşru olmadığını "velayeti olmama (yönetici olmama)" ilkesi ile ispat edemeyiz. Zira milletvekillerinden oluşan azınlık bir grup, gerçek manada velayet yetkisinden yararlanamaz.

Evet, mutlak zihni bir varsayımla üyeleri vekâlet veya istişareden başka hiçbir rol ifa etmeyen bir parlamentoyu tasavvur etmek mümkündür. Nitekim üyeleri bir tabirle tefvizi¹⁷ değil, tenzifi bakanlık durumunda olan, yani başkanı niyabeten onun sorumluluklarını bağımsız bir şekilde ifa etmek yerine sırf başkanın emirlerini yerine getirme görevi bakana verildiği bakanlıklardan oluşan bir kabineden de söz edebiliriz.

Böyle bir varsayıma dayanarak kadınların bakanlık veya milletvekilliğinin dinî meşruiyetini benimseyebiliriz, ama bu varsayımın en azından şimdiki siyasi rejimlerde aynen bulunmadığı da bilinmelidir.

3.2. Sosyal - Cinsiyet Eksenli İrdeleme

İslam'ın siyaset alanında cinsiyet ayrımına vurgu yapması hangi gerekçelere dayanır?

Bu soruya cevap vermeden önce, cinsiyet ayrımının genel alanlarda ve özel olarak siyaset alanında neden yapıldığı üzerinde kısa bir açıklama yapmamız gerekir. Zira ayrımın sebeplerinin beyan edilmesi ve yine bunun felsefi ve değersel izahı birbirine sıkı sıkıya bağlıdır ve genellikle felsefi izahlar, delillere ve bilimsel açıklamalara göre yapılır.¹⁸

¹⁶ Ebu Faris, Hukuku'l-Mer'eti'l-Medeniyye ve's-Siyasetu Fi'l-İslam, s.176.

¹⁷ Maverdi, el-Ahkâmü'l-Sultaniyye, s.39.

¹⁸ Bazı kişilerin bu konuda yanılarak, bilimsel açıklamalardan her türlü değerli izahlar alarak yararlanmayı "var olan şeylerden olması gerekenlerin sonucunu çıkarma" mantıksal mugalatasının örneklerinden biri olarak algılayabilirler. Fakat şuna dikkat etmek gerekir ki, değerli bir görüşü, örneğin bilimsel ve tecrübe bulgularına dayanarak ahlaki veya hukuki bir hükmü izah etmek "var olanlar"la "olması gerekenler"i birbirinden ayırma mantık ilkesini bozmadır. Çünkü değerler illetler zincirlemesinde daha temel değerlerden meydana gelmekle birlikte gerçek şeylere de dayanmaktadır ve diğer bir ifadeyle, "var olanlar" "olması gerekenler"in örneklerini belirlerler, onlarla aralarında

Feministler bu tür cinsiyet ayrımlarını beyan ederken, genellikle kadın ve erkeğin biyolojik ve kişilik farklılıklarının rolünü inkâr ederek çevre etkenlerine istinat eder ve kadınların para ve mal varlığının az olması, ev işleri ile dışarıda çalışmanın çelişmesi, kadının yüksek siyasi mevkilerde yer almasının gebelik ve çocukları yetiştirme görevleri ile uyum sağlamadığı hakkındaki önyargılar ve ayrıca siyasi deneyim mazisinden yoksun olma vb. etkenleri bu ayrımların şekillenmesinde etkili sayar.¹⁹

İslam'ın bu konu ile ilgili görüşünü ise üç merhalede açıklayacağız: Doğal cinsel farklılıkları ispat etme merhalesi, siyaset alanında cinsiyete dayalı ayrımın gerekçelerini beyan etme merhalesi ve bu farklılığın felsefî izahı.

İlk merhalede, başta üreme kabiliyetindeki farklılık gelmek üzere açık anatomik farklılıklar bir yana, kadın ve erkek arasında bedensel güç ve cinsel eğilim ve istek alanlarında bazı doğal farklılıkların varlığı İslam açısından kesin bir durumdur. Öte yandan İslamî rivayetlerde kadın ve erkek arasında aklî yeteneklerde²⁰ ve karar verme gücü konusunda bazı farklılıkların bulunduğu dair işaretler de göze çarpmaktadır.²¹ Burada gündeme gelen soru şudur: Söz konusu rivayetler kadın ve erkek arasında doğal ve zatî bir farklılığa delalet eder mi?

Cevap şudur: Bu rivayetler doğal farklılıkları ispat etme konusunda güçlü ve net bir ifade içermiyor. Aklî deliller ve pratik gözlemlere dayanarak doğacı yaklaşımın çevreci yaklaşıma nazaran dinî öğretilerle daha uyumlu olduğunu ispat etmek mümkün ise de; doğacı yaklaşımı benimsemek, bireysel onaylama anlamına gelmez.²² Nitekim şu iddiayı da

meydana gelme ilişkisi yoktur. bk. Cevadî Amulî; Şeriat Der Aine-i Ma'rifet, s.385-386; Bustan, İmkan-i İslamî Şoden-i Ulum-i İslamî, Mecmua-i Makalat-i Seminer-i Danişgah, Camia ve Ferheng-i İslamî, s.109-111.

¹⁹ Karamaræ and Spender (eds.), Routledge International Encyclopedia of Women, Vol.3, P.1560.

²⁰ “Kadınlar ve Oy Hakkı” konusu bu bölümün başında ve yine bu hadisin senet bakımından itibarı için bk. Dördüncü bölüm, “İman” konusu.

²¹ Vesailu's-Şia, c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh babları, 24. bab, s.41.

²² Zatıcılık, cinsiyet farklılıklarının biyolojik belirlemelere sahip olduklarına ve onların zatî ve cebrî etkenlerden kaynaklandığına inanmaktır. Ve muhitçilik, bu farklılıkları sosyal-kültürel etkenlere mal etmek anlamındadır. Doğacılık ile muhitçiliği birleştirme de konunun devamında açıklanacaktır.



gündeme getirebiliriz: Kadın ve erkeğin aklı ve duygusal farklılıkları doğal kaynağa dayanmasına karşın zatî özelliklerden yoksun ve cibrîdir ve bu yüzden bu duruma, ortam, eğitim ve sosyal şartları değiştirmek sureti ile müdahale etmek mümkündür. Bu iddianın manası, doğacılık ile çevrecilik arasında bir orta yol bulup İslam'a isnat etmektir.

Her hâlükârda, mesele oldukça muğlaktır ve bu muğlaklık ikinci merhaleye de uzuyor. Bu yüzden İslam'ın bakışında siyasi hâkimiyette cinsiyete dayalı ayrımın gerekçeleri beyan edilirken, iki tezle karşı karşıyayız: Zatçı tez ve telifî tez.

Merhum Allame Tabatabaî gibi kanaat önderlerinin benimsediği ilk teze göre, toplumun siyasi yönetimini erkeklere tahsis etme gibi sosyal rollerde görünen cinsiyet ayrımı, doğal olarak gerçekleşir. Bu tür ayrımların esas nedeni, kadın ve erkek arasında başta idrak gücü ve duygu farklılığı olmak üzere doğal cinsel farklılıklardır.

Merhum Allame bu iddiayı ispat etmek için şöyle diyor: Batılı toplumlarda kız ve erkek çocukların tâlim ve terbiye modelini benzer hale getirmek için bu toplumlarda yüzlerce yıl uğraş verilmesine karşın siyaset, yargı ve savaş gibi alanlarda yüksek mevkilere ulaşan kadın sayısı erkeklerle kıyasla çok azdır²³. Ama Batılı toplumların kız ve erkek çocukların tâlim ve terbiye modelini benzer hale getirmeyi tam olarak başardığı ve ayrıca kadın ve erkeğe eşit hak ve sosyal fırsatlar sağladığı meselelerinde başarılı olduğu konusu, kuşku duymak bir yana, inkâr bile edilebilir.

İkinci teze gelince, söz konusu ayrımın doğal gerçekleştiğine yönelik cibrî düşüncüyü reddetme ve yine çevreci feministlerin savunduğu sosyal gerçekleşme tezine karşı çıkmakla beraber, doğal cinsel farklılıkların tesiri normal şartlarda, rollerin cinsiyete göre ayrımı ile sonuçlanacak eğilimlerin düzeyinde olduğunu, ancak dış etkenlerin müdahalesi ile bu eğilimlerin fiiliyet kazanmasını ve ayrımların ortaya çıkmasını engelleyebileceğini savunuyor.

Her hâlükârda, konunun özel anlamda gerekçelerini beyan etmek yerine, siyaset alanında cinsiyet ayrımından uygulamalı bir açıklama

²³ bk. Tabatabaî, el-Mizan Fi Tefsir-i Kur'an, c.4, s.229-230.

getirebiliriz ki her üç zatçı, çevreci ve telfikî (karma) görüş tarafından benimsenebilir.

Bu beyana göre, toplumların siyasi liderliği -bazı istisna durumlar dışında- olumlu sosyal işlevleri olduğundan, sürekli erkeklerin tekelinde olmuştur ve tarih boyunca bunu uygulamalı kılan etkenler, geçmiş tarihi dönemlerde daha da belirgin olan kadın ve erkek arasındaki akılcı düşünme düzeyinin farklılığından başka, kadınların erkeklere göre daha zayıf bedensel gücü ve kadının daha çok üreme işi ile uğraşması gibi kesin biyolojik etkenlerdir.

Kuşkusuz bu şartlar, iktidarın başında yer almak ve daha etkili bir şekilde siyaset ve savaş işleri ile uğraşmak üzere erkekler için daha uygun bir zemin oluşturmıştır ve bilmukabele, kadınları da ev işleri ve çocukların yetiştirilmesi için gereken tedbirleri almakla beraber, doğal ve sosyal sorunlarla doğrudan uğraşmaktan kurtarmış ve böylece kadının ve ailesinin fiziksel ve ruhsal huzuruna katkı sağlamıştır.

Bunun dışında dinî toplumlarda sosyal ve siyasi alanlarda cinsiyet ayrımının her zaman bir başka önemli işlevi de olmuştur ki o da, toplum düzeyinde iki cinsin aynı ortamda birbirine karışmasını engellemek ve böylece toplumun ahlakî sağlığına katkı sağlamaktır.

Buna karşın, bugün çağdaş siyasi söylemlerde vurgulanan şey, tartışmamızın üçüncü merhalesidir; yani geçmiş dönemlerde cinsiyet ayrımının gerçekleşmesini beyan etmek değil, yeniçağda cinsiyet ayrımının felsefi izahıdır.

Şimdi şu iddia gündemdedir: Sosyal nizamların köklü değişimi ve geleneksel cinsiyete dayalı ilişki modellerinin yerine yeni modellerin geçmesi, sözü edilen tüm işlevleri gereksiz, fazlalık ve bazen de tamamen yok saymıştır. Dolayısıyla, siyasi hâkimiyette cinsiyet ayrımını veya bir başka tabirle kadınların hatta şimdiki dönemlerde ve dinî boyutuna bakmaksızın, siyasi yüksek mevkilere getirilmelerini yasaklayan zarureti haklı gösterecek bir açıklamaya ihtiyaç vardır.

Bu konuyu izah ederken, feministlerin ve İslam'ın fikrî çerçevelerini kısa bir karşılaştırma kalıbında sunmaya çalışacağız.



Feminist fikrî çerçeve özellikle varlığı tanımlama ilkeleri açısından liberal eğilimde, erkek ve kadın cinsleri arasındaki doğal farklılıkları göz ardı veya inkâr eder. Bu görüş değersel açıdan da sırf servet, güç, sosyal saygınlık gibi dünyevî kriterlere dayanır ve genelde toplumun genel maslahatını korumak, iyi evlatlar yetiştirmek ve eşlerin ruhsal sağlığını temin etmek gibi değerleri de dünyevî amaçlar çerçevesinde yorumlar ve değerlendirir.

Açıktır ki bu fikrî çerçevenin varlığı tanımlama ve değerleri tanımlama ilkelerini benimseyecek olursak, cinsiyet ayrımının hiçbir izahı olamaz ve bu yüzden meseleye insafli bakma ve teselli etme açısından itiraf etmek gerekir ki bu fikrî çerçevenin nüfuzu altında bulunan Batılı kadınların cinsiyet eşitliği talebi, talepte göze çarpan temelden kusurların dışında, mantıklı bir taleptir. Yani biraz önce sözünü ettiklerimiz mantıklı olarak böyle bir sonucu beraberinde getirir. Gerçekte eğer dünyevî değerlerle toplum tarafından benimsenmiş ve kendileri ile erkekler arasında sabit ve doğal farklılıkları göremeyen bazı Batılı kadınlar, her türlü cinsiyet ayrımından hoşnutsuzluklarını dile getirir ve erkeklerle mutlak eşitlik ve benzerlik talebinde bulunursa, pek de serzeniş edilecek yönü yoktur; zira Batı'nın seküler kültürü, kadınların neden servet, güç ve sosyal saygınlık gibi değerli kaynakların genellikle erkeklerin inisiyatifine sunulduğu sorusuna tatmin edici bir cevap veremiyor.

Buna karşı İslam dini; varlığı tanımlama ilkeleri ile ilgili fikrî çerçevede bazı cinsiyete dayalı ayrımları varsayıyor ki açık anatomik farklılıkların dışında, kadın ve erkek arasında cinsel eğilimler ve bedensel güç ve bazı zihni ve duygusal farklılıklara değinebiliriz.

Değersel açıdan da bu fikrî çerçeve, toplumun genel maslahatı, ifet, çocukların iyi yetiştirilmesi ve eşlerin ruhsal sağlığı gibi ilkelere bu kavramların dinî yorumu ile vurgu yapar. Üstelik servet, güç ve sosyal saygınlık bu fikrî çerçevede ikinci dereceden ve doğal bir değer kazanır; yani bunların ideallliği daha yüce dinî değerlere tabidir ve kendi kendine değerli telakki edilmez ve gayet tabi ki dünyevî eksikliklerin uhrevî mükâfatlarla telafi edilmesi de İslam'da varsayılmaktadır.

Bunun dışında, çağımızda cinsiyet ayrımının birçok işlevinin ortadan kalktığı iddiasının aksine, İslam'ın fikrî çerçevesi kabul edildiği

varsayıldığı takdirde bu işlevlerin önem ve devam etme zarureti açıkça göstermek mümkündür.

Cinsiyet ayrımının, başta siyaset alanı olmak üzere genel alanlarda, en önemli tesirlerinden biri, aile içinde cinsiyete göre rol ifa etmek üzere uygun zemin hazırlamaktır ki bu da; çocukların iyi yetişmesi ve eşlerin ruhsal sağlığı gibi önemli amaçlara hizmet eder ve kitabın ikinci bölümünde beyan edildiği üzere İslam'ın annelik ve eşlik rolüne öncelik vermesi de bu amaçların temin edilmesine yöneliktir.

Öte yandan genel alanlarda uygulanan cinsiyet ayrımı, kadınların ve erkeklerin aynı ortamda birbirine karışmasına mani olur ki bunun da, toplumun ahlaki sağlığı ve iffet düzeyinin gelişmesi üzerinde inkâr edilemeyecek etkisi vardır. Dolayısıyla İslam'ın fikrî çerçevesinde siyaset ve yargıda yüksek mevkiler başta olmak üzere genel alanlarda cinsiyet ayrımını savunabiliriz.

Buna karşın bu istidlal iki itirazla karşı karşıya gelebilir. İlkin, bu istidlalin sonucu olarak siyasi mevkilere sahip olma konusunda cinsiyet ayrımı elzem değil, önceliklidir; zira aynı istidlal başka mesleklerde görülen farklılıklara yol açan cinsiyet ayrımında da caridir, oysa bu farklılıklar İslam açısından elzem sayılmıyor. Bu yüzden öyle bir istidale ihtiyacımız var ki, önceliği izah etmenin ötesinde, velayet ve yargı mevkilerinde de cinsiyet ayrımının elzem olduğunu haklı gösterebiliriz.

İkinci itiraz şudur: Neden bu amaçları kadınların yaşamının tümünü gölgeleyecek şekilde genişletelim?! Günümüzde çocukları yetiştirme sorunu, üremede yaşanan azalma göz önünde bulundurulduğunda, artık kadınların yaşamında ciddi bir sorun olarak yer almıyor. Ayrıca kadının eşlik görevi de kaçınılmaz olarak bazı kısıtlamaları beraberinde getirirse de bu kısıtlamalar, kadınların liderlik ve benzeri mevkilerden tamamen edilmesini izah etmeye yetmiyor. İffet ve toplumun ahlaki sağlığına gelince, dinî öğretilere istinat edilerek şu iddia gündeme getirilebilir: İslam'ın genel iffeti arttırmak amacı ile kadın ve erkeğin sosyal ilişkilerini kısıtlaması daha çok kadınların ergenlik, gençlik ve nihayetinde orta yaşlılık dönemleri üzerinde odaklanmış ve bu dönemlerin ardından cinsel sapkınlık zeminleri azaldığından, bu kısıtlamalara pek fazla vurgu yapılmamıştır. Dolayısıyla İslamî kriterlere uymak kaydıyla (kadınların



genel iffeti koruması ve annelik ve eşlik görevini yerine getirmesi) kadınlara yüksek siyasi mevkilere ulaşma hakkını tanıyabiliriz; zira açıktır ki birçok kadın ileri yaşlarda söz konusu engelleri geride bırakmıştır ve bu yüzden bu kadınların siyasi hâkimiyet alanına girmesinin engellenmesi için hiçbir haklı gerekçe yoktur.

Bu iki itirazın cevabı, kadın ve erkek arasında aklı ve duygusal farklılıklar tartışmasında zatçı görüşü benimsemiş kesimler için bir ölçüde açıktır; zira bu görüşe göre, doğal ve zatî cinsel özellikler çerçevesinde kadınlarda duyguların galip gelmesi ve erkeklerin aklı gücünün nisbî üstünlüğü, siyaset ve yargı gibi mevkilerde cinsiyet ayrımını ve bu mevkilerin erkeklere tahsis edilmesini zaruri kılıyor.

Ancak çevreci veya telfikî görüşe göre bu iki itiraza cevap verirken dikkat edilmesi gereken nokta, çocukluk, gençlik, orta yaşlılık dönemleri ile ileri yaşlarda siyasi kıfayet sahibi olma arasında inkâr edilemeyecek bir bağ bulunmasıdır. Bu gerçek hatta feministlerce de kabul edilmektedir ki, cinsiyete dayalı tâlim ve terbiye modelleri ve ilerleme imkânlarının kadın ve erkek arasında eşit dağılmaması, kadınların erkeklerle başta siyaset olmak üzere sosyal yaşamın çeşitli alanlarında rekabet gücünü olumsuz etkilemektedir.

Eğer bu meseleye dinî açıdan ve olumsuz değerlendirmeksizin baksak olursak, yine şu sonuca varırız: İslamî fikrî çerçevenin gerçekleşmesi, kadınların siyasi yeteneklerini etkiler. Bu noktada şunu da belirtmek gerekir; kadınların gençlik ve orta yaşlılık dönemlerinde karşılaştıkları kısıtlamaların -bundan önce anlatıldığı üzere- iki sonucu söz konusudur:

1- Çocukların daha iyi yetiştirilmesi, eşlerin duygusal gereksinimlerinin karşılanması ve toplumun genel iffetinin korunması.

2- Kadınların siyasi kapasite ve tecrübelerinin azalması.

Bu iki sonuç birbiri ile ters orantılıdır. Yani kadınların siyasi kapasite ve tecrübelerini erkeklerin siyasi kapasite ve tecrübe düzeyine eriş-tirme çabası ne kadar artarsa, bu durum ilk grupta yer alan sonuçları da o oranda olumsuz etkiler. Nitekim kadınların ilk grupta yer alan sonuçlar üzerinde odaklanması, siyasi tecrübelerinin azalması ile sonuçlanır.

Bu konuda Şehit Üstat Mutahharî'nin bir tabiri vardır; gerçi biraz abartılı sayılsa da genel geçerliği kabul edilebilir. Şehit Mutahharî şöyle diyor:

“Yargı ve siyasi liderlik gibi bazı meslekler kadının fesadına ve o mesleğin fesadına yol açar. Eğer bir kadın siyasi bir yetkili veya yargıç olursa, kesinlikle ya iyi bir yönetici veya yargıç ve kötü bir eş ve anne, sonuçta kötü bir kadın veya iyi bir anne ile eş ve kötü bir yönetici veya yargıç, ya da hem kötü bir anne ile eş ve kötü bir yönetici veya yargıçtır. Hatta günümüzde erkeklere özgü bu meslekleri üstlenen istisna kadınlar için de, kesinlikle kadın olmaktan istifa ettikleri söylenebilir.”²⁴

İşte bu noktada toplumun genel maslahatı, İslamî fikrî çerçevenin temel amaçlarından biri olarak gündeme gelir. Bir başka ifade ile bir yandan Müslümanların genel maslahatına uymak ve diğer yandan insanların geçmiş bilgi ve deneyimleri ile üstlenecek mevki ve sorumlulukları arasında uyum olması, erkeklerin zaman sürecinde daha fazla yeteneğe kavuşması da göz önünde bulundurularak siyasi liderlik ve yargı gibi mevkilleri elde etmekte öncelikli olmalarını gerektirir.

Bu uygulamalı yorum ve İslam’da uhrevî mükâfatla telafi etme meselesi ve ayrıca İslam’ın güç ve sosyal saygınlığa dünyevî değer vermesi göz önünde bulundurulduğunda, kadınlar hakkında adaletsizlik yapıldığı şüphesi de ortadan kalkmış olur.

Şunu da unutmamak gerekir ki, tüm kısıtlamalara karşın kendilerini siyasi yetenekler açısından olgun erkeklerin düzeyinde yetiştiren istisna kadınların varlığı ihtimali, hâla geçerlidir, nitekim esasen söz konusu kısıtlamaları olmayan bazı kadınlar (üreme imkânı olmayan kadınlar gibi) için bu ihtimalin gerçekleşebileceği söylenebilir. Buna karşın açıktır ki eğer İslam dini bu özel ve istisna kadınların siyasi liderliğini onaylamış olsaydı, başka kadınlar da onların yolunu izlemeye teşvik olacaktı ve bu durum söz edilmiş fikrî çerçevenin dağılması ve İslam’ın söz konusu ailevi ve sosyal amaçları ile ilgili amaçları çiğnenmesine yol açardı. Meseleye böyle bakıldığında Asr-ı Saadet’te bazı kifayetli kadınların bulunmasına karşın onların velayet veya yargı mevkilerine erişmeleri konusunda Hz. Peygamber (s.a.a) ve Ehlibeyt İmamlarının (a.s) sözlerinde hiçbir onay ve hatta bir işarete bile rastlanmamasının nedeni daha iyi anlaşılır.

²⁴ Mutahharî, Yaddaştâî Üstad Mutahharî, c.5, s.281 (Şehit Murtaza Mutahharî’nin bu ifadesinden onun dolaylı olarak telfikî görüşten yana olduğunu algılamak mümkündür.



Sekizinci Bölüm

Hukuk





Bu bölümde İslam'ın, toplumun en temel kurumlarından biri olarak hukuk kurumunda cinsiyet ayrımına bakışını irdedeleyeceğiz.

Tartışmamızın genel çerçevesini belirlemek üzere, konuya şu basit soru ile başlamak istiyoruz: Kadınların yargı kurumunda bulunması ve genel olarak hukukî meselelerle uğraşması hangi başlıklar ve hangi mev-kiler çerçevesinde gerçekleşir?

Bu sorunun cevabı gayet net ve açıktır. Kadınlar hukuk sisteminde çalışanlar olarak ya yasama üyesi, ya da yargıç, avukat, hukuk danışmanı, polis memuru ve bazı durumlarda da tanık, sanık, suçlu ve mağdur ko-numunda yargı kurumunda yer alır. Ayrıca bu alanda önemli mesele-lerden biri de, buluş yaşının belirlenmesi, yasal yükümlülükler ve ceza-larda dikkate alınmasıdır.

Bu başlıkların bazıları konusunda dinî açıdan pek tartışılacak bir du-rum yoktur. Özel olarak kadınların hukuk sistemi ile avukat veya hu-kuk danışması olarak işbirliği yapması İslam'ın bakışına uygundur.¹ Ve gayet açıktır ki, kadınların yargı kurumunda ofis işleri memuru, gardi-yan, hizmetçi ve benzeri mesleklerde işe alınması İslam açısından sakın-calı değildir; ama burada da İslam'ın kadınların çalışması ile ilgili genel kurallarına uymak şarttır.

Öte yandan bazı rivayetler Asr-ı Saadet'te kadınların yargı sisteminde işbirliği yaptığına işaret eder,² o dönemde yargı sistemi ve süreçlerinin

¹ Kadınlarla istişare etmeyi yeren ve bu konuda sözkonusu iddiaya aykırı gözüken bazı rivayetler için bk. Yirmi ikinci ek.

² Vesailu's-Şia, c.14, el-Uyub ve't-Tedlis babları, 15. bab, s.613.



sadeliği yüzünden belki de bu işbirliği esas itibarı ile bir meslek sayılmıyordu, ama çağımızda bu durumların meslekî boyutu vardır ve kadınlar-
dan bu mesleklerde yararlanmak mümkündür.

Bu arada İslam açısından kadınların polis gücünde yer alması, kadınların çalışması ile ilgili genel kurallara uymak ve ayrıca kadın polislerin faaliyetlerinin bedensel durumları ile orantılı olmak kaydıyla kabul edilebilir bir durumdur ki bu son nokta, Batılı ülkelerde bile göz önünde bulundurulur ve polis gücünün bazı faaliyet alanlarında kadın polisler bazı özel operasyonlarda erkek meslektaşları ile rekabet edebilecek güçte olmadıklarından, büro işleri gibi az tehlikeli görevlere atanır.³

Yasama meselesine gelince, ilahî hukukla beşeri hukuk arasında mahiyet itibarı ile fark bulunduğundan, yasaların cinsiyet eksenli oluşu sorusu, seküler düzenlerde gündeme geldiği gibi dinî nizamalarda ortaya çıkmaz; zira hukukun erkeksi zihniyetin ürünü olduğu suçlaması, ilahî hukuk için geçerli değildir ve sadece yasaların örfi içeriği konusunda erkeksi zihniyetin müdahalesi söz konusu olabilir ki bu muhtemel sorun da, İslamî nizamda kadınların yasama süreçlerine müdahil olmalarına zemin hazırlamak sureti ile -velayet-i âmme mevkiinde değil de, daha çok uzmanlık ve danışmanlık düzeyinde- bertaraf edilebilir.

Bu yüzden bu bölümde tartışacağımız ana başlıkları şöyle sıralayabiliriz: Buluş veya yasal yaş sınırı, kadınlar ve yargı, kadınların şahitliği, kadın ve suç... Bu son başlık kadının suç işlemesi, mağduriyeti ve kadın ile erkeğin diyetinden ibarettir.

1. Buluş veya Yasal Yaş Sınırı

Cinsiyet tartışmalarında üzerinde durulması gereken önemli konulardan biri, buluş yaşıdır ki başka tesirleri bir yana, yasal sorumlulukların başladığı bir yaştır bu.

İslam dini kız ve erkek çocukların buluş yaşını birbirinden ayırmış ve bu arada hiçbir Müslüman düşünür, sınırlar konusunda yaşanan bazı anlaşmazlıklara karşın, bu ayrımı inkâr etmemiştir.

³ Siegel, Criminology, P.466-467.

Şii fakihlerin meşhur görüşüne göre, kız çocukların buluğ yaşı, hicri kamerî takvimine göre 9 yaşı tamamlandığı gündür. Oysa bu sınır erkek çocuklar için 15 yaş olarak belirlenmiştir. Erkeklerde 15 yaştan altında da bazı buluğ alametleri (ihtilam veya inbat)⁴ görülebilir ki, bu durumda erkek çocuğun buluğ yaşında genellikle iki veya üç yılı aşmayan bir azalma söz konusu olabilir.

Meşhur görüşe karşı çıkan bazı görüşler de, kız ve erkek çocukların buluğ yaşının farklı olmasını daha sınırlı bir düzeyde kabul eder. Çünkü bu görüşü savunanlar, kız çocuğunda ilk âdetin görünmesini, kızın bazı veya tüm sorumluluklarına karşı buluğ yaşına erdiği şeklinde telakki ederler.⁵ Fakat her hâlükârda kız çocukların ilk âdet görme yaşı genellikle erkek çocukların, hatta meşhur görüşten farklı olarak 13 yaş hesaplandığı varsayılabilir [24], buluğ yaşına eriştiği yaştan daha düşüktür.

Dolayısıyla cinsiyet açısından hukukî buluğ yaşı meselesini irdelerken, İslam dininin kız ve erkek çocuğun buluğ yaşı arasında pek de fazla bir mesafe koymadığı ve bu alanda var olan ayrımın doğal cinsel farklılıklara dayandığı söylenebilir. Zira erkek çocuğun esas buluğ kriteri ihtilam veya inbatır; bu da genellikle 13 veya 14 yaşlarında vuku bulur. Ancak bu doğal işaretler bazen biyolojik... vb. nedenlerden ötürü gecikebildiğinden 15 yaş, buluğ yaşının sınırı olarak belirlenmiştir. Öte yandan kız çocuğun esas buluğ kriteri ilk âdet zamanıdır ki bunun zamanı da doğal veya sosyal şartlara göre değişebilir. Bu yüzden, 9 yaş -fakihlerin meşhur görüşüne göre- ilk âdet görme ihtimalinin zamanı olduğundan, kız çocukların buluğ yaşı sınırı olarak belirlenmiştir; bu noktaya da konu ile ilgili bir rivayette işaret edilmiştir.⁶

Son olarak şunu da hatırlatmak gerekir: Eğer bu ayrıma zarar veya yarar açısından bakacak olursak, İslam'ın buluğ meselesine ayrımcı yaklaştığı şaibesi de ortadan kalkar. Çünkü hukukî buluğ, birey için birtakım sosyal sorumluluk ve hakları beraberinde getirir. Dolayısıyla kızların daha erken buluğ yaşına erişmesi onları erkeklere nazaran daha çabuk yasalara

⁴ İhtilam, uyku halinde veya uyanıkken insandan meni çıkması; inbat ise kasıktan kıl çıkması anlamındadır.

⁵ Marifet, Buluğ-i Dohteran, Kitab-ı Nakd, sayı: 12, s.170; Mehrizî, Şahsiyet ve Hukuk-i Zen Der İslam, s.400 ve 431.

⁶ Vesailu's-Şia, c.13, Ahkâmü'l-Vesaya babları, 44. bab, s.431, h.12.



ve cezalara tabi tuttuğu gibi, yine kişisel mal varlıkları üzerinde her türlü tasarruf imkânı ve ticari işlere girmeleri gibi sosyal haklar ve meziyetlerden yararlanma açısından da erkeklerden daha erken imkân tanır.

2. Kadın ve Yargı

İslam dininde kadınların yargı meselesi, cinsiyetle ilgili tartışmalarda önemli bir yeri olan başlıklardan biridir. Zira İslam'da kadınların yargı makamında bulunmasının meşru olmadığı görüşü, güçlü fikhî desteği olduğu ve tüm Müslümanlar arasında bu konuda görüş birliği bulunduğu için bu konu feministlerin İslam öğretilerine saldırı malzemesi olmuştur.

Biz bu meselenin fikhî boyutunu 25. ekte tartıştık ve hemen hemen velayet-i amme tartışmasında ulaştığımız sonuca ulaştık ki bu sonuç da özetle şöyledir:

Bazı özel varsayımlarda kadınların yargıda bulunmasının meşruiyetini ispat etmek üzere bazı ikinci dereceden başlıklara (hükümlere) istinat etme imkânı dışında, kadınların yargıda bulunmasını İslam'ın birinci dereceden hükümlerine göre meşru sayamayız. Çünkü bu durumun meşru olmadığını ispat etmek için istinat edilen deliller, delalet ve geçerlilik konusunda yeterli itibardan yoksun olsa da bu konunun ispatı için “meşruiyetsizlik” ilkesi genel bir kaide olarak yeterli sayılır.

Her hâlükârda İslam dininde kadınların yargı mevkiinde bulunma yaşağını izah etmek için bir önceki bölümde kadınların velayet-i amme mevkiinde bulunamayacağını izah etmek üzere istinat edilen delillerden yararlanmak mümkündür ve bu yüzden bu gerekçeleri tekrarlamaya hâcet görmüyoruz.

3. Kadınların Şahitliği

Yargı süreçlerinde en önemli ve en belirleyici merhalelerden biri, şahitlerin şahitliğidir. İslam dininin şهادet konusunda belirlediği açık cinsiyet ayrımı bu konuyu, şariat hükümlerini savunan dinî müslihlerin karşısında ciddi ve tartışmalı ve soru işareti uyandıran bir konu haline getirmiştir.

Bu tartışmanın, tartışma hakkında görüş beyan etmeyi zorlaştıran bir özelliği, kadınların şahadeti ile ilgili ayrıntıların ve detayların çokluğu ve yine konu ile ilgili rivayetlerde görünen çelişkilerdir.⁷ İşte bu yüzden konunun fikhî açıdan incelenmesinde, meseleye hâkim olan belli başlı kriterleri bulmak çok zordur. Bu görece dağınıklığı sonuçta ilahî hükümlere karşı kulluk ve teslimiyet çerçevesinde izah etmek gerekir.

Buna karşın, detaylı tartışmalara girmeksizin bazı kesin konuları, rivayetlerde ve Şia fikhında şahadet meselesinde cinsiyet ayrımını ifade eden durumlar şeklinde tespit etmek mümkündür. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

- a) Kadınların boşanmanın gerçekleştiğini ispat etme ve hilalin görülmesi konularında şahadetinin geçerli olmaması,
- b) Recm cezasının (evli olup da zina işleyenin taşlanması) dört erkek veya üç erkekle iki kadının şahadeti olmaksızın kesinlik kazanmaması ve kırbaç gibi daha hafif cezaların iki erkek veya dört kadının şahadeti ile kesinleşmesi,
- c) Kadınların şahadetinin kabul edildiği durumlarda iki kadının şahadetinin bir erkeğin şahadetine eşit olarak kabul edilmesi.

Bu durumların dışında, diğer bazı konularda göze çarpan çelişkiler yüzünden fikhî içtihatların sonuçları pek güvenilir değildir. Örneğin, evlilik, vasiyet veya hırsızlık, şarap içmek, adam öldürmek ve dinden dönmek (irtidat) gibi ceza gerektiren suçlarda kadınların şahadetinin geçerli olduğunu belirten bazı rivayetlerin yanı sıra, kadınların şahadetinin geçerli olmadığını içeren rivayetler de vardır. Bu yüzden fakihlerin kadınların ceza gerektiren suçlarda şahadetinin geçerli olmadığı üzerine görüş birliği olduğu iddiasına karşın⁸ bu konu halen tartışmaya açık bir konudur.

Öte yandan bazı fakihler bazı rivayetlere istinat ederek, temel kural ve ilkenin, kadının şahadetinin geçersizliğinden ibaret olduğunu belirtmiş ve kadının şahadetinin benimsendiği durumları bu temel kaidenin istisnası şeklinde telakki etmiş ve sonuçta şüpheli durumlarda kadının şaha-

⁷ Vesailu's-Şia, c.18, Şahadat babları, 24. bab, s.258-269.

⁸ Necefi, Cevahiru'l-Kelam, c.41, s.158-159.



detinin geçersizliğine hükmetmiştir.⁹ Oysa böyle bir kaideyi kullanmak, bazı rivayetlere göre sakıncalıdır.

Her hâlükârda, yukarıda sözü edilen bazı kesin durumları varsaydıktan sonra, bu tür cinsiyet ayrımlarının akılcı bir şekilde izah edilmesi gerekir. Birçok Müslüman kanaat önderi şahadet konusunda cinsiyet ayrımının İslam dininin sabit ve ebedi hükmü olduğunu ve bu konunun Kur'ân-ı Kerim'de açıkça beyan edildiğini¹⁰ varsaymakla ve ayrıca İslam'da kadınlara daha az değer verildiği ihtimalini reddetmek sureti ile bu konuda birkaç tezi gündeme getirmiştir ki genellikle tatmin edici tezler değildir. Örneğin şu tez gündeme gelmiştir. Kadınların şahadet meselesinde yetersizliği, iki cinsin aynı ortamda bulunmasının asgari düzeye indirilmesinin uygunluğu ile izah edilebilir. Yani İslam dini kadın ve erkeğin aynı ortamda bulunmasına olumsuz baktığından, kadınların şahadeti için bazı kısıtlamalar getirmiştir. Ya da belki de İslam dininde şahadet şartı adalet olduğundan ve adalet özelliği kadınlarda seyrek bulunduğundan, kadınların şahadeti için bu kısıtlamalar getirilmiş olabilir.¹¹ Ama bu tezler kadınlara özgü şahadet hükümleri ile orantılı görünmüyor. Çünkü bu tezlerin geçerli olması için kadınların şahadetten men edilmiş olması gerekir. Oysa bazen iki kadının şahadeti bir erkeğin şahadetine eşit tutulmuştur ve ayrıca şahadet için gereken adalet, birçok kadında bulunur ve belirtilen "seyrek" sözcüğü bu bağlamda geçerli değildir.

Bu alanda gündeme gelen bir başka tez ise şöyledir: İslam'da şahadet konusunda cinsiyet ayrımının kökleri, kadınların toplumda yaygın şekilde varlık sergileme modeline uzanır. Zira bu modele göre kadınlar erkeklere kıyasla ticaret, suç işleme ve diğer genel faaliyetler bağlamında sosyal işlerle daha az uğraşırken, bunun yerine doğum, emzirme, çocuk bakımı gibi ailevi işler ve hastalık ve özel maluliyetler gibi durumlarla daha fazla uğraşır. Öte yandan şahidin şahitliğini yaptığı konu ile ilgisi ve içinde olması, şahadetin itibarı üzerinde önemli etki yarattığından İslam dini, kadınların genellikle ilgi alanlarının dışında olan sosyal işlerde şahitliğine bazı kısıtlamalar getirmiştir.¹²

⁹ Hoî, Menabiu Tekmiletî'l-Minhac, c.1, s.122 ve 126.

¹⁰ Bakara, 282.

¹¹ Sadr, Mâ Vera-i Fıkh, c.9, s.215-216.

¹² Reşid Rıza, Tefsir-i el-Menar, c.3, s.124; el-Butî, el-Mer'etu Beyne't-Tuğyan Nizam el-Garbî ve Letaifi's-Şerayi el-Rabbânî, s.148-150.

Ama bu tez de pek ikna edici değildir ve en azından Şîî fıkıh ve rivayetlere göre sorgulanabilir. Çünkü bu teze göre kadınların ailevi işlerle ilgili şahadetinde cinsiyet ayrımı olmaması gerekir ve eğer varsa da, kadınlardan yana olmalıdır. Oysa bu tür durumlarda bile iki kadının şahadeti bir erkeğin şahadetine eşit sayılmıştır.¹³ Bunun dışında, yeniçağda cinsiyete göre rollerin yer değiştirmesi ve kadınların sosyal katılım modellerinin değişmesi, bu tezin önünde duran bir başka soru işaretidir. Çünkü eğer şer'i hükmün kriteri özel bir sosyal yapı ise, bu yapının değişmesinden, söz konusu şer'i hükmün de değişmesi gerektiği sonucu çıkar. Oysa şahadet meselesinde hükmün sabit ve ebedi olduğu varsayılmaktadır.

Evet, Kur'an-ı Kerim ayetinden¹⁴ esinlenerek gündeme gelen insan ruhunun yapısına dayalı tez, gündeme gelen tezlerin arasında daha nisbî bir dayanıklılığa sahiptir. Bu tezden daha geçerli görünen bir algılamaya göre, erkekler duygu ve heyecanı tetikleyen etkenlere karşı daha dirençlidir ve bu tür etkenler erkeklerin kararlarını daha az etkiler. Ama kadınların duyguları birçok yerde erkeklere göre daha hızlı bir şekilde etkilenir; bu özellik de kadınların şahadetinin itibarını düşürür.¹⁵

Ayrıca kadınsı duyguların şahadetle ilgili dinî hükümlerin üzerindeki etkisini bir başka yönden de ele almak mümkündür ve bu da, şahitlikten sonra şahitler için oluşan ruhsal ve duygusal sorunlardır. Belki de İslam'ın ceza gerektiren konularda (kısas gibi) kadınların şahitlik yapmalarına karşı çıkması -fakihlerin meşhur görüşüne göre- ya da kadınların şahadetinin erkeklerin şahadeti ile birlikte olmasına endekslemesi -bir ihtimale göre- sözü edilen noktayı gözetlediği içindir. Çünkü eğer kadının bu tür konularda şahadeti, alınacak karar veya verilecek yargı hükmünde temel alınır ve örneğin kadınların şahadetinden hareketle bir sanık ölüm cezasına çarptırılırsa, bu durum şahitlerde ciddi psikolojik hasara yol açabilir.

¹³ Vesailu's-Şia, c.18, s.259-268, h.6, 15, 16, 33, 45; Necefi, Cevahiru'l-Kelam, c.41, s.176.

¹⁴ "Ve erkeklerinizden iki kişiyi tanık tutun; eğer iki erkek olmazsa, beğendiğiniz tanıklardan bir erkek ve iki kadını tanık tutun ki, kadınlardan biri unutursa (yanılırsa), diğeri ona hatırlatsın." Bakara, 282.

¹⁵ Mutahharî, Yadda'stha-i Üstad Mutahharî, c.5, s.298.



Ancak bu tezden bir başka algılamaya göre, kadınların hafızasının erkeklerin hafızasına göre nisbî zafiyeti, erkeğin şahadetinin kadının şahadetine tercih edilme sebebidir¹⁶ ki, bu konu ilk bakışta, mevcut bilimsel bulgularla çelişki arz eder ve onaylanması için daha derin ve daha fazla araştırma yapılması gerekir.

Şunu de belirtmek gerekir ki, bazı rivayetlerden ilham alarak, kadınların erkeklere kıyasla görme zafiyetine yönelik biyolojik tezi de bu tartışmayı tamamlamak üzere gündeme getirebiliriz. Bu konu özellikle ay hilali görme meselesinde en azından bir ihtimal olarak ele alınabilir. Bu teze bir rivayette işaret edilmesinin yanında¹⁷ söz konusu tez, erkeklerin görme yeteneğinin kadınların görme yeteneğine nazaran daha güçlü olduğunu ortaya koyan bazı tecrübî onaylarla desteklenir.¹⁸

Sonuçta İslam'da şahadet meselesinde cinsiyet ayrımı, ayrımcı mülahazalara göre ve kadın cinsine daha az değer verme temelinden değil, esasen kadın ve erkek cinsi arasında bazı doğal farklılıklardan ve muhtemelen bazı sosyal farklılıklardan kaynaklandığı söylenebilir. Günümüzde bu farklılıkların kesin tanımlandığı iddia edilemez. Gelecekte bilimsel araştırmaların, bu meselenin aydınlığa kavuşmasına katkı sağlaması umulmaktadır.

4. Kadın ve Suç

Feministlerin veya feminist görüşlerin etkisi altında kalan kriminoloji tartışmalarında, bu tartışmaların dışında olan kadınların suçlu veya mağdur oldukları durumların beyanı ve bu tür suçları önleme ve kontrol altına alma yollarının tanıtılmasından başka, Batılı toplumlarda suçlulara ve mağdurlara karşı ceza sisteminde cinsiyet ayrımı gibi meseleler gündeme gelmektedir.

Bu konuda şu iddialar ileri sürülüyor:

¹⁶ age.

¹⁷ Bir rivayette şöyle geçmiştir: "Hilali görme konusunda kadınların şahitliğinin kabul edilmemesinin sebebi, onların hilali görme konusunda zayıf oluşlarıdır..." Vesailu's-Şia, c.18, s.269.

¹⁸ Gencî, Revanşinasi-i Tefavuthaî Ferdî, s.203-204.

1- Kadınların suç işleme meselesi, ister kriminoloji tartışmalarında teorik düzeyde, ister ceza sistemi çalışanlarının (yargıçlar, avukatlar, hukuk danışmanları, hapishane yetkilileri ve polis) çalışmaları düzeyinde, hiçbir zaman gerektiği gibi ciddiye alınmıştır. Bu durum bir yandan erkeklerin bu teorik ve pratik alanların üzerindeki sultasından kaynaklanırken, öbür yandan cinayet verilerinin sergilediği tablodan etkileniyor. Zira bu tabloda kadınlar, erkeklerden sunulan önemli veriler durumunda görünmüyor, bilakis, genellikle daha az suç işleyen veya erkeklerin işlediği suçlara nazaran daha az şiddet ve tehlike arz eden suçları işleyen kesim olarak tanıtılıyor.¹⁹

2- Kadınların mağduriyetinin de ceza sisteminin teorisyenleri ve çalışanları tarafından pek ilgi görmediği anlaşıyor. Mağduriyet verileri incelendiğinde, kadınların dışı cinsine özgü -evde şiddete veya cinsel tecavüze maruz kalma gibi- mağduriyetlere maruz görünmesi, normalin üstünde bir görüntü arz ediyor ki bu da bu tür durumların sıradan durumlarmış gibi algılanmasına sebep oluyor. Üstelik kadınlar erkeklere oranla adam öldürmek gibi suçlara daha az bulaşılıyor ve bu tür gözlemler sonucunda kriminoloji uzmanları kadın cinsinin mağduriyetine pek önem vermiyor.²⁰ Nitekim tarih boyunca kadınlara yönelik işlenen suçların ya esas itibarı ile suç sayılmadığı ya da küçük sayıldığı veya cinsiyet ayrımcılığına uğradığı bilinmektedir.²¹

Bu alanda cinsiyet ayrımcılığının en somut örneklerinden biri, kadınlara yönelik cinsel tecavüzün birçok toplumda kadının haysiyetine değil, kadının ailesinin haysiyet ve şerefine karşı bir suç sayılması ve böyle bir yaklaşımın hukuk sistemlerinde de benimsenmesidir. Örneğin İtalya'nın hukuk sisteminde 20. yüzyılın sonlarına kadar bu görüş hâkimdi ve yine yasal açıdan tecavüz suçunu işleyen kimsenin tecavüze uğrayan kadınla evlenmeyi kabul ederek cezalandırılmaktan kurtulma imkânı da vardı.²²

3- Ceza sisteminde suçlu veya mağdur kadınların meseleleri ile ilgilenme yöntemleri genellikle meseleyi cinselleştirme tezine göre uygulanır.

¹⁹ Rob white ve Fiona Haynes; Cürm ve Cürmşinasi, s.258-260.

²⁰ age. 260.

²¹ age. 272.

²² Walter (ed.), Women's Rights: A Global View, P.xvi.



Ceza sistemi ve çalışanları kadınların meseleleri ile ilgilenmeye; ideal kadınlık rolleri gibi cinsiyetle ilgili özel kriterlere göre çeki düzen verir.²³ Örneğin, kocasının aşırı şiddet uygulamasından ötürü zarar gören bir kadını düşünelim. Bu tür durumlarda kocanın suçu ağır suç kategorisinde değerlendirilmesi gerekir; ama kadının sosyal konumu ve kocasının “cinsel mal varlığı” veya “ev hanımı” olarak ideal rolü, ceza sistemi çalışanlarının söz konusu suçu değerlendirmesinde etkili olur ve önemini azaltır.²⁴

Öte yandan hapishanelerin destek programları ve özel olarak tutuklu kadınlar için düzenlenen eğitim kursları, kadınların geleneksel cinsiyete dayalı rollerini pekiştirme yönündedir. Mesela kadınlar aşıcılık veya di-kiş işleri gibi maharetlerini geliştirmeye teşvik edilir ve erkek tutuklulara nazaran meslek edinme yeteneklerini geliştirmelerine pek imkân sağlanmaz. Zira bu tür eğitimler, kadınların hapisten çıktıktan sonraki yaşamlarında ifa edeceği rol ile ilgisiz telakki edilir.²⁵

4- Ceza sisteminin kadınlara yönelik destek eğilimine karşın bazı durumlarda kadınlara karşı cinsiyet ayrımcılığına ve diğer bazı durumlarda erkeklere nazaran suçlu kızlara daha sert davranıldığına şahit olmaktayız. Hatta bazen kadınları destekleyen yasaların onlar için birer cezaya dönüştüğü görülür. Örneğin kadınların ruhsal ve fiziksel durumlarına yönelik özel ilgi, doktorların raporlarına istinaden yeniden hapse geri gönderilmelerine ve gözetim altında tutulmalarına yol açar.²⁶

Ceza sisteminde kadınlara karşı ayrımcılığı göstermek için istinat edilen bir başka durum, bazı İslam ülkelerinde muhsine zina işleyen kadının recmedilmesidir (taşlanma). Bu konuda ileri sürülen iddia şudur: İslam’ın ceza sisteminde bu suç konusunda suçu işlemiş kadın ve erkeğe karşı farklı muamele uygulanır. Çünkü zina eden kadının taşlanması için evli olması yetiyor; ama zina işlemiş erkek, ancak kocası olan kadına tecavüz ettiği takdirde muhsine zina suçundan taşlanıyor.²⁷

²³ Rob white ve Fiona Haynes; Cürm ve Cürmşinasi, s.262.

²⁴ age. 272.

²⁵ Gareth, Camiaşinasi-i Cinsiyeti, s.176.

²⁶ Heidensohn, Women and Crime, P.46, 48.

²⁷ Kramarae and Spender (eds.), Routledge International Encyclopedia of Women, Vol. 1, P.18.

5- Feminist kriminolojistler, kadınların suç işleme eğilimini beyan ederken, iki temel etkene vurgu yapıyor: Kadınlara karşı yaygın olan şiddet olgusu ve yine kadınların uygunsuz ekonomik durumları.

Bu kesimin iddiasına göre, cinayet suçu işleyen kadınlar, birçok durumda kendileri şiddet mağduru olan kadınlardır ve yine hırsızlık veya diğer bazı benzer suçları işleyen kadınlar genellikle bu suçu kendileri için değil, çocuklarının veya diğer yakınlarının ihtiyaçlarını karşılamak için işler.²⁸

Açıktır ki, kadınların suçlarına bu şekilde yaklaşmanın, ceza sisteminin bu olguya karşı tutumu üzerinde büyük etkisi olacaktır.

6- Erkek eksenli bir dokuda ve erkeksi kriterlere göre, görece cinsiyet eşitliği de aslında cinsiyet eşitsizliği ve kadınların daha ağır bir şekilde cezalandırılması ile sonuçlanır. Örneğin, kadınların çocuklarından ayrılması onlar için çok acı verici bir durum olduğundan, kadın ve erkeğin aldıkları eşit ceza durumları aslında kadınlar için daha ağır bir ceza anlamına gelir. Öte yandan mahkûmların arasında yaygın olan inziva ve yalnızlık duygusu, kadın mahkûmlarda doruk noktasına ulaşır.²⁹ Hasta veya gebe kadınlar için yetersiz sağlık ve bakım imkânları, tutuklu kadınların doğum yapma zorlukları ve doğan bebeklerin hemen annelelerinden uzaklaştırılması, tutuklu kadınların çocuklarının bakım ve destek sorunu, özellikle çocukların yakınlarının yokluğunda ve esirgeme kurumlarına emanet edilmeleri durumunda ve yine gardiyanların kadınları cinsel ve duygusal açıdan sömürmesi, kadınların karşı karşıya bulunduğu diğer bazı sorunlardır.³⁰

Buna göre, geçmişteki adaletsizlikleri telafi etmek üzere kadınların lehine cinsiyet ayrımcılığının uygulanması ve kadınların ceza sisteminde konumlarının iyileştirilmesi, feminist kriminolojistlerce talep edilen haklardır.³¹

Şimdi bu anlattıklarımızdan sonra, İslam'ın suçlu ve mağdur kadınlara bakışını gözden geçireceğiz.

²⁸ Rob white ve Fiona Haynes; Cürm ve Cürmşinasi, s.272.

²⁹ Kramarae and Spender (eds.), Ibid, Vol, 1, P.253.

³⁰ Ibid, P.254-255.

³¹ Rob white ve Fiona Haynes; Cürm ve Cürmşinasi, s.264.



4.1. Kadınların Suç İşlemesi

Konu ile ilgili mevcut ayetler ve rivayetlere bakıldığında, birkaç temel nokta gündeme gelebilir:

Birinci nokta şudur: İslam'ın birçok ceza kanununda hiçbir cinsiyet ayrımı yoktur ve suçlu kadın veya erkeğe eşit muamele yapılır. İslam dini zina,³² hırsızlık,³³ şarap içmek,³⁴ eşcinsellik³⁵ ve zina iftirası³⁶ gibi birçok suç durumunda kadın ve erkek için eşit ceza belirlemiştir. Dolayısıyla İslam'ın muhsine zina (evli kimsenin zina işlemesi) durumunda kadın ve erkekler hakkında çifte standart bir tutum sergilediği iddiası yanlıştır ve bilgisizlikten kaynaklanır.

İslam açısından cezası recm olan muhsin (evli erkeğin işlediği) veya muhsine (evli kadının işlediği) zinanın vuku bulmuş olması için her iki cinsiyet hakkında birkaç eşit şart söz konusudur. Bunlar:

1- Evlilik (zina işleyen kişinin evli olması). Dolayısıyla zinanın bekâr erkek veya bekâr kadın tarafından işlendiği durumlarda bu ceza (recm) uygulanmaz.³⁷

2- Daimî nikâh (evliliğin daimî nikâh türünden olması). Dolayısıyla geçici nikâh çerçevesinde eşi olan kadın veya erkeğe recm cezası uygulanmaz.³⁸

3- Cinsel ilişki (Evlilik sonrası eşler arasında cinsel ilişkinin gerçekleşmiş olması). Dolayısıyla eğer evli olan kadın veya erkek cinsel ilişkiye girmeden önce, yani nikâh akdi okunduğu dönemde zina işlemiş olursa recm cezası uygulanmaz.³⁹

4- Eşe ulaşma imkânı. Dolayısıyla eğer eşi olan kadın veya erkek, eşine ulaşamadığı durumlarda (eşinin seyahati veya hapiste olması

³² Nur, 2; Vesailu's-Şia, c.18, Haddu'z-Zina babları, 1. bab, s.247-249.

³³ Maide, 38.

³⁴ Vesailu's-Şia, c.18, Haddu'l-Muskir babları, 11. bab, s.476-479.

³⁵ age. Haddu'l-Muskir babları, 11. bab, s.363-369 ve Haddu's-Sohk ve'l Kiyade babları, 1 ve 3. bablar, s.425-428..

³⁶ age. Haddu'l-Kazf babları, 2. bab, s.432.

³⁷ age. Haddu'z-Zina babları, 2. bab, s.352-353.

³⁸ age.

³⁹ age. Haddu'z-Zina babları, 7. bab, s.358-360.

gibi) zina işlemişse, muhsin veya muhsine sayılmaz ve recm cezası uygulanmaz.⁴⁰

İkinci nokta şudur: İslam ceza kanunu suçlu kadın ve erkek arasında fark koyduğu hemen hemen tüm durumlarda, erkeklerden değil, kadınlardan yana cinsiyet ayrımcılığı yapmış ve kadınlara veya çocuklarına destek vermiştir.

Şimdi suçlu kadınlara destek bağlamında iki örnek sunmak istiyoruz. Dinî rivayetlere göre mürtet kanının cezası, mürtet erkeğe göre daha hafiftir. Mesela, eğer erkek mürtet olursa, yani İslam'dan yüz çevirmişse, idam cezasına çarptırılır. Eğer daha önce İslam'dan başka bir dini varsa, bu durumda tövbe etmeye davet edilir ve eğer tövbe etmezse idam cezasına çarptırılır. Ama kadının mürtet olması ölüm cezasını gerektirmez ve sadece tövbe etmeye yanaşmazsa müebbet hapis cezasına çarptırılır.⁴¹ Diğer bazı rivayetlere göre kadın istihaze (aylık âdet dışı kan görmesi) durumunda olması, haddin uygulanmasına mani olur ve kadın temizleninceye dek beklemek gerekir.⁴²

Bazı rivayetlerde ise suçlu kadınlar hakkında, çocuklarına destek bağlamında cezalarda bazı esnek tedbirlerden söz edilmiştir. Bu rivayetlere göre gebelik döneminde muhsine zina işlemiş kadının taşlanması, doğum yapıp bebeğinin emzirmesini kestiği güne kadar ertelenmesi gerekir.⁴³ Hatta bir rivayete göre, emzirme dönemi sona erdikten sonra bebeğin bakımını üstlenecek kimse olmadığı durumlarda anne bebeğinin bakımını sürdürmeli ve ona yemeyi ve içmeyi ve kendisini yükseklikten düşme veya kuyuya düşme gibi tehlikelerden nasıl koruyacağını öğretmelidir.⁴⁴

Üçüncü çeşit ayrımlar, yani başka kimselere yönelik desteklerle ilgili olan ayrımlar konusunda, kadın ve erkeğin kısas meselesinde ayrımına

⁴⁰ age. Hadduz'-Zina babları, 3 ve 4. bablar, s.355-356. Muhsin olma şartları hakkında, aynı şekilde bk. Hoî, Menabi-i Tekmileti'l-Minhac, c.1, s.201-207.

⁴¹ Vesailu'sh-Şia, c.18, Haddu'l-Murted babları, 1,3 ve 4. bablar, s.544-550.

⁴² age. Mukaddimatu'l-Hudud babları, 13. bab, s.321.

⁴³ Bu rivayetlerden birinin metni şöyledir: İmam Cafer Sadık'a (a.s) hamile olup da zina işleyen bir kadını sorduğumda şöyle buyurdu: "Karnındaki çocuğu doğuruncaya ve o çocuğu emzirinceye kadar öylece bırakılır, sonra recm cezası uygulanır." age. Hadduz'-Zina babları, 16. bab, s.380.

⁴⁴ age. 378.



işaret edebiliriz ki, bunu da kadınların mağduriyet durumlarını ele aldığımız bölümde inceleyeceğiz.⁴⁵

Belki de erkekler için benzer suç durumunda kadınlara göre daha hafif bir ceza öngörülen ve görecede ikinci noktada gündeme gelen iddianın istisnası olarak algılanması gereken tek durum, çocuğun annesi veya babası tarafından öldürülmesidir.

Birçok muteber rivayete göre, evladını öldüren babaya kısas uygulanmaz ve sadece diyet ödemek zorundadır.⁴⁶ Ancak evladını öldüren anne için kısas hükmü uygulanabilir. Zira bu hükümle ilgili elimize herhangi bir özel rivayet ulaşmamış olmasına karşın, genel deliller, kısasın uygulanması gerektiğini gösteriyor ve bu hükümde annenin de baba gibi sayılması için ileri sürülen gerekçelerin pek güçlü dayanağı olmadığı anlaşıyor. Örneğin, söz konusu rivayetlerde⁴⁷ “vâlid” sözcüğü babaya özgü olmadığı ve anneleri de kapsadığı yorumu kabul edilemez.⁴⁸ Zira gerçek uygulamalarda anneye işaret etmek için “vâlide” sözcüğü kullanılır ve “vâlid” sözcüğünün anneye işaret etmek için kullanılması sadece mecazi anlamda doğrudur. Söz konusu rivayetlerde kullanılan “vâlid” sözcüğünü de mecazi anlamda değerlendiremeyiz.

Buna karşın, hatta bu konuda bile cinsiyet ayrımı gerçekte kadınlara karşı cinsiyet ayrımcılığı manasını içermiyor; çünkü anneyi evladını öldürmeye karşı ölümle cezalandırmak, gerçekte ister kadın, ister erkek, herhangi bir katil için belirlenen cezadır ve sadece baba (ve dede) İslam’ın kendilerine tanıdığı özel konumları itibarı ile bu hükümden müstesna edilmiştir. Bir başka ifade ile, cinsiyet ayrımcılığı gerçek manada cinsiyetin, hakların ayrımı kriteri olduğu durumlarda söz konusu olabilir. Oysa

⁴⁵ Evet, fıkhıta ilk aşamada bu ikinci hususta söz konusu edilen iddia ile bağdaşmadığı gözlenen bir mesele ile karşılaşmaktayız ve o da erkeğin zina yaparken eşini öldürmeye girişmesidir. Her ne kadar biraz düşündükten sonra bu meselenin ikinci hususta söz konusu edilen iddiayı ortadan kaldıramayacağı anlaşılabilir. bk. yirmi altıncı ek.

⁴⁶ Vesailu’s-Şia, c.19, Kısasu’n-Nefs babları, 32. bab, s.56-58.

⁴⁷ Örneğin şu rivayette: “Evladını öldüren babaya (vâlid) kısas uygulanmaz (öldürdüğü çocuğundan dolayı baba öldürülmez). Ama kasten babasını (vâlid) öldüren evlada kısas uygulanır ve öldürülür.” age.

⁴⁸ Ramazanî, “Katl-i Ferzend Tevessut-i Peder ya Mader”, Baz Pejuhi Hukuk-i Zen, s.163.

bu meselede, kadın ve erkek arasındaki ayrım, cinsiyetleri yüzünden değildir ve sadece babalar genel ve cinsiyetle ilgisi olmayan bir hükümde müstesna olmuştur. Bunun dışında, meşru evlatların anne tarafından öldürülme vakası⁴⁹ o kadar seyrek bir olaydır ki, anneler için kısas hükmü asla gerçek bir sorun yaratmaz.

Üçüncü nokta, ceza sistemlerinde suçların cinselleştirme tezi ile ilgilidir. Sözü edilen destek tedbirlerine bakıldığında, İslam'ın bu teze karşı tutumu da kısmen açıklığa kavuşur.

İslam dininde kadın ve erkek arasında bazı doğal farklılıklar ve cinsiyet ayrımları varsayıldığından, cinselleştirme tezi, kadını kocasının cinsel mal varlığı olarak gördüğü radikal ve yanlış yönlerinin dışında, daha kısıtlı ve daha makul boyutlarda onaylanır ki buna suçlu kadının annelik görevi ve bebeğinin ona muhtaç olmasına özen gösterilmesi, kadının âdet döneminde özel fiziksel durumu, bir erkeğin bir kadını öldürdüğü durumlarda kısas meselesinde erkeğin ekonomik rolü ve kadının mürtet olma durumunda duygularına yenik düştüğünün göz önünde bulundurulması gibi durumları örnek verebiliriz.

Bu arada feminist kriminolojistlerin söz konusu teze karşı çıkmasının sebebi, bu kesimin doğal cinsel farklılıkları göz ardı veya inkâr etmesi ve cinsiyete dayalı roller hakkında ideolojik düşüncelerinden kaynaklandığı belirtilmelidir.

Dördüncü nokta şudur: İslam'ın ceza sistemi kadınların suçları ile ilgili sosyal zeminleri gözetlerken dengeli bir yol izlemiştir. Yani bir yandan bu konuya duyarsız kalmamış ve kadınları suça yönelten etken ve baskıları gözetlemiş ve öbür yandan bu etkenleri mutlak olarak değil, özel şartlar ve kuralları gözeterek suçlu kadınların cezasının düşürülmesi etkeni olarak görmüştür. Buna *acil durumlar* kuralını örnek verebiliriz. Bu kurala göre örneğin yoksulluk ve ekonomik ihtiyaç, ancak bireyi aşırı acil

⁴⁹ Gayr-i meşru dünyaya gelen bebeklerin anneleri tarafından öldürülmesi pek de az değildir; fakat bu suç bu konumuzun alanı dışındadır; çünkü bazı rivayetlere göre, bu konuda kısas cezası söz konusu değildir. Vesailü's-Şia, c.18, Haddü'z-Zina babları, 37. bab, s.408.

Bu rivayetleri zayıf olmaları sebebiyle reddetsek bile, gayri meşru dünyaya gelen bebekleri öldürme konusunda erkekle kadın arasında herhangi bir fark yoktur.



ve çaresizlik durumuna düşürdüğü vakit cezanın düşmesine ve suçun kaçınılmaz sayılmasına sebep olabilir. Buna göre bazı rivayetlerde kadının zorlanmak veya canını korumak için çaresizlikten gayri meşru cinsel ilişkiye girdiği durumlarda zina haddinin düşmesine vurgu yapılmıştır.⁵⁰

Şunu da hatırlatmakta yarar görüyoruz ki, suçlu kadınların çocuklarından ayrı kalması ve inziva gibi zorlukları, ceza politikalarının ayrılmaz elzemleri değil de, planlama eksikliklerinin sonucu olduğu söylenebilir. Çünkü İslam'ın ceza hukukunda bazı durumlarda örneğin hapis cezasına işaret edilmiş, ama bu cezanın doğurduğu sorunların ispatı veya reddi konusunda herhangi bir tutum sergilenmemiştir. Dolayısıyla şer'i engel olmadığı tüm durumlarda bu tür sorunların hafifletilmesi için destek politikalarının uygulanmasında bir sakınca yoktur.

4.2. Kadınların Mağduriyeti

Şimdi İslam'ın kadınların mağduriyeti ile ilgili ihtimamını ele alacağız. İslamî ayetler ve rivayetlerde kadınların mağduriyetinin küçük sayıldığı bir tek örnek bulunmadığı gibi, birçok örnek İslam'ın bu konuya ciddi ihtimam gösterdiğini yansıtır ki buna örnek olarak ırza geçme suçunun cezasını göstermek mümkündür.

Zina suçunun cezasında muhsin ve muhsine olmayan zina durumları ile ilgili genel kaidenin aksine, ırza geçme suçunda herhangi bir detay söz konusu değildir ve bu suçu işleyen her erkeğin cezası, ölümdür.⁵¹ Bu çerçevede namusunu korumak üzere mütecaviz erkeği öldüren her kadın, İslam ceza sisteminde her türlü cezadan beraat eder.⁵² Bunun dışında İslam dininde Müslüman kadının hürmeti ve şerefi üzerine vurgu, ölen Müslüman kadının naaşına cinsel tecavüzde bulunmak için canlı kadına tecavüzle aynı cezayı belirleyecek kadar ilerlemiştir.⁵³

⁵⁰ age. Mukaddimatu'l-Hudud babları, 13. bab, s.323, h.9 ve Haddu'z-Zina babları, 18. bab, s.384.

⁵¹ Muteber bir rivayette şöyle geçer: "İmam Muhammed Bâkır'a (a.s), zorla bir kadına tecavüz eden bir kişi hakkında sorulduğunda şöyle buyurdu: İster muhsin olsun ister olmasın öldürülür." age. Haddu'z-Zina babları, 17. bab, s.381; aynı şekilde bk. Hoî, Mebanî-i Tekmiletî'l-Minhac, c.1, s.194.

⁵² Vesailu's-Şia, c.19, Kısasu'n-Nefs babları, 23. bab, s.44-45.

⁵³ age. c.18, Haddu's-Sırka babları, 19. bab, s.510-511; Hoî, Mebanî-i Tekmiletî'l-Minhac, c.1, s.228.

İslam'ın ceza sisteminde, Batılı ülkelerde hâkim olan ceza sistemlerinin aksine, zina suçu insanların hakkı sayılan “hakkunas (kul hakkı)” değil, Allah'ın hakkı olan “hakkullah”ın misdakıdır. Bu yüzden İslam zinanın suç sayılmasını kadının rızasının olmamasına bağlamıyor ve zina işleyen kişinin her hâlükârda cezayı hakettiğini belirtiyor. Böylece ne tecavüze uğramış kadınla daha sonra evlenmek müteceviz erkeğin cezasının düşmesine sebebiyet verir, ne de cinsel tecavüzün kadının kendi şerefine veya ailesinin şerefine yönelik bir suç olduğu meselesi, yargı kararını etkileyebilir.

Bu iddianın ispatı için bir başka delil de şudur: İslam dini sadece zina ve cinsel tecavüz suçu ile değil, aynı zamanda zina iftirası ve töhmeti ile de şiddetle mücadele eder. İslam dininde zina iftirasını atan kimse iddiasının ispatı için dört adil şahit bulamazsa suçlu sayılır ve 80 darbe kırbaçla cezalandırılır.⁵⁴ İslam'da hatta koca bile eşine zina iftirası atma hakkına sahip değildir ve eğer bir koca eşine böyle bir iftirada bulunursa, şu üç durumdan biri ile karşı karşıya gelir:

Birincisi, dört adil şahit onun iddiasını onaylaması gerekir ki, bu durumda kadına zina haddi uygulanır.

İkincisi, “lian” olarak anılan (eşine isnat ettiği zina iddiasının doğruluğu yönünde beş kez yemin etmek) özel uygulamayı yerine getirmesi gerekir ki, bu durumda eğer kadın da lian (kocanın iddiasının yalan olduğuna dair beş kez yemin) uygulamasını yerine getirirse, zina suçu ispat olmaz; ama bu karı-koca ebediyen birbirinden ayrılır ve eğer kadın lian uygulamasını reddederse, bu kez zina haddi uygulanır.

Üçüncü durumda da, koca ne zina iddiasına şahit bulabilir, ne de lian uygulamasını yerine getirir; bu durumda kocaya iftira haddi (80 darbe kırbaç) uygulanır.⁵⁵

Bunun dışında zina işlemiş ve ilahî had uygulanmış kadın, başkalarının sahip olduğu haysiyet ve saygınlığa sahiptir. Dolayısıyla eğer herhangi bir kimse böyle bir kadına zina iftirasında bulunursa, iftira haddi,

⁵⁴ Nûr, 4.

⁵⁵ Nur, 6-9; Vesailu's-Şia, c.15, Lian babları, 1. bab, s.586-589.



yani 80 darbe kırbaç cezası ile karşı karşıya gelir.⁵⁶ Öte yandan ırzına geçilen kadının hürmeti de korunmalıdır ve eğer herhangi bir kimse böyle bir kadına yönelik zina suçlamasında bulunursa, 80 darbe kırbaçla cezalandırılır.⁵⁷ Bu durum lean uygulaması yüzünden kocasından boşanmış kadın için de geçerlidir.⁵⁸

Kadınlara karşı evde şiddet uygulamasına gelince, bu konuda İbn Şehraşub'un "Menakib" adlı eserinde İmam Muhammad Bâkır'dan (a.s) naklettiği ve İslam ceza sisteminin bu meseleye karşı nasıl bir tavır sergilediğini anlatan bir rivayete değinebiliriz. Rivayette şöyle okumaktayız:

Çok sıcak bir yaz günü evine dönerken İmam Ali (a.s), evinin yanında duran bir kadına rastladı. Kadın şöyle arz etti: "Kocam bana zulmetti, beni korkuttu, bana saldırdı ve bana dayak atmaya yemin etti."

İmam Ali (a.s) şöyle buyurdu: "Biraz bekle, hava serinlesin, daha sonra seninle birlikte evinize geleceğim."

Kadın arz etti: "Bu durumda onun bana karşı öfkesi daha da artur."

İmam Ali (a.s) kısa bir süreliğine başını eğdi, ardından başını kaldırdı ve şöyle buyurdu: "Allah'a yemin ederim ki, mazlumun hakkı, herhangi zarar ve eziyete uğratılmaksızın alınması en uygundur."

Daha sonra İmam Ali (a.s) kadından evini sordu ve ardından birlikte yola koyuldular ve kadının evine vardılar. İmam Ali (a.s) kapının ardından selam verdi, genç bir erkek kapıya çıktı. İmam şöyle buyurdu: "Ey Allah'ın kulu! Allah'tan kork. Sen bu kadını korkutmuş ve evden kovmuşsun." (İmam'ı tanımayan) genç şöyle karşılık verdi: "Bu seni ilgilendirmez. Allah'a yemin ederim ki, senin bu sözün yüzünden onu yakacağım."

Emirü'l-Müminin (a.s) şöyle buyurdu: "Ben sana iyiliği emrediyor ve kötülükten de sakındırıyorum; ama sen bana kötülükle karşılık veriyor ve iyiliğe yüz mü çeviriyorsun?" [İmam bu sözleri söylerken kılıcını da tehdit işareti olarak kınından çekti.] O sırada bazı insanlar oraya toplanıyor ve İmam'a Emirü'l-Müminin diye hitap ederek selam veriyordu. Genç (İmam Ali'yi (a.s) tanıdıktan sonra) hemen ayaklarına kapandı ve şöyle arz etti: "Ey Emirü'l-Müminin! Benim hatamı affet. Allah'a yemin ederim, onun (kadının) ayaklarının altında toprak olurum."

⁵⁶ age. c.18, Haddu'l-Kazf babları, 7. bab, s.441.

⁵⁷ age. Haddu'l-Kazf babları, 8. bab, s.442-443.

⁵⁸ age. s.442 ve 447.

Bu sözlerin ardından İmam Ali (a.s) kılıcını kınına koydu ve kadına şöyle buyurdu: “Evine gir ve kocanı sana böyle davranmaya zorlayacak işler yapma.”⁵⁹

Dayandırıldığı belgenin zayıflığı, içindeki istidlali zedeleyebilecek bu rivayetin dışında, kadınlara karşı evde şiddet uygulamasına karşı ceza sisteminin kesin tavır koymasının zaruretini, zararı reddetme kaidesi gibi başka delillere de dayandırabiliriz ve bu yüzden bazen fakihler fetvalarında bu konuya vurgu yapmıştır. Örneğin, İmam Humeyni’nin (k.s) görüşü şöyle idi: Eğer bir koca eşine kötü davranırsa, İslam devletinde böyle bir koca bu işten men edilir. Eğer kabul etmezse, kınanır ve eğer yine kabul etmezse, müçtehit boşanma hükmü verir.⁶⁰

Evet, bazı müfessirlere göre, “Erkekler kadınlara yönetici ve koruyucudurlar.”⁶¹ ayetinin nüzul sebebi şöyledir: Ensar’dan bir erkek, karısına tokat attı ve o kadın babası ile birlikte şikayet etmek üzere Hz. Peygamber’in (s.a.a) huzuruna çıktı. O hazret kısasa hükmetti. O sırada Hz. Cebrail (a.s) bu ayeti yüce Allah tarafından Resulullah Efendimize (s.a.a) nazil etti. Bu yüzden Allah Resulü (s.a.a) kısas hükmünü feshetti.⁶²

Dolayısıyla bazıları için İslam ceza sisteminde de kocanın eşine karşı şiddet uygulaması, kadının daha aşağı konumda görüldüğü zannıyla önemsiz telakki edildiği kuruntusu oluşabilir.

Fakat bu naklin belge açısından zayıf olmasının dışında, aynı müfessirlerin söz konusu kadının kocası ile uyuşmazlığına vurgu yapması, bu kuruntuya mahal bırakmıyor. Zira geçimsiz kadına kocası tarafından dayak atılması, bir nevi meşru ve yasal tepki ve özel şartlara ve kurallara tabidir ve bu yüzden geçimsiz veya iyi huylu kadına belirlenen kurallara uymadan dayak atmak, diğer benzer şiddet uygulamaları için belirlenen cezaların uygulanmasını gerektirir.⁶³

⁵⁹ Nuri, Müstedreku'l-Vesail, c.12, s.337.

⁶⁰ İmam Humeyni, Caygah-i Zen Der Endişe-i İmam Humeyni -r.a-; s.104; yine bk. Sistani, Minhacu's-Salihin, c.3, s.109.

⁶¹ Nisa, 34.

⁶² Tabersî, Mecmau'l-Beyan, c.3, s.79.

⁶³ Genel olarak erkeğin karısına vurmasının hükmü hakkında bk. Sekizinci ek ve itaatsizlik durumunda bunun hükmü ile ilgili olarak da bk. üçüncü bölüm, “İtaatsizlik” konusu.



İslam'ın ceza sistemi kadınların mağduriyet durumları için de bazı özel destekleri öngörmüştür ki, bunun da temellerini kadın ve erkek arasındaki doğal farklılıklarda bulmak mümkündür. Örneğin, İslam fıkhında “ikrah (zorlama)” kuralı gereği, bir başkasının tehdit ve baskısı altında zorunlu olarak suç işleyen her kimseden şer'i ve yasal sorumluluğun bertaraf edilmesidir.⁶⁴ Bu kural hem kadın hem de erkek için geçerlidir. Dolayısıyla ikrahla (baskı ve zorlama altında) zina işleyen erkek veya kadına herhangi bir zina cezası gerekmez. Fakat bu durumda kadınlara tanınan özel bir imtiyaz vardır ve o da şudur: Kadının zinaya zorlandığı, bizzat kendisinin iddia etmesi ile ispat olunur ve bunun için şahit getirmeye ihtiyaç yoktur.⁶⁵ Oysa erkeğin böyle bir iddiada bulunması, şahit olmaksızın kabul edilmez.

Görünen o ki, cinsel tecavüzün sürekli erkeklerce kadınlara dayatılan bir suç olduğu gerçeği, bu farklı tutumun belirlenmesinde etkili olmuştur.

Kadınların mağduriyeti tartışmasında onlara karşı cinsel ayrımcılığı çağrıştıran belki de tek mesele, bir kadını öldüren erkeğin kısas meselesidir.

Biraz sonra tartışacağımız kadının diyetinin erkek diyetinin yarısı kadar olması dikkate alındığında, sahih senetlere dayanan birçok rivayet, öldürülen kadının yakınları, erkeğin diyetinin yarısını varislerine ödemek sureti ile kısas hükmünü uygulayabilir; aksi takdirde öldürülen kadının diyetini alıp kısastan vaz geçmeleri gerekir. Oysa öldürülen erkek olursa katilin, ister kadın olsun ister erkek, kısas edilmesi sözü edilen şarta tabi değildir.⁶⁶

⁶⁴ Elbette suçsuz insanların öldürülmesi ve insanların sapıtırılması gibi Allah Teala'nın hiçbir şekilde işlenmesine razı olmayacağı çok büyük bazı suçlar ikrah kuralının kapsamına girmezler.

⁶⁵ Muteber bir rivayette şöyle geçer: Bir kadını onunla zina yapan bir erkekle birlikte Ali'nin (a.s) huzuruna getirdiler. Kadın, “Ey Emirü'l-Müminin, Allah'a andolsun ki adam beni bu işe zorladı.” dedi. Bunun üzerine İmam (a.s) ondan had uygulamasını kaldırdı. Fakat bu hüküm onlara (muhaliflere) sorulacak olsaydı derlerdi ki: “Onu doğrulama! Allah'a andolsun ey Emirü'l-Müminin, o bu işi yapmıştır.” Vesailu's-Şia, c.18, Haddu'z-Zina babları, 18. bab, s.382-383; yine bk. Koî, Mebanî-i Tekmileti'l-Minhac, c.1, s.171.

⁶⁶ Vesailu's-Şia, c.19, el-Kisas-u Fi'n-Nefs babları, 33. bab, s.59-63.

Cinsiyet ve hukuk konusunda kadın diyetinin erkek diyetinin yarısı olması kadar tartışılan şey yoktur. Zira kadının diyeti erkek diyetinin yarısı kadar olduğu varsayıldığı takdirde, katil erkeğin kısas edilmesi için öldürülen kadının yakınları tarafından erkek diyetinin yarısını ödeme zorunluluğu, kaideye gayet uygundur ve görünen o ki bu hükmün hedefi, öldürülen kadının yakınları tarafından kısas edilmesi durumunda istemeyerek de olsa ailenin aktif bir iktisadi temelini kaybeden erkek katilin yakınlarını desteklemektir, yoksa bu hükümde erkeklerin lehine ve kadınların aleyhine herhangi bir cinsiyet ayrımcılığı söz konusu değildir.

Kuşkusuz İslam'da kadının diyetinin erkeğin yarısı şeklinde belirlenmesi ayrı bir tartışma konusudur ki onu da ayrıca ele alacağız.

Aynı tartışma; diyeti, tam diyetin üçte birinden fazla olan vücuttaki uzuvlar için de söz konusudur ve eğer mağdur olan kadın, diyet bedeli gerektiren uzvu için kısas talebinde bulunursa, erkeğin uzvunun diyetinin yarısını ödemek zorundadır, ama diyeti tam diyetin üçte birinden daha az olan uzuvlar için kısas hükmü kadın ve erkek için eşittir.⁶⁷

4.3. Kadın ve Erkeğin Diyeti

Diyet, mağdur kimseye veya ailesine herhangi bir uzva verilen zarar veya can kaybı durumunda ödenen bedeldir.⁶⁸ Şii rivayetlere göre, kadın ve erkeğin diyetinin tam diyetin üçte biri kadar olan durumlarda eşit, bu miktarın üzerinde olan durumlarda ise kadın diyetinin erkeğin yarısı kadar olduğu konusunda hiçbir kuşku yoktur.⁶⁹

Fikhî açıdan da bu hüküm bütün Şii fakihlerce benimsenmiştir.⁷⁰ Sadece son zamanlarda bazı fakihler muhalif bir görüş beyan etmiş ve kadın ile erkeğin diyetinin eşit olduğunu gündeme getirmiştir ki, bu görüş

⁶⁷ age. Kısasu't-Tarf babları, 1 ve 2. bab, s.122-124.

⁶⁸ Bu tanımdan, diyet ile suç arasında umum husus min vech (eksik girişimlilik) ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır; yani diyet hem suç işleme durumunda ve hem de suçun söz konusu olmadığı durumda vardır.

⁶⁹ age. Diyatu'n-Nefs babları, 5. bab, s.151; Diyatu'l-A'za babları, 19 ve 44. bablar, s.237 ve 268-269 ve Diyatu's-Şecac ve'l- Curuh babları, 3. bab, s.295.

⁷⁰ Tusî, el-Hilaf, c.5, s.254-256; Necefi, Cevahiru'l-Kelam, c.42, s.85 ve c.43, s.32.



bazı ön varsayımlar ve tartışmaya açık istidlallere dayandığından çağdaş fakihler arasında pek sıcak karşılanmamıştır.

Kadın ve erkek arasında diyet konusunda hâkim olan ayrımı izah etmek üzere gündeme getirilebilecek ve genellikle Müslüman düşünürlerin de vurguladığı şey, kadınla erkeğin İslam'ın sosyal nizamında farklı roller üstlenmesidir. Nitekim kadın ve erkeğin miras payı konusundaki farklılığında da bu gerekçeye istinat edilir.

Bu konunun genel izahı şöyledir: İslam'ın ideal sosyal nizamında kadın ve erkeğe farklı görevler verilmiş ve bu farklı görevlerin İslam'ın hukuk sistemine yansması, kolaylık ve zorluk bakımından aynı düzeyde olmayan roller arasında nisbî denge sağlamak amacı ile bir nevi mali denklik oluşturma şeklinde olmuştur. Sonuçta miras ve diyet konusunda kadın ve erkek arasında bazı cinsiyet ayrımları belirlenmiştir.

Yine bu konunun izahında şöyle diyebiliriz: Bir erkeği öldürmek veya ciddi derecede bedensel zarara uğratmanın anlamı, -ki İslam'da bunun sınırı tam diyetin üçte birinden fazla şeklinde belirlenmiştir- eşiyle çocuklarının ve muhtemelen bakıma muhtaç olan ebeveyninin mali giderlerini karşılamakla yükümlü olan, mali cihada katılması gereken ve yine yakınlarından biri bir diğerini yanlışlıkla öldürdüğü takdirde maktulün diyetinin bir bölümünü -bir büyük olarak- üstlenmek zorunda olan bir kimseyi yok etmek veya ona zarar vermektir. Oysa kadınlar bu sorumluluklardan muaftır.

Dolayısıyla kadın ve erkeğin diyetinin farklı olması akılcı kriterlere aykırı bir hüküm sayılmaz ve ayrıca kadın ve erkek cinsine verilen değerle de hiçbir ilgisi yoktur ve daha çok İslam'ın hukuk sisteminde erkeklerle daha fazla görev ve sorumluluk tanınmış olmasından ve kadınların bazı muafiyetlerden yararlanması ve daha az sorumluluk üstlenmelerinden kaynaklanır.

Kuşkusuz, kadınların bu tür muafiyetlerden yararlanması, İslam'ın başta annelik görevi olmak üzere kadınlara verilen görev ve sorumluluklara verdiği büyük önemden kaynaklanır. İşte bu yüzden İslam dini, kadınla erkeğin görev ve sorumluluklarını manevi açıdan değerlendirirken, her ikisine aynı değeri vermiştir.

Bu izahın hakkında iki noktayı hatırlatmakta yarar görüyoruz:

Birincisi: Söz konusu izah İslam'ın ideal nizamına yöneliktir ve zaman aşımına uğramaz. Mesela İslam dini cinsiyete dayalı bazı rolleri, sırf sosyolojik manada sosyal roller ve toplumun beklentilerine göre değişme imkânı olan roller şeklinde telakki ederek değil, şer'i görev ve sorumluluk çerçevesinde tanımlamıştır. Buna göre, başta kadın ve erkeğin sosyal rol farklarının renksizleştiği durumlar başta olmak üzere, her türlü sosyal durum varsayımında, yine de cinsiyet ayrımını varsayan ideal sosyal nizamı savunmak ve gerçekleşmesi yolunda çaba harcamak mümkündür. Zira bazı hukuk sosyologlarının hukuku, sosyal gerçeklerin ürünü ve bu gerçeklere tabi saydıkları iddiası genel bir kural değildir. Hatta bazen tam tersi geçerlidir, yani asıl yasalar, sosyal şartların pekişmesinde veya değişmesinde etkili olabilir.

Şer'i bakış açısı da bu temele dayanır ve bu yüzden kadın ile erkeğin geleneksel rollerinin yer değiştirdiği durumlarda bile, ailenin iktisadi geçiminden erkek sorumludur. Hatta erkeğin mal varlığının az olduğu ve kadının daha iyi mali ve meslekî şartlarda yer aldığı durumlarda bile, kadın böyle bir sorumluluktan muaf sayılır.

Böylece çağımızda mevcut sosyal nizamlardan hareketle ve bu çağda kadınların sosyal rolleri değişime uğradığına istinat ederek, kadın ve erkek diyetinin farklı olduğunu eleştirenlerin istidlali tartışılabilir⁷¹.

İkincisi: Ne zaman erkeklere özgü sosyal rollerden söz edecek olursak, sadece fiili rolleri gözetlemiyor, erkekler için potansiyel rolleri de gözetliyoruz. Örneğin, çocukların büyüklerin sosyal ve iktisadi sorumluluklarından muaf olduğu halde kadın ve erkek arasındaki diyet farkının kız ve erkek çocuklar için de geçerli olması şundandır: Erkek çocuklar potansiyel olarak erkekler için belirlenen görevlerin adayıdır ve onların geleceği için böyle roller tanımlanmıştır. Dolayısıyla söz konusu izaha aykırı olma bağlamında gündeme getirilen kız ve erkek çocukların ve yine kadın ve erkeğin diyet farkı⁷² aslında bu izahla tam uyumludur.

⁷¹ Caferî, “Diye-i Zen-i Müselman”, Baz Pejuhi-i Hukuk-i Zen, s.195; Seyid Muhammed Bocnurdî, “Teamul ve Taaruz Beyn-i Fıkh ve Hukuk-i Beşer.” Ferzane Dergisi, Üçüncü dönem, s.9.

⁷² Sâniî, Fıkhu's-Sekaleyn Fi Şerh-i Tahriri'l-Vesile, Kısas kitabı; s.188.



Dokuzuncu Bölüm

Savaş, Sağlık ve Tedavi





Bu bölümde İslam'ın savaş veya askeriye ve sağlık ve tedavi kurumları olmak üzere iki başka sosyal kurumda cinsiyet ayrımına bakışını irdeleyeceğiz.

1. Kadınlar ve Savaşa Katılmak

İslam açısından cihat hükmü birinci dereceden erkeklere özgü bir hükümdür ve kadınlar bu hükümden muaf tutulmuştur. Fıkî kaynaklarda cinsiyet ayrımı, savunma cihadında bile göz önünde bulundurulmuştur. Yani bu konuda savaşa katılma görevi kadınlar için sabittir. Ama bu hüküm ancak savaşacak erkek sayısı yeterli düzeyde olmadığı durumlarda geçerlidir.^[28]

Her hâlükârda askerî katılım konusunda İslam'ın cinsiyet ayrımı, kadın ve erkeğin doğal farklılıkları ile açıkça bağlantılıdır ki buna kadınların bedensel olarak nisbî zafiyetini ve savaş sırasında zarar görmeleri ihtimalini örnek verebiliriz.

Kadınların erkeklere kıyasla daha duygusal olması gibi psikolojik farklılıklar ve yine kadınların annelik görevi gibi bazı sosyal farklılıklar, İslam'ın kadın ve erkeğin askerî katılımına yönelik farklı tutumunda etkili olmuştur. Ancak bu durum kadınların askerî yeteneğini inkâr etme anlamına gelmez. Nitekim biraz önce anlatıldığı üzere bazı durumlarda kadınların askerî katılımı dinî açıdan farz sayılmıştır ve hiç kuşkusuz bu katılımın zeminini hazırlamak, örneğin kadınların askerî eğitim almaları, zaruret hâline gelebilir.



Kadın ve erkeğin askerî katılımı konusunda göze çarpan ikilem, İslam'ın bakışına özgü bir durum değildir; bazı ilkel ve bedevî toplumların dışında, hemen hemen tüm beşerî toplumlarda ve medeniyetlerde bilinen, benimsenen bir meseledir. İşte bu yüzden hatta savaş döneminde kadınların geniş çaplı katılımını tecrübe eden eski Sovyetler Birliği gibi toplumlarda bile savaştan sonra bilinen konvansiyonel modele geri döndüğünü görmekteyiz. Sovyet Birliği'nde 1943 yılının sonunda ve İkinci Dünya Savaşı sırasında kadın asker sayısı 800 bin ile bir milyon civarında tahmin ediliyor, ki bu rakam bu ülkenin toplam asker sayısının %8 kadardır. Bu asker kadınlar keskin nişancıdan, topçu ve tank birliklerine, hatta savaş uçakları pilotluğuna kadar çeşitli mevkilerde görev yapmıştır. Ancak savaştan sonra sayıları on bine gerilemiş ve genellikle muharebe dışı hizmetlere sevk edilmişlerdir. İşin ilginç tarafı, bir araştırma çerçevesinde kendileri ile görüşme yapılan söz konusu asker kadınların hepsi, kadınların savaş için uygun olmadığını ve sırf ülkeleri özel bir durumla, yani yok olma tehlikesi ile karşı karşıya geldiği için askerî katılımında bulunduklarını söylemişlerdir.¹

2. Kadınlar ve Sağlık, Tedavi Hizmetleri

Sağlık ve tedavi hizmetlerini sunan kurum, feministlerin bakış açısında birkaç yönden cinsiyet ayrımcılığı içerir ki bunların en önemlileri şöyle sıralanır:

a) Batılı ülkelerin verilerine göre, kadınlar erkeklere nazaran daha fazla psikolojik tedavi altına alınır. Feministler bu durumun, kadın ve erkeğin doğal farklılıklarından kaynaklandığını savunan görüşe karşın, daha çok başta aile kurumu olmak üzere sosyal etkenlerin ortaya çıkmasında rol ifa eden cinsiyete dayalı gerilim ve eşitsizliklerin sonucu olduğunu ileri sürüyor.²

Feministler aile kurumunu kadınların gözünde değersiz hale getirmek için birtakım delillere veya iddialara istinat ediyor. Örneğin feministler, evli kadın ve evlenmemiş erkeklerin gerilim, kalp atışı, baş dönmesi, baygınlık ve zafiyet, kâbus görmek, uykusuzluk ve depresyon gibi

¹ Elshtain, "Women and War", Anthony Giddens (ed.), Human Societies, P.161.

² Arnot, and Jakson, "Health", An Introduction to Women's Studies, P.175-176.

rahatsızlıklarda ileri düzeyde olduğunu, oysa evlenmemiş kadın ve evli erkeklerin bu tür rahatsızlıklarda çok daha düşük düzeyde olduğunu ileri sürüyor.³ Feministlerin bu iddiası açıkça şunu gösteriyor ki, bu kesim mevcut şartlarda insan psikolojisinin sağlığını bozan etkenler açısından kadınları erkeklere nazaran daha kırılgan görüyor, nitekim psikolojik bakım ve tedaviye muhtaç olan kadınlara sunulan hizmetleri de kadınları cinsiyete dayalı rollerine hazırlamak ve yaşam şartlarına itirazlarını hafifletmeye yönelik hizmetler şeklide telakki ediyor.⁴

b) Tıp mesleği sürekli erkeklerin sultanı altında olmuş ve bunun sonucunda erkekler, kadınların bu alana girmesine karşı direnmiştir. Bu yüzden 19. yüzyılda kadınlar ancak sürekli mücadelelerinin ardından tıp mesleğine girme imkânına kavuşmuştur.

Erkeklerin bu mesleğin üzerindeki sultanının bir başka sonucu da; kadınlar da ölümcül hastalıklara kıyasla, erkeklerde ölümcül hastalıklara daha fazla ve daha ciddi özen gösterilmesidir. İşte bu yüzden AIDS gibi ölümcül bir hastalığın kadınlara yönelik ciddi tehdidi son zamanlara kadar ilgi görmedi veya çok az ilgi gördü. Erkek hekimlerin özellikle kadın doğum gibi bazı tıbbî alanlarda kadınlara karşı çok saldırgan tutumu da, erkeklerin bu meslek üzerindeki sultanının bir başka sonucudur.⁵

Yine diğer bazı alanlarda da kadınlara yönelik ayrımcı yaklaşımlara şahit olmaktayız. Örneğin, psikolojik tedavi durumlarında bazı gözlemler, depresyonda olan hastaların arasında kadınlara elektrik şok uygulama ihtimalinin erkeklere nazaran iki ila üç kat fazla olduğunu gösteriyor ki bu uygulama hafızanın uzun vadeli kaybına veya diğer bazı zihinsel hasarlara yol açabilir. İşin tuhaf tarafı, bazen bu uygulamanın “kadınlar beyinlerine daha az ihtiyaç duyar” şeklinde haklı gösterilmeye çalışılmasıdır!!!

Ve son olarak erkek hekim ve hemşirelerin kadın hastalarını cinsel açıdan sömürmelerini de, erkeklerin tıp mesleği üzerindeki sultanının bir başka sonucu şeklinde gündeme getirebiliriz.⁶

³ Lengermann, and Niebrugge-Brantley, “Contemporary Feminist Theory”, Contemporary Sociological Theory, P.326-327.

⁴ Arnot and Jackson, Ibid, P.176.

⁵ Ibid, P.163-164.

⁶ Ibid, P.176.



c) Kürtaj meselesinde de kadınlara yönelik cinsiyet ayrımcılığı çok belirgindir. Kürtajın yasal olarak yasaklanması bu operasyonu engelleyemediği gibi, suç olarak algılanmasına ve bu yüzden gizlice yapılmasına ve sonuçta kadınların hayatının tehlikeye düşmesine de yol açıyor. Tahminlere göre dünyada her yıl ortalama 200 bin kadın sağlıksız şartlarda ve illegal bir şekilde yapılan kürtaj yüzünden hayatını kaybediyor.

Öte yandan gebeliği önleme yöntemlerinin yasaklandığı veya yeterli miktarda ulaşılabilir olmadığı yerlerde kadınlar kaçınılmaz olarak artarda gebelik dönemlerine katlanmaları gerekiyor; bu durum yoksulluk ve ağır çalışma şartları ile birleşince, kadınlarda kronik hastalıklara yol açıyor. İşte bu yüzden illegal kürtaj, tüm tehlikelerine karşın birçok kadın için tek seçenek sayılıyor.

Çin ve Hindistan gibi nüfusu yoğun olan ülkelerde kürtaj meselesi, kadınlara uygulanan cinsiyet ayrımcılığının bir başka boyutunu ortaya koyuyor. Çin'de nüfusu kontrol etmek üzere çocuk sayısını bir çocukla sınırlama gibi politikalar uygulanıyor ve zorunlu kürtajlar bu politika doğrultusunda gerçekleşiyor. Öte yandan Çin kültüründe erkek çocuğun tercih edilmesi yüzünden birçok çift ceninin cinsiyetini öğrendikten sonra kasıtlı olarak kürtaj yapıyor. Bu durumun ülke genelindeki sonucu, cinsiyet oranının bozulmasıdır. Mesela Çin'de 15 yaşın üzerindeki 205 milyon bekar nüfus arasında her 300 erkeğe karşılık sadece 200 kadın bulunuyor ve bu oran Hindistan'da da 266 erkeğe karşı sadece 200 kadındır. Böylece hem birden daha fazla çocuk isteyen kadınlar kürtaja zorlanıyor ve hem geleceğin kız çocukları sırf cinsiyetleri yüzünden ölüme mahkûm ediliyor.⁷

Yukarıda sözü edilen feministlerin eleştirilerine özel olarak İslamî toplumlarda söz konusu olabilen bazı durumlar da eklenebilir. Örneğin, günümüzde tıp alanında birçok özel ihtisasların erkek hekimlerin elinde bulunduğu mevcut durumda kadınlarla erkeklerin ilişkilerinde dinî ve örfî kısıtlamalar yüzünden kadınların hekim seçiminde sıkıntı ile karşılaşmaları feministlerce kadınlara yönelik ayrımcılık şeklinde yorumlanıyor. Nitekim kadınların özel kadın hastaneleri kıtlığı yüzünden umumi hastanelerde ve erkek hekimlerin gözetiminde tedavi görmeleri özellikle dinî

⁷ Ibid, P.168-172.

değerlere bağlı olan kadın hastaların ıstırabının artması ile sonuçlanabilir ve bu durum da bir nevi cinsiyet ayrımcılığı şeklinde yorumlanabilir.⁸

Ve son olarak bazı geçmiş fakihlerin tedavi masraflarının kocaya farz kılınan nafakanın içinde yer almadığına yönelik fetvaları,⁹ üstelik birçok kadın mali ve iktisadi açıdan bağımsız olmadığı halde, kadınlara karşı çifte standart uygulama şeklinde telakki edilebilir.

Sağlık ve tedavi kurumunda cinsiyet farklılıkları meselesini dinî açıdan değerlendirirken, bu mesele hakkında gündeme getirilen noktaların dinî eksenli olmadığı ve sırf bu kurumun içinde bulunduğu özel sosyal şartlardan ve zeminlerden kaynaklandığı belirtilmelidir.

Kuşkusuz, erkeklerin tıp mesleği üzerindeki sultas ve erkeklerin kadınların bu alana girmesine karşı direnmesi gibi sosyal sonuçları, erkeklerin hastalıklarına kıyasla kadın hastalıklarına daha az ilgi gösterilmesi, erkek hekimlerin kadın hastalara karşı saldırgan tutumu, kadınlara yönelik tedavi uygulamalarında zarar verici yöntemlere başvurulması ve erkek hekim ve hemşirelerin kadın hastaları cinsel açıdan sömürmesi, İslam açısından onaylanan durumlar değildir. Nitekim kadınlara özel hastanelerin inşa edilmesinin dinî açıdan ideal olduğu da tartışma götürmez.

Çağdaş İslam toplumları gerçeğinde de günümüzde birçok kadının tıp alanına giriş yaptığına şahit olmaktayız ki, hiç kuşkusuz İslam dini bu süreci genel anlamda kadın hastaların erkek hekimlerden bağımsız olmalarına zemin hazırladığı için onaylamaktadır.

Kadın hastanın erkek hekimi seçme konusunda da açık dinî kriter vardır. Mesela kadın hekim yoksa veya eğer varsa da; meslekî uzmanlık açısından erkek hekimden daha düşük düzeyde ise kadın, zaruret icap ettiği takdirde erkek hekime başvurabilir. Nitekim erkek hastanın kadın hekime başvurması da zaruret varsayımı ve sözü edilen iki şartla mümkündür. Yani erkek hasta da ancak erkek hekimin yokluğunda veya erkek hekimin meslekî uzmanlık seviyesi kadın hekimden daha düşük ol-

⁸ Keyhanî, Mecmua-i Goftuguha-i Hemendiş Berresi-i Mesail ve Müşkilat-i Zenan, s. 295 ve 297.

⁹ Tusî, el-Mebsut, c.6, s.8; Hillî, el-Camiu's-Şerayî, s.488.



duğu durumlarda kadın hekime gidebilir.¹⁰ Dolayısıyla bu konuda kadın ve erkek arasında herhangi bir cinsiyet ayrımı söz konusu değildir.

Cinsiyete dayalı görevler konusunda da, İslam'ın kadın ve erkek arasında görev farklılığını benimsediğinden, feministlerin cinsiyete dayalı görevlerin kadınların fiziksel ve psikolojik sağlığı üzerindeki olumsuz etkisi iddiası en azından iki açıdan haksız görünüyor:

İlkin, doğruluğunu kabul ettiğimizi varsaydığımız veri ve delillerin bir nevi iddiayı doğrulayacak şekilde seçilmiş olmasıdır. Mesela kadınların psikolojik bozukluk ve hastalıklarına vurgu yapılırken, erkeklerin psikolojik bozukluk ve hastalıkları göz ardı edilmiştir. Oysa uluslararası düzeydeki gözlemlere göre, kadınların erkeklere nazaran hastalığa yakalanma oranı daha yüksek ise de, kadınların sağlık bozuklukları erkekler kadar ciddi ve tehlikeli değildir.¹¹ Bunun dışında Amerika'da yapılan bazı araştırmaların sonuçları, 20. yüzyılda depresyon ve ıstırap vakaları kadınlarda ve kişilik bozukluklarının erkeklerde daha fazla olduğunu gösteriyor.¹² Bu konuda Amerikalı bir sosyolog şöyle diyor:

“Erkeği en çok etkileyen durum rekabet, ezilmiş duygular ve yenilgi korkusu ile bütünleşen yaşamdan kaynaklanan şiddetli rahatsızlıktır... Amerikalı erkekler kadınlara oranla üç kat daha fazla intihara teşebbüs eder ve yine erkeklerde şiddetli psikolojik dengesizlikler kadınların üç katı ve alkolik olma oranı da altı kattır... Erkekler kadınlara nazaran çok daha fazla mide ve sindirim sistemi ülseri gibi şiddetli ıstıraptan doğan hastalıklara, ağır psikolojik baskılara ve nefes darlığına yakalanır... Tüm bu felaketlerin cinsiyet sınıflandırmasında üst katmanı oluşturduğu tasavvur edilen bir kesimin başına geldiğine inanmak, oldukça zordur.”¹³

Bu nokta, kadın ve erkekler arasında yaşama umudu düzeyi karşılaştırıldığında daha iyi anlaşılır. Resmî verilere göre dünya genelinde kadınların erkeklere oranla yaşama umudu çok daha yüksektir. Örne-

¹⁰ Vesailü's-Şia, c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh babları, 130. bab, s.172-173; Kerekî, Cami'u'l-Mekasid Fi Şerhi'l-Kavaid, c.12, s.34; Sistani, Minhacu's-Salihin, c.3, s.13-14; Şubeyri Zencani; Takrirat-u Durus-i Nikâh, c.2, ders: 81, s.4.

¹¹ Cockerham, Medical Sociology, P.42.

¹² Ibid, P.48.

¹³ Robertson, Deramedî Ber Camia, s.289.

ğin Amerika'da 1986 yılında beyaz kadınların yaşama umudu 79.8 ve erkeklerin yaşama umudu 72 yaştı. Aynı yılda siyahi kadınlar ve erkekler için bu endeks sırasıyla 73.6 ve 65.5 yaş olarak belirlendi.

Yine verilere göre 1984 yılında Amerika'da beyaz kız bebeklerin %99.1 ve beyaz erkek bebeklerin %98.9 kadarı bir yaşına kadar hayatta kaldı, fakat aynı yılda 65 yaş sınırında beyaz erkeklerin %74.4 kadarı beyaz kadınların %85.5 oranına kıyasla hayattaydı.¹⁴

Bu gerçeği izah ederken, birkaç etkene istinat ediliyorsa da, hiç kuşkusuz erkeklerin meslekî ve sosyal görevlerinden kaynaklanan hadiseler ve ayrıca psikolojik bozukluklar en önemli etkenlerin başında yer almaktadır.

Feministlerin iddiasına yöneltilen bu eleştirinin dışında yöneltilen bir başka eleştiri de şudur: Kadınlarda gerilim oranının yüksek olması, bu kesimin cinsiyete dayalı görevlerinin mahiyetinden kaynaklanmaz. Bunun esas sebebini, söz konusu görevler hakkında bazı çağdaş kültürlerde verilen değerlerde aramak gerekir. Buna delil olarak da görevlerin cinsiyete göre paylaşımının çeşitli tarihi evrelerde birçok toplumda kadınlarda gerilim kaynağı olmadığını gösterebiliriz. Demek ki, çağdaş İslamî bir toplumda da görevlerin cinsiyete göre ayırımından bir model sunmak ve bunun için bazı zeminleri hazırlamak ve kadınlar için gerilimi asgari düzeye indirgemek mümkündür.

Bu modelin uygulanması ile beraber, söz konusu modele uygun cinsiyete dayalı görevleri teşvik etme durumundan psikolojik tedavi yöntemleri şeklinde yararlanma yolunda herhangi bir engelin olmadığı söylenebilir. Örneğin, psikologların teşhisi ile depresyon geçiren kadın doğuma teşvik edilebilir veya tam mesai çalıştığı durumlarda mesai saatini azaltması ve evine ve çocuklarına daha fazla zaman ayırması tavsiye edilebilir.

Ancak kürtaj meselesi, hukukî boyutları itibarı ile daha karmaşık bir meseledir. Zira bu konuda tecrübelerle dayanarak hükmetmek yeterli değildir ve büyük ölçüde değersel ve ideolojik temellere dayanır.

Bu alanda iki genel görüş hâkimdir:

¹⁴ Cockerham, Ibid, P.42.



1- Ceninin hayat hakkını savunmak. Bu konu hem İslam ve hem diğer birçok din ve hatta Batılı toplumlarda birçok uzman tarafından benimsenir.

2- Kadının hakkını savunmak. Bu görüş feministlerce desteklenir ve gayet açıktır ki feministlerin kürtajı yasaklayan yasalara yönelik eleştirileri bu temele dayanır. Ancak bu görüş açıkça ideolojiktir ve cenin kayda değer ölçüde geliştiği vakit, açıkça zâlimanedir.

Ama ilk görüşe göre, kadınların illegal kürtaj yüzünden ölüm oranının yüksekliği, kürtajı yasaklayan yasanın itibarını zedeleyemez. Zira kürtaj yaptırmaya kalkışmak, cinayet işlemenin hafif bir çeşididir ve bu yüzden gerçek suç kapsamına girer.¹⁵ Eğer “kadınların illegal kürtaj yüzünden ölüm ihtimali yüksektir, bu yüzden bu fiilin suç sayılması yenden gözden geçirilmesi ve yasal ilan edilmesi gerekir” görüşü doğru kabul edilirse, o zaman diğer birçok suç konusunda da benzer bir istidlal gündeme getirilebilir. Örneğin şöyle denebilir: Silahlı hırsızların ve kaçakçıların polis güçlerinden kaçarken öldürülmeleri ihtimali çok yüksek olduğundan, o zaman bu insanların canını korumak için silahlı soygun ve uyuşturucu madde kaçakçılığı yasal ilan edilmeli!

Bu hukukî tartışmanın dışında, kürtaj konusunda cinsiyet ayrımcılığına yönelik şüpheleri bertaraf etmek üzere birkaç noktayı daha hatırlatmakta yarar görüyoruz:

1- Şii fakihlerin fetvasına göre, ceninin yaşamını sürdürmesinin anne için ölüm tehlikesi arz ettiği durumlarda kürtaj, cenine ruh girmeden önce (ki bunun için dört aylık olma sınırı belirlenmiştir) caizdir.¹⁶ Bazı fakihler bu merhaleden sonra bile ceninin yaşamasının; annenin kesin ölümü ile sonuçlanması durumunda kürtajı caiz saymıştır.¹⁷

2- Gebeliği önleme yöntemlerinden yararlanmanın, haram ile karışmadığı takdirde dinî açıdan bir sakıncası yoktur ve çağımızda bu tür

¹⁵ İslam'da annenin veya başka birinin cenini öldürmesi için belli bir diyet tayin edilmiştir. bk. Vesailu's-Şia, c.19, Diyatu'l-A'za babları, 19-23. bablar, s.237-246; aynı şekilde bk. İmam Humeyni, Tahriru'l-Vesile, c.2, s.725.

¹⁶ Sistani, Minhacu's-Salihin, c.1, s.461; Behcet, Tevzihu'l-Mesail, s.466.

¹⁷ Hoî, Sıratu'n-Necat, c.1, s.332.

yöntemlerin yaygınlaşması ile beraber, artarda gebelik sorunu da hemen hemen bertaraf edilmiştir.

3- Kadınların yoksulluğu ve çalışma zorunluluğu da sosyal şartlar ve durumlardan kaynaklanır ve 6. Bölümde anlatıldığı üzere İslam'ın ideal sosyal nizamında bu sorunların bertaraf edilmesi için bazı tedbirler alınmıştır.

4- İslami bakışta, nüfusu kontrol etme politikası olarak zorunlu kürtaja yer yoktur. Hatta toplum ve çevre kapasitesinin dolup taşması yüzünden varsayılan acil şartlar durumunda nüfusun büyük bir ciddiyetle kontrol altına alınması konusunda bilge insanların mutabakata varması halinde bile ancak hamileliği engellemeye yönelik politikalar meşru sayılır.

Bu noktalardan hareketle İslam toplumunun; Çin ve Hindistan örneklerinde olduğu gibi dişi ceninlerin yaşam hakkından mahrum bırakılması gibi bir sorunla karşı karşıya gelmeyeceği kesindir.

Ve son nokta, yani kocanın eşinin tedavi masraflarına karşı sorumluluğu konusunda da, meselenin fikhî delilleri göz önünde bulundurulduğunda, bazı geçmiş fakihlerin kocanın bu masraflardan yükümlü olmadığına dair fetvası kabul edilemez, nitekim birçok fakih de bu fetvaya karşı çıkmıştır.^[29]

Özetle, İslam dininin, sağlık ve tedavi kurumunda hiçbir ayrımcı cinsiyet ayrımını onaylamadığı söylenebilir. İlginçtir; hatta sadaka, zekât ve kurban kesme gibi dinî tavsiyelerde ve başka manevi tesirlerinin yanında cismî ve ruhî sağlığa da faydası olabilecek sağlıkla ilgili dualarda da cinsiyet izine rastlanmamaktadır.





Sonuç

Cinsel ve cinsiyete dayalı araştırmalar birkaç temel sorun etrafında şekillenir:

- 1- Erkek ve dişi arasındaki gerçek farklılıklar nelerdir?
- 2- Bu farklılıkların kaynağı biyolojik mi, yoksa sosyal midir?
- 3- İlk varsayım durumunda, farklılıkların özelliği cebri mi, yoksa değişebilir midir?
- 4- Kadın ve erkeğin sosyal ve hukukî ayrımları, biyolojik veya sosyal kaynakları olmaları bir yana, kabul edilebilir midir; değil midir?
- 5- İlk durumda, bu ayrımları akılcı bir şekilde savunmak mümkün müdür?
- 6- Cinsiyetle ilgili ideal stratejiler ve siyasetler nelerdir?

Bu eserde İslam'ın cinsiyet farklılıklarına bakışını, dördüncü ve beşinci sorulara vurgu yaparak ele aldık.

Bu araştırmanın sonuçlarını kısaca şöyle özetleyebiliriz:

a) İslam'da kadın ve erkek arasında biyolojik kaynaklı bazı doğal farklılıkların varlığı kabul edilir, bunun en bariz örneklerden biri, kadın ve erkeğin anatomik farklılıkları, cinsel ihtiyaçları ve bedensel güçleridir.

Erkeğin düşünme yeteneğinin nisbî üstünlüğü ve kadınların duygusal üstünlüğü gibi bazı farklılıkların varlığı da varsayılmıştır, ancak, bu



farklılıkların nereden kaynaklandığı konusunda dinî kaynaklarda belirtilen bazı delillerin muğlaklığı da inkâr edilemez.

Öte yandan doğal cinsel farklılıkları benimsemenin biyolojik zorlamayla bir ilgisi yoktur ve bu konuyu İslam'a isnat ederek bu dinin cebriyeci -zorlayıcı- bir din olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Dolayısıyla eğer bilimsel araştırmalar sayesinde doğal cinsel özellikleri değiştirme ve bu özelliklere müdahale etme imkânı ispat olunursa, bunu; İslam'ın bakışını reddeden bir durum şeklinde telakki etmemek gerekir.

b) İslam bakışında bir dizi benzerliklerin yanında, kadın ve erkeğin kayda değer sosyal ve hukukî farklılıkları da benimsenmiştir. Bu farklılıkların en önemli özelliği, manevi değer biçme ile ilgisi olmaması veya en azından dinî metinlerden böyle bir irtibatın algılanmamasıdır. Ayrıca İslam'ın ideal kadınlık ve ideal erkeklik modellerine, iki modelin görece farklılıkları bir kenara, eşit değer verildiğine dair bazı deliller sunmak mümkündür.

c) İslam açısından kadın ve erkek arasında sosyal ve hukukî farklılıklar olarak kabul edilen benzersizlikler, izah ve akılcı bir savunma açısından üç gruba ayrılır:

1- Doğal cinsel farklılıklarla çok yakın ve çok açık bağları bulunan farklılıklar: Örneğin, karı ve kocanın cinsel ihtiyaçlarını karşılama alanındaki farklılığı, kız ve erkek çocuğun yasal buluş yaşındaki ayrımı ve kadın ve erkeğin savaşa katılma görevi gibi.

2- Doğal cinsel farklılıklarla irtibatı pek net olmayan, fakat en azından dolaylı bir irtibatla anlaşılabilen farklılıklar: Örneğin, kadın ve erkeğin ailenin yönetiminde veya meslekî ve liderlik gibi sosyal rolleri üstlenmekteki farklılıkları gibi.

3- Doğal cinsel farklılıklarla irtibatını anlamının zor olduğu farklılıklar: Örneğin, kadın ve erkeğin şahitliği ile ilgili bazı durumlardaki farklılıklar gibi.

Öte yandan kadın ve erkeğin sosyal ve hukukî farklılıklarının akılcı izahında üç önemli istidlal çizgisini takip etmek mümkündür. Bu üç çizgiyi de şöyle sıralayabiliriz:

1- Doğal cinsel farklılıklara istinat etmek.

2- Söz konusu farklılıkların bireysel ve sosyal düzeyde olumlu işlevlerine istinat etmek. Örneğin, eşlerin cinsel ve duygusal ihtiyaçlarının karşılanması için daha uygun zemin hazırlamak, sağlıklı evlatlar yetiştirmek ve sağlıklı ve ahlakî bir toplum inşa etmek gibi.

3- Her türlü dinî hükme karşı boyun eğmek, her ne kadar dinî hükmü delil olmaksızın kabul edilmesini çağırırsa da; güçlü akılcı temellere dayanır.

Bu sıralamaya göre, ikinci istidlal yöntemi, yani olumlu işlevlere istinat etmek, kadın ve erkek arasındaki ayrımları izah etmekte en çok başvurulan yöntemdir; zira bu yöntem ikinci grupta sözü edilen onca ayrımların yanında, birinci gruptaki ayrımları ve muhtemelen üçüncü grupta yer alan ayrımları izah etmekte de kullanılabilir.

d) Bu eserin birçok bölümünde yaygın olan fikhî görüşler detaylı veya genel bir şekilde onaylandı, ama bazı tartışmalarımızda da kısmen yeni algılamalar gündeme geldi, ki buna örnek olarak kızların kocalarını seçmekte özgürlüğü, üremeyi kontrol hakkı, kadının kocasının arsalarından ve gayri menkul mal varlığından miras hakkı ve kız çocukların bu luğ yaşı gibi konuları gösterebiliriz.

e) Bu özel fikhî algılamaların itibar derecesi bir yana, bu konulara ikinci dereceden bir bakış, genel olarak fıkıh ilmi ve özel olarak kadınlara özgü fikhin ilerleme imkânı ve zemini bulunduğu dair iki genel noktayı ortaya koyuyor:

İlkin, fıkıh ilminde yatan, içten gelişme ve tekâmüle ermeye yönelik gizli kapasite ve yetenekler, değişen sosyal şartlar ve yeni toplumların gereksinimlerine dayanır. İçten tekâmülden maksat, dinî metinlerin kendi içinde yer alan kaideler ve tavsiyelere dayanarak ilerlemesidir ve bunun örneği, geçmiş fakihlerin bazı fetvalarının zararı reddetme ilkesine istinaden yeniden gözden geçirilmesi ve yine nikâh sırasında şart koşma kaidesidir ki tartışmamız boyunca bunun bazı örneklerine değindik.

Tekâmülün bu çeşidine vurgu yapılması, dolaylı olarak fikhin “dıştan tekâmülü” (fikhî mutlak olarak din dışındaki kriterlere dayalı sosyal



değişimlerle koordineli hâle getirme) esasına göre yenilenmesine inanan ve bu tür bir yaklaşımın fıkıhı ilerletmek yerine tahrip etmesinden gafil olan görüşleri reddettiğini yansıtır.

İkinci nokta, fıkıhın bazı özel durumlarda yeniden gözden geçirilebileceği durumudur ki rivayetlerin delaleti veya geçerliliği konusunda yaygın olan fikhî çalışmalar buna zemin hazırlayabilir. Bunun örneklerini de kadının miras payı ve kız çocukların buluş yaşı tartışmasında sunduk.

İslamî sistemde cinsiyet alanı ile ilgilenen düşünürler ve siyaset üreten bilgiler, bu alandaki meseleleri başta feminist kriterler olmak üzere ilahî olmayan kriterlere göre değerlendiren Batılı mevkidaşlarından haklı olmayan bir şekilde etkilenmek veya onları izlemek yerine asil İslam'a rücu edecek olurlarsa, pek de uzak olmayan çok yakın bir gelecekte cinsiyetin İslamî modelinin evrenselleşmesine şahit oluruz. İşte o zaman sadece kadınlar değil, mevcut sapkın düşüncelerden umudunu kesen tüm insanlar da bu modele yönelirler.



Ekler

Fıkhî Konular





[1]

Gelecekteki Eşe Bakma

Fakihlerin karşı cinse bakma yasağına uyguladığı istisna durumlarından biri,¹ bir erkeğin namahrem olan bir kadına evlenme niyeti ile bakmasıdır. Bu hüküm için birçok rivayet söz konusu olduğundan,² fakihler hüküm hakkında hemfikirdir. Fakat bu bakışın sınırları hakkında farklı görüşler beyan edilmiştir.³ Ancak bu konuda önemli olan mesele, bazı fakihlerin bu durumun aksini, yani bir kadının namahrem bir erkeğe evlenme niyeti ile bakmasını yasaklayan değerlendirmeleridir.⁴

Bu fetvanın fikhî delili şudur: Erkeğin kadına bakmasını caiz gören ve birçok rivayetle ispat olunan durumun aksine, kadının erkeğe bakması konusunda hiçbir rivayete rastlanmamaktadır. Şia fikhinde kıyas ilkesinin batıl olması noktasından hareketle, kadının da erkeğe bakabileceği

¹ Karşı cinse bakma konusu önemli dinî mevzulardan biridir. Bunun kuralları, sınırları ve istisnaları ile ilgili birçok ayet ve hadisler gelmiştir; fıkıh metinleri de genişçe yer vermiştir buna. İslam'da genel, kural karşı cinse her türlü şehvetli bakışın ve yine kişiyi günaha düşürecek her türlü bakışın haram ve yasak olduğu yönündedir. Karşı cinse, bu iki özelliğe sahip olmayan normal bakış hakkında da, erkeğin kadına bakması konusunda fakihler arasında iki temel görüş vardır: Bazıları mutlak suretle bakmayı haram bilirken diğer bazıları kadının yüzü ve bileklere kadar iki eline bakmayı müstesna etmektedirler.

² Vesailu's-Şia, c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh babları, 36. bab, s.59-61. Rivayetlerden birinin ifadesi şöyledir: "Onunla evlenmek isterse yüzüne ve bileklerine bakması sakıncasızdır."

³ Şubeyrî Zencanî, Takrirat-i Ders-i Nikâh, c.1, ders: 10, s.1.

⁴ Tabatabaî el-Yezdî, el-Urvetu'l-Vuska, c.5, s.485; el-Hekim, Mustemseku'l-Urveti'l-Vuska, c.14, s.17.



kiyaslanamaz ve bu durumdan, kadının namahrem erkeğe bakmasının caiz olduğu sonucu elde edilemez. Dolayısıyla kadınlar, karşı cinse bakmanın hürmeti ile ilgili genel delillerden hareketle evlenmek istedikleri erkeğe bakamazlar.

Ama bazı fakihler kadın ve erkek arasında herhangi bir farklılık olmadığını belirterek, bakmanın her iki cins için caiz olduğunun sabit olduğunu kaydetmişlerdir.⁵ Bu kesimin delili ise şöyledir: Kadını bu konuda erkekle kıyaslamak, zanna dayanan batıl kıyas durumlarından değil, kati önceliğin kıyas durumlarındandır. Zira eğer şeriat erkeğin evlilik bedelini ödeyerek zarara girmesini istemediği için erkeğe nikâhtan önce kadına bakmasına izin vermişse, kadının da gözü kapalı kendisini hatta evlilikten önce yüzünü bile görmediği erkeğe emanet etmesini istemeyecektir. Hele evlilikten sonra eğer erkek eşini beğenmezse boşanarak ayrılabilir, oysa kadının boşanma hakkı da yoktur. Eğer eşini beğenmezse, ömrünün sonuna kadar ona katlanmak zorundadır. Dolayısıyla kadının da erkeğe bakması kesin olarak doğrudur ve bu konuda kadınla erkek arasında ayırım yapılamaz.

Burada hemen şu noktayı belirtmek gerekir: Yukarıda geçen tartışma, karşı cinse bakma meselesinde bazı fakihlerin görüşüne göre, kadının namahrem erkeğe bakmasını mutlak surette haram saydığımız takdirde önemli olur ve anlam kazanır. Ama diğer birçok fakihin benimsediği ve kadının namahrem erkeğin başı, yüzü, boynu ve kolları gibi açıkta olan uzuvlarına normal bakışını caiz gördüğü daha güçlü ve daha makul görünen görüşü benimsiyorsak, o zaman söz konusu tartışma yersiz veya önemsiz sayılmaktadır. Zira bu son görüşe göre, kız isteme anının hiçbir özelliği yoktur ve kadın başka zamanlarda da, lezzet almama veya günah tehlikesine girmemek kaydıyla namahrem erkeğe bakabilir.

[2]

Kızın, Eşini Seçme Hakkı

Kızın, eşini seçme hakkı ile ilgili dinî metinlerde birçok hadis nakledilmiştir. Genellikle güçlü ve sağlam belgelere dayanan bu hadislerin

⁵ age. Yine bk. Şubeyrî Zencanî, Takrirat-i Ders-i Nikâh, c.1, ders: 21, s.3.

ilkel çelişkilerine göre, bunları birkaç gruba ayıracak ve daha sonra içeriklerini değerlendirmeye çalışacağız.

İlk grup hadisler, bakire kızın evlilikte bağımsız olduğunu vurgulayan hadislerdir. Bu hadislerin arasında, sadece dayandırıldığı belge yüzünden anlaşmazlık konusu olan Sa'dan b. Müslim'in⁶ rivayeti, açıkça bakire kızın bağımsızlığından söz etmiştir.⁷ Fakat diğer bazı hadislerin⁸ içeriği, başta kendi mali işleri olmak üzere sosyal işlerini kendi elinde tutan kadının bağımsızlığından söz ederken, yeterli sosyal olgunluğa ermemiş ve bu tür işlerinden başkaları sorumlu olan kızın bağımsızlıktan yoksun olduğundan söz etmektedir. Örneğin, Zürare'nin rivayetinde şöyle okumaktayız:

“Eğer bir kadın, kendi işlerini kendi elinde tutuyorsa, alış veriş yapıyorsa, köle azad edip mahkemede şahadet veriyorsa ve malından istediği kadar infakta bulunabiliyorsa, bu durumda onun kararı geçerlidir ve istediği herkesle evlenebilir, aksi takdirde evlenmesi velisinin izni olmaksızın caiz değildir.”⁹

Böylece birçok fakih, reşide ve bakire kızın bağımsızlığını kabul etmiştir. Ama bazıları, bu rivayetlerde yer alan “maliket-u emriha” tabirinin kadının bakire olmayışına işaret etmiş olabileceğini ve bu yüzden bundan bakire kızın bağımsızlığı sonucuna varılamayacağını belirtmektedirler.¹⁰

Bu tabirin söz konusu bazı rivayetler için geçerli olmasına karşın, Zürare'nin rivayeti konusunda geçerli olduğu kabul edilemez. Zira İmam (a.s) mali işlemleri tefsir olarak gündeme getirerek maksada açıklık getirmiştir. Dolayısıyla bu rivayetin pratikte mali işlemler ve diğer bazı sosyal faaliyetlerle uğraşan reşide ve bakire kızın bağımsızlığı konusunda geçerli olduğu inkâr edilemez.

⁶ Vesailu's-Şia, c.14, Akdu'n-Nikâh babları, 9. bab, s.214, h.4.

⁷ Şubeyrî Zencanî, Takrirat-i Ders-i Nikâh, c.11, ders: 425, s.4.

⁸ Vesailu's-Şia, c.14, s.201, h.1; s.202, h.7; s.203, h.8 ve s.215, h.6.

⁹ “Kadın işinin sahibi olursa, yani satar, satın alır, azad eder, şahitlik yapar ve malından istediği kadar bağışlarsa, bu durum onun yaptığı şeyler caizdir; isterse velisinden izin almadan evlenebilir; fakat eğer böyle olmazsa ancak velisinin izniyle evlenebilir” age. s.215.

¹⁰ Şubeyrî Zencanî, Takrirat-i Ders-i Nikâh, c.11, ders: 424, s.8.



İkinci grup hadisler, evliliğin doğruluğunu kızın rızasına bağlayan hadislerdir. Örneğin, Mansur b. Hazım'ın rivayetine değinebiliriz. İmam Cafer Sadık (a.s) şöyle buyurmuştur:

“Evlilikte kadının -bakire olsa da olmasa da- rızası kazanılmalı ve onun rızası olmaksızın evlilik gerçekleşmemelidir.”¹¹

Üçüncü grup hadisler, evliliğin doğruluğunu babanın iznine veya rızasına bağlayan hadislerdir. Buna örnek olarak da İbn Ya'fur'un rivayetine değinebiliriz. Bu rivayette, İmam Cafer Sadık (a.s) şöyle buyurmuştur:

“Baba nimetinden yararlanan bakire kızlar babalarının izni olmaksızın evlenemezler.”¹²

Dördüncü grup hadisler, bakire kızın evlenmesinde babanın bağımsızlığına hükmeden ve kızın kendisinden izin almayı gerekli görmeyen hadislerdir. Örneğin, Halebî'nin naklettiği rivayette, rızasına bakmaksızın babanın evlendirdiği kızın hükmü sorulmuş ve İmam Cafer Sadık (a.s) şöyle cevap vermiştir:

“O kızın babasının karşısında hiçbir yetkisi yoktur ve eğer babası onu evlendirmişse, kız razı olmasa bile, bu evlilik geçerlidir.”¹³

Bu dört hadis grubu arasında birinci ve ikinci grupta yer alan hadisler, kızın kendi eşini seçme hakkına karşı çıkmadığı gibi, bu hakkı kesin olarak onaylamaktadır. Ama kızın bu konuda özgürlüğünü kısıtlayan veya yok eden üçüncü ve dördüncü grup hadisler için bazı yorumlar gündeme gelmiştir.

Bu hadislerin senetlerinin zayıf oluşu, Kur'an-ı Kerim'in zahirine ters düşmesi ve karşıt rivayetlerin (birinci ve ikinci grup) tercih edilmesine yol açan Ehlisünnet ulemasının fetvaları ile uyumlu olması, söz konusu hadislerin nikâh rüşdüne erişmemiş kızlara özgü olduğunun belirtilmesi

¹¹ Vesailu's-Şia, c.14, s.214, h.1; yine bk. age, h.2.

¹² “Babası hayatta olan bakire kızlar ile babalarının izni olmaksızın evlenme.” age. s.208; ve yine s.205, h.1, 2 ve 5.

¹³ “Kendi rızası olmadan babasının evlendirdiği kız hakkında şöyle buyurdu: Babası hayatta ise o kız hiçbir şeye sahip olmaz. Babası onu evlendirirse, kızın kendisi istemese bile babasının kıymış olduğu nikâh caizdir.” age. s.215; s.202, h.6; s.203, h.11; s.204, h.13; s.205, h.3, s.208, h.3 ve 4; s.214, h.3; s.215, h.8.

ve bu tür ifadelerin zorunlu olmayan ahlakî boyutlara hamledilmesi, öne sürülen en önemli yorumlardandır.¹⁴

Ama ne var ki bu yorumların birçoğunun pek de güçlü olmadığı anlaşılmaktadır. Bu hadislerin arasında, senedi sahih olan bazı hadislerin bulunduğu dikkate alınır, hadislerin senedini eleştirmek tamamen geçersizdir. Kur'ân-ı Kerim'in bu hadislere karşı telakki edilen ayetleri¹⁵ ise, bakire olmayan kadınlarla ilgilidir ve sadece bu kesimde yer alan kadınların bağımsızlığını ispat etmiştir. Bu yüzden bakire kızları da kapsayacak şekilde genelleştirme özelliğinden yoksundur. Bu hadislerin Ehli-sünnet fetvalarıyla örtüştüğü iddiası da kabul edilemez. Zira hadislerin birçoğunda, bakire ve bakire olmayan kadın arasında fark koyulmuştur; oysa Ehli-sünnet âlimleri bu farkı kabul etmemektedirler.¹⁶ Beşinci yorum, yani söz konusu hadislerin ahlakî boyutlara hamledilmesi de bu ifadelerin zahiriyle çelişmektedir. Çünkü bakire kızı, babası hayatta olduğu durumlarda yetkisiz olarak tanıtmış ve babası tarafından kızın evlendirilmesini, hatta rızası olmadığı durumda bile caiz görmüş veya babanın kızından izin almasına gerek olmadığını belirtmişlerdir.

Evet, dördüncü yorum, yani bu hadislerin nikâh rüşdüne ermemiş kızlar için geçerli olduğunu belirten izah, kısmen de olsa güçlü bir delile dayanmaktadır. Çünkü birinci gruptaki hadisler ve özellikle Züreme'nin hadisi, son hadisleri izah edecek kadar güçlü görünmekte ve Dolayısıyla bu hadislerin örfe göre genel bir değerlendirmesi, mali ve sosyal işlemlerinde bağımsız hareket eden reşide ve bakire kızların bağımsızlığı ve bu tür faaliyetlerde başkalarına bağımlı olan kızların bağımsız olmadığıdır. Reşide ve bağımsız kızlar hakkında şu soru akla gelebilir: Babası, kızın rızasını almaksızın onu bir erkekle evlendirebilir mi ki, hem babanın hem de kızın bu konuda bağımsız olduğuna hükmedelim? Bu sorunun cevabı, ikinci ve dördüncü gruplarda yer alan hadislerin arasındaki çelişkiyi nasıl bertaraf edeceğimize bağlıdır.

Her iki grubun görüşünün geçerli olmadığını varsaydığımız takdirde, babanın kız üzerindeki velayetsizliği ilkesi gereği, böyle bir evliliği

¹⁴ Necefi, Cevahiru'l-Kelam, c.29, s.180-181.

¹⁵ Bakara, 230, 232, 234 ve 240.

¹⁶ Şubeyrî Zencanî, Takrirat-i Ders-i Nikâh, c.11, ders: 430, s.9.



gerçekleştirmemesi gerekmektedir.¹⁷ Bazılarının desteklediği bir ihtimal de şudur; Dördüncü grup hadisleri tercih ederek, ikinci gruptaki hadisleri, kızın rızasını kazanmayı müstehap sayan hadisler şeklinde kabul edelim ya da eğer farz diye düşünüyorsak, babayı bu hükmün dışında tutalım.¹⁸ Bu son ihtimale göre, babaya, bakire kızının rızasını almaksızın evlendirme hakkı tanınmıştır. Bu arada birçok fakih yukarıda sözü edilen delili onaylamamakta ve tüm bakire kızların - reşide olan ve olmayan- evliliğinin doğru olması için baba rızasının şart olduğunu belirtmektedirler.

Şimdi şöyle bir soru ile karşı karşıyayız: Son iki fikhî görüşün gereği, kızlara karşı bir nevi cinsiyet ayrımcılığı kabul etmek midir, yoksa İslam'ın yasama sistemi kızların zulme uğramaması için bazı tedbirler mi düşünmüştür?

Bu sorunun cevabını şu şekilde izah edebiliriz: Fakihlerin fetvaları açıkça, baba veya dedenin bakire kızın izdivacı üzerindeki hakkının, kızın maslahatını gözetlemek kaydıyla geçerli olduğunu belirtmektedir. Ama eğer baba veya dede kızı fesat içeren bir evliliğe zorlayacak olursa, bu hakkı kaybeder ve kızın evlenmesi konusundaki görüşü geçersiz hâle gelir.¹⁹ Buna ilaveten, fesat içeren evliliğe zorlamak, baba veya dedenin hakkını yok ettiği gibi, kızın dinî ve örfî açıdan uygun olan bir erkekle evlenmesini, hele kızın da gönlü varsa, engellemek de eğer kız için fesat getirecekse, yine aynı hükme geçerlidir.

Ayrıca zarar vermeyi meneden “La zarar ve lâ zırar” kaidesi -ki bunu da bir sonraki ekte ele alacağız- ayrıca bu tartışmamızda söz konusu olan bazı ayetlere de dayanarak,²⁰ kızı zarar verecek durumlarda velayet hakkı reddedilmiştir.

¹⁷ Velayetin olmayışı aslı, genel ifadelerden algılanan asl-ı lafzidir, asl-ı amalî değildir. Dolayısıyla çocukluk döneminin velayetinin istishabının ondan öne geçirilmesi eleştirisi yapılamaz. Ayrıca böyle bir istishabın uygulanmasının kendisi de tartışma konusudur. “Velayeti olmayışı aslı için bk. s.233.

¹⁸ Şubeyrî Zencanî, Takrirat-i Ders-i Nikâh, ders: 430, s.16-17.

¹⁹ Ncefî, Cevahiru'l-Kelam, c.29, s.183-184; İmam Humeynî, Tahriru'l-Vesile, c.2, s.254.

²⁰ Vesailu's-Şia, c.14, s.218, h.2.

[3]

“Zarar Vermeme” Kaidesi

“La zarar ve lâ zırar” kaidesinin içeriği her zaman fakihler arasında ciddi ve geniş tartışma ve münakaşa konusu olmuştur. Bu bağlamda bazı durumlar, konu hakkında yapılan araştırma risaleler ve kitaplarda kapsamlı bir şekilde anlatılmıştır. Bu yazıda, bu durumların tümünü anlatmaya fırsatımız olmadığı için bu kaidenin, özellikle ikinci bölümü, yani “la zırar”ın önemini ve bu kitaptan elde ettiğimiz bazı sonuçları, üzerindeki etkisi itibarı ile bazı görüşlere kısaca değineceğiz.

Bizce bu konuda, şimdiye kadar sunulan en doğru tefsir, çağdaş âlim Ayetullah Sistani’nin tefsiridir. “La zırar” cümlesi için sunduğu tefsirle “la zarar” cümlesi için sunduğu tefsiri (fakihler arasındaki meşhur görüşe göre de kabul edilen zarar verecek hüküm vermeme) bir arada kabul etmek, örfi idrakten uzaklaştığı için tartışılabilir. Ancak bu kaidenin rivayetlerde geçerli olduğu durumlara bakıldığında, kendilerinin iddia ettiğinin aksine, bu iki cümleyi tamamen iki farklı anlam ve iki farklı alanla ilgili telakki etmemek gerekir. Bilakis her iki cümle de başkalarına zarar verme meselesi ile ilgilidir ve aradaki fark, “lâ zarar” kasıtsız zararlar ve “la zırar” kasıtlı zararlarla ilgili olduğudur. Şimdi bu sakıncayı göz ardı ederek, Ayetullah Sistani’nin “lâ zırar” cümlesi ile ilgili görüşünü beyan edelim:

“Zırar”, başkasına tekrarlı veya sürekli bir şekilde zarar verme anlamına gelir. Bazı ayetler²¹ ve rivayetlerde zirardan menetmenin aksine, “la zırar” cümlesinde gündeme gelen zararı reddetmenin anlamı şudur: İslam dininde zararın önlenmesi için bazı tedbirler alınmıştır. Bu tedbirler üç eksenenden oluşur:

1- Başkalarına zarar vermek için haram hükmünü yasamak. Bu hüküm dinin ceza yasalarına göre üç sonuç doğurmaktadır:

a) Bu amel karşısında uhrevî azap

b) Şer’i hâkimin, delilleri dikkate alıp elde ettiği teşhisi doğrultusunda uygulanacak kırbaçlama vb. şeylerle dünyevî ceza

²¹ Bu cümleden bk. Bakara, 233 ve 282 ve Talak, 6.



c) Başkalarına zarar verme onun malını telef etmekle birlikte gerçekleşmişse -maldan dolayı- sorumluluk.

2- Zarar vermeye neden olan çözümlere meşruiyet kazandırmak. Örneğin, zararı önlemenin, zarar vermek için kullanılan aracı yok etmekten başka bir çare olmaması durumunda, zarar vermek için kullanılan aracı yok etmek ve ortadan kaldırmak. Bu ikinci eksen şu üç yasaya dayanmaktadır:

a) Aşamalarını gözeterek münkerden (kötülükten) sakındırmak

b) Resul-i Ekrem'in (s.a.a), Ehlibeyt İmamlarının ve gaybet döneminde gerekli bütün şartlara sahip olan fakihlerin genel görevlerinden olan toplumsal adaleti uygulamak

c) Şerî hâkimin, taraflar kendisine müracaat ettikten sonra zarar vermeyi (izarar) önlemek için hüküm vererek adli hükümleri desteklemesi. Zarar vermeyi önlemek için yürütme çözümlerinden yararlanma hakkı şerî hâkime aittir ve diğer Müslümanlar böyle bir hakka sahip değildir. Çünkü şerî hâkime ait oldukları anlaşılan son iki kanun dışında, münkerden sakındırma kanununu uygulamak da fiilen tepki göstermeyi ve zor kullanmayı gerektirirse, bu da ona aittir.

3- Zarar verme (izarar) mevzusunu ortadan kaldıracak hükümleri yasamak. Örneğin, ortağa zarar verme mevzusu olan ortaklığı bozmak için öncelik (şufa) hakkını yasamak.²²

[4]

Çocukların Evliliği Feshetme İmkânı

Çocukların evliliğinin meşruiyet tartışması bir yana, fakihler böyle bir evliliğin buluş yaşına erdikten sonra kız veya erkek çocuk tarafından feshedilmesini tartışmıştır.

Bu tartışmada, cinsiyet açısından önemli olan mesele, iki noktaya dikkat etmektir:

Birincisi, Şeyh Tusî gibi bazı fakihlerin fetvasıdır. Bu konuda kız ve erkek çocuk arasında ayırım yapmıştır. Erkek çocuğunun böyle bir evliliği,

²² Sistani, Lâ zarar ve lâ zırar kuralı; s.150-151.

buluğ yaşına vardığında feshetme hakkı olduğunu ama kız çocuğunun böyle bir hakkı olmadığını belirtmiştir.²³

İkincisi, fakihlerin meşhur görüşünde kız ve erkek çocuk arasında ayırım yapılmamış ve feshetme hakkının hiçbirisi için kabul görmediği belirtilmiştir. Ancak ahkâm gereği erkek çocuk için buluğ yaşına erdikten sonra boşanma hakkı tanınmıştır. Ayrıca özel rivayetlere göre,²⁴ böyle bir evliliğinden mehriyesinden de erkek çocuğun babası sorumlu tutulmuştur. Gerçekte bunun anlamı şudur: Erkek çocuk hem boşanma hakkına sahiptir hem de boşandığı takdirde hiçbir mali zarara da uğramaz. Oysa kız çocuğu böyle bir evlilik konusunda, karar verme hakkına sahip değildir.

Buna karşın, kız²⁵ veya kız ve erkek çocuk²⁶ için bir arada feshetme hakkı tanıyan durumları reddeden rivayetler, feshetme²⁷ hakkını ispat eden bazı rivayetlerle çelişki arz etmekte ve ikinci grup rivayetleri itibarsızlaştırmak için ileri sürülen araz-ı meşhur gibi açıklamalar da ikna edici bir durum içermemektedir.

Sonuçta bazı fakihlerin belirttiği üzere bu hükmü, söz konusu rivayetlere göre kullanmak sakıncalıdır ve meselede ihtiyat etmek gerekmektedir.²⁸ Bu meselede ihtiyat etmek, kızın buluğ yaşına erdikten sonra rızasını kazanmayı ve aksi takdirde boşanmaya başvurmayı gerektirir.

²³ Şubeyrî Zencanî, Takrirat-i Ders-i Nikâh, ders: 442, s.3.

²⁴ Vesailu's-Şia, c.14, Akdu'n-Nikâh babları, 6. bab, s.209, h.8 ve c.17, Mirasu'l-Ezvac babları, 11. bab, s.527.

²⁵ Şu hadis gibi: "İmam Cafer Sadık'tan (a.s) babasının evlendirdiği küçük yaşta kız çocuğunun buluğ çağına erdiği zaman bu konuda bir yetkisi olup olmadığı soruldu. Bunun üzerine İmam (a.s) şöyle buyurdu: "Hayır, babası olması durumunda onun bu konuda bir yetkisi yoktur." age. c.14, s.208, h.3 ve yine h.1, ve 7.

²⁶ Bir rivayette şöyle geçmiştir: Ben, "Eğer onu idrak etmeden (buluğ çağına varmadan) önce babası evlendirmiş ise?" diye sordum. Buyurdu ki: "Babasının evlendirmesi geçerlidir ve -buluğ çağına ermemiş- erkek çocuğu için de bu evlilik geçerlidir. -Bu durumda- kızın mihriyesi -erkek çocuğun- babasının üzerinedir." age. c.17, s.527.

²⁷ Şu rivayet gibi: İmam Muhammed Bâkır'dan (a.s) küçük bir kız çocuğu ile evlendirilen erkek çocuğu hakkında sordum. Buyurdu ki: "Eğer onları babaları evlendirmişse; ne güzel. Bu evlilik geçerlidir. Ancak büyüdükleri (mükellef çağına vardıkları) zaman serbestiye sahiptirler. Mükellefiyete erdikten sonra bu evliliğe razı olurlarsa, bu durumda kızın mihriyesi erkeğin babasının üzerinedir." age. c.14, s.209, h.8 ve yine h.9.

²⁸ el-Amili, Nihayetu'l-Meram, c.1, s.65-67 ve Hoî, Kitab'u'n-Nikâh, c.2, s.278.



Bunun dışında geçen konumuzun sonunda gündeme gelen noktayı burada da gündeme getirebilir ve ona göre çağımızda bu tür evliliklerin zararlı olduğu veya fesat getirdiğini düşünerek, feshetme imkânını da tartışabiliriz. Açıktır ki, feshetmenin caiz olduğuna hükmetmek, zarar veya fesat durumunun ispat edilmesini gerektirir. Yani eğer zarar veya fesat söz konusu değilse, nikâhın geçerliliği ispat olunmuş demektir.

[5]

Çok Eşliliğin Uygunluğu veya Uygunsuzluğu

İslam dininde tüm fahiklerin ve müfessirlerin üzerinde mutabık olduğu çok eşliliğin caizliği ve meşruiyeti bir yana, burada bu durumun uygunluğu veya uygunsuzluğu alanında iki bakış açısı vardır:

- 1- Tek eşliliğin tercih edilmesi,
- 2- Çok eşliliğin tercih edilmesi.

İlk bakış açısına göre, çok eşlilik başlı başına uygun bir durum değildir ve sırf sosyal zaruretler gereği muşruiyet kazanmıştır. Bu görüşü benimseyen fakihler arasında Şeyh Tusî'ye değinebiliriz. Tusî, erkeğin bir eşle yetinmesini müstehap saymıştır.²⁹ Ayrıca Muhakkık Erdebilî'nin sözlerinden, çok eşliliğin müstehap olması için herhangi bir delil bulamadığı anlaşılmaktadır.³⁰ Çağdaş düşünürlerin arasında da Şehit Üstad Mutahharî tek eşliliğin daha uygun olduğuna vurgu yapmıştır.³¹

Ama ikinci bakış açısı bazı fakihlerce, evliliğin müstehap olduğunu beyan eden rivayetlere, Ehlibeyt İmamlarının (a.s) uygulamasına ve nüfus çoğalmasının uygunluğu gibi gerekçelere dayanarak gündeme gelmiştir.³² Ama burada son iki delil pek de ikna edici görünmemektedir. Zira Ehlibeyt İmamlarının (a.s) uygulaması kendi başına bu işin caiz olduğunu ispat edemez. Nüfusun çoğalmasının uygunluğu da mutlak surette ispat

²⁹ Tusî, el-Mebhut Fi Fıkh el-İmamiyye, c.6, s.4.

³⁰ Mukaddes Erdebilî, Zubdetu'l-Beyan Fi Ahkâm el-Kur'ân, s.509.

³¹ Mutahharî, Nizam-i Hukuk-i Zen Der İslam, s.423 ve Yaddaştâ-i Şehid Mutahharî, c.5, s.130.

³² Necefi, Cavahiru'l-Kelam, c.29, s.35; Tabatabaî Yezdî, el-Urvetu'l-Vuska, c.5, s.475; Şubeyrî Zencanî, Takrirat-i Ders-i Nikâh, c.1, ders: 3, s.6.

edildiği varsayıldığı takdirde bile çok eşliliği gerektirmez. Çünkü bazı rivayetlerde soyun çoğalmasına yönelik tavsiyenin tüm erkeklere hitaben bireysel bir tavsiye olduğu belli değildir ki, bundan caiz olan azami sayıda kadınla evlenerek azami sayıda evlat üretme sonucuna varalım... Nitekim bu tavsiyenin muhatabı ister kadın, ister erkek, tüm Müslümanlar olabilir ve gayet açıktır ki bir kadının gebelik yeteneği sabittir ve çok eşlilikle değişmez. Bir başka ifade ile bir erkeğin birden fazla kadınla evlenmesi, o erkeğin bir kişi olarak evlat sayısının çoğalma ihtimalini arttırabilir, ama bir kadının muhtemel çocuk sayısı sürekli sabittir ve tek eşlilik veya çok eşlilik durumu bu özelliği pek etkileyemez.

Dolayısıyla bu rivayetlerden en çok anlaşılan durum şudur: Çocuk sahibi olabilecek kadınların eşsiz yahut bekâr kalması uygun değildir. Gayet açıktır ki bu algılama, çok eşlilik durumunun müstehap olmasından oldukça uzaktır.

Bu yüzden rivayetlerin çok eşlilikle ilgisi yoktur. Bekârları evlenmeye ve üremeye teşvik etmeye yöneliktir. Eğer bazıları bu cevabı yetersiz bulur ve nüfus çoğalmasının uygunluğunu çok eşliliğin uygunluğu şeklinde telakki edecek olursa, bu açıklamalar ve deliller bazı sakıncaları beraberinde getirebilir. Bu konuya ilerleyen açıklamalarda değineceğiz.

İlk delile bakarsak, evliliği müstehap sayan rivayetler kendi başına bir delil sayılabilir. Buna göre, çok evliliğin müstehap olduğunu iddia etmek dayanaksız sayılmaz. Ama bu iddiayı biraz düzeltmek gerekir. Zira birden çok evlenmenin bazı tasvip edilmeyen dinî başlıkların altında ve özel bireysel, mekân ve zamana dayalı şartlarla birlikte gerçekleşmesinin muhtemelen kerahet içerdiğini, ikinci dereceden bir sonuç olarak algılayabiliriz.³³ Örneğin, birden fazla kadınla evliliğin sosyal açıdan kaba-

³³ Bazı kişiler, çok eşli evliliğin mekruh olduğunu ispatlamak için erkeğin nehrinin eşini boşamaktan sakınmaya ve yine ikinci kadınla evlenmekten sakınmaya taalluku sahih olduğu farz edilen bir rivayete istinat edebilirler. Rivayetin metni şöyledir: Allah'ın salih kulu İmam Musa Kazım'dan (a.s). Ravi diyor ki: Ona şöyle dedim: "Dostlarınızdan biri bir kadınla evlendi. Sonra onu boşadı. Kadın bain talakıyla boşandıktan sonra erkek ona geri dönmek istedi. Fakat kadın ondan sakındı ve ancak bir daha kendisine talak vermemeyi ve kendi üzerine ikinci bir kadınla evlenmemeyi nezretmesi şartıyla kabul etti. Erkek de onun istediğini yaptı. Sonra onun öyle yaptığı (evlendiği) anlaşıldı. Bu durumda yapması gereken nedir?" İmam (a.s), "Kötü bir şey yapmıştır." buyurdu, "Kadının koştuğu şarta uymalıdır. Çünkü Allah Resulü (s.a.a) şöyle buyurmuştur: Müminler şartlarına uyarlar." Vesailu's-Şia, c.15, Muhur babları, 20. bab, s.30.



hati (çirkinliği) kadınların mutlak çoğunluğunun karşı çıktığı ve boşanmayı tüm zorluklarına karşın tercih ettiği şartlar ve durumlarda söz konusu ise, üstelik en tasvip edilmeyen dinî helal, yani boşanmaya veya en azından aile kurumunda büyük aksaklıklara yol açıyorsa, bu durumda birden fazla kadınla evlenmenin İslam'a aykırı olacağı ortadadır.

Birden çok evlilik meselesini “delillerin taaruzu (çelişmesi)” yerine, “ahkâmın tezahümü (çakışması)”³⁴ ile bağlantılı hâle getiren son ifadeye göre, birden çok evliliğin mekruhluğu, bu amelin bizzat müstehaplığına tercih edilir. Zira rivayetler açıkça boşanmanın ve ayrılmanın doğurduğu fesadın, İslam açısından birden çok evlenmenin maslahatından daha çok önemli olduğunu göstermektedir. Bu ifade ile ayrıca Hz. Peygamber (s.a.a) ve Ehlibeyt İmamlarının (a.s) birden çok evlenmesini de izah etmek mümkündür. Tarihî belgelere istinaden, çok eşlilik olgusunun geçmiş çağlarda ve özellikle Asr-ı Saadet dönemindeki sosyal ve kültürel şartlarla tam veya nisbî olarak uyum sağladığını ve şimdiki sorunları yaratmadığını söyleyebiliriz.

Son ifadenin üçüncü sonucu da şöyledir: Mekruhluk söz konusu değilse (örneğin ilk eşin rızası varsayımında) ya da müstehap olma kriteri kerahet kriterine göre daha ağır basıyorsa (örneğin ilk eşin fiziksel zayıflığı yüzünden eşinin cinsel ihtiyaçlarını karşılayamıyorsa) o zaman çok eşli evliliğin müstehaplığı fiiliyet kazanır.³⁵

Fıkıh kuralları bakımından nezredilen şey şer'an matlup (uygun ve beğenilir) olması gerekir. Bu da çok evliliğin şer'an matlup olmadığı, aksine terkinin matlup olduğunu ortaya koymaktadır. Bu rivayetin delaletini kabul edecek olursak, evlenmenin müstehap olduğunu bildiren rivayetlerin mutlaklığı sınırlanacak ve ilk evliliğe has kılınacaktır. Fakat bu rivayetin ifadesindeki bazı müphem durumlar ve problemler sebebiyle bu rivayete istinat etmenin doğruluğu şüphelidir. Bu cümleden: Bu rivayette çok evlilikten sakınmaya dair iki müstakil konuya (nezir ve şart) değinilmiştir. İmam'ın (a.s) buyruğunda sahih olarak kabul edilen şey, akit zımında koşulan şarttır; fakat kocanın nezrinin de sahih kabul edilmiş olduğu rivayetten anlaşılmamaktadır. Ayrıca, Resul-i Ekrem (s.a.a) ve Ehlibeyt İmamlarının uygulamasında, onların çok evlilik yaptıklarını kesin ve apaçık bir şekilde görürken bunun zatî olarak mekruh olduğunu nasıl söyleyebiliriz?!

³⁴ Taaruz babında, birbiriyle çelişen iki delilden sadece biri gerçek şerî hükmü açıklamaktadır. Oysa tezahüm babında iki gerçek şerî hükümle karşı karşıyayız; her ikisine itaat etmeye gücümüz yetmediği ve imkân dışı olduğu için onlardan sadece birisi fiiliyete geçiyor.

³⁵ Burada şunu da hatırlatmakta fayda var: İslam'da geçici evlilik örneği de çok evliliğin meşruluğu ve çok erkekle evliliğin meşru olmayışı farzedildiği için cinsiyet bakımından

Buna karşın eğer bazı şartlar ve durumlarda çok eşliliğin kabahati (çirkinliği) şer'i açıdan istenmeyen bir durum olarak algılanacak düzeyde ilerleyecek olursa, bu ifadeden bu şartları ve durumları izah etme ve onaylama doğrultusunda yararlanmamak gerekir. Zira uygun olan şudur: Bu konuda ifrat ve tefritten kaçınılmalı ve çok kadınla evlilik meselesi, bazı bireysel ve sosyal sorunların çözümü bağlamında kendine uygun bir toplumda yer almalıdır.

Dolayısıyla bazı kültürel araç ve gereçlerden yararlanarak, hem çok eşlilik sorununun abartılmasını engellemek hem de gerçek sorunların çözümlenmesi yolunda hareket etmek gerekir.

[6]

Kadının Eşi Üzerindeki Cinsel Hakları

Fıkhi açıdan birçok delil, kadının eşi üzerinde cinsel hakkı bulunduğunu göstermektedir. Genel bir sınıflandırmada bu delilleri üç merhalede sunmak mümkündür:

İlk merhalede, dinî metinlerde kadınların cinsel hakları, genel bir çerçevede ve detaylarına girilmeksizin sınırları onaylanmaktadır. Bu delillerin arasında, kadının, eşinin cinsel iktidarsızlığı veya eşinden sakınması sebebi ve cinsel mağduriyeti ile ilgili davasına yargının bakmasına işaret eden rivayetlere değinebiliriz. Söz konusu rivayetlere göre, erkek kendisini bu suçlamalardan aklamayı ve bunun için en azından eşi ile cinsel ilişkisi bulunduğu dair yemin etmesi gerekir.³⁶ Bu durumda açılır

tartışılabilir; fakat çok eşlilik konusunun ana mevzuları, yani toplumsal zaruretlar, akit zımında şart koşma ve bu hususla ilgili istihbab ve kerahetin tezahümü de sürdüğü için, bu konudaki rivayetlere göre, birincil hüküm olarak geçici evliliğin müstehaplığı sadece eşi olmayan veya eşinden uzak olan erkekler hakkında yeterli belgeye sahiptir. Elbette bu evlilik Resul-i Ekrem'in (s.a.a) sünnetini ihya etme ve ikinci halife tarafından bunun yasaklanması bidatiyle mücadele etme bakımından da teşvik edilmiştir; bu nedenle zaman ve mekan şartlarına bağlı olan ikincil bir hüküm sayılmaktadır. Mutahharî, Nizam-ı Hukuk-i Zen Der İslam, ikinci bölüm, özellikle s.82.

³⁶ Senet bakımından da muteber olan bu rivayetlerin birinde şöyle geçmektedir: İmam Ali'ye (a.s), "Bir kadın eşinin kendisiyle ilişkiye girmediyini, eşinin ise onunla ilişkiye girdiyini söylüyor; bu konuda hüküm nedir?" diye sordular. İmam (a.s) buyurdu ki:



ki, kadının davasına yargının bakma zarureti, cinsel hakkının tanındığı anlamına gelir.

Diğer bazı rivayetlerde, kadının cinsel ihtiyacının eşi tarafından karşılanmasının farz olduğuna genel bir çerçevede vurgu yapılmıştır. Senedi sahih olan bir rivayete göre, İmam Cafer Sadık (a.s) bir yıl boyunca eşi ile cinsel ilişkisi olmayan bir erkek hakkında şöyle buyurmuştur:

“Bu erkeğe eşi ile cinsel ilişkide bulunması farzdır.”³⁷

Yine zayıf belgelere dayanmasını göz ardı etmek sureti ile bir başka rivayete göre, evli kadının cinsel sapkınlığından, bu sapkınlık evinde eşi tarafından cinsel açıdan tatmin edilmemesinden kaynaklandığı takdirde eşi sorumludur.³⁸

İkinci merhalede, kadının cinsel haklarının sınırları başka rivayetlerin yardımı ile daha net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu rivayetlerden anlaşılan ve birçok Şii fakih tarafından benimsenen görüş şudur: Erkek şer'i mazereti olmaksızın eşi ile cinsel ilişkisini dört aydan daha uzun bir süre terk etmemelidir. Bu hükmün dayanağı olan muteber bir rivayette şöyle okumaktayız:

Safvan b. Yahya, İmam Rıza'ya (a.s) sordu: “Eğer erkek, zarar vermek maksadıyla değil de, daha çok başlarına gelen bir keder veya musibet yüzünden genç eşi ile birkaç ay veya bir yıl cinsel ilişkide bulunmaktan sakınırsa günahkâr mıdır?” İmam Rıza (a.s) şöyle buyurdu: “Eğer dört ay eşinden uzak duracak olursa o zaman günahkâr olur.”³⁹

“Erkek -bu iddiasına dair yemin eder ve sonra bırakılır.” Vesailu's-Şia, c.15, İla babları, 13. bab, s.547.

Diğer bir rivayette de bu anlam geçmiştir. bk. age. c.14, el-Uyub ve't-Tedlis babları, 15. bab, s.613.

³⁷ Rivayetin metni şöyledir: İmam Cafer Sadık'a (a.s) talak vermeden eşinden uzak duran, bir yıl boyunca onunla yatağa girmeyen bir erkek hakkında sorulunca şöyle buyurdu: “Erkeğin, eşi ile ilişkiye girmesi farzdır.” age. c.15, İla babları, 1. bab, s.535.

³⁸ Rivayetin metni şöyledir: “Bir kişi birden çok kadın ile evlenir de, onların hepsiyle ilişkiye giremezse; bunun üzerine onlardan biri zina yaparsa, bunun günahı o adamın üzerinedir.” age. c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh babları, 71. bab, s.100.

³⁹ Rivayetin metni şöyledir: “İmam Rıza'ya (a.s), “Genç bir eşi olan, eziyet etme veya zarar verme kastı olmaksızın, aksine bir musibete uğramış olması nedeniyle birkaç ay veya bir yıl boyunca onunla ilişkiye girmeyi terk eden kimse günah işlemiş olur mu?” diye sorulunca, “Dört ay boyunca onunla ilişkiye girmezse, bu zamandan sonra günah işlemiş olur.” age. c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh babları, 71. bab, s.100.

Diğer bazı rivayetlerde de kadını cinsel açıdan tatmin etme sınırı dört ay olarak belirlenmiştir. Delaleti veya senedi güçlü olmadığı için bu tür rivayetleri en azından ilk rivayetin destekleyicileri olarak görebiliriz. Örneğin “İlâ” (erkeğin öfkelenerek eşi ile cinsel ilişkiyi terk etme yemini) ile ilgili rivayetlerde kadının dört ay sona ermeden kocası üzerinde hiçbir hakkı olmadığı, erkeğin de dört ayın sonuna kadar eşinden uzak durduğu için günahkâr sayılmadığı, ama dört aydan sonra kadının hâkime şikâyetle bulunabileceği ve bu durumda erkeğin ya eşine dönmesi ya da onu boşaması gerektiği belirtilmektedir.⁴⁰

Bu rivayetlerin delaletindeki sakınca şudur: Bu durum yemin etme durumları ile ilgili olabilir; başka durumlara örnek olarak gösterilemez.

Buna karşın bir başka rivayette ise, erkek yemin etmeksizin ve sırf öfkesi yüzünden eşinden uzak durursa, kadının dört ayın sonunda dava açabileceği, hakkında ilahî hükümlerin uygulanabileceği belirtiliyor.⁴¹ Bu rivayete göre, dört aylık sürenin başka durumları da kapsamı ihtimali kuvvet kazanıyor. Bazı fakihler hatta bu rivayetin genel kaidesinden yararlanma konusuna da kuşku gözü ile bakmış ve sadece küsme ve öfkelenme durumu ile ilgili olabileceğini gündeme getirmiştir.⁴²

Yine bir başka rivayete göre de, kadının cinsel tahammülünün sınırı dört aydır,⁴³ ki bu rivayet de senedindeki sıkıntının yanı sıra, sadece kadının tahammül sınırına işaret ediyor ve bu süreden daha az bir süre içinde cinsel hakkını reddetmiyor.

Bun karşın sözü edilen rivayetlerden İslam dininin kadınların cinsel hakkı için en azından dört aylık sınırı belirlediğini kesin söylemek

⁴⁰ Bu anlam, senedi sahih olan şu rivayette geçmiştir: “Eğer kadın, eşiyle ilişki girmememk üzere yemin (ilâ) ederse, dört ayın içinde kadının hiçbir sözü ve hakkı yoktur. Erkeğe de bu süre zarfından kadından uzak durmasında bir günah yoktur. Dört ay geçer de bu süre içerisinde erkek kadına dokunmaz, kadın da bu duruma sessiz kalır buna rıza gösterirse, dördüncü aydan sonra kadına serbestlik hakkı doğar; işi kadıya taşıdığına kendisine, ‘İstersen geri dön ve eşinle birlikte ol, istersen de talakımı al.’ denir.” age. c.15, İlâ babları, 2. bab, s.536.

⁴¹ Bu rivayetin de senedi sahihtir; metni şöyledir: “Erkek yemin etmeksizin ve sırf öfkelenerek dört ay eşiyle ilişkiye girmezse, bu durumda hâkim kocasını ya eşine dönmeye veya onu boşamaya zorlayabilir.” age. c.15, İlâ babları, 1. bab, s.535.

⁴² Şubeyrî Zencanî, Takrirar-i Ders-i Nikâh, c.5, ders: 155, s.7-9.

⁴³ Vesailu’ş-Şia, c.15, el-İded babları, 30. bab, s.452.



mümkündür. Zira bir yandan İslam'ın bu mesele için bir sınır belirlediğini ve sınırsız olma ihtimalinin söz konusu olmadığını ve diğer yandan, dinî metinlerde başka hiçbir sınıra işaret edilmediğini bilmekteyiz. Şunu da bilmekte yarar vardır. Bu sürenin hukukî bir kaide olarak belirlenmesi, kadının cinsel mahrumiyetinin erkeğin kusurundan kaynaklanmadığı bazı istisna şartlar ve kadının bu haktan daha önemli maslahatlar için yararlanmadığı durumlarla çelişki arz etmez. Bu istisna şartların en belirgin örneği, erkeğin evlilikten sonra cinsel iktidarsızlığa yakalanması veya erkeğin kaybolmasıdır. Bu iki özel durumda iktidarsız eşin iyileşmesi veya kaybolan eşin bulunması muhtemel olduğundan, kadının cinsel tatmini, daha önemli ailevi maslahatların gölgesinde kalmıştır; yani İslam'ın ailenin bekasına ve dağılmasının önlenmesine gösterdiği özen itibarı ile bu iki özel durumla ilgili çeşitli varsayımlara göre özel hükümler, daha önce belirlenen kaidenin aksine, belirlenmiştir. Örneğin, kadının eşinin tedavisi için bir yıl bekleme zorunluluğuna⁴⁴ ve yine eşi kaybolan kadının, eşinin nerede olduğunu araştırmak veya bulunmasını beklemek üzere dört yıla kadar beklemek zorunda olmasına değinebiliriz.⁴⁵

Ve son olarak üçüncü merhalede, erkeğin eşine karşı yükümlülükleri ile ilgili genel kurallara temas eden ayetler ve rivayetler söz konusudur. Bunlar da, doğal olarak cinsel görev ve yükümlülükleri de içerir.

Bu merhalede istinat edilen veya istinat edilmesi muhtemel olan deliller çeşitli şartları içerir. Bazı deliller gereği “kadının günah işlemeye yönelme tehlikesi”dir ki, bu durumda erkek eşinin cinsel ihtiyacını tatmin etmekle yükümlüdür. Diğer bazı deliller, kadının eşi tarafından cinsel tatmininin farz olduğuna dair daha geniş bir kriteri ispat eder ve o da kadının eşinin cinsel ilişkiden sakınması yüzünden “zarar ve meşakkat” ile karşılaşmasıdır. Bu durum günah işlemekle sonuçlanmamalıdır.

Bu durumdan daha geniş kapsamlı olanı, başka delilleri kullanan kriterdir: Kadının eğilimi durumunda, günah işleme tehlikesi veya zarar ve meşakkat gibi durumlar söz konusu olmasa bile, eşi tarafından cinsel tatmininin farz olmasıdır.

⁴⁴ Bu konuda bk. yedinci ek.

⁴⁵ age. c.14, “Mâ Yehrûmu bi'l-Musahere” babları, 44. bab, s.390 ve c.15, Aksamu't-Talak ve Ahkâmuhu babları, 23. bab.

Şimdi bu delilleri kısaca gözden geçireceğiz.

- Kötülükten sakındırma delilleri:

Bir uygulaması da, kötü bir işi engellemek olan nehy-i münkerin (kötülükten sakındırmanın) farz olduğu gerekçesine dayanarak, kadının cinsel günah işleme tehlikesi ile karşı karşıya gelmesi durumunda erkeğin, eşinin cinsel ihtiyacını tatmin ederek günahın vuku bulmasını engellemesi gerektiği söylenebilir.

Bunun dışında erkeğin, eşi ve çocuklarının günah işlemelerini engellemeye yönelik sorumluluğu hakkında Kur'an-ı Kerim'de bir ayette şu ifade yer almaktadır:

“Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan cehennem ateşinden koruyun.”⁴⁶

Bu doğrultuda şöyle bir delil de gündeme gelebilir: Bazı münker ve günahlar, şeriatı koyanın (Şâri) nezdinde o kadar kötü ve çirkindir ki, hiçbir koşul altında vuku bulmasına razı olunmaz. Yani, nehy-i münkerin genel şartları söz konusu olmasa bile, münkerlerin vuku bulmasını engelleme görevi sabittir ve adam öldürmek bu günahların en belirgin örneğidir. Çünkü sorumluluğu olmayan bir çocuk veya bir deli adam öldürmeye kalkışırsa, ona mani olmak gerekir.

Dolayısıyla zinanın da söz konusu özel münkerlerden olduğunu iddia ederek, erkeğin böyle bir günaha düşme tehlikesini sezmesiyle esas görevinin eşinin cinsel ihtiyacını tatmin etmek olduğu ispat edilir.

Buna karşın, bu üç beyanın hiçbiri çok güçlü görülmemektedir. Gerçekte nehy-i münker delilinin, sadece günahın tekrarlanmasını veya işlenmek üzere olan günahın işlenmesini söz veya amelle engellemek gerektiğinin ötesine geçmediği anlaşıyor. Ama insanın günah işleme zeminini, günahın işleneceği ana kadar gelmeden önce yok etmekle yükümlü olduğu konusunda bu delilden yararlanılamıyor. Ayrıca, bu konuda kötü bir ameli engelleme sorumluluğunun erkeğin üzerinde olduğunu ispat edilmiş varsaysak bile, nehy-i münker delili sadece bu sorumluluğun

⁴⁶ Tahrîm, 6.



esasını ispat eder, ama özel yöntemini, yani münkeri kadının cinsel ihtiyacını tatmin ederek engellemeyi kapsamaz. Dolayısıyla eğer erkek, eşinin cinsel günah işlemesini engellemek için başka yöntemlere başvuracak olursa, sorumluluğunu yerine getirmedir, diyemeyiz.

Benzer bir sakınca, ikinci ve üçüncü beyanda da söz konusudur; yani aileyi cehennem ateşinden korumanın farz olması ve yine çok çirkin ve çok kötü amelleri engellemenin farz olmasından, söz konusu özel yöntemin, yani kadının cinsel ihtiyacını tatmin etmenin farz olduğu sonucu elde edilemez.⁴⁷ Bunun dışında sözü edilen ayetin tefsiri ile ilgili rivayetlere bakıldığında, böyle bir istinatta bulunma konusunda soru işareti oluşmaktadır. Sağlam ve güvenilir belgelere dayanan bu rivayetlerin içeriği, erkeğin emr-i maruf ve nehy-i münker (iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma) yapmasından daha fazla bir şey içermiyor.

Bu rivayetlerden birinde, ailenin cehennem ateşinden nasıl korunacağı sorulmuş ve İmam (a.s) şöyle cevap vermiştir:

“Onları yüce Allah’ın emrettiğini emreder ve Rabbimizin nehyettiği şeyden nehyedersin. Eğer emrine itaat ederlerse, onları ateşten korumuşsun demektir ve eğer itaatsizlik ederlerse, sen görevini yerine getirmişsin demektir.”⁴⁸

Nehy-i münker delilleri, münkeri pratik olarak engellemenin nehy-i münkerin farzlarından saydığından ve bu da söz konusu rivayetlerin içeriği ile çelişkili gözüktüğünden, bazı fakihler rivayetlerin nispi manasını bir kenara bırakmış ve onları nehy-i münkerin en düşük düzeyine yormuştur. Erkeğin de aile fertlerinin günah işlemesini pratik olarak engellemekle yükümlü olduğu sonucuna varmıştır.⁴⁹ Ama bu sonuç tartışmaya açıktır. Zira “sen görevini yerine getirmişsin demektir” tabiri bu sonuçla çelişmektedir. Ayrıca nehy-i münkerin zora başvurmayı gerektiren üçüncü düzeyi, doğuracağı muhtemel fesatları yüzünden birçok nehy-i münker

⁴⁷ Hoî, Mebanî el-Urvetî'l-Vuska, Nikâh kitabı, c.1, s.149-150.

⁴⁸ Allah Teala'nın, “**Kendinizi ve ailenizi cehennem ateşinden koruyun.**” (Tahrîm, 6) buyruğu hakkında dedim ki: “Nasıl koruyayım onları?” Buyurdu ki: “Onlara Allah’ım emirlerini emret ve Allah’ın yasaklarında sakındır. Eğer sana itaat ederlerse onları korumuş olursun. Sana karşı gelirlerse üzerinde olan şeyi yerine getirmiş olursun.” Vesailu’s-Şia, c.11, el-Emr-u ve’n-Nehy babları, 9. bab, s.417, h.2; yine bk. c.1 ve 3.

⁴⁹ Hoî, Mebanî Urvetî'l-Vuska, Nikâh kitabı, c.1, s.150.

delillerinde de üzerinde durulmamış ve çok özel durumlara bırakılmıştır.⁵⁰ Dolayısıyla çözümlenmesi için bu rivayetleri en düşük düzeye yormak zorunda olacağımız herhangi bir çelişki söz konusu değildir.

- Günaha yardım kaidesi:

Birçok fakih tarafından kabul edilen ve esas kaynağı, günah işleyenle yardımlaşma ile ilgili bir ayet olan⁵¹ bu kaide, günahkâr kimse ile günah işlerken yardımlaşmanın haram olduğuna delalet etmektedir. Bu yüzden erkeğin, eşinin cinsel ihtiyacını tatmin etmekten kaçınması kadının günah işlemesi ile sonuçlandığı takdirde günah işlemeye yardımcıda bulunmaya örnek teşkil eder ve böylece kadının, eşi tarafından cinsel açıdan tatmin edilmesinin farz olduğu sonucu ispat edilir. Ama bu delile dayanmak da yanlıştır. Çünkü yardımlaşma kavramı ancak bir kişinin başkasının günah işlemesi için gereken zemini hazırlaması durumlarında geçerlidir; fakat başkalarının yaptığına mani olmamak, yardımlaşmanın misdaki değildir. Dolayısıyla eğer kadın cinsel günah işler ve eşi ona mani olmazsa, söz konusu eş hakkında günah işleyenle yardımlaşma kaidesi geçerli olmaz.

- “La Zarar ve Lâ Zırar” Kaidesi:

“La zarar ve lâ zırar”⁵² hadisinin manası konusunda fakihlerin görüş ayrılığı bir kenara, hadisin mümin kimseye zarar verilmesinin haram olduğuna dair delaleti kesin ve tartışılmazdır. Buna göre bazı çağdaş fakihlerin de belirttiği üzere, eğer kadın, eşinin onu cinsel açıdan tatmin etmemesi ve aynı zamanda onu boşanmaktan kaçınması yüzünden zorluk ve sıkıntı ile karşılaşacak olursa örf, eşinin bu davranışını kadına zarar verme şeklinde telakki eder. Bu yüzden bu kaideye dayanarak, böyle bir varsayımda, erkeğin, eşinin cinsel ihtiyacını tatmin etmesinin farz olduğu sonucuna varabiliriz.⁵³

⁵⁰ Şubeyrî Zencanî, Takrirat-i Ders-i Nikâh, c.5, ders: 160, s.9.

⁵¹ “Günah işlemeye birbirinizle yardımlaşmayın.” Mâide, 2.

⁵² “La Zarar ve lâ Zırar” Vesailu’ş-Şia, c.12, Hiyyar babları, 17. bab, s.364 ve c.17, İhyau’l-Mevta babları, 12. bab, s.340-342.

⁵³ Şubeyrî Zencanî, Takrirat-u Ders-i Nikâh, c.5, ders: 160, s.10.



Bunun dışında, “lâ zirar” kaidesi hakkında birinci bölümün ekinde gündeme gelen daha geçerli bir görüşe göre, bu kaidenin içeriği sırf görev olma hükmünün ötesindedir ve hükümetin zararı engellemek üzere müdahale imkân için de kullanılmıştır.

Eğer eşin, cinsel ihtiyacını tatmin etmekten kaçınma bağlamında zarar kapsamı hakkında bir nebze kuşku söz konusu ise, bu kuşku aynı konu hakkında var olan muteber bir rivayete başvurmak sureti ile bertaraf olur.⁵⁴

- Nefy-ı Harec Kaidesi:

Kur’ân-ı Kerim ayetlerinden⁵⁵ elde edilen bu kaide de, yüce Allah’ın insanlar için meşakkatli ahkâm koymadığını gösteriyor. Fakihlerin kahir çoğunluğu bazı cüzî ihtilaflara karşın bu kaideyi ilke olarak benimsediğinden şöyle diyebiliriz: Erkek eşini cinsel açıdan tatmin etmez de kadın sıkıntı ve meşakkatle karşılaşacak olursa, nefy-i harec kaidesine göre kadının bu duruma tahammül etmesi şer’i açıdan farz değildir; Dolayısıyla eşini cinsel ihtiyacını karşılamaya veya onu boşamaya zorlamak üzere İslamî hâkime başvurabilir.⁵⁶

⁵⁴ Rivayetin metni şöyledir: İmam Cafer Sadık’tan (a.s) şöyle nakledilmiştir: İmam’dan (a.s) Allah Teala’nın, “Anne çocuğu yüzünden ve baba da çocuğu yüzünden zarara uğratılmaz.” Bakara, 233. şeklindeki buyruğu hakkında sordum. İmam (a.s) şöyle buyurdu: “Bebeğe süt veren bazı kadınlar kocalarının ilişki isteklerine engel oluyorlar.... Allah erkeğin karısına ve kadının da kocasına zarar vermesini yasaklamıştır.”

قَالَ كَانَتْ الْمَرَضُوعُ تَدْفَعُ إِحْدَاهُنَّ الرَّجُلَ إِذَا أَرَادَ الرَّجُلُ الْجِمَاعَ فَتَقُولُ لَا أَدْعُكَ إِنِّي أَخَافُ أَنْ أَحْبَلَ فَأَقْتُلَ وَلَدِي هَذَا الَّذِي أَرْضَعُهُ وَكَانَ الرَّجُلُ تَدْعُوهُ امْرَأَتُهُ فَيَقُولُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ أُجَامِعَكَ فَأَقْتُلَ وَلَدِي فَيَدْعُهَا وَلَا يُجَامِعُهَا فَتَهَيَّي اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ أَنْ يَضَارَّ الرَّجُلُ الْمَرْأَةُ وَالْمَرْأَةُ الرَّجُلَ

Vesailu’s-Şia, c.15, Ahkâmü’l-Evlat babları, 72. bab, s.180.

⁵⁵ “Ve dinde size bir zorluk yükledi.” Hac, 78.

⁵⁶ Burada şunu zikretmekte fayda var: Bu meselede harecin (zorluk) kaynağı ya zinanın haram oluşunun şer’i hükmüdür ya şar’inin kadının sabretmesinin farz oluşuna ve itiraz hakkının olmayışına dair hükmüdür ya da hâkimin farzî boşamasından sonra şar’inin zevciyetin bekasına hükmetmesidir. Ve nefy-i harac (zorluk) kuralının zinanın ve meşru olmayan diğer cinsel doyum yollarının haram oluşu kaldırmadığı kesin olduğundan, nefy-i harac (zorluk) kuralının mefhumu son iki hükümden birini kaldırmaktır.

- Maruf Muaşeret (İyi Geçinme) Kaidesi:

Bu kaide, müminleri kadınlarla iyi ilişkiler içerisinde olmayı tavsiye eden, Kur'an-ı Kerim'den bir ayetin içeriğidir.⁵⁷ Bazı fakihlerin, bazı durumlarda bu kaideye dayanarak, örneğin kadınla birlikte olmanın farz olduğu veya makul düzeyde infakın farz olduğu sonucuna vardığından,⁵⁸ kadının eğilimi veya talebi durumunda, cinsel açıdan tatmin edilmesinin farz olduğunu bu kaideden hareketle ispat edilebileceği tasavvur edilebilmektedir. Bir kadınla iyi ilişkiler içerisinde olmanın gereği erkeğin, eşinin cinsel isteğine olumlu cevap vermesidir.

Ama bu gösterilen delil de eksik görünmektedir. Çünkü burada “iyi” olarak tabir ettiğimiz “maruf” sözcüğünün bir dizi farz ve müstahabı kapsayan geniş bir alanı söz konusudur ve açıktır ki, iyi muaşeretin (iyi geçinme veya iyi ilişkilerde bulunma) müstehap olduğu durumlarda farz olamaz. Bu yüzden ayetin farzlar için nazil olduğu ve marufun görece anlamına bakmaksızın, farz durumları kastettiği durum ile marufun genel anlamda olduğunu kabul ederek, ayetin farzlar için nazil olduğu yorumundan vazgeçme durumu arasında birini seçmemiz gerekir. Böylece söz konusu meselede farz olma durumu konusunda bu ayete istinat etme imkânı her iki varsayımda ortadan kalkmış olur. Zira birinci varsayımda iyi muaşeretin farz olduğunu, ayete dayanarak ispat etmek, ayetin misdakına yönelik şüphede genel kapsamına istinat etmek olur ve bu da usul-i fıkıh âlimlerince reddedilmiştir. İkinci varsayımda da esasen ayetin zahiri farzlılığı gerektirmektedir.⁵⁹

⁵⁷ “İyi ve uygun bir şekilde onlarla geçinin.” Nisa, 19.

⁵⁸ el-Ensârî, Nikâh kitabı, s.472 ve Şehid-i Sanî, er-Ravzatul-Behiyye, c.5, s.469.

⁵⁹ Ayetullah Nainî ve Ayetullah Ho'nin kabul ettikleri usul-i fıkıh ilkelerine göre, lafzî madlulun farz oluşu emir değildir; aksine bir emir verilir de ona muhalefet etmenin caizliğine dair bir belirti olmazsa, akıl onun farz oluşuna hüküm verir; Hoî, Muhazirat Fi Usul-i Fıkıh, c.2, s.129. Dolayısıyla bu ayet ile delil getirmek tevcih edilebilir; fakat bu ilkenin doğru olmadığı gözükmemektedir. Çünkü hatta aklın hükmünün mukaddimatının olmadığı yerde bile şerî emirlerden farz hükmünü çıkarmak, emir ve nehiyler konusunda akl-i amelinin bir hükmüyle değil, bir çeşit lafzî delaletle karşı karşıya olduğumuzu ortaya koymaktadır. Bu ilkenin münakaşaları ile ilgili bk. Sadr, Buhusun Fi İlmi'l-Usul, c.2, s.19-20.



- Hukukta Benzerlik Kaidesi:

Bu kaidenin delili Kur'ân-ı Kerim'in şu ayetidir:

“Erkeklerin kadınlar üzerindeki hakları gibi, kadınların da erkekler üzerinde belli hakları vardır.”⁶⁰

Bazıları bu ayeti eşlerin birbirlerinin cinsel haklarının benzerliğine yormuş ve şöyle bir sonuca varmışlardır: Kadına eşinin cinsel talebine karşılık vermesi farz olduğu gibi, erkeğe de eğilimi ve isteği olduğu zaman eşinin cinsel talebini yerine getirmesi farzdır. Özellikle kadının günaha bulaşma kaygısı söz konusu ise bu şarttır.⁶¹

Birçok fakihin de vurguladığı üzere, bu ayetin zahirinden akla ilk gelen anlamına dayanarak bir şey söylemek mümkün değildir. Açıktır ki, kadın ve erkek arasında en önemli evlilik hakları birbirinden farklıdır. Örneğin; nafaka hakkı, konut hakkı ve mehir hakkı kadınlara; kavvamiyet hakkı ise erkeklere özgüdür. Dolayısıyla bu ayetten maksat, evlilik haklarının evlilik görevlerine benzetilmesi, nitelik ve çeşidi itibarı ile değil, talep etme hakkı ve farz olduğu ilkesi ile ilgilidir.⁶²

Zararın ve harcin reddedilmesi kaidelerinin dışında sözü edilen kaidelerin hiçbiri kadınların cinsel açıdan tatmin edilmeleri üzerinde bir hakkı bulduğunu ispat edebilecek güçte değildir. Söz konusu iki kaidenin arasında da, zararı reddetme kaidesi daha güçlü görünmektedir. Çünkü hareci reddeden kaidenin itibarı ve genelleştirilmesi üzerine bazı kuşkular bulunmaktadır.⁶³

⁶⁰ “Kadınların yükümlülükleri kadar (erkekler üzerinde) hakları da vardır.” Bakara, 228.

⁶¹ Fazlullah, Dünya'l-Mer'e, s.94.

⁶² Tusî, el-Mebcut Fi Fıkhî'l-İmamiyye, c.4, s.324 ve Mukaddes Erdebîlî, Zubdetu'l-Beyan, s.592.

⁶³ Bu cümleden, bu kaidenin muteber oluşunda birtakım münakaşalar yapılmıştır. bk. er-Ruhani, Munteke'l-Usul, c.4, s.340-350 ve yine “nefy-i hârec” kaidesinin haramları kapsamında kuşku edilmiştir. bk. Şübeyrî Zencanî, Takrirat-i Ders-i Nikâh, c.5, ders: 159, s.7-9; ve yine bazı rivayetlerden bu kuralın ibadi şeyler has olduğu anlaşılabılır. bk. Meclisî, Biharu'l-Envar, c.2, s.277 ve c.27, s.183. Ayrıca bu kaideye şahit gösterilen bütün rivayetlerde, onu ibadi konulara tatbik etmişlerdir. bk. Nerakî, Avaidu'l-Eyyam, s.58-59.

[7] Kadının, Eşinin Cinsel İktidarsızlığı Varsayımında Evliliği Feshetmesi

Erkeğin cinsel iktidarsızlığı meselesi iki şekilde gündeme gelmektedir:

- 1- Evlilikten önce cinsel iktidarsızlık.
- 2- Evlilikten sonra cinsel iktidarsızlık.

İlk durumda, görünen o ki Şii fakihler arasında bir anlaşmazlık bulunmamakta ve çoğunluğu, erkeğe bir yıllık tedavi süresi tanındıktan sonra iyileşme hâsıl olmadığı takdirde kadının nikâhı feshetme hakkı bulunduğunu belirtmektedir.⁶⁴

Ancak ikinci durumun hükmü, rivayetlerde göze çarpan bazı çelişkiler yüzünden bir nevi anlaşılması güç bir durumla karşılaştığı anlaşıyor.

Senet açısından sahih olan bir rivayette şöyle okumaktayız:

«Cinsel iktidarsızlığı olan kişiye bir yıl süre tanınır; sonra karısı isterse ondan boşanıp başka bir erkekle evlenir, isterse onunla kalır.»⁶⁵

Diğer bazı rivayetler de aynı manaya işaret etmektedir.⁶⁶ Bu rivayetlerden hareketle Şeyh Müfid gibi bazı fakihler, cinsel iktidarsızlığın evlilikten önce veya sonra ortaya çıkmış olması arasında herhangi bir ayırım yapmamış, kadının bir yıl bekleme ve daha sonra feshetme hakkına kavuşmasının her iki durum için sabit olduğunu beyan etmiştir. Ama birçok fakih de evlilikten sonra cinsel iktidarsızlığın ortaya çıkması durumunda, kadının feshetme hakkı olmadığını savunuyor ve bu fetvayı üç rivayete dayandırıyor. Bu rivayetlerin biri zayıf, diğer ikisi ise birtakım ilkel ölçüsünce güvenilirlerdir. Bu iki rivayetten birinde şöyle okumaktayız: İmam Ali (a.s) şöyle buyururdu:

“Bir erkek bir kadınla evlenir ve bir kez onunla ilişkiye girer, ama daha sonra ondan yüz çevirirse kadının nikâhı bozma hakkı yoktur; artık müptela olmuş ve sabretmesi gerekir.”⁶⁷

⁶⁴ Bahranî, el-Hadaiku'n-Nazire, c.24, s.384.

⁶⁵ Vesailu's-Şia, c.14, el-Uyub ve't Tedlis babları, 14. bab, s.611.

⁶⁶ bk. age. s.612, h.9 ve 12.

⁶⁷ age. h.8; yine bk. s.611, h.4 ve s.610, h.2.



Buna karşın erkeğin cinsel iktidarsızlığı ile ilgili diğer iki muteber rivayette kadının feshetme hakkı mutlak surette ispat olunmuştur. Bu iki rivayette şöyle okumaktayız:

İmam Cafer Sadık'a (a.s) bir problem yaşaması sebebiyle eşi cinsel ilişkiye giremeyen bir kadın, eşinden ayrılabilir mi, diye sordum. İmam (a.s), "Evet, isterse ayrılabilir." buyurdu.⁶⁸

Yine içerik itibarı ile bu son iki rivayete yakın olan bir başka muteber rivayette, erkeğin cinsel iktidarsızlık durumunda, evliliğini sürdürme kararının kadının rızasına bağlı olduğu belirtmektedir. Bu tabirden de kadının mutlak surette nikâhı feshetme hakkının olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu rivayette şöyle okumaktayız:

İmam Cafer Sadık'tan (a.s) eşiyle ilişkiye girme gücü olmayan bir adam hakkında soruldu. İmam (a.s) şöyle buyurdu: "Diğer kadınlarla ilişkiye giremiyorsa karısını tutmaması gerekir; ama kadının kendisi buna razı olursa o başka."⁶⁹

Bu yüzden burada üç grup rivayetle karşı karşıyayız ve her biri en azından üç rivayet içermektedir. Bunların çelişkilerini çözmek için bir çözüm yolu gerekiyor.

Sonucu, kadının evlilikten sonra eşinin cinsel iktidarsızlığı yüzünden nikâhı feshetme hakkını inkâr eden meşhur çözüm yolu, en azından altı rivayetin zahirinin mutlaklığını göz ardı etmeyi ve hepsini ilk duruma, yani erkeğin evlilikten önce cinsel iktidarsızlığı durumuna yormayı (ki bu imkânsız görünüyor) ve yine senetle ilgili ileride açıklayacağımız bir takım mülâhazalar sebebiyle onaylanacak gibi gözükmektedir.

Meşhur çözüm yolunun dışında, Şeyh Müfid'in fetvasına benzer bir sonuca ulaşan başka iki çözüm yolundan biriyle söz konusu çelişkiyi bertaraf etmek mümkündür:

Birinci çözüm yolu:

Bu hükmün asıl ölçüsünü, sorunun tedavisinin mümkün oluşu veya olmayışı olarak bilmektir. Nitekim konu ile ilgili geçen rivayetlerin yedincisinde bu noktaya işaret ediliyor:

⁶⁸ age. h.1 ve 6.

⁶⁹ age, h.3.

“İnsan bir kadınla evlenir ama karısı ile ilişkiye girme gücü olmazsa, ona kendini tedavi etmesi için bir yıl zaman verilir.”

Dolayısıyla şöyle diyebiliriz: Kadına hemen feshetme hakkını ispat eden üçüncü grup rivayetler, tedaviden umut kesildiği durumlar ve yine bir yıllık mühlet tayıyan birinci grup rivayetlerin de erkeğin iyileşme ve tedavisi mümkün olan durumlarla ilgilidir. Böylece ikinci grup rivayetler de şöyle izah edilebilir: Kadının feshetme hakkının reddedilmesinden maksat mutlak surette değil, hemen feshetme hakkını reddetmektir ve muhtemelen bir kez yakınlaşmanın kadının hakkının düşmesine gerekçe olarak kabul edilmesi de, bu durumun erkeğin iyileşmesinin işareti olarak telakki edilmesinden kaynaklanmaktadır.

Bu çözüm yolu, iyilik ve akılcı mülahazaları bakımından meşhur çözüm yolundan daha geçerli görünmektedir. Bazı araştırmacılar tarafından da benimsenmiştir.⁷⁰ Ancak bu sadece iyiliğe dayalı bir mutabakattır ve örfî açıdan sağlam bir mutabakat sayılmaz.

İkinci çözüm yolu:

Rivayetlerdeki çelişkiyi senetle alakalı boyutları göz önünde bulundurarak ortadan kaldırmaktır. Bazı fakihler ikinci grup rivayetlerin senetlerinin zayıf olması gibi basit bir iddia gündeme getirerek sadece birinci ve üçüncü grup rivayetlere istinat edilebileceğini ileri sürmüş ve böylece meşhur fetvaya karşı çıkmışlardır.⁷¹ Ama rical ilminde güçlü bir temele göre, ikinci gruptaki bazı rivayetlerin senedi sahih kabul edilebilir. Zira rivayetlerin senedinde Sünnî ravinin yer alması, güvenilir biri olduğu takdirde, senet zayıflığına yol açmaz.

Buna göre şöyle diyebiliriz: Şeyh Tusî gibi bazı güvenilir Sünnî ravilerin rivayetlerine itibar eden âlimler, söz konusu rivayetlerin Şiî ravilerin naklettiği rivayetlerin içeriği ile çelişmemesi şartını da gündeme getirmektedirler.⁷² Tartıştığımız konuda da bu şart geçerli olmadığı için ikinci gruptaki rivayetler itibarını kaybetmektedir.

⁷⁰ Subhanî, Nizamu'n-Nikâh Fi's-Şeriatî'l-İslamiyyeti'l-Ğarra, c.2, s.122.

⁷¹ Bahrani, el-Hadaiku'n-Nazire, s.386 ve Kummî, Mebani-i Misbahu's-Salihin, c.10, s.144.

⁷² Tusî, Uddetu'l-Usul, c.1, s.149.



Demek ki, birinci ve üçüncü grup rivayetlerin ortak noktası şudur: Erkeğin ister evlilik öncesi ister sonrası cinsel iktidarsızlığı, iyileşmekten umudu kesecek hadde olursa, kadına nikâhı feshetme hakkı doğurur. Eğer erkeğin iyileşmesi muhtemel ise, o zaman kadının bir yıl beklemesi gerekir ve eğer bu sürenin sonunda erkeğin sorunu devam ederse, kadının feshetme hakkı ispat olur.

[8]

Erkeğin Eşini Dövmesi

Şia ve Ehlisünnet'in rivayet kaynaklarında erkeğin eşini dövmesini şiddetle kınayan birçok rivayete rastlamaktayız.⁷³ Dinî hüküm bakımından bu amelin haram olduğu (istisna edilen durumlar dışında) tartışma götürmez ve rivayetlerin senedinin veya delaletinin zayıf olması bu iddiayı zedeleyemez. Zira haram oluşunun ispatı rivayetlerin doğruluğuna bağlı değildir ve mümine eziyet etmenin haram olduğuna dair genel deliller bu iddiayı ispat etmek için yeterlidir.

Teklifi (yapılması haram veya helal olan durumlar) hükmün dışında, bu iş için diğer hükümler de belirlenmiştir. Bunlar da ceza, kısas ve diyetin gerekli olmasından ibarettir. Şunu da hatırlatmakta yarar vardır: Emirü'l-Müminin Ali'nin (a.s), eşine caiz olmayan şekilde şiddet uygulayan erkeğe karşı şer'i yasalara göre davrandığını anlatan bazı rivayetler söz konusudur.⁷⁴

Kısasın farz olduğunu ispat etmek için de kısasın genel delillerine⁷⁵ dayanabiliriz. Buna göre, kadın eşinden haksız yere dayak yerse kısas talebinde bulunabilir.⁷⁶ Yine erkeğin eşini dövmesi, kadının derisinin morarması, yara alması, kemiklerinin kırılması veya benzer durumlarla sonuçlandığı takdirde erkek diyet ödeme zorunda kalır. Nitekim bazı genel ve kadınlarla ilgili özel rivayetler bu konuya delalet etmektedir.⁷⁷ Ki bazı

⁷³ Vesailu's-Şia, c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh babları, 7. ve 86. bablar, s.18 ve 119; Nuri, Müstedreku'l-Vesail, c.14, s.250 ve İbn Mâce, Sünen-i İbn Mâce, c.1, s.638.

⁷⁴ Müstedreku'l-Vesail, c.12, s.337.

⁷⁵ Bakara, 194 ve Şûrâ, 40-41.

⁷⁶ Hüseyinî Tahrânî, Risale-i Bedia, s.82.

⁷⁷ Vesailu's-Şia, c.19, Diyatü's-Şecac ve'l Curuh babları, 2, 3, 4. bablar, s.290-296.

fakihlerin vurguladığı üzere bu hüküm, kadının itaatsizliği ve uyuşmazlığı durumunda da sabittir.⁷⁸

Evet, erkeğin eşini dövmesinin haram olması, en fazla üç durumda istisna edilmiştir:

Birincisi, kadının itaatsizliği ve uyuşmazlığı veya kadınlık görevini terk etmesi durumunda ortaya çıkmaktadır. Erkeğin nasihatleri ve yaktakta sırtını eşine dönerek yatması kâr etmediği takdirde, kadını dövmek caiz sayılmıştır.

İkincisi, kadının her türlü haram amelde bulunmasıdır. Bu durumda nehy-i münker (kötülükten sakındırma) başta eşler olmak üzere herkese farzdır. Eğer sözlü veya amelî nehy-i münker fayda etmez ve etki ihtimali ortadan kalkarak gereken şartlar oluşursa, erkek eşini dövebilir. Zora başvurmak genellikle beraberinde bazı fesatları getirdiğinden, hükümet tarafından izni olmayan insanlar için şiddete dayalı nehy-i münker etme şartları seyrek oluşur. Belki de bu yüzden bazı çağdaş fakihler, günah işleyen kimseye can veya mal bakımından zarar vermeyi gerektiren durumlarda nehy-i münker yetkisinin şer'i hâkime has olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁹ (Eğer itaatsizlik eden kadını dövmek nehy-i münker içinse, birinci istisna ikinci istisnaya döner.)⁸⁰

Bazı rivayetlerden ortaya çıkan üçüncü istisna ise şöyledir: Kadının eşi tarafından dövülmesi, cezalandırmak amacı ile gerçekleşir. Yani erkek,

⁷⁸ Necefi, Cevahiru'l-Kelam, c.31, s.207.

⁷⁹ Sistani, "Lâ zarar ve lâ zîrar" kaidesi, s.51.

⁸⁰ Burada şöyle bir eleştiri ile karşılaşabiliriz: "Bazı büyük fakihlerin hatırlattığı üzere, itaatsizlik ayetinden sadece üç çözüm yolu anlaşılmaktadır, onun farz veya müstehap oluşu değil. bk. Mukaddes Erdebili, Zubdetu'l-Beyan Fi Ahkâmî'l-Kur'an, s.537. Hâlbuki münkerden (kötülükten) sakındırmak sürekli farz ve gereklidir; dolayısıyla, itaatsiz kadını dövmeyi münkerden sakındırma başlığı altına almamalıyız."

Bu eleştiriye şu cevabı verebiliriz: "İtaatsizlik, olumsuz etkileri genellikle kadının kocasına yönelik olan özel bir münker ve gûnahıdır. Haram olmasının sebebi kocasının hakkını gözetmek içindir. O halde şer'an da güzel bir davranış olan kocanın, eşinin vazifesini yerine getirmemesini affetme ihtimalini göz önünde bulundurarak, kocanın hakkını gözetmek üç çözüm yolunu farz kılmaz; aksine, onların caiz olmasıyla veya en azından affetmeyle bu üç çözüm yoluna başvurma arasındaki farz-ı tahyiri ile de kocanı hakkı garantiye alınır. Elbette bu açıklamaya göre, caizliği veya farz-ı tahyiri hükmü kocaya hasur; fakat kadının itaatsizliğinden başkaları da haberdar olurlarsa münkerden sakındırmak onlara farz-ı aynı olur.



eş olarak değil de yasayı uygulayan bir görevli olarak hâkimin izni ile karısını dövmekle görevlendirilir.⁸¹

İstisna edilen bu üç durum üzerinde biraz düşündüğümüzde, bunların genellikle yasalar düzeyinde kalan ve çok seyrek hayata geçen istisnai durumlar olduğunu görebiliriz. Özellikle çağımızın kültürel durumunda yasal şekli ile de olsa, eşe yönelik şiddeti caiz saymak için asla uygun bir zemin söz konusu olmaz.

Bunun dışında, bu istisnalara ve özellikle son iki duruma dikkatlice baktığımızda, cinsiyet eksenli olmadığı anlaşılır. Zira kötülükten sakındırma ve cezalandırma kanunları kadın ve erkeği aynı düzeyde kapsar. Eğer herhangi bir farklılık varsa, sırf bu iki kanunu uygulama alanındadır.

[9]

Doğum Kontrol Hakkı

Geçmiş fakihler eşlerin doğum sürecindeki hak sınırları meselesi üzerinde gerektiği kadar durmamış ve çağımızda bu meseleye ilgi gösteren fakihler de kadının konu ile ilgili hakları konusunda ortak bir görüş beyan etmemişlerdir.

Erkeğin hakları konusunda mesele bir ölçüde açıktır. Rivayetlerden erkeğin, eşinin rızası olmaksızın, mekruh ve çirkin bir amel sayılmasına karşın, çocuğun oluşmasını engelleme hakkı bulunduğu sonucu çıkarılıyor.⁸² Ayrıca erkeğin, eşini gebeliği önleme yöntemlerini kullanmaya zorlama hakkı olmadığı belirtilmektedir. Evlilik haklarının şer'i delillerinde böyle bir hak erkek için ispat edilmemiştir. Fıkhi fetvalar bakımından da ilk hüküm fakihlerin çoğunluğu tarafından onaylanmış⁸³ ve ikinci hüküm hakkında da, herhangi bir muhalefet söz konusu olmamıştır.⁸⁴

Kadının hakları konusunda bazı fakihler, gebeliği önleme meselesinde, erkeğin cinsel talebini karşılamakla çelişmediği takdirde, kadı-

⁸¹ Vesailü's-Şia, c.14, "Mâ Yuhramu bî'r-Rıza" babları, 17. bab, s.298.

⁸² age. c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh babları, 75 ve 76. bablar, s.105-106.

⁸³ Cevahiru'l-Kelam, c.29, s.112; el-Urvetu'l-Vuska, c.5, s.498.

⁸⁴ Hoî, Sıratu'n-Necat, c.1, s.360; el-Gulpayganî, İrşadu's-Sâil, s.125 ve Sistanî, el-Mefava el-Muyessere, s.429.

nın eşinden izin almaksızın gebeliği önleyebileceğine inanmaktadırlar.⁸⁵ Buna karşı olan bazı fakihlerin görüşü ise şöyledir: Kadın, ancak geçici bir süreliğine veya gebe kalmanın kendisine zarar vermesinden korkması durumunda böyle bir hakka sahiptir. Bu iki durumun dışında, eşinin rızası almaksızın gebeliği önleme yöntemlerine başvuramaz.⁸⁶

Bu meselede, üçüncü bir görüşü de savunmak mümkündür: İlk görüş gibi, kadın ve erkek için benzer haklar tanınabilir; fakat burada kadın veya erkeğe mutlak hak tanımaksızın ve bazı fikhî kaidelere dayanarak, ne erkeğin ne de kadının karşı tarafın rızası almaksızın gebeliği tam olarak önleyemeyeceği söylenebilir. Bu iddianın dayanağı, zararı reddetme ve hareci nefyetme kaideleri dışında, zımnî şart kaidesi de olabilir. Zira eşlerin kendi iradeleri ile daimi olarak evlatsız yaşaması çok seyrek ve ender rastlanan sosyal bir olaydır. Bu şartlarda, evliliğe kalkışmak örf açısından üremeyi daimi olarak önlememeye yönelik zımnî bir yükümlülük içerir. Bu yüzden, eğer kadın veya erkek evlilikten sonra üremeyi daimi olarak önleme kararını açıklarsa, neden bu kararını nikâhtan önce beyan etmediği için eleştirilir. Gerçi bu delili, kadının gebeliği önleme kararı varsayımında kabul etmek daha kolay görünüyor. Çünkü kadının bu konuda hakları konusunda herhangi bir özel rivayet bulunmamaktadır. Ama erkeğin gebeliği önleme kararı varsayımında, şöyle bir sakınca gündeme gelebilir: Erkeğe gebeliği önleme hakkı tanıyan rivayetler genel bir kaidedir. Yani erkeğin geçici veya daimi olarak gebeliği önleme kararı arasında herhangi bir ayırım yapmamıştır ve sonuçta her iki durumda önleme hakkı erkek için sabittir. Buna karşın sözü edilen kaidelere dayanarak, rivayetlerin kapsamını sınırlandırmak ve sadece ilk durum, yani erkeğin gebeliği geçici önleme kararı ile ilgili olduğunu söylemek mümkündür.

[10]

Kadının Evden Dışarı Çıkması İçin Eşinin İzninin Gerekliliği

Evli kadının evden çıkmasını eşinin iznine bağlayan bu hükmün aslı, İslamî rivayetlere göre tartışılmazdır. Şii kaynaklarda bu hükme delalet

⁸⁵ Cevahiru'l-Kelam, c.29, s.114-115; Sıratu'n-Necat, c.1, s.361; el-Mefava el-Muyessere, s.428-429.

⁸⁶ İrşad's-Sâil, s.125-126 ve Hekim, Havariyatun Fikhiyye, s.329.



eden onu aşkın rivayet vardır⁸⁷ ve en azından yarısı kadarı güvenilir belgelere dayanmaktadır. Ehli-sünnet kaynaklarında da benzer rivayetler nakledilmiştir.⁸⁸ Ayrıca bu hüküm fakihler arasında kesindir ve hiç kimse bu konuda herhangi bir kuşku gündeme getirmemiştir.

Bazıları şöyle bir iddiayı gündeme getirmiştir: Kadının eşinden izin alması, kadının evden çıkması eşinin cinsel hakları ile çeliştiği durumlarda gereklidir. Aksi takdirde, örneğin eşi seyahatleyken, kadının evden çıkması için eşinin iznine gerek yoktur. Bu yüzden, eşinin seyahatte olduğu durumlarda iznini gerekli sayan rivayeti,⁸⁹ amelin müstehaplığı şeklinde değerlendirmek mümkündür.⁹⁰

Ama rivayetlerin kapsamına bakıldığında, bu rivayetleri erkeğin cinsel haklarının çiğnenmesi ile sınırlandırmak yersizdir. Bu hükmün kriterinin eşinin cinsel haklarını korumak olduğundan emin olunmamakla birlikte daha çok erkeğin eşinin cinsel korunmasına yönelik güvenini kazanmak gibi diğer bazı maslahatların bu hükmün şekillenmesinde müdahil olduğuna ihtimal verilmektedir. Açıktır ki, erkeğin seyahatte olmasının veya olmamasının bu kriterde hiçbir etkisi yoktur.

Böylelikle söz konusu rivayeti müstehap saymak için de bir şahidimiz yoktur ve rivayetin sırf kadının eşinin izni olmaksızın evden çıkmasının farz olduğunu ifade etmek üzere beyan edildiği kesinlik kazanmaktadır.

[11]

Evli Kadının Müstehap Orucu

Bazı rivayetlerde kadının müstehap oruç tutmasının eşinin iznine bağlı olduğuna vurgu yapılmıştır.⁹¹ Bu rivayetlerin çoluğu ve bazı-

⁸⁷ Vesailu's-Şia, c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh babları, 79, 91, 117. bablar, s.112-113, 125 ve 154-156; c.15, Nafakat babları, 6. bab, s.230; c.5, Salatu'l-cema'e, babları, 27. bab, s.418; yine bk. Müstedreku'l-Vesail, c.14, s.240 ve 258 ve Biharu'l-Envar, c.103, s.256.

⁸⁸ Heysemî, Mecmau'z-Zevaid, c.4, s.313.

⁸⁹ Vesailu's-Şia, c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh babları, 91. bab, s.125, h.1.

⁹⁰ Fazlullah, Dünye'l-Mer'e, s.92-93.

⁹¹ "Kadın ancak kocası izin verirse sünnet oruç tutabilir." ifadesi bu rivayetlerin ortak içeriğidir. bk. Vesailu's-Şia, c.7, es-Savmu'l-Muharrem ve'l-Mekruh babları, 8 ve 10.

larının rivayet zincirinin sahihliği itibarı ile senet açısından bunların üzerinde tartışmanın gerekli olmadığını, sadece delalet ve içerik açısından değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Ama bunu yapmadan önce de, fakihlerin bu meselede hemfikir olmadıklarını belirtmeliyiz. Bazı fakihler kadının, müstehap orucunun doğruluk şartını eşinin iznine bağlarken ve bazen hatta bunu tutulan orucun caizlik şartı olarak belirtirken,⁹² diğer bazı fakihler erkeğin izninin şart olmasını inkâr etmiş ve sadece bu izni almanın müstehap olduğuna hükmetmişlerdir. Ancak erkeğin, eşinin oruç tutmasını yasaklaması veya orucun kadının cinsel temkini ile çeliştiği durumlarda orucun caiz olmadığına fetva vermişlerdir.⁹³

Anlaşılan o ki, söz konusu rivayetlerin ilk bakıştaki zahirinden bu hususun kayıtsız bir şekilde şart oluşu anlaşılabilir, şart olmamayı destekleyen gerekçeler göz önünde bulundurulduğunda bu zuhurun (ilk akla gelen anlamın) hüccet/kanıt oluşu şüphelidir. Bu gerekçelerin hiçbirisi tek başına fikhî delil olabilecek sağlamlıkta olmasa bile buunların birbiriyle birleştirilmesi sonucu kayıtsız rivayetlerden ilk bakıştaki zuhurunun kastedilmediğinden emin olunabilir. Yahut en azından söz konusu gerekçeler, kayıtsız rivayetlerin zuhurunun delil oluşunu ortadan kaldırmaz. Çünkü zuhurun delil oluşturması, akılların temel aldığı bir konudur. Zuhurun tersine bunca gerekçenin bulunması durumda da akıl insanların onagüveneyeceği belli değildir. Bu durumda usul-i fıkıh kaide-leri gereğince bir şeyin delil olma konusunda şüphenin oluşması o şeyin delil olmamasını gerektirir.

Bu gerekçelerden biri, İmam Musa Kazım'dan (a.s) elimize ulaşan bir rivayettir. Bu rivayet açıkça kadının kocanın izni olmaksızın müstehap oruç tutmasını caiz saymıştır.⁹⁴

bablar, s.393-396 ve c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh babları, 123. bab, s.163; yine bk. Kazvinî; Sunen-i İbn Mâce, c.1, s.560.

⁹² Tusî, el-Hilaf, c.5, s.115; Hillî, Tezkiretu'l-Fukaha, c.1, s.255 ve Nerakî, Müstenedu's-Şia, c.10, s.504.

⁹³ Örnek olarak bk. Halebî, İşaretu's-Sebk, s.122; Necefi, Cevahiru'l-Kelam, c.17, s.132 ve Hoî, Müstenedu'l-Urvetü'l-Vuska, Savm kitabı, c.2, s.313.

⁹⁴ Rivayetin metni şöyledir: "İmam'a, kocasının izni olmadığı halde oruç tutan kadın hakkında sordum. 'Sakıncası yoktur.' buyurdu." Vesailu's-Şia, c.7, s.394.



Bu rivayet delalet bakımından yeteri kadar güçlüdür ve rivayet zinciri de birtakım ölçülere göre muteberdir. Fakat bu rivayetin önemli sakıncası şudur: Bu rivayet, Kütüb-i Erbaa gibi Şîîlerin hiçbir temel hadis kaynağında nakledilmemiştir ve tek kaynağı, Ali b. Cafer'in kitabıdır. Hem de içinde birçok yanlışın bulunduğu bir nüshasında. Bu ise kitabın içerdiği rivayetlerin itibarını bir ölçüde olumsuz etkilemiştir. Bu yüzden bazı fakihler bu kitapta yer alan rivayetlerin ancak içerikleri başka kaynaklarda yer alan rivayetlerle çelişmediği takdirde muteber olduğunu belirtmiştir.⁹⁵ Söz konusu rivayetin içeriği de diğer rivayetlerle çelişki arz ettiğinden itibarında kuşku duyulur.

Her hâlükârda eğer bu rivayetle diğer rivayetler arasındaki çelişkiyi usul-i fıkıh kurallarına göre halledecek olursak en doğru yol şudur: Bu rivayetteki caizlikle ilgili daha güçlü vurguyu ve gerekçeyi başka rivayetlerin gerekçelerine göre öncelikli saymak ve sonuçta, kadının eşinin izni olmaksızın müstehap orucunun mekruh olduğuna hükmetmek.

Bazı fakihlerin meselenin esas delili saydıkları ikinci gerekçe şudur: Bazı rivayetlerde kadının müstehap orucu; misafirin müstehap orucu, kölenin müstehap orucu ve çocukların müstehap orucu ile yan yana, aynı grupta yer almış ve böylece eşin izni, ev sahibinin izni, veli ve babanın izni şart olarak belirtilmiştir.⁹⁶ Oysa fikhî açıdan misafirin orucunun bu izne tâbi olmadığı kesindir. Diğer iki durumda, yani kölenin ve çocukların müstehap orucu durumlarında da iznin şart olduğunu mutlak bir hüküm olarak kabul edemeyiz ve sadece oruç velinin hakkı ile çeliştiği veya babayı rahatsız ettiği durumlarda izin şartı kabul edilebilir.⁹⁷

Gerekçe olarak işaret edebileceğimiz üçüncü nokta şudur: Ehlisünnet'ten bir rivayete göre, Hz. Peygamber (s.a.a) kadının müstehap orucunu eşi evde olduğu varsayımında (seyahatte olmadığı durumlarda) iznine bağlamıştır.⁹⁸ Yine bir başka rivayete göre o Hazret'in bu hükmü verme-

⁹⁵ Bu nükte Ayetullah Şübeyrî Zencanî'nin ders mevzularından alınmış olan Ali b. Cafer'in kitabı hakkındadır.

⁹⁶ Vesailu's-Şia, c.7, es-Savmu'l-Muharrem ve'l-Mekruh babları, 10. bab, s.395-396.

⁹⁷ Necefi, Cevahiru'l-Kelam, c.17, s.131-132; Hoî, Müstenedu'l-Urveti'l-Vuska, es-Savm kitabı, c.2, s.313.

⁹⁸ Rivayetin metni şöyledir: "Kadının kocası yolculukta olmadığı zaman, kocasının izni olmadan Ramazan ayının orucu dışında oruç tutamaz." Kazvinî; Sunen-i İbn Mâce, c.1, s.560.

sinin sebebi, bir kadının oruç tuttuğu için eşinin cinsel talebine karşılık vermemesidir.⁹⁹

Bu noktaları göz önünde bulundurduğumuzda, geçmiş rivayetlerden eşin izninin mutlak surette gerekli olduğu şartı zor gözüküyor. Bu yüzden, erkeğin izninin, ancak kadının müstehap orucu, zorunlu cinsel itaatkârlığı ile çeliştiği zaman şart olduğu söylenebilir. Aksi takdirde erkeğin eşinin oruç tutmasına karşı çıkması varsayımında sadece orucun mekruh olduğu ispat edilir. Zira böyle bir oruç, kadının eşine itaat etmesinin müstehap oluşu ile uyuşmaz.

[12]

Evli Kadının Nezri

Nezir konusunda da kadının nezrinin doğruluğu eşinin iznine bağlı mıdır, değil midir meselesi gündeme gelmiştir.

Birçok fakih eşin izninin şart olduğunu belirtmiş ve bu konuda ilk zuhuru bunun şart olduğunu belirten bir rivayete dayanmıştır.¹⁰⁰

Yine aynı doğrultuda bazı fakihler bazı rivayetlere dayandırarak, nezri yemine mülhak etmiş ve böylece kadının yeminin eşinin iznine bağlı olduğunu şart bilen rivayetlerin kadının nezrini de kapsadığını belirtmişlerdir.¹⁰¹ Ama bir diğer fakihler nezrin yemin gibi değerlendirilmesini batıl kıyas olarak görmüş ve söz konusu rivayetleri eşinden izin almanın müstehaplığına yormuş veya olsa olsa kadının erkeğin malından nezirde bulunmasını eşinin iznine bağlamışlardır. Demek ki bu fakihler kadının nezirde bulunmasının eşinin iznine bağlı olduğunu mutlak surette kabul etmemişlerdir.¹⁰²

⁹⁹ Secistanî, Sünen-i Ebî Davud, c.1, s.549.

¹⁰⁰ Rivayetin metni şöyledir: İmam Cafer Sadık (a.s) şöyle buyurdu: “Kocası olduğu zaman kadın onun izni olmadan köle azat etme, sadaka verme, tedbir etme (kişinin ölümünden sonra kölesini azat etmesi), hediye verme, malından nezretme konusunda hiçbir yetkiye sahip değildir. Ancak hac, zekât, anne-babaya iyilikte bulunmak ve sila-i rahim yapmak konusu bundan müstesnadır.” Vesailu’s-Şia, el-Vukuf ve’s-Sadakat kitabı babları, 17. bab, s.323.

¹⁰¹ Necefî, Cevahiru’l-Kelam, c.35, s.358-360.

¹⁰² Örnek olarak bk. Mukaddes Erdebilî, Mecmau’l-Faide ve’l Burhan, c.6, s.108; Hoî, Mu’tamedu’l-Urveti’l-Vuska, hac kitabı, c.1, s.375-376.



Fıkhi açıdan bakıldığında, söz konusu rivayetin, senet bakımından sahih olmakla birlikte, delalet açısından istinat edilemeyeceği anlaşılmaktadır. Zira rivayetin zahiri fikhî ilke ve fetvalarla uyuşmayan hükümlere delalet ediyor. Örneğin, kadın eşinin izni olmaksızın kendi malından infakta bulunamaz veya sadaka veremez. Bu yüzden fakihler bu hükümlerin müstehap olduğuna fetva vermişlerdir.

Dolayısıyla nezir meselesinde de ya rivayetin eşten izin almanın müstehap oluşu ile ilgili gündeme geldiğini söylemeli ya da en azından rivayetin izin almayı şart ilan etmek üzere gündeme geldiğini inkâr etmeliyiz.

İkinci delilde, yani nezri yemine mülhak etme durumuna gelince, mesele pek de aydın değil ve bu iki görüşün lehine veya aleyhine ikna edici bir delil akla gelmemektedir. Çünkü bir yandan rivayetlerde, nezirle alakalı yemin kavramının kullanılışının dikkate alınması durumunda, “nezrin yemine mülhak edilmesi batıl kıyasın örneklerindendir” şeklindeki iddianın geçersiz olmasına yol açar. Diğer yandan, sırf nezir hakkında yemin sözcüğünün bazı rivayetlerde kullanılmış olması, yemin kavramının tüm durumlarda nezri de kapsamasını gerektirmez. Buna karşın, fikhî kaideler şunu gerektirmektedir: Kadının nezrinin doğruluğu eşinin iznine bağlı değildir. Çünkü nezrin doğruluğunu ve yerine getirilmesinin farz olduğunu ispat eden genel deliller, hem kadın hem de erkek için geçerlidir ve kadının bu hükmün dışında tutulduğuna dair sağlam bir delil yoktur. Gerçi kadının nezirde bulunmadan önce eşinin onayını alması daha uygundur.

[13]

Evli Kadının Mali Tasarrufu

Nezir tartışmasında işaret ettiğimiz rivayet, kadının bazı mali tasarruflarını eşinin iznine bağlamıştır. Bunlar; köle azat etmek, sadaka vermek ve bağışta bulunmaktan ibarettir. Diğer bazı rivayetlerde de benzer ibareler yer alıyor.¹⁰³

¹⁰³ Vesailu's-Şia, c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh babları, 123. bab, s.163 ve c.15, Nafakat babları, 5. bab, s.229; yine bk. Beyhakî, Sünenu'l-Kubra, c.6, s.60.

Şii fakihlerin kadının iktisadi bağımsızlığı ve mali tasarrufunun eşinin iznine bağlı olmaması konusunda hemfikir olduğuna bakıldığında, bu rivayetler sadece eşten izin almanın müstehap olduğuna delalet eder.¹⁰⁴

Bunun dışında birinci rivayetin zeylinde birkaç durum istisna edilmiştir. Bunlar; hac ziyareti için harcamak, zekât vermek, ebeveynlere ihsanda bulunmak veya sıla-i rahimde görevini yerini getirmekten ibarettir. Görünen o ki, olay bu sayılanlarla sınırlı değil, her türlü hayır ve iyiliği kapsamaktadır. Dolayısıyla kadın eşinin izni olmaksızın her türlü iyi amelde bulunabilir. Nitekim bazı rivayetler eşinin rızası olmadığı halde kadının, babasına bağışta bulunabileceğinin caiz olduğuna delalet eder.¹⁰⁵

[14]

Evli Kadının Yemini

Senetleri kesin olan birkaç rivayete göre, Hz. Peygamber'den (s.a.a) şu cümle nakledilmiştir:

“Eşi olan kadının yemini geçersizdir.”

Bu hüküm iki benzer hükümle, yani babası olan çocuğun ve maliki olan kölenin yemininin geçersizliği hükmüyle birlikte anılmıştır.¹⁰⁶

Bu rivayetlerin ilk görünüşüne göre, erkek varken kadının yemini için hiçbir itibar söz konusu değildir. Oysa bu mana kesinlikle batıldır ve hiçbir fakih kadının yeminini, eşi izin verdiği takdirde, itibarsız saymaz. Bu yüzden bazı Şii fakihler bu rivayeti şöyle yorumlamışlardır: Kadının yemini, eşinin izni olmaksızın geçersizdir.¹⁰⁷ Bir diğer fakihlerin yorumu ise şöyledir: Erkek eşinin yeminin etkisiz kılma hakkına sahiptir.

¹⁰⁴ Tusî, el-Mebcut, c.2, s.285; Hillî, Tezkiretu'l-Fukaha, c.2, s.76 ve Bahranî, el-Hadaiku'n-Nazire, c.2, s.351.

¹⁰⁵ Vesailu's-Şia, c.19, Diyatü'l-A'za babları, 23. bab, s.246.

¹⁰⁶ “Babası varsa çocuk, kocası varsa kadın ve sahibi varsa köle yemin edemez.” age. c.16, Eyman babları, 10 ve 11. bablar, s.128-130; yine bk. Hindî, Kenzu'l-Ummal, c.15, s.821 ve Kufî, el-Musannef, c.3, s.511.

¹⁰⁷ Şehid-i Sanî, el-Mesaliku'l-Efham, c.11, s.207; Hoî, Mu'temedu'l-Urveti'l-Vuska, hac kitabı, c.1, s.367 ve Hansarî, Camiu'l-Medarik, c.5, s.57.



Yani kadının yemini başlı başına doğru olsa da erkek razı olmadığı takdirde eşinin yemini geçersiz kılabilir.¹⁰⁸

Bazı Ehlisünnet âlimleri de bu rivayetin manasıyla ilgili bir başka yorumu ihtimal dâhilinde görmüşlerdir: Eğer kadının yemini eşini rahatsız edecek olursa, kadının yeminine bağlı kalması gerekmez ve en iyisi, yeminini bozup kefaretinin ödemesidir.¹⁰⁹

Bu üç farklı yorum arasında üçüncüsü, rivayetin görünüşüne çok aykırı ve savunulacak gibi değildir. Zira yemini olumsuzlamak, yemin hükümlerini olumsuzlamak anlamına gelir ki, kefaretin gerekliliği de o hükümlerden biridir.

İkinci yorum da yeminin doğruluğunu ve geçerliliğini varsayması hasebiyle rivayetlerin zahiri anlamına aykırıdır. Çünkü rivayetlerde yer alan yemini olumsuzlama tabiri, yeminin doğruluğuna değil, örfi açıdan itibarsızlığına yöneliktir, o nedenle erkek bu yemini batıl ve geçersiz kılabilir.

Böylece ilk yorum daha uygun görünüyor. Dolayısıyla söz konusu rivayetlerin anlamı şöyle olur: Yemin hükümleri, eşinin iznini veya rızasını almadığı sürece kadının yemini için geçerli değildir.¹¹⁰

[15]

Çocukların Velayeti Hakkı

Çocukların velayeti ve bakımı konusunda çok çelişkili rivayetler ve farklı fetvalarla karşı karşıyayız. Rivayetlere göre kesin olan şu ki, anne emzirme süresinin sonuna kadar velayet (çocuğu yanında bulundurma

¹⁰⁸ Mufid, el-Muknia, s.556; Hilli, Kavaidu'l-Ahkâm, c.3, s.268; Necefi, Cevahiru'l-Kelam, c.35, s.262.

¹⁰⁹ Menavî, Feyzu'l-Kadir Şerhu'l-Camii's-Sağır, c.3, s.408.

¹¹⁰ Elbette konu burada bitmiyor; çünkü bu rivayetlerin mefhumu diğer bir açıdan da incelenmiştir ve o da şudur: Bazı ileri gelen fakihlere göre bu rivayetlerin mutlaklığı kabul edilemez; aksine, kadının yemini, sadece kocasının farz olan haklarıyla çelişmesi durumunda etkisizdir; fakat günümüz fakihleri genellikle bu görüşe karşı çıkarak böyle bir sınırlandırmayı reddetmişlerdir. bk. Tabatabaî, el-Yezdi, el-Urvetu'l-Vuska, c.4, s.489-491. Bu açıdan da rivayetlerin mutlak oluşunu görmezden gelemez; çünkü sınırlandırma için ikna edici bir delil yoktur.

ve bakma) hakkına sahiptir. Bu hak, birkaç rivayete göre annenin özel hakkıdır ve kendisi, isteği üzerine bu hakkı kullanabilir veya ondan vazgeçebilir.¹¹¹

Gerçi bir rivayette de bebeği emzirme süresince velayet hakkının baba ile annenin eşit ve ortak hakkı olduğunu belirten¹¹² ve bazı çağdaş fakihlerin de ona göre fetva verdikleri bir rivayet de söz konusudur.¹¹³ Ama daha önceki rivayetlerin zuhurlarının daha güçlü olması itibarı ile bu son rivayeti müstehaplığa ve ortak velayette önceliğe yorumlamak veya evliliğin devam etmesini ve kadının boşanmamasını sağlamak durumuna hamletmek daha makul gibi görünmektedir.

Ancak esas mesele, çocuğu sütten kestikten sonraki velayet ve bakım hakkı ile ilgilidir. Sözü edilen önceki rivayetler ve yine babanın velayet hakkına delalet eden birtakım rivayetlere¹¹⁴ karşı bazı sağlam rivayetler, çocuğun velayet hakkının 7 yaşına kadar annenin üzerine olduğunu beyan ediyor.¹¹⁵ Birçok fakih bu çelişkiyi bertaraf etmek üzere, önceki rivayetlerin erkek ve 7 yaş sınırının kız çocuğu ile ilgili olduğunu belirtmiştir.¹¹⁶ Ama bu ayrım için ileri sürdükleri gerekçeler tatmin edici değildir. Bu yüzden diğer bazı fakihler kız ve erkek çocuğu ayrımı yapmaksızın ya önceki rivayetlerin öncelikli olduğunu belirtmiş ve 7 yaş sınırı ile ilgili rivayetleri müstehap olmaya yormuş,¹¹⁷ ya da 7 yaş sınırı ile ilgili rivayetlere göre fetva vermişlerdir.¹¹⁸

Bu yüzden biz de kız ve erkek çocuğu arasında herhangi bir ayrım yapmaksızın, 2 veya 7 yaş sınırını annenin velayet hakkının sınırı olarak kabul etmeliyiz. Ya da 7 yaş sınırının müstehap olduğunu belirten rivayetleri müstehap olarak yorumlamanın geçerli delile dayanmadığından, birçok fakihin de onayladığı çelişkili rivayetler arasında bir seçim yapma meselesine göre, 7 yaş sınırını belirleyen rivayetlere göre karar vermeliyiz.

¹¹¹ Vesailü's-Şia, c.15, Ahkâmü'l-Evlat babları, 81. bab, s.191-192, h.2, 3, 5.

¹¹² age. h.1.

¹¹³ Sistanî, Minacû's-Salihîn, c.3, s.120.

¹¹⁴ Vesailü's-Şia, c.15, Ahkâmü'l-Evlat babları, 70 ve 73. bablar, s.178, h.7 ve s.181, h.1 ve 2.

¹¹⁵ age. 81. bab, s.192- h.6 ve 7.

¹¹⁶ Kummî, Camiü's-Şetat, c.3, s.67-68.

¹¹⁷ Hoî, Minhacû's-Salihîn, c.2, s.285 ve Sistanî, Minhacû's-Salihîn, c.3, s.120.

¹¹⁸ Sebzivarî, Kifayetu'l-Ahkâm, s.194; Hekim, Minhacû's-Salihîn, c.2, s.302.



Ancak 7 yaştan sonra rivayetlerden kesin anlaşılan hüküm, kız veya erkek çocuğun velayetinin, babanın ölümü dışında annenin üzerinde olmayacağı şeklindedir.

Şu noktayı da hatırlatmak gerekir: Bu meselede, annenin erkek çocuğu konusunda 2 yaşına kadar ve kız çocuğunda 9 yaşına kadar veya anne tekrar evlenmediği sürece velayet hakkına sahip olduğuna hükmeden bazı fetvalar da vardır ki, bunlar güçlü belgelere dayanmıyor.¹¹⁹ Zira annenin velayetinin kızın 9 yaşına kadar devam ettiği hakkında hiçbir rivayet yoktur. Annenin tekrar evleninceye kadar velayet hakkının olduğunu bildiren rivayet de senedinin zayıflığı ve takiyye sonucu irat edilme ihtimalinin dışında, annenin velayet süresinin son bulması ile ilgili değil, velayet şartının açıklamasıyla alakalıdır. Şöyle ki, annenin 2 veya 7 yaş sınırına kadar velayet hakkının olduğunu farz edersek, tekrar evlenmesi durumunda bu hakkı ortadan kalkmış olur.

[16]

Kadının Yaratılış Kaynağı

Kur'ân-ı Kerim'de birkaç ayette erkek ve kadının yaratılışına işaret edilmiştir. Bazı ayetlerin zahiri, kadının erkekten yaratıldığı düşüncesini genel olarak onaylıyor. Örneğin şu ayet-i kerimede şöyle okumaktayız:

“Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan, ondan da eşini yaratan ve ikisinden birçok erkekler ve kadınlar üretip yayan Rabbinizden sakının.”¹²⁰

Ama başta Merhum Allame Tabatabaî olmak üzere bazı müfessirler, Havva'nın Âdem'den yaratıldığından maksadın, onun Âdem'in cinsinden yaratıldığı olduğunu belirtiyor, hatta ayetin zahirinden de bu anlamın anlaşıldığını söylüyorlar.¹²¹ Nitekim diğer bazı ayetler de bu anlama delalet ediyor. Örneğin, Rûm Suresi'nin 21. ayetinde şöyle okumaktayız:

¹¹⁹ Bu konuda fakihlerin görüşleri için bk. Sebzivarî, Kifayetu'l-Ahkâm, s.194 ve Kummî, eş-Şetat, c.68-69.

¹²⁰ Nisâ, 1; yine bk. A'râf, 189 ve Zümer, 6.

¹²¹ Tabatabaî, el-Mizan Fi Tefsiri'l-Kur'ân, c.4, s.136; Meclisî, Biharul-Envar, c.11, s.222.

“Kaynaşmanız için size kendi (cinsi)nizden eşler yaratıp aranızda sevgi ve merhamet oluşturmaları da O’nun (varlığının) delillerindendir.”¹²²

Buna göre, ilk gruptaki ayetlerden söz konusu anlamın anlaşıldığı iddiasının geçerli hiçbir gerekçesi yoktur. Özellikle ayetin akışı, “min” sözcüğünün “min nefsin vahidetin” ve “minha” bileşik sözcüklerinde aynı anlamda kullanıldığını desteklemektedir. Oysa sözü edilen tefsirde “min” sözcüğü ilk bileşik sözcükte “iptidaiye (başlangıç bildiren edat)” ve ikinci bileşik sözcükte “beyaniye (açıklama amaçlı)” veya Allame Tabatabaî’nin ifadesine göre “neşviye (kaynaklık, menşelik bildiren edat)” veya Allame Meclisî’nin ihtimal verdiği üzere “taliliye (sebeplendirici edat)”dır.¹²³

Ama ne var ki, “min” sözcüğünün “neşviye” olduğu iddiası yanlış, “beyaniye” veya “taliliye” olması ihtimali de imkânsızdır. Zira “neşviye” olmak, tek bir mahlûkun hâl değiştirmesi durumunda söz konusudur. Örneğin “Ondan bir arslan yarattım” denebilir. Oysa burada açıktır ki yaratılış meselesinde iki ayrı mahlûkla karşı karşıyayız ve kuşkusuz Âdem, Havva’ya dönüşmemiştir.

“Beyaniye” olma ihtimali de şu açıdan imkânsızdır: Benzer durumları incelediğimizde beyaniye manasındaki “min” genellikle cüz’i kavramlardan kaynaklanan isimlerde değil, cinslerin adlarının başında yer alır.¹²⁴ Söz konusu ayette ise “minha” zamiri özel bir kişi (Hz. Âdem) olan “nefsi vahide”ye döner. Ayrıca “istihdam” sanatını uygulamak, yani zaminin merciini nefsi-i vahidin cinsi bilmek zahire muhalefet etmeyi gerektirir.

“Min”in “taliliye” olma ihtimali de zayıftır. Çünkü Kur’ân-ı Kerim illet-i gayi (amaç ve gayenin illetini, sebebini) beyan etmek için normalde “lam” harfinden yararlanır. O halde, Kur’ân metoduna göre bu ayette de “haleka leha zevceha” ifadesi kullanılmalıydı.

Dolayısıyla eğer ilk grup ayetlerin zahiriden ilk anlamın anlaşıldığını, yani kadının erkekten yaratıldığını iddia etmesek bile, en azından

¹²² Rûm, 21. ve yine bk. Nahl, 72 ve Şûrâ, 11.

¹²³ Meclisî, Biharu’l-Envar, c.11, s.223.

¹²⁴ Bu ayette olduğu gibi: “Altından ırmaklar akan Adn cennetleri onlar içindir. Orada tahtlar üzerine kurulup yaslanarak altın bileziklerle süslenirler; ince ve kalın ipekten yeşil elbiseler giyerler.” Kehf, 31.



bu ayetlerin mücmel (kapalı) oluşuna hükmeder ve onlar için hiçbir zuhuru kabul etmeyiz.

Her hâlükârda bu ayetlerle ilgili ret veya ispat konusu, kadının erkekten yaratıldığı düşüncesidir. Ama bu yaratılıştta Havva'nın Âdem'in sol kaburga kemiğinden mi, yoksa başka türlü mü yaratıldığı konusuna Kur'an-ı Kerim hiçbir işarete bulunmamıştır. Bu yüzden erkek ve kadının yaratılış konusunu ele alan rivayetleri irdelememiz gerekir.

Bu hususta Ehlibeyt İmamlarından (a.s) nakledilen rivayetler iki gruba ayrılır. Bu rivayetlerin büyük bir bölümünü kapsayan ilk grupta, Havva'nın Âdem'den yaratıldığı düşüncesi ve bazılarında özel olarak Havva'nın Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığına işaret eden rivayetler yer almaktadır.

Birkaç rivayetten oluşan ikinci grup rivayetler ise bu düşüncüyü reddederken, Havva'nın bağımsız yaratıldığına veya Âdem'in yaratıldığı balığın fazlalığından yaratıldığına delalet eder.¹²⁵

Birinci grupta yer alan rivayetlerin senetleri genellikle zayıftır ve aralarında muteber senede dayanan sadece üç rivayete rastlamaktayız.

İkinci grup rivayetlerin arasında da muteber rivayet göze çarpmıyor. Merhum Şeyh Saduk'un "Men La Yahzuru'l Fakih" adlı eserinde Zûrara kanalıyla İmam Cafer Sadık'tan (a.s) naklettiği rivayet sahih senede sahip olma ihtimali olsa da,¹²⁶ aslında senet zayıflığı yaşıyor. Zira Şeyh Saduk'un senedini Zûrare'ye dayandırdığı bu rivayet zinciri, "Men La Yahzuru'l Fakih" adlı eserinin sonunda (Meşiha) senedi sahih olarak aktardığı¹²⁷ değil, "İlelû'l-Şerayi" kitabında zikrettiği senedi zayıf zincirdir.¹²⁸

Demek ki, buraya kadar üç muteber rivayetle karşı karşıyayız ve her üç rivayet birinci grup rivayetlerde yer alıyor. Ama iki rivayet de, sahih

¹²⁵ Biharu'l-Envar, c.11, s.100-116; yine bk. Mihrizî, Şahsiyet ve Hukuk-i Zen Der İslam, s.43-49.

¹²⁶ Saduk, Men La Yahzuru'l-Fakih, c.3, s.379 ve Vesailu's-Şia, c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh babları, 1. bab ve en-Nikâhu'l-Muharrem babları, 28. bab, s.2, s.267.

¹²⁷ Saduk, Men La Yahzuru'l-Fakih, c.4, s.425 ve Vesailu's-Şia, c.19, s.358.

¹²⁸ Saduk, İlelû's-Şerayi, c.1, s.18 ve Vesailu's-Şia, c.14, s.3. Bu senette, birkaç kişi arasında ortak olan Ahmed b. İbrahim ve yine kimliği meçhul olan, İbn Nuveyh mi, İbn Sebbe mi olduğu belli olmayan kişi vardır.

senede dayandığı halde itibardan yoksundur. Zira kesin gözlemlerin aksini ispat ettiği konuyu içeriyor.

Bu iki rivayetten birinde şöyle okumaktayız: “Yüce Allah Havva’yı Âdem’in en alttaki sol kaburga kemiğinden yarattı. Bu yüzden erkeklerin kaburga kemiği sayısı eksik ve kadınların kaburga kemiği sayısı tamdır.”¹²⁹ Bir diğer rivayette de şöyle okumaktayız: “Erkek, kadına kıyasla bir kaburga kemiği eksiktir. Zira Havva, Âdem’in en alttaki sol kaburga kemiğinden yaratılmış, bu yüzden erkeğin bir kaburga kemiği eksik olmuştur.”¹³⁰

O zaman konumuzla ilgili bir tek sağlam rivayet geriye kalıyor ki o da, Havva’nın Âdem’den yaratıldığı düşüncesinin özünü onaylıyor. Ama ne var ki o da bu yaratılışın niteliği ve Havva’nın Âdem’in sol kaburga kemiğinden mi, yoksa başka türlü mü yaratıldığı konusuna değinmiyor. Bu rivayetin tabiri, kadının erkekten, erkeğin de topraktan yaratıldığıdır.¹³¹

Dolayısıyla eğer sırf muteber rivayetleri delil olarak alacak olursak, İslam açısından Havva’nın Âdem’in sol kaburga kemiğinden yaratıldığı düşüncesinin dinî temelden yoksun olduğunu söyleyebiliriz. Eğer birileri çıkıp da konu ile ilgili zayıf senetlere dayanan rivayetlerin çokluğunu, rivayetlerin içeriğine güvenmek gerektiği şeklinde yorumlayacak olursa, bu kez rivayetlerin çelişkili oldukları durumu ile karşılaşır ve bu da rivayetlerin güvenilirliğini yok eder.

Sonuçta, Havva’nın Âdem’in sol kaburga kemiğinden yaratıldığı düşüncesini İslam dinine isnat edemeyiz. Ama Havva’nın Âdem’den yaratıldığı düşüncesini öz itibarı ile ve genel anlamda İslam dinine isnat etmek mümkündür. Genel anlamda derken, şu kastedilmiştir: Yaratılışın nasıl gerçekleştiği konusunda birçok ihtimal söz konusu olabilir. Nitekim bazı rivayetlerde de işaret edildiği üzere, Havva’nın yaratılışı, Âdem’in yaratılışından arta kalan balçıktan gerçekleşme ihtimalinden söz edebiliriz.¹³²

¹²⁹ Vesailü’ş-Şia, c.17, Mirasul-Honsa babları, 2. bab, s.577.

¹³⁰ age. c.17, s.576.

¹³¹ “Kadın erkekten yaratılmıştır... Erkek ise topraktan yaratılmıştır.” age. c.14, Mukaddimatu’n-Nikâh babları, 24. bab, s.42.

¹³² Meclisî, Biharu’l-Envar, c.11, s.115-116.



Bu arada bazı Müslüman düşünürler de dinin ilmi ve tarihi alanlarda haber verme niteliği taşıyan ifadelerini, taabbudu (kullukla ilgili, ibadî konular gibi sorgusuz kabul etme gerekliliği) gerektirecek bir durum olmadıklarından geçerli olmadığı¹³³ görüşünü gündeme getirmişlerdir. Ama bu tür ifadelerin kanıtsallık iddiası, akillerin tutumu ve özellikle şeriate mensup Müslüman kitlenin uygulamalarına daha uygundur.

Kuşkusuz buradaki hüccet oluşu/kanıtsallık, şer'i ahkâmındaki kanıtsallığın aksine, "mükellefi mazur sayma ve hükümün gerçekleşmesini zorunlu kılma" manasında yorumlanamaz. Çünkü bu iki durum yükümlülük/teklif alanlarına özgüdür ve bu tür haber içerikli ifadeler yükümlülük içermemektedir. Ama "zannî delilleri ilmi/kesin bilgi konumunda muteber sayma" anlamındaki kanıtsallık, uyulması gereken bir durumdur ve geçerlidir. Bu geçerliliğinin en asgari etkisi de şudur: "Söz konusu haber niteliğindeki ifadelerin içeriğini dine isnat edebiliriz." Zaten şer'i taabbudun doğruluğu için bu kadar etki yeterlidir.

[17]

Kadınların Bayram Namazlarına Katılması

Kadınların bayram namazlarına katılması konusunda bazı çelişkili rivayetlerin gündeme gelmesi yüzünden bununla ilgili hükümde karışıklık yaşanmaktadır. Bazı rivayetler kadınların bayram namazına katılmasını menetmekte,¹³⁴ bazı rivayetler de yaşlı kadınları bu hükümden istisna etmektedir.¹³⁵ Bazı rivayetler kadının bayram namazına katılmasını caiz görürken,¹³⁶ diğer bazı rivayetler farz sayıyor.¹³⁷

¹³³ Tabatabaî, el-Mizan Fi Tefsir-i Kur'ân, c.10, s.351.

¹³⁴ Mutaber bir rivayette şöyle geçer: "Dışarı çıkmasınlar; kadınlar dışarı çıkamazlar." age. c.5, Salatu'l-İyd babları, 28. bab. s.134.

¹³⁵ Mutaber bir rivayette şöyle geçer: "İmam Cafer Sadık'tan (a.s) kadınların Kurban ve Ramazan bayramında evlerinden çıkmaları hususunu sordum. Bunun üzerine İmam (a.s), "Hayır; ancak yaşlı kadınlar yalnız ayak katılabilirler" buyurdu. age.

¹³⁶ Senet bakımından sahih olan bir rivayette şöyle geçmiştir:

انما رخص رسول الله صلى الله عليه وآله للنساء العواتق في الخروج في العيدين للتعرض age.

¹³⁷ Bir rivayette İmam Ali'den (a.s) şöyle aktarılmıştır: "Kadınların Ramazan ve Kurban bayramı namazlarına gitmelerini engellemeyin; çünkü bayram namazları kadınlara farzdır." Ali b. Cafer'in İmam Musa Kâzım'dan (a.s) aktardığı rivayetinde şöyle geçer: İmam'dan (a.s) "Kadınlara da erkekler gibi bayram ve Cuma namazları farz mıdır?" diye sordum. İmam (a.s), "Evet" buyurdu. age.

Ayrıca Ehlisünnet kaynaklarında, tüm kadınların -hatta genç kızların- bayram namazına katılmalarının Hz. Peygamber'in (s.a.a) emri veya teşviki ile gerçekleştiğini beyan eden rivayetler yer alıyor.¹³⁸

Kadınların bayram namazlarına katılmasını caiz veya farz gören rivayetler genellikle Hz. Peygamber (s.a.a) ve Emirü'l-Müminin Ali'nin (a.s) uygulamasına veya sözüne dayandığından ve buna karşı, bu durumu meneden rivayetler İmam Cafer Sadık'ın (a.s) dilinden beyan edildiğinden, mevcut çelişkiyi izah etmenin yolu şudur: Tüm kadınların -hatta genç kızların- bayram namazına katılmasını caiz bilen, hatta teşvik eden rivayetler gerçek İslam hükümetinin kurulduğu dönemlerle, meneden rivayetler de toplumun ve düzenin doğru yörüngesinden, yani velayete dayalı nizamdan saptığı dönemlerle ilgilidir.

Ancak fıkıh metinlerinde bu çelişkinin bertaraf edilmesi için başka yollar da gündeme gelmektedir. Örneğin, birçok fakih kadınların bayram namazına katılmasını -genç ve çekici kadınlar hariç- müstehap saymıştır.¹³⁹

[18]

Kadının Cemaat Namazına İmamlık Etmesi

Kadının namazda erkeklerden oluşan cemaate imamlık edemeyeceği konusunda hiçbir kuşku yoktur. Ama kadının, kadınlardan oluşan cemaate imamlık etmesi konusunda iki farklı görüş söz konusudur:

Bazı fakihler kadının, kadınların farz namazlarına imamlık etmesini gayri meşru saymış veya doğruluğu konusunda sakıncalarını bildirmiş, görüşünü ispat etmek için de bazı rivayetlere dayanmışlardır.¹⁴⁰ Ama ka-

¹³⁸ Örneğin bir hadiste şöyle geçer: "Allah Resulü (s.a.a) bayram günü genç kızların dışarı çıkmasını emrediyordu." Buharî, Sahih-i Buharî, c.2, s.7. Diğer bir rivayette ise şöyle geçmektedir: "Allah Resulü (s.a.a) Ramazan ve Kurban bayramlarında bekar, mükellef çağına eren, perde arkasında oturan ve hayız âdeti gören kadınları dışarı çıkartıyordu"

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ "يُخْرِجُ الْأَبْكَارَ ، وَالْعَوَاتِقَ ، وَالْحَيْضَ يَوْمَ الْعِيدَيْنِ

Tirmizî, Sünen-i Tirmizî, c.2, s.26.

¹³⁹ Bahrani, el-Hedaiku'n-Nazire, c.10, s.224.

¹⁴⁰ Bu rivayetler şunlardır: Hişam b. Sâlim'in rivayeti; metni şöyledir: İmam Cafer Sadık'a (a.s) "Kadın -namazda- kadınlara imamlık yapabilir mi?" diye soruldu. İmam (a.s),



dının, kadınların cemaat namazına imamlık etmesini ispat eden karşıt rivayetler daha güçlüdür.¹⁴¹ Bu yüzden, içerik itibarıyla bu ameli caiz görmeyen rivayetleri amelin mekruhluğuna yormak gerekir ki bazı fakihler de söz konusu rivayetlerin arasındaki çelişkiyi bertaraf etmek için bu yola başvurmuşlardır.¹⁴²

Dolayısıyla fakihlerin meşhur fetvasına göre kadın, kadın cemaate imamlık yapabilir.

[19]

Kadının Dinî Merciliği

Şii fikhî kaynakları şöyle bir gözden geçirdiğimiz vakit, kadınların dinî merciliği (merci-i taklit) konusunun geçmiş fakihlerin arasında içtihadî ve uzmanlık düzeyinde bir tartışma konusu olmadığı ve sadece son yıllarda bazı fakihler tarafından tartışıldığı anlaşılar. Dolayısıyla bu konuda icma meselesine istinat etmek gibi bir durum söz konusu değildir ve başka delillere başvurmak gerekir.

Bu konuda bizi bu delilleri detaylı bir şekilde ele almaktan ihtiyaç kılan önemli nokta şudur: Kadınların merciliğine karşı çıkan fakihler bile

“Kadın kadınlara sünnet namazda imamlık yapabilir, ama farz namazda yapamaz”. buyurdu. Yine bu ifadelerin geçtiği Halebî ve Süleyman b. Halid’in rivayetleri ve kadının kadınlara imamlık yapmasını cenaze namazı dışında reddeden Zübare’nin rivayeti. bk. age. c.5, Salatu’l-Cemaat babları, 20 bab, s.406-408, c.1, 3, 9, 12.

¹⁴¹ Elbette kadının imamlık yapabileceğini bildiren bazı rivayetler senet bakımından problemlidir. bk. age. c.2 ve 12. Fakat diğer muteber rivayetlerin her ne kadar delaletleri mutla ise de buna rağmen örfe farz namazları onların kapsamından çıkaramayız. Bu nedenle, güçlü bir şekilde kadının, hatta farz namazlarda bile imamlığının doğruluğunu ortaya koymaktadır. Örneğin, bu rivayetlerin birinde şöyle geçmektedir: İmam Cafer Sadık’a (a.s), “Kadın kadınlara imamlık yapabilir mi?” diye sordum. İmam (a.s), “*Bunun bir sakıncası yoktur.*” buyurdu. bk. age. h.11 ve yine h.7. Ayrıca, bazı rical kaynaklarına göre senet bakımından muteber olduğu kesinlik kazanan diğer bir rivayette, farz namazda kadının imamlık yapmasının doğru olduğu vurgulanmıştır. İmam Musa Kâzım’dan (a.s) nakledilen bu rivayette şöyle geçer: «İmam>dan (a.s) kadınların farz namazları sesli kılmaları farz mıdır?» diye sordum. İmam (a.s), “*Hayır; ancak kadın kadınlara imamlık yaparsa o başka. Bu durumda imamlık yapan kadın sesini duyacakları miktarda sesli kılar.*” buyurdu. age. c.4, el-Kıraat-u Fi’s-Salat babları, 31. bab, s.772.

¹⁴² Sebzivarî, Zahiretu’l-Mead Fi Şerhi’l-İrşad, s.392 ve Hemdanî, Misbahu’l-Fakih, c.2, s.680.

bunun ilk kaidelere göre meşru olduğunu kabullenmiş ve bunun yasak olduğuna dair hiçbir muteber sözlü delilin bulunmadığını itiraf etmişlerdir. Taklit konusunun asıl deliline, yani akıl kimselerin “cahilin âlime başvurmaları” ile ilgili geleneğine göre, kadın ve erkeğin merciliği arasında herhangi bir ayrımın olmaması gerekir.¹⁴³ Nitekim bazı ayet ve rivayetler de kadınların merciliğinin caiz olduğuna delalet eder.¹⁴⁴

Evet, muhalif fakihler bu delillere karşı bazı gerekçelere istinat etmişlerdir. Fakat bu gerekçeler eksik olmakla birlikte, mercilik kavramının özel bir anlamına dayanmaktadır ki, muvafık fakihler bunu kabul etmiyorlar. Örneğin Merhum Ayetullah Hoî'nin “Takrirat” dersinde, kadının merciliğinin meşru olmadığına dair iki gerekçe gösterilmiştir:

1- Kadının bu mevkii işgal etmesi, erkeklerin onlara müracaatta bulunmalarını ve kadının erkeğin sorularına cevap vermesini gerektirir. Bizse Şâri'in (şeriatin sahibi) tutum ve yönteminden, bu durumdan hoşlanmadığını biliyoruz. Zira Şâri'in kadınlardan beklentisi; onların ev işleri ile ilgilenmeleri, erkeklerin bulunduğu ortamlarda fazla bulunmamları ve onlarla irtibatlı, iç içe olmamalarıdır.

2- Kutsal Şâri, kadının erkeklerin cemaat namazına imamlığını meşru görmemiştir. Bu noktadan hareketle kadınların merciliğinin de meşru olmadığı sonucuna varabiliriz. Zira merciliğin gereği, Müslümanların sosyal, dinî işleri ile ilgilenmeyi ve yönetmeyi gerektirir ki bu yükümlülük, cemaate imamlık yapmaktan kat kat daha büyük ve daha önemlidir.¹⁴⁵

Şimdi ilk delile cevap olarak şöyle diyebiliriz: Evvela, kadının fetva makamını işgal etmesi, erkeklerin kendisine doğrudan müracaatta bulunmalarını gerektirmez ve çok rahat bir şekilde, taklit edenlerin müracaatta bulunmasını dolaylı bir şekilde düzene sokmak mümkündür.

¹⁴³ Hoî, el-Tenkîh-u Fi Şerhi'l-Urvetü'l-Vuska, el-İctihad-u ve't Taklid, s.225-226 ve Fazil Lenkeranî, Tefsîlu's-Şeria Fi Şerh-i Tahriri'l-Vesile, el-İctihad ve't Taklid, s.68; Hekim, Müstemseku'l-Urvetü'l-Vuska, c.1, s.43.

¹⁴⁴ Örneğin Tevbe,122; Enbiya, 7 ve yine şu hadis: “Avam halkın fakihlerden nefsinin koruyan, dinini muhafaza eden... kişileri taklit etmeleri gerekir.” Vesailü's-Şia, Sıfatu'l-Kazi babları, 10. bab, c.18, s.95.

¹⁴⁵ Hoî, et-Tenkîh-u Fi Urvetü'l-Vuska, el-İctihad ve't Taklid, s.226; Fazil Lenkeranî, Tefsîlu's-Şeria Fi Şerh-i Tahriri'l-Vesile, el-İctihad ve't Taklid, s.81.



İkincisi, bazı doğrudan müracaat durumlarında bile dinî açıdan herhangi bir yasak söz konusu değildir ve böyle durumların, olsa olsa mekruhluğu söz konusu edilebilir.

İkinci delilin sakıncası da, Şâri açısından böyle önceliğin ispat edilememiş olmasıdır. Çünkü cemaat namazının ibadî mahiyeti itibarı ile kadının erkeklerin cemaat namazına imamlik edemeyeceğini gayrimesru kılan bazı özellikleri olabilir; ama mercilik mevkii için böyle bir özellik söz konusu olmayabilir.

Dolayısıyla mercilik kavramı ile ilgili bu istidlalde, fetva verme makamının yanı sıra, Müslümanların önderliğini ve yönetimini de içeren bir anlam söz konusudur. Ama bu durumda da tartışmanın dışına çıkmış olma sakıncası doğuyor. Zira burada fetva makamı anlamında mercilikten söz ediliyor ve kadının merciliğini savunan fakihler de bu manayı kastediyor.

Dolayısıyla dinî kurallar açısından kadınların fetva makamına erişme bağlamındaki merciliklerinin herhangi bir sakıncası yoktur.

Ama eğer merciliğin, somut olarak dışta gerçekleşmesi velaî (velayet yetkisine dayalı) tasarrufları gerektirecek olursa, bu durumda kadınların merciliğinin meşruiyeti sorgulanabilir. Zira 7. bölümde de belirtildiği üzere, kadınların genel velayetinin meşruiyeti ispat edilememiştir. Oysa bilindiği gibi böyle bir gerklilik söz konusu değildir. Çünkü taklit mercii kendisini her türlü velaî tasarruflardan (Humusla zekâtı toplama ve belirlenen alanlara harcama, cihat ilan etme, bayram gününü ilan etme gibi) soyutlayıp fetva görevi ile sınırlandırabilir.

[20]

Kadının Kocanın Arsalarından Miras Alması

Şîî fakihler kadının kocanın arsa ve gayrimenkul malından miras hakkı konusunda Ehlibeyt İmamlarından¹⁴⁶ günümüze dek ulaşan birçok rivayete istinaden kadının kocanın gayrimenkulünden bir bölümü üze-

¹⁴⁶ Vesailu's-Şia, c.17, Mirasu'l-Ezvac babları, 6. bab, s.517-522.

rinde miras hakkı bulunmadığı noktasında hemen hemen hemfikirdirler.¹⁴⁷ Ama bu hükmün tüm kadınları mı, yoksa sadece kocalarından çocuk sahibi olmamış kadınları mı kapsadığı konusunda, yine kadının kocanın hangi gayrimenkul mülkü üzerinde miras hakkı olup olmadığı konusunda farklı görüşler söz konusudur.

Yine kadının arsadan miras payı olmadığı konusunda, arsanın bedeli nakit olarak kadına ödenip ödenmemesi de tartışılmıştır.

Hicrî kamerî 5. yüzyılda yaşayan fakihlerden Seyyid Murtaza'nın görüşüne göre kadın kocanın arsalarının aynısından miras alamaz; ama arsaların bedelinden miras alıyor.¹⁴⁸ Bu bakış açısı kadın için gerçek bir mağduriyet doğurmasa da, bu görüşün dışındaki diğer görüşler kadının arsa mirasından tam olarak mahrum olduğunu savunuyor. Bu arada bazıları bu hükmün kocanın tüm arsalarını kapsadığını söylerken, bazıları sadece konut arsalarını kapsadığını belirtiyor. Ayrıca birçok fakih, kadının bina ve ağaçlar gibi diğer gayrimenkul mülklerde mülkün kendisini değil, bedelini miras olarak alabileceğini kabul ediyor. Bunun yanın sıra bazı fakihler kadının ağaçların aynî üzerinde miras hakkı bulunduğunu da kabul ediyorlar.¹⁴⁹

Buna göre bu konuda tartışma ve içtihat kapısının hâlâ açık olduğu anlaşıyor.

Şimdi burada tartışmaya açacağımız konu, bu mesele üzerinde sadece bir tartışma olarak bir kez daha durmaktır. Umulur ki, meseleyi daha derinlemesine irdelemek üzere saygıdeğer fakihlerin dikkatini çeker.

Kur'an-ı Kerim'de gündeme gelen mirasın genel kaidesine göre ölen erkeğin mirasının dörte biri veya sekizde biri eşine aittir ve herhangi bir kayıtlama söz konusu olmadığı müddetçe bu kaidenin genelliği geçerlidir.

¹⁴⁷ Sadece İbn Cüneyd-i İskafi, kendisinden nakledildiği üzere, kadının kocasının bütün mallarından miras aldığına inanmaktadır. bk. Burucerdî, Nuhbetu'l-Efkar Fi Hirmani'z-Zevcet-i Mine'l-Erazi ve'l-Ikar, s.2. Merhum Muhakkık Sebzivarî'nin ibaresinden de, onun İbn Cüneyd'in sözünü diğerlerinden daha uygun gördüğü anlaşılmaktadır. bk. Sebzivarî, Kifayetu'l-Ahkâm, s.303. Fakat bu görüş, mezkur rivayetleri görmezden geldiği için savunulamaz.

¹⁴⁸ Murtaza, el-İntisar, Silsiletu'l-Yenabii'l-Fıkhiyye, c.22, s.79

¹⁴⁹ Burucerdî, Risalet-u Nuhbetu'l-Efkâr Fi Hirmani'z-Zevcet-i Mine'l-Erazi ve'l Ikar, s.4-5.



Ancak meşhur görüşe göre bu genel kaidede tahsis/kayıtlama söz konusudur. Şöyle ki, eğer ölen erkeğin malları arasında kendisinden geriye kalan arsa veya arsalar varsa, eşinin payı dörtte bir veya sekizde birden daha azdır. Oysa kadının arsadan miras almasını olumsuzkayan rivayetlerin hiçbirinde böyle bir mana görünmüyor. Sonuçta Kur'an-ı Kerim'in genel kaidelerini özelleştiren durumlar ispat olunamaz.

Gerçekte bu rivayetlerden kesin olarak çıkarılan sonuç şudur: Kadının kocasından miras kalan arsalar aynî olarak payı yoktur; ama bu mahrumiyetin telafi edilmesi için hiçbir bedel belirlenmediği sonucu da hiçbir rivayetten elde edilmediğinden, rivayetlerin manası konusunda üç ihtimalle karşı karşıyayız:

1- Kadının arsa payından tam olarak ve hiçbir telafi bedeli söz konusu olmaksızın mahrum bırakılması ki bu, fakihlerin meşhur görüşüdür.

2- Kadının arsanın aynî olarak miras hakkından mahrum bırakılması ve bu mahrumiyetin arsanın içindeki binalar ve ağaçlar gibi malların fiyatının bedeli ile telafi edilmesi. Örneğin, Merhum Muhakik Sebzivarî bu ihtimali geçerli görmüş ve Seyyid Murtaza'nın görüşünü bu temele dayandırmıştır.¹⁵⁰ O, konu ile ilgili rivayetlerde¹⁵¹ geçen, “arsanın dörtte biri veya sekizde biri kadına verilir”, “ondan kadına hakkı verilir” ve “binanın değeri üzerinden kadının payı verilir” gibi ifadelerin bu ihtimalle uyumlu olduğunu belirtmiştir. Zira bu tabirlerin, kadının arsa mirasından farazi payının dörtte bir veya sekizde bir olduğu ve bu miktarın da arsanın içindeki malların bedelinden telafi edilerek kadına ödenmesi anlamına gelebilir. Dolayısıyla bu tabirlerden birinci ihtimaldeki varsayımda olduğu gibi, arsa üzerindeki malların fiyatının dörtte biri veya sekizde biri şeklinde anlam çıkarmak için herhangi bir delil yoktur.

¹⁵⁰ Sebzivarî, Kifayetu'l-Ahkâm, s.303

¹⁵¹ Örneğin muteber bir rivayette şöyle geçmiştir: “Kadın kocasının miras bıraktığı arazi, ev, silah ve hayvanlardan miras almaz. Kadın ancak kocasının miras bıraktığı mal, sergi, elbise, ev eşyalarından miras olarak bir pay alır ve yine ev malzemeleri, kapılar ve ağaçlara fiyat belirlenir ve onların değeri üzerinden kadının hakkı verilir.” Diğer bir muteber rivayette ise şöyle geçmiştir: “Kadın kocasının miras bıraktığı evin ve arazinin toprağından pay alamaz. Ancak ondaki kerpiç ve ağaçlara değer biçilir ve onun öрте biri veya sekizde biri verilir kadına.”

Vesailu's-Şia, c.17, Mirasu'l-Ezvac babları, 6. bab, s.518-519.

3- Kadının aynı olarak arsa mirasından mahrum bırakılması, telafi meselesine ise rivayetlerin sessiz kalıp değinmemesi. Bu ihtimaldeki varsayım, birinci ihtimaldeki gibidir ve içinde ikinci şıkta sözü geçen tabirler gibi kadının bu mahrumiyetinin telafi edilmesini içermez. Ama birinci ihtimalin aksine, söz konusu rivayetlerin hiçbir mirasın genel kaidesine nicelik açısından kayıt getirme konumunda değildir ve sırf miras konusu olan malın kısımlarına açıklık getirmeye yöneliktir. Şöyle ki kadının mirastan sabit payı bu kısımların bazısında ödenmezken, diğer bazılarında ödenir.

Açıktır ki, söz konusu rivayetlerin manası ile ilgili bu ihtimallerin varlığı, haklarında icmal/muğlaklık olduğunu ve sonuçta mirasın genel kuralına özel durumlar atfedilmeyeceğini iddia etmek için yeterlidir ve bu rivayetlerin son iki ihtimal için gündeme geldiğini ispat etmeye hacet yoktur. Ama burada göze çarpan bir mesele, ilk bakışta son iki ihtimali sarsan ve itibarsızlaştıran, sonuçta meşhur görüşü pekiştiren bazı sakıncaların varlığıdır. Bu sakıncaların en önemlilerini şöyle sıralayabiliriz:

1- Bu iki her ihtimalde farz edilen, arsanın kendisine fiyat belirlemek ve kadının bu fiyattan payını ödemektir. Oysa rivayetin içeriği sadece arsanın kendisi değil, üzerinde bulunanların fiyatı ile ilgilidir.

2- Eğer arsanın bedeli kadına ödenecekse, sırf arsanın içindeki hakların fiyatına göre ödenmesi anlamsızdır ve bu ödeme nakit maldan veya diğer menkul mallardan ödenebilir. Oysa ikinci ihtimale göre kadının arsadan payı, arsanın içindeki malların bedelinden ödenir. Açıktır ki, bu sakınca ikinci ihtimalle ilgilidir.

3- Bu ihtimaller durumunda, mirasın genel kaidesi kayıtlandırılmış olur. Zira son iki ihtimale göre kadın arsadan aynı olarak pay alamaz ve bu mirasla ilgili ayetlere aykırıdır. Dolayısıyla son iki ihtimalin mirasın genel kaidesinin korumasını gerektirdiği söylenemez ve böylece telafi etme iddiası da yersiz olur.¹⁵²

4- Üçüncü ihtimal konusunda şu sakınca gündeme gelebilir: Eğer rivayetler telafi etme konusunda susmuşsa, rivayetlerin mutlak içerikli olu-

¹⁵² Nerakî, Müstenedu's-Şia, c.19, s.370-373.



şuna istinat ederek bu rivayetlerden kadının arsa mirasından tam olarak mahrum olacağı sonucu ortaya çıkar.

Birinci sakıncanın cevap şudur: Bu sakıncanın ön varsayımı özel bir algılamaya dayanıyor ve arsanın içindekilerin fiyatlandırılması ve kadının payının bundan ödenmesi tabiri ile ilgilidir. Bu algılamaya göre, kadının arsa içinde bulunanların bedelinden payının ödenmesinin anlamı, bu paya göre ölen erkeğin malından kadına ödeme yapılmasıdır. Bu durumda şöyle bir sakınca ortaya çıkar: Son iki ihtimale göre kadının arsanın bedelinden payı da aynı nitelikte ödenmesi gerekir. Yani bu paya göre ölen erkeğin diğer mallarından kadına ödeme yapılmalıdır ki, bu da arsanın ve arsa içindeki hakların hükmünün aynı olmasını gerektirir. Oysa rivayetler arsa ile arsa içindekileri birbirinden ayırmış ve fiyatlandırmayı arsa içindeki mal varlıklarıyla sınırlandırmıştır.

Ancak rivayetlere yönelik şöyle bir diğer değerlendirmede de bulunabiliriz: Söz konusu tabirden maksat, fiyat belirlemesinden sonra aradaki malların doğrudan kadına ödenmesidir. Bu anlam, kadının hakkını arsa içindeki malların değerine tâbi tutan rivayetlerin zahirine aykırı görünse de kadının miras hakkının arsa içinde bulunan malların kendisi olarak belirten bazı rivayetlerden¹⁵³ açıkça anlaşılır.¹⁵⁴ Ayrıca şu ihtimali de gündeme getirebiliriz: Kadının payını arsanın içindeki mallardan ödemek, arsa içindekileri satıp onları nakde dönüştürdükten sonra kadının hakkını nakit paradan ödeme anlamındadır. Buna göre arsanın hükmü ile içinde bulunan malların hükmü farklı olacaktır. Zira arsanın kendisi ile ilgili durumda ne kadına miras payı düşer, ne de satışı gündeme gelir; sadece arsa fiyatından kadına düşen pay miktarınca diğer miras mallarından ve özellikle arsa üzerindeki mallardan kendisine ödeme yapılır.

İkinci sakıncanın cevabı şöyledir: Bu rivayetler sınırlama amacı taşımamaktadır. Yani amaç kadının payının sınırlanması ve sadece arsa

¹⁵³ Bir rivayette şöyle geçmiştir: “Kadın tuğlalardan miras alır; ama yerden miras almaz.” Başka bir rivayette ise şöyle geçer: “Kadınlar evlerden ve arazilerden miras almazlar; ancak bir bina inşa edilirse ondan miras alırlar.” age. 518-521.

¹⁵⁴ Bu iki grup rivayetin zahirleri arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmak için şu ihtimali sözkonusu edebiliriz: Kadının hakkı tâ kendisindedir; fakat şeriatin sahibi onların parasını kadına ödemeleri için bu hakkı mirasçılara vermiştir. Sonuç olarak, mirasçılar kadının payını onların kendisinden vermek isterlerse, kadın onların fiyatını isteyemez.

içindeki malların bedelinden ödenmesi, başka maldan ödenememesi değildir. Arsa ve üzerindeki tek bir mülk olarak sayıldığından, bu rivayetler sadece ölen erkeğin eşinin bu mülkten, miras kalan başka malların varlığı gözetilmeksizin nasıl pay alacağını belirlemeye yöneliktir.

Üçüncü sakıncaya verilecek cevapta şöyle diyebiliriz: Son iki ihtimale göre, mirasla ilgili tüm ayetler başka türlü okunuyor. Zira bu iki ihtimale göre söz konusu rivayetler, kadının kocasından geriye kalan tüm malları kapsayacak şekilde miras hakkının olduğu ve miras hakkını kocadan geriye kalan tüm mallarda tek tek talep edebileceği tasavvurunu reddetmeye yöneliktir. Bu yüzden miras ayetleri bu rivayetlerle birlikte, şu anlamı akla getiriyor: Kadının kocanın terekesinden alacağı miras hakkı toplam olarak belirlenmiştir. Yani ölen erkekten geriye kalan malın toplamının dörtte biri veya sekizde biri eşine aittir. Açıktır ki, bu mana da herhangi bir durumla kayıtlandırılmamıştır.

Dördüncü sakıncanın cevabı da gayet net ve açıktır. Zira konumsal mutlaklığın geçerliliği, Şâri'in ihtiyaç durumunda hükmü beyan etmede susmasıdır. Miras ayetinin genelliği itibarı ile konumsal mutlaklığa sarılmaya mahal kalmaz.

Kısacası: Kadının kocanın arsalarından miras hakkının olmamasına hükmetmek, Kur'an-ı Kerim'in zahirine aykırıdır ve ancak güçlü, açık deliller bulunduğu takdirde bunu kabul etmek mümkündür. Kadının arsa mirasından mahrum olduğuna yönelik rivayetler, senet bakımından sorunlu olmakla birlikte, tam mahrumiyete delalet etmeleri de açık ve kesin değildir; kadının arsa mirasından mahrumiyetinin bedeli ödenerek telafi edilmesi ihtimali ile de uyumludur.

Bazı fakihlerin telafi etme ihtimalinin Seyyid Murtaza'dan başka fakihler arasında hiçbir taraftarı olmadığını¹⁵⁵ iddia etmesinin aksine, rivayetlerden bu tür bir algılama çok eskiden de söz konusu olmuştur. Özel olarak Merhum Şeyh Saduk, kadının arsadan miras hakkını, ölen kocasından çocuğu olduğu durumlarda doğrudan arsadan, çocuğu olmadığı durumlarda arsanın bedelinden olacağı şeklinde beyan etmiştir.¹⁵⁶ Yine Merhum Şeyh Müfid, bir Ehlisünnet yazarının Şiilerin Kur'an-ı Kerim'in

¹⁵⁵ Şehid-i Sâni, Mesaliku'l-Efham, c.13, s.189.

¹⁵⁶ Şeyh Saduk'un ifadesinin metni şöyledir: "Bu, (yani kadının, kocasından, hatta arazi ve arsalarından geriye bıraktığı bütün şeylerden miras alması) eğer kadının kocasından



hükmüne aykırı olarak kadını arsa mirasından mahrum ettiği ile ilgili itirazının reddinde, Şii fıkına göre kadının kocasından geriye kalan arsaların mülkiyet hakkından mahrum edilmesinin arsanın içindeki malların bedelinin ödenmesi ile telafi edildiğini belirtiyor.¹⁵⁷ Burada şu nokta çok önemlidir: Şeyh Müfid bu görüşü kişisel görüşü olarak değil, Şii fıkının görüşü olarak beyan etmiştir.

[21]

Kadının Verasette Tek Olması

Konunun tartışıldığı bölümde anlatıldığı üzere, bazı rivayetlere göre eğer koca vefat eder ve eşinin başka mirasçısı olmazsa kadına (mirasın dörtte biri olan) kendi payından fazlası verilmez, geriye kalan kısım İmam'a ait olur.¹⁵⁸ Bu hükme karşı, iki kanalla Ebu Basir'den nakledilen iki muteber rivayete göre mirasın tümü kadına aittir.¹⁵⁹

Şeyh Saduk ve Şeyh Tusî gibi bazı geçmiş fakihler bu iki grup rivayet arasındaki çelişkiyi bertaraf etmek için Masum İmam'ın (a.s) var olduğu dönemle Gaybet dönemini birbirinden ayırmış, ilk grup rivayetlerin Masum İmam'ın (a.s) var olduğu dönem, Ebu Basir rivayetinin ise gaybet dönemi ile ilgili olduğunu beyan etmişlerdir. Fakat bu değerlendirmenin hiçbir delili yoktur ve bu yüzden daha sonra gelen fakihlerce onaylanmamıştır. Nitekim Ebu Basir rivayetinin kocası ile akraba olan kadına özgü olduğu iddiası da yersizdir.¹⁶⁰

çocuğu varsa böyledir. Fakat eğer kadının ondan çocuğu yoksa bu durumda temel şeylerden ancak fiyatını miras alır." Saduk, Men La Yahzuruhu'l-Fakih, c.4, s.349.

¹⁵⁷ Şeyh Müfid'in ibaresinin metni şöyledir: "Ehlibeyt İmamları kanalıyla kadınların arsaya vâris olamayacağı, sadece ondaki binanın, ağaç ve aletlerin değerinden miras alabileceği bilgisi Peygamber Efendimizden (s.a.a) nakledildiğinde siz bunu Kur'an'a aykırı kıldınız." Mufid, el-Mesailu's-Sağaniye, s.100.

¹⁵⁸ Vesailu's-Şia, c.17, Mirasu'l-Ezvac babları, 14. bab, s.514-516, h.1, 2, 3, 4, 5, 7 ve 8; örneğin dördüncü hadiste şöyle geçer: Erkek öldükten sonra geriye karısı kalırsa demiştir ki: "Dörtte biri kadına verilir ve geri kalan ise imamındır."

¹⁵⁹ age. h.6 ve 9. Altıncı hadisin metni şöyledir: İmam Cafer Sadık (a.s) bir kadın ölür de geriye kocası kalırsa bu konuda şöyle buyurmuştur: "Malın tümü kocasınındır." Ben, "Peki ya erkek ölürse ve geriye eşi kalırsa?" diye sordum. Buyurdu ki: "Bu durumda mallar onundur."

¹⁶⁰ age. 9. hadisin altında; Muhakkes Erdebilî, Mecmau'l-Faide ve'l Burhan, s.434.

Bu durumda rivayetlerin çelişkinsini çözümleme kaidelerine başvurmalıyız ki, bu kaidelerden de Ebu Basir rivayetinin başka rivayetlere tercih edilmesi bağlamında hiçbir haklı gerekçe elde edilemediği anlaşılıyor.¹⁶¹

¹⁶¹ Taaruz/Çelişme konusunda müreccihlerden biri olan (iki dilden birini tercih ettiren) Ehlisünnet'e muhalefet açısından taraflardan hiçbirinin diğerine üstünlüğü yoktur. Çünkü hiçbir Ehlisünnet fakihî (Osman'dan nakledilenlerden sarf-ı nazar ederek) miras payından artan miktarı kadın veya erkeğe döndürülmesini kabul etmiyor; aksine onu beytülmale ait biliyor. bk. Zuhaylî, el-Fıkhü'l-İslamî ve Edilletuhu, c.8, s.358-359. Yine Ebu Basir'in rivayeti hem Ehlisünnet ile muhalefet ölçüsüne sahiptir, hem de kadının hissesinden fazlasını İmam'a ait bilen ve beytulmalin adını bile dile getirmeyen karşı rivayetlere. Aksine onların bazılarında apaçık bir şekilde "İmam"dan maksadın "Masum İmam" olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Muhammed b. Nuaym es-Sahhaf'ın rivayeti böyledir. Bu rivayete göre İmam Musa Kazım (a.s) şöyle buyuruyor: *"Kadına dörtte bir ver ve geri kalanı bize çevir."* Vesailu's-Şia, c.17, s.515. Dolayısıyla bu yerlerde imam kelimesinden sözlük anlamı kastedilmemiştir. Bu nedenle de bu rivayetin Ehlisünnet görüşüyle uyum içerisinde olduğu ihtimalini veremeyiz. Yine kadının payından artanın fakirlere sadaka verilmesi hükmünü bildiren rivayet (bk. s.514, h.1) de Ehlisünnet'in görüşüne uyarlanamaz.

Kur'an ile muvafakat bakımından da, onu müreccihattan bilmeyen, aksine her rivayetin hücciyet şartı bilen ve Kur'an ile muhalefeti tebayünî muhalefete (ikisi arasında tam bir zıtlık) has bilen Ahund Horasanî gibi kişilere göre (bk. Horasanî, Kifayetu'l-Usul, s.505) bu iki grup rivayetten hiçbirini Kur'an'a aykırı değildir. Yine eğer Kur'an ile muvafakatı müreccihattan biri bilen ve Kur'an'a muhalefeti tebayünî muhalefet ile sınırlandırmayan birçok fakihin görüşünü kabul edecek olursak, bu durumda Ebu Basir'in rivayetini Kur'an'a muhalefet etmesi sebebiyle bir kenara bırakmamız gerekir. Çünkü Kur'an kadının payını dörtte bir kılmıştır; oysaki bu rivayet mirasın tümünü kadına ait bilmektedir. Elbette "Kur'an'a muhalefet" ifadesinin bu gibi tebayünî muhalefeti olmayan muhalefetleri kapsamadığı sanılmaktadır. Bu açıdan, Ahund Horasanî'nin görüşü daha güçlüdür. Sonuç olarak bir kez daha bu rivayetlerin hiçbirinin Kur'an'a muhalefet etmediklerini vurgulamamız gerekir.

Örneğin rivayetin meşhur oluşu da bu konuda çözüm değildir. Çünkü birbirleriyle çelişki halindeki bu rivayetlerin hiçbirisi bu ölçüye sahip değildir. Elbette bazıları Ebu Basir'in rivayetinin teklifine, çelişki halindeki rivayetlerin ise çokluğuna dayanarak Ebu Basir'in rivayetinin itibarlığında şüphe etmişlerdir. Fakat bu sanı yanlıştır. Çünkü bir taraftan Ebu Basir'in rivayetini Eban b. Osman (h.6), Abdullah b. Meskan (h.9) ve sonraki tabakada Muhammed b. Ebi Umeyr (h.6 ve 9) gibi Ehlibeyt İmamlarıyla aynı dönemde yaşayan birkaç kişi ondan nakletmiştir. Bu da onların bu rivayete uygun fetvalarını ortaya koyuyor. Diğer taraftan, ilk bakışta yedi rivayet gözükken birbiriyle çelişkili rivayetler, biraz düşündüğümüzde en fazla üç muteber rivayete düşer: Birincisi, üç kanalla nakledilen (h.3, 4, 8) ve görünüşte tek bir rivayet olan Ebu Basir'in İmam Muhammed Bâkir'dan (a.s) aktardığı rivayet. İkincisi, Muhammed b. Müslim'in İmam Muhammed Bâkir'dan (a.s) naklettiği (h.5) rivayet. Bu metni ve onun senet zincirlemesini dikkate alarak Muhammed b. Mervan'ın İmam Muhammed Bâkir'dan (a.s) aktardığı rivayetle (h.7) aynı olması, Müslim ve Mervan'ın iki kelimesinin birbirinden çıkarmasında yanlış olması uzak bir ihtimal



Böyle bir varsayımda bazı fakihlerin görüşüne göre çelişkili rivayetler itibardan düşüyor ve sıra genel kaideleri veya usul-i amelîyi (usul-i fıkıh kitaplarında bu gibi durumlarda mükellefin vazifesini belirlemek amacıyla konulan kaideler) uygulamaya geliyor ki, bizim bahsimizde istinat edilebilecek kaide, kadının payını dörtte bir olarak belirleyen Kur'an-ı Kerim ayetinin¹⁶² mutlaklığıdır.

Eğer fıkhi istidlalin seyrini aynı şekilde sonuna kadar götürecek olursak, bu kez yeni bir cinsiyet ayrımı durumu ile karşı karşıya geliriz. Bu ayrıma göre, kocanın miras hakkından geri kalan kısmı ona verilir, ama kadının miras hakkından arta kalan kısmı ona verilmez.¹⁶³

Buna karşın, iki başka temelden hareketle daha farklı sonuçlara da ulaşılabilir ki, onlara da değineceğiz:

Birincisi, rivayetlerin çeliştiği durumlarda seçim hakkını (tahyir) benimseyen birçok fakihin ilkeli temelidir. Bu temele göre, fakihlere çelişkili rivayetlerin arasından birini seçme ve ona göre fetva verme hakkı tanınır. O zaman şöyle bir imkân doğabilir: Şimdiki bahsimizde Ebu Basir

değildir. Üçüncüsü, Ali b. Mehziyar'ın naklettiği Muhammed b. Hamzan'nın İmam Muhammed Taki (a.s) ile yazışmasıdır (h.1). Elbette son rivayetin senedinin doğruluğu, Ali b. Mehziyar'ın İmam'ın (a.s) el yazmasını ve mektubunun metnini görmüş olmasına bağlıdır. Aksi durumda Muhammed b. Hamza-i Alevî'nin kendisi hakkında hiçbir tevsik aktarılmamıştır. Muhammed b. Nuaym-i Sahhaf'ın rivayetinin itibarı (h.2) da ispatlanamaz. Çünkü bu adam da tevsik edilerek güvenilir olduğu bildirilmemiştir ve onun bu rivayette kendini Muhammed b. Ebi Umeyr'in vasisi olarak tanıtmış olması da bir şey ifade etmiyor. Zira İmam Musa Kazım (a.s) döneminde vefat eden Muhammed b. Ebû Umeyr, 217 yılında, yani İmam Muhammed Taki'nin döneminde vefat eden meşhur Muhammed b. Ebu Umeyr'den farklı bir kişidir. bk. Hoî, Mu'cemu Ricali'l-Hadis, c.14, s.276.

¹⁶² Bu durumda Kur'an-ı Kerim'in mutlaklığına müracaat etmek, rivayetlerin düşmesinden sonra onun merci olması sebebiyledir; fakat önceki durumda Kur'an'ın müraccih oluşundan söz edilmişti.

¹⁶³ Elbette burada şu soru ortada kalıyor: Sonunda bu miktar fazlalık (mirasın dörtte üçü) kime ulaşacak? Bu sorunun cevabı diğer iki grup rivayet arasındaki çelişkiyi halletmeye bağlıdır. Mirasçısı olmayan kişilerin mirasını enfaldan ve İmam'a ait bilen rivayetler ile (bk. Vesailu's-Şia, c.17, Velau Zamani'l-Cerire ve'l-İmamet babları, 3. bab, s.547-551) mirasçısı olmayan miras hakkında sadaka hükmü veren rivayetler. (bk. age. bab:4, s.551-554) Fakat biraz düşünecek olursak bu çelişkinin ilk etapta göze çarptığı ve bu iki grup rivayetler arasında telafi olmadığı anlaşılacaktır. Çünkü sadaka hükmü vermek görüldüğü kadar, İmam'ın enfale velayeti açısından gerçekleşmiştir.

rivayeti esas alınır ve böyle bir varsayımda cinsiyet ayrımı meselesi kendiliğinden ortadan kalkmış olur.

İkincisi, velayet-i fakihin fikhî temelidir ki, o temele göre veliyy-i fakih İslamî toplumun genel maslahatı icap ettiği takdirde mirasın tümünün kadına verilmesine hükmedebilir. Zira böyle bir hüküm halkın malı üzerinde tasarrufu gerektirmez. Aksine, dinin gerçek hükmü, çelişkili olan bu iki grup rivayettin birinden ibaret olduğundan, veliyy-i fakihin tasarrufu ya imamet mevkiine ait olan malların üzerinde söz konusudur (çünkü gaybet döneminde onların yetkisi veliyy-i fakihe verilmiştir) ya da bu mallar gerçekte kadının kendisine aittir ve veliyy-i fakih bu hükümle sırf kadının kendi hakkını kendisine iade etmiş olur.

[22]

Kadınlara Oy Hakkının Tanınması

Bu konuda, kadınlara oy hakkının tanınmasını dinî ilkelere aykırı görenlerin iddialarını değerlendirmek üzere¹⁶⁴ dinî metinleri gözden geçireceğiz.

Kadınların oy kullanma hakkının dinî açıdan yasak olduğunu ispat etmek üzere örnek alınan rivayetler birkaç gruba ayrılır:

İlk grubu, kadınların erkeklere kıyasla akıllarının eksik olduğundan söz eden hadisler oluşturur.¹⁶⁵ İkinci grupta, erkekleri kadınlarla istişareden sakındıran hadisler yer alır.¹⁶⁶ Üçüncü grubu ise, içinde kadınlara hoşgörülü davranmayı ve onlara kişisel görevleri dışında herhangi bir görev vermemeyi tavsiye eden hadisler oluşturur.¹⁶⁷

Bu hadislerin dışında kadının genel velayet mevkiinden (yöneticilik) men edilmiş olması ile ilgili delillere de istinat edilebilir. Şöyle ki oy vermek, oy verilen kimseye vekâlet hakkı değil, aslında hükümet hakkını

¹⁶⁴ Bu konuda, erkeklere oy vermenin meşruiyetini farz edip onun delillerini incelemedik.

¹⁶⁵ Vesailü's-Şia, c.2, "Hayız" babları, 39. bab ve c.14, Mukaddimatu'n-Nikâh babları, 4. bab, s.12 ve c.18, Şehadet babları, 16. bab, s.245.

¹⁶⁶ age. c.8, "Ahkâmu'l-Aşere" babları, 25. bab, s.429 ve c.14, "Mukaddimatu'n-Nikâh" babları, 24, 96 ve 123. bablar, s.41, 131 ve 162.

¹⁶⁷ age. c.14, "Mukaddimatu'n-Nikâh" babları, 87. bab, s.120.



devretme anlamına geldiğinden, oy verenlerin bizzat hükmetme ve velayetini uygulama hakkına sahip olması gerekir ve İslam'da kadının velayeti caiz sayılmadığından oy hakkı da ispat olunmaz.

Ancak tüm bunlara rağmen bu delillerin yetersiz olduğu anlaşılıyor. İlk grup hadisler konusunda, kadınların akıl açısından eksik olduğu yorumundaki muğlaklık bir yana, şu nokta çok önemlidir: Bu hadisler kadınların akli eksikliğine tekvinî bir durum olarak işaret ediyor ve bundan şer'i hükümler çıkarmak istemiyor. Bu hadislerde kadınların akli eksikliği ile ilgili olduğu belirtilen teşriî hüküm, şahadet hükmüdür ki, buna göre, iki kadının şahadeti bir erkeğin şahadetine eşittir. Ama bunun dışında bu hadisler kadın ve erkek arasında farklı bir yasa veya uygulama getirmeye temel oluşturamaz ve özel olarak da kadınların oy hakkının bulunmadığı sonucu elde edilemez.

İkinci grup hadislerle istinat etmek de pek makul görünmüyor. Zira bu hadislerin kadınlarla istişarede bulunmanın kerahetine delalet etmekten ziyade, usul ilmine göre, bu hadisler diğer bazı hadislerle tüm açılardan çelişki arz etmektedir. Yani söz konusu hadisler hem akil ve uzman kadınları, hem de bu özelliklerden yoksun kadınları kapsarken, akıllı ve deneyimli insanlarla istişareyi tavsiye eden rivayetler ise¹⁶⁸ hem erkekleri hem de kadınları kapsamaktadır. Bu yüzden akil kadın hükmü konusunda kuşku oluşur; çünkü bir yandan onlarla istişare men edilmiş, öbür yandan da tavsiye edilmiştir. Bu durumda şöyle bir yorum yapabiliriz: İstişare hükmü için "akil" gibi özellikleri temel alan son rivayetler, özel durumlardan kaçındığı için men eden hadislerle göre öncelik kazanır, sonuçta akıllı ve deneyimli kadınlarla istişarenin caiz olduğu ve hatta tercih edildiği anlaşılır. Bu arada birileri çıkıp bu algılamayı tartışacak olursa, kadınlarla istişarede bulunmanın uygunsuzluğunu ispat edemez. Zira bazı usul-i fıkıh âlimlerinin görüşüne göre, iki delilin her açıdan çelişkili oldukları durumlarda düşürme (tesakut) kaidesi uygulanır ve sonuçta her iki delil itibarını kaybeder.

Tahyir (ikisinden birini seçme yetkisinin verilmesi) kaidesinin uygulandığı durumlarla ilgili bir başka temele göre de rivayetlere dayanarak akıllı ve bilge kadınlarla istişare etmenin uygunluğunu ispat etmek mümkündür.

¹⁶⁸ Muhammedî Reyşehrî, Mizanu'l-Hikme, c.5, s.215.

Bu sonucu onaylama bağlamında, içinde akıllı kadınlarla istişare etmenin deneyimlerle ispat olunduğu ve bunun tüm kadınlarla istişarenin men edilmiş olmasından müstesna edilen bir hadisi hatırlatabiliriz.¹⁶⁹ Yine Kur’ân-ı Kerim bebeği sütten kesme konusunda anne ile istişare etmeye ve onun rızasını kazanmaya vurgu yapmıştır¹⁷⁰ ki, bu durum da kadınlarla istişarenin men edilmesinin onların aklı eksikliğine dayanmadığını ve sadece, özellikle bu vurguların yapıldığı dönemde sosyal yaşam alanında az deneyimli olmalarından kaynaklandığını ortaya koyar.¹⁷¹

Dolayısıyla elimizde kadınlarla istişare etmenin dinî açıdan yasak olduğunu gösterecek herhangi bir delil bulunmuyor ve eğer men edilen bir durum varsa, bazı özelliklerin söz konusu olduğu durumlarla ilgilidir ki, bu özellikler aynı zamanda erkeklerde de istişare tarafı olma özelliğini yok eder.

Üçüncü grup hadislerin arasında şimdiki konumuzla ilgili olan şey, Hz. Emirül-Müminin Ali’nin (a.s) evladına yazdığı mektupta yer alan bir ifadedir.¹⁷² İmam Ali (a.s) şöyle buyurur:

“Kadının kişisel alanının dışında kalan işleri ona devretme; zira bu kısıtlama onun hali ve huzurunun daha makbul ve cemalinin sürekli olmasına vesile olur. Çünkü kadın, hoş kokulu bir güldür, el altında çalışanların işvereni değil.”^{173/174}

Ama sözü edilen delile bakıldığında, bu hadisten ancak tavsiye niteliğinde yararlanılabilir. Bir başka ifade ile bu hadisin minnettarlık boyutu söz konusudur ve gerçekte kadınların omuzundan ağır bir yükü kaldır-

¹⁶⁹ “Aklen kemale erdiklerini tecrübe ettiklerin hariç, kadınlarla istişare etmekten sakın.” Biharu’l-Envar, c.103, s.253.

¹⁷⁰ Bakara, 233.

¹⁷¹ Bu tecrübesizlik bir olumsuzluk değildir; çünkü bu, gerçekte kadınların önemli ailevi sorunlara yoğunlaşmalarından kaynaklanmaktadır. Nitekim bazı uzmanlar da uzmanlık alanları dışında tecrübesiz ve istişare salahiyetinden yoksun olabilirler.

¹⁷² Bu mektup çeşitli senetlerle Sünnî ve Şîî kaynaklarında nakledilmiştir. Bu nedenle senet bakımından muteberliğini kabul edebiliriz; bk. Marifet, “Şayestegi-i Zenan Berayi Kazavet ve Menasib-i Resmî.” Hükümet-i İslamî, say. 2, s.50.

¹⁷³ Hadisin metninde “kahraman” ifadesi kullanılmıştır; bunun için de çeşitli anlamlar zikredilmiştir. Örneğin: Gelir ve giderin emini, haznedar, sorumlu, el altındakilerin kefil, işveren ve pehlivan.

¹⁷⁴ Vesailu’s-Şia, c.14, Mukaddimatu’n-Nikâh babları, 87. bab, s.120.



mak ve onlara imtiyaz vermeye yöneliktir. Dolayısıyla bu hadisten kadınların siyasi faaliyetlerden men edildiğini, elzem getiren bir hüküm olarak çıkaramayız, nitekim seçimlere katılmak ve oy kullanmak gibi faaliyetlerin fazla bir zihnî veya bedensel külfete ihtiyacı yoktur.

Kadının genel velayet (yöneticilik) makamını üstlenmesinin yasak olduğu ile ilgili delillere istinat etmek, biraz önce değindiğimiz ve muhtemelen kadınların oy hakkına karşı çıkanların ilgisini çeken bir başka mesele idi. Bu istidlale cevap ararken, üç noktayı hatırlatmak istiyoruz:

a) Oy vermenin hükümet hakkını devretme anlamına geldiğinin varsayımında şu iddiayı gündeme getirebiliriz: Kadının genel velayet mevkiinden men edilmesinin delilleri -ki bir sonraki tartışmamızda ele alacağız- kesin oldukları varsayıldığında, İslam'da bu velayetin fiiliyet kazanmasının, yani kadının hâkimiyet ve sultanın benimsenmediğine delalet eder. Ama kadının hâkimiyette konum olarak hiçbir hakkı bulunmadığı meselesi veya bir başka tabirle hâkimiyet yetkinliğinden esas itibarı ile yoksun olduğu, hatta tüm bireylerini kadınların oluşturduğu ve hâkimiyet şartlarına sahip olan erkeklerin bulunmadığı farazi bir toplumda bile kadının egemenliğinin dinî açıdan yasak olması, söz konusu delillerden algılanmıyor.

Dolayısıyla oy hakkı, hükümet hakkını devretme anlamında olsa bile, kadınlar için ispat edilebilir; zira varsayımına göre doğrudan velayet edemeyen kadınlar bir başkasına oy vermek sureti ile hâkimiyetteki şanına dayalı hakkını ona devredebilir.

b) Oy verme gerçeğinin hükümet hakkını devretme şeklinde algılanması kesin değildir ve oy vermenin vekâlet konusu ile ilgili olduğu görüşünü desteklemek mümkündür. Burada vekâlet elzem olarak bir nevi caiz akit manasında olan özel anlamında olmayabilir ve sadece -akitlerin tevkihi olmadığına göre- vekil için velayet ve sulta uygulama hakkı doğuran bir nevi lazım/geçerli akit şeklinde telakki edilebilir.¹⁷⁵ Bu temele göre, kadınlar da dâhil olmak üzere velayet hakkından yoksun olan bütün müvekkiller, vekillerine oy vererek onları meşru velayet hakkından yararlandırır.

¹⁷⁵ Muntezerî, Derasatun Fil Velayet el-Fakih, c.1, s.575-576.

c) Kadınların oy hakkı “mutlak velayet-i fakih” tezine göre de izah edilebilir. Bu teze göre İslam’ın ve İslamî nizamın maslahatı, dinin birinci ve ikinci dereceden hükümlerinden önce gelir ve veliyi fakih İslam maslahatı ile şer’i hükümlerin birbirini zorladığı durumlarda İslam maslahatını temin etmek üzere birinci ve ikinci dereceden hükümlere aykırı hükümler verebilir. Bu hükümler dinin diğer hükümleri gibi uyulması farz olan hükümlerdir ve söz konusu maslahat yerinde durduğu sürece de geçerlidir. Buna göre eğer kadınların oy vermesinin meşruiyeti dinin birinci ve ikinci dereceden hükümleri ile ispat olunmazsa, kadınların sosyal konunun yükselmesine yönelik küresel gelişmeler göz önünde bulundurularak, kadınların seçimlere katılmalarını engellemeyi, İslamî nizamın maslahatına karşı olan bir hareket şeklinde değerlendirebiliriz. Sonuçta, kadınların oy verme hakkının meşruiyeti, veliyy-i fakihin hükümet kaynaklı hükmüne göre ispat edilir.

[23]

Kadınların Genel Velayeti (Yöneticiliği)

Bu tartışmada, kadınların genel velayet (yöneticilik) meselesini fikhî açıdan irdelerken, bunun meşruiyeti veya meşru olmadığı ile ilgili delilleri de değerlendireceğiz:

a) Kadının Genel Velayetinin Meşru Olmadığına Dair Kur’ânî Deliller

- Kur’ân-ı Kerim şöyle buyurmaktadır:

“Allah’ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle ve mallarından harcama yaptıkları için erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudur.”¹⁷⁶

Merhum Allame Tabatabaî gibi bazı kanaat önderleri ilk delilden ötürü genel bir kaideyi istinbat etmiş ve sonuçta, erkeklerin kadınların üzerindeki velayetinin başta siyaset olmak üzere tüm sosyal alanları kap-

¹⁷⁶ Nisâ, 34.



sadığını belirtmiştir.¹⁷⁷ Ama bazı düşünürlere göre, ayetin zahiri ikinci gerekçelendirme karinesinden hareketle, erkeklerin kadınların üzerindeki velayetini sadece evlilik ilişkileri ile sınırlandırılmıştır.¹⁷⁸ Böyle bir gerekçenin inkâr edildiği varsayımında, ayetin meali ile ilgili ihtimallerin çokluğu, ayetin icmalini ve istinat edilmesini imkânsız hâle getirir.

Bazı fakihler bu ayeti, öncelik meselesini gözeterek delil olarak belirtmiştir ve “eğer kadın ailenin küçük ortamında velayet yetkisinden yoksun ise, genel velayet mevkiine getirilme liyakatine de öncelikli olarak sahip değildir demişlerdir.¹⁷⁹ Ama usul-i fıkıh ilminde ispat olunduğu üzere, zanna dayalı öncelik itibardan yoksundur ve bu tartışmada sözü edilen önceliğin kesinliği söz konusu değildir. Zira evlilik ilişkilerinde erkeklerin kavvamiyetini (yöneticilik ve koruyuculuk) gerektiren bazı maslahatlar olabilir; ama bu maslahat genel velayet konusunda söz konusu olmayabilir ve böyle bir ihtimalin varlığı durumunda önceliğe istinat edemeyiz.¹⁸⁰

- Kur'an-ı Kerim'in bir başka ayetinde Hz. Peygamber'in (s.a.a) eşlerine hitaben şu ifade yer alıyor:

“Evlerinizde oturun, eski cahiliye âdetinde olduğu gibi açılıp saçılmayın.”¹⁸¹

Bu ayetin kadınların genel velayet mevkiine getirilmesinin yasak olduğuna delalet ettiğini kabul etmek için öncelikle ayetin hükmünü Hz. Peygamber'in (s.a.a) eşleri ile sınırlı görmemeli ve bu hükmü tüm Müslüman kadınları kapsayacak şekilde genişletmeliyiz. İkinci olarak evde oturmayı, velayeti uygulamaya aykırı saymalıyız.¹⁸²

Oysa her iki ön şart tartışmaya açıktır. İlk ön şart konusunda açıktır ki ayetin göreceli, yani nisbî meali, Hz. Peygamber'in (s.a.a) eşlerine hi-

¹⁷⁷ Tabatabaî, el-Mizan Fi Tefsiri'l-Kur'an, c.4, s.343.

¹⁷⁸ Muntezerî, Dirasatun Fi'l-Velayet el-Fakih, c.1, s.350. Beltacî; Mekanetu'l-Mer'e Fi'l Kur'an-ı'l-Kerim ve's-Sunneti's-Sahih, s.243-244; yine bk. Üçüncü bölüm, “Kavvamiyet” konusu.

¹⁷⁹ Gulpayganî, Kitabul-Kaza, c.1, s.44; Ebu Faris; Hukuku'l-Mer'eti'l-Medine ve's Siyaseti Fi'l İslam, s.154.

¹⁸⁰ Muntezerî, Dirasatun Fil Velayet el-Fakih, s.351.

¹⁸¹ Ahzâb, 33.

¹⁸² Muntezerî, Dirasatun Fi'l-Velayeti'l-Fakih, s.352.

tabendir ve ayetin içerdiği hükmü başka kadınları da kapsayacak şekilde genişletmek için elimizde herhangi bir delil yoktur. İkinci ön şartın yanlışlığı da biraz düşünmekle ortaya çıkar. Gerçekte çağımızda iletişim teknolojilerinin geliştiği göz önünde bulundurulduğunda, evde oturan bir insanın Müslümanların genel velayetini üstlenmesi pek de uzak bir ihtimal değildir. Nitekim İmam Humeyni'nin (ra) on yıllık liderlik dönemi böyle bir durumun mümkün olduğuna şahittir. Zira o büyük rehber bu sürenin hemen hemen tümünü yaşadığı evde geçirdi.

- Kur'ân-ı Kerim'in kızlar hakkında, içeriği kadınların siyasi hükümdarlığı ile uyuşmadığı şeklinde telakki edilebilecek bir tabiri vardır. Kur'ân-ı Kerim şöyle buyurmaktadır:

“Süs içinde yetişip tartışmada (delilini) açıklama becerisi olmayan kimseyi (kızı) mı (Allah'a izafe ederler)?!”¹⁸³

İfade gücünün zafiyetinin hükümeti yönetmekten aciz olmakla hiçbir ilgisi olmadığı bir kenara, bu ayeti kadınlarda zatî bir özelliğin ifadesi şeklinde telakki edemeyiz; zira her zaman güçlü beyan ve mantığı olan kadınlar da var olmuştur. Dolayısıyla bu ayetin özellikle Kur'ân-ı Kerim ayetlerinin nazil olduğu dönem başta olmak üzere, kadınların genel durumu ile ilgili olduğu ve istina ve her türlü özel akılcı ve yönetici özellikleri ve yetenekleri olan kadınlar bulunursa, genel velayet mevkiine getirilmelerinin caiz olması ile çelişmediği söylenebilir.

b) Kadının Genel Velayetinin Meşru Olmadığını İfade Eden Rivayetler

Kadının genel velayet mevkiine getirilmesinin yasak olduğunu ispat etmek için birçok hadise istinat edilmiştir ki, kadınlar ve oy hakkı tartışmamızda bazılarına (özel olarak kadınların aklı eksiklikleri, kadınlarla istişarenin keraheti ve onlara hoşgörülü davranmanın müstehaplığı ile ilgili rivayetlere) değindik ve söz konusu hadislerle istinat etmenin yanlışlığını ortaya çıkardık. Bu yüzden bunları tekrar etmekten kaçınıyor ve diğer durumları irdelemek istiyoruz.

¹⁸³ Zuhurf, 18.



- Ehlisünnet hadis kitaplarında yer alan bir hadise göre, Hz. Peygamber'e (s.a.a) İran halkının, kralın kızını yeni hükümdar olarak seçtikleri haberi ulaşınca o Hazret şöyle buyurdu:

“(Yönetim) İşlerini kadına bırakan bir kavim asla felaha¹⁸⁴ ermez.”¹⁸⁵

Bu rivayeti, Ebu Bekir Nefii b. Mesruh (veya Nefii b. Haris) Hz. Peygamber'den nakletmiştir. Ehlisünnet'in Rical kitaplarında bu şahıs hakkında bazı takdir nitelikli ibareler yer alsa da, Şîi rical âlimlerinin kriterleri ile bu şahsın sağlamlığını, özellikle kendisi hakkında hatta hilafeti döneminde Hz. Ali'nin (a.s) hakkaniyetini itiraf etmediği ve insanları Cemel Savaşı sırasında o hazretin yanında yer almaktan sakındırdığı nakledilirken ispat edemeyiz.¹⁸⁶ Görünen o ki, “senedin zayıflığını şöhrret (ulema arasında meşhur olmak) ile telafi etme” kaidesi de burada söz konusu olamıyor. Zira özellikle eskiler başta olmak üzere, Şîi fakihlerin bu rivayete istinat sayısı, bunun meşhur olduğunu ispat edebilecek seviyede değildir.

Rivayetin dayandığı senet sorununun dışında, bazı çağdaş fakihler rivayetin delaleti konusunu da tartışmaya açmış ve rivayette yer alan “len yefleha” tabirinin caizlik durumu ile çelişki arz etmediğini ve kadınların genel velayet mevkiinden men edildiğini ispat etmediğini belirtiyor.¹⁸⁷

Bu sorunun aslında Arap dilinde “felah” sözcüğünün çok anlam ifade etmesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Yani bu sözcük rivayette uhrevî kurtuluş anlamında mı kullanılmış ki haramlığa yorulsun, yoksa başka anlamlarda mı kullanılmış (zafer, amaca ulaşmak gibi) ki sırf kadın velayetinin dünyevî sonuçlarına yorulsun ve sadece irşat bağlamında bir hüküm sayılsın?! İşte bu belli değil ve bu durumda rivayet açıklan-

¹⁸⁴ Rivayetin orijinalinde geçen “len yefleha” kavramı “felah masterından alınmıştır. Lügat kitaplarında bu kelimeye şu anlamlar verilmiştir: Kurtuluş, zafer, necat, kalıcılık ve hedefe ulaşmak.

¹⁸⁵ Sahih-i Buharî, c.8, s.97 ve Tirmizî, Sünen-i Tirmizî, c.3, s.360. Bu rivayet Şia'nın hadis kitaplarından birinde (Harranî, Tuhafu'l-Ukul, s.35) de Resul-i Ekrem'den (s.a.a) nakledilmiştir. Elbette bu kitabın yazarının, bu hadis hakkında müstakil bir senet bulmuş olması uzak bir ihtimaldir.

¹⁸⁶ Zehebî, Siyeru A'lami'n-Nübela, c.3, s.8.

¹⁸⁷ Hansarî, Camiu'l-Medarik Fi Şerhi'l-Muhteseri'n-Nafi, c.6, s.7.

maya muhtaçtır ve burada kadının genel velayet mevkiinden men edildiği sonucu elde edilemez.

Bu arada bu rivayetin delaleti konusunda bazıları bir başka sorunu da gündeme getirmiştir: Rivayetin içeriği genel bir durum değil de, şahsi bir mesele olarak yorumlanmış ve Hz. Peygamber'in (s.a.a) "kavim" sözcüğünden maksadının tüm kavimler ve milletler olmadığı, sadece özel bir kavmi, yani Sasaniler dönemindeki İranlıları kastettiği sonucu çıkarılmıştır.¹⁸⁸ Ama bu eleştiri pek makul gözüküyor; zira tabirin görünüşü geneldir ve usul ilminin kaidelerine göre genel bir hükmü özel bir duruma tatbik etmek, hükmün özelleşmesine sebep olmaz.

- Şeyh Saduk'un İmam Muhammed Bâkır'dan (a.s) naklettiği bir rivayette, kadınlara özel hükümlerden söz ederken, kadınların yargı ve hükümdarlık mevkilerinden men edildiğine işaret ediliyor.¹⁸⁹

Ne var ki bu rivayet dayandırıldığı belgenin zafiyetinden başka, delalet bakımından da pek güvenilir değildir. Zira rivayette gündeme gelen hükümlere bakıldığında, hükümlerin büyük bir bölümünün yükümlülük getiren görevlerden ziyade, müstehap amellerle ilgili oldukları anlaşılır. Bu yüzden rivayetin kadının hükümdarlık mevkiinden men edilmek üzere zuhur ettiğini söylemek, özellikle birkaç yerde yükümlülük getirmeyen davranışlardan söz ederken "caiz değildir" tabiri kullanılması itibarı ile pek güçlü ve istinat edilebilecek bir delil olmayacaktır. Yani bu tabir haram olma anlamında gözükmesine karşın, ke-rahet manasında kullanılmıştır ve bu yüzden İslam açısından kadının hükümdarlığı gayri meşru değil de, mekruh ve mercuh bir durum olduğu ihtimali kuvvet kazanır ve böyle bir ihtimal ortadayken rivayet delil olma özelliğini kaybeder.

- Rivayet metinlerinde, ahir zaman dönemi hakkında bazı durumları öngörmekle ilgili olan birçok hadis göze çarpıyor ve bu arada bu hadislerin bazılarında kadınların durumuna da işaret ediliyor.

¹⁸⁸ Beltacı, Mekanetu'l-Mer'e Fi'l Kur'an-ı Kerim ve's Sunnet es-Sahiha, s.250.

¹⁸⁹ "Kadınlar yargıyı üstlenmesinler ve yönetimde de bulunmasınlar." Vesailu's-Şia, c.14, "Mukaddimatu'n-Nikâh" babları, 123. bab, s.162.



Bu hadislerde eleştirel bir ifade ile beyan edilen noktalardan biri, kadınların o dönemde iktidarın başına geçmesidir.¹⁹⁰ Bu hadislerin dayadığı belgeler konusunda ciddi bir sorunla karşı karşıya değiliz; zira en azından bazıları muteber belgelere dayanıyor.¹⁹¹ Ama rivayetlerin kadınların genel velayet mevkiinden men edildiğine delalet ettiği konusu tartışılabilir. Çünkü her tenkit, haram olmaya delalet etmez ve bu yüzden en çok, İslam'ın kadınların hâkimiyetine olumsuz baktığı söylenebilir ve bu şer'i açıdan tercih edilmediği algılanabilir.

- Bir başka hadise göre, yüce Allah serzeniş içerikli sözlerle Havva'ya hitaben şöyle buyurur:

“Siz kadınlar arasından bir hükümdar belirlemedim ve aranızdan bir peygamber seçmedim.”¹⁹²

Bu hadisin esas sorunu, çok zayıf bir senede sahip olmasıdır. Bunun dışında, hadiste kullanılan ibareler sert ve tenkit edici bir tondur ki bu da Kur'an-ı Kerim'in ve diğer rivayetlerin kadınlarla ilgili latif tabirlerine aykırıdır. Yine Yahudilerin tahrif edilmiş öğretilerinde (İsrailiyat) Âdem ve Havva'nın yasak meyve ağacının meyvesini yeme konusunda Havva'yı suçlu gösteren mana ile örtüşmesidir ki, bu da söz konusu hadisi daha da itibarsızlaştırıyor.

- Bir hadiste şöyle okumaktayız:

“İşlerinin tedbirini bir kadın üstlenen her erkek mel'undur.”¹⁹³

Buna göre tüm kadınların ve erkeklerin işlerini tedbir etmeyi gerektiren genel velayetin kadınlarda olmayacağı öncelikli olarak ispat olunur. Ama bu hadisin belge zafiyeti onu itibardan düşürüyor, üstelik delalet bakımından da sağlam değildir. Zira rivayetlerde “lian” sözcüğünün kullanıldığı manalara bakıldığında, bundan haram olma sonucu elde edilemez; ancak nefret edilen bir durum şeklinde yorumlanabilir.¹⁹⁴ Buna göre

¹⁹⁰ age. c.11, “Cihadu'n-Nefs” babları, 49. bab, s.277 ve “el-Emr-u ve'n Nehy” babları, 41. bab, s.517; Müstedreku'l-Vesail, c.11, s.372 ve Biharu'l-Envar, c.75, s.22.

¹⁹¹ Özellikle Humran'ın İmam Cafer Sadık'tan (a.s) aktardığı rivayetin senedi muteberdir. bk. Vesailu's-Şia, c.11, s.517.

¹⁹² Müstedreku'l-Vesail, c.14, s.286.

¹⁹³ Vesailu's-Şia, c.14, “Mukaddimatu'n-Nikâh” babları, 96. bab, s.131.

¹⁹⁴ Hoî, Misbahu'l-Fekahe, c.1, s.333-334.

kadına itaat etmeyi pişmanlık duyma sebebi telakki eden bazı hadisler¹⁹⁵ de senet zayıflığı ve haram olmayı ispat şeklinde algılamadığından delil olarak gösterilemez.

Kadının yargıdan men edildiği konusunda başka hadislerle de istinat edilmiştir. Bu hadisler kadının genel velayetten men edildiği delili olarak görülebilir; çünkü fakihler yargıyı da genel velayetin bir parçası şeklinde tanımlıyor. Ancak bu hadisler genel olarak senet veya delalet zaafiyeti taşıyor; onları da kadınların yargı yetkisini tartıştığımız başlıkta ele alacağız.

c) Kadının Genel Velayetinin Meşru Olmadığına Dair Diğer Deliller

- Kadının genel velayetten men edildiği konusunda görüş birliği (icma) söz konusu olduğu iddia edilmiştir.¹⁹⁶ Ehlisünnet âlimleri arasında böyle bir görüş birliğinin oluşması, muhtemeldir; ama Şii âlimlerin görüş birliği -görüş birliği için özel kriterleri gözetlediklerinden- ispat edilmemiştir. Şii âlimler görüş birliğini ancak masumlardan rivayet olması durumunda hüccet olarak kabul eder ve buna göre geçmiş çağda yaşamış ulemanın mutabakatını, icma şeklinde yorumlayamayız.

Görüş birliği olarak kabul edebileceğimiz şey, hicrî kamerî üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda yaşayan ulemanın mutabakatıdır ki, bu âlimler genellikle Ehlibeyt İmamları (a.s) veya onlardan hemen sonraki yıllarda yaşamışlardır. Çünkü o dönemde yaşamış ulemanın mutabakatı, verdikleri kararın kişisel içtihatları değil, doğrudan veya dolaylı bir şekilde Ehlibeyt İmamlarından (a.s) duydukları sözlere veya gördükleri tutumlara dayandığını gösterir.

Sözü edilen nokta ve o dönemin fakihleri bu konuda herhangi bir söz etmediğinden -Şeyh Kuleynî ve Şeyh Saduk gibi, bazı ilgili hadisleri “el-Kâfi” ve “Men La Yahzuru’l-Fakih” gibi rivayet kitaplarında nakleden âlimler hariç- bu hükmün üzerinde Şii âlimlerin görüş birliğine varıldığını bir hüküm olarak niteleyemeyiz.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Vesailu’s-Şia, c.14, s.130.

¹⁹⁶ Muntezerî, Derasatun Fil Velayet el-Fakih, c.1, s.338.

¹⁹⁷ Bu konu hakkında bk. age. s.339-341.



- Bazen Hz. Peygamber (s.a.a) ve o hazretin haleflerinin pratik siyerine ve yine İslamiyet'in ilk asırlarında yaşamış Müslümanların genel siyerine istinat edilir. Mesela, hiçbir kadını o dönemlerde genel velayet mevkiine atamamış veya seçmemişlerdir ve yine kadınlar tarafından da hiçbir zaman böyle bir talep gündeme gelmemiştir.¹⁹⁸ Ama açıktır ki, fiilin ameline değil de, terk edilmesine nazır olan ademî (yokluk) siyerlerinden, terk edilen fiilin haram olduğu veya meşru olmadığı sonucu elde edilemez ve bu tür siyerler en çok terk edilen fiilin tercih edilmediğini veya şer'i istenmezliğini ispat eder. Dolayısıyla eğer ilk çağlarda yaşayan din evliaları ve Müslümanlar genel velayet mevkiine bir kadını seçmek gibi bir fiili yerine getirmekten kaçınmışsa, bu durum o fiilin şer'i açıdan men edildiğini ispat etmez.

- Bazıları da şöyle bir istidlali gündeme getirmiştir: İslamî hükümdarın cemaat namazlarına ve özellikle Cuma, Ramazan ve Kurban bayramı namazı gibi namazlara imamlık etmesi ve yine Müslümanlara hutbe okuması ve buna benzer görevleri, kadınlıkla bağdaşmaz ve bu durumdan kadının genel velayetinin şer'i açıdan yasak olduğu sonucu ortaya çıkar.¹⁹⁹

Bu istidlalin de zafiyetleri açıkça ortadadır. Evvela, bu işleri İslamî hükümdarın elzem getiren görevleri saymak için ortada herhangi bir delil yoktur. Zira Müslüman hükümdarlar pratikte bu görevleri üstlenmiştir, ama bu durum, herhangi birinin bu görevleri üstlenmediği için veya bu görevleri akli veya şer'i gerekçeler yüzünden üstlenmekten mazur olduğu için velayet salahiyetinden yoksun olduğunu ispat etmez. İkincisi, tüm bu işlerin kadın olmakla uymadığı iddiası sadece bazı durumlarda -örneğin erkeklerin cemaat namazına imamlık etmek gibi- kabul edilebilir, ama kadının erkekler için hutbe okuması gibi durumların şer'i açıdan sakıncası yoktur.

- Bazen kadının genel velayetten men edildiğini ispat etmek için öncelik kıyaslarına istinat edilir. Örneğin Ehlisünnet rivayet kaynaklarında bir hadiste kadının evliliğinin velinin rızasına bağlı olduğu belirtilmiştir.²⁰⁰

¹⁹⁸ Ebu Faris, Hukuku'l-Mer'eti'l-Medeniyye ve's-Siyaset-i Fi'l-İslam, s.160.

¹⁹⁹ age. s.159.

²⁰⁰ "Veli(nin izni) olmadan nikâh olmaz." Beyhakî Sünenu'l-Kubra, c.10, s.148. Şii kaynaklar arasında, Ğavali'l-Leali kitabı, c.1, s.306 ve c.3, s.313 de bu hadisi nakletmiştir.

Kimileri bu hadisi öncelik meselesini gözeterek, kadının genel velayetinin meşru olmadığı deliline yormuş ve “Eğer kadın kendi izdivacı konusunda bağımsız değilse ve karar verme yetkisinden yoksun ise, öncelikli olarak genel işler hakkında karar verme yetkisi de kendisine verilemez.” demiştir.²⁰¹

Öncelik kıyası temeline göre gündeme gelen bir başka istidlal de şudur: Şii ve Sünnî ulemanın mutabık görüşüne göre kadın, erkeklerin cemaat namazına imamlık edemez. Velayet ve rehberlik de cemaat imamlığından çok daha önemli olduğu için kadının genel velayet mevkiine getirilemeyeceği öncelikli olarak ispat olunur.²⁰²

Yine bazıları şöyle bir öncelik kıyasını gündeme getirir: Kutsal Şâri kesin olarak baba veya dedenin varlığında hatta sibyan çocuğun velayetini anneye emanet etmemiştir, o halde öncelikli olarak kadınlar genel velayet görevini üstlenemez.²⁰³

Gündeme getirilen her üç kıyas durumu tartışmaya açıktır:

İlk kıyas konusunda, yani nikâh konusunda ve velinin rızasının şart olduğu durumda, hadisin dayandığı belgenin geçerlilik tartışması bir kenara, bu hadisin içeriği Şii fakihlerce kabul edilmiyor. Çünkü Şii rivayetlere göre daha önce kocası olan gayri bakire bir kadın kendisinin velisi sayılır ve bazı fakihlere²⁰⁴ göre buluşa ermiş her reşide kadın da kendisinin velisidir ve hiç kimsenin onların üzerinde velayeti yoktur. Bunun dışında iddia edilen öncelik de eksik gibi görünüyor. Zira bu hadisin kadının zatî kusuru ve salahiyetsizliğine nazır olduğu açık değildir ve belki de velinin rıza şartı, kadını destekleme ve karı kocanın ortak yaşamında ortaya çıkacak bazı muhtemel sorunları engellemeye yönelik olabilir. (Örneğin kadının kocasından boşandıktan sonra baba ailesi tarafından reddedilmesi sorunu gibi.) Dolayısıyla bu hadisten kadının her türlü velayet tasarrufundan men edildiği sonucu elde edilemez.

İkinci kıyasın eleştirisi noktası şudur: Cemaat namazı sırf siyasi bir amel değil ki onu rehberlik meselesi ile mukayese edelim ve belki de

²⁰¹ Ebu Faris, Hukuku'l-Mer'etî'l-Medeniyye ve's-Siyaset-i Fi'l-İslam, s.159.

²⁰² Ariston, “Zen ve Moşkilat-i Siyasî” Ulum-i Siyasî, say.1, s.149.

²⁰³ Hüseyin Tahranî, Risale-i Bedi, s.210.

²⁰⁴ Tusî, et-Tibyan Fi Tefsiri el-Kur'an, c.8, s.352.



büyük bir ihtimalle, namazın ibadî mülâhazaları ve yine namaz kılan insanların onları Allah'a yönelmekten gafil olup fani dünyaya yönelmelerine sebebiyet verecek her türlü etkenden uzak tutulmaları, Şârî'in cemaate imamlık etme hükmünün gerekçeleri olmuştur. Bu ihtimali doğrulayan durum şudur: Birçok fakihe göre kadın, kadınların cemaat namazına imamlık edebilir.²⁰⁵

Üçüncü kıyas gerçi ilk iki kıyasa göre daha güçlü gözüküyor, ama şu açıdan tartışmaya açıktır: Annenin çocukların velayet hakkına babanın vasiyeti üzerine kavuşması,²⁰⁶ kadının evladının velayeti konusunda zatî liyakatini ifade eder. Dolayısıyla annenin velayet edemeyeceği kriteri sadece cinsiyeti ve kadınlığı olmadığından, bundan öncelikli olarak kadının genel velayetten men edildiği sonucu çıkarılamaz. Üstelik bu hüküm ev işlerinin anne ve baba arasında ideal bir şekilde paylaşılma modeline dayanabilir. Hele çocukların üzerindeki velayet hakkı, evin ekonomik geçimini karşılama sorumluluğu babaya verildiği için babalara verilmiş olabileceğinden, böyle bir ihtimalin varlığı üçüncü kıyası reddetmeye yetecektir.

- Bazen kadınların genel velayet mevkiinden men edildiğine gerekçe olarak, gerçekte kadınların her türlü sosyal ve siyasi katılımının elzemleri olan bazı dış elzemlerin şer'i açıdan yasaklığına istinat edilir. Örneğin şu iddia gündeme getirilir: Kadının evden çıkması, namahremın bakışı veya namahremın sesinin duyulması gibi yasakların gerçekleşmesini lazım kılar ve bu yüzden lazım olan haramdan elzemin haram olduğu sonucu ortaya çıkar.²⁰⁷ Ama açıktır ki melzumun olma iddiası gerçekten uzaktır ve kadın kendisini haram işlemek veya harama vesile olmaktan tam olarak korumak sureti ile sosyal ve siyasi faaliyetlerde bulunabilir.

- Yukarıda sözü edilen durumların dışında bazı iyilik yönlerine de istinat edilmiştir ki bunların istidlal açısından pek değeri yoktur. Bu konuda kadının siyasi katılımının annelik görevi ile çelişmesini, kadının güzelliğinin zor faaliyetler yüzünden heba olmasını²⁰⁸ ve kadınların erkeklerle kıyasla cismî ve aklî yetersizliklerini²⁰⁹ örnek verebiliriz.

²⁰⁵ bk. Dördüncü bölüm, "Dinî Sîar ve İbadetler."

²⁰⁶ bk. Üçüncü bölüm, "Çocukların Velayet ve Bakımı."

²⁰⁷ Kurbanî ve diğerleri, "Zen ve İntihabat", s.76.

²⁰⁸ age. s.118-128.

²⁰⁹ Şemsuddin, "Ehliyyetu'l-Mer'e Li Tevelli's-Sulta, s.131.

- Pratik (amelî) ilkeye sarılmak, fikhî istidlal seyrinde son merhale-
dir. Pratik ilkeden maksat, muteber delil yokluğunda istinat edilen kai-
dedir ve insanların pratik görevini, kuşku varsayımında belirler.²¹⁰ Buna
göre, kadın velayetinin meşru olduğu veya olmadığına dair muteber de-
lilin yokluğunda, meselenin hükmü hakkında kuşku duyarız. Pratik il-
kenin gereği, meşru olmadığına hükmetmektir. Zira valeyet konusunda
ilk kaide şudur: Muteber bir delil ispat etmediği müddetçe hiç kimse-
nin bir başkasının üzerinde valeyet hakkı yoktur ve gaybet döneminde
velayet delilleri mücmeldir, yani kadınları da kapsayacak genellemeden
yoksundur. Sonuçta bu deliller kesin olarak erkeklerin velayeti konu-
sunda geçerlidir ve kadınlar konusunda velayetsizlik genel ilkesine baş-
vurmak gerekir.²¹¹

Ancak söz konusu ilkeye istinat ederken birkaç eleştiri ile karşılaşıl-
mıştır. Bazıları şu eleştiriyi gündeme getirmiştir: Tartışma konumuz, ve-
layetsizlik ilkesi değil, beraat ilkesinin mecrasıdır. Çünkü bizim kuşku-
muz şudur: Acaba şeriatte benimsenen velayet, ister kadın ister erkek,
tüm insanlar için mi, yoksa sadece erkek cinsi için mi vardır? Böylece er-
kek kaydının müdahil olduğu ihtimalini, beraat ilkesine dayanarak red-
detmek mümkün olabilir.²¹²

Kimileri ise şarttan beraat ilkesine sarılmak ve tartışmayı vaz'î ahkâm
alanına sürüklemek yerine, mübah sayma (ibaha) ilkesine sarılmış ve
kadın velayetinin caizliği sonucunu dinî görevle ilgili bir hüküm olarak
elde etmiştir²¹³. Ama usul ilmi açısından açıktır ki, istishab ilkesi, beraat
veya ibaha ilkesine hâkimdir ve bu yüzden mevzu bahis konumuzda
kadının velayetsizliğinin istishabı uygulandığı takdirde, öteki iki ilkenin
cari olmasına mahal kalmaz. Bunun dışında gafil olunan bir nokta da
şudur: Velayetsizlik ilkesini pratik bir ilke değil, sözel bir ilke olarak ta-
savvur etmek mümkün ve bu yüzden bu kaide, dinin sözel genelleme-
lerinden (örneğin insanların eşitliği ve can ve mallarına musallat olma

²¹⁰ Şüphe anında pratikte yapılması gereken şeylerin beyanı, İslam'ın gerçek hükmünün
beyanından farklıdır. Bunları birbirinden ayırmak gerekir.

²¹¹ age. s.143.

²¹² age. s.157-158.

²¹³ Beltacı, "Mekanetu'l-Mer'e Fi'l-Kur'âni'l-Kerim ve's-Sunneti's-Sahihâ", s.216.



gibi)²¹⁴ çıkarılan bir kaide olur. Dolayısıyla bunu delil olarak telakki etmek mümkündür. Açıktır ki, delil ve ilkenin çelişkili olduğu durumlarda delili izlemek gerekir ve bu yüzden beraat veya ibaha ilkesinin cari olmasına mahal kalmayacaktır.²¹⁵

Kadının velayetsizlik ilkesine yöneltilen bir başka eleştiri şudur: Hâkimiyet ve liderlik, toplumun dinî ve dünyevî hayatında çok önemli ve kader belirleyici bir durumdur. Bu yüzden kutsal Şâri'in böylesine önemli bir konuda halkı pratik ilkelere havale etmesi düşünülemez. Bilakis insanları çok açık ve yeterli bir ifade ile görevleri ile tanıştırmayı ve hataya düşmeleri veya şaşkınlık yaşamaları gibi durumları önlemesi gerekir.²¹⁶

Bu eleştiriye cevap verirken, bir kez daha velayetsizlik ilkesinin pratik değil, sözel bir ilke olduğunu vurgulamanın dışında şöyle diyebiliriz: Asr-ı Saadet'ten birkaç yüzyıl sonrasına kadar Müslümanlar arasında kadının hâkimiyet ve yönetimde hiçbir payı bulunmadığı görüşü yaygındı. Bu görüşün galip olması da -dinî kaynağı şaibeli olmasına karşın- her türlü soru veya kuşkunun gündeme gelme zeminini yok etmişti. Zira Müslümanlar kadının velayetsizliğini kesin bir hüküm olarak algılıyordu. Bu yüzden Hz. Peygamber (s.a.a) ve Ehlibeyt İmamlarının (a.s) bu galip görüşten hareketle daha şeffaf beyanda bulunma zarureti hissetmediklerine şaşmamak gerekir.

Bu eleştiriler dışında, ister pratik ister sözel, bir ilkenin hüccet olması özel delilin yokluğuna bağlı olduğundan, bazen de şu iddia gündeme geliyor: Kadınların genel velayetinin meşruiyetini ispat etmek için bazı deliller bulmak mümkündür ve bu deliller varken, ilke hüccet olmaktan düşer. Dolayısıyla şimdi kadının genel velayetinin meşruiyeti için gündeme gelen veya gelebilecek delilleri irdelememiz gerekir.

²¹⁴ Örneğin şu rivayet gibi: “İnsanlar tarağın dişleri gibi eşittirler.” Biharu'l-Envar, c.75, s.251 ve “İnsanlar mallarına musallattırlar.” age. c.2, s.272.

²¹⁵ Burada şunu hatırlatmakta da fayda var: Üsul-i fıkıh ulemasının çoğu, şüphe-i mefhumîye-i muhassiste amm'a sarılmayı, iş akel ile ekser (az ile çok) arasında deveren ettiği zaman caiz bilmektedirler; çünkü bu durumda muhaddis icmal'ın amm'a sıçramayacağına inanırlar. Dolayısıyla, konumuzda da kadınların velayeti ile ilgili deliller amm'in deliline sarılmayı, yani adem-i velayet (velayetin olmayışı) ilkesine engel olamaz.

²¹⁶ Şemsuddin, Ehliyyetu'l-Mer'e li-Tevelli's-Sulta, s.144.

d) Kadının Genel Velayetinin Meşruiyetinin Delilleri

Kadının genel velayetinin meşruiyetinin en önemli delillerini şöyle sıralayabiliriz:

- Kur'ân-ı Kerim, Saba melikesinin öyküsünü anlatırken bu kadının hükümdarlığına karşı hiçbir olumsuz tavır sergilemez, hatta bu kadından akıllı ve dirayetli bir kadın olarak söz eder. Öyle ki bu akıl ve zekâ kendi çağında yaşayan erkekleri geride bırakmasına vesile olmuştur.²¹⁷ O halde Kur'ân-ı Kerim açısından gerekli şartlara sahip olan kadınlar en yüksek siyasi mevkilere erişebilir.

Ancak bu istidlal pek de tatmin edici gözüküyor. Zira Kur'ân-ı Kerim, Saba melikesinde olumlu akılcı ve yönetici özellikleri görmüşse de, Kur'ân-ı Kerim'in bu kadının hâkimiyet ve hükümdarlık meselesi ile ilgili ifadesi, onay ve tavsiyeden ziyade, daha çok haber verici ve öykü nitelikli bir ifadedir. Üstelik Saba melikesinin hükümeti, Kur'ân-ı Kerim'de işaret edildiği üzere kâfir olduğu ve henüz iman etmediği dönemle ilgilidir.

Eğer tarihî açıdan Saba melikesinin hükümdarlığı Hz. Süleyman'a (a.s) iman ettikten sonra da devam etseydi, bu istidlal kabul edilebilirdi. Ama bu konuda hiçbir muteber belge bulunmadığı ve mevcut rivayetler çelişki arz ettiği için, Kur'ân-ı Kerim'in kadınların hükümdarlığını onayladığı sonucuna varamayız. Çünkü Saba melikesinin iman ettikten sonra hükümetini Hz. Süleyman'a (a.s) teslim ettiği ihtimali bile, söz konusu istidlali itibarsızlaştırmaya yetecektir.

- Bazıları kadınların genel velayetinin meşruiyetini ispat etmek için Kur'ân-ı Kerim'den bir ayete istinat etmiştir. Bu ayete göre, yüce Allah veya Peygamberi bir konuda hükmedince müminlerin bu hükme karşı teslim olmaları gerekir ve bu konuda başka seçenekleri yoktur.²¹⁸

Şartlı cümle olan bu cümlenin anlamı iddiaya göre şudur: Eğer yüce Allah ve peygamberinin herhangi bir konuda hiçbir hükmü yoksa müminler kendi işlerinde seçim yapmakta serbesttir. Dolayısıyla genel velayeti kadınlara emanet edebilir, nitekim kadınlar da bu mevkii kabul

²¹⁷ Fazlullah; Dünya el-Mer'e, s.120.

²¹⁸ "Allah ve Peygamberi bir şeye hüküm verdiği zaman, hiçbir mümin erkek ve mümin kadına kendi işlerinde (isteklerine göre) seçme hakkı yoktur." Ahzâb, 36.



edebilir. Çünkü kadınlara bu mevkinin yasaklandığında dair mutlak bir delil elde olmadığı varsayılır ve bunun anlamı da yüce Allah ve peygamberinin bu konuda herhangi bir hükmü olmadığıdır.²¹⁹

Bu istidlal de iki açıdan tartışmaya açıktır. Birincisi; merhum Allame Tabatabaî'nin de üzerinde durduğu ihtimale göre, yüce Allah'ın ve peygamberinin hükmünden maksat, peygamberin velayet makamında halkın meseleleri üzerindeki tasarrufu ile ilgilidir, Allah'a özgü olan teşriî yaratıcılık değil.²²⁰ Dolayısıyla söz konusu şartlı cümlenin anlamı şudur: Eğer Peygamber'in velayet makamında bir hükmü yoksa müminler "şeriatin genel ahkâmı çerçevesinde" kendi işlerinde seçim hakkına sahiptir, yoksa şeriat hükümlerine aykırı hareket ederek kendi işlerinde bazı tasarruflarda bulunamazlar.

Tartışılacak ikinci nokta şudur: Söz konusu şartlı cümlede yüce Allah'ın hükmü, ispat etme konumunda değil, ispatlanmış konumundadır ve bir başka ifade ile gerçekte bizim Allah'ın hükmünü bilmemiz değil, Allah'ın hükmü şarttır. Dolayısıyla söz konusu şartlı cümlenin anlamı şöyle olur: Bir konuda Allah'ın hükmü yoksa müminler kendi işlerinde seçim yapma hakkına sahiptir. Ama yüce Allah'ın herhangi bir hükmü olup olmadığını bilmediğimiz yerlerde bu ayet, müminlerin istediğini yapmakta serbest olduğuna delalet etmez.

Bu noktadan hareketle şöyle denilebilir: Kadınların genel velayetinin meşruiyeti konusunda esas meselemiz, ilahî hükmün kesin yok olduğu değil, Allah'ın hükmünün var olup olmadığına cahil olmamızdır; zira geçmişteki delillerden hareketle en azından kutsal Şari'in kadınların genel velayet mevkiine getirilmelerini yasakladığına hükmettiğine ihtimal veriyoruz. Bu durumda meşruiyetini ispat etmek için söz konusu şartlı cümlenin manasına sarılmak, genel şüphe durumlarında genel manaya sarılma örneği olur ki bunun da yanlışlığı konusunda usul âlimleri hemfikirdir. Bu yüzden bu ayete edilen istinadın yetersizliği ortaya çıkar.

- Belki bazıları kadınların genel velayetini ispat etmek için cinsiyet gözetmeksizin etkili velayetin takva, ilim veya siyasetle aşına olmak gibi

²¹⁹ Şemsuddin, Ehliyyetu'l-Mer'e Li Tevelli's-Sulta, s.148-150.

²²⁰ Tabatabaî, el-Mizan Fi Tefsiri'l-Kur'an, c.16, s.321.

özelliklere bağlı olduğundan söz edebilir. Örneğin Emirü'l-Müminin Ali (a.s), Malik Eşter'e yazdığı mektupta şöyle buyurur:

“Velayet mevkileri için takvalı, âlim ve siyaseti bilen insanları seç ve bunların arasında seçkin ailelere mensup olan ve İslam'da öncülük eden deneyimli ve ağırbaşlı olanları ara.”²²¹

Bu doğrultuda velayeti fakih konusundaki mutlak delillere²²² ve yine emr-i maruf ve nehy-i münker ilkesinin mutlak delillerine, bu iki başlıgın hükümet hükümleri ile örtüştüğü için, istinat edilebilir.

Ama bu delil de ikna edici görünmemektedir. Kadınların velayetini yasaklayan rivayetleri bile göz ardı edecek olursak, yine de kadınlara hiçbir velayet mevkii verilmemiş olması ve bu beyanatın gündeme geldiği döneme hâkim olan genel atmosfer, bu tür rivayetler için geçerli olmasını engeller. Çünkü toplumun genel bakışı -ki usul terminolojisinde akıl veya şeriatı izleme olarak adlandırılır- sözel deliller hükmündedir ve mutlak delillerin güçlenmesine veya en azından toplanmasına vesile olur.

- Meşruiyetini halkın oylarına bağlayan ve vekile (hâkime) velayet ve sulta hakkı inşa eden, hükümeti bir nevi vekâlete benzeten²²³ gaybet döneminde, dinî hükümet meselesi ile ilgili bir teze göre şöyle söylenebilir: Bu tür bir siyasi vekâlet akılların siyeri (metot, tavır, uygulaması) ile desteklendiği ve akıllar siyerlerinde kadınla erkek arasında herhangi bir farklılık gözetmediği, yani vekil olmak için erkeklik kaydını sağlam görmediği, yine kutsal Şâri tarafından söz konusu siyerle hiçbir muhalefet gündeme gelmediği için, Şâri'nin kadınların velayetini onayladığı sonucu çıkarılmaktadır.

Ancak bu delil de ikna edici görünmemektedir. Akla dayalı hayat öykülerinin hüccet olması, Şâri'nin rızasını elde etmeyi gerektirir ve kadınların velayet meselesinde, men edildiği ile ilgili birçok delil varken -delaletleri veya dayandıkları belgeler zayıf olsa bile- Şâri'nin rızası elde edilemez.

²²¹ Biharul-Envar, c.77, s.252.

²²² Şu hadis gibi: “Allah'ım... Benden sonra gelip hadislerimi ve sünnetimi rivayet edecek olan halifelerime merhamet et.” Vesailu's-Şia, c.18, Sıfatu'l-Kazi babları, 11. bab, s.101, h.7. “Birtakım olaylar olunca, bu durumda bizim hadislerimizi rivayet edenlere müracaat edin. Onlar benim sizin üzerinizdeki hüccetlerim, ben ise Allah'ın hüccetiyim.” age, h.9. “Müminler İslam'ı koruyan fakihlerdir.” Kuleynî, Kafi, c.1, s.38.

²²³ Muntezerî, Dirasatun Fi'l-Fıkıh, c.1, s.575-576.



Bunun dışında usul âlimleri siyerin hüccet olma şartının, Ehlibeyt İmamlarının (a.s) yaşadığı dönemde gerçekleşmiş olmasına bağlı olduğunu belirtir.²²⁴ Oysa söz konusu siyer, son zamanlarda ortaya çıkmıştır; geçmiş dönemlerde ve özel olarak Hz. Peygamber (s.a.a) ve Ehlibeyt İmamları (a.s) döneminde durum tam tersi olmuş, yani kadınlara siyasi hâkimiyet vermek söz konusu olmamıştır.

Böylece kadınların velayetsizliğinin meşru olmadığı ilkesini itibarsız ilan etmek için elde hiçbir sağlam delil olmadığı anlaşılır ve bu da, kadınların genel velayetinin meşru olmadığı hükmünün temelini oluşturur.

[24]

Kız Çocuğunun Buluğ Yaşı

Şii fakihlerin arasında meşhur görüş, kız çocuğunun hicrî kamerî yılına göre 9 yaşın sonunda buluğa erdiğine yöneliktir; ama erkek çocuk 15 yaşın sonunda buluğa erer. Ancak bazı rivayetlerin dayandığı deliller bu görüşle örtüşmediğinden ve bu durum meşhur görüşe karşı diğer bazı görüşlerin gündeme gelmesine sebebiyet verdiğinden, bu rivayetleri tartışmayı ve bir değerlendirme yapmayı uygun görmekteyiz. Burada gündeme gelen, değerlendirmemiz gereken sadece meseleyi açmak içindir ve bu konuda nihai görüşü bildirmek, saygıdeğer müctehitlerimizin görevidir.

Şii fakihlerin dayanarak fetva verdikleri bazı rivayetlere göre, diğer buluğ alametleri bir yana, yaş bakımından erkekler 15²²⁵ ve kızlar 9²²⁶ yaşında buluğa ermektedir. Bazı rivayetlerde erkeklerin buluğ çağı için veya her iki cinsin buluğ çağı için on üç yaş belirtilmiştir.²²⁷ Diğer bazı rivayetlerde 6, 7, 8, 10 ve 12 yaşlarından da söz edilmiştir ki, bunlar özel hükümler veya zorunlu olmayan müstehap yönlelere bağlı olan durumlarla ilgilidir.²²⁸

²²⁴ Sadr, Bahsun Fi İlmi'l-Usul, c.4, s.237.

²²⁵ Vesailu's-Şia, c.1, Muhakkimatu'l-İbadat babları, 4. bab, s.30 ve c.14, Akdu'n-Nikâh babları, 6. bab, s.209, h.9.

²²⁶ age. c.13, "Ahkâmu'l-Vesaya" babları, 44 ve 45. bablar, s.431, h.12 ve s.433, h.4 ve c.14, "Mukaddimatu'n-Nikâh" babları, 45. bab, s.72, h.10 ve "el-Mut'a" babları, 12. bab, s.461, h.2 ve c.18, "Haddu's-Sırka" babları, 28. bab, s.526, h.13.

²²⁷ age. c.1, s.32, h.12, ve c.13, s.430-431.

²²⁸ age. c.1, s.30; c.3, s.12; c.13, s.321-322 ve 428-430 ve c.18, s.525-526.

Buluğ yaşına ermenin diğer işaretleri (ihtilam, sakal bitmesi, hayız veya âdet gibi) hakkında da bazı rivayetler söz konusudur. Özellikle birkaç rivayete göre kızların ibadetle mükellef olması (özel olarak namaz, oruç, hac ve hicab) ilk âdete zamanına bağlıdır.²²⁹ Fakihler bu rivayetleri izah ederken, kızların mükellefiyet yaşını da 9 olarak belirtmişlerdir.²³⁰

Şunu da hemen belirtelim: Fakihlerin meşhur görüşü çok önemli bir faraziyeyle dayanır. Hukuki buluğ yaşı ile ibadî buluğ yaşı arasında herhangi bir ayırım yapılmamıştır. Nitekim Cevahiru'l-Kelam kitabının yazarı, bu konuda ayırım yapan Feyz-i Kaşanî'nin görüşünü reddeder ve bu ön varsayımın sadece Şii fakihlerin değil, İslam'ın tüm fakihlerinin üzerinde mutabık olduğu bir varsayım olduğunu söyler.²³¹ Ama rivayetlerin manası böyle bir ön varsayımı onaylamadığı gibi, fakihlerin görüşlerinde de bazı çelişiklere rastlamaktayız. Örneğin Şeyh Saduk, kız çocuğunun buluğ yaşını 9 olarak belirleyen rivayetlere göre fetva verdiği halde²³² kız çocuğun oruç tutmasının farz olmasını âdet görmesine bağlamakta ve âdetten önce oruç tutmasını sadece alıştırma olarak saymaktadır.²³³ el-Hadaik'in yazarı da erkek çocuğun buluğ yaşı konusunda bu ayrımı kabul etmiştir. 15 yaşında buluğa erme ile ilgili rivayetleri hukuki buluğ yaşına, 13 veya 14 yaşında buluğa erme ile ilgili rivayetleri de ibadî buluğ yaşına yormuştur.²³⁴

Şimdi bu kısa açıklamanın ardından, kız ve erkek çocuğunun buluğ yaşı ile ilgili konuya devam edelim.

Görünen o ki, konu ile ilgili rivayetlerin üzerinde yeteri kadar düşünce olursak, fakihlerin düzeltilmiş meşhur görüşü benimsenecektir. Bunun için ilk adım olarak kız çocuğunun buluğ yaşını 9 ve erkek çocuğunun buluğ yaşını 15 olarak belirleyen fakihlerin meşhur görüşünü be-

²²⁹ age. c.1, s.32, c.3, s.294-297, c.7, s.169, c.8, s.30.

²³⁰ Örneğin bk. Muhakkik Erdebili, Mecmau'l-Faide ve'l Burhan, c.6, s.52; Necefî, Cevahiru'l-Kelam, c.26, s.43-44.

²³¹ age. c.26, s.41.

²³² Saduk, Men La Yahzuru'l-Fakih, c.4, s.221.

²³³ Onun ibaresi şöyledir: "Oruç onlara muhtelif ve hayız olduktan sonra farz olur. Bundan öncesi ise alıştırmak içindir." age. c.2, s.122.

²³⁴ Bahranî, el-Hadaiku'n-Nazire, c.13, s.185.



nimseme delillerini gündeme getireceğiz ve ardından bu görüşü düzeltme zaruretinin delillerini irdeleyeceğiz.

İlk adımda şunu söyleyebiliriz: Birçok rivayetten anlaşıldığı üzere, İslam dini kız çocuğu için hukuki buluğ yaşını hicrî kamerî takvimine göre 9 yaşın sonu ve erkek çocuğu için başka işaretler görünmediği takdirde 15 yaşın sonu olarak belirlemiştir.

Gerçi bu rivayetlerin senet zincirleri tartışılabilir; ayrıca rivayetler arasında çelişki sorunu da söz konusudur. Ama bazı rivayetlerin senetleri rical ilkeleri ve yine rivayetlerin bolluğundan hareketle düzeltme imkânı bulunduğundan, bu rivayetlerin en azından bazılarının Ehlibeyt İmamlarından (a.s) geldiğinden emin olduğumuz için itibarları geçerlidir.

Diğer yandan, fakihlerin meşhur görüşünü reddedebilecek hiçbir rivayet de ortada yoktur. Çünkü erkek çocuğun buluğ yaşını 13 olarak belirleyen ve birkaç senetle nakledilen²³⁵ Abdullah b. Senan'ın rivayeti ve yine buluğ yaşını 13 ila 14 yaş arası beyan eden bir başka rivayet,²³⁶ söz konusu rivayetlerimizle çelişmektedir. Bu çelişkide iki temelle karşı karşıyayız. Çelişen her iki delili düşürme (tesakut) ve itibarsız ilan etme temeline göre, burada pratik ilkelere başvurmaliyiz ve istishab ilkesinin (geçmişte sabit olup bilahare yok olduğu bilinmeyen bir şeyin hâlâ devam ettiğine hükmetme) gereği, erkek çocuğun 15 yaşın sonuna kadar buluğa ermemesidir.²³⁷ Diğer yandan, tahyir ilkesine (iki şeyden birini seçme durumunda bırakma) göre de 15 yaşla ilgili rivayetleri seçebilir ve meşhur fakihlerin görüşündeki gibi bu rivayetlere dayanabiliriz.

²³⁵ Vesailü's-Şia, c.13, s.430-431.

²³⁶ age. s.432, h.3.

²³⁷ Burada şöyle bir eleştiri ile karşılaşabiliriz: Birbiriyle taaruz hâlindeki iki delilin düşmesi olasılığında, müminleri şerî Ahkâmın konusu kılan genel mükellefiyet delillerine müracaat etmemiz gerekir ve bu konu, on üç ila on beş yaş arasındaki çocukları da kapsar. Fakat meselenin üzerinde düşünecek olursak, onu âmm/genel veya muhassiss⁷kayıtlandırıcı hükmünü istishab etmeye sarılma konusunda deveranı örneklerinden kabul etmek gerektiği ortaya çıkar. Ve muhassisin delili yönünde zaman müferrid olarak göz önünde bulundurulmadığı için muhassisin hükmünü istishab etmenin rüchanı olduğu sanılmaktadır. Çünkü on üç yaşından on beş yaşına kadar çocukların genel mükellefiyet delilleri kapsamından çıkmaları -tahsis edilmiş olmaları faraziyesinde- on üç yaş altındaki o çocuklarla hâsıl olmaktadır. Ve dolayısıyla tahsis-i zaidi gerektirmediğinden asalat-i umum ile tahsis-i zaid ihtimalini bertaraf etmemiz söz konusu değildir.

Kız çocuğunun buluğ yaşı hakkında da, ikinci adımda gündeme getireceğimiz eleştiri dışında, fakihlerin meşhur görüşünün savunulabilir olduğunu belirtmek isteriz. Bazıları da şöyle bir eleştiriye gündeme getirmiştir: Abdullah b. Senan'ın rivayetinin bir nakline göre, kız çocuğunun buluğ yaşı 9'dur ve bunun sebebi de kız çocuğunun bu yaşta âdet görmesi şeklinde beyan edilmiştir.²³⁸ Böyle bir delile dayandırmanın sebebi, kız çocuğunun buluğ yaşına erme kriterinin âdet görmesinden ibaret olmasından ve rivayetlerde bunun 9 yaş olarak belirtilmesi de sırf Asr-ı Saadet'te ve Hicaz Yarımadasında yaşayan kızların genellikle bu yaşta ilk âdeti görmelerinden kaynaklanmaktadır. Yoksa bu durum kızların tüm zamanlarda ve tüm mekânlarda buluğ yaşının 9 yaş olduğu anlamına gelmez.²³⁹

Ama fakihlerin meşhur görüşü konusunda bu eleştiri geçersizdir. Belki de rivayetin anlamı şöyledir: Kız çocuğunun buluğ yaşı için 9 yaşın belirlenmesi, kızın ilk âdetinin 9 yaşında vuku bulduğu için değil de, ilk âdetin vuku bulma "imkânı"nın bu yaşta olması içindir. Rivayetin anlamında böyle bir ihtimal varken, kız çocuğunun buluğ yaşını 9 yaş olarak belirleyen onca rivayeti göz ardı edemeyiz.

Buna karşın fakihlerin kız çocuğunun buluğ yaşı ile ilgili fetvasında, ıslah ve düzeltilmesini gerektiren bir başka eleştiri bulunmaktadır. Bu eleştiri de şudur: Kız çocuğunun buluğ yaşının 9 olduğuna delalet eden rivayetler birbirinden farklıdır. Yani, bazı rivayetler buluğ yaşının bazı özel manasına yöneliktir ve bu da, kızın evliliğe hazır olması demektir.²⁴⁰ Bu yüzden bizim gözlemlediğimiz manada buluğ ile ilgisi yoktur. Çünkü bu rivayetlerin içeriği, erkeğin eşi ile yakınlaşmasının caiz olma şartının, kızın 9 yaşını doldurmuş olmasından başka bir şey ifade etmemekte ve bu rivayetlerde başka hukuki hükümlere aracılık edebilecek bir şey görünmemektedir.

Ancak bir başka grup rivayet, kız çocuğunun buluğ yaşını 9 yaş olarak belirtmiş ve içinde bu rivayetlerden en önemli olan iki rivayeti içeren üçüncü bir grup da 9 yaşın tek başına yeterli olmadığını, bu yaşa gelen

²³⁸ Hadisin metni şöyledir: "Erkek çocuk on üç yaşına ulaşınca onun için bir hasene ve bir günah yazılır ve cezalandırılır. Kız çocuğu da dokuz yaşına ulaşınca böyle olur; çünkü kız çocuğu dokuz yaşında haiz olur." age. s.431.

²³⁹ Marifet, "Buluğ-i Dohteran" Nakd kitabı, say. 12, s.173.

²⁴⁰ age. c.14, s.461, h.2.



kızın buluş hükümleri arasında evlilik ve eşi ile yakınlaşmanın da şart olduğunu belirtmiştir²⁴¹.

Buna karşın fakihler erkeğin yakınlaşma şartını sağlam bir delil niteliğinde görmemiş ve hükmün kriteri olarak 9 yaşı kabul etmiştir. Ancak, bu iki rivayetin görece anlamına bakıldığında, bu algılamayı onaylayamayız, ayrıca diğer kesin rivayetler de bu iki rivayetle kuvvet kazanabilir.

Diğer yandan, Abdullah b. Senan'ın rivayeti, gerekçesindeki icmal ve iphamın dışında, kızın fiilî veya potansiyel olarak âdet görmesini buluş kriteri saymıştır ve yine âdet görmenin buluş işareti olduğu konusunda görüş birliği bulunduğu iddia edilmiştir.²⁴²

O zaman şöyle bir sonuca varabiliriz: Kız çocuğunun hukuki buluşa ermesinin belli bir yaş sınırı yoktur ve 9 yaş sınırı ancak eşi ile yakınlaşmasının caiz olduğu²⁴³ ve yine kızın evlilik için²⁴⁴ izin verme bağlamında dinî salahiyeti bulunduğu kriteri olarak belirlenmiştir. Ama buluşun diğer hükümleri ve hukuki tesirlerinden oluşan mali tasarrufun caizliği veya cezaların uygulanması gibi durumlar için sadece 9 yaşındaki kızın evliliği ve yakınlaşması kaydıyla sabit olur ve bu şartın yokluğunda kızın buluş yaşına geldiği, özellikle âdet görme başta olmak üzere başka işaretlere tabidir.

Bu sonuca varmayı doğrulayabilecek sağlam bir rivayete göre İmam Cafer Sadık (a.s) şöyle buyurmuştur:

“Âdet görmemiş ve hırsızlığa kalkışmış bir kızı İmam Ali'nin (a.s) yanına getirdiler. Ancak o hazret hırsızlığın haddini, yani parmakların ucunun kesilmesi hükmünü o kızı uygulamadı ve sadece (edep olsun diye) birkaç kırbaç vurdu.”²⁴⁵

Gerçi söz konusu kızın 9 yaşından daha küçük olma ihtimali bu rivayetin bizim mevzumuzla delalet etmesini olumsuz etkiler, ama yine de

²⁴¹ Bu iki rivayetten birinde şöyle geçer: “Kız çocuğu evlenir ve dokuz yaşındayken onunla ilişkiye girilirse ondan yetimlik kalkar ve malı ona verilir. Yaptığı alışverişte geçerlidir. Bu durumda ona -gerektiğinde- tam had uygulanır, onun için ve onun sebebiyle ceza işlemleri uygulanır.” age. c.1, s.30 ve yine c.14, s.209.

²⁴² Şehid-i Sanî, Mesaliku'l-Efham, c.4, s.145-146.

²⁴³ Vesailu's-Şia, c.14, “Mukaddimatu'n-Nikâh” babları, 45. bab, s.70-71.

²⁴⁴ age. c.14, s.209.

²⁴⁵ age. c.18, “Haddu's-Sirka” babları, 28. bab, s.524.

İmam Cafer Sadık'ın (a.s), kızın yaşı yerine âdet görmemiş olmasına vurgu yapması bir ölçüde yukarıdaki iddiaya kuvvet kazandırır. Oysa fakihlerin meşhur görüşüne göre 9 yaşındaki kıza hırsızlık haddi uygulanması gerekir ve âdet görmüş olması veya olmaması bu hükmü etkilemez.²⁴⁶

[25]

Kadınlar ve Yargı

Caferî fıkında, kadınların yargı mevkii için dinî liyakatten yoksun oldukları konusu, üzerinde görüş birliği bulunan konulardan biri olarak telakki edilir.²⁴⁷ Nitekim Ehlisünnet fıkında da bu konu üzerinde icma vardır ve iki eski âlimlerinin (Ebu Hanife ve İbn Cerir Taberî) söz

²⁴⁶ Kız ve erkek çocuklarının ibadet yaşları gelince -her ne kadar bu mevzunun konusuyla herhangi bir ilgisi yoksa da- fakihlerin meşhur görüşünün savunulabilir olduğunu sanıyoruz. Çünkü metinde değinildiği gibi, birçok rivayet kızların ilk âdet görüşünü ibadet mükellefiyetinin, özellikle namaz, oruç, hac ve tesettür ibadetleriyle mükellef olmalarının ölçüsü bilmişlerdir. Sadece iki rivayet buna aykırıdır. Biri, kızların dokuz yaşında olmasının iyilik ve kötülüklerinin yazılmasını ölçüsü bilen Abdullah b. Sinan'ın rivayetidir. Fakat gerekçenin ne anlama geldiğinin belli olmayışı bu rivayeti mücmel kılıyor. İkincisi, farzları ve hadleri dokuz yaşında kızlara sabit kılan rivayettir. (Vesailü's-Şia, c.18, s.526) Bu rivayet de, erkek çocuklarının sekiz yaşında bulug çağına erdiklerini bildirmesi sebebiyle metnindeki karışıklığı dışında müstehap hükmünü taşıması olasılığı vardır. Sonuç olarak, bu iki rivayet tek başına bazı fakihlerin dediği gibi ne diğer rivayetlerle çelişmekte, ne de onları tefsir etmektedir.

Erkek çocuklar hakkında da ibadet hükümlerini açıklayan rivayetlerin çoğu muhtelim olmayı ölçü kılmışlardır. On beş yaşını ölçü bilen rivayetler ise ibadet mükellefiyeti hakkında değildir; sadece erkek çocuklarının on üç yaşında veya on üç ile on dört yaşları arasında veya oruç hakkında on dört ve on beş yaşları arasında bulug çağına erdiklerini (age. c.7, s.167) ve ibadet mükellefiyetlerini de içeren rivayetlerin anlamı fakihlerin meşhur görüşüne aykırıdır. Çünkü onlar, on beş yaşını bildiren rivayetler hariç, diğer rivayetleri bir kenara bırakmışlardır.

Dolayısıyla kız ve erkeklerin ibadî bulug yaşları sırasıyla haiz görme ve muhtelim olmalarıdır. Yaş açısından da, kızlar için on üç yaşını ve erkekler için ise on dört yaşını belirtebiliriz; çünkü bunlar kız ve erkekleri için belirtilen en fazla ibadî bulug yaşıdır. Elbette açıktır ki, bu ölçüler ibadet vazifelerinin farz oluşunun başlangıcını belirtmek içindir. Fakat müstehaplık açısından, bulug çağından önce ibadete başlamanın güzel bir şey olduğunu bildiren çok sayıda hadis var; ayrıca fakihlerin meşhur görüşüne muhalefet etmek de ihtiyata aykırıdır.

²⁴⁷ Bu konuda icma iddiası için bk. el-Amulî, ed-Durusu's-Şer'iyye, c.2, s.70; Necefi, Cevahiru'l-Kelam, c.40, s.14; Tabatabaî, Yezdi, Tekmiletu'l-Urvetu'l-Vuska, c.2, s.5; yine bk. Marifet, "Şayestegi-i Zenan Berayi Kazavet ve Menasib-i Resmi". Hükümet-i İslamî, sat.2, say.2, s.42-46.



konusu görüşe muhalefeti, sabit olmayan veya icmaa zarar vermeyen bir durum telakki edilmiştir.²⁴⁸

Yargı mevkii, velayet mevkiinin bir dalı sayıldığından, kadınların yargıda bulunma yasağını ispat etmek için dayandırılan delillerin bazıları, kadınların velayet ve rehberlikten men edildikleri tartışmasında gündeme gelen deliller içerisinde. Bu yüzden, bundan önceki tartışma başlığımızda bu delileri ele aldığımız için onları tekrarlamaktan kaçınırken, diğer bazı delilleri ve noktaları irdelemeye çalışacağız.

- 23. ekte kadınların genel velayetten men edildiğini ispat etmek üzere gündeme gelen delilleri tartıştık. Bu deliller; bir dizi ayet, rivayet, görüş birliği, Müslümanların pratik siyeri, zanna dayalı öncelikler ve iyilik yönleri ile ilgiliydi ve hepsi şimdi de kadınların yargıdan men edildiğini ispat etmek için delillere dayandırılmıştır. Bunları tekrarlamaya gerek görmüyoruz. Yine, kadınların yargıda bulunma tartışmasında istinat edilen bazı rivayetlerin senedin zayıflığı o kadar açıktır ki,²⁴⁹ bunları da irdelemeye gerek görmüyor ve sadece iki rivayeti kısaca gözden geçirmek istiyoruz:

Hiz. Peygamber'in (s.a.a) Emirü'l-Müminin Ali'ye (a.s) birçok tavsiyesini içeren rivayette Hazret, kadınları Cuma ve cemaat namazı, ezan, ikame gibi konuların farz ve müstehap hükümlerinden muaf tuttuktan sonra şöyle buyurur:

"Yargı makamı kadınlara bırakılmaz, onlar istişar tarafı alınmaz..."²⁵⁰

Delalet açısından bakıldığında, bu rivayetin kadınların yargıdan men edilmesi ile ilgili olduğunu tam olarak inkâr edemeyiz veya rivaye-

²⁴⁸ Ebu Faris, Hukuku'l-Mer'etu el-Medeniye ve's-Siyasiye Fi'l-İslam, s.166-170.

²⁴⁹ Bunlardan biri mürsel olarak Resul-i Ekrem'den (s.a.a) nakledilen şu hadistir: "Allah'ın onları ertelediği yerde siz de onları erteleyin." Ve yine diğer bir Nebvî rivayet: "Bir kimsenin namazının bir kısmı kazaya kalırsa Allah'ı tesbih etsin. Tesbih erkekler için, alkış ise kadınlar içindir." Tusî, el-Hilaf, c.6, s.214. İbn Abbas'ın mürsel rivayeti: "Eğer Havva Âdem'in tümünden yaratılmış olsaydı, yargı işleri erkekler için caiz olduğu gibi kadınlar için de caiz olurdu." Müstedreku'l-Vesail, c.17, s.241. Bazı rivayetlerde "kaza=yargı" yerine "kısas" kelimesi geçmiştir. Bk. Biharü'l-Envar, c.11, s.101 ve mürsel olarak Resul-i Ekrem'den (s.a.a) aktarılan şu hadis: "Kadın hâkim olarak insanlar arasında hüküm veremez." Hindi, Kenzu'l-Ummal, c.6, s.79.

²⁵⁰ "Ya Ali! Kadınlara Cuma, cemaat, ezan, kamet, hacet-i evsete el sürme, saç tıraşı yoktur; yargı sorumluluğunu üstlenemezler ve onlarla istişare edilemez..." Vesailu's-Şia, c.14, "Mukaddimatu'n-Nikâh" babları, 117. bab, s.155.

tin başında yer alan “leyse ala” tabirinin, caiz olmayışı anlamında değil de farz olmayışı manasında olduğunu belirten bazı fakihlerin görüşünü de onaylayamayız. Sonuçta bu rivayet, kadınların yargıda bulunmasının caiz veya meşru olmadığını değil de farz olmadığını ispat etmektedir.²⁵¹ Çünkü rivayetin üzerinde biraz düşünüldüğü vakit, “leyse ala” tabirinin yargı hükmünü beyan eden son cümle ile değil, daha önceki cümlelerle ilgili olduğu anlaşılır. Zira daha önceki cümlelerde beyan edilen ve Hz. Peygamber’in (s.a.a) kadınları muaf saydığı konular, tüm erkekler için farz veya müstehap konulardır. O zaman Resulullah Efendimizin (s.a.a) maksadı şudur; Kadınlar erkekler gibi olmadıkları için bu tür görevler onlardan talep edilmez. Açıktır ki bu durum, yargı ve istişareye tatbik edilemez. Bu iki konunun hiçbirisi tüm erkekleri kapsamadığı için Hazret, kadınları bu hükümden müstesna kılmamıştır.

Evet, rivayetin, bazı gerekli olmayan hükümleri kapsadığından, kadınların yargıda bulunmasını yasaklamak üzere gündeme geldiği düşüncesi pek kuvvetli değildir.

Buna karşın, bu rivayetle ilgili en önemli sorun, bundaki senet sorunudur ki, gereken itibardan yoksundur ve bu yüzden rivayete istinat edemeyiz. Diğer yandan, senet zayıflığının meşhurun (ulemanın çoğunluğun) uygulamasıyla telafi edilme durumu da ispat edilmemiştir. Şeyh Tusî’den önceki fakihler, asla kadınların yargı meselesi ile ilgilenmemiş ve bu yüzden Şii fakihlerin kadınların yargıdan men edildiği üzerinde icma/görüş birliği iddiası da eksiktir. Şeyh Tusî’den sonraki fakihler için görüş birliği iddiası kabul edilebilir; ama böyle bir görüş birliği durumunun delil olduğunu kabul edemeyiz.

Kadınların yargıdan men edildiğine yönelik bir başka rivayet, birçok Şii fakihin rivayet zincirinin müteber olduğuna hükmettiği “Ebu Hatice’nin muteber hadisi” ile bilinen rivayettir. Bu rivayete göre, İmam Cafer Sadık (a.s) kendisini izleyen Müslümanları aralarındaki anlaşmazlıkları gidermek üzere zâlim hâkimlere başvurmaktan sakındırırken şöyle buyurmaktadır:

²⁵¹ Hansarî, Camiu’l-Medarik, c.6, s.7.



“Aranızdan bizim yargı hükümlerimiz ile aşına olan bir erkeği hâkim olarak belirleyin ve ona başvurun. Zira ben böyle birini sizin için hâkim olarak belirledim.”²⁵²

Buna rağmen rivayetteki “recül (erkek)” tabirinden kadınların yargıdan men edildiği anlamı çıkmaz. Çünkü usul-i fıkıh ilminin kaidele-rine göre, lakap kavramı kanıt değildir ve bu tabir galip olan mısdaqları itibarı ile kullanılmış olabilir.

Şunu da hatırlatalım: Bu rivayetle benzer bir mana içeren ve ulema tarafından kabul gören Ömer b. Hanzala’nın rivayetinde, “reculun min-kum (sizden bir erkek)” tabiri yerine “men kane minkum (sizden biri)” tabiri kullanılmıştır. Bu da hükümde erkekliğin müdahil olduğu ihtimalini zayıflatır.²⁵³

- Son rivayet, yani Ömer b. Hanzala’nın rivayeti ilk bakışta, Şii müç-tehitler için erkeklik kaydını şart koşmaksızın yargının meşruiyetini ispat eden mutlak delil telakki edilebilir ve buna göre kadınlar da yargı görevini yürütebilir. Senet açısından gerçi hadisi rivayet eden Ömer b. Hanzala hakkında özel bir tevsik (güvenilir olduğunu beyan etme) yoktur, ama hadis büyüklerinin ona itimat etmesi ve kendisinden bu rivayetin nakledilmesi, onun güvenilirliğinin delilidir. Nitekim birçok Şii fakih de bu rivayeti benimsemiş ve ona göre amel etmiştir.²⁵⁴

Buna rağmen bu rivayetin delaleti ve kadınları da kapsadığı meselesini sorgulamak mümkündür. Akla gelen ilk çağrışımlara ve şeriatı izleyenle-

²⁵² Vesailü’ş-Şia, c.18, “Sıfatu’l-Kazi” babları, 1. bab, s.4.

²⁵³ age. c.18, “Sıfatu’l-Kazi” babları, 11. bab, s.99, h.1.

²⁵⁴ Ayrıca, rical ilmindeki bazı ilkelere göre Ömer b. Hanzala’nın güvenilirliğini genel bir şeyle ispatlayabiliriz. Şöyle ki, Yezid b. Halife adında bir kişi İmam Cafer Sadık’tan (a.s) Ömer b. Hanzala’nın güvenilir olduğunu ortaya koyan bir konuyu naklediyor. Yezid b. Halife’nin kendisi her ne kadar özel bir güvenilirliğe sahip değilse de, Safvan b. Yahya’nın hadis naklettiği bir kişidir. Fakihlerin birçoğu ise Safvan’ın bir raviden hadis nakletmesini onun güvenilir olduğunu ortaya koyduğunu kabul etmişlerdir. Dolayısıyla buradan Ömer b. Hanzala’nın güvenilirliği ve ulema tarafından kabul gören senedinin doğruluğu sonucunu alabiliriz. bk. Sadr, Buhusu’n Fi İlmi’l-Usul, c.7, s.370. Yine bu konuda ayrıntılı inceleme için bk. Hairî, el-Kazau Fi’l-Fıkhi’l-İslamî, s.25-39. Burada şuna da değinmekte fayda var: Bu rical ilkelerine göre (Safvan’ın hadis naklettiği kişinin güvenilirliği) daha sade bir açıklama ile Ömer b. Hanzala’nın güvenilirliğini ispatlayabilir. Çünkü Safvan b. Yahya, her ne kadar az da olsa, bazı yerlerde Ömer b. Hanzala’dan doğrudan doğruya rivayet etmiştir. bk. Saduk, Men La Yahzuru’l-Fakih, c.3, s.461; Kuleynî, el-Kâfi, c.3, s.276.

rin ameli uygulamasına göre bu rivayetlerin gündeme geldiği dönemde kadınların yargı mevkiine getirilmeye layık olmadığı kesin bir durum sayılmış. Bu çağrışımlar ve kesinleşen ameli uygulama bu telakkiden vazgeçmeye ve rivayetlerin erkeklere özgü olduğu sonucuna yöneltmeye yetmese bile, en azından genellemesine mani olur ve sonuçta bu rivayet delil olma özelliğini kaybeder. Başka bir deyişle bu rivayetin gündeme geldiği dönemde öyle bir kültürel atmosfer hâkimdi ki, eğer İmam Cafer Sadık (a.s) hükmü mutlak surette -yani kadın ve erkeği kapsayacak şekilde- beyan etmek isteseydi, kaçınılmaz olarak kapsam alanı konusunda açık ve net sözcükleri kullanarak bu sözcüklerin netliğinin mevcut kültürel yaklaşımlara galip gelmesini sağlaması gerekirdi. Zira böyle bir atmosferde net olmayan sözcükleri kullanmak, rivayetin mevcut zihniyetlere göre tefsir edilmesine yol açmaktadır. Bununla birlikte İmam Cafer Sadık (a.s) “men kane minkum” gibi net olmayan bir ifadeyi kullanmıştır. Yani, öyle bir tabir ki genelleme babında zuhur etmiş olması, mevcut kültürel yaklaşımlara galip gelemez ve usul âlimlerinin tabiri ile siyeri ve kaygıları engelleyemez. Bilakis, sözü edilen kültürel yaklaşımlar söz konusu zuhur gerekçesine galip gelir ve onu itibardan düşürür.

Aynı eleştiriyi, adaletin yerine getirilmesinin farz olduğu,²⁵⁵ yargının farz veya caiz olduğu,²⁵⁶ emr-i maruf ve nehy-i münkerin (iyiliği emredip kötülükten sakındırmanın) farz olduğuna yönelik bazı mutlak delillerin kadının yargıda bulunmasının meşruiyetinin delili bilenlerin istidlaline yöneltmek de mümkündür. Söz konusu deliller erkek ve kadın arasında herhangi bir ayırım yapmamıştır. Dolayısıyla bu durumda kadınların bu görevleri yerine getirmeleri sadece caiz olmakla kalmıyor, aynı zamanda yargı mevkiine geçmek için zemini hazırlamakla da yükümlü oluyor.²⁵⁷

²⁵⁵ Bu ayetler gibi: “Kuşkusuz, Allah adaleti, iyiliği, yakınlarla bağışta bulunmayı emreder.” Nahl, 90. “Allah... insanlar arasında hükmedince adaletle hükmetmenizi emrediyor.” Nisâ, 58. “Ey iman edenler! Sürekli Allah için hareket eden ve adalet üzere şahitlik yapanlardan olun. Bir topluluğa olan düşmanlığımız, asla sizi adaletsizliğe sürüklemesin. Adaletli olun; bu, takvaya daha yakındır.” Mâide, 8.

²⁵⁶ Bu Nebevî hadis gibi: “Zayıfların dili tutulmadan güç sahiplerinden haklarını alamadığı bir ümmet temize çıkarılamaz” Biharu'l-Envar, c.33, s.608.

²⁵⁷ Murtezevî, Muhakkik Erdebili ve Kazavet-i Zen” Muhakkik Erdebili kongresi makaleleri, c.2, s.252-255; Musevî Gorganî, “Pejuheşi Der Kazavet-i Zen”, Fıkh-ı Ehlibeyt, sat.8, say.30, s.78 ve 83.



Şunu bilmekte yarar var: Emr-i maruf ve nehy-i münkeri farz kılan bazı deliller, kadın ve erkeğin bu kapsamda yer aldığı konusunda nettir.²⁵⁸ Ama başta yargı olmak üzere emir ve nehyin tüm kriterleri ve durumları tüm yükümlülerden talep edildiği konusunda net ve açık değildir. Sırf bedevî genelleme için zuhur özelliğini içerir ve şeriatî izleyenlerin kadının yargıdan men edildiği hakkındaki uygulaması ve çağrışımına bakıldığında ortaya çıkışı da yok olur.

Delillere dayanarak çıkarılan sonuçlarda, bir önceki eleştiriden mantıklı olarak daha önce gelen başka bir eleştiri akla gelmektedir. Onu da şöyle izah edebiliriz: Usul-i fıkıh ilminde beyan edildiği üzere, kelamın genellemesi için bazı ön hazırlıkların gerçekleşmesi gerekir. Bunların en önemlilerinden biri, özellikleri ve şartları beyan etme konumunda kelamı beyan edenin var olmasıdır. Oysa dayandırılan birçok delil, beyan etme konumunda değildir; bu yüzden de onlarda herhangi bir genelleme ispat edilmiyor ki ona göre erkeklik kaydı gibi bir kaydın güvenilir olduğu ihtimalini, özellikle yargı gibi özel durumlarda reddedelim.

Özel olarak adaletin farz olduğuna yönelik deliller aslında yargı mevkiinde adalete uyulmasını beyan etmeye çalışır; ama bu deliller kimin bu mevki için layık olduğundan ve kimin yargıda bulunabileceğinden söz etmemektedir. Yargının farzlığı veya caizliği ile ilgili deliller de yargının meşruiyet ilkesini beyan etmeye yönelik olup, yargının şartlarını beyan etme konumunda değildir. Nitekim “namaz kılın” ayeti de namazın şartlarını beyan etmez ve sadece namazın farz olduğu ilkesini gösterir.

Evet, emr-i maruf ve nehy-i münkerin farz olduğu ile ilgili deliller konusunda bu eleştiri, özellikle bu hükmün kadınları ve erkekleri kapsadığı açık delillerle ispat olduğu için geçerli değildir. Dolayısıyla hâkimin hükmünün içeriği, mahkûm edilen şahsın şer’i görevlerinin gereği ile örtüştüğü tüm durumlarda o hükmü emr-i maruf ve nehy-i münker kriteri olarak görmek mümkündür. Şöyle ki, eğer biri cinayet işlemiş ve şer’i açıdan diyet ödemesi farz olmuşsa, hâkim diyetin ödenmesi gerektiğine hükmettiği takdirde, bu hüküm emr-i maruf mısradaki telakki edilebilir.²⁵⁹

²⁵⁸ Tevbe, 71.

²⁵⁹ Bu açıklama bazı fakihlerce müctehid olmayanın yargıda bulunması meselesinde söz konusu edilmiştir. bk. Aştıyanî, el-Kaza kitabı, s.4.

Ayrıca bu iddia hâkimin tüm hükümlerini kapsayacak şekilde genişletilebilir. Çünkü hâkimin verdiği her hüküm, varsayıma göre, marufun en önemli misdakları olan adaletin, eşitliğin sağlanması ve Allah'ın indirdiklerinin gerçekleşmesine yönelik sözlü ve ameli bir girişimdir. Bu yüzden hâkimin hükümlerinin emr-i marufun gerekliliğini ispat eden delillerin kapsamına girdiğinden kuşku duymamak gerekir. Dolayısıyla kadın hâkimin hükmü de eğer şer'i ilkelere uygunsa, emr-i maruf kriteri olur ve sonuçta emr-i marufun farz olduğu ile ilgili delillere dayanmak bu açıdan sakıncalı değildir. Buna karşın, ilk eleştiri henüz yerindedir ve sözü edilen delillerden çıkarılan sonucu gölgelemektedir.

- Merhum Mirza Kummî'den Camiatu's-Şitat adlı eserinde şu iddia nakledilmiştir: "Müçtehit hâkim; müçtehit olmayan kimseye, kendisine niyabeten ve fetvalarına göre yargıda bulunması için vekâlet verebilir."²⁶⁰

Bu bakış açısından hareketle, bazıları kadının yargıda bulunmasının doğruluğu ihtimalini "yargıda vekâlet" açısından gündeme getirmiştir. Müçtehit hâkim gerekli başka şartlara sahip olan kadınlara, kendisinin fetvalarına göre yargıda bulunmak üzere vekâlet verebilir.²⁶¹ Diğer fakihlerin de hatırlattığı üzere, vekâlet delillerine dayanmak ancak söz konusu amelin vekâlet veya niyabet edilebileceği sabit olduğu durumlarda geçerlidir. Bizim tartışma konumuzda böyle bir şey ispat edilmemiştir. Çünkü Şâri'nin maksadının, erkek müçtehidin aracısız yargıda bulunmasına yönelik olma ihtimali vardır. Böyle bir ihtimal oluşunca da vekâletin genel delillerine sarılmak doğru olmaz.²⁶²

- Nu'manî'nin el-Gaybet adlı kitabında naklettiğine göre, İmam Muhammed Bâkır (a.s) şöyle buyurmuştur:

"...Onun çağında (İmam Mehdi -a.f-) ilim ve hikmetten yararlanacaksınız; öyle ki kadın kendi evinde Allah'ın kitabına ve Peygamber'in (s.a.a) sünnetine göre yargıda bulunur."²⁶³

²⁶⁰ Musavî Erdebilî, Fıkhul-Kaza, s.152.

²⁶¹ Murtazavî, "Muhakkık Erdebilî ve Kazavet-i Zen" Muhakkık Erdebilî kongresi makaleleri, c.2, s.292.

²⁶² Aştıyanî, "Kaza" kitabı, s.13-15.

²⁶³ bk. Nu'manî, "el-Gaybe", s.239.



Bazıları bu rivayeti İslam'da kadınların yargıda bulunmasının meşru-iyetine yormuştur;²⁶⁴ ama bu çıkarılan sonuç birkaç açıdan kuşkuludur:

Birincisi, İmam Muhammed Bâkır (a.s) ilim ve hikmetin bolluğunu, Hz. Mehdi'nin (a.s) zuhur edeceği dönemin özelliği olarak gündeme getirmiş ve kadınların hüküm verebileceğini, yargıda bulunabileceğini bu özelliğin sonucu olarak beyan etmiştir. Dolayısıyla bu hükmün başka çağlarda geçerli olduğu sonucu elde edilemez.

İkincisi, bu rivayette yargıda bulunmaktan maksadın, tüm insanlar arasında yargıda bulunmak olduğu pek net değildir. Bu sebeple, kadınların o çağda kendi evlerinde insanlar arasında yargıda bulunabileceği sonucunu çıkaramayız. Belki de bu ifadeden maksat, kadınların ailevi sorunlarını çözümlerken kitap ve sünnete göre hüküm çıkarabilecekleri, hükmetmeleri olabilir.

Üçüncüsü, bu rivayet senet açısından itibarsızdır. Çünkü Nu'manî bu rivayeti Ahmed b. Hevze'den, o da İbrahim b. İshak en- Nehavendî'den nakletmiştir; oysa ilk şahıs güvenilir bulunmamış, ikinci şahıs da zayıf görülmüştür.

- Kadının yargıda bulunmasının meşruiyeti veya meşruiyetsizliği hakkında delil bulunmazsa, meselenin hükmünde kuşku duyarız ve bu durumda ilkenin gereği meşruiyetsizliktir. Nitekim bazı fakihler bu ilkeye istinat etmişlerdir. Bunu da bir önceki tartışma konumuz olan kadınların siyasi hâkimiyeti bölümünde izah ettik.

Bu arada son yıllarda İslam'da kadının yargıda bulunması konusunda yayınlanan bazı yazılarda, Mukaddes Erdebilî'nin kadınların yargıda bulunmasını onayladığına²⁶⁵ dair çok vurgu yapıldığı ve bazen Mirzayi Kumi'nin olumlu bakışına²⁶⁶ işaret edildiği ve bu iki seçkin fakihin diğer Şii fakihlere muhalefeti, kadınların yargıdan men edildiği üzerinde icma iddiasının zayıf olduğu işareti şeklinde telakki edildiği belirtilmelidir. Kimileri de bu tutuma karşı tepkide, yargı mevkii ile yargı fiili arasındaki ilişkiyi anlatarak bu iki fakihin muhalefetinin yargı fiili ile ilgili

²⁶⁴ Seccadî, "Kur'ân ve Müşarekat-i İctimai-yi Zenan", Pejuheşhaî Kur'ânî, yıl: 7, sayı: 27, s.78.

²⁶⁵ Mukaddes Erdebilî, Mecmau'l-Faide vel Burhan, c.12, s.15.

²⁶⁶ Muhakkik Kummî, Genaimu'l-Eyyam, s.672.

olduğunu belirtmiş ve bu iki fakihin kadınların yargı mevkiinden men edildiği konusunda diğer fakihlerle hemfikir olduğunu ileri sürmüştür.²⁶⁷ Bu iki büyük fakihin diğer fakihlerin istinat ettikleri içtihadî delillere yönelik eleştirilerini ve icma iddiasını eksik buluyoruz, ama -bu iki araştırmacı fakihin sözlerinde değinilmeyen- mesele hakkındaki ilke elde varken, kadınların yargıdan men edildiği sonucuna varabiliriz ve bu ilkede yargı mevkii ile yargı fiili arasında herhangi bir farklılık söz konusu değildir.

- Kadınların liderlik tartışmasında değinildiği üzere, birincil hükümlerin (ahkâm-ı evveliyeye) iktizalarından vazgeçerek, bazı varsayımlara ve ikincil hükümlere (ahkâm-ı saneviyye) istinaden bazı temellere göre, kadının yargıda bulunmasının meşruiyetini ispat edebiliriz.

Mutlak (kayıtsız) velayet-i fakih ilkesini benimseyenlerin temeline göre, kadınların yargı mevkiine atanmamaları durumunda İslamî nizamın önemli maslahatlarının tehlikeye girmesi söz konusu olduğu zamanlar veliyy-i fakih onları bu mevkilere atayabilir. Ayrıca burada zaruretin gündeme gelmesi, ikincil hükümlerin unvanlarından biridir ki, gerçekleştiği takdirde kadınların yargıda bulunmasının meşruiyeti kabul edilebilir. Ancak, acaba mevcut şartlarda kadınların yargı alanına girmeleri için herhangi bir zaruret söz konusu mudur?

Bazıları için şöyle bir tasavvur oluşabilir: Zaruretin gerçekleşmesi sadece erkek hâkimlerin yokluğu veya azlığına bağlıdır ve şimdiki zamanda erkek yargıç kâfi sayıda var olduğundan, kadınların yargı mevkiine atanması için hiçbir zaruret söz konusu değildir. Ama bu zarurettten, mevcut şartları da kapsayacak şekilde daha başka bir tablo sunmak mümkündür. Şîi fıkhiında hâkimin kesin şartlarından biri içtihat olduğundan ve İslam Cumhuriyeti nizamında zaruret icabı ve müçtehit hâkimin azlığı yüzünden müçtehit olmayan birçok hâkim atandığından, içtihat ve yargı için gerekli olan diğer şartlara sahip olan kadınların, erkek olma şartına sahip olmamalarına karşın, içtihat şartında müçtehit olmayanlara göre öncelikli oldukları söylenebilir. Üstelik İslam'da hâkimin erkek olma şartının içtihat şartından daha önemli olduğunu gösterecek bir delilimiz de yoktur. Nitekim içtihat şartını erkek olma şartından daha itibarlı kılan

²⁶⁷ Marifet, “Şayestegi-i Zenan Berayi Kazavet ve Menasib-i Resmî”, Hükümet-i İslamî, yıl: 2, say.2, s.47.



deliller çok daha güçlüdür ve en azından bu iki şartı aynı düzeyde görmek mümkündür.

Dolayısıyla mevcut şartlarda ve tüm şartlara sahip olan hâkim sayısının az olduğu bir durumda, eğer içtihat ve diğer şartlara sahip olan kadınlar bulunursa, bu kadınların yargı mevkiine getirilmeleri zaruretin misdadıdır. Eğer bu tür kadınların yargısı, müçtehit olmayan erkeklerin yargısı ile kıyaslandığında şer'i açıdan tercih edilmese bile, en azından eşit düzeydedir ve buna göre tahyir ilkesine hükmetmek doğrudur.

Tüm bunlara rağmen hiç kuşkusuz en ideal durum, hâkim eksikliğinin müçtehit erkek hâkim yetiştirerek bertaraf edilmesidir. Bu amaca ulaşıldığında ise müçtehide kadınların yargıda bulunmasını caiz hâle getiren zaruret varsayımı da kendiliğinden ortadan kalkmış olur.

İslamî rivayetlerde yargı konusunda yapılan sert uyarılara²⁶⁸ bakıldığında, İslam'da yargı mevkiine geçmenin sırf sosyal düzen ve adaleti korumaya babında vurgulandığı, yoksa başlı başına herhangi bir arzu edilen durum olmadığı ve masum olmayan insanlar için uygunsuz telakki edildiği söylenebilir. Bu yüzden belki de kendi isteği ve aşırı bir rağbet, gönül rızası ile yargıya yönelen bir tek müçtehit bulamayız.

Kuşkusuz bu noktanın hatırlatılmasının da Müslüman kadınların yargı mevkiine ilgisinin azalmasında önemli etkisi olmuş ve olacaktır.

[26]

Eşi Zina Esnasında Öldürmek

Birçok fakihinin fetvasına göre, eğer erkek, eşini bir başka erkekle zina sırasında yakalar ve her ikisini öldürürse, hiçbir günah işlememiş sayılır ve erkeğin cezadan kurtulması için, zina fiilinin vuku bulunduğunu ispat etmek üzere, dört adil şahidin şahadet vermesi gerekir.²⁶⁹ Ancak

²⁶⁸ Örneğin bir hadiste şöyle geçer: "Emirü'l-Müminin Ali (a.s) Şureyh'e şöyle dedi: Ey Şureyh! Sen öyle bir makamda oturmuşsun ki, orada ancak peygamber veya peygamberin vasisi yahut kalbi katılaştan bedbaht bir kimse oturur." Başka bir rivayette ise şöyle geçmiştir: "Hükümetten sakının; hükümet Müslümanlara karşı adaletli olan, yargı hükümlerini bilen, Peygamber ve onun vasisi olan imamın görevidir." Vesailu's-Şia, c.18, "Sıfatu'l-Kaza" babları, 3. bab, s.7.

²⁶⁹ Necefi, Cevahiru'l-Kelam, c.41, s.368-370.

erkek hakkında böyle bir hüküm, erkeklere yönelik bir nevi cinsel ayırmıcılık şeklinde yorumlanabilir. Ama açıktır ki böyle bir fetvanın doğruluğu varsayımında, bu konuda kadın ile erkek arasında yapılan ayırım, ceza sistemi ile değil, tamamen meselenin dinî sorumluluk boyutları ile ilgilidir. Ceza hukukuna göre, erkeğin cezalandırılması veya cezalandırılmamasının kriteri, şahitlerin şahadetidir ve bu kriter kadın için de geçerlidir. Yani eğer, bir kadın eşini zina sırasında öldürürse ve dört adil şahit eşinin zina yaptığına şahadet getirirse, kadın da cezalandırılmaktan kurtulur. Gerçi bir insanı öldürmek şerî açıdan haramdır ve bunun delili de genel bir kaidedir. Bu kaideye göre katilin kısas edilmesi, maktulün şerî açıdan öldürülmeyi hak etmemiş olmasına bağlıdır; eğer maktulün dinî açıdan öldürülmeyi hak etmiş olduğu ispat edilirse, katile kısas haddi uygulanmaz.

Bazı fakihler ise bu kaidenin gerekçelerini yeterli bulmamış ve şöyle bir görüşü gündeme getirmişlerdir: Kısas haddi, ancak maktulü öldürmenin dinî açıdan caiz olduğu durumlarda uygulanmaz. Hz. Peygamber'e (s.a.a) küfreden birinin öldürülmesinin caiz olduğu durumlar gibi. Çünkü böyle birini öldürmek tüm Müslümanlar için caiz, hatta farzdır da! Aksi takdirde maktul, dinî cezası ölüm olan bir suç işlemişse bile, bu ceza ancak hâkim hükmü ile uygulanabilir ve başkaları bu cezayı başına buyruk uygulayamaz.²⁷⁰

Bazı fakihler ise söz konusu kaideyi benimsemişlerdir.²⁷¹ Anlaşılan o ki, ikinci görüşü daha doğrudur. Çünkü birinci görüşün tek delili ve dayanağı kısasın genel delilleridir. Oysa bu delillerin tartışma konumuzu kapsadığını reddetmek mümkündür. Şöyle ki, kısasla ilgili ayetlerden biri, maktulün yakınları için kısas hakkını maktulün mazlumiyetine bağlamıştır.²⁷² Bu delil kısas haddinin diğer delillerini de takviye eder ve zulmün kavramı başkalarının hakkını çalma anlamına geldiğinden, yine işlediği suç yüzünden ölümü hakeden maktul gerçekte kendisinden hayat hakkını çaldığından, bu durumda katilin maktule zulmettiği

²⁷⁰ Hoî, Mebanî Tekmiletu'l-Minhac, c.2, s.70; Hansarî, Camiu'l-Medarik, c.7, s.240.

²⁷¹ Şehid-i Sanî, Mesaliku'l-Efham, c.15, s.155; Mukaddes Erdebili, Mecmau'l-Daide ve'l-Burhan, c.14, s.4.

²⁷² "Kim mazlum olarak öldürülürse, biz onun velisine bir yetki (kısas yetkisi) vermişiz." İsrâ, 33.



söylenemez. Caiz olmadığı halde bir cinayet işlediği için suçludur; fakat bu günah kul hakkı ile değil, Allah'ın hakkı Hakkullah ile ilgilidir. Dolayısıyla bu tür durumlarda katile kısas haddi uygulanması yeterli delillerden yoksun sayılmaktadır.

Böylece eğer bu meselede kadın ile erkek arasında herhangi bir ayırım varsa, bu ayırım hukuki yönden yoksundur ve sırf dinî sorumluluk yönleriyle ilgilidir. Mesela, bir kadın zina halindeki kocasını öldürürse haram bir fiil işlemiş olur ve uhrevî cezayı hak eder. Ama eğer bir erkek eşini zina sırasında öldürürse, haram bir fiil işlemiş sayılmaz.

Buna karşın bu meselenin teklifi hükmünde göze çarpan kadın ve erkek arasındaki ayırımın açık bir delili yoktur. Bazı fakihlerin de işaret ettiği üzere, zina işleyen kadın ve erkeğin, kadının eşi tarafından öldürülmesinin caiz olduğunu beyan etmek üzere istinat edilen rivayetler²⁷³ ya muteber senede dayanmaktan yoksundur ya da özellikle kadın başta olmak üzere zina fiilini işleyen kadın ve erkeği öldürmeye delalet etmeleri yetersizdir ve olsa olsa zina fiilini işleyen erkeği, savunma amaçlı olmak kaydıyla öldürmenin caiz olduğunu ispat etmek mümkündür.²⁷⁴

[27]

Kadın ve Erkek Diyeti Arasındaki Farklılık

Şii fakihler sağlam ve güvenilir rivayetlere istinaden kadın ve erkek diyetinin, tam diyetin üçte biri seviyesine kadar eşit olduğu, bu miktarın üzerindeki diyet durumlarında, kadının diyetinin erkek diyetinin yarısı kadar olduğu konusunda hemfikirler. Ama son zamanlarda kadın ve erkek diyetinin eşit olduğunu savunan muhalif bir görüş de gündeme gelmiş ve bu görüşü savunmak üzere, hepsi de tartışmaya açık olan bazı deliller ileri sürülmüştür. Örneğin, şöyle bir iddia gündeme gelmiştir: Kadın diyetinin erkek diyetinin yarısı kadar olduğuna delalet eden rivayetler ve yine bir kadını öldüren erkeğe, kısas haddi uygulanmadan önce tam diyetin yarısının ödenmesinin gerekli olduğuna delalet eden rivayetler,

²⁷³ Vesailü's-Şia, c.18, "Mukaddimatu'l-Hudud" babları, 2. bab, s.310 ve "Haddu'z-Zina" babları, 45. bab, s.413 ve c.19, "Kisasu'n-Nefs" babları, 27. bab, s.51, h.2 ve 69. bab, s.101-102.

²⁷⁴ Hoî, Mebanî Tekmiletü'l-Minhac, c.2, s.84-87.

Kur'ân-ı Kerim ayetlerine ve adalet ilkesine nazır olan aklî hükümlere muhalif ve aykırıdır. Bu yüzden itibardan yoksun sayılır. Yine şöyşe denilmiştir: Kadın ve erkek konusunda detaylara girmeyen kısasla ilgili genel ve mutlak deliller, ifade tarzı itibarı ile özelleştirilme, kayıtlandırılma kabiliyetinden yoksundurlar. Bu yüzden sözü edilen rivayetleri söz konusu delilleri özelleştirmeye ve kayıtlandırmaya yönelik rivayetler şeklinde telakki edemeyiz. Üstelik bu rivayetlerin kanıtsallığı da, senetlerinin zayıf olması, metinlerinde göze çarpan kusurlar ve yine bazı rivayetlerle çelişmesi yüzünden kuşkuludur.²⁷⁵

Ama fikhî ve hukuki konularda adalet ilkesine istinaden delil getirmekte göze çarpan sorun, adalet meselesinin birinci öncünün kesin olarak belirlenmesidir ki, birçok durumda bu bağlamda doğru ve güvenilir bir algılamaya ulaşmak mümkün değildir. Olsa olsa bir hükmün adilane olup olmadığı konusunda zanna dayalı bir algılama söz konusu olabilir ki, bu da fakihlerin dinî hükümlerin kriterlerini veya gerekçelerini tahmin yolu ile kesin keşfetmenin mümkün olmadığını beyan ettikleri durumun örneklerinden biridir. Dolayısıyla kısas ve diyet konularında kadın ve erkek arasında ayırım yapan rivayetlerin kanıt olduklarını, Kur'ân-ı Kerim veya akıl ilkelerine aykırı olduğunu gerekçe göstererek geçersiz sayamayız. Zira bu ayırmada sıradan insanların aklı için henüz aşikâr olmayan bazı gizli maslahatlar söz konusu olabilir.

Bunun dışında bu ayırım için bazı iktisadi gerekçeleri de gündeme getirmek mümkündür. Bu gerekçeler tahmin ve ihtimalden öteye geçmese, dolayısıyla hükmün ölçüsü ve kapsama alanını genişletme veya daraltma temelini oluşturmaya da, hükmün adilane olmadığına yönelik şüpheyi bertaraf etmek için yeterlidir. Çünkü adaletin iyiliği ve zulmün kötülüğü gibi aklî hükümler kesindir ve aklî hükümleri kesinlikten uzaklaştıracak her türlü ihtimal, gerçekte hükmü tümüyle reddetmekle sonuçlanır.

Diğer yandan, kısas hakkında genel ve mutlak delillerin²⁷⁶ özel durumlara indirgeme ve sınırlandırma kabiliyetinden yoksun olduğunu kabul

²⁷⁵ Sanii, Fıkhü's-Sekaleyn Fi Şerh-i Tahriri'l-Vesile, "Kisas" kitabı, s.164-221.

²⁷⁶ Şu ayetler gibi: "Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır." Bakara, 179. "Biz onda (Tevrat'ta) onlara yazdık ki, can karşılığında can, göz karşılığında göz, burun karşılığında burun, kulak karşılığında kulak ve dış karşılığında dış kısas edilir ve yaraların da kısası vardır." Mâide, 45.



edemeyiz. Bu delillerin çocuğun babası tarafından öldürülmesi, yetişkin insanın bir çocuk veya deli tarafından öldürülmesi veya kanının akıtılması farz olan kâfirin öldürülmesi gibi durumlarda özelleştirildiği veya sınırlandırıldığı ispat edilmiştir. Nitekim bu sözü söyleyen de, bu şartlarda özelleştirme durumunu kabul etmiş ve hatta çocuğun annesi tarafından öldürülmesi durumunu da bu durumlara eklemiştir.²⁷⁷

Ayrıca konu ile ilgili rivayetler senet ve içeriğinin güçlülüğü ve muarız hadisın bulunmaması bakımından gereken itibara sahiptir ve rivayetlerin zayıf olduğuna yönelik eleştiriler de genellikle usul, hadis ve rical ilminin bilinen ilkelerine uygun değildir.

[28]

Kadınların Savaşa Katılması

Kadınların cihada katılmasına yönelik yaygın olan fikhî görüş, kadınların çeşitli cihatlarla katılma noktasına kadar detaylara inmiştir. Şöyle ki, İslam dini kadınları Müslümanların başlattığı ve savunma dışı veya kurtuluş cihadı durumlarında askerî katılımdan muaf tutmuş, düşmanların başlattığı savunma amaçlı cihada katılmalarını caiz ve hatta gerekli saymıştır. Diğer yandan bu görüşte kadınların savaşlarda lojistik, tıbbî hizmet, hemşirelik ve benzeri hizmetlerde bulunmaları tavsiye edilmiştir.²⁷⁸

Bu konuda kayda değer iki mesele göze çarpmaktadır: Birincisi, konu ile ilgili detayların değerlendirilmesi. İkincisi, kadınların cihattan muaf tutulmalarının zorunlu mu, yoksa iradî muafiyet mi sorusuna cevap bulunması.

Birinci mesele hakkında görünen o ki, bazı fakihlerin savunma amaçlı cihadı erkeklere ve kadınlara, hiçbir cinsiyet ayrımı yapmaksızın farz-ı kifaye saydıklarını yansıtan sözlerinin aksine, dayandırılan delillere göre ve bazı fakihlerin de işaret ettiği üzere,²⁷⁹ kadın ve erkek arasında savunma

²⁷⁷ Saniî, Fıkhu's-Sekaleyn Fi Şerh-i Tahriru'l-Vesile, "Kısas" kitabı, s.267-271, 277, 282.

²⁷⁸ Hillî, Kavaidu'l-Ahkâm, c.1, s.478; Şehid-i Sanî, Mesaliku'l-Efham, c.3, s.7-8; Hüseyinî Tahrânî, Risale-i Bedia, s.101-107 ve 119-122.

²⁷⁹ Şehid-i Sanî'nin ifadesi şöyledir: "Bu kısımda cihad (Saldırgan düşman Müslümanların beldesine saldırdığı zaman) ve onu def etmek ister hür olsun ister köle, ister erkek

amaçlı cihadın bazı aşamalarında ayırım söz konusudur. Yani, eğer savaş için gerekli olan insan gücü erkeklerle karşılanıyorsa, cihadın kadınlar için farz-ı kifayeliği fiiliyet kazanmaz; ama eğer erkeklerin tek başına katılımı insan gücü ihtiyacını karşılamaya yetmiyorsa, kadınların da İslam'ı savunmak için yapılan çalışmalara katılması zaruret hâline gelir.

Cinsiyete dayalı bu sıralamaya delil sunmada, cihadın kadınlar için farz olmadığına delalet eden rivayetlerin mutlaklığına dayanmak mümkündür.²⁸⁰ Çünkü kadının savunma amaçlı cihada katılmasının farz olduğuna yönelik deliller, ya cihadın genel delilleridir²⁸¹ (ki bu rivayetlerde özelleştirme durumu söz konusudur ve erkekleri kapsamı alanına alır) ya da usul-i fıkıh âlimlerine göre sözlü olmayan delillerdir -örneğin kadın ve erkeğin savunmaya katılmasının farz olduğu ile ilgili aklın hükmü gibi- ki bu tür deliller genelleme özelliğinden yoksundur ve hatta yeterli sayıda erkeğin bulunduğu durumlarda bile farz olduğunu ispat edemez. Zira bu deliller ancak içeriğinin kesin olduğu bilinen durumlarda kanıt olabilirler. Farza göre de içeriğinin kesin olduğu bilinen durum da erkek savaşçı sayısının az olduğudur.

Bu konuda Hz. Peygamber'in (s.a.a) hayatını delil göstermek mümkündür. Çünkü o Hazret'in Uhud ve Hendek gibi bazı savaşları, savunma amaçlıydı ve buna karşın Allah Resulü (s.a.a) hiçbir zaman acil durumlar dışında kadınlardan savaşçı güç olarak yararlanmadı.

Bu arada bazı savunma amaçlı olmayan cihat durumları için de benzer detayları gündeme getirmenin mümkün olduğunu belirtelim. Şöyle ki, erkekler tek başlarına savaş için gereken insan gücünü karşılamaya yetmiyorsa ve Müslümanların ordusunun yenilmesi İslam dininin tehlikeye düşmesine neden olacaksa, en azından ikinci dereceden bir hüküm olarak kadınların cihada katılmasının farz olduğu söylenebilir. İslam dininin

olsun ister kadın, kime gerek varsa ona farzdır." Şehid-i Sanî, Mesaliku'l-Efham, c.3, s.8.

²⁸⁰ Örneğin muteber bir rivayette şöyle geçmiştir: "Kadına cihat ve nafaka farz değildir." Vesailu's-Şia, c.17, "Mirasu'l-Ebeveyn ve'l-Evlad" babları, 2. bab, s.436. Yine bk. Nurfî, Müstedreku'l-Vesail, c.11, s.24-25. Bu konudaki diğer rivayetler için bk. Vesailu's-Şia, c.11, "Cihadu'l-Aduvv" babları, 4 ve 41. bablar, s.15 ve 86; İbn Mâce, Sünen-i İbn Mâce, c.2, s.968; Taberânî, Mu'cemu's-Sağir, c.1, s.117; Suyutî, ed-Dürrü'l-Mensûr, c.1, s.210 ve c.2, s.149.

²⁸¹ Örneğin Tevbe Suresi, 5, 41 ve 123 ve Hucurât Suresi, 9.



kadınlar için evini, yurdunu savunmayı farz sayması, ama İslam'ın varlığını savunmayı ve İslamî nizamın çöküşünün önlenmesini farz saymaması makul değildir. Özellikle savunma dışı (iptidaî) cihat ve savunma cihadı arasında yapılan ayırım ayetlerde ve rivayetlerde açıkça gündeme gelmemiş, sırf fikhî bir yorum olarak kalmıştır.

İkinci meseleye, yani kadınların cihattan muaf tutulmasının zorunlu mu yoksa iradî mi olduğu konusuna gelince; bu meseleyi araştırırken hükmün dayandığı icma, Hz. Peygamber'in (s.a.a) ve Müslümanların pratik uygulamasından oluşan delillere başvurmak ve ne denli delil hükmünde olduklarına bakmak gerekir.

Bu delillerin kadınların cihada katılmalarının farz olmadığına delalet etmesi gayet açıktır. Ama söz konusu delillerin kadınların cihada katılmalarının caiz olmadığı (zorunlu muafiyet) konusunda delaleti pek açık değildir. Üstelik tarih kaynaklarında bazen Müslümanların Asr-ı Saadet dönemindeki savaşlarına doğrudan katılan Nüseybe gibi kadınlardan söz edilmiştir.²⁸²

Buna karşın kadınların cihattan men edildiğine dair bazı kanıtları bulmak da mümkün. Örneğin rivayetlere göre,²⁸³ Asr-ı Saadet'te bazı Müslüman kadınların cihada katılmak için büyük istek sergiledikleri ve erkekler gibi cihadın faziletlerinden yararlanamadıkları için erkeklerin durumuna gıpta ile baktıkları bilinmektedir. Oysa eğer kadınlara cihada katılmak caiz olsaydı ve sadece farz olma hükmü kaldırılsaydı, bu kadınların erkeklerin durumuna gıpta ile bakmalarına hacet yoktu ve büyük bir zevk ve şevkle savaşlara katılabilir ve cihadın manevi mükâfatında erkeklere ortak olabilirdi. Bunun dışında bu rivayetlerden bazılarının tabiri, kadınların cihattan men edildiklerinin kendilerinin telakkisi olduğunu gösteriyor.²⁸⁴ O zaman kadınların cihattan men edildiği sonucuna varabiliriz. Nitekim bazı kanaat önderleri de bu noktaya vurgu yapmıştır.²⁸⁵

²⁸² Vakidî, "el-Meğazî" kitabı, c.1, s.268-273 ve c.3, s.903.

²⁸³ Suyutî, ed-Dürrü'l-Mensûr, c.2, s.149-153.

²⁸⁴ Örneğin şu ifade: "Kadınlar cihad hakkında sordular. Dediler ki: Allah'ın bizim için savaşı farz kılmasını ve böylece bu nedenle mükâfat elde etmeyi istiyoruz." Veya şu ifade gibi: Kadınlar dediler ki: ... Biz savaşmıyoruz. Bize de savaş farz kılınmış olsaydı kesinlikle savaşırız." age.

²⁸⁵ Tabatabaî, el-Mizan Fi Tefsiri'l-Kur'ân, c.4, s.351; Hüseyinî Tahrânî, Risale-i Bedia, s.99.

Buna karşın yukarıda sözü edilen kanıtların hiçbirinin, kadınların cihattan nasıl men edildiğine yönelik herhangi bir delaleti bulunmuyor; zira bu deliller şer'i hükme yönelik sözlü delil türünden sayılmamakta ve sadece akli deliller sınıfından oldukları ve genelleme özelliğinden yoksun oldukları anlaşılmaktadır. İşte bu yüzden iki ihtimalle karşı karşıyayız: İlk ihtimal şudur: Kadınların cihattan men edilmesi zatî olarak haram olmasından kaynaklanır ki, bu ihtimal durumunda bazı Müslüman kadınların Hz. Peygamber'in (s.a.a) huzurunda bazı savaş eylemlerine katılmaları zaruret ilkesine göre izah edilmesi gerekir. İkinci ihtimal, kadınların cihattan men edilmesinin ikinci dereceden başlıkların kapsamına girmesidir. Yani kadınların cihada katılmasının öz itibarı ile şer'i sakıncası yoktur ve şer'i hükümde amaçlanan şey, Müslümanların izzet ve iktidarındır ve kadınların cihada katılması bu konuyu olumsuz yönde etkilediğinden, Şâri tarafından yasaklanmıştır. Çünkü özellikle günümüz savaşlarına göre daha yüksek düzeyde bedensel hazırlık gerektiren geçmişteki savaşlarda kadınların erkeklere nazaran fiziksel güç zafiyeti ve yine kadınların cinsel açıdan zarar görme ve düşman güçlerince suiistimal edilme ihtimali yüzünden kadınların askeri savaşırlara katılması birçok durumda İslam ordusunun hezime uğraması ve Müslümanların iktidarının zayıf düşmesi ile sonuçlanabilirdi. Bu ihtimal göz önünde bulundurularak, kadınların savaşırlara askeri olmayan görevlerde rol ifa etmesi ve yine bazı güçlü kadınların askeri operasyonlara katılması da bu şekilde izah edilmektedir. Bu katılımların tümü Müslümanların iktidarını arttırmaya yönelikti ve bu amaca gayet uygundu.

Tabi bir başka ihtimal de akla geliyor: Kadınların savaşırlara katılmaktan men edilmesini, Hz. Peygamber'in (s.a.a) devlet yönetimi hükmü şeklinde ve sonuçta özel durumlar, şartlar gereği telakki edebiliriz. Ama bu ihtimal pek ciddi görünmüyor. Zira bu hükmün ifade edilmesi, Hz. Peygamber'e (s.a.a) özgü değildir ve hükmün Ehlibeyt İmamları (a.s) tarafından sürekliliği hatırlatılması da geçici bir hüküm olmadığını göstermektedir. Hatta bazı rivayetlerde, Hz. Mehdi'nin (a.s) evrensel hareketi başladığında, bazı kadınların da o hazrete eşlik edeceği hemşirelik ve yaralıları tedavi gibi sivil hizmetlerde bulunacağı beyan edilmektedir.²⁸⁶

²⁸⁶ "İmam Mehdi (a.f) ile on üç kadın dünyaya dönecek. Onlar Resul-i Ekrem'in (s.a.a) döneminde onun yanında olduğu gibi yaralıları tedavi edecek ve hastalara bakacaklar."



Her hâlükârda, yukarıda sözü edilen iki ihtimal, kadınların cihat meselesi ile ilgili öncelikli hükümlerden kuşku duymaya yetiyor ve bu durumda, söz konusu olumsuz etkilerin gündemde olmadığı durumlarda caiz olmadığını beraat ilkesinden hareketle ispat etmek mümkündür.²⁸⁷ Kadınların savaşa katılmasının Müslümanların iktidarı üzerinde olumlu veya olumsuz tesiri olacağını tespit etmenin, Müslümanların veliyyi emrinin sorumluluğunda olduğunu da hemen belirtelim.

O zaman eğer gelecekte, örneğin elektronik savaşların yaygınlaşması yüzünden kadınların savaşlarda cinsel zarara uğramaları gibi durumlar söz konusu olmazsa ve yine askerlerin fiziksel gücünün önemini kaybetmesi gibi yeni şartlar oluşacak olursa, kadınların cihada askerî katılımının caizliği şer'i kaidelere göre belirlenir.

[29]

Erkeğin Eşinin Tedavi Masraflarına Yönelik Görevi

Bazı fakihler erkeğin eşinin tedavi masraflarından sorumlu olmadığını belirtmişlerdir. Bu fetva doğrultusunda gündeme gelen tek delil ise şudur: Erkeğin kadının nafakasını karşılamasının farz olduğu ile ilgili deliller beslenme, giyim ve konut ihtiyacının karşılanmasının gerekli olması dışında başka bir şeyin farz olduğunu ispat etmiyor ve kadınlara iyi davranma kaidesinin de sadece ahlakî boyutu söz konusudur. Dolayısıyla yükümlülüklerin gerekli olduğu konusunda delil sayılmaz ve bundan, erkeğin eşinin tedavi masraflarını karşılamasının farz olduğu sonucu çıkarılmaz. O zaman usul-i amelî ilkelerine başvurmak gerekir ki,

Taberî, Delailu'l-İmame, s.484.

²⁸⁷ Elbette şöyle iddia edilebilir: Yukarıdaki iki ihtimal arasında şüphe edildiğinde kural, zatî olarak haram olduğuna inanmamızı gerektirir; nitekim usul ilminde de buna benzer bir kural sözkonusu edilmiştir; şöyle ki: Şer'i bir hükmün nefsi bir hüküm mü yoksa gayri bir hüküm mü olduğu konusunda şüphe ettiğimizde, sözün mutlak oluşu gereği onu nefsi bir hüküm saymalıyız. bk. Horasanî, Kifayetu'l-Usul, s.108. Ancak şuna dikkat etmek gerekir ki, bu kuralın uygulanması için lafzî delili mutlak olduğunu söyleyebilmemiz için böyle bir delilin var olması şarttır. Oysa ki kadına cihadın yasak olduğunu bildiren delil gayr-i lafzî delildir. Dolayısıyla, sadece yakinen emin olduğumuz durumda (kadının savaşması Müslümanların iktidarına zarar verir) hüccettir.

bu çerçevede “beraat” ilkesini uygulayarak erkeğin bu masraflardan muaf olduğunu ispat etmek mümkündür.²⁸⁸

Ama bu delillerin reddinde, bazı fakihlerin de hatırlattığı üzere, kadının örfe uygun tüm ihtiyaçlarını karşılamamanın nafaka kapsamına girmesi şeklinde algılanabilen bazı rivayetlerin mutlaklığı ve genelliği dışında, erkeğin başta eşi olmak üzere bazı gruplara zekâtını ödenmesini meneden bazı özel rivayetlere dayanmak mümkündür. Bu rivayetlerden birinde, söz konusu grupların nafakaları erkeğe farz olduğundan, onlara zekât vermenin yasak olduğu bildirilmiştir.²⁸⁹

Açıktır ki, eğer erkeğin eşinin tedavi masraflarına karşı herhangi bir yükümlülüğü olmasaydı, fikhî kurallar gereği muhtaç duruma düşen bir kadının tedavisi için zekâtтан yararlanabilmesi gerekirdi. Oysa bu rivayetler erkeği, zekâtını eşine ödemekten mutlak surette menetmiş ve zekâtın tedavi masrafları, beslenmeye veya giyim masrafları için harcanması arasında herhangi bir ayırım yapmamıştır. Bu da açıkça kadının tüm geçim ve tedavi masraflarının örfe uygun düzeyde eşinin sorumluluğunda olduğunu göstermektedir.²⁹⁰

Nafakanın genelliğine karşı çıkanlar, eşe zekât vermenin yassaklığını onun nafakasının erkeğe farz olmasıyla gerekçelendiren rivayeti şöyle yorumlayabilirler: Erkek eşinin nafakasını -ki varsayma göre beslenme, giyim ve konutla sınırlıdır- ödemek zorunda olduğu için eşine (bu masraflarını karşılamak üzere) zekât ödeyemez. Böylece bu rivayette gündeme gelen gerekçelendirmenin anlamı şudur: Erkek nafaka ödemek zorunda olmadığı durumlarda (sözü edilen üç alanla ilgili harcama durumu dışında) zekât ödeyerek eşinin ihtiyaçlarını temin edebilir.²⁹¹

²⁸⁸ Hekim, Müstemsek-u Urveti'l-Vuska, c.12, s.302.

²⁸⁹ Örneğin muteber bir rivayette şöyle geçmiştir: “Şu beş kişiye zekâtтан bir şey verilmez: Baba, anne, oğul, köle, eş (karı); çünkü bunlar kişinin ailesi ve onunla birlikte olan kimselerdir.” Vesailu's-Şia, c.6, “el-Müstahakkine Liz-Zekât” babları, 13. bab, s.165-166.

²⁹⁰ Hakim, Müstemseku'l-Urveti'l-Vuska, s.304.

²⁹¹ Açıktır ki, zekât her zaman erkeğe farz olmaz. Onun birçok şartları vardır. Ancak tüm şartları oluşsa bile, onun kadına verilmesi farz değildir. Dolayısıyla zekâtın nafaka yerine geçmesinin imkânı yoktur.



Ama bu gerekçelendirme için zikredilen mana, farz nafakanın sadece sözü edilen üç alanı kapsadığına açıkça delalet ettiği takdirde geçerlidir. Ki ancak bu durumda o delilin içeriği, bu rivayetin gerekçe olarak ifade ettiği içeriğe nazaran öncelikli olur. Oysa bu konuda herhangi bir özel delile istinat edilmemiştir. Bazı fakihlerin delili özelleştirmelerinin sebebi ise, sırf delilin yokluğundandır. Dolayısıyla gerekçelendirmenin zuhuru birinci manaya, yani zekâtın ödenmesinin mutlak surette menedilmesine yönelik olur.

Bunun dışında, söz konusu rivayetten böyle bir algılama “illet herm genelleştirebilir, hem de özelleştirebilir” kaidesini kabul etmeye dayalıdır. Oysa bazı araştırmacıların görüşüne göre illetin sadece genelleştirmesi kabul edilebilir. Buna göre eğer ortada özel karineler yoksa illetin özelleştiriciliği kabul edilemez. Bu durumda illeti zikretmek, sadece rivayetin mutlaklığını ortadan kaldırır. Dolayısıyla içinde illet beyan edilmiş başka rivayetlerin mutlaklığına istinat edilebilir.²⁹²

﴿و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين﴾²⁹³

²⁹² Şübeyrî Zencanî, Takriratu Dersi'n-Nikâh, c.1, 21. ders, s.4-5.

²⁹³ Duamızın sonu, âlemlerin Rabbi olan Allah'a hamdetmektir.

Hüseyin BUSTAN

İSLAM VE CİNSİYET FARKLILIKLARI

Bu kitabın asıl hedefi bir taraftan, fıkḥî istinbat metodundan yararlanarak İslam'da cinsiyet farklılıklarının yerini belirtmek, diğer taraftan da, esasen toplumsal tahlillerden yararlanarak bu farklılıkları değerlendirmek ve izah etmektir.

Kitapta konular şu şekilde ele alınmıştır: Her konunun başında, söz konusu bahsin toplumsal gerçekleri kısaca anlatılmış ve genellikle feminist görüşlere değinilmiş veya onun hakkında sosyolojik görüşler belirtilmiş, daha sonra geniş bir şekilde İslam'ın görüşü incelenmiştir.

Fıkıh bahislerine ihtiyaç duyulan yerlerde de kitabın sonundaki eklerde açıklama yapılmış ve sosyolojik açıdan da İslam'ın görüşü izah edilmiştir.

