



TÜRKİYE V. DİNÎ YAYINLAR KONGRESİ

Kadın Konulu Dini Yayınlar

02-04 Aralık 2011 - ANKARA

KLASİK TEFSİR KAYNAKLARINDA KADIN İMGESİ

Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

GİRİŞ

Kadın, modern zamanlarda İslam'ın yumuşak karnı olarak algılanan bir imgedir. İslam ve kadın kelimeleri bir arada zikredildiğinde, hemen ardından çok kere toplumsal cinsiyet meselesi bağlamında eşitlik, hak, kamusal görünürlük gibi kelime ve kavramların telaffuz edilmesi bu imgenin bir sorunlar ve problemler yumağına işaret ettiğini gösterir. Bunun içindir ki İslam'da ve Kur'an'da erkek konusunu işleyen hemen hiçbir ilmî yayın bulunmamasına rağmen kadınla ilgili yüzlerce makale mevcuttur. Yine İslam'da erkek konusuna tahsis edilmiş ciddi-ilmî bir kitap mevcut olmamasına rağmen kadınla ilgili onlarca müstakil eser bulunmaktadır.

Modern literatürdeki bilgi, görüş ve değerlendirmelerden anlaşılacağı gibi bu konuyla ilgili sorunlar ve tartışmalar, başta kadının tabiatı ve yaratılış özellikleriyle ilgili rivayetler olmak üzere kadın-erkek ilişkisi, kadının toplumsal statüsü ve aile hayatıyla ilgili bazı hükümleri muhtevî ayetler ile bu ayetlerin klasik tefsirlerdeki yorumları etrafında odaklanmaktadır. Gerek İslam'ın kadın konusundaki yaklaşımını ilkellik olarak gören oryantalist söylemlerin, gerekse bu söylemlere İslam dünyasından şu veya bu şekilde destek veren laikçi, çağdaşçı ve feminist çevrelerin kimi zaman tahkir ve tezyife varan ağır tenkitleri karşısında birçok Müslüman araştırmacı bu konuda İslam'ı tezkiye amaçlı eserler kaleme almıştır. Temel amaç tezkiye ve ibra olunca söz konusu eserlerdeki dil ve üslup da ister istemez tedafüî, hatta tarziye verici olmuştur. Oysa klasik tefsirlerin hemen hiçbirinde böyle bir dil ve üslup kullanılmamıştır. Bu durum, genel çerçevede din ve tanrı tasavvurundan pratik hayat tarzına değin hemen bütün alanlarda olduğu gibi kadın konusunda da modern dönemde çok köklü bir değişimin yaşandığını gösterir. Bu değişimin

ne anlama geldiği, diğer bir ifadeyle değişimin iyi mi yoksa kötü yönde mi gerçekleştiği meselesi önemi olmakla birlikte bu çalışmanın ilgi alanında değildir. Bizi ilgilendiren husus, modern dönemde ve din bağlamında daha ziyade bir sorun olarak algılanan kadın imgesinin klasik tefsirlerde nasıl tasvir edildiğidir.

Bu çalışmada, kadınla ilgili olarak yaratılıştan başlamak üzere eksiklik ve fitne söylemi, tesettür ve teberrûc, zevcelik ve annelik, kamu görevi, şahitlik, miras gibi belli başlı konular ele alınacak ve bütün bu konularda temel bilgi kaynağı olarak klasik tefsirler kullanılacaktır. İslam dünyasındaki modernleşme tecrübesi genellikle 19. asrın başlangıcıyla tarihlendirildiği için, bu tarihten sonrasına ait tefsirlere prensip itibarıyla aslı kaynak olarak başvurulmayacak, fakat gerek görüldüğünde atıflarda bulunulacaktır.

Diğer taraftan, klasik tefsir literatüründe gerek muhtelif dönemler gerekse muhtelif mezhepler ve ekoller arasında yorum ve yaklaşım farklarını tespit ve teşhis için, söz gelimi hem Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Ebû Bekr Abdürrezzâk es-San'ânî (ö. 211/826), Hüd b. Muhakkem el-Hevârî (ö. 280/894[?]), Taberî (ö. 310/923), İmâm el-Mâtürîdî (ö. 333/944) gibi erken dönemlerde yetişmiş müfessirlerin tefsirlerine hem de geç dönemlerde yetişen ve Ehl-i Sünnet'in Kur'an ve yorum anlayışında derin izler bırakan Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286), Kurtubî (ö. 671/1273), İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi müfessirlerin tefsirlerine müracaat edilecektir. Ayrıca Şîî gelenekten Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067), Ebû Ali et-Tabersî (ö. 538/1144), Mu'tezilî gelenekten Zemahşerî (ö. 548/1153), tasavvufî gelenekten İbn Acîbe (ö. 1224/1809) gibi müfessirlerin tefsirlerinden de istifade edilecektir. Bütün bunların yanında İslam tefsir tarihinde şöhret bulmuş diğer birçok tefsirden de istifade yoluna gidilecektir.

I. KADIN: YARATILIŞ VE KABURGA KEMİĞİ

Kur'an'da kadının yaratılış keyfiyetinden sarıh olarak söz edilmez. Bununla birlikte Nisâ 4/1. ayette Allah'ın insanları bir tek nefsten halk ettiği ve o nefsten de eşini (zevc) meydana getirdiği (*yâ eyyühe'n-nâsuttekû rabbekümüllezî halaqaküm min nefsin vâhidedin ve halaqa minhâ zevcehâ*) belirtilir.¹ Müfessirlerin kahir ekseriyetine göre bu ayette geçen "nefs"ten maksat Âdem'dir. Dolayısıyla Âdem topraktan, eşi de (Havva)

1 En'am 6/98. ayette de insanların tek nefisten yaratıldığı belirtilir (ve hüvellezî enşe'eküm min nefsin vâhidedin) ve fakat bu ayette eşten/zevcten söz edilmez. Buna mukabil Zümer 39/6. ayette yaratılışla ilgili olarak hem tek nefisten hem de eşten söz edilir (haleqaküm min nefsin vâhidedin sümme ce'ale minhâ zevcehâ). Benzer bir ifadeye A'râf 7/189. ayette de yer verilir (hüvellezî haleqaküm min nefsin vâhidedin ve ce'ale minhâ zevcehâ) ve bu ayette insanın kadın ve erkek olarak yaratılma sebebi, iki farklı cinsin birbiriyle huzur ve dinginlik bulması için" (li-yesküne ileyhâ) diye ifade edilir. Benzer bir ifade çoğul muhatap kipinde Rûm 30/21. ayette de zikredilir (ve min âyâtihî en haleqa leküm min enfusiküm ezvâcen li-teskünü ileyhâ).

Âdem'den halk edilmiştir. Çünkü hâkim yoruma göre “ve halaqa minhâ” ifadesindeki “hâ” zamiri “nefs”e racidir.

Merviyât ağırlıklı klasik tefsirlerin hemen hepsinde Âdem'in eşinin nasıl ve ne sebeple yaratıldığı hakkında bilgi veren bazı rivayetler nakledilmiştir. İbn Mes'ûd, İbn Abbâs ve Süddî gibi müfessirlerden gelen bu rivayetlere göre Âdem cennette yalnızlıktan sıkılmış, bunun üzerine Allah onu derin bir uykuya daldırması ve bu esnada sol kaburga kemiğinden birini çıkarıp o kemikten Havva'yı yaratması, kemiğin yerini de etle kapamıştır.²

Harcıâlem bir bilgi ve tespit kabilinden olmasına rağmen yine de belirtmek gerekir ki bu muhteva Tekvin'deki yaratılış anlatısıyla birebir örtüşmektedir. Zira Tekvin'in ikinci babında şöyle denilmektedir:

RAB Tanrı, “Âdem'in yalnız kalması iyi değil; ona uygun bir yardımcı yaratacağım” dedi... RAB Tanrı Âdem'e derin bir uyku verdi. Âdem uyurken, RAB Tanrı onun kaburga kemiklerinden birini alıp yerini etle kapadı. Âdem'den aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaratarak onu Âdem'e getirdi. Âdem, “İşte bu benim kemiklerimden alınmış kemik, etimden alınmış ettir” dedi.³

2 Hüd b. Muhakkem el-Hevvârî, Tefsîru Kitâbillâhî'l-Azîz, Beyrut 1990, I. 345-346; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Câmiu'l-Beyân, Beyrut 1999, I. 267, III. 566; Ebû Muhammed İbn Ebî Hâtim, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, Riyad 2003, I. 85, III. 853; Ebû İshâk es-Sa'lebî, el-Keşf ve'l-Beyân, Beyrut 2004, I. 103; Ebû Muhammed el-Begâvî, Meâlimü't-Tenzîl, Beyrut 1995, I. 63; Ebû'l-Hasen el-Hâzin, Lübâbü't-Te'vîl, Beyrut trs., I. 43; Celâleddîn es-Suyûtî, ed-Dürri'l-Mensûr, Beyrut 1983, I. 127. Bu rivayetler dirayet kategorisinde değerlendirilen birçok tefsirde de zikredilmiştir. Bkz. Ebû Abdillâh Fahreddîn er-Râzî, Mefâtihu'l-Ğayb, Beyrut 2004, III. 3; Ebû Abdillâh el-Kurtubî, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân, Beyrut 1988, I. 207; Ebû Hayyân el-Endelüsî, el-Bahrul'-Muhîr, Beyrut 2005, I. 253; Ebû Zeyd es-Seâlibî, el-Cevâhiru'l-Hisân, Beyrut 1997, I. 322.

3 Tekvin 2/18, 21-23. Bu ifadeler Tora-Bereşit'te modernist bir yaklaşımla şöyle izah edilmiştir: “Erkeğinkinin aksine, kadının vücudu topraktan alınmamıştır. Raşi'ye göre Adam'dan alınan kısım, kaburga kemiği değil, vücudunun diğer cephesidir. Midraş Adam'ın tek vücutta iki cephe, iki kısım şeklinde yaratıldığını belirtir. Buna göre Tanrı erkeğin bir cephesini ayırıp, bundan kadını inşa etmiştir. Böylece tek bir vücuttan iki insan oluşmuştur. Bu da erkek ve kadın arasındaki reddedilemez eşitliği temsil etmektedir (Hirsch)”. (Moşe Farsi, Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara (1. Kitap Bereşit), İstanbul 2002, I. 18). Bir Midraş pasajındaki izah da şu şekildedir: “Tanrı kadını başına buyruk olur diye erkeğin başından, göz zinası yapar diye gözünden, başkalarının konuşmasını gizlice dinler diye gözünden, dedikodu yapar diye ağızından, kıskanç olur diye kalbinden, hırsızlık yapar diye elinden, sürtük olur diye de ayağından yaratmamış, bilakis ağırbaşlı ve hayâli olması için erkeğin en kapalı ve korunaklı yeri olan ve kolunun altında kalan kaburga kemiğinden yaratmıştır. Fakat Tanrı'nın onca çabasına rağmen kadın, yukarıda sayılan bütün bu olumsuz özellikleri kendinde toplamıştır. Bkz. Genesis Rabbah, 18:2. Nakleden: Salime Leyla Gürkan, “Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş”, İslâm Araştırmaları Dergisi, sayı: 9 (2003), s. 27.

Görüldüğü gibi kaburga kemiğiyle ilgili rivayetlerdeki muhtevanın Yahudi kültürüne dayandığı müsellemdir. Nitekim İbn İshâk'ın (ö. 151/768) söz konusu rivayeti naklederken kullandığı "fi-mâ beleşanâ an ehli'l-kitâbi min ehli't-tevrâti" (Tevrat ehli kitâbilerden bize ulaşan bilgiye göre) ifadesi de⁴ bu gerçeği daha da müsellem ve müdellel hâle getirmektedir.⁵ Bu noktada kaburga kemiği anlatısının Sümer mitolojisine kadar uzanan bir geçmişe sahip olduğunu söylemek de mümkündür. Çünkü Enki ile Ninhursag mitosuna göre ana tanrı, a Ninhursag, her biri Enki'nin bedeninin hastalıklı bir bölümünü iyileştirmek üzere işe başlayan sekiz şifacı/sağaltıcı tanrıça yaratır. Söz konusu hastalıklı bölümlerden biri tanrının kaburgasıdır ve kaburga ile uğraşması için yaratılan tanrıçanın adı, kaburgaların tanrıçası anlamına gelen "Ninti"dir. Ne var ki Sümerce "ti" sözcüğü, "kaburga" kadar "hayat" anlamına da gelen çift anlamlı bir sözcüktür. Buna göre Ninti aynı zamanda "Hayatın tanrıçası" anlamına gelmekte ve dolayısıyla bu da İbrani cennet mitosunda Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılan ve "Havva" (Hayat) diye adlandırılan kadına denk düşmektedir.⁶

İbn Kesîr (ö. 774/1373) kaburga kemiğinden yaratılış bağlamında kadının tabiatına dair ilginç ifadeler içeren rivayetler de nakletmiştir. Bir rivayete göre İbn Abbas, "Kadın erkekten yaratılmıştır. Tabiatıyla erkeğe karşı çok iştahlıdır. Erkek ise topraktan yaratılmıştır. Hâliyle o da toprak düşkünüdür. Bu sebeple kadınlarınızı hapsedin; onları sıkı gözetim altında tutun" demiştir.⁷ Sahih nitelemesiyle Hz. Peygambere atfedilen bir hadiste ise, "Kadın kaburga kemiğinden yaratıldı. Bu kemiğin en eğri kısmı uç/tepe kısmıdır. Onu düzeltmeye kalkışırsan kırarsın. Ondan yararlanırsan, eğri hâliyle yararlanırsın." şeklinde bir ifadeye yer verilmiştir.⁸

4 Bkz. Taberî, Câmîu'l-Beyân, I. 267, III. 566; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, Beyrut 1983, I. 79.

5 Bu konuda geniş çaplı bir mukayeseli çalışma için bkz. Gürkan, "Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş", s. 1-48.

6 Samuel Henry Hooke, Ortadoğu Mitolojisi, çev. Alâeddin Şenel, Ankara 2002, s. 158-159.

7 İbn Abbas'a atfedilen bu ifadenin Tekvin'deki, "RAB Tanrı kadına, "Kocana istek duyacaksın", "RAB Tanrı Âdem'e, 'Sen topraksın, topraktan yaratıldın ve yine toprağa döneceksin" (Tekvin: 3/16, 19) şeklindeki ifadelerle benzeşmesi dikkat çekicidir.

8 İbn Kesîr, Tefsîr, I. 448. Hadis kaynaklarında Ebû Hureyre, Hz. Âişe, Semûre b. Cündeb gibi sahâbilerden gelen ve çeşitli varyantlarıyla kadınlara güzel davranışları teşvik bağlamında zikredilen bu hadis ile ilgili geniş değerlendirme için bkz. Ali Osman Ateş, Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın, İstanbul 2000, s. 253-263; Hidayet Şefkatli Tuksal, Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri, Ankara 2000, s. 53-61. Klasik tefsirler ve hadis şerhlerinde kadının kaburga kemiğinden yaratılışı maddî manada yorumlanmasına mukabil son dönemde bazı araştırmacılar ilgili hadislerdeki ifadelerin kadın cinsinin hassas, nazik ve kırılgan tabiatına işaret ettiği tarzında bir yorum geliştirmişlerdir. Bkz. Cemal Ağırman, Kadının Yaratılışı (İlgili Rivayetler Bağlamında Yeni Bir Yaklaşım), İstanbul 2001, s. 48-49, 221-222.

Kurtubî (ö. 671/1273) bu hadisin, “Kadındaki eğriliği düzeltmeye kalkarsan onu kırarsın. Onun kırılması, boşanmasıdır” şeklinde sona eren varyantını naklettikten sonra şu tuhaf fikhî istidlale yer vermiştir: “Bu bağlamda ilim adamları sakal, meme ve cinsel uzvu bakımından eşit şekilde hem erkek hem de kadına ait özellikler taşıyan hüsnâ-i müşkilin mirasına kaburga kemiklerinin eksikliğini delil gösterirler. Eğer onun kaburga kemiklerinin sayısı kadının kaburga kemiklerinden eksik olursa, ona erkek payı verilir. Çünkü Havva, Âdem’in kaburga kemiklerinden yaratılmıştır.”⁹

Kadının kaburga kemiğinden yaratıldığına ilişkin rivayetler Şîî-İmâmî gelenekte Ahbârî ekole mensup müfessirlerce de nakledilmiş, fakat bu nakiller arasında İmam Muhammed Bâkır’ın (ö. 117/735) farklı bir görüşüne de yer verilmiştir.¹⁰ Diğer taraftan Sünnî tefsir literatüründe kadın ve kaburga kemiğinden yaratılışla ilgili rivayetlerden hareketle eğrilik ve eksiklik sonucuna ulaşan yaklaşımlar daha ziyade müteahhir dönemlerde zikredilmiştir. Bu durum tarihsel süreçte kadın algısının ataerkil bir dil dizgesi içinde değişime uğradığını ve bu değişimin Kur’an yorumlarına da yansıldığını göstermesi bakımından önemlidir.

Kur’an’ın kadın ve yaratılış konusuyla ilgili beyanlarına dönersek, bize göre bu konuyla ilgili Nisâ 4/1, A’râf 7/189 ve Zümer 39/6. ayetlerde geçen “nefs-i vâhide” terki bindeki “nefs” kelimesinin tek bir fert ya da birey olarak Âdem’e atfedilmesi pek isabetli değildir. Her şeyden önce, bu ayetlerde Âdem’den değil bir tek nefsten söz edilmektedir. Nefs kelimesi Arap dilinde ruh, can, hayat gibi anlamlara geldiği gibi bir şeyin kendisi, özü, cevheri gibi manalara da gelmektedir.¹¹ Bu açıdan bakıldığında “nefs-i vâhide” terki binin, erkek ve dişi olarak insanın bir tek özden yaratıldığına işaret ettiği söylenebilir. Ayrıca insanın özündeki temel maddenin toprak ve su olduğuna yönelik Kur’an ifadeleri dikkate alındığında erkeğin de kadının da bu iki maddeden meydana geldiğini söylemek gerekir. Nitekim Ebû Ca’fer et-Tûsî (ö. 460/1067) ve Tabersî (ö. 548/1153) gibi Şîî-İmâmî müfessirler de İmam Muhammed Bâkır’ın (ö. 117/735), “Havvâ, Âdem’in yaratıldığı balçığın arta kalanından yaratıldı” şeklindeki sözünü naklederek bu yorumun dikkate değer olduğuna işaret etmişlerdir.¹²

Nisâ 4/1. ayetteki “nefs” kelimesini “tür, cins” olarak yorumlamak ve dolayısıyla erkek ve kadının türdeş olarak yaratıldığını söylemek de mümkündür. Nitekim Mu’tezilî

9 Bkz. İbn Kesîr, Tefsîr, I. 448.

10 Ebû’n-Nasr el-Ayyâşî, Tefsîru’l-Ayyâşî, Beyrut 1991, I. 241; Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî, Tefsîru’s-Sâfi, Beyrut 2008, I. 304-305; Abdu Ali el-Huveyzî, Tefsîru Nûri’s-Sekâleyn, Beyrut 2001, II. 6-7.

11 Râğib el-İsfahânî, el-Müfredât fî Garîbî’l-Kur’ân, Kahire 1970, s. 764-765; Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs, Küveyt 1976, XVI. 559-574.

12 Ebû Ca’fer et-Tûsî, et-Tibyân fî Tefsîri’l-Kur’ân, Beyrut trs., III. 99; Ebû Ali et-Tabersî, Mecmau’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân, Beyrut 1997, III. 6.

müfessir Ebû Müslim el-İsfâhânî'nin (ö. 322/934) yorumu da bu istikamettedir. Ona göre mezkûr ayetteki "ve haleqa minhâ zevcehâ" ifadesinde, "Eşini de aynı cinsten/türden yarattı" şeklinde bir mana kastedilmiştir. Tıpkı "Allah size kendi cinsinizden eşler lütfetti" (Nahl 16/21), "Allah, onlara kendi içlerinden/cinslerinden bir peygamber gönderdi" (Âl-i İmran 3/164) ve "Andolsun, size içinizden bir peygamber geldi..." (Tevbe 9/128) mealindeki ayetlerde geçen nefs/enfûs kelimelerinde olduğu gibi.¹³

Bu izah Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından da isabetli görülmüş ve Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025), "Havva Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldı" şeklindeki yorumun daha doğru olduğu yönündeki görüşüne itiraz meyanında şunu söylemiştir: "Allah Teâlâ'nın Âdem'i topraktan yaratmaya kadir olduğu kesin olduğuna göre Havva'yı da topraktan yaratmaya pekâlâ kadirdir. Hâl böyle olunca Havva'yı Âdem'in bir kaburga kemiğinden yaratmasının hikmeti ne olabilir?!"¹⁴

Nefs kelimesiyle ilgili bütün bu yorumlar Nisâ 4/1 ve benzer içerikteki ayetlerde insanın ilk yaratılışından söz edildiği kabulüne dayanmaktadır. Çünkü Nisâ 4/1. ayet "yâ eyyühe'n-nâs" hitabıyla başlamakta ve gerek bu ayette gerek A'râf 7/189 ve Zümer 39/6. ayetlerde ilâhî yaratma fiilinin nesnesi "küm" zamiriyle ifade edilmektedir. Daha ziyade geç dönemlere ait geleneksel yoruma göre Kur'an'daki "yâ eyyühe'n-nâs" şeklindeki müvâcehe hitaplarının muhatabı bütün insanlardır. Dolayısıyla Allah'ın "haleqâküm" (sizi yarattı) ifadesi de bütün insanoğluna mütealliktir. Ancak bize göre söz konusu ayetlerin hiçbirinde insanın ilk yaratılışından söz edilmemektedir. Çünkü birçok klasik tefsirde de belirtildiği gibi "yâ eyyühe'n-nâs" şeklindeki Kur'an hitapları, "Ey Mekke halkı" veya "Ey Kureyş halkı" manasına gelmektedir. Nitekim İbn Abbas, Nisâ 4/1. ayetteki "yâ eyyühe'n-nâs" hitabının Mekke halkına yönelik olduğunu belirtmiş¹⁵ ve bu yorum Suyûfî (ö. 911/1505) tarafından da tercih edilmiştir.¹⁶ Öte yandan Alkame b. Kays (ö. 62/682), Mücâhid b. Cebr (ö. 104/722) ve Hasen el-Basrî (ö. 110/728) gibi tabî müfessirler "yâ

13 Fahreddîn er-Râzî, Mefâtihu'l-Ğayb, IX. 131. Modern dönemde Kâsımî (ö. 1914) gibi müfessirlerce de tercih edilen bu yorumun (Bkz. Cemâlüddîn el-Kâsımî, Mehâsinü't-Te'vîl, Beyrut 2003, III. 7) teyidi, geleneksel yorumun tenkidi yönünde geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Sadık Kılıç, "Kadın Erkeğin Kaburga Kemiğine İndirgenecek İkincil Bir Fenomen Değildir!...", Ekev Akademi Dergisi, yıl: 10, sayı: 27 (2006), s. 1-20.

14 Fahreddîn er-Râzî, Mefâtihu'l-Ğayb, IX. 131. Râzî burada savunduğu görüşü A'râf 7/189. ayetin tefsirinde de şöyle formüle etmiştir: "Allah Âdem'i ibtidaen yaratmaya kadir olduğuna göre biz ne diye Havva'yı Âdem'in bir parçasından yarattığı görüşünü savunalım ki?! Keza biz niçin "Allah Havva'yı da ibtidaen yaratmıştır" demeyelim ki?!" Bkz. Fahreddîn er-Râzî, Mefâtihu'l-Ğayb, XV. 72.

15 Bkz. Ebû'l-Hasen el-Vâhidî, el-Vasît fi Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Mecîd, Beyrut 1994, II. 3; Fahreddîn er-Râzî, Mefâtihu'l-Ğayb, IX. 28.

16 Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, Hâşiyetü's-Sâvî alâ Tefsiri'l-Celâleyn, Beyrut 2006, I. 267.

eyyühe'n-nâs" hitaplarının Mekke halkına, "yâ eyyühellezîne âmenû" hitaplarının Medine halkına yönelik olduğunu söylemişlerdir.¹⁷ Bütün bunların yanı sıra Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ'sı*, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mahsûl'ü*, Seyfeddin el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-İhkâm'ı* gibi temel fıkıh usûlü kitaplarında da Kur'an'daki müvâcehe hitaplarının lafzen umumi manaya delalet etmediği belirtilmiştir. Mesela Gazâlî âmm-hâss bahsinde şunları zikretmiştir:

Doğrudan doğruya muhataba hitapta, hitabın yapıldığı ortamda bulunanların hepsine yönelik bir umumîlik iddiasında bulunulamaz. Mesela bir adam, karşısında hazır bulunan tüm karılarına, "Sizi boşadım", bütün kölelerine, "Sizi azat ettim" dese, bu adam onlar arasından sadece yüz yüze olduğu ve kendisine söz söylemeyi kastettiği kimseye hitap etmiş olur... Buna göre biz diyoruz ki ayetlerde "yâ eyyühellezîne âmenû, yâ eyyühe'l-mü'minûn", "yâ eyyühe'n-nâs" gibi muhatap sigasıyla belirtilen her hüküm, Hz. Peygamberin zamanında mevcut olanlara yönelik bir hitaptır. Bu hitabın sonraki nesilleri de bağladığını söylemek, Hz. Peygamber zamanında sabit olan her hükmün kıyamete kadar her mükellef hakkında geçerli olduğunu gösteren [icma ve kıyas gibi] ilave/zâid bir delille mümkündür. Şayet böyle bir delil bulunmasaydı, salt lafız söz konusu hitaplarda belirtilen hükümlerin kıyamete kadar bütün herkesi kapsadığı gibi bir manayı iktiza etmezdi. İlave delillerin bulunduğu sabittir; öyleyse bahis konusu hitaplar da umumî mana içerir. Ancak bu içermeye salt hitaptan dolayı değil, başka bir delilin bulunması sebebiyledir.¹⁸

Bizce de isabetli olan bu görüş dikkate alındığında, gerek Nisâ 4/1, gerekse benzer ifadeler içeren diğer ayetlerde ilk insan ve eşinin yaratılışından söz edilmediğini söylemek gerekir. Kaldı ki Kur'an'da geçen Âdem kelimesinin ilk insana mı yoksa insan soyuna mı işaret ettiği hususu da sarîh değildir. Muhtemelen bu kelime bir ferde değil, bir varlık türü olarak insana delalet etmektedir. Nitekim İslam düşünce tarihinde bazı âlimlerin bu yönde görüş bildirdikleri de malumdur. Mesela, Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) Allah'ın şu anki Âdem'den önce milyonla ifade edilebilecek sayıda Âdem yarattığını (*lekağ haleqa elfe elfe âdeme*) söylemiş,¹⁹ buna benzer bir görüş İmam Muhammed Bâkır ve meşhur mutasavvıf Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) tarafından da dile getirilmiştir.²⁰ Son dönemde ise Muhammed Abduh (ö. 1905) insanoğlunun tek bir atasının bulunmadığı, bilakis farklı atalardan çoğaldığı tarzındaki modern görüşlerin Kur'an'a ters düşmediğini söylemiştir.²¹

17 Vâhidî, el-Vasît I. 97; Ebû Muhammed İbn Atıyye, el-Muharrerü'l-Vecîz, Beyrut 2001, I. 105; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-Ğayb, II. 75.

18 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl, Beyrut trs., II. 81-82.

19 Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî, el-Mîzân fi Tefsîri'l-Kur'ân, Beyrut 1997, IV. 150-151.

20 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye, Beyrut trs., III. 348.

21 Muhammed Reşid Rıza, Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr), Beyrut 1999, IV. 263-264.

Bu mesele bir tarafa, Nisâ 4/1. ayetteki “nefs” kelimesinin Âdem’e delalet ettiğine ilişkin geleneksel yorum aslında “Âdem ilk insandır” şeklindeki dogmatik inanca dayanmaktadır. Nitekim Abduh da aynen böyle söylemektedir. Ona göre müfessirlerin çoğunluğunca tercih edilen bu yorum ne ayetin nassına ne zahirine dayanmakta, dolayısıyla “Âdem insanlığın atasıdır” şeklindeki genel kabulden başka bir mesnedi bulunmamaktadır. Ayetin başındaki “yâ eyyühe’n-nâs” hitabının Mekke ve/veya Kureyş halkına yönelik olduğu nazar-ı dikkate alındığında, “nefs-i vâhide” terkinin Adnan’a ve/veya Ya’rub ve Kahtan’a karşılık geldiği anlaşılr.²² Nitekim Fahreddin er-Râzî de A’râf 7/189. ayetteki hitabın Hz. Peygamber zamanında yaşayan Kureyş halkına yönelik olduğunu söylemiş ve bu ayette geçen “min nefsin vâhidetin” ifadesini, Hz. Peygamberin baba tarafından dördüncü dedesi Kusay b. Kilâb’a hamletmiştir.²³

Diğer taraftan Hucurât 49/13. ayetteki, “yâ eyyühe’n-nâsü innâ haleqnâküm min zekerin ve ünsâ ve ce’alnâküm şu’uben ve kabâile” ifadesi de Araplarla ilgili bir mana taşır. Daha açıkçası bu ayet genellikle sanıldığı gibi aksine, insanoğlunun ilk ebeveyninden değil, genelde Arap özelde Kureyş halkının atalarından söz etmektedir. Keza ayetteki “şu’ub” ve “kabâil” kelimeleri milletler ve halklara değil, müfessirlerin çoğunluğunca da belirtildiği gibi, Mudar, Rebîa, Ezd gibi boylar ile Benî Sa’d, Benî Temîm, Benî Âmir gibi alt kolları/kabileleri ifade etmektedir. Ayrıca bu ayetin neseple övünmeyi kınamak maksadıyla nazil olması da aynı noktaya işaret etmektedir.²⁴ Bütün bunlara ilaveten, İmam el-Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) Nisâ 4/1. ayetin tefsirine girişte zikrettiği şu ifadeler, insan ve yaratılışla ilişkilendirilen ayetlerin aslında genel değil özel bir anlam taşıdığı gerçeğini teyit etmektedir: Allah gerek bu ayette, gerek Bakara 2/21 ve Fâtır 35/5 gibi diğer ayetlerde “yâ ehhüye’n-nâsü” şeklindeki kâfirlere yönelik tüm hitaplarının ardından birliğinin hüccetlerini ve rubûbiyyetinin delillerini zikreder. Çünkü kâfirler/müşrikler rablerini hakıyla tanıyıp bilmemişlerdir.²⁵

Gelinen bu noktada denebilir ki söz konusu hitaplarla başlayan ayetlerin tüm insanlığı ilgilendiren bir mana ve muhtevaya sahip olduğu kuşkusuzdur. Nitekim “yâ eyyühe’n-nâsü” hitabıyla başlayan Bakara 2/21. ayetin ilk ve doğrudan muhatapları müşrik Araplar olmakla birlikte, dolaylı muhatapları bütün insanlardır. Bu mana ve muhteva aynı hitapla başlayan diğer bütün ayetlere de teşmil edilebilir. Ancak söz konusu hitapla başlayan ayetlerin evrensel mana ve mesajlar taşıması ayrı bir bahistir. Bizi burada ilgilendiren husus, insan ve yaratılış meselesidir. Kur’an’ın “halaqaküm min nefsin vâhidetin” şeklin-

22 Reşid Rızâ, Tefsîru’l-Menâr, IV. 263-265.

23 Fahreddin er-Râzî, Mefâtihu’l-Ğayb, XV. 71.

24 Taberî, Câmiu’l-Beyân, XI. 397; Vâhidî, el-Vasît, IV. 158; İbn Atıyye, el-Muharrerü’l-Vecîz, V. 153; Beğavî, Meâlimü’t-Tenzîl, IV. 217.

25 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne, Beyrut 2005, III. 3.

deki ifadeleri genel olarak insanın yaratılışına değil, diğer toplumlar gibi Arapların da bir atadan ve/veya bir ana ve babadan meydana getirildiğine işaret etmektedir. Özet olarak, burada bahis konusu edilen ayetlerden hareketle insan soyunun ilk yaratılışı hakkında fikir beyan etmek pek isabetli gözükmemektedir. Buna mukabil, insan cinsinin toprak (tûrâb) ve sudan (mâ') müteşekkil iki ana maddeden yaratıldığıyla ilgili ayetlerde geçen çamur (tîn), süzme çamur (sülâle min tîn), yapışkan çamur (tîn lâzib), kurumuş çamur (salsâl), porselen gibi ses çıkaran kurumuş çamur (salsâl ke'l-fehhâr), rengi siyahlamaya yüz tutmuş ve kokusu değişmiş çamur (hame' mesnûn) gibi farklı tabir ve terkiplerden hareketle ilk yaratılış hakkında tekâmül ve benzeri şeyler söylemek mümkündür; fakat sonuçta bütün bu tabir ve terkiplerin delaleti, "Marangoz masayı ağaçtan yaptı" ifadesindeki mücmellikten daha mübeyyin/mübeyyen değildir.

II. KADIN: ŞEYTANLA İŞBİRLİĞİ VE İHANET

Klasik tefsirlerin bir kısmında Âdem ve Havva'nın cennetteki rahat ve huzurlu hayatlarının sona ermesine yol açan yasak ağaca yaklaşma suçunun Havva-yılan-şeytan işbirliğiyle işlendiğini bildiren rivayetlere yer verilmiştir. İbn Abbas, Süddî, Katâde, Vehb b. Münebbih gibi müfessirlerden gelen bu rivayetlere göre İblis cennete yılanın ağzında ve/veya karnında girmeyi başarmış, ardından yasak ağacın meyvesini yeme hususunda Havva'yı ayartmış, Havva da bilahare Âdem'i ayartmıştır. Âdem ve Havva yasak ağacın meyvesinden yiyince edep yerlerinin açıldığını fark etmişler ve bunun üzerine bir taraftan kaçıp saklanmaya, bir taraftan da ağaç yapraklarıyla örtünmeye çalışmışlar. Derken Allah, Âdem'e, "Benden mi kaçyorsun" diye sormuş, Âdem de, "[Bu çıplak hâlimle] senden haya ediyorum" diye karşılık vermiştir. Öte yandan Allah, Âdem'e, "Seni yaklaştıktan men ettiğim ağacın meyvesinden yemeye sevk eden şey neydi?" diye sormuş, Âdem de, "Bana Havva yedirdi" diye cevap vermiştir. Allah, Havva'ya, "Peki sen niçin yedin?" diye sorunca, Havva, "Beni buna yılan teşvik etti" diye mazeret bildirmiştir. Bunun üzerine Allah Havva'yı cezalandırmış ve bu ilâhî ceza yüzünden kadın cinsi o gün bugündür hamilelik döneminde çok büyük sıkıntılar çekmek, zor doğum yapmak ve her ay regl olmak zorunda kalmıştır.²⁶

Hiç şüphesiz bu rivayet malzemesi de Tekvine dayanmaktadır. Zira Tekvin'in üçüncü babında şu ifadeler yer almaktadır:

Kadın ağacın güzel, meyvesinin yemek için uygun ve bilgelik kazanmak için çekici olduğunu gördü. Meyveyi koparıp yedi. Yanındaki kocasına verdi, o da yedi. İkisinin de gözleri açıldı. Çıplak olduklarını anladılar. Bu yüzden incir yaprakları dikip kendilerine önlük yaptılar. Derken, günün serinliğinde bahçede yürürken RAB Tanrı'nın sesini

26 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 273-275; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, III. 13; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I. 131-132, III. 429.

duydular. O'ndan kaçıp ağaçların arasına gizlendiler. RAB Tanrı Âdem'e, "Neredesin?" diye seslendi. Âdem, "Bahçede sesini duyunca korktum. Çünkü çıplaktım, bu yüzden gizlendim" dedi. RAB Tanrı, "Çıplak olduğunu sana kim söyledi? Yoksa sana meyvesini yeme dediğim ağaçtan mı yedin?" diye sordu. Âdem, "Yanıma koyduğün kadın ağacın meyvesini bana verdi, ben de yedim" diye karşılık verdi. RAB Tanrı kadına, "Nedir bu yaptığın?" diye sordu. Kadın, "Yılan beni aldattı, o yüzden yedim" diye cevapladı.... RAB Tanrı kadına, "Çocuk doğururken sana çok acı çektireceğim; ağrı çekerek doğum yapacaksın. Kocana istek duyacaksın, seni o yönetecek" dedi.²⁷

Bazı tefsirlerde, kadınların kocalarını aldatmalarını Havva-şeytan işbirliğine bağlayan hadis rivayetlerine de yer verilmiş ve bu bağlamda Hz. Peygambere atfen, "İsrailoğulları olmasaydı et kokmaz, yemek bozulmazdı. Keza Havva olmasaydı hiçbir kadın kocasını aldatmazdı" şeklinde bir ifadeye yer verilmiştir. Bu arada kimi müfessirler cennette Âdem'in men edildiği işi yapma hususunda şeytanın Havva'yı değil, Havva'nın şeytanı yönlendirdiğini söyleyenlerin mevcut olduğundan bile söz etmişlerdir.²⁸ Öte yandan Sa'lebî (ö. 427/1035), Kurtubî (ö. 671/1273) ve diğer bazı müfessirler, âdeti erkeği temize çıkarp kadını mahkûm etmek istercesine, Âdem'in aklı başında biri olarak yasak meyveyi yemeye yanaşmadığı, bu yüzden Havva'nın ona şarap içirip sarhoş ettiği ve meyveyi ancak bu suretle yedirdiği yönünde bir rivayete yer vermişlerdir. Saîd el-Müseyyeb'e (ö. 94/712) isnat edilen bu rivayet bağlamında Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) Havva'nın Âdem'e şarap içirip sarhoş etmesinin uzak bir ihtimal olmadığını söyleyenlerin varlığından da söz etmiştir.²⁹

Buna mukabil başta Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) olmak üzere birçok büyük müfessir yasak meyveden yeme suçunu Havva-Şeytan işbirliğine bağlamamış, aksine şeytanın Âdem ve Havva'yı birlikte ayarttığından söz etmiştir. Havva-şeytan işbirliğiyle ilgili rivayetler Ahbârî ekole mensup Şîî-İmâmî müfessirler tarafından da nakledilmiş,³⁰ ancak Usûlî ekole mensup müfessirler bu rivayetleri zikre değer görmemiş, hatta Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) şarap içirme rivayetini eleştirmiştir.³¹ Taberî (ö. 310/923) ise yasak ağaçtan yeme hususunda mezkûr rivayetlerdeki içeriği teyit edecek bir delil bulunmadığını, bu konuda en doğrusunun Kur'an'da bildirilenlere muvafık bir görüş belirtmek olduğunu zikretmiştir. Buna göre şeytan Âdem ve Havva'ya vesvese vermiş ve

27 Tekvin: 3/6-16.

28 Hevvârî, *Tefsîr*, I, 99.

29 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, III, 13.

30 Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, I, 89; Hâşim el-Bahrânî, *el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 2008, I, 143.

31 Tûsî, *et-Tihyân*, I, 162.

böylece her ikisini de suça ortak etmiştir.³² Bütün bu yorumlardan farklı olarak İbn Kesîr (ö. 774/1373) Havva-Şeytan işbirliğiyle ilgili rivayetleri İsrailiyyat diye nitelendirmiştir.³³

Havva'ya ihanet suçu yükleyen hadis rivayetlerine gelince, bu rivayetler klasik tefsirlerin yanında Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/874), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi meşhur muhaddisler tarafından da nakledilmiştir. Ebû Hureyre'den haber-i vâhid tarzında nakledilen bu rivayetlerdeki kadın tasavvurunun da Yahudi menşeli ve/veya İsrailiyat kökenli olduğunu söylemekte beis olmasa gerektir.³⁴ Rivayetlerin metniyle ilgili eleştirel bir değerlendirmeye göre kadınlar, ilk kadın Havva yüzünden kocalarına ihanet edip durmakta iseler de bu ihanetin kapsamı ya da Havva ile nasıl bir ilgisi olduğu konusunda hiçbir açıklayıcı bilgi yoktur. Hatta İsrailoğulları yüzünden etin ve yemeğin bozulması ile Havva yüzünden kadınların kocalarını aldatması gibi iki farklı konunun bir arada zikredilmesinin hikmeti de belli değildir. Bu iki örnek (İsrailoğulları/Havva) arasında Hristiyanlıktaki aslî günah anlayışını hatırlatan bir benzerlikle suçların ferdiliği, ama cezaların bütün insanlığa teşmil edilmesi açısından bir paralelliğin kurulduğu sezilmektedir. Ancak hadis şarihleri bu paralellik üzerinde durmaktan ziyade iki ifadeyi birbirinden kopuk ve ayrı bağlamlarda kendi içinde bir bütünlük teşkil edecek şekilde yorumlama cihetine gitmişlerdir.³⁵

III. KADIN: ŞEYTAN VE FİTNE

Havva'nın cennette şeytanla işbirliği yapıp Âdem'e ihanet ettiği yönündeki yaygın görüş ve inanışa paralel olarak birçok klasik tefsirde kadın cinsinin şeytan veya şeytanın kemendi olduğu şeklinde ifadelere yer verilmiştir. Mesela Kurtubî, "Kadınlar, erkek evlatlar, yığınla biriktirilmiş altınlar, gümüşler, soylu atlar, [koyun, keçi, deve gibi] sağlam hayvanlar, bağlar-bahçeler [dünyaperest] insanlara çok cazip gelir. Hâlbuki bütün bunlar fânî hayatın gelip geçici nimetleridir. Asıl kalıcı nimetler ve güzellikler Allah katındadır " mealindeki Âl-i İmrân 3/14. ayetin tefsirinde şunları zikretmiştir:

Allah, bu ayette kadınlardan söz ederek başladı. Bunun sebebi, insanların/erkeklerin nefislerinin kadınlara çokça arzu duymasıdır. Kadınlara çok arzu duyulmasının sebebi ise onların şeytan tarafından atılan birer kement olmaları ve aynı zamanda erkekleri yoldan çıkarmalarıdır.

Nitekim Buhârî ve Müslim'in naklettikleri bir hadiste Resûlullah, "Ben bu dünyadan göçüp gittikten sonra erkeklerin başına kadınlardan daha çetin bir bela/fitne bırakmadım." demiştir. Kadın fitnessi bütün fitnelerden daha korkunçtur. Kadınlarda iki, [erkek]

32 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 275.

33 İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 80.

34 Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, s. 327-335.

35 Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylem*, s. 70.

evlatlarda tek fitnenin söz konusu olduğu söylenir. Kadınlardaki fitnenin ilki, akrabalık bağlarını kesmeye sevk eder. Çünkü kadın kocasına anneler ve kız kardeşlerle ilişkiyi kesme yönünde telkinlerde bulunur. İkinci fitne ise helâl-haram demeksizin mal biriktirme düşkünlüğüdür. Erkek evlatlardaki tek fitneye gelince, bu da onlar için mal biriktirme tutkusuna tekabül eder. Abdullah b. Mes'ûd'un rivayetine göre Resûlullah, "Kadınlarınızı [dış dünyayla irtibat sağlamayı mümkün kılan, penceresi sokağa bakan] manzaralı odalarda/mekânlarda oturtmayın ve onlara yazı yazmayı öğretmeyin" buyurmuş, böylece erkekleri bu konuda uyarıp sakındırmıştır. Çünkü kadınların manzaralı odalarda/mekânlarda oturtulmasında erkeklere muttali olma durumu söz konusudur. Böyle bir durumda kadınları [namahremden] koruma ve gizleme tedbiri yoktur. Çünkü kadınlar manzaralı odalarda/mekânlarda iskân edildiğinde, kimi zaman erkekleri görür, bundan dolayı fitne ve bela zuhur edebilir. Ayrıca kadınlar erkekten yaratılmıştır. Bu yüzden kadın cinsi erkeğe çok düşkündür. Erkek ise şehvetli yaratılmış, kadın da erkeğin kendisinde sükûn bulduğu bir varlık kılınmıştır. Bu sebeple, erkek de kadın da birbiri için risklidir; ateşle barut gibidir. Kadınlara yazı yazmayı öğretme hususunda da böyle bir fitne, hatta daha tehlikeli bir fitne söz konusudur. [Kudâî'nin (ö. 454/1062)] *Şihâbü'l-Ahbâr* adlı eserindeki bir hadiste Resûlullah, "Kadınları aç ve açıkta bırakın ki evlerinde oturmak zorunda kalsınlar" buyurmuştur.³⁶

Ebüs-suûd'a (ö. 982/1574) göre insanlar/erkekler için cazip kılınan dünyevî metaların sayıldığı Âl-i İmrân 3/14. ayette ilk olarak kadından söz edilmesi, şehvetin kadın cinsinde çok daha derin ve köklü olmasıyla ilgilidir. Dahası, kadınlar şeytanın kementleridir.³⁷ İbn Acîbe (ö. 1224/1809) gibi bazı mutasavvıf müfessirler de benzer bir yaklaşımla kadının şehvetle özdeş olduğunu söylemiş, ayrıca "Kadına âşık olmak Allah'ın zikrinden yüz çevirmektir; onların güzelliğine bakmak İblis'e tahsis edilmiş bir hissedir" gibi ifadelerin ardından Hz. Ali'ye atfen, "Ey insanlar/erkekler! Hiçbir hususta kadınlara itaat etmeyin" şeklinde bir söz nakletmiştir.³⁸

Kadın cinsinin çok tehlikeli bir fitne veya şeytanın kemendi olduğu Tabersî (ö.548/1153), Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570), Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi farklı mezheplere mensup birçok mü-

36 Kurtubî, el-Câmi', IV, 20. Antik dönemdeki meşhur Yahudi filozoflarından biri olan ve Helenistik düşünceden önemli ölçüde etkilendiği kabul edilen Philo'ya göre Âdem'in cennetten düşüşüne sebep olan kadın tüm kötülüklerin anasıdır. Ayrıca "Tanrı'nın benzeri olarak yaratılan Âdem, asil, maskulin ve rasyonel bir unsur olan zihni, Havva ise düşük ve feminin karaktere sahip bedeni ve şehveti temsil eder. Bkz. Philo, *De Opificio Mundi*, s. 149-152, 165-167. Nakleden: Gürkan, "Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı", s. 30.

37 Ebüsuûd Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrut 2010, II, 96-97.

38 Ebû'l-Abbâs İbn Acîbe, el-Bahru'l-Medîd, Beyrut 2010, I, 295.

fessir tarafından da dile getirilmiştir.³⁹ Buna mukabil İbn Kesîr (ö. 774/1373) kadınlara yönelik ilginin iffet çerçevesinde olmak ve çoluk çocuğa karışmak amacına yönelik olması hâlinde matlub ve merğûb (istenen ve arzu edilen) kapsamında mütalaa edilebileceğini de söylemiş ve bunun ardından mümin, sâliha, itaatkâr ve doğurgan kadınları öven birtakım hadisler nakletmiştir.⁴⁰ Diğer taraftan başta Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ve Taberî (ö. 310/923) gibi isimler olmak üzere Mâtürîdî (ö. 333/944), Zemahşerî (ö. 538/1144), İbn Atrıyye (ö. 541/1147), İbnü'l-Cevzî (ö. 501/1201), İbn Cüzey (ö. 741/1340) gibi birçok müfessir Âl-i İmrân 4/14. ayetin tefsirinde kadın-fitne ilişkisi kurmamışlar, Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) gibi bazı müfessirler ise kadına yönelik arzusunun fitriliğinden söz etmiştir.⁴¹ Benzer şekilde Şî-İmâmî müfessir Tûsî (ö. 460/1067) de şehvet ve arzusunun Allah tarafından insanın doğasına kodlandığını söylemiş ve dolayısıyla insan tarafından bertaraf edilmesi mümkün olmayan bu arzusunun kadınla ilgisine menfi bir içerik yüklememiştir.⁴²

Bütün bu farklı görüş ve yorumların ardından Âl-i İmrân 3/14. ayetin başında geçen "en-nâs" kelimesinin bütün insanoğluna değil, kâfir insanlara işaret ettiğini belirtmek gerekir. Nitekim Mukâtil b. Süleyman'ın yorumu da bu yöndedir.⁴³ Taberî'nin, "Bu ayet, Resûlullah'ın gerçek peygamber olduğunu pekâlâ bilip anlamalarına rağmen ona ittiba etmek yerine dünyaperestlik ve dünyevî liderlik tutkusuna ram olmayı yeğleyen Yahudileri kınamak maksadıyla nazil oldu"⁴⁴ şeklindeki ifadesi de "en-nâs" kelimesinin bütün insanlara delalet etmediğini destekler mahiyettedir. Ayrıca söz konusu ayette insanlara cazip kılınan şeyler arasında kadının zikredilmesi, "en-nâs" kelimesinin erkekler manasında kullanıldığını göstermektedir.

Diğer taraftan, erkek ile kadının birbirine cinsel istek ve arzu duyması, insan neslinin çoğalmasına vesile kılınan fitrî bir duygudur. Bu sebeple, Âl-i İmrân 3/14. ayetin tefsirinde kadınla fitne arasında özdeşlik ilişkisi kuran anlayışın, kadını cinsel bir obje gibi görmesi veya en azından böyle takdim etmesi hasebiyle marazî olduğu söylenebilir. Gerçi Teğâbun 64/14-15. ayetlerde kimi eşlerin/zevcelerin ve çocukların mümin erkekler için

39 Tabersî, Mecmau'l-Beyân, II, 197; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, Fethü'l-Kadîr, Beyrut trs., I, 323; Şemsüddîn el-Hatîb eş-Şirbînî, es-Sirâcü'l-Münîr, Beyrut 2004, I, 231; Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhîr, III, 50.

40 İbn Kesîr, Tefsîr, III, 351.

41 Fahreddîn er-Râzî, Mefâtihu'l-Ğayb, VII, 170.

42 Tûsî, et-Tibyân, II, 411.

43 Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, Tefsîru Mukâtil b. Süleymân, Beyrut 2002, I, 266.

44 Taberî, Câmiu'l-Beyân, III, 198.

“düşman” ve “fitne” olduğu belirtilmiştir. Ancak bu ayetlerle ilgili nüzul sebepleri⁴⁵ dikkate alındığında, kadınlar ve çocuklar hakkında bir “fitne” genellemesi yapılamayacağı anlaşılr. Ayrıca gerek Enfâl 8/28 gerek Teğâbun 64/15. ayette geçen “fitne” kelimesi, bildik anlamda fitne ve fesattan ziyade denenme, sınanma (ibtıla ve ihtibar) vesilesi manasındadır.⁴⁶ Dolayısıyla kadınlar ve çocuklar bu manada erkekler için fitne olduğu gibi erkekler de kadınlar ve çocuklar için fitne olabilir. İlgili ayetlerde fitnenin kadınlar ve çocuklara izafe edilme sebebi, nüzul döneminde İslâm davetinin dışa dönük veçhesinde erkeklerin başrol oynaması, özellikle müminlerin kâfirlerle savaşması noktasında kadınlar ve çocukların zayıf halka konumunda olmasıdır.

Birçok klasik tefsirde Âl-i İmrân 3/14. ayette ilk olarak kadından söz edilmesi onun güçlü şehvetine ve fitne olma özelliğine bağlandığı gibi zina suçunun cezasını düzenleyen Nûr 24/3. ayete “ez-zâniyetü” (kadın zinakâr) kelimesiyle başlanması da yine kadının şehvetine, akıl noksanlığına ve aynı zamanda zina fiilinde başrol oynamasına ve davetkâr tavrına bağlanmıştır.⁴⁷ Buna mukabil diğer bazı tefsirlerde söz konusu ayete “ez-zâniyetü” (kadın zinakâr) kelimesiyle başlanmış olması, kadın cinsinin fettanlığıyla değil nüzul dönemindeki toplumsal durumla ilişkilendirilerek açıklanmıştır. Bu açıklamaya göre Kur'an'ın nazil olduğu dönemde, kadınların zinası daha yaygındı (*kâne fi zâlike'z-zemeni zina'n-nisâi efsâ*). Önde gelen Arapların fuhuş sektöründe çalışan cariyeleri vardı. Kimi cariyeler evlerinin kapısına flamalar asar ve bu işi açıktan yaparlardı.⁴⁸

Bu açıklama isabetlidir; zira gerek hadis ve tefsir kitaplarında gerek İslam öncesi Arap tarihiyle ilgili eserlerde yer alan bilgiler cahiliye döneminde fuhuşun gerçekten çok yaygın olduğunu, bilhassa cariyelerin fuhuş işinde sermaye olarak kullanıldığını göstermektedir. Mesela Hz. Âişe'den nakledilen bir hadisteki ifadelere göre cahiliye devrinde bir kadının beş-on erkekle ilişkiye girdiği olurdu. Kadın hamile kalıp doğurduğu zaman, aradan birkaç gece geçtikten sonra, ilişkiye girdiği erkekleri yanına çağırırdı. Erkekler bir araya geldiğinde kadın, “Bildiğiniz gibi bu çocuğun dünyaya gelme sebebi sizsiniz” diye söze başlar ve ardından istediği kişinin ismini zikrederek, “Çocuk sendendir” derdi. Bunun

45 Bu ayetlerin nüzul sebebiyle ilgili muhtelif rivayetler mevcuttur; ancak tüm rivayetlerdeki ortak tema bazı müslüman erkeklerin Allah yolunda atacakları adıma hane halkı tarafından duygusal saiklerle engel olunmasıdır. Bkz. Taberî, Câmiu'l-Beyân, XII. 117-118; Vâhidî, el-Vasît, IV. 308; İbn Atıyye, el-Muharrerü'l-Veciz, V. 320; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Zâdû'l-Mesîr, Beyrut 1987, VIII. 284; İbn Kesîr, Tefsîr, IV. 376.

46 Kurtubî, el-Câmi', VII. 251, XVIII. 94; Semîn el-Halebî, Umdetü'l-Huffâz, Beyrut 1993, III. 239.

47 Bkz. Ebû Saîd Kâdî el-Beyzâvî, Envârü't-Tenzîl, Beyrut 2003, II. 115; Ebû Hayyân, el-Bahrü'l-Muhîr, VIII. 7; Ebüssuûd, İrşâdû'l-Aklî's-Selîm, VI. 104. Bu yorum İbn Âşûr (ö. 1973) gibi bazı çağdaş müfessirlerce de tercihe şayan bulunmuştur. Bkz. Muhammed Tâhir b. Âşûr, Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr, Tunus trs., XVIII. 146.

48 İbn Atıyye, el-Muharrerü'l-Veciz, IV. 161; Kurtubî, el-Câmi', XII. 107.

üzerine o kişi ister istemez çocuğu kendi nesebine ilhak ederdi;⁴⁹ fakat çocuk kız olduğunda nesebe ilhak hususunda problem çıkardı.⁵⁰

Yine aynı hadisteki ifadelerle göre cahiliye devrinde kimi kadınlar çok sayıda erkekle ilişkiye girerlerdi. Bu işi yapan kadınlar fahişeydi. "Bağâyâ" diye anılan bu kadınlar kapılarına kırmızı flamalar asarlardı. Dileyen erkek onlarla ilişkiye girerdi. Kadın o erkeklerden birinden hamile kalıp çocuğu doğurunca adamlar toplanır, bu arada bir kâif çağrılır ve kâifin belirlenmesi üzerine ilgili adam çocuğu kendi nesebine katardı. Böylece çocuk onun oğlu olarak anılırdı.⁵¹

Nesep âlimi Hişam b. Muhammed el-Kelbî (ö. 204/819 [?]) *Mesâlibü'l-Arab (Kitâbü'l-Mesâlib)* adlı eserinde -ki bu eser Arapların kusurlarına dairdir- cahiliye devrinde "mâhûr/mevâhîr" diye anılan evlerinin kapılarına⁵² flama asan on meşhur fahişenin ismini saymıştır.⁵³ Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) da tek tek isimlerini tatad ettiği bu fahişeler -ki bunların hepsi cariye- arasında yer alan⁵⁴ ve Ümmü Mehzûl diye anılan kadınla bir sahâbi evlenmek istemiş ve bunun üzerine "ez-zânî lâ yenkihu illâ zâniyeten ev müşrike-ten" (zinakâr bir erkek, zinakâr veya müşrik bir kadınla evlenir/ilişkiye girer) ifadesiyle başlayan Nûr 24/3. ayet inmiştir.⁵⁵

Cahiliye devrinde dost hayatı yaşamak şeklinde bir nikâh/ilişki türü de vardı. Kendilerine erkek dost edinen kadınlar "zevâtü'l-ahdân" veya "müttühizâtü ahdân" diye anılırdı.

49 Buhârî, "Nikâh" 36.

50 Ebû't-Tayyib el-Azimâbâdî, *Avnû'l-Ma'bûd*, Medine 1968, VI. 264.

51 Buhârî, "Nikâh" 36. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb fî Ma'rîfeti Ahvâli'l-Arab*, Beyrut 1314, II, 4-5. İslam tarihiyle ilgili bazı kaynaklarda meşhur sahâbi Amr b. el-Âs'ın Ebû Leheb, Ümeyye b. Halef, Ebû Süfyan ve Âs b. Vâil gibi birkaç erkekle birlikte olan bir cariyeden dünyaya geldiğinden söz edilmiş, bu bağlamda Hz. Hasan ve Ervâ bint Abdülmuttalib'in Amr b. el-Âs'a, "Senin babanın kim olduğu belli değil" mealinde sözler söyledikleri nakledilmiştir. Bkz. Ebû Ömer İbn Abdırabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, Kahire 1965, II. 119-120; Şemsüddîn ez-Zehebi, *Târîhu'l-İslâm*, Beyrut 1987, III. 39.

52 Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, IV. 346; İbnü'l-Cevzî, *Zâdû'l-Mesîr*, VI. 9.

53 Bu bilgi için bkz. Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II. 5.

54 Mukâtil, *Tefsîr*, III. 182-183. Ayrıca bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IX. 262; Sa'lebî, *el-Kesf*, IV. 346.

55 Başka bir rivayete göre bu ayet Mersed b. Ebî Mersed adlı sahâbinin Mekke'deki fahişelerden biri olan Anâk adlı kadınla evlenme isteğini Hz. Peygambere bildirmesi üzerine, diğer bir rivayete göre ise Ashâb-ı suffa hakkında inmiştir. Şöyle ki Ashâb-ı suffa diye anılan sahâbiler muhacirlerden oluşuyordu. Bu yüzden Medine'de evleri ve aşiretleri yoktu. Mescidin suffasında ikamet ediyorlardı. Medine'de fahişelik yapan kadınlar vardı ve bu kadınlar birçok maddi imkânı sahipti. Ashâb-ı suffa iase ve ibate imkânına kavuşmak için bu kadınlarla evlenmek istediler. Bunun üzerine söz konusu ayet indi. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IX. 261-262; Sa'lebî, *el-Kesf*, IV. 345-346; Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 112-113; İbn Kesir, *Tefsîr*, II. 262-263.

İffetli yaşamaları, zina etmemeleri ve gizli dost edinmemeleri şartıyla cariyelerle evlenmeye ruhsat tanıyan Nisâ 4/25. ayetteki “muhsanâtın ğayra müsâfihâtın ve lâ müttehizâti ehdân” ifadesi bu konuya atıfta bulunmaktadır. Fahreddîn er-Râzî'nin verdiği bilgiye göre müfessirlerin çoğu “müsâfehe”yi bir kadının dilediği erkekle yasak ilişki kurması, “hıdn” kelimesini ise sadece belli bir kişiyle dost hayatı yaşaması şeklinde yorumlamıştır. Cahiliye Arapları bu ikisi arasında fark gözetiyor, ilkinin zina sayarken ikincisini (hıdn) bu kapsamda değerlendirmiyorlardı. Bu yüzden ayette hem sıfah hem hıdn zikredilmiş ve ikisinin de yasak olduğu bildirilmiştir.⁵⁶

Müfessirler birçok konuyla ilgili ayetleri tarihsel vasatta olup bitenlere atıfta bulunarak açıklama yoluna giderken, kadından söz eden ayetlerin tefsirinde çoğunlukla tarih üstüncü bir yaklaşımla genelleme yapmayı tercih etmişlerdir. Mesela Hz. Yusuf ile Mısır Azizi'nin (Potifar) karısı arasında yaşanan hadise bağlamında zikredilen, “Muhakkak ki siz kadınların fendi çok yamandır” (Yûsuf 12/28) ifadesi, ayartma ve aldatma hususunda kadınların şeytandan daha mahir oldukları tarzında izah edilmiş ve bu izaha Ebû Hureyre'den gelen, “Kadınların tuzağı, şeytanın tuzağından daha müthiştir” şeklindeki hadis rivayeti eklenmiştir. Bu bağlamda Kurtubî, Allah'ın Nisâ 4/76. ayette, “Muhakkak ki şeytanın tuzağı pek zayıftır” buyurmasına mukabil, Yûsuf 12/28. ayette “Muhakkak ki siz kadınların fendi çok yamandır” buyurduğunu, dolayısıyla kadınların şeytandan daha tehlikeli olduğu gerçeğinin bizzat Allah tarafından teyit edildiğini söylemiş, ama bu arada “inne keydekünne azîm” sözünün Allah'a ait olmadığına -ki bu söz kesinlikle Allah'a ait değildir- da işaret etmiştir.⁵⁷ Âlûsî (ö. 1270/1854) ise Kurtubî'nin bu tuhaf istidlalini ismen zikretmediği bir âlime nispet etmiş ve o âlimin, “Kadınlardan korktuğum kadar şeytandan korkmuyorum” şeklinde bir sözünü naklettikten sonra bu istidlalin doğruluğunu teyit meyanında, “Şeytan gizli kapaklı şekilde ayartır; kadınlar ise bu işi göz göre göre/ yüz yüze yapar”⁵⁸ demiştir.

İbn Acîbe (ö. 1224/1809) gibi bazı müfessirlerce de zikre değer görülen bu izahtan farklı olarak⁵⁹ Fahreddîn er-Râzî, “Allah insanoğlunu zayıf yaratmıştır. Böyleyken nasıl olur da kadının fendi çok müthiş diye tavsif edilir. Keza erkeğin fendi kadının fendinden daha baskın olduğu halde böyle bir tavsif nasıl izah edilebilir?” şeklindeki bir soruya şöyle cevap verilebileceğini belirtmiştir: “İnsanın yaratılışı melekler, gökler ve gezegenlerin yaratılışlarına nisbetle zayıftır. Kadınların fendi ise [daha güçlü bir yaratılışa sahip olan] erkeklerin fendinden daha müthiştir. Bu iki ifade arasında bir çelişki yoktur. Ayrıca, kadınlar ayartma hususunda erkeklerin sahip olmadığı hile ve tuzaklara sahiptir. Bu yüzden

56 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X. 51-52.

57 Kurtubî, *el-Câmi'*, IX. 115.

58 Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut 2005, VI. 415.

59 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, III. 272.

onların hile ve tuzakları karşıt cinsi ayartma noktasında utanç doğurur ve fakat erkeklerde böyle bir durum söz konusu olmaz.”⁶⁰

Bu yorum, “erkeğin elinin kiri, kadının boynuna geçirin ipi” sözüyle özetlenebilir. Nitekim günümüz toplumunda da hükümferma olan anlayışa göre ırz, namus, iffet gibi ahlâkî değerler kadının hanesine kodlanmıştır. Bu kodlama mucibince söz konusu değerlerin muhafazası kadına, kadının bekçiliği ise erkeğe aittir. Ahlâkî bekçiliği onur, haysiyet ve şeref kodlarıyla da pekiştirilen erkek için, kadının bir tehlike ve tehdit unsuru olması gayet tabiidir (!)

4. KADIN: ZAYIFLIK VE NOKSANLIK

Şüphesiz kadın, erkeğe nispetle daha naif ve nazik, daha hassas ve kırılgan bir tabiata sahiptir. Ancak bunlar birer kusur ve eksiklik değil, yaratılış özellikleridir. Hatta kadını kadın yapan, onu cins-i latif kılan hususiyetlerdir. Ne var ki kadının doğasıyla ilgili bu özellikler bazı ayetlerin tefsirinde birer nakisa olarak zikredilmiştir. Mesela Fahreddin er-Râzî, Allah'ın kudret ve lütfunun bir göstergesi olarak insanların erkek-dişi olarak çift yaratıldığı ve çift yaratmadaki maksadın iki karşıt cinsin birbiriyle huzur ve dinginlik bulması şeklinde açıklandığı Rûm 30/21. ayetin tefsirinde, “Bu ayet kadınların yaratılışının tıpkı hayvanlar, bitkiler ve sair faydalı şeylerin yaratılmasıyla aynı olduğunun delilidir. Dahası bu ayet, ‘Allah yeryüzündeki her şeyi sizin için yarattı’ (Bakara 2/29) mealindeki ayetle aynı manaya işaret eder. Bu demektir ki kadınlar kulluk ve mükellefiyet için yaratılmamıştır” şeklinde bir ifade serdettikten sonra şunları eklemiştir:

Kadınların yaratılması biz erkeklere lütfedilen bir nimettir. Onlar biz erkekler için yaratılmıştır. Kadınların bizim için yaratılması ve mükellef kılınması, onlara biz erkeklerin mükellefiyeti gibi bir mükellefiyet yüklediğine değil, [Allah'ın] bize yönelik nimetini tamamına erdirmeyi göstermeye yöneliktir. Bu hem nakil/nass, hem hüküm/hikmet hem de mana/illet açısından böyledir. Nakli delil, bu ve benzeri mealdeki ayetlerdir. Hükme/hikmete gelince, kadın cinsi erkeğin mükellef kılındığı birçok şeyle mükellef kılınmamıştır. Bu konudaki illet de şudur: Kadın, yaratılış itibarıyla zayıf, cılız ve aynı zamanda ahmaktır. Bu yüzden kadın çocuğa benzer. Çocuk mükellef tutulmaz. Binaenaleyh, kadının mükellefiyete ehil olmaması gerekir. Ancak şu da var ki onlar mükellef kılınmasaydı Allah'ın biz erkeklere yönelik nimeti tamamlanmış olmazdı. Sonuçta mükellef kılındılar ki her bir kadın azaptan korksın ve kocasına itaat edip haramdan sakınsın. Kadınlar bu şekilde mükellef kılınmasaydı kesinlikle fesat zuhur ederdi.⁶¹

60 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVIII. 100.

61 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXV. 97. Bu tuhaf ifadelerin Şemseddin el-Hûî'ye (ö. 637/1240) ait olma ihtimali de söz konusudur. Çünkü *Mefâtihu'l-Ğayb* tefsirinin otuzdan fazla yazma nüshası üzerinde yapılan bir incelemeye göre bu tefsirin Ankebût suresinden Yâsîn su-

Ortaçağ Avrupasındaki “Kadının ruhu var mı yok mu?” tartışmasına damgasını vuran zihniyeti hatırlatan bu ilginç yorumun özeti şudur: Kadın aslında bir insan değil, tek başına gerçek insanı temsil eden erkeğin istifadesi için yaratılmış olan hayvanlar, bitkiler ve sair faydalı şeyler gibi bir metadan ibarettir. Kadının görece mükellefiyeti ise erkeklerin bu metadan ağız tadıyla faydalanması içindir.

Bazı klasik tefsirlerde, müşrik Arapların kız çocuk sahibi olmaktan nefret ettiklerini, bununla birlikte erkek çocukları kendilerine, hor-hakir görüp insan yerine koymadıkları kız çocuklarını da Allah’a layık görmekten utanıp sıkılmadıklarını anlatan Zuhur 43/15-17. ayetlerin ardından gelen ve gerçekte müşrik zihniyeti tasvir eden, “Demek şimdi ben, süs-püs içinde büyütülecek/büyüyecek, büyüdüğü zaman da kendini savunmaktan bile aciz olacak bir kız çocuk sahibi oldum!” diye söylenir durur” mealindeki ayette kız çocuğuna atfedilen özellikler müfessirlerin çoğunluğu tarafından Allah’ın tavsifi olarak kabul edilmiş ve dolayısıyla bu ayet de erkeğin faik, kadının dūn olduğu kabulüne mesnet kılınmıştır. Mesela Fahreddin er-Râzî bu ayetin tefsirinde şunları zikretmiştir:

Ayetteki “süs-püs içinde büyütülecek/büyüyecek” (*eve men yüneşşeu fi’l-hilyeti*) ifadesinde, kızların/kadınların eksikliğine dikkat çekilmek istenmiştir. Zira süs-püs içinde büyütülen kimse, zatı itibarıyla eksik olur. Çünkü onun zatında böyle bir eksiklik olmasaydı, süslerle kendini tezyin etmeye ihtiyaç duymazdı. Allah, kızların/kadınların noksan hallerini bir diğer şekilde beyan etmek üzere, “Kendini savunmaktan aciz” buyurmuştur. Bu ilâhî beyanda kastedilen mana, kız/kadın cinsinin münakaşa ve münazaraya girmek durumunda kaldığında kendi meram ve maksadını ifade edemeyip acze düşmesidir. Bu acziyetin sebebi, kız/kadın cinsinin dil becerisine sahip olmaması, aklının kıt ve aynı zamanda tabiatı gereği aptal/ahmak olmasıdır. Bu yüzden, “Kadın, hüccetini ortaya koymak isteğiyle konuştuğunda, çoğu zaman kendi aleyhine hüccet olacak şeyleri söyler” denilir. İşte bütün bunlar, kadının tam manasıyla eksik olduğunu gösterir. Hâl böyleyken, kızları Allah’a izafe edip O’nun çocukları olduğunu söylemek akıl kârı mıdır?!⁶²

Fahreddin er-Râzî’ye göre Allah’a -hâşâ- bir çocuk izafe etmek söz konusu olsa, o çocuğun erkek olması gerekir. Çünkü erkek, kadından mutlak üstündür. Yok eğer biz kalkıp, “Allah, kız çocukları kendisine evlat edindi, erkek çocukları da kullarına verdi” dersek, bu söz, “Kulun durumu Allah’ın durumundan daha üstün ve mükemmeldir” anlamına gelir.

resinin sonuna kadar olan kısmı Şemseddin el-Hûî’ye, Muhammed suresinden Vâkıa suresinin sonuna kadar olan kısmı da Necmeddin el-Kammûlî’ye (ö. 727/1327) aittir. Bu tespite göre yukarıdaki ifadeler Fahreddin er-Râzî’nin değil, *Mefâtihu’l-Ğayb* üzerinde tetimme çalışması yapan Hûî’nindir. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Hayri Kaplan, *Fahruddin er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak*, (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001, s. 369-373; Ali el-İmârî, “Hel Etemme’l-Fahru’r-Râzî Kitâbehû fi’t-Tefsir?”, *Mecelletü’l-Ezher*, cilt: 38, sayı: 6 (1962), s. 539-546.

62 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXVII. 174.

Ancak böyle bir düşünce aklın bedahetiyle merduttur.⁶³ Öte yandan, bu ayet süslenmenin kadınlar için mubah, erkekler için haram olduğuna delâlet eder. Çünkü Allah süslenmeyi ayıp ve noksanlığı mucip bir hususiyet olarak göstermiştir. Erkeğin süslenip püslenmeye çalışması, kendini rezil-rüsva etmesiyle eşdeğerdir. Oysa rezillik müslüman erkek için haramdır. Çünkü Resûlullah, "Mü'minin kendisini rezil-rüsva etmesi caiz değildir" buyurmuştur. Erkeğin süsü, Allah'a taat yolunda sabretmek ve takva ziynetiyle süslenmektir.⁶⁴

Kısaca, halk arasında "Kadından Müslüman olmaz; bilakis kadın müslümana lazımdır" sözüyle birebir örtüşen bu anlayış diğer birçok müfessir tarafından da benimsenmiştir. İbn Âdil (ö. 880/1476'dan sonra) ve Hatib eş-Şirbînî (ö. 977/1570) gibi bazı müfessirler Zuhûr 43/18. ayetin tefsirinde, Fahreddin er-Râzî'nin görüşlerini özetleyerek nakletmiş,⁶⁵ Beyzâvî, İbn Cüzey, Neseî, Ebû Hayyân, Ebüssuûd, İbn Acîbe, Âlûsî gibi diğer birçok müfessir ise kadının akıl ve/veya fikir noksanlığından söz etmişlerdir.⁶⁶ Sonuçta müfessirlerin hemen hepsi söz konusu ayette kadına atfedilen süs-püs içinde yetişme ve kendini savunmadan acze düşme ifadelerini Allah'a izafe ederek kadının bizzat Allah tarafından eksik bir varlık olarak görüldüğü neticesine ulaşmış ve bu eksikliği de akıl fikir noksanlığına bağlamıştır. Hâlbuki siyak-sibak dikkate alındığında, ayette kadına atfedilen özelliklerin Allah tarafından değil, kız çocuk sahibi olduğunu duyunca öfkelenip yutkunan müşriğe ait olduğu ve/veya müşriklerin kızlar/kadınlar hakkındaki tasavvurunun ifade olunduğu fark edilir. Ayrıca "evemen yüneşşeu fi'l-hilyeti" ifadesinde kızların/kadınların değil, müşrikler tarafından süslenen putların kastedilmiş olması da muhtemeldir. Nitekim İbn Zeyd ve Dahhâk gibi bazı müfessirlerin yorumu da bu yöndedir.⁶⁷

5. KADIN: TESETTÜR VE TEBERRÜC

Kur'an'da kadının örtünmesinin niteliği ve biçimi hakkında çeşitli beyanlar yer alır ve bu konuya ilişkin temel beyanlar cılıbâb, hımâr, hicâb gibi kelimeler ve kavramlar üzerinden yapılır. Cılıbâbla ilgili olarak Ahzâb 33/59. ayette mealen, "Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin hanımlarına söyle, dışarı çıkacakları zaman cılıbâblarına bürünsünler. Onların [hür kadınlar olarak] tanınmaları ve dolayısıyla tacize uğramamaları aç-

63 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVII. 173.

64 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVII. 174.

65 Ebû Hafs İbn Âdil, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, Beyrut 1998, XVII. 243; Şirbînî, *es-Sirâcu'l-Münîr*, III. 660.

66 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II. 370; Ebû'l-Berekât en-Neseî, *Medârikü't-Tenzîl*, Beyrut 1988, III. 115; Ebû'l-Kâsım İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Beyrut 2005, IV. 49; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, IX. 363; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm*, VII. 312; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, VII. 9; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut 2005, XIII. 70.

67 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI. 174; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IX. 155; Ebû'l-Hasen el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut 2007, V. 220; Kurtubî, *el-Câmî*, XVI. 48.

sından en uygun giyinme tarzı budur. Allah çok affedici, çok merhametlidir." buyrulur. Klasik tefsirlerin hemen hepsinde yer alan rivayetlere göre bu ayetin nüzul sebebi özetle şudur: Medine döneminde cariyeler (geceleyin) sokağa çıkar ve bazı utanmaz adamlar onlara lâf atıp rahatsız ederlerdi. Hür kadınlar da dışarı çıktıklarında cariye oldukları zannedilir ve bu yüzden tacize uğrarlardı. İşte bu sıkıntı üzerine Ahzâb 33/59. ayet nazil oldu ve ayette hür kadınların dışarı çıkarken cilbâb giymeleri emredildi, böylelikle cariye olmadıklarının anlaşılması hedeflendi.⁶⁸

Bu ayette geçen cilbâb kelimesi farklı şekillerde açıklanmıştır. Bazı müfessirler "cilbâb"ı bütün bedeni saran giysi, kadının örtündüğü her şey olarak izah ederken, diğer bazı müfessirler bunu milhâfe, mülâe, izâr, kamîs gibi kelimelerle izah yoluna gitmişlerdir. Aslında dış giysi ve/veya üstlük anlamına gelen cilbâb, doğrudan başörtüsü veya başörtüsünden geniş, ridadan dar olan ve kadının başını ve göğsünü örtmeyi sağlayan giysi şeklinde de izah edilmiştir.⁶⁹ Bahis konusu ayetteki "zâlike ednâ en yu'rafne" ifadesi ise klasik tefsirlerin hemen hepsinde, "hür kadınların cilbâb sayesinde cariye olmadıklarının anlaşılması" şeklinde izah edilmiştir. Buna göre cilbâb, sebeb-i nüzulle ilgili rivayetlerde sözü edilen taciz sorununu bertaraf etmek için sadece hür kadınların giymekle mükellef olduğu bir kıyafettir. Cassâs'ın (ö. 370/981) yorumuna göre ayetteki "nisâi'l-mü'minîn" (müminlerin kadınları) lafzının zahirinde kastedilen, sadece hür müslüman kadınlardır. Binaenaleyh, cariyeler cilbâb giymekle değil, giymemekle mükelleftir. Nitekim Hz. Ömer bazı cariyeleri, "Hür kadınlara benzemeyin" diyerek cilbâb giymekten men etmiştir.⁷⁰

68 Ebû Bekr Abdürrezzâk es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, Beyrut 1999, III. 51; Ebû Bekr el-Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut 1992, V. 245; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn*, Beyrut 2003, II. 171. Diğer bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber ve muhacirler Medine'ye hicret ettiklerinde ciddi imkânsızlıklar içinde yaşamak durumunda kaldılar. Öyle ki Hz. Peygamberin eşleri ve diğer muhacir kadınlar tuvalet ihtiyaçlarını karşılamak için zorunlu olarak dışarı çıkarlar, fakat dışarı çıktıklarında kendilerini cariye zanneden birtakım adamların sözlü sataşmalarına uğrarlardı. Bu problemin ortadan kalkması, yani hür kadınların cariyelerden ayırt edilmesi maksadıyla nazil olan Ahzâb 33/59. ayette cilbâb hükmü vazolundu. Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, III. 507; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X. 332; Sa'lebi, *el-Kesf ve'l-Beyân*, V. 132; Vâhidî, *el-Vasît*, III. 482; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, III. 543-544.

69 Mâverdi, *en-Nüket*, IV, 423-424; Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, III, 339; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, III. 265; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm*, VI. 504.

70 Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, V. 245; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîr*, II, 171. Cilbâb giyme emrinin cariyeleri değil hür müslüman kadınları ilgilendirdiği konusunda İslam âlimlerinin görüş birliğine varıldığı kaydedilir. Hz. Ömer'in cilbâbla başını örtmüş bir cariyeye fiilen müdahale ederek başını açtırması sonraki fakihler arasında kayda değer bir itiraz ve tartışma konusu olmamıştır. Buna mukabil İbn Hazm (ö. 456/1064) örtünme konusunda hür kadınla cariye arasında fark bulunmadığını savunmuş, bu görüş daha sonra İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi bazı âlimlerce de savunulmuştur. Bkz. H. Yunus Apaydın, "Tesettür", *DİA*, İstanbul 2011, XL. 541.

Sonuç olarak denebilir ki klasik tefsirlerdeki izahlar ciltbâbla ilgili hükmün Kur'an'ın nazil olduğu dönemin Arap toplumunda hür müslüman kadınların şeref ve itibarını korumaya yönelik bir düzenleme olduğu noktasında birleşmektedir. Bu düzenlemeyle birlikte köle statüsündeki kadınlar/cariyeler, özgür kadınlardan tefrik edilmiş ve sonuçta hür kadınlar, toplumsal statülerini simgeleyen ciltbâbları sayesinde tacizden kurtulmuşlardır. Ciltbâbın toplum içerisinde hür kadınların tanınmalarını sağlayan ve onları tacizden koruyan simgesel bir üniforma ve zırh işlevi görmesi, bize o dönemin Arap toplumundaki hâkim değer yargıları hakkında da ilginç ipuçları vermektedir. Bu ipuçlarından biri, dönemin Arap toplumunda cariyelerin hem fuhuşla ilgili kötü bir şöhrete sahip oldukları, hem de hür kadınlara nispetle sahipsiz ve savunmasız konumda bulunduklarıdır. Kuşkusuz bu durum, cariyelerin toplum içerisinde alınıp satılan bir mal muamelesi görmelerinden kaynaklanmakta ve bu muamele onların cinsel meta olarak kullanılmasına da imkân tanımaktadır. Nitekim Fahreddin er-Râzî'nin Nûr 24/31. ayetin tefsirinde zikrettiği şu ilginç ifadeler bunu teyit etmektedir:

[Âlimler] ayetteki "Kendiliğinden görünen yerler dışında ziynetlerini göstermesinler" ifadesinin sadece hür kadınlarla sınırlı olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Zaten söz konusu ifadede bu mananın kastedildiği açıktır. [Esasen] cariyeye bir maldır. Dolayısıyla alınıp satılırken incelenip araştırılmalıdır. Bu da ancak ona iyice bakılmasıyla olur. Ancak hür kadınlar için böyle bir şey söz konusu değildir.⁷¹

Kadınların örtünmesiyle ilgili hükümlerden biri de Nûr 24/31. ayette yer alır. Bu ayette mealen, "[Ey Peygamber!] Mümin kadınlara da söyle, onlar da gözlerini harama bakmaktan sakınsınlar; iffetlerini korusunlar. Zorunlu olarak görünenler dışında ziynet yerlerini de açmasınlar; [örfe göre görünmesinde sakınca olmayan el ve yüz gibi uzuvları dışında güzellik ve çekiciliklerini teşhir etmesinler]. Başörtülerini de göğüs ve gerdanlarını kapatacak şekilde örtünler. Boy-pos, endam güzelliklerini göstermesinler." buyrulduktan sonra, ziyneti gösterme yasağı dışında tutulan kimseler sayılmıştır. Ayette geçen "hımâr" kelimesi birçok klasik tefsirde, "yakaya kadar uzanan başörtüsü" şeklinde izah edilmiştir.⁷² Ayrıca erken döneme ait bazı tefsir kaynaklarında hımâr (başörtüsü) ile ilgili bu ayetin tıpkı ciltbâb konusunda olduğu gibi hür kadınların cariyelerden ayırt edilmesini sağlamak için nazil olduğu da ileri sürülmüştür.⁷³

Başörtüsü ayetinde geçen ve gizlenmesi emredilen ziynet, dış (zînet-i zâhire) ve iç (zînet-i bâtine) olmak üzere iki kısımda değerlendirilmiştir. Bununla birlikte dış ve iç ziynetin neler olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir. İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Katade, Dahhâk, Hasen el-Basrî ve İbn Cübeyr gibi sahabe ve tâbiûn müfessirleri dış ziyneti elbise, sür-

71 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXIII. 179.

72 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, VII. 192; Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 153.

73 Hevvârî, *Tefsîr*, III. 174; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîr*, II. 57.

me, yüzük, yüz ve el gibi muhtelif şekillerde açıklamışlardır.⁷⁴ Bunlardan İbn Mes'ud'a atfedilen "elbise" açıklaması pek kabul görmemiş, buna mukabil Hasen el-Basrî ve İbn Cübeyr'in yüz ve eller şeklindeki açıklaması Hanefî ve Mâlikî gelenekte tercihe şayan bulunmuştur. Şâfiî ve Hanbelî gelenekte ise ağırlıklı görüş, el ve yüz dâhil namaz dışında kadının bütün bedeninin avret olduğu yönünde oluşmuştur. İç ziynet ise genellikle küpe, gerdanlık, bilezik, halhal gibi şeylerle açıklanmıştır.⁷⁵

Diğer taraftan ilgili ayette iç ziyneti gösterme yasağının istisnaları koca, baba, oğul, kayınpeder, üvey oğullar, kadının erkek kardeşleri, yeğenleri, kadınlar, kadının sahip olduğu köleler, cinsel arzusu kalmamış erkekler ve kadınların cinselliğini anlama seviyesinde olmayan çocuklar şeklinde tatad edilmiştir. Burada sayılan kimseler arasında yer alan kölelerin erkek olsalar bile efendisi konumundaki kadının iç ziynetini görmesinde sakınca olmadığı belirtilmiştir. Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'ye isnat edilen bu görüşün yanı sıra İbn Abbas ve Mâlik b. Enes'ten, "Bir erkek kölenin, efendisi olan kadının saçlarına bakmasında sakınca yoktur" tarzında bir görüş de nakledilmiştir. Bu bağlamda bir kadının erkek kölesinin yanında göbekte diz kapağı arasındaki yerleri açık tutabileceği bile söylenmiştir.⁷⁶ Buna mukabil İbn Mes'ûd, Saîd b. el-Müseyyeb, İbn Sîrîn ve Ebû Hanîfe gibi âlimler, "Ayette sözü edilen kölelerden maksat erkek köleler değil, cariyelelerdir. Binaenaleyh, erkek köle kadın efendisinin saçına bakamaz" şeklinde bir görüş bildirmiş⁷⁷ ve bu görüş Zemahşerî, İbnü'l-Cevzî gibi bazı müfessirlerce de tercih edilmiştir.⁷⁸ Ancak Sa'lebî, Vâhidî, Fahrreddîn er-Râzî, Kurtubî gibi diğer birçok müfessir "mâ meleket eymanühünne" ifadesinin zahirî olarak hem erkek hem kadın köleyi kapsadığı görüşünü benimsemiştir.⁷⁹

Teberrûc meselesine gelince, Ahzâb 33/32 ve 33. ayetlerde Hz. Peygamberin eşlerine şöyle hitap edilmiştir: "Ey Peygamber hanımları! Siz herhangi bir kadın konumunda değilsiniz. Peygamber hanımına yakışır bir tutum içinde olmak isterseniz, yabancı erkeklerle karşı edalı bir üslupla konuşmayın. Aksi halde, kalbi temiz olmayan kişiler yanlış ümidde kapılabilirler. Bu yüzden, her zaman sade/doğal bir tarzda konuşun. [Dışarı çıkmayı gerektiren bir durum olmadıkça] evlerinizde vakarınızla oturun. Eski cahiliye devrinde

74 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IX. 303-306; Mâverî, *en-Nüket*, IV. 91; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, IV. 368; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI. 31; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, VII. 192; Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 152.

75 Apaydın, "Tesettür", *DİA*, XL. 540.

76 Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, III. 387-389; İbn Âdil, *el-Lübâb*, XIV. 358.

77 İbn Âdil, *el-Lübâb*, XIV. 358; Fahrreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXIII. 181..

78 Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut 1977, III. 62; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI. 33.

79 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, IV. 368; Vâhidî, *el-Vasît*, III. 316; Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 155.

olduğu gibi, süslenip püslenerek sokağa çıkmayın. Namazı hakkıyla kılın; zekâtı verin; Allah'a ve elçisine her daim itaat edin."

Bu ayetlerdeki hükümler çoğu müfessir tarafından Hz. Peygamber ve ezvâc-ı tahirâta mahsus şekilde izah edilmiştir. Buna mukabil fıkıhçı kimlikleriyle temayüz eden Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, Kurtubî gibi müfessirler hükmü genele teşmil etmişler, ayrıca tüm müslüman kadınların ev merkezli yaşamaları gerektiğini özellikle belirtmişlerdir. Kurtubî'nin izahına göre 33. ayetteki emir Hz. Peygamberin eşlerine yönelik olmakla birlikte diğer bütün müslüman kadınları da bağlar ve bu ayetteki "vekarne fi buyûtikünne" ifadesi kadınların evden dışarı çıkmamaları gerektiği manasını taşır.⁸⁰

Ayette yasaklanan teberrücle ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. İbnü'l-Cevzî bu konuyla ilgili altı görüş nakletmiştir. Buna göre teberrücten maksat; (1) Kadınların erkeklerle bir arada bulunması, onların arasına karışması (Mücâhid); (2) Kadının kınarak ve salınarak yürümesi (Katâde); (3). Kadının kibir-kurum satarak yürümesi (İbn Ebî Necîh); (4) Kadının dekolte denebilecek bir kıyafetle arz-ı endam etmesi (Kelbî); (5) Başındaki örtüyü gelişigüzel bağlaması ve gerdanının açıkta kalması (Mukâtil); (6) Kadının pahalı elbise giymesi ve fakat bu elbisenin bedeni gizlemesi.⁸¹

Bu bağlamda İbn Atıyye (ö. 541/1147) ayette yasaklanan teberrücün ezvâc-ı tahirâtın içine doğdukları ve kültürel ikliminde yetiştikleri cahiliye toplumundaki kadınlara özgü davranışlara tekabül ettiğini söylemiş,⁸² Kurtubî ise konuyla ilgili tüm yorumları kapsayıcı olarak nitelendirdiği görüşünü, "teberrücten maksat, câhiliye devrindeki kadınlar gibi salınarak yürümek, güzelliklerini erkeklere teşhir etmektir ve bu tür davranışlar şer'an caiz değildir" şeklinde ifade etmiş ve sonunda konuyu şöyle özetlemiştir: "Kadınlar evlerinde oturmalı, dışarı çıkmamalıdır. Ancak zaruri bir ihtiyaç hâsıl olduğunda süslenmeden ve tam tesettürlü olarak çıkmalıdır"⁸³

80 Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 117. Ahzâb 33/33. ayetteki "vekarne" kelimesi farklı şekillerde okunmuştur. Ayrıca kelimenin anlamı hakkında iki farklı görüş ileri sürülmüştür. Bunlardan ilkinde göre kelime "istikrar, oturma" anlamındadır; ikincisine göre ise "karartı bihî aynen" ifadesindeki gibi, "göz aydınlığı, sevinç ve mutluluk" manasındadır. Nehhâs (ö. 338/950) bu ikinci görüşü güzel diye nitelendirmiş (Bkz. Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *i'râbü'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, II. 313-314), ancak Şevkânî (ö. 1250/1834) kelimenin Ahzâb 33/33. ayetteki anlam ve kullanımının evde oturmakla ilgili olduğunu söylemiştir. Bkz. Şevkânî, *Fethü'l-Kadir*, IV. 278.

81 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI. 380-381.

82 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, IV. 384.

83 Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 117. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî de *vekarne fi buyûtikünne* ifadesinin tefsirinde şöyle bir anekdot aktarmıştır: "Ben dünya üzerinde bin kûsur beldeye uğradım, ama bu beldelerin hiçbirinde Hz. İbrahim'in ateşe atıldığı yer olan Nablus'un kadınları kadar kendini sakıyan ve iffetini koruyan bir kadın zümresine rastlamadım. Nablus'ta birkaç ay kaldım ve gündüz vakti sokakta -Cuma günleri hariç- bir tek kadına rastlamadım. Cuma günü geldiğinde

Hız. Peygamberin eşlerinden bir talepte bulunulması ve/veya herhangi bir meselenin sorulması söz konusu olduğunda bunun yüz yüze şekilde değil, bir perde (hicâb) arkasından dile getirilmesi emrini muhtevi olan Ahzâb 33/53. ayetin tefsirinde de müfessirlerin çoğu, konuyu ezvâc-ı tâhirât özelinde izah etmişler, buna mukabil fakih müfessirler buradaki emri de umuma teşmil cihetine gitmişlerdir. Mesela İbnü'l-Arabî ve Kurtubî bu ayetin tefsirinde, "Kadın bedeniyle ve sesiyle büsbütün avrettir. Bu avretin izhar edilmesi caiz değildir. Ancak zaruret ve zaruri bir ihtiyaç hâsıl olduğunda durum değişir. Bu zaruri ihtiyaç ise kadınla ilgili bir şahitlik veya kadının bedeninde ortaya çıkan bir rahatsızlık yahut cevabı ancak kadından alınabilecek bir soru olabilir.⁸⁴

Kurtubî, Lokmân 31/6. ayette geçen "lehve'l-hadis" tabirine yüklediği anlam çerçevesinde kadın şarkıcı dinlemenin hükmüyle ilgili olarak da Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin şu ifadelerini nakletmiştir: "Kişinin kendi cariyesinden şarkı dinlemesi caizdir. Çünkü böyle bir cariye'nin şarkısını dinlemede ne zâhiren ne bâtınen o kişiye haram olacak bir husus söz konusu değildir. Hâl böyleyken o cariye'nin sesinden istifade edip lezzet alması niçin yasak olsun ki?! Mamefih kadının erkeklerin karşısında açılıp saçılması, mahremiyet perdesinin yırtılması ve çirkin sözlere kulak verilmesi caiz değildir. Şayet bu sınırlar aşılsın ve helal olmayacak işler yapılsa, o zaman böyle bir iş en başından yasaklanır ve kökünden sökülüp atılır". Bu konuda Ebû't-Tayyib et-Taberî de şunları söylemiştir: "Şâfi mezhebine mensup âlimler, mahrem olmayan bir kadından şarkı dinlemeye cevaz vermemişlerdir. Bunun caiz olmadığı noktasında şarkıcı kadının hür veya cariye olması fark etmez. İmam eş-Şâfi de, "Bir kimsenin cariyesinden şarkı dinletmek için birtakım insanları bir araya toplaması düpedüz sefihliktir. Bu kimsenin şahitliği reddedilir." demiş, ardından daha ağır bir ifadeyle, böyle bir işin deyyusluk olduğunu söylemiştir.⁸⁵

Nûr 24/60. ayette, teberücle ilgili olarak, hayızdan kesilmiş, yaşını başını almış kadınların siyablarını çıkarmalarında sakınca bulunmadığı bildirilmiş ve fakat siyabı çıkarmasının teberrüc, yani kadınlığını sergileme kastı (ğayra müteberricâtin bi-zînetin) taşımaması gerektiği de belirtilmiştir. Bu ayette geçen siyâb (elbise), İbn Abbas ve İbn Mes'ûd gibi sahabî müfessirlerce cilbâb ve rida olarak izah edilmiş⁸⁶ ve bu izah müfessirlerin kahir

kadınlar evlerinden dışarı çıkıyor ve hatta mescit onlarla dolup taşıyor. Namaz sona erince kadınlar cemaati derhal evlerinin yolunu tutuyor ve bir dahaki cumaya kadar dışarıda bir tek kadın bile gözüme ilişmiyor. Oysa diğer beldelerdeki kadınlar ziynetlerini sergilemek ve aynı zamanda her türlü fitneye davetiye çıkarmak suretiyle çarşı-pazar dolaşıyorlar". İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III. 569.

84 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III. 616; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 146. Ahzâb 33/53. ayette geçen ve "perde, kapı" gibi anlamlara gelen hicâb kelimesi, İslam toplumlarında görülen haremlik-selamlık uygulamasına da belli ölçüde menat oluşturmuştur.

85 Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 39.

86 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IX. 349-350.

ekseriyetince de benimsenmiştir. Bazı klasik tefsirlerde ise yaşlı kadınların çıkarmalarında sakınca bulunmayan siyabın başörtüsü olduğu yönünde izahlara da yer verilmiştir.⁸⁷

6. KADIN: KAMU GÖREVİ, ŞAHİTLİK VE MİRAS

İslam hukukunda kadının yöneticilik ve hâkimlik gibi görevler üstlenmesinin caiz olup olmadığı meselesi öteden beri tartışılmıştır. Temel önermeleri nassların sarîh delaletlerinden öte, toplumsal telakkiler ile sosyo-kültürel şartlara dayanan bu tartışmada aile hayatı ve karı-koca ilişkilerinden söz eden Bakara 2/228, Nisâ 4/32 ve 34 gibi ayetler birçok müfessir tarafından imamet (yöneticilik) ve hâkimlik gibi görevlerin erkeklere mahsus olduğu yönündeki hâkim görüşe delil gösterilmiştir. Bunun yanında Ebû Bekr İbnü'l-Arabî ve Kurtubî gibi fakih müfessirler ise Sebe halkının bir kadın tarafından yönetildiği bilgisini içeren Neml 27/23. ayeti doğrudan doğruya kadının kamu görevi yapamayacağı görüşüne mesnet göstermişlerdir. Bu ayetin tefsirine girişte, "Yönetimlerini kadına tevdi eden bir millet dirlik göremez"⁸⁸ şeklindeki delâleti tartışmalı hadisi nakleden İbnü'l-Arabî bunun ardından şunları söylemiştir:

Mezkûr hadis kadının halife olamayacağı hususunda kesin hüküm bildiren bir nasıdır. Zaten bu konuda [Ehl-i Sünnet âlimleri arasında] görüş ayrılığı da yoktur. Gerçi Muhammed b. Cerîr et-Taberî'den kadının hâkim olabileceği yönünde bir görüş nakledilmiştir; ancak Taberî'ye izafe edilen bu görüş sahih değildir. İhtimal ki bu görüş Ebû Hanîfe'ye atfedilen görüşle aynı mahiyettedir. Ebû Hânîfe'nin söz konusu görüşüne göre kadın şahitlik yapabildiği hususlarda hâkimlik de yapabilir; ancak bu, kadının her konuda hâkimlik yapabileceği anlamına gelmez. Keza kadın için, "Filan kadın hâkim olarak tayin edilmiştir" tarzında bir görev/yetki belgesi de düzenlenemez. Bununla birlikte cinayet davası ile nikâh akdi konusunda görevlendirilebilir. Ancak bu görevlendirme, kadının hakem tayin edilmesi ve tek bir meselede görüş bildirmesi şeklinde olur. Yoksa kadın kayıtsız şartsız hâkimlik yapamaz. Bunun delili, Resûlullah'ın "Yönetimlerini kadına tevdi eden bir millet dirlik göremez" hadisidir. Ebû Hanîfe ve Taberî'ye atfedilen görüşün muhtevası kanaatimizce bundan ibarettir. Hz. Ömer'in bir kadını çarşı-pazar muhtesipliğiyle görevlendirdiği yönündeki rivayete gelince, bu rivayet sahih değildir ve kesinlikle itibar edilmemelidir. Dahası bu rivayet bid'atçıların hadislerle karıştırdıkları bir desiseden ibarettir.⁸⁹

87 Ebû Muhammed İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, Beyrut 1978; s. 308; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, IV. 195; Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 203.

88 Buhârî, "Meğâzî" 82, "Fiten" 18; Tirmizî, "Fiten" 75. Bu hadisin sübut ve delâlet yönünden tahlil ve tenkid için bkz. Kadir Gürlü, "Kadının Yöneticiliği Meselesi -Bir Hadisin Okunuşu ve Eleştirisi", *Dini Araştırmalar*, cilt: 4, sayı: 11 (2001), s. 67-80; Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, s. 374-383.

89 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III. 482. Ayrıca bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, XIII. 122-123.

Bu görüşler Ehl-i Sünnet ulemasınca ittifakla benimsenmiştir. Hatta bu konuda icma-
dan bile söz edilmiştir. Şii gelenekteki görüşler de Ehl-i Sünnetle aynı paraleldedir. Ancak
Hâricîler devlet Başkanlığı'nda cinsiyetin değil liyakatin esas olduğunu söylemişlerdir.
Benzer şekilde birçok çağdaş müslüman araştırmacı, her kamu görevi gibi, devlet başkan-
lığı ve hâkimlik için de en önemli şartın liyakat olduğunu göz önünde tutarak kadınların
devlet başkanlığı dâhil her görevi üstleneceklerini, imamlığın ve ordu kumandanlığının
bizzat devlet başkanı tarafından yapılmasının gerekmediğini ileri sürmüşlerdir. Buna göre
Hz. Peygamberin konuyla ilgili hadisi bütün zamanlar için geçerli bir hüküm bildirmekten
ziyade kendi dönemiyle ilgili bir tespiti ifade etmektedir. Daha açıkçası, Hz. Peygamber,
o dönemde bir kadın tarafından yönetilen Sasani Devleti'nin uzun süreli olamayacağını
haber vermiş ve nitekim öyle de olmuştur.⁹⁰

Diğer taraftan İslam tarihinde birçok kadının devlet başkanlığı yaptığı malumdur. Bu
kadınlardan biri, 1047-1138 yılları arasında Yemen'de hüküm süren Süleyhîler hanedan-
lığında bir süre devleti idare eden Hürre es-Süleyhiyye'dir. Keza Delhi'de Sultan Şemsed-
din İltutmış'un 1236'da ölümünden sonra devleti dört yıl boyunca kızı Raziye Begüm
yönetmiştir. Eyyûbî hükümdarı Necmeddîn Eyyûb'un eşi Şecerüddür de bir süre hüküm-
darlık yapmış ve adına hutbe okutturup sikke bastırmıştır. Ayrıca İran'da hüküm süren
Türk Atabeyi Boz-aba'nın eşi Zâhîde Hatun ile 1148-1286 yılları arasında İran'ın Fars böl-
gesinde hüküm süren Salgurlular hanedanlığında Âbiş Hatun da hükümdarlık yapmıştır.⁹¹

Kadının şahitliği meselesine gelince, borç akdiyle ilgili hükümleri düzenleyen Bakara
2/282. ayette, "Erkeklerinizden iki şahit bulundurun. Eğer iki erkek bulunmazsa rıza
göstereceğiniz bir erkek ve iki kadını şahit tutun" buyrulmuştur. Birçok müfessire göre iki
kadının şahitliğinin ancak bir erkeğin şahitliğine denk olması, kadının akıl ve/veya din
açısından eksik olmasıyla ilgilidir.⁹² Buna mukabil Mukâtil b. Süleyman, Taberî, Mâtürîdî,
Zemahşerî gibi müfessirler bu ayetin tefsirinde kadınların akıl ve din noksanlığından söz
etmemişlerdir.

90 Kadının devlet başkanlığı ve hâkimliği meselesi hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için
bkz. Kadir Gürler, "Kadının Yöneticiliği Meselesi", s. 80-93; Hayreddin Karaman, "Kadının
Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi", *İslâmî Araştırmalar (Kadın özel Sayısı)*, cilt: 10, sayı: 4
(1997), s. 276-278; Nejla Akkaya, "İslâm Hukuku'nda Kadının Siyasi Hakları", *İslâmî Araş-
tırmalar (Kadın özel Sayısı)*, cilt: 10, sayı: 4 (1997), s. 230-240; Adnan Koşum, "İslam Hu-
kukunda Kadının Yargıçlığı Problemi", *Süleyman Demirel İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 10
(2003/1), s. 63-75.

91 M. Akif Aydın, "Kadın", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV. 91.

92 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 144; Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, I. 216; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-
Medîd*, I. 279; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XIII. 70.

İbn Kesîr kadınlardaki akıl ve din noksanlığına, “Kadın aklen ve dinen eksiktir” şeklinde özetlenebilecek bir hadis rivayetini delil göstermiştir.⁹³ İbn Cüzey (ö. 741/1340) ise bu ayetin kâfirler, çocuklar ve kadınların şahitliğini reddetme hususunda gayet sarıh bir beyan içerdiğini söylemiştir.⁹⁴ Öte yandan Hanefî mezhebine mensup müfessirler kadının şahitliğinin hadler ve kısas dışındaki her alanda geçerli olduğunu söylerken,⁹⁵ Şâfiî müfessirler kadınların şahitliğini mali konularla sınırlandırmışlardır.⁹⁶ Buna göre denebilir ki Şâfiî gelenekteki bakış açısına göre kadınların şahitliği ilke olarak makbul değildir; mali konularda şahitlik etmeleri istisnai olup zarurete mebnidir. Hanefî gelenekteki bakış açısına göre ise kadınların şahitliğinin kabulü temel ilke, hadler gibi bazı konularda kabul edilmemesi istisnadır. Çünkü şahitlik ehliyetinin temeli müşahade, anlayıp kavrama ve eda edebilme yeteneğidir ve bu nitelikler kadınlarda da mevcuttur.

Fıkıhta Mâlikî mezhebine mensup olan İbnü'l-Arabî şahitlik meselesine, “Allah erkeği kadına altı yönden üstün kılmıştır” ifadesiyle giriş yapmış, ardından bu altı hususu şöyle sıralamıştır: (1) Erkek kadının aslı/esası, kadın erkeğin fer'i/uzantısı kılınmıştır. Çünkü Allah'ın Kur'an'da beyan ettiği üzere kadın erkekten yaratılmıştır. (2) Kadın erkeğin eğri kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Resûlullah, “Kadın, erkeğin en eğri kaburga kemiğinden yaratıldı. Şayet kadındaki eğriliği düzeltmeye kalkışsan, onu kırarsın. Yok eğer ondan istifade edeyim dersen, mevcut eğriliğiyle istifade edersin” buyurmuş ve “Kadının kırılmasından maksat, boşanmasıdır” demiştir. (3) Kadının dini eksiktir. (4) Kadının akli eksiktir. Nitekim Hz. Peygamber, “Ben, akli ve dini eksik olup da buna rağmen basiret sahibi bir adamın aklını çelmeyi başarabilen varlık olarak bir tek siz kadınları gördüm.” demiş, bunun üzerine kadınlar, “Dinimiz ve aklımızın eksik olmasından maksat nedir?” diye sorunca, Hz. Peygamber, “Kimi geceleri (regl sebebiyle) namazsız ve oruçsuz geçenler siz kadınlar değil misiniz?! Keza sizden birinin şehadeti bir erkeğin şahadetinin yarısı sayılmıyor mu?!” şeklinde karşılık vermiştir.⁹⁷ (5) Kadının miras payı erkeğin payından eksiktir. Allah, “Erkeğin miras payı iki kızın/kadının payı kadardır” (Nisâ 4/11) buyurmuştur. (6) Kadının gücü eksiktir. Nitekim kadın savaşamaz ve dolayısıyla ona ganimetten pay ayrılmaz.⁹⁸

93 İbn Kesîr, *Tefsîr*, I. 335.

94 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I. 228.

95 Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, II. 231; Neseî, *Medârikü't-Tenzîl*, I. 140; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm*, I. 583.

96 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 144; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I. 335.

97 Bu hadisin farklı varyantlarıyla ilgili geniş tahlil ve tenkit için bkz. Kâmil Çakın, “Kadınlar İle İlgili Bir Hadis ve Değerlendirilmesi”, *Dini Araştırmalar*, cilt: 1, sayı: 1 (1998), s. 5-30.

98 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I. 335.

Bu altı maddenin ardından, "İşte bütün bu hususlar hikmetli manalar taşır." diyen İbnü'l-Arabî, "Peki, bütün bu sayılanlar kadının iradi olarak yapıp ettiği şeyler değil. Böyleyken nasıl olur da onun nakisaları kapsamında zikredilebilir?" şeklindeki manidar soruya da Eş'ârîliğin mutlak güç ve kudretle özdeş Allah tasavvurunu özetleyen şu ilginç cevabı vermiştir: "Allah'ın adaleti bu! Allah dilediğinin konumunu alçak dilediğinkini yüksek kılar. O nasıl dilerse öyle hükmeder. Dilediğini över, dilediğini yerer. Yapıp ettiklerinden dolayı O'na hesap sorulamaz. Ama insanlara hesap sorulur. Evet, durum budur. Allah mahlûkatı farklı konumlarda yaratmış, mertebelerini farklı kılmış ve bunu da bize açıklamıştır. Artık biz bunu biliyoruz, inanıp teslim oluyoruz."⁹⁹

İbnü'l-Arabî gibi itikatta Eş'arî mezhebine bağlı olan Fahreddîn er-Râzî ise Nisâ 4/32. ayetteki "ve lâ tetemennev mâ feddalellahu bihî ba'daküm alâ ba'din" ifadesine atıf yaparak erkeklerin kadınlar üzerinde otorite sahibi olduğunu söylemiş, ardından da erkeğin üstün kadının düşük/dün konumunda olduğunu şöyle gerekçelendirmiştir: "Bilinmelidir ki erkeklerin kadınlardan üstünlüğü birçok yönden hâsıl olan bir gerçektir. Üstünlükle ilgili hususiyetlerin bir kısmı hakiki/özel sıfatlardan, bir kısmı da şer'i/teklifi hükümlerden müteşekkildir. Hakiki/özel sıfatlar konusunda bilinmelidir ki bu sıfatlar ilim ve güç olmak üzere iki hususla ilgilidir. Kuşkusuz erkeklerin akılları ve bilgi birikimleri çok fazladır. Yine kuşkusuz erkeklerin zor işleri başarma kudretleri daha üst düzeydedir. İşte bu iki sebepten dolayı erkeklerin kadınlardan akıl, basiret ve kuvvet açısından üstünlükleri söz konusudur. Üstünlükle ilgili bu üç hususa şunlar da eklenebilir: Genellikle okumayazmayı erkeklerin bilmesi, binicilik ile atıcılıkta erkeklerin mahir olması, peygamberler ve âlimlerin erkekler arasından çıkması, namaz imamlığı ve devlet başkanlığı görevlerinin yine erkeklere ait olması, cihad, ezan, hutbe, itikâf, hadler ve kısasta ittifakla yalnız erkeklerin şahitliğinin geçerli olması, Şafiî'ye göre nikâhta da sadece erkeklerin şahadetinin makbul sayılması, mirasta pay fazlalığı ve asabelik, gerek kasten gerek hataen adam öldürmede diyet ödemekle mükellef olma, kasâme, nikâhta velayet, talak, talaktan dönüş, birden çok kadınla evlenme ve doğan çocukların erkeklere nispet edilmesi. İşte bütün bunlar erkeklerin kadınlardan üstün olduğuna delâlet eder."¹⁰⁰

"Kocaların karıları üzerinde hakları olduğu gibi kadınların da kocaları üzerinde maruf/malum hakları vardır." mealindeki ifadenin ardından, "Kocaların karıları üzerindeki hakları bir derece fazladır" (ve li'r-ricâli aleyhinne deracetün) ifadesini muhtevi olan Bakara 2/228. ayetteki "derece" kelimesi de erkeklerin şu veya bu sebeple kadınlardan üstün konumda bulunduğu delili olarak izah edilmiştir. Zemahşerî'ye göre "derece"den

99 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I. 336.

100 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gıyb*, X. 71-72. Erkeklerin kadınlardan üstün olduğu hususlar arasında sarığın dahi zikredildiği başka bir liste için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 523-524; Neseft, *Medârikü't-Tenzil*, I. 222. Burada zikredilen üstünlük sıfatları hemen hemen aynıyla Nisâ 4/34. ayetin tefsirinde de tadat edilmiştir. Bkz. İbn Âdil, *el-Lübâb*, VI. 360.

maksat, erkeklerin daha fazla hakka sahip olmaları ve aynı zamanda üstün konumda bulunmalarındır.¹⁰¹ Kurtubî'nin yorumuna göre ise kocanın derece kelimesiyle ifade edilen üstün konumu akıl, infak kudreti, diyet ödeme mükellefiyeti, miras ve cihad gibi hususlara taalluk eder. Kısaca, derece kelimesi hem erkeğin kadından üstün olmasını iktiza eder, hem de kocanın karısı üzerindeki hakkının kadının koca üzerindeki hakkından daha zorunlu olduğuna işaret eder. Bunun içindir ki Resûlullah, “Ben bir kimseye Allah’tan başkasına secde etmeyi emredecek olsaydım, kesinlikle kadına kocasına secde etmesini emrederdim” buyurmuştur.¹⁰²

Bütün bunlara ilaveten “derece” kelimesi, kadının kocaya itaat vazifesi, erkeğin daha akıllı olması, kadını boşaması ve/veya boşama hakkını elinde tutması, saygınlık sahibi olması, gerek imamet gerek kadılık ve gerekse şahitlik hususunda ehliyet ve salahiyet sahibi olması, evli olduğu hâlde ikinci, üçüncü kadınla evlenebilmesi, mirasta olduğu gibi ganimetten de fazla pay alması ve hatta sakallı olması şeklinde de izah edilmiştir.¹⁰³ Fahreddin er-Râzî’ye göre erkeğin bütün bu hususlarda kadından daha üstün olduğu sabittir. Aslında kadın erkeğin elinde aciz bir esir gibidir. Bu yüzden Resûlullah, “Kadınlara iyi davranın. Çünkü onlar sizin elinizin altında zavallı aciz konumdadır” buyurmuştur.¹⁰⁴

İlginç olan husus, “derece” kelimesinin hemen bütün müfessirlerce erkeğin daha fazla hak sahibi olduğu yönünde izah edilmiş olmasıdır. Oysa bu kelimeye karı-koca ilişkisi bağlamında sorumluluk manası da yüklenebilir. Nitekim İbn Abbas “derece”yi kocanın karısına karşı sorumluluklarını yerine getirmesi ve onunla iyi geçinmesi yönünde bir teşvik şeklinde anlamış ve kocanın karısı üzerindeki haklarından fedakârlıkta bulunması şeklinde yorumlamıştır. Bu yorum Taberî ve İbn Atıyye gibi müfessirlerce de tercihe şayan bulunmuştur.¹⁰⁵

Klasik tefsirlerde söz konusu kelimenin ağırlıklı olarak “hak ve üstünlük” bağlamında izah edilmiş olması, esas itibarıyla Kur’an’ın bu yoruma mesnet oluşturacak beyanlar içermesiyle de ilgilidir. Zira Ümmü Seleme ve/veya ensardan bazı kadınların, “Biz kadınlar gazveye iştirak edemiyoruz. Bu yüzden, biz kadınlara mirastan düşen pay erkeklerin aldığı payın yarısı kadar; keşke biz de erkek olsaydık...” şeklindeki serzenişleri üzerine nazil

101 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 366.

102 Kurtubî, *el-Câmi*, III. 83.

103 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 467-468; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II. 70; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I. 261; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, I. 79; Kurtubî, *el-Câmi*, III. 83; İbn Âdil, IV. 125-127; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I. 199; Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, I. 170.

104 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VI. 82.

105 Ebü'l-Haccâc Mucâhid b. Cebr, *Tefsîru Mucâhid*, Beyrut 2005, s. 50; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 468; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, II. 68; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, II. 306; Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, I. 342.

olan Nisâ 4/32. ayette¹⁰⁶ “ve lâ tetemnev mâ feddalellâhu bihî ba’dakûm alâ ba’din” şeklinde bir ifade zikredilmiştir. Bu ifadenin, “Ey mümin kadınlar! Allah’ın erkeklere siz kadınlardan daha fazla hak vermiş olmasından dolayı, ‘Keşke biz de erkek olsaydık’ diye yanıp yakılmayın” şeklinde bir manaya geldiği açıktır. Keza, Nisâ 4/34. ayette “er-ricâlü kavvâmüne ale’n-nisâ” (erkekler kadınların/kocalar karılarının amiri/reisi konumundadır) buyrulmuş ve erkeklerin bu konumu “bimâ feddalellâhu ba’dahüm alâ ba’din ve bimâ enfakû min emvâlihîm” şeklinde talil edilmiştir.

Bu ifadenin ilk kısmında geçen tafdil (üstün ve öncelikli kılma) toplumsal düzlemde erkeklerin kadınlara nispetle daha fazla sorumluluk yüklenmiş olmasıyla ilgilidir. Bunun delili, gerek mehir ödeme gerek evlilikte hane halkının geçimini üstlenme mükellefiyetinin “ve bimâ enfakû min emvâlihîm” ifadesinde erkeklere izafe edilmesidir. Sonuçta neresinden bakılırsa bakılsın, erkeklerin üstün ve öncelikli oluşu değerle değil, durumla ilgilidir; zira kavvamlık (reislik) konumunun gerekçelerinden biri olan infak (maddi harcama), mutlak surette erkeğin uhdesinde olan ve olması gereken bir şey değildir; bilakis bugünkü tarihsel ve toplumsal gerçeklikte tanık olunduğu üzere kadın da pekâlâ infak imkânına sahip olabilir; yani koca işsiz, karısı iş ve gelir sahibi olabilir. Böyle bir durumda kavvamlık rolünü kısmen de olsa kadının üstlendiği/üstleneceği izahtan varestedir.

Kadınla ilgili miras hukukuna gelince, Nisâ 4/7. ayette bu konuyla ilgili olarak mealen şöyle buyrulmuştur: “Ana babanın ve yakın akrabasının miras olarak bıraktıkları malda erkeklerin payı vardır. Kadınlar da ana babanın ve yakın akrabasının miras bıraktıkları malda pay sahibidirler. Yani miras olarak bırakılan mal ister az ister çok olsun, o maldan erkeğe de kadına da belli bir pay ayrılmıştır.”

Müfessirler bu ayetin tefsirinde İslam öncesi dönemin Arap toplumundaki miras uygulamasına atıf yapmışlar ve söz konusu dönemde savaşma kudreti bulunmayan kimselere, yani kadınlar ve çocuklara miras verilmediğinden söz etmişlerdir.¹⁰⁷ Yine bu ayetin tefsirinde Ümmü Kücce/Kühha adlı bir kadının kocası öldükten sonra üç çocuğuyla birlikte mağdur edilmesi, ölen kocasının Süveyd ve Arfece/Arfete adlı amcaoğulları tarafından bütün mirasa el konulması ve Hz. Peygamberin bu duruma müdahalede bulunması olayından söz etmişlerdir.¹⁰⁸

106 Tirmizî, “Tefsir” 5; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, IV. 49-51; Vâhidî, *el-Vasît*, II, 43; Kurtubî, *el-Câmi’*, V. 106; İbn Âdil, *el-Lübâb*, VI. 349.

107 Vâhidî, *el-Vasît*, II. 14-15; Beğavî, *Meâlimü’t-Tenzîl*, I. 396; İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-Vecîz*, II. 12; Kurtubî, *el-Câmi’*, V. 31; Seâlibî, *el-Cevâhiru’l-Hisân*, II. 327.

108 Sebeb-i nüzulle ilgili rivayetin farklı varyantları için bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, I. 358-359; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, III. 604; Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, II. 2-7; Mâverdî, *en-Nüket*, I. 455; Beğavî, *Meâlimü’t-Tenzîl*, I. 396-397; İbnü’l-Cevzî, *Zâdû’l-Mesîr*, II. 18; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 503; Şîrbînî, *es-Sirâcü’l-Münîr*, I. 326; Kurtubî, *el-Câmi’*, V. 31.

Miras hukukuyla ilgili olarak, “(Ey Müminler!) Allah miras, konusunda çocuklarınızın paylarıyla ilgili olarak size şunu emreder: Erkeğin miras payı, kızın/kadının alacağı payın iki katıdır. Eğer ölen kişinin çocukları sadece kız olup ikiden fazla iseler, bunlar mirasın üçte ikisini alırlar. Şayet mirasçı konumunda tek kız evladı varsa, mirasın yarısı ona aittir. Hayatta olan ana-babaya gelince, ölen kişinin bir kız ya da erkek çocuğu varsa, bıraktığı mirastan hem anası hem babası altıda bir pay alır. Ölen kişinin çocuğu yoksa ve ana-babası da hayatta olursa, mirasın üçte biri anaya verilir. Şayet ölen kişinin erkek ve kız kardeşleri varsa, ana mirasın altıda birini alır. Bütün bu payların miktarı, miras bırakan kişinin vasiyeti yerine getirildikten ve/veya hayatta iken ödeyemediği borçlar ödendikten sonra belirlenir.” mealinde hükümlerin vaz edildiği Nisâ 4/11. ayetteki “li’z-zekeri mislü hazzî’l-ünseyeyn” (erkeğin miras payı kızın/kadının miras payının iki katıdır) ifadesi erken dönemlere ait tefsirlerde erkeğin kadından üstünlüğü bağlamında yorumlanmamışken geç dönem tefsirlerde ifadenin söz dizimi dahi erkeğin üstünlüğüne delil gösterilmiştir. Mesela Zemahşerî “Allah Teâlâ niçin ‘iki kızın/kadının miras payı bir erkeğin payı kadardır’ veya ‘Bir kız/kadın bir erkeğin miras payının yarısını alır’ demedi de, ‘Erkeğin miras payı iki kızın/kadının miras payı kadardır’ şeklinde bir ifade kullandı?” tarzında muhtemel bir soruya şöyle cevap verilebileceğini belirtmiştir:

Allah, erkeğin üstünlüğünden dolayı ilkin onun payını beyan etmekle söze başlamış ve erkeğin miras payını kadının payının iki katı kılmıştır. Dahası, Allah, “li’z-zekeri mislü hazzî’l-ünseyeyn” (erkeğin payı iki kızın/kadının payı kadardır) ifadesinde, erkeğin kadından üstün olduğunu kastetmiştir. Oysa “li’l-ünseyeyni mislü hazzî’z-zekeri” (iki kızın/kadının payı bir erkeğin payı kadardır) şeklindeki ibarede kadının eksik olduğunu ifade maksadı vardır. Ancak erkeğin üstünlüğünü doğrudan beyan etme kastı, karşıt cinsinin noksanlığını beyan yoluyla ifade tarzından daha açıktır.¹⁰⁹

Zemahşerî’nin bu şekilde cevapladığı soruya Fahreddîn er-Râzî de şöyle bir izah getirmiştir: Erkek, kadından daha üstün olduğu için Allah önce erkeği, sonra kadını zikretmiştir. Nitekim bir erkeğin miras payını, iki kadının payı olarak belirlemiştir. Diğer taraftan Allah’ın “li’z-zekeri mislü hazzî’l-ünseyeyn” ifadesi, erkeğin üstünlüğüne mutabakat, kadının noksanlığına iltizam yoluyla delalet eder.¹¹⁰ Eğer Allah, “İki kızın/kadının miras payı bir erkeğin payı kadardır” şeklinde bir ifade kullanmış olsaydı, o zaman bu ifade kadının noksanlığına mutabakat, erkeğin üstünlüğüne iltizam yoluyla delalet ederdi. Bu sebeple Allah, faziletleri teşhir hususunda gösterilen çabanın, reziletleri teşhir çabasına tercih edilmesi gerektiğine dikkat çekmek için, “li’z-zekeri mislü hazzî’l-ünseyeyn” ifa-

109 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 505.

110 Bir nesneyi/kavramı ifade etmek üzere kullanılan lafzın o nesnenin/kavramın bütününe ve bütün yönlerine delalet etmesine mutabakat, bir lafzın doğrudan konuya konusuyla birlikte zihnin bu konuyla ilişkilendirdiği başka bir manaya da delalet etmesine iltizam denir. Bkz. Cemil Salîba, *el-Mu’cemü’l-Felsefî*, Beyrut 1982, I. 563.

desini kullanmayı yeğlemiştir. İşte bu yüzdendir ki Allah, İsrâ 17/7. ayette, “in ehsantüm ehsantüm li-enfûsiküm ve in ese’tüm felehâ” (Allah’ın emirlerine uygun hareket ederse-niz, bunun güzel sonuçlarını görürsünüz. Yok, eğer O’nun emirlerine karşı gelirsenez, bu isyankârlığın bedelini ödersiniz” buyurmuş ve bu ayette “iẖsan” (iyilik etmek) kelimesini iki, “is̱âe” (kötülük etmek/günah işlemek) kelimesini bir kez zikretmiştir.¹¹¹

Râzî’ye göre, “Hiç şüphesiz kadın dışarı çıkmaktan ve ortalıkta arz-ı endam etmekten acizdir. Zira kocası ve akrabaları onu evden dışarı çıkmaktan men eder. Ayrıca kadının akıllı kıt, yanılığ payı çoktur. Üstelik erkeklerle bir arada bulunduğu dedikodu mevzuu olur. İşte bütün bu sebeplere binaen kadın erkekten daha acizdir. Böyle olduğu için de miras payı erkeğin payından çok veya en azından eşit miktarda olması gerekir. Ama Kur’an’daki hüküm bu şekilde düzenlenmemiştir. Bu durumda, “Allah’ın, kadına erkeğin miras payının yarısını vermesindeki hikmet nedir?” şeklindeki muhtemel bir soruya şöyle cevap verilir:

(1) Kadının harcaması az, erkeğin çoktur. Çünkü erkek karısı için de harcama yapar. Masraf ve harcaması çok olanın mala ihtiyacı da çok olur. (2) Erkek gerek yaratılış, gerek akıl, gerekse kadılık ve imamet gibi dinî makamlar/mansiplar açısından ve aynı zamanda bir kadının şahitliğinin erkeğin şahitliğinin yarısı seviyesinde olması bakımından daha üstündür. Bu üstünlüklere sahip olan kimseye daha fazla miras verilmesi gerekir. (3) Kadının akıllı az, şehveti çoktur. Kadın çok mal sahibi olduğunda her taraf fesada boğulur. Nitekim Allah, “Hiç şüphesiz [kâfir] insan kendini müstağni görüp azar” (Alak, 96/6-7) buyurmuştur. Ancak erkeğin çok mal sahibi olması böyle bir mahzur doğurmaz. (4) Erkek, aklının tam olması hasebiyle malını dünyada medh-i senaya, ahirette çok sevaba nail olmayı mucip şeylere, söz gelimi, hanlar-hamamlar yaptırma, dullar ve yetimlere destek olma gibi şeylere harcar. Bunu ancak erkek yapabilir. Çünkü erkek toplumla daha fazla iç içedir. Kadının toplumla ilişkisi ise oldukça azdır. Bu yüzden, kadın sahip olduğu malı-mülkü mezkûr yerlere harcayamaz. (5) Rivayete göre Ca’fer es-Sâdık’a kadın ve mal konusunda sorulunca, “Havva bir avuç buğday alıp onu yedi. Sonra bir avuç daha aldı ve fakat onu gizledi. Derken bir avuç buğday daha aldı ve onu Âdem’e verdi. Havva, kendi payını erkeğin payının iki katına çıkarınca, Allah durumu Havva’nın aleyhine çevirdi ve kadının miras payını erkeğin payının yarısı olarak belirledi.”¹¹²

Kâfir insanla ilgili olduğunda en ufak şüphe bulunmayan Alak 96/6-7. ayetlerde “el-insan” a izafe edilen istiğna ve tuğyan (azgınlık) sıfatlarını kadına hamletmek suretiyle tefsirde istidlali şirazesinden çıkaran Fahreddin er-Râzî’nin bu yorumları İbn Âdil ve Âlûsî

111 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, IX. 168. Bu yorumun aynısı ve muhtasar varyantları için bkz. İbn Âdil, *el-Lübâb*, VI. 213-214; Şirbîni, *es-Sirâcü’l-Münîr*, I. 328; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I. 297; İbn Acibe, *el-Bahru’l-Medîd*, II. 15.

112 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, IX. 168.

gibi müfessirler nazarında da aynen kabul görmüştür.¹¹³ Buna mukabil Mukâtil, Taberî, Hevvârî, Mâtürîdî gibi müfessirlere ait tefsirlerde “li’z-zekeri mislû hazzi’l-ünseyeyn” ifadesi erkeğin fazilet ve üstünlüğü bağlamında izah edilmemiştir.¹¹⁴

7. KADIN: ZEVCELİK VE ANNELİK

Kur’an’da kadın ve aile konusuyla ilgili birçok ayet yer almaktadır. Bu ayetlerden büyük bir kısmı genelde talak ve iddet, özelde zihar, ilâ, hul’ gibi konulardan, bir kısmı mehir, evlilik ve muharremâtın, diğer bir kısmı ise karı-koca ilişkilerinden söz etmektedir. Mesela, Nisâ 4/34. ayette kadın-erkek, daha doğrusu karı-koca ilişkisinde erkeklere kavvamlık sıfatı atfedilmektedir. Bazı rivayetlere göre bir sahabinin karısına tokat atması, kadının gelip durumu Hz. Peygambere şikâyet etmesi ve Hz. Peygamberin, “Sen de ona bir tokat vur” anlamına gelen bir ifadeyle meseleyi çözmek istemesi üzerine nazil olan bu ayetteki¹¹⁵ kavvamlık başta İbn Abbas olmak üzere birçok müfessir tarafından, “reislik, yöneticilik, tedip salahiyeti” şeklinde izah edilmiş, bunun yanında bazı müfessirler, “kocanın karısını görüp gözetmesi, ona sahip çıkması, işlerini çekip çevirmesi ama aynı zamanda evinde oturtup dışarıya çıkmasına izin vermemesi” gibi manalar takdir etmişlerdir.¹¹⁶

Ebü Bekr İbnü’l-Arabî’ye göre kavvamlık üstünlükten kaynaklanır ve bu üstünlük üç hususa dayanır. Bunlardan ilki erkeğin kemâl-i akıl ve temyiz sahibi olması; ikincisi kemâl-i din sahibi olması, dolayısıyla cihada katılması, genel manada emir bi’l-marûf vazifesini yapması ve sair dinî hususlarda kemâl-i taat sahibi olmasıdır. Oysa kadınlar hem akıl hem din yönünden eksiktir ve bu gerçek Hz. Peygamber tarafından da beyan edilmiştir. Üçüncü husus ise erkeğin nikâhta mehir vermesi, nikâh sonrasında ise hane halkının geçimini üstlenmesidir.¹¹⁷

İmâm el-Mâtürîdî (ö. 333/944) “er-ricâlü kavvâmüne ale’n-nisâ” ifadesinin velisiz nikâhın caiz olmadığına delil teşkil ettiğini söylemiş, ayrıca ayette kavvamlığın gerekçesi olarak zikredilen tafdil (üstün kılma) sıfatının yaratılışla ilgili olduğunu belirtmiştir. Buna göre erkekler ticaretle meşgul olmak, başka birçok işte çalışmak, uzak yerlere seyahat

113 İbn Âdil, *el-Lübâb*, VI. 213; Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, II. 426.

114 Kadının miras payı konusunda geleneksel anlayışın tenkidi için bkz. Hayri Kırbaçoğlu, “Kadın Konusunda Kur’an’a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler”, *İslâmî Araştırmalar (Kadın Özel Sayısı)*, cilt: 10, sayı: 4 (1997), s. 264-266.

115 Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, IV. 60; Kurtubî, *el-Câmi’*, V. 110.

116 Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, IV. 59-60; Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, III. 148-149; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 523; Tabersî, *Mecmau’l-Beyân*, III. 60; Mâverdî, *en-Nüket*, I. 480; Kurtubî, *el-Câmi’*, V. 111; Nesefî, *Medârikü’t-Tenzîl*, I. 223.

117 İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, I. 531.

etmek gibi özelliklere sahiptir. Kadın bütün bunlardan acizdir. Bu yüzden Allah erkeklerle kavvamlık, yani kadınlara sahip çıkmak, ihtiyaçlarını karşılamak görevi yüklemiştir.¹¹⁸

Kâdî Beyzâvî'ye (ö. 685/1286) göre erkeklerin/kocaların kavvamlığına gerekçe kılınan üstünlük (tafdil), biri vehbî, diğeri kesbî olmak üzere iki kısma ayrılır. Ayetteki "bimâ feddellâhu ba'dahüm alâ ba'din" ifadesi üstünlüğün vehbî kısmıyla ilgilidir. Zira Allah erkekleri akıl, işbirlik, güçlülük gibi çeşitli hususlarda kadınlardan üstün kılmış ve bu yüzden peygamberlik, imamet velayet gibi makam ve mansıplar erkeklerle münhasır kılınmıştır. Ayetteki "ve bimâ enfakû min emvâlihîm" ifadesi ise üstünlüğün kesbî kısmıyla ilgilidir. Çünkü erkek nikâh sırasında mehir ödemek, aile hayatında ise hane halkının masraflarını karşılamakla mükelleftir.¹¹⁹

Müfessirler Nisâ 4/34. ayette kadına izafe edilen ve kocanın üç farklı veya aşamalı tedip salahiyetine de gerekçe teşkil eden nüşûz kavramını genellikle "baş kaldırmak, dik başlı bir tavır sergilemek" şeklinde izah etmişler, bunun yanında bazı müfessirler kadının kocasına karşı soğuk ve mesafeli davranmasını da nüşûz kapsamında değerlendirmişlerdir.¹²⁰ Öte yandan kocanın tedip maksadıyla karısına nasihatte bulunması, genellikle Kur'an'daki ilgili beyanlar ve hükümler mucibince kadına sorumluluklarının hatırlatılması şeklinde izah edilmiştir. Ayrıca kocayla iyi geçinmek ve onun üstünlüğünü kabul etmek gerektiği yönünde telkinlerde bulunulmasından da söz edilmiş, bu arada Hz. Peygambere atfen, "Herhangi bir kimseye secde etmesini emredek olsaydım, kadına, kocasına secde etmesini emrederdim.", "Herhangi bir kadın, kocasının yatağından ayrı olarak geceyi geçirecek olsa, sabahlayıncaya kadar melekler ona lanet eder." şeklindeki rivayetler de nakledilmiştir.¹²¹

Kadınları tedibin ikinci şekli olan ve ilgili ayette "vehcürühünne fi'l-medâci'i" şeklinde ifade edilen hecr (yalnız bırakmak) İbn Abbas, İbn Cübeyr, İbn Ebî Talha, Atıyye el-Avfî gibi sahabe ve tâbiûn müfessirlerince cinsel boykot olarak izah edilmiş¹²² ve bu izah diğer birçok müfessir tarafından da ilk sırada zikredilmiştir. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî ise hecr/hücr ile ilgili dört ayrı uygulamadan söz etmiştir. Buna göre; (1) Kocanın cinsel ilişkiye girmeyip karısına sırtını dönerek yatması; (2) Cinsel ilişkiye girmesi ve fakat karısıyla konuşmaması; (3) Hem ayrı yatakta yatması hem de cinsel ilişkide bulunmaması; (4) Ka-

118 Mâtürîdî, *Tevlâtü Ehli's-Sünne*, III. 157.

119 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I. 213.

120 Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 112; İbn Âdil, *el-Lübâb*, VI. 363.

121 Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 112.

122 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 65-66; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, II. 76; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, II. 48; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 112; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîd*, III. 628;

rısıyla konuşması ve cinsel ilişkide bulunması; fakat karısıyla birlikte olmak istediğinde ona karşı kaba bir dil kullanması.¹²³

Taberî bütün bu yorumlardan farklı olarak hecr/hücr (hicrân/hücrân) kelimesine, “kadınları evde sıkıca bağlamak” şeklinde bir mana takdir etmiş ve bu ilginç mana takdirini kelimenin Arap dilindeki farklı anlam ve kullanımlarıyla ilgili lisanî şahitlerle temellendirme yoluna gitmiştir. Ayrıca kadına cinsel boykot uygulamak, dargın durmak ve konuşmamak gibi mana takdirlerinin isabetsiz olduğunu söyledikten sonra, Arap dilindeki “hecera’l-baîr” (deveyi bağladı) ifadesinden hareketle ayetteki “vehcürühünne” ifadesinin, “Kadınları evlerde iple bağlayın” anlamına geldiği noktasında ısrar etmiştir.¹²⁴ Fakat İbnü’l-Arabî, Taberî’nin bu yorumunu “Kur’an ve Sünnet’i çok iyi bilen bir âlimin böyle bir hataya düşmesi gerçekten hayret verici” dedikten sonra uzun uzadıya eleştirmiştir.¹²⁵ Söz konusu yorum Zemahşerî tarafından da “Kalın kafalıları (sükelâ) has bir izah” şeklinde değerlendirilmiştir.¹²⁶

Nisâ 3/34. ayette kocanın karısını tedip yollarının üçüncüsü olarak zikredilen “vadribühünne” ifadesine gelince, müfessirler bu ifadenin “onları dövün” manasına geldiği hususunda ittifak etmişler, ayrıca Hz. Peygamberin Veda hutbesindeki ifadelerine atfen dövmenin yaralayıp berelemeyecek şekilde (ğayra müberrih) gayet hafif, hatta sembolik denebilecek bir tarzda olması, ayrıca yüz gibi uzuvlara isabet etmemesi gerektiğine dikkat çekmişlerdir.¹²⁷ Bunun yanında Atâ, kadının kocasına karşı gelse bile dövülemeyeceğinden söz etmiş ve fakat bu farklı yorum bazı müfessirlerce sübjektif olarak değerlendirilmiştir.¹²⁸

Evlilik konusuyla ilgili ayetler arasında, özellikle teaddüd-i zevcât (çok karlılık) meselesiyle ilişkilendirilen Nisâ 4/3. ayet öteden beri ilginç yorumlara konu olmuştur. Bu ayetteki “mesnâ ve sülâse ve rubâ’a” ifadesi Sünnî müfessirler tarafından “iki, üç, dört” (dörde kadar) şeklinde yorumlanmış ve çok karlılığın dörtle sınırlı olduğu görüşü “mesnâ ve sülâse ve rubâ’a” ifadesiyle ilgili birtakım linguistik izahlarla temellendirilmeye çalışıl-

123 İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, I. 533.

124 Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, IV. 68-69.

125 İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, I. 533-534.

126 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 524-525.

127 Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, III. 163-164; Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, III. 150; Tabersî, *Mecmau’l-Beyân*, III. 61; İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-Vecîz*, II. 48; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, X. 73; Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, I. 213; İbn Âdil, *el-Lübâb*, VI. 365; Şirbînî, *es-Sirâcü’l-Münîr*, I. 346; Neseî, *Medârikü’t-Tenzîl*, I. 223, Kurtubî, *el-Câmi’*, V. 113; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîr*, III. 628.

128 İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, I. 536.

mıştır.¹²⁹ Ayrıca bu ayetin cahiliye devrindeki sınırsız sayıda ve/veya on civarında kadınla evlenme geleneğini ilga edip bunu dörtle sınırlandırdığı söylenmiş,¹³⁰ bu arada söz konusu ifadenin Şîiler ile bazı Zâhirîler tarafından 2+3+4=9 ve 2+2+3+3+4+4=18 şeklinde anlaşıldığı da zikredilmiştir.¹³¹ Ne var ki Şîî müfessir Ebû Ca'fer et-Tûsî bu ayete istinaden dokuz kadınla evlenmenin cevazına hükmetmenin yanlış olduğunu söylemiş ve bu görüşünü icma'a aykırılıkla gerekçelendirmiştir.¹³²

Haddizatında dörtten fazla kadınla evliliğin caiz olmadığı yönündeki hâkim görüş bu ayete değil, en fazla dört kadınla evliliğin caiz olduğu yönündeki birkaç hadis rivayetine ama daha çok da bu konuda oluşan pratik icmaaya dayanmaktadır. Kaldı ki Nisâ 4/3. ayetteki "mesnâ ve sülâse ve rubâ'a" ifadesi çok eşlilikle ilgili bir sınırlama getirmediği gibi çok eşliliğin sayısal limitini düzenleyen bir hukukî hüküm de içermemektedir. Nitekim Hz. Âişe'den gelen rivayete göre yetim kızlar/dul kadınlar velilerinin himayesi altında bulunurlardı. Veliler gerek mallarından, gerek güzelliğinden dolayı onlarla evlenmek, evlenirken de mehirlerini maruf/mutad olandan düşük miktarda vermek isterlerdi. Ayet söz konusu kişileri velayetleri altındaki kızlara/kadınlara böyle bir haksızlık yapmaktan nehyetmek maksadıyla indi.¹³³

Bu bilgiye istinaden denebilir ki Nisâ 4/3. ayet mümin erkeklerin kaç kadınla evleneceği hükmünü düzenlememekte, bilakis dul kadınlar ve yetim kızlara mehir hususunda haksızlık/adaletsizlik yapılmaması gerektiğini tembihlemektedir. Bir önceki ayette yetimlerin mallarını yemenin çok büyük bir günah olduğunun belirtilmesi de bunu teyit

129 Bu ifadenin öncesinde yer alan "fenkihû mâ tâbe leküm mine'n-nisâ" (O takdirde size helal olan ve hoşunuza giden başka kadınlarla evlenin.) şeklindeki ibarede kadınlardan cansız varlıklar için kullanılan "mâ" edatıyla söz edilmiş olması, Kâdî Beyzâvî tarafından kadının akıl yönünden noksan olmasına hamledilmiştir. Bu ilginç yorum Zemahşerî ve Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi müfessirlerce de zikre değer görülmüştür. Bkz. Kâdî Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, I. 200; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 496; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhîr*, III. 504.

130 Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III. 346-347; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, II. 7; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 10-14;

131 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, IX. 142; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 13.

132 Tûsî, *et-Tihyân*, III. 107.

133 Buhârî, "Tefsir, 4/1, "Nikâh" 19; Müslim, "Tefsir" 6-8; Ebû Dâvûd, "Nikâh" 12; Nesâî, "Nikâh" 66; a. mlf., *Tefsîru'n-Nesâî*, Beyrut 1990, I. 361. Sebeb-i nüzulle ilgili bu rivayetin tarihî vaka ile örtüşmediği, buna mukabil Nisâ suresinin başında yer alan ayetlerin Uhud savaşından kısa bir süre sonra indiği, dolayısıyla ilgili ayetlerde bu savaşta şehit düşen birçok sahabinin geride bıraktığı dul kadınlar ve yetim kızlara sahip çıkılması, bunun da evlilik yoluyla sağlanması konusuna işaret ettiği söylenebilir (Bkz. Montgomery Watt, *Muhammad At Madina*, London 1972, s. 276-277). Bu tespit ve değerlendirme gayet makul olmakla birlikte Nisâ 4/3. ayetin çok eşlilikle ilgili bir hukuk kodu olarak algılanması ve bu yönde yorumlanması yine de pek isabetli gözükmemektedir.

etmektedir. Özetle Nisâ 4/3. ayette, “Himayeniz altında bulunan dul kadınlar ve yetim kızlarla evlilik yapmanız söz konusu olduğunda adaletsizlikten/haklarını yemekten endişe ederseniz, [dünyada evlenilecek kadın tükenmediğine göre] onlarla değil, size helal olan ve hoşunuza giden başka kadınlardan biriyle evlenin. Hatta ikişer, üçer, dörder... kadınla evlenin.” şeklinde bir mana kastedilmektedir. Bu ayetteki “mesnâ ve sülâse ve rubâ’a” ifadesinin tahdit içermediği kesindir. Nitekim aynı ifade Fâtır 35/1. ayette de geçmekte ve burada da tahdit ifade etmemektedir. Ne var ki müfessirlerin kahir ekseriyetince en fazla dört kadınla evliliğin caiz olduğu yönündeki hadislerin etkisiyle,¹³⁴ Nisâ 4/3. ayetteki ifadeyi “dörde kadar” şeklinde yorumlamış, buna mukabil Fâtır 35/1. ayetteki ifadeden, “Melekler en fazla dört kanatlıdır” gibi bir sonuç çıkarmamışlardır.

Nisâ 4/3. ayetteki “fe in hüftüm ellâ ta’dilû fevâhideten” ifadesine gelince, bu ifade de müfessirlerin kahir ekseriyetince, “Şayet ‘eşlerim arasında adaletli davranmam’ endişesi taşıyorsanız, o zaman bir kadınla evlenin veya cariyelerinizle yetinin” diye yorumlanmış ve bu yorum, “İslam’da çok eşlilik istisnai hallere has bir ruhsattır. Aslolan tek kadınla evliliğidir” şeklindeki modern savunmacı yaklaşıma da sağlam bir tutamak oluşturmıştır. Hâlbuki söz konusu ifade, Taberî’nin de uzun uzadıya izah ettiği gibi, “Eşlerim arasında adaletli davranmam’ endişesi taşıyorsanız, değil üç-dört kadınla, tek hür kadınla bile evlenmeyin; fakat böyle bir durumda cariyelerle yetinin.” manasına gelmektedir. Şöyle ki Allah, Nisâ 4/2. ayette yetimlerin malları hususunda titiz davranılmasını, Nisâ 4/3. ayette ise dul kadınlar ve yetim kızlara evlilik/mehir konusunda adaletsizlikten sakınmayı emretmiştir. Adaletli davranmamama endişesi söz konusu olduğunda değil üç dört kadınla evlenmek, bir tek kadınla dahi evlenmemeyi tembihlemiş, böyle bir durumda sosyal statü ve haklar açısından hür kadınlar düzeyinde olmayan cariyelerle evlenilmesini tavsiye etmiştir.¹³⁵

“İçinizden hür mümin kadınlarla evlenmeye maddi gücü yetmeyenler, elinizin altındaki mümin cariyelerinizle evlenebilirler... Mümin cariyelerle evlenme izni, zinaya düşme korkusu duyan bekârlar içindir. Ancak şu da var ki bekârlığa katlanmanız cariyelerle evlilik yapmanızdan daha hayırlıdır. Allah çok affedicidir, çok merhametlidir.” mealindeki Nisâ 4/25. ayet dikkate alındığında Taberî’nin “ev mâ melekete eymanüküm” ifadesiyle ilgili izahının isabetli olduğu daha iyi anlaşılır. Çünkü bu ayette cariyelerle evlenmenin genel geçer bir izin değil, zinaya düşme korkusu yaşayanlara mahsus bir ruhsat olduğu (zâlike li men haşiye’l-anete minküm), ayrıca “cariyelerle evlenmek yerine bekârlığa sabretmek daha hayırlıdır” (ve en tasbirü hayrun leküm) buyrulmuştur.

134 Bu hadislerin sübut/senet yönünden illetli olduğu hakkında bkz. Yusuf Ziya Keskin, “Poligamiyi Dörtle Sınırlayan Ayet ve Hadislerin Tahlihi”, *HÜİFD*, yıl: 2000, sayı: 6 (2001), s. 10-22.

135 Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, V. 577-578.

Diğer taraftan bu ayetin tefsirinde, "Kim Allah'ın huzuruna temiz pak çıkmak isterse hür kadınlarla evlensin", "Hür kadınlarla evlilik evin salâhı, cariyelerle evlilik evin helakı/fesadıdır" gibi hadislerin yanı sıra "Hangi hür erkek cariye ile evlenirse kendi yarısını/çocuğunu köleleştirmiş olur" (Hz. Ömer), "Cariye ile evlenen kişi zinadan çok da farklı bir iş yapmış sayılmaz" (İbn Abbas), "Cariye ile evlenmek zina değilse de zinaya yakındır" (Saîd b. Cübeyr), "Cariye ile evlenmek leş, kan, domuz eti gibidir; ancak darda/zorda kalan için helaldir/mubahtır" (Mücâhid) gibi ilginç sözler nakledilmiştir.¹³⁶

Klasik tefsirlerin çoğunda kadın, zevce olarak erkeğin dînunda ve aynı zamanda onun emri altında yaşamaya mahkûm/mecbur bir varlık olarak telakkî edilirken, annelik söz konusu olduğunda, tabir caizse bir anda ağız değiştirilmiş, daha açıkçası kadının akları ve dinen noksan bir şeytan işbirlikçisi olduğu unutulurken, anne ve annelik yere göğe sığdırılmamıştır. Diğer bir deyişle, müfessirlerin çoğu kadını cinsiyet (sex) ya da genetik, fizyolojik ve biyolojik özellikler açısından ötekileştirip itibarsızlaştırırken, annelik rolüyle ilgili toplumsal cinsiyet (gender) bağlamında yüceltmişlerdir. Mesela Kurtubî, Allah'tan başka hiçbir varlığa kulluk edilmemesi emrinden sonra ana-babaya iyilikten söz edildiği İsrâ 17/23. ayetin tefsirinde şunları aktarmıştır:

Buhârî'nin es-Sahih'indeki rivayete göre Ebû Hureyre şöyle demiştir: Bir adam, Resûlullah'a gelip, "İnsanlar arasında can-ı gönülden sevgi ve yakınlık bağı kurmam gereken kimdir?" diye sordu. Resûlullah, "Annendir" buyurdu. Adam, "Annemden sonra kim?" diye sordu; Resûlullah, "Annendir" buyurdu. Adam, "Peki annemden sonra kim?" diye sordu; Resûlullah, "Yine annendir?" buyurdu. Adam bir kez daha, "Peki sonra kim?" diye sordu; Resûlullah bu defa, "Babandır" buyurdu. İşte bu hadis, anneye yönelik sevgi ve şefkatin baba sevgisinden üç kat fazla olması gerektiğine delil teşkil eder. Çünkü Resûlullah üç defa "anne" demiş, dördüncü defada bir kez babadan söz etmiştir. Hadisten ulaşılan bu manaya pratik tecrübe de tanıklık etmektedir. Zira hamilelik sıkıntısı, doğum sancısı, süt emzirme ve büyütüp besleme meşakkati babanın değil hep annenin üstesinden gelmek durumunda olduğu zorluklardır. Dahası bu üç zorluğu göğüsleme noktasında baba sorumluluk sahibi değildir. Leys b. Sa'd'a ana-babaya itaatte hangisinin öncelikli olduğu meselesi sorulunca, anneye itaati emretmiş ve ebeveyne yönelik itaat ve iyiliğin üçte ikisinin anneye mahsus olduğunu ileri sürmüştür. Ebû Hureyre'den gelen hadis ise ebeveyne yönelik itaat ve iyiliğin dörtte üçünün anneye mahsus olduğunun delilidir. Yine bu hadis farklı görüşe sahip olanlara da karşıt bir delildir. Hâris el-Muhâsibî'nin *er-Riâye* adlı eserinde belirttiğine göre ebeveyne yönelik iyiliğin dörtte üçünün annenin hakkı,

136 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, II. 268; Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 98; Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, II. 492; Ebüssuûd, *İrşâdül'-Akli's-Selîm*, II. 307; İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-Medîd*, II. 34; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, III. 13. Mezkûr rivayetlerin hemen tamamı İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) tarafından bir başlık altında zikredilmiştir. Bkz. Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Beyrut 1989, III. 466.

dörtte birinin de babanın hakkı olduğu hususunda ilim adamları arasında hiçbir görüş ayrılığı yoktur.¹³⁷

Cinsiyet söz konusu olduğunda kadını noksanlık, fetanlık, şeytanlık gibi sıfatlarla tavsif edip annelik söz konusu olduğunda adeta meleklik mertebesine yükseltmek ironik bir durumdur. Ancak müfessirlerin bu konuda başka bir alternatifleri de yoktur. Çünkü Kur'an'a bakıldığında kadın, annelik sıfatından bağımsız kimliğiyle ve bilhassa toplumsal düzen ve hukuki ilişkiler düzeyinde erkekten geri plandadır. Annelik rolünü üstlendiğinde ise erkekle eşit, hatta daha büyük bir saygınlık ve itibar sahibi olmaktadır. Aslına bakılırsa bu sadece Kur'an'da değil pratik hayatta da böyledir. Nitekim günümüz toplumunda kadın denildiğinde, çok kere cinsiyetle ilgili güzellik, çekicilik, cinsellik, evlilik, eş, sevgili, aşk gibi özellikler, anne denildiğinde ise fedakârlık, cefakârlık, sevgi, merhamet ve pek tabii ki "Ana gibi yar, Bağdat gibi diyar olmaz" tarzında sözler akla gelmektedir.

Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki klasik tefsirlerdeki kadın imgesi neredeyse bütün yönleriyle Judeo-Christian kültürdeki kadın telakkisiyle örtüşmektedir. Zira her gün sabah ibadetinde, "Rabbim! Beni kadın yaratmadığın için sana şükürler olsun." duasının okunduğu Yahudi gelenekte de kadının rolü kadim dönemlerden beri mevcut olan ataerkil toplum yapısına uygun biçimde şekillenmiş ve sosyal fonksiyonlar cinsiyete göre tesis edilmiştir. Bu gelenekte, kadının birinci görevi ve varlık sebebi çocuk doğurmak (Tekvin: 3/16) ve yuvaya bakmaktır. Kadının anne olarak çok özel bir yeri vardır ve ona mutlaka saygı gösterilmelidir (Levililer: 20/9). Yahudi din bilginlerine ait literatürdeki ifadelerle göre kadının ibadetteki rolü ikinci derecededir. Kadın din görevlisi olamaz. Kadın Tevrat tetkiki yapamaz. Kadınların eğitimi faydadan çok zarara müncer olur. Kadınlar cemaatten sayılmaz ve cemaatle ibadete katılamaz. Kadınların şahitliği muteber değildir. Çünkü kadın cinsi aklen ve dinen eksiktir. Bununla birlikte son derece fetan, kurnaz, geveze, kıskanç, kavgacı ve baştan çıkarıcıdır. Bu yüzden kadınlarla bir arada bulunulmamalı, sokaklarda onlarla konuşulmamalıdır. Kadınlar ev merkezli yaşamalı ve kendilerini yabancı erkeklerden saklamalıdır.¹³⁸

137 Kurtubî, *el-Câmi'*, X. 156. Fahreddîn er-Râzî bu ayetin tefsirinde ana-babanın çocuk dünyaya getirmesiyle ilgili olarak, "Ana-baba aslında kendi şehvetlerini tatmin etmek istemiş, bunun neticesinde çocuk dünyaya gelmiş ve böylece kendisini âfetler ve korkular âleminde bulmuştur. Hâl böyle iken, ana-baba çocuğa ne tür bir iyilikte bulunmuştur?" şeklinde bir soru sormuş, ardından Ebû'l-Alâ el-Ma'arrî (ö. 449/1057) ile ilgili şu anekdotu aktarmıştır: Ma'arrî'ye, "Senin mezar taşına ne yazalım?" diye sorulunca, "Bu [mezardaki vücut], babamın bana karşı işlediği bir cinayettir. Ama ben hiç kimseye karşı böyle bir cinayet işlemedim." diye yazın cevabını vermiştir. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XX. 148-149.

138 Hakkı Şah Yasdıman, "Yahudi Kutsal Metinlerinde Kadın Karşıtı Söylemler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 15 (2002), s. 97-121.

Hristiyan gelenekteki kadın telakkisine gelince, Pavlus'a göre erkek kadın için değil, kadın erkek için yaratılmıştır. Bu yüzden kadınlar kocalarına mutlak sadakat ve bağlılık göstermek durumundadır. Mesih nasıl kilisenin başı ise erkek de kadının başıdır (Efesoslular'a: 5/22-24). Kadının kurtuluşa ermesi, annelik görevini hakkıyla ifa etmesi, çocuk doğurup çocuklarını imanlı yetiştirmesiyle mümkündür (Titus: 2/4-5). Kadın bir şey öğrenmek isterse, kocasından sorup öğrenmelidir (I. Korintoslular'a: 14/33-36). Aslında kadının en iyi öğrenme yolu sükut ve itaattir (I. Timeteosa, 2:11-14). Bir kadın evinden üç kez çıkmalıdır. Vaftiz edildiği, evlendiği ve öldüğü gün.¹³⁹

GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Klasik tefsirlerde kadın imgesi hemen tamamıyla erkek üzerinden tasvir ve tarif edilmiş, bu çerçevede erkek asıl, kadın fer', erkek metbû, kadın tâbî şeklinde kategorik bir ayrım geliştirilmiştir. Öyle ki kadınlarla erkeklerin şu veya bu münasebetle bir arada zikredildiği hemen bütün ayetlerin tefsirinde erkeğin üstünlüğünden söz edilmiş, hatta Rûm 30/21. ayetin tefsirinde Fahreddin er-Râzî veya Şemseddin el-Hûfî kadınların Allah'a ibadet için değil, erkeklere lütfedilen nimetlerin tamamına erdirilmesi için yaratıldığını, dolaşısıyla yaratılış gayesi açısından kadınların hayvanlar, bitkiler ve sair faydalı şeylerle aynı kategoride yer aldığını bile söylemiştir.

Müfessirlerin ekseriyetine göre Âdem topraktan, kadın da Âdem'den yaratılmıştır. Nisâ 4/1. ayetteki "yâ eyyühe'n-nâsüttekû rabbekümüllezî haleqaküm min nefsin vâhidedin ve haleqa minhâ zevcehâ" ifadesini bu paralelde izah eden müfessirler kadın ve kaburga kemiğiyle ilgili meşhur hadisle de istidlalde bulunmuşlardır. Buna mukabil Ebû Müslim el-İsfahânî kadının erkeklerle türdeş yaratıldığından söz etmiş; ancak bu yorum klasik dönemlerde pek rağbet görmemiştir.

Âdem ve eşinin cennette yasak ağaca yaklaşması ve bu konuda şeytan tarafından aldatılması, birçok müfessir tarafından Havva-yılan-şeytan işbirliği bağlamında izah edilmiştir. Buna mukabil Taberî gibi bazı müfessirler rivayete dayalı bu yorumlara itibar etmek yerine Kur'an'ın söylediğine uygun şekilde yasak ağaca yaklaşmanın müşterek bir suç olduğuna dikkat çekmiştir. İbn Kesîr ise Havva-yılan-şeytan işbirliğiyle ilgili rivayetleri İsrailiyât olarak nitelendirmiştir.

Gerek kadının kaburga kemiğinden yaratıldığıyla ilgili hadisler gerekse Havva'nın ihanetinden bahseden rivayetler temelde Yahudi kültürüne dayanmaktadır. Nitekim ilgili rivayet malzemesindeki muhteva hemen hemen aynıyla Tekvin'de de yer almaktadır.

139 Hakkı Şah Yasdımın, "Yahudi-Hristiyan Kültüründeki Kadın Anlayışının İslâm Kültüründeki İzdüşümleri", [Din-Kültür ve Çağdaşlık içinde], Ankara 2007, s. 257-282; a. mlf., "Kadının İslâm Geleneğindeki Yeri ve Konumuna Yahudi-Hristiyan Kültürün Etkilerinden Bazı Örnekler", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Isparta, sayı: 14 (2005/1), s. 59-94.

Ayrıca Taberî'nin İbn İshak'tan naklettiği rivayette bilgi kaynağı olarak Yahudilere atıfta bulunmaktadır.

Kadın, biyolojik ve fizyolojik özellikleriyle tehlikeli bir varlık olarak tasvir ve telakki edilmiştir. Daha ziyade Fahreddin er-Râzî, Kurtubî gibi müteahhir dönemdeki müfessirler özellikle Âl-i İmrân 3/14. ayetin tefsirinde kadını hem "aklı az, şehveti çok" diye özetlenebilecek şekilde tasvir etmişler hem de şeytanlık, fetanlık gibi menfi özelliklerle anmayı yeğlemişlerdir. Bu arada kadının aç ve açıkta bırakılması, evlerin manzaralı odalarında oturtulmaması yönünde tavsiyeler içeren ve hadis âlimlerince uydurma olduğu belirtilen birtakım rivayetleri de kendi tasvir ve telakkilerine mesnet göstermişlerdir. Buna mukabil Taberî, Mâtürîdî gibi diğer bazı müfessirler ilgili ayetlerin tefsirinde bu tür yorumlara yer vermemişlerdir.

Kadının toplumsal düzen ve hukuk alanındaki konumuyla ilgili ayetlerde, söz gelimi şahitlik ve miras hukukuyla ilgili ayetlerin tefsirinde müfessirlerin çoğunluğu erkeğin üstün, kadının eksik olduğu meselesi üzerinde durmuşlardır. Erkeğin üstünlüğü temelde yaratılıştan gelen akıllılık, güçlülük gibi özelliklere, kadının eksikliği ise yine yaratılıştan gelen akıl noksanlığı, zayıflık ve acizlik gibi hususiyetlere bağlanmıştır. Bunun yanında kadının din yönünden eksikliği de vurgulanmış ve gerek aklen gerek dinen noksanlık hususunda Hz. Peygambere atfedilen rivayetler kullanılmıştır. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî gibi bazı müfessirler kadının kendine ait fiillerin neticesi olmayan noksanlıklar üzerinden erkeği faik, kadını dîn bir varlık saymanın ne kadar doğru olduğu şeklindeki muhtemel bir itirazı, Eş'ârî gelenekteki Allah tasavvuruna paralel şekilde, "İlahi adalet böyle. O nasıl dilerse öyle yapar. Bize düşen iman ve teslimiyettir" şeklinde cevaplamıştır.

Karı-koca ilişkisiyle ilgili konulardan söz eden ayetlerin tefsirinde de erkeğin mutlak üstünlüğünden söz edilmiştir. Mesela Nisâ 4/34. ayette geçen kavvamlık ve tafdil vasıfları erkeğin yaratılıştan gelen akıllılık ve güçlülük gibi özelliklerinin yanında mirastan daha fazla pay alması, her konuda şahitliğe ehil olması, hatta sakalının bulunması ve sarık sarması gibi tuhaf üstünlük göstergeleriyle izah edilmiştir. Ayrıca kavvamlık vasfı müfessirlerin büyük çoğunluğu tarafından "reislik, yöneticilik, kocanın karısını tedip salahiyeti" şeklinde açıklanmıştır.

Kadın cinsiyet ya da biyolojik ve fizyolojik özellikleri itibarıyla şeytânî bir varlık olarak tasvir edilirken, annelik rolü söz konusu olduğunda son derece saygın bir varlık olarak görülmüştür. Ebeveyne iyilik ve itaati emreden ayetlerin tefsirinde müfessirlerin kadın cinsi hakkında söyledikleri onca ağır sözü bir anda unutup anneyi yere göğe sığdıramamaları bir yandan Kur'an'ın ebeveyne iyilikle ilgili kesin emrine, diğer yönüyle de dünyaya çocuk, bilhassa erkek çocuk getiren kadının saygınlık kazanmasına bağlanabilir. Bununla birlikte, şeytanın kemendi olarak görülen kadın cinsinin annelik rolünü üstlenmesiyle adeta melek gibi telakki edilmesi yine de çok tuhaf bir ironidir.

Klasik tefsirlerde kadının hem eksik hem de tehlikeli bir varlık olarak tasvir edilmesine mukabil erkeğin üstün olduğu kadar da güvenilir bir varlık olarak görülmesi, esas itibarıyla Judeo-Christian kültürdeki hâkim kadın telakkisiyle büyük ölçüde örtüşmektedir. Rivayet ağırlıklı tefsirlerde kadının yaratılışı, yasak ağaç ve cennetten düşüş gibi konular Tekvin'deki ifadelerle aynı paralelde açıklanmıştır. Kadının kamusal alandaki hareket imkânını nasslar üzerinden olabildiğince kısıtlayan fikhî tefsirlerde ise Rabbânî veya geleneksel Yahudi hukukuyla temelde birleşen yorumlar ağırlık kazanmıştır.

Klasik tefsirlerdeki kadın imgesinin teşekkülünde Kur'an'daki beyanların da hatırı sayılır bir rol oynadığı, hatta müfessirleri cesaretlendirdiği söylenebilir. Çünkü Kur'an'da kadın özellikle toplumsal düzen ve hukuk bağlamında erkekten geri planda konumlandırılmıştır. İslamcı feminist söyleme göre bu konumlandırma Kur'an'ın ataerkil bir dile sahip olduğunun göstergesidir. Ancak bize göre kadının erkekten geri planda olması, vahyin nüzul vasatındaki, özellikle Medine dönemindeki toplumsal realiteyle ilgili durumu yansıtmaktadır. Bu itibarla, bir erkeğin dört kadınla evlenebilmesi, cariye edinebilmesi, boşanma hakkını elinde tutması, şahitliğinin iki kadının şahitliğine denk olması gibi Kur'an hükümleri dinî-ahlâkî bir değere değil, nüzul dönemindeki verili duruma atıfta bulunmaktadır.

Kur'an'ın nazil olduğu dönemde Medine'deki müslüman kitlenin Yahudilerle iç içe yaşayan bir toplum olduğu dikkate alındığında, diğer birçok konuda olduğu gibi kadın konusunda da etkileşimin inkâr edilemez bir gerçek olduğu anlaşılır. Bu etkileşim dolaylı olarak Kur'an'a da yansımıştır. Çünkü nesh tartışmasına konu olan birçok ayetten de açıkça anlaşılacağı gibi Kur'an ahkâmının vazedilişinde ilk hitap çevresindeki insanların sosyal ve toplumsal tecrübeleri dikkate alınmıştır. Kaldı ki fıkıh usûlünde "şer'u men kablenâ" (Bizden önceki ümmetlerin şeriatları) da delil sayılmıştır.

Müfessirler Kur'an'daki her beyanı konu ayırt etmeksizin tarih-üstücü bir yaklaşımla anlayıp yorumladıklarından, durumla ilgili birçok hususa değer atfında bulunmuşlar, dolayısıyla tarihsel, toplumsal ve kültürel şartlarla mukayyet olanı mutlaklaştırmışlardır. Bunun yanında kendi tarihsel, kültürel ve hatta kişisel tecrübelerini de tefsire yansıtmışlardır. Bu noktada Fahreddîn er-Râzî ve Kurtubî gibi bazı müfessirlerin bütünü ötekileştirici kadın algısının belli bir çağın ve kültürel çevrenin algısını yansıttığı kadar, Batı'daki Arthur Schopenhauer örneğine benzer şekilde, kendi hayat tecrübelerini yansıttığı da söylenebilir.

Klasik tefsirlerdeki kadın imgesi temelde itham edici ve ötekileştirici şekilde tasvir edilmekle birlikte bu tasvire asıl rengini veren yorumların daha ziyade itikatta Eş'arî, amelde Şâfiî ve Mâlikî mezhebine mensup müfessirlere ait olduğu görülmektedir. Buna mukabil itikatta Mâtürîdî, amelde Hanefî müfessirlerin şahitlik meselesinde olduğu gibi kısmen daha mutedil bir çizgiyi temsil ettikleri söylenebilir. Bu görece farklılığın itikatta Eş'arîlik,

amelde Şâfilik ve Mâlikiliğin daha ziyade Araplar arasında, Mâtüridilik ve Hanefiliğin ise gayri Arap müslüman halklar arasında yaygın olmasına, dolayısıyla Arap-Mevalî ayrımına işaret ettiği ileri sürülebilir. Bunun yanında, kadın algısındaki farklılığın müfessirlerin içinde yetiştikleri sosyo-kültürel çevreyle ilgili faktörlere bağlı olduğu da söylenebilir.

Mukâtil b. Süleyman, Taberî, Hevvârî, Mâtüridî gibi Hicrî 2-4. asırlarda yaşayan müfessirlerin yorumlarında kadının şeytanla özdeş olduğu türünden ifadeler pek rastlanmamaktadır. Buna mukabil daha geç dönemlerde yaşayan ve Ehl-i Sünnet'in tefsir anlayışında derin ve köklü izler bırakan Fahreddîn er-Râzî, Kurtubî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Kâdî Beyzâvî gibi birçok müfessirin tasvir ettiği kadın imgesinin hemen hiçbir müspet tarafının bulunmadığına tanık olunmaktadır. Bu durum, tarihsel süreçte müslümanların kadın tasavvurunun ötekileştirme yönünde tahavvüle uğradığını ve bu tahavvülün muhtemel sebeplerinden birinin özellikle Yahudiler ve Hristiyanlarla uzun yıllar bir arada yaşama tecrübesinin kaçınılmaz kıldığı etkileşim faktörü olduğunu düşündürmektedir.

Geç dönemlere ait tefsirlerde kadınla ilgili olumsuz tasvir ve tariflerin zenginleştiği, hatta erkeğin kadından üstün oluşunu ispat uğruna gramatik tahlillere bile girişildiği görülmektedir. Bu keyfiyet, fıkıh tarihinde olan bitene benzer şekilde, tefsirde de ana hedef ve istikamet zaman içerisinde pratik fayda mülâhazasından çok, İslam dünyasındaki sosyo-kültürel iklimin genişleyip zenginleşmesine bağlı olarak teorik, hatta gereksiz konular ekseninde yön değiştirdiği şeklinde değerlendirilebilir. Sonuç olarak, tarihsel tecrübede neler olup bittiği meselesi bir tarafa, klasik tefsir kaynaklarında resmedilen kadın imgesine modern çağın zihniyet kalıpları içerisinde makul ve makbul bir yer bulmak pek mümkün görünmemektedir. Bu sebeple ya tefsir kaynaklarındaki muhtevayı kendi tarihlerinde okuyup anlamaya çalışmak ya da apolojiye sığınmak gerekmektedir. Bir üçüncü seçenek ise klasik tefsirlerdeki izahatı üreten zihniyeti benimsemektir. Ne var ki böyle bir yaklaşım, geleneği bir bakıma tarih-üstüleştirme, hatta fetişleştirmektir. Bize göre ilk seçenek daha isabetlidir.

KAYNAKÇA

Abdürrezzâk, Ebû Bekr es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, Beyrut 1999.

Ağırman, Cemal, *Kadının Yaratılışı (İlgili Rivayetler Bağlamında Yeni Bir Yaklaşım)*, İstanbul 2001.

Akkaya, Nejla, "İslâm Hukuku'nda Kadının Siyasi Hakları", *İslâmî Araştırmalar (Kadın özel Sayısı)*, cilt: 10, sayı: 4 (1997).

Âlûsî, Mahmûd Şükrî, *Bulûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*, Beyrut 1314.

Âlûsî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut 2005.

Apaydın, H. Yunus, "Tesettür", *DİA*, İstanbul 2011.

- Ateş, Ali Osman, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, İstanbul 2000.
- Aydın, M. Akif "Kadın", *DİA*, İstanbul 2001.
- Ayyâşî, Ebû'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, Beyrut 1991.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed, *Avnû'l-Ma'bûd*, Medine 1968.
- Bahrânî, Seyyid Hâşim el-Hüseynî, *el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 2008.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Meâlimü't-Tenzîl*, Beyrut 1995.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1992.
- Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1992.
- Çakın, Kâmil, "Kadınlar İle İlgili Bir Hadis ve Değerlendirilmesi", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 1, sayı: 1 (1998).
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as, *es-Sünen*, İstanbul 1992.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-Muhîr*, Beyrut 2005.
- Ebüssuûd Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrut 2010.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut 2004.
- Farsi, Moşe, *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara (1. Kitap Bereşit)*, İstanbul 2002.
- Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b. Şâh, *Tefsîru's-Sâfi*, Beyrut 2008.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Beyrut trs.
- Gürkan, Salime Leyla, "Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 9 (2003).
- Gürler, Kadir, "Kadının Yöneticiliği Meselesi -Bir Hadisin Okunuşu ve Eleştirisi", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 4, sayı: 11 (2001).
- Hatîb eş-Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *es-Sirâcü'l-Münîr*, Beyrut 2004.
- Hâzin, Ebû'l-Hasen Alâuddîn Ali b. Muhammed, *Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*, Beyrut trs.
- Hevvârî, Hûd b. Muhakkem, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, I. Beyrut 1990.
- Hoock, Samuel Henry, *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. Alâeddin Şenel, Ankara 2002.
- Huveyzî, Abdu Alî b. Cum'a, *Tefsîru Nûri's-Sekâleyn*, Beyrut 2001.
- İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed, *el-İkdü'l-Ferîd*, Kahire 1965.
- İbn Acîbe, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Beyrut 2010.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, Beyrut 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus trs.

- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdü'l-Hak b. Gâlib, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Beyrut 2005.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Riyad 2003.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, Beyrut 1989.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed, *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn*, Beyrut 2003.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Beyrut 1983.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Tefsîru Garîbî'l-Kur'ân*, Beyrut 1978.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Ali, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut trs.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1987.
- İmârî, Ali, "Hel Etemme'l-Fahru'r-Râzî Kitâbehû fi't-Tefsîr?", *Mecelletü'l-Ezher*, cilt: 38, sayı: 6 (1962).
- Kâdî el-Beyzâvî, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut 2003.
- Kaplan, Hayri, *Fahruddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak*, (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001.
- Karaman, Hayreddin, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi", *İslâmî Araştırmalar (Kadın Özel Sayısı)*, cilt: 10, sayı: 4 (1997).
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed, *Mehâsinü't-Te'vîl*, Beyrut 2003.
- Keskin, Yusuf Ziya, "Poligamiyi Dörtle Sınırlayan Ayet ve Hadislerin Tahlili", *HÜİFD*, yıl: 2000, sayı: 6, (2001).
- Kılıç, Sadık, "Kadın Erkeğin Kaburga Kemiğine İndirgenecek İkincil Bir Fenomen Değildir!...", *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 10, sayı: 27 (2006).
- Kırbaşoğlu, Hayri, "Kadın Konusunda Kur'ân'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler", *İslâmî Araştırmalar (Kadın Özel Sayısı)*, cilt: 10, sayı: 4 (1997).
- Koşum, Adnan, "İslam Hukukunda Kadının Yargıçlığı Problemi", *Süleyman Demirel İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 10 (2003/1).
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, Beyrut 2005.
- Mâverîdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut 2007.

- Mukâtil b. Süleyman, Ebû'l-Hasen, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Beyrut 2002.
- Mücâhid, Ebû'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, Beyrut 2005.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1992.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *İ'râbü'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, İstanbul 1992.
- ... *Tefsîru'n-Nesâî*, Beyrut 1990.
- Neseî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Beyrut 1988.
- Râğib el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Kahire 1970.
- Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut 1999.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Kesf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 2004.
- Salîba, Cemil, *el-Mu'cemü'l-Felsefî*, Beyrut 1982.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed, *Hâşiyetü's-Sâvî alâ Tefsîri'l-Celâleyn*, Beyrut 2006.
- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Mahlûf, *el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997.
- Semîn el-Halebî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrafî'l-Elfâz*, Beyrut 1993.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân, *ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Beyrut 1983.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethü'l-Kadîr*, Beyrut trs.
- Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Beyrut 1999.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasen, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul 1992.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara 2000.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen, *et-Tibyan fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut trs.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, Beyrut 1994.
- Watt, Montgomery, *Muhammad At Madîna*, London 1972.
- Yasduman, Hakkı Şah, "Yahudi Kutsal Metinlerinde Kadın Karşıtı Söylemler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 15 (2002).

....., "Kadının İslâm Geleneğindeki Yeri ve Konumuna Yahudi-Hristiyan Kültürün Etkilerinden Bazı Örnekler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta, sayı: 14 (2005/1).

....., "Yahudi-Hristiyan kültüründeki kadın anlayışının İslâm kültüründeki izdüşümleri", [*Din-Kültür ve Çağdaşlık* içinde], Ankara 2007.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Kuveyt 1976.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed, *Târîhu'l-İslâm*, Beyrut 1987.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut 1977.

Oturum Başkanı: Biz de teşekkür ediyoruz Sayın Mustafa Öztürk Bey Hocamıza. Böyle güzel coşkulu sunumuyla bize tefsir geleneğimizdeki kadın imgesini sundu.

Gerçekten Kur'an'ın kadın anlayışı ile daha sonra ortaya çıkan kadın anlayışı arasındaki fark çok bariz, çok net. Özellikle Efendimize gelip sabahleyin Diyanet İşleri Başkanlığımızın da temas ettiği gibi Ahzab Suresi'ndeki ayette hanımlar diyorlar ki Efendimize; "Ya Resulullah! Erkekler Kur'an'da sıkça geçtiler, onlardan bahsedildi. Eşlerinizden de bahsedildi. "ve ezvacü ümmehatuhum" şeklinde. Biz hanımlar Kur'an'da yer almayacak mıyız? Bizim vasıflarımızdan bahsedilmeyecek mi?" diye müracaat ettiklerinde malum Ahzab Suresi 35'inci ayet-i kerime nazil oluyor. O ayeti kerimede kadınlarla ilgili İslâm, iman, künut, sıdk, tasaddu, huşu, savm, sabır, zikir ve namuslarını korumak gibi on madde sayıyor. On maddede kadın ve erkeğin ayrımsız eşit şekilde Allah'a karşı sorumlu ve makul olduklarını ifade etmiş oluyor.

Dolayısıyla, Kur'an'ın bakışı bu. Ama tarihsel süreçte bu tür iniş çıkışlar olduğunu gayet güzel ifade ettiler Mustafa Öztürk Bey.

Teşekkür ediyoruz.

Şimdi, söz sırası üçüncü konuşmacımız Yardımcı Doç. Dr. Ayşe Esra Şahyar Hanım kardeşimizde: "Hadis Literatüründe Kadın Portresi."

Buyurun Ayşe Hanım.