

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**KLASİK VE MODERN TEFSİRDE KADIN
TASAVVURUNDAKİ DEĞİŞİM
RÂZÎ VE SÜLEYMAN ATEŞ MUKAYESESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Leyla ŞAHİN

**Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Tefsir**

Tez Danışmanı: Doç. Dr. İsmail ALBAYRAK

MAYIS - 2016

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

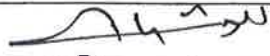


KLASİK VE MODERN TEFSİRDE KADIN
TASAVVURUNDAKİ DEĞİŞİM
RÂZÎ VE SÜLEYMAN ATEŞ MUKAYYESESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Leyla ŞAHİN

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Tefsir

Bu tez 20/05/2016 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Doç.Dr. İsmail Albayrak	BAŞARILI	
Doç. Dr. Yunus Ekin	BAŞARILI	
Yard.Doç. Dr. Süleyman Kaya	BAŞARILI	

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlâk kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Leyla ŞAHİN

20 / 05 / 2016

ÖNSÖZ

Bu çalışma tefsirde kadın konulu yorumlar bağlamında tarihi süreç içinde gerçekleşen değişimi ele almaktadır. Son dönemlerde tartışmalara konu olan Kur'an yorumlarındaki farklılıklar konusunun en problemlili kısımlarından birini kadınlara dair yapılmış ve yapılmakta olan yorumlar teşkil etmektedir. Çalışmamız klasik ve modern dönemdeki yaklaşımların analizi çerçevesinde Kur'an yorumlarına nasıl bir bakış açısıyla yaklaşılması gerektiği sorusuna cevap arama çabası olarak ta anlaşılabilir.

Çalışmamızı öngördüğümüz zaman zarfında -kusursuz olmasa da- sâlimen bitirmeyi nasip eden yüce Allah'a şükürler ederek, çalışmamızın hayırlı sonuçlara vesile olmasını niyaz ederiz. Kuşkusuz tezin son haline gelmesinde dolaylı ya da dolaysız pek çok kimsenin emeği söz konusudur. İsimlerini tek tek sayamasam da bu kimselerin hepsine burada teşekkür etmeyi borç addetmekteyim.

Yüksek lisans öğrenimine başladığım andan itibaren kendisinden çok şey öğrendiğim değerli danışmanım Doç. Dr. İsmail Albayrak'a özellikle çok teşekkür ederim. Kendisinin çalışmam boyunca, büyük bir âlicenaplıkla yardım isteğime her zaman açık olarak çalışmama önemli katkılarda bulunduğunu ve ilmin karşılığının asla ödenemeyeceğini kalben hissetmemi sağladığını belirtmek isterim.

Bizim için her türlü çabayı değerli kılan önce Allah'ın rızasıdır. Gayretlerimizin bu yolda karşılık bulmasını temennî ederiz.

Leyla ŞAHİN

20 / 05 / 2016

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	iii
ÖZET	iv
SUMMARY	v
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: MÜELLİFLERİN TARİHSEL BAĞLAMI	6
1.1. Râzî ve Dönemin Sosyo-kültürel Hayatı.....	6
1.2. Süleyman Ateş ve Modern Dönem	8
BÖLÜM 2: TEFSİRDE YORUM FARKLILIĞININ İMKÂNI VE NEDENLERİ	10
2.1. Klasik ve Modern Dönem Genel Tefsir Yaklaşımları	13
2.2. Feminist Kur'an Okumaları Kuramlarına Genel Bir Bakış	19
BÖLÜM 3: KADIN KONULU YORUMLAR	27
3.1. Birey Olarak Kadın	27
3.1.1. Yaratılış Bağlamında Kadın Figürü	27
3.1.1.1. Kadın-Erkek Eşitliği Konusu	30
3.1.1.2. Değerlendirme	34
3.1.2. Kavvam ve Nüşûz Kavramlarının Kadın-erkek İlişkisi Çerçevesinde Değerlendirmesi.....	35
3.1.3. Nikâh, Talâk ve Evlilik Hukuku	44
3.1.3.1. Boşanma Konusu.....	50
3.1.3.2. Birden Çok KadınlaEvlilik (Teaddüd-i Zevcât).....	52
3.1.4. Kadının Tabiatı	55
3.1.4.1. Değerlendirme	61
3.2. Kadının Toplumsal Konumu.....	61
3.2.1. Kadının Çalışması, Yönetici Olması.....	61
3.2.2. Kadının Miras Hakkı.....	65
3.2.3. Kadının Şahitliği	69

3.2.4. Kadının Hicabı, Tesettür ve Teberrüc.....	72
3.2.5. İmtihan Objesi (fitne) Olarak Kadın	76
SONUÇ.....	80
KAYNAKÇA	85
ÖZGEÇMİŞ.....	88

KISALTMALAR

Bkz	: Bakınız
s.	: Sayfa
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
yay.	: Yayınları
ö.	: Ölüm Tarihi
h.	: Hicrî
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
md.	: Maddesi
a.s.	: Aleyhisselâm
r.a.	: Radıyallahu Anhu
thk.	: Tahkik
ty.	: Tarih Yok
yay.	: Yayınları
Fak.	: Fakültesi

Tezin Başlığı: Klasik ve Modern Tefsirde Kadın Tasavvurundaki Değişim
Râzî ve Süleyman Ateş Mukayesesi

Tezin Yazarı: Leyla ŞAHİN

Danışman: Doç. Dr. İsmail ALBAYRAK

Kabul Tarihi: 03 Haziran 2016

Sayfa Sayısı: v (ön kısım) + 88 (tez)

Anabilim Dalı: Temel İslâm Bilimleri

Bilim Dalı: Tefsir

Modern dönemde batı medeniyetinin dünya üzerinde gerçekleştirdiği kültür emperyalizmi özellikle İslâm toplumlarında ciddi toplumsal değişimlere neden olmuştur. Müslüman münevverler için bu değişim karşısında nasıl bir tavır alınması gerektiği konusu en temel meselelerden biri olmuştur. Bir yandan oryantalistler İslâm toplumunun geri kalmasını batı tipi bir aydınlanmayı gerçekleştirilememiş olmasına bağlarken, İslâm âlimleri içinde de reformcu yaklaşımlar sergileyerek geleneği eleştiren entellektüeller çıkmıştır. Bu soruna çözüm bulma çabası sonucunda bütün İslâm dünyası boyunca bir birinden farklı yönelimlerin doğmasına neden olmuştur.

Tefsir çalışmaları, ilâhî hitabın yorumlanmasını kapsamasından dolayı büyük oranda sorumluluk gerektirmektedir. Bu nedenle modern dönemde yapılan bazı yorumlar çeşitli tartışmalara sebep olmuştur. Bir grup, Kur'an tefsirinde geleneksel yöntemlerin yetersizliğini ve modern okuma yöntemleri kullanmanın zorunluluğunu savunurken, diğer bir grup bunu Batı sömürgeciliğinin kültürel bir saldırısı olarak algılamış ve böyle bir girişime ihtiyaç olmadığını ısrarla vurgulamışlardır.

Bu çalışmada klasik ve modern tefsirde kadınlarla ilgili yorumlar üzerinden sosyo-kültürel ortamın müfessirlerin öznelliğine ve dünya algısına etkisi olup olmadığı araştırılmaktadır. Klasik dönemden Râzî'nin *Mefatihü'l-ğayb*, modern dönemden Süleyman Ateş'in *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* adlı eserlerinde kadın konulu yorumlar ele alınmaktadır. İki döneme ait yorumlar arasında nasıl bir değişim olduğu tespit edilerek, toplumdaki dönüşümün tefsirlere ne ölçüde yansıdığı eleştirel bir okumayla analiz edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kadın, Râzî, Süleyman Ateş, Klasik, Çağdaş

Sakarya University Institute of Social Sciences Abstract of Master's Thesis

Title of the Thesis: Changes in The İmagination of Women in The Classical and Modern Exegesis: Comprasion of Razi and Süleyman Ateş	
Author: Leyla ŞAHİN	Supervisor: Assoc. Prof. İsmail ALBAYRAK
Date: 03 June rd , 2016	Nu. of pages: v (pre text) +88 (main body)
Department: Basic İslamic Sciens	Subfield: Tafsir
<p>The cultural imperialism of the western civilization, which is executed over the world in the Modern era, has caused serious social changes in particular in Muslim Societies. The issue for the Muslim intellektuals regarding how they should take a stand against this change has been one of the most fundamental issues. On the one hand, while the Orientalists were connecting the underdevelopment of the Muslim society is due to their failing in realizing a Western type of enlightenment, on the other hand some Islamic scholars appeared to exhibit reformer approaches and become critical of İslamic traditions. As a result of efforts to find a solution to this problem, there emerged tendencies different from each others during the entire Muslim world.</p> <p>The exegetical (tafsir) studies require a great level of responsibility due to its inclusion of the interpretation of the divine book. Therefore, some of the commentaries that are conducted in the modern era have led to some discussions. While one group argues the inadequacies of the traditional methods on the exegesis of the Qur'an and using modern reading methods are necessary, another group percepts it as a cultural attack of western colonialism and they persistently emphasized that there is no need for such an attempt.</p> <p>In this study it is investigated whether the socio-cultural environment via the comments about women in the classic and modern commentary has an effect to the subjectivity of the exegetes and the perception of the world. The comments on women are discussed in the exeges es of Râzî entitled <i>Mafatih al-Ghayb</i> from the classical era and Süleyman Ateş entitled <i>Contemporary Commentary of the Holy Quran</i> from the modern era. It was determined what kind of a change took place between the interpretations belonging both of the periods and analyzed with a critical reading that to what extent the transformation of the society reflected the explanations of the commentaries.</p>	
Keywords: Woman, Razi, Süleyman Ateş, Classical, Contemporary	

GİRİŞ

İslâm toplumunda dînî ilimlerin ayrıcalıklı bir yeri vardır. Her dönemde müslümanlar çocuklarına Kur'an ve hadis bilgisini küçük yaşlarda edindirmeye çaba göstermişlerdir. Özellikle müslümanların güçlü ve lider olduğu dönemlerde ilme önem veren, ilim adamlarını himaye eden çok sayıda halife ve valilere rastlanmaktadır. Böylece medreseler açılmış, kütüphaneler kurulmuş, başka medeniyetlere ait eserler tercüme edilerek İslâm medeniyetinin istifadesine sunulmuştur. Dînî ilimlere gösterilen bu ilgi neticesinde İslâm medeniyetine önemli katkılar sunan çok sayıda âlim yetişmiş, bu âlimler kayda değer bir entelektüel kültürel birikim ortaya koymuşlardır.

Tefsir ilmi de ilk dönemlerden itibaren önemle üzerinde durulan ilimlerden bir tanesidir. Dünya ve âhiret saadetine ancak Kur'an'ın rehberliğinde ulaşılabileceğine olan inanç, bu konuda gösterilen gayretleri daha da artırmıştır. Bu alanda yapılan çalışmalar giderek geniş ve zengin bir muhtevaya ulaşmıştır. İslâm tarihi boyunca çeşitli coğrafyalarda, bazen bir birinden farklı kültürlerle mensup çok sayıda âlimin yazdıkları ciltlerce tefsire rağmen, bu faaliyet sürekliliğini devam ettirmektedir. İnsanoğlunun karşılaştığı her yeni durum yeni yorumları beraberinde getirmekte, zamanla gelişen farklı ilimler ve bu sayede insan bilincinin ulaştığı düzey bu sürekliliği gerekli kılmaktadır. Günümüzde de tefsirler yazılmakta, Kur'an sempozyumları düzenlenmekte, akademik çalışmalar yapılmakta, Kur'an fihristleri, ansiklopediler hazırlanarak tefsir ilmine katkıda bulunma çabası devam etmektedir.

Bir anlamda tefsir külliyatının güncellenmesi olarak niteleyebileceğimiz bu çalışmalar, modern topluma ilâhî hitabı onların anlayacağı dilden ulaştırma amacı taşımaktadır. İnsana hitap eden her söylem gibi Kur'an da yoruma açık bir metindir. Bu anlamda öteden beri yazılan her tefsirin, telif edildiği dönemin ve coğrafyanın kültürel, tarihi ve sosyal durumu ile yakından ilgili olduğu düşünülmektedir. Bu konuyla ilgili olarak yapılan çalışmalar henüz yeteri kadar çok değilse de araştırılmaya devam etmektedir.

Oldukça geniş olan İslâm coğrafyasında asırlardır telif edilen tefsirlerin günümüzde nasıl bir yaklaşımla okunacağı ve Müslümanların istifadesine sunulacağı konusu önem arz etmektedir. Uzun asırları ve kültürleri kapsayan bu çalışmalar doğal olarak tâli konularda birbirinden farklılıklar arz etmektedir. Çalışmamız bu konuyu ele almaktadır.

Tezin Konusu

Bu çalışmada araştırma konumuz klasik ve modern dönemde tefsirlerde geçen yorumlar arasındaki değişimlerdir. Bu değişimi bütün ayetlere yapılan yorumlar üzerinden yapmak tahmin edilebileceği gibi çok geniş bir çalışmayı gerektirecektir. Bu nedenle biz, çalışma alanımızı kadın konusunda yapılan yorumlarla sınırladık. Bu ayetlerin tespitinde daha önce Kur'an ve tefsirde kadın konusuyla ilgili yapılmış olan çalışmalardan yararlandık.

Klasik dönem tefsirde nasıl bir kadın tasavvuru olduğunu ortaya çıkarmaya çalışırken bir yandan da ilgili yorumların eleştirel bir analizini yaparak bunların nedenlerini tespit etmeye çalıştık. Aynı araştırmayı modern dönemde yazılmış bir tefsirdeki yorumlar üzerinde de gerçekleştirerek ikisi arasında karşılaştırma yapabilmeyi amaçladık. Bu arada bütün bu yorumların müfessirlerin yaşadığı sosyo-kültürel ortamlarla ilgisi olup olmadığı konusunu da tarihi kaynaklardan imkânlarımız ölçüsünde yararlanarak ortaya çıkarmaya çalıştık. Müfessirlerden her hangi birinin görüşlerini tercih ya da reddetmeyi değil, bu yorumlar hakkında tespitler yapmayı hedefledik.

Klasik dönem müfessirlerinden Fahrettin Râzî'nin *Tefsir-i Kebîr-Mefatîhu'l-Ğayb* adlı tefsirini tercih ettik. Bu tercihimizin sebebi Râzî'nin tefsirinin dirayet yönü ağırlıklı bir tefsir olması yanında, kendisinin de dînî ilimler dışında ayrıca felsefe, mantık gibi ilimlerle de ilgilenmiş ve tefsirdeki yorumlarını bu ilimlerden edindiği bilgilerle zenginleştirmiş çok yönlü bir âlim olmasıdır. Bilindiği gibi Râzî'nin tefsiri kendisinden sonra gelen çok sayıda müfessirin kaynak olarak kullandığı kapsamlı ve zengin yorumlar içeren bir tefsirdir. Günümüzde yapılan tefsirle ilgili çalışmaların pek çoğunda da halen Râzî'ye ait değerlendirmeler referans olarak gösterilmektedir. Râzî'nin, İslâm medeniyetinin uzun yıllar temsilciliğini yapmış olan Abbasîler'in son döneminde yaşamış olması da klasik dönemi en iyi temsil edecek bir kaynak olduğu konusunda ikna edici bir özelliktir.

Modern dönemde yazılmış tefsirlerden Süleyman Ateş'in *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* adını verdiği çalışmasını tercih ettik. İslâm dünyasında modern dönemde yazılmış başka tefsirler de bulunmakla birlikte sosyo-kültürel ortamın etkisini daha iyi teşhis edebileceğimize olan inançla ülkemizden bir tefsiri tercih etmeyi uygun bulduk. Ayrıca Türkiye, İslâm ülkeleri arasında çağdaşlaşma ve Batılılaşma adına pek çok

uygulamaların gerçekleştirildiği bir ülke olarak modern dönemin sosyo-kültürel ortamını da daha iyi temsil etmektedir. Üzerinde çalıştığımız tefsirin adında çağdaş sözcüğünün kullanılmış olması modern dönemi dikkate alan bir çalışma olduğunu düşünmemize sebep olmuştur. Süleyman Ateş'in hem Batı hem de Doğu ülkelerinde bulunmuş, bu ülkelerin dillerini ve kültürlerini öğrenme fırsatı yakalamış olması da modern dönemi iyi temsil edeceğine olan inancımızı pekiştirmiştir.

Tezin Amacı

Çalışmamızda klasik dönem tefsirde nasıl bir kadın tasavvuru olduğunu ortaya çıkarmaya çalışırken bir yandan da ilgili yorumların eleştirel bir analizini yaparak bunların nedenlerini tespit etmeye çalıştık. Aynı araştırmayı modern dönemde yazılmış bir tefsirdeki yorumlar üzerinde de gerçekleştirerek ikisi arasında karşılaştırma yapabilmeyi amaçladık. Bu arada bütün bu yorumların müfessirlerin yaşadığı sosyo-kültürel ortamlarla ilgisi olup olmadığı konusunu da tarihi kaynaklardan imkânlarımız ölçüsünde yararlanarak ortaya çıkarmaya çalıştık.

Özetle bu çalışmada şu sorulara cevap aranmıştır:

1. Kadınlı ilgili ayetleri yorumlarken Râzî'nin sosyo-kültürel arka planının bu tasavvura etkisi nasıl olmuştur?
2. Kadınlı ilgili ayetleri yorumlarken S. Ateş'in söz konusu tasavvurunda modernitenin nasıl bir etkisi olmuştur?
3. Klasik ve modern dönemde kadınlı ilgili aynı ayetlerin yorumlanmasında görülen farklılıklar Râzî ve Ateş özelinde nelerdir?

Tezin Önemi

Klasik ve modern döneme ait Kur'an yorumlarının eleştirel analizi, okuyucuya bu yorumları daha geniş bir perspektiften okuyabilme imkânı sağlayacaktır. Bu sayede müfessire ait yorumların nesnel veya öznel olan kısımlarını ayırt etme imkânı ortaya çıkmış olacaktır.

Araştırma konumuzla ilgili olarak bizden önce yapılmış olan az sayıdaki çalışmalardan yararlandık. Bunlardan H. İbrahim Karşı'nın doktora tezi bizim yaptığımız çalışmayla

benzer bir özellik taşımaktadır. Ancak Karşı konuyu klasik ve modern döneme ait tefsir külliyatının tamamı ile ilgili olarak daha geniş kapsamlı, ancak daha genel bir çerçevede ele almaktadır. Bizim çalışmamızın farkı daha özel ve daha derinlikli bir araştırma olmasıdır.

Tezin Yöntemi

Çalışmamızda konu edindiğimiz bütün ayetlerin metin ya da meallerini bütünüyle yazmayı tezin hacminde çok gerekli olmayan bir artışa sebep olacağı için tercih etmedik. Tezin amacı ilgili ayetlerin yorumları ile ilgili analiz yapmaya yönelik olduğu için ayet lafzının veya mealinin yorumu ilgilendiren kısmını aktarmayı yeterli gördük. Daha çok müfessirlerin yapmış oldukları yorumların eleştirel bir okumasını yapmaya özen gösterdik.

Tezin birinci bölümünde müfessirlerin hayatları ve içinde yaşadıkları toplumların sosyo-kültürel durumları hakkında -ağırlıklı olarak çalışmamızı ilgilendiren boyutlarıyla ilgili- bilgiler verdik.

İkinci bölümde tefsir yorumlarında zamanla değişikliklerin olması konusunda usul âlimlerinin ve modern dönemde konuyla ilgili yazılar yazmış akademisyenlerin görüşlerine yer verdik. Ardından okuyucunun iki dönemin özellikleriyle ilgili bilgi sahibi olarak tezin ilerleyen bölümlerinde bunları teşhis etmesi için bir ön hazırlık olması amacıyla klasik ve modern dönemde gerçekleştirilmiş olan tefsirlerin karakteristik özellikleri hakkında bilgileri aktardık. Çalışmamızın kadın konulu yorumları kapsamaması nedeniyle tezimizi özellikle ilgilendiren feminist Kur'an okumaları hakkında okuyucuyu aydınlatacak açıklamalara yer verdik. Böylece tez boyunca klasik ve modern dönem paradigmasının yorumlara nasıl yansıdığını izleme imkânı sağlamayı amaçladık.

Üçüncü ve son bölümde de müfessirlerin kadın konulu yorumlarını tespit ederek bunların eleştirel bir analizini yapmaya çalıştık. Bu bölümü iki temel başlık altında ele aldık. Bireysel olarak kadın ve erkek arasındaki farklılara değinen yorumları bir bölümde; kadının toplumsal konumunu ilgilendiren yorumları diğer bölümde değerlendirdik. Birinci bölümde alt konu başlıklarının her birinin ardından bir değerlendirme başlığı açarak ortaya çıkan tabloyu tespit ettik. İkinci bölümde tek tek alt başlıklarla ilgili

değerlendirme yapmak fazlaca tekrara sebep olacağı için bunu tercih etmedik. Sonuç bölümünde genel bir değerlendirme yaptık.

Ele aldığımız konu başlığı hakkındaki ayet ya da ayet gurupları ile ilgili olarak önce klasik döneme ait yorumları özetledik, onlar hakkındaki analizi yaptık. Ardından modern dönem yorumlarını ele aldık ve iki döneme ait yorumları zaman zaman karşılaştırarak aralarındaki farklılığın kaynaklarını tespit etmeye çalıştık. Tarihle ilgili kaynaklardan elde ettiğimiz verileri yorumlar çerçevesinde değerlendirdik ve analizlerimizi nesnel veriler üzerinden yapmaya çalıştık.

BÖLÜM 1: MÜELLİFLERİN TARİHSEL BAĞLAMI

1.1. Râzî ve Dönemin Sosyo-kültürel Hayatı

Fahreddin Râzî'nin bütün kaynaklarda kaydedilen tam ismi ve künyesi: Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer b. El-Hüseyin el-Hasan b. Ali şeklindedir. Şafî mezhebine bağlı olması nedeniyle Şafî, itikada benimsediği mezheb bakımından da Eş'arî nisbesiyle anılmaktadır. 25 Ramazan 543 (6 Şubat 1149) tarihinde Rey' şehrinde doğmuştur. Babası, aynı zamanda sûfî, edip, fakih, usulcü ve hadisçi olan Eş'arî kelamcısı ve Şafî fıkıhçısı Ziyâuddin Ömer'dir. Kaynaklarda Râzî'nin annesi ve esine dair bir bilgiye rastlanılmamakta, ancak onun bir kardeşi ve ikisi oğlan üç çocuğu olduğundan bahsedilmektedir.¹

Tahsil hayatına babasından ders alarak başlayan Râzî, 16 yaşında babasını kaybettikten sonra çeşitli hocalardan fıkıh, kelam ve felsefe dersleri almıştır.² Ders aldığı hocalara ilaveten sahip olduğu üstün zeka ve azmi sayesinde tıp, astronomi ve edebiyat konularında da kendini yetiştirmiştir.³

Râzî, çok gezmiş ve dolaşmış bir âlimdir. Simnan, Meraga, Serahs, Buhara, Semerkant, Hucend, Benakit, Tûs, Herat ve Gazne gibi İran, Harizm, Maveraünnehir, Horasan ve Kuzeybatı Hindistan şehirlerini birkaç defa ziyaret etmiştir.⁴ Bâmyân, Gazne ve Horasan'da siyaset adamlarından iltifat ve ikram görmüştür. Râzî, İran, Türkistan, Afganistan ve Hindistan bölgelerini içeren seyahatlerinden sonra Herat'a yerleşmiştir. Burada bir yandan eserlerini telif ederken 300'ü aşkın talebe yetiştirmiştir.⁵

Üstün zekası, güçlü hafızası, etkili hitabetiyle tanınan Râzî, kelam, fıkıh usulü, tefsir, Arap dili, felsefe, mantık, astronomi, tıp, matematik gibi çağının hemen bütün ilimlerinde eserler vermiş çok yönlü bir âlimdir.⁶ İlmî şöhretinin yanında vaaz konusunda da meşhur olduğu ve Arapça dışındaki dillerde de vaaz verdiği rivayet

¹ İhsan Kahveci, **Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtihu'l-ğayb adlı Tefsirinde Ulumu'l Kur'an**, (Yayınlanmamış doktora tezi), s. 4-5

² Yusuf Şevki Yavuz, **Fahrettin Râzî md.**, DİA, c. XII, s. 89.

³ Ömer Nasuhi Bilmen, **Büyük Tefsir Tarihi; Tabakâtu'l Müfessirîn**, İstanbul: Bilmen yay. 1974, c. II, s. 489.

⁴ Süleyman Uludağ, **Fahrettin Râzî; Hayatı, Fikirleri, Eserleri**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay./1274, 1991 (ISBN 975-17-0782-X), s. 5.

⁵ Kahveci, s. 6-7.

⁶ Bilmen, s. 490.

edilmektedir.⁷ Hayatının ilk döneminde fakir olmasına rağmen son döneminde muhafızlar tarafından korunacak derecede büyük servet sahibi olduğu nakledilmektedir.⁸

Fahreddin Râzî, 1 Şevval 606 (29 Mart 1210) Ramazan bayramında Herat'ta vefat etmiştir.⁹ Ne zaman başlayıp ne zaman bitirdiği kesin olmasa da eldeki bilgiler tefsirini hayatının son on yılı içinde yazdığını göstermektedir¹⁰.

Râzî'nin yaşadığı zaman dilimi ve coğrafya Abbasî Devleti'nin (750-1258) son dönemine rastlamaktadır. Savaşların, hükümdarlık mücadelelerinin ve iç karışıklıkların çokça yaşandığı bu dönemde,¹¹ haclı seferlerinin yorgun düşürdüğü İslâm âlemi eski canlılığını ve parlaklığını kaybetmeye başlamıştır.¹²

Araştırma konumuz açısından bu dönemde sosyo-kültürel hayatta kadının nasıl bir konumda olduğu önem taşımaktadır. Tarihi kaynaklarda verilen bilgiye göre bu sırada halk tabakasına mensup kadınların kültürel, sosyal, siyasal ya da cemiyetin ilerlemesiyle ilgili herhangi bir hususta etkisi olan hiçbir kadına rastlanmaz. Bu sahalardaki faaliyetler, halifeler, genelde vezirler, valiler ve diğer devlet ricalinin hanımlarıyla sınırlı kalmıştır.¹³

Abbasî Devleti kendi çağının siyasî ve askerî bakımdan olduğu kadar uygarlık düzeyi açısından da neredeyse en zirvede devletidir. Abbasîler İslâm kültürüne ilave olarak Bizans ve Sasânî kültür ve geleneğinin de etkisinde kalmıştır. Bu özellik, bazı müspet tarafları da olmakla birlikte dînî ve sosyal hayattaki olumsuzluk ve yozlaşmalara sebep olmuştur.

Bütün Ortaçağ devletlerinde olduğu gibi, Abbasîler'de de kadınların diğer alanlara oranla daha etkili oldukları yer, siyasi-idari teşkilatlardır. Halife, vezir, vali, kâtip veya hâcip (baş vezir) sıfatına sahip olmuş bir kadına kaynaklarda rastlamak mümkün olmadıysa da, bu makamlarda bulunan erkeklere hür ve cârîye kadınların etkileri söz

⁷ Zehebî, Muhammed Hüseyin, **et-Tefsir ve'l Müfessirûn**, Dâru'l Kitabu'l Hadîse, 1976, c. I, s. 290.

⁸ Y. Ş. Yavuz, **DİA**, s. 89

⁹ Kahveci, s. 12.

¹⁰ Kahveci, s. 22.

¹¹ Bkz: Erdoğan Merçil, **Müslüman Türk Devletleri Tarihi**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi 1997, s. 70-83.

¹² Uludağ, s. 21-22.

¹³ H. İbrahim Hasan, **Siyasî, Dînî, Kültürel, Sosyal İslâm Tarihi** (trc: İsmail Yiğit), İstanbul: Kayıhan Yay. ty. c. VI, s. 360.

konusudur. Ancak, siyasetteki bu avantajlı durumun aksine, sosyal ve kültürel alanlarda özellikle hür kadınların aleyhine olacak büyük ve kalıcı değişimler yaşanmıştır.

Abbâsîler döneminde güç ve zenginliği elinde bulunduran idareciler çok sayıda câriye edinmekte ve zengin tabaka mensuplarıyla birlikte içkili, çalgılı eğlenceler düzenlemekteydi. Arap kadınlarından daha güzel olan, görgü kuralları, edebiyat ve müzik eğitimi almış câriyeler hür kadınlardan daha çok ilgi görür olmuşlardı. Her ne kadar açıkça olmasa da tarihî kaynaklardaki pek çok veri hür kadınların bu nedenlere bağlı olarak ikinci sınıfa düştüğünü göstermektedir.¹⁴ Bununla ilgili somut örneklerle yeri geldikçe değinileceği için burada konuyu uzatmamak adına bu kadarla yetinmeyi uygun görmekteyiz.

Abbâsiler döneminde kadının sosyo-kültürel konumuyla ilgili bu önemli dönüşüm sonraki asırlarda İslâm dînine giren toplumlar üzerinde etkili olmuştur.

1.2. Süleyman Ateş ve Modern Dönem

Süleyman Ateş, 31 Ocak 1933'te Elazığ'ın Tadım Köyünde doğmuştur. On yaşındayken hafız olan Ateş, Elazığ âlimlerinden Muharrem Kösetürkmen'den Arapça dersleri aldı. Sonra Erzurum müftüsü Solakzade Sadık Efendi'nin derslerine devam etti. İmam-hatibi dışarıdan bitirdikten sonra 1964'te İlahiyat Fakültesinden birincilikle mezun oldu. 1965'te Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tefsir bölümünde asistan, 1973'te doçent, 1979'da profesör oldu.

Almanya'da Bochum Ruhr Üniversitesi'nde sahasında araştırma yapan Ateş, izinli olarak gittiği Riyad ve Cezayir'de tefsir ve tasavvuf dersleri okuttu. Yurda döndükten sonra Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Bölüm Başkanlığı'na getirildi. Daha sonra Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyeliği ve bölüm başkanlığı yaptı ve 1998'de emekliye ayrıldı.

1976-1978 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı yapan Ateş'in, telif, tercüme, edisyon-kritik olmak üzere çok sayıda eseri ve 1000den fazla köşe yazısı bulunmaktadır. Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri isimli 12 ciltlik tefsir çalışması yirmi yıllık bir çalışmanın neticesidir. Aynı zamanda meal ve Kur'an konularını kronolojik

¹⁴ Lütfi Şeyban, "İslâm Tarihinde Kadının Sosyo-kültürel Dönüşümü", VIII. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu, 2005, **Sakarya Üniversitesi, Fen Edebiyat Fak. Dergisi**, c.7, sayı 1, s. 386-406. (özetle alınmıştır)

olarak ele alan 30 ciltlik Kur'an Ansiklopedisi yazmıştır. Şiir de yazan Ateş, İngilizce, Almanca ve Arapça bilmektedir.¹⁵

Süleyman Ateş, bütün dünyada teknolojik, siyasî, sosyal, bilimsel anlamda çok fazla değişimlerin yaşandığı modern döneme şahit olmuş bir entelektüeldir. Hem Batı toplumlarını hem de Doğu toplumlarını yerinde görüp inceleme imkânı bulmuştur. 20. yüzyılın son çeyreği, Batı'nın öncülüğünde artık kadim değerlerin, toplumsal pratiklerin sorgulanmaya başlandığı, kadınların da bu dönüşümde temel unsurlardan birini oluşturduğu bir dönemdir. Ülkemiz özelinde konuşursak, Ateş, başörtüsü tartışmalarının yaşandığı, kadınların iş hayatına katılmalarını konusunda olumlu-olumsuz görüşlerin sıkça gündeme geldiği bir dönemde tefsirini yazmıştır. Onun zamanında Feminist Kur'an okumaları kavramı henüz oluşmuş değilse de kadınlarla ilgili asr-ı saadetteki verileri dikkate alan yorumlar birçok platformda dillendirilmektedir. Klasik tefsirde kendisine yer bulan çok eşlilik, mirasta kadının hakkı, şahitlik, kadınların idarecilik yapmaları gibi konulara dair yorumlar eleştirilmektedir. Müslüman entelektüellerin oryantalistlerin ve İslâm dünyası içindeki onlara benzer düşünceye sahip kimselerin İslâm'a yönelik şiddetli eleştirilerine cevap vermeye çabaladıkları gözlemlenmektedir.

¹⁵ http://www.suleyman-ates.com/index.php?option=com_content&view=article&id=19&Itemid=42;www.diyenet.gov.tr

BÖLÜM 2: TEFSİRDE YORUM FARKLILIĞININ İMKÂNI VE NEDENLERİ

Tefsir faaliyeti Resulullah (a.s) hayattayken başlamış, sonraki dönemlerde de sahabe, tabiûn ve İslâm alimleri tarafından devam ettirilmiştir. Allah kelamı olması nedeniyle Kur'an'ı yorumlamak ciddî sorumluluk gerektiren bir iştir. Bu nedenle tefsir faaliyeti ilk dönemlerde sadece ayetler hakkındaki rivayetlerin bir araya getirilmesinden ibaret olmuştur. Ancak sonraları rivayetlerden elde edilen bilgi yeterli gelmemiş, geniş açılımlara ihtiyaç duyulmuştur. Zamanın geçmesiyle birlikte şartların da değişmesi Müslümanların fikir dünyalarının genişlemesini beraberinde getirmiş, doğal olarak bu durum Kur'an yorumlarına da yansımıştır. Yorumlar bir yandan genişlerken Kur'an'ı farklı yaklaşımlarla ele alan çalışmaların ortaya çıkmasıyla da çeşitlenmiştir. Neticede tarih boyunca çeşitli okuyuş biçimleri ve yaklaşımlarla ortaya konulmuş tefsir külliyyatı ortaya çıkmıştır.

Bu zengin yorum külliyyatı, Kur'an metninin yorumunda nisbîliğin ve göreliliğin kaçınılmaz olduğu gerçeğini karşımıza çıkarmaktadır. Allah'a mensubiyeti bakımından tek ve aynı olan metin, onunla kendi öznel seviyesi ve durumunda iletişim kuran yorumcu bakımından birden fazla ve çeşitli okuma biçimleriyle yorumlanmakta; metnin ana ilkelerine bağlı kalmak koşuluyla bu yorum ve anlayışlar farklı temayül, biçim ve karakteristikler taşımaktadır.¹⁶

Zerkânî, müfessirin Kur'an'ı muhataplarının anlayacağı ilmî bir yöntemle ve döneminde yaygın fikrî eğilim ve anlayışları göz önünde bulundurmak suretiyle tefsir etmesi gerektiği; aksi takdirde görevini yerine getirmemiş olacağını ifade etmektedir.¹⁷ Nitekim tefsir tarihi boyunca müfessirler daima kendi dönemlerinde mevcut ilimlerden yararlanmış, yaygın fikirler hakkında görüş beyan etmişlerdir. Tefsir faaliyeti yüzyıllar boyunca yeni gelişmeler ve değişimler karşısında sürekli yeniden güncellenerek devam

¹⁶ Sadık Kılıç, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, c.9, sayı 1-2-3-4 (1996), s. 108.

¹⁷ Zerkânî, Muhammed Abdulaziz, **Menahilü'l İrfan**, Dâru İhyau'l Kutubi'l Arabiyye, 1, s. 521.

etmiştir. Elbette ilâhî hitabı anlama ve yorumlama çabasının insana ve vakiya dönük olma gereği, Kur'an'ın belirleyiciliğinin ve onun öngördüğü dünya görüşünün önüne geçmemelidir.¹⁸

Kur'an yorumunda nesnellik konusu ilk dönemlerden itibaren müfessirlerin önem verdiği konuların başında gelmiştir. İslâm alimleri bu konuda keyfiliğin ve subjektif yorumların önüne geçmek için bazı ölçütler getirmek gereğini duymuşlardır. Daha ilk asırlarda tefsir ve te'vil arasında ayırma gidilmesi de bu titizliğin bir göstergesidir. Türkçe'de Kur'an yorumlarının tümü tefsir kelimesiyle ifade edilmekte ise de usulcüler tefsir ve te'vil ayrımı yapmaktadırlar. Usulcülerin tefsir ve te'vil tanımlarına burada değinmek gerekmektedir:

Bu tanımlardan birine göre tefsir, insan gücü ve Arap dilinin verdiği imkân nispetinde Allah'ın muradına delâlet etmesi bakımından Kur'an metninin içerdiği manâları ortaya koymaktır.¹⁹ Bir diğeri ise şöyledir:

Tefsir, ayetlerin inişlerini, durumlarını ve kıssalarını, nüzûl sebeplerini, sonra Mekkî-Medenî, muhkem-müteşabih, nâsih- mensuh, hass- âmm, mutlak- mukayyed, mücmel-müfesser oluşlarını, helâli haramı, va'di ve va'dî, emri ve nehyi, ibret ve emsali gösteren bir ilimdir.²⁰

Bu tanımlarda kullanılan ifadeler tefsirin Kur'an hakkında daha nesnel yorumlara işaret ettiğini göstermektedir. Usulcüler genelde tefsirin kesinlik ifade eden ve sınırlı anlamlar içeren bir ifade olduğuna dikkat çekmişlerdir. Te'vil ise daha öznel ve geniş kapsamlı olarak değerlendirilmektedir.

Te'vil şöyle tanımlanmaktadır:

Meşru bir sebep veya delilden ötürü âyeti zahirî manasından alıp, kendisinden önceki ve sonraki âyete mutabık, kitap ve sünnete uygun manalardan birine hamletmektir.²¹

¹⁸ İ. Halil Karşı, **Kur'an Yorumlarında Kadın; Sosyo-kültürel Çevrenin Kur'an Yorumlarındaki Yansımaları**, İstanbul: Rağbet Yay. 2003, s. 37.

¹⁹ Zerkânî, II, s. 471; Zehebî, c.I, s.15.

²⁰ Zerkeşî, Ebu Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır, **el-Burhân fi Ulumi'l Kur'an**, (thk: Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim), Daru İhyau'l Kutubi'l Arabiyye 1957, c. 2, s.148.

²¹ Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman Ebu Bekr, **el-İtkân fi Ulûmi'l Kur'an**, Dârul Kutubi'l İlmîyye Beyrut, ty. c. 2, s. 383; Zerkeşî, c. II, s. 150.

İmam Mâtürîdî ise tefsirin te'vilden farkını ortaya koyacak şekilde şu tarifi yapmaktadır:

Tefsir; ayetten murat olunan mânânın öyle olduğunu kesin olarak söylemek ve o mânânın kastedildiğine Allah'ı şahit tutmaktır. Bu şekilde yapılan tefsir, şayet kesin bir delile dayanıyorsa sahihtir; dayanmıyorsa yasaklanmış olan re'y tefsiridir. Te'vil ise; kesin kaydıyla söylemeden ve yüce Allah'ı şahit tutmadan, ayetin muhtemel olduğu mânâlardan birini tercih etmektir.²²

İslâm âlimleri Kur'an yorumunda tefsiri esas kabul etmekle beraber te'vili de bütünüyle dışarıda bırakmamışlardır. Tefsir, Kur'an'ı anlama çabalarında ilk nesillerden gelen ve daha ziyade vahyin iniş tarihi ve diliyle ilgili ilmî ve fikrî çabaları ifade ederken; te'vil, vahyî düşüncenin geleceğe dönük açıklamalarını sergileyebilme yöntemine işaret etmektedir. Böylece te'vil etkinliği değişme realitesini dikkate alan, her zaman hareket halindeki dinamik bir etkinlik olarak, vahiy-vakıa etkileşimini hedeflemektedir. Te'vil faaliyeti neticesinde elde edilecek yorum ve sonuçların belirleyici özelliği bunların her zaman ve zeminde geçerli olacağı iddiasını taşımamasıdır.²³

Kur'an, Allah'ın kelâmı olarak geçerliliğini korur ve her zaman muasır olmaya devam edecektir. İnsanın her zaman ve zeminde Kur'an'la muhatap olmasını sağlayacak olan ise tefsir rehberliğinde gerçekleştirilecek olan te'vil etkinliğidir. Kur'an yorumcusu yaşadığı dönemde ortaya çıkmış yeni fikirleri, eğilimleri Kur'anî prensipler ışığında analiz ederek İslâm'ın Müslümanların gündeminde başat rolünü hiçbir zaman kaybetmemesi için üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmek durumundadır.

Kur'an yorumlarındaki farklılıkların sebepleri usûl kitaplarında ele alınmıştır. Bunların bir kısmı Kur'an'ın dil ve üslup özelliklerinden; bir kısmı da yorumcuya ait özelliklerden kaynaklanmaktadır. Bu çalışmada söz konusu farklılık sebeplerine, klasik ve modern yorumlar çerçevesinde değinilecek, ele aldığımız konu bakımından ne gibi sonuçlara yol açtığı tespit edilecektir.

Çalışmamız, klasik ve modern dönem yorumlar arasında ne gibi farklar olduğunu ve bunların hangi sebeplere dayandığını araştırma amacı taşımaktadır. Bu nedenle

²² Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed, **Te'vîlât'ul Kur'an**, İstanbul: Mizan Yay. 2005, c. 1, s. 3-4.

²³ Karşlı, s.34.

öncelikle bu iki döneme ait yorum ve yaklaşım tarzları hakkında bilgi vermek, özelliklerini belirlemek gerekmektedir.

2.1. Klasik ve Modern Dönem Genel Tefsir Yaklaşımları

Tefsir tarihinin klasik dönemi boyunca müfessirlerin Kur'an'ı anlama ve yorumlama sürecinde ilgi ve eğilimleri farklılık arz etmektedir. Bazıları dil ve uslûp özelliklerine daha çok önem verirken, bazıları ahkâm ayetlerinin ya da kevnî ayetlerin açıklanmasına yoğunlaşmışlardır. Bütün farklılıklara rağmen, maksada ulaşmada takip edilecek yönteme her zaman önem verilmiş ve temelde iki metodik yaklaşım takip edilmiştir. Bunlardan rivayet tefsiri, Kur'an'ı Kur'anla, Peygamberin sünneti ve selefın açıklamalarıyla tefsir etme yöntemidir. Bu yaklaşımda müfessir, kendisinden daha çok haricî bir kaynağa dayanmaktadır.

Dirayet tefsiri olarak bilinen diğer metot ise, yalnızca rivayetlere bağlı kalmayıp, dil, edebiyat, mantık, kıyas ve daha başka ilimlerden de yararlanmak suretiyle Kur'an'ı tefsir etmeye dayanmaktadır. Dirayete daha çok ağırlık veren müfessir, ortaya koyduğu yorumun Kur'an lafızlarının zahirî manâlarına, Kur'an'ın bütünlüğüne ve sahih rivayetlere ters düşmemesine dikkat etmelidir. Kur'an'da ve sünnette, sahabe ve tâbiinden gelen rivayetlerde âyetin doyurucu bir yorumunu bulamadığı takdirde rey ve içtihat yoluna başvurmalıdır. Bu yöntemde müfessir daha aktif ve müdahil durumdadır. Müfessirin akıl ve muhakeme yoluyla vardığı kendi görüşünü söylerken delilsiz ve keyfî yorumlardan kaçınması, tefsir usulü kriterlerini dikkate alması gerekmektedir. Özellikle belağî-beyani tefsir yapan müfessirlerde görülen bu yaklaşımda tefsirde ölçülü aklın sınırlarının genişletildiği ve yorumun zenginleştiği dikkati çekmektedir.

Görüldüğü gibi rivayet yöntemini aslında dirayet tefsirleri de kullanmaktadır. Aynı şekilde Kur'an'ı Kur'an'la tefsir ederken ve ya mevcut rivayetler arasından daha çok tercih edileni belirlerken rivayet tefsiri de bir ölçüde dirayete yer vermiş olmaktadır. Bu iki yöntemin ayrı değerlendirilmesinin sebebi tefsir tarihi boyunca rivayet yöntemini ağırlıklı olarak tercih eden bir kolun daima mevcut olması ve bir ekol haline gelmesidir. Taberî'nin (ö.310/923) ansiklopedik bir özellik taşıyan tefsiriyle başlayan bu ekolün önemli isimleri İbn Ebî Hatim (ö.327/939), Sa'lebî (ö. 427/1035), Vahidî (ö. 468/1075), Begavî (ö.516/1122), İbn Kesîr (ö.774/1373) ve Suyûtî (ö.826/1423) gibi müfessirlerdir.

Rivayet tefsirleri genellikle uydurma hadislere ve israiliyyâta yer vermeleri, bazen tefsir rivayetlerinin isnat zincirini hazfetmeleri gibi konularda eleştirilmektedir.

Dirayet yöntemiyle tefsir yazan önemli isimler arasında Zemahşerî (ö. 538/1143), Râzî (ö.606/1210), Kadı Beydavî (ö.685/1286), Ebu Hayyan Endelüsî (ö.745/1344) , ve Ebussuud Efendi (ö. 982/1574) bulunmaktadır. Bu müfessirlerin ayırt edici özelliği yorum yaparken dil ve edebiyatla ilgili bilgilere, mantıkî, kelâmî ve felsefî açıklamalara, bazen astronomi ve tabiat ilimleriyle ilgili konulara yer vermeleridir. Böylece yaşadıkları dönemin ilmî verileriyle ayetler arasında bağlantı kurdukları, ayetlerin kültürel açılımlarını yaptıkları gözlenmektedir.

Dirayet tefsirlerinin içinde konu düzeyinde ve genel hatlarıyla var olan bazı yaklaşımlar zamanla sistem olarak geliştirilmiş ve birer alt ekol olarak müstakilleşmiştir. Genellikle mezhebî, işârî ve fikhî tefsirler olarak ayırt edilen bu tefsirlerin ortaya çıkmasında tarihî ve toplumsal pek çok etken rol oynamıştır. Siyasî olaylar, Arap olmayan unsurların İslâm'a girmesi, itikad ve imanla ilgili tartışmaların ortaya çıkması, felsefî eserlerin tercüme edilmesi, tasavvufî eğilimler tefsirin ele aldığı konular arasında yer bulmuştur.

Klasik dönemde tefsir yazan âlimler genellikle hayatının ilk dönemlerinde hadis, fıkıh, kelâm gibi İslâmî ilimlerle ilgilendikten sonra tefsir sahasında eser vermiş şahıslardır. Dirayet tefsirlerini yazanlar arasında matematik, astronomi, felsefe, mantık alanında eserler vermiş olan müfessirler bulunmaktadır. Tefsir çalışmaları bu dönemde belli bir ilmî seviyesi olan âlimleri ve medrese talebelerini muhatap almaktadır. Bazı tefsirlerde müfessirlerin çeşitli konularda diğer âlimlerle girdiği polemiklere, savundukları görüşleri delillendirmek için yazdıkları uzun pasajlara rastlamak mümkündür. Geniş halk kitlelerinin ilgisini çekecek, onlara hitap etmeyi amaçlayan çalışmalar pek yoktur. 19. yüzyıla kadar matbaanın olmaması ve bütün eserlerin elle yazılıp çoğaltılması da geniş kitlelere ulaşmada sıkıntı oluşturan bir etkidir. Bu nedenle tefsirler kullandıkları dil, uslûp ve konu içeriği bakımından oldukça ilmî özelliktedir.

Klasik dönemde yazılmış tefsirlerde Kur'an'ın, Allah kelâmı olması, dolayısıyla ilâhî kaynaklı bir metin olması, müfessirlerin özellikle hassasiyet gösterdiği bir özelliktir. Bu hassasiyet rivayet tefsirlerinde müfessirin şahsî yorumlarının neredeyse hiç yer bulmaması şeklinde kendini gösterirken; dirayet tefsirlerinde bir başka boyutta ortaya çıkmaktadır. Dirayet müfessiri ayetler hakkında yorum yaparken bu noktadaki

hassasiyetinden dolayı zaman zaman ayetin literal anlamını fazlaca ön plana çıkarmaktadır. Öyle ki bazen bu durumun ayetin siyak-sibak bütünlüğünün gözden kaçmasına neden olduğu gözlenmektedir. Müfessir, ayetin literal anlamını desteklemek üzere yaşadığı dönemin felsefe ya da astronomi ile ilgili bilgilerine vb. tefsirinde yer vermektedir. Çalışmamızda bu konuyla ilgili bir örneğe Râzî'nin müdayene ayeti hakkında yaptığı yorumda rastlamaktayız. Müfessir şahitlik konusundaki durumunu, yapılarında burudet ve rutubet olması nedeniyle unutkanlığın onların ontolojik bir özelliği olmasına bağlamaktadır.* Bu görüşün İhvan-ı Safa risalelerinin ahlâk felsefesi bölümünde anasır-ı erbaanın kişilerin mizaç ve karakterleri üzerinde etkili olduğuna dair teorisiyle aynen örtüştüğü tespit edilmiştir. Müfessir, ayetten anladığı manâyı desteklemek için içinde yaşadığı ilmî ortamın bulgularından yararlanmakta bir sakınca görmemiştir.

Zemahşerî'nin yazdığı tefsirde Kur'an'ın i'cazı konusuna özel bir önem vermesi ve bu nedenle sıklıkla dilsel tahliller yapması da yine Kur'an'ın Allah kelâmı olması konusundaki hassasiyete dayanmaktadır. Kendisinden sonra yazılmış pek çok tefsirin *el-Keşşaf*'tan –Mu'tezilî görüşleri savunmasına rağmen- etkilenmiş olması bir ölçüde onun bu özelliği yansıttığından dolayıdır.

Modern döneme ait tefsirler klasik kategori ve tipolojilerden oldukça farklıdır. Modern dönemde Kur'an yorumuyla ilgili olarak yapılan bütün çalışmaları aynı kefeye koymak, hepsinin genel geçer ya da olmazsa olmaz özelliklerinin olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Şüphesiz geleneksel yaklaşımın daha ağırlıklı olarak temel alındığı çalışmalar mevcudiyetini sürdürmüştür. Ancak modern döneme özgü yeni yaklaşımları sık sergilenen özellikler olarak tespit etmek mümkündür. Modern dönemde Müslüman ilim adamlarının, Kur'an'ı yeniden okurken metodoloji geliştirme konusunda tam bir başarı sağlayamadıklarını ve eklektik bir yol izlediklerini görmek bize modern tefsirin niçin metodolojik bir tasnifinin yapılamadığı hakkında fikir verebilir. N. Gökkır, modern tefsir yaklaşımlarının temelde iki epistemolojik geleneğe ait olduğunu belirtmektedir: Birincisi, geleneksel İslâmî bilgi kaynaklarına sahip

* Bkz s. 68.

olmakla birlikte günün soru ve cevapları, bilgi felsefesi, tabiat anlayışı vs. ile meşgul olan; diğeri ise Batı epistemoloji ve metodolojilerinden yararlanan yaklaşımlardır.²⁴

Modern dönem tefsir çalışmalarını kullandıkları metedolara göre sınıflandırmak zor olsa da en fazla önem verdikleri prensipleri dikkate alarak kabaca dört temel guruba ayırmak mümkün görünmektedir.²⁵

İçtimaî Tefsir: Kur'an'ın hidayet yönünü ön plana çıkarması bu eğilimin temel özelliğidir. Buna göre Kur'an toplum için inmiştir ve çağın toplumsal sorunları ayetlerin ışığında çözüme bağlanmalıdır. Tefsirin konusu insanın hidayeti ve toplumsal meseleler olmalıdır. Reşit Rıza ve Muhammed Abduh'un başlattığı bu akımda her türlü taklide karşı çıkılmakta, akıl öncelenmektedir.

Bilimsel Tefsir: Bu türden çalışmalar yapanlar, Kur'an yorumunda gözlem ve deneye dayalı ilimlerin verilerinden yararlanmayı gerekli bulmakta ve ilmî ıstılahları kur'an yorumuna hakim kılan; çeşitli ilimleri ve görüşleri ondan çıkarmaya çalışan bir yöntem izlemektedir. Batının gerçekleştirdiği bilim ve tekniğin Kur'an'da mevcut olduğu düşüncesini savunan bu akım, Kur'an'ın pozitif ilmî ve tekniği desteklediğini savunmaktadır. En önemli temsilcisi Tantavî Cevherî'dir.

Edebî Tefsir: Ekolün kurucusu olarak kabul edilen Emin el-Hûlî, Kur'an'ın doğru bir tefsirinin yapılabilmesi için Arapların dilini ve Kur'an'ın nazil olduğu ortamı iyi bilmek gerektiği düşüncesinden hareket etmektedir. Klasik tefsirden oldukça farklı bir yöntemle kelimeleri, cümle ve terkipleri inceleyerek Kur'anî manasını çıkarmayı hedeflemektedir.

Konulu Tefsir: Bu yöntem Kur'an'da işlenen konulardan her hangi birine dair ayetleri bütüncül bir bakış açısıyla göz önünde bulundurarak Kur'an'ın o konudaki görüşünü ortaya koymayı amaçlamaktadır. Edebî tefsirle benzer özellikler taşıdığı için ikisini aynı değerlendirenler de vardır.

İlhâdî Tefsir: Bu çeşit tefsirler Kur'an'ı kimi beşerî sistemlerle özdeşleştiren, Peygamberimizden sonra da nebî gelebileceğini iddia eden, Kur'an'daki ceza ve

²⁴ Necmettin Gökkır, "Modern Türkiye'de Kur'an'a Yaklaşımlar" **Tefsire Akademik Yaklaşımlar** (Editörler: M. Akif Koç- İsmail Albayrak), Ankara: Otto Yay. 2013, c. 2, s. 193.

²⁵ Bu tasnif ve ayrıntılı bilgi için Bkz. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra yay. Konya 1995, s. 35-137.

emirlerin sadece Kur'an'ın indiği döneme ait olduğunu savunan görüşlere ağırlık vermektedir.

Görüldüğü gibi tefsir, modern dönemde çağdaş İslâm düşüncesinin en aktif alanlarından biri haline gelmiş; pratik endişeler, sosyal, siyasal, ideolojik içerikler tefsirle ilgili eserlerde ağırlıklı bir yere sahip olmuştur. Klasik dönemde İslâmî ilimler hiyerarşisinde daha çok açıklayıcı ve yorumlayıcı fonksiyona sahip olan tefsire, modern dönemde fıkıh ve kelâm gibi ilimlerin normatif fonksiyonları da yüklenmeye çalışılmıştır. İslâm'ın inanç esasları ve toplumsal düzenlemelerine yöneltilen eleştirilere cevap vermeyi amaçlayan savunmacı üslûp ve siyasal, sosyal düşünceleri Kur'an tefsiri yoluyla meşrulaştırma çabası modern dönemde yapılan yorumlarda dikkati çekmektedir.²⁶

19. yüzyılda İslâm dünyasının yaşadığı süreç ve geçirdiği değişimler tefsir alanındaki çalışmalara da yansımıştır. Batılı güçler Müslüman ülkelerde gerçekleştirdikleri ekonomik faaliyetlerle yerel endüstrilerin gerilemesine hatta yok olmasına sebep olurken, diğer yandan basın ve eğitim sektörlerinde de etkinlik göstererek bu coğrafyada etkin olmuştur. Modernleşme olgusuyla yüzleşen Müslümanların sosyal, siyasal, bilimsel, ekonomik bakış açılarıyla modern Kur'an okumalarının temel paradigmaları arasında sıkı bir ilişki mevcuttur. Bu ilişkinin gözden kaçması halinde Müslüman aydınların klasik tefsirden farklılık arz eden modern yorumlarının belirleyici gücünü yakalamak mümkün olmayacaktır.²⁷

Kur'an'ı anlama ve yorumlama ile ilgili yeni yönelişlerin dikkat çekici özelliklerinin başında Kur'an'a dönüş söylemini savunmaları gelmektedir. Onlara göre Kur'an'ın manâları haricî bir desteğe ihtiyaç duymayacak kadar açıktır. Bu anlayışın sonucu hadisler konusunda şüpheli bir yaklaşım sergilenmekte; Kur'an ilimlerinin yetersiz olduğu üzerinde durulmaktadır. Kur'an'ın i'cazına yapılan vurgu bir hayli göz ardı edilmekte; rasyonalist ve pozitivist yorumlar ağırlık kazanmaktadır. Bir başka belirgin özellik de modern yorumların seçiciliğidir. Sosyal adalet, eşitlik, cihad, şûra, Müslümanların eğitimi, kadınlarla ilgili konular vb. ile ilgili ayetler, üzerinde daha çok

²⁶ TDV İslâm Ans. Tefsir maddesi (Mehmet Suat Mertoğlu), c. 40, s. 291-292.

²⁷ İsmail Albayrak, **Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar**, 3. Basım İstanbul: Ensar neşriyat 2014, s. 23-28.

durulan ve çağdaşlık paradigmasının en çok yansıdığı konular olarak göze çarpmaktadır.²⁸

19.ve 20. yüzyılda modern dönem yaklaşımları kendilerine özgü yöntemleriyle temsil eden önemli isimler arasında Hint Altkıtasında Sir Seyyid Ahmed Han (1817-1898), Hamîduddin Ferâhî (1863-1930) ve öğrencisi Emin Ahsen Islâhî (1904-1977), Mısır’da Muhammed Abduh (1846-1905) ve Emin el-Hûlî’nin geliştirdiği metodu takip ederek yazdığı iki ciltlik eserle Aişe Abdurrahman (1913-1998), Türkiye’de de Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942) sayılabilir.²⁹

20. yüzyılın son çeyreğinde ise Aydınlanma sonrası Batı düşüncesinden önemli ölçüde etkilenmiş oldukları gözlemlenen fikrî yönelişlerin Kur’an’ın yorumlanması konusunda gündeme geldiğine şahit olmaktayız. Bu yönelişlerin bir kısmı tarihselci, bir kısmı da dilbilimsel yaklaşımları (hermenötik, semantik, semiyotik) içermektedir.

Türkiye’de tarihsellik tartışmalarını gündeme getirmesi ile bilinen Fazlurrahman’ın (v. 1988) Kur’an’ın anlaşılması için önerdiği ilkeler; Kur’an’a parçacı değil bütünsel yaklaşmak, tarihî tenkit metodunu kullanmak ve ondaki ahlâkî ve evrensel hükümleri tespit etmek şeklinde özetlenebilir.³⁰ Muhammed Arkoun’a (v. 2010) göre, Kur’an da dahil tüm mirasımız tarihsel alana aittir ve onları biçimlendiren somut altyapılar vardır. Önce yığınla önümüzde duran tarihsel malzeme bir tarihçi elinde tasnif edilecek ve değerlendirilecektir. Sonra filozof devreye girecek, yorum ondan sonra başlayacaktır. Hasan Hanefî’nin (d.1935) savunduğu teze göre İslâm dünyasında öne çıkartılması gereken tefsir, vakiî/olgusal tefsirdir. Kur’an yorumu, ilâhî hiçbir endişe taşımadan, metinle muhatap arasında iletişim kurma çabasında olmalı ve bu doğrultuda olmak üzere modern dilbilimin ulaştığı tüm düzeyler ve yöntemler anlamı yakalama konusunda istihdam edilmelidir.

Bir diğer modernist düşünür Nasr Hamid Ebu Zeyd (v. 2010) ise kaynağı itibarıyla Kur’an ilâhî olsa da, hem tarihsel şartların oluşturduğu kültürel bir üründür; hem de

²⁸ Modern dönemde Kur’an okumalarının temel paradigmalarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Albayrak, 29-38.

²⁹ Bu isimlerden Aişe Abdurrahman ve eseriyle ilgili ayrıntılı bilgi için Bkz: J.J.G Jansen, **Kur’an’a Bilimsel ve Pratik Yaklaşımlar** (Çev: Halilrahmân Açar), 1. Basım Ankara: Fecr Yay 1993, s. 128-142; Diğerleri için Bkz: İ. Albayrak, Klasik Modernizmde Kur’an’a Yaklaşımlar.

³⁰ Mustafa Karataş, “Fazlurrahman’ın İslâmî İlimlerde Metodoloji Arayışı”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi**, sayı 11, yıl 2005, s. 95.

kendisi o dönemde yeni bir kültür üretmiştir. Bu anlamda nass-olgu arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmak için kullanılacak enstrümanlar bütünüyle dilbilimsel olacaktır.³¹

Bu düşünürlerin tamamının ortak özelliği teorilerini modernizmde içkin olan sekülerizm ve rasyonalizm ayakları üzerine bina etmeleri, geleneğe neredeyse tümüyle karşı çıkmalarıdır. Bir diğer ortak nokta Kur'an'ın anlaşılması konusunda Batı kaynaklı yorum teorilerinden yararlanmak gerektiğini düşünmeleridir.³²

Günümüzde Batı'nın İslâm dünyası üzerinde etkisi yerine -küreselleşme, göçler, akademik hareketlilik gibi nedenlerle- artık karşılıklı bir etkileşimden söz edilmektedir. Son dönemde artık tarihsel eleştiri, yapısalcılık, post yapısalcılık, yeni tarihselcilik ve feminizm gibi çağdaş metin tahlil metotları ve felsefi disiplinler ışığında Kur'an'ın okunması amaçlanmaktadır.³³ Bu metod ve disiplinlerin geleneksel okuma biçimlerimizde hiç yeri olmadığı söylenemez. Son dönemde konuyla ilgili makalelerde bu metotların İslâm düşüncesine tamamen ters olmadığı ve gelenekte ne ölçüde mevcut olduğu üzerinde durulmuştur. Bu yolla yapılmış çalışmalar da mevcuttur.

Modern dönemde geleneksel düşüncedeki kadına dair yorumlar üzerinde özellikle durulmaktadır. Bu konuda yapılan çalışmalar artık kendine özgü bir söylem haline gelmiş ve Feminist Kur'an Okumaları olarak anılmaya başlamıştır. Bu bölümde çalışmamızı direk olarak ilgilendiren bir yönü olması nedeniyle Feminist Kur'an Okumaları üzerinde duracağız.

2.2. Feminist Kur'an Okumaları Kuramlarına Genel Bir Bakış

Feminizm, Batı dünyasında Aydınlanma düşüncesinin ortaya çıkması ile birlikte rasyonalizm, liberalizm gibi fikrî akımların etkisiyle değişen ve dönüşen toplumsal vasat sonucu ortaya çıkmış bir kadın hareketidir. En yalın tanımıyla feminizm “ Kadının siyasal, toplumsal ve ekonomik hakları ve eşitliği taraftarlığını ve kadının toplumdaki rolünün kökten değiştirilme fikrine bağlanmayı ifade etmektedir.”³⁴

³¹ Bu düşünürlerin teorileri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Fethi Ahmet Polat, **Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar**, İstanbul: İz Yay. 2007. s. 33-151.

³² F. A. Polat, s. 359-362 (özet).

³³ N. Gökkır, “Kur'an Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metod ve Teoriler”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi** 2005, sayı 12, s. 78. (75-103)

³⁴ Mustafa Armağan, Feminizm maddesi, **Sosyal Bilimler Ansiklopedisi**, İstanbul: Risale Yay. 1990. c. 2, s. 31.

Feminist söylem 19. yüzyılda artık özgün teoriler üretmeye başlamış, oryantalizm ve sömürgecilik vasıtasıyla Batı-dışı toplumları etkilemeye başlamıştır. İslâm ülkelerindeki modernleşme yanlısı aydınlar kadının konumunu tartışmaya açarak feminist söylemleri Müslümanların gündemine taşımışlardır.³⁵ Modern dönemde toplumların medenîleşme seviyesi, kadının toplumsal hayatta ne ölçüde yer aldığı sorusuyla doğru orantılı olarak değerlendirilmeye başlamıştır. Kadınların arka planda olduğu toplumlar geri kalmış toplumlar olarak nitelenmektedir. Oryantalistler İslâm toplumunda kadınların toplumda arka planda kalmasını Müslümanların geri kalmasının bir nedeni olarak öne sürmüşlerdir.

İslam ülkelerinde kadın konusunun genellikle toplumsal değişim tartışmaları bağlamında ele alınıp tartışıldığı bilinen bir husustur. Müslüman entelektüeller, uzun süren sömürgeci tecrübenin ve oryantalist söylemin etkisiyle daha çok savunmacı bir yaklaşımla Müslüman kadının hakları ve toplumsal konumu üzerinde durmaktadırlar. Başlangıçta kadınların söylem üretmede daha pasif kaldığı söylenebilir. 1980'den itibaren yeni bir sürece girilmiş, 1990 sonrasında ise kadınların bizzat kendilerinin ürettiği daha özgün yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.³⁶

Kadın bakış açısıyla İslâmî kaynakları yeniden gözden geçirme ve yorumlamayı ön plana alan bu söylem İslâmcı feminizm olarak tanımlanmaktadır. Bu söylem geleneksel toplum yapısını değiştirmeye zorlayan modern dünyada, İslâm inancı çerçevesinde kadınların toplumdaki konumunu yeniden gözden geçirme ve hak ettiği seviyeye çıkartma çabasıdır. Geleneksel İslâmî literatür, kadına aile dışında kendini ifade edebileceği farklı alanlar tanımlamamıştır. Kadının maddî-manevî her türlü hakkı ve sorumluluğu aile içindeki pozisyonuyla sınırlandırılmaya çalışılmıştır. Ancak değişen, gelişen ve küreselleşen dünya artık kadının ailedeki rolü dışında başka rolleri ve sorumlulukları da üstlenmesini zorunlu kılmaktadır. Buna rağmen İslâmcı feministler için ailevî roller her zaman İslâmî kimliğin bir unsuru halindedir. Bu yönüyle, kadınların toplumda ezilen kesim olduklarını ve onların bireyselliklerini savunan Batılı feminist söylemden oldukça farklıdır.

³⁵ Ayşe Güç, "İslâmcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi**, 2008, c. 17, sayı 2, s. 651.

³⁶ Güç, s. 656.

İslâmcı feministler, seküler, liberal, sosyalist kadın hakları ve feminizm öncülerinin aksine dînî yönelimlerinden kopmak istememekte; İslâm'ı kendi etnik, kültürel hatta ulusal kimliklerinin bir unsuru olarak kabul etmektedirler.³⁷ Onlar bu güne ilişkin soru ve sorunlara cevap bulmak amacıyla geleneksel dînî kaynakları yeni ve eleştirel bir okumaya tâbî tutmaktadırlar. Bütün bu açıklamalardan sonra İslâmcı feminizm ve feminist Kur'an okumalarını şöylece tanımlamak mümkündür:

İslâmcı feminizm ve feminist Kur'an okumaları, din ve gelenek içinde kadının durumunu eleştirel bir bakış açısı ile değerlendiren, toplumsal cinsiyet eşitliğine özel bir önem veren, geleneğin ve dînî yorumların ataerkil karakterini sorgulayan, bunları yaparken de başta Kur'an-ı Kerîm olmak üzere dînî metinleri referans alan bir söylemdir.³⁸

Toplumsal cinsiyet (gender), biyolojik cinsiyetten farklı olarak toplumsal ve kültürel olarak belirlenen ve dolayısıyla içeriği toplumdan topluma olduğu kadar tarihsel olarak da değişebilen "cinsiyet konumu ya da "cinsiyet kimliği"dir. Toplumsal cinsiyet sadece cinsiyet farkını belirtmekle kalmaz aynı zamanda cinsler arasındaki farklı ve ölçsüz güç ilişkilerini de belirtir.³⁹ Görüldüğü gibi kavram kadın ve erkek arasında biyolojik ya da özsel olmayan, tümüyle kültürden kaynaklanan farkların var olduğuna dikkat çekmektedir. Feminist söylem, toplumsal cinsiyet algısının kadınların aleyhine işlev görerek ataerkil anlayışa avantaj sağladığını ve erkekleri ayrıcalıklı kıldığını savunmaktadır. İslâmcı feministler de kültürel birikimin bütünüyle erkekler tarafından ortaya konmuş olmasını kadının aleyhine bir durum olarak değerlendirmektedirler. İslâm geleneği boyunca bizatihî kadınları ilgilendiren konularda ve hükümlerde dahi erkeklerin söz söylemiş olmasını ve kadının sesinin kısılmasını da ağır bir tonla eleştirmektedirler.

Feminist Kur'an okumalarında Kur'an'daki toplumsal cinsel eşitliğe (gender equality) vurgu yapılmaktadır. İslâmcı feministlere göre yaygın ataerkil kültürlerin etkisini yansıtan tefsir külliyatında bu eşitlik görünürlüğünü yitirmiştir.⁴⁰ Feminist okumalar

³⁷ Tohidi Nayereh, "İslâmî Feminizm; Tehlikeler ve Ümit Vaad eden Unsurlar", (çev. İhsan Toker), **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi**, Ankara: 2004, cilt XLV, sayı 2, s. 280.

³⁸ Hatice Şahin, "İslâmî Feminizm ve Feminist Kur'an Okumaları Üzerine Genel Bir Değerlendirme", **Tefsire Akademik Yaklaşımlar** s.299.

³⁹ Fatmagül Berktaş, **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın, Hıristiyanlıkta ve İslâmiyette Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım**, İstanbul: Metis Yay. 1995, s.16.

⁴⁰ Güç, "İslâmcı Feminizm", (Badran; "İslamic Feminizm: Wat's in a name" den naklen) s. 658.

Nisa Suresi 4/1. ayet ve Hucurat Suresi 13. ayetler bağlamında kadın ve erkek arasında ontolojik bir fark olmadığının altı net bir şekilde çizilmektedir. İslâmî prensipler ışığında kadınlık ve erkeklik rollerinin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde duran yorumcular; pek çok ayet açıkça erkeklerin kadınlar üzerinde haksız güç kullanımına karşı uyarı ve öğütlerde bulunurken Kur'an'ın yorumuyla erkeklik ve erkek rolleri konusunun ciddi olarak araştırılması gerektiğine işaret etmektedirler. Geleneksel yorumlarda erkek ve kadın arasında İslâm'ın öngördüğü dînî eşitlik inkâr edilmemiş ancak bu prensipler sosyal ve siyasal eşitlik ruhunun gelişmesi için de kullanılmamıştır.⁴¹ Geleneksel yorumlar kadın-erkek arasındaki farklı toplumsal rollerin tamamlayıcılığı üzerinde dururken, entelektüel Müslüman kadınlar bu yaklaşımın kadın aleyhine gelişen bir hiyerarşik yapılanmaya yol açtığı üzerinde durmaktadırlar. Çağdaş Müslüman kadınlar, kadınların sosyal hayatta daha aktif olmalarını, hatta sosyal ve politik faaliyetlere birebir katılmalarını yasaklayan her hangi bir nassın olmadığını belirtmektedirler.

İslâm ve feminizmin bir biriyle bağdaşır bağdaşmadığı konusu tartışılmaya devam ederken,⁴² bugün feminist Müslüman kadınların özgün bir yaklaşım ortaya koyma yolunda gerçekleştirdikleri faaliyetlerin köklerinin 19. yüzyılın başlarına kadar gittiği görülmektedir. Kasım Emin'in "*Tahrir'ül Mer'e*",⁴³ Halil Hamit'in "*İslâmiyette Feminizm yahut Alem-i Nisvan'da Müsavat-ı Tâmmе*"⁴⁴ ve Tunus'lu âlim Tahir Haddad'ın "*Toplumda ve Şeriatta Kadın*"⁴⁵ adlı kitapları feminist etkiler sergilemesi bakımından dikkat çekicidir.

Kasım Emin, Batı ile sosyal ilişkiler içinde olmayı görmezden gelmek yerine onunla yüzleşmek gerektiğini düşünmektedir. O, Avrupalı kadınların cesaret ve aktifliğinden övgüyle bahsederken Müslüman kadınların onlara benzemesi halinde -ahlâkî bozulmaların yaşanacağını düşünerek- kadınları bundan men etmenin yanlışlığına dikkat çekmektedir. Bazı olumsuzlukları beraberinde getiriyor diye toplumu değişimin olumlu yönlerinden mahrum bırakmak maslahata uygun değildir; çözüm, değişime açık

⁴¹ Güç, "İslâmcı Feminizm", (Omaima Abou-Bakr; "Islamic Feminizm; Wat's in a name?" Association for Middle East Women's Studies'ten naklen), s.658.

⁴² İslâmcı feminizm tanımının sorunlu yönleri ile ilgili olarak bkz: Güç, "İslâmcı Feminizm", s. 663-668.

⁴³ Bkz. Kasım Emin, *Tahriru'l mer'e*, Tunus; Daru'l Maarif 1990.

⁴⁴ Bu kitap Türkçe'ye *İslâm'da Feminizm* başlığı ile çevirilmiştir. Bkz. Halil Hamit, *İslâm'da Feminizm*, İstanbul; Okumuş Adam Yay. 2001.

⁴⁵ Bkz. Tahir Haddad, *İmraetuna fi'ş-şeria ve'l-müctemeği*, 1992, Daru't-Tunusî

olup, onu zararlarından arındırmaktır. Emin, bu düşünceleriyle gelenekte mevcut olan mefseletin engellenmesi ilkesinin karşısında yer almış olmaktadır.⁴⁶

Halil Hamit, kadınların erkeklerin üstlenmiş oldukları birçok faaliyetin üstesinden gelebilecek kabiliyete sahip olduklarını; seçme ve seçilme haklarının da kadınlara verilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Kasım Emin'den yaklaşık otuz yıl sonra (1929) Tahir Haddad, İslâm'ın kadın hakkındaki hükümlerini tefsir ederken nisbîlik ya da tarihsellik mefhumunu kullanmaktadır. Ona göre bu hükümler nihaî değildir ve vahyin nazil olduğu o günkü durumdan kaynaklanmaktadır. Haddad'a göre İslâm bize kadının özü ile ilgili kesin bir hüküm getirmemiştir ve zamanın ve şartların değiştiremeyeceği her hangi bir hüküm de yoktur.⁴⁷

Son yıllarda feminist Kur'an Okumaları konusunda entelektüel Müslüman kadınlar tarafından gerçekleştirilen çalışmalar arasında dikkat çekenlerden biri Amerika'lı yazar Amina Wadud Muhsin'in Türkçe'ye "Kur'an ve Kadın" ismiyle çevrilmiş olan kitabıdır. Wadud, hermenötik yöntemi kullanarak ve geleneksel tefsirlerde bu güne kadar cinsiyete dayalı (gendered) olarak algılanan bazı meseleleri cinsiyetsiz (nötr) terimlerle ortaya koymayı amaçlamaktadır. Geleneksel tefsirleri, erkek bakış açısını, kadınlara ilgili kendi dönemlerinde var olan bakış açısını ve onların ön yargılarını yansıtmaması nedeniyle eleştirmektedir.⁴⁸ Wadud'a göre Kur'an'ın toplumda davranışları etkileyen bir katalizör gibi hareket etme amacını gerçekleştirebilmesi için her sosyal çevre önce Kur'an metninin temel ve değişmez ilkelerini anlamalı ve ancak bundan sonra kendi eşsiz düşünce tarzlarına uygulamalıdır. Değişen ne metin ne de metnin ilkeleridir. Fakat belirli bir insan topluluğunda metnin ilkelerinin anlama ve yorumlanma kapasitesi ve özgünlüğü değişmektedir.⁴⁹

Kur'an'ın kadın bakış açısıyla yorumu konusunda çalışmalar yapan diğer kadın yazarlar arasında Rifat Hassan, Fatima Naseef, Aziza el-Hıbrî, Shaheen Sardar Ali gibi isimler bulunmaktadır. Malezya'da *Sisters in İslâm* gurubu feminist terminolojiyi kullanarak

⁴⁶ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Devairu'l havf; Kıraa fi hutabi'l mer'eti*, Merkezu's- Sekafiyil Arabî, s. 68.

⁴⁷ Ebu Zeyd, s. 67.

⁴⁸ Nazife Gürhan, "Kadın Bakış Açısıyla Kur'an'ı Yeniden Okuma Denemesi- Amina Wadud- Kur'an ve Kadın, e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi, 2011, cilt III, sayı 6, s.112.)

⁴⁹ Gürhan, "Kur'an ve Kadın", s. 117.

tefsir çalışmaları yapmaktadır. Bu yazarların klasik metotlarla çağdaş metotları bir araya getirdikleri görülmektedir.⁵⁰

Ülkemizde ise kadınların bu tür entelektüel çalışmalara katkıda bulduklarına ancak son on-on beş yılda şahit olmaktayız. Mısır, İran gibi ülkelerde sosyal ve siyasal alanlarda ortaya çıkan kadın faaliyetleri eşliğinde akademik düzeyde çalışmaların da yapıldığı görülmektedir. Ancak Türkiye’de, Cumhuriyetin kurulmasıyla bütün entelektüel çaba ülke içi problemlere odaklanmıştır. Özellikle başörtüsü konusunda harcanan çabalar daha derin teolojik ve kültürel araştırmaların önünü kesmiş görünmektedir.⁵¹ Son dönemde ilahiyat fakültelerinin erkek öğrencilerden daha çok kız öğrencilerin yönelmesiyle kız öğrencilerin hâkim çoğunluğu oluşturduğu okullar haline geldiği gözlenmektedir. Bunun sonucunda akademik çalışmalar yapan kürsülerde görev alan hanımların sayısı da giderek artmaktadır.

Tefsir alanında çalışan Hafsa Fidan “*Kur’an’da Kadın İmgesi*” adlı bir doktora çalışma yapmış ve bu çalışması 2006 yılında basılmıştır. Fidan, vahyin geliş sürecine tanıklık eden ve Kur’an’ın kendisine tanıklık ettiği kadınların Kur’an metni içersinde nasıl anlamlandırıldıklarını incelemektedir. Bu arada kadın imgesi için ayna işlevi gören erkeklerin durumu da değerlendirilmektedir. Yazar, tıpkı dünya görüşlerinin, algılayışlarının, paradigmaların değişmesi gibi kadın imgesinin de sürekli olarak tarih içinde bir şekilde değişime uğradığı kanaatindedir.⁵² Fidan’ın bu çalışmasında çeşitli modern okuma yöntemlerini kullandığı dikkati çekmektedir. Fidan’ın çalışması Kur’an’da ve tefsir literatüründe kadınla ilgili yaklaşımı genel hatlarıyla karşılaştırmakta; biraz da felsefi bir pencereden konunun analizini yapmaktadır.

Kadın konusunu özellikle ele alan bir diğer akademisyen de Hidayet Şefkatli Tuksal’dır. Hadis alanında yapmış olduğu doktora çalışmasında Tuksal, post-yapısalcı bir tarihsel yaklaşımla (yeni tarihselcilik) kadın bakış açısından tarihsel değerlerdeki metinleri, Kur’an’ı, kutsal kitapları ve hadisleri incelemektedir.⁵³ Çalışma “*Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*” adıyla basılmıştır.⁵⁴

⁵⁰ Güç, “İslâmcı Feminizm”, s. 659.

⁵¹ Güç, “İslâmcı Feminizm”, s. 662.

⁵² Fidan, s.131-132.

⁵³ Gökçir, “Kur’an Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler”, s. 102.

⁵⁴ Bkz: Tuksal, **Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri**, Kitabiyat yay. (1-2. Baskı) Otto Yay. Ankara 2012, 2014 (4. Ve 5. Baskı)

Türkiye’de kadın konusunda tefsir alanında akademik çalışmalar yapan erkek akademisyenler de feminist Kur’an okumalarına katkıda bulunmaktadır. Halil İbrahim Karşlı tefsir külliyyatında kadın konulu yorumları analiz ettiği geniş çaplı bir doktora çalışması yapmıştır. Bu çalışmada Karşlı, müfessirlerin yorumlarının, içinde buldukları sosyo-kültürel çevreden ne ölçüde etkiler taşıdığı üzerinde durmaktadır.⁵⁵ İbrahim Karşlı tefsirde yorum-bağlam ilişkisi çerçevesinde kadınlarla ilgili ayetlerin tefsir külliyyatı içinde takibini yapmakta; modern dönemde ortaya çıkan kadın hakları hareketinin ülkemizde gerçekleştirilen yorumlara nasıl yansıdığını tahlil etmektedir.

Bu çalışma ülkemizde yorum-bağlam ilişkisini araştırma konusu edinen nadir ilmî çalışmalardan biri olması bakımından özel bir yere sahiptir.

Bir diğer isim Mustafa Öztürk’tür. Öztürk, klasik tefsirlerde kadınlar hakkında yapılmış yorumları ele aldığı çalışmasında Kur’an’daki hükümlerin iki farklı kategoride ele alınması gerektiği düşüncesini savunmaktadır.⁵⁶ Buna göre kadınları konu alan ayetlerin durum içerikli ayetler sınıfında değerlendirilmesini teklif etmektedir. Böylece modern çağın zihniyet kalıpları içersinde makbul ve makul bir yer bulma imkânı bulamadığımız tefsir külliyyatındaki özellikle kadınlarla ilgili yorumlar, kendi tarihleri içinde okunup anlaşılacaktır. Öztürk, modern dönemde çok fazla tartışmaya konu olan kadın meselelerine yeni bir yaklaşımla çözüm getirmeye çalışmaktadır.

Kur’an-ı Kerîm’de gerek yaratılış ve gerekse hak ve sorumluluklar yönünden erkeklerle eşit konumda olan bir kadın portresi çizilmesine rağmen, İslâm toplumlarındaki uygulamalar her zaman bunu dikkate alan tarzda olmamıştır. Bazen kökleşmiş ataerkil aile anlayışı ve bu anlayış çerçevesinde kadın haklarını kısıtlayan telakki, ayet ve hadislerin yorumlanmasına dayandırılmak istenmiş, bazen de sıhhati şüpheli hadisler bu anlayışa zemin hazırlamakta kullanılmıştır. Ancak hiçbir zaman kadınlar Hıristiyan dünyasında olduğu gibi toplumsal bir nefretin odak noktasına yerleştirilmemiştir. Bununla birlikte asr-ı saadetten sonra kadınların konumunda gerileme olduğu bir gerçektir. İslâm alimleri yaptıkları yorumlarda içinde yaşadıkları sosyal, kültürel çevreden ve siyasî şartlardan etkilenmişlerdir.⁵⁷

⁵⁵ Bkz:Karşlı, **Kur’an Yorumlarında Kadın**, İstanbul: Rağbet Yay 2003.

⁵⁶ Mustafa Öztürk, **Cahiliyeden İslâm’a Kadın**, Ankara Okulu Yay. Ankara: 2002, s. 146.

⁵⁷ M. Âkif Aydın, DİA Kadın maddesi, c. 24, s. 87.

İslâm dünyasında kadının sosyal konumu hakkında farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bazıları İslâm kültürüne bağlılık endişesi taşımaksızın kadının ferdî ve sosyal konumunu değiştirmeyi hedeflerken, bir kısmı da klasik yorumlara bağlı kalmayı zorunlu görmektedir. Bu iki görüş arasında olanlar ise İslâm'ın kadına çeşitli haklar verdiğini savunmaktadırlar. Son yıllarda İslâm dünyasında kadınlar hakkında yapılan çalışmaların ilk zamanlardaki savunmacı veya modern düşünce ve kavramlara yer bulma endişesi taşıyan yaklaşımlardan oldukça uzak olduğu ve ciddi bir gelişme kaydettiği görülmektedir. Artık bu konularda çalışma yapan akademisyenler, modern okuma yöntemlerinden yararlanmakta bir sakınca görmemekte, bu yöntemlerden de yardım alarak kendi özgün çalışmalarını ve görüşlerini ortaya koymaktadır. Batı edebiyatında kullanılan eleştiri metotlarının Kur'an araştırmalarında kullanılması halinde oluşabilecek problemler, yorumcuların bu metotlar üzerinde araştırmalar yaparak sonuç elde etmeleriyle aşılmaya çalışılmaktadır.

BÖLÜM 3: KADIN KONULU YORUMLAR

3.1. Birey Olarak Kadın

3.1.1. Yaratılış Bağlamında Kadın Figürü

Müfessirlerin insanın ilk yaratılışına dair yorumları, kadınla ilgili tasavvurları hakkında önemli ipuçları barındırmaktadır. Bu konuda klasik ve modern müfessirlerin yorumları arasında önemli birtakım farklılıkların olduğu dikkati çekmektedir.

Her ne kadar Kur'an-ı Kerim'de insanın yaratılışı ile ilgili çok sayıda ayet varsa da, bu ayetlerin büyük bir kısmı bizim çalışmamızla doğrudan ilgili değildir. Çalışmamızın kapsamına giren yorumlar ilk insanın ve eşinin yaratılması üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Allah Teala'nın Hz. Âdem'i ve eşini yaratması ile ilgili bilgi içeren ayet-i kerimelerin başında, Nisa suresi 4/1, A'raf suresi 7/ 189, Zümer suresi 39/6 ayetleri gelmektedir. Bu ayetlerde Allah tealanın insanları tek bir nefisten yaratmış olduğu ifade edilmektedir. Müfessirlerin temel kaygılarının genellikle ayetlerde geçen *nefs-i vahide* ifadesi etrafında döndüğü görülmektedir.

Râzî, Nisa suresinin birinci ayeti hakkında yaptığı yorumda Müslümanların *nefs-i vahide* tabiriyle Hz. Âdem'in kastedildiği konusunda hemfikir olduklarını belirtmektedir. Ayetin devamındaki *zevc* kelimesinden de Hz. Havva'nın kastedildiği konusunda iki görüş aktarmaktadır. Birinci görüş âlimlerin çoğunluğunun görüşüdür ki, buna göre Hz. Havva, Âdem (a.s)'in sol kaburgalarından birinden yaratılmıştır. Râzî, âlimlerin bu görüşlerini şu hadise dayandırdıklarını nakletmektedir:

“Kadın eğri bir kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Eğer onu düzetmeye kalkışırsan onu kırarsın. Onu eğri bırakırsan ondan istifade edersin.”

İkinci görüş ise Mutezilî âlim Ebu Müslim İsfehânî'nin yorumudur. Râzî bu yorumu daha isabetli bulmakta, birinci görüşü eleştirmektedir. İsfehânî, ayette geçen ve *haleka minha zevceha* ifadesinin ‘onun cinsinden, yani insan cinsinden, onun zevcesini yarattı’ manasına geldiğini belirtmekte; bu yorumunu, Nahl 16/72, Al-i İmran 3/164 ve Tevbe 9/128. ayetlerinde geçen *nefs* kelimesinin bu manada anlaşılmasıyla izah etmektedir. İsfehani söz konusu ifadeyi doğrudan Kur'an'ın Kur'an'ı tefsiri bağlamında açıklamaya çalışmakta ve bu konuda klasik tefsirin mâhir ustası Râzî'de İsfehânî'nin bu metodik

yaklaşımına öncelik vermektedir. Râzi kendi değerlendirmelerini ise şu şekilde özetlemektedir;

*Yaratmanın ve yoktan var etmenin başlangıcı bu tek can olan Hz. Âdem olunca, “sizi bir tek candan yarattı” denilmesi yerinde olur. Yine Cenâb-ı Hakkın, Hz. Âdem’i topraktan yaratmaya kâdir olduğu sabit olduğuna göre, Hz. Havva’yı da topraktan yaratmaya kâdirdir. Durum böyle olunca Hz. Havva’yı Hz. Âdem’in kaburgasından yaratmasının manası nedir?*⁵⁸

Râzî, *nefs-i vahide* ifadesinin geçtiği bir diğer ayet olan A’raf suresi 189. ayette de aynı izahı zikrettiği görülmektedir.⁵⁹

Sonuç olarak Râzî, hemen hemen bütün klasik dönem müfessirlerinin yaptığı gibi söz konusu ayetleri Hz. Âdem ve eşinin yaratılması sadedinde değerlendirmektedir. Ancak Hz. Havva’nın yaratılması konusunda klasik dönem müfessirlerinin görüşünden ayrılmaktadır. O, Hz. Havva’nın, Hz. Âdem’in kaburga kemiğinden yaratıldığı görüşünü reddetmekte; bu konuda Mutezilî âlim İsfehânî’nin görüşünü daha isabetli bulmaktadır. Öyle görünüyor ki Râzî, Tevrat metninde geçen rivayetlerle örtüşen açıklamaları dikkate almak yerine, Kur’an ayetlerini metin içi bir diyaloga tabî tutarak, rasyonel bir tutumu tercih etmektedir. Allah Tealâ’nın Hz. Havva’yı Hz. Âdem’in kaburgasından yaratmasını anlamsız bulmakta, ayetteki ifadeye, Hz. Âdem’e kendi cinsinden bir eş yaratıldığı şeklinde anlam vermenin daha makul olduğunu düşünmektedir. Konuyla ilgili meşhur hadise ise, muhtemelen Kur’an içi verilerin âhad haberlerden daha öncelikli olduğu düşüncesiyle çok fazla itibar etmemektedir

Ateş ise Nisa Suresinin büyük kısmının kadın haklarından söz etmesi nedeniyle kadınlar anlamına gelen “Nisa” adını aldığını belirterek başlamaktadır.⁶⁰ Konumuz olan birinci ayetin tefsirinde önce kısaca klasik dönem tefsirlerde zikredilen, Hz. Âdem ve Hz. Havva’nın yaratılmasıyla ilgili -bahsi geçen- rivayetleri aktarmakta; daha sonra zamanın ilmî verilerinden istifade ederek ilk insanın yaratılması ile ilgili farklı bir yorum getirmektedir.

⁵⁸ Fahrüddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. El-Hüseyin el-Hasan b. Ali, **Tefsir-i Kebir-Mefâihü-l Gayb**, Dâr-u İhyau-t Turasil Arabiy, 3. Basım, Beyrut: h.1420, c.9, s. 477.

⁵⁹ Râzî, c.15,s. 429.

⁶⁰ Süleyman Ateş, **Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1989, c. 2, s. 187.

Ateş, Hz. Havva'nın kaburga kemiğinden yaratıldığını ifade eden hadisle ilgili olarak izahat yapma gereği duymaktadır. Bu hadisin zayıf olduğunu söyleyen ve Hz. Havva'nın kaburga kemiğinden yaratıldığını kabul etmeyen âlimlerin bulunduğunu söylemektedir. Müttefekun aleyh olan bu hadisin aslında mecazen, kadının kırılğan ve hassas ruhlu olması nedeniyle ufak bir sertlikten kırılacağına, bu yüzden onun hoş tutulması gereğine işaret ettiğini belirtmektedir. Ardından Hz. Peygamberin bu hadisi gerçekten aktarmış olsa bile bunun ilme ters düşmediğini ortaya koymak üzere izahata başlamaktadır.⁶¹ Ateş'in bu yaklaşımı onun apolojetik bir tavırla rivayeti ihmaldense imal etme tercihini göstermektedir. Bununla birlikte söz konusu rivayetin literal anlamından ziyade günün insanına hitap eden metaforik (mecazi) yorumu ağırlık verdiği de dikkati çekmektedir.

Ateş, hem evrenin hem insanın yaratılışıyla ilgili bilimsel verileri de göz önünde bulundurarak konuya yaklaşmaktadır. Özetle o, yaratılışın bazı aşamalardan geçerek gerçekleştiğini ifade eden ayetlerden yola çıkarak, insanın birdenbire değil, uzun bir tekâmül neticesinde süzüle süzüle yaratılmış en mütekâmil bir varlık olarak ortaya çıktığını söylemektedir. Bu ayet ise, Ateş'e göre, insanın yaratılışının ilk aşamalarından birine işaret etmektedir. Bu görüşü destekleyen uzunca bir açıklamadan sonra Ateş, vardığı sonucu şöyle özetlemektedir:

“İnsanın da basit, kendi kendine üreyen bir ilk kökten, bir ilk canlıdan yaratıldığını düşünebiliriz. İnsanın aslı olan bu canlı, -git gide tekâmül edip önce şu, sonra bu hayvana, ondan sonra da insana çevrilmeden,- doğrudan doğruya gittikçe tekâmül eden insan modeli canlılardan geççe geççe, akıl ve yeteneklerini kazanan ve Âdem adını alan insan şekline gelebilir. Duyularını ve aklını kazandığı zaman Âdem adını alan bu en mütekâmil, kâinatın özü insanın, kendisi gibi mütekâmil insan düzeyine ulaşmış olan eşiyile çiftleşmesinden birçok erkekler ve kadınlar yaratılıp dünyaya yayılmıştır.”⁶²

Ateş, *nefs* kelimesiyle ilgili olarak gerek klasik gerek modern dönem ilim adamlarından rivayetlere yer verdikten sonra söz konusu hadisle bağlantıyı da şöyle kurmaktadır:

⁶¹ Ateş, c. II, s. 189.

⁶² Ateş, II, s. 191

Ayet insanın kökenine işaret ederek “Sizi bir tek canlı varlıktan yaratan ve ondan eşini var eden, ikisinden de birçok erkekler ve kadınlar yaratan Rabbinizden korkun!” buyurmaktadır. Demek ki bu ilk aşamada insanın eşi müstakil yaratılmamış, insanın kendisinden yaratılmıştır. O halde insanın ilk çoğalması cinsel olmayan çoğalmadır.

Hadis-i şerifte eğer “kadın” tabiriyle kastedilen eğer Hz. Havva ise, Havva’nın Âdem’den yaratılması insanın kökenindeki bu eşeysiz çoğalmaya işaret olabilir.⁶³

Müfessir bu yorumuyla kadın ve erkeğin yaratılış itibarıyla de eşit olduğuna vurgu yapmaktadır.

3.1.1.1. Kadın-Erkek Eşitliği Konusu

Klasik dönemde kadın-erkek eşitliği gibi bir kavramın söz konusu olmadığı malumdur. Ancak toplumsal hafızada kadın ve erkek hakkında belli bir tasavvurun mevcut olduğu muhakkaktır. Bu bölümde klasik modern dönem tefsirde kadın ve erkek konusundaki tasavvurun nasıl olduğuna ışık tutabilecek yorumları inceleyeceğiz.

Râzî’nin bu konuyla ilgili bir yorumuna Rum Suresi’nde rastlamaktayız. Müfessir, Rum suresinin 30/21. ayetini oldukça ilginç bir yaklaşımla yorumlamaktadır. Râzî, bu ayetin tefsirine “Ayetteki *haleka lekum* ifadesi, kadınların yaratılışının tıpkı diğer canlılar, bitkiler vb. faydalı şeylerin yaratılması gibi aynı amaçla olduğuna dair delildir” sözleriyle başlamakta; ifadenin “*Yerde bulunan şeylerin tamamını sizin için yarattı.*” (Bakara 2/29) mealindeki ayetle aynı anlama geldiğini belirtmektedir. Bu ise kadınların ibadet ve mükellefiyet için yaratılmış olmamalarını gerektirir. Halbuki durum öyle değildir. Bunu şu sözlerle açıklamaktadır:

Kadınların yaratılması bize olan nimetler zincirindedir. Binaenaleyh bu onların bizim için yaratılmış olmaları ve mükellef tutulmalarının, bizim mükellef tutulmamız tarzında olmadığını; bize olan nimeti tamamlamak için olduğunu belirtmek içindir. Bu, hem nakil, hem hüküm /hikmet hem de mana/illet açısından böyledir. Nakli delil bu ve benzeri mealdeki ayetlerdir. 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 ise mükellef tutulmaz. Binaenaleyh kadının

⁶³ Ateş, II, s. 192-193.

*mükellefiyete ehil olmaması gerekir. Ancak şu da var ki onlar mükellef tutulmadığı sürece Allah'ın biz erkeklere olan nimeti tamamlanmış olmazdı. Zira azap müeyyidesi sayesinde kadın korkar, böylece kocasına itaat eder ve haramlardan sakınır. Aksi halde kesinlikle fesat zuhur ederdi.*⁶⁴

Müfessirin bu ilginç yoruma hangi saikten hareket ederek ulaştığına dair herhangi bir açıklama yapmaması dikkat çekicidir. Bu yorumun ayetin literal anlamı veya bağlamından çıkarılması mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte Râzî'nin açık bir şekilde ataerkil bir mercekten Kur'an metnine baktığı görülmektedir. Muhtemelen muhatabın erkek egemen bir toplum olması Râzî'yi bu şekilde fütursuz bir yoruma sevk etmiş olmalıdır. Arapça'nın yüksek oranda cinsiyet vurgusu taşıyan bir dil olması da müfessiri bu düşünceye sevkeden etkenler arasında sayılabilir. Günümüzde dil felsefecileri dil-düşünce arasında sıkı bir bağ olduğu ve varlığı konuştuğumuz dilin imkânları çerçevesinde anlamlandırdığımız üzerinde durmaktadır.⁶⁵

Râzî'nin yaşadığı toplumda kadının nasıl bir konumda olduğuna baktığımızda, o toplumda genel olarak nasıl bir kadın tasavvurunun yaygın olduğunu ölçme imkânı bulabilmekteyiz. Abbâsî toplumunda câriyelerin çok fazla olduğu bilinmektedir. Alınıp satılabilen bu kadınların zamanla bir meta gibi görülmeye başlanmış olması mümkündür. Kaynaklarda erkeklerin güzellik ve maharetleri nedeniyle câriye edinmeyi tercih etmelerinin yaygın bir alışkanlık haline geldiği rivayet edilmektedir. İslâm inancıyla ters düşmesine rağmen dans eden, hizmet eden, koşulsuz memnun eden kadın profili öyle bir noktaya gelmiştir ki kadının birey olarak varlığının kabulü aksamaktadır.⁶⁶ Bu veriler câriye kadınlar hakkındaki yargıların zamanla genel bir tasavvura dönüştüğüne işaret etmektedir.

Râzî'nin kadınlar hakkında benzer görüşüne Nisa Suresi 4/3. ayete yaptığı yorumda rastlamaktayız. Bu yorumda Râzî, “*hoşunuza gidenler*” anlamındaki *ma tabe lekum* ifadesi üzerinde durmakta ve neden kadınları kastederek cansız varlıklar için kullanılması uygun olan *ma* ism-i mevsulünün kullanıldığını açıklığa kavuşturmak

⁶⁴ Râzî XXV, s. 91.

⁶⁵ Seyit Coşkun, “Dil-Düşünce-Dünya İlişkisi Bakımından Öznellik, Bireysellik, Kimlik”, **Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi** 2014, ISSN 1303-4251, s. 91.

⁶⁶ Başak Burcu Tekin, “Selçuklu Kültüründe Kadının Konumu; Sanat Eserlerinden Hareketle Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme”, Ankara, **Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume**, 9/10, Fall 2014, s. 1004. (991-1008)

üzere dört ihtimal zikretmektedir. Bu ihtimallerden biri de kadınları gayr-i âkiler mertebesine indirme maksadıdır.⁶⁷

M. Öztürk, Rum Suresi tefsirinde söz konusu edilen ifadelerin Râzî'nin tefsiri üzerinde tetimme çalışması yapan Şemseddin el-Hûi'ye ait olması ihtimalinden bahsetmektedir.⁶⁸ Ancak bu optimistik değerlendirme, Râzî'nin tefsirinin pek çok yerinde kadını ikincil bir konumda ele alan yorumlara bakıldığında çok makul gözükmemektedir. Erkek ve kadınların bir arada zikredildiği hemen her ayette Râzî'nin erkeğin üstünlüğüne dair açıklamalar yaptığını görmek mümkündür.⁶⁹ Râzî ile ilgili bir doktora çalışması yapan Kahveci, bu meseleyle ilgili araştırması sonucunda tefsirin baştan sona kadar Râzî'ye ait olduğu yönünde görüş bildirmektedir.⁷⁰

İnsanın erkek ve kadın şeklinde çift olarak yaratıldığını ifade eden bu ayet-i kerimeye yaptığı yorumda Ateş, insanın eşinin kendisinden yaratılmasında ilmî bir gerçeğin gizli olduğunu ifade etmekte; ancak bu yorumun işârî mana olduğunu belirtmeyi ihmal etmemektedir. Ayetten, doğacak çocuğun cinsiyetini belirleyen etkenin erkek üreme hücresi olduğu bilgisine ulaşmakta, bunu bilimsel verilerle açıklamaktadır. Bu bilgilerden sonra, kız çocuk doğurduğu için karısını kınayan, onu azarlayan erkeklerin haksız bir davranış içinde oldukları sonucunu çıkararak, meselenin sosyo- psikolojik boyutuna da dikkat çekmektedir.⁷¹

Ateş, “Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini var eden...” lafzını içeren A’raf suresinin 7/189 ve Zümer suresinin 39/6. ayetlerinde de benzer açıklamalar yapmaktadır. Aslında temel kavramların izahı ile ilgili olarak Râzî ile çok farklı olmayan bilgiler vermiş olsa da yorumlarında kadınlar ile ilgili müspet bir bakış açısı sergilemektedir. Konuyu güncel ilmî verilere dayandırdığı bazı yorumlarla güncelleştirmeyi hedeflediği dikkati çekmektedir.

Ateş'in tefsirinde başka ayetlere yaptığı yorumlarda da modern döneme ait bir kavramsallaştırma olan kadın-erkek eşitliği meselesini söz konusu ettiği görülmektedir. Kur'an'ın insanlık bakımından kadınla erkek arasında bir fark gözetmediğini ifade eden

⁶⁷ Râzî, IX, s. 486.

⁶⁸ Öztürk s. 96.

⁶⁹ Nisa 4/11-34, Bakara 2/228-282, Zuhuf 43/16-18 vb.

⁷⁰ Kahveci, s.26.

⁷¹ Ateş, VII, s. 17.

Ateş, Arapça'nın cinsiyet özelliğini de izah etmektedir. Arapça'daki tağlip sanatı özelliğinden dolayı erkeklere hitap eder tarzda ifade edilmiş olan ayetlerin sadece erkeklere özgü olmadığını kadınları da kapsadığını anlatmaktadır.

Ateş, Kur'an'ın gerek Mekkî gerek Medenî ayetlerde erkek ve kadına birlikte hitap ettiğini, bunun kadın-erkek eşitliğinin Kur'an prensiplerinden biri olduğuna işaret ettiğine yormaktadır.

Birçok ayette erkek ve kadına birlikte hitap edildiğini örneklendirerek (Hucurat 13, A'raf 189, Al-i İmran 95, Nahl 97, Ahzâb 35) Kur'an'ın böylece iki cinsin bir birlerinin tamamlayıcısı oldukları vurguladığını ifade etmektedir.⁷²

Râzî, Ateş'in kadın-erkek eşitliğine delil olarak gösterdiği Hucurat Suresi'ndeki ayette takvanın getirdiği üstünlüğün Allah katındaki bir üstünlük olduğunu ifade etmektedir. Bu bölümde soy-sop nedeniyle insanların bir birine üstünlük taslamaması gerektiği; güzellik, zenginlik gibi şeylerinde gelip geçici ve övünmeye değmez şeyler olduğundan bahsetmektedir. Mü'min ve kâfir arasında fark olduğunu belirtmektedir. Önceki ayetlerde geçen bir biriyle alay etme ya da övünme konusu bağlamında konuyu ele almaktadır.⁷³

On birinci ayette "...bir kavim başka bir kavmi alay etmesin" lafzıyla ilgili olarak bir açıklama yapmakta ve ardından zikredeceğimiz notu düşmektedir. *Kavm* kelimesinin erkekler topluluğu anlamına geldiğini, çünkü işleri yapan, yerine getirenlerin erkekler olduğunu ifade etmektedir. Kadın ve çocuklar bu kapsama girmemektedir. Kadınlarla ilgili notta is şunları söylemektedir:

İltifat etmeme ve küçümseme işi, genellikle erkeklere nispetle erkeklerden sudur eder. Çünkü kadın aslında zayıftır, erkekler kendisine kıymet vermediği zaman onun bir ağırlığı, kadr-ü kıymeti olmaz. Nitekim Hz. Peygamber; "Kadınlar kasap kütüğü üzerindeki et gibidirler (âciz ve zayıftırlar). Ancak senin koruyup kolladığın durum müstesna..." buyurmuştur. Kadına gelince ihtiyaçlarının görülmesi hususunda erkeğe muhtaç olduğu için onun erkeği küçük görmesi, ona iltifat etmemesi söz konusu olamaz. Erkeğin erkeğe, kadının kadına nispet edilmesi

⁷² Ateş, VII, s. 167.

⁷³ Râzî, XXVIII, s. 113.

*durumunda onlarda bu tür bir kötülük, alaya almış olma olabilir. En yaygın olan durum da budur.*⁷⁴

Müfessirin sözlerinden anlaşılan o ki erkeklerle kadınları aynı kategoride kesinlikle değerlendirmemektedir. Bu anlayışı destekleyen bir veri olarak Resulullah'ın (a.s) hadisini zikretmektedir. Ancak hadisin bu düşünceyi desteklediği tartışmaya açıktır. Resulullah'ın (a.s) büyük ihtimalle erkeklerin bu derece egemen oldukları bir yapıda kadınların ne kadar korumaya muhtaç olduklarına dikkat çekmek amacıyla söylemiş olduğu söz, kadının ontolojik anlamda âciz bir varlık olduğu şekilde yorumlanmaktadır. Müfessirin bu algılama tarzı, hâkim kültürün varlığı okumaya ne kadar yansıdığına dair çarpıcı bir örnektir.

3.1.1.2. Değerlendirme

İlk insanın ve eşinin yaratılması konusu her iki müfessir tarafından tefsir usulünün bazı araçları kullanılarak benzer şekilde ele alınmaktadır. Râzî, kadın ve erkeği insanlık temel paydasında birleştiriyorsa da erkeğe insanlık onuru bakımından fitrî bir üstünlük atfetmektedir. Erkek merkezli yorumlarından Râzî'nin, içinde yaşadığı toplumun, kadim Arap kültürünün etkisiyle oluşmuş toplumsal cinsiyet algısına sahip olduğu net bir şekilde okunabilmektedir. Kadın-erkek arasındaki, bahsini ettiğimiz, hiyerarşik algıyı takva konusuyla hiçbir şekilde ilgili görmemektedir. Toplumda zengin-fakir, güzel-çirkin, asil ya da avam olan kesimler nasıl mevcutsa erkek ve kadınlar arasında da böylesine bir durum söz konusudur. Ancak erkeklerin bu fitrî üstünlüğü Râzî'ye göre kadını aşağılama ya da hor görmeye kesinlikle sebep olmamalıdır. Müfessir bu yaklaşımın toplumsal algı ve hafızaya erkeklerin kadınları en azından hafife almak şeklinde yansıyacağını hiçbir şekilde öngörmemektedir.

Râzî'nin yorumlarını, basitçe bir veya birkaç sebebe bağlamak çok mümkün görünmemektedir. Müfessirin bu düşüncesinin arkasında yatan birden çok sebep olduğu düşünülebilir.

Ateş, yaşadığı dönemdeki bilimsel gelişme ve ilmi çalışmalardan istifade ederek kadın ve erkeğin yaratılış aşamasından itibaren insan olma hasebiyle eşitliği düşüncesini en

⁷⁴ Râzî, XXVIII, s. 108.

makul açıklama olarak sunmaktadır. O, ayetlere getirdiği gerek mecâzî gerek felsefî açılımlarla, çağdaş muhataplarına ulaşmaya çalışmaktadır.

3.1.2. Kavvâm ve Nüşûz Kavramlarının Kadın-erkek İlişkisi Çerçevesinde Değerlendirmesi

Modern dönemde İslâm dünyasında kadın hakları bağlamında en çok gündeme getirilen ve üzerinde söz söylenen konulardan biri erkeğin *kavvâm* olduğunu ifade eden Nisa suresinin 4/34. ayetidir.

Râzî de söz konusu meseleyi, Nisa suresindeki ayete yaptığı yorumda Bakara 2/228 ve Nisa 4/32. ayetlerinde geçen ifadelerle bağlantılı olarak ele almaktadır. Bu nedenle bu üç ayeti birlikte değerlendireceğiz.

Râzî, Nisa suresi 4/32. ayetinde “*Allah’ın kiminizi kiminizden üstün kılmaya vesile yaptığı şeyleri temennî etmeyin*” şeklindeki ifadeyi, kadınların erkeklere verilen hak ve üstünlüklere imrenmesi sebebiyle onlara yapılan bir uyarı mahiyetinde yorumlamaktadır. Bu yorum, ayetin nuzûl sebebiyle doğrudan irtibatlıdır. Bununla birlikte müfessir ayetin içerdiği manâyı geniş bir şekilde ele almayı ihmal etmemektedir.

Râzî, söz konusu ifadeyi yorumlarken, kişinin Allah Tealâ tarafından kendisine verilen nimetlere şükrederek, lütfedilmeyen bir takım faziletler ve ya maddiyat sebebiyle üzüntü duymaması gerektiğine dair açıklamalar yapmaktadır. Sonra da meseleyi kelâmî bir bakış açısıyla kaza ve kadere iman çerçevesinde genel bir değerlendirmeye tâbi tutmaktadır. Ayetin nüzûl sebebine bu açıklamalardan sonra yer veren müfessir, ayetle ilgili olarak dört nüzûl sebebi zikretmektedir. Bunların hepsi de kadınların Resulullah (a.s) ile miras, cihad ve ayetlerin genelde erkeğe hitap siygasını kullanması vb. konularla ilgilidir.

Müfessir, ayetin devamındaki “*erkeklerin kendi kazandıklarından bir payı, kadınların da kendi kazandıklarından bir payı vardır*” ifadesine, nüzûl sebebini de ihmal etmeyecek şekilde muhtemel manalar vermektedir. Buna göre ifadede geçen “pay”; erkeklere kadının nafakasını sağlaması karşılığında; kadınlara da kocasına itaat, namusu muhafaza, ev işlerini yerine getirmesi karşılığında verilecektir. Bu yorumda klasik düşüncede yaygın olan kadın ve erkeğin sosyal konumlarının fitraten belirlenmiş olduğu

düşüncesi hissedilmektedir. Klasik dönemde genellikle erkeklerin ev dışındaki işlerden, kadınların da ev içinden sorumlu olup birbirini böylece tamamlayan işlevler gördüklerine dair yorumlar mevcuttur. Nitekim erkeğin *kavvâm* olduğunu ifade eden ayetin tefsirinde de bu görüş iyice açığa çıkmaktadır.

Nisa 4/34. ayet mealen şöyledir:

“Allah’ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılmasına bağlı olarak ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar. Sâliha kadınlar Allah’a itaatkârdırlar. Allah’ın korumasına uygun olarak, kimsenin görmediği durumlarda da kendilerini korurlar. Başkaldırmasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve onları dövün. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın; çünkü Allah yücedir, büyüktür.”

Râzî, ensardan bir hanımın kocasını şikayet için Resulullah’a (a.s) gelmesi üzerine bu ayetin nazil olduğunu belirtmektedir.⁷⁵ *Kavvâm* olmanın manasını “Erkekler kadınları terbiye etme ve onlara müdahale etme konusunda hâkimdirler. Cenab-ı Hak erkeği, karısı üzerinde bir reis ve hükmü geçen birisi kabul etmiştir” şeklindeki sözleriyle açıklamaktadır.⁷⁶

Râzî’nin Nisa Suresi 4/34. ayetin tefsirinde metin içi bir okumayı tercih ettiği görülmektedir; Erkekler, *kavvâm* olmaları nedeniyle daha fazla pay almakta ise de durum onların kadınlar için infak etmeleri ve onlara mehir vermeleri ile dengelenmektedir. Bu noktada kadınların miras payı konusunda Râzî’nin klasik dönem müfessir ve fakihlerin görüşünü paylaştığı görülmektedir.

Müfessirin, erkeklerin mutlak bir üstünlüğe sahip olduğu anlayışını benimsediği görülmektedir. Nitekim açıklamalarının devamında “Çünkü Allah bazısını bazısından üstün kılmıştır” ifadesini Allah’ın erkekleri kadınlardan üstün olarak yarattığı şeklinde yorumlayarak erkeği kadından üstün kılan sebepleri saymaktadır:

⁷⁵ Rivayet, Resulullah ’ın (a.s) kadına vuran adam için önce kısas gerektiğine hükmettiği, ancak sonra kadına “vahiy bekliyorum” diyerek sabretmesini istediğini ifade etmektedir. Bunun üzerine “Erkekler kadınlar üzerine kavvâmdırlar...” diye başlayan bu ayet nazil olmuş, Resulullah (a.s) kıyastan vazgeçerek “Biz bir şey istedik, Allah da bir şey istedi. Allah’ın istediği daha hayırlıdır” buyurmuştur.

⁷⁶ Râzî, c. X, s. 71.

Bil ki erkekler pek çok yönden kadınlardan üstündür. Bunların bir kısmı hakiki sıfatlar, bir kısmı şer'î hükümlerdir... Hakiki üstünlük şu iki şeye dayanır: ilim ve kudret (güç-kuvvet).

Erkeklerin akıllarının ve bilgilerinin daha çok olduğu hususunda şüphe yoktur. Yine erkeklerin güç ve meşakkatli işlere karşı kuvvetlerinin daha fazla olduğu şüphesizdir. İşte bu iki sebepten dolayı akıl, sebat, kuvvet, genel manada yazı yazma, binicilik ve atıcılık, peygamberler ve âlimlerin erkeklerden oluşu, gerek büyük gerek küçük imametın erkeklere verilmiş olması; cihad, ezan, hutbe, itikaf, had ve kısas hususlarındaki şehadet –ki bu sayılanlar âlimlerce ittifakla kabul edilmiştir-, Şafî'ye göre evlilik, mirastaki hissenin fazlalığı, asabelik, kasten ve ya hataen adam öldürmede diyeti yüklenme, kasame, nikâhta velayet, talâk, ric'at, birden çok kadınla evlenebilme ve doğan çocuğun erkeğe nispet edilmesi hususlarında erkeğin kadına üstünlüğü söz konusudur. Bütün bunlar erkeklerin kadınlardan üstün olduğuna delalet eder.⁷⁷

Görüldüğü gibi Râzî, ayetin başında geçen *tafdil* kelimesine yaratılıştan gelen bir üstünlük anlamı atfetmekte, erkeğin sorumluluğuna verilen bir takım dinî vecibelerin de bu üstün olma durumundan kaynaklandığını düşünmektedir. Ayetin devamında “...onlar mallarından infak ederler...” ifadesini de bu doğrultuda değerlendirmekte, kadınlar için infak etmelerini, erkeklerin genel geçer üstünlüğüne bir diğer sebep olarak zikretmektedir.

Bakara suresinin 228. ayetini tefsir ederken, *derece* kelimesine verdiği mânâ da, Râzî'nin, üstünlük algısına ışık tutar niteliktedir. Boşanma konusu bağlamında geçen bu ayette “*Erkekler onlar üzerinde bir dereceye sahiptirler*” denilmektedir. Bu ifadedeki *derece* kelimesine üstün makam anlamı veren Râzî, erkeğin üstün olma sebeplerini saymakta, Nisa suresi 34. ayeti de açıklamalarına delil olarak sunmaktadır. Erkeğin hem fiziksel hem ekonomik üstünlüğünden dolayı kadının onun elinde âciz bir esir gibi olacağını tespit eden müfessir, Resulullah'ın (a.s) erkekleri bu konuda uyardığı, kadınlara karşı sorumlu ve âdil davranmalarını tavsiye ettiği hadisleri nakletmektedir.⁷⁸ Evlilikte maksadın sevgi ve ülfet olduğuna dikkat çekmeyi de ihmal etmeksizin, kadın lehine erkeğe yüklenen sorumlulukları zikretmekte, kadının bu ilişkide daha avantajlı konumda olduğunu savunmaktadır. Ardından da “Eğer bir insanın Allah'tan başkasına

⁷⁷ Râzî, X, s. 71.

⁷⁸ Râzî, VI, 441.

secde etmesini emrecek olsaydım kadının eşine secde etmesini emrederdim” hadisini aktarmaktadır.⁷⁹ Görüldüğü gibi müfessir, her ne kadar evliliğin duygusal boyutunu ihmal etmese de, konuya erkekle kadın arasında bir ast-üst ilişkisi çerçevesinde bakmaktadır.

Ateş’in ise konuyla ilgili ayetlerin yorumlarında konuyu erkeklerin sorumluluklarını, kadınların ise haklarını daha fazla vurgulayarak ele aldığını görmekteyiz. Bakara 2/228 de “*Erkeklerin meşru surette kadınlar üzerindeki hakları gibi kadınların da onlar üzerinde hakları vardır*” ifadesini boşanmada kadının da söz hakkı olduğu şeklinde anlamaktadır. Erkeklerin dereceye sahip olmasını ise tamamen aile hayatı ile ilgili - aile reisliği, nafaka temini, kadını himaye gibi hususlarda- erkeğin sosyal hayattaki üstünlüğü olarak yorumlamaktadır.⁸⁰ Müfessir ayetin zahirî manasını nüzul dönemindeki toplumsal yapı ile ilişkilendirerek hem zahiren kadın karşıtı söylemi hafifletmeyi hedeflemekte, hem de seleflerinin benzer konulardaki aşırı yorumlarını anlaşılır hale getirme gayreti sergilemektedir.

Ateş, *derece* kelimesinin geçtiği Nisa suresi 4/32. ayeti, kendisinden önceki ve sonraki bir grup ayetle birlikte hukukî bir bağlamda tefsir etmektedir. Bu ayetin nüzûl sebebi olarak zikredilen, Ümmü Seleme’nin Resulullah’a (a.s) erkeklerin savaşa katılması ve mirastaki payları hakkında soru sormasına dair rivayetin ayetle ilgisini zayıf bulduğunu belirtmektedir.⁸¹

Nisa suresinin 4/34. ayeti ile ilgili yorumunda ise Ateş, öncelikle ayetin, aile hayatının huzur ve mutlulukla devamı için gerekli tedbirleri getirmeyi amaçladığını belirtmektedir. Daha sonra o da Râzî gibi, ayetin zahirî manasını dikkate alarak, erkeklerin hem güç-kuvvet hem de akıl anlamında ontolojik olarak kadınlardan üstün olduklarını ifade etmektedir. Tedbir ve idarede daha üstün olan erkeğin kadını himaye ile yükümlü tutulduğunu belirtmekte; hatta erkeğin sakalının çıkmasını dahi toplumun bir üstünlük olarak algıladığını ifade etmektedir. Ateş, cihad, devlet başkanlığı, hutbe, mirastan daha çok pay alma, asabelik vs. gibi hususları, erkeğe yaratılıştaki üstünlüğünden dolayı verilmiş olan bir hak değil, bu durumun zorunlu kıldığı bir sorumluluk çerçevesinde zikretmektedir. Onun yorumuna göre bu durum, kadının

⁷⁹ Râzî, X, 71.

⁸⁰ Ateş, I, 399.

⁸¹ Ateş, II, 265.

değerinin daha az olduğu anlamına gelmez. O, erkek ve kadını birbirinin tamamlayıcısı, aynı oranda değere ve öneme sahip iki insan olarak tanımlamaktadır. Ateş'e göre ayet, erkek cinsinin kadın cinsine üstünlüğünü ifade etmekte ise de bu salt üstünlük anlamında değildir. Kadınların da erkeklerden üstün olan pek çok özellikleri mevcuttur.⁸² Görüldüğü üzere Ateş, selefi Râzî'ye göre, modern dönemde çok sık seslendirilen 'İslam'ın kadın karşıtı' bir din olduğu söyleminin çok daha farkında ve yorumlarında kapalı da olsa bu tür eleştirilere cevap vermeye çalışmaktadır.

Erkeğin *kavvâm* olmasına bir diğer sebebin erkeklerin kadının mehrini vermesi ve geçimini sağlaması olduğunu belirten Ateş, kadının geçimini temin etmenin erkeğe farz olduğunu vurgulamaktadır. Erkeklerin infak ve himaye etme yükümlülüklerine karşılık kadınların da onlara itaat etme zorunluluğu olduğunu belirten müfessir bu konuda klasik düşünceden çok ta farklı bir yerde durmadığını göstermiş olmaktadır. Kocaya itaat, nafakayı temin etme sorumluluğuna bağlı ise modern dönemde kadınların artık ailenin geçimine katkıda bulunuyor olmaları bu durumu etkileyecek midir? Ateş, bu soruya net bir cevap vermese de itaat konusunu değerlendirirken dikkate almaktadır.

Râzî, itaat konusuyla ilgili yorumu sırasında *kânitât* ve *hafizât* kelimelerini uzun uzun açıklamaktadır. Râzî'ye göre *kânitât*, Allah'a itaat eden, *hafizât* ise kocasının hakkını yerine getirenlerdir; Allah tealâ kendi hakkını zikretmiş, kocanın hakkını yerine getirmeyi de buna tâbi kılmıştır. *Kunût* kelimesinin anlam dünyasının sınırlarını belirlemek için müfessir Vahîdî'den istimdatta bulunmakta ve kelimeyi taat manasıyla izah etmektedir. Bu kelimenin hem Allah'a hem kocaya itaati kapsayan umumî bir ifade olduğu sonucunu çıkarırken aynı kelimenin Ahzab Suresi 33/35. ayette erkekler için de kullanıldığı dikkatinden kaçmaktadır.

Bu durumda Râzî'ye göre, kadının durumu kocası yanındayken *kânitât* (itaatkâr), o yanında değilken *hâfizât* (namusunu ve kocasının malını koruyan) olarak isimlendirilmektedir. Ayrıca *salihât* kelimesinin başındaki elif-lamın istiğrak ifade ettiğini, bu nedenle kocasına itaat etmeyen bir kadının *salihâ* olamayacağını belirtmektedir. Bu yorumu daha da ileri bir dereceye taşıyarak *bima hafizallahu* lafzından iki muhtemel anlam çıkarmaktadır: Birinci ihtimale göre Allah Teâlâ, erkeklere kadınlar hakkında âdil olmalarını, onları iyi bir şekilde tutmalarını ve onlara

⁸² Ateş, II, 75.

mehirlerini vermelerini emretmek suretiyle kadınların kocaları üzerindeki haklarını muhafaza etmektedir. Buna karşılık onlardan da kocalarının hakkını muhafaza etmelerini talep etmektedir. Koca kadına mehir vermesi karşılığında ondan malını mülkünü ziyan olmaktan korumasını bekleyecek, kocasına ve çocuğuna utanç vesilesi olmasın diye namusunu korumasını talep edecektir.⁸³ Bu yorumda kadının malını ve namusunu kocası ve ailesi için koruması vurgulanmaktadır. Toplumsal ve ahlâki değerlerin taşıyıcısı olarak takdim edilen kadının bağımsız bir birey olarak varlığının ikinci plana itildiği gözlemlenmektedir.

Râzî, bu yorumuyla semantik ve nahvin sınırlarını oldukça zorlayarak, sahip olduğu kadın tasavvuruna denk düşen pek çok doneyi ayette geçen kelimelerden çıkarmaya çalışmaktadır. Ayet oldukça sade ve anlaşılır bir tonla konuyu anlatırken, müfessirimiz kendi donanımıyla örtüşen zengin ve bir o kadar da derin tahlillere girişmektedir. Böylece okur ayeti kompleks ve dilsel analize muhtaç bir ifadeymiş gibi düşünmektedir.

Ateş ise ayetin bu kısmını; iyi kadınlar kocalarına itaat eder, Allah'ın yardımı ve onlara vermiş olduğu yetenekle hem kendi namuslarını, hem de kocalarının haklarını korur, karı-koca arasında gizli kalması gereken şeyleri hıfzeder, sırlarını yaymazlar şeklinde özetlenebilecek ifadelerle açıklamaktadır. Kocanın meşru emrine itaatin farz olduğunu ve Resulullah'ın (a.s) kocasına itaat eden kadınları övdüğünü belirtmekte, bu konuda hadisler nakletmektedir.⁸⁴

Ateş, itaati -Râzî'nin oldukça geniş çerçevesinin aksine- meşru emir çerçevesi ile sınırlandırarak, kocanın otoritesini kabul etmenin farzietini vurgulasa da kayıtsız şartsız itaati gerekli görmemektedir. Tefsirinde İslâm'ın savunması için özel olarak ele aldığı konular arasında bu konuyla ilgili olarak erkeğin *kavvâm* olmasının aile reisliği anlamına geldiğini belirtmektedir. Her topluluğun bir lideri olması nasıl zorunluysa gerek Batı'da gerek Doğu'da ailenin reisinin erkek olduğunu ifade etmektedir.⁸⁵ Burada da Ateş'in yine klasik söylemi aşmadan, kadının modern dünyada artık erkeğe bağımlı olmayan, eğitim öğretim görmüş, inisiyatif kullanabilen, ekonomik özgürlüğe sahip kimliğini dikkate alarak yorum yaptığını söyleyebiliriz.

⁸³ Râzî, X, s. 71.

⁸⁴ Ateş, II, s. 275-276.

⁸⁵ Ateş, XI, s. 495.

Ayet-i kerime *kavvâm* ve *itaat* konusundan sonra kadının *nüşûzu* konusuna değinmektedir. Râzî, *nüşuzu* kadının kocasına isyanı ve ona başkaldırması olarak tanımlamaktadır. Önceden kocasına güler yüzle muamele eden, saygı ve itaatte kusur etmeyen kadının sonradan değışmesi, söz veya fiille hoşnutsuzluğunu belli etmesi kadının *nüşuzunun* emareleridir. Bu tarz belirtiler gören erkek, hanımının geçimsizliğinden endişe duyarsa onu uyarmalı, kendisine itaatin farzietini hatırlatmalıdır. Kadının aynı tutumu devam ettirmesi halinde erkek, aşamalı olarak yatağında yalnız bırakma ve belli sınırlar içinde dövme gibi caydırıcı uygulamalara başvurabilir.⁸⁶

Râzî, konuya erkeğin hanımını terbiye ile mükellef olduğu cihetinden bakmaktadır. Ailede huzursuzluk çıkmaması için kadının itaatini sağlamak üzere bu tedbirleri saymakta, ancak sorumsuzca davranılmaması konusunda da uyarmaktadır. Bu bağlamda Resulullah'ın (a.s) “Kadınlarınızı dövenlerin hayırlılarınız olduğunu göremezsiniz” hadisini aktarmaktadır.⁸⁷ Râzî, bu ifadeyi dövme ruhsat verildiği şeklinde yorumlamakta, ancak mümkün mertebe dövmekten kaçınılması, mecbur kalındığında ise en hafif şekliyle yetinilmesi gerektiğini belirtmektedir.

Bu açıklamalar sırasında erkeğin üst, kadının ast olduğu hiyerarşik bir aile kurgusu sürekli hissedilmekte, erkeği merkeze alan bir üslup kullanılmaktadır. Bir sonraki ayetin yorumunda erkeklere, nasıl ki Allah Tealâ yüceliğine rağmen kullarına karşı bağışlayıcı ise, onların da kadınlara karşı affedici olmaları gerektiği hatırlatılmaktadır. Râzî, erkeğin sınır tanımayan bir cesaret bulmasına son derece müsait olan bu yorumun ardından üstünlüklerinden dolayı gururlanmama konusunda onları uyurma gereği duymaktadır.⁸⁸

Râzî, erkeğin *nüşuzundan* bahseden Nisa suresinin 4/128. ayetini, yine bu surenin karı-koca arasında geçimsizlik halinde hakemlerin devreye girmesini tavsiye eden 35. ayetiyle bağlantılı olarak ele almaktadır. Erkeğin *nüşuzu*, kadına sözlü ve ya fiili olarak sert davranması, kadından hoşlanmadığını belli etmesi ve âdab-ı muaşerete uygun

⁸⁶ Râzî, c. X, s. 72.

⁸⁷ Râzî'nin aktardığı rivayete göre, sahabe Medine'ye hicret edince oradaki kadınların kocaları üzerinde etkili olabildiğini görmüş, hanımları da bu durumu fark ederek kocalarına benzer davranışlar sergilemeye başlamıştır. Hz. Ömer (r.a) Resulullah (a.s)'a bu durumdan şikâyet edince o da hanımları dövmeye izin vermiştir. Ancak bunun sonrasında çok sayıda kadın Resulullah'a (a.s) şikâyet için gelmeye başlamış, o da bu sözü söylemiştir. (Râzî, c. X, s.72)

⁸⁸ Râzî, c.X, s. 73.

davranmamasıdır. Böyle bir durumda kadın, kocasının kendisini boşamamasını sağlamak için, hakkı olan mehir, nafaka ve başka hanımlarıyla arasındaki sırasından vazgeçmek durumundadır.⁸⁹

Geçimsizlik eğer erkeğin başka bir kadınla evlenme ya da câriye edinmesi gibi bir konuyla ilgiliyse kadın uyarılır. Çünkü bu erkeğin meşru haklarındandır. Ancak erkek tarafından bir zulüm söz konusu ise o zaman hakemler devreye girip aralarını düzeltmeye çalışır.⁹⁰

İlgili ayetlerde (Nisa 4/34 ve 128) hem kadın hem erkek için aynı lafız (*nüşûz*) kullanılmasına rağmen Râzî, erkek için ayrı, kadın için ayrı bir tanım ortaya koymaktadır. Tanımın çerçevesi kadın için oldukça sınırlı iken erkek için ikinci bir eş edinme, câriye edinme gibi durumlar dönemin sosyal yapısına uygun bir şekilde *nüşûz* tanımının dışında tutulmaktadır. Erkeğin eşine karşı malî yükümlülüklerini yerine getirmemesi durumu ise bu bağlamda söz konusu edilmemektedir.

Râzî'nin yorumları yaşadığı toplumsal yapıya uygun görünmektedir. Her türlü ihtiyacı kocası tarafından karşılanan kadın, buna karşılık kocasına itaat etmek durumundadır. Müfessir, kocanın hanımına zulmetmeme ve affetme gereğini bir nebze ajite etse de, genel olarak hoşgörü ve hatta tahammül ekseninde ifade etmektedir. Maalesef Râzî'nin yorumlarında kadına insan olması hasebiyle tanınan kendini ifade etme hakkı söz konusu olmadığı gibi en ufak bir duygusal empati hissedilmemektedir.

Ateş ise *nüşuz* konusunu aile hukuku bağlamını özellikle vurgulayarak ele almaktadır. *Nüşuzu* evde sürekli dır dır ederek huzuru bozma şeklinde tanımlayarak, Râzî'nin çok daha subjektif olan tanımını bir adım ileriye taşımaktadır. Tıpkı Râzî gibi kadının sahip olduğu hakları ayetlerin zahiri manasıyla sınırlandırıyor da erkeğin ikinci bir eş alma gibi bir hakkı olduğunu dile getirmemektedir. Ateş, kadınla erkeği sevgi-saygı çerçevesinde birbirine yaklaştıran bir üslup kullanmaktadır. Açıklamalarında örnek verdiği hadisler, yaptığı açıklamalar, kadının haklarına vurgu yapan, insan olma yönüyle ön plana çıkaran ifadeler içermektedir.⁹¹

⁸⁹ Râzî, c. XI, s.236.

⁹⁰ Râzî, c. X, s. 74.

⁹¹ Bu hadisler: Veda hutbesinde geçen; “Kadınlar hakkında Allah'tan korkunuz...” diye başlayan hadis ve “Daha ne zamana dek biriniz karısını câriyeyi döver gibi dövecek, belki günün sonunda onunla birleşip yatacaktır.”

Ateş, erkeğin *nüşuzu* konusunda da sebab-i nüzul rivayetlerini vererek yorumunu bu çerçeveye sınırlandırmaktadır. Ayetin -eğer erkek karısından hoşlanmaz ve onu boşamak isterse- kadının yatak, mehir ve miras hakkından vazgeçip, geçiminin temini üzere anlaşarak çocuklarından ayrılmadan kocasının yanında yaşamasına cevaz verdiğini ifade etmektedir. Her iki müfessir sonuç itibarıyla hemen hemen aynı şeyleri söylemekte, ancak Râzî'nin üslubunda kadının erkeğe mahkûm olduğu gibi bir algı oluşurken, Ateş'in üslubu ayette kadına seçme hürriyeti tanındığı hissi oluşturmaktadır.

Râzî, kadını pasif bir konumda ve erkeğe muhtaç, kendisini doğrudan ilgilendiren konularda dahi çok sınırlı söz hakkı olan biri olarak tanımlamaktadır. Erkek ise hem vehbî hem kesbî anlamda mutlak üstünlük sahibidir. Müfessirin aslında ayete bir yorum getirmekten ziyade mevcut sosyal durumu tasvir ettiğini söylemek mümkündür.

Ateş'in yorumlarında geleneğin kadın tasavvuru belirgin ise de o, kadının birtakım hak ve özgürlükleri olduğuna dikkat çekmektedir, ancak modernist ve seküler feministlerin aşırı liberal yaklaşımlarına itibar etmediği görülmektedir. Ateş, yorumlarını yaparken modern dünyada kadının konumunu dikkate almakta, kadın konusunda İslâm'a yöneltilen eleştirilere cevap vermeye çalışmaktadır. Hatta kadının dövülmesi konusunda Elmalılı'nın tefsirinde geçen bir pasajı aktararak, tıpkı onun yaptığı gibi Batı dünyasıyla polemığe girmektedir.⁹²

Râzî, sadece aile içinde değil genel olarak erkeğin kadından üstün olduğu fikrini işlemektedir. Ateş ise ele aldığımız ayet gurubunu daha ziyade aile içi hukuk yönünü ön plana çıkararak yorumlamaktadır.

Ateş, klasik düşünce ile hemen hemen aynı paralelde yorumlar yapmakta ise de kullandığı üslûp klasik tefsirdekenden oldukça farklıdır. Kadınlara ilgili müspet bir yaklaşım hissi uyandıran bu üslûp yaşadığı dönemin ve ortamın gereği olarak ortaya çıkmış görünmektedir. Zira Râzî, yorumlarını ilim çevrelerine hitap eder tarzda kaleme almaktadır ki, bu çevrede tek bir kadın bile bulunmamaktadır. Hatta Râzî'nin yaşadığı dönemde bütün dünyada kadınlarla ilgili olumlu uygulamalara çok nadir rastlanılmaktadır. Ancak Ateş, bütün toplumu muhatap almak durumundadır ve dönem itibarıyla kadın hakları bağlamında klasik tefsirdeki yorumlar tartışmaya açılmış

⁹² Ateş, c. II, s. 277.

durumdadır. Ateş'in yorumları güncel açılımlarla modern okuyucuya hitap etmektedir. Râzî, üstünlük fenomenini erkeğin şeref ve haysiyetiyle bağdaştırırken, Ateş, erkeğin de kadının da bir takım üstünlükleri olduğunu, bu ayetin aile içindeki birlik ve dirliği sağlamak amacıyla erkeği lider konumda belirlediğini anlatarak savunmacı bir tutum sergilemektedir.

3.1.3. Nikâh, Talâk ve Evlilik Hukuku

Kur'an-ı Kerim'de evlilik ve boşanma hakkında çok sayıda ayet mevcuttur. Bu ayetler tefsirlerde genellikle fikhî boyutuyla ele alınmaktadır. Biz bu ayetlerle ilgili yorumlarda çalışmamızın kapsamına giren kısımları ele alarak her iki müfessirin yorumları arasında geçen zamanla birlikte ne gibi değişiklikler olduğunu tahlil etmeye çalışacağız.

Müfessirlerin evlilikle ilgili konulardaki yorumları genel olarak dikkate alındığında, öncelikle belirtilmesinde fayda olan husus yaşadıkları dönemdeki kadın tasavvuruyla örtüşen bakış açılarına sahip oldukları gerçeğidir.

Nikâhı haram olan kimseleri bildiren Nisa suresi 4/23. ayet tefsirinde Râzî'nin, anne ile evlenmenin haram olmasındaki hikmeti açıklamak üzere sarf ettiği şu sözler açık bir şekilde o dönemde yaşayan bazı âlimlerin kadınla ilgili tasavvuru hakkında fikir vermektedir:

*Âlimler bu haram oluşun sebebini şu şekilde izah etmişlerdir: Cinsî münasebette bulunmak kadını zelil ve hakîr bir duruma düşürmektir. Çünkü insan bunu söylemekten bile haya eder. Bu işi ancak hiç kimsenin bulunmadığı uygun yerlerde yapar. Sövmenin pek çok çeşidi de ancak bu fiili ifade eden kelimelerin söylenmesiyle olur. Durum böyle olunca annenin bundan korunması gerekir.*⁹³

Bu ifadelerde muhtemelen cahiliye Arap kültüründen, aynı zamanda o dönemde toplumun iletişim içinde olduğu İran ve Bizans kültüründen gelen olumsuz bir yaklaşım açığa çıkmaktadır. Maalesef kadını meta gibi gören bu anlayış, doğal olarak kadınla ilgili olumsuz yargıların oluşmasının da temel nedenlerinden biri olmuştur. Bu ifadeler Râzî'nin, kadını nikâh konusunda söz sahibi görmemesini de açıklayıcı mahiyettedir. İmam Şafî'ye ait olan kadının ancak velisi tarafından evlendirilebileceği görüşünü Râzî'nin birtakım aklî çıkarımlarla savunduğu müşahede edilmektedir. Bakara suresi

⁹³ Râzî, c. X, s. 24.

2/232. ayetindeki ifade -“*Kadınları boşayıp ta onlar iddetlerini bitirdiler mi... onlara mani olmayın*”- İmam Şafî’ye göre kadının velisiz evlenemeyeceğine delalet etmektedir. Râzî, bu konudaki hadisleri dikkate alan ameldeki imamına tâbi olarak ayetten bu anlamı çıkarmak gerektiğini savunmaktadır. Çünkü konuyla ilgili hadisler velisiz nikâhın bâtil olduğuna delalet etmektedir.⁹⁴

Câriyelerle evlenmek için onların efendisinden izin almak gerektiğini belirten Nisa 4/25 ayet de Râzî’ye göre kadının velisinden izinsiz evlenemeyeceğine delalet ettiği gibi, aynı zamanda kadın malikinin câriyenin evlenmesinde söz hakkı olmadığına da delalet etmektedir.⁹⁵ Bu konuda ileri sürdüğü metinsel ve rasyonel izahlar müfessirin kadınla ilgili mevcut algıyı değiştirmeme konusundaki kararlılığını ortaya çıkarır mahiyettedir. Râzî’nin ayeti yorumlama tarzı, onu câriye ile hür kadın arasında bu noktada bir fark bulunmadığı noktasına getirmiştir.

Ateş’e göre ise Bakara suresi 2/232. ayet kadınlara baskı yapan insanları bundan men etmekte, kadınlara tam evlenme yetkisi vermektedir. Ateş, karısını boşayıp iddet müddeti dolunca ona dönmek isteyen Ma’kıl b. Yesar hakkında nazil olduğu rivayet edilen ayetin, kadının velilerini buna engel olmaktan men ettiğini ifade etmektedir. İmam Şafî’nin bu ayetten çıkardığı hükmü eleştiren Ateş, ayetteki men etme ifadesinden velînin nikâhta yetkisi olduğu anlamını çıkarmanın yanlışlığını ifade etmektedir.⁹⁶

Müfessirin, erkeklerin kadın üzerinde bu derece yetkili kılınmasına itiraz etmesi yaşadığı çağın realitesini de yansıtmaktadır. Râzî ne kadar asrının verili durumunu yansıtıyorsa Ateş de çağdaş dönemin belirleyiciliği ile konuya yaklaşmaktadır.

Nitekim, Râzî’nin Nisa suresi 4/22 ayetine yaptığı yorum, ayetin zahirî manası aksini ifade etmekte olsa bile verili toplumsal durumun yoruma nasıl sirayet ettiğini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Müfessir nikâh konusuna açıklık getirmek için Bakara Suresi 2/230. ayetine atıf yapmaktadır. Bu ayet-i kerimenin lafzı ”*fe in tallekahâ*

⁹⁴ Râzî, c. VI, s.456.

⁹⁵ Bu ilginç izah şöyledir: “Kölelik zâil olan bir sıfattır. Zâil olan sıfatlarla tavsif edilmiş olan zata işaret etmek, o sıfatlara işaret etmeyi kapsamaz. “Şu genç ile konuşmayacağım” diye yemin eden kimse genç ihtiyarladığında onunla konuşsa yemini bozulmuş olur...Bu işaretin hürriyetlerini kazanmaları durumunda da devam etmesi gerekir...aralarında fark olmadığı için akıl baliğ hür kadının nikâhının cevazı velisinin iznine dayanır....” (Râzî, c. X, s. 50)

⁹⁶ Ateş, c. I, s. 412-413.

fe la tehilla lehu min ba'du hatta tenkiha zevcen gayrahu” şeklindedir. Ayetin tefsirinde Râzî'nin Ebu Hanife'den (r.a) aktardığı şu sözler ilginçtir:

Cenab-ı Hak, “Yine erkek zevcesini üçüncü defa boşarsa ondan sonra kadın, kendinden başka bir kocayı nikâhlanmadıkça ona helâl olmaz” (Bakara 2/230) buyurmuş, böylece bu nikâhı kariya nispet etmiştir. Halbuki kariya nispet edilen nikâh akit değil cinsî münasebette bulunmaktadır...⁹⁷

Râzî, bu yoruma her hangi bir şekilde itiraz etmemektedir. İlk bakışta hazmedilmesi zor gibi görünen bu ifadelerden hareketle kadına taraflı bakıldığı hükmüne varmadan önce o devirde birini nikâhlamanın o kimsenin nafaka yükümlülüğünü üstlenmek olarak algılandığını gözden kaçırmamak gerekmektedir. O dönemde geçim merkezli ekonomik faaliyetlerin neredeyse tamamen dışında olan sıradan bir kadının bir erkeği nikâhlanmasından bahsetmenin makul bir ifade olmadığı aşikârdır.

Ayetin literal anlamı açıkça bir kadının bir erkeği nikâhlanmasını ifade ediyor olsa bile verili toplumsal uygulamaların böyle bir şeyin düşünülmesine imkân vermediği anlaşılmaktadır. Ayrıca hukukçuların nikâhla ilgili olarak belirledikleri ölçütler demehirsiz nikâhın geçerli olmayacağı gibi- meselenin kavranılması konusunda bir başka boyutu oluşturmaktadır.

Kaldı ki, Ateş de bu ayetin mealini “...kadın başka bir kocaya varmadıkça...” şeklinde ifade etmektedir.⁹⁸ Müfessirin bu yorumunda geleneğin etkisi net bir şekilde gözlemlenmektedir.

Nikâh ile ilgili bir diğer mesele de câriyelerle evlenme konusudur. Nisa suresinin 25. ayetinde hür kadınla evlenmeye gücü yetmeyenlerin câriyelerle evlenebileceği hükmü geçmektedir. Bu konuda Râzî, câriyenin mehrinin kendisine ait olmasını gerekli gören Malikî âlimlerin görüşüne itiraz etmektedir.⁹⁹ Ayet hür kadın- câriye ayrımı belirtmeden mehrin kadına bir hak olarak verilmesini ifade ettiği halde bu görüşü savunmak câriyenin gayet insanî bir hakkını yok saymak anlamına gelmektedir. Anlaşılan o ki, Râzî, yaşadığı coğrafyada daha etkili olan fıkıh âlimlerinin görüşlerine daha çok itibar etmektedir.

⁹⁷ Râzî, c. X, s. 16.

⁹⁸ Ateş, c. I, s. 397.

⁹⁹ Râzî, c. X, s. 51.

Bu ayeti yorumlarken Râzî, ayrıca câriyeden doğan çocuğun hür olamayacağını, çünkü çocuğun hürlük ve kölelik bakımından anneye tâbi olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁰ Halbuki İslâm'da hürriyet esastır ve çocuk babaya tâbidir. Müfessirin câriyeye özel böyle bir hükmü dönemin uygulaması olarak zikretmiş olması çok muhtemeldir.

Ateş ise câriyenin mehrinin kendisine ait olduğunu söyleyen İmam Malik'in görüşünü tercihe şayan bulmakta, câriyeden doğan çocuğun hür olması gerektiğini ifade etmektedir. Çocuğun köle olacağı görüşünün, savaşların çok olduğu ilk çağlarda köle ve câriyelerin çoğalması sonucu ve İslâm'dan önceki uygulamaların etkisiyle İslâm hukukuna girdiğini belirtmektedir.¹⁰¹ Müfessirin konuyu yine savunmacı bir yaklaşımla ele aldığı fark edilmektedir. Bu savunu kendi içinde bir çelişkiyi barındırmaktadır. Câriyelerin sayısının artması, onlardan doğacak çocukların da köle olması halinde köle ve câriyelerin daha da artmasına zemin oluşturmayacak mıdır? Bu görüşün İslâm hukukuna hangi sebeple girdiği konusu araştırılması gereken bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Kölelik ve câriyelikle ilgili bir takım uygulamaların zaman zaman problemlili bir şekilde ele alınmış olduğu görülmektedir.

Ateş, geleneksel anlayışın çağdaş dönemde sorun yaratabilecek bazı mülâhazalarını tefsirden uzak tutmaya çalışmaktadır. Bu noktada mezhebî bir taassuba kapılmadan yine gelenekte yeri olan Malikî âlimlerin görüşüne başvurarak meseleyi izaha çalışmaktadır.

Günümüzde artık kölelik müessesesi ortadan kalkmış olsa da müfessirlerin konuya yaklaşımı nasıl bir okuma yaptıklarına ışık tutması açısından kayda değerdir. Râzî'nin yorumları, dönemin sosyo-kültürel yapısı içinde câriyelerle ilgili yaklaşım ve onların toplumdaki konumları hakkında bilgi verir mahiyettedir:

Hür kadınların muhsanat olarak isimlendirilme sebebi, onların hür olmaları sayesinde câriyelerin teşebbüs edecekleri hallerden korunmuş olmalarıdır. Çünkü zahir odur ki câriyeler dışarı çok çıkar, şuraya buraya girip çıkar, önemsenmez, değer verilmez.¹⁰²

¹⁰⁰ Râzî, c. X, s. 48.

¹⁰¹ Ateş, c. II, s. 261.

¹⁰² Râzî, c.X, s. 47.

*Câriye, dışarı çıkmayı, ötede beride gezmeyi kimi kez adet edinmiştir. Böylece de son derece utanmaz ve arsız olur. Çoğu kez günaha dalmayı, azmayı adet edinir.*¹⁰³

*Câriye genç de olsa yaşlı da olsa feta diye isimlendirilir. Çünkü câriye büyüklere gösterilen bir saygı görmeme hususunda genç gibidir.*¹⁰⁴

Bu ifadelerden klasik dönemde câriyeler dışındaki kadınların dışarı çıkmasının pek de hoş karşılanmadığı, bunun iffet ve namus ölçütü olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Bu anlayışın dönemin toplumsal yapısıyla yakından ilgili olduğunu tespit etmek mümkündür. O dönemde geçerli hukuk kurallarına göre erkekler akrabaları dışındaki kadınlarla görüşemez, konuşamazdı. Câriyelerin ise satıldıkları galerilerdeki (dâru'n-nuhase) masumiyetleriyle kalmadıkları, bilakis dînî, kültürel, medenî ve ahlakî yönlerden kalıcı izler bıraktıkları anlaşılmaktadır.¹⁰⁵ Kadınların her türlü ihtiyacının kocası veya erkek akrabaları tarafından karşılandığını da ekleyerek elimizdeki verileri değerlendirdiğimiz zaman hür bir kadının dışarı çıkması halinde uygun olmayan bir davranış sergilemiş olacağı düşüncesine varılacaktır.

Ateş ise ayetle ilgili yorumunda câriyeyle evlenmenin onun da yararına olduğu tespitine yer vermekte, câriye ile evlenmenin hoş görülmemesini, onların hor görülmesine değil, hürriyetinin sınırlı olmasına bağlamaktadır. Ateş, mü'min câriyelerin toplumda statüleri farklı da olsa imanda diğerleriyle aynı safta olduklarını belirtmektedir. Câriyenin hürriyeti kısıtlanmış zavallı bir kadın olduğunu, bu yüzden namusunu koruma konusunda hür kadınlar gibi olmadığını ifade etmektedir.¹⁰⁶ Ayrıca Kur'an'da *fetâ* kelimesinin, ezilen köle ve câriye kısmının kırılmaması için kullanıldığını; Resulullah'ın (a.s) da bu kullanımı tavsiye ettiğini ifade etmektedir.¹⁰⁷

Böylece Ateş, İslâm'ın insan hakları konusunda bir hassasiyet sergilediğini, dünyevî anlamda bir takım eşitsizlikler kaçınılmaz olsa da iman ve takvanın her insan için bir değer ölçütü olarak belirlendiğini vurgulamış olmaktadır. Görüldüğü gibi aynı kelimenin semantik haznesi klasik dönemde pejoratif (olumsuz) bir anlam ifade ederken çağdaş dönemde optimistik bir lensle okunabilmektedir. Bu nedenle farklı zaman dilimlerinde yaşayan bu iki müfessirin dünya görüşü ve toplum algısı yorumlarına net

¹⁰³ Râzî, c. X, s. 48.

¹⁰⁴ Râzî, c. X, s. 49.

¹⁰⁵ Lütü Şeyban, **İslâm Tarihinde Kadının Dönüşümü; Abbâsi Örneği**, İstanbul: Ferhat Yay. 2004, s. 36-37.

¹⁰⁶ Ateş, c. II, s. 262-263.

¹⁰⁷ Ateş, c. II, s. 260.

bir şekilde yansımaktadır. Râzî'nin, üstünlüğün takva ile olduğu inancını dünyevî değil âhiretle ilgili bir durum olarak değerlendirdiği ortaya çıkmaktadır.

Evlilikle ilgili bir diğer konu da mehir konusudur. Her iki müfessir de kadınlara verilecek mehrin miktarının çok yüksek olmasını makul bulmamaktadır. Ancak iki müfessir arasında yaklaşım açısından özsel bir fark göze çarpmaktadır. Bu konuda her iki müfessir aynı rivayete yer vermektedir. Hz. Ömer'in minberde konuşması sırasında mehri çok yükseltmekten insanları men ettiğini duyan bir kadın Nisa suresi 4/20. ayetini delil göstererek buna itiraz etmiştir.¹⁰⁸ Hz. Ömer (r.a) de kadının itirazı üzerine bu görüşünden vazgeçmiştir. Râzî ayette mehrin yüksek olabileceğine delalet eden bir şey olmadığını ifade etmekte, bunu ayet ve hadis lafızlarıyla benzerlik kurarak delillendirmeye çalışmaktadır.¹⁰⁹ Ancak mehrin yüksek olmasının ne gibi sakıncaları olabileceği konusuna değinmemektedir. Bu konudaki açıklamayı da müfessirin yaşadığı toplumda câriye edinmenin çok yaygın bir özellik olduğu, hatta câriyelerin hür kadınlardan daha fazla tercih edilir olduğuna dair rivayette bulmak mümkün olacaktır.¹¹⁰ Mehirin yüksek olması hür kadınların evlilik için tercih edilmemesine sebep olabilecektir. Müfessirin bu ihtimali dikkate alarak yorum yapmış olduğu ihtimali düşünülebilir.

Ateş ise konunun toplumsal yönüne dikkat çekmekte, mehrin yüksek olmasının evlenmek isteyen gençlerin işini zorlaştıracağını ifade etmektedir. Ayrıca Ateş, bu olayda bir kadının halifenin konuşmasına müdahale edebilmesini ve halifenin de bir kadının uyarısıyla ısrarından dönmesini İslâm'ın müsamaha yürügelî karakterine yakışan uygun bir davranış olarak tavsif etmektedir. İslâm'ın kadına - başka dinlerin aksine- çeşitli haklar sağladığını da bu vesileyle ifade etmektedir.¹¹¹

İslâm'ın kadına değer veren yegane din olduğunu gösterme çabası, naslarla sınırlı kalmakta toplumsal hayattan örnek göstermemektedir. Ateş'in İslâm toplumlarında

¹⁰⁸ Söz konusu ayet mealen şöyledir: "Bir kadını bırakıp yerine başka bir kadın almak isterseniz, onlardan birine (öncekine) kantarlarca (mal ve para) vermiş olsanız bile ondan hiçbir şeyi geri almayın"

¹⁰⁹ Râzî bu konuda şöyle delil getirmektedir: "Bir şeyi başka bir şeyin şartı yapmak o şeyin haddizatında tahakkuk etmiş olmasını gerektirmez. Enbiya suresinin 22. ayetinde "Eğer oralarda Allah'tan başka tanrılar olsaydı, onların ikisi de muhakkak ki harab olup gitmişti" buyurulması Allah'tan başka ilahların bulunduğu delalet etmez. Resulullah'ın (a.s) "Öldürülenin ailesi iki şeyi tercih etme arasında muhayyerdir" hadisinden öldürmenin mübah olduğu anlamının çıkmaz. "Şayet ilah cisim olsaydı muhdes olurdu" sözünden de ilah gerçek bir cisimdir hükmü çıkmaz." Ayetteki ifade ile bu ifadeler arasında lafzen benzerlik olsa da kastedilen anlamın farklı olduğu açıktır. (Râzî c.X,s.13)

¹¹⁰ Şeyban, s. 34.

¹¹¹ Ateş, c.X, s.236.

kadının statüsünün korunduğuna dair somut verilerle konuyu açıklığa kavuşturması beklenebilirdi. Çünkü, klasik dönemde kadınla ilgili olumlu uygulamalar hiç yok değildir. Ancak hâkim anlayış ve uygulama bu yönde değildir. Sonuç olarak modern müfessirin söz konusu ayetten işareten yeni deliller getirerek kadının konumunu yüceltme gayreti konusunda gösterdiği apolejetik (savunmacı) tavır belirgin bir şekilde fark edilmektedir.

Aile içi hukukla ilgili yorumlara erkeğin *kavvâm* olması bahsinde yeterince değindiğimiz için bu bölümde tekrar ele almayacağız.

3.1.3.1. Boşanma Konusu

Klasik dönemdeki uygulama bizlere evliliği sona erdirmeye yetkisinin neredeyse tamamen erkeğe ait olduğunu göstermektedir. Kadın ise ancak bazı özel durumlarda mahkemeye başvurmak ya da bir takım haklarından vazgeçip kocasıyla anlaşmak suretiyle evliliğin sona ermesini talep edebilmektedir. O dönemde kocasından boşanan kadının nafakasını en yakın erkek akrabası üstlenmek durumundadır. Vâkıa böyle olunca sıradan bir kadının evliliğini sona erdirmek istemesi sosyal gerçeklik yönüyle oldukça zor görülmektedir. Ayrıca hür kadınların toplumun sosyo-kültürel ortamı içinde zaten düşük olan statüsü bu konuda da kendilerinin aleyhine işleyecektir. Dönemin müfessir ve fakîhlerinin kadının söz hakkının kısıtlı olmasını bir problem olarak algılamadığı anlaşılmaktadır.

Râzî, boşanma konusunu tamamen erkeğin inisiyatifinde gelişen bir süreç olarak yansıtmaktadır. Onun bu meseleyle ilgili yaklaşımı incelendiğinde kadının adeta bir nesne konumunda olduğu hissedilmektedir. O, Bakara suresi 227. ayette “*eğer boşamaya karar verirlerse...*” ifadesini talâkın ancak kocanın boşamasıyla olacağını gösteren açık bir delil olarak sunmaktadır.¹¹² Râzî’nin yorumuna göre kadın kocasını boşayamayacağı gibi, boşandıktan sonra da erkeğine müracaat etme hakkı yoktur ve kocasını kendisine müracaattan da alıkoyamaz.¹¹³

Modern dönemde kadının toplumdaki konumunun değişmesi ve pek çok platformda kadın haklarına yapılan vurgular, konuyu yeni bir bakış açısıyla ele alma gereğini

¹¹² Râzî, c. VI, s. 432.

¹¹³ Râzî, c. VI, s. 441.

beraberinde getirmiştir. Nitekim Ateş, Bakara suresinin 2/228. ayetine yaptığı yorumda kadının da inisiyatif kullanma hakkı olduğunu belirtmektedir. Boşanmada iddet beklemenin hikmetlerinden birinin de iki tarafın birbirinden ayrı sâlimen düşünmek ve sağlıklı bir karara varmalarını sağlamak olduğunu ifade etmektedir. Bir anlaşmazlık yüzünden kavga eden kadın ve erkek ani öfke ya da tehevür sonucu boşanmaya kalkabilir, iddet süresinde ayrı kalınca birbirinin kadrini anlar çoğu zaman boşanmaktan vazgeçerler. Cenab-ı Hak, “*Bilemezsin, belki Allah bundan sonra bir iş yapar.*”(Talâk 1) ayetinde iddetin bu hikmetini açıklanmıştır. Nasıl ki erkeğin iyi niyetle olmak şartıyla hanımına dönme hakkı varsa, kocasının iyi niyetinden emin olmayan kadının da dönme isteğine razı olmama hakkı vardır.¹¹⁴ Müfessirin gerek nikâh gerek boşanma hakkındaki yorumlarını iki tarafın da hukukunu dikkate alarak ifade ettiği görülmektedir. Boşanma durumuyla karşılaşan kadın adına empati yaparak değerlendirmesini sunmaktadır.

Kadının anlaşmalı olarak (*muhâlea*), ya da mahkemeye başvurarak boşanma talep edebilmesi ve boşama hakkının kadına verilebilmesi (*tafvîd*) konuları klasik dönemde de mevcuttur. Râzî, muhalea ve mahkeme yoluyla boşanma konularını ilgili ayetler¹¹⁵ bağlamında dile getirmekte, *tafvîd-i talâk* konusuna değinmemektedir. Ahzab suresi 33/28-29 ayetlerde konuya değinen Ateş ise bu ayetlerde *tafvîd* değil, *tahyir* bulunduğunu belirtmektedir. “*Tafvîdde* kadın kendisini boşar ve ayrılır”¹¹⁶ diyerek kadının evliliği sonlandırma hakkı olduğunu ifade etmiş olan Ateş’in bu görüşünü ifade etme biçimi dikkate değerdir; kadın erkeği değil kendisini boşamaktadır. Ateş, burada konuyu bu sözlerle ifade etmiş olsa da İslâm’a yöneltilen eleştirileri cevaplamak amacıyla kaleme aldığı müstakil bölümde “Kadına nikâh sırasında konulacak bir şart ile kocasını boşama hakkı dahi verilmiştir.” ifadesini kullanmaktadır.¹¹⁷

Müfessirler kadının üç talâkla bir kerede boşanması konusuna benzer şekilde yorumlar getirmişlerdir. Râzî konuyu sadece fikhî yönüyle anlatmaktadır.¹¹⁸ Ateş ise üç talâkla boşamanın Kur’an’ın ruhuna ters olduğunu ifade etmekte ve Kur’an’ın kadının durumunu yücelttiğini savunmaktadır. Üç talâkla bir defada boşamanın geçerli olması

¹¹⁴ Ateş, c. I, s. 398.

¹¹⁵ Bakara 2/229, Nisa 4/35

¹¹⁶ Ateş, c. VII, s. 161.

¹¹⁷ Ateş, c. XI, s. 96.

¹¹⁸ Râzî, c. VI, s. 442.

hem kadının hem çocuk çocuğun hem de kadının ailesinin aleyhine bir durumdur.¹¹⁹ Boşanmanın çok boyutlu bir hadise olduğunu gündeme getiren bu bakış açısıyla meselenin toplumsal bir tarafı olduğuna da dikkat çekmektedir. Ayrıca Ateş, bu yanlış anlamalar yüzünden İslâm'a bir çok tenkitler yöneltildiğinden şikayet etmekte, İslâmın kadına tanıdığı hak ve hürriyeti hiçbir sistemin tanımadığını belirtmektedir.¹²⁰ Bu tür boşama olabileceğine dair delil getirilen haberlerin âhâd olduğunu kaydetmeyi ihmal etmeyen müfessirimiz; “Kur'an'ın açık hükmünü bırakıp günün şartlarına tamamen ters düşen bu haberlerle amel edilemez” şeklindeki sözleriyle günün şartlarının hükümleri değiştirebileceğine dikkat çekmektedir.¹²¹ Bu arada Ateş'in kullandığı Kur'an ruhu kavramının da modern döneme özgü kavramlardan biri olduğunu belirtelim.

3.1.3.2. Birden Çok Kadınla Evlilik (Teaddüd-i Zevcât)

Modern dönemde İslâm'a yöneltilen eleştiriler arasında en sık karşılaşılanlarından biri de çok eşlilik konusudur. Bir erkeğin çok sayıda hanımla evlenmesi konusu Nisa Suresi 4/3. ayetinin tefsiri çerçevesinde yorumlanmıştır:

“Yetimlerin hakkına riayet edemeyeceğinizden korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan câriye ile yetinin; bu adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır.”

Klasik dönemde bu ayet erkeğin evlenebileceği hanımların sayısını dört ile sınırlayan bir nass olarak ele alınmaktadır. Modern dönemde ise bu ayet Nisa suresinin 129. ayetinde geçen “Ne kadar istesiniz de eşleriniz arasında adaleti sağlayamazsınız...” ifadesiyle bir arada ele alınarak Kur'an nassının aslında tek eşliliği tavsiye ettiğini öne süren yorumlara sahne olmuştur.

Râzî'nin konuyla ilgili yaklaşımı oldukça ilginçtir. O, önce evlenmenin mendup bile olmadığı, nâfile ibadetin evlenmekten efdal olduğu kanaatiyle meseleye giriş yapmaktadır. Sonra da Allah Tealâ erkekleri adil olamamaktan endişe ettikleri takdirde iki eşit şey -tek bir hanım ile ya da sahip olduğu câriyelerle yetinmek- arasında muhayyer bırakmıştır demektedir. Râzî, bu düşüncesini şöyle delillendirmektedir:

¹¹⁹ Ateş, c. I, s. 405.

¹²⁰ Ateş, c. I, s. 407.

¹²¹ Ateş, c. IX, s. 485.

*Ayet-i kerime bu eşit oluşa delalet ettiği gibi akıl da delalet eder. Evlilikten maksat sükûnet bulmak, birlikte yaşamak, dini ve evin işlerini koruma altına almaktır. Bunlar her iki şekilde de hasıl olur. Yine bir câriyeyi efendisi âzâd edip onunla evlendiğini farz edersek evlenme ile câriye edinmenin birbirine eşit olduğu apaçık ortaya çıkar.*¹²²

Râzî, hem maddî yük hem de manevî sorumluluk bakımından erkek için avantajlı olması nedeniyle câriyelerle evlenmeyi makul bulmaktadır. Ayetten câriye ve hür kadınla evlenme arasında fark olmadığı anlamını çıkaran Râzî, bu yorumuyla toplumsal statü açısından farklı olan hür kadın ve câriyeyi evlilik konusunda erkek karşısında eşit konuma getirmiş olmaktadır. Müfessirin bu düşüncesinin yaşadığı toplumda kabul gören bir anlayış olduğunu söylemek mümkündür. Râzî'den çok önce yaşamış olan Câhız'ın câriyeler konusunda toplumda neredeyse atasözü haline gelmiş olan şu sözü naklettiğini söylersek konu açıklığa kavuşacaktır: “Kim sorumluluk ve işlerinin hafif olmasını, iyi hizmet görmeyi, el üstünde tutulmayı isterse, hür kadınlarla değil câriyelerle evlenmelidir.”¹²³ Câhız'ın Râzî'nin görüşüyle birebir örtüşen bu sözü toplumda böyle bir yaygın kanaatin mevcut olduğunu düşünmemize sebep olmaktadır.

Ateş, ayetin tefsirinde “çok kadınla evlenme sorunu” şeklinde bir başlık açarak konuyu bir problem olarak ele almaktadır. Başlığın da net bir şekilde yansıttığı gibi Ateş meseleyi tamamen modern dönemin bakış açısından ele almaktadır. Ayetin amacının yetimlere zulmü önlemek olduğunu ifade eden müfessir, buradaki çok evliliğin ancak zaruret halinde (dörde kadar kadınla evlenmeyi) mübah kılan bir ifade olduğunu belirtmektedir. Ateş'e göre bu da adalet şartına bağlanmıştır.

Müfessir, birden fazla eş olması halinde onlar arasında adaletli olma şartından, çok evliliğin zaruret halinde mübah olacağı sonucunu çıkarmaktadır. Ardından geçmiş toplumların ve dinlerin hemen hepsinde bu adetin mevcut olduğunu örneklerle anlatarak İslâmiyeti eleştirenlerin haksızlığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Hatta Ateş, İslâm'ın toplumda yerleşmiş halde olan bu uygulamayı adalet şartına bağlayarak zorlaştırdığını savunmaktadır. İslâm'ın evliliği tek eşle sınırlandırmamış olması da bazı zarurî durumlarda Müslümanların bu ruhsatı kullanabilmesi amacına matuftur. Kısırlık,

¹²² Râzî, c. IX, s. 489

¹²³ Şeyban, **İslâm Tarihinde Kadının Dönüşümü**, s. 32

hastalık gibi sebepler olunca erkek ilk hanımına da sahip çıkarak ikinci bir hanımla evlenebilecektir.

Müfessir zorlayıcı bir sebep olmadan birden fazla evlenmenin İslâm'a uymadığını, Osmanlı'da da bu durumda kişilerin çok az olduğunu, hatta toplumun onları kınadığını belirterek savunmacı yaklaşımını sürdürmektedir. Çağımızda artık birden fazla kadınla evli olmanın aile saadetini bozacağını ve huzursuzluk kaynağı olacağını da sözlerine ekleyerek meseleyi sosyo-psikolojik bir düzeye de taşımaktadır. Ateş, bu arada İslâm'ı eleştirenlerle, asıl tek eşliliği esas alan toplumlarda yasak ilişkiler yaşandığını, ahlâkın dejenere olduğunu hatırlatarak karşı hamle yapmaktadır.

Ayetteki “*elinizin altındakilerle yetinin...*” ifadesini de açıklayan Ateş, İslâm'ın yürürlükte olan câriyelik müessesine müdahale etmediğini çünkü bunda câriyelerin de yararının olduğunu belirtmektedir. Cârîyenin de zevce sayılması sayesinde efendisinden çocuk doğuran cârîye efendisinin ölümüyle hürriyetine kavuşmaktadır. Bu da cârîyeliğin kaldırılması yolunda atılmış bir adımdır.¹²⁴ Cârîyeler İslâm'ı eleştirmek için bahane edilen konulardan biri olduğu için, müfessir bu sözleri eleştirilerin haksızlığına dikkat çekme bağlamında sarf etmektedir.

Râzî ayetin anlamında hiçbir şekilde problem görmez, erkeğin birden fazla eşinin olmasını doğal bir durum olarak yansıtırken, Ateş yorumlarında meseleyi problem zemini üzerinde ve gerilimli bir üslûpla tartışmaktadır. Bütün toplumların tarihinde çok kadınla evlilik olmasına rağmen modern dünyada tek eşlilik esas kabul edilmektedir. Bu durumun müfessiri Kur'an metniyle modern değer yargıları arasında çıkış noktası bulmaya sevk ettiği anlaşılmaktadır. Toplumsal şartların farklılaşması bazı örf ve adetlerin tamamen değişmesine sebep olduğu gibi, bazı toplumsal mekanizmaların da ortadan kalkmasına sebep olabilmektedir.

Râzî'nin döneminde çok eşlilik oldukça normal bir uygulamadır ve ne kadınlar ne de erkekler tarafından çok fazla problem edilmemektedir. Müfessirin bu ayetten 9-18 gibi çok daha fazla eş edinmenin sakıncası olmadığı anlamını çıkaran bazı gurupları şiddetle eleştirdiği görülmektedir.¹²⁵ Bu bilgiler modern ve klasik dönemin toplumsal

¹²⁴ Ateş, c. II, s.199-202.

¹²⁵ Râzî, c. IX, s.488.

hafızasında kadınla ilgili tasavvurlar arasındaki farkın ne ölçüde büyük olduğunu göstermektedir.

3.1.4. Kadının Tabiatı

Klasik tefsirde kadın ve erkek bir birinden çok farklı iki insan gibi tasavvur edilmekte, benzeşen yönlerinden ziyade genellikle aralarındaki farklılıklar üzerinde durulmaktadır. Ele aldığımız *Mefatihu'l-Ğayb* tefsirinde bazı hususiyetler kadınların tipik özellikleri olarak sunulurken zaman zaman bunlar hakkında fizyolojik sebepler de zikredilmektedir. Kadınların bahsinin geçtiği hemen hemen her ayette bu tür yorumlara rastlanmaktadır. Aslında bunlara erkeğin *kavvâmlığı*, miras, kadının şahitliği, kadının imtihan objesi olması gibi konu başlıkları altında kısmen değinmiş olsak da bu özellikler bir araya geldiğinde adeta kadına mahsus bir tabiat tasavvuru ortaya çıktığı için ayrı bir başlık altında ele alınmasını gerekli gördük.

Müfessirin kadının tabiatı hakkındaki yorumlarının bir kısmında ayetlerdeki hitap ifadelerinin Arap dili teamüllerine uygun şekilde olarak erkeğe hitap sığası olmasının önemli bir etkisi olduğu görülmektedir. Râzî, bu bakış açısını zaman zaman kendisi de dile getirmektedir. Örneğin miras ayetinde erkeklerin muhatap alınması, kadınların ise gaip sığasıyla ve daha az sayıda zikredilmesinde bir incelik olduğunu düşünmekte, bu durumun erkeğin üstünlüğüne dikkat çekmek için olduğunu ifade etmektedir.¹²⁶ Şura suresinin 49. ayetinin tefsirinde ise kızların nekire erkeklerin marife kelimelerle ifade edilmesinden ve ayetlerde önce ve ya sonra zikredilmelerinden sonuçlar çıkarmaktadır.¹²⁷ Denilebilir ki Râzî, sadece metin dışı değil metin içi ve lingüistik doneleri kullanarak kadın konusunda mevcut kendi tasavvurunu müdellel bir şekilde sunmaktadır.

Ayetlerin ifade tarzında nuzül dönemindeki sosyal hayatın ve kadının toplumdaki konumunun dikkate alınmış olması, literal anlamın öne çıkmasının ve böylece bu algının oluşmasının bir diğer sebebidir. Erkeğin *kavvâm* olduğu, kadınlar üzerinde bir dereceye sahip olduğu gibi ifadelerin zikredildiği ayetler bir üstünlük fenomeninin ortaya çıkmasına zemin hazırlamış, diğer konular da bu algı üzerinden yorumlanmıştır. Mesela miras paylarını belirleyen ayet erkek evlâda kız evlâdın iki katı kadar pay

¹²⁶ Râzî, c. IX, s. 521

¹²⁷ Râzî, c. XXVII, s. 609.

verileceğini, şahitlik ile ilgili ayet de bir erkeğin şahitliğinin iki kadına denk olacağını ifade etmektedir. Bu ifadeler klasik dönem müfessirlerin, durumu kadının fitrî bir eksikliği olarak okumalarına bir dayanak oluşturmuştur.

Kadınların erkekler kadar güçlü olabileceğine, erkeklerin yaptığı her işin üstesinden gelebileceğine olan inancın ifade edilmesi modern döneme mahsustur. Önceki asırlarda bu tarz bir söylem realiteden tümüyle uzak bir iddia olarak kalmaya mahkûmdur. Çünkü kültürel arka planda bu iddiaya mesnet oluşturacak bir veri bulunamayacağı gibi, gerek siyasî, gerek ekonomik her alanda erkeklerin egemen olduğu bir toplumsal yapı da buna uygun bir zemin sunmamaktadır.

Pek çok ayette lafızların literal anlamı ön planda tutularak okunması, klasik tefsirde kadın tasavvurunun bugünkünden başka bir şekilde karşımıza çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Râzî'nin miras ayetindeki değerlendirmesi bunun hangi noktaya vardığını göstermektedir. Müfessir kadının miras payının az olmasında bazı hikmetler bulunduğunu düşünmektedir. Akli az arzuları çok olan kadına çok mal verilmesi halinde fesat olacağını söylemekte, bu nedenle Cenab-ı hakk'ın "*Çünkü insan muhakkak kendini ihtiyaçtan vareste gördü diye azar*"¹²⁸ buyurduğunu ifade ederek erkeğin durumunun ise böyle olmadığını söylemektedir.¹²⁹

Müfessirin yaşadığı dönemde ve toplumda kadınların toplum içine çıkararak alış-veriş, ticaret ya da hayır işleri de olsa insanlarla iletişime girerek ekonomik etkinliklere sınırlı oranda katıldıkları düşünülürse, bu yorumun sebebi anlaşılabilir. Böyle bir tecrübeye sahip olmayan kişinin -kadın ya da erkek- yanılması mümkün olacaktır. Anlaşılan o ki kadınların çoğunluğu ekonomik anlamda eşine bağımlı durumdadır. Bilindiği gibi İslâm'da evin nafakasını temin etmek erkeklere mahsus bir durumdur.

Râzî'nin, bazı özellikleri kadına mahsus gibi yorumladığına birçok ayetin tefsirinde rastlamak mümkündür. Bakara suresinde, boşandıktan sonra kadınların iddet beklemeleri gerektiğini bildiren *Ve'l mutallakâtu yeterabbesne bi enfusihinne selasete kurûin...* ifadesinde *enfusihinne* ifadesi müfessire kadınların nefesine beklemenin ağır geldiğini düşündürmüştür:

¹²⁸ Alâk suresi 6-7

¹²⁹ Râzî, c. IX, s. 511.

Enfusihinne kelimesinin zikredilmesi, onları beklemeye teşvik etmek ve şevklerini artırmak içindir. Çünkü beklemeyi arzu etmezler. Bu böyledir, çünkü kadınlar erkeklere çok düşkünlüdürler. Cenab-ı hak böylece onların, kendi nefislerini zorlamalarını, nefislerini beklemeye arzulu olmaya sevketmelerini ve kendilerini beklemeye mecbur tutmalarını istemiştir.¹³⁰

Râzî, genel tutumunun aksine, kadınların böyle bir eğiliminin olduğunu hangi saiklerle tespit ettiğine dair bir açıklama yapmamaktadır. Sadece Kur'ani kullanımı yorumlayarak bu sonuca varmaktadır. Abbâsi toplumunda erkeklerin câriyeleri tercih etmelerinin böyle bir neticeye sebep olabileceği de açıktır. Zaten tercih edilmeyen hür kadınların evliliklerini devam ettirme çabası göstermeleri normal karşılanmalıdır. Ancak müfessir bu durumu kadınların ontolojik yapısıyla açıklamaktadır. Kadınlar hakkında benzer bir kanaate Nur suresindeki yorumlarda da rastlanmaktadır:

Çünkü kadın çalın satması ve erkeği ümitlendirmesi sebebiyle zinada asıl unsurdur. Bundan dolayı celde ayetinde önce kadın zikredilmiştir.¹³¹

Şehvet kadınlarda daha çoktur. Dinî hüküm ve cezalarla caydırma, inanan ve samimî olan insanlar için geçerlidir. Çünkü kadınların genel olarak zina etmemeleri, başlarındaki muhafız erkeklerin varlığına ve yakınlarından utanmalarına bağlıdır. Sürgün etmekle kadın yakınlarının ve koruyucularının elinden çıkmış olur. Kendisini tanıyanlardan uzaklaştığı için hayası azalır ve zina kapısı açılır.¹³²

Bu ifadeler Râzî'nin yaşadığı toplumda genel olarak kadın cinsine karşı bir güvensizlik durumunun olduğunu düşündürmektedir. Dönemin sosyo-kültürel hayatını anlatan kaynaklarda özellikle câriyelerin, bazen de hür kadınların güzellikleri ve sahip oldukları meziyetlerle vali, kâtip, vezir, hatta halifelere istediklerini yaptırdıklarına dair rivayetlere rastlanmaktadır.¹³³

Kadının eksik ve yetersiz olduğu, denetlenmesi gerektiği düşüncesi Râzî'nin Zuhuf suresindeki (16-18. ayetler) yorumunda da görülmektedir:

¹³⁰ Râzî, c. VI, s. 435.

¹³¹ Râzî, c. XXIII, s. 336.

¹³² Râzî, c. XXIII, s. 307.

¹³³ Şeyban, **İslâm Tarihinde Kadının Dönüşümü**, s. 51.

Hak Tealâ kızların noksan olduğunu şöyle beyan etmiştir. Onlardan birine Rahman'a nispet ettiği şeyin bir benzeri müjde verildiği zaman, o insan gamla dolar ve adeta dilsiz halde yüzü kapkara kesilir. Noksanlıkta bu derece olan şeyi akli olan insanın Allah'a nispet etmesi nasıl uygun olabilir?...Bir takım süsler püsler içinde yetiştirilen aslında noksandır. Onda böyle bir noksanlık olmasaydı süsle püse ihtiyaç duymazdı... Bu kız, kadın mücadele ve çekişmeye ihtiyaç duyduğu zaman bunu hakkıyla yapamaz ve delilini ortaya koyamaz. Çünkü dili tutuk akli kıt ve tabiaten biraz ahmaktır. Nitekim kadın hüccetini ortaya koymak isteğiyle konuştuğunda çoğu zaman aleyhine hüccet olacak şeyleri söyler. Bütün bu izahlar kadının ileri derecede eksik olduğuna delalet eder.¹³⁴

Müfessir, Arapların kız çocuklarla ilgili düşüncelerini bildiren ifadeleri kızlar ve kadınlar hakkında sabit vasıflar olarak yorumlamaktadır. Bu yorumdan Râzî'nin içinde yaşadığı toplumun kadınlarla ilgili birtakım olumsuz yargılara sahip olduklarını çıkarmak mümkündür. Dönemin toplumsal yapısı içinde kadınların çoğunlukla sırf kadınlara mahsus olduğu düşünülen işlerle ilgili eğitim almaları hoş karşılanırken, medrese eğitimi alması gibi bir şeyin ise söz konusu olmadığı malumdur. Dolayısıyla kadınların bilgi edinme ve kendini geliştirme imkânı bulması zor görünmektedir.

Vakıa böyle olunca toplumda akli, bilgi ve becerisiyle öne çıkan kadınların olmaması, kadınlar hakkındaki bu tür yargıları bir ölçüde haklı çıkarmaktadır. Kaldı ki bu yaklaşımları ilk ve son sergileyen müfessir Râzî'de değildir. O bu konuda genel kabul görmüş klasik düşünceyi yansıtırken seleflerinden de tevarüs ettiği ilmi birikimi sonraki nesillere taşımaktadır. Bu nedenle bu gün algılamakta zorluk çektiğimiz bu yorumların kökenini Râzî'den ziyade onun zamanına kadar gelen toplumsal hafıza ve uygulamada aramak gerekir.

Mefatihü'l-Ğayb tefsirinde kadınlarla ilgili olumsuz yargı içeren bir diğer yoruma da Yusuf suresinde rastlamaktayız. Râzî, Mısır Azizinin karısıyla ilgili sözlerinden yola çıkarak kadının fendinden bahseden bir başlık açmaktadır. Bu başlık altında kadınların erkeklerde bulunmayan hile ve tuzakları olduğunu ifade etmektedir. Üstelik onların bu tuzakları erkeklerin tuzaklarının sebebiyet veremeyeceği derecede ar ve utanç doğuracağını eklemektedir.¹³⁵

¹³⁴ Râzî, c. XXVII, s. 624.

¹³⁵ Râzî, c. XVIII, s. 447.

Bütün bu yorumlar topluca değerlendirilecek olursa müfessirin içinde yaşamakta olduğu toplumun sahip olduğu değer yargılarına kayıtsız kalamadığı ortaya çıkmaktadır.

Müfessirin şiddetli iktidar mücadelelerinin yaşandığı ve bu mücadeleye müdahil olan kadınların önemli oranda etkili olduğu Orta Asya coğrafyasında yaşadığı dikkate alınırsa kadınlar hakkındaki bu düşüncenin kaynağına ışık tutmak mümkün olacaktır. Kaynaklar gerek Abbasî Devleti'ndeki iç karışıklıklarda gerek Büyük Selçuklu Devleti'nin yıkılışını hazırlayan süreçte, sultanların eş ve annelerinin tasarruflarının önemli oranda etkili olduğunu belirtmektedir.¹³⁶

Meselenin bir başka boyutu da câriyelerin toplumda çizdiği profille ilgilidir. Cârîyeler bir yandan erkeklerden oldukça ilgi görmekte oldukları halde tümüyle savunmasız olan bu kadınların çeşitli haksızlıklara uğramış olmaları muhtemeldir. Bununla ilgili örneklere kaynaklarda rastlamak mümkündür.¹³⁷ Bu durumda her hangi bir haksızlık veya zulme maruz kaldıklarında bu kadınların kendilerini koruyabilmek adına çeşitli hile ve desiselere başvurmuş olmaları ihtimali de akla uzak değildir.

Ateş ise bahsi geçen ayetlerin hiç birinde bu tarz yorumlara yer vermemektedir. Ateş, Sâffât suresinde müşriklerin, melekleri Allah Tealâ'ya isnat etmelerine dair benzer lafızlar içeren 149-157. ayetler arasındaki pasajı tefsir ederken bu ayetlerin tartışma üslûbu içinde ele alınması gerektiğine işaret etmektedir. Bu pasajda müşriklerin batıl inançları eleştirilmekte, iddiaları çürütülmektedir.¹³⁸ Söz konusu ayetlerin meali şu şekildedir:

“Şimdi onlara sor: “Rabbine kızlar, onlara da oğlanlar mı? Yoksa biz melekleri onların gözlerinin önünde dişi olarak mı yarattık? İyi bilin ki onlar sırf kendi uydurmaları olarak diyorlar ki: Allah çocuk edindi” Kuşkusuz onlar yalancılardır. Allah kızları seçip oğlanlara tercih mi etmiş? Size ne oldu nasıl hüküm veriyorsunuz? Hiç mi düşünüyorsunuz? Yoksa sizin (meleklerin Allah'ın kızları olduğu hakkında) açık bir kanıtınız mı var? Eğer doğru iseniz kitabınızı getirin.

Müfessirin bu ayetlerle ilgili olarak modern dönemde edebî eleştiri yöntemlerinden biri olarak kullanılmakta olsa da, klasik dönemde kökleri olan bir okuma gerçekleştirdiği

¹³⁶ Saadettin Gömeç, “Terken Unvanı Hakkında”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi** 2010, c. 17, sayı 2, s. 112. (107-114)

¹³⁷ Bkz: Şeyban, **İslâm Tarihinde Kadının Dönüşümü**, s. 42.

¹³⁸ Ateş, c. VII, s.426-427.

görülmektedir. Ateş'in sözünü ettiği tartışmacı bağlamdan kasıt, Kur'an'ın kendisi ile alay edenlere cevap verirken bizzat onların mantığını yine bu mantığın içindeki tutarsızlığı ortaya çıkaracak şekilde kullanmasıdır. İmam Şafî tefsirinde bu bağlama dikkat çekmiştir:

*“De ki, bana vahyolunanlar içinde, bu haram dediklerinizin, yemek isteyen kimseye haram kılındığını görmüyorum. Ancak leş, yahut akıtılmış kan, yahut pis olduğunda hiç şüphe olmayan domuz eti ve ya Allah yolundan çıkararak Allah'tan başkası adına kesilen hayvan olursa başka”*¹³⁹

Bu ayetle ilgili olarak Şafî şöyle der: “Kâfirler Allah'ın helâl kıldığını haram, haram kıldığını helâl kılınca âdeta ‘sizin haram kıldıklarınızdan başka helâl, helâl kıldıklarınızdan başka haram yoktur’ dercesine bu ayet inmiştir.”

Bu açıklamanın ardından Şafî, bir örnekle de durumu açıklamaktadır: “Kur'an sana ‘bugün tatlı yeme’ diyen birine ‘bugün sadece tatlı yiyeceğim’ diyerek cevap vermen gibi bir usul kullanmaktadır. Bu usul hakikate karşı nefiy ya da isbat değildir”¹⁴⁰

Bu yorum tarzının çok daha makul olduğu açıktır. Kaldı ki modern dönemde ayetin farklı anlaşılması akıldışı bir yorum gibi addedilecektir. Artık kızların istenmeyen evlat olmaları gibi bir durum da –bireysel bir-iki cahilî düşüncenin dışında- söz konusu değildir. Günümüzde artık kendi iradeleriyle pek çok kararlar alabilen, özgüveni yüksek kadınlar azımsanmayacak orandadır. Müfessirin de bunu dikkate alması kaçınılmazdır.

Râzî'nin bu doğrultudaki yorumlarına mesnet teşkil edebilecek bir başka husus ta referans aldığı hadisler olabilir. Bakara Suresinde kadınların özel hallerinden bahseden ayete yaptığı yorumda kadının aklının ve dininin eksik olduğunu ifade eden hadisi kullandığını görmekteyiz.¹⁴¹ Bu hadis üzerine bina edilen görüşleri aktaran Râzî, hadisin sıhhati ya da manasıyla ilgili her hangi bir yorum yapmamaktadır. Ancak hadisin ifadesi “Amelin eksilmesi imanın eksilmesine sebep olur mu?” sorusu ile ilgili

¹³⁹ En'am 6/145.

¹⁴⁰ Nasr Hamid Ebu Zeyd, s. 204. (Zerkeşi'den naklen)

¹⁴¹ Söz konusu hadis şöyledir: Resulullah (a.s) kadınlar hakkında “Akıllı ve dîni noksan olduğu halde en akıllı erkeklerin bile akıllarına hakim olan kadınlar gibi bir varlık görmedim” buyurdu. Bunun üzerine “onların dinlerinin noksanlığı nedir?” denildiğinde “Onların her biri günlerce gecelerce namaz kılmazlar” demiştir.

tartışmaları andırmaktadır. Bu da müfessirin Ehl-i sünnet âlimlerinin konuyla ilgili görüşlerinden etkilenmiş olma ihtimalini akla getirmektedir.¹⁴²

3.1.4.1. Değerlendirme

Râzî'nin kadınlarla ilgili olarak yapmış olduğu yorumların neredeyse tümüyle câriyelerin toplumda çizmiş olduğu profil nedeniyle toplumsal hafızada oluşturdukları olumsuz tasavvura dayandığını söylemek mümkündür. Müfessirin *kânitât* ve *hâfızât* kelimeleri ile ilgili olarak yaptığı açıklamaları da bu çerçevede bir zemine oturtmak mümkün olacaktır: Râzî'nin "Allah'ın koruduğu kadınlar" olarak nitelediği kadınlar muhtemelen hür kadınlardır. Çünkü câriyeler savaşta yenilen tarafın kadınları olarak takdir-i ilâhi neticesinde esir durumuna düşmüş ve sonuçta câriye olmuşlardır. Diğer taraftan mevcut durumda hür olan kadınların da savaşların, çatışmaların sıkça yaşandığı bu toplumda esir düşmeyeceği garantisi bulunmamaktadır.

Bu paradigma içinde câriyelerin gerçekleştirmiş oldukları işlere bakılarak hür kadınların da esir düşmeleri ve câriye olmaları halinde bu tür fiilleri işleme potansiyeline sahip oldukları neticesine varmak şaşırtıcı bir durum değildir. Bu düşünce silsilesi içinde oluşan kısır döngü, neticede kadınların tümünü kapsayan olumsuz bir tasavvura dönüşmekte ve negatif ayrımcılığa neden olmaktadır.

Modern dönem yorumcusunun ise kadınlarla ilgili bu tarz bir sıkıntı yaşamadığı ortadadır. Aksine onun elindeki veriler kadınları rahatça savunabilmesini sağlamakta, sarfettiği sözleri destekleyecek doneleri toplum hayatında rahatlıkla bulabilmektedir. Klasik dönemde kadınlar hakkındaki olumsuz tasavvur müfessirin yerinde saymasına neden olurken, modern dönemde kadınlarla ilgili estirilen olumlu rüzgâr yorumcuyla önüne katıp götürmektedir.

3.2. Kadının Toplumsal Konumu

3.2.1. Kadının Çalışması, Yönetici Olması

Klasik tefsirde erkeğin *kavvâm* olduğunu ifade eden Nisa 4/34. ayet ile erkeklerin kadınlar üzerinde bir dereceye sahip olduğu ifadesini içeren Bakara 2/227. ayetlerin kadınların imamet, devlet başkanlığı gibi görevleri yapamayacağı şeklinde

¹⁴² Tuksal, s. 180.

yorumlandığına değinmiştik. Gerek Ahzâb suresindeki ayetler bağlamında gerekse miras, evlilik gibi bazı konularla ilgili yorumlar bağlamında kadınların toplumsal alanda yer almalarının, o günkü realiteye uygun şekilde anlaşıldığına değindik. Buna göre klasik tefsirde kadınların kamusal alanda meslek icra etme anlamında yer almaları, imamlık, kadılık vs. gibi idarî her hangi bir görev üstlenmeleri söz konusu edilmemektedir. Kadının aslî görevi ev idaresi ve çocukların bakımıyla ilgilenmektir. Bütün ihtiyaçlar erkek tarafından karşılanır, erkeğin *kavvâm* olması nedeniyle aileyi ilgilendiren her hangi bir konuda alınacak kararda kadının sorumluluğu söz konusu değildir.

Modern dönemde bu tarz görüşler eleştirilere sebep olmuş, ilâhiyatçılar bu konularda açıklama ya da savunma yapmak üzere pek çok platformda görüşlerini beyan etmişlerdir. Eleştirilere verilen cevaplar genellikle Kur'an ayetleri ve onlarda geçen kavramların tahlili şeklinde olup, klasik dönemdeki yorumların yanlış ya da eksik anlaşıldığına dair açıklamalar içermektedir.

Ateş'in kadınların toplumsal hayata katılmaları konusundaki bir kısım görüşüne *hicab*, *tesettür*, *teberrüc* başlığı altında değindik. Müfessir, özetle, kadınların temel görevlerinin ev ve çocuklarla ilgilenmek olduğu konusunda klasik tefsirle aynı fikirde olsa da, eğitim alma, meslek edinme ve kendisine uygun şartlarda olmak kaydıyla çalışma hayatında yer almasının önünde bir engel olmadığı görüşündedir.

Ateş, tefsirinde kadın –erkek eşitliğine ve kadın haklarına pek çok yerde özel olarak vurgu yapmaktadır. Hatta tefsirinin 11. cildinin sonunda “Yüce Kur'an'ın Savunması” ana başlığı altında kadınlarla ilgili eleştirilere de yer vermekte, bu konuda yöneltilen eleştirilere karşı İslâm'ı savunmak amacıyla bazı değerlendirmeler yapmaktadır. Ateş bu bölümde İslâm'dan önce ve “İslâm'da Kadın Hakları”, “Kadının Uğursuz Sayıldığı İddiası” ve “Hz. Muhammed (a.s) Neden Çok Evlendi” başlıkları altında ilgili eleştirilere cevap vermektedir.¹⁴³ Kadınların imamlık, devlet başkanlığı gibi görevlerde bulunması konusuna da bu bölümde yer vermektedir.

¹⁴³ Ateş, c. XI, s. 492-509. Ateş bu bölümde İslâm'dan önce ve İslâm'da Kadın Hakları, Kadının Uğursuz Sayıldığı İddiası ve Hz. Muhammed (a.s) Neden Çok Evlendi başlıkları altında ilgili eleştirilere cevap vermektedir.

Ateş, Mümteherine suresinin 12. ayetini İslâm'ın kadınlara oy kullanma hakkını asırlar önce vermiş olduğu şeklinde yorumlamakta, Neml suresinde geçen Belkıs kıssasının da bir kadının devlet başkanı olmasının mümkün olduğuna delalet ettiğini belirtmektedir.

Ateş, Buhârî'de de geçen “Başlarına bir kadını geçiren bir kavim asla iflah olmaz” şeklindeki rivayetin bu ayetlerle karşılaştırıldığında Kur'an'a ters bir rivayet olduğunun ortaya çıkacağını belirtmektedir. Çünkü Kur'an'ın hiçbir yerinde kadının devlet başkanı olamayacağından söz edilmemiştir. Ateş, bu konuda mü'minlerin annesi Hz. Aişe'nin (r.a) Cemel vakasını yönetmiş olmasını örnek göstermektedir. Onun araştırmasına göre Ebubekre isimli kişi Hz. Aişe'nin (r.a) kumanda ettiği orduya katılmayışının sebebi olarak bu rivayeti dile getirmiştir.¹⁴⁴ Müfessir, başlarına bir kadını yönetici seçen kavimlerin iflah olmayacağını ifade eden rivayetin Hz. Aişe'yi (r.a) hedef aldığına altını çizmekte, buradan yola çıkarak kadınların yönetici olması konusunda hükme varmayı doğru bulmamaktadır.

Modern döneme gelinceye kadar bir kadının yönetici olabilmesi konusu çok fazla gündeme gelmemiştir. İktidarın güce dayandığı, savaşların göğüs göğüse çatışmalardan ibaret olduğu zamanlarda aile içinde bile yeterince ağırlığı olmayan kadının, topluma yönetici olma iddiasıyla ortaya çıkması çok da makul görünmemektedir. Bununla birlikte İslâm tarihinde başarılı olmuş kadın hükümdarlar da mevcuttur. Ancak bu kadınlar Türklerin kurduğu devletlerde görülmektedir. Kültürel arka planın inanışlara etkisini göstermesi bakımından şu örnek zikredilmeye değer görünmektedir:

Râzî'nin vefatından yaklaşık 30 yıl sonra (1249) Mısır'da Memluk hükümdarı olan Şecereddür adlı kadın oldukça başarılı bir şekilde devlet idaresini yürütmesine rağmen Abbâsî hilâfeti tarafından hoş karşılanmadığı nakledilmektedir. Abbâsî Hilâfeti'nin son temsilcisi Musta'sım Mısır idaresinin bir kadına verilmesini uygun bulmadığını Mısır emirlerine gönderdiği mektubunda “Eğer sizde erkekler tükendi ve başınıza geçireceğiniz bir adam dahî kalmadıysa, bize haber verin bir adam gönderelim”¹⁴⁵ sözleriyle ifade etmektedir. Halifenin bir kadının devlet başkanı olmasına yönelik tepkisini ifade ederken herhangi bir dînî referans kullanmamış olması ilgi çekici bir ayrıntıdır.

¹⁴⁴ Ateş, c.11, s. 425-426.

¹⁴⁵ İsmail Yiğit, *Siyasî, Dînî, Kültürel, Sosyal İslâm Tarihi*, İstanbul: Kayıhan Yay. c. 7, s. 19.

Teknolojinin gelişmesiyle birlikte başlayan modern dönemde artık bilgi güçten daha fazla önem kazanmış, güç de fiziksel nedenlere bağlı olmaktan çıkmıştır. Çağımızda kadınlar da çeşitli alanlarda eğitim alabilmekte, kamusal alanda varlık gösterebilmektedirler. Bu anlamda erkekle kadın arasında geçmiş dönemlerde olduğu gibi bir fark kalmamıştır. Artık kadınların bilgi ve emekleriyle toplumun gelişmesine katkıda bulunmaları teşvik edilen bir durum haline gelmiştir. Ateş de çağdaş bir müfessir olarak bu duruma müstağni kalamamaktadır.

Tefsirinde kadınların imamlık yapması ile ilgili özel bir başlık açan Ateş, Hz. Peygamber'in (a.s) Ümmü Varaka adındaki bir kadına kendi ev halkına namaz kıldırmasını emrettiğine dair bir rivayet aktarmaktadır. Kadınların kendi aralarından birini tayin ederek cemaatle namaz kılabilirler konusunda fıkıhçıların hemfikir olduğunu söyleyerek, Hz. Aişe (r.a) ve Ümmü Seleme'nin imam olup farz ve teravih namazlarını kıldırıldıklarını belirtmektedir. Ardından Ebu Davut Sünen'ine yaptığı şerhte Azimâbâdî'nin, bu hadisten hareketle kadının ev halkına –erkek dahi olsalar- imamlık edebileceğini söylediğini; Ebu Sevr, Müzenî ve Taberî'nin de bu hadise dayanarak kadının, erkeklere imam olmasını caiz gördüklerini aktarmaktadır. Kadınların isterlerse camilerde erkeklerin arkasında cemaate katılabileceklerini de yine rivayetlerden delil getirmektedir.¹⁴⁶

Ateş, kadınların konuklara hizmet edebileceğini ve onlarla sohbet edebileceğini belirtmektedir. Zira Zariyat suresinde Hz. İbrahim'in hanımının gelen konuklara hizmet ettiği, onların sözüne güldüğü bizatihi ayetin lafzında geçmektedir. Müfessir, Peygamber (a.s) zamanında kadınların savaflara katılıp yaralılara su taşıdıkları, onları tedavi ettikleri, askerlere yiyecek taşıyıp, şiir okuyarak moral verdiklerine dair rivayetlerle kadınların toplumdaki soyutlanmadığını göstermeye çalışmaktadır. Resulullah'ın (a.s) hanımlarının gerek Medine halkına gerek taşradan gelenlere onun ahlâkı, yaşayışı ve ondan duyduklarını anlatan öğretmenler konumunda olduklarını da sözlerine eklemektedir.¹⁴⁷

Görüldüğü gibi klasik dönemdeki yorumlarda kadınların toplumsal hayatta bazı görevler üstlenmeleri söz konusu edilmezken, modern dönemde İslâm'ın böyle bir

¹⁴⁶ Ateş, c. XI, s. 499-500.

¹⁴⁷ Ateş, c. XI, s. 502.

kısıtlama getirmediğine, aksine Resulullah (a.s) zamanında kadınların pek çok vazifeyi üstlenerek yerine getirdikleri vurgulanmaktadır. Ateş'in, özellikle Arap olan İslâm toplumlarında asırlarca kadınların adeta toplumdaki soyutlanmasını uygulamada yapılan yanlışlar cümlesinden saydığı anlaşılmaktadır. İslâm'ı savunurken Kur'an ayetleri ve Resulullah'ın (a.s) yaşadığı dönemden örnekler vermesi dikkat çekicidir. İslâm'ın temel prensiplerinin bu tarz uygulamaları desteklemediğini belirtmek gereği duysa da klasik dönemdeki yorumlara dair her hangi bir açıklama yapmamaktadır.

Ateş, birçok Kur'an ayetinin yorumunu yaparken kadın-erkek eşitliğini Kur'an'da savunulan temel bir prensip olarak sunmaktadır. Kadının oy kullanma, eşitlik, yönetici olarak görev alma hakkı gibi kavramlar, aslında İslâm dünyasına Avrupa'dan ithal kavramlardır. Avrupa'da sanayi devrimi sonrasında kadınların çektikleri sıkıntıları arka planında taşıyan bu kavramların İslâm toplumundaki kadının yaşadıklarıyla ilgisi bulunmamaktadır. Elbette Müslüman toplumlarda kadınlar bir takım haklardan yoksun olarak yaşamak durumunda kalmışlardır, ancak Batı toplumlarındakine benzer bir eşitlik talebi sadece sınırlı laik Müslüman kesime ait bir talep olarak kalmıştır.

Nitekim Ateş, erkeğin *kavvâm* olduğuna dair ayetin yorumunda kadının aslı görevinin ev ve çocuklarla ilgilenmek olduğunu kendisi de söylemekte, Ahzab suresinde ilgili ayet yorumunda da kadının çalışma hayatında yer almasını bazı şartlara bağlamaktadır. Bu durumda kendisinin de kadın-erkek eşitliği derken Batı toplumlarındaki anlamı kastetmediği ortaya çıkmaktadır. Ancak ne var ki modern dönemde iktidarın ve gücün sahibi, bilgiyi üreten, olguları isimlendiren hâkim güç Batı'dır. Batı kültürü her türlü basın-yayın araçlarıyla en ücra köşedeki insanların dahi algılarını etkiler hale gelmiştir. Bu durumda müfessirin meselenin çerçevesini çizmek için kullanabileceği –modern dünya insanına hitap eden- özgün kavramlar üretmesini istemek de çok gerçekçi bir beklenti olmayacaktır.

3.2.2. Kadının Miras Hakkı

Mirasta erkeğe kadının iki katı pay verilmesi, klasik dönemde genellikle erkeğin nafaka ve mehir gibi yükümlülüklerini dengelemek amacıyla yönelik olarak değerlendirilmiştir. Çağdaş döneme kadarki zamanlarda genellikle toplum düzeni ve sosyal hayat bakımından erkekler hemen her konuda yetkili ve sorumlu kişilerdir. Aile bu günkü

anlamda çekirdek aile değil genellikle anne-baba ve bazen kardeşleri de kapsayan geniş bir yapıdır ve bütün malî yükümlülük erkeğe aittir.

Modern dönemde ise aile artık çekirdek aileye dönüşmüş, batı kültürünün etkisiyle erkeklerden beklenen sorumluluk eskiye oranla çok daha azalmıştır. Kadınların da eğitim alarak meslek sahibi olmaları, ailenin geçimine katkı sağlamaları giderek artan bir oranda vakî olmaya başlamıştır. Bu değişimler İslâm'a yöneltelen eleştirilerin de etkisiyle daha önceki dönemlerde eleştirilmeyen, makul kabul edilen izahatın sorgulanmaya başlamasını beraberinde getirmiştir.

Kur'an'da mirasla ilgili paylaşımı belirleyen ayetler Nisa Suresi 4/11-14 ve 176. ayetlerdir. Genellikle tefsirlerde erkek evlada kız evladın iki katı pay verileceğini bildiren Nisa Suresi 11. ayetin yorumunda öncelikle cahiliye döneminde kadına hiç miras hakkı tanınmadığı söz konusu edilmektedir. İslâm bu düzenlemeyi getirerek kadına da miras verilmesini gerekli kılmıştır.

Râzî ayette *yûsikum* kelimesinin Allah Tealâ'nın farz kılması anlamına geldiğini ifade etmektedir.¹⁴⁸ Müfessirin, erkeğe kadının iki katı pay verilmesine dönemin kadın ve erkeklerinin toplumsal konumu ve yükümlülükleri çerçevesinde açıklamalar getirdiğini görmekteyiz. Müfessir, kadına daha az pay verilmesini onun aciziyetine bağlamakta, kadının aciz olduğunu da delillerle ortaya koymaya girişmektedir:

Hiç şüphesiz, şu sebeplerden dolayı kadın erkeklerden daha acizdir:

- a) Kadın dışarı çıkmaktan ve ortada görünmekten acizdir. Zira onun kocası ve ataları bunu ona yasaklar.
- b) Akli kıt, aldanması ve yanılması çoktur.
- c) Erkeklerle karıştığında töhmet altına girer.¹⁴⁹

Bu sözlerde toplumsal yapı ve teamüllerin etkisi fark edilmektedir. Toplumun kabulleriyle ilgili olan, erkeklerle karıştığında töhmet altına girme, dışarı çıkmaktan alıkonma gibi sebepler aciziyete delil olarak sunulmaktadır. Cârîyelerin serbestçe dolaşım

¹⁴⁸ Râzî, c. IX, s.509.

¹⁴⁹ Râzî, c. IX, s. 511.

istedikleri gibi hareket ettikleri dejenere olmuş bir toplumsal ortamda hür kadınlardan evlerine kapanmaları beklenecektir.¹⁵⁰

Râzî, bu durumda kadının aciz olması onun daha çok pay almasını gerektirmez mi? gibi, akla gelebilecek, bir soruyu gündeme getirerek yine kendisi cevaplamaktadır. Konuyu, kadının malını kullanma konusunda yeterince sorumlu davranamayacağı, toplumsal konumunun aklının ve tabiatının da bunun için uygun olmadığını, örneklendirerek açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır. Müfessire göre kadının aciz olması, onun korunup kollanmasını gerektirmektedir. Bu yüzden kadına mirasta daha az pay verilmiştir. Çünkü onun geçimi kendisinden akıllı ve güçlü olan kocası tarafından sağlanmaktadır.

Kadının akli az, arzuları ve şehveti çok, nafakası kocası tarafından karşılandığı için paraya ihtiyacı da azdır. Ayrıca sahip olduğu malı hanlar hamamlar yaptırma, takdirle karşılanacak hayır işlerinde kullanma gibi toplum içine karışmayı gerektirecek işleri yapma konusunda da muktedir değildir, Bu nedenle sosyal hayatta kadının görünür kılınması, Râzî'nin yaşadığı ortam itibariyle tasavvur dışı gibidir. Bunun en tabii sonucu ise müfessirimize göre yukarıda sayılan her türlü işin ancak erkekler tarafından yapılması gerçeğidir.

Râzî, kadının bu ikincil konumuyla ilgili durumunu sadece sosyal hayattaki fonksiyonuyla sınırlandırmamaktadır. Söz konusu statüyle ilgili dini temelleri de inşa etmeyi ihmal etmemektedir. Tefsir açısından bu konuda kendisine yardımcı olacak en uygun malzeme ise rivayetlerdir. Bu konuda onun naklettiği şu rivayet gerçekten kayda değerdir:

Rivayete göre Hz. Cafer Sadık'a bu mesele sorulunca o şöyle demiştir: "Hz. Havva bir avuç buğday alıp onu yedi. Sonra bir avuç daha alıp onu gizledi. Daha sonra bir başka avuç alıp onu Hz. Âdem'e verdi. Hz. Havva kendi payını erkeğin payının iki katı kılınca, Allah Tealâ durumu aleyhine çevirdi de kadının mirastan hissesini erkeğinkinin yarısı kaldı."¹⁵¹

¹⁵⁰ Bkz: Şeyban, **İslâm Tarihinde Kadının Dönüşümü**, s. 74 ve s. 101.

¹⁵¹ Râzî, c. IX, s. 512.

Müfessir, ayet-i kerimeye getirdiği bu yorumla bir kez daha bize tamamen yaşadığı toplumsal şartlar ve o topluma ait normlar çerçevesinde akıl yürüttüğünü düşündürmektedir.

Râzî'nin erkeklerin üstün olduğu inancına miras konusu bağlamında bir kez daha vurgu yaptığına şahit olmaktayız:

“Erkeğe iki dişinin payı vardır” buyruğu erkeğin üstünlüğüne mutabakat, dişinin noksanlığına ise iltizam suretiyle delâlet etmektedir. Eğer Allah “iki dişi için bir erkeğin payı vardır” ve ya “bir dişi için erkeğin payının yarısı vardır” demiş olsaydı o zaman o ifade dişinin noksanlığına mutabikî olarak erkeğin üstünlüğüne ise iltizâmî olarak delalet etmiş olurdu. Cenab-ı Hak faziletleri teşhir etmedeki say ü gayretin rezillikleri teşhir etmedeki say ü gayrete tercih edildiğine dikkat çekmek için birinci yolu tercih etmiştir.¹⁵²

Ayette erkeklerin kadınlardan üstün olduğuna delil olan hususlar vardır. Çünkü Allah tealâ bu ayette erkeklerden bahsederken, onlara hitap ederek; kadınlardan bahsederken ise onları gaip sîgalar ile zikrederek bahsetmiştir. Yine hak Tealâ bu ayette yedi kez erkeklere hitap etmiş, kadınları ise gaip sîgalar ile ve bundan daha az zikretmiştir. Bu durum erkeklerin kadınlardan üstün sayılmasına delalet eder. ¹⁵³

Bu ifadeler müfessirin ayetlerin dilbilgisel özelliklerini, aslında kendi kültürel ortamı çerçevesinde yerleşik bir inanış haline gelen üstünlük fenomenine delil olarak algıladığını göstermektedir. Onun bu sözleri tefsir çerçevesinde sarf ederken herhangi bir çekince hissetmediği görülmektedir. Bunda tefsirin o zamanlar medreselerde ve erkeklere özel ilmî çevrelerde okunması, bu nedenle de sadece onlara hitap etmesinin önemli bir payı olduğu muhakkaktır. Tefsir ilmi kadınların öğrenmesi ya da ilgilenmesinin çok gerekli görülmediği alanlardan bir tanesidir. Müderrislik, kadılık, imamlık, vaizlik gibi meslekler tümüyle erkeklere mahsus meslekler olunca kadınların sıradan günlük hayatlarında kendilerine yetecek kadarından fazla ilim öğrenmesi -doğal olarak- gerekli görülmemektedir.

Ateş'in miras konusundaki yaklaşımı yine İslâm savunusu niteliğini taşıyor mahiyettedir. O, ayetin İslâm miras hukukunu ve varislerin çeşitli ihtimallere göre paylarının nasıl

¹⁵² Râzî, c. IX, s. 512.

¹⁵³ Râzî, c. IX, s. 521.

belirleneceğini ayrıntılarıyla anlatarak tefsire başlamaktadır. Daha sonra ayetin tarihsel arka planına ışık tutan sebep-i nuzül rivayetlerini zikretmektedir. Burada özellikle cahiliye dönemindeki mirasla ilgili haksız uygulamalara öncelikle dikkat çektiği gözlemlenmektedir. Bu ayet nazil olduğunda sahabenin daha önce görülmemiş şekilde, küçük çocuk ve kadınlara miras payı verilmesi emrini nasıl şaşkınlıkla karşılayıp kabul etmek istemediklerine dair rivayetleri aktarmaktadır.¹⁵⁴

Ateş, erkeğe kadının iki katı miras payı vermesinden dolayı İslâm'ı eleştirenlerin haksız olduklarının altını çizmekte ve bunun bir takım hikmetleri olduğunu açıklamaktadır:

*...Aile hayatında geçim yükü erkeğin üzerindedir...Oysa kadın kocasını beslemez, kocası tarafından geçimi sağlanır. Kadına kocası, oğlu, babası veya kardeşleri tarafından bakılır. Bazı kadınlar bizzat çalışarak geçimlerini sağlasalar da henüz bütün kadınlar bu durumda değildir. Bundan asırlar önce geçimini sağlayan kadın hemen hiç yok gibiydi. Ayetlerin indiği şartları düşünmek gerekir. Hatta bu gün bile toplumda fazla bir şey değişmiş değildir.*¹⁵⁵

Ateş, sözlerinin devamında kadına borç ve vasiyet hakkı tanınmış olmasına, ona her türlü mülk edinme ve mülkünde tasarruf etme hakkı verildiğine dikkati çekmektedir. Kadın hakları bakımından bu kadar büyük bir ilerlemeyi Batı toplumları ancak 19. asrın sonlarında gerçekleştirebilmiştir. İslâm'ın, Kur'an nazil olduğunda bütün sosyal haklarından mahrum olan kadını, erkekle insanî değer bakımından eşitleyip, saygıdeğer bir kimliğe kavuşturduğunu da sözlerine eklemektedir.¹⁵⁶

Râzî'nin mevcut toplumsal düzenin genel geçer bir sistem olduğu düşüncesiyle kadınları bu yapı içinde belli kalıplar çerçevesinde değerlendirmesine karşılık Ateş, tarihsel ve toplumsal değişimi ve kadının da bu süreçten etkilendiğini kabul etmektedir. Bununla birlikte konuyla ilgili değerlendirmelerinde apolojetik tavrı dikkati çekmektedir.

3.2.3. Kadının Şahitliği

Klasik ve modern dönem tefsirlerin kadınlara ilgili bakış açısındaki farklılık, müdayene ayeti olarak bilinen Bakara Suresi 2/282. ayet kapsamındaki yorumlarda da karşımıza

¹⁵⁴ Ateş, c. II, s. 221.

¹⁵⁵ Ateş, c. II, s. 222-223.

¹⁵⁶ Ateş, c. II, s. 223.

çıkılmaktadır. Müdayene ayeti vadeli borçlanma halinde yapılması gerekenleri içermektedir. Oldukça uzun olan bu ayete yaptığı yorumda Râzî, ayet lafzındaki “...iki erkek ya da bir erkek ve –biri unutursa diğeri ona hatırlatsın diye- iki kadın şahit...” ifadesini kadının fitraten unutkanlık özelliği olduğu şeklinde değerlendirmektedir:

Râzî, bu ayete yaptığı yorumda unutkanlığı kadının özsel bir sıfatı olarak ifade etmekte ve buna kadının fiziksel durumuyla ilintili açıklamalar getirmektedir:

“Kadınların yapılarında burudet ve rutubetin çok olmasından ötürü unutmaya kadınların genel karakteri olmuştur. İki kadının birden unutması birinin unutmasından aklen daha uzak bir ihtimaldir. Biri unutursa diğeri ona hatırlatur ve bir erkek yerine geçerler ...”¹⁵⁷

Râzî’nin kadının psiko-fiziksel (burudet-rutubet) yapısına dikkat çekerek unutmayı onun varoluşunun bir parçası gibi gördüğü de dikkati çekmektedir.

Râzî’nin felsefeyle yakından ilgilendiği ve bu alanda eser verdiği bilinen bir husustur. Müfessirin bu yorumuna mesnet teşkil etmiş olabilecek bir veriye dönemin ahlâk felsefesi ile ilgilenen düşünürlerinde rastlamaktayız. Tabiat ve mizaç farklılıklarının antropolojik ve genetik kökenleri olduğu düşüncesi İslâm ahlâk felsefesinde önemli bir yeri olan İhvan-ı Safa Risaleleri’nde mevcuttur. Bu teoriye göre soğuk tabiatlılar tembel ve hantal, ıslak tabiatlılar ahmak ve istikrarsız olmaya meyyal olurlar.¹⁵⁸ Râzî’nin, yaşadığı dönemin felsefi görüşlerinden haberdar olduğu ve bu yorumunun felsefecilerin görüşlerinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Ayrıca Râzî, bu ayetin tefsirinde bazı dilbilgisel tahlillere yer vermekte ve farklı kıraatlerle ilgili savunduğu görüşü destekleyecek tarzda görüş bildirmektedir. Sufyan b. Uyeyne ve Ebu Amir’in bir kıraatle ilgili olarak öne sürdüğü görüşü reddetmektedir. Bu görüş, “kadınlardan biri şahadet edip diğeri de aynı şekilde şahadet ettiğinde bu iki kadının şahitliği bir erkeğin şahitliğine eşit olur” şeklindedir. Râzî, görüşün bütün müfessirlerin ittifakıyla batıl olduğunu ifade etmektedir. Çünkü kadınların sayısı ne olursa olsun içlerinde bir erkek bulunmazsa, onların şahadetleri caiz olmaz. Ayrıca bu ayetteki *dalal* kelimesi *tezekkür* kelimesinin zıddı olarak kullanılmıştır ve unutmaya anlamındadır.

¹⁵⁷ Râzî, c.VII, s.95.

¹⁵⁸ Macit Fahri, **İslâm Ahlâk Teorileri** (çev: M. İskenderoğlu- A. Arkan), İstanbul: Litera Yay. 2004, s. 136.

Râzî, ayette erkeğin kadından üstün olduğunu beyan etme kastı bulunduğunu ve hükümdeki adaletin ancak iki kadının bir erkek yerine geçmesiyle sağlanacağını da ifade etmektedir.¹⁵⁹ Böylece erkeğin üstün olduğu düşüncesini bir kez daha vurgulamış olmaktadır. Râzî, bazı klasik tefsirlerde bu ayetin yorumunda zikredilen,¹⁶⁰ kadının akli ve dininin eksik olduğu ifadesini içeren hadisi bu ayetin tefsirinde söz konusu etmemektedir.

Râzî, Nur Suresinin *li'an*la ilgili olan 24/6. ayetinin yorumunda da kadının şahitliğinin hüküm belirleme noktasında hiçbir etkisinin olmadığını ifade etmektedir. Ayetteki “*dört defa şehadet etmesi... o kadından bu azabı def'eder*” ifadesini kadının *li'an*ının sadece azabı savuşturmak için olduğu şeklinde izah etmektedir. Ayeti, *li'an*la ilgili her türlü hükmün ancak kocanın *li'an*ına bağlı olduğu, kadının *li'an*ı ve hakim hürümüne ihtiyaç duyulmayacağı şeklinde yorumlamaktadır.¹⁶¹ Râzî'nin bu yorumlarında da kadınlar hakkında olumsuz bir tasavvura sahip olmasının etkisi olduğu açıktır. Akli eksik, dini eksik, her zaman gözetim altında tutulması gereken, kendini savunamayan, buna rağmen büyük bir fendi olan kadın cinsi doğal olarak şahitlik konusunda yeterince güvenilebilir olmayacaktır.

Modern döneme geldiğimizde Ateş'in yorumlarında ise iki cins arasında şahitlik konusunda böyle keskin bir ayırım yapılmadığını görmekteyiz. Ateş, *li'an* konusunda kadının da erkeğin de dörder kere yemin etmesini şahitliklerinin eşit değerde olması şeklinde anlamaktadır. Ateş, *kazif* suçuyla ilgili Nur Suresi 24/4. ayetinin izahı hakkında kadının şahitliğinin erkeğinkine eşit olduğunu, sadece vadeli borçlarla ilgili olan *müdayene* ayetinde iki kadının bir erkek şahide denk tutulduğunu ifade etmektedir.¹⁶² Râzî ve Ateş aynı ayetten tamamen birbirine zıt iki farklı anlam çıkarmaktadır. Klasik dönemde kadının şahitliği konusunda her iki görüşün de temelleri olduğunu burada belirtmek gerekmektedir.

Müdayene ayetinde de söze bir erkek yerine iki kadının şahitlik etmesinin kadının değeriyle alâkası olmadığını; İslâm'ın kadın ve erkeği eşitlediğini belirterek başlayan Ateş, buna şöyle açıklık getirmektedir: Konu kadını doğrudan ilgilendirmeyen, onun

¹⁵⁹ Râzî, c. VII, s.95.

¹⁶⁰ İbn Kesir, Ebu'l fida İsmail b. Ömer b. Kesir el Kureyşî, **Tefsîru'l Kur'an-il Azîm**, 1. Baskı Beyrut: Dâru'l Kutubi'l İlmiyye (thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn), 1419, c.1, s.561

¹⁶¹ Râzî, c. XXIII, s.334.

¹⁶² Ateş, c. VI, s. 156.

günlük hayatında meşguliyetleri arasında olmayan bir şeyle ilgilidir. Yapı olarak erkeğe göre daha hassas olan kadın, farklı meşguliyetleri nedeniyle kendisini doğrudan ilgilendirmeyen işleri unutabilir. Aslen erkek işi olan bir konuda kadına görev yüklemek onun için ağır bir yük olacaktır. Ama bu konular dışında tek kadının şahitliği de geçerlidir. Bazı âlimlerin kadının şahitliğinin geçersiz olduğu konular belirlediğini ifade eden Ateş, İbn Kayyim Cevziyye'nin konuyu etraflıca araştırıp kadının her konuda şahitlik yapabileceği sonucuna vardığını belirtmektedir.¹⁶³

Ateş'in bu konuda da İslâm'ın kadına pozitif ayrımcılık yaptığı yönünde görüş beyan ettiğini görmekteyiz. Kadını doğrudan ilgilendirmeyen vadeli borçlar konusunda, ona sorumluluk yüklememek adına kadının şahitliği erkekle eşit sayılmamakta; diğer konularda aynı değeri taşımaktadır. Kadının unutma ihtimalini birtakım sosyo-psikolojik nedenlere bağlayan Ateş, modern değerlerle örtüşen kadın-erkek eşitliği fikrini de İslâm'ın getirdiği bir anlayış olarak sunmaktadır.

Özetle Ateş öncelikle modern insanın algılanmakta zorlanacağı klasik dönem yorumlarını İslâm'ı savunmak adına yeniden gözden geçirmektedir. Sonra da çağdaş dünya ile yaşanan İslam arasındaki mesafeyi kapamak amacıyla söz konusu değerlendirmeleri hukuk zemininden ahlâk düzeyine çektiği gözlemlenmektedir.

3.2.4. Kadının Hicabı, Tesettür ve Teberrüc

Kadınların örtünmesi, kamusal alanda çalışmaları gibi konular çağdaş dönemde üzerinde en çok tartışılan konular arasındadır. İslâm dünyasının Batı karşısında teknik ve fikrî anlamda geri kalması, Müslümanlarda nerde hata yaptık? sorusunu sık sık gündeme getirmiştir. Bu sorunun cevabı aranırken de özeleştiri yapma ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Oryantalistlerin, Müslüman kadınların örtünmesi ve kamusal alanda erkekler kadar yer almamasını bu geri kalmışlığın bir sebebi olarak ortaya atmaları, seküler ve bazı modernist Müslümanlar nezdinde karşılık bulmuştur.

Güçlü bir İslâm dünyası içinde problem teşkil etmeyen örtünme ve kadınların çalışması, öğrenim görmesi gibi konular değişen dünyada tekrar gözden geçirilmesi gereken bir olgu olarak Müslümanların karşısına çıkarılmaya başlamıştır. Müslümanlar arasında örtünme emrinin hür kadınlarla câriyelerin bir birinden ayırt edilmesi amacıyla farz

¹⁶³ Ateş, c. I, s. 491.

kılındığını, artık câriyelik müessesesi ortadan kalktığına göre bu emrin de işlevini yitirdiğini söyleyenler çıkmıştır.

Hicab ve teberrüc ile ilgili olan Nur Suresinin 24/31-32. ayetlerinde kadın-erkek bütün Müslümanların gözlerini haramdan sakınmaları, ırzlarını korumaları, kadınların başörtülerini yakaları üzerine salmaları, zinetleri bilinsin diye ayaklarını özellikle yere vurmamaları emredilmektedir. Râzî, bu ayetlerin tefsirinde kadınların ve erkeklerin vücutlarının hangi bölgelerinin avret olduğu, kimler karşısında nasıl örtünmeleri gerektiğini anlatmaktadır. Buna göre yabancı erkeklerin, hür kadınların el, yüz gibi zorunlu olarak görünen kısımlar dışındaki yerlerine özellikle bakması caiz değildir. Ancak sağlık vb. gibi zaruri durumlarda vücudun herhangi bir yerine bakabilir. Ayrıca alış-veriş ve ya şahitlikte teşhis için bir erkeğin kadının yüzüne dikkatlice bakmasında sakınca yoktur. Kadınla evlenmek amacıyla onu gören erkek ise onun yüzüne istediği gibi bakabilir. Yasak olan bakış şehvetlice ve kadını rahatsız edecek töhmet altında bırakacak tarzdaki bakıştır.¹⁶⁴

Câriyelerin örtünmesini hür kadınlardan farklı olarak değerlendiren Râzî, onların avretinin mesleğini icra ederken ortaya çıkmayan kısımları olduğunu söylemektedir. Bu kısımlar da başı, kolları, diz kapağına kadar baldırı, boğaz ve göğsü olarak belirlemektedir. Zinetleri açma konusunun da sadece hür kadınlarla ilgili olduğunu ifade eden Râzî, câriyenin -alınıp satılan bir mal mesabesinde olduğu için- dikkatlice bakılması ve incelenmesi gerektiğini sebep olarak sunmaktadır.¹⁶⁵ Onun bu yorumu kuşkusuz dönemin toplum hayatında câriyelerin alınıp satılabilmeleri nedeniyle bir meta olarak algılandığını göstermektedir. Maddî bir bedel ödenerek sahip olunması mümkün olan bir varlığın toplumda saygı görmesi pek de mümkün görünmemektedir. Dönemin cârî hukuk kurallarına göre câriyelere yaklaşmak, bakmak, güzelliğini incelemek serbestti ve onlara ticarî bir değer biçmek için gerekli görülmekteydi.¹⁶⁶

Zînet ve *humur* kelimelerini de açıklayan Râzî, kadınların hilkaten güzel olan yerlerini örtmeleri gerektiğini, cahiliye kadınlarının yaptığı gibi başörtülerini arkadan bağlayarak gerdanlarını açık bırakmalarının yasaklandığını ifade etmektedir. *Teberrüc* konusunda da kadının sesinin avret olmadığını, ancak erkeklerin dikkatini çekecek şekilde yüksek

¹⁶⁴ Râzî, c. XXIII, s.362.

¹⁶⁵ Râzî, c. XXIII, s. 364.

¹⁶⁶ Bkz: Şeyban, *İslâm Toplumunda Kadının Dönüşümü*, s. 33.

sesle konuşmalarının doğru olmadığını söylemektedir. Çünkü cahiliye kadınlarının dikkat çekmek için ayaklarını yere vurarak halhallerinin sesini duyurmaları ayette zemmedilmektedir. Onun sesi halhalının sesinden daha çok fitne uyandırır.¹⁶⁷

Dış örtüsü (*cilbab*) ile ilgili olan Ahzab suresinin 33/59. ayetinin tefsirinde Râzî, ayetin nüzul sebebi olarak şöyle bir açıklama yapmaktadır: Cahiliyede hem hür kadınlar hem de câriyeler benzer kıyafetlerle açık-saçık olarak dışarı çıkmaktaydılar. Ahlâken düşük bir kısım erkekler de kadınları takip ederek onları taciz ederlerdi. Cenab-ı Hak hür kadınların tanınması ve namuslarını korumaları, onlar hakkında her hangi bir töhmet oluşmaması için dışarı çıkarken örtünmelerini emretmiştir.¹⁶⁸

Râzî'nin bu ifadeleriyle ayetteki tavsiyelerin hayata nasıl yansıtılacağını anlatmaya çalıştığı görülmektedir. Bu arada yaşadığı dönemin ve toplumun zihniyeti doğal olarak onun görüşlerinde belirleyici bir rol oynamaktadır. Hür kadınlarla câriyelerin farklı değerlendirilmesi, dönemin iffet ve namus algısının –özde çok büyük fark olmasa da– bazı yönlerden bu günküden farklı olduğunu göstermektedir.

Câriyeler meta olarak görülmeleri sebebiyle toplumdan farklı muamele görmekte, gördükleri muameleden dolayı da doğal olarak zaman içinde ar ve namus duyguları zedelenmektedir. Onların aynı zamanda cinsel bir meta olarak görülmeleri hür kadınlara yansıyan bir boyutun ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu durum kadınların cinsel çekiciliğinin ön plana çıkması anlamına gelmektedir. Müfessirin bu şartlar altında kadınlarla ilgili yorumlarında mevcut algıyı bir kenara bırakmasını beklemek aşırı iyimserlik olacaktır.

Râzî'nin başın örtülmesine özel bir vurgu yapmadığı, genel olarak kadınların giysilerinin onların tabii güzelliklerini örtecek mahiyette olması üzerinde durduğu görülmektedir. Muhtemelen Müslüman toplumda yaygın bir pratiği tekrar gündeme getirmeyi zait addetmektedir. Tesettür denince özellikle başörtüsünün akla gelmesi modern döneme özgü bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle ülkemizde bir dönem yaşanan başörtüsü karşıtı tutumlar, tesettürle ilgili tartışmaların büyük ölçüde başörtüsüne kilitlenmesine neden olmuş görünmektedir.

¹⁶⁷ Râzî, c. XXIII, s. 367.

¹⁶⁸ Râzî, c. XXV, s.184.

Ateş de bu ayetlerle ilgili olarak Râzî ile benzer yorumlar yapmaktadır. Câriyelerin örtünmesi ile ilgili doğal olarak herhangi bir açıklamaya yer vermemektedir. Yalnız Ahzab suresinin 33/59. ayetinin nuzül sebebi olarak hür kadınların câriyelerden ayırt edilme gereğine dair Râzî'nin aktardığı rivayete yer vermektedir. *Tesettür ve teberrüc* konusunda yaptığı yorumlardan sonra İslâm'ın kadını dört duvar arasına hapsettiği, çarşafa soktuğu gibi eleştirilerin ne kadar haksız olduğundan bahsetmektedir.

Ateş'e göre İslâm, Arap toplumunda zaten mevcut olan başörtüsü ve *cilbab* uygulamasını cahiliyedekinden biraz farklı bir düzenleme getirerek yürürlükte tutmakta fayda görmüştür. Ancak zamanla ortaya çıkan örtünme konusunda ifrata varan anlayışlar kadının adeta eve hapsedilmesi ile neticelenmiştir.¹⁶⁹ Müfessirin tesettürün mutedil ölçüler içinde uygulanması gerektiği düşüncesinde olduğu görülmektedir. Konuyu bütünüyle kılık-kıyafete bağlı olarak görmeyen müfessir, aşağıda geleceği gibi kadının hal ve tavrıyla da tesettürün gereğini yerine getireceğini belirtmektedir.

Ateş, Ahzab suresindeki ayetin kadınların evlerinden çıkmamaları gibi bir zorunluluk getirmediğini, her türlü ihtiyaçları için onların dışarı çıkmasının serbest olduğunu anlatmaktadır. Ayette *teberrüc* yani kadının süs ve güzelliklerini göstermesi, hafif davranışlarda bulunması yasaklanmıştır. Ağırbaşlı davranmaları ve kuşku uyandıracak davranışlardan kaçınmaları halinde her ihtiyaçları için dışarı çıkabileceklerini; Resulullah'ın (a.s) eşlerinin de gerek o hayattayken gerek vefatından sonra dışarı çıktıklarının tevâtürün sabit olduğunu söylemektedir.¹⁷⁰ Yine ağırbaşlı olmak şartıyla erkeklerle konuşmalarında bir sakınca olmadığını belirterek, Resulullah'ın (a.s) eşlerinin hadis rivayet etmelerini örnek göstermektedir.¹⁷¹ Kadınların sesinin avret olmadığını ve eğer fitneye sebep olacaksa sesini yükseltmenin haram olduğunu söyleyen kimselerin delilsiz konuştuklarını ifade etmektedir. Ateş, bu kişilerin kendi akıl yürütmeleri ve o günün şartları içinde böyle bir yargıya vardıklarını söylemektedir.¹⁷² Bu görüşüyle klasik dönemde sesin fitne olacağına dair görüşü eleştirmekte ise de açıklamalarında kadınların hal ve hareketlerinde bütünüyle serbest davranamayacaklarını söylerken aslında klasik görüşe farklı bir açılım getirmiş olmaktadır.

¹⁶⁹ Ateş, c. VI, s. 180.

¹⁷⁰ Ateş, c. VII, s. 161.

¹⁷¹ Ateş, c. VII, s. 162.

¹⁷² Ateş, c. VI, s. 178.

Hayat şartlarının ağırlaştığını ve kadınların da gerektiğinde evinin ve kendinin ihtiyacı için dışarı çıkması, çalışması gerektiğini belirten Ateş, fitrat dini olan İslâm'ın hayatın gereklerine aykırı şeyler emretmeyeceğini söylemektedir. Dolayısıyla kadınlar işyerlerinde, devlet dairelerinde, üniversitelerde erkeklerle bir arada bulunmak durumundadır. Belli şartlara riayet edildiğinde bunun bir sakıncası yoktur.¹⁷³

Kur'an'ın insanlık bakımından erkekle kadın arasında bir fark görmediğini, her ikisine birden hitap ettiğinin de altını çizen Ateş, ayetin toplumu kötü düşüncelerden, dedikodulardan uzak, temiz ve nezih bir hale getirmek için önce erkeklere sonra kadınlara bakışlarını harama yummalarını, namuslarını korumalarını emrettiğini belirtmektedir.¹⁷⁴ Bu ifadeleriyle o, ayetin manası yanında mefhumuna dikkat çekerek ortaya koyduğu açılımla modern insanın rahatça kabul edeceği sosyo-psikolojik bir zemin oluşturmaktadır.

3.2.5. İmtihan Objesi (fitne) Olarak Kadın

Şimdiye kadar anlattıklarımızdan Râzî tefsirinde kadının aklı, kabiliyetleri ve güvenilirliği açısından erkekten çok daha yetersiz bir profile sahip bir varlık olarak tasvir edildiği ortaya çıkmaktadır. Bunun yanında tabiaten erkeklere çekici gelen güzelliği ve sesi de kadın açısından olumsuz sonuçlara yol açan ve fitneye sebep olabilecek nitelikler olarak tanımlanmıştır. Nur Suresi'ndeki zina ile ilgili ayette kadının çalım satması, erkeği ümitlendirmesi nedeniyle celde ayetinde önce zikredildiğini belirten yoruma değinmiştik. Bu yaklaşımı destekleyen bir diğer yoruma Al-i İmran Suresi 3/14. ayetle ilgili kısımda rastlamaktayız.

Kadınlar, en çok hoşlanıldığı, haz alındığı ve onlarla ünsiyetin daha mükemmel ve tam olduğu için Cenab-ı Hak önce onları zikretmiştir. İşte bunun için Cenab-ı Hak, "Size kendilerine ısınmanız için eşler yaratmış olması, aranızda bir sevgi ve merhamet duygusu yerleştirmiş olması..." (Rum 21) buyurmuştur. Bunu teyid eden bir başka husus ta helâk edici ve yakıcı şiddetli aşkın, ancak şehvet ve düşkünlüğün bu nev'inde bulunmasıdır.¹⁷⁵

¹⁷³ Ateş, c. VI, s. 183.

¹⁷⁴ Ateş, c. VI, s. 177.

¹⁷⁵ Râzî, c. VII, s. 162.

Bu yorumuyla müfessir kadınları ayette sayılan diğer imtihan vesilelerinden ayırmaktadır. Kadınlara ve erkek çocuklara duyulan sevginin fitrî bir özellik olduğunu, neslin devamını sağlama hikmetiyle bu sevginin yaratıldığını belirtmeyi de ihmal etmemektedir. Ayetin literal anlamı müfessirin konuyu sadece erkeğin kadına duyduğu sevgi çerçevesinde ele almasına bir gerekçe teşkil etse de, kadının da erkeğe sevgi duyabileceğine hiç değinmemesi dikkate değerdir.

Müfessir Rum Suresindeki ayeti burada zikretmekte ise de bu ayetle ilgili daha önce bahsi geçen anlayışla örtüşen bir bakış açısı sergilemekte; yorumunda erkek-kadın arasında karşılıklı bir sevgiyi söz konusu etmemektedir. Bu düşüncenin arka planında dönemin toplumsal yapısı ve dinamiklerinin yattığı; bekâr bir kadının bir erkeğe sevgi duyarak onunla evlenmek istemesi ya da evlilik teklifinin kadın tarafından gelmesi gibi durumların olağandışı görüldüğü anlaşılmaktadır. Bir diğer neden de yaşadığı toplumda Arap kadınlarından daha güzel olan câriyelere gösterilen ilgi olsa gerektir. Ayrıca müfessirin hitap ettiği kitle muhtemelen medresede eğitim gören erkek talebeler olması, onu konuyu erkek gözüyle okumaya sevk eden bir etkendir.

Kadınların toplumda göz önünde olmasının hoş karşılanmadığına, bunun problem olarak görüldüğüne Râzî'nin şu sözleri de işaret etmektedir:

“...Yine Cenab-ı Hak, özellikle sözlü eziyetlerden bahsedince, bilhassa sözlü eziyetin sebebi olan şeyden de bahsetmiştir. O da kadınlardır. Çünkü kadınları kötülükle anmak, hem erkeklere, hem de kadınlara eziyet verir. Fakat erkekler böyle değildir. Çünkü bir kimse bir kadını kötülükle yâd ettiğinde, o kadın bundan eziyet duyduğu gibi, akrabaları o kadının duyduğundan daha fazla eziyet duyar...”¹⁷⁶

Bu sözler kadının yanlış bir davranışının toplum tarafından eleştirilmesi halinde çevresinin de bu durumdan utanç duyacağı; erkek için böyle bir sorun olmadığı kanaatini yansıtmaktadır. Namus, iffet gibi olguların sadece kadına özgü değerler olduğu yaklaşımı günümüzde de Akdeniz coğrafyasına has bir anlayış olarak devam etmektedir. Bu anlayış çerçevesinde kadının toplum içindeki her hangi bir hatalı davranışı toplumda fitne çıkmasına sebep olarak algılanabilmektedir.

¹⁷⁶ Râzî, c. XV, s. 183.

Ateş, Al-i İmran 3/14. ayeti genel olarak dünya nimetlerine olan tutkuya dikkat çeken bir uyarı niteliğiyle ele almaktadır. Kadın, evlat, mal-mülk vs. ayette sayılan dünya nimetlerinin çekiciliği kişinin yaratılışında var olan bir tutkudur. Müfessir, kadını sayılan diğer imtihan vesilelerinden ayırmamaktadır. Bunun yanında Ateş, Tegabûn Suresi 64/14. ayetteki “ *Eşleriniz ve çocuklarınızdan bazıları size düşmandır, onlardan sakının...*” ifadesi ile ilgili olarak sadece kadınların değil bazen erkeklerin de ailesindeki diğer kişilere zarar verecek davranışta bulunabileceğini ifade etmektedir. Ayetin aile reisi olmaları nedeniyle erkeklere hitap eder tarzda geldiğini söylemektedir.¹⁷⁷

Râzî, Yusuf Suresi 12/28. ayetteki “ *Muhakkak ki siz kadınların fendi çok yamandır*” ifadesini Allah Teâla’ya ait bir söz olarak algılamakta, kadının fendinin büyük olduğunu izah etmek üzere bir başlık açmakta ve şu açıklamayı getirmektedir:

*Kadınların fendi beşerin fendine nispetle daha büyüktür...Kadınların bu konuda erkeklerde olmayan hîle ve tuzakları vardır. Bir de onların bu konudaki tuzakları, erkeklerin sebebiyet veremeyeceği biçimde ar ve utanç doğurur.*¹⁷⁸

Müfessir, aslında kadının kocasına ait bir söz olmasına rağmen ayette geçen ifadeyi kadınlar hakkında vahyî bir belirleme şeklinde anlama yanlışlığına düşmüştür. Vahyin şifahî bir söylem olması bu ayette sözün kime ait olduğu konusunda dikkatli bir okumayı gerekli kılmaktadır. Râzî, muhtemelen kadınlarla ilgili mevcut toplumsal algının etkisiyle bu ayrımı görememiştir. Bu nedenle de tuzak ve aldatmaya meyilli olmayı kadının fitrî bir özelliği olarak değerlendirmektedir.

Râzî’nin yaşadığı coğrafyada bazı emir ve sultanların eşlerinin, kocaları üzerinde etkili olarak kendi istekleri doğrultusunda kararlar almasını sağladıklarından bahsetmiştik. Müfessirin kadının fendi konusunda bu kadar kesinlik içeren ifadeler kullanması, konuyu bu bakımdan da değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır.

Abbâsî toplumunda kadınların bir kısmı devlet ricalinin yakını olmalarından dolayı bir takım özgürlüklere ve maddî refaha sahip olabilmişlerdir. Bu kesimden kadınlar arasında kültür faaliyetleriyle ilgilenenlerin de olduğu bilinmektedir. Ancak halk tabakasını oluşturan kadınların özgürlüklerinin oldukça kısıtlanmış olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum kadın tasavvurunda paradoksal bir algıya da sebep olmuş

¹⁷⁷ Ateş, c. IX, s. 475.

¹⁷⁸ Râzî, c. XVIII, s. 447.

görünmektedir. Bir yanda istedikleri taktirde eşleri üzerinde etkili olabilen kadınlar, diğer tarafta her konuda âciz, kısıtlanmış kadınlar bulunması, kadınların eline fırsat geçince bunu değerlendireceği gibi bir düşünceyi beraberinde getirmektedir.

SONUÇ

Klasik dönemin en önemli müfessirlerinden biri olan Râzî'nin tefsirinde kadınlara dair yapmış olduğu yorumları bir araya topladığımız bu çalışma sonucunda müfessirin kadınlara ilgili belirgin bir tasavvura sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu tasavvurun oluşmasında rolü olan etkenlerden biri de müfessirin yaşadığı sosyo-kültürel ortamdır. Sosyo-kültürel ortam, dönemin hâkim değer yargıları ve görüşleri ile ilgili bilgi sahibi olmamızı sağlamakta ise de bunun müfessirin savunduğu yargıları oluşturan başlıca neden olduğunu iddia etmek mümkün değildir.

Râzî'nin, erkeğin mutlak anlamda kadından üstün olduğu ve bu üstünlüğün de Allah tarafından erkek cinsine bahşedildiği görüşünü savunduğu anlaşılmaktadır. Bütün peygamberlerin erkek olması, imametin erkeklere mahsus olması, birden fazla kadınla evlenebilmesinin mümkün olması, boşama hakkının erkeğin elinde olması, mirasta hissenin fazla olması, şahitliğinin tam sayılması gibi hususları bu düşüncesine birer delil olarak sunmaktadır. Müfessir, Kur'an'da bu konuları ilgilendiren ayetlerle ilgili yorumlarında bu üstünlük kabulünden hareket etmektedir.

Üstünlüğün yalnız ve ancak takvâ ile olması konusunu ise Râzî, tamamen ahiret hayatı ile ilgili olarak görmektedir. O, kadınların ve erkeklerin toplumsal statülerini tıpkı güzellik, soy-sop, makam-mevki, zenginlik konularında olduğu gibi Allah vergisi bir durum olarak algılamaktadır. Toplum hayatında gerek mal-mülk, gerek ilim, gerek soy nedeniyle bazı ayrıcalıkların olması nasıl kaçınılmaz bir durumsa, erkek olmak ya da kadın olmak ta benzer şekilde ve ilâhî takdir sonucu belli statüleri temsil etmektedir.

Müfessir, kadının toplumun bir bireyi olarak varlığına değer atfeden olumlu yargılara hemen hemen hiç yer vermemektedir. Gerek âyetlerden gerek onları yorumlarken referans aldığı hadislerden kadının âciz, zavallı, iş göremeyen bu yüzden de her zaman bir erkeğin korumasına muhtaç olan bir varlık olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Resulullah'ın (a.s) hadislerinde “kadınlar âcizdir, onları koruyup gözetin, haklarına riayet edin” tarzındaki sözlerini de kadınlar hakkındaki ontolojik belirlemeler, vahyî bildirimler şeklinde algıladığı anlaşılmaktadır. Müfessir, kadınların haklarına riayet etme konusunda dikkatli olunması gerektiğini zaman zaman vurgulamaktadır. Kadına zulmetmek, onun hakkına riayet etmemek gibi durumlara birçok defa itiraz ettiği

görülse de bu tamamen bireysel düzlemde ve içerikte kalmaktadır. Mevcut durumda kadının içinde bulunduğu olumsuz koşulların, yaşadığı toplumun kültürüne ve genel kabullerine dayanmakta olduğuna dair bir farkındalık hiçbir yorumda göze çarpmamaktadır.

Arapça konuşan, yazan, düşünen Râzî, bu dilin cinsiyet ayrımı özelliğinden de etkilenmiş görünmektedir. Ayetler hakkında yaptığı yorumlarda zaman zaman Arapçanın özelliğinden kaynaklanan söyleyiş tarzlarından yola çıkarak kadın konusunda bazı olumsuz yargılara vardığı gözlemlenmektedir. Arap kültüründe kadın konusundaki yaklaşım ve Arap edebiyatında kadınlarla ilgili olumsuz yargıların mevcut olduğu da bilinen bir durumdur.

Râzî'nin yaptığı yorumlar tarih kaynaklarında mevcut bilgilerle bir arada düşünüldüğünde, onun kadınlar hakkında konuşurken ağırlıklı olarak yaşadığı toplumdaki câriye kadınlarla ilgili gözlemlerinden yola çıktığı anlaşılmaktadır. Abbâsî toplumu tarihte câriye kadınların çokluğu ve erkeklerin onlara olan ilgisiyle bilinen bir toplumdur. Hür kadınların toplumda görünürlüğü hiç yok gibidir; tüm ihtiyaçları erkek akrabaları tarafından karşılanan bir kadın için dışarıda fazlaca görünmek zaten normal karşılanmamaktadır. Kadınların dışarı çıkmaları hukuken yasaklanmış olmasa da günün yaşanan sosyal ve toplumsal şartlarının bir gereği olarak pratikte sınırlı bir seviyede kalmaktadır. Böyle bir ortamda kadın denince akla gelen imaj câriye kadınların toplumda hal ve hareketleriyle oluşturdukları imaj olmaktadır. İyi ve ahlâklı kadınların durumu ise istisnâî özellikler olarak düşünülmektedir. Bu tasavvurun müfessirimiz Râzî'nin yorumlarına önemli oranda yansdığı görülmektedir.

Râzî, evlilik, miras, şahitlik gibi konular bağlamında kadınlar hakkında ifade ettiği açıklamalarda mevcut toplumsal durumu referans almaktadır. Toplumun o günkü şartlarında kadınların –genel olarak- âciz, daima bir erkek yakınının korumasına muhtaç, kendisiyle ilgili kararlara müdahil olma imkânı bulamayan kimseler olduklarını tespit ederek, bunu genel geçer bir durum olarak kabul etmektedir. Farklı toplumsal dinamikler sonucunda oluşacak başka bir toplum modeli ve kadınların durumunun değişmesi ihtimali müfessirin düşüncesinde yer almamaktadır. Şüphesiz toplumda güçlü, akıllı veya zengin kadınlar da mevcuttur. Ancak mevcut tasavvuru değiştirecek

oranda ve ağırlıkta olmadıkları anlaşılmaktadır. Muhtemelen müfessirin ailevî tecrübesi de bu konudaki yargılarının oluşmasında etkilidir.

Râzî'nin yaşadığı çağda dünya genelinde kadınlarla ilgili yaklaşımlar genelde olumsuzdur. Arap, Bizans, İran, Hint, Çin kültür ve inançlarında kadınla ilgili değerler ağırlıklı olarak olumsuzluk yüklüdür. Bu konuda tek istisna oluşturan kültürler hiç yok değilse de bunlar hâkim kültür haline gelme şansı bulamamıştır. Sonuçta hâkim kültürel ortam kadınların lehine işlemeyen bir toplumsal yapı ortaya çıkması ile sonuçlanmış, düşünce ve fikir hayatı da bu yönde oluşmuştur. Asr-ı saadette kadınların toplumda değer görmeleri için atılan adımlar geliştirilmek yerine idareci konumundaki kimselerin İslâmî anlayıştan uzak uygulamaları sonucu akâmete uğramış görünmektedir.

Modern dönemde ise pek çok konuda olduğu gibi kadın konusunda da bütün dengelerin alt-üst olduğu, değerlerin değiştiği yeni bir dünya ortaya çıkmıştır. Rönesans ve sanayi devrimi sonrasında özellikle batı toplumlarında hak ihlalleri konusunda bir farkındalık gelişmiş, bu durumdan batılı kadınlar da yararlanmışlardır. Batı dünyasında başlayan ve giderek bütün dünyada etkisi görülen feminist hareketler, modern dünyada kadına dair yeni yaklaşımların ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Kadın hakları, özgürlük, birey olmak, kadın-erkek eşitliği vb. gibi pek çok yeni kavram fikir dünyasının gündemine girmiş, bu duruma Müslümanların yaşadığı coğrafyalar da buna kayıtsız kalamamıştır. Zamanla Müslüman toplumların çağdaş dünyanın –hem teknoloji hem kültür üretme anlamında- gerisinde kalmalarının sebebi olarak İslâm dîni gösterilmeye başlanmıştır. Bu söylemde en fazla üzerinde durulan konulardan biri de Müslüman toplumlarda kadınların arka planda kalması olmuştur.

Sonuçta Müslüman entelektüeller toplumsal pratikler üzerinden gerçekleştirilen ve Müslüman halkın da kafasını bulanıklaştıran bu suçlamalara karşı İslâm dinini savunmak durumunda kalmışlardır. Asırlar boyunca oluşmuş dinle ilgili literatür ne yazık ki onlara yeterli veri sağlayamamıştır. Bu durumda yapılacak tek şey temel kaynaklara ve İslâm'ın ilk asrına dönmek ve oradan örnekler vererek İslâm'ın modern paradigmaya ters düşmediğini savunmak olmuştur.

Modern dönemde yazılmış bir tefsir olarak ele aldığımız Süleyman Ateş'in eserinde bu savunmacı ve yer bulmacı yaklaşımlara –ele aldığımız kadın konulu yorumlar çerçevesinde- sıkça yer verildiğini görmekteyiz. Müfessirin tefsiri kaleme aldığı zaman

aralığı bahsettiğimiz konudaki tartışmaların çokça yaşandığı seksenli yıllara rastlamaktadır. Ateş, tefsirinin son kısmına İslâm'ı savunmak adına özel bir bölüm eklemiş, çeşitli konularda yöneltilen eleştirilere cevaplar vermiştir. Çalışmamızın konusu olan kadınla ilgili yorumlar da bu bölümde önemli bir yekûn tutmaktadır. Müfessir, zaten tefsirin içinde ilgili ayetler bağlamında açıklamalarını yaparken de klasik tefsirde yer alan eleştiri konusu yorumların İslâm dininin temel prensiplerinden kaynaklanmadığına vurgu yapmaya çalışmaktadır.

Ateş, ayetleri yorumlarken çoğu zaman klasik düşünceyi reddetme yoluna gitmemekte ise de radikal bir liberal yaklaşımı da tercih etmemektedir. O, kullandığı dil ve uslûbun modern okuyucunun algılarına hitap edebilecek şekilde olmasına özen göstermektedir. Ateş'in yorumlarının klasik dönem yorumlardan farkı, nassın mânâsına dair detay kabilinden yaptığı açıklamalarda ortaya çıkmaktadır. Râzî'nin yaptığı yorumların nedenlerini açıklamak üzere okuyucuya yaptığı izahatla, Ateş'in aynı nedenle serdettiği ifadeler arasındaki farklılık yorumlarda belirgin bir değişim olduğu izlenimini ortaya çıkarmaktadır. Sonuç olarak her iki müfessirin yorumlarıyla oluşan kadın tasavvuru da birbirinden tümüyle farklı olmaktadır.

Her iki müfessirin yorumlarında yaşadıkları dönemin hâkim değer yargılarının etkisi göze çarpmaktadır. Müfessirlerin zihin dünyaları çevresel şartlardan bütünüyle bağımsız bir şekilde ortaya çıkmadığı gibi, ayetlerin yorumunda serdettikleri fikirler de onların zihin dünyalarıyla uyumlu olmaktadır. İki müfessirin yerlerini değiştirmek mümkün olsaydı muhtemelen yaptıkları yorumlar da yer değiştirecekti.

Bu durumda temel mesele, Kur'an nassından yola çıkılarak yapılmış olsa da yorumların daima içinde beşerî yanılıklar taşıyabileceğinin farkında olmaktır. Belli bir döneme ait yorumların sabit veya genel geçer kaideler olarak algılanması ve savunulması doğru bir yaklaşım değildir.

Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerîm'i insanlığa bir hidayet ve öğüt olarak göndermiştir ve onun kıyamete kadar korunacağını vaat etmiştir. Müslümanlar için kutsal olan tek temel metin Kur'an-ı Kerîm'dir. Müfessirlerin yorumları kendi dönemleri için okuyucuya rehberlik etme özelliğini taşımakta ise de bütün beşerî metinler gibi sorgulanmaya açıktır.

Kur'an yorumlarında tarihsel süreçte gerçekleşen pek çok değişim söz konusudur. Bizim çalışmamız meseleyi yalnızca kadın konusuyla sınırlı tutmaktadır. Başka konularla ilgili olarak müfessirlerin yorumlarını etkileyen çeşitli nedenlerin araştırılması Müslüman entelektüellerin meselelere daha geniş bir vizyonla bakabilmelerini sağlayacaktır.

Ele aldığımız yorumların İslâm hukukunu ilgilendiren yönleri bulunmaktadır. Nitekim zaman zaman Râzî'nin yorumlarında hukukçuların görüşleriyle bağlantılar kurduğuna değindik. Bu bakımdan benzer bir çalışmanın hukukla ilgili olarak yapılması kanaatimizce faydalı olacaktır.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- ALBAYRAK, İsmail, (2014), *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, 3. Basım, Ensar neşriyat, İstanbul
- ATEŞ, Süleyman, (1989), *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul
- BERKTAY, Fatmagül, (1995) *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın, Hıristiyanlıkta ve İslâmiyette Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, Metis Yay. İstanbul
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, (1974), *Büyük Tefsir Tarihi; Tabakâtu'l Müfessirîn*, Bilmen yay., İstanbul
- EBU Zeyd, Nasr Hamid (ty.) *Devairu'l havf; Kıraa fi hutabi'l mer'eti*, Merkezu's-Sekafiyil Arabî,
- FAHRÎ, Macit, (2004), *İslâm Ahlâk Teorileri* (çev. M. İskenderoğlu- A. Arkan), Litera Yay. İstanbul
- HADDAD, Tahir, (1992), *İmraetuna fi'ş-şeria ve'l-müçtemeği*, Daru't-Tunusî
- HAMİT, Halil, (2001), *İslâm'da Feminizm*, Okumuş Adam Yay. İstanbul
- HASAN, H. İbrahim,(ty.), *Siyasî, Dînî, Kültürel, Sosyal İslâm Tarihi* (trc: İsmail Yiğit), Kayihan Yay. İstanbul
- İBN KESİR, Ebu'l fida İsmail b. Ömer b. Kesir el Kureyşî, (h.1419), *Tefsîru'l Kur'an-il Azîm*, 1. Baskı, Dâru'l Kutubi'l İlmîyye (thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn), Beyrut
- JANSEN J.J.G, (1993), *Kur'an'a Bilimsel ve Pratik Yaklaşımlar* (çev: Halilrahmân Açar), 1. Basım Fecr Yay Ankara
- KAHVECİ, İhsan (2002) *Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîhu'l-ğayb adlı Tefsirinde Ulumu'l Kur'an*, (Yayınlanmamış doktora tezi)
- KARSLI, İ. Halil, (2003) *Kur'an Yorumlarında Kadın; Sosyo-kültürel Çevrenin Kur'an Yorumlarındaki Yansımaları*, Rağbet Yay. İstanbul
- MÂTURÎDÎ, Ebu Mansur Muhammed, (2005) *Te'vilât'ul Kur'an*, Mizan Yay. İstanbul
- MERÇİL, Erdoğan, (1997), *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi Ankara
- ÖZTÜRK, Mustafa, (2002), *Cahiliyeden İslâm'a Kadın*, Ankara Okulu Yay. Ankara

- POLAT, Fethi Ahmet, (2007) *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İz Yay. İstanbul
- RÂZÎ, Fahrüddin, Muhammed b. Ömer b. El-Hüseyin el-Hasan b. Ali, (h.1420), *Tefsir-i Kebir-Mefatihu-l Gayb*, Dâr-u İhyau-t Turasil Arabiy, 3. Basım, Beyrut
- SUYÛTÎ, Celaleddin Abdurrahman Ebu Bekr, (t y.) *el-İtkân fi Ulûmi'l Kur'an*, Dâru'l Kutubi'l İlmiyye , Beyrut
- ŞİMŞEK, Said, (1995) *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra yay. Konya
- ŞEYBAN, Lütfi, (2004), *İslâm Tarihinde Kadının Dönüşümü; Abbâsi Örneği*, Ferhat Yay. İstanbul
- TUKSAL, Hidayet, *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*, Kitabiyat yay. (2. Baskı) Otto Yay. Ankara
- ULUDAĞ, Süleyman (1991), *Fahrettin Râzî; Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, Kültür Bakanlığı Yay./1274, 1991 (ISBN 975-17-0782-X), Ankara
- YİĞİT, İsmail, *Siyasî, Dînî, Kültürel, Sosyal İslâm Tarihi*, Kayıhan Yay. İstanbul
- ZEHEBÎ Muhammed Hüseyin, (1976) *et-Tefsir ve'l Müfessirûn*, Dâru'l Kitabu'l Hadîse
- ZERKÂNÎ, Muhammed Abdulaziz, *Menahilü'l İrfan*, Dâru İhyau'l Kutubi'l Arabiyye,
- ZERKEŞÎ, Ebu Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır, (1957), *el-Burhân fi Ulumi'l Kur'an*, (thk: Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim), Daru İhyau'l Kutubi'l Arabiyye

Sürelî Yayınlar

- COŞKUN, Seyit, “Dil-Düşünce-Dünya İlişkisi Bakımından Öznellik, Bireysellik, Kimlik”, *Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi* 2014, ISSN 1303-4251, Bursa
- GÖKKIR, Necmettin., “Kur'an Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi* 2005, İstanbul (ss. 75-103)
- GÖKKIR, Necmettin (2013) “Modern Türkiye’de Kur’an’a Yaklaşımlar” *Tefsire Akademik Yaklaşımlar* (Editörler: M. Akif Koç- İsmail Albayrak), Otto Yay. Ankara, c. II. (ss. 187-222)
- GÖMEÇ, Saadettin, “Terken Unvanı Hakkında”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, 2010, (ss. 107-114)
- GÜÇ, Ayşe, “İslâmcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, 2008. Bursa (ss. 649-673)

GÜRHAN, Nazife ,“Kadın Bakış Açısıyla Kur’an’ı Yeniden Okuma Denemesi- Amina Wadud- Kur’an ve Kadın, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 2011, (ss.112-124)

KARATAŞ, Mustafa, “Fazlurrahman’ın İslâmî İlimlerde Metodoloji Arayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı 11, yıl 2005, İstanbul (ss. 89-106)

KILIÇ, Sadık, “Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c.9, sayı 1-2-3-4 (1996), (ss. 103-114)

NAYEREH, Tohidi “İslâmî Feminizm; Tehlikeler ve Ümit Vaad eden Unsurlar”, (çev. İhsan Toker), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi* , Ankara: 2004, (ss. 279-289)

ŞEYBAN, Lütfi “İslâm Tarihinde Kadının Sosyo-kültürel Dönüşümü”, VIII. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu, 2005, *Sakarya Üniversitesi, Fen Edebiyat Fak. Dergisi*, c.7, sayı 1, (ss. 386-406)

TEKİN, Başak Burcu, “Selçuklu Kültüründe Kadının Konumu; Sanat Eserlerinden Hareketle Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme”, Ankara, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume*, 9/10, Fall 2014, (ss. 991-1008)

Ansiklopedi Maddeleri

ARMAĞAN, Mustafa, “Feminizm” Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, c.II, Risale Yay. 1990, İstanbul.

AYDIN, Mehmet Akif, “kadın”, TDV İslâm Ans. XXIV, 2001.

MERTOĞLU, Mehmet Suat “Tefsir”, TDV İslâm Ans. XL, 2011.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “Fahrettin Râzî”, TDV İslâm Ans. XII, 1995.

İnternet Kaynakları

http://www.suleymanates.com/index.php?option=com_content&view=article&id=19&Itemid=42;

www.diyaret.gov.tr

ÖZGEÇMİŞ

Leyla Şahin, 18. 05. 1970 tarihinde Almanya'nın Wertheim kasabasında dünyaya geldi. İlk ve ortaöğrenimini Sakarya ilinin Hendek ilçesinde tamamladıktan sonra İTÜ Sakarya Meslek Yüksekokulu Makine Resim Konstrüksiyon Bölümü'nden mezun oldu. 2014 yılında Sakarya Üniversitesi İlitam bölümünden mezun olan Şahin her hangi bir kurumda çalışmamaktadır. Evlidir ve bir kız bir erkek çocuk annesidir.