

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI**

**ORTA ÇAĞ İSLAM KÜLTÜRÜNDE KADIN ALGISI:
“*KİTABU’N-NİSA* LİTERATÜRÜ” ÖRNEĞİ**

Rüveyda ÇINAR

Yüksek Lisans Tezi

**Danışman
Dr. Öğr. Üyesi ARİF KORKMAZ**

KONYA-2020

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI**

**ORTA ÇAĞ İSLAM KÜLTÜRÜNDE KADIN ALGISI:
“*KİTABU’N-NİSA* LİTERATÜRÜ” ÖRNEĞİ**

Rüveyda ÇINAR

Yüksek Lisans Tezi

**Danışman
Dr. Öğr. Üyesi ARİF KORKMAZ**

KONYA-2020

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Rüveyda ÇINAR		
	Numarası	17810201048		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Sosyolojisi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Orta Çağ İslam Kültüründe Kadın Algısı: “Kitabu’n-Nisa Literatürü” Örneği			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Rüveyda ÇINAR



	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Rüveyda ÇINAR		
	Numarası	17810201048		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Sosyolojisi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Arif KORKMAZ		
	Tezin Adı	Orta Çağ İslam Kültüründe Kadın Algısı: “Kitabu’n-Nisa Literatürü” Örneği		

Orta Çağ İslam Kültüründe Kadın Algısı: “Kitabü’n-Nisa Literatürü” Örneği isimli araştırmanın amacı Orta Çağ İslam toplumlarının kadın algısını ortaya koymaya çalışmaktır. Bunun için miladi 9., 10. ve 14. yüzyıllarda Müslüman tarihçi ve bilginler tarafından kaleme alınmış şu 6 klasik eserdeki kadın konulu verilerin tespit ve analizi hedeflenmektedir: İbnü’s-Sikkit, Kitabü’l-Elfaz; İbn Habib es-Sülemi, Kitabü Edebi’n-Nisa; el-İbşihi, el-Müstatref; İbn Kuteybe, Uyunu’l-Ahbar; İbn Abdirabbih, el-İkdü’l-Ferid ve İbn Kayyim el-Cevziyye, Ahbaru’n-Nisa. Ampirik araştırmalarda daha çok deney, gözlem, anket, mülakat gibi araştırma teknikleri kullanılmakta; buna karşın geçmişte yaşamış toplumların sosyolojik etüdü yapılırken en çok yazılı-görsel kaynaklardan yani belgelerden yararlanılmaktadır. Bu bağlamda, bir tür tarihsel sosyoloji çalışması olan bu araştırmada Orta Çağ İslam toplumlarının kadın algısına ulaşabilmek için yazılı belgeler üzerinde çalışılmış yani belge tarama, metin ve içerik analizi yöntemlerine başvurulmuştur. Orta Çağ’da Müslümanlar tarafından yazılmış eserlerin tümünü incelemek mümkün olmadığı için, evreni temsil edebileceği düşünülen bir örneklem çerçevesi belirlenmiş; kültür ansiklopedisi niteliği taşıyan eserler dönemin kadın algısını yansıtmak amacıyla konu bazında çeşitli sınıflandırmalara tabi tutulmuştur. Çalışma kapsamında özellikle tarih biliminin yöntemlerine sadık kalınarak sırasıyla tarama, tasnif, tahlil, tenkit ve terkiib (sentez) safhaları takip edilmiştir. Özellikle tenkit aşamasında örneklem kapsamında ele alınan klasik eserlerin öncelikle dış tenkidi yapılarak kaynak güvenilirliği sağlanmış; iç tenkit kriterleri de aynı literatürdeki eserlerle desteklenmiştir. Sentez safhasında elde edilen veriler objektif bir bakış açısıyla değerlendirilerek araştırma çıktılarına ulaşılmış; Orta Çağ İslam kültürü etrafında şekillenen kadın algısına açıklık getirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam kültürü, Kadın Algısı, Kadın Nitelikleri, Orta Çağ

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Rüveyda ÇINAR		
	Student Number	17810201048		
	Department	Department of Philosophy and Religion Sciences / Sociology of Religion Sciences		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Dr. Öğr. Üyesi Arif KORKMAZ		
	Title of the Thesis/Dissertation	The Perception of Woman in Medieval Islamic Culture: The Example of “ <i>Kitabü'n-Nisa</i> [The Book of Women] Literature”		

The Perception of Woman in Medieval Islamic Culture: “Kitabu-Nisa Literature” the aim of the study named as the example is to try to reveal the perception of woman of the medieval Islamic societies. For this purpose, it is aimed to identify and analyze the data on women in the 6 classical works written by Muslim historians and scholars in the 9th, 10th and 14th centuries: İbnü's-Sikkit, Kitabü'l-Elfaz; İbn Habib es-Sülemi, Kitabü Edebi'n-Nisa; el-İbşihi, el-Müstatref; İbn Kuteybe, Uyunu'l-Ahbar; İbn Abdirabbih, el-Ikdü'l-Ferid ve İbn Kayyim el-Cevziyye, Ahbaru'n-Nisa. In empirical research, mostly research techniques are experiments, observations, surveys and interviews ways used; on the other hand, while making a sociological study of the communities that lived in the past, mostly written-visual sources, i.e. documents are used. Therefore, in this research, which is a kind of historical sociology study, written documents were studied to reach the perception of woman of the medieval Islamic societies, and literature review, text and content analysis methods were used. Since it is not possible to examine all the works written by Muslims in the Middle Ages, a sampling frame that is thought to represent the universe was determined; thus, the works which are cultural encyclopaedia, were subjected to various classifications on the subject basis in order to reflect woman's perception of the period. With in the scope of the study, especially the methods of history science were followed, followed by combing, classification, analysis, criticism and composition (synthesis) phases, respectively. Particularly, in the criticism stage, the classical works that were handled within the scope of the sample were firstly criticized and the source reliability was provided; internal criticism criteria are also supported by works in the same literature. The data obtained during the synthesis phase were evaluated from an objective perspective and research outcomes were reached; it has been tried to clarify the perception of woman shaped around the medieval Islamic culture.

Keywords: Islamic culture, Medieval, Perception of Woman, Qualities of Woman

İÇİNDEKİLER

İçindekiler	i
Ön Söz	v
Kısaltmalar	viii

Giriş	1
1. Konu	1
2. Önem ve Amaç	3
3. Kapsam ve Sınırlılıklar	4
4. Yöntem	5
5. Veri Kaynaklarının Değerlendirilmesi	5

I. BÖLÜM: ORTA ÇAĞ İSLAM KÜLTÜRÜNDE KADINLARIN NİTELİKLERİ

Giriş: Orta Çağ Arap/İslam Kültürünün Kadın Algısı	6
1. Fiziksel Nitelikler	24
1.1. Olumlu Fiziksel Nitelikler: Kadınların Beğenilen Fiziksel Özellikleri	24
1.1.1. Güzel Olma / Güzellik	24
1.1.2. Uzun Boylu Olma	42
1.1.3. Doğurgan Olma	45
1.2. Olumsuz Fiziksel Nitelikler: Kadınların Beğenilmeyen Fiziksel Özellikleri	61
1.2.1. Çirkin Olma / Çirkinlik	61
1.2.2. Kısa Boylu Olma	65
1.2.3. İri ve Etine Dolgun Olma / Şişman Olma	70
1.2.4. Zayıf Olma	77
1.2.5. Yaşlı Olma	81
2. Cinsel Nitelikler: Kadınların Cinsel Özellikleri	88
Giriş: Kadın ve Cinsellik	88
2.1. Olumlu Cinsel Nitelikler	99
2.1.1. Bakire Olma	99
2.1.2. Sünnet(-li) Olma	112
2.1.3. Genç Olma / Darlık	120
2.1.4. İri veya Tomurcuk Göğüslü Olma	124
2.1.5. İri Kalçalı Olma	130
2.2. Olumsuz Cinsel Nitelikler	134
2.2.1. Cinsel Ahlaksızlık / İffetsiz Olma ve Zina	134
2.2.1.1. Ortodoks Söylemde Zina (Kadın ve Erkeğe Ortak Atfedilen Zina Eylemi)..	136
2.2.1.2. Zina Öznesi Olarak Kadın (Kadına Atfedilen Zina Eylemi)	139
2.2.1.3. Zina Nesnesi Olarak Kadın (Erkeğe Atfedilen Zina Eylemi)	144
2.2.2. Cinsel Sapkınlık / Eşcinsellik	149
2.2.2.1. Kadın Eşcinselliği: Sihak / Lezbiyenlik	153
2.2.2.2. Erkek Eşcinselliği: Livata / Lutilik	156
3. Manevi Nitelikler: Kadınların Ahlaki Özellikleri	167
3.1. Olumlu Manevi/Ahlaki Nitelikler	167

3.1.1. İyi Huylu ve Cennetlik Olma	167
3.1.2. İtaatkar / Muti Olma	172
3.1.3. Asil / Soylu Olma	178
3.1.4. İffetli Olma	183
3.1.5. Sadık ve Vefalı Olma	192
3.1.5.1. Kadının Mekân Bazlı Sadakati / Kadın ve Mekân	194
3.1.5.2. Kadının Duygu ve Ahlak Bazlı (Kalbî) Sadakati	209
3.2. Olumsuz Manevi / Ahlaki Nitelikler	212
3.2.1. Kötü Huylu ve Cehennemlik Olma	212
3.2.2. Ahmak / Aklı Kıt Olma	220
3.2.3. Vefasız Olma	226
3.2.4. Kıskanç Olma	235
3.2.4.1. Erkeğin Kadını Kıskanması	238
3.2.4.2. Kadının Erkeği Kıskanması	248
3.2.5. Fitne Sebebi Olarak Kadın	254
3.2.5.1. Erkekleri Günaha Teşvik Eden Elçi Kadınlar ve Muhannesler	268
4. Sosyoekonomik Nitelikler	288
4.1. Hür Olma	292
4.2. Cariye Olma	301
4.2.1. Cariyelerin Cinsel İşlevi	301
4.2.2. Cariyelerin Soy Üretimi İşlevi ve Cariyelerle Nikâhlanma	309
4.2.3. Cariyelerin Hizmet ve Eğlence İşlevi	313
4.2.4. Cariyelerin Ekonomik İşlevi	316
4.3. Giyim Kuşam ve Tesettür Bağlamında Kadın	321
4.4. Irk Ayrımında Kadın	341
4.4.1. Zenci/Siyah Tenli ve Beyaz Tenli Olma	342
4.4.2. Etnik Grup Ayrımı	348

II. BÖLÜM: ORTA ÇAĞ İSLAM KÜLTÜRÜNDE AİLE VE KADIN

Giriş: Aile Kurumu ve Aileyi Teşkil Eden Unsurlar	353
1. Nikah / Evlilik	357
1.1. Kadının Evlilik Yaşı	371
1.2. Kadının Eş Seçimi	377
1.3. Mehir	390
1.4. Çok Eşlilik	402
1.4.1. Çok-Karılılık	402
1.4.2. Çok-Kocalılık	411
2. Boşanma ve Sonuçları	425
Giriş: Kocasını Tarafından Boşanmış Kadın Nitelikleri Açısından Boşanma Müessesesi	425
2.1. Erkeğin Kadını Boşama Sebepleri	433
2.2. Karısını Boşadıktan Sonra Pişman Olanlar	445
2.3. Kadının Boşanma İsteği ve Gerekçesi	452
3. Kadının Aile İçerisindeki Roller	459

3.1. Eş Olarak Kadın	459
3.1.1. Karı–Koca Hakları	459
3.1.1.1. Erkeğin Karısı Üzerindeki Hakları	459
3.1.1.2. Kadının Kocası Üzerindeki Hakları	468
3.1.1.3. Aşığının Kadın Üzerindeki Hakları	473
3.1.1.3.2. Lemem	473
3.1.1.3.1. Sevgi, Aşk ve Ayrılık	488

III. BÖLÜM: ORTA ÇAĞ İSLAM KÜLTÜRÜNDE KADINA YÖNELİK ŞİDDET

Giriş: Kadın ve Şiddet	501
1. Fiziksel Şiddet	505
2. Cinsel Şiddet	517
4. Ekonomik Şiddet	527
3. Psikolojik Şiddet	533
SONUÇ	542
KAYNAKÇA	547
Özgeçmiş	564

ÖN SÖZ

Din üzerine çalışmalar yapan sosyologlar, dinin hem kaynağını aldığı hem de beslendiği kültür değişkenine odaklanma ihtiyacı duymuşlardır. Bu gereklilik insanı merkeze alan etnografik edimlerle antropolojik ve insan ilişkilerini kuşatan sosyal edimlerle sosyolojik bir bakış açısını zorunlu kılmıştır. Müslüman toplumların ve İslam'ın ortopraksist yapıları gereği kendilerine ithaf edilen canlı etnografiler, tarihsel ve toplumsal alanda özellikle toplumsal cinsiyet gerçeğinin İslam antropolojisinin ve sosyolojisinin son derece zengin bir inceleme alanı olarak karşımıza çıkarmaktadır. İnsanlığın başlangıcından itibaren tarih yazıcıları olan cins ile yazılanı oynayan ikincil cins arasında gündeme gelen her türlü sosyolojik unsur, artık 21. yy'da günün problemlerine cevap vermek üzere geçmiş arka plana ışık tutma gayretini gündeme getirmiştir. Bu noktada üç büyük semavi din öğretisinde karmaşık insan faaliyetlerinin ve toplumsal ilişkilerin biyolojik etkenlere indirgenerek açıklandığı tanrısal bilgi ve tutum, elbette genel-geçer şeri ahkâmın muhatapları olan her iki cinsi tatmin etmemiş; bilim insanlarını cinsler arasındaki iş bölümünden kaynaklanan ilk farklılıklar ile dişi cinse mahsus doğurganlık görevi üzerine inşa edilen toplumsal cinsiyetin tarihsel kökenlerini incelemeye teşvik etmiştir.

Son semavi din olan İslam'ın, kendi öğretisi ve geleneği çerçevesinde müstakil olarak kadın cinsi üzerine telif edilen birçok eserin, modernleşme hareketlerine kadar didaktik ve öğretici kesin hükümleri yansıtan bir üslupla kaleme alındığı ve bugünün kalıp yargılarını oluşturduğu bilinmektedir. Yalnızca kadın konusunda verilen yüzlerce telifin varlığı göz önünde bulundurulduğunda bu meselenin yalnızca tarih yazımının kurtulamadığı ataerkil yapıdan değil, aynı zamanda tarih boyunca köklü değişimlere yol açan dönüşümlerin gerektirdiği kültürel bağ ve bağlılıktan kaynaklandığı görülmektedir. Bu çerçevede belli bir din ve dolayısıyla kültür birikimleriyle oluşturulmuş müdevvenat içinde dikkat çeken en önemli meselelerin başında gelen kadın konusu, tahsis edildiği literatürlerin kendi çağlarının gerektirdiği algı ve anlayışları etrafında fenomenolojik olarak adı geçen kültür ve mantaliteyi izaha kavuşturulmaya muhtaç bir yapı arz etmiştir. İslami gelenek esasıyla kaleme alınan ve özellikle kadın ve erkek ilişkilerinin aşilamaz sosyoekonomik ve dini hiyerarşiden beslendiği Orta Çağ dönemine tekabül eden eserler, taşıdıkları bilgi değerleri açısından İslam tarihçilerinin yanı sıra din

sosyologları ve antropologlarının da ilgilenmeyi zorunlu gördüğü kıymeti haiz olmuştur.

Orta Çağ İslam kültüründe kadın algısının, tarihin büyük bir çoğunluğunu işgal eden savaş, siyaset ve iktidar haberlerinin arka planında kalan insan ilişkilerinde temel rol oynadığı fikri bizleri kadınlara tahsis edilen *Kitabu'n-Nisa* literatürünü incelemeye teşvik etti. Her ne kadar tarih sahnesinde başrol oynayamayan kadın cinsine dair veriler eril tarih yazımıyla ele alınsa da dönemin kadın algısını yansıtmaması açısından muteber tarih kitaplarındaki bilgiler çalışmamızın üç ana bölümü altında zengin bir içerik ve tasnifle araştırmaya değer niteliktedir. Araştırmanın birinci bölümünde Orta Çağ Arap-İslam kültüründe yerleşik ve edinilmiş kadın algıları ve niteliklerine, ikinci bölümünde kadının sosyal statü ve rollerini tayin eden aile kurumu içindeki konumuna, üçüncü bölümde ise tarih boyunca akıllı veya akılsız güdü ve ihtiyaç sahibi her canlının içsel itkilerle pratize ettiği şiddet eylemi karşısında kadını döneminin algı ve olguları çerçevesinde ele almaya çalıştık.

Tarihi verilerin sosyal ve reel formu dışında özellikle İslam kültürüne kaynaklık eden dini öğretiyi ortodoks söylem olarak edebiyat söylemiyle telif edilmiş *Kitabu'n-Nisa* literatürü arasında tespit ettiğimiz üslup farkı, çalışmamız kapsamında iki farklı kulvarda değerlendirilecek kadın anlayışlarında önemli bir kriterdir. Bu noktada her bölüm ve başlık altında ilgili kadın konusunu çevreleyen algının Kitap, Sünnet hatta nadir de olsa icma nassları ile bazı noktalarda bu nassların tümüyle birden tenakuz teşkil edebilen edebiyat söylemini ayrı ayrı değerlendirmenin isabetli olacağını düşündük. Çünkü İslami öğreti ile insanların dimanize edip canlı tuttuğu İslam kültürü, fenomenolojik bir bakış açısıyla değerlendirilmesi gereken sosyal gerçeklikleri göz önünde bulundurmayı zorunlu kılmıştır. Böylece İslam'ın kültürel serüveni boyunca Allah ve Rasulü'nün getirdiği ideal insan ve kadın profilindeki sapmalar, dinin aslından kopuşların yanında geleneğin kadın algısındaki yozlaşmaları beraberinde getirmiş, vahyin özüne tezat teşkil eden beşeri unsurların din adına eleştirilmesine sıklıkla sebep olmuştur. Bu iki ayrımı yapmak adına çalışmamızda ideali yansıtan ve terhibi (uyarıcı) bir üslupla tevdi edilen dini/ortodoks söylem ile tarihsel gerçekliği ve sosyaliteyi olduğu gibi yansıtan edebiyat söylemini belli ölçülerde cem' ve telif ederek teorik ve pratik veriler doğrultusunda okuyucuya öz bir ana fikir sunmaya çalıştık.

Çalışma boyunca kıymetli vakti ve bilgi birikimi yanında paha biçilemez tavsiyelerini esirgemeyen saygıdeğer danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Arif KORKMAZ’a özellikle araştırılmaya değer ve dinamik niteliği haiz “kadın” konusunu çalışmam hususunda sağladığı destek, duyduğu güven, gösterdiği tahammül karşısında teşekkürü borç bilirim.

Rüveyda ÇINAR

Konya–2020



Kısaltmalar

akt.	: Aktaran
Bkz.	: Bakınız
b.	: Bin
bt.	: Binti
B.y.	: Basım yeri yok
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren/Çevirenler
d.	: Doğum yılı
DSÖ	: Dünya Sağlık Örgütü
d.p.	: Dipnot
Ed.	: Editör
H.	: Hicri
H.z.	: Hazreti
M.	: Miladi
MAKR	: Meclis Araştırma Komisyon Raporu
Nşr.	: Neşreden
S.	: Sayı
s.	: Sayfa numarası
sas	: Sallallahu aleyhi ve sellem
TCK	: Türk Ceza Kanunu
TDV	: Türk Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik eden/edenler
Tsh.	: Tashih eden
T.y.	: Basım tarihi yok
v.	: Vefat yılı
vb.	: Ve benzeri/benzerleri
v.dğr.	: Ve diğerleri
Yay.	: Yayınları, Yayıncılık
yy.	: Yüzyıl
Y.y.	: Yayıncı yok/bilinmiyor

GİRİŞ

1. Konu

Günümüz modern dünyasında İslam'ın yumuşak karnı olarak algılanan imgelerin başında kadın gelmektedir. Çünkü modern dünyanın kadın algısıyla karşılaştırıldığında, İslam dininin temel kaynaklarının toplumsal cinsiyet, eşitlik, özgürlük gibi kavramları kadınların dezavantajına sunduğu ve kadının din üzerinden kritiği yapıldığında somut hak ihlallerinde bulunduğu laik, feminist, oryantalist kesimlerce iddia edilmektedir. Bunların yanısıra İslam'da ve Kuran'da erkeğin konu edinildiği herhangi bir yayın bulunmayıp, kadın hakkında onlarca hatta yüzlerce müstakil eserin verilmesi, hem belli yargılar karşısında kadının ve haklarının savunmaya muhtaç bir konumda olduğunun hem de kadın meselenin irdelenmesi gereken bir problem teşkil ettiğinin en somut işaretidir.

İnsanın bireysel gelişimi ve yaşantısı ile toplumsal karakterini belirleyen en önemli kurumlardan biri olan dinin, klasik dönem İslam düşüncesinin teşekkül ettiği M. 7 ve 11. yüzyıllar arasında kaleme alınan eserler çağının ilgi ve algısını ortaya koyması açısından son derece değerlidir. İslam dininin ortaya çıktığı 7. yüzyıl ve bunu takip eden 400 yıllık bilgi birikimi ile İslam kültürüyle teşekkül eden tüm bu müdevvenat, yine bizlere ulaşan literatür arasında bilgi değeri en yüksek kaynaklar olarak addedilirler. Kültür ve medeniyetin en saf halini oluşturan bu erken dönem eserler, bizlere mezkur dönemin dünya görüşü ve dolayısıyla kadın imgelerini, algılarını yansıtması bakımından güçlü veriler sağlar. Bunun yanında sadece İslam değil bütün dinlerin kadın algısı, tamamen olmasa da büyük oranda ortaya çıktıkları dönemlerde ve Orta Çağ toplumlarında görülen kadın-erkek rolleri bağlamında şekillenmiştir. Gerek İslam dini ve kültüründe gerek diğer din ve kültürler çerçevesinde vücut bulan kadın algısının, İslam düşüncesinin klasik dönemi olan M. 7. ve 11. yüzyıllar ile Avrupa tarihi söz konusu olduğunda kullanılan M. 5. ve 15. yüzyıllar arasındaki zaman dilimini niteleyen orta çağ döneminde temellendiğini söylemek mümkündür. Geleneksel toplum yapısı içinde kalıp yargılarını, toplumun en etken ve etkin failleri olan insanlara kutsallığıyla sunan din olgusu (İslam), Orta Çağ toplumu içinde doğmuş ve bu dönemin şartlarını en temel unsurlarında taşımıştır. Ancak sanayi devrimiyle birlikte değişimi ve dönüşümü

zorunlu hale gelen mevcut din anlayışı, mutlak ve değişmez yargıları ile oluşturduğu tabularını, kutsallığını da geride bırakarak insan hakları, kadın hakları gibi yeni kavramlar karşısında esnetmek veya kısmen yıkmak zorunda kalmıştır.

Bu çerçevede 21. yüzyılda tarım toplumundan beslenen din ile sanayi toplumuyla edilgenliğinden sıyrılan kadın olgusu hala popüler düzeyde ve bilimsel çevrelerde en ateşli tartışma konularının başında yer almaktadır. Sosyolojik bir bakış açısıyla, din ve kadın konusunda günümüzdeki tartışmaların temelinde tarım toplumu ile sanayi toplumu arasındaki farklılıkların ya da bir başka deyişle tarım toplumlarından sanayi toplumlarına geçişte kadın-erkek toplumsal cinsiyet rollerindeki değişim ve dönüşümlerin olduğunu söylemek yanlış olmaz. Yani iki yüz yıldır devam edegelen geleneksel-modern tartışmasının kadın alanındaki yansımalarının “kadın ve din” genel başlığı altında sürdürüldüğünü söylemek mümkündür. O halde sözkonusu tartışmada din-kadın geriliminin ortaya çıkış nedenlerini doğru bir şekilde tespit edebilmek için kadın-erkek rollerindeki değişimin toplumsal, kültürel, siyasal ve belki de en önemlisi ekonomik nedenlerini analiz etmek; ancak bu işlemin de öncesinde geleneksel kadın rollerini ortaya koymak gerekecektir. Bu gelenek içinde yer alan ve dinin en saf halini temsil eden Kuran, sünnet ve icma ile tarım toplumu içinde süregelen nassların geleneksel yorumu bugünün kadın sorunlarına tam anlamıyla anakronik bir sorun teşkil etmektedir. Geleneksel tarım toplumlarının tam ortasında doğan din kurumunun kadına bakış açısı, içinde bulunduğu toplumdan etkilenmiş midir; yoksa ona etki mi etmiştir? Dinin değişmez ve mutlak değer yargıları –kutsallığı– çerçevesinde kadın hangi cinsiyet rolleriyle tanımlanmıştır? Geleneksel Orta Çağ toplumu ile modern toplumlarda kadınların toplumsal cinsiyet rolleri nelerdir? Tüm bu soru ve sorunların ötesinde tarihsel süreçte kadınların evrensel ikincilliğini teşmil kültürel algılar İslami öğretilerde hangi kanallarla desteklenmiştir? Döneminin reformist bir çıkışı olarak görülen 7.yy kutsal doktrinin, insani ihtiyaçlar çerçevesinde gelişen sosyal hayat içinde 21.yy’a kadar muhtemel hukuk boşluklarını kadın dezavantajı yönünde icra edilen ataerkil politikalar kaynağını hangi meşru ölçülerden almaktadır? Din ve kültür bağlamında oluşan kadın algıları neden farklı söylemlerde farklı hususlara temas etmektedir ve İslami müdevvenat içinde ideal dini söylemin terhibi üslubu karşısında tarihi verilerle telif edilen edebiyat söyleminin ampirik üslubu neden farklılık göstermektedir? Tarihi ve dini verilen söz konusu “kadın” olduğunda farklı kimlik formları ortaya koymalarının

temelinde dönemin hakim kurumlarının rolleri nelerdir? Kadın ikincilliğine çözüm teşkil edecek ve dışıl mağduriyete tam anlamıyla çare olacak evrensel ve genel-geçer bir şeri veya beşeri ahkam ya da yasalar bütünüün getirilememesinin sebebini nedir?

Yaklaşık iki yüz yıldır devam edegelen ve bir türlü bitmek bilmeyen “dın–kadın” tartışmalarına katkı sunabilmenin yöntemlerinden biri de yukarıdaki sorulara sosyal–bilim metodolojisi ışığında öncelikle deskriptif ve sonrasında analitik cevaplar bulmaya çalışmaktır. Dolayısıyla sorunun analizine geçmeden önce problem–odaklı betimlemeler yapılmalı yani geleneksel kadın rolleri/algısı ortaya konulmalıdır. Bu bağlamda bu çalışmada İslam tarihinin ilk dönemlerindeki kadın algısını tespit edebilmek amacıyla “*Kitabu’n–Nisa*” literatürü çerçevesinde M. 9. yüzyılda Bağdat’ta yaşamış Arap dili ve edebiyatı bilgini İbnü’s–Sikkit’in *Kitabü’l–Elfaz* adlı eseri; aynı şekilde M. 9. yüzyılda yaşamış Maliki fakihi İbn Habib es–Sülemi’nin *Kitabu Edebi’n–Nisa* adlı eseri; el–İbşihî’nin *el–Mustatref* adlı eseri; dil, edebiyat, Tarih, Hadis ve Kuran ilimlerine dair eserleriyle meşhur İbn Kuteybe’nin *Uyunu’l–Ahbar* adlı eseri; M. 10. yüzyılda Endülüs’te yaşamış dönemin muteber alimlerinden İbn Abdirabbih’in *el–İkdü’l–Ferid* adlı eseri ile son olarak M. 14. yüzyılda yaşamış İslami ilimlerin birçok alanında eserler vermiş Hanbeli alim İbn Kayyim el–Cevziyye’nin *Ahbaru’n–Nisa* adlı eseri referans alınarak bu telifat içinde bir değer olarak kadın ve kadın algısı ortaya konmaya çalışılacaktır.

2. Önem ve Amaç

Yukarıda da değinildiği üzere, kadın ve din konusu hala akademik camianın en öncelikli konuları arasındadır ve bu konuda pek çok bilimsel çalışma yapılmaktadır. Sözkonusu çalışmaların bir kısmı anket, mülakat, gözlem gibi ampirik teknikleri kullanarak günümüz toplumlarının kadın algısını ortaya koymaya çalışırken, bazıları da bir tür “tarihsel sosyoloji” çalışması ile metin analizi yaparak günümüzde yaşamayan toplumların kadın algısını gün yüzüne çıkarmaya gayret etmektedir. “Kadın–dın” ve “kadın–kültür” tartışmalarını anlamlandırabilmek için hem güncel hem de tarihsel çalışmaların yapılması gerektiği açıktır. Ancak sözkonusu çalışmalar içinde geleneksel ortaçağ toplumlarının kadın algısını ortaya koyan çalışmalar ayrı bir yer ve önem teşkil etmektedir. Zira sözkonusu tartışmanın yeterince kavranabilmesi için öncelikle geçmiş

ve günümüz toplumlarının kadın algısı arasındaki farklılıkların anlaşılması gerektiği izahtan varestedir. Bu tespitleri yapabilmek için de geleneksel dönemin kadın algısının tarihi malzeme içerisinden çıkarılıp bütün yönleriyle ortaya konulması gerekmektedir. İşte bu çalışmada ilk İslam toplumlarının kadın algısını ortaya çıkarabilmek amacıyla M. 9., 10. ve 14. yüzyıl ortaçağ İslam düşüncesi/kültürü esas alınarak geleneksel dönemin kadın anlayışı “*Kitabu’n-Nisa*” literatürü bağlamında analiz edilmeye çalışılacaktır.

3. Kapsam ve Sınırlılıklar

Bu çalışma, Müslüman bilginler tarafından M. 9, 10 ve 14. yüzyıllarda telif edilmiş kadın konulu eserler olan *Kitabu’n-Nisa* türü telifleri referans almak suretiyle ortaçağ İslam kültüründeki kadın algısını konu edinmiştir. Genel anlamda tüm *Kitabu’n-Nisa* literatürünü ele almak mümkün olamayacağından, dönemsel sınırlılık getirilmek üzere mezkur literatür Orta Çağ İslam kültürü eserleriyle kısıtlanmıştır. Tarihsel sosyoloji mahiyetindeki bu araştırmada tespit edilen konu çerçevesinde döneminin muteber İslam tarihi kaynakları, kültürel ansiklopedi niteliğindeki eserleri, mucemu’l-meani türünde telif edilen ve kadın babları açısından bizlere dönemin kadın algısını yansıtmada oldukça çarpıcı veriler sunan meşhur dilbilim lügatine ışık tutulmuştur. Bu nedenledir ki bu çalışmada:

1. İbnü’s-Sikkit, *Kitabü’l-Elfaz* (Kadın konulu bablar)
2. el-İbşihî, *el-Mustatref* (*Kitabu’n-Nisa*)
3. İbn Habib es-Sülemî, *Kitabu Edebi’n-Nisa*
4. İbn Kuteybe, *Uyunu’l-Ahbar* (*Kitabu’n-Nisa*)
5. İbn Abdirabbih, *el-İkdü’l-Ferid* (*Kitabu’n-Nisa*)
6. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahbaru’n-Nisa*

olmak üzere çalışmamızın örneklemimizi temsil edecek ve ortaçağ İslam kültüründe kadın algısına dair önemli veriler sağlayacak toplamda altı adet eser analiz edilmeye çalışılacaktır. Sadece bir eser üzerinden yola çıkarak Ortaçağ İslam toplumlarının kadın algısının ortaya konamayacağı ortadadır ancak edebi yapıtların da, aynen resim, müzik, heykel vb. gibi, ortaya çıktıkları toplumun değer yargılarını yansıtan sanat eserleri

olduğu bilinmektedir. Bu çerçevede *Kitabü'l-Elfaz*, *el-Mustatref*, *Kitabu Edebi'n-Nisa*, *Uyunu'l-Ahbar*, *el-İkdü'l-Ferid*, *Ahbaru'n-Nisa* gibi İslam dünyasında itibar görmüş eserlerin 9., 10. ve 14. yüzyıl İslam toplumunun ve kültürünün kadın algısına dair bazı ipuçları barındırdığını söylemek yanlış olmasa gerektir.

4. Yöntem

Ampirik araştırmalarda daha çok deney, gözlem, anket, mülakat gibi araştırma teknikleri kullanılırken, geçmişte yaşamış insan toplumlarının sosyolojik etüdü yapılırken en çok yararlanılan kaynaklar yazılı ve görsel materyaller yani belgelerdir. Bir tür “tarihsel sosyoloji” denilebilecek bu araştırmada da M. 9, 10 ve 14. yüzyıllarda yaşamış insanların kadın algısına ulaşabilmek için yazılı belgeler analiz edilmiş yani “metin analizi” yöntemi ve “belge tarama” tekniği kullanılmıştır.

5. Veri Kaynaklarının Değerlendirilmesi

Çalışmamız örneklemine dahil ettiğimiz mezkur altı eserin ihtiva ettiği rivayetler arasında dönemin kadın algısını yansıtan veriler arasında rivayet ilmi çerçevesinde sıhhat açısından tashihe muhtaç doneler bulunmaktadır. Bilinmelidir ki bu eserler her ne kadar birinci el kaynak mahiyeti taşısa da İslam toplumunun tamamını teşmil yargılar içermemekte ve müellifin istisnaen reel yahut muhayyelatını da yansıtabilmektedir. Ayrıca çalışma kapsamında ele alınan veriler, din sosyolojisinin araştırma yöntemleri dışında kalan hadis tenkidi ve rivayet tashihine arz edilerek ele alınmalıdır. Bununla birlikte okuyucuya, araştırma konusu olan kadın algısının dinamik kültürün zamanla İslam dini ve öğretisinden uzaklaşması hususunun dinin aslından değil dönemin sosyal algı ve olgularından ileri geldiği ayrımı özellikle bildirilmelidir.

I. BÖLÜM

ORTA ÇAĞ İSLAM KÜLTÜRÜNDE KADINLARIN NİTELİKLERİ

Giriş: Orta Çağ Arap–İslam Kültürünün Olumsuz Kadın Algısı

İslam'ın doğuşundan bu yana kadın konusu, Müslüman bilginler ve edebiyatçılar tarafından gerek din ahkamındaki yeri gerekse harikalar söylemindeki konumu esas alınarak tarih boyunca konu edinilmiştir. Bunun da ötesinde hiçbir tek tanrılı dinde kadın konusu bu denli ciddiyetle ele alınmamış ve hiçbir literatür kadın kaynaklı aşkı, arzuyu ve tutkuyu işleyen yüzlerce kitabı barındırmamıştır. Kadın konusu İslam alimlerince öncelikli olarak fıkhi meselelere konu edilmiş; şiir ve edebiyat alanında ise bir fakihin zihninde oluşturduğu “ideal (mümin) kadın” profiline tamamen zıt bir kadın tablosu çerçevesinde ele alınmıştır ve son olarak kadın erotik edebiyatında akıl, düzen, denetim ve irade sahibi olarak temsil edilen erkek cinsinin arzu, kargaşa, şeytan ve kontrol altına alınamamışlıkla temsil edilen nesnesi olarak ele alınmış; düzeltilemez eğriliği, akli ve dini eksikliği başta olmak üzere mümin erkekler tarafından bilgisine etraflica muttali olunarak çözümlenmeye çalışılmıştır. İşte bu temelde *Kitabu'n-Nisa* literatürü olarak örneklemimize aldığımız ve döneminin muteber alimlerince telif edilen eserler kadınlara dair niteliklerle zenginleştirilmiş, böylece mümin erkeklerin kaçınması gereken veya rağbet etmesinde hiçbir sakınca bulunmayan kadın tiplerini ortaya koymuştur.

Orta Çağ İslam kültürünü yansıtan eserler genel olarak Arap kültüründen beslenmişler ve Arap dilinin örneklerini günümüze taşımışlardır. Bu bağlamda Arap dilinin özellikleri ve antropolojisi öncelikli olarak sınıfçı/ayrımcı bir yapı ortaya koymaktadır. İnsanın kültür kodlarını oluşturan en önemli unsurlardan biri olarak dil, söz konusu Arap kültürü olduğunda da ait olduğu kültüre dair önemli ipuçları sağlar. Çalışma örneğinde ele aldığımız eserlerin tamamı Arap müelliflerce yine Arap diliyle kaleme alınmış telifattan müteşekkildir ve Arap kültürünün kadın algısını yansıtma açılarından son derece önemlidir. İşte bu noktada her türlü din, dil, kültür ve geleneğin yine insan antropolojisine veri sağladığını dile getirmek yerinde olacaktır. Öyle ki Arap dilinin yapısı esasen Arap söylem ve algısının temelini oluşturmaktadır. Buna örnek olarak Arapçada yabancı isimler için “acem” yani Arapça olmayan yabancı

kelimeler ile ilgili gramer kuralları verilebilir. “Acemat” kelimesi Arapçada konuşamayan hayvanları nitelemek için kullanılır. Yabancı isimlerin sonuna tenvin harekesi alamayan bu acem isimler Arapların “konuşmaya kudreti olmayan” mana çağrışımıyla Arap olmayanlara karşı üstünlüklerini ifade eder. Üstünlük ölçütüne bağlı bu sınıflandırma yalnızca Arap–acemle sınırlı kalmamış, dilde eril (müzekker) ve dişil (müennes) ayrımının doğmasına da sebep olmuştur. Müzekker ve müennes şeklinde ayrılan isimlerden dişil kelimeler aynı sınıfçı/ayırıcı yapıya tabi olarak ve hatta dışlanarak acem isimlerle aynı değerde görülmüştür. Bu dışlayıcı değer gramerdeki karşılığı ise müennes (dişil) kelimelerin, müzekker (eril) kelimelerden ayırt edilmek üzere sonlarına yuvarlak te (ة) almaları ve özel müennes isimlerin bu sebeple acem isimler gibi tenvinsiz kullanılmaları kuralıdır. Bu kurala göre isimde esas olan müzekkerliktir ve müzekker ismin hiçbir alamete ihtiyacı yoktur. Ancak isim müennes ise onu müzekkerden ayırt etmek üzere sonuna yuvarlak te (ة) veya elif-i maksura veya memdude konulur. Bu iki alametten yuvarlak te’nin (ة) yalnızca irab işaretleriyle tenvin alabiliyor olması ve dişiliğin esas olmadığı kelimelerin müenneslik alametinden te’nin elifini alanların tenvinlenememesi kelimedeki aslolanın müzekkerlik olup, müennesliğin asıl olmadığına göstergesidir (Sevinç, 2012: 323). İşte Arapçadaki dişil isimlerle Arapça olmayan eril isimlerin bu şekilde denk tutulmasından bu dilin sadece başkalarına karşı değil kendi türündeki dişillere karşı da bir nevi etnik sınıflama yaptığı anlaşılmaktadır. Bu anlayışın uzantılarına Arap söyleminde kadının erkek himayesi ve nüfuzuna girmeye muhtaç bir varlık olduğunu savunan mantalitede de rastlanmaktadır (Nasr Hamid, 2014: 26, 27). Ancak aynı durum diğer bazı dillerde de görülmektedir.

Arap dil ve kültüründe kadının ve dişilliğin ikincil konumda tutulması esasen eril/semavi dinlerin yücelttiği mümin erkek profiliyle de güçlendirilmiştir. Bununla birlikte gerek tarih gerek dinler tarihi boyunca kadınlar ikincillikleriyle erkeklerin gerisinde kalmışlar ve daima tolere edilmeye, mazur görülmeye muhtaç eksik cinsler olarak tavsif edilmişlerdir. Ortodoks söylemde/dini metinlerde ise kadının bu makus, ast ve ikincil tarihi Havva ile başlamaktadır ki o tüm semavi dinlerin dışı anlayışıyla dünya üzerinde gelmiş geçmiş tüm kadınları temsil etmektedir. Buna göre *Fethu’l-Bari*’de İbn Abbas’tan tahrir edilip Havva’nın Adem uyurken onun sol kaburga kemiğinden

yaratıldığını ifade eden rivayet (akt. Tuksal, 2012: 81), kadın cinsinin ikincilliğini kronolojik ölçüde ifade etmekle kalmaz “kaburga” imgelemiyile de özdeşleştirir. Dişi olarak yaratılan ilk kadının bir erkeğin eğri kaburga kemiğinden yaratılmış olması hadis edebiyatında kadının düzeltilemez eğriliğinden bir ahlaki sorun olarak bahsedilmesine yol açmıştır. Örneğin Ebu Hureyre’den rivayet edildiğine göre Hz. Muhammed şöyle buyurmuştur: “Kim Allah’a ve ahiret gününe inanıyorsa komşusuna eziyet etmesin! Ve kadınlar hakkında birbirinize hayrı tavsiye edin; zira onlar kaburga kemiğinden yaratılmışlardır. Ve kaburga kemiğinin en eğri kısmı üst kısmıdır. Eğer düzeltmeye kalkışırsanız onu kırarsınız, kendi haline bırakırsanız daima eğri kalır. Bu sebeple kadınlar hakkında birbirinize hayrı tavsiye edin”¹ (Buhari, Nikah: 80). Rivayete göre kadınlara Tanrısal olarak takdir edilen eğrilik, erkek cinsinin bu mukadderatı ıslahına sebep olmakta ve illetli yaratılmış dişil cinse yönelik hayır üslubu tavsiye edilmektedir. İlahi bir takvime göre yaratılan her bir cinsiyet kategorisinin kaderi kronolojik bir ölçeklendirmeye tayin edilmiş ve yaratılış amacına hizmet eden “fıtrat” ölçüsüyle piramitteki yerine iliştilmiştir. Bunun yanında Yahudi/Hristiyan ve İslam şariatlarının temel kaynaklarında yer alan kadının yaratılış amacı, özü ve sırası da onun ikincilliğini, asıl değil fûru olduğunu sarîh bir biçimde ortaya koymaktadır. Yahudi/Hristiyan şariatına göre kadının yaratılış amacının asıl surette yaratılan Adem’in yalnızlığını gidermek ve ona yardımcı olmak olduğu bildirilmiş (Tekvin, 2: 18); yaratılış özünün ise topraktan yaratılan Adem’in derin bir uykuya daldığı sırada Tanrı tarafından çıkarılan kaburga kemiğinin et ile kaplanmış hali olduğu ve Adem’in, “İşte, bu benim kemiklerimden alınmış bir kemik; etimden alınmış bir ettir. Ona ‘kadın’ denilecek, çünkü o ‘adam’dan alındı,” ayeti mucibince fûru olduğu vurgulanmıştır (Tekvin, 2: 23). Ayetlerden anlaşılacağı üzere Yahudi/Hristiyan öğretisine göre erkeğin kaburga kemiğinden yaratılan kadın kendisine erkeğin yalnızlığını gidermek ve ona yardımcı olmak misyonu yüklenmiş bir mahluktur. İslam şariatına göre ise kadın erkekle tek bir cinsten yaratılmış, düzeltilemez kaburga eğriliğinden naşı çeşitli ahlaki zaafı olan ve bu yüzden üzerinde kaim veya kavvam olan (bk. Nisa, 34) aynı zamanda cinsler hiyerarşisinde kendilerinden üstün olan erkeklerin himayesindeki ikincil cins olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar Yahudi ve Hristiyan öğretilerinden tevarüs eden İsrailiyat türü rivayetler İslami öğreti içinde tahrifattan addedilmiş olsa da; hadis

وَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا، فَإِنَّهُنَّ خُلِقْنَ مِنْ ضِلْعٍ، وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضِّلْعِ أَعْلَاهُ، فَإِنْ ذَهَبْتَ تُقِيمُهُ¹
كَسَرْتَهُ، وَإِنْ تَرَكْتَهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ، فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا

edebiyatı içinde bu haberleri nakledenlerin içinde bulundukları sosyokültürel yapının en belirgin vasfı olarak ataerkil yapılanmaya (Tuksal, 2012: 106) yönelik herhangi bir tashihe gidilmemiştir. Bilakis kadının “geciktirilerek” erkeğin vücudundan yaratılması cinsiyetler arası hiyerarşinin temellerini atmak suretiyle kadın algısına etki etmiş, hatta bu etki kız ve erkek çocuklarının idrarlarındaki necaset oranında bile kendisini göstermiştir. Nitekim hadis literatürü yanında fıkıh kitapları da kadının kronolojik merhaleleri ve fitri zaafalarını etraflıca ele alan rivayetlerce zengindir. Örneğin Ebu’l-Yeman el-Mısri şunları anlatmaktadır: “İmam Şafii’ye, Hz. Muhammed’in ‘Erkek çocuğun idrarı su serpilerek, kız çocuğun idrarı ise yıkanarak (temizlenir)’ hadisini sordum. Çünkü bana göre suların (idrarların) hepsi birdi. Bunun üzerine İmam Şafii, “Bu hüküm erkeğin idrarının su ve topraktan, kız çocuğun idrarının ise et ve kandan (meydana gelmesi) sebebiyle böyledir.” dedi. Sonra bana “Anladın mı? Cevaptan tatmin oldun mu?” diye sordu. “Hayır!” dedim. Bunun üzerine Şafii şöyle dedi: “Allah Teala Adem’i yarattığında, Havva’yı onun kısa kaburga kemiğinden yarattı. İşte bu yüzden erkek çocuğun idrarı su ve topraktan; kız çocuğun idrarı ise et ve kandan meydana geldi”.² İmam Şafii bana tekrar “Anladın mı?” dedi. “Evet!” dedim. Bana, “Allah bununla seni faydalandırsın.” duasında bulundu” (İbn Mace, Taharet: 77). Bu örnekte öne çıktığı şekliyle dini nassların yorumlarını temsil eden ortodoks söylem içindeki hadis edebiyatı ve fıkıh literatürü kadının doğuştan gelen semavi ikincilliğinden söz etmektedir.

Kadın yaratılışının ikincil pozisyonu yaratılış kaynaklı rivayetlerle desteklenmiş ve Yahudi, Hristiyan ve İslam şeriatlar hukukunda mutlak suretle edilgen konumda tutulan kadın, Adem-cennet-şeytan üçlemesindeki cennetten kovulma aksiyonunun en etken pozisyonunda gösterilmiştir. Kadın yaratılışında kaburga kemiğinden kaynaklanan eğriliğin yanında ilk imtihanın olumsuz sonucunu şeytan iş birliğine bağlayan kadın karşıtı söylemler Havva’nın Adem’e ihanetini de bütün bir cinse genellemiştir. Müslim’in tahrir edip Hemmam b. Münebbih’in *Sahife*’sine aldığı “İsrailoğulları olmasaydı yemek bozulmazdı, Havva olmasaydı kadınlar kocalarına ihanet

² إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى، لَمَّا خَلَقَ آدَمَ، خُلِقَتْ حَوَاءٌ مِنْ ضِلْعِهِ الْقَصِيرِ، فَصَارَ بَوْلُ الْغُلَامِ مِنَ الْمَاءِ وَالطَّيْنِ، وَصَارَ بَوْلُ الْجَارِيَةِ مِنَ اللَّحْمِ وَالْدَّمِ

etmezlerdi.”³ (Müslim, Radaa: 19) rivayeti, hadis şerhlerinde geçtiği üzere ihanetin kaynağını “Havva, Adem’i ağaçtan yemeye çağırmıştır.” (akt. Tuksal, 2012: 84) yargısındaki aldatmadan aldığını göstermektedir. Hadis şerhlerinin yanı sıra Taberi de dahil olmak üzere birçok tefsirde Adem’in Allah’a isyan etme sebebi, Havva ile yılan kılığına giren iblisin iş birliği olarak gösterilmiştir. Tefsirlerde geçen bu kıssalar masum Âdem imajıyla erkek cinsinin iyiyi, iblisle entrikaya girişen Havva imajıyla ise kadın cinsinin kötüyü temsil ettiği bir toplumsal algıyı yansıtmaktadır. Ayrıca Havva’nın giriştiği bu bireysel suç tüm kadın cinsinin her ay hayız görmek ve doğum yapacağında da şiddetli bir sancıya mahkum edilmek suretiyle cezalandırılmasına sebep olmuştur. Her nasıl ki Havva’yı bu suça iten yılan, sonsuza dek yerde karnı üzerinde sürünmeye mahkûm bırakılarak sefihlikle cezalandırılmışsa; onunla ortak illeti taşıyan Havva’nın cezası da sefihlik alameti olarak her ay kanama görmesidir (Nasr Hamid, 2014: 21). Kendi iradesi dışında Adem’den sonra ve eğri olarak yaratılan kadının muhtemelen eğriliğinden kaynaklanan şeytanla iş birliği girişimi onun fizyolojik olarak cezalandırılmasına sebebiyet vermiş; bu cezanın gerekçesi ise doğrudan kadının noksan akıllı olmasına bağlanmıştır. Bu noktada ahlaken ıslah edilemez bir fesadı haiz kadının bu durumu “ahmak olma”⁴ niteliğinden gayri iradi biçimde ileri gelmektedir. Nitekim İbn Kuteybe kitabının “بَابُ مَسَاوِيءِ النِّسَاءِ” yani “Kadınların Talihsizlikleri” başlığı altında kadınların yalnızca sahip oldukları cinsiyet sebebiyle taşıdıkları ayıpları ifade eden Vehb b. Münebbih rivayetine yer vermektedir: “Allah kadına şu on özelliği vererek onu cezalandırmıştır: (1) Loğusalık halinde gördüğü nifas kanı, (2) her ay gördüğü aybaşı hali, (3) karnında ve tenasül uzvundaki pislik, (4) mirasta erkeğe iki, kadına bir pay verilmesi, (5) iki kadın şahitliğinin bir erkeğin şahitliği yerine geçmesi, (6) aybaşı hallerinde namaz kılamadıkları için dinlerinin eksik, akıllarının kıt olması, (7) kadınlara selam verilmemesi, (8) kadınlar için Cuma ve cemaat namazlarının farz olmaması, (9) kadınlardan peygamber gelmemesi, (10) bir kadının velisiz olarak yolculuğa çıkamaması”⁵ (İbn Kuteybe, 2008: 306). Rivayette Vehb b. Münebbih

³ لَوْلَا بَنُو إِسْرَائِيلَ، لَمْ يَخْبُثِ الطَّعَامُ، وَلَمْ يَخْزِرِ اللَّحْمُ، وَلَوْلَا حَوَاءُ لَمْ تَخْنُ أَنْثَى زَوْجَهَا الدَّهْرَ

⁴ Bkz. “Ahmak / Akli Kıt Olma”.

⁵ عَنْ وَهْبِ بْنِ مُنَبِّهٍ قَالَ : عَاقَبَ اللَّهُ الْمَرْأَةَ بِعَشْرِ خِصَالٍ : شِدَّةُ النَّفَاسِ، وَبِالْحَيْضِ، وَبِالنَّجَاسَةِ فِي بَطْنِهَا وَفَرْجِهَا، وَ جَعَلَ مِيرَاثُ امْرَأَتَيْنِ مِيرَاثَ رَجُلٍ وَاحِدٍ، وَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ كَشَهَادَةِ رَجُلٍ، وَجَعَلَهَا

kadınların talihsizliklerini ve dezavantajlarını sıraladığı bu on özellikle onların Tanrısal bir cezaya çarptırıldıklarını ifade etmiştir. Kadınların kendi iradeleri dışında ve sahip oldukları cinsiyetten kaynaklanan bu dezavantajların ataerkiyi temsil eden söylemden kaynaklandığı görülmektedir. Çünkü bu söylem kadını toplumdan soyutlamakta ve sahip olduğu insani değerlere koruyucu olarak baba, erkek kardeş ve koca gibi yeryüzünde halifeliğin yegâne temsilcilerinden erkek cinsine sahip üstün bir varlık öngörmektedir. Yeryüzünde Tanrısal fonksiyon ve misyonları üstlenen erkek mümin de kadının biyolojik hassasiyetlerini benzer söylemlerle eksiklik addetmiş; bunlara ilave olarak dini tekliflerden muafiyetlerini de mezkûr noksanlıklarına mesnet göstermiştir. Nitekim kadının sahip olduğu dezavantajlar listesinde biyolojik arazlar ve dini sınırlamalar bulunmakta ancak kadın cinsinin bu cezaları hak edecek herhangi bir iradi fiilinden bahsedilmemektedir. Bu da demek oluyor ki kadın cinsi, sahip olduğu cinsiyetin yanında kadın algısı üzerine bina edilen (kadınlara yönelik) bazı dini yaptırımlar sebebiyle bu on cezayı boynunda taşımaktadır.

Vehb b. Münebbih'in cezalar listesinde olmayan ancak İslam geleneğinde kadın karşıtı söylem olarak değerlendirilen kadının uğursuzluğu konusu da olumsuz kadın algısında kendini göstermektedir. Örneğin İbn Ömer'in bildirdiğine göre Hz. Muhammed şöyle demiştir: "Hastalıkta bulaşma yoktur! Uğursuz sayma da yoktur! Uğursuzluk ancak şu üç şeydedir: Kadında, evde, hayvanda"⁶ (Müslim, Selam: 34; Buhari, Cihad: 47; İbn Mace, Nikah: 55; Ebu Davud, Tıb: 24; Tirmizi, Edeb: 58). Abdürrezzak *Musannef*'inde Mamer'den "Kadının uğursuzluğu, doğurgan olmaması/kısır olması; atın uğursuzluğu, üzerinde gaza edilmemiş olması; evin uğursuzluğu da komşuların kötü olmasıdır" (akt. Tuksal, 2012: 242) rivayetine yer vererek hadisi tefsir etmiştir. Ancak Zerkeşi'nin kaleme aldığı ve Hz. Aişe'nin sahabeye yönelttiği eleştirileri topladığı eserinde, Aişe tarafından tashihe tabi tutulan rivayetler arasında bu haber de bulunmaktadır. Buna göre Ebu Davud'un *Müsned*'inde Mekhul'un şöyle dediğini rivayet etmiştir: Aişe'ye Ebu Hureyre'nin, Allah Rasulü'nden işittiği üzere, "Uğursuzluk üç şeydedir: evde, kadında ve atta" hadisini rivayet ettiği haberi hakkında sorular sorulmuştur. Aişe, "Ebu Hureyre iyi ezberlememiş, o girdiğinde Hz.

نَاقِصَةُ الْعَقْلِ وَالِدَيْنِ لَا تُصَلِّي أَيَّامَ حَيْضِهَا، وَ لَا يُسَلِّمُ عَلَى النِّسَاءِ، وَ لَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُمُعَةٌ وَ لَا جَمَاعَةٌ، وَ لَا يَكُونُ مِنْهُنَّ نَبِيٌّ، وَ لَا تُسَافِرُ إِلَّا بِوَلِيِّ
لَا عَدْوَى وَلَا طَيْرَةَ وَإِنَّمَا الشُّؤْمُ فِي ثَلَاثَةٍ: الْمَرْأَةُ، وَالْفَرَسُ، وَالْدَّارُ⁶

Peygamber, ‘Allah Yahudileri kahretsin, onlar şöyle derler: Uğursuzluk şu üç şeydedir: evde, kadında ve atta,’ buyurmuştu. Ebu Hureyre hadisin başını işitmemiş, sadece sonunu duymuş,” cevabını verdi (Zerkeşi, 2007: 75). Aişe’nin, kadının uğursuzluğuna dair Ebu Hureyre’nin Hz. Peygamber’den rivayet ettiği hadise bir diğer eleştirisi, Yahudi geleneğiyle paralel olarak bu uğursuzluk söyleminin cahiliye insanların da taşıdığı bir anlayış olduğu yönündeki tashihidir (Zerkeşi, 2007: 76). Böylece Zerkeşi kadının uğursuzluğuna dair rivayetin, Yahudi geleneği ve cahiliye anlayışını yansıttığını, hadis ravisinin yanlış veya eksik sema yoluyla rivayet ettiğini ispat etmiştir. Yine Zerkeşi’nin bildirdiğine göre her ne kadar Hz. Aişe’nin bu itirazına bazı alimler karşı çıkmışsa da rivayetlerin arasını cem ve telif yoluyla bulan Hattabi şöyle bir açıklama yapmıştır: “İnsan içinde yaşayacağı eve, hayat süreceği kadına ve bineceği ata ihtiyaç duyunca başına bazı talihsizlikler gelebilir. Böylelikle insanın içinde bulunduğu şartlar, bu saydıklarımıza uğur veya uğursuzluk atfetmesine sebep olur. Ancak bilinmelidir ki bunlar, Allah’ın yazdığı kazadan ileri gelmektedir”. Hattabi uğur ve uğursuzluğa yüklediği anlamlardan sonra şöyle demiştir: “Nitekim anlatılır ki: ‘Kadının uğursuzluğu doğurmaması, atın uğursuzluğu Allah yolunda kullanılmaması, evin uğursuzluğu ise komşularının kötü olmasıdır” (Zerkeşi, 2007: 78). Görüldüğü üzere Ebu Hureyre’nin olumsuz kadın algısı yaratan eksik rivayeti ile Aişe’nin bu fikrin İslam-dışı olduğunu ifade eden itirazı cem edilse dahi; kadına atfedilen uğursuzluk niteliğinin Arap kültüründe yerleşmiş bir tabu olarak hüküm sürdüğü ortadadır. Kadını ev, at gibi akılsız varlıklarla denk gören ve uğursuzluk atfeden anlayışın hadis edebiyatında yer edinmesi, sorgulanamaz dini hüviyete bürünen bu söylemin doğal karşılanmasına sebep olmuştur. Nitekim hadis edebiyatında kadını eşya veya hayvanla denk tutan rivayetler de az değildir. İslam dünyasının en muteber hadis kaynaklarından olan Müslim’in *Sahih*’inde Ebu Hureyre’nin Rasulullah’tan işittiği rivayet buna örnek teşkil etmektedir: “Kadın, eşek ve köpek namazı bozar. Fakat deve semerinin arka kısmından yapılan tahta kadar sütre bulunursa, bu namazı korur”⁷ (Müslm, Salat: 50). Kadını ev ve attan sonra eşek ve köpekle denk gören bu rivayete, yine kendi cinsini tahkir eden bu söyleme Hz. Peygamber’e en yakını olan ve döneminin hadis otoritesi kabul edilen Aişe açıklık getirmektedir. Zerkeşi’nin tespitlerine göre Hz. Aişe’nin bu habere itirazı Buhari ve Müslim’de Mesruk’tan rivayetle şöyledir: “Aişe’nin yanında namazı bozanlar arasında köpek, eşek yanında kadın da zikredilince, ‘Bizi eşeklere ve köpeklere mi benzettiniz?!

⁷ يَقْطَعُ الصَّلَاةَ الْمَرْأَةُ وَالْحِمَارُ وَالْكَلْبُ، وَيَقِي ذَلِكَ مِثْلُ مُؤَخَّرَةِ الرَّحْلِ

Vallahi ben Rasulullah'ın önünde ve sedir üzerinde yatarken onu namaz kılar halde gördüm. Bazı ihtiyaç hallerim oluyor, Rasulullah'ı rahatsız etmemek için oturmak istemiyordum ve ayakları arasından çıkıyordum' cevabını verdi" (Zerkeşi, 2007: 91). Aişe'nin Hz. Peygamber'den gelen kadın konulu rivayetleri tashihiyle olumsuz, uğursuz, lanetli, şeytani kadın algısının olumlu söyleme devretmemesine sebep teşkil eden en önemli unsurlardan biri de ataerkil tarih yazımı olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Gramsci'nin "madun" tanımı içinde "toplumdan dışlanan, kendisini temsil edemeyen, toplumda sesi çıkmayan, toplumun işleyiş mekanizmaları arasında kendini ifade edemeyenler" yer alırken; Spivak bu kavram üzerine ilave olarak kadınları da eklemiştir. Ona göre ataerkil sistemlerde erkeklere nazaran sessiz kalan kadınlar mutlak suretle madun kategorisinde değerlendirilecek ikincilliği haizdirler. Ayrıca Yılmaz'ın tanımıyla "hegemonik ilişkilerin yeniden üretilmesini sağlayan ve bu dengeyi, istikrarı koruyarak güvence altına alan bir tür madun sessizleştirme politikası" (Yılmaz, 2015: 40) manasındaki epistemik şiddet bağlamında kadın, ideolojik ataerkinin hakimiyetinde olan cins-kimlik/toplumsal cinsiyet politikaları altında yüzyıllarca ezilmiştir. İşte kadın cinsinin edilgen bırakıldığı tarih sahnesi ve yazımını İslam kültürüne dair veriler ışığında inceleyeceğimiz literatürü destekler mahiyette ana fikir, kadını cinsler hiyerarşisi bütününde ve madun kategorisinde ele almaktadır.

Kadının Havva'nın ikinci olarak yaratılışından, eğri kaburga kemiğinden, ahlaki zaaflarından, şeytanla iş birliği edip Adem'i aldatmasından İslam kültürüne tevarüs eden hadis edebiyatı verilerinin yanında İslami öğretinin asıl ve üslubunu oluşturan hiyerarşik güç üstünlüğünün esasen cinsiyetçi olduğunu görmekteyiz. Birbirlerine itaat ilişkisiyle bağlı egemenlerin güç üstünlükleri sağladıkları unsurlar üzerinde her türlü inisiyatifte bulunma hakkı elde ettiği bu öğretinin son basamağını kadınların oluşturduğu ortodoks söylem pratiklerinde açıkça görülmektedir. Buna göre "Yetişkin erkek, Tanrı'ya hizmet etsin diye yaratılmıştır; kadın ve çocuk da doğrudan doğruya Tanrı'ya değil, yetişkin erkeğe ve ancak onun aracılığıyla Tanrı'ya hizmet etsin diye yaratılmışlardır. Çocuklar (ve kadınlar), yetişkin erkeklere karşı görevlerini yerine getirmekle Tanrı'ya da hizmet etmiş olurlar. Tanrı da onlarla dolaylı ve aracılı bir ilişki kurar. İktidarın kaynağı ve somutlaşmış hali Tanrı'dır; işte bu nedenle Tanrı, yalnızca kendisine karşı doğrudan yükümlü olanları iktidar yetkisiyle donatır. Onunla doğrudan ilişki içinde olmayanlar (kadın ve çocuklar), iktidardan yoksun kalırlar. İktidardan

yoksun olan bir insan, güçsüzlüğünü paylaştığı maddi nesnelerle eşdeğerdir. Pek çok ayette kadınlar ve çocuklar maddi zenginliklerle bir tutulur; çünkü Tanrı bu zenginlikleri aynı amaç uğruna, yani yetişkin erkek mümini hoşnut etmek için yaratmıştır” (Sabbah, 1995: 101, 102). Ancak unutulmamalıdır ki bu, din söyleminden ziyade mevcut toplumda erkeğin kadına bakışını yansıtmaktadır. Kadının işlevi esas olarak mümin erkeğin soyunu nüşuza mahal vermeden itaatle devam ettirerek güç ve iktidar sahibi olmaya aday erkek çocukları dünyaya getirmek; böylece Tanrı’nın dinini yeryüzünde hâkim kılacak ideal toplum düzeninin kurulmasına yalnızca biyolojik/fiziksel katkılar sağlamaktan ibaret görülmüştür. Dolayısıyla mümin erkeğe itaatle sağlanan neslin devamı, öncelikle erkek mümini ve bütünde de Tanrı’yı hoşnut etmektedir. Bu noktada kadının Allah ile ilişkisini oluşturan “mümin olma” özelliği, “eşine itaat eden kadın, kocasının arzularını geri çevirmekten kaçınan hayırlı eş, ayağı altına serilecek cennetin müjdesiyle doğurganlığı ve anneliği kutsanan kadın” profili tarafından saf dışı bırakılmıştır. Ancak örneklemimiz dahilinde kaleme alınan *Kitabu’n-Nisa* literatürü içinde kocasının cinsel arzularına karşılık verme mecburiyeti nasslarla sabit olan muti kadının, kaçınılmaz surette kutsanan anneliğinin manevi boyutuna dair herhangi bir taltife yer verilmemiş, aksine onun mucizevi doğurganlığının önüne yalnızca erkeğe nispet edilen soy bağı manasındaki “nesep” egemenliği üzerinde durulmuştur. Sonuç olarak hiyerarşi piramidinin en alt basamağına yerleştirilen kadına ne cinselliği ne de kutsal annelik statüsü konusunda herhangi bir irade ve özgürlük alanı bırakılmış, bunun ötesinde kadın kendisine hiyerarşik üstünlük sağlayan erkek için ideal bir kadın olmaya çalışmaktan öteye geçememiştir. İslam medeniyetinin cinsiyetler arası ilişki bağlamında ortaya koyduğu temel bakış açısını hiyerarşik üstünlükle açıklayan Fetna Ayt, efendi olan Tanrı ile onun (erkek) kulu/kölesi olan mümin arasındaki ilişkiyi ancak erkeğin, kadınla olan ast-üst ilişkisinin imkânı dahilinde mümkün kılar: “Cinsiyetler arası ilişki efendinin, yani kocanın isteğine uygun olarak biçimlenir. Kadının isteği hiçbir zaman doğrudan ortaya konmaz; eğer bu istek efendi aracılığıyla ifade edilmiyorsa her zaman sessiz kalır. İslam’da libido iktisadı, altta olanın sessizliği çerçevesinde kurulur ve düzenlenir. Ve bu sessizlik, o kişinin iradesizleştirildiğinin bir ifadesi, itaat ettiğinin bir göstergesidir” (Sabbah, 1995: 109). Bu durum elbette İslam dinine mal edilemez ancak kültürel olarak erkek kadını iradesizleştirmek suretiyle kendisine muti bir cins yapmadıkça efendisi olan Tanrı’yla ideal bir ilişki kuramamaktadır. Kadın-erkek hiyerarşisinin temelini teşkil eden libido iktisadı,

toplumsal düzeni sağlamak ve sarsmamak adına yüzyıllar boyunca “evlilik kurumu” ile düzenlenmiştir. Müslüman bilginler tarafından da fıkıh, hadis, tefsir literatürlerinin yanı sıra tarihi, içtimai, edebi kaynaklarda öneminden bahsedilmiştir. Nitekim 12. yüzyılda yaşamış fakih, mütekellim, mutasavvıf olarak nam salan İslam düşünürü Gazzali “Nikahın Edepleri” kitabının birinci konusunu teşkil eden “Evlenmeyi Teşvik Babı” altında aile kurumu ve evliliğin işlevsel boyutuna değinmiştir. Şöyle ki müellif, bahsi geçen bap başlığı altında İbn Abbas’ın, “Kişinin ibadeti ancak evlenmek ile kemal bulur.” sözünü zikrettikten sonra evliliğin esas fonksiyonunun kulun Tanrı’sının ondan beklediği şekilde kendisiyle ideal bir ilişki kurmasının önüne geçen cinsel gerilimi izale etmek olduğunu açıkça dile getirmiştir (Gazzali, 2002: 63). Sonuç olarak Fetna Ayt Tanrı-erkek ve erkek-kadın egemenlikleri olmak üzere iki temel ast-üst ilişkisinden teşekkül etmiş Tanrı-erkek-kadın hiyerarşisini şöyle tanımlamıştır: “Kadın, erkek müminin gereksinimine göre tanımlanırken, erkek mümin de sürekli ve rakipsiz tapınılma gereksinimi duyan Tanrı’ya göre tanımlanır. Bu üçlü ilişkide birleşmenin yerini itaat alır ve ilişkinin öğelerinden her biri kendi görevini ve işlevini yerine getirmek zorundadır” (Sabbah, 1995: 162).

İmamlar (Müslüman devlet yöneticileri), İslam bilginleri ve din adamları İslam nizamını ayakta tutan “Tanrı-mümin” ve “erkek-kadın” hiyerarşisinden temayüz eden toplumsal egemenlik ilişkilerini, ihlal edilemez kesin yasalarla (Kur’an ve sünnet ile) yüzyıllar boyunca sürdürmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda *Kitabu’n-Nisa* literatürlerinde mezkûr hiyerarşiyi besleyecek verilere fazlaca yer verilmiş ancak pek çok ayette kadın/erkek bütün müminlerin eşit olduğuna dair hükümler göz ardı edilmiştir. Örneğin Yüce Allah’ın Ahzab suresi 35. ayetteki, “Şüphesiz Müslüman erkeklerle Müslüman kadınlar, mümin erkeklerle mümin kadınlar, itaatkar erkeklerle itaatkar kadınlar, doğru erkeklerle doğru kadınlar, sabreden erkeklerle sabreden kadınlar, Allah’a derinden saygı duyan erkekler, Allah’a derinden saygı duyan kadınlar, sadaka veren erkeklerle sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkeklerle oruç tutan kadınlar, namuslarını koruyan erkeklerle namuslarını koruyan kadınlar, Allah’ı çokça anan erkeklerle çokça anan kadınlar var ya, işte onlar için Allah bağışlanma ve büyük bir

mükafat hazırlamıştır.”⁸ buyruğu ile hiyerarşiyi yok sayan ahkâmın yerine; Nisa suresi 34. ayette geçen, “Allah’ın bazısını bazısına üstün kılması ve onların kendi mallarından harcaması nedeniyle erkekler kadınlar üzerinde sorumlu yöneticilerdir.”⁹ buyruğunu gündemde tutmayı tercih etmişlerdir. Bu ataerki piramidin inşası, kadını mümin olma özelliği dışındaki nitelikleri üzerine inşa ederek hiyerarşinin en alt basamağına yerleştirilmek suretiyle gerçekleştirilmiştir. Böylece kadın, mümin olma sıfatından ayrı tutulup yine ataerki mantalitesi ile kadınsallığının ihtiva ettiği tüm niteliklerle algılanmış, bu profille onun abartılmış cinselliği, mümin olma boyutunu ekarte etmiştir. Bu bağlamda hem dini hem de edebi söylemin ataerki tekelinde ve bahsi geçen değerler hiyerarşisi temelinde şekillendiğini görmekteyiz. Aynı şekilde Tanrı–erkek–kadın dizimine, “Kur’an neden kadına hitap etmez?” sorusu üzerinden cevap arayan İbn Haldun Mukaddimesi’nde, Fahrüddin Razi’nin de görüşlerine yer vererek, bahsi geçen bu astlık–üstlük ilişkisini “Allah’ın, ilahi buyruklarını ancak ve ancak bunları yerine getirmeye kadir olanlara yöneltmiş olduğunu” ifade ederek açıklamıştır: “Yüce Tanrı kullarını kendi menfaat ve maslahatlarına uygun olarak iş görmeye ve kendilerine zararlı olan işlerden korumak maksadiyle, halifeyi yeryüzünde kendisinin naibi olarak seçmiştir. Halife buna memurdur, bu hususlarda ona hitab edilmektedir, yani bu görev ona yükletilmiştir, o bundan sorumludur. Bir göreve ancak o görevi görebilme kudretinde olan kimse çağrılır. İmam İbn Hatib’in kadınlar hakkındaki sözlerini hatırla. İmam, kadınların birçok şeri hükümlerde kendilerine ayrıca hitab edilmeden erkeklerle olan hitaplara tabi tutulduklarını, bizzat kendilerine hitab edilmediklerini söyler. Üstada göre bu hükümler ancak kıyas yoluyla kadınlara tamim edilmiştir. Çünkü kadınlar, kendi işlerine kendileri sahip olmadan erkeklerin idaresine bırakılmışlardır” (İbn Haldun, 1997: 494, 495). Görüldüğü üzere İbn Haldun ve meşhur müfessir Fahrüddin Razi’nin açıklamalarına göre, her nasıl ki Tanrı yeryüzünde kendisi adına İslam nizamını yürütmek üzere buna güç yetirecek halifeleri görevlendirmiş ve onları muhatap alarak sorumlu tutmuşsa, Kur’an vahyinin muhatabını da bu ahkama güç yetirip yerine getirmeye muktedir olan erkek müminleri tayin etmiş, kadınların ibadetleri dışında kalan tüm faaliyetlerini erkeklerin denetimine bırakmıştır. Böylece bireysel bir eylem

٨ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا
الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

olan ibadetler dışında kadınları muhatap almaya gerek kalmamıştır. Örneğin her iki cinsin de birbirleriyle olan ilişkilerinden doğan yasalar ve uymaları gereken kurallar, yalnızca mümin erkekler muhatap alınarak tayin edilir. Kadın-erkek ilişkilerinde kadın esas alınmak suretiyle herhangi bir buyruk salık verilmez. Örneğin Nisa suresi 20. ayette, “Eğer bir eşin yerine başka bir eş almak isterseniz, öbürüne (mehir olarak) yüklerle mal vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın. İftira ederek ve açık günaha girerek mi verdiğinizizi geri alacaksınız?” buyrulmak suretiyle ve Ahzab suresi 49. ayette, “Ey iman edenler! Mümin kadınları nikahlayıp sonra onlara dokunmadan (cinsel ilişkide bulunmadan) kendilerini boşadığınızda, onlar üzerinde sizin sayacağınız bir iddet hakkınız yoktur. Bu durumda onlara muta verin ve kendilerini güzel bir şekilde bırakın.” emriyle ailevi ve dolayısıyla sosyal/toplumsal bir eylemde kadın, temelde kendisini de ilgilendiren durumlarda figüran rolünde tutulmak suretiyle edilgen bırakılmıştır.

Ortodoks söylemde olduğu gibi Orta Çağ İslam kültürünün kadın algısını yansıtan *Kitabu'n-Nisa* türü eserlerde de karşımıza çıkan Tanrı-erkek-kadın hiyerarşisinden beslenen ve bu değerler egemenliğine dayalı sistemi destekleyen rivayetler kadını, “mümin olma” özelliğinden uzaklaştırıp onun “kadınsallığı”nı cinsellik, doğurganlık, arzu ve şehvet öğeleriyle ele almıştır. Esasen kadına bahşedilen doğurganlık nimeti sayesinde, eşinin sülbü ve nesebiyle dünyaya getirdiği çocuğuna verilen bu “ast konumu”nun bir diğer emaresi de canlıların ontolojik kronolojisidir. Bu kronolojik varoluş, canlılar arasındaki güç ilişkisini zaman ilişkilerine bağlar. Dolayısıyla ezeli olan, hiyerarşinin ve kronolojinin en tepesinde bulunan Tanrı’dır, bu yüzden bütün güç ve iktidar onun tekelinde bulunur. Yine kronolojik olarak erkek kadından daha evvel yaratılması hasebiyle piramit ölçekte Tanrı’nın bir alt değerinde kendi yerini bulur. Yaratılış takvimi olarak kadının önünde yer alan erkek aynı zamanda ilk muhatap, hitaba en layık, sorumluluk almaya en muktedir ve yeryüzünde kendisinden sonra yaratılacak mahlukat üzerinde yegâne güç ve iktidar sahibi tayin edilmiştir. Hiyerarşinin zaman boyutunda kemalin zirvesi olan Tanrı, ezeli olmakla bütün güç ve iktidarı elinde toplamış; yeryüzünde kendisini temsil etmeye layık halifesini ilahi vahye mazhar kılacağı güçle donatarak ilk önce erkek naibini yaratmış; ardından da kronolojik olarak kendisinden üstün olan erkeğe, onun Tanrı’ya yakınlığı ve Tanrı’nın muhatabı olması hasebiyle mutlak surette itaatle mükellef tutarak kadını

yaratmıştır. Zaman boyutunda kadının son sırayı alması, hiyerarşi zincirinin son halkasını teşkil etmesi gereğince Tanrı ve erkeğe nazaran zayıf ve eksik bir yaratılış özelliği taşıdığını göstermektedir.

Dini söylemde mazuriyet, eksiklik, eğrilik ve uğursuzluk gibi olumsuz niteliklerle tavsif edilen kadının edebiyat söyleminde de aynı özellikleriyle tavsif edildiği görülmektedir. Bilhassa bu eksikliklerin, üzerlerinde eril denetim ve kontrolü meşru kılan zaafı olduğu; böylece egemen cins tarafından tahakküm edilmeye müstahak görüldüğü her iki söylemde de sıklıkla yer almaktadır. Ast–üst ilişkisi içinde itaat bağıyla teşekkül eden kadın–erkek cinslerinden dişil cins üzerindeki eril güç üstünlüğünün, *Kitabu'n-Nisa* literatüründeki olumsuz kadın algısıyla daha da perçinlendiğini söyleyebiliriz. Buna göre Havva'nın tüm niteliklerinin dünya kadınlarına atfedildiği olumsuz söylemlerden örneklemimiz içindeki tüm literatürde yer alan “Kadın, yasaklandığı şeyi mutlaka yapar” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 11¹⁰; İbn Kuteybe, 2008: 306¹¹; İbn Abdirabbih, 1983: 138¹²; el-İbşihî, 1999: 205¹³) rivayeti kadının anarşist yapısına ve üzerine eril denetimin gerekli olduğu mizaca işaret etmektedir. Bu niteliğiyle birlikte Tanrısal nitelikler taşıyan eril cins karşısında şeytani niteliklerle tarif edilmiş kadın için “Kadınlar şeytanın tuzaklarıdır”¹⁴ (İbn Abdirabbih, 1983: 137; el-İbşihî, 1999: 204) denilmiş hatta o haram ile bir görülmüştür: “İçki bütün günahların kaynağı, kadınlar şeytanın tuzakları, dünya sevgisi de her çeşit hataların başıdır” (et-Tebrizi, 1985: 1437; Acluni, 2000: 383, 439).¹⁵ Zeylai ise *Nasbu'r-Raye*'de zikrettiği aynı rivayetin devamında kadın cinsinin ikincilliğini teyit eden “Allah'ın onları ertelediği, geride bıraktığı gibi siz de onları erteleyin, öteleyin.”¹⁶ ibaresine yer vermiştir (Zeylai, 1997: 36). Şeytani niteliklerin kendisiyle bir görüldüğü hem eksik hem tehlikeli görülen kadın ve kadınlık, ortodoks ve edebiyat söyleminde genellikle “fitne” kavramıyla ifade edilir. Şeytan tuzakları olan kadın için Hz. Peygamber

¹⁰ لَمْ تَنْهَ قَطُّ امْرَأَةً عَنْ شَيْءٍ إِلَّا فَعَلَتْ

¹¹ مَا نُهَيْتُ امْرَأَةً قَطُّ عَنْ شَيْءٍ إِلَّا أَتَتْهُ

¹² قَالَ بَعْضُ الْحُكَمَاءِ: لَمْ تَنْهَ امْرَأَةً عَنْ شَيْءٍ قَطُّ إِلَّا فَعَلَتْهُ

¹³ إِنَّ النِّسَاءَ يُنْهَيْنَ عَنْ خَلْقٍ فَإِنَّهُ وَقَعَ لَا بُدَّ مَفْعُولٍ

¹⁴ النساء حبايل الشيطان

¹⁵ الْخَمْرُ جَمَاعُ أَثَمٍ وَالنِّسَاءُ حَبَائِلُ الشَّيْطَانِ وَحُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ

¹⁶ وَأَخْرَوْهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَهُنَّ اللَّهُ

“Ümmetim için korktuğum tehlikelerin en büyüğü kadınlar ve içkidir.”¹⁷ buyurmuştur (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 96). Aynı şekilde İbn Abbas’a nisbet edilen “Önceki ümmetlerden küfredenler kadın cihetiyle inkara sapmışlardır. Bundan sonrakiler de yine kadın cihetiyle inkara sapacaklardır.”¹⁸ sözü de kadının erkek müminler için Allah’a karşı bir küfür ve inkâr aracı olarak nitelendiğini gözler önüne sermektedir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 97). Literatürde genellikle bilge kişiler tarafından kadınları tarif etmek için sarf edilen “Kadınların hepsi de şerlidir, kötüdür. Onlardaki şer, kötülük yine de kendilerini doyurmaz, onlara az gelir.”¹⁹ (el-İbşihi, 1999: 204); “Bir kadına asla güvenme, malın çoğaldığında da malının zenginliğine aldanma.”²⁰ (el-İbşihi, 1999: 204; İbn Abdirabbih, 1983: 137) gibi sözler onların mümin erkekler için beşerî ölçekte tehdit, ilahi ölçekte ise imtihan vesilesi olarak algılandığını göstermektedir.

İslam öğretisi haricinde yozlaşan kültür, türlü olumsuzluklar atfettiği kadına her türlü eksiklik, yetersizlik ve şeytani özellikler reva görmüştür. Tüm bu genellemelerin Havva’nın yaratılışından ileri gelen gerekçeleri de ortodoks söylem içinde mesnet bulunca artık kendini aklamayı imkânsız olan kadının bu dişil fitnesi karşısında mümin erkekler birçok teyakkuz önlemleri almaya çalışmışlardır. Bunların başında kadınlara hükmetme ve onlara itaat etmeme ve uymama önlemleri bulunmaktadır ki “Kadınlara itaat etmek, kıyamet alametlerindendir.”²¹ (el-İbşihi, 1999: 205); “Kim karısına itaat ederse, kendisini mahvetmiş olur.”²² (el-İbşihi, 1999: 205) gibi rivayetler genellikle bilge olarak tavsif edilen insanlar veya kadınlar hakkında bilgi sahibi olduğu bilinenler tarafından dile getirilen tembihlerdendir. Aynı şekilde cennetle müjdelenen halifelerden Hz. Ebubekir, “Kim bir işini bir kadına bırakırsa, zelil olmuş demektir.”²³ (el-İbşihi, 1999: 206) buyurmuş, Hz. Ömer ise mümin erkeklere “Kadınlara çokça ‘Hayır.’ deyin. Çünkü onlara ‘Evet.’ dersin aklını çelerler.” ve “Kadınların şerrinden Allah’a sığın.”

¹⁷ أخوف ما أخاف على أمتي النساء والخمر

¹⁸ لم يكفر من كفر ممن مضى إلا من قبل النساء وكفر من بقي من قبل النساء

¹⁹ وَقَالَ حَكِيمٌ: النِّسَاءُ شَرُّ كُلِّهِنَّ، وَشَرُّ مَا فِيهِنَّ قَلَّةُ الْإِسْتِغْنَاءِ عَنْهِنَّ

²⁰ وَقَالَتِ الْحُكَمَاءُ: لَا تَثِقِ بِامْرَأَةٍ، وَلَا تَغْتَرَّ بِمَالٍ وَإِنْ كَثُرَ

²¹ مِنْ إِقْتِرَابِ الشَّاعَةِ طَاعَةُ النِّسَاءِ

²² مَنْ أَطَاعَ عَرْسَهُ فَقَدْ أَضَاعَ نَفْسَهُ

²³ ذَلَّ مَنْ أَسْنَدَ أَمْرَهُ إِلَى امْرَأَةٍ

Onların en hayırlılarına karşı bile uyanık olun.”²⁴ (el-İbşihî, 1999: 206) tembihlerinde bulunma ihtiyacı hissetmiştir. Aynı şekilde Hz. Ali kadınlar hakkında erkeklere yönelik “Hiçbir durumda kadınlara itaat edip uymayın, mallarınız konusunda onlara güvenmeyin. Onları yalnızca çoluk çocuk ve evin bakımıyla ilgilenmeye bırakın, bilakis onlar kocaları tarafından terk edildiklerinde çocuklarını da yanlarında istemezler. Başını belaya sokarlar, krallıkları bile yıkarlar. İyilikleri çok çabuk unuttur, kötülükleri akıllarından çıkarmazlar. Göz göre göre iftira atıp, zulüm ve eziyetlerinde aşırıya kaçarlar.”²⁵ (el-İbşihî, 1999: 206) tavsiyesinde bulunarak kadınların zaafı yanında şeytani güçlerine işaret etmiştir.²⁶ Bu ideal terhibi ve didaktik söylemlerin yanı sıra edebiyat söyleminde de kadınlara itaatin doğurduğu kötü sonuçlar erkek cinsi için tavsiye niteliğinde masalsı söylemlerde dahi görülmektedir: Anlatıldığına göre bir gün bir avcı İran hükümdarı Ebreviz’e bir balık getirdi. Ebreviz balığın güzelliğini ve pullarını çok beğendi. Avcıya dört yüz dirhem altın verilmesini emretti. Kralın karısı ise avcıya verilen dört yüz dirhemi çok bularak kralın aklını çeldi, bunun üzerine kral, “Peki ne yapmamı istersin?” dedi. Karısı, “Avcı sana tekrar balık getirdiğinde, tuttuğu balığın erkek mi yoksa dişi mi olduğunu sor. Eğer sana tuttuğu balığın erkek olduğunu söylerse ondan dişi balık iste, dişi olduğunu söylerse de ondan erkek bir balık iste.” dedi. Avcı, krala geldiğinde kral ona tuttuğu balığın cinsiyetini sordu. Avcı, “Dişidir.” dedi. Ebreviz, “Bana onun erkek olanını getir.” deyince avcı şöyle cevap verdi: “Allah hükümdarımıza ömür versin, bu dişi balık hiç evlenmemiş bakire bir balıktır!” Ebreviz bu cevabı çok beğendi ve avcıya sekiz bin dirhem verilmesini emretti ve ardından şöyle dedi: “Şu sözümü bir hikmet olarak yazın: “Kadınlara boyun eğmek ve onlara kanmak insana ağır bedeller ödetir”²⁷ dedi (el-İbşihî, 1999: 206). İran hükümdarı Ebreviz’in karısının tavsiyesi üzerine avcının getirdiği hem dişi hem de erkek için eşsiz bakirelik niteliği avcıya daha yüksek meblağlı bir ödül vermeyi gerekli kılmıştır.

²⁴ اسْتَعِذُوا بِاللَّهِ مِنْ شَرِّالنِّسَاءِ، وَ كُونُوا مِنْ خِيَارِهِنَّ عَلَى حَذَرٍ

²⁵ لَا تَطِيعُوا النِّسَاءَ عَلَى حَالٍ، وَلَا تَأْمَنُوهُنَّ عَلَى مَالٍ، وَلَا تَذَرُوهُنَّ إِلَّا لَتَدْبِيرِ الْعِيَالِ؛ إِنْ تَرَكْنِ وَمَا يُرِدْنَ، أَوْرَدْنَ الْمَهَالِكَ، وَ أَفْسَدْنَ الْمَمَالِكَ؛ يَنْسِينَ الْخَيْرَ، وَ يَحْفَظُهُنَّ الشَّرَّ، يَتَهَاَفَتْنَ فِي الْبُهْتَانِ، وَ يَتَمَادَيْنَ فِي الطُّغْيَانِ

²⁶ Hz. Ömer ve Hz. Ali gibi İslam öncülerine isnad edilen bu rivayetlerin “Veri Kaynaklarının Değerlendirilmesi” başlığı altında ele aldığımız şekilde sıhhat dereceleri tashihi gerektirmektedir.

²⁷ الْغَدْرُ وَ مُطَاوَعَةُ النِّسَاءِ يُؤَدِّيَانِ إِلَى الْغُرْمِ الثَّقِيلِ

Her fırsatta birer toplumsal fitne olarak addedilen kadınların tarih boyunca şeytan ile yaptığı iş birliği üzerinden mümin erkek ile Tanrı arasında bir engel oluşturduğu algısı örneklemimizde yani Orta Çağ İslam kültürünü yansıtan müdevvenat içinde dahi varlığını sürdürmüştür. Şöyle bir rivayet anlatılır: “Hz. İsa, İblis ile karşılaştı. İblis ona üzerinde yükleri olan dört eşek getirdi. Hz. İsa yükler hakkında iblise sorunca şu cevabı verdi: “Onlara ticari yükler yükledim ve satacak müşteriler arıyorum”. Bunun üzerine Hz. İsa yüklerden sormaya başladı: “Birincisinde ne var?” İblis: “Zulüm vardır”. İsa: “Onu kim alır”? İblis: “Hükümdarlar alır”. “İkincisinde ne var”? İblis: “Haset vardır”. İsa: “Onu kim alır”? İblis: “Alimler alır”. “Üçüncüsünde ne var”? İblis: “İhanet vardır”. İsa: “Onu kim alır”? İblis: “Tacirler alır”. “Dördüncüsünde ne var”? İblis: “Tuzak vardır”. İsa: “Onu kim alır”? İblis: “Kadınlar alır” (el-İbşihî, 1999: 204). *Müstetraf*’ta kadın-şeytan ilişkisine delalet eden bu rivayetin yanı sıra Hz. Davud’un şu hikmetli sözü de aktarılmaktadır: “Bin kişi içinde bir adam buldum, fakat tüm kadınlar içinde bir kadın bile bulamadım”²⁸ (el-İbşihî, 1999: 203; 137; İbn Abdirabbih, 1983: 137).²⁹ Prototipleri Havva dolayısıyla şeytana benzetilen kadınlar toplumu, kuralları, Tanrısal niteliklerle mücehhez ve vahye muhatap halife erkeği ifsat etmekle fitne unsuru taşımışlardır:

وَأَوَّلُ خُبْثِ الْمَاءِ خُبْثُ تَرَابِهِ وَ أَوَّلُ خُبْثِ الْقَوْمِ خُبْثُ الْمَنَاحِيحِ

“Suları ilk ifsat eden, toprağının kiridir; Kavimleri ifsat eden ise kadınların kötülükleridir” (el-İbşihî, 1999: 184; İbn Kuteybe, 2008: 192).

Toplumsal fitnenin yanı sıra birer cinsel fitne niteliği de taşıyan kadınlar her ne kadar İbn Abbas’ın bildirdiğine göre erkekler tarafından “Kadınlar erkeklerin eğlencesidir.”³⁰ (İbn Habîb, 1992: 180) ifadesinde geçtiği üzere oyun ve eğlence olarak algılansa da esasen toplumda vukua gelecek muhtemel cinsel anarşilerin tek taraflı asıl müsebbibi görülmüşlerdir:

²⁸ وجدت من الرجال واحدا في ألف، ولم أجد واحدة في النساء جميعا

²⁹ İbn Abdirabbih, bu rivayete “فِي مَكْرِ النَّسَاءِ وَ غَدْرِهِنَّ” yani “Kadınların Tuzakları ve İhanetleri Hakkında” bap başlığı altında yer vermiştir (İbn Abdirabbih, 1983: 137).

³⁰ النَّسَاءُ لُعْبُ الرِّجَالِ

لَا تَرْكَنَنَّ إِلَى النِّسَاءِ ءِ وَلَا تَتَّقُ بِعُهُودِهِنَّ
فَرِضَاؤُهُنَّ جَمِيعُهُنَّ نَ مُعَلَّقٌ بِفُرُوجِهِنَّ

“Sakın kadınlara güvenme, onların vaatlerine inanma.

Onların hepsinin hoşnutluğu ferçlerinin (cinsel organlarının) memnuniyetine bağlıdır” (el-İbşihi, 1999: 205). Bu şiirde kadınların cinselliğe olan düşkünlükleri vurgulanmaktadır.

لَا تَأْمَنَنَّ عَلَى النِّسَاءِ وَلَوْ أَخَا مَا فِي الرَّجَالِ عَلَى النِّسَاءِ أَمِينُ
إِنَّ الْأَمِينَ وَ إِنْ تَحَفَّظَ جَهْدَهُ لَا بُدَّ أَنْ يَنْظُرَ سَيْخُونُ

“Sakın ola kadınlara güvenme,

Başlarında güvenilir bir velileri bulunsa da.

Karşılarındaki erkek gayretle iffetini korumaya çalışsa bile,

Mutlaka bir bakışla onu baştan çıkarırlar” (el-İbşihi, 1999: 205; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 98). Bu şiirde de görüldüğü üzere, tüm bir ortodoks söylemde pasif cinsel kimliğiyle anılan kadın edebiyat söyleminde erkeği baştan çıkarıcı niteliğiyle öne çıkarılmıştır. Rivayetlere göre hem toplumsal hem de cinsel anarşi tehdidi olarak görülen kadın, erkekler için birer musibet olarak onların imtihan sürecinde şeytani rolleri üstlenmişlerdir. Hem eksik akıllı hem iflah olmaz, ıslah edilemez eğrilikleri onları kişisel nitelikler olarak aşağı çekmiş; ancak ümmet toplumu ve mümin erkekler nezdinde sebep olacakları kötü sonuçlar yönüyle iblise benzetilerek son derece güçlü bir statüyle özdeşleştirilmişlerdir. Bu noktada kadınları tanımak, bilge kişilerce haklarında verilen tavsiyelere uymak, dini nasslarda Allah’ın ve peygamberlerin çizdiği ölçüleri tatbik etmelerini sağlamak ve dinen öngörülen hiyerarşik güç ilişki ve dengelerini gözeterek üzerlerinde gerekli denetim, kontrol ve hakimiyet şartlarını sağlamak mümin erkeklere bu mücadeleyi şeytanla mücadele kadar önemli göstermiştir. Özellikle eş olarak nikah altına alınacak kadınların özellikleri ortodoks söylemin yanı sıra edebiyat söyleminde de bildirilmektedir. Hz. Ömer’in, “Üç çeşit kadın vardır, onlardan biri çocuk kabıdır, doğurmaktan başka bir işe yaramaz. İkincisi, ailesine karşı musibet tarafında durur; ama musibete karşı ailesine destekçi olmaz. Diğeri ise bukağı gibidir.

Allah onu dilediği kimsenin boynuna takar, dilediği zaman serbest bırakır” (el-İbşihi, 1999: 202; İbn Habib, 1992: 143, 144; İbn Abdirabbih, 1983: 121; İbn Kuteybe, 2008: 191, 192) sözü evlilik birlikteliği içinde kadınların hangi niteliklerle anılacağını ve erkek için hangi faydaları sağlayıp ne türlü zararlara yol açacağı bildirmektedir. Ancak genel olarak “Kadın bukağıdır, zincirdir. Boynuna ne geçirdiğine dikkat et.”³¹ (İbn Kuteybe, 2008: 196) nasihatine yol açacak şekilde erkek için musibet teşkil eden kadın, örneklemimizde de olumsuz niteliklerle bir görülmüştür. Dolayısıyla güçsüz ve eksik oldukları halde sebep olacakları sonuçlar bakımından şeytandan farksız görülen kadınlar, tarihin her döneminde olduğu gibi Orta Çağ’da ve İslam kültüründe de erkek himayesinde tedip ve ıslaha muhtaç bir profille karşımıza çıkmaktadır.

Kitabu’n-Nisa literatüründen çalışma örneklemini dahilinde zikrettiğimiz bu rivayetler, döneminin muteber müellifleri ve onların teliflerinden bizlere Orta Çağ İslam dünyasındaki kadın algısına dair önemli ipuçları sağlamaktadır. Bu rivayetlerdeki kadın algısına baktığımız zaman genel itibarıyla kadın, “yasaklandığı şeyi mutlaka yapan, çocuk taşımak ve kocasına boyun bağı olmaktan başka bir işe yaramayan, erkeklerin eğlence dünyasından ibaret ve şeytanın kendisi aracılığıyla mümin erkekleri kandırdığı tuzaklar olan, kirin suyu kirlettiği gibi yeryüzündeki toplulukları da kirleten fasit, şer ve fitne kaynağı, yaşlı ve fakir erkeklerin acizyetleri karşısında zengin ve delikanlı erkekleri tercih eden güvenilir bir cins, söz verip de sözünü tutmayan, akli noksan, iradesi zayıf, gözlerinin bile peçe ile örtülmesini gerektirecek kadar güvenilir ve hayasız, zayıf olduğu halde mümin erkeklerin canlarını yakacak kadar tehlikeli, başında mutlak suretle bir erkek bulundurulması gereken ve itaat edilmesi, boyun eğilmesi erkeği helake sürükleyecek bir varlık” olarak nitelendirilmiştir. Müslüman bilginlerin potansiyel tehlike olarak gördükleri bu büyük şer ve fitne odağı olan kadın, “şeytan” olarak nitelenmiş ve mümin erkeklerin Allah’a sığınmalarını gerektirecek musibetlerle özdeşleştirilmiştir. Nitekim değerler hiyerarşisinde piramidin en alt basamağını oluşturan kadının da şeytani niteliklerle tavsif edilmesi kaçınılmazdır. Denetim altına alınmak suretiyle sürekli olarak yasak ve yasaklamalara muhatap tutulan kadının, bu yasakları mutlaka çiğnediğine dair rivayetlerden, kendisine yasaklar koyan ve hiyerarşik olarak piramidin en tepesinde bulunan Tanrı’dan sonra devlet başkanı olarak imamın, kocasının veya babasının kontrolü altında bulundurulma zorunluluğu, değerler

³¹ الْمَرْأَةُ غُلٌّ، فَانْظُرْ مَاذَا تَصْعُ فِي عُنُقِكَ

hiyerarşisindeki herhangi bir ast–üst itaatsizliği durumunda İslam düzeninin ifsat olmasına mahal vermeyecek şekilde sistematik hale getirilmiştir. Bunun yanı sıra kadının edilgen bırakıldığı bu tarih yazımına tashih yoluyla başkaldıran öznenin Hz. Aişe ile sınırlı kaldığını görüyoruz. *Kitabu'n-Nisa* literatürünü ele aldığımızda ataerkil söylemle tenakuz teşkil edecek herhangi bir cins–kimlik söylemiyle karşılaşmamamızın sebebini çalışmamız başlıkları altında çoklu değişkenler üzerinden tahlil etmeye çalışmak daha uygun olacaktır. Çünkü esas mesele bugün Orta Çağ İslam kültüründe kadının kendi tarih yazımına ilişkin herhangi bir materyal bulunmaması sonucunda, erkek egemen tarih ve söylemin gerek düşünce, algı gerek kitabet, tedvin yoluyla günümüze tevarüs etmesidir.

1. Fiziksel Nitelikler

1.1. Olumlu Fiziksel Nitelikler: Kadınları Beğenilen Özellikleri

1.1.1. Güzel Olma / Güzellik

İbn Kayyim, *Ravdatü'l-Muhibbin*'in beşinci babı olan “فِي دَوَاعِي الْمَحَبَّةِ وَمُتَعَلِّقَاتِهَا” yani “Aşka Sevk Eden ve Aşkla İlgili Durumlar” başlığı altında aşkın şartlarından bahsederken ilk önce sevgilinin güzelliğini ele almaktadır. Şuur ve alaka şartlarını da ifade ettikten sonra aşkın noksanlık ve zayıflığının bu şartlara bağlı olduğunu ileri sürer. Ayrıca sevgilinin cemalinin yani güzelliğinin zirvede olması ve sevenin de bu güzelliğin bilincine varıp güzelliği fark etmesi halinde iki ruhun güçlü bir bağ kuracağını, böylelikle neşet eden aşkın bu ikisi arasında daimî ve ayrılmaz nitelikte olacağını ifade etmektedir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 66). Aşkın gerek–şartlarından olan güzellik, böylece farkındalık yaratma ve ilgiyi üzerine çekme niteliklerini de haiz olması durumunda tam anlamıyla bağ kurma fonksiyonunu gerçekleştirebilir. İşte farkındalık yaratıp ilgi odağı olacak yeterlilikteki bu güzellik, farklı algı ve duyumların potasında çeşitli kavram ve niteliklerle değerlendirilmiştir. İnsanlardan kadın ve erkeklerin, ırklardan çeşitli milletlerin, milletlerden farklı halkların farklı güzellik anlayışları olagelmıştır. Çalışmamız çerçevesinde Orta Çağ İslam kültürünü yansıtan ve örneklemimize aldığımız *Kitabu'n-Nisa* literatürü eserlerde, kültürün oluşturduğu güzellik algısı ve anlayışı kadın merkezli lafız ve niteliklerle ele alınmış, güzelliğin

tarif ve tanımı kadın üzerinden yapılmıştır. Özellikle İbn Kayyim ve İbnü's-Sikkit, dönemlerinin kadın algısını yansıtmaları bakımından önem teşkil eden kadın lafızlarına çok miktarda yer vermekle kalmamış, bu nitelikleri tasnife tabi tutmuşlardır. Biz de bunlar arasında yalnızca kadının güzelliğini tavsif eden nitelemeleri bu başlık altında zikretmeyi uygun bulduk. Ele aldığımız literatürde erkeklerin kadınlarda aradıkları güzellik ölçülerinin yanında kadının fiziksel özelliklerini niteleyen lafızlar bol miktarda yer almaktadır ki bunlardan: el-aytamus (الْعَيْطُمُوسُ), zeki ve güzel kadını; el-halik (الْخَالِقُ): güzel ve ahlaklı kadını; muhteleka (مُخْتَلَقَةً), yaratılış olarak güzel kadını³²; ed-dam'ac (الضَّمْعُجُ), mükemmel yaratılışlı kadını; ed-dinak (الضَّنَاكُ), aşırı derecede güzel kadını; eş-şuğmumetu (الشُّغْمُومَةُ), yaratılış bakımından güzel olmakla birlikte iri cüsseli kadını; el-abhera (الْعَبْهَرَةُ), huy ve güzellik açısından her güzelliğin kendisinde toplandığı kadını; el-üşhulane (الْأُشْهَلَانَةُ), kadınların en şahanesini; el-melda (الْمَلْدَاءُ), orta güzellikteki kadını; eş-şerha (الشَّرْهَاءُ), nefis bir at kadar güzel olan kadını; vesime (وَسِيمَةً), güzelliğin kendisinde daim olduğu ve sanki bir iz gibi kaldığı kadını; kasime (قَسِيمَةً), kendisine bolca güzellik verilmiş olan kadını³³; el-atl (الْعَطْلُ), vücudu güzel kadını; cemile (جَمِيلَةً) ve vadi (وَضِيئَةً) lafızları güzel kadını; el-hediyy (الْهَدْيُ), insanlar arasında yüzü en güzel olan kadını; hassane (حَسَّانَةً), güzelliğiyle başka güzelleri andıran kadını ve ğaniye (غَانِيَةً), eşi olsun veya olmasın (bekar veya dul olsun) çok güzel olması sebebiyle süslenmeye ihtiyaç duymayan kadını³⁴ nitelemek için kullanılan lafızlardandır (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 228, 231; İbnü's-Sikkit, 1998: 211, 212, 215, 218, 219).

³² امْرَأَةٌ خَلِيقٌ وَ مُخْتَلَقَةٌ، إِذَا كَانَتْ حَسَنَةَ الْخَلْقِ

³³ وَ امْرَأَةٌ قَسِيمَةٌ، وَ رَجُلٌ قَسِيمٌ، إِذَا كَانَا جَمِيلَيْنِ. وَ الْقَسَامُ: الْحُسْنُ

³⁴ وَ الْغَانِيَةُ: الشَّابَّةُ مِنَ النِّسَاءِ وَ جَمْعُهَا غَوَانٌ إِنْ كَانَ لَهَا زَوْجٌ أَوْ لَمْ يَكُنْ

Kadınların güzelliklerine işaret eden bu adlandırmalar, kadınlarda aranan güzellik ölçülerine yansıtılmamakta bizzat güzelliklerine işaret etmektedir. Ancak spesifik olarak kadınların kaş ve gözlerini, burunlarını, ağız–diş ve dudaklarını, ses tonu ve dillerini, boyunlarını, cilt ve ten güzelliklerini, dış görünüş ve vücut yapılarını ayrıntılı biçimde tasvir ve tavsif eden adlandırmalar da bulunmaktadır. Ancak bu nitelikler erkeklerin sübjektif beğenileri çerçevesinde değerlendirildiği için kadınların çeşitli uzuvlarına dair güzellik tanımlamaları içinde ele almak yerine bölgesel olarak tasnif etmeyi uygun bulmuştuk. Kadına dair fiziksel özelliklerden “güzellik” kapsamında kabul gören rivayetlerde daha çok; ince ve uzun boylu, bütün organları birbiriyle uyumlu, beyaz tenli, iri ve kara gözlü, arkasından bakıldığında iri kalçalı, düzgün ve basık karınlı, zarif ve güzel sözlü, boyu posu hintkamışı gibi, yüzü dolunay gibi yuvarlak, saçları geceden daha karanlık, yanakları beyaz veya pembe ve beyaz mermere düşmüş koyu bir siyah gibi benli, gözleri sürmesiz olduğu halde kapkara ve yaban ceylanının gözleri kadar iri, göz kapakları mahmur, ağzı küçük, dişleri mercanlar arasına dizilmiş inciler gibi beyaz, göğüsleri nar gibi, kalçası geniş, parmakları ince ve narin gibi nitelikler bulunmaktadır (Şeyban, 2004: 25–26).

İslam kültüründeki kadın algılarını “güzellik” bağlamında ele aldığımız bu başlık altında İslam kültürünün taşıyıcılarından biri olan Hz. Peygamber’in ölçütlerine öncelikli olarak yer vermek uygun olacaktır. İbn Abbas’ın Allah Rasulü’nden aktardığı, “Güzel yüze bakmak gözü cilalar, parlatır. Çirkin yüze bakmak ise felce yol açar.”³⁵ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 22) rivayeti güzelliğin yalnızca kadın cinsine hasredilemeyecek bir haslet olduğunu izah etmesi bakımından önemlidir. Ancak güzellik ve çirkinlik tercihlerinin insan iradesi dışında kaldığı düşünülecek olursa ilahi irade eliyle felce yol açacak fiziksel nitelikleri kişisel değil mukadderat düzleminde değerlendirmek daha uygun olacaktır. Bununla birlikte Avn b. Abdullah’ın naklettiği, “Her kim güzel görünümlüyse, asil bir soy ve şerefe sahipse, rızkı da bol verilmişse o kimse Allah’ın seçkin kullarından biri gibidir.”³⁶ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 21) rivayeti yaratılış özelliklerinin, anne–baba nesebinin ve rızkın İslam inanç esaslarına göre kazanılan değil, edinilen statü oldukları ve tanrısal iradeye bırakılmış olduklarını göstermektedir. Buna göre Allah’ın seçkin kullarından olmak yine Allah’ın tayin ettiği

³⁵ النَّظَرُ إِلَى الْوَجْهِ الْجَمِيلِ الْبَصَرُ؛ وَ النَّظَرُ إِلَى الْوَجْهِ الْقَبِيحِ يورث الفلج

³⁶ مَنْ كَانَ فِي صُورَةٍ حَسَنَةٍ، وَ نَسَبٍ، وَ حَسَبٍ، وَ وَسِعَ عَلَيْهِ فِي الرِّزْقِ، كَانَ مِنْ خُلَصَاءِ اللَّهِ

kullar üzerinde gerçekleştireceği güzellik, soy-şeref sahipliği ve rızık Allah'ın iradesine bağlıdır. Zaten bahsi geçen nimetlerin bir arada bulunduğu insanda zenginlik ve saygınlık ihsanına nazaran fiziksel güzellik unsuru şükür vesilesi olarak daha geri planda kalmaktadır. Ancak doğu toplumlarında bir kadın öncelikle dişil nitelikleriyle ve dişiliğini bileyen yapısıyla ön planda olmuştur. Nitekim İbn Şübrüme'nin, "Bir adamda fesahatten (dili güzel kullanma becerisinden), bir kadında da etli ve dolgun olmaktan daha güzel bir haslet yoktur."³⁷ (İbn Kuteybe, 2008: 219) sözü kadınların doğrudan dişil hatta cinsel nitelik ve güzelliklerle özdeşleştirildiğini göstermektedir. Kadınların insani ölçekte muhatap alınması yerine cinsiyetleri ve dolayısıyla fiziksel özellikleri ile cinsel kimlikleriyle öne çıkarılması kadın cinsinin tarih boyunca bu ölçeklerde değerlendirilmesine sebep olmuştur ve bu bağlamda kadınlar kendilerinde erkekler tarafından aranacak ve talep edilecek fiziksel özellik yani güzelliklerden ayrı düşünülmemişlerdir. Öyle ki onlardaki güzelliğin tespitine dair bazı tüyolar Hz. Peygamber tarafından bizzat verilmiş, güzelliğin bizzat bakılıp kontrol edilmesi gereken yerlerde arandığını Ümmü Süleym'e, "Yanaklarını kokla ve topuklarına bak." tavsiyesiyle bildirmiştir (İbn Kuteybe, 2008: 197). Bu yargıya göre kadının kişisel bakımına göstereceği özen onun güzelliğinin göstergesi olacaktır. Asmai de Allah Rasülü'nün sözlerini, "Bir kadının topukları kara ise, diğer görmediğin yerleri de karadır." şeklinde açıklamıştır (İbn Kuteybe, 2008: 197). Bunlara göre Allah'ın güzel bir biçimde yarattığı kadın kişisel bakım ve temizliğine önem verdiği surette güzel sayılacak ve kendisine bakanları iyi hissettirecektir ki böylece güzelliğin en belirgin ölçütlerinden biri olan "cazibe/cezbedicilik" de üzerinde durulması gereken bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kadın-erkek ilişkilerinde her ne kadar güzelliğin aşk ve sevgi için gerek-şart görüldüğü fikri ağır bassa da bazılarına göre iki ruh arasındaki bağ için "hüsn ve cemel" gerekli görülmemiştir. Örneğin İbn Kayyim el-Cevziyye ruhlar arasındaki çekime sebebiyet veren cazibeli olma / çekicilik unsurunu vurgulamak üzere şu beyte yer vermiştir:

محاسنها هيولى كل حسن ومغناطيس أفئدة الرجال

مَا رَأَيْتُ لِبَاسًا عَلَى رَجُلٍ أَزَيْنَ مِنْ فَصَاحَةٍ، وَ مَا رَأَيْتُ لِبَاسًا عَلَى امْرَأَةٍ أَزَيْنَ مِنْ شَحْمٍ³⁷

“Onun güzelliği her güzelliğin kaynağıdır,

Erkeklerinse gönlünü çeken bir mıknaştır”. Buna karşılık olarak güzellik yokluğunun aşkın da yokluğunu gerektirecek bir şart olmadığını ifade etmek üzere bir şair tarafından inşa edilen şu şiiri kitabında zikretmiştir:

وما الحب من حسن ولا من ملاحه ولكن شئ به الروح تكلف

“Güzellik ve parlaklıktan kaynaklanmaz aşk,

Ancak o, ruhun kapıldığı bir şeydir” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 68).

Güzelliğin, özellikle de kadının güzelliğinin aşk edebiyatında fazlaca yer alması, aşkın ruhani boyutuna dikkat çeken söylemlerin azınlıkta kaldığının önemli bir diğer göstergesidir. Nitekim ele aldığımız *Kitabu'n-Nisa* literatürüne dahil eserlerde kadının gerek cariye gerek hür gerek sevgili gerekse de nikahlı eş statülerinde erkekler için cazip görülen özelliklerine çokça yer verilmiştir. Öyle ki bir kadının güzel olduğuna kanaat getirmek adına, güzelliğin hudut ve boyutlarını niteleyen tanımlar yapılmıştır ki bunlardan yalnızca biri şu şekildedir: “Güzellik, ona bakanlara Subhanallah, Maşallah dedirtir”³⁸ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 236). Bu noktada güzelliği, kuldan öte esas sahibine atfetmeyi Hz. Peygamberin de tecrübe ettiğini İbn Habîb, kitabı *el-Muhabber*'de bildirmiştir. İbn Habîb, Hz. Peygamber'in Medine'deki hanımlarını sıraladığı başlık altında Zeynep binti Caşş'a da yer vermiş; evlenmelerine sebep teşkil eden olayı şöyle anlatmıştır: Hz. Peygamber bir gün Zeyd'in evine gelip kapının önünden ona seslenmiştir. O sırada elbisesi zaferan ile kokulanmış olan Zeynep'e bakmış, böylece Zeynep de onu etkilemiştir. Ve Peygamber de ardından üç defa “Kalpleri çeviren Allah'ı tesbih ederim!” sözünü tekrarlamıştır. Bu sırada abdest alan Zeyd Peygamber'in bu sözünü duyunca Zeynep'in onun kalbine düştüğünü de onun bu tepkisinden anlamış oldu”³⁹ (İbn Habîb, t.y.: 85). Dolayısıyla İbn Kayyim el-Cevziyye'nin güzellik ölçütü olan Allah'ı tesbih etme eylemi Hz. Peygamber'in

³⁸ الحسن ما استنطق أفواه الناظرين بالتسبيح والتهليل

³⁹ فنظر إلى زينب وعليها قميص لها مردع بالزعفران. فوقعت في نفسه. فقال سبحان مقلب القلوب ثلاثاً. فسمعه زيد وهو يتوضأ. فعرف أنها قد وقعت في نفسه

Zeynep'i gördüğü anda karşısındakine güzelliğinden dolayı verdiği şaşkınlıkla karışık tepkiyi bir beğeni kıstası olarak bizlere bildirmiştir. Ayrıca Rasulullah'ın Zeynep'in güzelliğini tescil eden bu dua cümlesi, hâlihazırda abdest almakta olan Zeyd'in gözünden uzak olmasına rağmen, onun duyacağı şekilde söylenmiştir. İşte bir işaret olarak üç kere tekrar edilen "Kalpleri çeviren Allah'ı tesbih ederim!" cümlesi, Zeyd için önemli bir işaret olmalı ki İbn Habib'in kitabında bildirdiği şekliyle Zeyd, Peygamberin bu sözünü duyduktan sonra karısı Zeynep'in Allah Rasulü'nün gönlüne düştüğünü anlamıştır (İbn Habib, t.y.: 85).⁴⁰ Nitekim muksirundan olan Ebu Hureyre de Aişe bint Talha'ya bakarak güzelliği karşısında "Subhanallah!" şeklinde tepkide bulunmuş ve böylece Hz. Peygamber'in güzellik ölçülerinden olan "tesbih etme" adetini sürdürmüştür. Ayrıca "Ailen sana ne de güzel bakmış! Allah'a yemin olsun ki Muaviye dışında yüzü senden daha güzel birini görmedim. Muaviye insanların en güzel yüzlüsüydü," (İbn Abdirabbih, 1983: 118) dediği aktarılmaktadır. Diğer taraftan Allah Rasulü'nden bildirildiği üzere güzel yüzlerin insanların gözlerini cilaladığı müjdesinin Aişe bint Talha için geçerli olduğu gibi Muaviye için de geçerli olduğu ve Arap-İslam kültüründe güzelliğin meta-gender (cinsiyetler-ötesi) bir niteliğe sahip olduğu söylenebilir. Buna örnek olarak Halid b. Safvan'ın karısıyla arasında geçen diyalog verilebilir ki karısı ona, "Sen güzelleştin." dedi. Bunun üzerine Halid, "Bende güzellik olarak ne görüyorsun ki? Güzellik elbisesi, güzellik sütunları ve güzellik kaftanı mı var?" diye sordu. Karısı bunların ne anlama geldiğini sorunca, "Güzellik sütunları, uygun ve yerinde bir güzelliktir; güzellik elbisesi, beyaz tenli olmaktır; güzellik kaftanı ise siyah saçlı olmaktır." dedi (İbn Abdirabbih, 1983: 125). Tahmin edileceği üzere rivayette kadınlarda aranan beyaz tenli ve siyah saçlı olma güzellik ölçütlerinin erkekler için de makbul olmasının yanında güzelliğin elbise, kıyafet gibi arızı maddiyatla değil, semavi olarak yaradılıştan gelen bir artı olduğu da vurgulanmaktadır.

Kadınların semavi olarak sahip oldukları fiziksel güzelliklerini çeşitli sınıflamalara tabi tutmak mümkündür. Bunların bölgesel ayrımının yapıldığı adlandırmalara daha önce değinmiştik. Ancak bunlar yanında kadının bizzat güzel olduğu yargısında bulunulan rivayetler de vardır ki bunlar kişisel olmasının yanında dönemin kadına olan bakışını ve kadın algısındaki güzellik ölçülerini yansıtmaları açısından önemlidir. Örneğin Ebu Ubeyde'nin aktardığı bir rivayete göre Maliku'l-

فعرف أنها قد وقعت في نفسه⁴⁰

Eşter hanımlarından biriyle zifafa giren Hz. Ali'ye gecenin sabahında, “Müminlerin emiri hanımını nasıl buldu?” diye sorar. Hz. Ali, “Her kadından daha iyi gibi, ama bir de genizden konuşması ve cılızlığı olmasa.” deyince Malik, “Erkekler kadınlarda zayıflıktan başka ne arzular ki?” diyerek kadınlarda bulmak istediği özelliklerin bir kısmını dile getirmiş olur. Bunun üzerine Hz. Ali, “Kesinlikle onu istemezler. Ta ki yatak arkadaşını ısıtabilsin, yavrusunu emzirebilsin.” cevabıyla kendi güzellik anlayışını ortaya koyar. Rivayeti kitabına alan İbn Kayyim el-Cevziyye Hz. Ali'nin iri yapılı ve şişman/toplu kadınlardan hoşlandığına işaret etmekte; bununla birlikte kadın konusunda usta olan kadın sarraflarının⁴¹, “el-mecdüle (المَجْدُولَة)” lafzıyla adlandırılan fidan boylu kadınları tercih ettiklerini bildirmektedir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 232).

Çalışmamızda ele aldığımız ve kadın lafızlarının bulunduğu *Kitabu'l-Elfaz*'da kadınlara dair pek çok konu başlığı altında çeşitli niteliklerle tavsif edilen kadınların adlandırmalarına bu başlık altında değindiğimiz gibi ilgili konu başlıkları altında da yer vereceğiz. Bu noktada kadınlara verilen bu isimler ve yapılan adlandırmaların gerek toplum bilim gerek dilbilim açımlarında incelenmesi mümkündür. Ancak ele aldığımız hususlar daha çok sosyolinguistik çerçevede incelendiği takdirde yapılan kadın adlandırmalarının dil ve dilsel davranışın yanı sıra cinsiyet ve toplumsal cinsiyeti de ilgilendirdiği görülecek ve Orta Çağ İslam kültüründeki kadın algılarına açıklık getirmesi bakımından çok daha tatminkar veriler sağlayacaktır. Malikü'l-Eşter'in zayıf ve narin yapılı kadın beğenisi karşısında Hz. Ali'nin kocasını ısıtacak ve evladını emzirecek kadar iri ve verimli bir vücut yapısına sahip kadına olan meylini “el-mecdüle (المَجْدُولَة)” adlandırması üzerinden değerlendirecek olursak; öncelikle sosyal değişkenlere maruz kalarak oluşan, gelişen ve değişen dilin coğrafya, toplumsal tabaka, yaş, cinsiyet, iletişim durumu ve rol unsurları üzerinde temellendiğini (Dağabakan, 2012: 98) ve bu bağlamda çalışmamız örneklemine giren eserlerdeki kadın adlandırmalarının bu sosyal değişkenlerin tamamıyla ilgili olduğunu belirtmemiz gerekir. Ancak “el-mecdüle (المَجْدُولَة)” örneğinde olduğu gibi, kelimeler bir özel

⁴¹ Müellif kadın konusunda bilgi sahibi olan insanları, “وأكثر البصراء بجواهر النساء الذين هم جهابذة” yani “kadınların nitelikleri konusunda bilgi sahibi ve kadın mütehassısı kişiler” olarak tavsif etmektedir.

adlandırma olarak dilin sosyal niteliğini yansıtmakta ve kendisini oluşturan ortak toplumsal algı ve beğenileri yansıtmaktadır. Ayrıca bu gibi adlandırmalar içinde üretildiği toplumun maddi, toplumsal ve kültürel hayatının tüm yönlerini yansıtır. Bunlar arasında kadın isimlendirmelerini özel birer adlandırma olarak ele alabileceğimiz gibi takma ad veya maslah gibi kategoriler altında değerlendirmek de mümkündür; çünkü bu lafızlar daha çok iyi-kötü, güzel-çirkin gibi değer ve uzun-kısa, şişman-zayıf gibi sıfat yüklü yapılar arz etmektedirler. Sonuç olarak kadınların bu lafızlarla anıldığı pek çok adlandırma boşuna oluşturulmamış ve yalnızca isimlendirilmesine ihtiyaç duyulduğu takdirde ortaya çıkmıştır (Habibli, 2009: 34, 38). Bilinmelidir ki çalışma örneklemimizi teşkil eden *Kitabu'n-Nisa* literatürü özellikle Orta Çağ zaman-dizimiyle sınırlandırıldığında literatüre dair eserlerin daha çok 8. ve 13.yy'lar arasında hüküm süren Abbasi hanedanlığı döneminde telif edildiği ve İslam tarihinde kadın konusunda gerçekleşmiş olan İslami çizgi dışına yönelen dönüşümün de bu döneme tekabül ettiği (Şeyban, 2004: 4) göz önünde bulundurulacak olursa bilhassa cariyelik müessesesinin bu tür sosyokültürel ve sosyolinguistik gelişim ve değişimlere yol açtığını söylememiz mümkün olur. Kadınların bu gibi çeşitli isimlerle adlandırılmalarının ihtiyaç dahilinde olduğu bir toplumda, kadınlara dair bahsi geçen bu lafızlar “darü'n-nehase” denilen köle/cariye pazarlarında köle satıcıları tarafından kullanılmak suretiyle sosyoekonomik statüdeki cariyelerin satış konusu olarak niteliklerini arz ettikleri bir araç olmuşlardır. “Karınsız, kılıç gibi sıkıca gerili ip, banağacı dalı, benekli hintkamışı gibi” ve “üst kısmı şeker kamışı, alt kısmı kum yığını” şeklinde açıklanan “el-mecdüle (المجدولة)” İslam toplumunda hür kadınların giyim-kuşam prensiplerinin aşamadığı tasvirler vermektedir ki bu da yapılan adlandırılmaların, tesettürü yalnızca göbek ve diz arasından ibaret olan cariyelerin tavsifini mümkün görüp onların betimlendiği bir edebiyatı gözler önüne sermektedir.

Kadınları niteleyen lafızların oluşumunda etken rol oynayan sosyal değişkenler, muhatap kitleleri ve bu kitle sosyolinguistik bağlamdan hareketle sosyo-kültürel ve sosyo-psikolojik açımları ile birlikte değerlendirildiğinde kadın güzelliklerine dair sübjektif beğenilerin ortak bir toplumsal beğeni etrafında bütünleştiği görülecektir. Ancak güzel bir kadın hakkında inşad edilen şu şiir Arap-İslam kültürünün kadın güzelliği hakkında genel bir ipucu vermektedir:

و تبدي على المتن من شعرها عناقيد كرم تدلين سودا
و يجري السواك على بارد لذيد من الدريبيدي نضيداً
و ما زانها العقد لكنها تزين بالنحر منها العقوداً
كشمس الضحى بين أترابها موافين يوماً ليشهدن عيداً
فكم من قتيل بتلك العيون فكم من قتيل تولى عميداً
فإن يك عني قسا قلبها فلم يجعل الله قلبي حديداً
أعيزك بالله أن تشمتي بنا وأشيأ أو تطيعي حسوداً

“Bir kısmını sırtından aşağı salmış,
Siyah üzüm salkımları gibi saçlarını gösteriyor.
Misvak ise düzgün, intizamlı görünen,
Hoş ve tatlı inciler (dişler) üzerinde geziyor.
Gerdanlık onu süslememiş,
Aksine o, güzel boynuyla gerdanlığı süslemiş.
Yaşlıları arasında bir sabah güneşi gibidir,
Kendisiyle bayram etmek için bütün erkekler razı olmuş.
O güzel gözler yüzünden nice kimseler öldü,
Niceleri ise yataklara düşüp hasta oldu.
Onun kalbi bana karşı kaskatı olsa da,
Allah benim kalbimi ona karşı yumuşatmıştır.
Sana karşı Allah’a sığınıyorum,
Bir haini sevindirmen veya bir kıskanca itaat etmenden” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 242). Bu şiirde “erkeklerin kendisiyle bayram etmeye razı olacakları” kadar beğeni toplayan kadın siyah saçları, düzgün dişleri, güzel boynu ve gözleriyle ön plana çıkarılmıştır. Yine hür kadınların ancak tesettür prensiplerinin ihlal edilmesiyle elde edilecek bu güzellik malumatları, bizlere bu tür şiirlerin ancak cariyelerde bulunan fiziksel özellikleri beyan edebileceği gerçeğini de göstermektedir. Aynı şekilde, “Bana boylu poslu, uzun boylu, bacakları etsiz, yanları ince bir kadın lazım.” (İbn Kuteybe,

2008: 195) diyen birinin bu mahremiyete muttali olarak talebini arz etmesi yalnızca köle pazarlarında mümkün olacak türden bir olaydır. Kadınların fiziksel özelliklerine göre sipariş yöntemiyle talep edildiğine dair bir diğer rivayet ise, “Beyaz tenli, uzun boylu, saçları gür ve ayağa kalktığında elbisesini sadece omzu, göğüs uçları ve kalçası tutan kadın isterim.” (İbn Abdirabbih, 1983: 117) şeklindedir. Anlaşılacağı üzere kadında istenilen fiziksel özelliklerin ısmarlanarak bildirim imkânının yine Abbasiler döneminde fethedilen topraklardan Bağdat’a getirilen sayısız cariye ile mümkün olduğu söylenebilir. Hatta erkeklerin kadın güzelliği konusundaki beğeni ve algıları kadınların uyruklarına göre de değişiklik göstermiştir. Örneğin Abdülmelik b. Mervan “Cariyeyi zevk için alan Berberi alsın, çocuk için alan İranlı alsın, hizmet için alan da Rum alsın.”⁴² (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 11, 12; İbn Abdirabbih, 1983: 111) şeklindeki tavsiyesiyle cariye satın alacak efendilerden zevklenme niyeti taşıyanlara Berberi kadınları tavsiye ederek onların fiziksel ve cinsel doyumu temin edecek nitelikte olduklarını bildirmiştir. Ayrıca Türk kadınlar yüz güzelliğiyle, Rum kadınları vücut güzelliğiyle ve hizmet ehli ve hamarat olmalarıyla anılmışlardır (Şeyban, 2004: 26). Hatta kadınların mensup oldukları kabilelerin öne çıkan özellikleriyle dahi meşhur oldukları görülmüştür: Abdülmelik bir gün İbnü’r-Rika’ya, “Kadınlar hakkında ne bilirsin?” diye sordu. İbnü’r-Rika, “Vallahi ben kadınlar hakkında ancak insanların bildiklerini biliyorum.” dedi ve şu beyitleri okudu:

قُضَاعِيَّةُ الْعَيْنَيْنِ، كِنْدِيَّةُ الْحَشَا خُزَاعِيَّةُ الْأَطْرَافِ، طَائِيَّةُ الْفَمِ
لَهَا حُكْمٌ لُقْمَانٍ وَ صُورَةُ يُوسُفَ وَ مَنْطِقُ دَاوُدَ وَ عِفَّةُ مَرْيَمَ

“Kuzai gözlü, Kindililere benzer;

Huzaililer’e benzer, Tai ağızlı.

Onda Lokman’ın hikmeti, Yusuf’un güzelliği vardır,

Davud’un güzel kelamı, Meryem’in iffeti vardır” (el-İbşihi, 1999: 200; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 161; İbn Kuteybe, 2008: 216).

⁴² مَنْ أَرَادَ أَنْ يَتَّخِذَ جَارِيَةً لِلْمَتَعَةِ لِيَتَّخِذَهَا بَرَبْرِيَةً، وَ مَنْ أَرَادَهَا لِلْوَلَدِ لِيَتَّخِذَهَا فَارِسِيَّةً، وَ مَنْ أَرَادَ
لِلْخِدْمَةِ لِيَتَّخِذَهَا رُومِيَّةً

Güzellikleri milletlerine, hatta kabilelerine göre tasnif edilen kadınların bu durumu karşısında bazıları acziyet, hayranlık ve minnet duygularını dile getirmekten geri durmamışlardır. Örneğin İmran b. Hıttan'ın bir karısı vardı. Bu kadın insanların en güzel yüzlüsü, kocası İmran ise insanların en çirkiniydi. İmran bir gün karısına dedi ki: “Sen ve ben inşallah cennette olacağız.” Kadın, “Nasıl olacak bu?” diye sorunca İmran, “Ben senin gibi güzel bir kadını aldım ve şükrettim; sen de benim gibi bir adam aldın ve sabrettin. Sabreden ve şükreden cennettir.” Şeklinde cevap verdi (el-İbşihi, 1999: 199; 118; İbn Abdirabbih, 1983: 118). Bu rivayette İmran'ın karısının güzelliğini bir şükür hatta cennete girme vesilesi olarak görüp minnet duygusuyla bunu ifade ettiği görülmektedir. Diğer taraftan kadın güzelliğinin büyüleyici etkisi altında kalan şair,

فَلَمَّا رَأَوْكَ الْعَاذِلُونَ حَبَجْتُهُمْ بِحُسْنِكَ حَتَّى كُلُّهُمْ لِي عَاذِرٌ

“Seni görünce kınamaya başlayanları derhal azarlarım, Çünkü güzelliğinle onların hepsi bana kusurlu görünür” (İbn Kuteybe, 2008: 210) şiiriyle güzellik sahibine, onun bu özelliği hatırına arka çıktığını dile getirmektedir. Dahası kadın güzelliği karşısında duyulan hayranlığın insan iradesi üzerindeki etkisini yansıtan ve Mamer b. el-Müsenna'dan aktarılan rivayete göre, Fezareoğulları kabilesinden biri Beni Uzre kabilesinden birine, “Aşktan dolayı ölmeniz size şeref katmaz. Bu sadece irade zayıflığından, kalp güçsüzlüğünden ve ciğerin darlığından kaynaklanmaktadır.” dedi. Bunun üzerine Uzreli, “Eğer siz parlak göz çukurları, geniş ve güzel gözbebekleri, uzun ve ince kaşları, koyu renkli dudakları ve arasından görünen inci gibi dişleri görseydiniz; o kadınları Lat ve Uzza yerine koyar, İslam'ı arkanıza atardınız.”⁴³ cevabını vermiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 337–338). Diğer yandan, İslam savaş hukukunun da en temel unsurlarından biri olan cariyelik müessesesinin İslam kültüründeki yeri Hz. Peygamber'in yaptığı evlilikler dikkatli bir şekilde incelendiği takdirde kolaylıkla tespit edilecektir. Ayrıca Taif fethi için Sakif kabilesi üzerine gidileceği sırada Uyeyne b. Hısn'ın, “Vallahi ben sizinle birlikte Sakiflilere karşı savaşmak için gelmedim. Yalnız istedim ki, Muhammed Taif'i fethetsin

⁴³ لجعلتموها اللات والعزى ونبذتم الإسلام وراء ظهوركم

de Sakif'ten hisseme bir cariye düşün ve ben de onu alıp yatağıma götürüyüm.”⁴⁴ (İbn Kesir, 1988: 402) ifadesi savaşların kadınlar açısından trajik sonuçlarını ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Elbette Müslümanların dini ibaha alanında buldukları cariyelik müessesesi mücahitler için motivasyon sağlayıcı oldukça etkili bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak ilk Emevi halifesi ve sahabe olarak Muaviye b. Ebi Süfyan'ın bir kadın ve onun güzelliği karşısındaki tutumu dönemin kadın algısını çarpıcı bir şekilde gözler önüne sermektedir. Buna göre Muaviye b. Ebu Süfyan bir gün kendisine ait bir mecliste oturuyordu. Rüzgârın girmesi için pencereler açılmıştı. Tahtında otururken ve yöre halkı önünde beklerken bir ara bir adamın çıplak ayakla hızla kendisine doğru koştuğunu gördü. O gün hava çok sıcaktı. Muaviye adamı düşündü ve etrafındakilere şöyle dedi: “Allah böylesi bir günde kendine ihtiyaç duyan bir kimse yaratmamıştır”. Sonra muhafızlarından birine şöyle dedi: “Ey genç! Şu adamın yanına git. Halini ve derdini sor. Vallahi o adam fakirse zengin edeceğim, bir şikâyeti varsa düzelttireceğim, mazlum ise yardım edeceğim, zenginse fakir edeceğim”. Elçi hemen çıktı ve adamı yolda karşıladı. Selam verdi, adam da selamını aldı. Sonra ona, “Kimlerdensin?” diye sordu. Adam, “Efendim! Beni Uzre kabilesinden bir bedeviyim. Bazı görevlilerinden zulüm ve haksızlık gördüğüm için halifeye şikâyete gidiyorum,” dedi. Elçi, “Müjdeler olsun!” diyerek onu halifeye getirdi. Adam selam verdi ve şu şiirini okudu:

“Ey Muaviye, ey ilim, hilm ve fazilet sahibi insan!
Ey kerem, cömertlik ve büyük asalet sahibi...
Yeryüzünde gidecek yerim kalmayınca sana geldim.
Ey yardıma koşan, sen de adaletine karşı ümidimi kırma.
Bana şu zalime karşı insafınla ihsanda bulun.
O ki beni ateşlere attı, öldürse daha iyiydi.
Beni tutsak etti, işi gücü bana düşmanlık oldu.
Zulmetti, adaletle hükmetmedi,
Ailem konusunda beni sinirlendirdi.
Yardımini umarak yanına vardım ama o bana,
Zindanla, çeşitli işkencelerle ve esaretle karşılık verdi.

⁴⁴ إِنِّي وَاللَّهِ مَا جِئْتُ لِأُقَاتِلَ ثَقِيفًا مَعَكُمْ، وَلَكِنِّي أَرَدْتُ أَنْ يَفْتَحَ مُحَمَّدٌ الطَّائِفَ، فَأُصِيبَ مِنْ ثَقِيفٍ جَارِيَةً أَطُوهَا لَعَلَّهَا تَلِدُ لِي رَجُلًا فَإِنْ ثَقِيفًا [قوم] مَنَاكِيرُ

Beni öldürmeye kalktı; fakat kaderim bunu reddetti,
Daha dünyada yiyecek rızkım varmış, ecel gelmemiş.
Bana yardım et ki Allah da seni cennetle mükafatlandırsın,
Çünkü Suda'ya olan aşkımdan aklımı kaybettim”.

Adam şiirini bitirince Muaviye, “Ey bedevi! Valilerimizin birinden şikayetçi olduğunu görüyorum. Ama o valinin ismini söylemedin.” dedi. Bedevi, “Allah seni ıslah etsin ey müminlerin emiri! Vallahi o, Medine valisi amcaoğlun Mervan b. Hakem'dir.” dedi. Muaviye, “Onunla aranızdaki hadise nedir, ey bedevi?” diye sordu. Adam şöyle anlattı: “Allah valiyi ıslah etsin. Benim bir amcakızım vardı. Babasından istedim, verdi. Güzelliği, aklı ve akrabam olması nedeniyle ona çok düşkündüm. Ey müminlerin emiri, onunla uzun süre en iyi halde, en huzurlu kalple, mutlu ve gözüm aydın bir şekilde yaşadım. Bir deve sürüm ve birkaç koyunum vardı. Bunlarla geçimimizi sağlıyordum. Allah'ın kaderi ve zamanın getirdiği olaylar tersine döndü. Hayvanlarım bir hastalığa yakalandı ve öldüler. Artık elimde hiçbir mal kalmamıştı. Biçare, rezil ve düşünceli bir hale düşmüştüm. Aklım gitmiş, halim kötüleşmişti. Yeryüzüne ağır gelmeye başlamıştım. Durum babasına ulaşınca, benimle eşimin arasına girdi. Beni kovdu ve eşimi benden ayırdı. Kendime hiçbir çıkar yol ve yardımcı bulamadım. Sonunda valin Mervan b. Hakem'e giderek amcamı ona şikâyet ettim. Amcamı getirtti ve ona, “Ey adam! Yeğenin ile eşi arasına neden girdin?” dedi. Amcam, “Allah valiyi ıslah etsin. Ne onun benim yanımda eşi var ne de kızımı onunla evlendirdim.” dedi. Ben, “Allah valiyi ıslah etsin. Ben cariyeye razıyım. Vali uygun görürse ona bir cariyeye göndersin ve ne diyeceğine baksın.” dedim. Birisini gönderdi, çok geçmeden eşim geldi. Mervan eşime ve onun güzelliğine bakınca hoşuna gitti. Ey müminlerin emiri! Vali birdenbire bana düşman kesildi, beni azarladı ve zindana götürülmemi emretti. Gökten dipsiz kuyuya düşmüşe döndüm. Ardımdan babasına, “Bunu benimle evlendirir misin? Sana bin dinar, ayrıca harcaman için on bin dirhem veririm.” diyerek teklifte bulundu. Babası, “Kabul ediyorum, onu seninle evlendiririm.” dedi. Ertesi günü beni huzuruna çağırdı, bana kızgın bir aslan gibi bakarak, “Ey bedevi! Suda'yı boşa!” dedi. Ben, “Yapmam!” deyince bana vurulmasını emretti ve tekrar zindana gönderdi. İkinci gün, “Bana bedeviyi getirin.” dedi. Yanına vardığımda, “Suda'yı boşa!” dedi, ben de “Boşamam!” dedim. Ey müminlerin emiri! Bana cellatlarını musallat etti. Bana öylesine vurdular, öylesine işkence ettiler ki anlatamam. Sonra tekrar zindana götürülmemi emretti.

Üçüncü gün beni tekrar huzuruna çağırdı. Yanına girince muhafızlarına, “Bana kılıcı ve infaz sergisini getirin.” dedi. Kılıcı eline aldı ve “Ey bedevi! Rabbimin celaline, babamın şerefine yemin ederim ki Suda’yı boşamazsan bedenle dilinin olduğu yeri (başını) ayırırım.” dedi. Beni öldürmesinden korktum ve eşimi bir talakla boşadım. Sonra beni tekrar zindana gönderdi. Eşimin iddeti bitip onunla evlenene kadar beni zindanda hapsedtikten sonra serbest bıraktı. Ben de adalet ve insafını umarak senden yardım istemeye geldim. Ey müminlerin emiri! Bana acı. Vallahi uykusuzluk beni yordu, endişe beni tüketti, Suda'nın sevgisinden aklımı kaybettim”. Adam daha sonra canı çıkarcasına feryatla ağladı ve şu şiiri söyledi:

“Bendeki kalpte yangın var,
Yangının içinde de enkaz.
Artık hasta ve sakatım,
Doktorlar hastalığım karşısında çaresiz kaldılar.
Göz yağmur gibi gözyaşı akıtıyor.
Ben ağır yükler taşıdım,
Yok, artık kalmadı sabrım.
Ne gecem gecedir,
Ne de gündüzüm gündüz.
Merhamet et dertli ve kederliye,
Kalbi paramparça olmuş biçareye.
Bana Suda'mı geri gönder ki,
Cebbar olan Allah da seni mükafatlandırsın”.

Adam sonra yıldırım çarpmışçasına Muaviye'nin önünde yere yığıldı. O esnada Muaviye arkasına yaslanmış bir halde oturuyordu. Adamın önünde yere yıkıldığını görünce oturdu ve “İnna lillahi ve inna ileyhi raciun. Vallahi Mervan din kurallarını çiğnemiş, Müslümanların ırzını ayaklar altına almış ve bir Müslümana zulmetmiş. Ey bedevi! Doğrusu benzerini daha önce hiç duymadığım bir olayla geldin.” dedi. Sonra hizmetçisine, “Ey genç, bana bir kağıtla kalem getir.” diye emir verdi. Mervan’a şunları yazdı: “Bana ulaşan habere göre sen din hudutlarını aşmışsın, halkından birine zulmetmişsin, bir Müslümanın dokunulmaz değerini çiğnemişsin. Bir bölgeye veya şehre vali olan kimsenin gözünü kapaması, şehvetini gemlemesi ve nefsinin lezzetlerden

alıkoymas4 gerekir. Vali bir sürünün çobanı gibidir. Halkına yumuşak davran4rsa, halk4 valiye destekçi ve sadık kal4r. Ancak onlara karş4 kurt kesilirse, artık onun etrafında kimse kalmaz”. Muaviye daha sonra şu beyitleri yazdı:

“Beceremeyeceğin bir göreve getirilmişsin, yazık sana;
Artık bir zaninin affından dile.

Benim gözümde akıl ve edep sahibiydin,
Kağıtlarla rnektin, iyiyle kötüyü ayırt edendin.
Gzmde byleydin, aşık geç feryatla gelip,
Başına gelenleri kederle bize şikâyet edene kadar.
Allah’a kefarecini demeyeceğim zerine,
Hak bir yemin ediyorum.

Ve dinimden diyanetimden beriyim,
Diye yemin ediyorum ki:
şayet sana yazdığım hususta emrime uymazsan,
Seni kartallarımın pençesinde,
Bir et parçasına dnştrrm!
Suda’y4 boşa ve hemen yola haz4rla,
Kümeyt ve Nasr b. Zibyan’a teslim etmek üzere.

Bana bu anlatılanın bir benzerini,
Hiç kimseden duymadım.
Gerçekten de senin yapt4ėını hiçbir insan yapmaz!
Artık sen seç, ya Suda’ya ikramda bulunursun,
Ya da kefenlerin arasında ölümle burun buruna gelirsin”!

Muaviye bunları yazdıktan sonra mektubu mühürledi. “İki postacıyı, Nasr b. Zibyan ve Kümeyt’i bana getirin.” dedi. Geldiklerinde bu iki postacıya, “Bu mektubu Mervan’a götürün ve bizzat eline verin.” diye emretti. Haberciler gittiler, Mervan’ın yanına varıp selam verdiler ve Muaviye’nin mektubu teslim ettiler. Mervan mektubu birkaç defa okudu. Sonra kalktı ve ağlayarak Suda’nın yanına gitti. Suda onu görünce, “Efendim! Sizi ağlatan şey nedir?” diye sordu. Mervan, “Halifenin mektubu elime ulaştı. Bana iki yıl mühlet veriyor ve seni boşamazsam beni öldüreceğini söylüyor. Aslında bu durumda

seni boşayacağıma ölümü yeğlerim.” dedi. Sonra Suda’yı boşadı ve onun yol hazırlığı yaptırdı. Muaviye’ye şu beyitleri yazıp habercilerle gönderdi:

“Sakın ha acele etme ey müminlerin emiri!
Senin emrin güzellikle yerine getirildi.
Kadın hoşuma gittiğinde harama bulaşmamıştım,
Nasıl olur da hain bir zinakarlıkla itham edilirim!
Yaptığımdan dolayı beni mazur gör, sen onu görseydin,
Her insan gibi seni de peşinden sürüklerdi.
Şimdi yanına bir güneş gelecek; öyle bir güneş ki,
Halifenin yanında ne insten ne de cinden bir eşi yoktur.
Halifenin emri olmasaydı onu ebediyen boşamazdım,
Tabut ve kefene konulmakla tehdit edilsem de.
Suda’ya bu dert sahibinden selam olsun,
Sonunda bana acılar ve kederler bıraktı”.

Mervan mektubu habercilere verdi. Suda’yı da emredildiği gibi onlara teslim etti. Halifenin yanına ulaştıklarında Muaviye mektubu açıp okudu ve “Vallahi beyitleri çok güzel söylemiş ancak kendisini kötü etmiş.” dedi. Sonra Suda’nın getirilmesini istedi. Suda içeri girdiğinde bir de baktı ki, güzelliği ve mükemmelliğiyle bakanın aklını başından alan bir kız. Muaviye ondan çok hoşlandı ve yanındakilere dönerek, “Vallahi bu cariye görünüşü mükemmel biri. Şayet güzel vasfıyla birlikte onda nimet ve ihsan da birleşseydi; sahibi mükemmel bir nimete sahip olacaktı.⁴⁵” dedi. Sonra onu biraz konuşturdu. Bir de baktı ki o, Arapların en fasih konuşan kadını. Bunun üzerine, “Bana bedevi genci getirin.” dedi. Bedevi yanına getirildiğinde Muaviye ona, “Suda’yı sana unutturacak başka bir kadın var mı? Sana üç bakire cariye, her biriyle birlikte bin dirhem ve her birinin üzerinde ipek, dibac ve ketenden on tane elbise vereyim. Sana ve teklif ettiğim bakire cariyelere Müslümanlara verilen maaşlardan bağlayayım. Sana ve

والله إن هذه الجارية لكاملة الخلق فلئن كملت لها النعمة مع حسن الصفة، لقد كملت النعمة
لمالكها

teklif ettiğim kadınlara bol bol iyilik ve ihsanda bulunayım istemez misin?⁴⁶” diye sordu. Muaviye sözünü bitirir bitirmez bedevi bayıllarak yere düştü. Öyle ki Muaviye gencin öldüğünü zannetti. Bir süre sonra adam kendine gelince Muaviye, “Ne oldu sana ey bedevi?” diye sordu. Adam, “Daha beter oldum! Mervan’ın zulmünden senin adaletine sığınıyordum!” dedi ve şu şiiri söyledi:

“Allah sana hidayet versin,
Sakın beni yaz sığağından ateşe sığınanının durumuna düşürme.
Suda’yı dertli bir zavallıya,
Ve günlerini kederle geçirene teslim et.
Beni öyle bir sıkıntı yiyip bitirdi ki,
Bunun tarifi ve benzeri yok.
Kalp hiç yanmadığı kadar yandı,
Vallahi onun sevgisini asla unutmayacağım,
Ortadan kaybolup mezara girsem de.
Kalbim onunla tutuşmuşken başka teselli nasıl olur?
Onu alacak olursan seni asla affetmem!
Kereminle, kerem sahibine yaraşır şekilde güzellikte bulun,
Alçak ve adilerin yaptığını yapma”!

Sonra şöyle dedi: “Ey müminlerin emiri! Vallahi Suda’ya karşılık halifeliğini, sahip olduğun her şeyi versen de asla razı olmam”. Şöyle devam etti: “Beni Amir kabilesinden Mecnun ne de doğru söylemiş:

“Kalp Leyla sevgisi dışındaki her şeyi reddetti.
Bana masum kadınlar bile nefret ettirildi.
Dileğim sadece onu bir an olsun görmektir,
Dilim tutulsa, cevap veremesem de”.

هل لك عنها من سلو، وأعوّضك عنها ثلاث جوارٍ أبكارٍ مع كلّ جاريةٍ منهنّ ألف درهمٍ، على كلّ واحدٍ منهنّ عشر خلعٍ من الخزّ والدّيباج والحريّر والكتّان، وأجري عليك وعليهنّ ما يجري على المسلمين، وأجعل لك ولهنّ حظاً من الصّلات والنّفقات؟

Şiirini bitirince Muaviye ona, “Ey bedevi! Sen yanımızda Suda’yı boşadığını kendin söyledin. Seninle ve Mervan’la ilişkisi tamamen kesilmiş oldu. Ancak ikimizden birini seçmek için onu serbest bırakalım.” dedi. Adam, “Yapabilirsin.” dedi. Bunun üzerine Muaviye Suda’ya dönerek, “Ey Suda, senin için hangimiz daha sevimliyiz? İzzeti, şerefi ve saraylarıyla halife mi, sinir ve zulmüyle Mervan mı, yoksa aç hali ve yıpranmış elbiseleriyle bu adam mı?” diye sordu. Kadın amcasının oğlu bedeviyi işaret ederek:

“Bu açlık ve yırtık elbiseler içinde olsa da,
Benim için ailemden ve komşumdan daha değerlidir.
Taç sahibinden de valisi Mervan’dan da,
Ve nice dinar ve dirhem sahibi kimselerden daha değerlidir”.

Kadın daha sonra şöyle dedi: “Sen ey müminlerin emiri, zamanın musibetlerini ve zorluklarını yenebilecek birisi değilsin. Oysa benim onunla güzel bir birlikteliğim oldu. Ben zorlukta da kolaylıkta da darlıkta da genişlikte de, belada da afiyette de benimle sebat eden, Allah’ın ikimize yazdığı kadere sabreden biriyle birlikte olmaya daha layığım”. Muaviye ve yanındakiler bu kadının aklından, mürüvvetinden ve kelimelerinden çok etkilendiler, onu takdir ettiler. Muaviye ona on bin dirhem verilmesinin emretti ve beytölmalden maaş bağladı (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 12–20).

Tüm bu verileri ele aldıktan sonra çalışmamızın sınırlılıkları ve kapsamı çerçevesinde kadının güzelliğine dair elde ulaştığımız verilerin ortodoks söylem ve aşk edebiyatı söylemleri olmak üzere iki farklı yazın çerçevesinde şekillendiğini belirtmemiz gerekir. Kadın cinsi ortodoks söylemde mümin erkek için ne kadar bir fitne, şeytan tuzağı, tehlike unsuru olarak görülmüşse; edebiyat alanında da o kadar övülmüş, güzellikleri ve aşkı uğruna nice acılar çekilmiş bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir yandan *İkdi’l-Ferid*’de geçtiği üzere müellifin cariyeler hakkındaki, “Uzaktan güzel, yakından ise hoştur. Güzel kadın, uzak mesafeden bütünüyle senin bakışlarını üzerine çeken kadındır, ama yaklaşırsan durum böyle olmaz. Hoş kadın ise her ne zaman bakışlarını kendi üzerine çekse, senin gözünde güzelliği daha da artan

kadındır.”⁴⁷ sözü kadınların güzelliğine dair tafsilatlı açıklamalarla ilgi odağı halini almışken (İbn Abdirabbih, 1983: 126); diğer yandan ortodoks söylemi temsil eden hadis edebiyatı dahilindeki “Bakış şeytanın oklarından bir oktur. Kim gözünü kadının güzelliklerine bakmaktan sakınırsa Allah onun kalbini nurlandırır.”⁴⁸ rivayeti, aşk edebiyatı söylemindeki kadının güzellik algısına tamamen sırt çeviren bir söylemi teşkil etmekte (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 101) ve Orta Çağ İslam kültüründeki güzel kadın algısı da bu iki söylem arasında gidip gelmektedir.

1.1.2. Uzun Boylu Olma

Kitabu'n-Nisa literatürü kapsamında kadınların beğenilen ve beğenilmeyen fiziksel özelliklerinin ifade edildiği “بَابُ صِفَةِ النِّسَاءِ مَا يُسْتَحَبُّ مِنَ النِّسَاءِ”⁴⁹ yani “Kadınların Beğenilen Fiziksel Özellikleri”, “بَابُ مَا يُكْرَهُ مِنْ خَلْقِ النِّسَاءِ”⁵⁰ yani “Kadınların Beğenilmeyen Fiziksel Özellikleri” ve “بَابُ الْخَلْقِ” üst başlığıyla verilen “الطُّوْلُ”⁵¹ babları altında kadınların uzun boylu olmalarını ifade eden lafızlar ve rivayetler bulunmaktadır. Özellikle İbnü’s-Sikkit kadınların uzun boylu olmalarını ifade eden lafızları onların beğenilen fiziksel özellikleri arasında değerlendirmiş ve bu niteliği karşılayan toplamda sekiz adet lafzın yedi tanesini olumlu nitelerken bir tanesine olumsuz anlam vererek “بَابُ الْمَهْزُولَةِ وَ الْهَزَلِ”⁵² yani “Zayıflık ve Cılızlık” bab başlığı altında ele almıştır. Ayrıca İbn Kayyim el-Cevziyye kitabı *Ahbar'un-Nisa*’nın “بَابُ مَا”⁵³ bab başlığı altında yine kadınların boylarının uzunluklarını niteleyen lafızlara yer vermiştir.

⁴⁷ جَمِيلَةٌ مِنْ بَعِيدٍ، مَلِيحَةٌ مِنْ قَرِيبٍ؛ فَالْجَمِيلَةُ الَّتِي تَأْخُذُ بَصْرَكَ جُمْلَةً عَلَى بَعْدٍ، فَإِذَا دَنْتَ لَمْ تَكُنْ كَذَلِكَ؛ وَالْمَلِيحَةُ الَّتِي كَلَّمَا كَرَّرْتَ فِيهَا بَصْرَكَ زَادَتْكَ حُسْنًا

النظرة سهم مسموم من سهام إبليس فمن غص بصره عن محاسن امرأة أورث الله قلبه نورا

⁴⁹ İbnü’s-Sikkit, 1998: 211

⁵⁰ İbnü’s-Sikkit, 1998: 251

⁵¹ İbn Kuteybe, 2008: 243

⁵² İbnü’s-Sikkit, 1998: 260

⁵³ İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 228

Kadınların boylarına, özellikle uzun boylu olmalarına delalet eden lafızlardan “ramcele (رَمَجَلَة)” lafzı “boyu posu normal uzunlukta kadın” için (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 228); “mesbahle (مَسْبَحَلَة)” lafzı “çirkin görünümüne yol açmayacak kadar, normalden biraz daha iri ve uzun kadın” için (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 228); “cariye sıbte (جَارِيَّةٌ سِبْطَةٌ)” ve “aytabul (عَيْطَبُول)” lafızları “uzun boylu kadın” için (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 228) kullanılmaktadır. İbn Kayyim el-Cevziyye’ye nazaran bir dilbilimci olarak İbnü’s-Sikkit, kadınların boylarını niteleyen lafızları konulu sözlüğü *Kitabu’l-Elfaz*’da daha tafsilatlı ele almıştır. Örneğin “el-üşhüvane (الْأُشْهُوَانَةُ)” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 215) ve “el-kumuddane (الْقُمْدَانَةُ)” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 212) lafızları doğrudan “uzun boylu kadını” nitelemek için kullanılırken; “er-ribhale (الرَّيْبَحَلَة)” lafzı “boyunun uzunluğu ile iriliği dengeli olan kadın” için (İbnü’s-Sikkit, 1998: 212); “es-sibahle (السَّبَّاحَلَة)” lafzı “uzun boylu ve iri kadını” nitelemek için (İbnü’s-Sikkit, 1998: 212); “el-cesime (الْجَسِيمَة)” lafzı “ister şişman ister zayıf olsun, her uzun boylu kadın” için (İbnü’s-Sikkit, 1998: 212) kullanılmaktadır.

Kültürde kadınların boylarını nitelemek üzere verilen kavramlarda içinden neşet ettiği toplumun temel özellikleri de görülmektedir. Örneğin kadınların çeşitli sıfatları arasında develer veya atlar için kullanılan lafızlar da bulunmaktadır ki “el-aytamus (الْعَيْطَمُوسُ)” lafzı “kadınlardan ve develerden genç, son derece güzel ve semiz olanları” nitelemek için kullanılmakla birlikte Ebu Zeyd’in bu lafzı “uzun boylu kadın” şeklinde açıkladığı bilinmektedir (İbnü’s-Sikkit, 1998: 216). Aynı şekilde “el-heykat (الْهَيْكَة)” da kadınların ve develerin her ikisini birden uzun boyluluk sıfatıyla nitelendiği bir diğer lafız olarak karşımıza çıkmaktadır (İbnü’s-Sikkit, 1998: 255).

Her ne kadar kadınların beğenilen fiziksel özellikleri arasında sayılsa da uzun boylu olmaya dair “el-aşşe (العِشَّةُ)” lafzı olumsuz manada “uzun boylu ve eti az olan kadın” anlamına gelmektedir (İbnü’s-Sikkit, 1998: 260). “el-Aşşe (العِشَّةُ)” olumsuz lafzının “Zayıflık ve Cılızlık” bab başlığı altında ele alındığından yola çıkarak kadınların uzun boyluluklarının ancak etine dolgun olmaları veya dengeli bir boy ve kiloya sahip olmaları halinde beğenildiğini söyleyebiliriz. Nitekim Asmai’nin anlattığına göre, bir bedevi, amcaoğluna şöyle dedi: “Bana beyaz tenli, uzun boylu, güzel görünümlü, yuvarlak yüzlü, kalktığına elbisesi sadece omuzlarının kemiklerini, göğüslerinin uçlarını ve bacaklarından kalçanın alt tarafını ve dizlerini tutan, yere uzansa altından büyük kavun geçecek nitelikteki bir kadın iste”!⁵⁴ Bunun üzerine amcaoğlu şöyle dedi: “Cennet dışında bu anlattığın nerede bulunur ki” (İbn Kuteybe, 2008: 195)! Rivayetten anlaşılacağı üzere kadınlarda aranan özellikler arasında onun uzun boylu olmasının yanında etine dolgun olması yani zayıf ve cılız olmaması da özellikle bildirilmektedir. Kadınlarda uzun boylu olmanın güzellik alametlerinden sayıldığını ifade eden bir diğer rivayet yine *Uyunu’l-Ahbar*’da “Bana dağ gibi, uzun boylu, kolları uzun, kalçaları fazla etli olmayan ve beli ince olan bir kadın bul!”⁵⁵ (İbn Kuteybe, 2008: 195) şeklinde geçmektedir. Yine kadınlardaki uzun boyun orantılı kilo ile tamamlanması gerektiği vurgulanmaktadır.

Bunlarla birlikte yine uzun boylu olmanın övüldüğü ve erkekler tarafından beğenilen bir haslet olduğu Halid b. Safvan’ın eşiyle arasında geçen şu konuşmada açıkça görülmektedir: Halid b. Safvan’ın eşi bir gün ona şöyle dedi: “Ne kadar da güzelsin”! O da dedi ki: “Bende güzelliğin sütunu (alameti), üzerimde onun elbisesi ve cübbesi olmadığı halde nasıl olur da beni güzellikle översin”? Bunun üzerine eşi, “Güzelliğin sütünü, elbisesi ve cübbesi nedir ki?” diye sordu. Halid, “Güzelliğin sütunu, uzun boyluluktur.”⁵⁶ Bende ise kısalık var. Elbisesi beyaz tenli olmaktır. Halbuki ben

⁵⁴ اطلب لي امرأة بيضاء، مديدة فرعاء. جعدة، تقوم فلا يصيب قميصها منها إلا مشاشة منكبيها، وحلمتي ثدييها ورانفتي ألبتيها ورضاف ركبتيها، إذا استلقت فرميت تحتها بالأتربة العظيمة نفدت من الجانب الآخر

⁵⁵ ابغني امرأة شقاء مقاء، طويلة الإلقاء، منهوسة الفخذين، نافحة الصقلين

⁵⁶ أما عمود الجمال فطول

beyaz tenli değilim. Cübbesi saçın siyahlığıdır. Ben ise kelim! Ancak sen, bana “Sen ne kadar tatlı ve sevimlisin!’ deseysin daha makbul olurdu” (İbn Kuteybe, 2008: 212)! Kadınların yanı sıra erkekler için de uzun boylu olmanın güzellik alametinden olduğu belirtilmektedir:

ولمّا التقى الصّفان واختلف القنا نهالا وأسباب المنايا نهالها
تبين لي أنّ القماءة ذلّة وأنّ أشدّاء الرّجال طوالها

“İki ordu karşılaşp ilk mızraklar fırlatılınca,

En başta duranlar ilk önce ölenlerdir.

İşte o zaman anladım ki kısa olmak zillettir,

Güçlü erkekler de zaten uzun boylu olanlardır” (İbn Kuteybe, 2008: 244). Görüldüğü üzere kadınlardaki uzun boyluluk fiziksel beğeni, erkeklerdeki uzun boylu olma durumu ise güç ve asalet ile ilişkilendirilmektedir.

1.1.3. Doğurganlık

Bilindiği üzere İslam toplumu ümmetin işlerinin görüldüğü siyasal/kamusal alan ile bahsi geçen toplumun idamesi için ümmet ruhuyla yetiştirilecek bireylerin üretim yeri olan kutsal aileden oluşmaktadır. Kamusal alana hâkim cins olan erkek, İslam devletinin yegâne temsilcisi olarak egemenliğini her türlü iş ve işleyişleri tekelinde bulundurarak sağlamakta; bunun yanında kadına tahsis edilen aile mekânında ise ev içi rollerin tayin ve denetimini de kamusal alanın istikbali için üst perdeden temsil etme otoritesini elinde bulundurmaktadır. Kadının temsil ettiği ev içi manevi alan yine kadının hiyerarşik pozisyonunun ikincil olmasından kaynaklı bir kontrol mekanizmasına maruz bırakılmıştır. Cinsler arası bu hiyerarşik üstünlüğün her ne kadar dini söylem temelinde teşekkül ettiği düşünülse de kadına bırakılan özel alanın / ev içi mekânın dahi erkek tarafından denetimini gerekli gören bu cins üstünlüğü Batı dünyasında da kendini göstermiştir. Örneğin M.Ö. 4. yüzyılda yaşamış Antik Yunan filozofu Aristoteles iki cins arasındaki ilişkiyi “hiyerarşik düalizm” ile açıklamış ve bir tarafın diğerine zıt karşıtlıklarla üstünlük sağladığı fikrini kadın–erkek cinsleri üzerinden de yürütmüştür. Ona göre ruhun bedene, aklın duyuya olan üstünlüğü doğal olarak erkeğin kadına olan

üstünlüğü ve egemenliğini de gerekli kılmaktadır; çünkü saf akli temsil eden “*nous*” yalnızca erkek cinsinin sahip olduğu nimettir ki bunun doğal bir sonucu olarak erkek ve zihni her şeyden üstündür, kutsaldır. Bahsi geçen üstün varlığın hiyerarşik düalizm düzleminde karşıt kutbunu oluşturan kadın cinsi ise Aristoteles’e göre “eksik veya sakat kalmış erkek” sınıfından olan hilkat garibeleri tanımına girer (Berktaş, 1995: 133). Kronolojik bir izlem seyredecek olursak Aristoteles’in “erkek tohumunun üstünlüğü” ilkesini benimseyen İbn Sina ve İbn Rüşd gibi İslam filozofları tıbbi ilerlemeler “kadın yumurtalıklarının gebelikteki etken işlevini” tespit etmesine rağmen hem nesil üretiminde hem de ruhun kaynağında temel olarak bulunan erkek sperminin hiyerarşik üstünlüğünü savunmakta ısrar etmişlerdir. Aristo’nun metafiziğindeki ilk muharrik ilkesini kadın ve erkek üreme sistemlerinde de esas alan İbn Sina kadın tohumunun madde olarak uygun olduğunu ancak hareket ilkesi olmak için yeterli olmadığını savunmuş; erkek tohumunun ise bizzat hareket ilkesine sahip üstün bir yapıyı haiz olduğunu dile getirmiştir. Aynı şekilde Aristocu gelenekten gelen İbn Rüşd ise kadının soy üretimindeki etkisini az da olsa – madde olarak – göz önünde bulunduran İbn Sina’ya nazaran dişil yumurtalıkların işlevini hiçe indirgeyen bir görüş ortaya koymakta ve kadınların ürünsüz yani herhangi bir madde çıkışı veya katılımı olmaksızın gebeliğe katkıda bulunan taraf olduklarını yani boşalmadan hamile kalabildiklerini dile getirerek gebelikte herhangi bir katkılarının olmadıklarını savunmuştur (Ahmed, 2015: 66–67).

Dünyaya fiziksel olarak yarı mücehhez gelmiş kadın cinsi aynı zamanda zihinsel yetkinlikler bakımından da erkek cinsinden çok daha aşağıdadır. Aynı hiyerarşik yapıyı emir–komuta zinciriyle açıklayan Aquinolu Thomas (1225–1274), “Tanrı melekler üzerinde, melekler ölümlü erkekler üzerinde, erkekler kadınlar üzerinde, kadınlar çocuklar üzerinde, çocuklar da hayvanlar üzerinde egemendirler” (Berktaş, 1995: 140) dizilimiyle varlıklar ve cinsler arası otorite zincirini tayin etmiştir. Görülen o ki Batı düşününde de Aristo’nun zıt kutuplu hiyerarşik düalizmi 1500 yıl boyunca herhangi bir değişim ve gelişim gösterememiştir. Diğer yandan Batı tarafında Orta Çağ’ı kapatan Rönesans devrimi, düşünürleri tarafından binlerce yıllık bu ilkel hiyerarşiye bilimsel bir hüviyet kazandırılma çabasıyla, kadın tarafında değişen hiçbir şeyin olmadığı bir dönemi ifade etmektedir.⁵⁷ Buna göre düşünür ve tabiplerden oluşan

⁵⁷ İnsanlığın Hz. Peygamber ile müşerref olduğu hümanist reformist anlayışın kadın kanadında Batı dünyasının nakıs ve yetersiz kaldığı; ancak Müslüman toplumlarda özellikle Orta Çağ baz alındığında bu durumun İslam öğretisiyle daha insani boyutlara ulaştığı göz ardı edilmemelidir.

bir grup kadınların sırf sahip oldukları cinsel organlar sebebiyle histerik bir yapıya sahip olduklarını ve rahim varlığının onları zihinsel/duygusal zaafarla kuşattığını iddia etmişlerdir. Böylece kadının sosyal/kamusal alandan el çekme gerekliliği bilimsel ölçekte bir gerçeklik olarak öne sürülmüş, ev içi özel/manevi alanıyla sınırlı kalması biyolojik bir determinizm üzerinden sağlanmıştır. Yine kadının hiyerarşik ikincilliğinin Batı düşün dünyasındaki tarihsel çizgisini takip ettiğimizde Orta Çağ'ı kapatan Rönesans'tan sonra 16. yüzyılda M. Luther (1483–1546) ile gelen Reformasyon açılımı karşımıza çıkmaktadır. Dini bilginin demokratikleşmesi ile “bütün inananların rahipliği” anlayışını getiren devrim niteliğindeki bu açılım, kadın penceresinden bakıldığında, rahibin dini otoritesini evin reisi olan kocaya vermekten öteye geçememiştir. Bu açılım her ne kadar günah çıkarma mekanizmasını lağvetmişse de aile/ev içi günlük ve dini yaşamı kocanın otoritesine bırakmıştır. Ayrıca aile içi cinsellik ve bunun doğal bir sonucu olarak doğurganlık bu dönemde de kadın için kutsal bir görev addedilmiş, böylece kadın hepten kamusal alandan soyutlanmıştır. Bununla da kalmayıp tam anlamıyla bir üretim makinesi haline getirilmeye çalışan kadınların yaşadıkları hamileliklerin tehlikesi üzerine Luther, “Kadınlar çocuk doğurmak yüzünden bitap düşüyor veya ölüyorlarsa bunun hiçbir zararı yoktur. İzin verin ölene kadar çocuk doğursunlar; zaten bütün varlık nedenleri de çocuk doğurmaktan ibarettir.” (Berktaş, 1995: 143) diyerek Aristo'nun kadın düşüncesi geleneğini istikrarla sürdürmüştür.

Kadın doğurganlığının tarihi gelişim sürecini çalışmamız çerçevesinde – İslam kültürünün ortak Sami kollarından olan – Yahudi ve Hristiyanlık gelenekleriyle açıklamak meselenin kronolojik ilerleyişi hakkında daha reel bilgiler sunmak açısından kayda değer görünmektedir. Ancak kutsallığın dinle sınırlı kalmadığı ve kadın–erkek ilişkilerinin esasen insanlık tarihiyle başladığı konusunu göz önünde bulundurursak bütüncül bir bakış açısı sergilememiz gerekir: M.Ö. 10. binyılı içine alan mezolitik, neolitik, kalkolitik ve madenler çağı aşamalarından müteşekkil dönem içinde, ancak M.Ö. 2. binyıla kadarki süreçte kadın ve erkek cinsleri arasında olumlu, tamamlayıcı, işbirlikçi ve karşılıklı yardımlaşmayı gerektiren bir ilişki bulunmaktaydı. Her ne zaman ki mezolitik çağdan bitki ve hayvan ehlileştirilmesine dayalı ekonomiye geçildi, işte bu dönem artık düşünme biçimi, kültür ve inanç noktasında köklü bir değişimin yaşandığı neolitik çağı beraberinde getirdi. İnsanlık tarihi açısından özellikle hayvanların evcilleştirilmesiyle yaşanan ekonomik değişiklik, özellikle toprak verimliliğini temsil

eden kadının ve saygınlığının son derece revaçta olduğu bir dönemi ifade etmesi açısından önemlidir. Dönemin kendi içinde tayin edilen cinsler arası iş bölümü gereği erkek cinsinin avcılıkla, kadın cinsinin ise toplayıcılıkla hayatlarını idame ettikleri bilinmekte, ancak kadının iş bölümüne giren toplayıcılığın tarım formunu alması ve yine tarımın bir kadın icadı olduğu gerçeği göz ardı edilmektedir. Toplumun besin gereksinimlerini – tarımdan önce – bahçecilikle temin eden kadın hem anne olarak doğurganlık yetisine sahip olması hem de hayat ve verimliliğin kaynağı olan toprağı işlemesi yönüyle o dönemin erkeği için tanrısal bir nitelik taşıyarak özellikle dönemin kalıntılarında kendini göstermektedir. Bu noktada neolitik çağın kadınsal niteliklerin tanrılaşırıldığı bir dönem olduğu yönündeki temel kanıtlardan biri olan ünlü Potnia heykeli, büyük göğüsleriyle tasvir edilmiş anneliğin (yaratan, besleyen niteliklerinin) yanı sıra iki eli altında bulunan kaplan tasviriyle de kadının doğaya hakimiyetini temsil etmesi bakımından önemlidir. Aynı şekilde M.Ö. 5. binyılda tahta oturmuş, doğum yapan, yaratan, iri göğüsleriyle besleyen ve cinsel yetilerle tasvir edilen Ana Tanrıça heykelleri genellikle çıplaklık, şişmanlık ve kadınlık nitelikleriyle öne çıkarılmıştır. Diğer taraftan kimi heykellerde görülen gerek iki tanrının arasında temsil edilen tanrıçanın çok-kocalılık tasvirleri gerekse de yırtıcı hayvanlarla tasvir edildiği heykellerde yine kadınlık özellikleri taşıyan tanrıçanın hiyerarşide her zaman için üstünlüğü koruduğu bilinmektedir. Ana tanrıçanın varlık hiyerarşisindeki bu üstünlüğü ve tasvirleri elbette doğurganlık yetisini tekelinde bulundurduğu anlamına gelmekteydi ancak yaratılışla ilgili tüm yetkinliklerin cisimleştirilmesi çok yerde doğurganlık ve toprak tanrıalarının çift cinsiyetli olarak temsil edilmesine sebep olmuştur. Böylece Ana Tanrıçanın doğurganlık yetisini tekelinde bulundurması ve doğurmak/yaratmak için kendisi dışında bir yardımcıya ihtiyaç duymaması onu her ne kadar çift cinsiyetli olarak karşımıza çıkarsa da neolitik çağ erkeği kadın niteliklerine sahip bir tanrıçaya tapmaktaydı (Badinter, 1992: 61–62).

M.Ö. 4. binyıldan ikinci binyılın sonuna kadar kadın ve erkek cinsi yarı-ataerkil bir sistem içinde yeni bir kavram olan “çift” ilkesiyle tanışmıştır. Badinter’in ifadesiyle, “birinin, ötekinin desteğinden vazgeçemeyeceği görüşüne uygun olarak” (1992: 66) çift olmak gerekliliği gündeme gelmiştir. Bu anlayışa göre birliktelik duygusuyla çift olarak hareket eden kadın ve erkek cinsleri tarımsal iş bölümü konusunda bir paylaşımda bulunmuşlar; yorucu olan toprak sürme işi erkeğe, tohum atma işi kadına ve hasadı

kaldırma işi de her ikisine taksim edilerek fiziksel özellikleriyle uyumlu şekilde tayin edilmiştir. Ancak bronz çağında (M.Ö. 3000–1200) daha geniş tarım alanlarının ekilmesi sonucu tarım artık kadının temelini attığı bahçecilikten geniş kapsamlı bir erkek işine dönmüş oldu. Saban ve tarlanın erkek mülkiyetine geçmesinin yanı sıra kadının – toprak verimliliği ile özdeşleştirilmiş olan – kutsal doğurganlığı sabanın erkek cinsel organın bir simgesi olarak algılanmaya başlamasıyla önemini yitirmeye başlamış (Badinter, 1992: 67) ve sonunda da erkeğin dölleyici niteliğiyle birleştirilen tohumu toprak kadını gebe bırakan yegâne etken haline gelmiştir. Bu süreci Przulski, “Başlangıçtaki tek cinsli dölleme yerini iki cinsli döllemeye bıraktı; hayatın idamesi için iki cinsin iş birliği gerekmektedir. Bu açıklama hukuk ve dini altüst edecekti. O zamana kadar çocuk yalnız anasına bağlıydı; doğumuna katkıda bulunan tohumun niteliğine göre bir hayvan ya da bitki idi. Bundan böyle çocuk babaya bağlanacaktı. Erkeğin yavrusuydu ve onun atalarının soyunu sürdürecekti” (Badinter, 1992: 68) cümleleriyle açıklamış ve bu tarihten itibaren ana–soyluluğun yerini baba–soyluluğa bıraktığını iddia etmiştir.

Anlaşılan o ki erkeğin üremedeki işlev ve rolünün bilinmediği dönemlerde kadınlar cinsel anlamda son derece özgür yaşamakta ve biyolojik babanın belirsizliği de herhangi bir sorun teşkil etmemektedir. Dölleme işlevinin erkeklikle ilişkilendirilmesi Przulski’ye göre insanların ehil hayvanlarını dikkatle gözlemlemeleriyle keşfedilmiş oldu. Kadını gebe bırakanın artık yediği, içtiği ya da dokunduğu şey değil de erkeğin özü olduğu bulgusu yalnızca soy bağına babaya geçirmekle kalmadı; aynı zamanda evlilik ve ailenin kurumlaşmasını ve tarım, yazı ve mülkiyetin sistematik hale gelmesini sağlayarak ataerkiyi zirveye taşıdı. Toplumun ideal bir formunu oluşturarak yükselen ataerki ve beraberinde getirdiği tarım, mülkiyet gibi gelişmelerle paleolitik çağın sonlarına doğru – yaşam ve beslenme şartlarının iyileşmesi sonucu – nüfusun artmasına ve toplulukların yeni topraklara gereksinim duymasına doğal olarak topluluklar arasında çıkacak çatışmalara/savaşlara sebebiyet vermiştir. Bu noktada Badinter erkeğe özgü olan savaşın anneliğin simetrik karşılığı olduğunu ve erkeğe muhtaç olduğu özgünlüğü kazandırdığını söyler (1992: 71). Dördüncü bin yılın sonundan ikinci bin yılın başına kadarki bu dönemde artık çok–kocalılığın yerini yavaş yavaş tek–eşliliğe bıraktığını görüyoruz. Ayrıca kadın cinselliğinin tek kocayla sabit tutulduğu bu dönemde insan ilişkilerinin tanrılara da atfedildiği gerçekliğine mesnet teşkil edecek şekilde ilk kutsal

çift tanrıları tarihteki yerini almıştır. Mısır’da gözlenen çift formundaki tanrı, tohum ve suyun ruhu olan Osiris’in büyük doğurganlık tanrıçası olan İsis ile birlikteliğinden neşet etmiş ve bu düalist tanrı fikri doğayı dölleyen güç olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Bu heterojen cinsleri muhtevi tanrı çiftleri, bizlere artık bu dönemde üremeyele ilgili düşüncelerin tamamen değiştiğini ve makro ölçekte Ana Tanrıçanın kadın özelinde de bir dışının erkekten müstakil olarak doğurma eylemini gerçekleştiremeyeceği fikrini yerleştirmiştir. Dolayısıyla kutsal tanrı çiftleri arasındaki güç dağılımının erkek tanrı tarafında ağır bastığını ve toplumsal cins kimliklerin de bu yönde değişim göstererek muktedir erkek cinsinin egemenliğiyle paralellik arz ettiğini, kadın saygınlığında ise mutlak surette bir gerileme yaşandığını söyleyebiliriz.

M.Ö. 3. binyılın sonu ve 2. binyılın başlarından itibaren Eski Mezopotamya inanç sisteminde yaratıcı tanrıya atfedilen ve yarattığı üzerindeki zihni tasarımlarının nihai biçiminin karşılığı olacak “ad koyma” ritüeli ortaya çıkmıştır. Tarih ve yazı öncesi dinlerinde tanrısallaştırılmış varlıkların insan fikir dünyasına hitap etmeyen somut algısı karşısında bu soyut inanç kavramlar, yaratma algısının da düşünce boyutunda bir bilince varmasını sağlamıştır. Elbette insan bilincindeki bu soyut inanç algısının simgesel yaratıcılıkla teşekkül etmesinde yazının icadı önemli bir rol oynar. Yazı ile birlikte kayıt tutma aşamaları, insanlar tarafından çeşitli simge sistemlerinin geliştirilmesine ve inanç alanındaki (Ana Tanrıça kaynaklı) doğurganlık yetisiyle oluşan yaratma kavramının yerini “ad”/“düşünce” gibi soyutlamalara konu olacak bir tanrı anlayışına bırakmasına sebep olmuştur. Bahsi geçen simgesel yaratıcılık fikri tek tanrılı dinlerin ön koşulu olarak da karşımıza çıkmaktadır ki Ana Tanrıçadan tek Tanrıya geçiş süreci çeşitli yaratılış efsaneleriyle tasarlanan soyut ruhun fikri tekâmülüyle mümkün olmuştur. Bu geçiş aşamasında varlıklara simgesel olarak can veren ilahın Ana tanrıçanın geleneksel yaratım aracı olan “doğurma” ve “besleme” gibi tabii anaç fiilleri yerine “ruh üfleme” gibi bilinmez bir betimleme yoluyla yaratım kudretini tekelinde bulundurduğu inancı kutsala daha girift manalar kazandırmıştır. Bununla birlikte yeni ulaşılan yaratım anlayışını cisimleştirecek bir tek erkek tanrı imgesine de ancak toplumda meydana gelen ve krallık ve askeri liderliği ön plana çıkaran tarihsel gelişmeler sonucunda varılmıştır (Berktaş, 1995: 53). Mezolitik ve neolitik çağdan maden çağına değin insan yaşayışlarıyla paralellik gösteren tanrı anlayışları, değişmez insan ilkeleri doğrultusunda toplumsal değişkenlerle el ele yürüyen algıların tanrı fikirlerini de şekillendirdiğini

söyleyebiliriz. Yani insani gelişimin beraberinde getirdiği açılımlar, her fikir ve söylemde kendini gösterdiği gibi kutsal ile tanrı anlayışlarında da belirli parametrelerle değişkenlik göstermiştir. İşte bu simgesel yaratıcılık anlayışının tecessüm ederek erkek tanrı imgesini kazanması M.Ö. 13. yüzyılın ikinci çeyreğinde tarih sahnesine kutsal kitabıyla sistematik bir semavi din olarak çıkan Musevilik inancı ile zirveye taşınmıştır.

Tanrı anlayışının binlerce yıllık süreçte toplumsal işleyişler çerçevesinde şekillenen algı biçimleri doğrultusunda Ana Tanrıça, çift cinsiyetli tanrıça, çift formunda tanrıça, tanrı ve erkek tanrı formlarında idrak edildiğine değindik. Tanrı formlarının son şeklini aldığı aşamada tanrıdan erkek tanrıya geçişin en bariz ve somut örneğini Tevrat'ın Tekvin bölümünde görmekteyiz. Nitekim tanrıların cins kimlikleri üzerinde etkin olan tarımsal faaliyetlerin, tohum–tarla kavramları etrafında şekillenmiş olduğunun izleri de aynı şekilde burada kendini göstermektedir. Gerda Lerner, Sümer geleneğine ait bir şiirde Inanna'nın “Benim rahmimi kim dolduracak, tarlamı kim sürecektir?” sorusuna, bereketli bir rahimden doğup gelen manasındaki Dumuzi gösterilerek “Kral Dumuzi sürsün.” şeklinde cevap verildiği örneğini verir. Bununla Lerner, Sümer mitolojisindeki bu tarla–rahim, tohum–sperm ilişkisini Tevrat'tan “Bu toprakları senin tohumuna verdim.” (Tekvin 15: 18) ayetiyle açıklar. Böylece Yehova'nın kutsadığı İbrahim tohumu, doğurganlığın kutsiyetini ilahi sözün onayı ile kadından almış ve “tohum” metaforuyla erkeğe vermiştir (Lerner, 1986: 189). Nitekim David Bakan da aynı şekilde Tekvin kitabının ana temasının, soy üretme yani doğurganlık yetisinin kadından erkeğe aktarılması olduğunu belirtmiştir. Ayrıca gebeliğin cinsel ilişki sonucu meydana gelen biyolojik bir aşama olduğu gerçeğine varan erkeklerin, tohumları dolayısıyla sahip olabilecekleri hakları meşrulaştırarak ana soylu kalıtım yerine baba soylu kalıtımı hayata geçirdiklerini tespit etmiştir. Dolayısıyla yine tohum tekeline sahip erkek, babalık otoritesi ve denetimini güvence altına almak adına kadınların evlilik öncesi cinsel saflığını (bakireliğini), evlilik süresince de mutlak sadakatini şart koşacak (Berktaş, 1995: 56) iktidar gücünü haklı olarak kendinde bulmuştur. Erkeğin üreme işleminde elinde bulundurduğu bu etken güç öylesine yüceltilmiştir ki tanrının dünyayı yaratma gücünün beşerî düzlemdeki bir yansıması olarak “halife” makamının yine bu cinse tahsis edilmesine dayanak görülmüştür.

Bir zamanlar toprak metaforuyla soyun idamesini sağlayan kadın, tohum metaforuyla güçlenen erkek spermi karşısında olumlu ve kuşatıcı anlamını kaybetmiş, bedeninin bu kutsal işlevini erkeğin alması hasebiyle soy üretimindeki katkısı yalnızca “taşıyıcılık”la sınırlandırılmıştır. Yahudi öğretisiyle insan soyunun esas üreticisinin erkek olduğu anlayışı, M.Ö. 4. yüzyılda yaşayan Aristo’da evrim ve tekamülüne hızla devam etmiştir. Ona göre üremede asıl etken olan erkek, aynı zamanda “kutsal ilkeyi taşıyan” faildir. Yani üremede yalnızca maddeyi sağlayan kadın karşısında biçimi veren erkek aynı zamanda kutsal ilke olan “ruh”u da sağlayan taraftır ki ruh aynı zamanda insanın tanrısal olanla bağını temsil eder. Doğurganlık döngüsünde kadının bu edilgen durumu, yine soy üretiminde kadın cinsinin kaynağını erkek olan babasından aldığı düşüncesine götürmektedir ki Aristo, “Erkeği dölleyen erkektir.” demek suretiyle kadın da erkekten neşet etmiştir düşüncesini taşımaktadır (Badinter, 1992: 98). Hatta daha da ileri giderek kız çocuğun sakat bir erkek olduğunu, onun bu eksikliğinin erkek ilkesindeki zayıflıktan yani kadınlığın ağır basmasından kaynaklandığını iddia ederek, “Kadın sakat ve eksik bir erkektir.” der (Berktaş, 1995: 60). Aynı şekilde tarla-tohum metaforu eski Yunan’da evlilik törenlerinin geleneği haline gelen “Bu kadını sana veriyorum ki onun tarlasını sürüp meşru çocuklar edesin.” (1995: 61) nasihatı tohum karşısında edilgen kalan toprağın, etken tohum ile temsilini kadın-erkek aktivitesiyle imgelendiğinin en açık ifadelerindendir.

Ele aldığımız tarihi süreç içinde Orta Çağ İslam kültürünün az da olsa etkilerini gördüğümüz dini nasslarda⁵⁸ kadının tarla imgesiyle özdeşleştirildiği görülmektedir. Özellikle tarımsal faaliyetlerin en ilkel biçimi olan kadın eliyle bahçecilik, devamında tarımın erkekleşmesi, erkekleşen tarımın saban ile tohum metaforunu alması aşamalarından Musevi öğretinin soy üretimini erkeğe bırakan Tevrat’a, ardından ruh-beden ilişkisinde tanrısal ilişkiyi niteleyen kutsal ilkenin erkek tarafından sürdürülmesi fikrine kadar tevarüs eden edilgen kadın-sabit tarla anlayışı İslam öğretisinde Bakara 223’te, “Kadınlarınız sizin tarlanızdır. Tarlanıza dilediğiniz biçimde varın.”⁵⁹ şeklinde yer almıştır. Diğer yandan biyolojik zaman boyutunda erkeği doğurmak suretiyle onun

⁵⁸ Orta Çağ İslam kültürünün özelde Arap kültüründen etkilendiği söylenebilir ancak; Hz. Peygamber ve raşid halifeler sonrası dönemde insan ihtiyaçlarının değişiklik ve çeşitlilik arz etmesi sonucu dinamik kültürle beraber İslam öğretisinden çok defa uzaklaşmıştır. Bu durum çalışmamızda sıklıkla ifade ettiğimiz üzere İslam aslından olmayıp dininin kutsallığına zeval vermez; özellikle kültür taşıyıcıları olan beşerden kaynaklı gayri ilahi eksiklikleri teşkil eder.

⁵⁹ نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَاتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ

önünde olan kadın kutsal zaman boyutunda (Âdem–Havva kıssasında) tersi bir yere konmuştur. Şura 11. ayette, “O, gökleri ve yeri yaratandır. Size kendinizden eşler, hayvanlardan da (kendilerine) eşler yaratmıştır. Bu suretle sizi üretiyor.”⁶⁰ mealıyla verilen anlam tam da buna işaret etmektedir. Böylece biyolojik ve kutsal zaman boyutları tarihsel süreçte altüst edilmiş, doğurganlık yetisi soy üretimi işleviyle kalbedilerek hiyerarşik üstünlük ilişkilerine malzeme edilmiştir. Kadın doğurganlığının değersizleştirilip erkek tohumunun yüceltilmesiyle sağlanan hiyerarşinin yanı sıra, yaratımın kronolojik boyutuyla gelen üstünlük kadın ve erkeğin birbirleri üzerinde kurdukları/kuracakları hakimiyetin dağılımına da yön vermiştir.⁶¹ Cins kimliklere etki eden metaforik ve dini hiyerarşiler, binlerce yıllık insan algısının birikimsel bir ilerleme kat ettiğini göstermektedir. Bunun izlerini de çalışmamız çerçevesinde incelediğimiz Orta Çağ İslam kültüründe kadın üzerinde sağlanan denetimde de görmekteyiz ki Carol Delaney bu noktada, “Bence Müslüman toplumlarda kadınların korunması tohumun korunması ile temelden ve yakından ilişkilidir; yani tartışa geldiğimiz soyun sürdürülmesi kuramının ayrılmaz bir parçasıdır. Bir erkeğin gücü ve otoritesi, kısacası bir erkek olarak değeri, hayat yaratma gücünden gelir. Ama namusu, çocuklarının kendi tohumundan olmasını güvence altına alma yeteneğine, bu da erkeğin “kadınını” denetleme yeteneğine bağlıdır.” (Delaney, 2001: 59) demek suretiyle erkeğin hem soy üretimindeki etkin rolünün hem de soy zincirini garanti altına almasının, yarattığı hayatın tarlasını teşkil eden kadını “denetlemekten” geçtiğini ortaya koymuştur. Bu noktada Berktaş, erkeğin tohumunu koruması kaygısıyla yakından ilişkili olan kadının tecridi ve örtünmesi konularını gündeme getirerek (Berktaş, 1995: 65) kadın üzerinden alınan tüm sosyo–dini önlemlerin erkek kaygısına derman olmak üzere tevdi edildiğini bir kez daha vurgular. Delaney ise Müslüman toplumdaki kadın varlığının hem imgesel hem de ontolojik olarak “kara delik” kadar onulmaz olduğuna, her şeyin sebebi ve (kötü) sonucu olduğuna dikkat çekmiştir. Bunun yanında dini sistemin tamamının, kadının doğurganlık yetisi sayesinde elinde bulundurduğu yaşamı yaratma ve sürdürme gücünü inkâr edip üstünü örttüğünü dile getirmiştir. Yine bu gücün gasp edilmek suretiyle erkek cinsine kanalize edilip onun denetim tekeline verildiğini tespit etmiştir (Delaney, 2001: 323).

⁶⁰ فَاطِرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا وَمِنْ الْاَنْعَامِ اَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيْهِ

⁶¹ Nitekim Allah ilk önce Adem’i, daha sonra onun teskin olacağı bir eş yaratmak üzere yine Adem’in kaburga kemiğinden ikinci olarak onun eşini yaratmıştır.

İncelediğimiz *Kitabu'n-Nisa* literatüründe erkeğin tohum denetiminin kadın üzerindeki etkisini son derece baskın şekilde görmekteyiz. Bunun örneklerini öncelikle kadın bedeni üzerindeki tasarrufları erkek tekeline bırakan üslupta buluyoruz. Nitekim Enes b. Malik, “Rasulullah bekar yaşamaktan şiddetli bir şekilde sakındırdı ve buyurdu ki: ‘Kadınlardan sevecen ve doğurgan olanları ile evleniniz. Zira ben kıyamet gününde diğer peygamberlere karşı sizin çokluğunuz ile övüneceğim. Sizleri kısır kadından sakındırırım. Şüphesiz onun misali bir kuyu başında tuzlu bir toprağı sulayan bir adama benzer: ne toprak bitki verir ne de pınar kurur.”⁶² (İbn Habib, 1992: 152) rivayetiyle peygamberin, erkeklere kadın bedeni üzerinden “soy üretimi” adına tasarrufta bulunmalarını sağlayacak nitelikteki doğurgan kadın ile evliliği tavsiye ettiğini aktarmaktadır. İslam kültüründe doğurganlık konusunda kadın cinsine hiçbir şekilde tavsiyelerde bulunulduğunu görmememiz, aynı şekilde tohumun kutsandığı bir geleneğin süregeldiğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte kısır olma yani soy üretiminin sağlanamaması durumu da hiçbir şekilde erkek cinsi için söz konusu edilmemekte, kadın tarlasının bu işlev için uygun olup olmaması konusu yalnızca kadın cinsi için mevzu bahis edilmektedir. Nitekim tuzlu toprağı sulayan adamın, bu verimsiz tarlaya attığı etken tohumunun niteliği keskin bir üslupla tartışmaya kapalı bırakılmış, aksine verimsiz toprağın/tarlanın bitki vermemesine rağmen de erkek pınarının kuruyup tükenmediği⁶³ vurgulanmıştır. Kadın doğurganlığının değersizleştirilip erkek tohumuna bırakılmasına rağmen soy üretememe acizliğinin de yalnızca kadına tahsis edildiği bu düşünce biçimi kadın doğurganlığını erkek tohumunun başarısı olarak görürken soy üretiminin mümkün olmadığı kısırılık durumunu yalnızca kadın tarlasının verimsizliği şeklinde yorumlamaktadır.⁶⁴ Bu anlayışın örneklerine 9. yüzyıl dilbilimcilerinden İbnü's-Sikkit'in *Kitabu'l-Elfaz* isimli kitabında da rastlıyoruz. Müellifin “Kadınların Doğumları ve Hamileliklerine Dair Nitelikler”⁶⁵ bab başlığı altında ele aldığı olumsuz kadın lafızları, kadın ve erkeğin ortak biyolojik katkılarının esas olduğu soy üretiminde

وَعَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ نَهَى عَنِ التَّبْتُلِ نَهْيًا شَدِيدًا وَ قَالَ: تَزَوَّجُوا الْوُدُودَ الْوُلُودَ مِنَ النِّسَاءِ فَإِنِّي مُكَاثِّرٌ بِكُمْ النَّبِيِّينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ! وَإِيَّاكُمْ وَالْعَاقِرَ فَإِنَّ مَثَلَهَا كَمَثَلِ رَجُلٍ قَاعِدٍ عَلَى رَأْسِ بَيْتٍ يَسْقِي أَرْضًا سَبَّحَةً فَلَا أَرْضُهُ تُنْبِتُ وَلَا عَيْنُهُ تَنْضُبُ

فَلَا أَرْضُهُ تُنْبِتُ وَلَا عَيْنُهُ تَنْضُبُ⁶³

⁶⁴ İslam dini bu anlayışı yıkmak ve kadına “anne” olarak değer vermek suretiyle kadını yüceltmıştır, kültürdeki kadın doğurganlığı ve bu yönlü kadın algısını İslami öğretilerden ayırt etmek gerekir.

⁶⁵ (İbnü's – Sikkit, 1998: 233) باب نعوت النساء في ولادتهن و حملهن

salt kadının yetersizliğini öne çıkarır mahiyettedir. Örneğin; “nezur (نَزُور)” lafzı “az doğuran kadın” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 230) anlamında kullanılmasının yanı sıra “yıllar içinde hamile kalamayan, zor hamile kalan kadın”⁶⁶ (İbnü’s-Sikkit, 1998: 233) şeklinde tanımlanmıştır. Yine “bereketli olmayan kadın” anlamı verilen “ed-dın’u (الضَّئِنَاء)” lafzı (İbnü’s-Sikkit, 1998: 235–236) da kadının soy üretiminde üstlendiği işbölümü noktasında verimsizliğini ifade etmek üzere kullanılagelmıştır. İbnü’s-Sikkit’in kitabında doğum ve hamilelik için özel bir bölüm açması, bu kitabın içinden çıktığı kültürde doğuma yani doğum yapan, çocuğu olan kadına bu niteliği üzerinden ayrı bir önem verildiği ve bu bağlamda doğum yapamayan, kısır kadınların beğenilmediği izlenimi vermektedir. Nitekim hamile kalamayan, zor hamile kalan, çocuğu yaşamayan, bereketli olmayan, çocuğu az olan kadın hakkında farklı kavramlar üretilmiş olması da bu yorumumuzu güçlendirmektedir.

Kitabu’l-Elfaz’ın “Doğum ve Hamilelik Babı”nda kadının elinde olmayan biyolojik etkenler bağlamında isimlendirildiğini görüyoruz. Kadının hamileliğine dair çabuk/kolay hamile kalan “el-lakve (الَلْقَوَةُ), el-likve (الَلِّقَوَةُ)”, zor hamile kalan veya hamile kalamayan “en-nezur (النَّزُور)”, hamile kalmadan göğsüne süt inen “el-mühmil (المُحْمِلُ)”, hamileliği zor geçen “el-münferes (الْمُنْفَرْتُ), eş-şegzebiyye (الشَّغْزَبِيَّةُ)”, emzirdiği bebeği varken hamile kalan “el-muğil (المُغِيلُ)” gibi nitelemeler biyolojik kaynaklıdır. Yalnızca temizlik dönemi dışında hamile kalan kadını niteleyen lafız “el-vud’u (الْوَضْعُ)”, kadının kendi inisiyatifinde olmayan; çocuk yapmaya yanaşmayan manasındaki lafız “sahsalık (صَهْصَلِقُ)” ise kadının kendi isteği doğrultusunda bulunduğu tercihle ilgili isimlendirmelerdir.⁶⁷

⁶⁶ وَ النَّزُورُ الَّتِي لَا تَحْمِلُ إِلَّا فِي الْأَعْوَامِ

⁶⁷ Temizlik dönemi dışında hamile bırakılan kadının durumu Bakara suresi 222. ayette şöyle bildirilmiştir: “Sana kadınların ay halini sorarlar. De ki: “O bir ezadır (rahatsızlıktır). Ay halinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah’ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şüphesiz Allah çok tövbe edenleri sever, çok temizlenenleri sever”.

Doğumla ilgili tüm nitelemeler ise kadının iradesi dışında biyolojik kaynaklı özelliklerinden ileri gelmektedir. Bunlar; erken doğuran “el-mümsıl (المُصِّل)”, zor doğuran “el-muaddil (المُعْضِل)”, doğum sonrası rahminden şikayetçi olan “er-rahum (الرَّحُوم)”, bebeği ters gelen “el-mutin (المُوتِن)”, bebeği karnında ölen “el-mutarrik (المُتَرِّق)”, doğurgan “en-natik (النَّاتِق)”, çocuğu az ve bereketsiz olan “ed-dın’u (الضِّنْء)”, ikiz doğuran “müt’im (مُتِّم), mit’am (مِتَام)”, bir yıl erkek bir yıl da kız çocuk doğuran “el-mühvil (المُحْوِل), el-mehul (المَحُول), el-muhavvil (المُحَوِّل)”, kendisi hayattayken bütün çocukları ölen kadını “miklat (مِقْلَات), es-sekul (الشُّكُول), el-acul (العُجُول), el-hebul (الهَبْل), er-rakub (الرَّقُوب)”, gibgi isimlerdir. Bunların yanında kadının erkek tohumunun etkin faaliyeti sayesinde dünyaya getirdiği çocuğun cinsiyeti özelinde de nitelendirildiğini görüyoruz. Soy üretimini sağlayacak yegâne tohum sahibi erkek çocuk, bu noktada ayrı bir yerde tutulmuş, özellikle bu yeniden üretime elverişli tarla sahibi olan kadın da ayrı bir lafızla tesmiye edilmiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye, kadınların haberlerine dair eseri *Ahbaru’n-Nisa*’da sürekli erkek çocuk doğuran kadın için “mizkar (مِذْكَار)”; kız çocuk doğuran kadın için de “minas (مِئْنَاث)” lafzının kullanıldığını bildirmiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 230). Doğurdukları çocukların cinsiyetleriyle nitelenen bu kadınların, iki zıt kutuplu değer hiyerarşisine göre isimlendirilmesi erkek çocuk ve kız çocuğun farklı değerlendirmelere tabi tutulduğunu gözler önüne sermektedir ki Külabi’nin tavsiyesi, bu konuya açıklık getirmektedir: “Bir adam kız çocuğu doğuran bir kadınla evlendi. Evleneceğin zaman erkek doğuran bir kadınla evlen”⁶⁸ (İbnü’s-Sikkit, 1998: 236; Tebrizi, 2005: 318)! Aynı şekilde Hind bint el-Husse’ye alçak kadının vasıfları konusunda sorulan soru ile kendisinden alınan cevap, kadın tarlasına atılan tohumun “erkek çocuk” yönünde verim sağlaması beklendiğini açıkça göstermektedir: “En alçak kadın hangisidir”? Dedi ki:

Temizleninceye kadar kadına yaklaşılmaması gerektiği hükmüne rağmen, İbnü’s-Sikkit’in kitabına “temizlik dönemi dışında hamile kalan kadın”a dair lafzı alması dikkat çekicidir.

و قَالَ الْكَلَابِيُّ: يُقَالُ: تَزَوَّجَ فُلَانٌ فِي شَرِيَّةٍ نِسَاءً، إِذَا تَزَوَّجَ فِي نِسَاءٍ يَلِدَنَّ الذَّكَورَ⁶⁸

“Tozutarak ve kibirli yürüyen, yüksek sesle bağırarak konuşan kadın; kalçası üzerine oturan, kendisine tabi cariyesi bulunan, karnında kız çocuğu taşıyan yani hep kız çocuk doğuran kadın”⁶⁹ (Tebrizi, 2005: 324).

Hamilelik ve doğuma dair bu kadın lafızlarının, kadınların çocuk doğurma kapasiteleri ile doğurdukları çocukların niteliklerine göre tayin edilecek şekilde iki unsur çerçevesinde isimlendirildiğini görüyoruz. Buna göre erkeğin neslini devam ettirmeye elverişli kadın için 13 adet lafız kullanılırken, hamileliğe ve doğuma elverişsiz kadın için 14 adet nitelik kullanılmıştır. Demek oluyor ki nesli/soyu sürdürmeye ve hamile bırakılmaya elverişli kadın ne kadar cazipse, hamile bırakılma kapasitesi düşük veya hiç olmayan kadın da erkek tarafından o kadar dezavantajlı görülmüştür. Belli manalara karşılık gelen kavramların zenginliği, meseleye verilen önem ve duyarlılık ile doğrudan ilgilidir. Erkeğin tohumunu atabileceği elverişli tarlayı/toprağı nitelemek için kullanılan tüm bu lafızlar İslam kültür kodlarıyla teşekkül etmiş sosyal yapının erkek cinsi için ideal ümmet yolunda tercih edecekleri kadın tarlaları konusunda önemli ipuçları vermektedir. Hamile kalmaya ve çocuk doğurmaya elverişli olan kadınların bahsi geçen niteliklerle anılması ve toplum nezdinde bu lafızlarla muayyen vasıfları taşımaları, erkek cinsi için ideal kadının nikah altına alınmasını da kolaylaştırması bakımından fonksiyoneldir. Böylelikle kolay hamile kalan, erkek çocuğa elverişli tarlası olan, erkek tarafından atılan her tohumu verimli topraklarında değerlendirmek suretiyle sık hamile kalan ve doğurgan olan kadın bu lafızlarla cazibe odağı olmaktadır.

Cazip kadın niteliklerinden hamilelik ve doğurganlık hallerini ele alan bu lafızların yanında Peygamberin, kutsal tohumu bünyesinde bulundurarak ümmetin neslini tekelinde bulunduran erkek mümin için hayati nasihatleri de bulunmaktadır. Fudayl b. Merzuk Rasulullah’tan şöyle nakletmektedir: “Dikkat edin! Size erkeklerinizin cennet ehlinden olanlarını haber vereyim mi”? “Evet ya Rasulallah.” dediler. Rasulullah şöyle buyurdu: “Veli cennettir, sıddık cennettir, şehid cennettir, salih cennettir, bebek (iken ölen) cennettir, kardeşini sırf Allah rızası için ziyaret eden cennettir. Dikkat edin! Size kadınlarınızın cennet ehlinden olanlarını haber vereyim mi”? “Evet ya Rasulallah.” dediler. Rasulullah şöyle buyurdu: “Sevecen,

قَالُوا: فَأَيُّ النِّسَاءِ أَفْسَلُ؟ قَالَتْ: الَّتِي إِذَا مَشَتْ أَغْبَرَتْ، وَ إِذَا نَطَقَتْ صَرَصَرَتْ، مُتَوَرِّكَةً جَارِيَةً،⁶⁹ تَتَّبِعُهَا جَارِيَةٌ، فِي بَطْنِهَا جَارِيَةٌ، أَيْ: هِيَ مِثْنَاتٌ

doğurgan, yardımcı olan kadındır ki sinirlendiği veya zulmettiği zaman şöyle der: “Şüphesiz benim elim, senin elindedir. Sen razı oluncaya kadar uyku tatmayacağım” (İbn Habib, 1992: 140–141). Bu rivayet dünya hayatında erkek ve kadının sahip olacağı en üst mertebe ve nitelikleri açıklar mahiyettedir. Erkeklerin cennetlik vasfını veli, sıddık ve şehidlik mertebelerinin yanında bebek iken vefat eden ile Allah rızasını gözeterek ziyarette bulunanlar elinde bulundurmaktadır. Buna karşılık mümin kadın cennetlik vasfına layık olabilmesi için sevecen, doğurgan, kocasına yardım eden ve yine kocasının gönlünü alan bir tavır takınmalıdır. Şari tarafından belirlenen cennetlik olma vasıfları erkeğin Rabbi karşısındaki tutumlarını tayin ederken, kadının kocasına karşı sorumluluklarını şart koşmaktadır. Buna göre erkek cinsi Tanrıyı, kadın cinsi ise erkeği memnun etmek suretiyle cennetlik olacaktır ki Allah Rasulü’nün bu savı destekler mahiyetteki, “Erkeğin hanımı üzerindeki hakkı neredeyse Allah’ın kulu üzerindeki hakkı gibi olacaktır! Herhangi bir kadın kocasına ikramda bulunursa, Allah da ona ikramda bulunur; onu ay gibi parlatır.”⁷⁰ (İbn Habib, 1992: 283) hadisi sorumluluk alanlarını tayin etmesi bakımından önemlidir.⁷¹ Cennetlik kadının kocasının tohumuna en güzel şekilde sahip çıkması ve onun soyunu devam ettirerek doğurgan vasfını kazanmasıyla “hayırlı kadın” niteliği de kazanarak uhrevi faydasını gözetmesi beklenmiştir. Yahya b. Ebi Kesir, Rasulullah’tan şöyle rivayet etmiştir: “Kadınlarınızın hayırlısı sevecen, doğurgan, yardımcı olan, teselli edici ve nazik davrananlardır. Onların şerlileri ise inatçı, doğurmayan ve isyankâr olanlarıdır” (İbn Habib, 1992: 141). Bu rivayet doğurmayan kadını, doğurgan cennetlik kadın karşısında “cehennemlik” sıfatına layık görmektedir. Bahsi geçtiği üzere burada soyu üretme işlevini icra edememe durumu yine kadının omzuna yüklenmiş hatta biyolojik yetersizlikler hiçe sayılarak kadının cehennemliğine hükmedilmiştir.

Görüldüğü üzere kadın için esas olan erkeğin neslini sürdürmek adına doğurgan olma niteliğidir hatta bunun aksi bile düşünülemez. Soy devamını sağlayan erkek tohumu, bırakıldığı tarlanın “kendisini geri çevirmesinin imkân dahilinde olmadığı” ilkesi göz önünde bulundurularak son derece yüceltilmiş ve aidiyeti bakımından erkek cinsine nispetle “ebter olma” yani kısırlığı ikinci cinse bırakmıştır. Bu noktada erkek

يَا عَائِشَةُ! كَادَ أَنْ يَكُونَ حَقُّ الرَّجُلِ عَلَى الْمَرْأَةِ كَحَقِّ اللَّهِ عَلَى عَبْدِهِ ⁷⁰

⁷¹ Aynı tabiiyet ilkesini Hristiyan öğretisinde de görmekteyiz: “Ey kadınlar, kendi kocalarınıza Rabbe tabi olur gibi tabi olun. Çünkü beden kurtarıcısı Mesih kilisenin başı olduğu gibi, erkek de kadının başıdır. Fakat kilise Mesih’e tabi olduğu gibi, kadınlar da öylece her şeyde kocalarına tabi olsunlar” (Ephesoslulara Mektup, 5: 22, 23, 24).

cinsince atılan her kaliteli tohumun, kadının tarla şartları çerçevesince bazı değişikliklere tabi olacağı da düşünülmüştür. Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye'nin “hep ahmak çocuk doğuran kadın” anlamında kullanılan “mühmika (مُحْمِقَة)” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 230) lafzı buna örnektir. Kadını nitelemek için kullanılan bu lafız, tohumun sahibi olan babayı çocuğun ahmak olarak dünyaya gelmesinden sorumlu tutmaz. Kadının tohum kalitesinden müstakil olarak tarlasında yetiştirip doğurduğu çocuk, sahip olduğu kötü hasletlerinden dolayı babasının annesi üzerinden önlem almaya kalktığı bir yapıya da sahiptir. Bu yüzden erkekler, çocuklarının neşv ü nema bulacağı kadın tarlalarını özen ve dikkatle seçmek için kimi zaman “kadın boşamaya” kadar varan birtakım önlemler almışlardır. Örneğin İbnü'l-Arabi, Ziyad'ın peltek olan karısını boşadığını ve “Çocuğumun da peltek olmasından korkuyorum.”⁷² (İbn Kuteybe, 2008: 196) dediğini aktarmıştır. Aynı şekilde Yezid b. Ömer b. Hubeyre, babanın tohum kalitesini hiçe sayarak anne üzerinden nitelikli soy üretmek adına, “Cildi alacalı, gözleri görmeyen, boynu kısa ve dili peltek kadınla evlenmeyin! Annesinden dolayı çocuk da peltek olur. Allah'a yemin olsun ki gözleri görmeyen çocuk, peltek çocuktan daha sevimlidir.”⁷³ (İbn Abdirabbih, 1983: 122) uyarısında bulunmuştur. Ancak bu “çocuk iyiye babasına, kötüye anasına çekmiştir” anlayışı kabile içi akraba evliliklerinin sağlıklı çocuk doğumlarına sebep olduğu durumlarda yerini farklı nasihatlere bırakmıştır. Örneğin İbn Ebi Müleyke, Hz. Ömer'in “Yabancılarla (kendi kabileniz dışındakilerle) evlenin, çünkü çocuklarınız zayıf (engelli) doğmaya başladı.”⁷⁴ (İbn Kuteybe, 2008: 192; İbn Abdirabbih, 1983: 127) sözünü aktarmıştır. Bu uyarı her ne kadar çocuk sağlığının, anne-babanın sahip olduğu müşterek akraba olma niteliğinden ileri geldiği izlenimi verse de olumsuz kadın nitelikleri konusunda tohum sahibi erkek her defasında uyarılma ihtiyatıyla muhatap kalmıştır. İbn Zübeyr, “Kısa boylu kadının bu hali sizi evlenmekten alıkoymasın. Uzun boylu kadının çocuğu kısa doğabilir, kısa boylu kadının çocuğu da uzun olabilir. Ancak sakın ha erkeklere

⁷² أَخَافُ أَنْ يَجِيئَ وَلَدِي أَلْثَغَ

⁷³ لَا تَنْكِحَنَّ بَرَّشَاءَ، وَلَا عَمَّشَاءَ، وَلَا قُصَّاءَ، وَلَا لُثْغَاءَ؛ فَيَجِيئَكَ وَلَدٌ أَلْثَغٌ؛ فَوَاللَّهِ لَوْلَدٌ أَعْمَى أَحَبُّ مِنْ وَلَدٍ أَلْثَغٍ

⁷⁴ لَا تَضُوءُوا: أَيِ أَنْكِحُوا فِي الْغَرَائِبِ، فَإِنَّ الْقَرَائِبَ يَضُوءِينَ الْبَنِينَ

benzeyen kadınla evlenmeyin, çünkü o doğum yapmaz.”⁷⁵ (İbn Kuteybe, 2008: 192) uyarısıyla anne adayının olumsuz niteliklerinin, soy üretiminde bilinemez sonuçlar doğurabileceğini dile getirmiştir.

Diğer yandan kadının yalnızca doğurganlığı üzerinden tavsiyede bulunanlar, “Doğurgan siyah bir kadın, kısır ve güzel bir kadından hayırlıdır.”⁷⁶ (el-İbşihi, 1999: 182) nasihatıyla kısır kadının güzelliğinin çirkin kadının doğurganlığına tercih edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Asmai de aynı şekilde hangi kadından nasıl fayda görüleceğine dair, “Amcakızları eşlerin en sabırlısı, akraba olmayan yabancılar da kadınların en doğurganıdır. Asiller ise başlarını Acem kadınların çocukları gibisine çarpmamışlardır.” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 12; İbn Abdirabbih, 1983: 112, 127; İbn Kuteybe, 2008: 193) sözüyle dışarıdan yapılacak evliliklerden daha fazla çocuk sahibi olunabileceğini bildirmiştir. Bununla birlikte Ebu’l-Hasen el-Medaini, İbn Hubeyre’nin⁷⁷, “Benim için boylu poslu, oturaklı, çocuk doğurmaya yatkın, omuzları geniş, bacakları pürüzsüz bir cariye satın alsınlar.”⁷⁸ (İbn Abdirabbih, 1983: 111) dediğini aktarmıştır. İbn Abdirabbih, burada bahsi geçen (الرَّسْحَاءُ) için, “kalçası dar kadındır ki hamile bırakılmak için elverişlidir” açıklamasını getirmiştir. Çünkü rivayetin devamında İbn Hubeyre’nin bu niteliğe sahip bir cariyeyi çocuk doğurması için istediği ve yine bu niteliğe sahip bir kadının çocuk yapmak için hamile bırakılması konusunda geniş kalçalı bir kadından daha elverişli olduğu bildirilmiştir⁷⁹ (İbn Abdirabbih, 1983: 111). Müellifin *Kitabu’n-Nisa* bölümü altında yer verip “Kadınların Nitelikleri ve

لا يمنعكم من تزوّج امرأة قصيرة قصرها، فإنّ الطويلة تلد القصير، والقصيرة تلد الطويل؛ وإياكم والمذكّرة فإنّها لا تنجب

سَوْدَاءُ وَلُؤْدُ، خَيْرٌ مِنْ حَسَنَاءٍ عَقِيمٍ

⁷⁷ Asıl adı Ebü'l-Müsenna Ömer b. Hübeyre b. Muaviye b. Sükeyn el-Fezari (ö. 110/728)'dir. Mutaassıp bir Kayslı olan İbn Hübeyre, Bizanslılara karşı kazandığı İrminiyye zaferinden sonra halife Yezid b. Abdülmelik tarafından Irak ve Horasan valiliğine tayin edilmiştir. Ancak isyan çıkaran Soğdlar, Türklerin yardımıyla İbn Hübeyre'nin Horasan valisini ağır bir yenilgiye uğrattılar. Her ne kadar İbn Hübeyre mağlup edilen valisinin yerine Said b. Amr el-Haraşi'yi getirse de kendisi Hişam b. Abdülmelik tarafından azledildi. İbn Hübeyre, İslam tarihinde ayar bakımından daha saf gümüş dirhem bastıran kişi olarak tarihe geçmiştir. İlim adamlarıyla son derece iyi ilişkiler kurduğu bilinir ve tayin ettiği memurların Kuran, fıkıh ve tarih bilgilerine önem veren İbn Hübeyre'nin şiirden iyi anladığı bildirilmiştir (Bozkurt, 1999: 83–84).

⁷⁸ اشتروا لي جارية شقاء مقاء رسحاء، بعيدة ما بين المنكبين، ممسوحة الفخذين

⁷⁹ رسحاء: صغيرة العجيزة، أرادها للولد، لان الارشح أفرس من العظيم العجيزة

Huyları”⁸⁰ başlığında ele aldığı bu rivayette, erkekler için kalçası küçük kadının hamile bırakılmak üzere elverişli olduğu tavsiyesi bulunmaktadır. Burada çocuk doğurmaya elverişli kadının niteliği yerine, erkeğin kolay çocuk yapabileceği kadının özelliğinden bahsedilmiştir ki bu tavsiye yine erkeklerin kadın tercihlerinde tohumlarını kolayca bırakacakları tarlaların mahiyeti hakkında da bilgi vermektedir. Yine erkeklerin ideal soy üretimi için yapması gerekenler, şu ilginç tavsiyede kendini göstermiştir. Arapların dediklerine göre, “Eğer oğlunun cesur olmasını istersen, karını cinsel ilişkiden önce öfkelerdir”⁸¹ (el-İbşihî, 1999: 201; İbn Abdірabbih, 1983: 127).

1.2. Olumsuz Fiziksel Nitelikler: Kadınların Beğenilmeyen Fiziksel Özellikleri

1.2.1. Çirkin Olma / Çirkinlik

Çalışmamız örneklemini içine giren ve *Kitabu'n-Nisa* literatürü içinde yer alan eserlerde kadınların olumlu fiziksel özelliklerinin yanında olumsuz yani beğenilmeyen fiziksel özelliklerinin zikredildiği rivayet veya haberler de bulunmaktadır. Bunlar genellikle rivayetler arasında yer almakla birlikte müstakil bab başlıkları altında da bulunmaktadır. Örneğin İbn Kuteybe *Uyunu'l-Ahbar*'da yine “Kadınlar Kitabı” altında yer verdiği “باب القبح والدّامة”⁸² yani “Kötü Görünüşlü ve Çirkin Olma” bab başlığı ile

kadınların kötü görünüşlü ve çirkin olanlarına dair rivayetlere yer vermiştir. Bununla birlikte İbn Kuteybe ile çağdaş İbnü's-Sikkit eseri *Kitabu'l-Elfaz*'ın çeşitli başlıkları altında kadınların çirkin olmalarına dair lafızlara ayrıntılarıyla birlikte yer vermiştir ki kadınların beğenilmeyen fiziksel özelliklerini zikrettiği “بَابُ مَا يُكْرَهُ مِنْ خَلْقِ النِّسَاءِ”⁸³

bab başlığının yanı sıra müstakil olarak açtığı “بَابُ الدَّمَاءِ وَالْقِصْرِ”⁸⁴ yani “Çirkin ve

Kısa Boylu Olma Babı” altında zikrettiği bu kadın nitelikleri tam olarak kadınlarda görülen sübjektif ancak eril hakim söylem nazarıyla sabitlenmiş çirkin hallere vurgu yapmaktadır.

⁸⁰ (İbn Abdірabbih, 1983: 111) صِفَاتُ النِّسَاءِ وَ أَخْلَاقِهِنَّ

⁸¹ إِنْ أَرَدْتَ أَنْ يَصْلَبَ وَلَدُكَ فَأَغْضِبْهَا، ثُمَّ قَعْ عَلَيْهَا

⁸² İbn Kuteybe, 2008: 222

⁸³ İbnü's-Sikkit, 1998: 251

⁸⁴ İbnü's-Sikkit, 1998: 222

Kadınların çirkinlikle itham edildiği nitelikler “el-cüramida (الْجُرَامِضَةُ)” lafzının “aşırı derecede çirkin kadın” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 254) lafzında olduğu gibi yalnızca kadınların bu özelliğini ifade etmesinin yanında genel olarak şişmanlık, kısa boyluluk, siyah tenli olmak, karnı büyük olmak ve ahlaksızlıkla birlikte anılan kötü özelliklerin de görüldüğü ortak kullanımlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin “el-habentae (الْحَبْنَطَاءُ)”⁸⁵ ve “el-huzubbe (الْحُظْبَةُ)” lafızları “kısa, çirkin ve karnı büyük kadın” için (İbnü’s-Sikkit, 1998: 223), aynı şekilde “el-adilet (الْعَضَلَةُ)” lafzı “eti sıkı ve dolgun ancak sevimsiz, çirkin kadın” için (İbnü’s-Sikkit, 1998: 254) kullanılmaktayken; “el-kurzuha (قُرْزُحَةُ)” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 223) ve “ed-demim (الدِّمِيمُ)” lafızları “kısa boylu ve çirkin kadın” (et-Tebrizi, 2005: 306) manasına karşılık gelmektedir. Kadınların çirkinlikle vasfedildiği diğer sıfatları ifade eden kavramlardan “el-hankele (الْحَنَكَلَةُ)” lafzı “çirkin ve zelil kadını” nitelerken (İbnü’s-Sikkit, 1998: 256); yine aynı lafız için “siyah tenli ve kısa boylu kadını” manası verilmektedir (İbnü’s-Sikkit, 1998: 223). Kadınların çirkinliklerini onların siyah tenli olmalarına bağlayan bir şair şöyle demektedir:

مِنْ كُلِّ حَنَكَلَةٍ، كَانَ جَبِينَهَا كَبِدٌ تُهَيَّا، لِلْبِرَامِ، دَمَامَا

“Zenci ve kısa boylulardan sanki alnı ve ortası,
Çirkinliğe boyanmış kadınlar vardır”.

Anlaşıldığı üzere sübjektif “çirkin kadın” algıları birbirinden farklı beğenilmeyen kadın nitelikleriyle bir görülmüş ve “Kadınların Fiziksel Özellikleri” konu başlığı altındaki “Olumsuz Nitelikler” arasında ele alacağımız alt başlıklarda işleneceği üzere çeşitlilik göstermiştir. Buna göre kadınlarda görülen türlü çirkinlikler dile getirilmiştir. Mesela bir şairin şiirinde bir kadının çirkinliğini şöyle tarif etmiştir:

⁸⁵ وَ الْحَبْنَطَاءُ: الْقَصِيرَةُ الدِّمِيمَةُ الْعَظِيمَةُ الْبَطْنِ

لها جسم برغوث وساقا بعوضة
ووجه كوجه القرد بل هو أقبح
وتبرق عينها إذا ما رأيته
وتعبس في وجه الضّجيع وتكلح
وتفتح- لا كانت- فما لو رأيته
توهّمته بابا من النار يفتح
فما ضحكت في الناس إلّا ظننتها
أمامهم كلبا يهرّ وينبح
إذا عاين الشيطان صورة وجهها
تعوّذ منها حين يمسي ويصبح
وقد أعجبتها نفسها فتملّحت
بأيّ جمال ليت شعري تملّح

“Vücudu pire, ayakları sineğinki gibi,
Yüzü de maymun gibi hatta ondan daha çirkin!
Onu gördüğünde gözlerini diker,
Yatak arkadaşının (kocanın) yüzüne karşı somurtarak yüzünü asar.
Ağzı da öyle bir açılır ki –keşke hiç görmeseydim–
Sanki ateşlerde açılan bir kapı zannedersin!
İnsan içinde güldüğünde ise,
Sanırsın ki önlerinde havlayan köpek bir köpek.
Eğer şeytan onun suratına baksa,
Sabah akşam ondan Allah’a sığınır.
Kendini beğenip de güzel görünüyor,
Keşke ben de görseydim olmayan güzelliğini” (İbn Kuteybe, 2008: 223, 224)!
Görüldüğü üzere kadın pire ve sinekten maymun, köpeğe kadar türlü hayvanlara benzetilerek çirkinliği tarif edilmiştir. Benzer şekilde, bir bedevi güzel ve alımlı bir kadın gördü, onun güzel olduğunu zannetti. Kadın yüzünü açınca bedevi onun aslında ne kadar çirkin⁸⁶ olduğunu gördü. Bunun üzerine şöyle dedi:

فأظهرها ربّي بمنّ وقدره
عليّ ولولا ذاك متّ من الكرب

⁸⁶ Rivayette kadının çirkinliğinden bahsederken “غول” ifadesi kullanılmıştır. “Gul” kelimesi gulyabani, canavar, şekilden şekle giren çöl yaratığı gibi anlamlara gelmektedir.

فلما بدت سبّحت من قبح وجهها وقلت لها السّاجور خير من الكلب

“Rabbim onu bana kudretiyle gösterdi

Eğer göstermeseydi ileride üzüntümden ölürdüm!

Yüzünün çirkinliği bana görününce Allah’ı yücelttim,

Ve ona dedim ki: ‘Tasmaşı köpekten daha hoştur’⁸⁷” (İbn Kuteybe, 2008: 224)! Peçe altında kalan ve erkeklerin görme imkanını ortadan kaldıran bu tür örtüler kadınların güzelliklerini ve çirkinliklerini sakladığı veya erkeklerin görmelerine engel teşkil ettiği için hoş görülmemiş özellikle bir bedevi tarafından şöyle zemmedilmiştir:

جزى الله البراقع من ثياب عن الفتیان شرّاً ما بقينا
يوارين الملاح فلا نراها ويزهين القباح فيزّهينا

“Allah erkeklere yaşattığından dolayı bu peçeleri kahretsin!

Güzeli saklıyor, göremiyoruz; çirkinini de güzel gösteriyor, kendilerini beğeniyorlar” (İbn Kuteybe, 2008: 227)! Yine kadınların erkekler tarafından çirkin bulunan hallerine örnek olarak bir bedevinin karısı için söylediği şu şiire bakılabilir:

ولا تستطيع الكحل من ضيق عينها فإن عالجته صار فوق المحاجر
وفي حاجبيها حزة لغزارة فإن حلقا كانا ثلاث غرائر
وثديان أمّا واحد فكموزة وآخر فيه قرية لمسافر

“Gözü öyle küçük ki sürme bile çekemez,

Sürse de sürmesi gözünden taşar!

Kaşları o kadar gür ki bir çuval ip eder,

Tıraş edilecek olsa üç çuval çeker.

Göğüslerinden biri muz gibi pörsüktür,

Diğeri ise yolcu kırbası gibi dolgun” (İbn Kuteybe, 2008: 226). Kadınların betimlenen çirkinliklerine bir diğer örnek ise Ebu Nuvas’ın şu dizeleridir:

وقائلة لها في وجهه نصح
علام قتلت هذا المستهما
فكان جوابها في حسن سرّ
أأجمع وجه هذا والحراما

“Bir kadın nasihat edercesine ona dedi ki:

‘Sana sevdalananı neden öldürdün (ona muradını vermedin)?’

Cevabı gizlice şöyle dedi:

‘Şu çirkin suratla haramı mı birleştireyim” (İbn Kuteybe, 2008: 226)! Son olarak İshak el-Mevsili’nin anlattığına göre bedevi bir kadın Reşid’in kızı Hamdune’nin yanına girdi. Yanından çıkınca da kendisine Hamdune hakkında sorular sorulunca, “Hamdune’yi gördüm ama vallahi kendisinde bir hoşluk bulamadım! Karnı kırabaya benzer, göğüsleri kabak gibi, kıcı yamaya benzer, yüzü ise kavgaya hazır kabarık horoz gibi.⁸⁸” demiştir (İbn Kuteybe, 2008: 227, 228).

1.2.2. Kısa Boylu Olma

Kadınların olumsuz fiziksel özelliklerinden bir diğeri olan kısa boylu olmak ile ilgili lafız ve rivayetler yine çalışmamız kapsamında ele aldığımız *Kitabu’l-Elfaz*’ın “بَابُ مَا

بَابُ ”⁸⁹يُكْرَهُ مِنْ خَلْقِ النِّسَاءِ” yani “Kadınların Beğenilmeyen Fiziksel Özellikleri” ve “بَابُ

”الدَّمَاءِ وَالْقَصْرِ”⁹⁰ yani “Çirkin ve Kısa Boylu Olma” bab başlıkları altında yer vermiştir.

Bununla birlikte İbn Kuteybe *Kitabu’n-Nisa* içinde bulunan ve “بَابُ الْخَلْقِ” üst

وما حمدونة! والله لقد رأيتها وما رأيت طائلا، كأن بطنها قربة، وكأنّ ثديها دبّة، وكأن استها⁸⁸
رقعة، وكأن وجهها وجه ديك قد نفش غفريته يقاتل ديكاً

⁸⁹ İbnü’s-Sikkit, 1998: 251

⁹⁰ İbnü’s-Sikkit, 1998: 222

başlığıyla verilen “الطَوَّلُ وَالْقَصَرُ”⁹¹ babları altında kısa boylu olmaya dair rivayetlere yer vermiştir.

Kadınların kısa boylu olmalarına dair özellikle *Kitabü'l-Elfaz*'da bu konu için müstakil olarak açılan konu başlığı altında bulunan ve bu niteliklere sahip kadını tavsif etmek için toplam 29 adet lafız kullanıldığı görülmektedir. Bir kültürde kadınlara ait bir fiziksel özelliği ifade etmek için bu kadar kavramın kullanılıyor olması, o dil ve kültürde kadınların fiziksel özelliklerine verilen önemin bir göstergesidir. Ayrıca bu konu başlığı altında kadınların kısa ve çirkin olmalarını niteleyen bu lafızlar, kadınlarda kısa boylu olmanın çirkinlik göstergesi olarak kabul edildiğini yani kısalıkla çirkinliğin özdeşleştirildiğini ortaya koymaktadır; çünkü çirkinlik ile özdeşleştirilen kısalık vasfı 29 adet kadın ismi açıklanırken de dile getirilmiştir. Bu isimlerin neredeyse tamamında kadını tarif etmek için kullanılan “kısa ve çelimsiz”, “kısa ve adaleli”, “kısa ve çirkin”, “kısa ve siyah tenli”, “kısa ve şişman”, “kısa ve gururlu/kibirli”, “kısa ve aşağılık”, “kısa ve hakir” anlamını muhtevi lafızlar bulunmaktadır. Örneğin “el-kunbuza (القُنْبُزَةُ)” (İbnü's-Sikkit, 1998: 222), “el-ceydera (الْجَيْدَرَةُ)”, “el-buhtura (الْبُخْتُرَةُ)”, “el-adad (الْعَضَادُ)”, “dahdahe (دَحْدَاةٌ)” (İbnü's-Sikkit, 1998: 223), “el-huzeme (الْحُذَمَةُ)”, “el-caziye (الْجَاذِيَةُ)”, “el-mücezzera (الْمُجَذَّرَةُ)” (İbnü's-Sikkit, 1998: 224), “el-cendele (الْجَنْدَلَةُ)” ve “kameliyye (الْقَمَلِيَّةُ)” (İbnü's-Sikkit, 1998: 225) lafızlarının hepsi de kadınların yalnızca kısa boylu olmalarını ifade etmekte ve “kısa boylu kadın” anlamında kullanılmaktadırlar.

İbnü's-Sikkit, kadınların kısa boylu ve çirkin olmalarına dair lafızları ele alırken kısa boylu olmak niteliğinin beraberinde getirdiği çeşitli yan sıfatları da taşıyan anlam ve isimlere ver vermiştir. Bunlar arasında “el-müeddene (الْمُؤَدَّنَةُ)” lafzı “kısa ve çelimsiz kadın” için (İbnü's-Sikkit, 1998: 222), “el-haberkasa (الْحَبْرَقَسَةُ)” lafzı “minyon yapılı kadın” için (İbnü's-Sikkit, 1998: 222), “el-cilbih (الْجَلْبِيحُ)” ifadesi

⁹¹ İbn Kuteybe, 2008: 243

“ufak tefek kadın” için (İbnü’s-Sikkit, 1998: 224) ve “el-vehra (الْوَحْرَةُ)” lafzı da aynı şekilde “küçük yapılı kadın” için kullanılmakla birlikte “kızıl ve kısa boylu deve” anlamı da ifade etmektedir (İbnü’s-Sikkit, 1998: 224). “El-buhsule (البُهْصَلَةُ)” lafzı ise kısa boylu kadının aynı zamanda beyaz tenli olması durumunu ifade etmesi (İbnü’s-Sikkit, 1998: 222) bakımından olumsuz bir manaya tekabül etmemektedir.

Kadınlar için kısa boylu olmak niteliğiyle beraber anılan sıfatların menfi anlamda kullanımlarını ifade eden lafızlardan ise; “ed-demim (الدَّمِيمُ)” (et-Tebrizi, 2005: 306) ve “kurzuha (قُرْزُحَةُ)” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 223) lafızları “kısa boylu ve çirkin kadın” için, “el-cizara (الْجِزَارَةُ)” “kısa ve adaleli kadın” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 222) için, “el-habentae (الْحَبْنَطَاءُ)” ve “el-huzubbe (الْحُظْبَةُ)” lafızları “kısa, çirkin ve karnı büyük kadın” için (İbnü’s-Sikkit, 1998: 223), “el-külküle (الْكُلْكُلَةُ)” “kısa boylu ve şişman, tıknaz olan kadın” için (İbnü’s-Sikkit, 1998: 223) kullanılmaktadır. Kısa boylu ve şişman kadınları anlatan bir şiir şöyledir:

وَأَنْتِ الَّتِي حَبَبْتَ كُلَّ قَصِيرَةٍ إِلَيَّ وَلَمْ تَشْعُرِي بِذَلِكَ الْقَصَائِرِ
عَنِيتِ قَصِيرَاتِ الْحِجَالِ وَلَمْ أَرِدْ قِصَارَ النِّسَاءِ شَرَّ النِّسَاءِ الْبَحَاتِرِ

“Sen sevdirdin bana bütün kısaları,

Ama bunu kısa boylular bilmez.

Bu sözümde gerdek odasını kastettim kısa boylu kadınları değil,

Kadınların en kötülerini ise hem kısa hem de şişman olanlardır” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 237). Kadınlardan kısa boylu olmasının yanı sıra bir de şişman olanların yerildiği bu beyitler genel anlamda erkeklerin kadınlarda görmek istemediği niteliklerden tıknazlığa işaret etmektedir. Yine kısa boylu olmakla birlikte siyah tenli

olan kadını nitelemek için kullanılan “el-hankele (الْحَنَكَلَةُ)” lafzı bir şairin şiirinde olumsuz fiziksel niteliklerden addedilmek üzere çirkinlikle bir görülmüştür:

مِنْ كُلِّ حَنَكَلَةٍ، كَأَنَّ جَبِينَهَا كَبِدٌ تُهَيَّأُ، لِلْبِرَامِ، دَمَامَا

“Zenci ve kısa boylulardan sanki alını ve ortası
Çirkinliğe boyanmış kadınlar vardır” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 223).

Kadınlardan kısa boylu olanların bazı olumsuz ahlaki niteliklerle vasfedildiği de görülmektedir ki “el-kuza’mile (الْقَذْعَمَلَةُ)” lafzı “alçak, bayağı ve kısa boylu kadını” nitelemek için (İbnü’s-Sikkit, 1998: 224), “el-ilkid (الْعَلِكِدُ)” lafzı “hayırsız, hakir, şişman ve kısa boylu kadın”⁹² için (İbnü’s-Sikkit, 1998: 224) ve “el-infis (الْعِنْفِصُ)” lafzı Ebu Amr tarafından “kısa ve ufak tefek kadın” olarak anlamlandırılrsa da Asmai’nin “ağzı bozuk, yaygaracı kadın” açıklamayısıyla birlikte “kısa boylu ve gururlu, kibirli kadını” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 223) ifade etmek için kullanılmaktadır. Görüldüğü üzere olumsuz fiziksel özelliklerden kısa boylu olmak bu niteliğe sahip olanların diğer olumsuz özellikleriyle de birlikte anılmıştır. Sonuç olarak bu durum, ilm-i kıyafe bağlamında insanların dış görünüşleri itibarıyla sahip oldukları diğer hasletler üzerinden tahminlerde bulunmayı gerektirmiştir. Örneğin İbn Kayyim el-Cevziyye kitabı *Ravdatu’l-Muhibbin*’de bazı alimlerin, “Allah güzelliği ve ahmaklığı uzunlara, zekâ ve çirkinliği de kısıllara vermiştir. İyiliği de bu ikisinin arasına koymuştur.”⁹³ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 237) dediğini aktarmıştır. Böylece toplum nezdinde öngörülen “kısa boyluluk” algısı *Kitabu’l-Elfaz*’da “بَابُ الدَّمَاقِ وَ” bab başlığında (İbnü’s-Sikkit, 1998: 222) olduğu gibi kısıllık hasletini çirkinlikle bir değerlendirilmesine sebep olmuştur.

⁹² و الْعَلِكِدُ: الْقَصِيرَةُ اللَّحِيْمَةُ الْحَقِيْرَةُ الْقَلِيْلَةُ الْخَيْرِ

⁹³ جعل الله البهاء والهوج مع الطول والدهاء والدمامة مع القصر والخير فيما بين ذلك

Kitabu'n-Nisa literatüründe karşımıza çıkan rivayetler arasında her zaman için kadınlara dair haberler bulunmamakta, özellikle yaratılışla yani insanların fiziksel özellikleriyle ilgili olarak “الطُّولُ وَالْقَصَرُ” yani “Uzunluk ve Kısalık” (İbn Kuteybe, 2008: 243), “اللِّحْيُ” yani “Sakal” (İbn Kuteybe, 2008: 246), “الْعُيُونُ” yani “Gözler” (İbn Kuteybe, 2008: 247), “الْأَنْفُ” yani “Burunlar” (İbn Kuteybe, 2008: 250), “الْبَخَرُ” yani “Kötü Ağız Kokusu ve Kötü Koku” (İbn Kuteybe, 2008: 252), “الْبَرَصُ” yani “Abraşlık” (İbn Kuteybe, 2008: 254), “الْعُرْجُ” yani “Topal Olma” (İbn Kuteybe, 2008: 257), “الْأُذُنُ” yani “Fıtıklı Olma” (İbn Kuteybe, 2008: 259) ve “الْجَذَامُ” yani “Cüzzamlı Olma” (İbn Kuteybe, 2008: 260) bab başlıkları altında bilgiler verilmiştir. Bu alt başlıklara her ne kadar *Kitabu'n-Nisa* yani “Kadınlar Kitabı” altında yer verilmiş olsa da bu bölümlerde erkeklerin de sahip oldukları çeşitli niteliklere dair haberleri bulunmaktadır. Örneğin İbn Kuteybe, “Uzunluk ve Kısalık” başlığı altında kadınlarda görülen uzunluk ve kısalık niteliklerine dair herhangi bir rivayete yer vermemiş ancak erkeklerin bu özelliklerini ifade eden haberleri ele almıştır. Örneğin Ebu Hatim kısa boylu bir arkadaşını tasvir etmek üzere aşağıdaki beyti irat etmiştir:

كاد خليلي من تقارب شخصه بعض القراد باسته وهو قائم

“Arkadaşımın boyu öylesine kısa ki Ayaktayken bile ardını neredeyse kene ısıracak” (İbn Kuteybe, 2008: 244)! Yine Asmai'nin anlattığına göre Muaviye Muğire b. Şube yanına geldiğinde şöyle dedi:

إذا راح في قوهية متلبسا تقل جعل يستن في لبن مخض

وأقسم لو خرت من استك بيضة لما انكسرت من قرب بعضك من بعض

“Eğer onu kapkara elbiselere bürünmüş halde görsen,
‘Bembeyaz süt içindeki böcek!’ dersin.

Yemin olsun ki ardından bir yumurta düşse,
Yere yakınlığından yumurta kırılmaz” (İbn Kuteybe, 2008: 245)!

1.2.3. İri ve Etine Dolgun Olma / Şişman Olma

Kadınların olumsuz fiziksel özellikleri arasında yer verilen “iri, etine dolgun olma” özelliği daha çok edebiyat söyleminden oluşan *Kitabu’n-Nisa* içinde olumlu bir haslet olarak karşımıza çıkmaktadır. İbnü’s-Sikkit kadınların iri ve etine dolgun olduklarına dair sıfatları “Kadınların Beğenilen Özellikleri”⁹⁴ başlığı altında olumlu bir özellik olarak ele alsa da literatür içinde çoğunlukla hadis edebiyatından beslenen ve ortodoks söylem olarak değerlendirebileceğimiz *Kitabu Edebi’n-Nisa* isimli eserde ise İbn Habib es-Sülemi yine bu niteliği “بَابُ مَا يُكْرَهُ لِلنِّسَاءِ مِنَ التَّسْمُنِ”⁹⁵ yani “Kadınlarda Hoş Görülmeyen Şişmanlık Babı” altında olumsuz olarak ele almıştır. İbn Kayyim el-Cevziyye ise genel olarak kadın niteliklerinin bulunduğu “بَابُ مَا جَاءَ فِي خَلْقِ النِّسَاءِ”⁹⁶ yani “Kadınların Yaratılışları Hakkında Söylenenler Babı” altında olumlu ya da olumsuz bir anlamdaki kullanımına yer vermeden zikretmiştir.

Kitabu’l-Elfaz’da kadınların iri veya şişman olmalarına dair müspet manaya tekabül eden lafızlardan “es-sibatru (السَّبَطْرَةُ)” “iri yapılı şişman kadın” için (İbnü’s-Sikkit, 1998: 213) için; “el-memkure (الْمَمْكُورَةُ)” “eti sıkı ve iç içe geçmiş şişman kadın”⁹⁷ için (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 230; İbnü’s-Sikkit, 1998: 211); “el-lessa (الَلِّصَاءُ)” “şişmanlıktan dolayı bacakları birbirine yapışık olan, bacakları arasında boşluk olmayan kadın” için (İbnü’s-Sikkit, 1998: 253); “el-kahbelis (القَهْبَلِيسُ)” ve “el-

⁹⁴ بَابُ صِفَةِ النِّسَاءِ مَا يُسْتَحَبُّ مِنَ النِّسَاءِ (İbnü’s-Sikkit, 1998: 211)

⁹⁵ İbn Habib, 1992: 229

⁹⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 228

⁹⁷ الممكورة: المدمجة الخلق الشديدة البضعة

قطعة اللحم المجتمعة. و الشديدة البضعة: ذات الجسم السمين البضعة: d.p.:

cahmeriş (الْجَحْمَرِشُ)” lafızları ise yine olumlu anlamda “iri ve şişman kadın” için kullanılmaktadır.

جَحْمَرِشٌ، كَأَنَّهَا عَيْنَاهَا عَيْنَا أَتَانٍ، قُطِعَتْ أُذُنَاهَا

“Cemheriş’in gözleri kulakları kesilmiş dişi eşeğin gözleri gibidir” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 256) beytinde “el-cahmeriş” kelimesinin olumlu anlamda kullanıldığı görülmektedir. Aynı şekilde İbn Kayyim el-Cevziyye’nin kitabında olumlu manada ele aldığı iri ve şişman kadın lafızlarından “ukne (عُكْنَةٌ)” “şişmanlıktan dolayı eti iç içe geçmiş, kat kat olmuş kadın (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 238); “hadlece (خَدَلَجَةٌ)” veya “el-hadellece (الْخَدَلَجَةُ)”, “şişman, kol ve bacakları dolgun kadın”⁹⁸ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 229; İbnü’s-Sikkit, 1998: 211); “er-rud (الرُّودُ)” “yumuşak ve kat kat ete sahip kadın” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 230); “mirmade (مِرْمَادَةٌ)” “şişmanlığından dolayı salınarak yürüyen kadın” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 229); “er-ratke (الرَّتْكَةُ)” “çok etli ve şişman kadın” ve “el-müsbatirra (الْمُسْبَطِرَّةُ)” da “şişman ve iri yapılı kadın” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 230) için kullanılmaktadır.

Kadınlarda iri ve etine dolgun olmayı niteleyen bu lafızlar, menfi manada ise son derece şişman kadını ve yalnızca şişman olarak tavsif edilebilecek kadını yaşlılık belirtileriyle birlikte ele alan sıfatlarıyla anlamlandırmıştır. Kadınların şişmanlık niteliğini olumsuz anlamlarıyla ele alınan sıfatlar arasında “er-rabile (الرَّابِلَةُ)” lafzı “oldukça etli ve vücudu yağlı kadın” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 214) anlamında; “er-radrada (الرَّضْرَاضَةُ)” ve “el-hüdkure (الْهُدْكَورَةُ)” lafızları “aşırı derecede şişman kadın” anlamında (İbnü’s-Sikkit, 1998: 213); “leffa (لَفَاءٌ)” lafzı “aşırı şişmanlığından dolayı

⁹⁸ وَ الْخَدَلَجَةُ: الْمُتَلَفَةُ الذَّرَاعَيْنِ وَالسَّاقَيْنِ

iki baldırının buluşma yeri dar olan kadın” anlamında (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 230) ve “enat (أَنَاة) ile “vehnane (وَهْنَانَةٌ)” lafızları da “aşırı şişmanlığından dolayı yavaş kalkan kadın” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 229) anlamında kullanılmış, *Kitabu'l-Elfaz*'da bu iki kelime için benzer manadaki “ayaktayken ve yürürken ağır hareket eden kadın” tanımı yapılmıştır⁹⁹ (İbnü's-Sikkit, 1998: 219). Kadınların şişmanlıklarına dair lafızlar arasında özellikle karınlarının genişliğine ve bellerinin büyüklüğüne işaret eden nitelikler de vardır. Buna göre “sevla (سَوْلَاءُ)” “karnı büyük ve sarkık kadını”, “kebda (كَبْدَاءُ)” “beli kalın kadını”, “el-mifdaci (الْمِفْضَاجُ)” (İbnü's-Sikkit, 1998: 251) ve “el-habna (الْحَبْنَاءُ)” “karnı büyük kadını” (İbnü's-Sikkit, 1998: 253), “el-bebace (الْبَجْبَاجَةُ)” “karnı şişkin kadını” (İbnü's-Sikkit, 1998: 254) nitelemek için kullanılmaktadır. İbnü's-Sikkit, “Şişmanlıktan karnı yarılmış, geniş karınlı kadın” anlamına gelen “el-müfada (الْمُفَاضَةُ)” lafzındaki genişliğe ilişkin olarak “Genişlik, kalkanda olursa övgü; kadında olursa yergidir.”¹⁰⁰ (İbnü's-Sikkit, 1998: 253) atasözünü getirmiştir.

İri ve şişmanlık sıfatlarının yanı sıra yaşlılıklarının da tarif edildiği lafızlar arasında; “şişman ve eti gevşek kadın” anlamına gelen “eş-şer'abe (الشَّرْعَبَةُ)”, “eş-şermeha (الشَّرْمَحَةُ)” ve “es-sehlebe (السَّهْلَبَةُ)” lafızları (İbnü's-Sikkit, 1998: 216); “şişman, gevşek ve titrek etli kadın” anlamına gelen “arkerke (عَرَكْرَكَةٌ)” lafzı (İbnü's-Sikkit, 1998: 256), “yumuşak ve gevşek etli kadın” anlamına gelen “el-harsa (الْحَرَسَاءُ)” ve “el-hifdace (الْحِفْضَاجَةُ)” lafızları (İbnü's-Sikkit, 1998: 251); “yanları, böğürleri iri ve eti gevşek kadın” anlamına gelen “el-hifdace (الْحِفْضَاجَةُ)” lafzı (İbnü's-Sikkit,

⁹⁹ وِ الْأَنَاةُ: الَّتِي فِيهَا فُتُورٌ عِنْدَ الْقِيَامِ وَالْمَشْيِ، وَ الْوَهْنَانَةُ نَحْوُ ذَٰلِكَ

¹⁰⁰ الْمُفَاضَةُ فِي الدَّرْعِ مَدْحٌ، وَ فِي النِّسَاءِ ذَمٌّ

1998: 251) ve “şışman ve elinden iş gelmeyen, beceriksiz kadın” anlamına gelen “el-hunzub (الْحُنْظُوبُ)” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 257) lafzı bulunmaktadır.

Kadınların şışmanlıklarına çeşitli yönlerden işaret eden bu isim veya sıfatlar arasında dilbilim kaynaklı verilerin daha çok olumsuz manaya tekabül ettiğini görmekteyiz. Bu verilerin dışında *Kitabu’n-Nisa* literatürü içinde yer alan dini ve edebiyat söylemine dair rivayetler, kadınların (olumlu) iri, etine dolgun veya (olumsuz) şışman olma durumlarına farklı beğeni algıları üzerinden işaret etmektedir. Bununla ilgili olarak literatürde kadınların şışmanlıklarına dair ortodoks söylemin menfî bir bakış açısı ortaya koyduğu görülmektedir. Örneğin İbn Habib, “بَابُ مَا يُكْرَهُ لِلنِّسَاءِ مِنْ”

التَّسْمِنِ” yani “Kadınlarda Sevilmeyen Şışmanlık Babı” başlığı altında Hz. Peygamber’in şu hadisine yer vermektedir: “Cebrail ile birlikte (cehennemde) acı çekmekte olan kadınların yanına uğradık. Elleriyle uylukları arası develerin boyunları gibiydi. Dedim ki: “Ey kardeşim Cebrail! Bunlar kimlerdir”? Dedi ki: “Çocuk doğurup onları emzirmenin sevabını düşünmeden onları emzirmeyip kendileri şışmanlayan kadınlardır” (İbn Habib, 1992: 230). Rivayette çocuğunu beslemekten geri duran ve şışmanlayan kadınların cehennemde azap görecekleri bildirilmiştir. Yine kadınların şışmanlıklarına yönelik olumsuz söylemler arasında değerlendirebileceğimiz Muhammed b. Sirin’in, “Kızlarınıza tirit yemeği yedirmeyin; zira o şışmanlatır.” (İbn Habib, 1992: 230) tavsiyesi bulunmaktadır. Kız çocuklarının şışmanlamamaları için onlara tirit yemeği yedirilmemesi tavsiyesinde bulunulmasının altında Arapların şışmanları edepsiz addetmeleri yatıyor olabilir. Çünkü İbn Kayyim el-Cevziyye *Ahbaru’n-Nisa*’da Arapların ilm-i kıyafe çerçevesinde şışman ve zayıflar için, “Araplar zayıfları över, şışmanları ise yererler. Üstelik şışmanları bir de edepsiz olarak nitelerler. Zayıfları ise bilgili ve güzel konuşan kimseler olarak tanımlarken; şışmanları da aptal ve ahmak olarak tanımlarlar”¹⁰¹ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 62) algılarına yer vermiştir. Açıklamasının devamında bu yargısıyla bağlantılı olarak şu izahta bulunmuştur: “Araplara göre, balgamı çok olanın bedeni sert, yağı bol ve eti çok olur. Anlayışı azalır, unutkanlığı artar, dili bağlanır ve güzel konuşamaz. Çünkü bu durumda balgam kalbine, nem de aklına galebe çalar. Akıllı bir yapıya sahip olanların ise

والعرب تمدح أهل التحول، وتذم أهل السمن والجسوم، وتنفيهم عن الأدب، وتنسب أهل التحول¹⁰¹ إلى المعرفة وحسن البيان، وأهل السمن إلى الغباوة وبعد الأذهان.

bedenlerinde yağ azdır, insanın eti azalırsa zihni de doğru çalışır böylelikle anlayışı inceler. Sonuç olarak akıl sahiplerinin güzel, düzgün ve edepli olduğu, edep sahiplerinin de düzgün bir zihin ve akla sahip olduğu sonucuna varılır. Feraseti onu neredeyse hiç yanıltmaz. Çünkü yukarıda anlatıldığı gibi, iki mizaç sahibinin her birinde kendilerine göre bazı özellikler ağır basmaktadır ve bu özellikler onlarda yerleşmiştir. Bazen şişman bir kimse başarılı, zayıf bir kimse de başarısız olabilir. Ancak bu çok nadir görülür. Arapların bir atasözünde belirttikleri gibi, “Şişmanlık akıllı yok eder”¹⁰² (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 62).

Ahbaru'n-Nisa'da genel olarak Arapların şişmanları yerip zayıfları övdüğü yönünde ifadeler kullanan İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ravdatü'l-Muhibbin*'de şişmanları sevmeme konusunda aşırıya kaçan ve zayıfları onlardan üstün tutan Zemahşeri'nin beyitlerine yer vermiştir:

لا أعشق الأبيض المنفوخ من سمن لكنني أعشق السمر المهازيل
إني امرؤ أركب المهر المضمّر في يوم الرهان فدعني واركب الفيلا

“Beyaz tenli olsa da şişman, yağ bağlamış bir kadına âşık olmam ben,

Ancak esmer ve zayıf bir kadına âşık olurum.

Yarış günü hafif bir dişi taya binerim ben,

Beni bırak da bir file bin sen” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 238). Zemahşeri beyaz tenli olmak gibi güzel bir haslete sahip olsa da bineği olarak addettiği kadında hareket özgürlüğünü daha mümkün gören zayıflık hasletini göz önünde bulundurmıştır. Şişman kadın için fil benzetmesini yapan Zemahşeri'nin yanı sıra kadınların iri ve şişmanlıklarını bazı yönleriyle tavsif edenler de bulunmaktadır. Örneğin Abd b. el-Hashas, şişman bir kadın hakkında şu şiiri söylemiştir:

توسّدني كفاً و ترفع معصماً علي و تحنو رجلها من ورائي

البطنة تذهب الفطنة¹⁰²

أَمِيلُ بِهَا مِيلَ النَّزِيفِ، وَ أَتَقَى بِهَا الْقَطْرَ، وَ الشَّقَانَ مِنْ عَنِ شِمَالِيَا

“Avucunu bana yastık yapar, bileğini üzerime kaldırır.

Ayaklarını da uzatır arkamdan.

Burnu kanayanın eğildiği gibi ona doğru eğilirim,

Böylece kuzey rüzgarları ve yağmurlardan korunurum” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 231, 232). Abd b. el-Hashas yanındaki kadının kendisini yağmurdan ve rüzgardan koruduğunu değil; son derece iri olduğunu ifade etmektedir. Yine A’şa şişman bir kadını nitelemek için şöyle demiştir:

غراء فرعاء مصقول عوارضها تمشي الهوينا كما يمشي الوحى الوجلى
كأن مشيتها من بيت جارتها مر السحابة لا ريث و لا عجل

“Yanakları parlak, gür saçlı ve beyaz tenli kadın,

Çamura batmış gibi çabalayarak yürüyor.

Komşusundan evine kadar yürümesi ise,

Bir bulutun geçişi gibidir, ne hızlı ne de yavaş” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 233, 234). Şiirde İbn Kayyim el-Cevziyye ve İbnü’s-Sikkit’in “son derece şişman olduğu için ayaktayken ve yürürken ağır hareket eden kadın” anlamına gelen “enat (أَنَاءَة)” ve

“vehnane (وَهْنَانَة)” olarak nitelenebilecek kadının bu özelliği üzerinden mübalağalı bir

üslup kullanılmıştır. Şişmanlıktan kat kat olmuş ve etleri iç içe geçmiş kadınları tarif etmek üzere Yezib b. Muaviye şöyle demektedir:

لَهَا عَكَنٌ بَيْضٌ كَأَنَّ غَضُونَهَا إِذَا شَفَّ عَنْهَا السَّابِرِيُّ فَدَاح

“İnce elbisesinden kat kat beyaz etleri görüldüğünde,

Etlerinin ona sanki bir yük olduğunu görürsün” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 238).

Kadınların şişmanlıklarını edepsizlik, ahmaklık ve fazlalık olarak görenlere karşılık bazıları da şişmanlığın kadın güzelliğinin yarısı olduğunu dile getirmişler ve kadının ayıplarını gizlediğini, güzelliklerini dışa vurduğunu iddia ederek övmüşlerdir¹⁰³ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 238). Buna örnek olarak Nabîğa ez-Zibyanî'nin iri ve etine dolgun kadınları övdüğü şiiri şöyledir:

و البطن ذو عكن لطيف طيه، و النحر ينفجه بثدي معقد
محطوطة المتنين غير مفاضة رِيًّا الروادف بضة المتجرد
و إذا لمست، لمست أجثم جاثمًا متحيزًا بمكانه ملء اليد
و إذا نزعت، نزعت عن مستحصف نزع الجزور بالرشاء المخضد

“Karnı kat kat ve kıvrımları yumuşak;
Boynu ise göğüslerin üzerinde dikilidir.
İki yandan basık, dışa taşmış değildir,
Ayağı hoş kokulu, çıplak teni ise pürüzsüzdür.
Dokunduğunda en hareketsiz şeye dokunmuş gibi olursun,
Kavradığında avuçlarını dolduracak kadar yer kaplar.
Sanki bir et yığının kavramış gibi hissedersin,
Bir yiğidin kuyudan su çekerken yumuşak bir ipi kavraması gibi” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 238, 239). Görüldüğü üzere gerek *Kitabu'n-Nisa* literatüründe gerek dilbilimsel açıklamalarda kadınların iri ve etine dolgun olmaları beğenilen ve olumlu bir fiziksel özellik olarak algılanırken, şişman olmak ve bu şişmanlığın çeşitli yan sıfatları olan yağlı olmak, etin yumuşak ve sarkık olması, karnı büyük olmak, beli kalın olmak gibi vasıflar kadınların beğenilmeyen yani olumsuz fiziksel özellikleri arasında değerlendirilmiştir.

السمن نصف الحسن وهو يستر كل عيب في المرأة ويبيدي محاسنها¹⁰³

1.2.4. Zayıf Olma

Kitabu'n-Nisa literatürünü esas aldığımızda kadınların zayıf veya cılız olmalarını genel itibariyle onların olumsuz fiziksel özellikleri arasında değerlendirebiliriz. İbnü's-Sikkit'in kadınların herhangi bir olumlu özelliğine dair bap başlığı açmadığı ve “Kadınların Beğenilen Özellikleri” arasında yer vermediği göz önünde bulundurulacak olursa; *Kitabu'l-Elfaz*'da müstakil olarak açılan “بَابُ الْمَهْزُولَةِ وَالْمُهْزَلِ”¹⁰⁴ yani “Zayıflık ve Cılızlık Babının” kadınların zayıflıklarına dair menfî anlamlar taşıyan nitelikleri ihtiva ettiği sonucu çıkmaktadır. Aynı şekilde İbnü's-Sikkit kadınların zayıf olma durumlarını tavsif eden sıfat veya lafızları “بَابُ مَا هُكِرَهُ مِنْ خَلْقِ النِّسَاءِ”¹⁰⁵ yani “Kadınların Beğenilmeyen Fiziksel Özellikleri” bap başlığı altında ele almış ve İbn Kayyim el-Cevziyye *Ahbaru'n-Nisa*'da açtığı “بَابُ مَا جَاءَ فِي خَلْقِ النِّسَاءِ”¹⁰⁶ kısmında kadınların zayıf ve cılız olmalarını niteleyen lafızlara daha çok olumsuz manalarıyla yer vermiştir.

Kadınların zayıf olma durumlarını niteleyen lafızlara münhasıran açılan “بَابُ الْمَهْزُولَةِ وَالْمُهْزَلِ” bap başlığı altında yalnızca altı adet lafız zikredilmiş, çalışmamız bütününde ise olumlu ve olumsuz manalarıyla yirmiye yakın lafzın literatürde yer aldığı tespit edilmiştir. Buna göre; “el-asla (العَصْلَاءُ)” (İbnü's-Sikkit, 1998: 255), “kidaf (الْقِدَافُ)” (İbnü's-Sikkit, 1998: 257), “el-kafira (الْقَفِرَةُ)” ve “el-müşellat (الْمُشَلَّلَاتُ)” (İbnü's-Sikkit, 1998: 260) lafızları “ince, az etli ve zayıf kadın” anlamlarında; “es-semsame (السَّمْسَامَةُ)” “zayıf ve naif kadın” (İbnü's-Sikkit, 1998: 216) anlamında; “es-selfa' (السَّلْفَعُ)” ve “er-ras'a (الرَّصَعَاءُ)” lafızları “zayıf ve atik, hareketli kadın” (İbnü's-

¹⁰⁴ İbnü's-Sikkit, 1998: 260

¹⁰⁵ İbnü's-Sikkit, 1998: 251

¹⁰⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 228

Sikkit, 1998: 254) anlamında; “el-aşşe (العَشَّة)”¹⁰⁷ lafzı “zayıf ve uzun boylu kadın” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 260) anlamında kullanılmaktadır. Bunlarla birlikte “eti iç içe geçmemiş kadın” için “mübtelle (مُبْتَلَّة)” ve “ince karınlı kadın” için “hamsane (خَمْسَانَةٌ)”; “beli ince, boynu uzun kadın” için “memşuka (مَمْشُوكَةٌ)” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 229); “iki böğrü ince, yanları etsiz kadın” için ise “hedim (هَضِيمٌ)” sıfatı kullanılmaktadır ki İbnü’s-Sikkit “hedim (الهَضِيمُ)” için, “مَا يُسْتَحَبُّ مِنَ النِّسَاءِ” başlığı altında “el-bakkâ (الْبَقَاءُ)”¹⁰⁸ ile benzer anlamdaki “heyfa (الْهَيْفَاءُ)” lafzına “sıska karınlı kadın”¹⁰⁹ (İbnü’s-Sikkit, 1998: 217) anlamı vermiştir. Ayrıca “el-memsusa (الْمَمْصُوصَةُ)” “hastalıktan dolayı zayıflayan kadın” için, “en-nahile (النَّاحِلَةُ)” lafzı “ağrı, hastalık veya yolculuktan dolayı zayıflayan kadın” için ve “mütehaddide (مُتَخَدِّدَةٌ)” lafzı “şişmanken zayıflayan kadın” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 260) için kullanılmaktadır.

Kadınların fiziksel niteliklerinden zayıf olma özelliği dini ve edebiyat söylemlerinin her ikisinde de menfî manada ele alınmış ve eleştirilmiştir. Hz. Peygamber kıyamet günü kadınların zayıflıklarından her ne kadar fiziksel anlamda söz etmese de bunu bir acziyet manasında imge olarak kullanmış ve “Şişman olup da kıyamet günü zayıflıktan kemikleri sayılan kadınlara yazıklar olsun.”¹¹⁰ (İbn Habîb, 1992: 229) buyurmuştur. İbn Habîb bu rivayete *Kitabu Edebi’n-Nisa*’nın “بَابُ مَا يُكْرَهُ”

“لِلنِّسَاءِ مِنَ التَّسْمَنِ” yani “Kadınlarda Hoş Görülmeyen Şişmanlık Babı” başlığı altında yer vermiştir (İbn Habîb, 1992: 229). İbn Kayyim el-Cevziyye ise Arapların zayıfları

¹⁰⁷ Accac şöyle demiştir: “Ne zayıf kadın olsun ne de şişman” “لَا مَهَبَّجًا”

¹⁰⁸ وَ هَضِيمٌ نَحْوُ الْبَقَاءِ. وَ الْهَضِيمُ: اللَّطِيفُ الْكَشْحِينِ

¹⁰⁹ الْهَيْفَاءُ: الضَّامِرُ الْبَطْنِ وَ هِيَ مِثْلُ الْبَقَاءِ

¹¹⁰ وَيُلْ لِلْمُتَسَمِّنَاتِ مِنْ فِتْرَةٍ تَكُونُ فِي الْعِظَامِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

övdüklerini, onların bilgili ve güzel konuşan insanlar olduklarını ifade etmiş, zayıfların akıllı olmalarını etlerinin, yağlarının ve balgamlarının az olmasına bağlayarak zayıflar hakkında “Sonuç olarak akıl sahiplerinin güzel, düzgün ve edepli olduğu, edep sahiplerinin de düzgün bir zihin ve akla sahip olduğu sonucuna varılır. Feraseti onu neredeyse hiç yanıltmaz.” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 62) yargısına varmıştır.

Fiziksel olarak kadınların zayıflıklarını ifade eden edebiyat söyleminde de cılız ve çelimsiz olmanın kötü karşılandığı, yerildiği, kadınların dezavantajları arasında sayıldığı ifade edilmektedir. *Uyunu'l-Ahbar*'ın “باب الخلق” bab başlığı altında yer verilen “العيون”¹¹¹ yani “Gözler” konusunda getirilen rivayet şöyledir: Ebu'l-Esved şaşı bir cariye satın almış ve karısı Ümmü Avf'ı kıskandırmıştır. Amcasının kızı olan eşi de onu kızdırmak için, “Kim şaşı kız alır!” diyerek onunla tartışmaya başlayınca Ebu'l-Esved şöyle demiştir:

يعيبونها عندي ولا عيب عندها سوى أنّ في العينين بعض التأخر
فإن يك في العينين سوء فإنها مهفهفة الأعلى رداح المؤخر

“Yanımda onu ayıplıyorlar, ancak onun görme zayıflığından başka bir ayıbı yok! Görmesi zayıf olsa da beli ince kalçası büyüktür” (İbn Kuteybe, 2008: 248)! Rivayette görme kusuru olan cariyenin ince belli olması ve kalçasının iri olması övülerek İbn Kayyim el-Cevziyye'nin “beli ince, boynu uzun kadın” için kullanılan “memşuka (مَمْشُوقَةٌ)” lafzına benzer bir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 229) anlamda kullanılmıştır. Kadınlarda görülen zayıflığın olumsuz algılandığına dair bir diğer örnek ise şu şiiirdir:

موترة العلباء محفوفة القفا لها ندب من حكاها غير دارس
إذا ضحكت غصون كأنها غباغب حرباء تحوز شامس

¹¹¹ İbn Kuteybe, 2008: 247

“Boynundaki damarlar belirgin ve ensesi de zayıf,
Çok kaşıyıp da iyileşmeyen bir yara izi oluşturmuş.
Güldüğünde yüzü kırışır, verir,
Sanki güneşin altında kıvranan bukalemunun sarkan eti gibi.
İki şah damarı da kuru deriden örülmüş iki makara ipine benzer” (İbn Kuteybe, 2008: 223)! Yine İbn Kuteybe’nin “باب القبح والدمامة” yani “Çirkinlik ve Kötü Görünüş” başlığı altında yer verdiği şiir şöyledir:

يا عجباً والدّهر ذو تعاجيب هل يصلح الخلخال في رجل الذيب
اليابس الكعب الحديد العرقوب

Hayret ki zaman insana şaşkınlıklar getirir,
Hiç halhal topuğu kuru, dizleri zayıf kurdun ayağına yakışır mı” (İbn Kuteybe, 2008: 223)?

İdeal kadını halife Ebu’l-Abbās’a tarif eden Halid b. Safvan, “Ey Müminlerin emiri! Kadınların en güzeli ne küçük ve cılız ne de yaşlı; güzelliği uzaktan görkemli, yakından hoş olan; üst kısmı ince bir dal gibi, alt kısmı da kum tepesi gibi olan...”¹¹² (İbn Abdurabbih, 1983: 115) tanımıyla zayıflık konusunda da ölçülü bir tarif vermektedir. Diğer taraftan sevimsiz ve hoş görülme-yen kadınlar tarif edilirken şöyle denilmiştir: “Kadınların kötöleri şunlardır: Cılız, eti az, sık sık hastalanıp adet gören, benzi soluk ve uğursuz, solak ve usandıran, sert ve nefret uyandıran, hızlı hareket edip sıçrayan, dili süngü gibi olan (sözleriyle zarar veren), gülünmeyecek yerde gülüp sebepsiz yere ağlayan, kocasını münakaşaya zorlayan, burnu göklerde kıcı yerlerde olan (kibirli), ökçesi demirden, sinirli ve kötü ahlaklı, sözleri tehditvari, sesi şiddetli olan, iyilik ve güzellikleri gizleyip kötülükleri açığa çıkaran, kocasına karşı musibet tarafında

¹¹² أعجبهنّ يا أمير المؤمنين التي ليست بالضّرع الصغير، ولا الفانية الكبير، وحسبك من جمالها ان تكون فخمة من بعيد، مليحة من قريب، اعلاها قضيب، وأسفلها كتيب

duran ama musibete karşı kocasına destek çıkmayan, kalbinde merhamet de korku da olmayan, kocası yanına girince çıkan, kocası yanından çıkınca giren, kocası ağlarsa gülen gülerse ağlayan, çokça beddua eden, gıybet eden, insanları kınayıp hor gören, cimri ve pinti olan, peçesinin altında iffetsiz olan, çocukları bakımsız, evi pislik içinde olan, konuştuğunda parmağıyla işaret eden, topluluk içinde ağlayan, örtüsü altından görünen, evinin kapısından dışarı köpek gibi bağırان, haksız olduğu halde ağlayan, yalan yere şahitlik yapan ve dili kendisini yalanlayan, gözyaşı günahla akan”¹¹³ (el-İbşihi, 1999: 202, 203; İbn Abdirabbih, 1983: 121). Bu nitelikler arasında öncelikli olarak “zayıf, cılız ve eti az” sıfatları geçmektedir.

Görüldüğü üzere kadınlarda nahoş karşılanan zayıflık niteliği edebiyat söylemi çerçevesinde fiziksel özelliklerinin dışında kullanılmamıştır. *Kitabu’n-Nisa* literatüründe fiziksel zayıflık konusunun erkekler için de bir eksiklik olarak algılandığı edebiyat söyleminde istisnai olarak İbn Kayyim el-Cevziyye’nin, “Bedenleri zayıf düşmemiş, renkleri solmamış ve akılları gitmemiş olan asılsız aşk iddiacıları ferasetli insanlar katında yalancı, zarafet sahibi insanlar yanında da aşktan mahrum kimselerdir.”¹¹⁴ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 60) rivayetinde aktardığı üzere aşıkların sevgi alametleri olarak zayıflık durumunu övdüğü görülmektedir.

1.2.5. Yaşlı Olma

Ebu Amr b. Ala’nın “Araplar gençliğe ağladığı gibi hiçbir şeye ağlamamıştır ve (gençliğin) ulaşmayı hak ettiği gayeye de ulaşmamıştır.”¹¹⁵ (İbn Kuteybe, 2008: 239) tespiti göz önünde bulundurulduğunda kadınların fiziksel özelliklerinden olumsuz olarak niteleyebileceklerimiz arasında yaşlılık kategorisinin de bulunuyor olması kaçınılmazdır. Her ne kadar nahoş görülen yaşlılık özelliği iki cins için de geçerli olsa da çalışmamız literatürü içinde özellikle erkeklerin kadınlarda görmek istemedikleri veya eleştirdikleri “yaşlılık” sıfatını, bu başlık altında kadın üzerinden ele alacağımız rivayetlerle değerlendireceğiz. Buna göre erkekler tarafından olumsuz bir nitelik olarak

¹¹³ وقيل لأعرابي عالم بالنساء: صف لنا شر النساء. قال شرهنّ النحيفة الجسم القليلة اللحم

وأما أهل الدّعاوي الباطلة، التي ليست أجسامهم بناحلة، ولا ألوانهم بحائلة، ولا عقوله بذاهبة،¹¹⁴

فهم عند ذوي الفراسة، يكذبون، وعند ذوي الظّرف محرومون

¹¹⁵ ما بكت العرب شيئاً ما بكت الشباب، وما بلغت ما هو أهله

algılanan yaşlılık beraberinde getirdiği bedensel deformasyon, gençliğin yitimi, doğurganlık ve kadınsal özelliklerin kaybı, akıl eksikliği gibi durumları da beraberinde getirdiği için eril hâkim söylemle son derece eleştiri almış bir evre olarak dil, yazın ve kültürde yerini almıştır.

Çalışmamız örneklemini içinde İbnü's-Sikkit'in *Kitabu'l-Elfaz* içinde yer verdiği “بَابُ مَا يُكْرَهُ مِنْ خَلْقِ النِّسَاءِ” yani “Kadınların Beğenilmeyen Fiziksel Özellikleri” ve “بَابُ الْعَجَائِزِ” yani “Yaşlı Kadınlar” bab başlıkları altında kadınların yaşlılık durumlarını niteleyen lafızlara yer vermiştir. Aynı şekilde *Uyunu'l-Ahbar* sahibi İbn Kuteybe Kadınlar Kitabı'nın altında ele aldığı “بَابُ الْعَجْرِ وَالْمَشَايِخِ” yani “Yaşlı Kadın ve Yaşlı Adamlar” başlığı ile kadınların yaşlılık hallerine dair rivayetleri zikretmiştir. Bilhassa *Kitabu'n-Nisa* literatürü bünyesinde kadınların yaşlılık hallerini ifade eden lafızlara ve haberlere yer verilmesi, kültürün kadın üzerindeki gençlik yitimine ve yaşlılık durumuna önem vererek kodlandığını göstermesi bakımından ilgi çekicidir.

Ele aldığımız literatür içinde kadının yaşlılık hallerine dair lafızlar onun fizyolojik değişimlerini ifade etmesinin yanında bazı yönlerden sosyal statüsünü de nitelemektedir. Bunlar arasında özellikle bekar veya dul olma hallerini tavsif eden “el-ânis (الْعَانِسُ)” lafzı “uzun süre evlenmemiş, evde kalmış ve gençliği gitmiş kadın”¹¹⁶ anlamında; aynı şekilde “el-mu'annise (الْمُعَنَّسَةُ)” de “ailesinin evinde alıkonmuş, yaşlanasıya kadar evlendirilmemiş kadın”¹¹⁷ için kullanılmaktadır (İbnü's-Sikkit, 1998: 228). Yine “ez-zanun (الظَّنُونُ)” lafzı “yaşı ilerlemiş, asil kadın” için kullanılırken aynı zamanda “çocuğu evlenmesinden endişe etmesine rağmen insanların kendisiyle evlenmekten şeref duyduğu, evlenmek istediği kadın” anlamını da ihtiva etmektedir

¹¹⁶ الْعَانِسُ: وَ هِيَ الَّتِي طَالَتْ أَيْمَتُهَا. d.p. الْأَيِّمَةُ: الَّا يَكُونُ لَهَا زَوْجٌ
حَكَى أَبُو عَمْرٍو عَنْ بَعْضِهِمْ، قَالَ: تَقُلُ: هَذَا امْرَأَةٌ قَدْ ذَرَأَ مِنْ شَبَابِهَا
¹¹⁷ وَالْمُعَنَّسَةُ: الَّتِي حُبِسَتْ فِي بَيْتِ أَهْلِهَا فَلَمْ تَزَوِّجْ حَتَّى عَجَزَتْ

(İbnü's-Sikkit, 1998: 239). Genel olarak kadınlarda görülen yaşlılık durumları arasında hiç evlenmemiş ve evlenmek istenilen kadın isimleri kadını sosyal statü ve roller çerçevesinde ele almıştır. Bunun dışında yaşlılığın getirdiği fizyolojik değişimleri ifade eden lafızlar da bulunmaktadır ki “turtubbe (الطُّرْتُبَةُ)” ifadesi “memeleri sünmüş yaşlı kadın” için (İbnü's-Sikkit, 1998: 229), “bezva (بَزْوَاءُ)” lafzı “ihtiyarlamış ve çocuk doğurup karnı sarkmış kadın” (İbnü's-Sikkit, 1998: 257) için “mâcce (مَاجَّةٌ)” “yaşlı ve akli kıt kadın” (İbnü's-Sikkit, 1998: 227, 228) için kullanılmaktadır. Yine yaşlı kadın kategorisinde ele alınan “heydale (الْهَيْضَلَةُ)” lafzı “elli yaşına ve ömrünün yarısına gelmiş kadın”¹¹⁸ (İbnü's-Sikkit, 1998: 226) için, “el-mu'sar (الْمُعْصَرُ)” ise “adet görmeye yeni başlamış genç kız” (İbnü's-Sikkit, 1998: 228) için kullanılmıştır. Kadınların elli yaşına gelip doğurganlıklarını kaybetmelerine tekabül eden dönem ile kızların yine doğurganlıklarının alameti olan adet görmeleri, yaş durumları veya yaşlılık evrelerini belirten basamaklar olarak önemle zikredilmiştir. Bunların dışında kadınların doğrudan yaşlılıklarına karşılık gelen ve “yaşlı kadın” anlamında kullanılan “el-hayzebûn (الْحَيْزَبُونُ)” (İbnü's-Sikkit, 1998: 226); “eş-şehbera (الشَّهْبَرَةُ)”, “eş-şehra (الشَّهْرَاءُ)”, “el-üfnûn (الْأَفْنُونُ)” (İbnü's-Sikkit, 1998: 227); “el-hemmeriş (الْهَمْرِيشُ)”, “eş-şehle (الشَّهْلَةُ)” (İbnü's-Sikkit, 1998: 228); “el-hurâtim (الْحُرَاطِمُ)” ve “el-cefûl (الْجَفُولُ)” (İbnü's-Sikkit, 1998: 229) lafızları bulunmaktadır. Yaşlılık derecelerini ifade eden “el-litlit (الْلِطْلِطُ)” ve “el-aydamuz (الْعَيْضَمُوزُ)” (İbnü's-Sikkit, 1998: 226) ile “et-tâbbe (التَّابَّةُ)” sıfatları (İbnü's-Sikkit, 1998: 227-228) “ölüp gitmekte olan, aşırı derecede yaşlı kadın” anlamını taşımaktadır. Ve son olarak “el-firşâh (الْفِرْشَاحُ)” “yaşlı ve sevimsiz kadını” (İbnü's-Sikkit, 1998: 227) nitelemektedir.

¹¹⁸ الْهَيْضَلَةُ: مِنَ النِّسَاءِ: النَّصَفُ
النِّصْفُ: الَّتِي بَلَغَتْ الْخَمْسِينَ مِنَ الْعُمَرِ: d.p.

Kadınlarda görülen yaşlılık alametleri gençliğinde kadında bulunması istenen ve beklenen niteliklerin kaybı sonucu yüzyıllar boyunca istenmeyen bir haslet olarak ifade edilmiştir. Kadınların sahip oldukları olumlu fiziksel özelliklerin yaşam döngüsü içinde kaybedilecek olması kaçınılmazdır; ancak ataerkil söylemde genel olarak erkeklerin yaşlanması itaat, otorite, şeref ve haşmet alametiyken kadınların yaşlanması gençliklerinin kaybıyla yorumlanıp güzellik, doğurganlık, canlılık gibi özelliklerinin yitimiyle ilişkilendirilerek olumsuz olarak kodlanmıştır ki bir şairin şu beyitleri yaşlılığın kadın ve erkek için farklı iki durum arz ettiğini açıkça ortaya koymaktadır:

الخال يقبح بالفتى في خده و الخال في خد الفتاة مليح
و الشيب يحسن بالفتى في رأسه و الشيب في رأس الفتاة قبيح

“Delikanlının yanağındaki ben abes görünür,
Ancak genç kızın yanağında olursa güzeldir.
Saçlardaki ak, delikanlıda güzel görünür,
Genç kızda ise hoş karşılanmaz” (İbn Kuteybe, 2008: 210). Yine yaşlılık durumunun kadın için dezavantaj olduğunu ifade eden diğer örnek Asmai’nin anlattığına göre şöyledir: “Bir adam karısıyla tartıştı ve aralarında hüküm vermek üzere Ziyad’a geldiler. Ziyad aralarındaki husumet konusunda hiddetlenince adam, “Allah valiyi ıslah etsin! Bir adamın ömrünün en hayırlısı son yarısıdır. Öyle ki cehaleti gider, hilmi (yumuşak huyluluk) kalır, görüşleri de olgunlaşır. Bir kadının ömrünün son yarısı ise adamın aksine en şerli zamanıdır. Öyle ki, huyu çirkinleşir, dili keskinleşir, ferici (cinsel organı) de genişler” (İbn Kuteybe, 2008: 233). Kadınların yaşlandıkça kendilerinde görülen alametlerin erkekler nezdinde antipatiyle karşılandığına dair başka bir misali bizzat Hz. Peygamber’in tecrübe ettiği bir konuda görüyoruz ki Dubaa bt. Amir isimli bir kadın her ne kadar Arap kadınlarının en güzellerinden ve ahlaklılarından addedilse de Peygamber yanında kendisinin “yaşlı olduğu” dile getirildiği zaman öncesinde oğlundan kendisini isteyerek evlenme teklifinde bulunmasına rağmen sessiz kalarak¹¹⁹ yaşlı Dubaa’ya evlenmek üzere talip olmaktan geri durmuştur (İbn Sad, 1990: 121–122).

وَقِيلَ لِلنَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِنَّهَا قَدْ كَبُرَتْ... فَرَجَعَ إِلَى النَّبِيِّ فَسَكَتَ عَنْهُ ¹¹⁹

Kadınların yaşlarıyla ilgili olarak “Kadın on beş yaşından otuz yaşına kadar genç sayılır. Otuzdan kırk yaşına kadar kendisinden faydalanılır; ama bundan sonraki yaşlarında artık sefil (âdî) birisi olur.”¹²⁰ (İbn Kuteybe, 2008: 236–237) yargısı kadınların kendilerinden faydalanmanın kesilmesi halinde artık işe yaramaz olduklarına dikkat çekmesi açısından ilginçtir. Kadınların yaş durumlarının kendileriyle evlenmek konusunda bir ölçüt kabul edildiğine dair bazı Araplar şöyle demiştir:

لَا تَنْكِحَنَّ عَجُوزًا إِنْ دَعَاكَ لَهَا وَإِنْ حَبَاكَ عَلَى تَرْوِيجِهَا الذَّهَبَا
وَإِنْ أَتَاكَ وَقَالُوا إِنَّهَا نَصَفٌ فَإِنَّ أَطْيَبَ نِصْفَيْهَا الَّذِي ذَهَبَا

“Eğer sana teklif ederlerse, sakın yaşlı kadınlarla evlenme.

Evlenmek için sana yaklaşırlarsa da onu derhal uzaklaştır.

İşte sana böyle bir kadın gelirse insanlar ondan için ‘Bu, yolu yarılamıştır,’¹²¹

Onun ömrünün en güzel yarısı geçip gitmiştir.’ derler” (İbn Kuteybe, 2008: 233). Buna benzer bir rivayeti İbn Abdirabbih Cafer b. Muhammed’e isnat ederek kitabına şu şekilde almıştır: “Eğer birisi sana, “Orta yaşlı bir kadınla evlendim.” derse bil ki o kadının seninle geçireceği kalan ömrü giden ömründen daha kötüdür” (İbn Abdirabbih, 1983: 122).

Kadınların özellikle orta yaşı geçtikten sonra “adi, ferici geniş, huysuz, çirkin” olarak tanımlanmaları *Kitabu’n-Nisa* literatüründe onların yaşlılık halleri konusunda fazlaca söylem ve uyarı yer almasına sebebiyet vermiştir. Bunlar arasında yaşlı karılarından şikayetçi olanların rivayetleri nicelik bakımından dikkat çekmektedir: Bir adamın yaşlı bir karısı vardı ve bir gün ekmek yerine güzel koku satın aldı. Bunun üzerine kadının kocası şu şiiri okudu:

شباب المرأة من خمس عشرة سنة إلى ثلاثين سنة، وفيها من الثلاثين إلى الأربعين مستمتع، وإذا اقتحمت العقبة الأخرى حسلت

¹²⁰ İbn Kuteybe’nin zikrettiği rivayette bahsedilen kadın için, “إِنَّهَا نَصَفٌ” nitelemesi kullanılmıştır. Şiirde geçen bu ibare için şöyle bir açıklama yapılmıştır: “النَّصَفُ: الْمَرْأَةُ الْوَسْطُ بَيْنَ الْجَدَّةِ وَالْمُسِنَّةِ” yani yolu yarılamış bir kadın için “orta yaş ile yaşlılık arasında bir yaşta olan” nitelemesi yapılmıştır (İbn Kuteybe, 2008: 233 (d.p.)).

عَجُوزٌ تَرْجِي أَنْ تَكُونَ فَتِيَّةً وَ قَدْ غَارَتْ الْعَيْنَانِ وَاحِدَ وَ دَبَّ الظَّهْرُ
تَدُسُّ إِلَى الْعِطَارِ سِلْعَةً أَهْلِهَا وَ لَنْ يُصْلِحَ الْعِطَارُ مَا أَفْسَدَ الدَّهْرُ

“Yaşlı bir kadın genç ve güzel olmayı ümit ediyor,
Gözleri çökmüş ve sırtı bükülmüş bir halde.

Ailesinin rızkını attara (koku satıcısı) verecekti ama

Attar zamanın bozduklarını geri getiremez” (İbn Kuteybe, 2008: 234). Karısının gençleşme çabasını değerlendiren adam bunun imkân dahilinde görünmediğini, karısının yaşlılık alametlerini sayarak dile getirmiştir. Diğer taraftan Asmai’nin anlattığına göre, bir bedevi karısının ömrünün uzunluğundan yakınarak şu şiiri okumuştur:

ثَلَاثِينَ حَوْلًا لَا أَرَى مِنْكَ رَاحَةً لَهَنَّاكَ فِي الدُّنْيَا لِبَاقِيَةِ الْعُمُرِ
فَإِنْ أَنْفَلْتُ مِنْ حَبْلِ صَعْبَةٍ مَرَّةً أَكُنْ مِنْ نِسَاءِ النَّاسِ فِي بَيْضَةِ الْعُقْرِ¹²²

“Neredeyse otuz yıldır senden rahat yüzü görmedim,

Çünkü yaşadığım her an yanımdaydın!

Eğer Sa’be’nin zincirinden bir kurtulursam,

Kadınların nezdinde yumurtlayan horoz olayım” (İbn Kuteybe, 2008: 233)!

Kadınların yaşlandıkça belirli özellikleri kaybetmeleri erkeklerin ve kocalarının gözlerinde bu tür rivayetlerde geçtiği üzere hoş karşılanmamışlardır. Ancak genel anlamda yaşlı kadınların istenmemeleri konusunda yaygın bir kanı vardır. Örneğin 531–579 tarihleri arasında yaşayan Sasani hükümdarı (Tefazzüli, 1995: 255) Enuşirvan şöyle demiştir: “Yaşlandığımda kadınların beni istememelerinden korkardım, şimdi ise ben onları istemiyorum”¹²³ (İbn Kuteybe, 2008: 239; İbn Abdірabbih, 1983: 152). Anlaşıldığı üzere her ne kadar yaşlılık kadın için de erkek için de istenilmeyen bir

¹²² Şiirde geçen “بَيْضَةِ الْعُقْرِ” ifadesi, “hiçbir şekilde yumurtlaması mümkün olmayan horozun, ömrünün son dönemlerinde yalnızca bir kez gerçekleşmek şartıyla yumurtlaması” durumuna benzetilerek, bir daha böyle bir evlenme hatası yapmayacağını ifade etmektedir (İbn Kuteybe, 2008: 233 (d.p.)).

¹²³ قَالَ أَنُو شِرْوَان: كُنْتُ أَخَافُ إِذَا أَنَا شِخْتُ لَا تُرِيدُنِي النِّسَاءُ، فَإِذَا أَنَا لَا أُرِيدُهُنَّ

nitelik olsa da yalnızca Arap kültürünün değil İran kültüründe de kadın üzerinden tavsif ettiği nahoş bir sıfat olarak karşımıza çıkmaktadır; öyle ki günaha yeltenen bir adam gözünde namaz kılan yaşlı bir kadın bile hoş görülmemiştir: Bir bedevi şehirli bir arkadaşında gece misafir olarak kaldı. Akşam olunca evin hanımıyla zina etmek istedi. Ancak köpek havlayınca yapamadı. Sonra tekrar niyetlendi, bu defa da onu ay ışığı engelledi. Bir süre sonra tekrar yeltendiğinde namaz kılan ihtiyar bir kadınla karşılaştı. Bunun üzerine şöyle dedi:

لَمْ يَخْلُقِ اللَّهُ شَيْئًا كُنْتُ أَبْغُضُهُ غَيْرَ الْعُجُوزِ وَ غَيْرَ الْكَلْبِ وَ الْقَمَرِ
هَذَا يَبُوحُ، وَ هَذَا يَسْتَضَاءُ بِهِ وَ هَذِهِ سُبْحَةٌ قَوَّامَةُ السَّحَرِ

“Allah şu üç şeyden daha nefret ettiğim bir şey yaratmamıştır:

İhtiyar kadın, köpek ve Ay.

Bu havlıyor, o ışık veriyor,

Diğeri ise seherde kalkmış ibadet ediyor”. Rivayet bazı lafız farklılıklarıyla *Uyunu'l-Ahbar*'da “بَابُ الزِّنَا وَ الْفُسُوقِ” yani “Zina ve Ahlaksızlık Babı” başlığı altında

zikredilmiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 176; İbn Kuteybe, 2008: 301, 302). Buradaki hoşnutsuzluk ifadeleri kadınlarda görülen yaşlılık alametinden değil, günaha giden yolda adama engel olduğu içindir. Fakat tam olarak yaşlı kadınlar hakkında irad edilen şu şiirde kadınlar zehirli yılanlara benzetilerek onlarla münasebette bulunulmaması tavsiye edilmiştir:

فَإِيَّاكَ إِيَّاكَ الْعُجُوزَ وَ وَطَّأَهَا فَمَا هُوَ إِلَّا مِثْلُ سُمِّ الْأَرَاقِمِ

“Sakın ha yaşlı bir kadınla cinsel ilişkiye girme!

Çünkü onlar zehirli yılanların ta kendileridir” (el-İbşihî, 1999: 185).

2. Cinsel Nitelikler: Kadınların Cinsel Özellikleri

Giriş: Kadın ve Cinsellik

İslam dini cinselliği yasadışı ilan edip yadsıyan, görmezden gelen ve gözden düşürüp dinin yanında saf dışı bırakmaya çalışan diğer dini öğretilerin aksine cinsellik karşısında olumlu bir tavır takınır. İnsana dair hiçbir boyutu reddetmez, bunların varlığını kabul eder ve meşru kabul ettiği bu kaçınılmaz boyutlara yön verir. İnsanı ilgilendiren sosyal her kurum ve yapı gibi cinsellik de Tanrı-erkek ve kadın arasında mutlak manada hudutları çizilmiş bir boyut olarak daru'l-İslam'da şekillenmiş; böylece hem dini hem de toplumsal ve cinsel hiyerarşinin devamı istikrarlı bir şekilde yasa yoluyla hakim kılınarak kadının konumu belirlenmiştir. Olivier Roy total bir yaşam tarzını öngören İslam'ın bir devlet ideolojisini de yansıtmaması bakımından egemenlik alanını Allah'ın mutlak egemenliği kapsamında ele alarak hakimiyetin birey hayatının çeşitli veçhelerine olduğu gibi toplumun çeşitli veçhelerine de egemen olacağını belirtmiş ve "İslam'ın yalnızca bir inançlar bütünü olmadığını yanında kapsayıcı, bütünsel bir düzen, nizam" olduğunu ifade etmiştir (Roy, 1994: 63-64). İşte dinin bu kapsayıcı sosyal yapısı kendini günlük hayatta, bedende somutlaşan anlamların görünürliğünde ve bedene ilişkin her türlü eylemde de ayrıntılı olarak gösterir. Tüm bu somut görünürlükler Tanrısal düzenin bir parçası olarak bireyin sorumluluk alanı dahilindedir yani Müslüman olduğunun alametlerindendir. Sonuç olarak diyebiliriz ki İslam kültürünün cinsellik konusundaki hassas tavrı dinin ortodoksiden çok ortopraksiye dönük bu yapısı gereği doğru inancın ötesinde şeriatın gündelik hayata pratize edilmesini zaruri görür (Smith, 1957: 20). Dinin birey üzerindeki sosyalizasyonunun bu etken niteliği cinsellik konusunda kendisini cinsler-arası hiyerarşi ve farklılık sınırlarını pekiştirmek, bedeni en ayrıntılı jestlere kadar disipline etmek ve hayatı dini bilgiye tabi tutarak idame ettirmek şeklinde göstermektedir (Göle, 1991: 176). Diğer taraftan ortodoks söylemi perçinleyen hadis, fıkıh, tefsir türü metinlerde kadın ve cinsellik konuları ataerkinin baskın olduğu bir renk taşır; her ne kadar cinselliğe sosyal hayatın doğal bir parçası ve gerekliliği olarak yer verilse de bu sistemde erkek cinsi esas alınır. Yani erkek arzusu dinin ortopraksist niteliğiyle son derece makul ve insani çizgilerde işlenirken, kadın cinselliği ortodoksinin kapalı yapısıyla özel mekana tahsis edilmiş mahrem konular çerçevesinde ele alınmıştır. Ve bunun doğal bir sonucu olarak kadının yoksun bırakıldığı cinsellik

alanı erkek arzusunun esas ve tatmini gerekli görülen öğretilerle doldurulmuştur. Kadını erkeğin cinsel tatmini için yaratılmış bir nesne olarak gören bu anlayış kadın ve erkek arasındaki egemenlik ilişkisini cinsel eylemin erkek esaslı yorumlarıyla sürdürmeye devam etmiştir. Nitekim kadını dünya hayatının geçici arzuları arasında zikreden söylem (Nisa 14), aynı şekilde Bakara 223'te de “Kadınlarınız sizin tarlanızdır; tarlanızı dilediğiniz gibi ekin.” demektedir. Aynı söylem cinsiyet farklılığını Aristoteles'in düalist ruh–beden hiyerarşisine benzer akıl–arzu çatışmasına indirgeyerek kadının arzu, kaos, şeytan zincirini erkeğin irade, düzen, Tanrı temsiliyle kırmaya çalışır (Sabbah, 1995: 156). Kadının biyolojik determinizmine konu edilen bedeni dışılık doğurganlık, adet görme ve cinsellik ile lekelenen olumsuz nitelikler ile bir görülmüş; kaçınılmaz şekilde ahlaki eksiklik, düşüklük gibi dezavantajları da beraberinde getirmiştir. Berktaş, Lila Abu-Lughod'un bedevi bir topluluk olan Evlad Ali kabilesi üzerinde yaptığı incelemeyi aktarmış ve araştırmanın sonunda Abu-Lughod'un kadınların değersiz görülmesinin asıl sebebinin onların ahlaki eksikliklerinden kaynaklı olduğu neticesine ulaştığını bildirmiştir (Berktaş, 1995: 154). Bu araştırmaya göre kadının ahlaki eksikliğin ana nedeni dışılık ve doğurganlıktır. Her ne kadar soy üretimi için kadında aranan yegâne özelliklerden biri olan doğurganlık olumlu bir özellik sayılsa da dinen necis/pis addedilen adet/hayız görme olumsuz bir algı oluşturmaktadır. Bu algı kadının yaratılışından ileri gelen cinsiyeti üzerine bina edilen biyolojik determinizmin doğal bir sonucu olarak tecrübe ettiği fizyolojik gelişmeler sebebiyle erkek cinsinin ahlaki seviyesine ulaşmasını imkansız hale getirmiştir. Aynı şekilde kadın biyolojisinden kaynaklanan bu necis gelişmeler yine kadının otokontrolünü sağlama noktasında yaşadığı zafiyetlerden bir diğerini teşkil etmektedir. Hayız görmek/adet olmak, cinsel arzu duymak ve doğum yapmak suretiyle bedensel özdenetimini sağlayamadığına inanılan kadın cinsinin doğal olarak “akıl” yetisinden de yoksun olduğu düşünülür. Sonuç olarak Abu-Lughod kadının sahip olduğu cinsellik olgusunun cinsel anarşi ögesine dönüşen yapısıyla yine kadının yoksunu olduğu akıl yetisinin erkek cinsinin aksine ikinci cinsten doğal olarak bulunduğu inancına ulaşmıştır (Lughod, 2004: 141). Antropolojik ve sosyolojik nitelikteki bu araştırmaya göre kadın cinselliği erkek cinselliğinden çok daha güçlü kabul edilmiş ve toplumsal bir sorun olarak ortaya çıkmasında esas failin kadın olduğu inancı hızla yerleşmiştir. Buna örnek teşkil etmesi bakımından çalışmamız örneklemeden numunelere değinmek faydalı olacaktır: Bir kadınla kocası arasında tatsızlık oldu. Bunun üzerine adam onunla sıkça ilişkiye

girmeye başladı. Sonunda kadın, “Allah seni uzak etsin. Aramızda ne zaman anlaşmazlık olsa öyle bir arabulucuyla geliyorsun ki onu reddedemiyorum.”¹²⁴ dedi (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 9; İbn Kuteybe, 2008: 289; İbn Abdirabbih, 1983: 155). Kadının cinsellik karşısındaki bu sabırsız tutumu ve cinselliğe karşı koyamaması kadının bu konudaki düşkünlüğünün diğer cinsle karşılaştırılarak sorgulanmasına yol açmıştır. Kadının cinsel zaafı çeşitli örneklerle zenginleştirilip bir korku kültürü halini almış ve üzerinden açıklamalar yapılarak ataerkil söylemin tartışmaya açtığı mesele tabulaşan kadın cinselliğinin yüzyıllar boyunca değişmeden aktarılıp özümsemesine sebep olmuştur. Bunlara örnek teşkil etmesi bakımından İbn Kayyim el-Cevziyye’nin *Ravdatü’l-Muhibbin* isimli eserinde tartışmaya açtığı “Cinsi münasebet aşkı güçlendirir mi, yoksa aşk ateşini söndürür mü?” meselesinde kadın ve erkeğin birbirlerine duydukları iştihak ve arzunun kadın tarafında daha ağır bastığına dair söylem de kadın cinselliği konusunda erkek cinsinden ayrıldığı noktaları tespit etmemiz açısından önemlidir: “Sevgilisini gören veya dokunan birinden sevdiği kişi uzaklaştırıldığında üzüntü ve hasreti katlanarak artar. Onu görmek veya ona dokunmaktan aldığı zevk ne kadar fazlaysa sevgilisinden ayrı kaldığında duyacağı üzüntü de o kadar fazla olacaktır. Ancak bu durum kadın tarafından bakıldığında erkeğe nazaran daha şiddetli ve sarsıcıdır. Çünkü kadın erkeğin balcığından tadar ve özellikle ilk defa tattığında bunun yoksunluğuna sabredemez”¹²⁵ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 80). Görüldüğü üzere İbn Kayyim kadının özellikle cinsel birliktelikten sonra sevgilisinden ayrı kalmaya dayanamayacağını ifade etmiş, böylece kadının cinsel düşkünlüğünün erkeğinden daha fazla olduğu yönündeki görüşünü serdetmiştir. Eymen b. Hureym’in inşad ettiği şu şiir de bu iddiayı desteklemektedir:

يميت العتاب خلط النساء ويحي اجتناب الخلط العتابا

“Kadınlarla birliktelik (cinsel münasebet) onların sitemini yok eder, Onlarla birlikte olmaktan kaçınmak ise sürekli sitem etmelerine sebep olur” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 80).

لَعَنَكَ اللَّهُ! كُلَّمَا وَقَعَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ شَرٌّ جِئْتَنِي بِشَفِيعٍ لَا أَقْدِرُ عَلَى رَدِّهِ!¹²⁴

ثم حيل بينه وبينه فتضاعف ألمه وحسرتة في مقابلة مضاعفة لذة من عاوده وهذا في جانب المرأة أقوى فإنها إذا ذقت عسيلة الرجل ولا سيما أول عسيلة لم تكذب تصبر عنه بعد ذلك¹²⁵

Yine kadının cimayı (cinsel ilişkiyi) ısrarla talep ettiği ve lemem addedilen (bakmak, tutmak, dokunmak, harama gitmek ve öpmek) fiillerinden fazlasını istediği yönündeki söylemlere, cinsi münasebet olmaksızın süregiden aşkın sevgililer arasında mutlak suretle zayıflayıp sona ereceği yönündeki şu rivayet örnek gösterilebilir:

رأت حبي سعاد بلا جماع	فقلت حبلنا حبل انقطاع
ولست أريد حبا ليس فيه	متاع منك يدخل في متاعي
فلو قبلتني ألفا وألفا	لما أَرْضِيتُ إلا بالجماع
إذا ما الصب لم يك ذا جماع	يرى المحبوب كالشيء المضاع
جماع الصب غاية كل أنثى	وداعية لأهل العشق داعي
فقلت لها وقد ولت تعالي	فإنك بعد هذا لن تراعي
وإنك لو سألت بقاء يوم	خلي عن جماعك لن تطاعي
فقلت مرحبا بفتى كريم	ولا أهلا بذئ الخنع اليراع
إذا ما البعل لم يك ذا جماع	يرى في البيت من سقط المتاع

“Suad aşkımı cimasız bulunca,
Dedi, birbirimize olan aşkımız kopacak.
Böyle bir sevgiyi asla istemem ben,
Sen bende bulunandan yararlanmadıkça (cinsi münasebete kalkışmadıkça).
Binlerce defa beni öpsen dahi,
Razı edemezsin beni cima olmadan.
Cima olmaksızın aşk olursa,
Bakar kaybolacak şey gibi aşığına.
Her dışının hedefi aşkın cinselliğinden yanadır,
Aşk ehlini davet ederek ona çağırır.
Dönüp giderken Suad’a, dön gel dedim,
Bundan sonra sen dizginlenemezsin.

Eğer bir gün dahi olsa geçirmek istersen,
Seninle olmadan tutulmayacak sözün.
Dedi, işte şu mert delikanlıya selam olsun,
Korkak pısırtıya ise merhaba bile demem!
Koca sahip değilse cimaya,
Benzer evdeki saçılmış eşyaya” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 80, 81).

Bir başka örnekte ise kendisiyle konuşulup görüşülmek istenen bir kadın şöyle cevap vermektedir:

ليس بهذا أمرتني أمي ولا بتقبيل ولا بشم
لكن جماعاً قد يسلي همي يسقط منه خاتمي في كمي

“Böyle sohbet etmeyi emretmedi bana annem,
Öpüşüp koklaşmaktan da alıkoydu.
Derdime derman olacak şey ancak ve ancak,
Şiddetle yüzüğümü yere düşürecek cimadır” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 82).

Kadınların cinsellik konusunda sahip oldukları bu tehlikeli durumları erkeklerin kadınlarını zapt etmeye yönelik tedbirler alması yanında mezkur cins üzerinde olumsuz bir algının oluşmasına da sebep olmuştur. Kadınlar konusunda tavsiye isteyen Haccac’a İbn Şemmah, “Onların susuzluğunu artırırım, suya kadar götürürüm veya suyu getiririm ancak ondan içirmem.”¹²⁶ (İbn Abdirabbih, 1983: 151, İbn Kuteybe, 2008: 287)¹²⁷ demiş ve böylece kadın cinselliğini dizginlemenin yöntemini kendi tecrübeleriyle belirtmiştir.

İslam kültüründe cinsel anarşi olarak yer edinen “fitnenin” müsebbibi olan kadın bu noktada ahlaki ve zihni noksanlığını bu yetkinlikleri haiz üstün bir erkek cinsinin

¹²⁶ ما عندك للنساء؟ قال إني لأطيل الظمأ وأورد فلا أشرب

¹²⁷ İbn Abdirabbih bu rivayete, “ففي الباه و ما قيل فيه” yani “Cinsel İlişki ve Hakkında Söylenenler” başlığı altında, İbn Kuteybe ise “الدُّخُولُ بِالنِّسَاءِ وَ الْجِمَاعِ” yani “Kadınlarla Cinsel İlişkiye Girme” başlığı altında yer vermiştir.

denetimi altına girmek suretiyle nötrale etme imkanı bulur ki; “itaat” yoluyla mezkur tehlike bertaraf edilir. Kadın cinselliğinin itaat ile olumlanabileceği inancı kadının erkek egemenliğini kabul ve zorunlu görmesini meşrulaştıran etkenlerden yalnızca biridir. Bunun yanında ortodoks söylem egzajere edilen kadın cinselliğinin yıkıcı sonuçlarına karşı erkek egemenliği altında ve onun kontrolünde tutulan kadın tecridi ve örtünmesi yollarıyla önlem alınmasını uygun görmüştür. Fakat bu noktada Berktaş kadın cinselliği karşısında esas korunmak istenenin erkekler değil de “erkeklik olgusu” olduğunu dile getirmiştir (Berktaş, 1995: 156). Nitekim çalışmamız kapsamında arzu nesnesi olarak adı geçen “genç erkek, parlak oğlan, gılmanların” erkek cinsine müdahil olmaları onların iktidar ilişkilerinde kadınlardan yüksek konumda olduklarını göstermez. Erkeklik kategorisi müntesipleri için de arzu nesnesi sayılan bu parlak oğlanların kadınlaştırılarak nesneleştirildiği (Berktaş, 1995: 156) gerçeği bizlere hiyerarşik üstünlüğün cinsiyetin yanı sıra cinsellik kanalıyla sağlandığını da göstermektedir.¹²⁸

Kadınlar veçhesinden bakıldığında katı bir üsluba sahip olan ortodoks söylemin yanı sıra Orta Çağ İslam kültürünü yansıtan tarihi kaynaklardan *Kitabu'n-Nisa* türü eserler kadının cinselliği konusunda farklılık arz eden bilgiler sunmaktadır. Her ne kadar kadının konum ve sınırları ortodoks söylem ve aşk edebiyatında farklılıklar gösterse de her iki söyleme dair ipuçlarını bu kültür ansiklopedisi mahiyetindeki eserlerde bir arada görmekteyiz. Diğer taraftan ortodoks söylemde kadın cinselliği şartlandırılmış ve sınırlandırılmış bir mahiyette karşımıza çıkmasına rağmen aşk edebiyatında her türlü engel ve yasaktan uzak bir cinsel özgürlüğe sahip kadın profiliyle karşılaştığımız dile getirmemiz yerinde olacaktır. Mernissi bu farklılığa klasik metinler ve tarihsel yorumlardaki cinsel dinamiklerin etkin ve edilgen kadın cinselliği çerçevesinde değinmiştir. Buna göre bir taraftan muktedir ve görünürdeki söylem kadının “erkeğine boyun eğip itaat ederek haz alan pasif öznelere” olduğunu tevdi ederken, dolaylı sav kadını “aktif bir cinsel özne hatta avcı” olarak betimler (Mernissi, 1995: 61). Foucault’un bilgi-iktidar anlayışını da göz önünde bulundurduğumuzda görünür savın çizdiği kadın portresi İslam toplumunun “ümme nizami” için olmazsa olmaz ölçüleri ihtiva etmektedir. Dolaylı sav ise aktif kadın cinselliğinin erkek birey ve toplumsal düzene yönelik potansiyel yıkıcı yönünü “fitne” kavramıyla gündemde tutarak, görünür savı yani pasif kadın cinselliğinin asliliğini öne çıkarır. Esasen dini

¹²⁸ Bu konu çalışmamız kapsamında “Cinsel Sapkınlık / Eşcinsellik” başlığı altında müstakil olarak ele alınmıştır.

teoride kadın-erkek her iki cinsin cinselliklerinin “aktif” kabul edildiklerini, ancak pratikte erkeklerin kadına göre daha hızlı bir şekilde etkilenecek tahrik olma sürecinin işlediğini görüyoruz. Kadın cinselliğini aktif olarak değerlendiren söylem erkeğin bir nefesine karşılık kadının dokuz nefsi olduğunu belirtirken aynı zamanda cinsellikleriyle fitne olarak erkek cinsi için tehlike arz edenin de kadın olduğu üzerinde ısrarla durur (Imam, 2015: 79) Bu noktada kadının pasif olarak yaydığı cinsellik söz konusu olmaktadır ki erkek kadının sahip olduğu dokuz kat pasif şehvetiyle tahrik olurken, arzuyu karşılayan fail olarak da aktif rolü oynamaktadır. Sonuç olarak kadın cinselliği erkeğinkinden fazla ancak pasif haldedir. Bu durum sosyal görünürlüğü mümkün olmayan potansiyel cinsel anarşinin kadın tarafında nitel ve nicel olarak daha büyük olduğu düşüncesini perçinler; aynı zamanda “görünmeyen tehlike” sıfatıyla kadın cinselliğinin “fitne” kavramı etrafından şekillenmesine sebep olur.

Her ne kadar kadın cinselliğinin yıkıcı etkilerine sıklıkla yer verilse de çalışmamız çerçevesinde incelemeye tabi tuttuğumuz *Kitabu'n-Nisa* literatüründe erkeğin kadın cinselliği karşısındaki tavrının kadın cinselliği söylemi kadar yer bulmadığını tespit ettik. İbn Kayyim, *Ravdatü'l-Muhibbin* adlı eserinde İbrahim b. Beşare en-Nazzam'ın, “Kadın ve erkeğin aralarında sadece konuşma ve öpüşme geçtiğinde erkek kendisini engelleyebilir. Ancak kadını elbisesiz halde öper ve ona sarılırsa erkeğin şehvetinin uyanması ve böylelikle harekete geçmesi kaçınılmaz olur. Şehveti uyanır ve kadından yüz bulursa artık iyi niyet bozulur.”¹²⁹ dediğini aktarmış ve bunu “lemem” konusu¹³⁰ dahilinde ele almayı uygun bulmuştur (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 47). Nazzam cinsel eylemin eşit iradeye sahip kadın ile erkeği birleştiren bir faaliyet olduğunu göz ardı eden ve sadece erkek iradesinden ileri gelen şehvetin söz konusu edildiği bu yargısında kadını erkek nezdinde cinsel zevk nesnesi konumunda bırakmıştır. Yine erkek cinselliğinin dinin ortopraksist fonksiyonuyla tolere edildiği ancak kadının ontolojik bir nesneye indirgendiği bir diğer rivayet de şudur: “Bir kadın Rasulullah'ın yanına geldi ve eşinin kendisiyle aşırı derecede cinsel ilişkide bulunmak istediğini söyleyerek onu şikayet etti. Kadının kocası, ‘Ey Allah'ın

قال إبراهيم بن بشارة النّظام: قد يمكن الرجل أن يحتجز عن ذلك ما دام ليس له هنالك إلا¹²⁹ الحديث والقبلة، فأما إذا ترشّفها وعانقها من دون ثيابها فلا بد أن ينعظ وينشط وإذا أنعظ وهو في الإزار معها انتقض العزم

¹³⁰ Bkz. “Aşığının Kadın Üzerindeki Hakları: Lemem”.

Rasulü! İzin var mı, ihtiyacımı başka türlü gidererek zina mı edeyim?’ deyince Rasulullah, ‘Hayır zina etme, cariyeler gelirse sana birini vereceğim,¹³¹’ buyurdu. Daha sonra cariyeler geldi ve o adama cariyelerden birini verdi” (İbn Abdірabbih, 1983: 310).

Burada zikrettiğimiz rivayetler kadını razı etmenin tek yolunun cinsi münasebet olduğunu iddia etmektedir. Kadına karşı gösterilen öpmek, dokunmak, koklamak vb. çeşitli sevgi ifadelerinin yetersiz kaldığına ve her ne şekilde olursa olsun doyumsuz kadını dizginlemenin cima ile mümkün olduğuna dair söylemlerle karşılaşmaktayız. Örneğin Hind b. el-Mühelleb şunları söylemektedir: “İster salih ister şerlilerinden olsun kadınların yanlarında dizginlenip sakinleşecekleri erkeklerin buyruğu altına verilmelerinden daha hayırlı bir şey görmedim. Kadına her sükunet veren adam da yeterince faydalı ve kuvvetli değildir ama kadınların sükun bulması her halükarda daha önemlidir”¹³². Kadının giderilmesi mutlak surette gerekli gösterilen cinsel ihtiyacına ister faydalı ve tatminkar ister yeterince fayda ve zevk vermeyen bir erkek eliyle cevap verilmesi zorunlu görülmüştür. Nitekim Ebu Hureyre’nin Rasulullah’tan rivayette bulunarak aktardığı şu rivayet de sıhhati bakımından ister sahih ister batıl olsun, doyumsuz kadın cinselliğini yansıtmaması bakımından belirli bir algı ve anlayışı yansıtmaktadır: “Şu dört şey dört şeye doymaz: Yer yağmura, kadın erkeğe, göz bakmaya, alim de ilme”¹³³ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 84). Ve yine İbn Ömer’in, Hz. Peygamber’e ulaştırdığı şu rivayette de kadın ve erkeğin şehvetleri ile cinsel ilişkiden aldıkları zevkleri arasında bir karşılaştırma yapılmaktadır: “Cinsel ilişkiden kadının aldığı zevk ile erkeğin aldığı zevk arasındaki fark çamura düşen iğnenin bıraktığı ize benzer. Ne var ki Allah onları (kadınları) haya perdesi ile örtmüştür”¹³⁴ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 85). Her ne kadar kapalı bir ifade olsa da *Ravdatü’l-Muhibbin*’in “Aşka Sevk Eden ve Aşka Götüren Yollar” başlıklı beşinci babında geçtiği üzere bu rivayetin siyak-sıbakından cinselliği daha yoğun yaşayan cinsin kadın cinsi olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim rivayette geçen, “Ne var ki Allah onları haya perdesi ile örtmüştür.” ibaresinde “haya ile örtülen” cins kadın cinsidir ve yine “haya ile

¹³¹ إِذَا جَاءَنَا سَبِيٌّ فَتَعَالَ حَتَّى نُعْطِيكَ جَارِيَةً

¹³² وَقَالَتْ هِنْدُ بِنْتُ الْمُهَلَّبِ مَا رَأَيْتُ لِصَالِحِي النِّسَاءِ وَشَرَارِهِنَّ خَيْرًا مِنْ إِيْحَاقِهِنَّ بِمَنْ يَسْكُنُ إِلَيْهِ مِنَ الرِّجَالِ وَلَرُبَّ مَسْكُونٍ إِلَيْهِ غَيْرُ طَائِلٍ وَالسَّكْنُ عَلَى كُلِّ حَالٍ أَوْفَقُ

¹³³ أَرْبَعٌ لَا يَشْبَعْنَ مِنْ أَرْضٍ مِنْ مَطَرٍ وَأَنْثَى مِنْ ذَكَرٍ وَعَيْنٌ مِنْ نَظَرٍ وَعَالَمٌ مِنْ عِلْمٍ

¹³⁴ فَضْلٌ مَا بَيْنَ لَذَةِ الْمَرْأَةِ وَلَذَةِ الرَّجُلِ كَأَثَرِ الْمَخِيطِ فِي الطِّينِ إِلَّا أَنَّ اللَّهَ سَتَرَهُنَّ بِالْحَيَاءِ

örtölme” nimetinin cinsel duygu yoğunluğunu daha şiddetli yaşayan taraf olan kadına bahşedilmesi uygun olandır.

Örnekleme giren kaynaklarda geçen şu bilgi ve rivayetlerde de yine erkeklere kıyasla kadınların cinselliğe daha düşkün oldukları vurgulanmaktadır: Bir adamın kavga etmekten geri durmayan bir karısı vardı ve adam hem yaşlanmıştı hem de evlenmekten çekiniyordu. Biri ona, “Sizin aranızı ne düzeltir?” diye sorunca şöyle cevap verdi: “Bizim aramız asla düzelmez, zira aramızı yapan şey (erkeklik organı) öldü¹³⁵” (İbn Kuteybe, 2008: 239).¹³⁶ İbn Şebbe'nin anlattığına göre, Medine’de Sahba adında son derece güzel bir kadın vardı. Huzeyl kabilesinden olan bu kadının bekaret zarı çok sertti. Bu kadınla amcasının oğlu evlendi. Ancak uzun süre geçmesine rağmen adam cinsel ilişkide başarılı olamadı. Buna çok sinirlenen kadın kocasından kendisini boşamasını istedi, adam da kadını boşadı. Bir sonbahar günü Medine’ye şiddetli bir yağmur yağmış, her yeri sel basmıştı. Tüm Medine, ailesiyle birlikte Sahba, arkadaşlarıyla birlikte İbn Cahş Medine dışına gezintiye çıktılar. Gün biterken sular çekilince Sahba sel kalıntılarını temizlemek için dışarı çıktı. O sırada İbn Cahş da dışarı çıktı. Sahba’nın haberi yokken ona baktı ve aşık oldu. Medine’de Kutbe isimli çöpçatan bir kadın vardı. Kureyşliler’in erkekleriyle kadınları arasında irtibat kurardı. İbn Cahş bu kadına giderek Sahba hakkında sorular sordu ve “Onu bana iste.” dedi. Kadın, “Onu İsa b. Talha b. Ubeydullah istedi. Kadının ailesi ona olumlu bakıyor. İsa’nın yerine seni tercih edeceklerini hiç sanmıyorum.” dedi. Sinirli ve cesur biri olan İbn Cahş kadına kızdı ve sövdü sonra da, “Eğer bir yolunu bulup onu benimle evlendirirsen tüm kölelerim Allah rızası için hür olsunlar. Şayet onu benimle evlendiremezsen boynunu uçururum.” dedi. Dehşete kapılan kadıncağız Sahba’nın evine gitti. Onlarla sohbet ettikten sonra Sahba’nın amcası oğlunu sordu. Sahba’nın halasına, “Neden Sahba’yı boşadı?” diye sordu. O da hadiseyi anlattı. Bunun üzerine kadın Sahba’nın duyacağı şekilde halasına, “Şayet İbn Cahş olsaydı inciye deler gibi delerdi.” dedi. Sonra yanlarından ayrıldı. Çöpçatan kadın gittikten sonra Sahba ona, “İbn Cahş’a söyle de beni kendine istetsin.” diye haber saldı. Çöpçatan Kutbe, İbn Cahş’a giderek olanları haber verdi. Bunun üzerine İbn Cahş, Sahba’ya talip oldu. Sahba olumlu cevap vermesine rağmen ailesi İsa ile evlenmesi için ısrar ettiler. Ancak Sahba ailesini

فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: مَا يَصْلَحُ بَيْنَكُمَا أَبَدًا؟ فَقَالَ: لَا، إِنَّهُ قَدْ مَاتَ الَّذِي كَانَ يُصْلِحُ بَيْنَنَا (يَعْنِي ذِكْرَهُ)¹³⁵

¹³⁶ İbn Kuteybe bu rivayete kitabının “بَابُ الْعَجْزِ وَالْمَشَايِخِ” başlığı altında yer vermiştir

dinlemeyerek gitti ve İbn Cahş'la evlendi. İbn Cahş Sahba ile sıkıntısız birlikte oldu. Hatta bunun üzerine İbn Cahş şöyle dedi:

دار الصهباء الذي لا ينتهي عن ذكرها أبداً و لا ينساها
صفراء يطويها الضجيع لطافة طي الجمانة ليناً مثناها
نعم الضجيع إذا النجوم تغورت بالقرب اخرها على اولها

“Sahba’nın yuvası anlatılmakla bitmez,
Orası hiçbir zaman unutulamaz.
Çıglıkları başka gürültüleri yavaşça bastırır,
Karnı kat kat et, böğrü yumuşacıktır.
Ne güzeldir gece vakti o çıglıklar,
Yıldızların teker teker kaybolduğu anda” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 186, 187).

Ahnef şöyle demiştir: “Eğer kadınların nezdinde itibar sahibi olmak isterseniz cinsel ilişkide aşırıya gidin ve ahlakınızı güzelleştirin¹³⁷” (İbn Kuteybe, 2008: 287). Birisi şöyle demiştir: “Kadının lezzeti şehveti kadar; kıskançlığı ise sevgisi kadardır¹³⁸” (İbn Kuteybe, 2008: 288). Heysem şöyle demiştir: “İmrü’l-Kays kadınlar tarafından sevilmeyen bir adamdı. Böyle olmasına rağmen bir kadınla birlikte oldu ve kadın ona, “Ey gençlerin hayırlısı, hadi kalk! Sabah oldu,” dedi. Ancak kalkmayınca kadın onu tekrar uyandırdı. İmrü’l-Kays bir zaman sonra kalkıp halen gece vakti olduğunu, sabah olmadığını görünce kadına dönüp, “Sabah olmadığı halde beni uyandırmanın sebebi nedir?” diye sordu. Kadın, “Bunu yapmamın sebebi göğsünün ağırlığı, kalçanın hafifliği ve çabuk boşalmandır.¹³⁹” dedi (İbn Kuteybe, 2008: 288, 289).

Heysem’in İbn Ayyaş’tan aktardığına göre, Ubeydullah b. Ziyad, Basra valisi Esmâ b. Harise’ye bir mektup yazarak kızı Hind’e talip oldu ve Basra valisi onu kızıyla evlendirdi. Bir zaman sonra Esmâ b. Harise Amr b. Hureys, Muhammed b. el-Eşas b.

¹³⁷ إذا أردتم الخطوة عند النساء فأفحشوا في النكاح و حسنوا الأخلاق

¹³⁸ لذّة المرأة على قدر شهوتها، و غيرتّها على قدر محبتها

¹³⁹ حملني عليه أنك ثقیل الصدر، خفيف العجز، سريع الإراقه

Kays ve Muhammed b. Umeyr ile karşılaştı. Ona, “Onun senin üzerinde herhangi bir otoritesi olmadığı halde onu kızınla evlendirdin ve onu (resmen) tanımış oldun!” dediler. Esmâ, “Olan olmuş, biten bitmiştir,” cevabını verdi. İbn Ukbe el-Esedî şöyle demiştir:

جَزَاكَ اللَّهُ يَا أَسْمَاءُ خَيْرًا كَمَا أَرْضَيْتَ فَيْشَلَةَ الْأَمِيرِ
بَصْدَعٍ قَدْ يَفُوحُ الْمِسْكُ مِنْهُ عَظِيمٍ مِثْلَ كِرْكِرَةِ الْبَعِيرِ
لَقَدْ زَوَّجْتَهَا حَسَنَاءَ بَكْرًا تُجِيدُ الرَّهْزَ مِنْ فَوْقِ السَّرِيرِ

“Ey Esma (b. Harise)! Allah iyiliğini versin,
Öyle ki sen Emir’in (Ubeydullah’ın) zekerini (cinsel organını) tatmin ettin.
Kendisinden misk kokuları yayılan ve,
Bir devenin döşü kadar büyük olan bir kadın ferciyle (cinsel organıyla).
(Ey Ubeydullah! Esma seni) Kesinlikle bakire bir dilberle evlendirmiştir,
Ki o dilber yatakta son derece maharetli ve canlıdır”. Bu haber Ubeydullah b. Ziyad’a ulaştı, Kufe’nin yönetimini ele alınca Muhammed b. el-Eşas’ın kızı Aîşe ile evlendi. Ubeydullah’ın kardeşi Salim b. Ziyad, Amr b. el-Haris b. Hureys’in kızıyla; diğer kardeşleri olan Abdullah b. Ziyad da Muhammed b. Umeyr’in kızıyla evlendi. İbn Ayyaş şöyle demiştir: “Vallahi bu yerme işine hepiniz ortak oldunuz” (İbn Kuteybe, 2008: 289). Adamın biri bedevi bir kadınla evlendi. Ancak (cinsel anlamda) kadına güç yetiremedi. Bu konu hakkında kadına birtakım şeyler söylenilmesi üzerine kadın, “Bizim pürüzsüz ve dümdüz cinsel organlarımız vardır, acizlere (cinsel ilişkiye güç yetiremeyen iktidarsızlara) verecek hazzımız da yoktur”¹⁴⁰ dedi (İbn Kuteybe, 2008: 293).

2.1. Olumlu Cinsel Nitelikler

¹⁴⁰ نَحْنُ لَنَا صُدُوعٌ فِي صَفَا، لَيْسَ لِعَاجِزٍ فِينَا حَظٌّ

2.1.1. Bakire Olma

Her şeyin ilk ve orijinal olanını, cinsi açıdan asli durumunu koruyanı yani evlenmemiş kadın veya erkeği nitelemek üzere kullanılan “bikr (البكر)” (Çeker, 1992: 151) kelimesi her ne kadar kadın–erkek her iki cins için kullanılsa da “Eğer o (Hz. Muhammed) sizi (eşlerini) boşarsa, Rabbi ona sizden daha hayırlı, Müslüman, inanan, sebatla itaat eden, tövbe eden, ibadet eden, oruç tutan, dul ve bakire eşler verir.”¹⁴¹ mealindeki Tahrir suresi 5. ayette kadınlar için ve “Onları gösterişli bakireler yaptık.”¹⁴² mealindeki Vakıa suresi 36. ayette ise huriler için kullanılmış yani bekaret Kuran’da kadın cinsine hasredilmiş konular bağlamında kullanılmıştır. Bir imgelem olarak namusu ve safiyeti ifade bakire olma durumu, özellikle dini ortodoks söylemde öne çıkan kadınların sahip olduğu bir kimlik özelliğidir. Hatta Hristiyan öğretisi başlı başına Hz. Meryem’in bakireliği üzerine bina edilmiştir ki oğlu İsa’yı bakire olduğu halde dünyaya getirdiğine inanılmaktadır: “Meryem, “Ey Rabbim! Bana bir beşer dokunmamışken benim nasıl çocuğum olur?” dedi. Allah, “Öyle ama Allah dilediğini yaratır. O, bir şeyin olmasını dilediğinde ona sadece ‘ol’ der, o da hemen olur.” dedi” (Ali İmran suresi 47. ayet).¹⁴³ “Onun annesi de dosdoğru bir kadındır”¹⁴⁴ (Maide suresi 75. ayet). Bakirelikle ön plana çıkan bir diğer kadın sınıfı da hurilerdir. Erkek müminler nazarından mümin kadınların kendileriyle ilahi bir rekabete maruz bırakıldığı huriler en ulaşılmaz fiziksel, ahlaki ve cinsel hasletlere sahip olmalarıyla ortodoks İslami söylemde fazlasıyla yer almaktadır. Mümin kadınlar için ideal bir tip olarak gösterilen, bununla birlikte cennet ehlerinden sayılacak erkek müminler için ödül olarak vaat edilen bu eşsiz güzellikteki huriler aynı zamanda bir erkeğin cazibesini çekecek en önemli cinsel nitelik olan “bakire olma” konusunda da mümin kadınlardan önde tutulmuşlardır. Ancak huri kadının insan olan mümin kadından “bakire olma ve kalma” yönüyle üstün tutulması

¹⁴¹ عَسَىٰ رَبُّهُ إِن طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا

¹⁴² فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا

¹⁴³ قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

¹⁴⁴ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ

dünya hayatında mümin kadının kocasına olan saygı, itaat ve hürmetini temin etmeye yönelik ilahi bir söylem değildir. Bu ifade erkek müminin cenneti kazanmak adına Allah yolunda daha fazla çaba sarf etmesiyle kavuşacağı doyumsuz nimetlerin farkındalığını sağlamak adına ilan edilmiş bir söylem olarak öne çıkmaktadır. Bu söylem düzleminde hedef alınan unsur erkek müminin Allah'ın ve peygamberin dinine yardım etme konusunda kendisinden istenen rağbet ve bağlılıktır. İbn Kayyim el-Cevziyye hurileri tavsif eden kasidesinde cennette erkek müminlere bahşedilecek hurilere ulaşmanın Allah'ın emirlerine bağlı kalmaktan ve ibadet etmekten geçtiğini bildirmekte ve ancak bu konuda gösterecekleri itaat sayesinde vaat edilenlere ulaşacaklarını bildirmektedir:

واجعل صيامك دون لقيها و يوم الوصل يوم الفطر من رمضان

“Orucunu huriye kavuşmak için tut,
Bayramını da onunla birleşmek için yap” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 254).

Kadındaki bakirelik unsurunun erkeğin değişiklik arz eden cinsel beğenileri arasında en ulaşılmaz olanını vaat etmesi Ortodoks söylemin birinci cins (erkek cinsi) için esas aldığı temel üslubu teşkil etmektedir. Örneğin dünya hayatında kocasıyla cinsel ilişkiye yanaşmayan bir kadına karşılık olarak ortodoks söylem cennet hurilerinin bu asi kadına lanet ettiklerini ve hurilerin kocasını karşılayıp ona güzel muamelede bulunacağını ifade eder. Dünya hayatında kocası için fiziksel, ahlaki ve cinsel nitelikleriyle bir huri kadar cazibe gösteremeyen mümin kadın Allah'ın kocasına vaat ettiği hayali/manevi kadın karşısında aşağılık bir konuma yerleştirilir:

ما هاهنا والله ما يسوى قلا مة ظفر واحدة من النسوان

ونصيفها خير من الدنيا وما فيها إذا كانت من الأثمان

“Vallahi dünya kadınlarından hiçbir
Kesilip atılmış tırnaklar kadar değerli değildir.
Oysa o hurilerin örtüleri bile öylesine kıymetli,

Dünya ve içindekilere denktir değeri” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 257). Tüm bunlar kadının kocasına karşı daha özenli ve itaatkar olması yönünde onun psikolojik ve fiziksel olarak çaba sarf etmesini sağlayan itkilerden biri iken; “bakire olma” unsuru dışıl fizyoloji gereği kadının elinde olmayan ve sağlanması mümkün görünmeyen biyolojik bir noksanlık halinde mümin kadının karşısına çıkmaktadır. İşte tam da bu noktada cennet ehli huri karşısında aciz kalan dünya ehli mümin kadın, elindeki imkanlar dahilinde kocasına cennet hurisinden daha fazla itaat edip saygı gösterecek ve onun cinsel ihtiyaçlarını her defasında özenle karşılık verme yoluna gidecektir. Nitekim dünya hayatında asgari ölçüde karşılanması lüzumlu görülen fizyolojik gereksinimler ahiret hayatının cennet kolunda birer zevk unsuru niteliği taşımaktadır. Bu noktada “bakire huri(ler) vaadi” erkek mümin için cinsel ihtiyacın karşılanması da ötesinde cinsel zevk unsuru oluşturmaktadır. Taberani, *Mucem*’inde Ebu Hureyre’nin rivayet ettiği sahih bir hadiste, Peygambere, “Ey Allah’ın elçisi! Cennette kadınlarımızla cinsel ilişkiye girecek miyiz?” diye sorulduğunda, Hz. Muhammed’in, “Nefsim kudret elinde olan Allah’a yemin olsun ki kişi bir gecede yüz bakireye uğrar.” dediğini aktarmıştır¹⁴⁵ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 252, 253). Yine Taberani’nin Ebu Mütevekkil aracılığıyla aktardığı şu hadis, cennet nimeti olarak vaad edilen eşsiz kadınların en cazip özelliklerinden biri olan bakireliğin mümin erkekler için son derece kıymetli olduğunu göstermektedir: Rasulullah’ın buyurduğuna göre, “Cennet ehli kadınlarıyla cinsel ilişkide bulunduktan sonra kadınlar tekrar bakire olacaklar”¹⁴⁶ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 253). Aynı şekilde İbn Kayyim hurileri ve onların eşsiz güzelliklerini vafettiği kasidesinde onların her cinsel münasebetten sonra tekrar bakire olacaklarının haberini Hz. Peygamber’in verdiğini ve mümin erkeğin bu bakirelerle birlikte olma zevkinin en güzel ve en lezzetli nimet olduğunu dile getirmiştir:

وإذا أتاه عادت الحسناء بكرا مثل ما كانت مدى الأزمان

وهو الشهي الذ شيء هكذا قال الرسول لمن له أذنان

“Onlara her vardığında bakire olur güzeller,

قلنا يا رسول الله صلى الله عليه وسلم نفضي إلى نساءنا في الجنة فقال: إي والذي نفسي بيده ¹⁴⁵

إن الرجل ليفضي في الغداة الواحدة إلى مائة عذراء

إن أهل الجنة إذا جامعوا نساءهم عدن أبكارا ¹⁴⁶

Daha önce kocaları onlara varmadan önce bakire oldukları gibi.

İşte bu (bakirelik) en lezzetli, iştah kabartan şeydir,

İki kulağı olanın Peygamber'den duyduğu üzere” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 256). Rivayetlerden çıkarılacağı üzere kadınlarda aranan bakirelik özelliği daha çok erkeklerin sahip olması gereken kadın türünü nitelemektedir. Nitekim Allah Rasulü'nün ümmetin erkeklerine yönelttiği “Size bakire kadınlarla evlenmenizi tavsiye ederim. Zira onların dudakları daha tatlı, daha doğurgan ve daha güzel ahlaklılardır.”¹⁴⁷ (İbn Habib, 1992: 148, 149) veya “Size bakire kadınları tavsiye ederim. Onların ağzı hoş kokuludur ve çok doğurgandırlar.”¹⁴⁸ (el-İbşihî, 1999: 182, İbn Abdilberr, t.y: 32) tavsiyeleri bakire kadınların doğurganlıklarını ön plana çıkarmaktadır. İbn Habib'in bildirdiğine göre “Rasulullah bakire olarak sadece Hz. Aişe ile evlenmişti; halktan ve hanımları içinden en çok sevdiği de o idi.”¹⁴⁹ (İbn Habib, 1992: 150) haberi, Hz. Peygamber'in hanımları arasında sevmeye en layık gördüğü kişinin kendisine bakire olarak gelen Aişe olduğunu, rivayetin siyak-sibakından anlaşılabileceği üzere tüm sevgisinin bir kısmının da bekaret sevimliliğine işaret ettiğini göstermektedir. Aynı şekilde Hz. Ömer'in, “Bakireleri nikahlayınız. Zira onlar dudakları daha tatlı, mukabelesi daha sıcak, daha doğurgan ve cimada (cinsel ilişkide) kolaylık gösterenlerdir.”¹⁵⁰ (İbn Habib, 1992: 149) tavsiyesi de bakirelerin doğurgan olmaları yanında erkeğin cinsel arzularına daha sıcak ve yumuşak karşılık verdiklerini teyit etmesi bakımından mümin erkekler için önem taşımaktadır ki Rasulullah, Cabir b. Abdullah'a “Ey Cabir! Evlendin mi?” diye sormuş ve onun dul bir kadınla evlendiğini duyunca, “Kendisiyle oynaşacağın bir bakireyle evlenseydin ya.”¹⁵¹ cevabını vermiştir. Hz. Ömer'in “bakirelerin cinsel ilişkide kolaylık gösterdikleri” yargısının böylece Allah Rasulü'nün teyit etmiş olduğu bir söylem olduğuna kanaat getirilebilir. Haberin devamında peygamberin bakire bir kadınla evlenmesinin kendisi için daha iyi olabileceğini bildirdiği Cabir, “Benim kız kardeşlerim vardır. Onların yanına kendilerinin dengi olan biri ile girmeyi istemedim.” şeklinde bir gerekçe bildirince Rasulullah, “Öyleyse beis yok.” buyurmuştur (İbn Habib,

¹⁴⁷ عَلَيْكُمْ بِالْأَبْكَارِ فَإِنَّهُنَّ أَغْذَبُ أَفْوَاهًا وَ أَقْبَلُ أَرْحَامًا وَ أَحْسَنُ أَخْلَاقًا

¹⁴⁸ عَلَيْكُمْ بِالْأَبْكَارِ، فَإِنَّهُنَّ أَطْيَبُ أَفْوَاهًا وَ أَنْتَقُ أَرْحَامًا

¹⁴⁹ قَالَ عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ حَبِيبٍ: لَمْ يَتَزَوَّجْ رَسُولُ اللَّهِ بِكَرًّا إِلَّا عَائِشَةَ أَحَبَّ نِسَائِهِ إِلَيْهِ، بَلْ أَحَبَّ الْخَلْقِ إِلَيْهِ

¹⁵⁰ انْكِحُوا الْأَبْكَارَ فَإِنَّهُنَّ أَغْذَبُ أَفْوَاهًا وَ أَسْخَنَ أَقْبَالًا وَ أَكْثَرُ أَوْلَادًا وَ أَرْضَى بِالْيَسِيرِ مِنَ الْجِمَاعِ

¹⁵¹ فَهَلَّا بِكَرًّا تَلَاعِبَهَا وَ تُلَاعِبُكَ؟

1992: 149). Dini ortodoks söylemden aktardığımız bu rivayetlerde Allah Rasülü'nün mümin erkeklere yeterli cinsel hazzı almaları ve ümmetin maslahatı adına doğurgan kadınları tercih etmeleri konusunda verdiği tavsiyeler bulunmaktadır ki peygamberden gelen bu tür uyarıların en mahrem konularda dahi yol göstermesi Nebi'nin devlet başkanı olarak ilkesel düzeydeki bu nasihatlerinin mutlaka sosyo-politik temelde irat edildiğinin bir göstergesidir. Diğer taraftan kadınların bakire olanlarının tercih edilmesi konusunda *Kitabu'n-Nisa* literatürünün çoğunluğunu teşkil eden söylem içinde ise rivayetlerin daha çok tecrübi yargılardan müteşekkil olduğu görülmektedir: Adamın biri evlilik konusunda Hz. Davud'a danışmak için geldi. Hz. Davud, "Bunu Süleyman'a sor ve cevabını bana bildir." dedi. Bunun üzerine bir sopaya binip çocuklarla oyun oynayan küçük Süleyman'la karşılaştı. Adam ona evlilik konusunda danışınca dedi ki: "Sana kırmızı altın veya beyaz gümüş tavsiye ederim. Ayrıca atına karşı tedbirli ol ki sana vurmasın". Adam bunu anlamadı. Hz. Davud adama şöyle açıkladı: Kırmızı altın bakire kadın demektir. Beyaz gümüş ise kocasız kadın demektir. Sonuncusu ise atın serkeş olduğu gibi serkeş olan kadın demektir"¹⁵² (el-İbşihî, 1999: 183). Hebenneka da evlenmek isteyen bir adama şu tavsiyede bulunmuştur: "Bekar kadınla evlen, sakın ola dul ve çocuğu olan bir kadınla evlenme. Dikkat et, atın sana çifte atmasın"¹⁵³ (İbn Abdirabbih, 1983: 108). En kıymetli olan bakire kadının yine pahasıyla öne çıkan kırmızı altınla imgelendiği rivayette, dul kadın için yapılan gümüş benzetmesinin yanında serkeş kadın at ile teşbih edilmiştir. Dul ve çocuğu olan bir kadının erkek için tehlike arz ettiğini ifade eden Hebenneka'nın tavsiyesi, Halid b. Safvan'ın erkekler için kadınlara dönürlük eden muhannese tembih ve ısrarla, "Kendim için dul gibi bekar veya bekar gibi dul bir kadın istiyorum."¹⁵⁴ (İbn Kuteybe, 2008: 194; İbn Abdirabbih, 1983: 116) tanımıyla ifade ettiği kadın türüyle ve *Uyunu'l-Ahbar*'da "Bakire kadın buğday tanesi gibidir; onu öğütür, yoğurur ve ekmek yaparsın. Dul kadın ise apar topar hazırlanmış yol azığı hurma ve sevikten ibaret atıştırma gibidir (karın doyurmaz, cana

وَقِيلَ اسْتَشَارَ رَجُلٌ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي التَّزْوِيجِ، فَقَالَ لَهُ: سَلْ سُلَيْمَانَ وَ أَخْبَرَنِي بِجَوَابِهِ؛¹⁵² فَصَادَفَهُ ابْنُ سَبْعِ سِنِينَ، وَ هُوَ يَلْعَبُ مَعَ الصَّبِيَّانِ رَاكِبًا قَصَبَةً، فَسَأَلَهُ: فَقَالَ: عَلَيْكَ بِالذَّهَبِ الْأَحْمَرِ، أَوِ الْفِضَّةِ الْبَيْضَاءِ، وَ احْذَرِ الْفَرَسَ لَا يَضْرِبُكَ؛ فَلَمْ يَفْهَمْ الرَّجُلُ ذَلِكَ، فَقَالَ لَهُ دَاوُدُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ السَّلَامُ: الذَّهَبُ الْأَحْمَرُ: الْبِكْرُ، وَ الْفِضَّةُ الْبَيْضَاءُ: الثَّيِّبُ الشَّابَّةُ، وَ مِنْ وَرَاءَهُمَا كَالْفَرَسِ الْجَمُوحِ فَقُلْتُ لَهُ: أُرِيدُ النِّكَاحَ فَمَا تَشِيرُ عَلَيَّ؟ قَالَ: الْبِكْرُ لَكَ، وَ الثَّيِّبُ عَلَيْكَ وَ ذَاتُ الْوَلَدِ لَا تَقْرُبُهَا وَ¹⁵³ احْذَرِ الْجَوَادِي لَا يَنْفَحُكَ!

¹⁵⁴ أُرِيدُهَا بَكْرًا كَثِيبًا، أَوْ ثَيْبًا كَبِيرًا

değmez).¹⁵⁵ (İbn Kuteybe, 2008: 196) analojisiyle bir arada düşünüldüğünde erkekler için bakire kadının vazgeçilmez olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Bu hakikatin yanında cinsler–arası hiyerarşiyi gözler önüne sermesi açısından kadının cinsi açıdan asli durumunu koruyan ve el değmemiş nitelikteki bekaret zarı, psikolojik olarak kadının özel alanını işgal eden erkeğin ve onun erkekliğinin hakimiyeti yönünde bir güç kulvarı olarak görülmektedir. Erkeğin bireysel gücünü tesis etmesinin de ötesinde kadın bekareti özellikle Arap–İslam kültüründe üzerine koskoca bir aile hukuku tesis edilen bir selüloz yapı olarak sosyo–fiziksel bir fonksiyon icra eder. Bu durum cinsiyet, cinsellik denetimi ve kontrolü, namus/iffet gibi olgu ve algıların toplumda hâkim yapılanmaları oluşturmada esas olanın mezkûr değerler olduğunu göstermektedir. Bahsi geçen değerlerle teşekkül eden sosyal yapılanmalar arasında cinselliğin ve denetiminin meşruiyetini temin eden en önemli pratik ise şüphesiz evliliktir. Özellikle evlilik törenleri, muhtevi oldukları gerdek gecesi rutini ile kadınların namus sicilini ilan eden bir uygulama işlevi de görmektedir. Nitekim İbnü’s–Sikkit, *Kitabu’l–Elfaz*’ında Asmai’nin konuyla ilgili şu açıklamalarına yer vermiştir: “Kadın cima ettiğinde, ‘Bekareti bozuldu, kızlığı alındı.’ denir. Kan geldiğinde kızın bekareti bozulmuş olur. Kız bu durumu yaşadktan sonra adama kızlığın sahibi anlamında “أَبُو عُدْرَهَا” denir.¹⁵⁶ İlk gecede kızın bekareti bozulursa, bekaretin bozulduğu bu gece için “zifaf gecesi” denir. Eğer kızın bekareti bozulmamışsa, bu geceye “hür/özgür kadının gecesi” denir.¹⁵⁷ Bekaretin bozulmadığı geceyi yaşayan (yani kızın bekaretini bozamayan) adama çeşitli sövgüler kullanılarak sövülür. Ona sövüleceğinde annesi üzerinden ayıplanır ve “يا بن اللّٰثِيَةِ” yani “tenasül uzvunda ve bedeninde çok ter bulunan kadının oğlu” denir. Bu adama bazen de “يَا بَنَ الْعَيْلَمِ” yani “geniş kuyunun oğlu” diye sövülür. “Aylem

البكر كالبرة تطحنها و تعجنها و تخبزها، و الثيب عجاله راکب: تمر و سويق¹⁵⁵

الأصمعي: فَإِذَا غُشِيَتْ قَبِيلٌ: اقْتَضَتْ وَ افْتُرِعَتْ. وَ يُقَالُ: كَانَ ذَلِكَ عِنْدَ قَضَتِهَا، وَ عِنْدَ افْتِرَاعِهَا. وَ¹⁵⁶ يُقَالُ لِلَّذِي يَلِي ذَلِكَ مِنْهَا: أَبُو عُدْرَهَا

يَفْتَرِعُهَا قَبِيلٌ لِنَيْلِكَ اللَّيْلَةِ: لَيْلَةٌ حُرَّةٌ فَإِذَا افْتَرَعَهَا فِي أَوَّلِ لَيْلَةٍ فَالْلَيْلَةُ الَّتِي يَفْتَرِعُهَا فِيهَا يُقَالُ لَهَا: ¹⁵⁷ لَيْلَةُ شَيْبَاءٍ

(الْعَيْلَمَ)”, geniş kuyu demektir (İbnü’s-Sikkit, 1998: 262–263).¹⁵⁸ Asmai’nin

açıklamaları kadın cinselliğini gerdek gecesini itibariyle nikah akdinin bir sonucu olarak kontrolüne geçiren erkeğin, bu konuda sınırsız hak sahibi olduğunu göstermektedir. Ayrıca cinsel aidiyetin erkek sorumluluğu olarak görüldüğü toplumlarda kadının kendi vücudu üzerindeki tasarruflarının bireysel iradeyle değil, toplumsal bir kabul olan nikah akdiyle meşruiyet kazanacağı ilkesi benimsenmektedir.

Toplumsal cinsiyetin odak noktasında bulunan bakirelik kavramı kadının cinselliğini tekele alan milk ve dolayısıyla evlenmeden önce velayet sahibi baba, erkek kardeşi ve evlendikten sonra da koca gibi velilerini daha çok ilgilendirmektedir. Aktif erkek cinselliği karşısında pasif addedilen kadının bu muhtaçlık durumu, erkeğe otomatik olarak “ailedeki kadınların bekaretini ve namusunu güvence altında tutmak” sorumluluğunu vermiştir ve bu sorumluluğu yerine getirmeyen veli erkek, erkeklik rollerini yerine getirmeyerek toplumsal cinsiyetini kaybetmekle korkutulmuştur. Dolayısıyla doğayı hakimiyeti altına alarak ya da dağları ve nehirleri fethederek değil, akraba veya hısımları olan kadınların hareketlerini kontrol ederek ve yabancı erkeklerle herhangi bir temas kurmalarını yasaklayarak statü elde edebilmekteyken (Mernissi, 2015b: 99–100); bütün ilgi kadının denetimi, bekaretinin muhafazası üzerinde yoğunlaşmaktadır. Esasen kültürle teşekkül eden bekaret kavramı, söz konusu “kadın bekareti” olunca “erkek namusu” ile farklı anlamları şamil bir yapıyla karşımıza çıkmakta ve kadın iffetinin alametlerinden sayılan vajinal–kamusal bekaret alanlarının muhafaza edilmesi, bizzat erkek itibarını olumlayan bir anlayışla “erkek başarısı” olarak kendini göstermektedir. Kadının bekaret muhafazası her ne kadar fiziksel otokontrolle (kadın tarafından) sağlansa da bir üst perdeden kendisini denetim altında tuttuğuna inanılan (erkek) velisinin namusunu tesciller nitelikte daha özel bir başarı sıfatıyla topluma takdim edilir. Başarı olarak addedilen “bekaret muhafızlığı” görevi, bir onur nişanesi mahiyetinde tezahür etmenin yanında kadının toplumsal rolünü de cinselliğe indirgemektedir ki zaten namus sistemi, kadın ve erkeğin saygınlığını, onların salt cinsel organlarına bağımlı kılmaktadır (Mernissi, 1995: 189). Bu ayrıntı göstermektedir ki erkeğin aktif güç ve iktidarıyla imgelenen cinsel organı ne kadar değerlendiriliyorsa kadının

و يُقَالُ لِلرَّجَالِ: يَا بَنَ اللَّيْثَةِ، إِذَا شَتِمَ وَ غَيَّرَ بِأَمِّهِ. يَعْنِي بِهِ الْعَرَقَ فِي مَنَاعِهَا وَ بَدَنِهَا. وَ رُبَّمَا
سُبَّ الرَّجُلُ فَيُقَالُ لَهُ: يَا بَنَ الْعَيْلَمِ. قَالَ: وَ قُلْتُ لِمُنْتَجِعٍ: مَا الْعَيْلَمُ؟ قَالَ: الْبُئْرُ الْوَاسِعَةُ

iffet ve namusuyla özdeşleştirilen bekaret zarı da o kadar önemli hale geliyor. Temim b. Huzeyme et-Temimi'nin bakire kadınları binek ve inciye benzeten şiirinde pasif kadın cinselliği ile aktif erkek cinselliği binek ve binici, inci ve delerek inciyi dizgen erbabı imgelemleriyle ele alınmış; kadın-erkek güç dengesini gözler önüne sermiştir:

قَالُوا: نَكَحْتَ صَغِيرَةً! فَأَجِبْتُهُمْ: أَشْهَى الْمَطِيِّ إِلَيَّ مَا لَمْ يُرَكَبْ
كَمْ بَيْنَ حَبَّةِ لَوْلُؤٍ مَثْقُوبَةٍ نُظِمْتُ، وَ حَبَّةِ لَوْلُؤٍ لَمْ تُثَقَّبِ

“Küçük bir kız nikahladın, dediler. Onlara şöyle cevap verdim:

Bana en sevimli binek, hiç binilmemiş olandır.

El değmemiş inci tanesiyle

Delinmiş ve dizilmiş inciler arasında nice farklar vardır”.

Bunun üzerine bir kadın ona şöyle cevap verdi:

إِنَّ الْمَطِيَّةَ لَا يَلِدُ رُكْبَهَا حَتَّى تَذَلَّ بِالزَّيْمَانِ وَ تُرَكَّبَا
وَ الدَّرُّ لَيْسَ بِنَافِعٍ أَرْبَابَهُ حَتَّى يُأَلَّفَ بِالنِّظَامِ وَ يُثَقَّبَا

“Bir binek binicisine hoş gelmez;

Yularından bağlayıp üzerine binerek, bineğini zelil etmedikçe.

İncide de erbabı için bir fayda yoktur;

Onu delip dizmedikçe” (el-İbşihî, 1999: 183). Temim b. Huzeyme et-Temimi'nin şiirine karşılık veren kadın, dizeleriyle erkeğin aktif cinsel eylemini hiyerarşik güç ilişkisiyle açıklayıcı mahiyette bir şiir inşad etmiştir. Ancak kadında pasif kabul edilen cinsel eylem karşısında kendisinin bakire kalmak suretiyle namusunu koruması durumu ile erkeğin aktif cinsel eyleminin güç ve iktidar değerleriyle imgelemesi tezat teşkil eden kısır bir öğretiyi ihtiva etmektedir. Çünkü buna göre aktif cinsel eyleme sahip erkeğin güç ile temsil edilen cinselliği, bu gücün tahkikatı konusunda pasif cinsel eylemi haiz kadın için hareket alanı bırakmamakta; erkeğin güç gösterisi karşısında kadın üzerinden önlemler alınmaya devam edilmektedir. Yine sahip olduğu kadın ve onun cinsel aidiyetini temsil eden bekareti, erkek tarafından üstlenilen bir görev

olmuştur ve bu sorumluluğu omzundan atmak üzere geliştirilen alternatifler arasında ilk sırada evlilik öncesinde velayeti baba, amca, erkek kardeş gibi velilerinde olan kadınlar için erken yaşta ve görücü usulü/rıza dışı evlilikler bulunmaktadır ki bu önlemler kadının vajinal bekaretini korumaya yöneliktir. Evlenerek kocasını “bekaret sahibi” yaptığı gerdek gecesinden sonra onun milki altına giren kadının ise kamusal bekaretini korumaya yönelik önlemler sosyal, özellikle mekânsal kısıtlamalarla alınmaktadır. Kadının kamusal bekaretinin muhafazası sorumluluğu ortodoks söylemde nikah akdi ile koca tarafından gerçekleştirilirken; edebiyat söyleminde yalnızca kadının vajinal bekaretinin bozumuna değinilmiştir ve aynı şekilde kadın “binek” olarak tavsif edilerek gerek dini gerek edebiyat söylemindeki konumunu korumuştur:

أَشْهَى الْمَطِيِّ مَا لَمْ يُرَكَّبْ وَ أَحَبُّ اللَّائِي مَا لَمْ يُثَقَّبْ

“En güzel binek hiç binilmemiş olandır;
En sevilen inciler ise el değmemiş olan” (el-İbşihî, 1999: 182).

Kadınların evlilik öncesi cinsel etkinliklerini namus itibarı şeklinde kodlayan ataerkil anlayışın erkekleri kadın davranışlarını yönlendirmeye, denetlemeye ve disiplin altında tutmaya sevk ettiğini; aksi takdirde erkeklik rollerini toplum nezdinde kaybetme tehdidiyle karşı karşıya kaldıklarını daha önce dile getirmiştik. Ancak kadın üzerinden alınan önlemler kapsamında toplumsal cinsiyet rolleri ve düzenini sağlamak adına norm halini alan davranış kalıplarının kendi içinde bir çıkmaza evrildiğini de belirtmemiz gerekir. Çünkü erkekler, kadınlarının denetleyicisi oldukları kadar kendileri de başka erkeklerin kadınlarına karşı denetlenmektedirler (Lama, 2015: 259). Kamusal alan görünürlüğüne sahip erkekler bir taraftan kendi kadınlarını bundan alıkoyarken, diğer taraftan insani yaşam şartları ve güdülerini gereği yine kamusal alan görünürlüğü yoluyla ulaşabildiği başkalarının kadınları için talepkar pozisyonda yerlerini alırlar. Diğer taraftan kadınlarını, yabancı erkek tehlikesine karşı koruyan veli erkekler kadın bekareti söz konusu olduğunda bu kaybın sorumluluğunu aktif cinsel yetilere sahip hemcinslerine değil; pasif ancak yoğun cinsellikle mücehhez, ayrıca kendileri tarafından yabancı erkek tehlikesine karşı yeterince korunamamış kadınlara yüklerler. Kadınların bekaret bozumunda “başarılı” ancak iddia edildiği şekliyle (yeteri kadar korunamadığı) denetim misyonunda “başarısız” olan erkek cinsinin, kadınların kızlık zarları

konusundaki tavırlarının başarılı erkek ve başarısız erkek arasındaki mücadeleden ileri geldiğini söylemek mümkündür. Kadının vajinal bekaretinin nesne konumunda bırakılıp aktif bekaret bozumunu gerçekleştiren erkek karşısında, kadının vajinal ve kamusal bekaret bekçiliği görevini gerektiğince ihya edemeyen erkeğin üstünlük yarışı bir şekliyle de hiyerarşik tıkanmaya sebep olduğu için okların yeniden ast pozisyonundaki kadına döndüğünü söyleyebiliriz ki *Kitabu'n-Nisa* literatürü bağlamında ele aldığımız eserlerde de tespit ettiğimiz üzere İslam toplumlarında özellikle menstrüasyon yaşına erişmiş ve halen bekar olan bir kızın toplum için “fitne” potansiyeli taşıdığına dair söylemler¹⁵⁹ erkek-erkek hiyerarşik denge çatışmasından kaynaklanarak olumsuz kadın algısı tezine sebebiyet vermektedir. Nitekim varlık hiyerarşisinde her ikisi de aynı ve üst konumda olan (kadının bekaretini bozan) başarılı ve (kadının bekaret bozumunu engelleyemeyen) başarısız erkek cinsi çareyi nesne ve astı konumundaki kadın cinsini suçlamakta bulunmaktadır. Her iki cinsin de katılımını gerektiren cinsel eylemdeki tek sorumlu kadın olmakta, aynı şekilde bekaret ölçütü de yalnızca kadın için geçerli olmaktadır. Halbuki kadının kamusal alan görünürlüğünü kadın üzerinden aldığı önlemlerle gerçekleştiren erkek için hiçbir sorumluluk ve yaptırım söz konusu olmamaktadır. Erkek cinslerinin kendi aralarındaki mücadelenin olumsuz sonuçları da etik, ahlak ve namus değerlerinin hakir sıfatlarını kadın üzerinde göstermektedir. Mernissi'nin de belirttiği üzere, “erkekler cinsel eylemi, bekaretin bozulmasını, evlilik-dışı hamilelik ve fahişelik gibi zorunlu olarak erkeklerin de katılımını gerektiren etkinlikleri kadınların ‘suçlu’ olduğu şizofrenik bir olay olarak görmeye devam ettikleri sürece, cinsler arası ilişkiler yalan ve aldatmacaya dayalı olacaktır” (Mernissi, 2015b: 113).

Gerek vajinal kızlık zarını gerek kamusal zarını ihlal eden kadın, bedeniyle yapmaması gereken bir tasarrufta bulunmaktan alıkonulmak suretiyle özel alanla yani ev içi mekanıyla sınırlandırılmıştır. Nikah akdiyle fizyolojik bekaretini kaybeden kadın, evlenmeden önce bu somut namus karnesini koruduğu gibi gerdek gecesinde sonra da kendisi için belirlenen özel alan dışına çıkmamaya özen gösterecek, kamusal alan görünürlüğünü azaltacak ve böylece evlilik birlikteliği boyunca toplumsal bakireliğini korumaya devam edecektir. Nitekim özel alan dışında kamusal alan faaliyetlerini etkin bir şekilde yürüten kadınlar toplum nazarında tam olarak işlevini icra etmeseler dahi

¹⁵⁹ Bkz. “Fitne Olarak Kadın”.

“fahişelik”le tavsif edilmektedir. Bu nitelemenin yakın tarihteki örneği ise Muhammed Rıza Şah Pehlevi döneminde orta sınıfa mensup örtüsüz kadınların ulema tarafından kendilerine yöneltilebilecek “fahişelik” suçlarını önlemek için kamusal alanda edep ve ölçülü davranışlarına haddinden fazla önem vererek cinselliklerini görünmez kılma çabalarıdır (Haeri, 2015: 166). 1941–1979 tarihleri arasına tekabül eden Muhammed Rıza döneminde gerçekleştirilen 1963 seçimleri kadınların İran parlamento sisteminde ilk defa oy kullandıkları seçimdi (Kurtuluş, 2005: 566). Aynı dönem içinde yaşayan ünlü şair Furuğ Ferruhzad’ın (1935–1967) fahişelikle itham edilmesine yol açan 1956 tarihli şiirinin bir kadına göre cesurca bulunmasının sebebi, geleneksel söylemdeki arzu nesnesi olan kadın yerine bizzat arzulayan, cinselliğini öznel olarak yaşayan bir dişi portresi çizmesiydi (Ferruhzad, 2008: 37):

Günah işledim hazla dolu bir günah Titreyen, mest bir bedenin yanında. Ey Tanrım, ne yaptım bilmiyorum ben O sessiz ve karanlık inzivada.	Aşk masalı mırıldandım kulağına: Seni istiyorum ben ey sevgili. Seni istiyorum ey koynu can bahşeden, Ey divanem, ey aşığım seni.
O sessiz ve karanlık inzivada Baktım sırlarla dolu gözlerine. Yalvaran gözlerindeki arzulardan Kalbim takatsiz kaldı göğsümde.	Arzu alevlendi gözlerinde, Kırmızı şarap raksetti kadehte, Tenim o yumuşacık yatakta Kendinden geçerek titredi onun göğsünde.
O sessiz ve karanlık inzivada Perişan, yanında oturdum. Arzu döktü dudakları dudaklarıma, Divane gönlümün sıkıntısından kurtuldum.	Günah işledim hazla dolu bir günah Sıcak, ateşli bir kucakta. Günah işledim demirden, Ateşli, öç peşinde kollar arasında.

Ferruhzad’ın cinsel kimliği ve öznel güdülerıyla yazdığı bu şiirinin hayatını oldukça kötü etkilediği bilinmekte; 20.yy. cinsellik anlayışının kadın tarafındaki durumunu da açıkça göstermektedir. Ancak Emeviler döneminde yaşayan ve Huzeyl kabilesine mensup Medineli Sahba isimli bir kadın bekaret zarının sert olması sebebiyle evlendiği amcaoğlundan boşanmak zorunda kalmıştır; Kutbe veya Kutne isimli

arabulucu bir kadının onun için Abdullah b. Cahş'ı önerdiği bilinmektedir. İbn Cahş'ın Sahba ile birlikteliğini betimleyen şiiri Ferruhzad'ın fahişelikle suçlandığı ifadeler yanında oldukça galiz ifadeler içermektedir:

دار الصهباء الذي لا ينتهي عن ذكرها أبداً و لا ينساها
صفراء يطويها الضجيع لطافة طي الجمانة لينا مثناها
نعم الضجيع إذا النجوم تغورت بالقرب اخرها على اولها

“Sahba'nın yuvası anlatılmakla bitmez

Orası hiçbir zaman unutulamaz.

Çıgıllıkları başka gürültüleri yavaşça bastırır,

Karnı kat kat et, böğrü yumuşacıktır.

Ne güzeldir gece vakti o çıgıllıklar,

Yıldızların teker teker kaybolduğu anda” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 186, 187).

Anlaşılan o ki 7. ve 8. yüzyıl cinsellik söylemi erkek öznelliği çerçevesinde şekillenmek üzere uygun ortam bulmuş olmasına rağmen, insanoğlunun aştığı çeşitli toplumsal merhaleler ve tescillenen insan haklarına rağmen 20. yüzyıl kadın cinselliğinin bireysel düzeyde ifade edilmesi dahi kadını fahişelikle suçlamaya yetmiştir. Diğer taraftan İbn Habib *el-Muhabber* isimli eserinde “النِّسْوَةُ الْمُتَمَنِّيَاتُ

”مَوْتُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ قِصَّتُهُنَّ” yani “Hz. Peygamber'in Ölümünü Temenni

Eden Kadınlar ve Kıssaları” başlığı altında Kinde ve Hadramevt kabilelerine mensup altı kadının peygamberin ölümü haberi kendilerine ulaşınca yine Hadramevt'in fahişe kadınlarıyla birlik olarak kına yakıp def çalmak suretiyle sevinç gösterilerinde bulunduğundan söz etmektedir. Peygamberin vefatını sevinçle karşılayan bu kadınların haberi dönemin halifesi Ebubekir'e Şeddad b. Malik b. Zamac tarafından şu şiirle bildirilmiştir:

أبلغ أبا بكر إذا ما جئته إن البغايا رُمن كل مرام
أظهرن من موت النبي شمات وخضبن أيديهن بالعلام
فاقطع، هديت، أكفهن بصارم كالبرق أومض في متون غمام

“Ebu Bekir’in yanına vardığında de ki,

Fahişeler istediklerine ulaştılar.

Peygamberin ölümü karşısında sevindiler.

Ellerine kınalar yaktılar.

Onların ellerini keskin kılıçla kes,

Bulut arasından çakan şimşek gibi” (İbn Habib, ty.: 186). Hz. Ebubekir’i telaşlandıran ve fahişe olarak vasedilen kadınların aslında fahişe olmadıkları ve bu ithamın dine karşı bir tehdit unsuru olarak görülmeleri sebebiyle yöneltildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca halifenin ellerinin kesilmesi ve öldürülmeleri emri üzerine görevlendirilen el–Muhacir b. Ebi Ümeyye Kinde ve Hadramevt kabilesine mensup adamların kadınlara yardıma koştuğunu görmüş ve hem kabile mensubu adamları hem de “Hadramut Fahişeleri” olarak tesmiye edilen kadınları yakalamış, ellerini kesmiş hatta çoğunu öldürmüştür (İbn Habib, ty.: 188). Berktaş’a göre eğer bu kadınlar fuhşiyatla işgal eden ayaktakımı niteliğindeki kadınlar olsalardı, kabile mensupları halife Ebubekir’e karşı gelmeyi göze alarak onları koruma riskini göze almazdı (Berktaş, 1994: 185). Bunun yanında kadınlardan üçünün soylulardan/eşraftan, dördünün ise kabilenin yönetici kesiminden olduğu bilinmektedir. Bu kadınlara yönelik fahişelik ithamı Müslümanların politik düşmanlarına karşı karalama amacıyla bu gibi aşağılayıcı sıfatları kullandıklarını göstermektedir. Ancak Beeston’un tespitine göre aralarında Güney Arabistan’daki eski pagan dinine mensup rahibelerin de bulunduğu bu kadınlar, tapınaklarda icra ettikleri dinsel fahişelik rollerinden kaynaklanan bir isimlendirmeyle de tesmiye edilmiş olabilirler ki bu tür tapınak fahişeliği rolünün müminler tarafından ahlaksızlıkla damgalanması son derece olağandır (Beeston, 1952: 20). Diğer taraftan pagan dinine mensup bu kadınlar İslam dinine ve peygamberine kendi konumlarını tehlikeye düşürdüğü için karşı çıkmışlardır. Tamamen cinsellik temelinde gelişen bu çatışma Hadramut’ta peygamberin ölümü üzerine sevinen kadınları fahişelikle itham etmenin de ötesinde İslami reforma aykırı eski uygulamaların gün yüzüne çıkması konusunda

gösterilen aşırı hassasiyeti temsil etmektedir. Görüldüğü üzere 20. yüzyıla kadar kadınlar kültür kaynaklı çeşitli sebeplerle “fahişe” olarak adlandırılmışlar ve genellikle bu adlandırma bir itham ve yafta niteliğinde olmuştur. Ayrıca geleneksel söylem ve teamül dışına çıkan bu kadınların ortak özelliklerinin iktidar öznelerin hâkim söylemi dışına çıkmak olduğunu söylemeliyiz. Ayrıca farklılığın yol açtığı korku kültüründen hareket eden hâkim söylem bu kadınlara yönelttiği fahişelik sıfatıyla kollektif bir antipati oluşturarak karşı karşıya kalacağı liberal tavrın önüne geçmek amacını gütmüştür. Böylece vatandaş, kul ve müttefik olmayan her kadın bu kötü eylemle itham edilmiş; babasına, kocasına ve Rabbine itaat eden kadın ise gerek vajinal gerek kamusal bakirelik değerlerini haiz kutsal ancak nötr bir pozisyona layık görülmüştür.

Kadının kendi vücudu üzerindeki cinsel tasarruflarının liberal boyutta icrası tescil (gerdek) gecelerinin namus cinayetleriyle sonuçlanmasına sebep olabilmektedir. Çünkü gerdek gecesinde kadının çarşafında görülmeyen bekaret kanının utancını, ancak ve ancak bu kadının ölümüyle dökülecek kan temizler, anlayışı hüküm sürmektedir. Diğer taraftan namus cinayetlerinde indirimi dahi söz konusu edecek kabuller, çeşitli toplumların ceza yasalarında kendisini göstermektedir. Örneğin 1810 tarihli Fransız Ceza Yasası ve 1858 Osmanlı Ceza Yasası namus cinayetleri konusunda benzer hükümleri muhtevi yasal düzenlemelerdir. Ayrıca 1960 Ürdün Ceza Yasası’nda namus cinayetleri, istisnai üç durum için bu tip yaralama, zarar verme ve öldürme eylemlerinin cezai yaptırımını ya indirime tabi tutar ya da sıfırlar. Aynı şekilde hem Arap–İslam hem de Avrupa toplumlarının yasal düzenlemeleri namus cinayetleri konusunda kadının usul ve furuundan gelen vajinal ve kamusal bekaret bekçileri için cezai indirimi öngörmüşlerdir. Böylece bahsi geçen hukuki müdahaleler şiddeti teşvik eder nitelikte varlığını sürdürmektedir.

2.1.2. Sünnet(–li) Olma

Arapçada “kesmek” anlamına gelen “خَتَنَ” fiil köküyle ve “خِتَانُ” kavramıyla karşılanan sünnet olma ritüelinin hem erkekler hem de kadınlar için uygulandığı ve bu çerçevede “مَخْتُونُ” ve “مَخْتُونَةٌ” kavramlarının sünnetli erkek ve kadını nitelediği

bilinmektedir. Kadın sünnetine mahsus olarak da “خِتَانُ الْمَرْأَةِ”, “خِتَانُ الْإِنَاثِ” veya “إِخْفَاضُ” ifadeleri kullanılmaktadır. Örneklemimize giren *Kitabu'l-Elfaz* adlı eserde “بَابُ صِفَةِ النِّسَاءِ فِي الْجَمَاعِ” (İbnü's-Sikkit, 1998:261) bab başlığı altında “sünneti yanlış yapılmış kadındır ki sünnet edilecek mahalden başka bir yer sünnet edilmiştir”¹⁶⁰ (İbnü's-Sikkit, 1998: 261) anlamına gelen el-me'suke (الْمَأْسُوكَةُ) kavramından bahsedilmektedir. Bu uygulamanın tarihi ve menşesine dair farklı söylemler bulunmaktadır ki Barnaba inciline göre ilk sünnetli olan Âdem peygamberdir ancak Müslümanlara göre sünnet İbrahim peygamberin geç yaşlarında tatbik ettiği dini bir pratiktir. Tarihçi Herodot'a göre bu ritüel Mezopotamyalılar ve Yakındoğu ülkelerinde yaşayan insanların icadı olmasının yanında M.Ö. 3500 yılına ait Sümer tabletlerinde erkek çocukların sünnet edildiğine dair bilgiler bulunmaktadır. Aynı şekilde M.Ö. 2200 yılına ait firavun mezarlarında ve M.Ö. 163 tarihli papirüs vesikalarında Mısırlıların kadınları sünnet ettiklerine dair bilgiler yer almaktadır. Ayrıca Mısırlı bir keşişin kızını evlendirme hazırlığı içinde olan bir kadına “evlilik için kızını sünnet ettirmesi gerektiği” yönünde bir tavsiyede bulunduğu da bilinmektedir (Bader, 2018: 83). Tüm bu bilgiler ışığında en eski tarihi kaynaklara göre geçmiş M.Ö. 3500 yıllarına kadar uzanan bu Eski Mezopotamya geleneği esasen bireyin olgunlaşma törenlerinin vazgeçilmez ritüeli iken; Yahudi geleneğinde dini bir boyut kazanmış ve uygulama çocukluğa doğru kaymıştır. Musevi öğretiyeye göre Tekvin 15:18'de Tanrı Yehova toprakları İbrahim'in tohumuna (yani soyuna) bırakmış; bunun karşılığında bir sadakat ve bağlılık emaresi olarak da onlara sünnet olmalarını emretmiştir: “Tanrı İbrahim'e, “Sen ve soyun kuşaklar boyu antlaşmama bağlı kalmalısınız.” dedi. “Seninle ve soyunla yaptığım antlaşmanın koşulu şudur: Aranızdaki erkeklerin hepsi sünnet edilecek. Sünnet olmalısınız, sünnet aramızdaki antlaşmanın belirtisi olacak. Evinizde doğmuş ya da soyunuzdan olmayan bir yabancidan satın alınmış köleler dahil sekiz günlük her erkek çocuk sünnet edilecek. Gelecek kuşaklarınız boyunca sürecek bu. Evinizde doğan ya da satın aldığınız her çocuk kesinlikle sünnet edilecek. Bedeninizdeki bu belirti sonsuza dek sürecek antlaşmamın simgesi olacak. Sünnet edilmemiş her erkek halkının arasından atılacak, çünkü antlaşmamı bozmuş demektir” (Tekvin 17: 9–14). Tevrat

¹⁶⁰ الْمَأْسُوكَةُ هِيَ الَّتِي أَخْطَأَتْ خَافِضَتَهَا، فَأَصَابَتْ غَيْرَ مَوْضِعِ الْخَفْضِ

ayetinde geçtiği üzere Tanrı'nın kendilerine toprak bahşetmesi ile ona bağlılıklarının ve itaatlerinin bir göstergesi olarak cinsel organlarının uç kısmını kesen erkek müminlerin yeryüzünde hakimiyeti temsil eden kara parçasına ve edinecekleri bu vatan üzerindeki soy üretimine verdikleri kıymet cinsinden fedakarlıkta bulunması beklenmiştir. Nitekim Lerner, “insanın başka hiçbir organının Tanrı'ya sunumu, soyu üretme yetisi ile Tanrı'nın lütfu arasındaki bağlantıyı böylesine açık seçik ve canlı biçimde gösteremezdi.” (Lerner, 1986: 192) demek suretiyle soy üretme yetisinin sünnet vasıtasıyla tanrısal bir işaret olarak erkeğe aktarıldığını ve erkek cinsel organının güç/iktidar ile ilişkilendirildiğini (Berktaş, 1995: 67) ifade etmiştir.

Tarihi verilere bakılmaksızın dini çerçevede erkek sünnetinin Yahudi geleneğiyle öncelikli olarak İbrahim peygamber tarafından 99 yaşında iken uygulandığı bilgisi Tevrat'la sabittir. Oğlu İsmail'i ise 13 yaşında kendisiyle aynı gün sünnet eden İbrahim peygamber, İshak'ı sekiz günlükken sünnet etmiştir. Ancak çalışmamız çerçevesinde Yahudi öğretisiyle sabit herhangi bir kadın sünneti pratiğine rastlanmamaktadır. Aynı şekilde Hristiyan din adamları kadın sünnetinin meşru olmadığı yönünde ittifak etmişlerdir. İslam öğretilerine baktığımızda erkek sünnetine dair açık bir ahkam bulunmamakla birlikte İbrahim peygamberin sünnetiyle sabit bu uygulamayı Kuran Nahl suresi 123. ayette “Sonra da sana, ‘Hakka yönelen İbrahim’in dinine uy. O Allah’a ortak koşanlardan değildi,’ diye vahyettik.”¹⁶¹ ve Ali İmran suresi 95. ayette “De ki: ‘Allah doğru söylemiştir. Öyle ise hakka yönelen İbrahim’in dinine uyun. O Allah’a ortak koşanlardan değildi.’”¹⁶² ifadeleriyle müminlere bildirmiştir. Erkek sünnetiyle ilgili sarıh bir hüküm bulunmayıp İbrahim peygambere tabi olmak emri üzerine inşa edilen bu ritüel yine İslami öğretinin tevdi ettiği herhangi bir kadın sünneti uygulamasını barındırmamaktadır.

Erkek müminlerin sadakatının göstergesini müntesipleri üzerinde görmek isteyen Yahudi öğretisi dışında kadın sünnetinin Hz. İbrahim'e kadar dayandığını bildiren söylem İbn Abbas'ın şu rivayetiyle ilişkilendirilebilir: “İsmail'in annesi İshak'ın annesi olan Sare'nin cariyesiydi. Sare onu kocası İbrahim'e bağışlamıştı. Birer genç olduklarında İsmail ve İshak yarıştılar, İsmail geçti ve İbrahim'in kucağına oturdu.

¹⁶¹ ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

¹⁶² قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

Bunun üzerine İshak'ın annesi Sare İsmail'in annesi Hacer'i kısılandı ve "Allah'a yemin olsun Hacer'in üç değerli yerini değiştireceğim." dedi. İbrahim onun Hacer'i keseceğinden veya buna benzer bir şey yapacağından korktuğu için onu kızdırmaktan çekiniyordu. Ona dedi ki: "Günaha girmeden yeminini yerine getirmek ister misin? Onun kulağını del ve sünnet et". Bunun üzerine o da öyle yaptı. Böylece sünnet olan kadınların ilki Hacer oldu" (İbn Habîb, 1992: 278). Rivayetten anlaşılacağı üzere kısılandığı kadını sünnet edeceğine dair yemin eden Sare hür statüsüyle köle konumundaki Hacer'i bir "cezalandırma usulü" olarak sünnet edeceğine dair söz vermektedir. Bu sünnet uygulamasında amaç rivayette geçtiği üzere bedensel bütünlüğünü bozmak üzere Hacer'i eksiltmek ve bu eksikliğin cinsellik boyutunda Hacer'e sağlayacağı menfaati "sınırlı haz" bandına çekerek kocası İbrahim ile olan yakın ilişkisini zedelemek olmuştur. Şu an için Ortodoks İslami söylem çerçevesinde M.Ö. 3500'lü yıllara ait Eski Mezopotamya geleneğindeki sünnet uygulamasına kronolojik olarak en yakın veri, M.Ö. 2000'li yıllarda yaşadığı rivayet edilen Hz. İbrahim'in karısı ve cariyesi arasında geçen bu kayıttır ki rivayet bağlamında kadın sünnetinin dini bir ritüel değil bir tür cezalandırma yöntemine karşılık geldiğini görmekteyiz. Diğer yandan kadın sünnetinin, aslını Afrika geleneğinden aldığı ve Kuzey Afrika ülkelerinden biri olan Mısır'da eklemlenerek yaygınlaştığına dair bilgiler çoğunluktadır. Esas olarak erkek sünnetinden farklı bir anlam teşkil etmekte ve kadının cinsel güdülerini kontrol altında tutmak amacıyla gelenek haline getirilen bir ritüel olarak varlığını sürdürmektedir. Kadın sünnetinin Müslüman toplulukların genelinde bilinmemesi (Berkey, 1996: 21) bu uygulamanın yapısal fonksiyonu göz önünde bulundurularak pratize edildiğini gösterir. Bir gelenek olarak menşei İslam coğrafyaları dışında bulunan "kadın hıtanı"nın (حَتَانُ الْمَرْأَةِ) Ortodoks İslami söyleme "kadın cinselliğini denetim altına alma" işleviyle girdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim Berkey'in de tespit ettiğine göre kadın sünnetini içeren Ortaçağ eserlerinden birkaçı, esas olarak konusunu cinsellik ve kadın cinselliği etrafında döndürmüştür (Berkey, 1996: 30).

Kadın sünnetinin her ne kadar gelenekle sabit olduğunu tespit eden çalışmalar ve açıklamalar olsa da Ortodoks İslam söyleminde bu uygulamanın Müslüman kadın için dinsel bir gereklilik olduğunu belirten ifadeler bulunmaktadır. Yahya b. Said kadının

sünnetinin “Müslümanlarca terk edilmeyen bir adet”¹⁶³ olduğunu dile getirdikten sonra Hz. Muhammed’in “Kadın kıyamet gününde ilk olarak namazdan, ikinci olarak kocasını razı edip etmediğinden ve üçüncü olarak da sünnet olup olmadığından sorulur.”¹⁶⁴ dediğini belirtmiştir (İbn Habîb, 1992: 221–222). Ancak yaratılışın eksiksiz ve mükemmel bir tasarıyla gerçekleştirildiğini belirten (Rum, 30; Mümin, 64; Secde, 7; Neml, 88; Tin, 4; Nisa, 118, 119 gibi) ayetlerin bu tasarı üzerindeki değişiklikleri şeytani bir eylem olarak nitelendirdiğine bakılacak olursa, sünnetsiz ve dolayısıyla cinsel organları eksiksiz şekilde dünyaya gelen kız çocuklarının bu özelliklerinin tercihen yedi yaşından sonra köreltilmesi de mezkur ayetler doğrultusunda şeytani bir eylem olarak algılanabilir. İslam toplumlarında daha çok kadının cinsel arzularını zayıflatmak ve iffetli kalmasını temin etmek amacıyla gerçekleştirilen kadın sünneti uygulaması, bu ayetler göz önünde bulundurulduğunda, ilahi takdir ile mukayyed olan kadının cinsel gücünü azaltmak suretiyle değişikliğe gitme eylemine dini bir değer atfederek kendi içinde çelişkiye düşmektedir. Tevrat öğretisinde sünnetlenerek cinsel verimliliği artırılan erkeğin de yine sünnet edilerek cinselliği azaltılan kadının da fitratlarının değiştirilerek kendilerine Tanrı tarafından takdir edilen cinsel gücü değiştirme yoluna gidilmiştir. Yüzyıllar boyunca hem Yahudiler hem de Müslümanlar tarafından sürdürülen sünnet geleneği İbrahim peygambere yöneltilen ilahi bir emir olması açısından dini sürdürülebilirliğini korumanın ötesinde “cinsel verimlilik” gerekçesiyle illettendirilmiştir. Erkek için herhangi bir noksanlık ihtiva etmeyen sünnet ritüeli kadın için söz konusu olduğunda mevcut kapasitenin düşürülmesini öngörmesi yönüyle Tanrı iradesine muhalefet anlamını içermektedir. Aynı şekilde Hz. Muhammed, “Saç ekleyene ve ekletene, kaş alana ve aldırana, diş düzeltene ve düzelttirene, dövme yapana ve yaptırana lanet olsun.”¹⁶⁵ buyurmakla Tanrı’nın ilahi tasarısını ihlal edecek herhangi bir beşerî uygulamanın önüne geçmek istemiştir. Diğer taraftan İslam öncesi bir gelenekten ibaret olan kadın sünnetinin dinselleştirilerek, “kadınlar için bir şeref” (İbn Habîb, 1992: 221) olduğunun söylenmesi peygamberin lanetlediği muayyen bedensel tasarruflarla birlikte düşünüldüğünde yine bir çelişki olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat her iki pratiğin farklı işlevlerini göz önünde

¹⁶³ حَتَّانُ الْمَرْأَةِ سُنَّةٌ لَا يَتْرُكُهَا الْمُسْلِمُونَ

¹⁶⁴ أَوَّلُ مَا تُسْأَلُ الْمَرْأَةُ عَنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الصَّلَاةُ. وَالثَّانِيَةُ رِضَى زَوْجِهَا. [وَالثَّالِثَةُ حَتَّانُهَا]

¹⁶⁵ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ لَعَنَ الْوَاصِلَةَ وَ الْمُسْتَوْصِلَةَ وَ التَّامِصَةَ وَ الْمُسْتَمِصَّةَ وَ الْوَاشِرَةَ وَ الْمُسْتَوْشِرَةَ وَ الْوَاشِمَةَ وَ الْمُسْتَوْشِمَةَ

bulundurursak saç ekleme, kaş yolma, dövme yaptırma ve diş törpüleme uygulamaları ile “kadın sünneti” ritüelini bir başka ortak illet altında birleştirme ihtiyacı hasıl olmaktadır. Her ne kadar lanetlenen bu eylemlerin ilahi tasarımı bozma, yaratılışı değiştirme gibi illetleri söz konusu edilse de esas olarak bu uygulamalar kadın için fiziksel ve dolayısıyla cinsel cazibe sağlamaktadır. Aynı şekilde kadın sünneti uygulamasında esas illetin fiziksel yaratılışı değiştirmek yerine cinsel anarşinin önüne geçmek olduğunu göz önünde bulundurursak; sünnetin kadın cinselliğini denetim ve kontrol altına alma amacıyla dinselleştirildiği “ortak illete” ulaşmış oluruz. Bahsini ettiğimiz illet birliğinin tespiti noktasında özellikle Neval el-Saadavi *Havva’nın Örtülü Yüzü* isimli kitabının kadın sünnetini müstakil bir başlık altında değerlendirdiği bölümde bu uygulamayı etraflıca sorgulamaktadır. Ona göre eğer din Allah’tan geliyorsa, hastalıklı ya da sakat olmadıkça, nasıl olur da kendi yarattığı bir organın kesilmesini buyurabilir? Allah bedeninin organlarını plansız, rastlantısal olarak yaratmamıştır. Kadın bedeninde klitorisi hayatın ilk evrelerinde kesilsin diye yaratmış olması mümkün değildir. Bu ne gerçek dinin ne de yaratıcının düşemeyeceği bir çelişkidir (el-Saadavi, 1991: 60). Kadın sünnetinin illetini tespit etme noktasında bugünkü veriler bizlere kadınların %58,3’ünün bir gelenek/adet uygulaması olduğu için, %36,1’inin temizliği sağlamak için, %30,6’sının dini gereklilik olduğu için, %9,1’inin iffeti korumak için, %8,9’unun evlilik şartı olduğu için ve %5,6’sının evlilik içi ihaneti önlemek için sünnet olduklarını ortaya koymaktadır (Bader, 2018: 85).

Kadın sünneti meselesinin gelenek mi dini bir gereklilik mi olduğu ya da cinsel anarşinin önüne geçmek üzere uygulanagelen toplumsal bir önlem niteliği mi taşıdığı soruları her zaman için sorulabilen, tartışmaya açık sorular olmasının yanında; Orta Çağ İslam kültüründe kadın algısını betimlemeye çalıştığımız bu incelememiz kadın sünnetinin tarihi bir realite olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Öncelikle Hz. Muhammed’in bizzat kendi emriyle kadın sünnetinin 7.yy’da uygulandığına dair Enes b. Malik’ten gelen rivayette peygamberin kadınların sünnetçisi Ümmü Atiyye bint Ammar’a, “Ey Ümmü Atiyye! Sünnet ettiğin zaman derinden kesme! Zira bu yüzü parlaticı ve kocası için daha haz vericidir.”¹⁶⁶ (İbn Habib, 1992: 279) dediği bildirilmektedir. Burada Hz. Muhammed sünnetçi kadına “az ile yetinmeme” (أشمي)

¹⁶⁶ يا أم عطية! أشمي ولا تنهكي! فإنه أسرى للوجه وأحظى عند الزوج

ve “aşırı gitmeme” (لا تنهكي) uyarısında bulunmaktadır. Bu şekilde yapılan kadın sünnetinin hitandan farklı olarak “ihfad (إخفاء)” tanımlamasına tabi olduğunu söylemek gerekir ki ihfad niteliğindeki kesim az miktarda olmalıdır. Nitekim Peygamber bizzat Ümmü Atiyye’yi derinden kesmemesi için uyarmış, kan kaybı hatta ölümlere sebep olacak nitelikteki bu işlemin tehlikesinden söz etmek yerine bunun “yüzün parlak kalmasını sağlayacağını” söylemiştir. Nitekim Hz. Ali de kız çocuğunun yedi yaşına ulaşmadan sünnet edilmesini çirkin görmekle¹⁶⁷ (İbn Habib, 1992: 280) tıbbi açıdan küçük çocukların kaldıramayacağı zararların önüne geçme taraftarı olduğunu göstermektedir.

Yüzyıllardır uygulanagelen kadın sünneti tıbben “Kadın Genital Mutilasyonu (KGM)” olarak bilinmekte, azaltma yani klitoridektomi ve kapatma yani infibulasyon ameliyatları şeklinde gruplanan cerrahi operasyonları ifade etmektedir. Klitoridektomi ameliyatları klitoral ve labial ampütasyon operasyonlarını kapsarken, labial kapatma yani infibulasyon işlemi kapatma ameliyatı grubuna girmektedir. Klitoral ampütasyon kadın genital organının haz kaynağı olan klitorisini almak suretiyle gerçekleştirilir ve kadın sünneti işleminin asgari ölçüde işlem gerçekleştirilen, kendi içinde fizyolojik olarak en az zararı ihtiva eden operasyondur. Labial ampütasyon işlemi, klitoris ile beraber kadın cinsel organının labia minora denilen iç dudaklarının da kesilip alındığı ameliyatlardır. Görüldüğü üzere klitoral ampütasyonu da kapsayan labial ampütasyon operasyonları kadının haz aldığı ve sinirlerin yoğunluklu olarak bulundukları klitoris ve iç dudakların işlevsiz bırakıldığı, yalnızca kesim işlemlerinin yapıldığı ameliyatlardır. Kapatma ameliyatı olan infibulasyon hem klitoris hem de iç dudakların kesim işlemi gerçekleştikten sonra kadın genital organının labia majora denilen dış dudaklarının dikilmek suretiyle tamamen kapatılma işlemini ifade etmektedir ki cinsel organın tamamen kapatıldığı bu operasyonlar “Firavun sünneti” olarak da bilinmektedir. Yalnızca idrar ve menstüral (adet) kanın vücuttan atılması için organın dikili kısmının altında ufak bir delik açılır. Kız çocukları için evlilik öncesinde gerçekleştirilen bu ameliyat cinsel ilişki ve doğum sırasında işlevsel hale gelmesi beklenen organın

وعن علي -رضي الله عنه! - أنه كره للجارية أن تخفض حتى تبلغ سبع سنين¹⁶⁷

kapatılmış olması nedeniyle daha sonra yeni bir kesim veya genişletme işlemine tabi tutulmasını gerektirmektedir.

Kadın cinselliğinin beslendiği ve haz alma işlevini gören temel organ olması yönüyle klitorisin kesilip üreme işlemine olanak veren organı sağlam bırakmak fikri fonksiyonel olarak doğrudan “kadın cinselliğini azaltmak, bitirmek ve böylece kontrol altına alabilmek” amacına yöneliktir. Bilhassa infibulasyon denilen tamamen kapatma ameliyatlarında klitoris ve labia minora dokularının alınarak vajinanın büsbütün kapatılması, bir kadının cinselliğinin inkarını ve kendi etinden yapılmış bir bekaret kemeriyle üreme kapasitesinin kilit altında tutulmasını yansıtan bir metafor olarak görülebilir. (Toubia, 2015: 270). Bugün takriben 26 ülkede 80 ila 110 milyon arası kadının sünnetli olduğu bilinmekte ve sünnetli kadın oranının %97’ye kadar çıktığı bölgelerin olduğu tahmin edilmektedir (Bader, 2018: 84). Kadın sünnetinin her ne kadar hızlı beden gelişimini, beden temizliğini, cinsel uzvun estetik güzelliğini, kız çocuklarının ve kadınların iffetli kalmalarını ve böylece kadınların kocalarına sadakatini, kadının kolay hamile kalmasını, annelik duygusunun yoğunlaşmasını, erkeğin daha fazla haz almasını, sünnetsiz olmakla dışlananları topluma kazandırmayı, evlilik öncesi kadınların cinsel arzularını azaltarak toplumda ahlaki düzenlemeyi sağlama gibi amaçlarının olduğu öne sürülse de tıbbi olarak cinsel isteksizliğe, cinsel ilişki esnasında acıya ve menstürasyon dönemlerinde sancıya, kısırlığa, ölüme sebep olan komplikasyonlara, doğum esnasında uzuvda meydana gelecek yarıklara, idrar yolu iltihaplanmalarına ve idrar kaçırmaya, deride bozulmaya, kist oluşmasına, kuyruk sokumu ağrılarına ve psikolojik rahatsızlıklara neden olması bakımından zararlıdır. Ayrıca kadın sünneti operasyonu esnasında ve sonrasında husule gelen kanamalar ile mikrobik rahatsızlıklar bazı kız çocuklarının ölümüne sebep olabilmektedir. Mahkemelere taşınan pek çok vakada halk olayın üstünü kapamak veya olayı gizlemek yoluna gidip; ölümle sonlanan sünnet uygulamalarını yapan ve sebep olanlara üç ila yedi yıl arası hapis cezası öngören Mısır kanunları önünde yargılanmaktan geri durmaktadır.¹⁶⁸ Bu gibi insanın beden bütünlüğüne zarar verecek uygulamaların kadına karşı şiddet kapsamında değerlendirilip Birleşmiş Milletler tarafından 1975 yılında “6 Şubat Kadına Karşı Şiddete Sıfır Tolerans” bağlamında ele alınması, geniş çaplı bir

¹⁶⁸ Bkz. “ختان الإناث في مصر: القانون يشدد والقضاء يوقف التنفيذ” <https://www.legal-agenda.com/article.php?id=3393>, Erişim Tarihi: 23.10.2019.

farkındalığa ön ayak olmuş ve kadın sünnetinin sakat bırakma hatta ölümle sonuçlanacak şekilde tahrip etme anlamına gelen “mutilasyon” kavramıyla özdeşleştirilmesini gündeme getirerek kadın sünnetinin olumsuz sonuçlarını muhtevi bir anlamda kullanılmasını sağlamıştır. Öyle ki kadınların cinsel niteliklerine dair bab başlığı altında İbnü’s-Sikkit’in kitabında zikrettiği “el-me’suke” (المأسوكة) lafzı 9. yy.

İslam toplumunda kadın sünneti uygulamasının yapıldığını göstermenin yanında yanlış yapılan sünnet uygulamalarının kadın fizyolojisinde kalıcı etkiler bıraktığına da delalet etmektedir. Kadınların gelenek veya dini ritüel gereği tabi tutuldukları sünnet uygulaması dini ve ataerkil maslahat gereği kadın cinselliğinin dizginlenmesi fonksiyonunu icra etmesi yönüyle tıbbi mefsedeti göz ardı edilerek yüzyıl hatta bin yıllarca uygulanmıştır. Bu maslahat gereği kadınların cinsel arzuları azalacak ve böylece iffetlerini koruyacaklar, kocalarına sadık kalacaklardı. Ataerki gözünde kadın cinselliğinin ütöpik şekilde konumlandırılmasının doğal bir sonucu olan kadın sünneti de ataerki siyasasının esasını teşkil eden mülkiyet anlayışını tehdit eden bir unsur olması yönüyle kadın cinselliğine karşı önlem alma uygulaması olarak sürdürülegelmiştir. Sonuç olarak kadın sünnetini meşru kılmak için kullanılan dilin ve mesajların hiçbirisi Afrika’ya özgü değildir; ayrıca bu öğretiler kadınların ikinci sınıf statülerini sürdürmek için kullanılan evrensel dili yansıtmayı yönüyle de kölelik, sömürgecilik, ırkçılık söylemleriyle benzerlik gösterir (Toubia, 2015: 276).

2.1.3. Genç Olma / Darlık

Arap kültüründe küçük yaşta kız çocuklarıyla evliliklerin yaygın olduğu bilinen bir gerçektir. Nitekim Hz. Peygamber’in Aişe henüz altı veya dokuz yaşındayken ve Hz. Ömer’in Hz. Ali’nin kızı Ümmü Gülsüm daha oyun oynayan bir çocuk iken yaptığı evlilikler¹⁶⁹ dönemin algı ve kültür kodları bağlamında maruf görülmüşlerdir. Ancak kadınların cinsel niteliklerinden onun bizzat üreme organının vasfıyla anıldığı isim ve lakap koyma geleneği Arap kültüründe kadının cinsel kimliğiyle ön planda tutulduğunu göstermesi bakımından önemli bir ipucudur. Kadınların beğenilen ve beğenilmeyen fiziksel özellikleri yanında aynı şekilde onda görülmesi istenen ve istenmeyen manevi özellikler de bulunmakta, bunların yanında cinsel nitelikleri konusunda da detaylı

¹⁶⁹ Bkz. “Kadının Evlilik Yaşı”.

sıfatlar sözlüklerde yer almaktadır. Dokuzuncu yüzyıl muteber dilbilimcilerinden İbnü's-Sikkit kadınların isimlerini zikrettiği bab başlıkları arasında “Kadının Cinselliğine Dair”¹⁷⁰ (İbnü's-Sikkit, 1998: 261) şeklinde bir konu başlığı açarak bunun altında kadının cinsel organının dar veya küçük olmasını, geniş olmasını, sünnetli veya yapısının bozulmuş olmasını, kadının cinsi münasebet esnasındaki durumunu (kolay veya zor boşalmasını) ifade eden gibi çeşitli yönlerini ele alan lafızları detaylı açıklamalarıyla birlikte vermiştir. Bunlar arasında kökü itibariyle “cinsel organının iki tarafındaki eti sıkı olduğundan ferici sıkı, dar duran kadın” manasını içeren “birleşme yeri (ferci) dar olan kadın”¹⁷¹ anlamında “el-mütelahime (الْمُتَلَاَحِمَةُ)” ve رَصَفَ kökü itibariyle “dizimi düzgün olmak” manasını da muhtevi olarak aynı şekilde “ferci dar kadın” anlamına gleen “er-rasuf (الرَّصُوفُ)” gibi lafızlar zikredilebilir (İbnü's-Sikkit, 1998: 261). Ayrıca “el-mehluse (الْمَهْلُوسَةُ)” ve “el-la'ta (اللَّعْطَاءُ)” lafızları (İbnü's-Sikkit, 1998: 261), kadın cinsel organındaki şekilsel düzgünlük ve sıkılıktan ileri gelen darlık niteliğini ifade etmektedir.

Kadının gençliğine ve bakireliğine delalet eden “darlık” sıfatları ve lafızları kendilerinin tercih sebebi olmalarına delalet etmekle birlikte esasen erkeğin cinsel taleplerini karşılayacak bir cinsellik sunma şansını da mümkün kılmaktadır. Bu bakımdan kadınların bu nitelik bilgilerine ulaşan erkekler, kadın seçimlerini de bu bilgiler doğrultusunda yaparlar. Arap kültüründe erotik edebiyatın bahsettiğimiz üzere kadınların cinsel nitelikleriyle ilgili bilgileri muhtevi şekilde gelişmesi kültür hakkında ipuçları vermektedir. Daha çok tıp bilimi etrafında şekillenen ve “Bahname” türü ile yaygın olduğu bilinen bu tür eserler, Osmanlı dönemi yazınında da yer dinmiştir. Örneğin 16. yüzyılda yaşamış Osmanlı şeyhülislamı ve tarihçisi Kemalpaşazade'nin Tifaşi'ye nispet edilen “Rücuu's-Şeyh ila Sıbah fi'l-Kuvveti ale'l-Bah” [“Cimayı (Cinselliği) Güçlendirmek Adına İhtiyarın Delikanlılık Çağına Dönüşü”] adlı bahnameyi padişahın isteği üzerine Türkçe'ye tercüme ettiği bilinmekte ve eser itibar görmesi için doğrudan Kemalpaşazade'ye nispet edilmektedir (Saraç, 2002: 245). Müellifin bu eseri yazma amacı mukaddimede bildirdiği üzere Hz. Peygamber'in

¹⁷⁰ بَابُ صِفَةِ النِّسَاءِ فِي الْجَمَاعِ

¹⁷¹ الْمُتَلَاَحِمَةُ: الضَّيِّقَةُ الْمَلَاَقِي. وَ هِيَ مَا زَمُ الْفَرْجِ

“Evleniniz, çoğalınız. Çünkü ben kıyamet günü diğer ümmetlere karşı sizin çokluğunuzla övüneceğim.” hadisidir. Bu eserde konu başlığımız olan “Gençlik ve Darlık” ile ilgili bab başlıkları şunlardır: 9. Bab: “Rahim ağzını takviye edici ve zafiyet ile yorgunluktan koruyan ilaçların bilinmesi”; 10. Bab: “Rahim dudaklarının bir tarafa sarkmasını önleyen ve onu düzeltici olan ilaçların bilinmesi” ve 13. Bab: “Kadınların fercini daraltan, ısıtan ve rutubetini kurutan ilaçların bilinmesi” (İbn Kemal, 2004: 190, 191). Özellikle 13. Bab olan “Kadınların Fercini Daraltan, Isıtan ve Rutubetini Kurutan İlaçlar” hakkındaki bölümde kadınların cinsel organlarını daraltmaya yarayan 21 adet terkipten/karışımdan bahsedilmektedir. Tüm bu karışımlar erkeklerin kadınlarla olan cinsi münasebetlerinde kadınların ferçlerinde aradıkları dar olma, sıcak olma ve rutubetsiz ve kuru olma vasıflarını sağlamak amacıyla verilmiştir. Yine Kemalpaşazade’ye göre kadınların çokça cinsel ilişkide bulunmaları ve doğum yapmaları sonucu aranılan üç özellik izale olur; ayrıca bunlardan biri veya ikisi eksik olunca cinsel ilişkiden zevk alamayacak olan erkeğe istimna yani mastürbasyonun bile daha hoş geleceği bildirilmiş (İbn Kemal Paşa, 2004: 267) ve böylece bu terkiplere kadınların rağbet etmesi hedeflenmiştir.

Kadınların ferçlerini daraltmak için bazı yöntemlere başvurduklarına dair haberler çalışmamız *Kitabu’n-Nisa* literatüründe de bulunmaktadır. Medaini’nin anlattığına göre Anze kabilesi¹⁷², Haris b. Zalim’e esir düştü. Haris’in kabilesinden bir kadın çıkageldi ve (esir düşen Anzeliler arasında) siyah bir erkeklik organı gördü. Bunun üzerine, “Esirlerinizi elinizde tutmaya bakın, kaçırmayın. Çünkü onların arasında bir kral ve onun arkadaşları da var.” dedi. Kadına, “Bunu nereden anladın?” diye sordular. “Kadınların cinsel organlarını daraltmak için sürdükleri siyah renkli ve kokulu maddeye (الفرم) boyanmış bir erkeklik organı gördüm.”¹⁷³ cevabını verdi (İbn Kuteybe, 2008: 288). İbn Kuteybe kadınların cinsel organlarını ramik, üzüm çekirdeği vs. gibi maddelerle daralttıkları gibi “ferm (الفرم)” adı verilen maddeyi de aynı amacı güderek kullandıklarını bildirmektedir. İbn Manzur “ra-me-ke” (رمك) maddesindeki ramik (رامك) kelimesini şu şekilde açıklamıştır: “Güzel koku veren bir maddedir. İbn Side’nin

¹⁷² Rebia kabilesinin bir kolu

¹⁷³ رَأَيْتُ حَشْفَةً سَوْدَاءَ مِنْ فُرُومِ النِّسَاءِ

söylediğine göre, ramik (رَامِك) veya ramek (رَامَك) misk ile karıştırılıp rengi siyaha dönen zifte benzer bir maddedir ve bunu kadınlar cinsel organlarını daraltmak için kullanırlar (İbn Manzur, t.y(b): 1733). Dolayısıyla kadının genç olması aynı zamanda çok cinsel ilişkide bulunmayıp çocuk doğurmadığı ve sonuç olarak fercinin dar olması anlamına gelmektedir. Bu noktada Arap kültürünün küçük yaştaki kız çocuklarını nikah altına aldıkları da bilinmekteyken bakire olmayan ve yaşını almış kadınları tercih etmeme sebeplerinden biri de bahsi geçen “gençlik ve darlık” niteliği olmaktadır. Bununla birlikte genç kadınların cinsel organlarındaki genişlik sebebiyle yaşlı olarak tavsif edildiği de bilinmektedir: Abdurrahman b. Hasan b. Sabit, Ata b. Sayfi es-Sekafi’ye, “Bukay denen yerde bir cezve dolusu içki bulsan ne yaparsın?” diye sordu. Ata, “Onu Beni Neccar kabilesine dağıtırım. Çünkü içki onlara hiç uğramaz.” dedi. Sonra Abdurrahman’a, “Ancak sen bana söyle, “Deden Sabit mi yaşlı, yoksa ninen Feria mı?” diye sordu. O, “Bilmiyorum.” deyince, Ata şöyle dedi: “Feria daha yaşlı. Dedenden önce dört kocayla evlendi. Her biri onunla bakire gibi güçlü biriyle evlenircesine evleniyor, sonra (niçin boşandığı) sorulunca O, “Allah onlara darlık ve sıkıntı versin, dar olsun istiyorlar.”¹⁷⁴ dedi” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 80). Görüldüğü üzere kadın genç yaşına rağmen yaptığı evlilikleri fercinin geniş olması sebebiyle sonlanmış, sebebi ise kendilerini boşayan adamların cinsel arzularını tatmin edici “dar bir ferç” istemeleri olmuştur. Bunlarla birlikte yaşı ne kadar genç olursa olsun, cinsel organının bozulmamış yapısı ile gençliği ve darlığı kadının erkekler nezdindeki esas yaşını tayin etmek konusunda esas rol oynamıştır.

Erkekler, kadınlar üzerinde kurdukları cinsel hakimiyet sayesinde kadınların vücudunu estetik ve işlevsel açıdan kullanma özgürlüğüne sahip oldukları halde, beğenilerine sunulan kadın vücudunda tahribe (kadın cinsel organlarındaki genişlemeye) sebebiyet verecek kadar cinsel kudret sahibi olmayı da iftihar vesilesi olarak görmüşlerdir: *Uyunu’l-Ahbar* ve *İkdü’l-Ferid*’de yer verilen bir rivayete göre Hişam b. Abdülmelik, Ebraş el-Kelbi’ye gelerek “Beni Kelb kabilesinden bir kadınla evlendir.” dedi ve Ebraş da onu istediği kabilede bir kadınla evlendirdi. Hişam bir gün Ebraş ile şakalaşarak, “Kelbli kadınlardan biriyle evlendik ancak o kadınlarda (cinsel organlarında) genişlik olduğunu gördük.” dedi. Bunun üzerine Ebraş, “Ey müminlerin

¹⁷⁴ يَلْتَمِسُونَ الضِّيقَ، ضَيَّقَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ

emiri, Kelbli kadınlar ancak Kelbli erkekler için yaratılmıştır.” cevabını verdi (İbn Kuteybe, 2008: 292; İbn Abdirabbih, 1983: 155). Rivayetten anlaşılacağı üzere “ciddi bir devlet adamı, iyi bir idareci ve dindar bir halife hüviyetiyle tanınan Hişam b. Abdülmelik” (Özkuyumcu, 1998:150), nikahı altına aldığı kadının cinsel niteliklerinden yakınmaktan geri durmamıştır. Kendisini Kelb kabilesinden bir kadınla evlendirmesine vesile olmasını istediği Ebraş da kabilesinin kadınları üzerinden yine kabilesinin erkeklerini öven “Kelbli kadınlar ancak Kelbli erkekler için yaratılmıştır.” cevabını vererek cinsel olarak güçlü erkeklerin sebebiyet verdiği ferç genişliğine değinmiştir. Yine Kinde kabilesinden biri, bir adamın şöyle dediğini duymuştur: “Kinde’nin kadınlarını (cinsel organları) geniş bulduk”. Kindeli adam ise, “Kinde’li kadınlar sürme çubuklarından yoksun kalmış sürme kapları gibidirler.” cevabını verdi (İbn Kuteybe, 2008: 292). Bu rivayette sürme kabı ve çubuğu benzetmesinden maksat kadınların ferçleri ve erkeklerin cinsel organlarıdır. Kendi kabilesinin kadınları hakkında eleştiride bulunanlara yönelttiği cevapla Ebraş’inkine benzer bir yargı ortaya koyan adam, Kindeli erkeklerin cinsel iktidarlarının kadınlar üzerinde bıraktığı genişlik etkisiyle övünerek eleştiri sahibini iktidarsızlık yani cinsel yetersizlik veya zayıflıkla itham ederek hakir görmüştür.

2.1.4. İri veya Tomurcuk Göğüslü Olma

Kadınların fiziksel özellikleri arasında yer verilen göğüsler, hem anne olma hem de eş olma statüleri gereği tercih edilme sebebi olarak erkekler tarafından rağbet edilen vasıflarla anılagelmiştir. Özellikle kadınların gençlik, tazelik veya körpeliklerinden ileri gelen ferç darlığı kadınların yaşlarını tayin etmede önemli bir ölçüt olarak addedilmiş; aynı şekilde göğüsler de kadının gençliği ve tazeliği ile paralel olarak çeşitli sıfatlar ve lakaplarla güzel, diri, dik, tomurcuklanmış şeklinde tasnif edilerek erkek beğenisine sunulma noktasında belirteç olarak kullanılmışlardır.

Çalışmamız kapsamında örneklemimize aldığımız *Kitabu’n-Nisa* literatüründe kadınların çeşitli özelliklerine dair lafızlar arasında göğüslerini niteleyen sıfatlar da bulunmaktadır. Örneğin İbn Kayyim el-Cevziyye kitabı *Ahbaru’n-Nisa*’da “Kadınların

Fiziksel Özellikleri Hakkında”¹⁷⁵ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 228) bab başlığı altında “memeleri tomurcuklanan kız” anlamına gelen “kaib (كَائِبٌ)” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 229) lafzına yer vermiştir. Bununla birlikte “kaib (كَائِبٌ)” kelimesi çoğul olarak “kevaib (كَوَاعِبُ)” formuyla Nebe suresi 33. ayette Allah’ın, kendisine karşı gelmekten sakınan mümin erkeklere mükafat olarak vaad ettiği kadınların özellikleri anlatılırken de kullanılmıştır: “Memeleri henüz tomurcuklanmış yaşıtlar kızlar”¹⁷⁶. Kurtubi de “kevaib (كَوَاعِبُ)” için “memeleri yükselip görünmeye başlamış olan kız” anlamını vermekte ve yine Allah’ın bu kelimeyle niteleyip mümin erkeklere vaad ettiği kızlar için Dahhak’ın “Bakire kızların yeni çıkan memeleri gibi memeleri olacaktır.” açıklamasını vermiştir. Kays b. Asım da aynı kelimeyi kullanmaktadır:

وَكَمْ مِنْ حَصَانٍ قَدْ حَوَيْنَا كَرِيمَةً وَمِنْ كَائِبٍ لَمْ تَدْرِ مَا الْبُؤْسُ مُعْصِرٌ

“Nice iffetli ve şerefli kadınları elimizde tuttuk,
Memeleri tomurcuklanmış, ay hali çağına yaklaşmış ve sefalet görmemiş” (Kurtubi, 2003: 351). Kurtubi’nin açıklamalarına göre “kaib (كَائِبٌ)” olarak tesmiye edilen kızlar henüz adet görmemiş ve göğüsleri daha yeni yeni çıkmaya başlamış çocuklardır. Fahrudin Razi ise “kaib (كَائِبٌ)” lafzına “memeleri tomurcuklanmış ve topuk gibi yuvarlak bir hal almış kız” anlamını vererek (Razi, 1995: 437) hurileri göğüsleri üzerinden tavsif etmeye çalışmıştır. İbn Kayyim el-Cevziyye’nin açıklamasına göre “kevaib (كَوَاعِبُ)”, “göğüsleri yeni yeni tomurcuklanıp yuvarlaklaşmaya başlamış, aşağıya doğru sarkmamış kız” anlamına gelen “kaib” kelimesinin çoğuludur. Kaib sıfatına sahip bir kız yaratılış safhasının en güzel halindedir ve yine bu sıfat genç olmayı

¹⁷⁵ باب ما جاء في خلق النساء

¹⁷⁶ وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا

gerektirir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 243).¹⁷⁷ Çeşitli tefsirlerden ve *Kitabu'n-Nisa* literatüründen verdiğimiz örneklere göre özellikle cennette vaad edilen hurilerin niteliklerinden yola çıkacak olursak Arap kültürünün küçük yaştaki kız bedenine mütemayıl beğenileri gerek ortodoks dini söylemde gerek edebiyat söyleminde aynı çizgiyi koruyarak “henüz adet görmeyen, buluğa ermeyip ergenlik çağına ulaşmayan kızların henüz bitmeye başlamış memeleri” anlamıyla kendisine yer bulmuştur.

İbnü's-Sikkit ise *Kitabu'l-Elfaz*'da kadınların sahip oldukları göğüs yapısına göre tasnif edildikleri lafızları bildirmiştir. Buna göre “göğüsleri büyük olan kadın” için “el-vetba (الْوُطْبَاءُ)” (İbnü's-Sikkit, 1998: 252) ve “et-turtubbe (الطُّرُطُبَةُ)” (İbnü's-Sikkit, 1998: 256) lafızları, “iri, şişman ve göğüsleri büyük kadın” için “el-handarif (الْحَنْدَرِفُ)” lakabı (İbnü's-Sikkit, 1998: 253) ve “göğüsleri küçük olan kadın” el-cedda (الْجَدَاءُ) sıfatı (İbnü's-Sikkit, 1998: 252) bahsi geçen anlamlarıyla kültür kodlarını yansıtan sözlüklerde ve halk nezdinde yerini almıştır. Bunların yanı sıra Nebe 33'te de geçen “kaib (كَاعِب)”- “kevaib (كَوَاعِب)” lafzına anlam olarak benzerlik gösteren “ed-dahya (الضَّهْيَاءُ)”, İbnü's-Sikkit tarafından “henüz hayız görmemiş ve daha göğüsleri çıkmamış kız” şeklinde tanımlanmıştır (İbnü's-Sikkit, 1998: 252). Göğüs yapılarına ve niteliklerine göre yaşları üzerinden tanımlanan kız çocukları bir taraftan cennette vaad edilen bir huri formunda bir taraftan da Arap kültüründe erken yaşta nikah altına alınmış hatta kocası tarafından boşanarak iddet beklemeye mecbur bırakılmış bir çocuk formunda görünmektedir. Nitekim Talak suresi 4. Ayette, “Kadınlarınızdan adetten kesilmiş olanlarla, *henüz adet görmeyenler* hususunda tereddüt ederseniz, onların bekleme süresi üç aydır”¹⁷⁸ hükmü gereğince, küçükken evlendirilen kız çocuklarının bir diğer evlilik için en az üç ay beklemeleri gerektiği bildirilmektedir.

¹⁷⁷ كَوَاعِبٌ وَهُوَ جَمْعُ كَاعِبٍ وَهِيَ الْمَرْأَةُ الَّتِي قَدْ تَكْعَبُ ثَدْيَهَا وَاسْتَدَارَ وَلَمْ يَتَدَلَّ إِلَى أَسْفَلٍ وَهَذَا مِنْ

أَحْسَنَ خَلْقِ النِّسَاءِ وَهُوَ مَلَاظِمٌ لِسُنَنِ الشَّبَابِ

وَالَّتِي يَخْشَى مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالَّتِي لَمْ يَحِضْنَ

Ortodoks dini söylemde kadın göğsüne dair rağbet edilen nitelikler, söz konusu aşk ve erotik edebiyatı olunca farklı beğenileri taşıyan bir söylem ortaya konmaktadır. Örneğin; Tifaşı, İbn Kemal Paşa'nın tercüme ettiği "*Rücuu's-Şeyh ila Sıbah fi'l-Kuvveti ale'l-Bah*" adlı kitabında "Kadınlarla İlgili Bilinmesi Gereken Güzellik Vasıfları" başlığı altında, "genişlikte ve irilikte makbul olan şeyler" sınıfından kadın bedeni özelliklerini sayarken; alnın genişliği, gözün iriliği, yüzün iriliği ve göğsün iriliği noktasında irilikten yana bir beğeni algısını ortaya koymuştur (İbn Kemal, 2004: 194). Ayrıca Asam isimli arabulucu bir kadını, güzelliğiyle meşhur Ümmü İyas'a gönderen Hars b. Amr el-Kindi, kız hakkında "görenleri fitneye düşüren", "gece karanlığında etrafı aydınlatan ve nar tanesi gibi göğsünde asılı duran memeleri" olduğunu öğrenmiştir (İbn Kemal, 2004: 196). Hatta bu edebiyat türünde kadınların göğüs özelliklerine göre cinsel eğilimleri bildirilerek söz sahibi erkeklere seçim fırsatı sunulmuştur. Tifaşı'ye göre memelerin dik ve düzgün durması bakireliğe delalet etmekle birlikte memelerinin ucu dik olanlar çabuk inzal olurlar; ancak kısa, dolgun ve yuvarlak memeli olanlar geç inzal olurlar (İbn Kemal, 2004: 206). Bir diğer bahname müellifi Şeyh Muhammed Nefzavi'nin "*Ravdu'l-Atır fi Nüzheti'l-Hatır*" isimli eserinde "Beğenilen Kadınların Nitelikleri"¹⁷⁹ bab başlığı altında bir erkeğin kadında aradığı özellikleri sıralarken "diri ve gergin göğüsler"¹⁸⁰ şartına da yer vermiştir (Nefzavi, ty.: 11).

Edebiyat söyleminde ise kadınları göğüs büyüklüklerine dair beğeni algıları ortodoks dini söylemin aksi yönündedir. Örneğin *Ahbaru'n-Nisa*'da geçtiği üzere İbrahim b. en-Nazzam'a, "Hangi büyüklükteki göğüs iyidir?" diye sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: "İnsanların şehvet ve arzularının farklı farklı olduğunu gördüm. Ancak Allah hurileri vasıflandırırken "tomurcuklanmış göğüslü, yaşıt kızlar" (78 Nebe/33) diye bahsetmiş; "yuvarlak göğüslü" veya "iri göğüslü" dememiştir. Araplar da "tomurcuk göğsün güzelliği" derler; "yuvarlak göğüs güzelliği" ve "iri göğüs zengini" demezler. Ancak insanların göğüsler ve boyunlar hakkındaki ihtilaflarına rağmen büyük ve dolgun diz hususunda ihtilaf etmediklerini görüyorum (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 237). İbn Kayyim el-Cevziyye erkeklerin kadınların göğüsleri, zayıf olanları, düzgün bacaklıları, irileri, uzunları, körpe ve taze olanları hakkındaki görüş

¹⁷⁹ باب في الم محمود من النساء (Nefzavi, ty: 11)

¹⁸⁰ ممتلئ صدرها ونهدا لحما

ayrılıklarından bahsetmiştir ve yine erkeklerin kadınlardan parlak ve yumuşak tenlileri, yuvarlak göğüslüleri, göğüsleri tomurcuklanmış olanları, iri göğüslü veya sarkık göğüslü olanlara olan cinsel arzuları hakkındaki farklı görüşlerine yer vermiştir. Bunların yanında avuçları dolduran iri göğüsleri tercih edenlerle bunu eleştirenlerin haberlerini zikretmiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 231).¹⁸¹ Ancak Mirar b. Said’e ait bir şiirde;

صلبة الخد طويل جيدها سجمة الثدي و لما ينكسر

“Yanağı taze ve kırışksız, boynu uzun;

Göğüsleri taze ve henüz sütlenmemiş, buruşmamış” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 234) ifadeleriyle geçen kadın göğsü gençlikle birlikte gelen canlılık ve tazeliği dile getirmesi bakımından “kaib (كَأَب)” ile benzerlik göstermektedir. Benzer şekilde büyük göğüslerin tercih edilmediğine delalet eden bir şiir şöyledir:

لعمري بيض يحتلن بقفزة لطائف ثدي الصدر غيد السوالف
لأحب إلينا من ضخام بطونها لآباطها تحت الثدي تعاطف

“O beyaz kadınlar, benim gözdemdir,

Göğsünün zarafeti, boynunun narinliğiyle.

Bizim için kadının karnının büyük olması,

Göğüslerinin iri ve sarkık olmasından daha iyidir” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 235).

Kadın göğüslerinin büyüklük veya küçüklüklerine göre farklılık gösteren erkek beğenisinin büyük göğüsten yana olduğunu bildiren diğer rivayetlerde ise niteliğin iri, geniş, dolgun, olgun, kabarık, yuvarlak sıfatları etrafında şekillendiği görülmektedir. Ferazdak şöyle demektedir:

و نذكر اختلافات الناس في الثدي و العجز و المجدولة من النساء و الضخمة الطويلة، و ¹⁸¹ الغضيفة. و اختلاف شهواتهم في الممسوحة و المفلكة و الكاعب و الناهد و المنكسرة. و من استحن الثدي الضخم الذي يملأ الكفين، و من ذم ذلك

إِذَا بطحت فوق الأثافي رفعتها
بثديين في صدر عريض و كعشب

“Ocağın üzerine düştüğünde onu kaldırdım,
Geniş göğsündeki memelerinden ve dolgun dizlerinden” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 239). Nabiğa da şöyle demektedir:

يحططن بالعيدان في كل مقعد م يخبانَ رمان الثدي النواهد

“Meyvelerini sarkıtıp sedirlere oturmuşlar,
Kabaran göğüslerinin nar tanelerini gizliyorlar” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 235). Benserî şeklinde Zü’r-Rumme şunları söylemektedir.

بعيدات مهوى كل قرط عقدنه لطاف الحشا تحت الثدي الفوالك

“O iki tepe birbirinden uzaktır, bir araya getirip bağlarlar
Yuvarlak ve iri göğüsler vardır, aşağısında ise ince bir bel” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 236). Aynı şekilde Haccac, “Bir kadının göğsü memeleri büyüyüp olgunlaşınca kadar güzelliğini tamamlamış olmaz” (İbn Kuteybe, 2008: 219)¹⁸² demek suretiyle kadın güzelliğinin ayrılmaz parçası olan göğüslerin önemini dile getirmiştir.

Kadının toplumda kendisine mal edilen cinselliğinin sonucu olan eş olma statüsü yanında annelik statüsü de soy üretiminde kilit rol oynamaktadır. Aşk ve erotik edebiyat söylemlerinde kendisine yer bulan kadın göğsünün nitelikleri dahi erkeklerin kadın seçiminde önemli rol oynamıştır. Göğsü çocuk emzirecek ölçülerde olmayan bir kadın için “Vallahi çocuklu değil, saç bol değil, göğsü iri değil, ağzı da soğuk değil” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 235)¹⁸³ ifadeleri kullanılarak yergi sözleri sarf edilmiştir. Nitekim karnının çocuk taşımaya elverişli olmadığı ifade edilen kısır kadın, ağzı soğuk olmamakla taze nefesten mahrum bir yaşlı olarak tarif edilmekte ve dünyaya

¹⁸² لَا يُحْسِنُ نَحْرُ الْمَرْأَةِ حَتَّى يَعْظُمَ ثَدْيُهَا

¹⁸³ والله ما بطنها بوالدٍ، ولا شعرها بوارِدٍ، ولا ثديها بناهدٍ، ولا فوهها ببارِدٍ

getiremediği herhangi bir çocuk için de göğüslerini onu emzirmek için kullanamamakla eleştirilmektedir. Son olarak Haccac b. Yusuf, Hakem b. Eyyub’a “Abdûlmelik için uzaktan güzel, yakından hoş, kavminde şerefli, mütevazı bir yapıda ve kocasına köle olacak bir kız iste.” diyerek haber göndermiş ve Hakem kendisine şöyle cevap yazmıştır: “İsabetli söylemişsin. Bahsettiğin nitelikler Havle b. Müsma’da bulunmaktadır ama bir de göğüsleri iri olmasa”! Haccac da ona, “Kadının bedeni ancak iri göğüsleriyle güzeldir. Böylece yatak arkadaşını ısıtır, yavrusunu emzirir.”¹⁸⁴ şeklinde cevap yazmıştır (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 235).

2.1.5. İri Kalçalı Olma

Kadınların fiziksel özelliklerinden iri veya tomurcuk göğüslü olmaya dair lafızları, onların iri kalçalarını tavsif eden sıfatlarıyla birlikte cinsel nitelikler kategorisinde ele almayı, bunlara dair rivayetlerin daha çok erkeğin cinsel beğenisi kapsamında yer verilmesi sebebiyle “kadının cinsel nitelikleri” kapsamında ele almayı uygun bulduk. Bu bağlamda çalışmamız örneklemini teşkil eden *Kitabu’n-Nisa* literatüründe ve incelemeye tabi tuttuğumuz konulu sözlükte karşımıza çıkan veriler aynı şekilde kadının etine dolgun olmasına, kıvrımlı vücuduna, iri ve yuvarlak kalçasına işaret eden beğeniler dile getirilmiştir.

Tifaşi, “*Rücuu’s-Şeyh ila Sıbah fi’l-Kuvveti ale’l-Bah*” adlı eserinin “Kadınlara İlgili Bilinmesi Gereken Güzellik Vasıfları” başlığı altında, “kırmızılıkta makbul olan şeyler” sınıfından kadın bedeni özelliklerini sayarken; dilin, dudakların ve yanakların kırmızılığının yanı sıra kalçaların kırmızılığını da erkekler tarafından beğenilen bir nitelik olarak belirtmiştir (İbn Kemal, 2004: 194). Bununla birlikte erkeklerin kadınlarda arzuladıkları ve kalçaya nispet edilecek etinin kıvamında ve dolgun olması nitelikleri etrafında şekillendiği dile getirilmiştir (İbn Kemal, 2004: 194). Aynı şekilde Şeyh Nefvazi “*Ravdu’l-Atır fi Nüzheti’l-Hatır*” isimli eserinde erkeklerin kadınlarda beğendikleri veya arzuladıkları nitelikleri sayarken “geniş kalçalardan”¹⁸⁵ da bahsetmiştir (Nefzavi, 2012: 35). Erotik edebiyatına dair söylemlerin yer aldığı *Rücuu’s-Şeyh ila Sıbah fi’l-Kuvveti ale’l-Bah* ve *Ravdu’l-Atır fi Nüzheti’l-Hatır* adlı

¹⁸⁴ لا يحسن بدن المرأة حتى يعظم ثدياها فتدفي الضجيع، وتروي الرضيع

¹⁸⁵ ممتلئة لحما من العانة إلى الاليتين

eserlerde kadınların kalçalarına dair değerlendirmeler yapılırken ilm-i kiyafet nevinden bazı çıkarım veya tespitlerde bulunduğu dair veriler de bulunmaktadır. Örneğin Tifaşi, (1) kadının dudakları kalın olursa kalçaları da iri olur, (2) kadının üst dudağı ince olursa kalçaları etsiz/zayıf olur ve (3) kadının bıyıkları olursa kalçaları da kıllı olur (İbn Kemal, 2004: 198) gibi çıkarımlarda bulunmuştur. *Ravdu'l-Atır*'da geçen ve kadının aklının ve zevkinin kalçalarında olduğunu ifade eden rivayet (Nefzavi, 2012: 136) ise kadınların sahip oldukları kalça özelliklerini neden fiziksel özellikler arasında değil de cinsel özellikler arasında değerlendirdiğimizi açıklar niteliktedir.

Kadınlarda “iri kalçalı olma” niteliğinin efdal veya tercih edilen bir özellik olduğunu ifade eden rivayetler dışında iri kalçalı olma özelliğinin getirdiği “etine dolgun olma” tarifi dışında kalan “şişman ve kaba olma” vasıfları dışında olumsuz bir veri bulunmamaktadır. Kadınların kalçalarının iri olmalarını öven Nasib bir şiirinde şöyle demiştir:

و لو لا أن يقال: صبا نصيب لقلت: بنفسي النشو الصغار
بنفسي كل مهضوم حشاها إذا ظلمت فليس لها انتصار
إذا ما الزل ضاعفن الحشايا كفها أن يلاث بها الإزار

“Eğer onlar, ‘Nasib çocuklaştı.’ demeselerdi

‘Canıma yemin olsun ki sarhoşluk çocukluktur.’ derdim.

Canıma yemin olsun ki kalçası ve karnı büyük bir kadın,

Elimden asla kurtulamaz.

Cılızlar ise kalçalarını iki kat bezle kabartıp,

Üzerine elbiselerini indirince, o iri kadınlara ancak böyle benzerler” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 236). Aynı şekilde İbn Habib eseri *Kitabu Edebi'n-Nisa*'da Nafi'nin şu sözünü aktarmıştır: “Kalçası iri kadın, güzel yüzlü kadından kıymetlidir”. Ancak bunun sebebi kendisine sorulunca, “Çünkü güzel yüzlüler çoktur ama iri kalçalılar azdır.”¹⁸⁶ cevabını vermiştir (İbn Habib, 1992: 180). Rivayetlerden anlaşılacağı üzere iri kalçalı

العَجِيزَةُ أَحْسَنُ الْوَجْهَيْنِ! فَقِيلَ لَهُ: وَلِمَ؟ قَالَ: الْوُجُوهُ الْحَسَنُ كَثِيرَةٌ وَالْأَعْبَازُ قَلِيلَةٌ¹⁸⁶

kadınlar, zayıf ve cılız olanlara hatta yüzü güzel olan kadınlara bile tercih edilmeye layık görülmüştür.

İbnü's-Sikkit *Kitabu'l-Elfaz*'ının "Kadınların Beğenilen Fiziksel Özellikleri"¹⁸⁷ bab başlığı altında onların sahip oldukları "etine dolgun olma" niteliklerine de yer vererek "iri kalçalı olma" sıfatını teşmil diğer lafızlardan da bahsetmiştir. Hatta "Kadınların Beğenilen Fiziksel Özellikleri" bab başlığı altında tespit ettiğimiz 93 lafzın %24'ünü "iri, şişman ve etine dolgun kadın"a dair kavramlar oluşturmakta, %25'ine tekabül eden ve "güzel kadını" niteleyen lakaplarla arasında son derece az bir fark bulunmaktadır. Bu da demek oluyor ki 9. yüzyılda güzel kadın algısı, etli ve dolgun dolayısıyla da iri kalçalı kadın etrafında şekillenmektedir ki "el-habernece (الْخَبِرَنَجَةُ)" "etine dolgun ve güzel kadın" için (İbnü's-Sikkit, 1998: 212); "er-racrace (الرَّجْرَاجَةُ)" "yumuşak tenli, etine dolgun ve narin yapılı kadın"¹⁸⁸ için (İbnü's-Sikkit, 1998: 213, 214) ve "el-behkene (الْبَهْكَنَةُ)" "etine dolgun kadın" için (et-Tebrizi, 2005: 298) kullanılan lafızlardandır. Bunların yanında yine "fıdan boylu, dolgun kadın" anlamındaki "el-mecdoule (الْمَجْدُولَةُ)" (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 232) lafzı diğer anlamdaşlarından daha fazla kullanım alanı bulmuştur. Nitekim tarif edildiği bir şiirde;

و مجدولة جدل العنان إذا مشت تنوء بخصرها ثقال الروادف

"O kadın mecduledir, boyu sicim gibidir, Yürürken kalçası ile beli arasındaki çıkıntı belli olur" (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 233) şeklinde hem uzun boyundan hem de kalça ile bel arasında bulunan boşluktan bahsedilmekte ve iri kalçaya sahip olma özelliği vurgulanmaktadır. Yine mecdule için başka bir şair şöyle demiştir:

¹⁸⁷ (İbnü's-Sikkit, 1998: 211) بَابُ صِفَةِ النِّسَاءِ مَا يُسْتَحَبُّ مِنَ النِّسَاءِ

¹⁸⁸ الرِّقِيقَةُ الْجِلْدِ، الْمَلَأَى الْخَلْقَ اللَّيْنَةَ

و مجدولة، أما مجال وشاحها فغض، و أما ردفها فكثيب؛
لها القمر الساري نصيب، و إنها لتطلع أحياناً له فيغيب.

“O bir mecduledir, örtüsünü sardığı yerleri ağaç dalları gibidir.

Kalçası ise bir kum yığınınına benzer.

Seyreden ayın onda nasibi vardır.

Bazen doğar, aya gözükür; sonra kayboluverir” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 233).

Kadınların iri ve etine dolgun olmalarını genel anlamda karşılayan niteliklerin yanında yalnızca kalçalarının sıfatlarını ifade eden lafızlar da bulunmaktadır. Bunlardan “el-hirkeve (الهِرْكُوْلَةُ)” lafzı “kalçaları büyük kadın” için kullanılır ve Ebu Zeyd, Hürekile (الْهَرَكِلَةُ) için, “Yürüyüşü, vücudu ve yaratılışı güzel kadın”¹⁸⁹ açıklaması yapmış, bazı dilbilimciler de “ulebita (عَلْبِطَةُ)” ve “behkene (الْبَهْكَنَةُ)” isimlerini buna benzer manada kullanmışlardır (İbnü’s-Sikkit, 1998: 212; et-Tebrizi, 2005: 289). Aynı şekilde “el-leffa (الَلْفَاءُ)” lafzı “sertlik, şekil ve irilik bakımından kusursuz kalçaları olan kadın” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 212) için; “bevsaa (بَوْصَاءُ)”¹⁹⁰ lafzı “kalçası büyük ve yumuşak olan kadın (İbnü’s-Sikkit, 1998: 213) için; “el-verka (الْوَرَكَاءُ)” lafzı “iri kalçalı kadın” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 213) için “el-acza (الْعَجَزَاءُ)”¹⁹¹ yine “kalçası iri kadın” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 213) için kullanılmıştır. Bunun yanında Hadrami’nin, Yunus’tan aktardığına göre “Araplar iri kalçalı kadına muaccize (مُعْجِزَة)

¹⁸⁹ هِيَ الْحَسَنَةُ الْمَشْيَةِ وَالْجِسْمِ وَالْخَلْقِ

¹⁹⁰ وَالْبَوْصَاءُ: الْعَظِيمَةُ الْبُوصِ

الْبُوصُ: لَيِّنٌ شَحْمَةُ الْعَجَزِ d.p.:

¹⁹¹ وَالْعَجَزَاءُ: عَظِيمَةُ الْعَجِيزَةِ

demektedirler”¹⁹² (İbnü’s-Sikkit, 1998: 213). Hatib et-Tebrizi “muaccize” olarak kullanıldığı gibi “muacceze (مُعْجَزَة)” şeklinde de kullanıldığını ifade etmiştir (et-Tebrizi, 2005: 291). Ve son olarak “makka ve rafğa (مَقَاءُ وَ رَفْغَاءُ)”¹⁹³ ibaresi de “kalçası yuvarlak, bacakları ince ve ferici (cinsel organı) dar/küçük olan kadın” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 253) anlamı kastedilerek kullanılmıştır. Görüldüğü üzere kadınların kalçalarının konu edildiği rivayetler arasında iri kalçalı kadınlara dair yöneltilen herhangi bir yerme üslubu, yine kalçalarına dair tanımlamalar arasında “iri kalça” niteliğinin aksine “zayıf, çelimsiz kalçaya” dair sıfat veya adlandırma bulunmamaktadır. Ayrıca İbnü’s-Sikkit’in kadınların beğenilen fiziksel özelliklerini sıraladığı bab başlığı altında toplamda 93 lafızdan 23 tanesi kadınların güzelliklerini nitelerken, 22 tanesi de kadınların iriliklerini ve etine dolgun olmalarını ifade eden sıfatlardır. Etine dolgun kadınların beğenilen fiziksel özellikler altında değerlendirilmesi ve oransal olarak güzel kadın lafızlarına son derece yakın olması, Orta Çağ İslam kültüründeki kadın cinselliği algısında “iri kalçalı olma” özelliğinin ayrı bir yeri olduğu görülmektedir.

2.2. Olumsuz Cinsel Nitelikler

2.2.1. Cinsel Ahlaksızlık / İffetsizlik ve Zina

Kitabu’n-Nisa çerçevesinde incelemeye çalıştığımız Orta Çağ İslam kültürü kadın algısında, kadınların manevi/ahlaki özelliklerinden olumsuz nitelikler kategorisinin en mühim başlığını cinsel ahlaksızlık/zina konusu oluşturmaktadır. İslami gelenekte devlet düzenini sağlamak adına yürürlüğe konulan hukuki yasama, yürütme ve yargı erklerinin dini/şeri nitelik taşıması ümmet genelinde ahlaksızlığın, mümin vicdanlarda yaptırıma tabi tutulmasına yol açmış; böylece ümmet toplumunun istikrarı yalnızca dini hüviyet taşıyan erklerine bırakılmamıştır. Ümmet toplumu içinde dini duyarlılık sahibi her bir Müslüman vatandaş öncelikli olarak bireyi ve aileyi korumak bununla birlikte dini ve toplumsal anarşiyi önlemek adına kapalı hiyerarşi sistemiyle sorumluluk alanında söz sahibi olmak zorunluluğu hissetmiştir. Hz. Peygamber bu yetki alanlarını, “Hepiniz

و رَوَى الْخَضْرَمِيُّ عَنْ يُونُسَ قَالَ: تَقُولُ الْعَرَبُ: امْرَأَةٌ مُعْجَزَةٌ. يَعْنُونَ ضَخْمَةَ الْعَجِيزَةِ

الْمَقَاءُ وَ الرَفْغَاءُ: الدَّقِيقَةُ الْفَحْذَيْنِ الْمَعْقَةُ الرَّفْعَيْنِ الصَّغِيرَةُ الْفَرْجِ

çobansınız; hepiniz göttüğünüz sürüden sorumlusunuz. Devlet reisi bir çobandır ve sürüsünden sorumludur. Erkek ailesinin çobanıdır ve sürüsünden sorumludur. Kadın kocasının evinin çobanıdır ve sürüsünden sorumludur. Hizmetkâr efendisinin malının çobanıdır; o da sürüsünden sorumludur. Netice itibariyle hepiniz çobansınız ve göttüğü sürüden sorumlusunuz.”¹⁹⁴ (Buhari, İtk: 17) hadisiyle tayin etmiştir.

Erkeğin ailesinden sorumlu olduğu kapalı hiyerarşi sisteminde baba, dede, amca veya büyük erkek kardeşin kadın ve çocuklar üzerinde dini ve dünyevi (sosyal) anarşik tutum ve davranışların kontrolünü sağlaması öngörülerek toplum genelinde vukua gelecek muhtemel yozlaşmanın önüne geçmek amaçlanmıştır. Bu noktada kadınların manevi/ahlaki olumsuz niteliklerinden olan cinsel ahlaksızlık ya da fuhşiyat eylemleri vicdana hitap eden dini nasslar ile birlikte devletin şeri hukuk sistemi ve ailesinden sorumlu çoban olan kocanın denetim alanında çoklu hiyerarşik katmanlar arasında son derece sıkı bir kontrole tabi tutulmuştur. Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye kadınların potansiyel zina temayülleri karşısında teyakkuz halinde kalması elzem yetkilileri ve onların rehabetleri durumunda olası gerçekleşecekleri şu şekilde bildirmiştir: “(Zinaya niyetlenen kadın) Bir de genç ve güzelse, şiddetli bir şehvete, büyük bir zevke sahipse; ayrıca cinsel zevkin yoksunluğunu yaşıyorsa, kalbi ve akli geçim sıkıntısı ile meşgul değilse, kendisini kocasının dövmesinden ve boşamasından, ağabeyinin kıskançlığından, babasının koruyup gözetmesinden uzak hissediyorsa...” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 97). Buna göre koca, erkek kardeş ve baba denetimine tabi tutulan kadının herhangi bir cinsel eylemde bulunması oldukça zor görünmektedir ancak kadın üzerindeki denetim mekanizması bunlarla sınırlı değildir. Nasslarla öncelikli olarak Allah’a, şeri hukuk sistemiyle dini devlet başkanına ve kapalı yetki hiyerarşisiyle kocasına hesap vermek durumundaki kadının fuhşiyat türünden eylemlerinin toplum nezdinde “yalnızca tek taraflı sonuçlar doğurmaması gerektiğini” ifade etmeye çalışıyoruz. Öyle ki *Ahbaru’n-Nisa*’da kadını zinaya iten sebepleri tespit eden İbn Kayyim el-Cevziyye, “... bir de kendisini bu çirkin fiile teşvik edecek, ona bakış kapılarını açtıracak, arkadaş edinmek için çalışacak, onu namusunu çiğnemeye teşvik edecek biriyle karşılaşır; o erkek, gözetimsiz, namus koruyucudan mahrum bu kadına

¹⁹⁴ كُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَالْإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ فِي أَهْلِهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالْمَرْأَةُ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا رَاعِيَّةٌ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا، وَالْخَادِمُ فِي مَالِ سَيِّدِهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ

yaklaşıp ilgi gösterirse işte bu durumda kadının batıla ve kötü yola gitmesi, okun yaydan çıkmasından daha hızlı olur” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 97) açıklamasıyla az da olsa zina suçunun tek taraflı olmadığını ifade etmeye çalışmıştır. Gözetimsiz ve namus koruyucudan mahrum bir kadının, namusunu çiğnemeye teşvik eden adam karşısında yalnızca kendisinin batıla düşmesinden bahsedilmekte, ancak erkek için “fitne” teşkil eden kadının günaha düşürdüğü erkek söz konusu olduğunda aktif muharrik kadın olmaktadır. Bu noktada “meşru olmayan cinsel ilişki” olarak tarif edebileceğimiz zina eylemi, genellikle “fitne” olarak itham edilen kadının tek taraflı cinsel anarşik eylemi olarak görülmektedir. Bu yüzden *Kitabu’n-Nisa* literatüründe kadınların cinsel ahlaksızlıklarına/zina eylemlerine dair verileri tasnif ederken öncelikli olarak; (1) dini ortodoks söylemde zinanın her iki cins için mahiyetini, daha sonra (2) kadının özne olarak zina eylemini ve (3) zina nesnesi olarak kadını ele almaya çalışacağız.

2.2.1.1. Ortodoks Söylemde Zina (Kadın ve Erkeğe Ortak Atfedilen Zina Eylemi)

Dini söylemin ana kaynaklarını teşkil eden Kur’an ve hadis edebiyatında toplumda husule gelecek cinsel anarşinin önüne geçmek ve hayasızlığı engellemek adına zina konulu uyarılar nasslar ve geleneksel yorumlarda fazlalıkla bulunmaktadır. Ortodoks söylem içerisinde zinanın mahiyetine işaret eden metinler bu olumsuz ahlaki niteliğin esasını, dünyevi sonuçlarını, uhrevi yaptırımlarını ve sakınılması elzem yapısını ifade eden terhibi bir üsluba sahiptir. Çoğunlukla zina konusundaki dini hitaplar kadın ve erkek cinslerinin her ikisine de yöneliktir ancak özelde de hadis edebiyatında yalnızca kadını hedef alan uyarılar bulunmaktadır. Aynı zamanda zina konusunda cins ayrımını öngören edebiyat söylemi de hadis edebiyatında yer alan “kadın zinası” eylemini desteklemektedir.

Kur’an’da zina ile ilgili ayetler delaleti kati yani muhkem olarak müminlerin kavrayışına bırakılmıştır. Allah Teala İsra suresi 32. ayette açıkça “Zinaya yaklaşmayın. Çünkü o, son derece çirkin bir iştir ve çok kötü bir yoldur.”¹⁹⁵ uyarısında bulunarak sadece zina fiilinin tahrimine değil, zinaya yol açacak her türlü davranışın haram olduğuna hükmetmiştir. Zina cinsel suçundan geri durmak, Furkan suresi 68. ayette

وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا¹⁹⁵

“Onlar, Allah ile beraber başka bir ilaha kulluk etmeyen, haksız yere, Allah’ın haram kıldığı cana kıymayan ve zina etmeyen kimselerdir.”¹⁹⁶ mealıyla genel olarak müminlerin özellikleri sayılırken ifade edilmiş; Mümtetine suresi 12. ayette ise “Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, elleriyle ayakları arasında bir iftira uydurup getirmemek, hiçbir iyi işte sana karşı gelmemek”¹⁹⁷ gerekleri arasında şart koşulmuştur. Ayrıca bir uyarı olarak Nur suresi 30. ayette erkek müminlere yönelik, “Mümin erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar.”¹⁹⁸ emrine karşılık olarak Nur suresi 31. ayette mümin kadınlara son derece teferruatlı “Mümin kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. Yüz ve el gibi görünen kısımlar müstesna, ziynet yerlerini göstermesinler. Başörtülerini ta yakalarının üzerine kadar salsınlar. Ziynetlerini, kocalarından yahut babalarından, yahut kocalarının babalarından, yahut oğullarından, yahut üvey oğullarından, yahut erkek kardeşlerinden, yahut erkek kardeşlerinin oğullarından, yahut kız kardeşlerinin oğullarından, yahut Müslüman kadınlardan, yahut sahip oldukları kölelerden, yahut erkekliği kalmamış hizmetçilerden, yahut da henüz kadınların mahrem yerlerine vakıf olmayan erkek çocuklardan başkalarına göstermesinler. Gizledikleri ziynetler bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar.”¹⁹⁹ talimatı verilmiştir. İslam’a girmenin bir ön şartı ve İslam’da kalmanın bir gereği olarak sakındırılan zina eyleminin Nur suresi 2. ayette bildirilen “Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun.”²⁰⁰ yaptırımını yanında Nur suresi 3. ayette “Zina eden erkek, zina eden veya müşrik olan bir kadından başkası ile evlenmez; zina eden kadınla da ancak zina eden veya müşrik olan erkek evlenir. Bu,

وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ
يُنَافِعُكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكَنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ
يُفْتَرِيهِ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْنِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ
قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ
وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا
وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ
أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنَى إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ
التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ
بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ
الرَّانِيَّةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةٍ

müminlere haram kılınmıştır.”²⁰¹ mealıyla verildiği üzere sosyal yaptırımlarına değinilmiştir. Daha sonra Nur suresi 4., 6., 8., 23., ve 26. ayetlerde yalnızca kadınlara atılabilen zina suçuna dair hükümler bulunmaktadır. Bir nevi kadını boşama yöntemi olan yeminleşme sonucu birbirlerine ebediyen haram olacak şekilde bırakılan kadın için zina suçlamasının sabit olduğu mülaane uygulamasının ayrıntıları verilmekte ancak bu pratik yalnızca kadının zina ile suçlanması ihtimalinde gündeme gelmektedir, kadın kocası için zina ithamı veya iftirasında bulunamaz.

Zina ile ilgili olarak hadis edebiyatında yine kadın ve erkek cinslerinin her ikisini de şamil bütüncül söylemler bulunmaktadır. Bunlar daha çok zina konusundaki terhibi tavsiye ve emirler, dünyevi sonuçlar ve uhrevi yaptırımlar olarak yazında yerini almıştır. Uyarıcı söylemlerin çoğunlukta olduğu rivayetlere *Kitabu’n-Nisa* literatürü kapsamında *Ahbaru’n-Nisa*’nın “باب ما جاء في الزنا والتحذير من عواقبه” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 168) yani “Zinadan Sakındırma ve Zinanın Akibeti Hakkında Söylenenler” bab başlığı altında yer verilmiştir. Örneğin Ameş, Süfyan ve Huzeyfe’den işittiğine göre Rasulullah’ın şöyle buyurduğunu aktarmıştır: “Ey Müslümanlar! Zinadan sakınınız. Çünkü onun üçü dünyada, üçü de ahirette olmak üzere toplam altı kötü özelliği vardır. Dünyadakiler güzelliğin gitmesi, sürekli fakirlik ve ömrün kısılmasıdır. Ahirettekiler ise Allah’ın gazabı, kötü bir hesap ve cehennemde ebedi yanmaktır.”²⁰² (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 168; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 358) rivayetinde Hz. Peygamber müminlere genel bir uyarıda bulunmakta ve zinanın dünyevi ve uhrevi sonuçlarını haber vererek onları bu menfi eylemden sakındırmaktadır. Yine Allah’ın nefretine müstehak olacakların haberlerine dair Ebu’d-Derda’dan aktarılan bir rivayete göre Rasulullah şöyle buyurmuştur: “Allah şu üç kişiye buğz eder: İhtiyar haliyle zina edene, fakirliğine rağmen kibirlenene ve cimriliğine rağmen çokça minnet edene”²⁰³ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 169). Dini ortodoks söylem kapsamında bizzat peygamberle muhatap olmaları hasebiyle sahabi sözleri de

الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرَكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ

يَا مَعْشَرَ الْمُسْلِمِينَ إِنَّا كُمْ وَ الزَّانَا، فَإِنَّ فِيهِ سِتُّ خَصَالٍ: ثَلَاثًا فِي الدُّنْيَا، وَ ثَلَاثًا فِي الْآخِرَةِ. فَأَمَّا

الَّتِي فِي الدُّنْيَا: فَرَوَالُ الْبُهَا، وَ دَوَامُ الْفَقْرِ، وَ قَصْرُ الْعُمُرِ؛ وَأَمَّا اللَّوَاتِي فِي الْآخِرَةِ: فَسَخَطُ اللَّهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ، وَ سُوءُ الْحِسَابِ، وَ الْخُلُودُ فِي النَّارِ

أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَيَبْغُضُ ثَلَاثَةً: الشَّيْخَ الزَّانِي، وَ الْمُقِلَّ الْمُخْتَالَ، وَ الْبَخِيلَ الْمَتَّانَ

bulunmaktadır ki Enes b. Malik, Rasulullah'ın "Sürekli zina eden kimse, puta tapan gibidir."²⁰⁴ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 168) buyurduğunu bildirmiştir. Tabiundan Amr b. Şurahbil, Abdullah b. Mesud'dan şöyle aktarmıştır: "Ben, 'Ya Rasulallah! Benden başka biri, sana büyük günahları sordu mu?' dedim. 'Seni yarattığı halde Allah'a eş koşmandır.' dedi. 'Sonra hangisi gelir?' diye sordum. 'Komşunun hanımıyla zina etmendir.' dedi (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 169). Rivayette geçtiği üzere kebairden yani büyük günahlardan sayılan zina, yalnızca İslamiyet'le birlikte değil cahiliye döneminde de kötü ve sakınılması gereken bir eylem olarak nitelenmiştir. Öyle ki İbn Kayyim el-Cevziyye "Soylu Araplar, cahiliye döneminde dahi zinadan uzak dururlar; zinayı yererler ve insanları ondan men ederlerdi." (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 171) yargısını Hişam b. Urve'nin, Hz. Ebubekir'in kızı Esma'dan naklettiği: "Cahiliye döneminde Zeyd b. Amr b. Nufeyl'i gördüm. Sırtını Kabe'ye dayamış, 'Ey Kureyşliler! Zinadan sakının, çünkü zina, fakirliğe sebep olur,' diyordu."²⁰⁵ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 171) rivayetiyle desteklemiştir. Görüldüğü üzere zinadan uzak durma ve sakındırma yalnızca Hz. Peygamber'in tatbik ettiği bir erdem değildir; hatta Hz. İsa'ya nispet edilen, "Gözlerini haramdan çevirmek suretiyle gözünün zina etmesine engel ol."²⁰⁶ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 174) uyarısı da *Ahbaru'n-Nisa*'da bulunmaktadır.

2.2.1.2. Zina Öznesi Olarak Kadın (Kadına Atfedilen Zina Eylemi)

Kur'an'da zina eylemlerine yönelik uyarıcı hükümlerin genel anlamda her iki cinse eşit şekilde düzenlendiği ancak mülaane uygulamasına kaynaklık eden Nur suresi 6–9. ayetlerde "yalnızca koca tarafından kadına yöneltilebilecek zina ithamı", kadını aktif olarak zina etme potansiyeli olan cins olarak göstermektedir. Zina eylemi her ne kadar kadın ve erkek her iki cinsin de aynı şekilde uyarılması elzem görülen bir düzenleme olarak görülmüşse de özellikle hadis edebiyatında zina suçunun kadınlar üzerinden daha çok uyarı aldığı görülmektedir. Özellikle İbn Habîb es-Sülemî *Kitabu Edebi'n-Nisa*'da açtığı "بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَرْأَةِ الَّتِي تَخُونُ زَوْجَهَا فِي نَفْسِهَا" (İbn Habîb, 1992: 266) yani

²⁰⁴ الْمُقِيمُ عَلَى الزِّنَا كَعَابِدٍ وَتَن

²⁰⁵ يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ إِنِّي أَكُفُّمُ وَ الزِّنَا، فَإِنَّهُ يُورِثُ الْفَقْرَ

²⁰⁶ لَا يَزْنِي طَرَفُكَ بِمَا غَضَضْتَ بَصْرَكَ

“Kocasına İhanet Eden Kadın Hakkında” bab başlığı altında yer verdiği hadislerde zina eylemi ve kötü sonuçları kadına hasredilmiş görünmektedir. Bunlara örnek olarak Hz. Peygamber’in, “Kadına, cinsel organı emanet edilmiştir.”²⁰⁷ (İbn Habîb, 1992: 266–267) ve “Arşın gölgesinde gölgelenecek yedi kişi arasında, şeref ve güzelliğe sahip bir kadın kendisine zina teklifinde bulunduğu, ‘Ben Allah’tan korkarım’ diyen kişi de vardır” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 43) rivayetleri, o dönemde genel algının “zina eylemine yatkın cinsin kadın olduğu” yönünde bir sonuç çıkarmamıza sebep olmaktadır. Aynı şekilde Hz. Peygamber’in zina eyleminin kadın tarafındaki yaptırımlarını ifade eden, “Herhangi bir kadın, kocasının yatağını başkasına çiğnetirse; Allah onu kıyamet gününde ateşten iki mancınık arasında atar.”²⁰⁸ ve “Herhangi bir kadın kocasının malına, ondan başkasından olan çocuğunu varis yaparsa; onun kıyamet gününde hardal tanesi kadar bir ağırlığı olmaz.”²⁰⁹ hadisleri (İbn Habîb, 1992: 267) aile birliğini bozma ihtimali kocaya göre daha az olan kadının bu suça olan temayülü yönündeki fikri teyit etmektedir. Yalnızca kadınlara yönlitilebilecek lian uygulamasının yanı sıra babaları, kocaları ve erkek kardeşleri tarafından bekaretleri ve namusları denetim altında tutulan kadınların zinaya teşebbüs etmeleri, erkeklere göre çok daha zor olmasına rağmen dini söylemde cinsel anarşik eylemlerin müsebbibi ve failinin çoğunlukla kadın olduğu yönünde veriler bulunmaktadır. Bunun sebebi olarak İslam aile hukuku ve düzenlemelerinin mülkiyet esaslı bir yapı arz etmesi olabilir ki babasoylu aile düzeninde kadının tarlasında işlenen ve baba sulbüyle atılan tohumun milki/aidiyeti, nesep başta olmak üzere kocaya aittir. Aile kurumunu korumak adına kadının zina eylemleri konusunda irat edilen hadisler dışında doğrudan cinsel anarşiyi önlemek amacıyla getirilen rivayetler de bulunmaktadır. Buna örnek olarak Ebu Said el-Hudri’nin Allah Rasülü’nden aktardığı, “Mirac’a çıktığım gün, bazı erkeklerin ve kadınların olduğu bir yerden geçiyorduk. Kadınlar göğüslerinden veya ayaklarından bağlanıp baş aşağı sarkıtılmışlardı. Çığlık atıyorlar, bağııyorlardı. ‘Bunlar kim ey Cebrail?’ dedim. Cebrail, ‘Onlar zina eden, evlatlarını öldüren ve kocalarına yabancı varisler kılan kadınlardır.’ dedi” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 168; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 356) rivayeti kadın ve erkeklerin her ikisinden de zina edenler arasında yalnızca

²⁰⁷ اسْتُؤْمِنَتِ الْمَرْأَةُ عَلَى فَرْجِهَا

²⁰⁸ أَيْمَا امْرَأَةٍ أَوْطَأَتْ فِرَاشَ زَوْجِهَا رَجُلًا غَيْرَهُ جَعَلَهَا اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بَيْنَ مَهْمَهَيْنِ مِنْ نَارٍ

²⁰⁹ أَيْمَا امْرَأَةٍ أَوْرَثَتْ مَالَ زَوْجِهَا وَلَدًا مِنْ غَيْرِهِ لَمْ يَقُمْ لَهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ

kadınların korkunç akıbetlerine dair bilgiler vermesi bakımından zina eyleminde kadının aktif rolünü ortaya koymaktadır.

Terhibi dini söylem olarak niteleyebileceğimiz bu rivayetler dışında kalan ideal ortodoks söylemde, kadının pasif cinselliğinden ileri gelen itaat ve iffet özellikleriyle çizilen kadın profili, çalışmamız *Kitabu'n-Nisa* literatüründe yok denecek kadar az bir yekûnu teşkil etmektedir. Nitekim kadının manevi/ahlaki olumsuz niteliklerinden cinsel ahlaksızlık/zina suçu başlığı altında ilgili literatürde hâkim olan “aktif kadın cinselliği söylemi”, kadın konusunda terhibi, uyarıcı ve sakındırıcı bir üslup kullanılmasına sebebiyet vermiştir. Bunun dışında *terğibi ortodoks söylemin* ideal kadın profili halihazırda “pasif kadın cinselliğini” öngördüğü için dişil fitne ve tuzak ithamlarından ari bir üsluba sahiptir. *Kitabu'n-Nisa* literatürünün çoğunluğunu oluşturan edebiyat söyleminde ise kadının aktif cinselliği terhibi bir üslupla ele alınmamış, ancak menfi bir kadın profili çizmek konusunda da geri durmamıştır. Örneğin Utbi şöyle anlatmıştır: “Karısı kendisine gelen adamları geri çevirmeyen ve zinakar olan bir adama, “Bunu bildiğin halde neden onu bırakmıyorsun?” denildi. Adam, “Çünkü o öyle güzel ki, ona ne kızılır ne de ondan uzak kalınır; yuvamın anasıdır ne terk edilir ne de vazgeçilir.”²¹⁰ cevabını verdi” (İbn Kuteybe, 2008: 299). Benzer bir rivayet İbn Abbas’tan şu şekilde gelmiştir: “Adamın biri Peygamber’e gelip, ‘Benim eşim (kendisine uzanan) zinakar (adamlar)ın elini geri çevirmiyor.’ dedi. Hz. Peygamber, ‘Onu boş!’ buyurdu. Adam bu sefer, ‘Nefsimin onun peşinden gitmesinden korkuyorum.’ dedi. Hz. Peygamber, ‘Öyleyse ondan bir süre daha faydalan.’²¹¹ buyurdu (Ebu Davud, Nikah, 3). Rivayette peygamberin, gerçek anlamda zina etmeyi alışkanlık haline getiren kadının bu tavrına rağmen onu boşayamayan kocasına ettiği “ondan bir süre daha faydalan” tavsiyesi dikkat çekmekte ve Nur suresi 26. ayetteki “Kötü kadınlar kötü erkeklere, kötü erkekler ise kötü kadınlara; temiz kadınlar temiz erkeklere, temiz erkekler de temiz kadınlara yaraşır.”²¹² hükmünü akla getirmektedir. Hz. Peygamber danışmak için gelen adamın, eşine olan zaafından dolayı kadının hayasızlığına rağmen bir müddet kendisinde gördüğü ve vazgeçilmez bulduğu hasletlerden faydalanmasını tavsiye etmiştir.

²¹⁰ إِنَّهَا جَمِيلَةٌ فَلَا تُفْرَكُ، وَأُمُّ عِيَالٍ فَلَا تُتْرَكُ

²¹¹ فَاسْتَمْتَعَ بِهَا

²¹² الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ

Aktif cinsel eylemiyle zina öznesi olan kadının edebiyat söyleminde dini söylemle benzer şekilde menfi bir kadın resmi çizdiği görülmektedir. İbn Kayyim el-Cezviyye'nin zinanın kötü sonuçlarına ve bu cinsel ahlaksızlıktan insanları sakındırma konulu rivayetlerinin bulunduğu bab başlığı altında zina eden kadınların başlarına gelen felaketlere dair haberler bulunmaktadır ki Haride b. Esmâ şöyle anlatmıştır: “Bir kabileyle birlikte hacca gidiyorduk. Bir gün bir evde konakladık. Yanımızda bir de kadın vardı. Uyudu, bir süre sonra boynunda bir yılan olduğu halde uyandı. Yılan ona zarar vermiyordu. Hiçbirimiz yılanı kadından uzaklaştırmaya cesaret edemedik. Harem-i Şerif'e ulaşınca kadar kadın boynunda yılanla yolculuk etti. Sonra ondan süzülüp gitti ki bunun üzerine Allah'a hamd ettik. Mekke'ye girip haccımızı eda etmeye başladık. Kadının başına gelenlerden haberdar olan Garid el-Muğanni, kadına dönerek, “Ey isyankâr! Yılanın nerede kaldı?” dedi. Kadın, “Ateşte.” dedi. Garid, “Kimin ateşte olacağını yakında göreceksin.” diye cevap verdi. Kadın, onun ne demek istediğini anlamaksızın güldü. Hacdən dönerken, aynı yerde tekrar yılan geldi ve kadının boynuna dolandı. Kadın biraz bekledikten sonra yılanı fark etti. Yılan tısladı ve bir anda etrafımız yılanlarla doldu, her yerden yılanlar akıp geliyordu. Kadını dişleri arasına alıp ezdiler ve sadece kemiklerini bıraktılar. Hadise, gözlerimizin önünde cereyan ediyordu. Sonra hep birlikte oradan ayrılarak yolumuza koyulduk. Kadının yanındaki cariyyeye, “Bu kadın nasıl bir kadındı, bize anlatsana. Çünkü biz onda çok garip şeyler gördük.” dedik. Cariye, “Pekala.” dedi ve şöyle devam etti: “O kadın üç defa zina etti. Her defasında da hamile kaldı. Bebek doğduğunda da tandırı yakıp bebeği ona atarak olayı gizliyordu”. Haride dedi ki: “Kendi kendime “Subhanallah, ne garip şey bu!” dedim. Sonra Garid'in kadına söylediği, “Yakında kimin ateşte olacağını bileceksin.” sözünü hatırladım. Bu, hayretimi daha da artırdı” (İbn Kayyim el-Cezviyye, 1982: 176, 177). *Ahbaru'n-Nisa*'da zikredilen bu tür rivayetler her ne kadar edebiyat söylemine dahil olsalar da bir nevi terhib üslubu taşımaktadırlar.

Kadınların aktif cinsellikleri, kocaları tarafından kendilerine yöneltilen sıkı denetim, güvensizlik ve şüpheyi de beraberinde getirmiştir. Bazen fitne olarak tavsif edilen ve zinaya mütemayıl yapısıyla anılan kadınlara yönelik güvensizlik *Ahbaru'n-Nisa*'da geçtiği üzere erkekler tarafından asılsız işaretlere dahi bağlanmıştır. Buna göre bir Arap yolculuğa çıkarken bir ağacın yanına gider, onun gövdesine veya bir dalına iplik bağlardı. Yolculuktan döner dönmez tekrar o ağacın yanına giderdi. Şayet ip

bağladığı gibi kalmamışsa karısının ona ihanet ettiği, çözülmemişse ihanet etmediği kanaatine varırdı (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 86). Kadınların kocalarının yokluğunda giriştikleri zina eylemleri ve ihanetleri her zaman kuru bir şüpheden ibaret kalmamış, alınan çeşitli önlemlere rağmen kocasının yokluğunu fırsat bilen kadınlar gönüllü olarak zina suçunun faili olmuşlardır: İbn Şihab'ın rivayet ettiğine göre; Ensar'dan bir adam gazveye çıktı ve karısını amcaoğluna emanet etti. Adamın amcaoğlu bir gece, kendisine emanet edilen kadının yanına gitti ve amcaoğlunun karısının ne halde olduğunu gördü. Evde ışık yanıyor ve güzel kokular tütüyor, bir adam da amcaoğlunun yatağına uzanmış şu beyitleri söylüyordu:

وأشعث غرة الإسلام مني خلوت بعمره بدر التمام
أبيت على ترائبها ويغدو على جرداء لاحقة الحزام
كأن مجامع الرِّبالات منها فئام ينتمين إلى فئام

“Eşas’ı dini (İslam) benden gafil bıraktı,

Çünkü dolunaylı bir gecede karısıyla baş başa kaldım.

O uçkuru bağlı (kadınsız bir halde, savaşa) toz toprağın içinde sabahlarken,

Ben geceyi onun karısının göğsünde geçirdim.

Öyle ki karısının bacak arası,

Sanki iki hörgücün birleştiği yer gibiydi”. Bunu duyan amcaoğlu kendine hâkim olamayarak içeri girdi ve adamı döverek öldürdü. Haber Ömer b. Hattab’a ulaştı ve Hz.

Ömer minbere çıkıp şöyle dedi: “Ey insanlar! Eğer o adamı öldüren buradaysa ve beni dinliyorsa ayağa kalsın ve neler olduğunu anlatsın”! Bunun üzerine olan biteni ve amcaoğlunun yatağındaki adamın söylediği şiir beyitlerini tek tek anlattı. Hz. Ömer, “Onu öldürdün mü?” diye sordu. “Ey müminlerin emiri, evet onu öldürdüm.” cevabını verince, “Allah onu uzak etsin, onun kanı boşa aktı.” dedi (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 151, 152; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 301, 302²¹³; İbn Kuteybe, 2008: 308, 309). İbn Hazm, aynı rivayetteki şiire *Cemheratü Ensabi’l-Arab*’da farklı şekilde yer vermiştir:

²¹³ İbn Kayyim el-Cevziyye, rivayete kitabı *Ravdatü’l-Muhibbin*’in “في غيرة المحبين على أحبائهم” yani “Sevenlerin Sevdiklerini Kıskanması” bab başlığı altında yer vermiştir.

Rivayetin dipnotunda, Eşas el-Ensari'nin gazvedeyken karısının bir Yahudi ile baş başa kaldığına dair bilgi yer almaktadır. Ayrıca Eşas el-Ensari'nin, karısını Bükeyr b. Şeddad'a²¹⁴ emanet ettiği ve bahsi geçen Yahudi'yi katledenin de Bükeyr olduğu bilgisi yer almaktadır (İbn Hazm, 1983: 181). Rivayette bulunan, evden güzel kokuların gelmesi ve ışığın yanması gibi ibareler, kocasının cihada/gazveye gittiğini fırsat bilen kadının evine aldığı Yahudi ile gerçekleştirdiği zina eyleminde faal olarak rol aldığını göstermektedir. Bunlardan yola çıkarak bu rivayete, “Zina Öznesi Olarak Kadın” başlığı altında yer vermeyi uygun bulduk. Ancak Abdullah b. Amr'ın, Allah Rasulü'nden işittiği, “Muğibe'nin²¹⁵ yatağına yatan, kıyamet günü yılanların ısıracağı kimse gibidir.” hadisi kocası yanında bulunmayıp hacca, cihada veya gazveye giden kadının esasen zina öznesi değil de nesnesi ve mağduru olduğu fikrini genellemektedir. Diğer yandan bu hadis, Allah ve rasulünün dinine yardım etmek üzere cihada/gazveye çıkan mümin erkeklerin, kadın ve çocuklarını arkalarında bırakmak noktasında duydukları şüphe ve endişeyi izale etmek üzere varit olunmuştur.

2.2.1.3. Zina Nesnesi Olarak Kadın (Erkeğe Atfedilen Zina Eylemi)

Ortodoks söylemde kadının özne olduğu gayri meşru cinsel ilişkisi/zina eylemi, dehşetli ve caydırıcı bir üslupla izah edilen “uhrevi yaptırımlar” etrafında şekillenmiş; yine kadının faili olduğu evlilik dışı cinsel ilişkisi edebiyat söyleminde, “velisi olan erkeğin itibarına yönelik bir tehdit” olarak kendini göstermiştir. Dini söylemin kadının nesnesi olduğu zina eyleminde erkeğin namus ve itibarına yönelik bir tehdit unsuru

²¹⁴ Kaynaklarda ismi Bükeyr b. Şeddah ve Bükeyr b. Abdullah olarak da geçen sahabi, Hz. Peygamber'in hizmetinde bulunmuş ve buluş çağına erişince artık kendisinin, peygamberin hanımlarının yanına serbestçe girmesini doğru bulmadığını dile getirmiştir. Bundan memnun olan Hz. Peygamber ona, “Allah'ım, sözünü doğrula ve kendisini kurtuluşa erdir!” şeklinde dua etmiştir. Hz. Ömer'in hilafeti döneminde ise cihada giden arkadaşı, ailesini Bükeyr'e emanet etmiş; evlerine uğradığı vakit ise bir Yahudi'nin, arkadaşının eşiyle münasebette bulunduğu ve bunu da müstehcen şiirler okuyarak dile getirdiğini duyması üzerine Yahudi'yi öldürmüştür. Ertesi günü Hz. Ömer'in, Yahudi'nin katilini araştırması üzerine olan biteni anlatarak, onu kendisinin öldürdüğünü itiraf etmiştir. Hz. Peygamber'in duasını da göz önünde bulunduran halife, Bükeyr'i cezalandırmamıştır. Bükeyr b. Şeddad'ın, hicretin 22. yılında Azerbaycan fethinde şehit olduğu rivayet edilir (Çakan, 1992: 484).

²¹⁵ Sözlükte “kocasının yanında olmayan, dışarıda olan kadın” anlamına gelen muğibe, bu hadis bağlamında ise “kocasının hacca, gazveye veya cihada giden kadın” anlamına karşılık gelmektedir.

oluşturduğunu; yine zina eyleminde aktif rolü erkeğin oynadığı edebiyat söyleminde kadının, “erkek iktidarının bir göstergesi” olarak anıldığı görülmektedir.

Ortodoks söylem (İdeal söylem)		Edebiyat söylemi (tarihi/sosyal veriler)	
Zina öznesi (Kadın)	Zina nesnesi (Kadın)	Zina öznesi (Kadın) ²¹⁶	Zina nesnesi (Kadın)
Uhrevi yaptırım/ cehennemlik kadın	Erkek itibarına yönelik tehdit unsuru	Fitne unsuru, şeytan tuzağı	Erkek iktidarının göstergesi

Zina eyleminin faili olan ve kadını bu suçta nesne konumunda bırakan erkeğin dini/ortodoks söylemde durumu erkeğin itibarını altüst eden utanç kaynağı olarak nitelenebilir. Düreyd b. Sımme’nin vasiyetindeki “Kadınlarla rezil bir iş yapmaktan sakının. Çünkü o yarının cezası, ebedi bir utançtır. Yapan kişi saygınlığını kaybetmekle cezalandırılır, utanç ve leke hayatı boyunca ondan ayrılmaz”²¹⁷ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 171) ibareleri buna örnek gösterilebilir. Abdullah b. Ömer’in Hz. Peygamber’den işittiği, “Komşusunun hanımı ile zina eden kişiye kıyamet günü Allah bakmaz, onu affetmez ve ‘Cehenneme girenlerle birlikte sen de gir.’ Der.” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 169) rivayetinde açıklık getirildiği üzere uhrevi yaptırımı öngörmektedir. Ancak dini söylem çerçevesinde kadınların özne konumundaki zina eylemini ele alan rivayetlerle karşılaştırıldığında fail zani, fail zaniye karşısında çok daha mütesahhil bir tutumla muhatap kalmaktadır. Bununla birlikte Abdullah b. Mesud’un tahdis ettiği rivayet, neredeyse zina etmek üzere olan adamın durumu hakkında verilen hükmü açıkça göstermektedir: Bir adam Nebi’ye gelerek şöyle dedi: “Ya Rasulallah ben Medine’nin kenarında bir kadınla oynaşım. Ona cinsi temastan başka her şeyi yaptım. İşte ben huzurundayım. Bana dilediğin haddi uygula (dilediğin cezayı ver)”. Hz. Ömer, “Allah senin suçunu gizledi. Sen de gizleseydin ya.” dedi. Rasulallah hiçbir cevap vermedi. Adam gitti. Rasulallah peşinden bir adam gönderip onu (geri) çağırdı ve Hud suresinin 114. ayetini okudu: “Gündüzün iki tarafında ve gecenin gündüze yakın vakitlerinde namaz kıl. Çünkü iyilikler kötülükleri giderir. Bu,

²¹⁶ Ortodoks ve edebiyat söylemleri etrafında şekillenen aktif kadın cinselliği için bkz. “Fitne Olarak Kadın”.

²¹⁷ إِيَّاكُمْ وَفُضِيحَةُ النِّسَاءِ فَإِنَّهَا عَقُوبَةُ غَدٍ، وَعَارُ أَبَدٍ، يَكَادُ صَاحِبُهَا يَعَاقِبُ فِي حَرَمِهِ بِمِثْلِهَا، وَلَا يَزَالُ لَازِمًا مَا عَاشَ لَهُ عَارُهَا

öğüt alanlar için bir öğüttür”.²¹⁸ Halktan birisi, “Ya Rasulullah bu hüküm sadece onun için midir? Yoksa tüm insanlar için geçerli midir?” dedi. Rasulullah, “Tüm insanlar için geçerlidir.”²¹⁹ dedi (Ebu Davud, Hudud, 31).²²⁰ Ortodoks söylemde kadınların faili oldukları zina eyleminin yaptırımları ile erkeğin faili olduğu cinsel ahlaksızlıkların müeyyidelerini karşılaştırdığımızda kadın tarafında çok daha müteşeddid bir tavır görürken mümin erkek tarafında kadına yöneltilenden daha yumuşak bir tutuma şahit olmaktayız.

Erkeğin faili olduğu ve kadının da etkilendiği zina eyleminin edebiyat söylemi tarafında kadın, ortodoks söylemdeki utanç vesilesi konumunun aksine erkek iktidarını teyit eden bir gurur kaynağıdır. Nitekim İshak b. İbrahim el-Mevsili, Şura’a b. Zeyzebe hakkında onun kadınlara yaklaşamayan iktidarsız bir “innin (عَيْنٍ)” olduğunu bildirmiş ve bunun üzerine irad ettiği şu şiiri aktarmıştır:

قَالُوا شُرَاعَةُ عَيْنٍ فَقُلْتُ لَهُمْ اللَّهُ يَعْلَمُ أَنِّي غَيْرُ عَيْنٍ
فَإِنْ ظَنَنْتُمْ بِي الظَّنَّ الَّذِي زَعَمُوا فَقَرَّبُونِي إِلَى بَيْتِ ابْنِ رَامِينَ

“Onlar, ‘Şura’a iktidarsızdır.’ dediler,

Allah biliyor ki ben kadınlarla cinsel ilişkiye girmeye muktedirim.

Eğer iddia ettikleri şey konusunda benden şüphe duyuyorsanız,

İbni Ramin’in²²¹ evine giderken bana yakın dursunlar”! İbni Ramin’in cariyeleri vardı ve meşhur şarkıcı cariyeye Zerka onun kölesiydi (İbn Kuteybe, 2008: 291, 292). Rivayetten anlaşılacağı üzere Şura’a kendi milki altında bulunmayan ve İbn Ramin’in evinde bulundurduğu cariyelere uğrayıp cinsel başarısını kanıtlamak adına faili olduğu zina eyleminde kadınları onur vesilesi olarak değerlendirmektedir. Benzer bir haber *Ahbaru’n-Nisa* ve *Uyunu’l-Ahbar*’da ünlü şair Ferezdak hakkında getirilmiştir:

وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفَا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ

فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَا لَهُ خَاصَّةٌ أَمْ لِنَاسٍ كَافَّةٌ؟ فَقَالَ: لِنَاسٍ كَافَّةٌ

²²⁰ Bkz. “Lemem”.

²²¹ İbn Habîb şöyle demiştir: “Kufe’de şarkıcı cariyelerle olan İbn Ramin isimli bir adam vardı. Zerka isimli cariyesini Kufe’den getirmişti. Kim şarkı dinlemek ve içki içmek isterse İbn Ramin’e gelir ve onda kalırdı. Sellame ez-Zerka, Sa’de, Rubeyha isimli cariyeleri vardı ve bunlar şarkıcı cariyelerin en güzelleriydiler (İbn Kuteybe, 2008: 292 (d.p)).

Ferazdak bir gün Süleyman b. Amdülmelik'in yanına girdi. Halife, "Bana şiir söyle ey Ebu Firas!" dedi. Ferazdak da ona bir kasidesini okudu ve sıra şu beyitlere geldi:

ثَلَاثٌ وَاثْنَتَانِ فَهِنَّ خَمْسٌ وَسَادِسَةٌ تَمِيلُ إِلَى شِمَامٍ
فَبِتْنِ بَجَانِبِي مُصَرَّعَاتٍ وَبِتُّ أَفْضُ أَغْلَاقَ الْخِتَامِ
كَأَنَّ مَفَالِقَ الرُّمَّانِ فِيهَا وَجَمْرَ غَضَى قَعْدَنَ عَلَيْهِ حَامِي

"İki ile üç, o kadınlar beş taneler,

Altıncısı ise beni öpmek için can atıyor.

O kadınlar kendilerinden geçmiş halde yanımda gecelediler.

Ben de geceyi, mühürlerini (bekaretlerini) açarak geçirdim.

Sanki içlerinde yarılmış bir nar var da

Sahiplerinin üzerine oturmaya sabırsızlanıyorlar gibi" (İbn Kuteybe, 2008: 299).

Süleyman bu beyitleri duyunca şöyle dedi: "Bence sen kanını helal etmekten (ölümüne sebep olacak sözler söylemekten) başka bir şey yapmadın. Çünkü yanımda zina itirafında bulundun. Ben ise müminlerin önderiyim. Sana had cezası uygulamak zorundayım"! Ferazdak ise, "Ey müminlerin emiri! Allah'ın sözünü alıp onunla amel edecek olursan, ben kanımı helal edecek bir şey söylemedim. Çünkü Allah (Şuara suresi 224–226. ayetlerde), "Şairlere gelince, onlara da sapıklar uyar. Onların her vadide başıboş dolaştıklarını ve gerçekte yapmadıkları şeyleri söylediklerini görmedin mi?"²²² buyuruyor. Ey müminlerin emiri! Ben yapmadığım bir şey söyledim." dedi. Süleyman buna güldü ve "Ey Ebu Faris, kurtuldun ve cezayı kendinden def ettin." dedi. Ona hediye verdi ve para verilmesini emretti" (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 179). Anlaşılacağı üzere erkeklerin faili oldukları zina eylemleri ister şaka yollu ister gerçek anlamda olsun birer gurur ve güç gösterisi olarak görülmüştür. Hatta zina eyleminin çeşitlerinden "göz zinası" olarak tanımlayabileceğimiz türden bir davranışın dahi övgüyle ifade edildiği görülmektedir. Buna göre Eş'ab bir gün oğlunun bir kadına gözlerini hiç çekmeden ısrarla bakmaya devam ettiğini gördü ve şöyle dedi: "Ey oğlum!

وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ. أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ. وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ²²²

Bakışların o kadını neredeyse hamile bırakacak” (İbn Kuteybe, 2008: 277).²²³ Benzer bir rivayeti İbn Kayyim el-Cevziyye kitabının “بَابُ مَا جَاءَ فِي الزِّنَا وَالتَّحْذِيرِ مِنْ عَوَاقِبِهِ” yani “Zina ve Kötü Sonuçlarından Sakındırma Babı” altında şu şekilde zikretmiştir: Eşas bir gün karısına kendi oğlunun uzun uzun baktığını görünce ona, “Ey oğlum! Bakışların neredeyse onu hamile bırakacak.”²²⁴ dedi. Bununla ilgili olarak şairlerden biri şöyle dedi:

وَلِي نَظْرَةٌ لَوْ كَانَ يَحْبِلُ نَاطِرٌ
بَنَظْرَتِهِ أَنْشَى لَقَدْ حَبَلَتْ مِنِّي

“Benim öyle bir bakışım vardır ki, Eğer bakmakla hamile kalınsaydı; o kadın benden hamile kalırdı” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 174). Yine edebiyat söyleminde erkeklerin faal olarak tatbik ettikleri cinsel eylemlerinin içinde bulundukları toplum ve hanımları tarafından yumuşak bir tavırla karşılık buldukları görülmektedir: Gözleri âmâ olan Beşar isimli bir adam kadınlara gidip gelirdi. Bu durum karısına ulaştığında onu defalarca azarladı. O da bir daha yapmayacağına yemin etti. Kadın kocasının girip çıktığı yerleri araştırdığında, erkeklerle kadınları bir araya toplayan arabulucu bir kadını söylediler. Kadına bir şeyler verdi ve “Kocam buraya geldiğinde onu bana gönder.” dedi. O da öyle yaptı ve adama, “Ey Beşar! Bugün en güzel kadınla birlikte olacaksın.” dedi ve kadının vasıflarını anlattı. Adam sevincinden uçuyordu. En güzel kadını beklerken karşısında kendi karısını bulan adam karısıyla baş başa kaldı ve yattılar. Sonra kadın eliyle kocasının çenesine vurdu ve onu azarladı. “Senin o tutmadığın sözlerin nerede?” dedi. Adam, “Allah sana lanet etsin. Bırakmadın ki işimi bitireyim ihtiyacımı gidereyim. Vallahi helal halinde senden daha soğuk, haram halinde de senden daha tatlı bir kadın görmedim.”²²⁵ dedi (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 180). Rivayette kocasının zina

²²³ İbn Kuteybe, bu rivayeti kitabının “بَابُ النَّظَرِ” yani “Kadınlara Bakma Babı” başlığı altında zikretmiştir (İbn Kuteybe, 2008: 277).

²²⁴ يَا بُنَيَّ أَظُنُّ نَظْرَكَ إِلَيْهَا قَدْ أَحْبَلَهَا

²²⁵ لَعَنَكَ اللَّهُ إِلَّا تَرَكَتَنِي حَتَّى أَقْضِيَ حَاجَتِي، فَوَاللَّهِ مَا رَأَيْتُ أَبْرَدَ مِنْكَ حَلَالًا، وَ لَا أَطْيَبَ مِنْكَ حَرَامًا!!

girişimine ortak olan kadının eşine karşı takındığı bu gevşek tavır dikkat çekmekte ve dönemin zina algısına dair olağandışı ipuçları vermektedir.

Sonuç olarak kadınların öznesi ve nesnesi olduğu zina eyleminin ele alındığı ortodoks ve edebiyat söylemlerinin esasen benzerlik gösterdiğini söylenebilir. Zina eyleminin tek taraflı bir pratik olmadığına açıklık getirmek adına literatürde yer alan “kadınların öznesi ve nesnesi olduğu” yani “bizzat kendi iradeleriyle başlattıkları ve başlatılan zina eyleminde iradesiz bırakıldıkları” gayri meşru cinsel ilişkiler olmak üzere tasnife tabi tutulan rivayetler, farklı iki söylem etrafında yükselen kadın algısına ışık tutmakta; ancak cinsel ahlaksızlık etrafında şekillenen her iki söylemde de kadın anlayışı son derece benzerlik göstermektedir. Böylece Orta Çağ İslam kültürünün edebiyat söylemine konu olan kadının dini söylemden beslenen yönünün yüzyıllarca ağır bastığı sonucu çıkarılmaktadır.

2.2.2. Cinsel Sapkınlık / Eşcinsellik

İslam öğretisinde cinsel anarşi kaynağı olarak nitelenen ve tahrimi subutu kati muhkem ayetlerce teyit edilen eylemlerin fuhuş/zina, lutilik/livata, sihak/müşahaka ve hünsalık/muhanneslik olarak tayin edildiği bilinmektedir. Bunlar arasında “fevahiş” üst başlığıyla nitelenen zina bahsi geçen diğer cinsel anarşi türlerini de kapsamakla birlikte özelde “aralarında nikah akdi bulunmayan kadın ve erkeğin aile kurumu haricindeki kurlsız cinsel birlikteliğini” ifade etmekte ve kısaca “evlilik dışı cinsi münasebet” (Esen, 2013: 440) olarak bilinmektedir. Erkekler arası eşcinsel ilişkiye “livata”, kadınlar arası cinsel ilişkiye “sihak” denilmektedir. Hünsa ise “çift cinsiyetli veya cinsiyeti belirsiz kimseler için kullanılan bir fıkıh terimi” (Çeker, 1998: 491) olmakla birlikte kadına benzemeye özenen erkekler (muhanne) veya erkeğe benzemeye özenen kadınlar (müteraccile) için de tabir olunan bir ifadedir. Bunların yanı sıra karı-koca arasındaki anal ilişki, kadınlarla ay halinde birlikte olma, mastürbasyon ve hayvan veya ölü ile cinsel ilişkide bulunma gibi cinsel eylemler de İslam öğretisinde sapkınlık olarak değerlendirilip haram kılınmıştır. İşte İslam toplumunu teşkil eden ümmet genelinde cinsel anarşieye sebebiyet verecek bu türden seksüel eylemler ilahi ve beşerî hukuk sistemlerince had cezasına tabi tutulmuşlardır.

Bilinmektedir ki İslam ortodoks yapısıyla kelami unsurlara önem vermesinin yanında, laik bir devlet düzeni öngörmemesi bakımından daha çok ortopraksik yapı arz etmektedir. Bu yapı İslam devletinin istikrar sağlamak adına çeşitli müeyyidelerle toplum düzeni için tehlike oluşturacak anarşik–seksüel eylemleri önlemek adına faal bir yürütme organını da zorunlu kılmaktadır. Bu noktada ele aldığımız yazın çerçevesinde hem ilahi hem de beşerî nitelik gösteren şariat kanunlarını teşriî ve tatbikî söylemler olarak iki sınıfta değerlendirebiliriz ki yasama niteliğiyle öne çıkan rivayetler daha çok şari’ ve nakil yoluyla şari’ söylemi taşımaktadır. Örneğin Hz. Peygamber’in, “Ümmetimde şu beş şey ortaya çıktığında helak olurlar: Lanetleşme, sarhoşluk verici içkiler, ipek, çalgılar ve erkeklerin erkeklerle, kadınların da kadınlarla yetinmesi”²²⁶ (İbn Habib, 1992: 204) rivayeti cinsel anarşiye yönelik ortodoksik söylemlerdendir. Aynı şekilde Rasulullah, kadına kadının avretine bakmasını, erkeğin de erkeğin avretine bakmasını yasaklayarak (İbn Habib, 1992: 205) iki cinsin girişeceği cinsel sapkınlığı müminlerden sakındırmıştır. Diğer taraftan sosyal değişime konu olacak homoseksüel eylemlerin insanın dönüşümüyle farklı yapılar arz edeceğini bildiren, “Benden sonra kalpleri değişen, akılları küçülen ve işlerinizi üstlenecek bir kavim olacak. Sahtekarlığın her çeşidini öğrenip öğretecekler. Erkekler erkeklerle, kadınlar da kadınlarla yetinecek. Böyle yaptıkları zaman Allah’tan kendilerini cezalandırmasını beklesinler.”²²⁷ (İbn Habib, 1992: 204) rivayeti hadis edebiyatında ve kadın literatüründe terhiben yer almaktadır.

Çalışmamız örnekleme giren yazın kapsamında ele aldığımız *Ravdatü’l-Muhibbin*’de İbn Kayyim el-Cevziyye, “في عفاف المحبين مع أحبابهم” yani “Sevenlerin Sevgililerine Karşı İffetli Davranmaları” bab başlığı altında iffetlerini özenle koruyan erkekler için Allah’ın ahirette hazırladığı hurilerin müjdesini vermekte; dünya hayatında haram yollarla hazlanan erkekler için ise bu zevkten mahrum kalacakları haberini ikrar etmektedir. Dünya ve ahiret hayatının hazlarını tercih edenlerin bu durumlarını ve karşılaşacakları sonuçları karşılaştıran İbn Kayyim,

²²⁶ إِذَا ظَهَرَتْ فِي أُمَّتِي خَمْسٌ فَعَلَيْهِمُ الدَّمَارُ: التَّلَاعُنَ وَالْخَمْرُ وَالْحَرِيرُ وَالْمَعَارِفُ وَاكْتِفَاءُ الرِّجَالِ بِالرِّجَالِ وَالنِّسَاءُ بِالنِّسَاءِ

²²⁷ سيكون بعدي قومٌ تحدث قلوبهم وتصدق أحلامهم و [تتولى] أعمالهم! يتعلمون الزور أنواعاً! يكتفي الرجال بالرجال والنساء بالنساء! فإذا فعلوا ذلك فانظروا النكال من الله - عز وجل!

yasaklanan oğlancılığın dönemin çarpıcı bir realitesi olduğunu şu beyanıyla dile getirmiştir: “Allah hiçbir kuluna dünyada içki içme, ipek giyme ve yasakladığı kadın ve oğlanlarla hazlanma ile beraber ahirette de bunları tatma zevkini bir arada vermez”²²⁸ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 343). Tarihi vaka olarak daha erken dönemlerde görülen erkekler arası cinsel sapkınlığa Halid b. Velid’in bazı Arap bölgelerinde şahit olup bunu bir mektupla Hz. Ebubekir’e haber verdiğine dair rivayeti İbn Kayyim aktarmaktadır. Buna göre Halid b. Velid mektubunda gittiği Arap ülkelerinde erkeklerin, kadınlarla evlendikleri gibi erkeklerle de evlendiğini görmüştür.²²⁹ Bu haberi alan Ebubekir ise aralarında Ali’nin de bulunduğu sahabilerden bir grubu topladı ve içlerinde bu konuya en şiddetli karşı çıkan Hz. Ali, “Onların bu yaptığını tek bir kavim yaptı ve Allah’ın da onlara yaptığı şeyi hepiniz bilmektesiniz. Benim görüşüme göre onları yakmanız icap eder.” diyerek fikrini beyan edince bu görüşte karar kılıp onları yaktılar (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 363–364, 371). Hz. Peygamberden sonra hilafeti üstlenen Ebubekir’in yalnızca iki yıl boyunca kaldığı halifelik makamında böylesi bir durumla karşılaşmış olması Arap bölgelerinde erkekler arası cinsel ilişkilerin son derece yaygın olduğunun göstergesidir. Homoseksüele uygulanacak had konusunda ortaya konulan görüşler ise recmedilerek öldürme, şehirdeki en yüksek binadan baş aşağı atma ve yakma şeklindedir. Bunların yanında Cabir b. Zeyd erkekler arası cinsel ilişkide tatbik edilen dübüre yaklaşma eylemi (erkekler arası anal ilişki) gereği, dübürün mahremiyetinin kadın cinsel organı olan fercin mahremiyetinden daha fazla olması hasebiyle²³⁰, bu tür ilişkiye giren erkeğin recmedilmesi gerektiği yönünde fetva vermiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 364). Ancak Acurri *Kitabu Zemmi’l-Livat*’ında kadınla zina etmenin ve erkekle livata yapmanın tahrimi konusunda ahirette görülecek muamelenin denk olduğunu ilan eden şu hadise yer vermiştir: “Kıyamet günü Allah şu yedi sınıf insana bakmaz, onları temize çıkarmaz ve cehennemine koyar: Lutiliği yapan ve kendisine lutilik yapılan kişi, istimna yapan, hayvanla cinsel münasebet kuran, kadınla ters cima yapan (anal ilişki), bir kadınla kızını aynı anda

²²⁸ من يلبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة ومن شرب الخمر في الدنيا لم يشربها في الآخرة فلا يجمع الله للعبد لذة شرب الخمر ولبس الحرير والتمتع بما حرم الله عليه من النساء والصبيان ولذة التمتع بذلك في الآخرة

²²⁹ وجد في بعض ضواحي العرب رجالا ينكح كما تنكح المرأة

²³⁰ الدبر أعظم حرمة من الفرج

nikahı altına alan, komşusunun hanımıyla zina eden ve kendisine lanet edecek kadar komşusuna eziyet eden”²³¹ (Acurri, t.y.: 72).

Görüldüğü üzere kebairden yani büyük günahlardan sayılan eşcinsel eylemlerin hem ortodoksik hem de ortopraksik söylemlerle kelami ve hukuki terhibatı bulunmaktadır. Hukuki boyutta livata haddi recmetme, yakarak öldürme, üzerine duvar yıkarak öldürme, yüz celde (sopa) vurma; sihakın haddi tazir, elli veya yüz celde, sürgün etme ve son olarak da hünsalık eğiliminde olanların haddi ise sürgün ve tazir cezalarıdır (Korkmaz, 2011: 444–445). Ancak bilinmelidir ki Emevi ve Abbasi devlet geleneklerindeki çeşitli yozlaşmalar, özellikle yönetici seçkinler grubunun bu ahlaki dejenerasyonunun tolere edilmesine yol açmıştır. Bu durumun yansımaları ise eşcinsel yazın ve edebiyatının zengin literatüründe gözlenebilir. İbnü’n–Nedim (ö. 995), *el–Fihrist* isimli bibliyografik eserinde heteroseksüel ilişkilere dair aşk edebiyatı ürünlerine²³² yer vermenin yanı sıra; homoseksüel aşk ve ilişkileri ele alan birçok esere “أَسْمَاءُ سَائِرِ النَّاسِ مِنَ الْعَشَّاقِ” yani “Diğer İnsanlar Arasındaki Aşıkların İsimleri” ve “أَسْمَاءُ الْمُتَطَرِّفَاتِ مِنَ الْحَبَائِبِ” yani “Birbirine Aşık Olan İlginç Kadınların İsimleri” başlıkları altında yer vermiştir. Bunlara örnek teşkil etmesi bakımından homoseksüel (kadın–kadına veya erkek–erkeğe) aşk edebiyatı ürünlerinden bazılarına değinmek uygun olacaktır. Bunlar arasında erkekler arası eşcinsel aşkları ele alan eserlerden bazıları şunlardır: *Kitabu Sebil ve Kalun, Kitabu’l–Muhezzeb ve Veleduh, Kitabu’l–Fadl b. Ebi Dulame ve Kelim, Kitabu İbrahim ve Alem, Kitabu Tarab ve Acab, Kitabu Amr b. Salih ve Kassaf, Kitabu Muhammed ve Dekkak, Kitabu Hakem ve Halid, Kitabu Ahmed ve Zeyne’l–Usur, Kitabu Ebu’l–Atahiyye ve Uth, Kitabu Abbas ve Fevz* (İbnü’n–Nedim, ty: 440). Sadece kadınlar arası eşcinsel aşkları konu alan 12 eser ise şunlardır: *Kitabu Reyhane ve Kurunful, Kitabu Rukayye ve Hadice, Kitabu Müeys ve Zekya, Kitabu Sükeyne ve’r–Rabab, Kitabu’l–Gitrife ve’d–Delfa, Kitabu Hind ve İbnetü Numan,*

²³¹ سَبْعَةٌ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ , وَلَا يُزَكِّيهِمْ , وَيَقُولُ ادْخُلُوا النَّارَ مَعَ الدَّاحِلِينَ: الْفَاعِلُ وَالْمَفْعُولُ بِهِ , وَالنَّاكِحُ يَدُهُ , وَالنَّاكِحُ الْبَهِيمَةَ , وَالنَّاكِحُ الْمَرْأَةَ فِي دُبُرِهَا , وَجَامِعٌ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَابْنَتِهَا , وَالزَّانِي بِحَلِيلَةِ جَارِهِ , وَالْمُؤْذِي لِجَارِهِ حَتَّى يَلْعَنَهُ

²³² İbnü’n–Nedim heteroseksüel ilişkileri ele alan edebiyat ürünlerini “أَسْمَاءُ الْعَشَّاقِ الَّذِينَ عَشَقُوا فِي” yani “Cahiliye ve İslam Dönemindeki Aşıklar ve Haklarında Kitap Telif Edilenlerin İsimleri” başlığı altında zikretmiştir (İbnü’n–Nedim, ty: 439).

Kitabu Abde el-Akile ve Abde el-Gaddara, Kitabu Lulue ve Şatira, Kitabu Necde ve Zeum, Kitabu Selma ve Suad, Kitabu Sevak ve Sürur, Kitabu'd-Dehma ve Nime'dir (İbnü'n-Nedim, ty: 441). Orta Çağ İslam kültüründe eril eşcinsel ilişkilerin lanetli uygulamalar olduğu her defasında dile getirilmiştir ancak eril homoerotizme dair verilerin musahaka pratiklerine nazaran daha fazla kayıtlı yer edindiği gerçeği bizlere sihakın gizlilik gözetilerek zımni bir müsamahayla yumuşatıldığını göstermektedir (Ali, 2015: 176). Ayrıca Bouhddiba İslam ahlakının hepten yasakladığı eşcinsel eylemlerin dinsel ve toplumsal bilinç yardımıyla bile bitirilemeyen ancak toplumun göz yumduğu pratikler olduğunu dile getirerek şark homoseksüelliğinin kaçınılmaz olduğunu ifade etmiştir (Bouhddiba, 2008: 200).

2.2.2.1. Kadın Eşcinselliği: Sihak / Lezbiyenlik

Toplum nezdinde cinsel anarşi unsurlarından sayılan ve zinanın bir nevi olarak karşımıza çıkan “sihak (السحاق)”, cinsel ahlaka aykırı fiillerden olan kadınlar arası eşcinsel ilişkiyi ifade etmektedir (Öğüt, 2009: 169). Ortodoks metinlerde kadınlar arası sihakın ilk örneklerinin Ashabu'r-ress'te görüldüğüne dair veriler bulunmaktadır. Ancak Nisa suresi 15. ayette, “Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Bunlar şahitlik ederlerse, o kadınları, ölüm kendilerini alıp götürünceye veya Allah haklarında bir çıkış yolu belirleyinceye kadar evlerde tutun, dışarı bırakmayın.”²³³ mealıyla verilen hükmün, kadınlar arası cinsel ilişki ile ilgili olduğunu belirten bilgiler vardır. Diğer taraftan hadis edebiyatında Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayetlerden, “Lezbiyenlik kadınlar arasındaki zinadır.”²³⁴ (İbn Habib, 1992: 204) ifadesi mezkur cinsel sapmanın “sihak” özelinde had gerektiren bir toplumsal anarşi niteliği taşıdığı vurgulanmakta ve ümmetin bireyleri bu fiilden sakındırılmaktadır. Hakkında bahsi geçtiği şekliyle Kur'an ve sünnette muhkem nitelikli ayetlerle sübutu kat'i şekilde tevdi edilen bu hükümler tarih boyunca bu tür homo-erotik cinsel sapmanın reel bir olgu olarak canlı kaldığını gözler önüne sermektedir. Öyle ki çalışmamız kapsamında Orta Çağ *Kitabu'n-Nisa* literatüründe örneklemimize giren İbn Habib'in *Kitabu Edebi'n-Nisa*

وَالَّتِي يَأْتِيَنِ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا

²³⁴ السَّحَاقُ زَنَى النِّسَاءِ بَيْنَهُنَّ

isimli eserinde bizzat “بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَّةِ السَّحَاقِ لِلنِّسَاءِ” yani “Kadınlarda Eşcinselliğin Hoş Görülmemesi Babı” müstakil olarak yer almaktadır (İbn Habib, 1992: 204).

İslam devlet yapılanması içinde Hz. Peygamber komutasındaki Müslümanların savaş ganimeti olarak elde ettikleri cariyeler özellikle Emevi ve Abbasi dönemlerinde daru'n-nehhasse denilen yerlerde erkek kölelere nazaran kat kat fazla olan sayılarıyla yine Müslümanlara satış için sunulmaktaydılar. Bunun yanında cariyelerin kullanım alanları gereği toplum ve aile yapısını bozar nitelikteki cinsel işlevleri sunmak zorunda oldukları eğlence hizmetleri kapsamında değerlendirilirken; genel olarak sebebiyet verdikleri bu yozlaşmanın esas kaynağının dinin ibaha alanındaki savaş geliri, dolayısıyla da cariyelik müessesesinin kaynaklandığı sosyal tabaka farkından ileri geldiğini ifade etmek doğru olacaktır. Mezkûr statüye sahip bireylerin halihazırda hür kadınlardan daha geniş giyim-kuşam ve cinsel kullanım alanlarına sahip oldukları bizzat ait oldukları sosyal tabakadan ileri gelmektedir ki Müslümanlar da tarih boyunca bu statüyü kendi hizmetlerine bir hak olarak sunmaktan geri durmamışlardır. Ancak bu cinsel özgürlük alanlarının da cariyeler arasında müsahakanın (sihak kelimesinden işteş masdar) yaygın hale gelmesine sebep olduğu bilinmekte, hatta halifelerin cariyeler arasındaki bu cinsel sapma eylemlerinden faydalandığına dair tarihi veriler bulunmaktadır. Buna göre Harun Reşid geceyi güzel geçiren veziri Fadl b. Rebi'ye cariyelerinin kendisi için neler yaptıklarını sorar. Vezir de biri Mekkeli diğeri Medineli olan cariyelerinin her birinin kendisine sahip olmak için nasıl mücadele ettiklerini ballandırarak anlatır. Bundan etkilenen Harun Reşid Fadl'dan bu cariyeleri kendisine hediye etmesini ister (Şeyban, 2004: 45). George Kanazi'nin derlediği “*Fennü'n-Nikah fî Türesi Şeyhi'l-İslam Celaleddin es-Suyuti*” isimli kitabın ikinci cildinde Suyuti, *el-Eğani*'de de geçen İbrahim el-Mevsili'den aktarılan bir diğer rivayete yer vermiştir ki bu nakle göre iki Medineli bir de Iraklı cariyeye birlikte aynı anda toplam üç cariye ile birlikte olan Fadl durumu ayrıntılarıyla naklederek²³⁵; Medineli cariyenin cinsel

²³⁵ Başka bir rivayete göre ise geceyi iki cariye ile geçirenin bizzat halife Harun Reşid olduğu ve cariyelerden birinin Medineli diğeri ise Kufeli olduğu ifade edilmektedir.

“أن أمير المؤمنين هارون الرشيد كان ليلة بين جارتين مدنية، وكوفية” (İbn Abdirabbih, 1983b: 110).

organını nasıl canlandırdığını²³⁶, fakat bunu gören Mekke'li cariyesinin ise Medine'li'den önce davranıp üzerine atılarak ondan nasıl haz aldığını anlatır. Buna itiraz eden Mekke'li cariye, Medine'li'ye Fadl'ın zekerinden hakkını istercesine bunu neden yaptığını sorarak kendisine Hz. Peygamber'in, "Kim ölü bir toprağı ihya ederse onundur."²³⁷ hadisini mesned edinir. Karşılık olarak Medine'li cariye yine Hz. Peygamber'in, "Av, onu avlayanındır; onu kızıştıranın değil."²³⁸ hadisiyle cevap vererek haklılığını ispat etmeye çalışır. Iraklı cariye Medine'linin bu cevabı üzerine onu itekler ve "Siz kavgayı bırakıp anlaşana kadar o benim elimde kalacak." diyerek öne çıkmayı başarmıştır. Vezir Fadl'ın cinsel isteklerini karşılamak uğrunda canla başla çalışan cariyelerin edep sınırlarını aştığına dair herhangi bir veri ihtiva etmeyen bu rivayetler, mevzu birbirlerinin cinsel isteklerini yerine getiren her iki cinsin de kadın türünden olduğu lezbiyenlik olunca bu tür cinsel sapkınlık dehşet verici tarihi gerçekliklerle karşımıza çıkmaktadır. Buna göre Halife Hadi bir gece arkadaşlarıyla sarayında sohbet ederken odaya bir hizmetçi girer ve halifenin kulağına bir şeyler fısıldar. Bunun üzerine Hadi arkadaşlarına, "Bir yere ayrılmayın, geliyorum." deyip hızla odadan ayrılır. Bir müddet sonra heyecanlı bir halde dostlarının yanına döner. Arkadaşlarının meraklı bakışları karşısında bir müddet dinlenmeye ihtiyacı olduğunu işaret eder ve dinlenir. Bu sırada az önce kulağına fısıldayan hizmetçi, elinde üzeri mendille örtülü büyük bir tepsiyle odaya girer. Heyecandan titreyen halife, hizmetçiye tepsiyi yere koyup üzerindeki örtüyü açmasını emreder. Tepsinin içinde iki adet kesik cariye başı bulunmaktadır. Merakla kendisine bakan dostlarına dönerek, "Bir süredir bu iki cariyesinin müsahaka (lezbiyenlik) yaptıkları haberini alıyorduk ancak bir türlü yakalayamıyorduk. Bir hizmetçimi onları gözetlemesi için görevlendirmiştım. İşte biraz önce hizmetçim odaya geldiğinde bu cariyelerin müsahaka halinde olduklarını haber verdi. Ben de koştum ve gerçekten de onları tek bir örtü altında yakaladım. Hiç tereddüt etmeden de kafalarını uçurdum." şeklinde açıklama yapar, daha sonra sanki bu olay hiç vuku bulmamış gibi dostlarıyla sohbe devam eder (Şeyban, 2004: 44). İslam hukukuna göre cariyelere hür kadınlara uygulanan cezaların yarısı uygulanır. Ancak halife Hadi ve hizmetçisinin şahitlikleri dışında herhangi bir şahadet bulunmamakla birlikte müsahaka suçunun haddi de ölüm değil hapsedir. Bunların da ötesinde erkek cinselliği söz konusu olduğunda çok-

²³⁶ فجعلت المدنية ترتفع إلى فخذه، حتى ضربت بيدها إلى متاعه، وحرّكته حتى أنعط

²³⁷ من أحيا أرضاً فهي له (İbn Ebi Şeybe, 1989: 486 (hadis no: 22379))

²³⁸ الصيد لمن صاده لا لمن أثاره

partnerli cinsel ilişkinin ballandırılarak anlatılması ancak tek-eşli dişil homo-erotik eylemlerin şiddetle hatta katl ile karşılık görmesi hür–cariye cinselliğinin yanı sıra kadın–erkek cinsel hiyerarşisini de akıllara getirmektedir.

Daha çok cariyeler arasında görüldüğüne dair tarihi veriler bulunan lezbiyenliğin/müshakanın hür kadınlar arasında da vuku bulduğu bilinmektedir. Haraire (hür kadınlara) göre daha geniş cinsel özgürlük alanına sahip cariyelerde görülmesi daha yaygın olan dişil homo–erotik ilişkiler kocalarını cariyelere kaptıran ve erkeklerle evlenmek fikrini aklından geçirmeyen bu kadınların kocaları ve hür erkekler dışında zevk/eğlence hayatına dalmamak adına evlere kapatılması ve iğdiş edilmiş köleler nezaretinde haremde tutulmalarıyla kendini iyiden iyiye göstermiştir. Çünkü kendi hür denklerinin cariyelerle eğlence hayatı sürdüklerini gören hür kadınlar, evlenebilecekleri hür erkeklerle ilgilerini kaybederek evlilikten yüz çevirmek suretiyle denkleri olmayan iğdiş kölelerde aradıklarını bulamayan kadınlar cinsel ihtiyaçlarını lezbiyenlik yoluyla görmeye başlamışlar ve hızla devam etmişlerdir (Şeyban, 2004: 36). Her ne kadar bu kadınlar haremde hemcinsleriyle daha geniş giyim–kuşam ölçülerine sahip olsalar da haremde görevlendirilen haremağaları tarafından denetlenmek suretiyle giyim ve kamusal alana çıkma gibi konularda kontrol altında tutulmaya devam etmişlerdir.

2.2.2.2. Erkek Eşcinselliği: Livata / Lutilik

Erkekler arası eşcinsel ilişkiyi ifade eden isim livata; aktif olan taraf lûtî, lâit, mülâvit lafızlarıyla; pasif tarafa ise me’bûn ve übne kelimeleriyle ifade edilir (Yaşaroğlu, 2003: 198) ve kökünü, helak olmalarına yol açan bu cinsel sapmanın müdavimi Lut kavminden almaktadır. Nitekim Kur’an’da²³⁹ ve sünnette²⁴⁰ mümin erkekler livata fuhşiyatında bulunmaktan sakındırılmaktadır (Korkmaz, 2011: 443). Hakkında hükmedilen ahkama rağmen eril homoerotizmin çalışmamız çerçevesinde dişil homoerotik eylemlere nazaran çok daha geniş bir yazına sahip olduğunu dile getirmemiz gerekir. Öyle ki ele aldığımız rivayetlerde müzekker+müzekker siyga kalıbında kullanılan kelimeler, homojen cinsiyetlere sahip iki aşığın birbirlerine

²³⁹ Araf, 7/80–84; Hud, 11/69–83; Enbiya, 21/74, 75; Hac, 22/42–44; Şuara, 26/160–175; Neml, 27/54–58; Ankebut, 29/28–35; Hicr, 15/51–77; Zariyat, 51/31–37; Kamer, 54/33–40; Tahrim, 66/10

²⁴⁰ İbn Mace, “Hudud”, 12; İbn Mace, “Nikah”, 29; Tirmizi, “Hudud”, 24; Tirmizi, “Taharet”, 102; Tirmizi, “Rada”, 12; Ebu Davud, “Nikah”, 45

duydukları aşk ve hissiyatı yansıtması bakımından dikkat çekicidir. Her ne kadar müساهakanın ve livatanın çıkış noktasına İslam'ın cariyelik müessesesinin toplumsal yapıyı ve dolayısıyla aile kurumu ve dini cinsel politikayı dejenere ettiğı meyanındaki görüşler ağır bassa da – ki cariyelerden bıkmaya başlayan ve onlarda aradıklarını bulamayan erkeklerin hür kadınlarla evlenmekten kaçındıkları ve böylece kadınlarda aradıklarını bulamayarak livataya başvurmaya başladıkları bilinmektedir (Şeyban, 2004: 36) – bu eril cinsel sapmanın daha çok aşk edebiyatı çerçevesinde ele alındığı görölmektedir. Bununla birlikte Orta Çağ İslam kültüründe kadın algısını yansıtan ve kadına dair çeşitli bakış açılarını ele alan eserlerde “eşcinsellik” başlığı altında tasnif edebileceğimiz rivayetlerin tamamı erkekler arası cinsel ilişkiye dair örnekler vermekteyken kadınlar arası cinsel ilişkiyi yansıtması açısından bilgi değeri taşıyan haberler daha çok ortodoks söylem bağlamında sakındırıcı ve didaktik nitelikteki aktarımlardır. Kadınların dışıl homoerotizm kapsamındaki sihak ahlaksızlığına yönelik söylemlerin nasslarda özellikle livataya nispeten yok denecek kadar az miktarda kaydı bulunduğu ve eril homoerotik arzu ile cinsel aktivitenin ise dinen tahrimi yanında elit Müslüman kesimce normal karşılandığı tespit edilmiştir (Ali, 2015: 168). Bu başlık altında zikretmeyi uygun bulduğumuz tarihi verilerde, erkekler arası cinsel/eşcinsel ilişkinin ispatı olarak, cinsiyetleri belirten siygalara gerek dipnotta gerek metin içinde işaret etmek suretiyle livata cinsel sapmasının eril cinsi özelindeki rivayetleri tespit ettik: Anlatıldığına göre elinde güzel sesler çıkaran bir kaval bulunan mecnun şöyle demiştir: “Necd’de bir sancak kaldırılacak olsa, Arabe ta Yemen’den ona karşılık verir”. Anlatan şöyle devam etmiştir: “Onun âşık olduğu gencin elinden tutup yanına getirdim (cümle içinde geçen kelimelerin cinsiyet (müzekker+müzekker) siygaları dipnotta belirtilmiştir)²⁴¹. Mecnun aşık olduğu gence dönerek, “Bugün nasıl sabahladın Ebu Abdullah?” dedi. Genç bir şiirle karşılık verdi:

أَصْبَحْتُ مِنْكَ عَلَى شَفَا جُرْفٍ مُتَعَرِّضًا لِمَوَارِدِ التَّلَفِ
وَأَرَاكَ نَحْوِي غَيْرَ مَا ثَقَّة مُتَحَرِّفًا مِنْ غَيْرِ مُنْحَرَفٍ
يَا مِنْ أَطَالِ بَصْدِهِ اسْفِي كَلْفِي عَلَيْنِكَ أَشَدَّ مِنْ اسْفِي

فَأَخَذْتُ بِيَدِ الْغُلَامِ الَّذِي كَانَ يَتَعَشَّقُهُ فَوَقَفْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ²⁴¹

“Senin için uçurumun kenarında,
Yok olma tehlikesiyle sabahladım.
Seni bana karşı güvensiz ve ilgisiz,
Benden yüz çevirmiş halde görüyorum.
Ey beni engelleyip de hüznümü artıran!

Sana olan aşkım üzüntümden de çetin” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 34, 35).²⁴² Haberdan eril cinsler arasında vuku bulan aşkın söz konusu edildiği anlaşılmaktadır ki gramatik olarak da gerek dipnotta gerek şiir metninde eril siyga kullanılmıştır. Yukarıda bahsi geçtiği üzere kadınların homoerotik cinsel eylemlerine dair rivayetlere karşılık erkeklerin birbirlerine duydukları ilgi ve sevgi aşk edebiyatı çerçevesinde ele alınmıştır. Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye, kitabı *Ravdatü'l-Muhibbin*'de tabiplerin aşkı nitelemek için sarf ettikleri tanımlardan ve aşkın etkilerinden bahsederken, onun “iki ruh arasındaki uyum ve benzeşmeden dolayı kaynaşmaları” sonucu ortaya çıktığını ifade etmiş, her nasıl ki iki madde karıştırıldıklarında onları birbirinden ayırmak imkansız hale gelirse; birbirlerine aşk duyan iki ruhu da birbirinden ayırmanın mümkün olmadığını ve böylece birbirlerinin üzüntüsüyle dertlenip hastalığıyla acı çekecek seviyede bağlı olduklarını dile getirmiştir. Aşıkların bu durumuna örnek teşkil eden haberlerin ise cinsiyet siygalarına özellikle dikkat çekilmeye değer şekilde homoseksüel duyguları muhtevi bir yapıda kullanıldığı görülmektedir: Anlatıldığına göre adamın birinin sevdiği hastalandı ve onu ziyaret etmek için yanına vardığında kendisi de hastalandı.²⁴³ Sevgilisi şifa bulup da iyileşince, kendisini hastayken ziyarete gelen bu sadık aşığı ziyaret etmek istedi. Sevgilisini karşısında gören adam hemen iyileşti ve şu şiiri söyledi:

مرض الحبيب فعدته فمرضت من حذري عليه
وأتى الحبيب يعودني فبرئت من نظري إليه

“Sevgili hastalanınca, onu ziyaret ettim,

²⁴² İbn Kayyim el-Cevziyye bu rivayete, kitabının “بَابُ يُذَكِّرُ فِيهِ مَنْ صَيَّرَهُ الْعِشْقَ إِلَى الْأَخْلَاطِ” yani “Aşkın Mecnun Ettikleri Hakkında Söylenilenler Babı” başlığı altında yer vermiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 34).

²⁴³ ويحكى أن رجلاً مرض من يحبه فعاده المحب فمرض من وقته

Ona endişelenip de hasta düştüm.

Bu kez sevgili ziyaret etti beni,

Bir bakışımı ona, hemen iyileşiverdim” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 74). Dipnotta yer verdiğimiz üzere yukarıdaki olayda geçen “رجلا” ve “المحب” kelimeleri müzekker yapıda gelen iki kelime olarak eril+eril aşk duygusunu ifade etmektedir. Verdiğimiz örneklerin her ikisi de herhangi bir cinsel eylem içermeyen duygu yüklü sevgi ifadelerini ihtiva etmektedir ki bunlar dışında bizzat âşık olmak, yanaklarından öpmek ve uğrunda ölmek gibi heterojen aşkın gereklerinden olan duygu ifadelerine yer verilen rivayetler de bulunmaktadır: Hasan’ın anlattığına göre; Mecnun Fevrek, Ğulb isimli bir gence âşıktı.²⁴⁴ Bir arkadaşı Fevrek’in yanına gelerek, “Ben Ğulb’ün yanına gidiyorum, bir isteğin var mı?” diye sordu. Bunun üzerine Fevrek şöyle dedi:

نَعَمْ، أَوْصِيكَ إِنَّا بَصَرَتْ غُلْبًا فَقَبِّلْ وَجْنَتِيهِ وَ إِنْ تَأَبَّى
وَ قُلْ هَذِي وَصِيَّةٌ مُسْتَهَام إِلَيْكَ قَتَلْتُهُ شُغْفًا وَ حُبًّا

“Evet, Ğulb’ü görürsen vasiyetim,

Onu iki yanağından öpmendir. Ama kabul etmezse de,

De ki: “İşte bu, okla vurulmuş yaralının,

Sevgi ve aşkla öldürdüğü zavallının vasiyetidir” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 37).

Örneklemimize giren eserlerde kadınlar arası homoerotik eylemden çok erkekler arası eşcinsel ilişkiye dair deliller sunan rivayetlere rastladığımızı daha önce belirtmiştik. Gerek aşk edebiyatı gerek erotik edebiyat kapsamında değerlendirilecek eşduygusal ve eşcinsel rivayetler sevgi, ilgi ve aşk hisleri yanında açıkça cinsellik ifade eden türden örnekleri de gözler önüne sermektedir. Bunlara örnek teşkil etmesi bakımından İbn Kayyim el-Cevziyye erkeğin bakışlarını kadınların güzelliklerinden sakınmanın yararlarını ve yine bakışları kadınların güzelliklerine salmanın zararlarını toplamda on maddede ifade ettikten sonra “kendileriyle arzuların giderildiği parlak yüzlü genç oğlanlara bakmanın zararlarına” da değinerek çeşitli rivayetlerle parlak

وَكَانَ فَوْرَكَ يَتَعَشَّقُ غُلَامًا يُسَمَّى غُلْبًا²⁴⁴

oğlanlarla arzuların giderilmesi yönündeki eğilimin önüne geçilmeye çalışıldığını bildirmiştir. Muhammed b. Nasr'ın, Şabi rivayetiyle aktardığı şu hadis buna örnek teşkil etmektedir: “Abdülkays'ın elçileri Peygamberin huzuruna vardıklarında içlerinde tüysüz, oldukça parlak bir oğlan vardı. Nebi onu özellikle kendisine arkası dönük şekilde oturttu ve “Geçmiş ümmetlerin hatası bakıştı.” dedi. Aynı şekilde Said b. Müseyyeb'in, “Birini tüysüz oğlanlara dikkatlice bakarken görürseniz onu kınayın.”²⁴⁵ tavsiyesiyle mümin erkekleri yalnızca kadına ve onların güzelliklerine yöneltilen bakışın tehlikelerinden değil, tüysüz ve parlak yüzlü oğlanların harekete geçireceği şehvi duygulara mahal verecek mahiyetteki bakma eyleminin kerahiyyetinden de sakındırıldığını çıkarmaktayız (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 104–105). Mümin erkeklerin, tüysüz ve parlak oğlanlardan alıkonulduğuna dair, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Adıyy'in kitabı *Kamil*'de Ebu Hureyre'den rivayetle gelen, “Rasulullah, kişinin dikkatle ve keskin bir bakışla parlak yüzlü tüysüz oğlanlara bakışını yasakladı.”²⁴⁶ hadisini aktardığını bildirmiş, son olarak da İbrahim en-Nehai, Süfyan es-Sevri ve diğer selef alimlerinin tüysüz oğlanlarla bir arada oturmaktan nehyettiklerini özellikle İbrahim en-Nehai'nin bu tür cazibeli oğlanlarla oturmanın fitne olup kadınlarla aynı kefedeymiş oldukları yönündeki beyanını da aktarmıştır (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 105). Ancak İbn Kayyim, *Ahbaru'n-Nisa*'da gençlik sarhoşluğu içindeki genç erkekler ve genç kızların hallerinden bahsettiği pasajda gözü açık şeytan gibi bazı adamların, yeni yetme gafil gençlerle baş başa kaldıklarında onlara, “Bir delikanlı, başka bir gence dokunmadıkça erkek sayılmaz.” şeklinde beyanlarda bulunduğunu, bu sözün onda tatlı ve soğuk suyun, susuz kimselere yaptığından daha çok etki bıraktığını bildirmiştir. Bu ibarede yine aynı şekilde müzekker siygalar kullanılmış, şekil ve gramer olarak erkekler arası cinsel ilişkiden bahsedilmiştir²⁴⁷ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 95). Örnek olarak bu başlık altında yer verdiğimiz rivayetlerde karşılaştığımız müzekker kalıplar, bizlere homoseksüel aşk ilişkilerinin delaleti yönünde ipuçları sağlamıştır. Yine İbn Kayyim el-Cevziyye, İsterabadi'nin *Menakib-i Şafii* isimli eserinde bir adamın²⁴⁸ Said b. Müseyyeb'e sorduğu soru ve aldığı cevaba, eseri *Ravdatü'l-Muhibbin*'de şu şekilde yer vermiştir:

²⁴⁵ إذا رأيتم الرجل يحد النظر إلى الغلام الأمر فاتهموه

²⁴⁶ نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحد الرجل النظر إلى الغلام الأمر

²⁴⁷ لَا يَكُنِ الْغُلَامُ فَتًى أَبَدًا حَتَّى يُصَادِفَ فَتًى

²⁴⁸ أن رجلا كتب إلى سعيد ابن المسيب

يا سيد التابعين والبرره نسيت في العشق سورة البقره
فكن بفتواك مشفقا رفقا باهى بك الله أكرم البرره
هل حرم الله لثم خد فتى أوصافه بالجمال مشتهره

“Ey tabiun neslinin ve iyilerin öncüsü,
Aşk yüzünden Bakara suresini unuttum.
Bana vereceğin fetvan ile merhamet et,
Ey iyilerin iyisi, Allah sana merhamet versin.
Haram etti mi Allah yanağından öpmeyi,
Güzelliğiyle dillere destan bir genci”?

Said b. Müseyyeb’in cevabı ise şu şekildedir:

يا سائلي عن خفي لوعته عليك بالصبر تحمدن أثره
ولا تكن طالبا لفاحشة أو كالذي ساق سيله مطره
وراقب الله واخش سطوته وخالف الفاسقين والفجره
وقبل الخد من حبيبك ذا في كل يوم وليلة عشره

“Ey bana gizli aşk acısını soran kişi,
Sonucunun mutlaka övüleceği bir sabır gerek sana.
Çirkin işlerin isteklisi olma,
Ne de Dimyat’a pirince giden bir müflis.
Allah’ı düşün ve azabından kork,
Fasıklara ve kötülere karşı çık.
Öp o sevgilinin yanaklarından,
Her gece ve her gündüz on defa” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 113, 114). Buna göre müellifin aktardığı şekliyle bir adam (رجلا), güzelliğiyle meşhur bir genci (فتى) yanaklarından öpmek üzere fetva istiyor. Adamın sorduğu sorudan, genci nitelemek

üzere müennes olan “فتاة” kelimesinin değil, müzekker olan “فتى” kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Bu durum her ne kadar tağlib üslubu ile açıklansa da eserde yer verilen diğer rivayetlerde müzekker-müennes yani eril-dişil siyga ayrımları tağlib gözetilmeksizin açıkça ifade edilmiştir. Örneğin Ebu'l-Abbas el-Müberred'in *Kamil* isimli eserinde bir Arap'ın Ebu'l-Aliye'den işittiği şu dizelerde öpme eylemini gerçekleştiren fail ve bu eylemden etkilenen meful için kullanılan eril-dişil siygalar açıkça belirtilmiştir:

سألت الفتى المكي ذا العلم ما الذي يحل من التقبيل في رمضان

فسبع وأما خلة فثمان

فقال لي المكي أما لزوجة

“Mekkeli gence bu ilmi sordum,
Ramazan ayında helal olan öpme eylemini.
Bana dedi ki: Mekkeli hanım için yedi,
Dost için ise sekiz öpücük yeter” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 114). Görüldüğü üzere bu şiirde öpen ve öpülen kişilerin eril-dişil siygaları açıkça verilmiştir. Buna göre her ne kadar el-Rouhayeb, “genç erkeklerin yazdıkları aşk şiirlerinin hukuki anlamda livata kapsamında değerlendirilmeyeceğini” (al-Rohayeb, 2009: 6) dile getirse de “şer‘an sakıncalı sonuçlara götürmesi kesin veya kuvvetle muhtemel olduğunda mubah fiillerin yasaklanması anlamında fıkıh usulü terimi” (Dönmez, 2009: 277) anlamına gelen “seddi zeraî” kuralı gereği eril+eril siygaların verildiği rivayetlerde, erkekler arası homoseksüel aşk ilişkisini niteleyen ibarelerin varlığından yola çıkarak bu tür haberleri “eşcinsellik” başlığı altında zikretmemiz yanlış olmayacaktır. Öyle ki Kadı İsmail b. İshak'ın bildirdiğine göre Orta Çağ İslam kültürüne dair izlenimlerden homoseksüel sevgi ve aşk ilişkilerinde seddi zeraî sınırı dışına çıkıldığına dair ipuçları vardır: Halife Mutazid'in yanına girdim. Etrafında yeni yetme parlak genç oğlanlar²⁴⁹ vardı. Onlara baktım ve düşüncelere daldım. Halife benim bu durumuma şahit oldu. Kalkmak istediğimde ise beni eliyle işaret ederek durdurdu. Uzun süre bekledikten sonra odada hiç kimse kalmadı ve yanıma gelerek, “Ey kadı! Vallahi uçkurumu hiçbir haram için çözmedim.” dedi (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 338). Müellifin bu rivayeti kitabı

²⁴⁹ غلمان صباح الوجوه

Ravdatü'l-Muhibbin'in “في عفاف المحبين مع أحبابهم” yani “Sevenlerin Sevgililerine Karşı İffetli Davranmaları” bab başlığı altında ele alması bahsi geçen dönemde tüysüz ve parlak oğlanların erkekler tarafından sevgi ve aşk konusu edinildiklerini göstermektedir. Nitekim rivayeti aktaran kadının dönemin siyasi ve dini otoritesini elinde bulunduran halifeye dahi böylesine sapkın bir şüphe duyması mezkûr zaman diliminde bu tür sapkınlıkların yaygın olduğu fikrini uyandırmaktadır. Bunun yanında “parlak genç oğlanlar” olarak tavsif edilen bu sınıf erkeklerin hiyerarşik astlığına da hükmedilebilir.

Cariyelerin yanı sıra köleler de İslam siyasi ve kültürel hayatının bilhassa nicelik bakımından önemli bir unsurunu teşkil etmişlerdir. Gayrimüslimlerden müteşekkil bu köle sınıfı savaş esnasında esir düşen veya satın alınan siyahi, Türk ve Grek, Slav, Ermeni ve Berberi gibi çeşitli beyaz ırklardan temin edilip daha çok hizmetçiler zümresinde faydalanılan tabaka olmuşlardır. Ancak özellikle belirtmemiz gerekir ki Grek, Slav, Ermeni ve Berberi soyundan gelen beyaz ırk erkekler daha çok harem işlerinde kullanılmak üzere iğdiş edilerek hısyar veya gılman sınıfında değerlendiriliyordu. Öyle ki gılmanlar efendilerinin özel himayelerinde kadınsı tavırlarla süslü kıyafetler giyip güzel kokular sürünerek seksüel münasebetler için fayda temin ediyorlardı ve gıllarla yaşanan cinsellik temelli bu dost hayatına “muğalazatü'l-gılman” deniyordu. Diğer taraftan Hitti bu geleneğin İslam toplumunda yerleştiğini dile getirirken Ebu Nuvas gibi ünlü ve muteber şairlerin bile tüyleri çıkmamış parlak ve genç oğlanlara aşk şiirleri düzmekten utanç duymadıklarını ifade etmiştir (Hitti, 1989: 524). Eril homoerotik cinsel ilişkilerin esasen kaynağının İran'a dayandığına dair veriler bulunsa da Abbasi yönetiminde bir gelenek olarak ilk defa uygulayan halife Emin olmuştur, aynı gelenek Memun zamanında da sürdürülmüştür (Şeyban, 2004: 83).²⁵⁰ Öyle ki Mesudi, *Mürucu'z-Zeheb* eserinde Basra kadısı Yahya b. Eksem'in eli altında bulundurduğu 400 kadar oğlanın (Mesudi, 2005: 20) halkın kendisini halife Memun'a şikayet etme gerekçesi olduğuna dair haberi nakletmektedir. Basra halkı tarafından bizzat oğlancılık ile itham edilen Yahya b. Eksem'in özellikle oğlanların keyfiyetlerine, kaç türlü sınıfa ayrıldıklarına dair şiirler inşad ettiğini halife öğrenir ve ısrarla sorması üzerine halk onun kasidesini şöyle haber verir:

²⁵⁰ İslam toplumu içinde kölelerin iğdiş edilerek oğlancılık faaliyetlerinde kullanılmaları ve sosyal statülerine dair bilgi için bkz. “Cariye Olma”.

أربعة تفتن ألحاظهم فعين من يعشقهم ساهره
فواحد دنياه في وجهه منافق ليست له آخره
و آخر دنياه مفتوحة من خلفه آخره و أفره
و ثلاث قد حاز كليهما قد جمع الدنيا مع الآخره
و رابع قد ضاع ما بينهم ليست له دنيا و الآخره

“Dört grup vardır ki bakışları meftun eder,
Onlara âşık olanın da gözlerini büyüler.
İlk grubun dünyası (cinsel organı) yüzünden anlaşılır,
O münaфіk ki bir işe yaramaz arkası (kıçı).
İkinci grubun arkadan (anüsten) açıktır dünyası,
Ön tarafı (cinsel organı) ise canlıdır.
Üçüncü grup vardır ki her iki haslet de onda bulunur,
Ahireti ve dünyası tam istenilen gibidir.
Dördüncü gruptakinde ise bu ikisinden de eser yoktur,
Ne önü (cinsel organı) işe yarar ne de arkası (kıçı)” (Mesudi, 2005: 19). Basra kadısının oğlanlar hakkında halka açık şekilde okuduğı kasideyi duyan halife Memun birçok konuda Yahya’yı tolere etmiş ve yine İbn Ebi Nuaym’ın kendisini:

ألوط قاضٍ في العراق نعلمه أي دواة لم يلفها قلمه
و أي شعب لم يلجه أرقمه

“Biliriz onu ki Irak’ın en oğlancı kadısıdır,
Kalemini batırmadığı hokka da kalmamıştır,
Yani zehirli yılanının girmediğı delik yoktur.” şeklinde tavsif ettiği bir şiirle “oğlancı kadı” olarak bilinmektedir. Yine İbn Ebi Nuaym oğlancı Basra kadısı Yahya b. Eksem’in yanı sıra onu tolere eden halife Memun’u eleştiren bir diğer şiirinde:

أَمِيرَنَا يَرْتَشِي، وَ حَاكِمَنَا
يَلُوطُ، وَ الرَّأْسُ شَرُّ مَا رَأَسَ
قَاضٍ يَرَى الْحَدَّ فِي الزَّوْنِ وَلَا
يَرَى عَلَى مَنْ يَلُوطُ مِنْ بَاسٍ
مَا أَحْسَبَ الْجَوْرَ يَنْقُضِي وَعَلَى الْ
أُمَّةٍ وَالْ مَنْ آلَ عَبَّاسٍ

“Halifemiz rüşvetçidir, kadımızsa oğlancısı,

Baş geçenerler ne de şerlidir.

Zinaya had cezası veren kadı,

Oğlancılık yapanlar hakkında nasıl hüküm vermez!

Ümmete adalet tükendi, kalmadı,

Abbas oğullarının zulmünden millet usandı” (Mesudi, 2005: 19; İbn Abdirabbih, 1983c: 121)! Ve bu beyitler üzerine utancından başını öne eğen halife Memun, İbn Ebi Nuaym’ın Sind’e sürülmesi emrini vermiştir. Diğer taraftan Ebu Zekeriyya künyesiyle anılan Yahya b. Eksem’in ise müctehit hatta kadılıkudat olduğu bilinmektedir. Muhammed b. Hasan eş-Şeybani gibi dönemin meşhur alimlerinden fıkıh ve Süfyan b. Uyeyne, Yahya b. Said el-Kattân, Veki b. Cerrah gibi muhaddislerden de hadis ilmini tahsil etmiş; ayrıca Buhari ve Tirmizi kendisinden bizzat rivayette bulunmuşlardır. Hadis ve fıkıh ilimlerinin yanında kelim, nahiv gibi çeşitli ilimlerle ilgilenip çok yönlü bir alim olma niteliği gösteren Yahya b. Eksem, kadılık ve kadılıkudatlık görevlerinin yanında kumandanlık, divan başkanlığı ve vezirlik de yapmıştır (Özen, 2013: 249, 250). Rivayetlerden ve Basra kadısının oğlancılık temayülünden anlaşıldığı üzere dönemin dini ve adli olayları karara bağlayan merciinin dahi oğlancılıkla anılması, ayrıca halife tarafından tolere edilmesi devletin seçkin ve yöneticiler zümresinde ne tür bir yozlaşmanın yaşandığına dair ipuçları vermektedir. Esasen İbn Eksem’in eli altında bulundurduğu 400 kadar oğlanın köle tabakasından düşük sosyal sınıflara mensup olmaları İslam hukukunun mümin erkek için öngördüğü meşru cinsel ilişkiyi milk sahipliği ile mehir ve nafaka temini şartıyla karısından, alım-satım akdinde tayin edilen semeni temin şartıyla da cariyesinden tedarik edebildiği durumlar hür erkek-hür kadın ve cariyeye hiyerarşisini gözler önüne sermektedir. Halperin bu tür hiyerarşik cinsel rollerin esasen Roma’ya kadar dayandığını ifade ederken Orta Çağ İslam kültüründe de benzer norm pratiklerine rastlandığını bildirir. Hiyerarşik duhul modeli olarak isimlendirilen bu uygulamada duhulü gerçekleştiren aktif erkek (luti, lait, muvalit),

toplum tarafından damgalanmayıp sadece edepsizlikle nitelenir. Ancak asıl damga cinsel birleşimde kendisine duhul edilen veya duhul edilmesine müsaade eden pasif (me'bun, übne) tarafa vurulur. Halperin düşük statüdeki erkeklerin maruz kaldığı duhul eyleminin, sahip oldukları düşük statüden ileri geldiğini; kendilerinden daha yüksek statüde olan ve duhulü gerçekleştiren erkeklerin de bu imtiyazı, içinde bulundukları kültürün yadırgamayacağı şekilde bir hak olarak ellerinde bulundurdıkları “hür vatandaşlık” konumundan aldıklarını ifade etmektedir (Halperin, 2002: 147). Görüldüğü üzere Atina'nın hiyerarşik duhul pratiğinin Orta Çağ İslam kültüründe de benzer şekilde eski Akdeniz modeliyle tanımlanması bizlere yüksek statülü hür erkeğin düşük statülü köle erkeğe yönelik duhul ve penetresinin cevazını, sahip oldukları sosyal sınıftan aldığını gösteren bir açıklamadır.

Bu başlık altında zikrettiğimiz rivayetlerde erkek erkeğe yaşanan aşk ve sevgi, hemcinsler arasında birbirlerine “aşık” olduklarına dair lafızları bizzat barındırmaktadır. Nitekim “يَتَعَشَّقُ غُلَامًا”, “el-habib (الحبيب)” gibi ifadeler İslam geleneğinde heterojen cinslerin birbiri için sarf edebilecekleri türdendir. Bunun ötesinde sevgilinin yanaklarından öpme isteği homojen cinsler için makbul bir talep olmanın dışındadır. Ve son olarak da erkeklerin erkeklerle evlendiklerine ve parlak oğlanlarla anal münasebet etmek suretiyle cinsel menfaat sağladıklarına dair rivayetler *Kitabu'n-Nisa* literatüründe yer edinmektedir. Her ne kadar İslami literatürde eşcinsellikle ilgili konular, genellikle evlilik dışı cinsel ilişkiler ile din ve ahlak ölçülerine uymayan her türlü aşırılıkları ifade eden ‘fuhuş’, erkekler arasındaki eşcinsel ilişkiyi ifade eden ‘livata’, kadınlar arasındaki eşcinsel ilişkiyi ifade eden ‘sihak’ ve çift cinsiyetli veya cinsiyeti belirsiz kimseler için kullanılan ‘hünsa’ kavramları etrafında oluşan bir literatür çerçevesinde ele alınıp, tahrimi ve zemmi gündeme gelmesine rağmen özellikle livata ahlaksızlığı, Uebel’in tespit ettiği kadarı ve Haçlı literatürüne göre “Müslüman toplumlarda yalnızca ihtiyatla karşılanan bir ilişki türü değil, aynı zamanda aktif olarak teşvik edilen ve uygulanan bir pratikti” (Uebel, 2003: 241). Böylece Ortodoks İslami söylem yanında farklı türden metinlerin de okunması ihtiyacı bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır ki Khaled al-Rouhayeb Ortaçağ Arap-İslam yazınında homoerotik söyleme dair pek çok verinin de bulunduğunu ifade etmektedir: Bu söyleme dair kayıtlar sevgi ve aşkla sınırlı kalmamış, bizzat duhulün gerçekleştiğini ortaya koymuştur (al-Rouhayeb, 2009: 6). Çalışmamız kapsamında kültür ansiklopedisi mahiyetindeki eserlerden faydalanmak suretiyle gerek

dönemin kadın algısını gerek eril homoerotik dünyayı (biz de al-Rouhayeb gibi incelemelerimiz sonucu dişil homoerotizmin eril eşcinsel sapkınlık yanında esamesinin dahi okunmadığını tespit ederek) Ortodoks söylemle birlikte ictimai yapıya dair verileri muhtevi kaynaklardan deliller getirmek suretiyle açıklığa kavuşturmaya çalıştık.

3. Manevi Nitelikler: Kadınların Ahlaki Özellikleri

3.1. Olumlu Manevi / Ahlaki Nitelikler

3.1.1. İyi Huylu ve Cennetlik Olma

Kadınların olumlu ve olumsuz fiziksel özelliklerinin yanında onların manevi/ahlaki niteliklerine dair haberler ve tanımlamalar da bulunmaktadır. Ele aldığımız literatürde kadınların ahlaki açıdan iyi olduklarını belirten sıfatlar ortodoks söylemde onların “cennetlik” olarak, edebiyat söyleminde ise daha çok “uyumlu, hayırlı” şeklinde nitelenmelerine sebep olmuştur. Buna göre iyi veya cennetlik kadınları İbn Kayyim el-Cevziyye *Ahbaru'n-Nisa*'nın “باب في أوصاف النساء”²⁵¹ yani “Kadınların Nitelikleri Babı” başlığı ve “باب خلق النساء”²⁵² yani “Kadınların Yaratılışları Babı” altında, İbn Habib es-Sülemi *Kitabu Edebi'n-Nisa*'nın “ما جاء في فضل المرأة الصالحة”²⁵³ yani “Saliha Kadının Fazileti”, “باب ما جاء في إحسان المرأة”²⁵⁴ yani “Kadınların İyilikleri Babı” ve “باب في ذكر النساء المحسنات لأزواجهن و ما لهن في ذلك من الثواب”²⁵⁵ yani “Kocalarına Karşı İyilik Sahibi Kadınlar ve Elde Ettikleri Sevaplar Babı” başlığı altında, İbn Abdirabbih *İkdül-Ferid*'in “صفات النساء و أخلاقهن”²⁵⁶ yani “Kadınların Sıfatları ve Huyları” ve “صفة الحسن”²⁵⁷ yani “(Kadınlarda Bulunan) İyilik Nitelikleri”

²⁵¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 9

²⁵² İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 228

²⁵³ İbn Habib, 1992: 137

²⁵⁴ İbn Habib, 1992: 268

²⁵⁵ İbn Habib, 1992: 292

²⁵⁶ İbn Abdirabbih, 1983: 111

²⁵⁷ İbn Abdirabbih, 1983: 125

başlığı altında, İbn Kuteybe ise *Uyunu'l-Ahbar*'ın “ في أخلاقهن و خلقهن و ما يختار ”²⁵⁸ yani “Kadınların Huyları ve Yaratılışları ile Bunlardan Tercih Edilen ve Hoş Görülmeyen Nitelikler” başlığı altında ele almışlardır. Ayrıca İbnü's-Sikkit, *Kitabu'l-Elfaz*'da “بَابُ صِفَةِ النِّسَاءِ مَا يُسْتَحَبُّ مِنَ النِّسَاءِ”²⁵⁹ yani “Kadınların Beğenilen Özellikleri Babı” ve “بَابُ نُعُوتِ النِّسَاءِ مَعَ أَزْوَاجِهِنَّ”²⁶⁰ yani “Kadınların Kocalarıyla Olan Halleri Babı” başlıkları altında kadınlardan iyi huylu olanlarını tavsif eden lafızları ele almıştır.

Kadınlara dilbilim penceresinden bakmamızı sağlayan İbnü's-Sikkit, onların toplumca beğenilen özellikleri arasında yer verdiği “ed-dehseme (الدَّهْمَةُ)” lafzı için “asil, geçimi kolay, hür kadın” (İbnü's-Sikkit, 1998: 215) anlamını vermiş; İbn Kayyim el-Cevziyye yine aynı lafza benzer şekilde “geçim ehli, geçinilmesi kolay kadın” manasını vermiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 231). Yine iyi huylu kadın nitelikleri arasında “el-belha (البَلْهَاءُ)” “cömert kadın” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 231); “sanna (صَنَّاع)” ise “elleriyle iş yapan, işinde mahir kadın”²⁶¹ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 230; İbnü's-Sikkit, 1998: 219) anlamlarında kullanılmaktadır. Son olarak *Kitabu'l-Elfaz*'da kadınları, kocalarıyla olan ilişkileri çerçevesinde ele alan bab başlığı altındaki iyi huylu kadın nitelermeleri, kadınların bu özelliklerinin kocaları nezdinde değerlendirildiğini göstermektedir. Örneğin “atif (عَظِفُ)” lafzı “(kocasına karşı) yumuşak başlı, kibirli olmayan kadın” anlamında (İbnü's-Sikkit, 1998: 241); “el-atuf (العَطُوفُ)” lafzı “kocasını çok seven kadın” anlamında (İbnü's-Sikkit, 1998: 242); “er-rafud (الرَّفُودُ)” lafzı sütü bol olan deve için de kullanılmakla beraber “kocasına çokça yardım eden kadın” anlamında (İbnü's-Sikkit, 1998: 242) kullanılmaktadır.

²⁵⁸ İbn Kuteybe, 2008: 191

²⁵⁹ İbnü's-Sikkit, 1998: 211

²⁶⁰ İbnü's-Sikkit, 1998: 238

²⁶¹ و الصَّنَاعُ: الْحَادِقَةُ بِالْعَمَلِ الْعَامِلَةُ الْكَفَّيْنِ

Ayrıca kocasına karşı tutum ve davranışlarını ifade eden “el-avani (العَوَانِي)” lafzı “kocası tarafından eziyet görse de ona galip gelmeyen, boyun eğen kadın” demektir ki kelime anlamı olarak köle, esir manasına gelen “عَانِيَةٌ”²⁶² kelimesinin çoğuludur. İbnü’s-Sikkit “el-avani (العَوَانِي)” lafzını açıklarken “Kadınlar köleler gibidirler. Nitekim Hz. Peygamber Veda Hutbesi’nde, ‘Kadınlara iyi davranmanızı tavsiye ederim. Zira onlar sizin yanınızdaki kölelerdir.’²⁶³ demiştir” ayrımını da not düşmüştür (İbnü’s-Sikkit, 1998: 238).

Kitabu’n-Nisa literatüründe ise iyi huylu kadının ortodoks söylemde “cennetlik”, edebiyat söyleminde ise “evlenmek üzere tercih edilebilir, geçim ehli” sıfatlarıyla bir tutulduğunu görmekteyiz. Bununla birlikte her iki söylemde de kadınların “iyi olmaları”, onların kendi özlerinde iyi birer insan olmaları durumunu değil kocalarına karşı iyilik sahibi olmaları veya kocalarının kendilerinden iyilik görmeleri şartına bağlanmış ve bunun dışında iyilikle tanımlanan herhangi bir kadından bahsedilmemiştir. Edebiyat söyleminde olduğu gibi ortodoks söylemin çoğunluğunu teşkil eden hadis edebiyatında da kadınların kocalarıyla olan veya kocalarına karşı olan iyilikleri onların ayrıca cennetlik, hayırlı ve salih kadınlar olduklarını da göstermektedir. Bu noktada ortodoks söylem, bir erkeğin karısından bekleyip görebileceği her türlü istek ve davranışı çalışmamızın bu kısmında ele aldığımız kadınların manevi/ahlaki olumlu niteliklerini de kapsayacak şekilde “iyi kadın” profiline dahil etmiştir. Ayrıca kadınların tercih edilme sebepleri arasında bulunan olumlu fiziksel özellikleri haiz kadınlar da gayri iradi bir şekilde hayırlı kadın sıfatını taşıma şansına sahip gösterilmişlerdir. Olumlu manevi/ahlaki niteliklerinden itaatkar, asil ve soylu, sadık ve vefalı, iffetli kadınların aynı zamanda iyi ve cennetlik oldukları; hatta tüm bu nitelikleri kocaları nezdinde kazandıkları görülmektedir. Örneğin Muhammed b. Ebi Talha el-Mekki’nin Allah Rasulünden işittiği, “Kadınlarınızın hayırlısı kocalarına karşı terbiyeli, başkalarına karşı tedbirli olanlardır.”²⁶⁴ (İbn Habîb, 1992: 166, 167) rivayeti kadınların itaat, iffet, sadakat niteliklerinin tümünü ihtiva

²⁶² هِيَ الْأَسِيرَةُ. فَالنِّسَاءُ كَالْأَسِيرَاتِ

²⁶³ اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا، فَإِنَّهُنَّ عِنْدَكُمْ عَوَانٌ (İbn Mace, Nikah, 1851).

²⁶⁴ خَيْرَ نِسَائِكُمُ الْعَفِيفَةُ عَنْ زَوْجِهَا، الْحَلِيفَةُ لغيرها

etmektedir. Aynı şekilde Ebu Hureyre'nin aktardığına göre Hz. Peygamber'e "Kadınların en faziletlisi hangisidir?" diye soruldu. Buyurdu ki: "Kendisine bakıldığında sevinç duyulan, bir emir verildiğinde itaat eden, kendisi hakkında ve malın hakkında çirkin bulduğu şey ile muhalefet etmeyendir"²⁶⁵ (İbn Habib, 1992: 138). Bu rivayet de kadınların iyi olma ölçülerinin kocalarına bağlı olarak onlara olan taatlerinden geçtiğini bildirmektedir. İyi kadınların hayırlarını kazandıkları manevi/ahlaki ölçülerin yanında fizyolojik durumları da ortodoks söylemde onların cennetlik olduklarını göstermesi bakımından dikkat çekicidir: "Kadınlarınızın hayırlısı sevecen, doğurgan, yardımcı olan, teselli edici ve nazik davrananlardır. Onların şerhleri ise inatçı, doğurmayan ve isyankar olanlarıdır."²⁶⁶ (İbn Habib, 1992: 141) hadisinde kocalarına karşı sevecen, yardımcı ve nazik olmaları kendi iradeleri dahilinde olan kadınların iradeleri dışında olan doğurgan olmaları veya "العاقِر" yani kısır olmalarının da onların hayırlı veya şerhli olmaları noktasında ölçü kabul edildiği görülmektedir.

Yine Hz. Süleyman'ın şöyle dediği rivayet edilmektedir: "Dış görünüş yanıltıcıdır, güzellik ise geçici. Ancak geçim ehli, uyumlu kadın övgüye layıktır"²⁶⁷ (İbn Abdirabbih, 2008: 88). Ancak edebiyat söyleminde kadınların en üstün ve faziletlisi şöyle tarif edilmiştir: "Kalktığında en uzun, oturduğunda ise en kalıplı olan, söylediğinde en doğru söyleyen, sinirlendiğinde yumuşak davranan, güleceğinde tebessüm eden, bir iş yapacak olsa güzel ve mükemmel şekilde yapan, eşine itaat edip evine bağlı olan, çevresinde şerefli ve saygın kendi nefesine ise zelil ve alçak gönüllü olan, övgüye layık olan kadın"²⁶⁸ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 11; İbn Abdirabbih, 1983: 116). Edebiyat söyleminde en hayırlı kadın ortodoks söylemdeki salih kadın profilini de kapsayacak şekilde uzun ve kalıplı, iri cüsseli olmasının yanında hem kocasına karşı muti hem evine bağlı, güzel iş gören (ev-içi), hem asil ve soylu kadın olarak karşımıza çıkmaktadır. İyi kadının sahip olması gereken nitelikleri ayrıntısıyla

²⁶⁵ التي تسره إن نظر إليها، وتطيعه إذا أمرها، ولا تخالفه بما يكره في نفسها أو ماله

²⁶⁶ خير نسائكم الودود الولود العون المواسية المواتية. وشر نسائكم اللجوج العاقر العاصية

²⁶⁷ الْجَمَالُ كَاذِبٌ، الْحُسْنُ مُخْلِفٌ، وَإِنَّمَا تَسْتَحِقُّ الْمَدَحَ الْمَرْأَةُ الْمُوَافَقَةُ

²⁶⁸ أفضل النساء أطولهن إذا قامت، وأعظمهن إذا قعدت، وأصدقهن إذا قالت؛ التي إذا غضبت حلمت، وإذا ضحكت تبسمت، وإذا صنعت شيئاً جوّدت؛ التي تطيع زوجها، وتلزم بيتها؛ العزيزة في قومها، الدليلة في نفسها، الودود الولود، وكل أمرها محمود.

ortaya koyan edebiyat söyleminin de aslında belli ilkeler çerçevesinde hadis edebiyatından refere edildiğini söyleyebiliriz. Örneğin “Bir gün Muaviye, Sa’saa’ya ‘Senin için kadınların en sevimlisi hangisidir?’ diye sordu. O, ‘Kadınların en sevimlisi, zevk ve isteklerinde sana uyum gösterendir.’ dedi. Muaviye, ‘Peki en nefret ettiğin kadın hangisidir?’ dedi. O da, ‘Hoşnut olduğun ve sevdiğin şeylerden en uzak olanıdır.’²⁶⁹ diye cevap verdi. Muaviye, ‘Bu hızlı bir tenkit.’ deyince Sa’sa, ‘Ancak adaletli bir ölçüyle.’ dedi (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 9; İbn Kuteybe, 2008: 199; İbn Abdirabbih, 1983: 115). Bu rivayete göre meşhur şair Ferezdak’ın babası olarak bilinen ve Muaviye döneminin ilk yıllarında ölen Galib b. Sa’saa (Algül, 1996: 332), kadınların iyi ve kötüsünü kendi istekleri üzerinden değerlendirmiştir ki bu ölçü de ortodoks söylemde “kadının kocasına itaat etmesi” ilkesine tekabül etmektedir.

Kadınların iyi veya cennetlik olmalarının kocalarıyla olan güzel ilişkileri üzerinden ifade edildiği her iki söylem de esasen cinsler–arası hiyerarşinin bariz örneklerini gözler önüne sermektedir. Bu savımıza açıklık getirmesi bakımından İbn Habib’in “ما جاء في فضل المرأة الصالحة” başlığı altında yer verdiği şu hadis kadın ve erkek cinsleri arasındaki dengeleri ortaya koymaktadır: Rasulullah şöyle buyurdu: “Dikkat edin! Size erkeklerinizin cennet ehlinde olanlarını haber vereyim mi”? “Evet ya Rasulullah.” dediler. Rasulullah, “Veli cennettedir, siddik cennettedir, şehit cennettedir, salih cennettedir, bebek (iken ölen) cennettedir, kardeşini sırf Allah rızası için ziyaret eden cennettedir. Dikkat edin! Size kadınlarınızın cennet ehlinde olanlarını haber vereyim mi”? “Evet ya Rasulullah,” dediler. Rasulullah, “Sevecen, doğurgan, yardımcı olan kadındır ki sinirlendiği veya zulmettiği zaman şöyle der: “Şüphesiz benim elim, senin elindedir. Sen razı oluncaya kadar uyku tatmayacağım”²⁷⁰” (İbn Habib, 1992: 140, 141). Hz. Peygamber’den aktarılan bu rivayete göre cennet ehli olan erkekler veli, siddik, şehid, salih gibi Allah katında mertebesiyle tesmiye edilen statüleri işgal etmekten kadınların cennetlik olanlar kocasının istekleri doğrultusunda kocasına karşı sevecen, doğurgan, ondan af dileyen kadınlardır. Erkeğin Allah’a karşı görevlerini yerine getirmekle, kadının ise kocasının istekleri doğrultusunda hareket

قَالَ مُعَاوِيَةُ لِعُقَيْلِ بْنِ أَبِي طَالِبٍ: أَيُّ النِّسَاءِ أَشْهَى؟ قَالَ: الْمُوَاتِيَةُ لِمَا تَهْوَى. قَالَ فَأَيُّ النِّسَاءِ أَسْوَأُ؟²⁶⁹
قَالَ: الْمُجَانِبَةُ لِمَا تَرْضَى

الودود الولود التي إن أساءت إليه وضعت يدها في يده ثم قالت: اعف أو افعل ما بدا لك!²⁷⁰

etmekle cennetlik sayılacağı bu denge Allah–erkek–kadın sıralamasındaki güç hiyerarşisini hatırlatmaktadır. Bu noktada kadının Allah tarafından erkeğin yetki alanına bırakılması, yine hayırlı kadın için “erkeğin kendisinden yararlandığı” bir düzeni de beraberinde getirmektedir. Hz. Peygamber örneğinde “Şu dünyadan sadece kadınlardan faydalandım.”²⁷¹ (İbn Habîb, 1992: 177) hadisiyle sabit olan faydalanma, “Dünya ancak geçici bir metadır ve dünya metalarının en hayırlısı salih bir eştir.” hadisiyle iyi huylu ve cennetlik kadının kendisinden fayda görme vasfını ön plana çıkarmaktadır ki İbn Habîb bu rivayetin devamında “Yani zevk metai” şeklinde bir açıklamada bulunarak²⁷² (İbn Habîb, 1992: 140) kadının zevk aracı olduğunu belirtmekte ve kendisinden faydalanmanın cinsel yönü üzerinde durmaktadır. Nitekim erkek için kadınlardan yararlanma ölçüsü Süfyan es-Sevri’nin “Kadınlardan yararlanmak aşırılık değildir. Züht ve ibadet sebebiyle onlardan uzaklaşamaz. Mümin kişinin evlendiği dört hür kadın ve Allah’ın dilediği kadar cariyesi ile cima yapmasında sakınca yoktur.” (İbn Habîb, 1992: 177, 178) naklinde bildirdiği şekliyle dört hür kadın ve sınır şart koşulmayan cariyeden elde edilen cinsel faydayı da kapsamaktadır. Hatta mümin erkek için bu cinsel fayda İbn Kayyim el-Cevziyye’nin *Bedaiu’l Fevaid*’de Ebu’l Vefa b. Ukayl el-Hanbeli’nin *el-Fusul fi’l-Fıkh* kitabından aktardığı şu fetvada da vurgulanmaktadır: “Ramazan ayında bir adama cinsel isteği baskın gelirse, o zaman istimna etsin. Eğer bu iş kaçınılmaz olarsa başkasının orucuna zarar vermeden olmalıdır; kendi eliyle istimna veya karısının bedeniyle veya oruç tutmayan cariyesinin bedeniyle (tatmin olmalıdır). Eğer ufak bir cariyesi varsa onun eliyle de istimna edebilir. Kâfir bir kadın varsa, onun tenasül organı dışındaki yerleriyle istimna etsin (İbn Kayyim el-Cevziyye, ty (a): 1473)”²⁷³

3.1.2. İtaatkar / Muti Olma

Kadınların manevi/ahlaki niteliklerinin neredeyse tamamı kadının kocasına karşı yerine getirmek zorunda olduğu görev ve sorumluluklardan ibaret olmakla birlikte bu tür

²⁷¹ مَا أَصَبْتُ مِنْ هَذِهِ الدُّنْيَا إِلَّا النِّسْوَانَ

²⁷² الدنيا متاع وخير متاع الدنيا المرأة الصالحة. يعني بالمتاع المتعة

²⁷³ قل: و عندي أنه يسخرجه بما لا يفسد صوم غيره؛ كاستمنائه بيده أو ببدن زوجته أو أمتيه غير الصائمة، فإن كان له أمة طفلة أو صغيرة اسمى بيدها، وكذلك الكافرة، ويجوز وطئها فيما دون الفرج

özelliklerin olumlu ve olumsuz açılımları ortodoks söylem içinde bizzat Allah ve Rasülü tarafından terhibi bir üslupla bildirilmiştir. Sözlükte “baş eğmek, emredilene yerine getirmek, söz dinlemek” anlamındaki tav’ kökünden türeyen “itaat” fiili, Kur’an’da kırk iki ayette aynı kökten gelen ve “güç yetirmek” manasında kullanılan “istitaat” formunda kullanılmıştır (Alper, 2001: 444). Dolayısıyla Kur’an’a göre itaat eyleminin beşeri manada, güç hiyerarşisinden ileri geldiğini ve güçlünün kendisinden güçsüz olanlar üzerinde kurduğu güç kaynaklı haklı hakimiyet olduğunu söyleyebiliriz. Burada karşımıza itaate müstahak güçlünün, gücünü nereden aldığı veya bu gücün nelerden ileri geldiği sorusu karşımıza çıkmaktadır. Kur’an’da kendisine itaat edilmesi zorunlu olanlar öncelikli olarak Nur suresi 54. ayette belirtilmektedir: “De ki Allah’a itaat edin ve Resul’e itaat edin.”²⁷⁴ hükmü güçler hiyerarşisinde Allah’ın ve peygamberin en üst basamakta yer aldığını göstermektedir. Kur’an peygambere itaatle Allah’a itaati eşitleyen “Kim peygambere itaat ederse, Allah’a itaat etmiş olur.”²⁷⁵ (Nisa, 80) ayeti ile müminlerin düşeceği muhtemel bir güç boşluğunda beşerî güç hiyerarşisini de hazırda bulundurmıştır. Allah’a ve Rasulüne itaat emirlerinin yanı sıra Kur’an’da ‘ulu’l-emr’e yani “İslam toplumunda üst yöneticileri ve toplumsal otorite sahibi kimselere” (Türkan, 2012: 295) de itaat emredilmiştir. Netice olarak Kur’an çerçevesinde güç hiyerarşisi temeline dayanan itaat emri Nisa suresi 59. ayette “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre (idarecilere) de (itaat edin)”²⁷⁶ emriyle bildirilmiştir. Hem dini hem de dünyevi kazanılan birer statü olan peygamberlik ve idarecilik misyonları, Kur’an’a göre güç addedilmiş, bu statülerin getirilerine sahip olmayanlar da itaat olunmakla değil itaat edilmekle görevlendirilmiştir.

Din-devlet işlerinin idaresini elinde bulunduran peygamberlik ve idarecilik görevlerindeki bu insanlara mümin erkek ve mümin kadınların zorunlu olarak itaat etmeleri kati olarak ayetle sabitlenmiştir. Ancak mümin kadının itaat edecekleri listesinde yer alan mümin erkeğin kadından bir fazla üstün güce sahip olduğu da bilinmektedir ki sübutu kati olarak gelen Nisa suresi 34. ayette Allah Teala salih kadınların kocalarına itaatkar olduklarını yine güç dengesi bağlamında şöyle

²⁷⁴ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

²⁷⁵ مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ

²⁷⁶ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ

açıklamıştır: “Allah insanları birbirinden üstün kıldığı ve mallarından harcayıp kadınların geçimini sağladıkları için erkekler kadınlar üzerinde yöneticidirler. Bundan dolayı iyi kadınlar kocalarına karşı itaatkâr davranırlar”.²⁷⁷ Peygamberin nübüvvet misyonu gereği Allah tarafından kendisine bahşedilen “edinilmiş güç/statü” ve demokratik yöntemlerle siyasal yetkiyi ele aldığı varsayılan idarecilerin sahip oldukları “kazanılmış güç/statüler” karşısında mümin erkeklerin “kadınların nafakalarını/geçimlerini sağlamak şartıyla” elde edecekleri statünün de “kazanılmış güç/statü” olduğu anlaşılmaktadır. Kavvam olmanın gereklerini her şartta yerine getiren ve böylelikle kadınlar üzerinde güç sahibi olan mümin erkeklerin güçsüz kadınlar üzerinde öncelikli haklarından ilki olarak “itaat görme” eylemi karşımıza çıkmaktadır. Görüldüğü üzere gerek edinilmiş gerek kazanılmış statülerle olsun hiyerarşik güç üstünlüğünün zorunlu gördüğü itaat eylemi güçlü grubun varlığını güçsüz itaatkarlara bağlamıştır.

Kadınların itaatle emrolundukları güçlüler listesinde özellikle ortodoks söylemde ilk sırayı koca almaktadır. Buna göre hareket alanı ev içi özel/manevi alanla sınırlandırılan kadın devlet başkanına olan itaatini kamusal alanda göstermek zorunda kalacak ancak sosyal görünürlüğüne asgariye çekildiği tecrit kültüründe bu zaten mümkün olmayacaktır. Peygambere olan itaatin Allah’a itaatle özdeş görüldüğü göz önünde bulundurulduğunda kadının peygambere itaati kadınların manevi/ahlaki özelliklerinden olumlu olanları arasında ele aldığımız “itaat” niteliğini *Kitabu’n-Nisa* literatüründe yalnızca dini söylem ve hadis edebiyatı etrafında şekillenen yargıları tatbik etmek suretiyle gerçekleşecektir.

Kadınların ahlaki nitelikleri arasında onların kocalarına karşı itaatli olmalarına dair lafız ve rivayetlerin bulunduğu literatür; *Kitabu’l-Elfaz*’da “بَابُ نُعُوتِ النِّسَاءِ مَعَ

أَزْوَاجِهِنَّ”²⁷⁸ yani “Kadınların Kocaları ile İlişkilerinden Kaynaklanan Sıfatları Babı”,

Kitabu Edebi’n-Nisa’da “بَابُ مَا يُكْرَهُ لِلنِّسَاءِ مِنْ خُرُوجِهِنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَمَا عَلَيْهِنَّ فِي

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ

²⁷⁸ İbnü’s-Sikkit, 1998: 238

”ذَلِكَ مِنَ الْإِثْمِ“²⁷⁹ yani “Kadınların Evlerinden Çıkararak İşledikleri Günahlar Babı” ile ”بَابُ مَا جَاءَ فِي حَقِّ الرَّجُلِ عَلَى الْمَرْأَةِ“²⁸⁰ yani “Erkeğin Kadın Üzerindeki Hakları Babı” çerçevesinde teşekkül etmiştir. Daha çok kadınlara yönelik terhibi bir üsluba sahip dini ortodoks söylemin konusu olan itaat konusu dilbilim verilerinde ise yok denecek kadar az sayıda yer almaktadır.

İbnü’s-Sikkit’in kadınların kocalarıyla olan ilişkileri arasında yer verdiği “eş-şemu’ (الشَّمُوعُ)” lafzı “neşeli ve en güzel çağında olan kadın” anlamında kullanılmış ve bu niteliğe sahip olan kadın için “öyle ki kocasını öperek sevgi gösterisinde bulunur, sevgisizliğe razı olmaz ve kocasına itaat eder” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 217) açıklaması yapılmıştır. Yine kadınların itaat manevi niteliğiyle ilgili olarak “بَابُ الْحَمَقَاءِ وَ الْفَاجِرَةِ”²⁸¹ yani “Ahmak ve Ahlaksız Kadınlar” bap başlığı altında “kendisine emredileni yapan ve bundan başka bir çıkarı olmayan kadın” anlamındaki “et-tebe’ (التَّبَعُ)” lafzına yer verilmiştir. Bunların dışında kadınların kocalarına karşı sorumluluklarından olan itaat eylemi, ortodoks söylemde hadis edebiyatı çerçevesinde şekillenmiştir. Kadınların kendilerinden güçlü olmaları “nafaka temin etmek şartını taşıyıp kavvam niteliğini kazanma şartına” bağlanan mümin kocalarına olan itaatleri; evden çıkmama, cima sırasında ses çıkarma, verdiği her türlü emre uyma, kocasını taltif etme...vb. çeşitli konularda öngörülmüştür. Kocalarına karşı itaat etmeyen kadınların tayin edilmiş güç dengelerini bozma girişimleri de hem dünyevi/cezai müeyyidelerle hem de dehşetli uhrevi yaptırımlarla sabit kılınmıştır.

Kadınların hiyerarşik güç ilişkilerini gözeterek ümmet içinde herhangi bir toplumsal sapmaya sebebiyet vermemek üzere bir üst güç basamağını temsil eden kocalarına itaatle sorumlu tutulmaları Hz. Peygamber tarafından İslam’ın şartları ölçüsünde gerekli görülmüş ve uhrevi mükafatlarla desteklenmiştir. Öyle ki, Rasulullah “Namaz kılan, zekât veren, kocasına itaat eden ve namahrem erkeklerle görüşmeyen

²⁷⁹ İbn Habib, 1992: 243

²⁸⁰ İbn Habib, 1992: 257

²⁸¹ İbnü’s-Sikkit, 1998: 247

Müslüman kadının misali Allah yolunda cihat eden mücahit gibidir” (İbn Habib, 1992: 261) buyurarak kadınlara kocalarına itaat etmeleri yönünde terğibi söylemlerde bulunmuştur. Bu söylem çerçevesinde Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Kadın şu dört hasleti tamamlarsa hayırlı hasletleri taşımış olur ve cennete girer: Birincisi, beş vakit namazı muhafaza eder ve vaktinde kılarsa, Alah’ın razı olduğu hususlarda kocasına itaat ederse ki kadının kıyamet gününde ilk önce namazından ve kocasına itaat edip onu hoşnut etmesinden sorguya çekilecektir. Bu, gündüzleri oruçla, geceleri de namazla geçirmesinden bile daha hayırlıdır. İkincisi, dilini yalandan, gıybetten, boş sözden, nankörlük etmekten korumaktır. Nankörlük kocasına, ‘Ben senden hiç iyilik görmedim.’ demesidir. Üçüncüsü, dünya süsünden, altın, gümüş, ipekli elbise gibi kibir vesilesi olacak şeylere, ev eşyalarına karşı zahidane bir tutum sergilemesidir. Eğer bu konuda zahid olursa hidayete ermiş demektir ve onun iki rekat namazı başka kadınların bin rekat namazından daha üstündür. Dördüncüsü, musibetlere sabretmektir. Kıskançlık anından gösterdiği sabra karşılık, Allah yolunda cihat edenlerin mükafatı vardır” (İbn Habib, 1992: 290). Bu tür müjdeleyici söylemlerin yanında kadınların kocalarına itaat etmemeleri yönündeki tercihlerinin bir sonucu olarak terhibi üslupla irad edilen bazı hadislerle de kadınlar itaatsizlikten sakındırılmıştır: “Miraç gecesi cehennemdeki kadınları şöyle gördüm: kadının biri saçlarından asılmış, beyni kaynıyordu. Bir kadının dili arkasından çıkarılmış, başından kaynar su dökülüyor ve arkasından çıkıyordu. Bir kadın göğüslerinden asılmış, altından tutuşturulan ateş vücudunun etlerini yakıp bitiriyordu. Bir kadın ayaklarında asılmış dilsiz, sağır ve kör edilmişti. Bir kadın bacaklarından asılmış, ateş bedenini yiyordu. Bütün cehennem halkı ateş yiyor, ateş içiyor ve ateş giyiniyordu.” Fatıma ona dedi ki: “Ey Allah’ın Rasulü! Allah kadınları neden bu azaba sokmuş, haber verecek misin?” Rasulullah şöyle buyurdu: “Ey Fatıma! Saçlarından asılan kadın, saçlarını erkeklere gösteren kadındır. Dilinden asılan kadın, diliyle kocasına eziyet veren kadındır. Göğüslerinden asılan kadın, kocası dışındaki erkekleri evine alan kadındır. Eğer evli kadın zina etmişse, ateşten bir sandık içine koyulur. Bacaklarından asılı olan kadın ise, kocasından izinsiz evden çıkan kadındır” (İbn Habib, 1992: 287, 288). Ayrıca Allah Rasulü kocaya itaat eyleminin zıddı olan itaatsizliğin yaptırımlarını da bildirmiştir: “Herhangi bir kadın kocasına diliyle hakaret ederse Allah ona yetmiş lanet kapısı açar, ona öfkelenir, gökteki ve yerdeki melekler onu lanetlerler. Herhangi bir kadın kocasına “Senden hiç iyilik görmedim.” derse, Allah ona nimetlerini haram kılar. Ona kumlar sayısınca günah yazar ve ona her gün bin lanet

indirir. Herhangi bir kadını kocası yatağa çağırınca gitmezse Allah onun yetmiş yıllık amelini boşa çıkarır. Herhangi bir kadın kocasına zorluk çıkarırsa kıyamet gününde dilsiz ve sağır olarak diriltir, amelleri de kabul edilmez” (İbn Habib, 1992: 288).

Kadınların kocalarına karşı muti olmaları literatür çerçevesinde en genel anlamıyla onların sözlerinden dışarı çıkmamak ve emirlerini yerine getirmek şeklinde tanımlanabilir. Ancak spesifik olarak itaat eylemi kadınların evlerinden dışarı çıkmamaları konusu etrafında şekillenmiştir. Örneğin İbn Habib’in “بَابُ مَا يُكْرَهُ لِلنِّسَاءِ”

“بَابُ مَا يُكْرَهُ لِلنِّسَاءِ” yani “Kadınların Evlerinden Çıkararak İşledikleri Günahlar Babı” başlığı altında yer verdiği şu hadis dikkat çekmektedir: “Rasulullah’ın gönderdiği bir orduda bulunan birisi hanımını ‘Evinden çıkma!’ diyerek tembihledi. Ordu yola çıkınca kadının babası hastalandı. Kadın babası için çıkmak üzere izin istemek adına Rasulullah’a haber gönderdi. Rasulullah buyurdu ki: ‘Allah’tan kork ve kocana itaat et!’ Daha sonra kadın, ‘Babam ölmek üzere.’ diye haber gönderdi. Rasulullah buyurdu ki: ‘Allah’tan kork ve kocana itaat et!’ Kadın, ‘Babam öldü.’ diye haber gönderdi. Rasulullah buyurdu ki: ‘Allah’tan kork ve kocana itaat et! Evinden çıkma!’ Rasulullah kadının babasının cenazesinde bulundu. Ona vahiy geldiğinde yakasında sanki ateş vardı. Adam kabrine konulunca Rasulullah ashabından birine buyurdu ki: ‘O kadına git ve ‘Yüce Allah kocana itaat etmen sebebiyle babanı bağışladı.’ müjdesini ver.’ buyurdu” (İbn Habib, 1992: 245, 246). Rivayette babasının cenazesine dahi gidemeyen kadının kocasına olan itaati babasının günahlarının bağışlanmasına vesile olmuştur.

Kadınların erkek cinsinden tecridini öngören İslami öğretilerde yine kadınların evlerinden çıkmamalarının kocalarına itaat olarak değerlendirildiği bu rivayetler esasen fitne olarak tavsif edilen kadının kamusal alandaki sosyal görünürlüğüyle cinsel anarşi unsuru olduğunu ve zinaya mahal vereceği korkusunu yansıtmaktadır. Bu yüzden özelde kadının evden dışarı çıkması ve zina etmesi halinde karşı karşıya kalacağı yaptırımları ifade eden genel anlamda ise kocasına karşı asi tavırlarının sonuçları Hz. Peygamber tarafından şu şekilde anlatılmaktadır: “Herhangi bir kadın, kocasından izinsiz olarak evinden çıkarsa, Allah onun her adımına ateşten bir ev yapar. Herhangi bir kadın kocasına ihanet edip zina ederse ona bu ümmetin azabının yarısı vardır ve ona

kumlar sayısınca günah yazılır. Herhangi bir kadın kocasına, “Sadece malımı yedin, benim malımla giyindin.” derse, Allah ona seksen sene öfkelenir. Şayet Karun’un malı kadar olsa da Allah yolunda sadaka verse Allah ondan bir şey kabul etmez. Herhangi bir kadın, “Allah beni senden kurtarsın.” derse, Allah onun üzerine bir azap kapısı açar. Cesedinin üzerine ateşten bir örtü örter. Allah onun duasını kabul etmez. Herhangi bir kadın kocasına yüzünü ekşitirse, Allah onun yüzünü karartır ve kabrini cehennem çukuru yapar. Herhangi bir kadın kocasına zorluk çıkarırsa, Allah onun dilini kafasının arkasından çıkarır ve onun iyi amellerini kabul etmez. Bu hal üzere ölürse münafıklarla beraber cehenneme girer. Münafık kadın Allah’a melekler gibi ibadet etmiş olsa bile ondan kabul edilmez. Şayet kadın kocasının burun deliklerinden akan kan ve irini her gün yetmiş kez yalasa bile kocasının hakkını ödeyemez” (İbn Habib, 1992: 289, 290).

İtaat konusunda kocalarının türlü isteklerini yerine getirmekle sorumlu oldukları çeşitli yaptırımlarla emredilen kadınlar, maruz kaldıkları şiddet ve baskı karşısında dahi muti olmaya davet edilmişlerdir: Rasulullah’ın kızlarından birisi kendisini döven kocasını şikâyet için geldi. Peygamber ona buyurdu ki: “Ey kızım, kocana ve evine dön! Kadın kocasının sevdiği şeyi beli bükülene kadar bile olsa yerine getirmedikçe salih bir hanım olamaz. Şayet siyah bir dağdan, kıvıll bir dağa koşmanı emretse ona itaat edip yapman gerekir. Eğer ben bir kimsenin diğler bir kimseye secde etmesini emretseydim kadının kocasına secde etmesini emrederdim”²⁸² (İbn Habib, 1992: 259). Bir kadının Ata b. Ebi Rebah’a yönelttiğı, “Kocam bana (cinsel ilişki esnasında) inleme sesi çıkarmamı emrediyor, ne dersin?” sorusuna karşılık olarak verdiğı, “Kocana itaat et.”²⁸³ (İbn Habib, 1992: 182) tavsiyesi de yine dini ortodoks söylemde kadınlar için her şartta itaatin elzem görüldüğünü göstermektedir.

3.1.3. Soylu / Asil Olma

İslam ümmet toplumunu inşa eden Hz. Muhammed bu yeni yapılanmaya öncelikli olarak birey ve aileden başlamış ve kapalı hiyerarşi sistemiyle iç düzenini sağladığı

²⁸² يا بنيتي! ارجعي إلى زوجك وإلى بيتك! وإنه لا امرأة [صالحة] حتى تأتي ما يحب زوجها وهو فادع! ولو أمرها أن تنقل من جبل أسود إلى جبل أحمر ومن جبل أحمر إلى جبل أسود [لكان] عليها من الحق أن تفعل! ولو كنت أمرت أحداً أن يسجد إلى أحدٍ لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها

²⁸³ إِنَّ زَوْجِي يَأْمُرُنِي أَنْ أَنْخَرَ عِنْدَ الْجَمَاعِ. فَقَالَ لَهَا أَطِيعِي زَوْجَكَ

birimlerin temelini atmıştır. Aile birimi, her toplumda olduğu gibi İslam toplumunda da devletin yürütme erkini yazısız kurallarla tatbik eden bir yapı olarak bireyin her türlü eylemini kuşatan bir denetim mekanizması işlevi görmüştür/görmektedir. Denetim mekanizmalarını düzenleyen babasoylu kültür, bireysel ve kurumsal anlamda hedeflerin inşası adına bir otokontrolden öte, çevre denetimini gerekli görür. İşte ümmet toplumu içinde mümin erkeğe Enam suresi 165. ayette “O sizi yeryüzünde halifeler yapan, size verdiği nimetler konusunda sizi sınamak için bazınızı bazınıza derece derece üstün kılandır.”²⁸⁴ hükmüyle yüklenen ilahi misyon gereği çeşitli sorumluluklar verilmiştir. Bu sorumlulukları, “Hepiniz çobansınız ve hepiniz güttüğünüz sürüden sorumlusunuz. Devlet reisi bir çobandır ve sürüsünden sorumludur. Erkek ailesinin çobanıdır ve sürüsünden sorumludur.”²⁸⁵ (Buhari, Itk: 17) hadisiyle çoban-sürü ilişkisi üzerinden tanımlayan peygamber, halklar ve ailelerin denetimiyle mümkün bir toplum inşasını öngörerek mümin erkek odağında ataerkil güç/denetim ilişkilerini şeri yetki alanıyla tayin etmiştir.

Kadınların kocaları veya velayetleri altında bulundukları erkekler tarafından yetki alanında tutulduğu ümmet toplumunda aile kurumunun hem tesisi hem de sürdürülebilirliği konusunda karar mekanizması olması gereği potansiyel veli-kimlikler söz sahibi olmaktadır. Yetki alanlarının asayişine adına kadınların manevi/ahlaki niteliklerini göz önünde bulundurmak gereği duyan müstakbel veli (koca), milki altında tutacağı kadın ve ondan soy üretimi yoluyla aktaracağı nesebini de garanti etmek üzere kadının asil ve soylu olma durumunu göz önünde bulundurmak gereği duyar. Hz. Peygamber “Kadınlara dini için, asaleti için ve güzelliği için evlenilir. Sen dindar olanını tercih et ki mutlu olasın.” (İbn Kuteybe, 2008: 191) tavsiyesiyle nikah altına alınacak kadın tercih alanlarını ortaya koymuştur. Ayrıca İbn Kayyim el-Cevziyye, Hz. Yusuf’un iffet serüvenini anlatırken kendisine teklifte bulunan soylu ve güzellik sahibi kadının bu hasletleriyle diğer kadınlardan daha çekici olduğunu ifade etmiştir²⁸⁶ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 318). Bunun yanı sıra mümin erkeklere soylarının devamını çocuk doğurmak suretiyle sağlayacak kadınları seçme konusunda başka tavsiyelerde de

²⁸⁴ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْكُمْ

²⁸⁵ كُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَالْإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ فِي أَهْلِهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ

²⁸⁶ وكانت المرأة ذات منصب وجمال والداعي مع ذلك أقوى من داعي من ليس كذلك

bulunulmuştur. Rasulullah, “Nutfeleriniz için kadınların en iyisini seçin.”²⁸⁷ (el-İbşihi, 1999: 183) ve “Çocuğunuzu hangi rahme yerleştireceğinize dikkat edin, çünkü ırk/soy sahibine çeker.”²⁸⁸ (el-İbşihi, 1999: 184) uyarılarıyla ümmet için nesep/soy üretiminin önemine dikkat çekmiş; “Ahmak ve gözünde kusur bulunan kadınlara çocuklarınızı emzirmeyiniz. Çünkü süt sahibine çeker.”²⁸⁹ (el-İbşihi, 1999: 184) demek suretiyle kendi soylarına bağlanacak çocukların bir nevi “öjeni” yöntemiyle kusurlardan beri olması yolunda tavsiyelerde bulunulmuştur. Yine Arapların nesep inşasındaki özenleri dikkat çekmektedir: Ebu Amr b. Alai’nin anlattığına göre bir adam şöyle dedi: “Bir kadınla kendisinden doğacak çocuğuma bakana kadar evlenmeyeceğim.” Ona, “Bu nasıl olacak (evlenmeden nasıl çocuk sahibi olacaksın)?” diye sorulduğunda ise, “Evleneceğim kadının babasına ve annesine bakacağım, o muhakkak babası veya annesinden birine çekmiştir.” diye cevap verdi (İbn Kuteybe, 2008: 192).

İslam toplumunun en küçük mülki birimi olan aile kurumunda kadınların manevi/ahlaki nitelikleri hem aile hem de ümmet için son derece hayatidir. Bu yüzden Hz. Peygamber ailenin tesisinde denetim ve yetkiyi elinde bulunduran sorumlu mümin erkeklere yönelik tavsiyelerde bulunulmuştur. Buna göre Rasulullah şöyle demiştir: “Çöplükte biten ottan sakının!” Yanındakiler, “O nedir ya Rasulallah?” diye sorunca, “Kötü çevrede yetişen güzel kadındır.” dedi²⁹⁰ (el-İbşihi, 1999, 184; İbn Habib, 1992: 189; İbn Abdirabbih, 1983: 120). Yine *el-Müstatref*’te el-İbşihi, “Çöplükte yetişen bitkiden sakının” hadisini “yani güzellik olarak tam ve mükemmel ancak soy bakımından düşük bir kadınla evlenmekten sakındırılmıştır; çünkü o kadın çöplükteki pis bir yerde yetişmiş yeşil bitkiye benzer.”²⁹¹ şeklinde açıklamıştır (İbnü’s-Sikkit, 1998: 241). Görüldüğü üzere mümin kadınlara nasıl nitelikleri haiz erkeklerle evleneceklerine dair herhangi bir ipucu verilmeyen ortodoks söylemde aile içi hiyerarşik güç dengeleri erkek egemen renğiyle teyit edilmiştir.

²⁸⁷ وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: تَخَيَّرُوا لِنُطْفِكُمْ

²⁸⁸ وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: أَنْظِرْ فِي أَيِّ شَيْءٍ تَضَعُ وَلَدَكَ، فَإِنَّ الْعِرْقَ دَسَّاسٌ

²⁸⁹ لَا تَسْتَرْضِعُوا الْحَمَقَاءَ وَلَا الْعُمَشَاءَ، فَإِنَّ اللَّبْنَ يُعْدِي

²⁹⁰ وَ قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: إِيَّاكُمْ خَضِرَاءُ الدِّمَنِ. وَ قَالُوا: وَ مَا خَضِرَاءُ الدِّمَنِ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: الْمَرْأَةُ الْحُسْنَاءُ فِي الْمَنْبَتِ الشُّوْءِ

²⁹¹ وَ جَاءَ فِي الْحَدِيثِ: "إِيَّاكُمْ خَضِرَاءُ الدِّمَنِ". يَعْنِي: أَنْ يَتَزَوَّجَ الرَّجُلُ امْرَأَةً لَهَا تَمَامٌ وَ كَمَالٌ وَ جَمَالٌ، وَ هِيَ لَيْمَةٌ الْحَسْبِ. فَشَبَّهَهَا بِالْقَلَّةِ الْخَضِرَاءِ فِي دِمْنَةٍ مِنَ الْأَرْضِ خَبِيثَةٍ

Hız. Peygamber'in mümin erkeklere kaçınmalarını tavsiye ettiği "hadrau'd-dimen (خَضْرَاءَ الدِّمَنِ)" niteliğindeki kadın türü karşısında İbnü's-Sikkit, *Kitabu'l-Elfaz*'ın "بَابُ نُعُوتِ النِّسَاءِ مَعَ أَزْوَاجِهِنَّ"²⁹² yani "Kadınların Kocalarıyla İlişkilerinden Kaynaklanan Nitelikleri Babı" başlığı altında "uşbetü'd-dar (عُشْبَةُ الدَّارِ)" lafzına yer vermiştir. "İyi ve soylu bir aileden gelen kadın" anlamında kullanılan "uşbetü'd-dar", esasen evin ortasında ve etrafında herhangi bir ot bitmemiş, temiz toprakta yetişen bitki demektir. İbnü's-Sikkit'in açıklamasına göre, "Gübre veya çöp içinde yetişen bitki ise daha hızlı büyür ve daha çok gelişir. Çöplükte yetişen bitki ağır ve pis kokar, yenilmez, kurduğunda da ufalanır ve tekrar toprağa düşer; temiz yerde yetişen ise güzel kokulu ve yumuşaktır, canlılığını kaybettiğinde temiz toprağa düşer ve sonrasında topraktan yeni bitkiler türemesine imkân verir"²⁹³ (İbnü's-Sikkit, 1998: 240). Uşbetü'd-dar da aynı bu temiz ve güzel yerde yetişmiş bitki gibi güzel ve asil bir ailede/çevrede yetişmiş kadın anlamındadır. İbnü's-Sikkit yine aynı bab başlığı altında "hadrau'd-dimen (خَضْرَاءَ الدِّمَنِ)" niteliğiyle benzerlik gösteren ve erkeklerin kendisinden sakındırıldığı kadın isimlerinden "keyyetül'l-kafa (كَيْيَةُ الْقَفَا)" lafzına yer vermiştir. "Eşi haricinde, bulunduğu toplumdaki ahlaksız bir adamla ters ilişkiye giren kadın" anlamına gelen "keyyetül'l-kafa" için İbnü's-Sikkit şunları söylemektedir: "Ahlaksız bir adam kocası veya oğlu meclisten ayrıldıktan sonra, 'Allah'a yemin olsun ki benim ve bu adamın karısı veya bu çocuğun annesi ile aramda ters cinsel ilişki vuku bulmuştur.' derse bu kadına "keyyetül'l-kafa" denir. Esasen keyyetül'l-kafa, kendisiyle gayrimeşru ve tersten ilişkide bulunulduğu yeminle iddia edilen kadındır²⁹⁴ (İbnü's-Sikkit, 1998: 240).

²⁹² İbnü's-Sikkit, 1998: 238

²⁹³ وَ قَوْلُهُ عُشْبَةُ الدَّارِ أَرَادَ الْهَجِينَةَ. وَ عُشْبَةُ الدَّارِ: الَّتِي تُنْبِتُ فِي دِمْنَةِ الدَّارِ، وَ حَوْلَهَا عُشْبَةٌ فِي بِيَاضِ الْأَرْضِ وَ التُّرَابِ الطَّيِّبِ. فَهِيَ أَضْحَمُّ مِنْهُ وَ أَفْخَمُ. لِأَنَّهُ غَذَاها الدِّمْنُ، وَ الْآخِرُ خَيْرٌ مِنْهَا رَطْبًا وَ خَيْرٌ مِنْهَا يَبَسًا، لِأَنَّهَا إِذَا أُكِلَتْ وَ هِيَ رَطْبَةٌ مُنْتِنَةٌ سَمِجَةٌ لِأَنَّهَا فِي دِمْنَةٍ. وَ إِنَّهَا إِذَا يَبَسَتْ كَانَتْ حُتَاتًا وَ ذَهَبَ قَفُّهَا فِي الدِّمْنِ، فَغَلَبَ عَلَيْهِ فَلَمْ يُؤْكَلْ. وَ الْآخَرَى إِذَا مَا أُكِلَتْ رَطْبَةً وَجِدَتْ طَيِّبَةً فِي مَكَانٍ طَيِّبٍ. فَإِذَا يَبَسَتْ كَانَ قَفُّهَا فِي تُّرَابٍ طَيِّبٍ، فَأُخِذَ مِنْ فَوْقِ التُّرَابِ

وَ أَمَّا كَيْيَةُ الْقَفَا فَالَّتِي زَوْجُهَا أَوْ ابْنُهَا الْقَوْمَ، فَإِذَا مَا انْصَرَفَ مِنْ عِنْدِهِمْ قَلَّ رَجُلٌ مِنْ خُبَنَاءِ الْقَوْمِ ²⁹⁴ لِأَصْحَابِهِ: قَدْ وَاللَّهِ كَانَ بَيْنِي وَ بَيْنَ زَوْجَةِ هَذَا الْمُؤَلِّي، أَوْ أُمِّهِ، أَمْرٌ.

Bu lafızla ilgili olarak İbnü's-Sikkit'in, el-Küllabi'den aktardığına göre, “Bazıları, çocuklarına ‘Oğlum! Başkasından çocuğu olan, önceki kocası için ağlayıp sızlayan, harcamayı çok seven, kötü ortamda yetişen ve toplum içinde başkasıyla adı çıkan kadınla evlenme’²⁹⁵ şeklinde tavsiyelerde bulunurlardı” (İbnü's-Sikkit, 1998: 239).

Kitabu'n-Nisa literatürü içinde kadınların manevi/ahlaki olumlu niteliklerinden asil ve soylu olmalarına dair veriler genellikle kadınların iyi bir ailede yetişmiş olmaları ve erkek mümin için evlenmeye layık şekilde iffetli olmalarıdır. Böylece aile biriminin riyasetini ümmet toplumuna karşı taşıdığı sorumlulukla başarılı bir şekilde yürütme imkânı bulan mümin erkek için verilen şu tavsiye son derece önemlidir:

إِذَا تَزَوَّجْتَ فَكُنْ حَادِقًا وَ اسْأَلْ عَنِ الْعُصْنِ وَ عَنِ مَنْبَتِهِ

“Evleneceğin zaman akıllı ol, kadının soyunu ve çevresini soruştur” (el-İbşihi, 1999: 184). “Hükümdarımız Kisra evlilik konusunda mal sahibi olan kadınları tercih ederdi. Rum Kayseri güzel ve soylu kadınları seçerdi. Ve sizin reisiniz Muhammed ise din bakımından üstün kadınları seçerdi”²⁹⁶ (el-İbşihi, 1999, 182) sözünde de görüldüğü gibi evlenilecek kadınlarda aranan nitelikler önderlerce farklılık arz etmesinin yanında Arapların soy bağına bağlı şeref algıları gereği soylu ve asil kadınların diğer hasletlerine bakılmaksızın nikahlanmaları da söz konusu olmuştur. Anlatıldığına göre Muğire b. Şube Kufe valisi iken Deyr şehrinde bulunan Hind bint Numan’a gitti. Hind âmâ ve dindar bir kadındı. Muğire kadının yanına girmek için izin istedi. Kadın, “Sen kimsin?” diye sorunca “Muğire b. Şube es-Sekafiyim.” cevabını verdi. Kadın yine, “Ne istiyorsun?” diye sorunca “Evlenmek için talip olmaya geldim.” dedi. Bunun üzerine kadın şöyle dedi: “Bana güzellik ve mal için gelmiş olamazsın; sen sadece Arapların toplantı meclislerinde (benimle evliliğin üzerinden) şeref kazanmak ve yalnızca

فَتِلْكَ كَيَّةُ الْقَفَا، مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ يُقَالُ فِي ظَهْرِ زَوْجِهَا أَوْ ابْنِهَا الْقَبِيحُ، حِينَ يُؤَلَّى.
سَمِعْتُ الْكَلَابِيَّ يَقُولُ: قَالَ بَعْضُهُمْ لَوْلَيْدِهِ: يَا بُنَيَّ، لَا تَتَّخِذْهَا حَنَانَةً، وَلَا أَنَانَةً، وَلَا مَنَانَةً، وَلَا
عُشْبَةَ الدَّارِ، وَلَا كَيَّةَ الْقَفَا
إِنَّ رَئِيسَنَا كِسْرَى كَانَ يَخْتَارُ الْمَالَ، وَ رَئِيسُ الرُّومِ قَيْصَرُ كَانَ يَخْتَارُ الْحَسَبَ وَ التَّسَبُّ، وَ رَئِيسُكُمْ²⁹⁶
مُحَمَّدٌ كَانَ يَخْتَارُ الدِّينَ

“Numan b. Münzir’in kızıyla evlendim.” diyebilmek için bana talip oldun. Eğer böyle değilse, tek gözlü ve âmâ biriyle evlenmekte ne hayır vardır”²⁹⁷ (el-İbşihî, 1999: 190)!

3.1.4. İffetli Olma

Kadınların olumlu ahlaki niteliklerinden bir diğeri de iffetli olmaktır. Sözlükte “haramdan uzak durmak, helal ve güzel olmayan söz ve davranışlardan sakınmak” anlamında mastar olan iffet kelimesi, “yeme içme ve cinsi arzu konusunda ölçülü olmak, aşırı istekleri bastırıp dinin ve aklın buyruğu altına sokmak suretiyle kazanılan erdem” (Çağrı, 2000: 506) anlamında daha çok ahlak kitaplarındaki bu tanıma karşılık gelmektedir. Kur’an’da doğrudan “iffet” kelimesi geçmemekle birlikte bu kelimenin versiyonları yer almaktadır: “İffetlerinden dolayı (dilenmedikleri için), bilmeyen onları zengin sanır. Sen onları yüzlerinden tanırısın. İnsanlardan arsızca (bir şey) istemezler”²⁹⁸ (Bakara, 273). “Yetimleri, nikaha erişecekleri çağa kadar deneyin; şayet kendilerinde bir olgunlaşma gördünüz mü, hemen onlara mallarını verin. Büyüyecekler diye israf ile çarçabuk yemeyin. Zengin olan iffetli olmaya çalışsın, yoksul olan da artık maruf (ihtiyaca ve örfü uygun) bir şekilde yesin”²⁹⁹ (Nisa, 6). “Evlenmeye güçleri yetmeyenler de, Allah kendilerini lütfuyla zengin edinceye kadar iffetlerini korusunlar”³⁰⁰ (Nur, 33). “Kadınlardan evliliği ummayıp da oturmakta olanlar, süslerini açığa vurmaksızın (dış) elbiselerini çıkarmalarında kendileri için bir sakınca yoktur. Yine de iffetli davranmaları kendileri için daha hayırlıdır. Allah, işitendir, bilendir”³⁰¹ (Nur, 60). Görüldüğü üzere erkeklerin mali konulardaki ölçüleri, kadınların da sosyal görünürlükleri konusunda çeşitli sınırlamalar getiren “iffet” kavramı iki tür ölçüyü gerektirmektedir.

²⁹⁷ إِنَّكَ لَمْ تَكُنْ جِئْتَنِي لِحِمَالٍ وَلَا مَالٍ، وَ لَكِنَّكَ أَرَدْتَ أَنْ تَتَشَرَّفَ بِي فِي مُحَافِلِ الْعَرَبِ، فَتَقُولَ: تَزَوَّجْتُ بِنْتَ الثُّعْمَانِ بْنِ الْمُنْذِرِ، إِلَّا فَأَيُّ خَيْرٍ فِي اجْتِمَاعِ عَمِيَاءَ وَأَعْوَرٍ؟

²⁹⁸ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا

²⁹⁹ وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ

³⁰⁰ وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ

³⁰¹ وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Kadınların her yönden ele alındığı *Kitabu'n-Nisa* literatürü içinde de onların iffetli ve namuslu olmalarıyla ilgili lafızlara ve rivayetlere farklı bab başlıkları altında yer verilmiştir. Bunlar arasında İbnü's-Sikkit kadınların iffetli ve namuslu olmalarına dair lafızlara “بَابُ صِفَةِ النِّسَاءِ مَا يُسْتَحَبُّ مِنَ النِّسَاءِ”³⁰² yani “Kadınların Beğenilen Özellikleri” başlığı altında, İbn Kayyim el-Cevziyye kadınların maddi/fiziksel niteliklerinin ağırlıkta olduğu “بَابُ مَا جَاءَ فِي خَلْقِ النِّسَاءِ”³⁰³ yani “Kadınların Fiziksel Özellikleri Hakkında” başlığı altında yer vermiştir.

Kadınların hayalı, iffetli, edepli olduklarını ifade eden lafızların yanında onların iyi huylu olmalarını tavsif eden isimler de bulunmaktadır. Bu noktada kadın için sarf edilen “iffet” niteliği, daha çok cinsel istekleri konusunda toplumsal ve dini ölçüleri aşmayan bir profil ortaya koymasının yanında ağırbaşlı ve vakur sıfatlarını muhtevi anlamlara da karşılık gelecek şekilde kullanılmaktadır. Bu çerçevede “el-afife (العَفِيفَةُ)” “bütün kötülük ve haramlardan uzak kadın” (İbnü's-Sikkit, 1998: 220), “hafıra (خَفِيرَةٌ)” ve “haride (خَرِيدَةٌ)” “son derece hayalı, edepli kadın” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 230; İbnü's-Sikkit, 1998: 217), “es-sekal (الثَّقَالُ)” “ağırbaşlı ve oturaklı kadın”, “er-rezzan (الرِّزَّانُ)” “vakur, aklı başında ve oturaklı kadın (İbnü's-Sikkit, 1998: 220), “eş-semus (الشَّمُوسُ)” ve “ez-zeur” “erkeklere görünmeyen ve onlara tamah etmeyen kadın” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 231; İbnü's-Sikkit, 1998: 220) anlamlarına gelmektedir. Yine kadınların beğenilen özellikleri arasında zikredilen “el-hısan (الحِصَانُ)” lafzı “fercini (cinsel organını, ırzını) koruyan iffetli kadın” için kullanılır. Bu özelliğe sahip kadına “muhsan” denir. “Kendisinde şüphe uyandırmayan hür kadın”³⁰⁴ şeklinde de tarif edilmiştir (İbnü's-Sikkit, 1998: 220). Muhsan (المُحْصَنَان) kelimesi ise

³⁰² İbnü's-Sikkit, 1998: 211

³⁰³ İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 228

³⁰⁴ وَ هِيَ الْحُرَّةُ مَا لَمْ يَفْضَحْ نَفْسَهَا بِرَيْبَةٍ

sözlükte “engellemek, himaye etmek, korumak” anlamlarına gelen ihsan (الإِحْصَانُ) kelimesinden türemiş ve fıkhi bir terim olarak da “bir kimsenin fiilen veya hükmen zinaya karşı tam bir koruma altında olması ve bunu sağlayacak belli bir konuma sahip bulunması” anlamında kullanılmıştır (Dağcı, 2000: 546). Bununla birlikte Ragıb el-İsfahani *el-Müfredat*’ının “حصن” (h-s-n) maddesi altında “muhsan” ifadesini “sağlam kale” anlamına gelen “حِصْنٌ” ve “kaleyi mesken edinmek” anlamına gelen “تَحَصَّنَ” fiiliyle açıklamıştır. “امْرَأَةٌ حَصَانٌ” ve “حَاصِنٌ” deyimlerinin de “mazbut, namuslu ve saygın kadın” için kullanıldığını belirtmiştir (er-Ragıb, 2012: 288). Nitekim Tahrir suresi 12. ayette “Allah bir de iffetini sapasağlam koruyan ve bizim de kendisine ruhumuzdan üflediğimiz, Rabbinin kelimelerini ve kitaplarını doğrulayan İmran kızı Meryem’i de (inananlara) örnek gösterdi. O itaat edenlerdendi.”³⁰⁵ buyrulduğu üzere “iffetini sapasağlam koruyan” Meryem için “أَحْصَنَتْ” fiili, mefulü olarak da sözlükte “avret mahalli” anlamına gelen “فَرْجَهَا” kelimesi kullanılmıştır. Ragıb el-İsfahani, kelime yapısı olarak Kur’an’da erkekler için iki yerde geçen “muhsinin” kavramıyla, kadınlar için sekiz yerde geçen “muhsanat” kavramları arasındaki farklılığa dikkat çekmiştir. Erkekleri nitelemek için kullanılan “muhsin” kavramının, “iffetini bizzat kendisi koruyan” anlamına; kadınlar için kullanılan “muhsan” kavramının ise “iffetini ancak bir şahıs (koca) veya bir konumla (evlilikle) koruyabilen” manasına karşılık geldiğini vurgulamıştır (er-Ragıb, 2012: 289). Buna göre Suyuti, Nisa suresindeki “Savaş esiri olarak sahip olduğunuz kadınlar hariç evli kadınlar da (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنْ)” size haram kılındı. Bunlar üzerinize Allah’ın emri olarak yazılmıştır. Bunların dışında kalanları ise iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla (mehirlerini verip) istemeniz size helal kılındı. Onlardan nikahlanıp faydalanmanıza karşılık sabit bir hak olarak kendilerine mehirlerini verin. Mehir belirlendikten sonra, onunla ilgili olarak uzlaştığınız şeyler konusunda size günah yoktur. Şüphesiz ki Allah her şeyi hakkıyla

³⁰⁵ وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقْتَ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ
وَكَاْنَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ

bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”³⁰⁶ hükmüyle gelen 24. ayeti tefsir ederken özellikle “evli kadınlar” olarak tercüme edilen “وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ” ifadesine de açıklık getirmiştir. Öncesinde ilgili ayetin tefsiri yapılırken “muhsan” kadınların mevzu bahis edildiği olay genel çerçevesiyle açıklanmıştır. Şöyle ki; Tayalisi, Abdurrezzak, Firyabi, İbn Ebi Şeybe, Ahmed, Abd b. Humeyd, Müslim, Ebu Davud, Tirmizi, Nesai, Ebu Ya’la, İbn Cerir, İbnü’l-Münzir, İbn Ebi Hatim, Tahavi, İbn Hibban ve Beyhaki, Ebu Said el-Hudri’den şöyle bildirmiştir: “Rasulullah Huneyn savaşı sırasında Evtas’a bir birlik gönderdi. Bu birlik orada düşmanla karşılaştıklarında onlara galip geldiler. Savaş sonrasında esirler aldılar. Ancak ashaptan bazıları esir kadınlarla kocaları bulunması sebebiyle birlikte olmaktan kaçındılar. İşte bunun üzerine: “(Savaş esiri olarak) sahip olduklarınız hariç, evli kadınlar da size haram kılındı...” ayeti nazil oldu. Bu ayetle birlikte ganimet olarak ele geçirilen evli kadınlarla birlikte olmakta herhangi bir sakınca olmadığı bildirildi. Ayetin ve getirdiği hükmün ardından da böylesi kadınlarla (yani evli ve müşrik olup kocaları hayatta olan ancak savaş ganimeti olarak ele geçirilmiş kadınlarla) ilişkiyi helal saydık” (Suyuti, 2012: 313). Aynı ayetin tefsirinin devamında yine İbn Ebi Şeybe, Abd b. Humeyd, İbn Cerir, İbnü’l-Münzir, Hakim ve Beyhaki, İbn Abbas’ın, ““(Savaş esiri olarak) sahip olduklarınız hariç evli kadınlar da size haram kılındı...” ayetini açıklarken, “Esir kadınlar hariç evli olan kadınlarla her türlü ilişki zinadır.” dediğini nakletmişlerdir (Suyuti, 2012: 314). İbn Cerir’in İbn Mesud’dan bildirdiğine göre, “Cariye (savaş ganimeti olarak elde edilen kadın) kocası varken satıldığı zaman satın alan efendisi onunla evlenmede daha fazla hak sahibi olur” (Suyuti, 2012: 315).

İbn Abbas “muhsan” kadınları, “kocasısı olan kadınlar” şeklinde; İbn Ebi Şeybe ve İbnü’l-Münzir “kocasısı olan, evli ve hür kadınlar” şeklinde; İbn Mesud “kocasısı olan kadınlar” şeklinde tanımlamaktadır. Ebu Hureyre Hz. Peygamber’in “Muhsanlık nikahlanıp evlenmek ve iffetli kalmak suretiyle iki şekilde olur.” dediğini aktarmakta, buna göre “muhsan” kadının “evli veya iffetli kadın” olduğu anlaşılmaktadır (Suyuti,

³⁰⁶ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

2012: 315, 316, 319). İbn Şihab’a “وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ” buyruğu sorulduğunda, “Bu ayetle evli olan kadınlarla kocaları henüz mevcutken ve kendileriyle evli iken evlenmek haram kılınmıştır. İffetli olan hür veya cariye kadınlar da ayette zikredilen muhsan kavram içinde yer alır. Bunlar da kendileriyle bir nikah akdi yapılmadan veya cariye olarak elde edilmeden kimseye helal olmazlar. Muhsanlık evlenmekle ve iffetli kalmakla olmak üzere iki şekilde olur. Bir nikah akdi yapılmadan veya cariye olarak elde edilmeden hür olsun cariye olsun bu kadınlar kimseye helal olmazlar.” cevabını vermiştir. İbn Şihab’ın bu açıklaması ile birlikte evli ve kocaları hayatta olan “muhsan kadın” için varılan hüküm ayet özelinde “evli olsalar dahi savaş ganimeti olarak elde edilen kadınların mümin erkeklere helal olduğu” yönündedir.

Kadınlar için muhsan sıfatının kullanıldığı Nisa suresi 25. ayette “Sizden kimin hür mümin kadınlarla evlenmeye gücü yetmezse sahip olduğunuz mümin genç kızlarınızdan cariyelerinizden alsın. Allah sizin imanınızı daha iyi bilir. Hepiniz birbirinizdensiniz. Öyle ise iffetli yaşamaları, zina etmemeleri ve gizli dost tutmamaları halinde, sahiplerinin izniyle onlarla evlenin, mehirlerini de güzelce verin. Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa onlara hür kadınların cezasının yarısı uygulanır. Bu cariye ile evlenme izni içinizden günaha düşmekten korkanlar içindir. Sabretmeniz ise sizin için daha hayırlıdır. Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”³⁰⁷ buyrulmuştur.

Ragıb el-İsfahani bu ayeti açıklarken “Eğer evli iken zina işlerlerse” mealindeki “فَإِذَا” ibaresinde geçen “أُحْصِنَ” fiiline dikkat çekerek bunun “evlenince, evlendikten sonra” anlamına geldiğini belirtmiştir. Böylece “muhsan kadın”ın, “evlenmek suretiyle korunmuş kadın” manasının olduğuna dikkat çekmiştir (er-Ragıb, 2012: 289). Son olarak “iffeti başkası tarafından korunan” anlamına gelen “muhsan (مُحْصَن)” kelimesi, (1) Nisa 25. ayette “Onlarla namuslu yaşamaları, zinadan

³⁰⁷ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّهُنَّ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

وَأَتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ “uzak durmaları halinde mehir verin.” mealindeki “غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ” ibaresinde “namuslu olmak” anlamını; (2) yine aynı ayette “Eğer evli iken zina yaparlarsa kendilerine özgür kadınlara verilecek cezanın yarısını uygulayın” mealindeki “فَإِذَا أَحْصِنَّ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ” ibaresinde “özgür kadınlar” anlamını taşımaktadır (er-Ragıb, 2012: 289).

Şu ayetlerde de muhsan kelimesi geçmektedir: “Bu gün size temiz ve hoş şeyler helal kılındı. Kendilerine kitap verilenlerin yiyecekleri size helal, sizin yiyecekleriniz de onlara helaldir. Mümin kadınlardan iffetli olanlarla, daha önce kendilerine kitap verilenlerden olan iffetli kadınlar da, mehirlerini vermeniz kaydıyla evlenmek, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helaldir. Her kim de inanılması gerekenleri inkâr ederse, bütün işlediği boşa gider. Ahirette de o ziyana uğrayanlardandır”³⁰⁸ (Maide, 5). “Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun. Artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin. İşte bunlar fasık kimselerdir”³⁰⁹ (Nur, 4). “İffetli ve (haklarında uydurulan kötülüklerden) habersiz mümin kadınlara zina isnat edenler, gerçekten dünya ve ahirette lanetlenmişlerdir.”³¹⁰ (Nur, 23). Bu ayetlerde geçen ve kadınlar için kullanılan “muhsan/muhsanat” ibareleri tefsirlerde bildirildiğine göre iffetli kadını tavsif etmek üzere getirilmiştir. Ancak muhsan/muhsanat lafızlarının kullanıldığı bu ayetlerin tefsirinde Suyuti, müşrik ve savaş esiri olan evli kadına sahip olmanın kerahetinden öte, esir kadınlar hariç başkasının nikahında olan (evli) kadınlarla ilişkinin kerahetini öne çıkarmıştır. Buna göre savaş esiri olan evli veya bekar olsun her kadın cariye hükmünde sayılmış, kendi iradesi dışında başlatılan, sürdürülen ve sonuçlanan savaş olayından yine kendisi zararlı çıkmıştır. Zinanın tahrimine dair hükümler Kur’an’da zaten mevcut iken, vurgulanması

³⁰⁸ الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ
³⁰⁹ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

³¹⁰ إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

gereken esas nokta başkasının nikahı altındaki kadınla yapılan gayrimeşru ilişkinin tahrimi değil, müşrik bir adamın nikahı altında olsa dahi savaş esiri olarak ele geçirilen kadınlarla ilişkinin cevazıdır. Suyuti'ye göre müşrik kadınlardan evli olanlar muhsan niteliğini taşımazken, mümin kadınlar “ıffetli, namuslu kadın” niteliği taşımaktadırlar. Yani edilgen bırakıldıkları savaş durumunda kadınlar “muhsin” değildirler, yani (savaş sebebiyle) kendi ıffetlerini koruma güçlerini ellerinde bulundurmazlar. Bu kadınlar “muhsan” niteliği de taşıyamazlar çünkü “ıffetleri savaş sebebiyle (kocaları tarafından) korunamayan kadınlar” kategorisine girerler. Ne kendi iradeleriyle ıffetlerini koruyup “muhsin” olabilen ne de kocaları tarafından ıffetlerinin korunabildiği “muhsan” olabilen müşrik kadınlar, kocaları tarafından ıffetlerinin korunabilmesi yönüyle “muhsan” kadınlardan ayrılırlar. Bir kadının tek başına muhsin olmasını hiçbir şartta mümkün görmeyen kültür, kadının muhsan niteliği taşımasını da öncelikle bir erkeğe nispet edilmesine, daha sonra nispet edildiği erkeğin (savaş gibi herhangi bir sebepten dolayı) ıffet koruyamama acziyetini taşınamasına bağlamaktadır. Tüm bu bilgiler çerçevesinde muhsan kadının mümin, ıffetini korumak adına herhangi bir erkeğe nisbet edilen (evli), kocaları hayatta olan, namuslu ve hür niteliklerini haiz olmaları gerektiği sonucu çıkmaktadır.

Kadınlara, onların ıffetleri ve namuslarını tavsif etmek üzere verilen bu lafızlardan sonra *Kitabu'n-Nisa* literatürü içinde yine onların ıffetlerini üzerine söylenen söz ve şiirlerin bulunduğu eril söyleme değinmek uygun olacaktır. Bu rivayetler arasında ıffetleri üzerinden sözler söylenen kadınlar sevgili/dost veya aşık, eş/karı ve anne statülerinde erkeklerin kendilerinden bekledikleri ancak kadınların onlardan bekleme hakkı ve yaptırımı olmadığı³¹¹ bir söylemin nesnesini oluşturmaktadırlar. Öncelikli olarak dini ortodoks söylemi teşkil eden hadis edebiyatından bir örnek olarak, Hz. Peygamber, “Herhangi bir kadın, kocasının yokluğunda ıffetini muhafaza eder, süslenmeden evinde vakarla oturur, rızkına kanaat eder ve namazını kılarsa cennette istediği gibi dolaşır” (İbn Habib, 1992: 245, 246) buyurarak kadın ıffetinin temini karşılığında uhrevi faydalar vaat etmiştir. Yine Hz. Ali dinen hayırlı kadını tavsif etmek üzere, “Sizin kadınlarınızın en hayırlısı fercini (cinsel organını) ıffetli tutup kocasına karşı istek ve arzulu olandır.”³¹² buyurmuştur (İbn

³¹¹ Bkz. “Kadını Boşama Sebepleri (Mülaane)”.

³¹² خير نسائكم العفيفة في فرجها، الغلطة لزوجها

Kuteybe, 2008: 192). Aynı söylem içinde İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ravdatu'l-Muhibbin*'de Kasım b. Abdullah'tan aktarılan şu hadiseye yer vermiştir: Abdullah b. Mesud Kur'an okur ve ardından, "Bekarlar, neredesiniz? Yaklaşın," derdi. Ardından onlara şu duayı okuturdu: "Allah'ım bana öyle bir kadın nasip et ki ona baktığımda içimi aydınlatsın, emrettiğimde itaat etsin, onu yalnız bıraktığımda da namusunu ve malımı korusun"³¹³ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 159). Benzer bir yargı ifadesi ortodoks dini söylem dışında kalan edebiyat söyleminde Ferezdak'ın kadınları nitelemek için irad ettiği şiirde şu şekilde geçmektedir:

يَأْنَسْنَ عِنْدَ بَعُولِهِنَّ إِذَا خَلَوْنَ وَإِذَا هُمْ خَرَجُوا فَهِنَّ خَفَارَ

"Kocalarıyla baş başa kaldıklarında eğlenirler, Kocaları dışarı çıktığında ise iffetlerini korurlar" (İbn Kuteybe, 2008: 194). Şiirde Ferezdak'ın da söz ettiği gibi ideal kadınların kocalarının kendileri üzerindeki gözetimi kalktığı zamanlarda iffet ve namuslarını korumaları beklenmiştir.

Kadınların iffetli olma özelliklerinin "eş veya karı" statüsünde kocalarına gösterdikleri sadakat doğrultusunda aktarıldığı bu rivayetlerin yanı sıra, yine kadınların gösterecekleri sadakat ve iffetin "sevgili, dost veya maşuk" statülerindeki göstergeleri de *Kitabu'n-Nisa* literatürü içinde yer almaktadır. Buna göre erkeklerin müstakbel sevgili, dost ya da cariyelerinden bekledikleri sadakat erdemi, doğrudan dışıl iffet formunda kendini göstermektedir. Örneğin bir bedevi şiirinde şöyle demiştir:

تَبَعْتُكَ لَمَّا كَانَ قَلْبُكَ وَاحِدًا، وَأَمْسَكَتُ لَمَّا صُرْتُ نَهْبًا مَقْسَمًا.
وَلَنْ يَلْبَثَ الْحَوْضُ الْوَثِيقُ بِنَاؤُهُ عَلَى كَثْرَةِ الْوَرَادِ أَنْ يَتَهَدَّمَ

"Kalbin tek bir parça iken sana bağlandım,
Ancak yağmaya uğramış bir ganimete dönünce artık vazgeçtim.
Bir havuz, duvarları ne kadar sağlam olursa olsun,

اللهم ارزقني امرأة إذا نظرت إليها! سرتني وإذا أمرتها أطاعتني وإذا غبت عنها حفظت غيبتني في نفسيها ومالي

Çok dolduğunda yıkılmaktan kurtulamaz” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 147). Aynı şekilde Ebu Nuvas bir şiirinde şöyle demiştir:

ومظهرة لخلق الله حباً، وتلقي بالتحيّة والسلام
أتيت فؤادها أشكو إليه، فلم أخلص إليه من الرّحام
فيا من ليس يكفيها خليل، ولا ألفا خليل كلّ عام،
أراك بقيّة من قوم موسى، فهم لا يصبرون على طعام.

“Allah’ın yarattıklarına sevgi gösterip,
Selam gönderen o kadının
Gönlüne gittim, onu kendisine şikâyet etmek için.
Ancak kalabalıktan ulaşamadım.
Ey nice dostlukların yetmediği,
Her yıl bin metresin bile az geldiği kadın!
Sen Musa’nın kavminden arta kalan ve
Yemek yemeden duramayan topluluk gibisin” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 147).
Şairlerin şiirlerinden anlaşılacağı üzere aşıklar maşuklarının iffet ölçülerine kendilerine
olan aidiyet ve sadakat çerçevesinde karar vermişlerdir.

Erkek için ideal olan kadının hem cinsel hem de duygusal aidiyet ve sadakati
temin edecek kadın profili olmakla “iffet” söylemi, daha çok cinsel tek-erkekliği ifade
etmektedir. Şairin irad ettiği şu beyitlerde duygusal ve cinsel olarak herhangi bir erkekle
tecrübe yaşamamış kadın berrak ve kusursuz, korunmuş bir pınara benzetilmektedir:

لا أشتهي رنق الحياة ولا التي تخاف وتغشاها المعبدة الحرب
ولكنني أهوى مشارب أحرزت عن الناس حتّى ليس في صفوها عيب

“İstemiyorum hayatın bulanıklığını,
Ve her şeylerini kaybetmişlerin çılgınlıklarını.

Ben ancak berrak, kusursuz

Ve de insanlardan korunmuş bir pınar istiyorum” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 147). Ancak yalnızca kadın için öngörülen iffet, namus, edep hasletleri cinsel isteklerin ölçüsü dışına çıkmak konusunda her iki cins için farklı sonuçlar doğurmaktadır: Adamın biri, sevdiği bir şarkıcı cariyeyi (قينة) satın almak istedi. O gece cariyenin efendisinin evinde kaldı. Cariye kendisini ona sundu, adam ise pek razı değildi. Bunun üzerine şu şiiri söyledi:

ما رأينا بواسط كسليمي منظرأ لو تزينه بعفاف
بت في جنبها وبات ضجيعي جنب القلب طاهر الأطراف
فأقيمي مقامنا ثم بيني، لست عندي من فتية الأشراف

“Vasıt’ta Süleyma’dan daha güzel bir cariye görmedik,

Ama o bir de iffetle süslenseydi ya.

Bir gece yanında kaldım, yatak arkadaşım oluverdi.

Azaları temiz olsa da kalbi cenabetli/pistir.

Gel meclisimizde otur ve bil ki,

Sen benim gözümde asil kızlardan değilsin” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 146).

Şiirde cariyenin, kendisini satın almak isteyen adama sunması ve onun yatak arkadaşı olması yargılarından yola çıkarak kendi özgür iradesi ile cariyenin davetine icabet edip onunla cinsel ilişkide bulunması sonucu kadını tek taraflı olarak “iffetsiz, pis ve asil olmayan” sıfatlarıyla tavsif etmesi, iffet/edep/namus değerlerinin yalnızca kadınları yargılamaya yarayan geçerli bir üslup olduğu izlenimi vermektedir.

3.1.5. Sadık ve Vefalı Olma

Kelime anlamı olarak “sıdk (الصدق)” kökünden mastar olarak türeyen sadakat,

“hakikati ifade eden, gerçeğe uygun olan söz, doğruluk, dürüstlük ve güvenilirlik” (Çağrıcı, 2009: 98) anlamlarını karşılamaktadır. İslam ahlakının en önemli prensiplerinden biri olan “vefa” ise insanın kendi iradesiyle sadakat sorumluluğunu

yüklendiği ahit veya vaatten kaynaklanan bir borç olarak “sözünde durmak, verdiği söze bağlı kalmak ve özü sözü doğru olmak” manasına tekabül etmektedir ve “kişinin taahhüdünün aksini her an yapma imkanına sahip olduğunu bilmesine rağmen, kendisini verdiği söze bağlı hareket etmek zorunda hissetmesi” durumunu ifade ettiği için ahlakçılara göre üstün bir fazilet olarak addedilmiştir (Yurdagür, 1988: 534). Genel olarak “ahde vefa göstermek” bağlamında kullanılan vefa, isim olarak “emir, talimat, yükümlülük, itimat veren söz” anlamlarına gelen ahdi zorunlu kılmaktadır (Küçük, 1988: 532). Elest bezmiyle Allah’a, biat usulüyle peygambere ve devlet başkanına verilen söz veya ahit, kadın tarafında ise Allah ve peygamber zincirine kocayı da dahil etmektedir.

Bu başlık altında, örneklemimize giren telifatı genel olarak değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda “Sadakat ve Vefa” ile “İhanet” kavramlarının kadınlara tahsis edilmiş hasletler olduğunu görüyoruz. İbn Kayyim el-Cevziyye kitabı *Ahbaru’n-Nisa*’da “بَابُ مَا يُكْرَهُ لِلنِّسَاءِ مِنْ وَفَاءٍ”³¹⁴ yani “Kadınların Vefası Hakkında Söylenenler” ve “بَابُ مَا يُكْرَهُ لِلنِّسَاءِ مِنْ غَدْرِ”³¹⁵ yani “Kadınların İhaneti Hakkında Söylenenler” olmak üzere iki bap başlığı açmıştır. İbn Habib ise *Kitabu Edebi’n-Nisa*’da “بَابُ مَا يُكْرَهُ لِلنِّسَاءِ مِنْ خُرُوجِهِنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَمَا عَلَيْهِنَّ فِي ذَلِكَ مِنَ الْإِثْمِ”³¹⁶ yani “Kadınların Evlerinden Çıkararak İşledikleri Günahlar Babı” ve “بَابُ مَا يُكْرَهُ لِلنِّسَاءِ مِنَ الْخُرُوجِ إِلَى الْمَسَاجِدِ”³¹⁷ yani “Kadınların Mescitlere Gitmelerinin Hoş Görülmemesi Babı” başlıkları altında kadının olumlu manevi/ahlaki niteliklerinden sadakat ve vefasına dair rivayetlere yer vermiştir ki kadınların kocalarına vefa ve sadakat göstermeleri durumunu mekan üzerinden değerlendiren bu anlayış, İslam kültür ve nasslarında bulunan kadın tecridi ilkesinin bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konuyu İbn Kuteybe *Uyunu’l-Ahbar*’da ele aldığı “بَابُ مَسَاوِي النِّسَاءِ”³¹⁷ yani “Kadınların Kusurları Babı”

³¹⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 125

³¹⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 144

³¹⁶ İbn Habib, 1992: 243

³¹⁷ İbn Kuteybe, 2008: 306

çerçevesinde, İbn Abdirabbih ise *İkdü'l-Ferid*'in “صِفَةُ الْمَرْأَةِ الشُّوْءِ”³¹⁸ yani “Kötü Kadın Nitelikleri” altında ele almıştır. Görüldüğü üzere *Kitabu'n-Nisa* literatüründe kadın sadakat ve vefası bizzat kocasına bağlılığına, ev-içi özel mekânından çıkmamasına, bir kusur ve kötü kadın vasfı olarak ihanet etmemesine bağlanmıştır. Bununla paralel olarak İbnü's-Sikkit bir dilbilim çalışması olan *Kitabu'l-Elfaz*'da açtığı “بَابُ مَا يُكْرَهُ مِنْ خَلْقِ النِّسَاءِ”³¹⁹ yani “Kadınların Beğenilmeyen Özellikleri Babı” altında *Kitabu'n-Nisa* literatüründe olduğu gibi kadınların sadakat ve vefasını muarızıyla ele almıştır.

Kadınların olumsuz manevi/ahlaki nitelikleri arasında ele alacağımız vefasız olma özelliğinin yanı sıra olumlu manevi/ahlaki hasletlerinden sadakatli ve vefalı olma niteliklerinin incelemeye tabi tuttuğumuz kadın literatüründe kadının kocasına veya sevgiliye karşı gösterdiği (1) mekân bazlı sadakati ve (2) duygusal/kalbi sadakatiyle değerlendirildiği görülmektedir.

3.1.5.1. Kadının Mekân Bazlı Sadakati / Kadın ve Mekân

İslami öğretinin cinsler ve cinsiyet rolleri üzerinden tesis ettiği toplumsal düzen Müslüman cinselliğini mekânsal kriterlerle balanse ederek pratik faydasını görmek bakımından diğer dini sistemlerden ayrılır. Karar alıcı ve düzenleyici mekanizmalar kadın ve erkek cinslerine ayrı mekanlar tahsis edip bu mekanlara cinsiyetler atfetmenin yanında heteroseksüel düzeni Allah'ın ve devletin resmi düzeni için bir tehdit unsuru görmektedir (Mernissi, 1995: 43–44). Esasen kadından çok kadın görünürlüğü illeti üzerine bina edilen yasaklar sisteminin heteroseksüel birime karşı olduğu gerçeği, cinsel eşitliğin imkân dışı kaldığı İslam düzeninde mekânın cinsel denetim işlevini de dini boyutta ele almaktadır. İslam kültüründe cinsler–arası ayrımcılık ve dolayısıyla cinsel ayırım, mekân ile özdeşleştirilirken mekânın cinsiyeti konusunda takınılan tavır son derece belirgindir. Buna göre iki alt evrene bölünen Müslüman toplumu hiyerarşik dengeler göz önünde bulundurularak dünyevi din ve iktidar alanı ile cinsellik ve evcil alan şeklinde kendini göstermektedir. Kadın için ev içi özel mekânı / manevi alanı

³¹⁸ İbn Abdirabbih, 1983: 120

³¹⁹ İbnü's-Sikkit, 1998: 251

öngören dini öğreti, erkek için ise kamusal alan statü ve rollerini ön plana çıkarmıştır. Kamusal alanda sürdürülen cemaat ilişkisi erkek müminler arasında eşitlik, karşılıklı olma (tekabüliyet), birlik ve birliktelik, kardeşlik ile sevgi ve güven esasına dayanırken; ev içi özel alanda eşit olmayan haklar, karşılıksızlık, farklılık, itaat esaslı hiyerarşik ilişkiler, yetke ve güvensizlik ilke ve unsurları ağır basmaktadır (Mernissi, 1995: 174, 175). Özel ve kamusal olarak ikiye ayrılan ve cinsiyetleştirilen mekanlar, sahip oldukları şartlar ve bu şartlardan kaynaklanan cinsiyet rolleri üzerinden tanımlanmaktadır. Buna göre makro düzeyde ümmet işlerinin yürütüldüğü kamusal alan, mikro çaptaki ev içi özel alan üzerinde hâkim bir yapıya sahip görünmektedir. Çünkü siyasal alanın yegâne temsilcisi erkek mümin, ev içi özel mekanla özdeşleştirilen ancak hâkim kılınmayan kadın üzerinde de derece olarak üstün vasfıyla yetki sahibidir. Bu noktada mekanlara atfedilen hâkim cinsiyetlerin bölgelere göre farklılık göstermek yerine, kamusal alanın da ev içi alanın da yetkilerinin erkek elinde olduğunu görmekteyiz. Kadınları ve aileleri üzerindeki sorumlulukları dini metinlerce sabit olan erkekler, toplum genelinde meydana gelecek mekânsal anarşiyi önlemek adına kadın ve kız çocukları üzerindeki hiyerarşik üstünlüklerini tatbik ederek ümmetin en küçük birimi olan aile kurumunu kendi cinslerinden gelecek tehditlere karşı korurlar.

Erkeğin sosyal görünürlüğü konusunda dini herhangi bir terhib/sakındırma ifadesi bulunmazken kadının kamusal alandaki görünürlüğü “tecrit” ile önlenmeye çalışılmış, ayrıca kadının sosyal nitelikleri arasında zikredeceğimiz giyim/kuşam ve tesettür unsurları³²⁰ da heteroseksüel mekanın yıkıcı unsurlarına karşı kadın üzerinden alınan önlemler arasında sayılarak üstün erkek mekanlarını ihlal etme niyetinde olan kadınların bu ortamlarda ancak belli şartlarda, görünürlüklerini sınırlayıcı önlemler aracılığıyla bulunabileceğine dair emir ve yasaklar zinciri dikte edilmiştir. Herhangi bir mekân kesişmesi durumuna mahal vermemek adına alınan dini/hukuki norm niteliğindeki tüm bu önlemler cinsler arası hiyerarşik ilişkilerin çatışma temeli üzerine oturmasına sebep olmuştur. Nitekim bu çatışma ve ayrılık/segregasyon anlayışı, öncelikle kadın cinsinin erkek mekanlarını ihlali sebebiyle günah işleyerek toplumsal anarşiye/fitneye sebebiyet vermesini önlemek adına bu üstün mekanlardan tecridini gerekli kılmaktadır; böylece her iki cinsin hem fiziki hem de cinsel ayrılığı bu şekilde temin edilmiş olur. Edward Hall erkeğin kamusal ve özel alanda hâkim olarak

³²⁰ Bkz. “Giyim Kuşam ve Tesettür Bağlamında Kadın”.

kullandığı mekânı inceleyen bir antropolog olarak, mekânın fiziksel niteliğinden çok toplumsal kimliğinin ön planda olduğunu ve mekân ihlallerinin sınır işgalinden çok ihlalcilerin kimliğiyle alakalı olduğunu tespit etmiştir (Hall, 1966: 152–153). Ona göre dışı kimliğini taşıyan kadın her daim erkek mekanlarının işgalcisidir ve bu hüviyetiyle erkeğe karşı saldırı pozisyonunda kalan cins olarak yerini alır. Bu realitenin doğal bir sonucu olarak, temel insani içgüdülerin yok sayılamayacağından hareketle çatışma üzerine kurulu insan ilişkilerinin İslam toplumlarında cinsel yönde ivme kazanacağı kaçınılmaz olacaktır. Gerek mekânın toplumsal ve fiziksel niteliğinin gerekse de kadın ve erkek cinslerinin birbirinden tecrit yöntemiyle *cinsiyet temelli* ayrılımları, bu kurallardan alınacak maslahatların aslındaki “cinsellik” illeti sebebiyledir. Mekan ve kadın tecridiyle izalesi sağlanmaya çalışılan cinsel anarşi fitnesinin, üzerine bina edilecek herhangi bir toplumsal maslahatın illeti yönünde sonuç vermesi son derece doğaldır ki İslam toplumları “güçük heteroseksüel ilişkilerden yana olan bir toplum” ve “bir taraftan tek cinsin toplumsallığının diğer taraftan da iletişim yolu olarak baştan çıkarmanın yaşandığı bir toplum” olarak giderek cinselleşen insan ilişkileri ve cinsiyetleşen her türlü ayırmda kendini bulmaktadır (Mernissi, 1995: 176).

Bu kısa girişten sonra Orta Çağ İslam kültüründe kadın algısını *Kitabu'n-Nisa* literatürü üzerinden yansıtmaya çalıştığımız “Sadakat ve Vefa” başlığı altında kadınların bu yöndeki niteliklerini ifade eden lafız ve rivayetlere yer vermek uygun olacaktır. Öncelikli olarak İbnü's-Sikkit'in “بَابُ مَا يُكْرَهُ مِنْ خَلْقِ النِّسَاءِ”, “Kadınların Beğenilmeyen Özellikleri Babı” altında ele aldığı kadın ve mekan bazlı kavramlardan “şevşat (شَوْشَاءُ)” lafzı “komşularının evlerine giren, onlarla anlaşmazlığa düşen kadın ve bundan yorulmayan kadın” anlamında (İbnü's-Sikkit, 1998: 253); “er-raud (الرَّؤُودُ)” lafzı “sürekli komşularına giden ve evini ihmal eden kadın” anlamında (İbnü's-Sikkit, 1998: 253); “et-tule'a (الطُّلْعَةُ)” lafzı “çokça dışarı çıkan kadın” anlamında (İbnü's-Sikkit, 1998: 255) ve “el-hube'e (الْحُبَّةُ)” lafzı da “sürekli dışarıda görünüp evinde kocasından gizlenen kadın” anlamında (İbnü's-Sikkit, 1998: 255) kullanılmaktadır. Görüldüğü üzere kadının sosyal görünürlüğünü sağladığı kamusal alan hareketliliği kadın cinsinde beğenilmeyen ve istenmeyen özellikler arasında sayılmıştır. Daha çok

ortodoks söylemde ve hadis edebiyatında kadınların mekân kısıtlamalarına yönelik terhibi bir üslup kullanılmış; hatta bu tavsiyeler doğrudan kadınlara değil, üzerlerinde hak ve söz sahibi olan velilerine yöneltmiştir. Örneğin Hz. Ömer'in "Kadınlar avrettirler, onları evlerde saklayın ve onların zaaflarını sükût ederek (susarak) tedavi edin."³²¹ (İbn Kuteybe, 2008: 269) tavsiyesi mümin erkeklere yöneliktir. Aynı şekilde yine velilere verilen direktif mahiyetindeki mekân yasakları ev-dışı mekanlardan hamam konusunda getirilmiştir. Buna göre Ali b. Ziyad'ın aktardığına göre Hz. Muhammed şöyle buyurmuştur: "Şu dört şeyde hanımına itaat edeni Allah yüzüstü cehenneme atar; ince elbise giymeleri, hamamlara gitmeleri, ağıt yakma meclislerine gitmeleri ve düğünlere gitmeleri" (İbn Habib, 1992: 212). Rivayette rai olarak erkekler sorumlu tutuldukları kadınların hamama gitmelerini engellemek üzere Allah ve peygamber tarafından görevlendirilmişlerdir. Kadınların ev dışına çıkarak özellikle hamama gitmekten alıkonulmalarının sebebi ise şu rivayetlerde açıklanmaktadır: "Aişe'ye kadınlar hamamı sorulunca dedi ki: 'Onun perdesi örtmez, suyu temizlemez, binası müşriklerin binasıdır ve şeytanın eğlencesidir. Kadın hamama girince şeytan, elini onun önüne koyar ve dilediği gibi evirip çevirir. Ben Rasulullah'tan şöyle işittim: 'Osman, Allah'tan hayâ eder. Ben daha çok haya ederim. Allah'tan hayâ etmeyen kimdir'? "Peki bir kadın Allah'tan utanmadan hamamda nasıl soyunabilir ki" (İbn Habib, 1992: 235, 236)? Kadınların hamama gitmekten alıkonulmaları, buralarda ahlak ve giyim-kuşam ölçülerine riayet etmemelerinden ileri gelmektedir. Kadınların ehl-i kitap kadınlarıyla bir arada bulunup soyundukları hamamların yasaklanması dışında ibadet mekanları olan mescitlerden (İbn Habib, 1992: 240, 241, 242) ve insanların kendisini görebilecekleri düğün evlerinden de alıkonuldukları bilinmektedir (İbn Habib, 1992: 217).

Kadınların evleri dışına çıkmaları konusunda getirilen yasakların temelinde Ahzab 32. ayette Peygamber eşlerine yöneltilmeye başlanan emirlerin devamında Ahzab 33. ayette emredilen "evlerinizde oturun" buyruğu bulunmaktadır. Buna göre "Ey Peygamber hanımları! Siz, kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz. Eğer Allah'a karşı gelmekten sakınıyorsanız (erkeklerle konuşurken) sözü yumuşak bir eda ile söylemeyin ki kalbinde hastalık (kötü niyet) olan kimse ümide kapılsın. Güzel (ve doğru) söz söyleyin. Evlerinizde oturun. Önceki cahiliye dönemi kadınlarının açılıp

النِّسَاءُ عَوْرَةً فَاسْتَرْوْهَا بِالْبُيُوتِ، وَ دَاوُوا ضِعْفَهُنَّ بِالشُّكُوتِ³²¹

saçıldığı gibi siz de açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekâtı verin. Allah’a ve Resulüne itaat edin. Ey Peygamberin ev halkı! Allah, sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.” ayetleriyle peygamber hanımlarına sosyal pratiklerinde uygulamaları gereken emirler yönlendirilmiştir. Bu emirler her ne kadar peygamber hanımlarına yöneltilmişse de selefi geleneğe mensup alimler bu emrin bağlayıcılığının tüm müminleri kapsadığını dile getirmişlerdir. İşte bu noktada “Mefsedetin defî, maslahatın celbinden önceliklidir.” ilkesi gereği toplumda birer fitne işlevi gören kadının erkeklerle aynı ortamda bulunmasının doğuracağı sonuçların önüne geçilmek istenmiştir. İhtilat yani kadın ve erkeğin birbirleriyle karışık şekilde aynı ortamda bulunması toplumda pek çok mefsedete (zarara) sebep olur; bu yüzden de kadının toplumdan tecridini sağlamak pahasına kadının özgürleştirilmesiyle elde edilecek tüm fayda ve maslahattan vazgeçilir. Kadının toplumdan ve sosyal hayattan tecrit edilmesi gerektiği söyleminin yanında sebebiyet vereceği mefsedetın önüne çeşitli yollarla geçilmeye çalışılmıştır. Gözleri haramdan sakınmak, (kimi alimlere göre tanınmayacak şekilde) örtünmek, erkeklerin kalbinde yer edinecek şekilde konuşmamak, erkeklerle aynı ortamı paylaşmamak üzere evinden çıkmamak gibi kadını tamamen gündelik hayattan el çektirecek emirlerle toplumsal düzeni sağlayacak tedbirler kadının boynuna sorumluluk olarak yüklenmiştir. Ve bu sorumluluklar dairesinden her çıkma teşebbüsünde iffetsizlik ve asi olmakla itham edilmiştir.

Bir yanda kadın çeşitli ılımlı söylemlerde korunması gereken eşsiz bir mücevher, çocukların ve gelecek nesillerin devamını sağlayan bir kimlikle bir tutulurken radikal söylemde ayıp, şeytanın tuzağı gibi niteliklerle bir tutulmaktadır. Bu iki söylemin birbiriyle tezat oluşturmasının ötesinde her ikisinin de kadının varlığını yok etmek, kadın aklını özgür bilgi alanlarından alıkoymak ve böylece onun zihnini kavrama ve araştırma yetilerinden soyutlamak hedefine yönelik tutum ve algılar ortaya koyduğu görülmektedir. Bahsi geçen mantalite kadına yüklenen sorumluluk, kısıtlama ve rollerin onun baba, erkek kardeş, koca gibi herhangi bir erkeğin nüfuzu altına girmesini zorunlu kılacak geçerli sebepler olduğu yönündeki tüm sorulara da cevap vermiştir. Ayrıca tüm varlığıyla “avret” olarak nitelendirilen kadının bu sosyal soyutlanma ile erkek cinsinden her anlamda reel olarak ayrılması, kocasının evinin duvarları arasına ve oradan da mezara hapsedilmesi talebini normalleştirmektedir (Ebu Zeyd, 2014: 200).

Çalışma örnekleme çerçevesinde incelediğimiz *Kitabu'n-Nisa* literatüründe, genel olarak kadının mekânsal kısıtlamalarına dair söylemin özellikle Hz. Peygamber ve Hz. Ömer'e dayandırılan rivayetlerle vurgulandığını görmekteyiz. Toplumsal düzen ve sosyal adaletin temsilcisi olan Hz. Ömer'in kadınlara dair diğer yasaklamalarda Peygambere tavsiye ve baskılarda bulunduğunu da zikretmiştik.³²² Ancak bunlar dışındaki kanallardan kadının mekansal olarak kısıtlanmasına dair haberler aynı yoğunlukta gelmemektedir ve yok denecek kadar azdır. Bu bağlamda hem çalışmamızın örneklemini teşkil eden eserlerin yalnızca Arap kültürünü yansıtması hem de söz konusu yasakların Arap kültüründen neşet eden dini veya örfi gelenekle ilintili olması konularına da açıklık getirmek üzere çağdaş yazar Fehmi Hüveydi'nin vurgusuna değinmek uygun olacaktır. Hüveydi öncelikle Kur'an'da ve sünnette, (peygamber eşleri dışındaki) kadınlara yönelik erkeklerle aynı ortamda bulunmalarını yasaklayan herhangi bir nas bulunmadığını dile getirmektedir. Ancak ihlas ehli kabul edilen selefi ekole mensup fakihler, aşırı ucu temsil ettikleri için kadın konusunda da radikal bir tavır sergilemişler; Arap geleneklerinden en çok etkilenen akımlardan biri olarak da bahsi geçen yasakların tevdi edildiği zaman ve şartların umumuna hükmederek illet-malul ilişkisini hiçe saymış ve zaman açısından has olan bir emre, tarihsel olgunun ötesinde dini bir değer hüviyeti kazandırmışlardır. İşte bu noktada yasağın konulduğu zaman ve toplumu göz ardı ederek hükmü tüm Müslüman kadınları ilgilendiren umumi bir mesele haline getiren yöntem hatası, Arap geleneğinde değersiz görülen kadının doğal olarak çalışma ve yaşam alanlarını daraltma, fitne niteliğindeki bu cinsin etrafını uyarılar ve engellerle çevirme gerekliliğinin din kaynaklı olduğu düşüncesine sebebiyet vermiştir. Demek oluyor ki Arap kültürü içinde doğan ve gelişen din, bu dile ve geleneğe mensup yetkin eşhasın yorum ve din anlayışı yönünde gelişim göstermektedir. Dini nassların tevilde özellikle hadis imamları ve şarihlerin umum olanı tahsis ederek geniş alanı daralttıklarını görmekteyiz. Bu noktada Hüveydi, söz konusu fakihlerin “Kadınların yanına girmekten sakının.” hadisinde yaptıkları tevilde, kendi görüşlerine meylettiklerini ifade etmektedir. Rivayetin tamamı ise Hz. Ömer'den nakledildiği şekliyle şöyledir: “Dikkat edin! Kişi, kendisine mahrem olmayan kadınla konuşmasın! Kayınbiraderi ise kadının ölümden sakınır gibi sakınması gereken birisidir”. İbn Habib, rivayette geçen “hamv” (حمو) kelimesini “kadının kayınpederinin damadı” şeklinde

³²² Bkz. “Giyim Kuşam ve Tesettür Bağlamında Kadın”.

açıklamış ve fitneye düşmeleri korkusuyla bir arada bulunmalarının yasaklandığı notunu ilave etmiştir (İbn Habib, 1992: 188, 189). Burada kastedilen yasağın kadın ve erkeğin bir arada baş başa kalmaları olduğu aşıkardır, başkalarının da bulunduğu ortamda bulunmaları ve konuşmaları yönünde bir yasaklama olmadığı da ortadadır. Ancak sözünü ettiğimiz hadis imamları, şarihler ve fakihler tevilde kendi görüşlerine meylederek tahsise gittiler, böylece kadının sosyal hayatta yer alabildiği kültürü yavaş yavaş ortadan kaldırmaya başladılar. Rivayet metninde yaptıkları bu tevilin yanında rivayetin senedi ile tarihi ve toplumsal bağlamını (bunlar dışında herhangi bir bağlayıcılıkları olup olmadığına dair) bir değerlendirmeye tabi tutmadan şeri bir nass olarak lanse ettiler (Ebu Zeyd, 2014: 164).

Dini metinlerin fakih, müfessir ve şarihler tarafından kendilerine bırakılan ve sıkı sıkıya bağlılığın iman esası addedildiği mirasla tek-biçimci olarak yorumlandığının en güzel örneklerini kadına dair hükümlerin pasif-işlevinde görmekteyiz. Üzerinden yüzyıllar geçmesine rağmen, çağlar boyunca değişim ve gelişime uğrayan İslam toplumunda tecdit edilip güncellenen dinamik fıkıh, kadın ahkamına gelince yerinde saymaktadır. Bu durum kadının, erkek eliyle kamusal alandan alıkondduğu gerçeğini aklımıza getirmektedir. Kadının toplumda statik ve durağan bir işlev görmesi, üzerlerindeki ağır köktenci ahkâmın ve algının da sabit kalmasına sebep olmuştur. Ancak kadını kamusal alandan alıkoyan ataerkinin kadın fonksiyonlarını yalnızca dini yorum farklılıkları üzerinden tesis etmek tam anlamıyla gerçeği yansıtmaz. Nitekim Allah Rasulü'nden gelen, “Kim Allah’a ve ahiret gününe inanıyorsa eşini hamama göndermesin.”³²³ (İbn Habib, 1992: 233) ve “Herhangi bir kadın evinden cenaze namazı kılmak için çıkarsa, her bir adımına günah yazılır ve onu gören erkeklerin sayısı kadar da günah yazılır.” (İbn Habib, 1992: 238) gibi uyarılar herhangi bir teville tabi tutulmayacak kadar sarıhtır. Yine Hz. Peygamber'den işitilen “Kadın evinden çıktığı zaman her bir adımına ve onu gören, ona bakan erkeklerin sayısınca günah yazılır. Herhangi bir kadın dışarıda dursa veya kocası dışında birisiyle konuşsa veya yalnız başına yabancı bir erkekle konuşursa muhakkak Allah ve melekleri ona lanet ederler-

³²³ ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل حليته الحمام!

.”³²⁴ (İbn Habib, 1992: 243, 244) rivayeti, ümmet toplumunda cinsel anarşinin vuku bulmasını engellemek adına kadın üzerinden alınan önlemlerden mekân kısıtlaması boyutuna örnek olarak verilebilir. Diğer taraftan gerek sarîh nasslar ile gerekse dinî metinlerin yorumlarıyla kamusal alanda görünürlüğü engellenen kadın, peygamberin “Kadınlara gece mescide gitmeleri için izin veriniz.” buyruğuyla ibadete eşit katılım hakkına erkek kadar layık görülmüşse de, bu nebevî emir karşısında “Vallahi onlara izin veremeyiz!” (İbn Habib, 1992: 242) tavrını takınan egemen cins engeliyle karşılaşmıştır. Aynı şekilde İslam devletinin bizzat hilafetini üstlenen Ömer ibn’ül Hattab’ın çeşitli vesilelerle karısını maddî/sosyal alandan engellediğine dair olay İbn Habib ve İbn Kuteybe’nin kitaplarına aldıkları şekliyle şöyledir: “Ömer’in hanımı Atike bint Zeyd b. Amr b. Nufeyl gece namazı için mescide giderdi. Ömer bunu işitince ağırına gitti çünkü hanımı hoş bir güzelliğe sahipti ve Ömer onu severdi. Ona, “Evinde namaz kılman daha iyidir.” dediğinde “Sen beni yasaklayıncaya kadar mescitte kılacağım.” cevabını aldı. Ömer ise onun mescide gitmesini yasaklamak istemiyordu. Hanımının mescide gitmeye devam etmesi sıkıntı vermeye başlayınca, bir gece karısından evvel çıktı ve yol üzerinde bulunan duvarın arkasına gizlendi. Atike oradan geçerken arkasına vurup hemen eve kaçtı. Ertesi akşam hanımının evden çıkmadığını gören Ömer, “Neden mescide çıkmıyorsun?” diye sorunca hanımı, “Ben dışarı insanlar insan iken çıkardım.”³²⁵ cevabını verdi. Hanımı, kendisine vuran kişinin Ömer olduğunu bilememişti ve bir daha da mescide çıkmadı³²⁶ (İbn Habib, 1992: 242, 243; İbn Kuteybe, 2008: 307, 308). Rivayetlerden anlaşıldığı üzere, Peygamberin ibadet konusunda kadınların kamusal alanda görünürlüklerine cevaz vermesine doğrudan karşı çıkanların yanı sıra, sözlü olarak men etmek yerine fiilen mescide gitme imkanını ortadan kaldırmaya teşebbüs edenler de olmuştur. Şarî peygamberin bu yöndeki olumlu emrinin aksine kadınları mescide çıkmaktan alıkoyan gerekçe erkeğin kıskançlığı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu itkiye tarih boyunca toplumsal anarşi illetiyle süsleyen ataerkil söylem, Hz. Ömer’den itibaren hem mekânın cinsiyetini hem de mekân

إذا خرجت المرأة من بيتها كتب عليها بكل خطوة سيئة وبكل من نظر إليها من الرجال سيئة. ³²⁴
وأما امرأة وقفت أو تكلمت مع غير زوجها أو كلمت رجلاً خالياً فإن الله وملائكته يلعنونها إلا أن يكون ذا محرم منها

كُنْتُ أَخْرُجُ وَ النَّاسُ نَاسٌ ³²⁵

³²⁶ İbn Kuteybe, bu rivayeti kitabındaki “بَابُ مَسَاوِيِّ النِّسَاءِ” yani “Kadınların Ayıpları/Kusurları Babı” başlığı altında zikretmiştir.

üzerinden kurulan iktidar cins–kimlik ilişkilerini gündeme getirmiştir. Daha 7. yüzyılda cinsiyeti belirlenen mekanlar sınırları sabit alanlarla kalmamış ev ile evin henüz kapı eşiğinden başlayan sokak ayrımında kendini göstererek ilkesel bir hüviyet kazanmıştır. Peygamberden aktarıldığı bilinen, “Kadınlar yol konusunda eşit değildir; yani yolun ortasından yürüyemezler. Onların yolun kenarından yürümeleri gerekir.”³²⁷ (İbn Habib, 1992: 245) düzenlemesi dahi kadın ve erkeğin cinsiyetleriyle elde ettikleri hareket, özgürlük alanlarını ve kamusal alan haklarını tayin etme konusunda iddialarımızı destekler mahiyette kadının ev–dışı sosyal hayatını kısıtlamaktadır. Diğer yandan kadının evinde, hatta evinin en gizli, saklı, arka odasında ibadet etmesini terğib eden söylemin ikinci cinsi ibadet mekanlarından uzak tutmasının asıl nedeni geleneksel olarak manevi alana sıkıştırılan kadının ev ile arasında kurulan ilişkilerden kaynaklanmaktadır. Mekânın cinsiyeti söz konusu olduğunda ise ibadethane hiyerarşisine takılan kadının mescitte erkeklerin arkasında ibadet edebileceğine dair gelenek bugün hala sürdürülmektedir. Ayrıca kadınlar hayızlı hallerinde mescide girme yasağına da tabi tutulmuşlardır.

Kadının kamusal alandan soyutlanıp özel alanlara hapsedilmesi fikrinin müesseseseleşmiş halini her ne kadar Abbasi geleneğinde görsek de bu uygulama aslını Hz. Peygamber ve raşid halifelerin uygulamalarından almıştır. Emevi–Abbasi devlet geleneklerinin İran etkisinde kalmasıyla lüks ve sefih bir yaşantının sürdürüldüğü, fetih hareketleriyle elde edilen cariyelerin alınıp satılarak sosyo-ekonomik yapıyı canlı tutarak mümin erkeklerin cazibe odağı olduğu ve buna bağlı olarak da mümin erkeklerin hür kadınlarını bırakıp cariyelerle iştret hayatına dalmaları sonucu kadınları gözünde saygınlıklarını kaybeden erkeklerin cariyeler karşısında hakkını aramaya kalkan kadınları kaba güçle haremlere kapattıklarına dair bilgilerin (Şeyban, 2004: 15) elbette gerçeklik payı vardır. Ancak kadınların kendilerine ait odalarda oturmalarına ve kamusal alanda görünmeyip sosyal hayatta yer almamalarına dair uyarılar kadınların hamamlara gitmemeleri, dışarı çıkmamaları, mescitte bulunmamaları gibi nassi gerekliliklerle dini temelini oluşturmuştur. İslam’ın zuhuruyla özel alanlarına çekilme talimatını dini naslardan alan kadınlar, Von Kremer’in iddiasına göre II. Velid’in (ö. 744) sarayda harem dairesi edinerek ve haremdeki kadınlarının başına güvenilirliğiyle özdeşleşmiş hadım haremağaları getirerek kurumsallaştırdığı “harem” yapıları

لَيْسَ النِّسَاءُ سَوَاءً فِي الطَّرِيقِ - يَعْنِي وَسَطِ الطَّرِيقِ - وَ إِنَّمَا يَنْبَغِي لَهُنَّ أَنْ يَمْشِينَ جَانِبًا³²⁷

bünyelerinde (Hasan, 1991b: 272) kamusal alandan çekilmişlerdir. Sosyal hayattan cariyeler kadar faydalanamayan hür kadınlar veya gözdeler, haremelerde çeşitli kurallarla da sınırlandırılmışlardı. Özellikle kıyafet ve günlük yaşantılarına dair tespit edilen kurallar, haremağalarınca disipline şekilde uygulanmaktaydı. Bu kuralların en başta geleni de kadınların ortalıkta dolaşmamalarıydı. Hatta hükümdar hanımları ve kızları bile çok nadir kamusal alanda görünürlerdi (Özaydın; Bozkurt, 1997:135). Prensiplerin ihlal edilmemesi adına haremağalarının âdâba aykırı giyinmeleri halinde kadınları uyarmak ve bundan menetmek suretiyle kıyafetlerine dikkat etmelerini sağlamak, dışarıya çıkmaları halinde yanlarında bir hadım ağası bulundurmak, akşam namazından sonra hadım ağalarını haremde tutmamak, harem mensuplarının yakınları hariç bohçacı, işçi, satıcı vb. yabancı kadınların içeri girmesine izin vermemek gibi sorumlulukları da bulunuyordu (İpşirli, 1997: 136) ki tüm bu kuralların, kadın üzerinden alınan önlemlerin mekânsal boyutunu “harem” özelinde gösteren örnekler olduğunu söyleyebiliriz.

Bilindiği üzere İslam toplumlarının esas amacı bireysel mutluluktan sağlamadan önce ümmeti yaşatmaktır. Ancak bireyselleşmenin toplumsal boyutunda kadın geleneğin mezkûr cinse has yasaklar, şeytanlaştırmalar, uğursuz görme ve fitne sebebi sayma gibi olumsuz algılamalarla her daim başa çıkmak zorundadır. Hele ki bu söylemin kaynağı dini nasslar yoluyla ilahi buyruğun gereği addedildiği zaman kadının bireyselleşmesi küfür, nifak, asilik yaftalarıyla anarşist bir görünüme bürünür. Bu cinsiyetçi gerilimin kaynağı ise Mernissi’ye göre kadının bireyselleşmesinden duyulan korkudur (Mernissi, 1998: 160). Yılmaz’a göre bu korkunun da temelinde kadınların koruduğu, ataerkil hegemonya tarafından korumakla yetkilendirildiği alanın değişmeden sürdürülebilmesi önüne çıkacak kamu engelidir. Kendi hareket alanı yalnızca manevi/özel alanla sınırlanan kadının, İslam toplumunu teşkil eden ümmet içinde esas amaçlara hizmet edecek en küçük birim olan aileden uzaklaşması İslam geleneği ve geleceğini mutlak surette tehdit edecektir (Yılmaz, 2015: 103). İslam ümmetinin yegâne tehdit addettiği kadının bireyselleşmesi, (peygamber tarafından övülen ve hakkı daim surette gözetilen) komşuluk ilişkilerinde dahi kendini göstermiştir. Öne sürülen tüm sosyalleşme, toplumda bir birey olma çabaları karşısında direnen kadınların nübüvvet sonrası dönemde başlayıp tarih boyunca men olduğu ibadethaneler dışında bu ihtiyaçlarını “komşu ziyaretleri” üzerinden karşılamaları son derece doğaldır. Kadını, ibadetini dahi evinin en arka, gizli odasında eda etmek özverisiyle büyük mükafatlara

müstahak gören ortodoks söylem, aynı şekilde kendi sınırlı habitatlarındaki sosyalizasyonu da etik değerler öne sürerek sıfırlamıştır. Yukarıda değindiğimiz üzere İbnü's-Sikkit, *Kitabu'l-Elfaz* isimli lügatinde “Kadının Beğenilmeyen/Hoş Görülmeyen Özellikleri” arasında raud (الرَّؤْدُ) ve şevşat (شَوْشَاتُ) kavramlarına karşılık gelen “sürekli komşularına giden ve evini ihmal eden kadın” anlamındaki lafızlara yer vermiştir (İbnü's-Sikkit, 1998: 253)³²⁸. Aynı şekilde *Kitabu'n-Nisa* literatürü çerçevesinde ele aldığımız eserlere yansıyan anlatılarda da kadının en yakın sosyalleşme alanı olan komşusuna gitmek üzere evinden çıkması hoş görülmemiştir. Özellikle evlenme kriterleri arasında kadının kamusal alan faaliyeti gözetmemesi de bulunmaktadır: “Ben komşusunu sevmeyen ve evine bağlı olan bir kadın istiyorum. Ne komşularının evine girsin, ne de komşuları onun evine girsin”³²⁹ (el-İbşihi, 1999: 185; İbn Abdirabbih, 1983: 117). Diğer taraftan *Kitabu'n-Nisa* literatüründe kadınların evlerinde kalmalarının sadakat ölçüsü olduğunu destekleyen şiirler de bulunmaktadır:

هَيْفَاءُ فِيهَا إِذَا اسْتَقْبَلَتْهَا صَلَفٌ عَيْطَاءُ غَامِضَةُ الْكَعْبَيْنِ مِعْطَارُ
خُودٌ مِنَ الْخَفِرَاتِ الْبَيْضِ لَمْ يَرَهَا بِسَاحَةِ الدَّارِ لَا بَعْلٌ وَلَا جَارُ

“İnce belli kadınlardan, içlerinde seni dırdır ederek karşılayan da vardır;
Uzun boyunlu, topukları örtülü ve güzel kokular sürünen kadınlar da.
O güzel kadınlardan beyaz tenli ve korunmuş olanlar da vardır;
Evinin avlusunda onu ne kocasının gözleri görür ne de bir komşusunun” (el-İbşihi, 1999: 199). Bir başka şiirde ise bir kadın şu şekilde tavsif edilmektedir:

لَمْ تَمْشِ مَيْلًا وَلَا تَرَكْبَ عَلَى جَمَلٍ وَلَا تَرَ الشَّمْسَ إِلَّا دُونَهَا الْكِلَلُ

“Bir mil bile yürümemiş, deveye dahi binmemiş;

³²⁸ Her ne kadar bap başlığı kadınların beğenilmeyen fiziksel niteliklerine dair bir algı oluştursa da, mezkur bap başlığı altında kadının hem maddi/fiziksel hem de manevi/ahlaki beğenilmeyen niteliklerine beraberce yer verilmiştir (İbnü's-Sikkit, 1998: 251–257).

³²⁹ ابغني امرأة لا تؤنس جاراً، ولا توهن داراً، ولا تثقب ناراً

Güneşi de ancak bir perdenin altından görmüş” (el-İbşihî, 1999: 199; İbn Abdirabbih, 1983: 117).

Ortodoks söylemde komşusuna dahi gitmeyen, evinden dışarı adım atmayan kadın iltifatlara mazhar olmuş ve bu özelliğiyle namus timsali gösterilmiştir. Kadınları erkek egemenliğinin hüküm sürdüğü kamusal alanın tehlike ve kötülüklerinden sakındırmak tuhaf bir mantık bağıını gündeme getirir. Çalışmamızın diğer başlıkları altında toplumsal hayatın nizamını sağlayan ilke ve kuralların kadın üzerinden alınan önlemlerle sağlandığına değinmiştik. Aynı şekilde kadına tahsis edilen mekânsal yasaklar konusunda da ikinci cinsin şiddetle sakındırıldığı kamusal alanın erkek eliyle tesis edildiği (ortodoks söylemde) göz ardı edilmektedir. Kamusal alanı kadın için yaşanabilir bir alan kılmak konusundaki tashihe, erkeğin sorumlu tutulacağı çeşitli düzenlemelere giderek başlamak şöyle dursun; kadını bu alandan soyutlayarak bahsi geçen ataerkil tehdide karşı, kadın üzerinden yaptırımlarla nizam sağlanmaya çalışılmıştır. Hâlihazırda kadının alıkonulduğu sokak/sosyal ve kamusal alan, hem erkeğin etken olarak niteliğini belirlediği maddi dünyayı oluşturur hem de erkeğin toplumsal anarşi kaynağı olarak kadını sakındırıp görmek istemediği habitat içinde değerlendirilir. Kadının aidiyetinin makbul gördüğü ev mekânı iffet ve namusun tesis edildiği, kamusal alanın ahlak-dışı değerlerinden beri bir korunak olarak bünyesinde barındırdığı kadını da erkek için cazip kılma niteliğine sahiptir. Yine İbnü’s-Sikkit, kitabının kadın niteliklerine ayırdığı bab başlıklarından “Kadınların Kocalarıyla İlişkileri”³³⁰ konusu altında “uşbetü’-d-dar (عُشْبَةُ الدَّارِ)” lafzına yer vermiştir (İbnü’s-Sikkit, 1998: 240). Lafız kelime anlamı olarak “ev bitkisi” manasına tekabül etmesinin yanında aynı şekilde mekân olarak eve özel bir anlam atfedilmiştir. Müellif “ev bitkisi” anlamına gelen “uşbetü’-d-dar (عُشْبَةُ الدَّارِ)” lafzını, “evin ortasında biten, temiz toprakta yetişen bitki” şeklinde açıklamıştır. Devamında ise pislik ve çöp gibi ev dışı mekanlarda yetişen bitkilerin daha hızlı büyüyüp geliştiğini, pis koktuğunu yenilebilir türden olmadığını, verimli bir yapıyı taşımadığını belirtmiştir. Aksi olan korunaklı ev bitkisinin bu çirkinliklerden uzak, verimli, temiz kokulu, yumuşak olduğuna dair

³³⁰ بَابُ نُعُوتِ النِّسَاءِ مَعَ أَزْوَاجِهِنَّ (İbnü’s-Sikkit, 1998: 238)

açıklamalar getirmiştir.³³¹ Lafız, muhteva manasıyla “iyi ve soylu, temiz bir ailede yetişen kadın” niteliğini yansıtmaması bakımından, görünürlüğü özel/manevi alanla sınırlandırılmış kadını övgüyle tavsif eder. Buna karşılık kamusal alanda boy gösterip sosyal anlamda gelişim sağlayan³³² kadın ise çöpte yetişmek, pis kokmak, verimsiz olmak gibi dezavantajlarla anılmıştır. Bu noktada mahrem evinden maddi hayata çıkan kadının sosyal gelişimi de eleştirilmiş, kamusal alanda faaliyet göstermesine iyi gözle bakılmamıştır. Bu noktada kadının ait olmadığı alandaki görünürlüğü eleştirilmiş, ayrıca kendisinden beklenen ve esas alanı olan ev–içi faaliyetlerindeki eksiklik “evinin içinde gizlenmesi” şeklinde tanımlanmış, bu yükümlülüğü yerine getirmemesi hoş görülmemiştir.

İffet, ar ve namus değerlerinin kadının sosyal hayattan soyut bir yaşam sürmesiyle mümkün olacağı anlayışının 21. yüzyılda kendini hidayet romanlarında da göstermesi ataerkil geleneğin temel kaynaklarının ne kadar işlevsel bir hegemonya kurduğuna işaret eder. Şule Yüksel Şenler, *Huzur Sokağı* isimli romanında ev mekânı üzerinden çeşitli değerlendirmelerde bulunur. Buna göre çalışma örneklemimizde karşılaştığımız kadın–iffet–mekân örüntüsü, aynı şekilde burada da karşımıza çıkmaktadır: “Kadın denilince aklına derhal annesi gelirdi. Kendisini bildiği yaştan beri bu mübarek, faziletli kadını daima vefakâr, daima fedakâr, eşi ve çocuğu için canını tereddütsüz feda edecek bir şefkat kahramanı, lüzumu olmadıkça asla sokağa çıkmayan, saadeti, huzuru yalnız evinde duyan, zevki maddede değil manada bulan, iffet ve izzet sahibi muhterem bir varlık olarak görmüştü” (Şenler, 2011: 23; Yılmaz, 2015: 221). Romandan aldığımız pasajda da geleneksel İslam düşüncesinde ümmetin tesisi için şart görülen ev–kadın mekân–kimliğini görmekteyiz. Lüzumlu olmadıkça sokağa çıkmayan, huzuru ve mutluluğu evinde duyan bir kadın aynı şekilde “iffet” sıfatıyla tavsif edilmiş; bununla beraber nail olduğu diğer iltifatlar da manevi/özel alandaki sebatını mükafatlandırır niteliktedir. Çünkü geleneksel söylemindeki olumsuz kadın algısı ancak

و قَوْلُهُ عُشْبَةُ الدَّارِ أَرَادَ الْهَجِينَةَ. وَ عُشْبَةُ الدَّارِ: الَّتِي تُنْبِتُ فِي دِمْنَةِ الدَّارِ، وَ حَوْلَهَا عُشْبٌ فِي بِيَاضِ الْأَرْضِ وَ التُّرَابِ الطَّيِّبِ. فَهِيَ أَضْحَمُّ مِنْهُ وَ أَفْخَمُ. لِأَنَّهُ غَذَاها الدِّمْنُ، وَ الْأَخْرُ خَيْرٌ مِنْهَا رَطْبًا وَ خَيْرٌ مِنْهَا يَبَسًا، لِأَنَّهَا إِذَا أُكِلَتْ وَ هِيَ رَطْبَةٌ مُنْتَبَهَةٌ سَمِجَةً لِأَنَّهَا فِي دِمْنَةٍ. وَ إِنَّهَا إِذَا يَبَسَتْ كَانَتْ حُتَاتًا وَ ذَهَبَ قَفُّهَا فِي الدِّمْنِ، فَغَلَبَ عَلَيْهِ فَلَمْ يُؤْكَلْ. وَ الْأُخْرَى إِذَا مَا أُكِلَتْ رَطْبَةً وَجِدَتْ طَيِّبَةً فِي مَكَانٍ طَيِّبٍ. فَإِذَا يَبَسَتْ كَانَ قَفُّهَا فِي تُرَابٍ طَيِّبٍ، فَأُخِذَ مِنْ فَوْقِ التُّرَابِ

³³² Müellif çöp gibi pis yerlerde bakımsız yetişen bitkinin çabuk gelişip erken solduğunu, verimsiz olduğunu ifade etmiştir (İbnü’s-Sikkit, 1998: 240).

ve ancak kadının dört duvar arasına hapsedilmesiyle izale edilebilir. Her ne kadar Espito, bu “köktenci söylemin kaynağını İslam’ın özünden değil yorum farklılıklarından tevarüs ettiğini” (Yılmaz, 2015: 113) iddia etse de mezkur geleneğin esas kaynağını aldığı nebevi (merfu) sünnet ile sahabe ve tabiun söyleminin aynı şekilde ilkesel şiddetle müdevvenata geçtiğini görüyoruz. Öyle ki ilk Müslümanlardan ve cennetle müjdelenen on sahabiden biri olan İbn Mesud’un “Kadın tamamen avrettir. Onun Allah’a en yakın olduğu yer evinin ortasıdır. Dışarı çıktığı zaman şeytan onun peşine takılır”³³³ (İbn Habib, 1992: 245) söyleminin, aynı şekilde kendisinin öncüsü olduğu Kufe tefsir ve fıkıh ekollerinde (Cerrahoğlu, 1988: 114) de neşvü nema bulması kaçınılmazdır.

İbn Mesud’un kadını tamamen “avret” olarak gören, kendisi için uygun görülen mekânın “evinin ortası” olduğunu ifade eden ve her ne zaman mekân yasağını ihlal ederse “şeytanın kendisine musallat olmak için fırsat kollayacağı” tehdit söylemi, hem ontolojik olarak kadının mahremiyetini perçinlemiş hem kadını manevi alanla özdeşleştirerek kamusal alanı erkeğin tekeline bırakmış hem de her gün kendisinden Allah’a sığındıkları kovulmuş lanetli şeytanın şerrine müstahak görülmüştür. Ancak her şeye rağmen bu cinsel, sosyal/mekânsal ve dinsel etkenler/yaptırımlar kadını içinde bulunduğu ikincillikle onore etmeyi başarmıştır. Kadın ve onun mahremiyetini maskülen bakışlardan koruyan duvarların teminini sağlayan yegâne mekânı evi, kutsal bir söylemle cins–hiyerarşisinin sevimli yüzünü ikinci cinse sevimli göstermiştir. Mahremiyet (ev) mekanıyla birlikte kadını da içinde özellikle “anne” olarak kutsayan bu gelenek özel alanda kadının performatif çabasını ibadet olarak belirlemiş, kamusal alanın cazibesini söndürmek üzere *uhrevi pragmatizmden* yararlanmıştır. Öyle ki Saba Mahmood, kadınların dinsel faaliyetlerinin veya ibadet olarak belirlenen eylemlerinin yalnızca egemen iktidar/ataerkiye karşıt bir direniş olarak değerlendirilemeyeceğini; aynı zamanda tarihsel olarak kadının egemene bağlılığının ne tür imkanları beraberinde getireceğine de odaklanılması gerektiğini savunmuştur (Yılmaz, 2015: 97). Buna göre ataerki/erkek egemenliğine duyulan itaat, her zaman boyun eğme üzerinden değil, bunun ötesindeki kazanımlar da göz önünde bulundurularak anlamlandırılmalıdır. Dinin/geleneğin temsil boyutunu egemen cins halife, imam, (Allah yolunda cihat eden)

شَأْنُ الْمَرْأَةِ كُلُّهُ عَوْرَةٌ. وَ أَقْرَبُ مَا تَكُونُ فِي بَيْتِهَا مَا كَانَتْ فِي قَعْرِ بَيْتِهَا. فَإِذَا خَرَجَتْ انْتَشَرَ فِيهَا الشَّيْطَانُ³³³

asker gibi statülerde kamusal alan dairesinde yürütürken, madun kadın her zaman için bu temsili ontolojik varlığı gereği evde doğurgan anne olarak icra etmek zorunda bırakılmıştır. Ancak uhrevi pragmatizm sayesinde bu sıkıştırılmış alanda kendini değerli ve özgür hissetmesi sağlanmıştır. Madun kadın, egemenlikleri altına girdiği Tanrı, peygamber, din ve erkek unsurlarının kendisi üzerinden verdikleri hükümlere sabırla bağlılık, itaat ve sadakat göstermesi halinde; vaat edilen ahiret, sevap ve cennet hayatını bu dünyasına tercih etmeyi yeğleyecek kutsal bir yolda kendini bulmuştur. Bu açıdan kadın, kendisini her anlamda ikincil tutan iktidar söylemi karşısında söylem sahibi öznenin (din, gelenek, iktidar, ataerkinin) vaatleri doğrultusunda maduniyetini pragmatist bir kabullenişle sürdürmekte hiçbir sakınca görmemektedir. Kadınlar insani boyutta hayati bir kritiğe ulaşan cinsiyet haklarını dini/ahlaki normlarla edindikleri itaat kültürüne feda etmişlerdir. Bora'ya göre, “hak kavramının tamamen gözden kayboluşu ve yerini kadınların nasıl olmaları gerektiğine ilişkin ahlaki/kültürel normların alışı, cinsiyet eşitsizliğinin bir siyasal sorun olarak tanımlanmasına son vermiştir” (Bora, 2008: 64; Yılmaz, 2015: 178). Hak kavramının yerini dolduran dini normlar, temin ettikleri uhrevi fayda ile bizzat kadınlar eliyle “hak arama” çabasını da düşürmüştür. Uhrevi pragmatizmle itaati dogmatik bir meşruiyete bağlanan kadın, itaatinin temin edeceği faydalar dışında insani ve dünyevi bir hak iddiasında bulunmayı da gerekli görmemiştir. Bu noktada Orta Çağ İslam kültüründe kadının kamusal alandan el çektilmesi üzerine *Kitabu'n-Nisa* literatürü kapsamında örneklemimizde ele aldığımız Arap kültürel normlarına bağlı kadınlar kendi sosyalizasyonlarını sağlamak adına gerek özel alanda gerekse kamusal alanda herhangi bir performatif edim ve çaba göstermemişlerdir.

Tüm bu söylemlerden Orta Çağ İslam kültürünü yansıtan eserlere yansıyan ataerkinin, toplumsal ahlakın sınırlarını belirleyen unsurları salt kadın ve bedeninden ibaret gördüğü sonucu çıkmaktadır. Yılmaz, bu realiteye bağlı olarak İslam geleneğine göre toplumsal ahlakın asıl korunma alanının kadına ilişkin konularla sınırlı kaldığını ve böylece “dindarlığın dışıleştirildiğini” ifade etmiştir (Yılmaz, 2015: 108). Anlaşılan o ki dindarlık kıstaslarının kadın cinsiyeli özdeşleştirilmesi, seküler kurumları tekelinde bulunduran erkek cinsi üzerindeki dini hassasiyet sorumluluğunu hafifletmiştir ve neredeyse kaldırmıştır. Bunun sebebini, İslam toplumunun Orta Çağ'da siyaset ve ekonomi kurumlarını çeşitli fetih hareketleriyle dinamik tuttuğu gerçeğinde aramak

uygun olacaktır. Devamlı surette güncel tutulan ve erkeklerin faaliyet alanını teşkil eden bu ev-dışı kurumlar fütuhata konu olan canlı yapılarıyla teceddüde (sosyal gelişim ve değişimlere bağlı olarak yenilenmeye) açık kalmışlardır. Ancak dini geleneğin aynı sosyal değişimi kadın konusunda da sağladığını iddia etmek pek mümkün değildir. Bu noktada tüm bu siyasi ve ekonomik etkenler çerçevesinde kadının edilgen hareketliliğinin sık görüldüğü tek yapının esir kadın hukukunun görüldüğü “cariyelik müessesesi” olduğunu görüyoruz. Ontolojik olarak ekonomik bir yapı arz eden cariyeye, İslam toplumu içinde sosyal yapı içinde yatay yönde bir hareket sağlamasına rağmen canlılığını korumaya devam etmiştir. Diğer taraftan aynı canlılık hür kadının sosyal varlığında hiçbir şekilde kendini göstermemiş, mezkûr dinamik kurumlara etken-fail temin edecek fizyolojik kapasite ve imkana sahip yegâne cins olarak “doğurganlık” meziyetiyle tecdit gereksinimine kapalı kalmıştır. Toplumsal işlevi her daim ev-içi alanla kısıtlanan ve statüsü bu alanın rolleriyle mahdud bırakılan kadın tarih boyunca doğurganlık ve ev/çocuk bakımı hizmetleriyle aile kurumu içinde canlı kalmıştır. Sonuç olarak diyebiliriz ki değişime kapalı olan/kalan kadın konusunun, İslam geleneği bağlamında karizmatik bir lider (peygamber) süzgecinden geçmesiyle teşekkül etmesi Orta Çağ İslam kültürünün yansıttığı kadın algısı üzerine 7. yüzyıl tarihsel/sosyolojik kimliğiyle sürdürülmüş ve buna engel teşkil edecek herhangi bir yenilik ve hak arayışı hareketiyle karşılaşılmamıştır. Kadınlar üzerinden yürütülen uhrevi pragmatizm politikası, kadınların hak arayışını dini/ahlaki boyutta itaat kültürüne indirgemiş; böylece dışıleştirilen din ve dindarlık alanı cinsiyetçi söylemlerinde hiçbir tashihe imkân vermemiştir. Bugün İslam geleneğinden gelen kadınların ataerkil tarih yazımını sorgusuz kabullenişleri de dışıleştirilen dindarlığın yeni bir formu olarak “dindar/müttaki kadın” alametlerinden görülmektedir. Leila Ahmed “erkeklerin, kadınları tarihin ve yorumun üretimi sürecinden dışlamakla kalmayıp; dinin alanından da dışladığını” iddia etmiştir (Yılmaz, 2015: 127); bunun sonucu olarak kadınların yeni “alt-dindarlık alanlarıyla” hegemonik yapı içinde madun varlıklarını sürdürmesinde bir sakınca görülmemiştir.

3.1.5.2. Duygu ve Ahlak Bazlı (Kalbî) Sadakat

Genel olarak ortodoks söylemde kadınları tecrit ilkesinin mekan bazlı sadakat ile veya kadınların namusuyla ilişkilendirilen güzel hasletlerin yer aldığı literatürde kadınların

kocalarına duydukları kalbi ve ahlaki sadakati ifade eden rivayetler de bulunmaktadır. Ancak kadınlar konusunda kalbi sadakati öngören haberler daha çok edebiyat söyleminde bulunmaktadır ve bunların çoğunluğunu da kocası öldükten sonra evlenmemeye söz veren kadınlara dair rivayetler oluşturmaktadır. Kadınların kalbi sadakatine dair ilgili literatür kapsamındaki hadis edebiyatında merfuan yani bizzat Hz. Peygamber'den nakledilen bir rivayet bulunmamaktadır. Tavsiye mahiyetinde ve kelimeli kibar niteliğindeki haberler ise edebiyat söylemi kapsamında değerlendireceğimiz verilerdir. Örneğin Hz. Davud'un oğlu Hz. Süleyman'ın hikmetli sözlerinden, “Akıllı kadın kocasının evini imar eder; akılsız kadın ise kocasının evini yerle bir eder.”³³⁴ (el-İbşihi, 1999: 185; İbn Abdirabbih, 1983: 88) rivayeti kadının kocasına duyduğu sadakatin takdir edilesi ve akılcı bir davranış olduğu bildirilmektedir. Kadının duygusal sadakatini ifade eden tavsiye niteliğindeki, “Bir kadın kocasına öfkelenildiğinde bunun göstergesi olarak kocasının husumet duyduğu insanları kendi yakınında bulundurur. Kocasının ardından başka insanlara önem ve değer verir. Ancak kocasını seviyorsa gözünü ondan ayırmaz.” (el-İbşihi, 1999: 202; İbn Abdirabbih, 1983: 123) rivayeti de sadık ve vefalı kadın ile vefasız kadın arasındaki farkı ortaya koymaktadır.

Edebiyat söylemi çerçevesinde kadınların kalbi sadakatine dair rivayetlerden Ferase bint Naile'nin kocası Hz. Osman'a gösterdiği bağlılık ve vefa tarih kitaplarında olduğu gibi *Kitabu'n-Nisa* literatüründe de yer almaktadır: Hz. Osman öldürüldükten sonra bir gün Ferase kızı Naile el-Kelbi onun kabrinin başına gitti. Onun için dua edip evine döndü ve “Ben elbisenin eskidiği gibi hüznün de eskidiğini gördüm. Osman'ın kalbimdeki hüznü hafifleyecek diye korkuyorum.” dedi. Sonra dişlerini kırmak üzere bir taş istedi ve bağırarak, “Vallahi hiçbir erkek Osman'ın yerini dolduramayacak.” dedi. Muaviye kendisine talip olduğunda ona Hz. Osman'ın acısıyla kıldığı dişlerini gönderdi ve “Bunların sahibini gelin olmaya layık görür müsün?” dedi. Derler ki: “Kadınlar arasında ondan daha güzel şaka yapanı yoktu” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 128; İbn Habib, t.y.: 396).³³⁵ Dişlerinin güzelliği ile bilinen Ferase bint Naile el-Kelbi kocasının vefatından sonra kendisine talip olan muktedir Muaviye'yi ancak dişlerini

الْمَرْأَةُ الْعَاقِلَةُ تَعْمُرُ بَيْتَ زَوْجِهَا، وَالْمَرْأَةُ السَّفِيهَةُ تَهْدِمُهَا

³³⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, bu rivayeti kitabının “بَابُ مَا ذَكَرَ مِنْ وَفَاءِ النِّسَاءِ” yani “Kadınların Vefası Hakkında Söylenenler” başlığı altında zikretmiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 125).

kırarak kendisinden uzak tutmayı başarmış ve böylece Hz. Osman’a sadık kalmıştır. Aynı şekilde İbn Kayyim el-Cevziyye’nin *Ahbaru’n-Nisa*’da “بَابُ ذِكْرِ مَنْ وَفَاءٍ” “النِّسَاءِ”, “Kadınların Vefası Hakkında Söylenenler” bap başlığı altında zikrettiği bir diğer rivayet de kocalarının vefatından sonra evlenmeyi reddeden kadınlarla ilgilidir: Asmai’nin anlattığına göre, halife Süleyman b. Abdülmelik, Şamlı Süleyman b. Mühelleb b. Sufre’yle gezintiye çıkmıştı. Kabristandan geçerken, mezar başında ağlayan bir kadın gördüler. Rüzgâr esti ve kadının yüzündeki peçeyi kaldırdı. Sanki peçe bir buluttu da güneşin önünden çekilmişti. Durduk ve şaşkınlık içinde kadına baktık. Süleyman b. Mühelleb kadına, “Ey Allah’ın kulu! Müminlerin emirinin sana koca olmasını ister misin?” dedi. Kadın ikisine baktı, sonra kabre dönerek şöyle dedi:

فَإِنْ تَسْأَلَانِي عَنْ هَوَايَ، فَإِنَّهُ
بِمَلْحُودٍ هَذَا الْقَبْرِ، يَا فَتَيَانَ
وَإِنِّي لَا تُسَحِّيْهُ وَالتُّرْبُ بَيْنَنَا،
كَمَا كُنْتُ أُسْتَحْيِيهِ وَهُوَ يَرَانِي

“Şayet sevgimi soracak olursanız,

Ey gençler, o şu kabirde gömülüdür.

Aramızda toprak olduğu sürece onu yaşatacağım,

O beni görürken yaşattığım gibi”. Bunun üzerine oradan hayretler içinde ayrıldık” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 138). Rivayete göre kocasının vefatıyla kabrinden ayrılmayan kadının ölmüş eşine duyduğu bağlılığın halifenin evlenme talebini geri çevirmesine sebep olması övülmüştür. Aynı şekilde kocasına duyduğu vefanın kadınlar üzerindeki etkisine dair bir rivayeti ise Asmai aktarmaktadır: “Çöl köylerinin birinde hiç konuşmayan bir kadına rastladım. ‘O dilsiz mi?’ diye sorulduğunda ‘Hayır, bu kadının sesinden hoşlanan bir kocası vardı. Ölünce onun ardından hiç konuşmayacağına ve sesini kimseye duyurmayacağına dair kendine söz verdi.’ şeklinde cevap verdiler” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 139). Duygusal sadakatin kocaların vefatıyla gün yüzüne çıktığına dair bu rivayetlerin yanı sıra, kocaları tarafından ne hayattayken ne de vefatlarından sonra herhangi bir vefa ve sadakat gösterisine tabi tutulmayan kadınlardan eşlerine gösterdikleri vefanın tezahürüne yaşarken şahit olduklarına dair rivayet *Ahbaru’n-Nisa* ve *Uyunu’l-Ahbar*’da şu şekilde zikredilmiştir: “Kureyşli bir adam bedevi bir kadınla evliydi. Bir gün kadın başı açık ve saçını tararken içeriye kocasının

yakın bir arkadaşı girdi. Bunun üzerine kadın, ‘Bakması helal yakınım dışında birinin baktığı saçı yanımda taşımam.’ diyerek saçlarını kesti/tıraş etti³³⁶ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 175; İbn Kuteybe, 2008: 279).³³⁷

3.2. Olumsuz Manevi / Ahlaki Nitelikler

3.2.1. Kötü Huylu ve Cehennemlik Olma

Kitabu’n-Nisa literatüründe kadınların olumlu manevi niteliklerinden ziyade olumsuz manevi/ahlaki nitelikleriyle yer aldıkları görülmektedir. Daha çok ideal ortodoks söyleme konu olan manevi nitelikler İslam kültürü içinde kadın cinsinin sahip olması gereken üstün hasletler alanı olarak kendini göstermiştir. Bu bağlamda kadınların olumsuz manevi/ahlaki niteliklerinden sayılan kötü huylu olma hasletinin dini söylemde karşılığı kadın için “cehennemlik olma” ve “hayırsız olma” şeklinde tezahür etmiştir. Buna göre kötü huylu veya cehennemlik kadınları İbn Kayyim el-Cevziyye *Ahbaru’n-Nisa*’nın “باب في أوصاف النساء”³³⁸ yani “Kadınların Nitelikleri Babı” başlığı ve “باب ب”³³⁹ yani “Kadınların Yaratılışları Babı” başlığı altında, İbn Habib es-Sülemi *Kitabu Edebi’n-Nisa*’nın “باب ما جاء في المرأة السوء”³⁴⁰ yani “Kötü Huylu Kadın Hakkında Söylenenler Babı”, “باب ما جاء في قلة من يدخل الجنة من النساء”³⁴¹ yani “Kadınlardan Çok Azının Cennete Gireceği Babı” ve “باب ما يكره للنساء من...”³⁴² ve

³³⁶ وَ كَانَ عِنْدَ لِبَعْضِ الْقُرَشِيِّينَ امْرَأَةٌ عَرَبِيَّةٌ، وَ دَخَلَ عَلَيْهَا خَصْبِيٌّ لِرَوْحِهَا وَ هِيَ وَاصِعَةٌ خِمَارَهَا، فَحَلَقَتْ رَأْسَهَا وَ قَالَتْ: مَا كَانَ لِيَصْحَبَنِي شَعْرٌ نَظَرَ إِلَيْهِ غَيْرُ ذِي مَحْرَمٍ .

³³⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye bu rivayeti, kitabının “باب ما جاء في الزنا و التحذير من أليم عقابه” yani “Zina ve Cezası” başlığı altında (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 168); İbn Kuteybe ise aynı rivayeti kitabının النَّظَرِ “باب” yani “Kadınlara Bakma Babı” başlığı altında zikretmiştir (İbn Kuteybe, 2008: 277).

³³⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 9

³³⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 228

³⁴⁰ İbn Habib, 1992: 143

³⁴¹ İbn Habib, 1992: 272

³⁴² İbn Habib, 1992: 212, 222, 223, 227, 229, 230, 236, 239, 243

“باب ما يكره للمرأة من...”³⁴³ şeklinde başlıklandırılan baplar altında; İbn Abdirabbih *İkdül’-Ferid*’in “صفات النساء و أخلاقهن”³⁴⁴ yani “Kadınların Sıfatları ve Huyları” altındaki “صفة المرأة السوء”³⁴⁵ yani “Kötü Kadın Nitelikleri” başlığı altında; İbn Kuteybe ise *Uyunu’l-Ahbar*’ın “في أخلاقهن و خلقهن و ما يُختار منهن و ما يُكره”³⁴⁶ yani “Kadınların Huyları ve Yaratılışları ile Bunlardan Tercih Edilen ve Hoş Görülmeyen Nitelikler” ve “باب مساوئ النساء”³⁴⁷ yani “Kadınların Ayıpları Babı” başlığı altında ele almışlardır. İbnü’s-Sikkit ise kötü kadın niteliklerini *Kitabu’l-Elfaz*’da genel itibarıyla “باب ما يُكره من خلق النساء”³⁴⁸ yani “Kadınların Beğenilmeyen Özellikleri Babı”, “باب الجرأة و البذاء في النساء”³⁴⁹ yani “Kadınların Edepsiz ve Ahlaksız Olmaları Babı” ve “باب نُعوت النساء مع أزواجهن”³⁵⁰ yani “Kadınların Kocalarıyla Olan Halleri Babı” başlıkları altında ele almıştır.

Kadınların kötü huylu olmalarını tavsif eden niteliklerden “صَهْصَلِقُ (sahsalik)” lafzı “sesi kalın olan ve yüksek sesle konuşan kadın” için (İbnü’s-Sikkit, 1998: 244), “el-ilka (الإلقة)” lafzı “ustalıkla yalan söyleyen kadın” için (İbnü’s-Sikkit, 1998: 244), “el-belentea (البَلَنْتَعَةُ)” lafzı “huysuz ve çok konuşan kadın, hazırcevap kadın” için (İbnü’s-Sikkit, 1998: 244–245), “el-mişan (المِشَانُ)” lafzı “huysuz ve ağzı bozuk, çokça söven kadın” için (İbnü’s-Sikkit, 1998: 245), “es-saydane (الصَّيْدَانَةُ)” lafzı “kötü

³⁴³ İbn Habib, 1992: 205, 246

³⁴⁴ İbn Abdirabbih, 1983: 111

³⁴⁵ İbn Abdirabbih, 1983: 120

³⁴⁶ İbn Kuteybe, 2008: 191

³⁴⁷ İbn Kuteybe, 2008: 306

³⁴⁸ İbnü’s-Sikkit, 1998: 251

³⁴⁹ İbnü’s-Sikkit, 1998: 244

³⁵⁰ İbnü’s-Sikkit, 1998: 238

huyly ve çok konuşan kadın” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 245) için, “ankafir (عَنْقَفِيرٌ)” lafzı “ahlaksız ve şerriyle karşısındakine galip gelen, musibet kadın” için (İbnü’s-Sikkit, 1998: 245), “es-sade’ (الصَّدْعُ)” lafzı “kavmi veya ailesi arasında bozgunculuk yapan ve insanların arasını açan kadın” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 247) için, “el-minfas (الْمِنْفَاصُ)” lafzı “çok gülen kadın” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 245) için ve “el-halibe (الْخَلِيبَةُ)”³⁵¹ lafzı da “kandıran, aldatan kadın” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 32) için kullanılmaktadır. Bunların yanı sıra kadınların kocalarına karşı tutumları ve kocalarıyla ilişkilerinin de onların iyi huyly/cennetlik veya kötü huyly/cehennemlik olmalarında gerek ortodoks gerek edebiyat söyleminde belirleyici olduğun görmekteyiz. İbnü’s-Sikkit’in kadınların beğenilmeyen özellikleri ve kadınların kocaları ile olan ilişkilerine dair nitelikleri verdiği başlık altında yer verilen “es-sayud (الصَّيُودُ)” lafzı “kötü huyly kadın” anlamının yanı sıra “kocasını elini vücuduna koyduğunda kocasının eline vuran, bundan rahatsız olan kadın” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 246) manasını taşımaktadır. Yine “salife (صَلِيفَةٌ)” lafzı “kocasını kızdıran kadın” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 238) ve “el-farik (الْفَارِكُ)” lafzı da “kocasının nefretini kazanan kadın” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 242) anlamında kullanılmaktadır.

Özellikle ortodoks söylemde kadınların kocalarıyla olan ilişkileri ve onlara karşı kötü huyly olmaları doğrudan cehennemlik olmalarına yorulmuş; böylece kadınların erkeklere itaati, sadakati, onlara sürekli minnet duymaları sağlanarak hiyerarşik üstünlerin daha üstün ihtiyaçları karşılanmış ve üstünlerin kutsal amaçları için mücadelelerinde istikrarları temin edilmiştir. Dolayısıyla hem dini söylemde hem de edebiyat söyleminde erkeklere salih bir kadının kendileri için getireceği avantajlar ve

³⁵¹ İbn Kayyim el-Cevziyye kitabı *Ravdatü’l-Muhibbin*’de aşkın isimlerini zikrederken bunlar arasında “kandırıcı aşk” manasına gelen “hilabe (الْخَلَابَةُ)” lafzıyla yakın anlamları taşıması bakımından kadın için kullanılan bu kelimeye de yer vermeyi uygun bulmuştur. Ayrıca “kandırıcı aşk” manasına gelen “hilabe”yi, karın boşluğu ile kalp arasında bulunan dış zar olan “hilb (الْحِلْبُ)” kelimesiyle açıklamış ve yine hilabeye “hilb zarına ulaşan ancak kalbe erişemeyen aldatıcı aşk” şeklinde bir mana vermiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 32).

hayırsız bir kadının yine kendileri için oluşturduğu dezavantajlar her defasında bildirilmiştir. Bu karşılaştırmaya örnek olarak Hz. Davud’un hikmetli sözlerinden “Kötü kadın kocası için, yaşlı adamın sırtındaki ağır yük gibidir. Saliha kadın ise kıymetli taşlarla süslü altından yapılmış bir taç gibidir. Her kim onu görürse gözleri aydınlanır.”³⁵² (el-İbşihî, 1999: 203) benzetmesi verilebilir. Yine Hz. Davud’un hikmetli sözlerinden biri de şudur: “Kötü kadın avcının tuzağı gibidir. Allah’ın razı oldukları dışında ondan kimse kurtulamaz”³⁵³ (el-İbşihî, 1999: 202; İbn Abdірabbih, 1983: 121). Denilmiştir ki: “Kötü kadın, Allah’ın kullarından dilediğinin boynuna geçirdiği zincirdir.”³⁵⁴ (el-İbşihî, 1999: 202; İbn Habib, 1992: 143, 144; İbn Abdірabbih, 1983: 121). Allah tarafından erkekler için imtihan vesilesi tayin edilen kötü huylu, hayırsız kadının nitelikleri, erkek cinsi için avantajları ve dezavantajları özellikle belirtilmiştir. Bunlardan Lokman Hekim’in oğluna kötü huylu kadınların vasıflarını bildirdiği öğütleri şöyledir: “Ey oğlum! Allah’a iman etmek ve salih dost edinmekten sonra kazanacağın ilk şey saliha bir hanım olsun. Kim saliha bir hanım edinirse gününü iyi bir kazanç ile geçirir. Kim de kötü bir kadın edinmişse musibete uğramıştır. Ey oğlum! Saliha kadının misali baştaki yağ gibidir, kökleri yumuşatır, saçları güzelleştirir. Ve onun misali kralın başındaki taç gibidir. Saliha kadının misali, kimsenin kıymetini bilmediği inciler ve cevherler gibidir. Kötü kadının misali ise sonuna ulaşan, dilediği yere ulaşmadıkça son bulmayan şiddetli sel gibidir. Seni ondan sakındırıncaya kadar anlatıyorum! Ey oğlum! Şüphesiz o konuştuğu zaman bağırarak konuşur ve karşısındakine mutlaka işittirir, yürüdüğünde hızlı yürür, oturduğunda öylece kalır, sinirlendiğinde köpek dişlerinden, aygırın çıkardığı gibi bir ses işitirsin. Kocası yanına girdiğinde suratını asar, çıktığında ardından lanet okur. Kötü kadının şerri dışındaki bütün şerler azalır, kötü kadının derdi dışındaki bütün dertler deva bulur. Şüphesiz onun misali ihtiyar bir kölenin üzerindeki ağır bir odun yükü gibidir. Yük üstüne yükür. Ne onu bırakmaya gücü yeter ne de taşımaya. Ey oğlum! Aslanlarla beraber oturman onunla oturmandan hayırlıdır. O haksız yere ağlar, zalimce hüküm verir, cahilce konuşur ve engerek yılanı gibi sokar” (İbn Habib, 1992: 144, 145). Aynı şekilde edebiyat söyleminde kötü kadını tarif eden rivayetlerden bir diğeri şöyle gelmiştir:

³⁵² المرأة السوء على بعلها كالحمل الثقيل على الشيخ الكبير، والمرأة الصالحة كالتاج المرصع بالذهب كلما رآها قرت عينه برؤيتها والله أعلم

³⁵³ إِنَّ الْمَرْأَةَ السُّوءَ مِثْلُ شَرِّكَ الصَّيَّادِ، لَا يَنْجُو مِنْهَا إِلَّا مَنْ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ

³⁵⁴ المرأة السوء غل يلقيه الله تعالى في عنق من يشاء من عباده

Kadınlar hakkında bilgi ve tecrübe sahibi bir bedeviye denildi ki: “Bana kötü kadınları tarif et”. Dedi ki: “Kadınların kötülükleri şunlardır: Cılız, eti az, sık sık hastalanıp adet gören, benzi soluk ve uğursuz, solak ve usandıran, sert ve nefret uyandıran, hızlı hareket edip sıçrayan, dili süngü gibi olan (sözleriyle zarar veren), gülünmeyecek yerde gülüp sebepsiz yere ağlayan, kocasını münakaşaya zorlayan, burnu göklerde, kığı yerlerde olan (kibirli), ökçesi demirden, sinirli ve kötü ahlaklı, sözleri tehditvari, sesi şiddetli olan, iyilik ve güzellikleri gizleyip kötülükleri açığa çıkaran, kocasına karşı musibet tarafında duran ama musibete karşı kocasına destek çıkmayan, kalbinde merhamet de korku da olmayan, kocası yanına girince çıkan, kocası yanından çıkınca giren, kocası ağlarsa gülen, gülerse ağlayan, çokça beddua eden, gıybet eden, insanları kınayıp hor gören, cimri ve pinti olan, peçesinin altında iffetsiz olan, çocukları bakımsız, evi pislik içinde olan, konuştuğunda parmağıyla işaret eden, topluluk içinde ağlayan, örtüsü altından görünen, evinin kapısından dışarı köpek gibi bağırarak, haksız olduğu halde ağlayan, yalan yere şahitlik yapan ve dili kendisini yalanlayan, gözyaşı günahla akan kadınlardır. Allah onları musibetlerle ve büyük sıkıntılarla imtihan etsin”³⁵⁵ (el-İbşihî, 1999: 202, 203; İbn Abdirabbih, 1983: 121)! Her iki rivayette görüldüğü üzere kadınların kocalarıyla olan ilişkileri, kocalarına karşı görev ve sorumlulukları ile onlara itaatleri erkek tarafında bir imtihan sürecine işaret ederken kadın tarafında uhrevi durumlarını belirleyici unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadının kocasına karşı tutumu ve barındırdığı güzel hasletleri kocası gözünde büyük bir şans veya musibet olarak değerlendirilmektedir. Nitekim Urve b. Zübeyr’in “Hiçbir kimse kendisi için iman ettikten sonra salih bir kadınla evlenmekten daha yüce bir amel işlememiştir. Ve yine hiçbir kimse küfre düştükten sonra kendisi için kötü bir kadınla evlenmekten daha

³⁵⁵ وقيل لأعرابي كان ذا تجربة للنساء، صف لنا شر النساء فقال: شرهن النحيفة الجسم القليلة اللحم المحياض الممرض المصفرة الميشومة العسرة الميشومة السلطة البطرة النفرة السريعة الوثبة، كأنها لسان حرب تضحك من غير عجب وتبكي من غير سبب وتدعو على زوجها بالحرب، أنف في السماء وإست في الماء، عرقوبها حديد، منتفخة الوريد كلامها وعيد، وصوتها شديد، وتدفن الحسنات وتفشي السيئات، تعين الزمان على بعلها، ولا تعين بعلها على الزمان، ليس في قلبها عليه رافة ولا عليها منه مخافة، إن دخل خرجت وإن خرج دخلت، وإن ضحك بكيت، وإن بكى ضحكت، كثيرة الدعاء، قليلة الإرعاء تأكل لما وتوسع ذما، ضيقة الباع، مهتوكة القناع، صبيها مهزول وبيتها مزبول، إذا حدثت تشير بالأصابع وتبكي في المجمع، بادية من حجابها، نباحه عند بابها، تبكي وهي ظالمة، وتشهد وهي غائبة قد دلي لسانها بالزور وسال دمعها بالفجور، ابتلاها الله بالويل والثبور وعظائم الأمور

kötü bir iş yapmamıştır”³⁵⁶ (İbn Kuteybe, 2008: 192; İbn Abdirabbih, 1983: 88) kritiği bir erkek için kötü kadınla imtihan edilmenin neredeyse küfre düşmekle eşdeğer görüldüğünü ifade etmektedir ki devamında “Allah bir kavme bulaşıp da beyaz ve uzun boyluları siyah ve kısa boylu hale getiren (kocatan, eziyet eden) kadına lanet etsin!”³⁵⁷ (İbn Kuteybe, 2008: 192; İbn Abdirabbih, 1983: 88) demek suretiyle kötü huylu, eziyetli ve geçimsiz kadınların bir diğer özelliğini bildirerek onlara beddua etmiştir.

Kötü huylu kadınların mümin erkeklere sakındırıldığı söylemler terhibi bir üslupla çeşitli benzetmeler yapılarak tavsiye niteliğinde ortodoks ve edebiyat söylemlerinde irat edilmiştir. Dini söylem kapsamında hadis edebiyatından İsa b. Abdullah b. Yakub en-Nevfeli’nin aktardığına göre Rasulullah (sas) şöyle buyurmuştur: “Nefret ettirici şeylerden Allah’a sığın”! Bunun üzerine oradakiler “Nefret ettirici şeyler nelerdir ey Allah’ın Rasulu?” diye sorunca Rasulullah, “Senden hakkını alan ve sana hakkını vermeyen zalim yönetici; gözü seni gözeten ama kalbi senden yüz çeviren, hayır gördüğünde gizleyen, şer gördüğünde ifşa eden kötü komşu ve kendisi kocamadan önce seni kocatan kadın.”³⁵⁸ buyurdu (İbn Habîb, 1992: 144). “Şu üç kişi hüsrana uğrayanlardandır: iyilik gördüğünde üzerini örten ve kötülük gördüğünde de bunu ifşa edip yayan, misafirliğinde ısrarcı olan komşu kadın. Yanına girdiğinde surat asan ve ona öfkelenildiğinde güvenilmez olan kadın. İhsanda bulunduğunda teşekkür etmeyen ve kötülük ettiğinde de seni öldürmeyi emreden hükümdar” (İbn Kuteybe, 2008: 193). Kötü komşu ve zalim idareci ile bir görülen kadın özellikle kocası kendisine güvenmesine rağmen ona itaat etmediği için hüsrana uğrayanlardan olmuştur (İbn Habîb, 1992: 144). Kadınların kötü huylu olma durumlarının, Hz. Peygamber’in “Kim kötü huylu hanımına sabrederse her gün ve gecesi için şehit sevabı alır.”³⁵⁹ (İbn Habîb, 1992: 253) müjdesiyle ifade ettiği şekilde mümin erkekler için imtihan olduğu bildirilmiş; uhrevi yaptırım ve laneti muhtevi itaat hiyerarşisinin en alt basamağında bulunan kadının tayin edilen bu emir–itaat ilişkisine uymamaları durumunda tabi

مَا رَفَعَ أَحَدٌ نَفْسَهُ بَعْدَ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ بِمِثْلِ مَنْكَحِ صِدْقٍ، وَلَا وَضَعَ أَحَدٌ نَفْسَهُ بَعْدَ الْكُفْرِ بِاللَّهِ بِمِثْلِ مَنْكَحِ سُوءٍ!

ثُمَّ قَالَ: لَعَنَ اللَّهُ فَلَانَةً أَلْفَتْ بَنِي فَلَانٍ بَيْضًا طَوَالًا، فَقَلَبَتْهُمْ سُودًا قِصَارًا

الإمام الجائر يأخذ منك الحق ويمنعك الحق. والجار السوء فعينه تراك وقلبه يركاك إن [ورأى] خيراً ستره وإن رأى شراً أظهره. وامرأة تشيب قبل المشيب

من يصبر على سوء خلق امرأته فله بكل يومٍ وليلةٍ مثل أجر الشهيد

tutulacakları muamele de ayrıntılarıyla ortaya konmuştur. Allah–erkek–kadın sıralamasında itaatle birbirine bağlı unsurların başkaldırma durumlarında bağlı oldukları ilişkilerin bozulması ve kötülükle tavsif edilmeleri söz konusudur. Buna göre mümin erkeğin itaat durumu Allah ile olan ilişkisinden, kadının itaati ise öncelikli olarak kocası ile olan ilişkisinden kaynaklanmakta ve her iki bağ da taatin müspet yönüyle alt gücü iyi, hayırlı ve cennetlik yaparken taatin menfiyeti yine alt gücü kötü, hayırsız ve cehennemlik yapmaktadır. İtaat hiyerarşisi kadınlar için öncelikle kocalarından başlar ve kocanın yetki alanında dini ritüellerin yine onun denetimi doğrultusunda gerçekleşerek kadının Allah’a itaati pratik edilir. Kocanın emir ve isteklerinin pratik edilmediği durumlarda cehennemlik sayılan kadınların Hz. Peygamber hadislerinde de bu yönleriyle ele alındıkları görülmektedir: “Cennetin kapısında durduğumda oraya girenlerin büyük çoğunluğunun fakirler olup zenginlerin bekletildiklerini, cehennemliklerin de ateşe gitmeye emrolunduklarını gördüm; cehennem kapısında durduğumda oraya girenlerin de büyük çoğunluğunun kadınlar olduğunu gördüm”³⁶⁰ (Buhari, Rikak 51; Müslim, Zühd 93). “Şüphesiz sizler Cehennemde kalabalık olacaksınız; zira sizler belaya uğradığınızda sabretmezsiniz, size bir şey verildiğinde şükretmezsiniz, bir sır verildiğinde saklamaz, etrafa yayarsınız, kocanıza nankörlük edersiniz ve kolaylıkla güvenilmezsiniz”³⁶¹ (İbn Habib, 1992: 273). Aynı şekilde Hz. Peygamber “Kadınları, kocaları konusundaki tavırları ve dünyayı tercih etmeleri helak etti.” buyurmuştur. Etrafindakiler, “Neden kocalarımız helak etti?” diye sorduklarında ise “Onlar verdiklerinde kadınlar teşekkür etmediler, vermediklerinde şikâyet ettiler, sır verilince tutmadılar. Nefsim elinde olana yemin olsun ki kadınlardan biri kocasının yanından uzaklaştığında geri dönüp kocasını razı edene kadar Allah’a ve Rasulüne isyan etmiş olur.”³⁶² buyurdu (İbn Habib, 1992: 273). Bu rivayet de diğerleri gibi kadın ve erkek ilişkisinin kadın tarafında her zaman uhrevi yaptırımlı itaat ölçüsüyle sabit olduğunu teyit etmektedir. Bununla birlikte cehennemliklerin çoğunun kadınlardan olduğu ve cennetin de çok azını kadınların teşkil ettiğine dair rivayetler bu durumun

³⁶⁰ قُمْتُ عَلَى بَابِ الْجَنَّةِ فَكَانَ عَامَّةُ مَنْ دَخَلَهَا الْمَسَاكِينَ وَأَصْحَابُ الْجَدِّ مَحْبُوسُونَ غَيْرَ أَنَّ أَصْحَابَ النَّارِ قَدْ أُمِرَ بِهِمْ إِلَى النَّارِ وَقُمْتُ عَلَى بَابِ النَّارِ فَإِذْ عَامَّةُ مَنْ دَخَلَهَا النِّسَاءُ

³⁶¹ لَأَنْكُنْ إِذَا ابْتَلَيْتَن لَمْ تَصْبِرْنَ! وَإِذَا أُعْطِيتَن لَمْ تَشْكُرْنَ! وَإِذَا ائْتَمْتَن أَفْشَيْتَن! مَا أَكْفَرُكَن بِالْعَشِيرِ ، وَمَا أَمْنُكَن بِالْيَسِيرِ

³⁶² إِنَّهُنْ إِذَا أُعْطِينَ لَمْ يَشْكُرْنَ! فَإِذَا مَنَعْنَ اشْتَكَيْنَ! وَإِذَا ائْتَمْنَ فَشَيْنَ! وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا تَقُومُ إِحْدَاهُنْ عَنْ زَوْجِهَا مَجَانِبَةً لَهُ إِلَّا وَهِيَ عَاصِيَةٌ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ حَتَّى تَرْجِعَ إِلَيْهِ وَيَرْضَى عَنْهَا!

kocalarına karşı nankör ve asi olmalarının yanı sıra dünya hayatına düşkünlükleri sebebiyle olduğu bildirilmektedir. Nitekim Allah Rasulü şöyle demiştir: “Cennete girdiğimi gördüm ve Cennet halkının en azının kadınlar olduğunu gördüm. Bana, ‘Ey Allah’ın Rasulü! Neden böyle bilir misin?’ diye soruldu. Ben, ‘Hayır’ deyince, bildirildi ki ‘Kadınları iki kırmızı; altın ve zaferan oyaladı’ (İbn Habîb, 1992: 272). Bu rivayet kadınların cehennemlik olma sebebinin dünyalıklara düşkünlükleri olduğunu göstermektedir ki, bu durumdan kurtulmanın yolu sadakadır: “Ey kadınlar topluluğu sadaka verip çokça istiğfar edin, zira ben sizin cehennemin çoğunluğunu sizlerin oluşturduğunu gördüm”³⁶³ (Buhârî, Hayz 6; Müslim, Küsûf: 17; Nesai, Küsuf: 17; Muvatta, Küsuf: 2). *Uyubu'l-Ahbar*'da İbn Abbas'tan kötü bir kadın hakkında şöyle bir darbı mesel gelmiştir: “Sizden önce kötü bir karısı olan salih bir adam yaşardı. Bir adam gelerek ona, “Ben Allah’ın sana gönderdiği bir elçiyim. Allah sana kabul edeceği üç dua hakkı verdi, dünya veya ahiret için istediğin duayı et.” dedi ve gitti. Salih adam evine geldi, karısı onu görünce, “Neyin var? Seni mahzun ve düşünceli görüyorum.” dedi. Karısının ısrarı üzerine adam başına gelenleri anlattı. Kadın, “Ben senin karın, dostun değil miyim? Benden olma kızların da var. Kabul olunacak dualardan birini de benim için et.” dedi. Adam karısının bu isteğini reddetti. Annelerinin bu isteğini kabul etmesi için babalarına karşı sürekli ısrar ettiler. Sonunda adam kabul olunacak bir dua hakkını karısına verdi ve kadın, “Allah’ım, beni insanların en güzel yüzlüsü yap.” dedi ve kadının duası kabul edildi. İnsanların en güzel yüzlüsü olan kadın kocasını aldattı ve yatağını çiğnetti. Adam karısına nasihat ettiyse de kadın dinlemedi ve bir gün adam sinirlenip, “Allah’ım, bu kadını domuza çevir.” diye dua etti. Kadın da domuz sıfatlı biri oluverdi. Kızları annelerini bu halde görünce ağlıyorlar, yüzlerine vurup üzüntüden saçlarını yoluyorlardı. Adam kızlarına acıdı ve “Allah’ım, onu ilk haline çevir.” diye dua etti ve böylece elindeki üç duayı heba etmiş oldu” (İbn Kuteybe, 2008: 309). Rivayete göre kocasına müjdelenen üç kabul olunacak duayı da heba eden kadının güzelliği de çirkinliği de kocası için musibet ve imtihan olmuş, kötü huylu kadının ısrarcı kızları da nasiplerini almışlardır.

Kadın cinsinin cehennemlik olmakla itham edildiği hadis literatürü ve manevi/ahlaki olumsuz niteliklerin kadında toplandığını ifade eden ataerkil söylem yüzyıllarca varlığını ve etkisini sürdürmeye devam etmiştir. Hatta hadis vürudunun

يا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ وَأَكْثِرْنَ مِنْ اسْتِغْفَارٍ فَإِنِّي رَأَيْتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ³⁶³

kesildiği dönemde bizzat Hz. Peygamber'in rahle-i tedrisinden geçen ve zamanın otoritesi olarak kabul edilenler arasında bu tür söylemleri Kur'an'a, sünnete, tarihi vakıaya, akıl ve kanaate, mantık ve dil bilgisine arz edenler arasında kadın algısının tashihinde önemli ikazlarda bulunan Hz. Aişe'yi görmekteyiz. Zerkeşi'nin kaleme aldığı ve Hz. Aişe'nin sahabeye yönelttiği eleştirileri topladığı eserinde otorite olarak bir kadının dini söylemin kadın algısına yön verecek düzeltmeler çalışmamız için son derece önem arz etmektedir. Bunlar arasında Ebu Hureyre'nin açlıktan öldürdüğü bir kedi yüzünden azap edilen kadınla ilgili rivayeti düzeltmesi dikkat çekicidir. Buna göre Alkame b. Kays'tan şöyle rivayet edilmiştir: “Biz Hz. Aişe'nin yanındaydık ve yanımda Ebu Hureyre de vardı. Aişe, “Ey Ebu Hureyre! Doyurup su vermediği ve hapsetmesi sebebiyle açlıktan ölen bir kedi yüzünden bir kadının cehennemde azap gördüğünü Allah Rasulü'nden rivayet eden sen misin?” diye sordu. Ebu Hureyre, “Ben bunu bu şekliyle Hz. Peygamber'den işittim.” deyince Hz. Aişe, “Allah katında bir mümin, bir kedi yüzünden azap çekmeyecek kadar kıymetlidir; ama bu kadın aynı zamanda bir kafirdi. Ey Ebu Hureyre! Allah Rasulü'nden hadis rivayet ettiğin zaman ne aktardığına dikkat et.” cevabını verdi” (Zerkeşi, 2007: 148). Yukarıda bahsi geçtiği üzere kadınların cehennemlik olmalarına dair hadislerin karşısında Hz. Aişe, bir kadının kocasına itaat etmemenin gerektirdiği akibet doğrultusunda cehennemlik olmaya müstahak olduğunu, bir kedinin aç bırakılması gibi vicdani bir zaafiyetin ise cehennem konusu edilmediğini düzelterek ashaba ve gelecek ümmete takdim etmiştir.

3.2.2. Ahmak / Akıl Kıt Olma

Kadınların manevi olumsuz niteliklerinden bir diğeri ise onların akıllarının kıt olmaları veya ahmak olarak tavsif edilmeleridir. Kadınların akıl ve din itibarıyla nakıs oldukları, ortodoks söylemde ve özellikle hadis edebiyatında fazlaca yer almaktadır. Edebiyat söyleminde ise müstakil bir başlık altında değerlendirilmeyen akıllı kıt kadınlar, dilbilimsel olarak toplumun kaçınılmaz dil unsurunda kendini göstermektedir ki İbnü's-Sikkit *Kitabu'l-Elfaz*'da “بَابُ الْحَمَقَاءِ وَ الْفَاجِرَةِ”³⁶⁴ yani “Kadınlardan Ahmak ve Ahlaksız Olmaları Babı” ile “بَابُ الْجُرْأَةِ وَ الْبَذَاءِ فِي النِّسَاءِ”³⁶⁵ yani “Kadınların

³⁶⁴ İbnü's-Sikkit, 1998: 247

³⁶⁵ İbnü's-Sikkit, 1998: 244

Edepsiz ve Ahlaksız Olmaları Babi” altında kadınların ahmak, beceriksiz ve akıllı kıt olmalarını niteleyen lafızlara yer vermiştir. Buna göre “el-behlak (البَهْلَاقُ)” ve “eş-şefşelik (الشَّفْشَلِيقُ)” lafızları “geveze ve akıllı kıt kadını” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 245), “el-verha (الْوَرَهَاءُ)” lafzı “ahmak ve akıllı kıt kadını” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 247), “halben (خَلْبَنُ)” lafzı “ahmak kadını” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 247), “harka (الْخَرَقَاءُ)” lafzı “bir işi güzellikle yapamayan beceriksiz kadını” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 247), “el-hizil (الْحِذْلُ)” lafzı “tembel ve ahmak kadını” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 247), “er-rabel (الرَّعْبَلُ)” lafzı “elden ayaktan düşmüş ahmak kadını” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 247), “el-masile (الْمَاصِلَةُ)” lafzı “malını ve parasını yitirmiş akılsız kadını” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 248), “ed-daike (الدَّائِكَةُ)” lafzı “ahmak olduğu halde cesur davranan cüretkar kadını” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 248), “er-ratia (الرَّطِيئَةُ)” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 250) ve “el-belha (الْبَلْحَاءُ)” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 248) lafızları yine “ahmak ve akılsız kadını” nitelemek için kullanılmaktadır. Kadınların akıllı kıt olmalarının onlarda istenmeyen bir nitelik olduğunu ifade eden Ebu Amr şiirinde bu kadınlar hakkında şunları söylemiştir:

مَنْهُنَّ بَلْحَاءٌ، لَا تَدْرِي إِذَا نَطَقَتْ مَذَا تَقُولُ؟ لِمَنْ بَيَّتَا عَهَا النَّدَمُ

“Kadınlar arasında “belhâ” olanlar vardır ki konuştuğunda,
Ne dediğini anlamazsın. Kim onunla evlense mutlaka pişman olur” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 248).

Kadınların kıt veya eksik akıllı olmalarına dair veri veya örnekler, *Kitabu’n-Nisa* literatüründe gerek ortodoks gerekse edebiyat söylemleri kapsamında fazlaca yer almamaktadır. Ancak *Kitabu Edebi’n-Nisa*’da İbn Habîb “باب ما جاء في قلة من يدخل

”الجنة من النساء” yani kadınlardan az bir topluluğun cennete girebileceği hakkındaki rivayetleri ele aldığı bab başlığı altında kadınların akıl ve din eksikliklerine, kocalarına karşı görev ve sorumluluklarını ihmal etmelerine ve sonuç olarak çoğunluğunun cehennemlik olduğuna, bunun için de çokça sadaka vermeleri gerektiğine dair hadise yer vermiştir: Allah Rasulü buyurdu ki: “(Ey kadınlar) Sadakayı çoğaltın. Zira sizler cehennemde en kalabalık olanlarsınız”.³⁶⁶ Kadınlardan biri: “Niçin ey Allah’ın Rasulü?” diye sordu. Rasulullah, “Şüphesiz sizler nimete karşı insanların en nankörüsünüz. Aklınız ve dininiz noksandır. Allah’tan korkun! Söz sahibi erkeklerin kalbini sizler kadar çeviren yoktur.” buyurdu. Bir adam “Ya Rasulallah, onların eksikliği nedir?” diye sorunca Allah Rasulü, “Hayız oldukları zaman namaz kılamazlar, iki kadının şahitliği bir erkeğin şahitliğine denktir.” buyurdu. Adam, “Peki onların nimete karşı nankörlüğü nedir?” diye sorunca Rasulullah, “Onların biri bir adamla evlenir, adam onu yedirmek ve giydirmek için, ona iyilikte bulunmak için hiçbir şeye sahip olmaz, şahsi mal edinmez; sonra da kadın ona der ki: ‘Ben senden hiçbir hayır görmedim’! Böylece cehennem odunu olur. Umulur ki ondan çocuk doğurmuş olsun”³⁶⁷ buyurdu” (İbn Habib, 1992: 273–274).

Kadınların akıllarının ve dinlerinin eksik olduğuna dair Hz. Muhammed’in bu sözü aynı zamanda kadınlara cehennemlik olduklarını bildirmekte ve bu kötü haberi onlara bir bayram gününde bayram namazından sonra erkeklerin yanından ayrılıp kadınlar cemaatinin yanına gelmek suretiyle vermesi son derece dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber’in bayram namazından sonra inanan kadınların yanına cemaati yararak geldiği ve onlara kendisine olan biatlerini hatırlattığı da bahsi geçen rivayet kapsamında konu edilmiştir ki Tavus’tan nakledildiğine göre İbn Abbas şöyle demiştir: “Allah Rasulü ile Ebubekir, Ömer ve Osman ile birlikte Ramazan Bayramı namazında hazır bulundum. Bunların hepsi namazı hutbeden evvel kıldırır, sonra da hutbeyi okurdu. Allah Rasulü hutbeden sonra aşağı indi ve eliyle ‘Oturun!’ diye işaret edip erkekleri oturturkenki hali hala gözümün önündedir. Sonra erkeklerin saflarını yara yara kadınların saflarına kadar gitti, Bilal de beraberinde bulunuyordu. Peygamber, “Ey

³⁶⁶ أكثر من الصدقة! فإنكن أكثر أهل النار!

³⁶⁷ يتزوج الرجل إحداهن ولم تملك شيئاً فيحسن إليها حتى يطعمها ويلبسها. فإن كان بينهما تحاور قالت: "ما رأيت منك خيراً قط!" ولذلك هن حطب السعير! وعسى أن تكون قد ولدت منه أولاداً

Peygamber! Mümin kadınlar, Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, elleriyle ayakları arasında bir iftira uydurup getirmemek, hiçbir iyi işte sana karşı gelmemek konusunda sana biat etmek üzere geldikleri zaman, biatlerini kabul et ve onlar için Allah’tan bağışlama dile. Şüphesiz Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”³⁶⁸ ayetini okuyup bitirdi. Ayeti okuyup bitirdikten sonra kadınlara ‘Sizler bu biat üzerine kararlı mısınız?’ diye sordu. İçlerinde ravi tarafından tanınmayan bir kadın –ki kadınlar içinde ondan başkası peygambere cevap vermedi–, ‘Evet ya Rasulallah!’ dedi. Allah Rasulü, ‘Madem öyle, sadaka verin!’ buyurdu. Bilal elbisesini yayıp, ‘Babam, anam size feda olsun! Haydi gelin, atın!’ dedi. Onlar da halkalarını ve yüzüklerini Bilal’in elbisesine atmaya başladılar” (Buhari, İydeyn: 19). Görüldüğü üzere cehennemın çoğunluğunu kendilerinin oluşturduğunu Hz. Peygamber’den öğrenen kadınlara biatleri hatırlatılmış ve kadınlar üzerlerindeki ziynet eşyalarını Bilal’in örtüsüne can havliyle cehennemden beri olmak pahasına atmışlardır. Sadaka verme konusunda cehennemlik olduklarına dair haberi alan kadınlar Hz. Peygamber’in herhangi bir “Sadaka verin!” komutunda en çok sadaka verenler olurlardı (Nesai, Salatu’l-İydeyn: 20). Tuksal, İslam devletinin henüz düzenli gelirlere sahip olmadığı ve askeri, toplumsal harcamaların sahabe katkılarından tedarik edildiğine dair bir ayrıntı vererek (Tuksal, 2012: 150) kadınlardan elde edilen sadaka-gelirlerinin devleti bütçesine katkı sağladığı sosyal gerçekliğini ortaya koymaktadır.

Allah Rasulü’nün kadınlara yönelik “Sadaka verin!” komutunun “Çünkü sizin çoğunuz cehennem odunusunuz!” iletine bağlandığını belirten rivayet çeşitli varyantlarla hadis edebiyatında yer almıştır. Esas olarak konumuz gereği kadınların akıl ve din eksikliklerini ifade eden rivayet ise şöyledir: Said el-Makburi’nin Ebu Hureyre’den rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber bir gün sabah namazından çıktı, kadınlar da mescide gelmişlerdi. Onların yanına geldi ve şöyle dedi: “Ey kadınlar topluluğu! Sizin gibi akıllı ve dini eksik olduğu halde akıllı başında adamları baştan çıkaran hiç kimse görmedim! Sizleri kıyamet gününde cehennemın çoğunluğu olarak gördüm. Elinizden geldiğince Allah’a yakınlaşmaya çalışın”. O kadınların içinde

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعُهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Abdullah b. Mesud'un da karısı vardı, kocasının yanına geldi ve Hz. Peygamber'den duyduklarını anlattı. Kendisine ait bir gerdanlığı alınca İbn Mesud, "O gerdanlıkla nereye gidiyorsun?" diye sordu. Karısı, "Allah ve Rasulüne yakınlaşmaya gidiyorum, belki böylece Allah beni cehennem ehli eylemez!" diye cevap verdi. İbn Mesud, "Yazık sana! Buraya gel ve onu bana ve oğluma tasadduk et! O ziynet bende kalmalı!" dedi.³⁶⁹ Karısı, "Allah'a yemin olsun ki onu peygambere götürünceye dek, hayır!" dedi. Kadın Hz. Peygamber'e gitti ve görüşmek için izin istedi. Peygambere "Bu Zeynep'tir. Senden izin istiyor ya Rasulallah!" dediler. O "Bu hangi Zeynep?" diye sordu. "Abdullah b. Mesud'un karısı." dediler. "Ona izin verin." buyurdu. Zeynep Hz. Peygamber'in yanına geldi ve şöyle dedi: "Ey Allah'ın Rasulü! Ben senin bir konuşmanı duydum. Döndüğümde Abdullah b. Mesud'a anlattım. Allah'a ve sana yaklaşabilmek için ve Allah'ın beni cehennem ehlinden eylememesi ümidiyle infak etmek üzere gerdanlığımı aldım. Fakat İbn Mesud bu gerdanlığı kendisine ve oğluna tasadduk etmemi, bu sadakaların asıl yerinin kendisi olduğunu söyledi. Ben de 'Hz. Peygamber izin verene dek olmaz.' dedim". Bunun üzerine Hz. Peygamber "Bunu kocana ve oğluna tasadduk et; onlar buna daha layıktır." buyurdu. Sonra Zeynep şöyle dedi: "Ey Allah'ın Rasulü! Bizim yanımızda durduğunda senden duyduğumuz şu 'Sizin gibi akıllı ve dini eksik olup da akıllı başında adamları baştan çıkaran kimse görmedim.' sözlerin hakkında ne düşünüyorsun? Dinlerimizin ve akıllarımızın eksikliği nedir ey Allah'ın Rasulü"? Hz. Peygamber şöyle cevap verdi: "Dinlerinizdeki eksiklik olarak bahsettiğim şey hayızdır. Biriniz hayız gördüğünüzde bir müddet süresince namaz kılmadan, oruç tutmadan oturur. İşte bu dinlerinizin eksikliğidir.³⁷⁰ Akıllarınızdaki eksiklik olarak zikrettiğim şeye gelince bu da şahitliktir ki bir kadının şahitliği ancak yarım şahitliktir"³⁷¹ (İbn Hanbel, 1998a: 373). Rivayete göre akılsız kadınların akıllı başında erkekleri kandırabilme yeteneklerinin onları cehennemlik yaptığı yargısı çıkmakta ve toplumsal bir yardımlaşma örneği olan sadaka ve tasadduk kişisel günahların bertaraf edilmesinde kullanılmaktadır ki kadınlar yoksulları düşünerek değil cehennem korkusuyla

³⁶⁹ سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَأَخَذَتْ حُلِيًّا لَهَا ، فَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ : أَيْنَ تَذْهَبِينَ بِهَذَا الْحُلِيِّ ؟ فَقَالَتْ : أَتَقَرَّبُ بِهِ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لَعَلَّ اللَّهَ أَنْ لَا يَجْعَلَنِي مِنْ أَهْلِ النَّارِ ، فَقَالَ : وَيْلَكَ ، هَلُمِّي تَصَدَّقِي بِهِ عَلَيَّ وَعَلَى وَلَدِي ، فَأَنَا لَهُ مَوْضِعٌ

³⁷⁰ أَمَّا مَا ذَكَرْتُ مِنْ نُقْصَانٍ دِينِكُمْ فَالْحَيْضَةُ الَّتِي تُصِيبُكُمْ ، تَمْكُثُ إِحْدَاكُم مَّا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَمْكُثَ لَا تُصَلِّي وَلَا تَصُومُ ، فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانٍ دِينِكُمْ

³⁷¹ وَأَمَّا مَا ذَكَرْتُ مِنْ نُقْصَانٍ عُقُولِكُمْ ، فَشَهَادَتُكُمْ إِنَّمَا شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ نِصْفُ شَهَادَةِ ..

kendilerini düşünerek sadaka vermeye başlamışlardır. Bunun sebebi ise eksik akıl ve dinleriyle kocalarını kandırmaları ve onlara nankörlük etmeleri olarak tayin edilmiştir (Tuksal, 2012: 155).

Akıl eksikliği, akıllı kıt olma veya ahmak olma her ne kadar her iki cins için de geçerli olması muhtemel ise de hadis edebiyatında yalnızca kadınlara has bir nitelik olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak diğer taraftan kadınların bu niteliklerine rağmen akıllı başında erkeklerin akıllarını kolayca çelebildikleri ifade edilmekte ve bu durum söylemde bir tezat teşkil etmesinin yanında “Erkeklerden kemale erenler çoktur; kadınlardan ise İmran’ın kızı Meryem, Firavun’un karısı Asiye, Huveylid’in kızı Hatice ve Muhammed’in kızı Fatıma’dan başka kimse kemale ermemiştir. Aişe’nin kadınlara üstünlüğü de tiridin diğer yiyeceklere üstünlüğü gibidir.”³⁷² (Müslim, Fezâilü’s-sahâbe 70 (2431)) rivayetiyle de tezat teşkil etmektedir. Dolayısıyla dinleri ve akılları eksik olan bu kadınların cenneti müstahak olmaları büyük bir başarı olmalıdır. “Akıllarınızdaki eksiklik olarak zikrettiğim şeye gelince bu da şahitliktir ki kadının şahitliği ancak yarım şahitliktir.” yargısındaki anlayışa göre şahitlik konusunda erkeğin tek şahitliğine kadının iki şahitliğinin tayin edilmiş olması kadının erkeğe göre “yarım akıllı” veya erkeğin kadının “iki katı kadar akıllı” olduğunu göstermektedir. Hatta kadındaki bu yarım şahitliğin yanı sıra, bir erkeğin dört hür kadın ile evlenebilmesine karşın bir kadının ancak bir erkekle evlenebilmesini “kadının ¼ veya çeyrek cinsel erişimi” olarak ve mirastan çoğunlukla erkeğin tam miras hakkına karşı kadının yarım almasını da “kadının ½ yani yarım ekonomik erişimi” olarak değerlendirmek de mümkündür (Tuksal, 2012: 172). Bu sosyoekonomik hak eksikliklerinin de ötesinde İmam Şafii şöyle demiştir: “Eğer bir erkek bir kadını öldürürse ve maktulün velileri erkeğin kisasen öldürülmesini talep ederse, erkeğin ailesine yarım dinar diyet miktarı ödenir. Bu eşitliğin hakikatidir. Çünkü kadının canı erkeğin canına eşit değildir. Aksine onun yarısı değerindedir. Şu halde yarım olan can için tam olanın canı alınırsa, ikisi arasındaki fark erkeğin ailesine geri verilir” (Tuksal, 2012: 172).

Sonuç olarak akıllarının yanı sıra kendi ellerinde olmayan biyolojik özellikleri gereği adet görerek dinen de eksik olan kadınlar can bakımından da erkeğe göre eksik

كَمَلِ مِنَ الرِّجَالِ كَثِيرٌ وَلَمْ يَكْمُلْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَرْيَمُ ابْنَةُ عِمْرَانَ وَآسِيَةُ امْرَأَةِ فِرْعَوْنَ وَخَدِيجَةُ بِنْتُ خُوَيْلِدٍ وَفَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ وَفُضِّلَ عَائِشَةُ عَلَى النِّسَاءِ كَفُضِّلَ الثَّرِيدُ عَلَى سَائِرِ الطَّعَامِ.

ve yarımdırlar. Ancak kadınlarda görülen bu akıl eksikliği İslam hukukunun öngördüğü cezai müeyyidelerde kadınlar için erkeğe nazaran özür mahiyetinde herhangi bir hafifletmeyi gerektirmemiş, çoğu had konusunda eşit yaptırımlara muhatap tutulmuşlar; hatta bu eksikliklerine rağmen akıllı erkeklerin aklını çelen toplumsal bir fitne unsuru olarak sakındırılmışlardır ki Hz. Ali şöyle demiştir: “Kadınlarla istişare etmeyin. Çünkü onların akılları noksan, iradeleri zayıftır. Onların gözlerini peçeyle örtün. Sımsıkı bağlanmış bir peçe onlar hakkında şüphe duyulmasından daha hayırlıdır. Onların dışarı çıkması yanlarına güvenilmez birinin girmesinden daha tehlikelidir. Eğer senden başkasını görmemelerine ve tanımamalarına güç yetirebiliyorsan bunu mutlaka yap”³⁷³ (el-İbşihi, 1999: 205; İbn Kuteybe, 2008: 280)!

3.2.3. Vefasız Olma

Arap kültüründe ve dolayısıyla edebiyatında yaygın anlayışa göre kadınlar genel olarak “vefasız” olarak tavsif edilirler. Gerek ahde vefa gerek aşk konusunda kadınlar yaygın kanaate göre erkeklere karşı vefa göstermezler. Özellikle kalbî vefa konusunda kadınlar *Kitabu'n-Nisa* literatüründe incelediğimiz üzere yerden yere vurulurlar. Buna karşılık erkeklerin vefasızlıklarına dair anlatılar daha çok kendi cinsleri arasındaki arkadaşlık, dostluk, emir altında olmak gibi durumlarda vuku bulan hakikatsiz amel ve niyetler çerçevesiyle sınırlıdır. Ancak zaten şeytanın tuzakları³⁷⁴ (el-İbşihi, 1999: 204; İbn Abdirabbih, 1983: 137) ve yasaklandığı her türlü işe kalkışan kural-tanıma bir cins olduğu³⁷⁵ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 11; İbn Kuteybe, 2008: 306; İbn Abdirabbih, 1983: 138), toplum ve erkek için fitne teşkil ettiği³⁷⁶ (İbn Habib, 1992: 185; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 197; İbn Kuteybe, 2008: 306; İbn Abdirabbih, 1983: 111) algısı hakim iken kadınlar erkeklerin güvensizliklerine ve dolayısıyla kıskançlıklarına, fiziksel/ekonomik/psikolojik ve cinsel şiddetlerine maruz kalmışlardır. Bahsi geçen

إِيَّاكَ مُشَاوَرَةَ النِّسَاءِ؛ فَإِنَّ رَأْيَهُنَّ إِلَى أَفْنٍ، وَعَزَمَهُنَّ إِلَى وَهْنٍ؛ أَكْفَفُ أَبْصَارُهُنَّ بِالْحِجَابِ، فَإِنَّ شِدَّةَ الْحِجَابِ خَيْرٌ لَهُنَّ مِنَ الْإِرْتِيَابِ، وَلَيْسَ خُرُوجُهُنَّ بِأَضَرَّ مِنْ دُخُولِ مَنْ لَا يُوثِقُ بِهِ عَلَيْهِنَّ؛ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ لَا يَعْرِفَنَّ غَيْرَكَ فَافْعَلْ!

³⁷⁴ النِّسَاءُ حَبَائِلُ الشَّيْطَانِ

³⁷⁵ مَا نُهَيْتِ امْرَأَةً قَطُّ عَنْ شَيْءٍ إِلَّا أَتَتْهُ

³⁷⁶ مَا تَرَكْتُ بَعْدِي فِتْنَةً أَضَرَّ عَلَى الرِّجَالِ مِنَ النِّسَاءِ

şiddet türleri arasındaki psikolojik şiddet de tam anlamıyla “vefasızlık” konu başlığı altında ele aldığımız rivayetlerde kendini göstermektedir ki kadını “vefasız” olarak tavsif eden bu ithamlar, genelde erkeğin hak olarak elinde bulundurduğu imkanların kadın tarafında bulunmayışından da kaynaklanmaktadır. Bunlar arasında erkeğin İslam hukukuna göre sahip olduğu çok-karılılık hakkının karşısında kadının sahip olmadığı çok-kocalılık hakkı elde etme girişimi, kadının erkek gözünde vefasız ve güvenilmez olarak addedilmesine yol açmıştır.³⁷⁷ Buna örnek olarak Ebu Amr eş-Şeybani’nin anlattığı rivayeti verebilir: Ebu Züeyb el-Hüzeli, Ümmü Amr isimli bir kadını seviyordu. Ona zaman zaman yeğeni Halid’i gönderirdi. Bir gün kadın gence kendisini sunmak istedi. Ancak o buna yanaşmadı ve “Ebu Züeyb’in (amcamın) durumdan haberdar olmasından korkuyorum.” dedi. Ancak kadın ısrar ederek, “Beni ve seni sadece yıldızlar görüyor.”³⁷⁸ dedi. Bunun üzerine genç geceyi o kadınla geçirdi ve şu şiiri söyledi:

مَا تَمَّ إِلَّا أَنَا وَالْكَوَكِبَ وَأُمَّ عَمْرٍو فَلَنِعَمَ الصَّاحِبَ

“Burada yalnızca ben varım, bir de yıldızlar;
Ve Ümmü Amr var, o ne güzel bir arkadaşı”!

Halid, amcası Ebu Züeyb’in yanına döndüğünde amcası ondan şüphelenerek, “Vallahi ben sende Ümmü Amr’ın kokusunu alıyorum.” dedi. Daha sonra Halid o kadının yanına her ne zaman gittiyse Ebu Züeyb ondan şüphelenir oldu. Sonunda Halid şöyle dedi:

“Ey kavmim, ne oluyor bana ve Ebu Züeyb’e?
Başka yerden yanına geldiğim vakit,
Duygularımı yokluyor, elbisemi kokluyor,
Sanki ben onu şüpheyne düşürecek bir şey yapmışım gibi”.

Bunun üzerine Ebu Züeyb şöyle dedi:

³⁷⁷ Yargının devamında bu anlayışın İslam dininden değil, insan kaynaklı kültürel algılardan kaynaklandığına dair rivayetler bulunmaktadır.

³⁷⁸ مَا يَرَانِي وَإِيَّاكَ إِلَّا الْكَوَكِبَ

دعا خالداً أسرى ليالي نفسه يولي على قصد السبيل أموره
فلما توفّاها الشباب وغدره وفي النفس منه غدرها وفجورها
لوى رأسه عنّي، ومال بودّه، أغانيج خودِ كان حيناً يزورها
تعلّقها منه دلال ومقلّة يظلّ لأصحاب السّفاه يثيرها

“Gecelerini uykusuz geçiren Halid’i çağırdı,
Dürüstçe kadının işlerine bakması için.
Ancak kadın onun gençliği ve çekiciliğini görünce,
Aldatma ve günah damarı kabardı.
Halid benden yüz çevirip arzusuna yenik düşerek,
Cilveli kadını sık sık ziyaret etti.
Kadından ona işveli dalgın bakışlar bulaştı,
Böylelikle o günahkâr düşük kadına ilgi duydu”.

Halid ona şöyle cevap verdi:

فلا يبعدنّ الله عقلك إن غزا وسافر والأحلام جمٌ غيورها
وكنت إماماً للعشيرة تنتهي إليك إذا ضاقت بأمرٍ صدورها
وقاسمها بالله جهداً لأنتم ألذّ من الشكوى إذا ما يسورها
فلم يغن عنه خدعه حين أزمعت صريمته والنفس مرّ ضميرها

“Allah aklını başından almasın,
Savaş ve seferde ona olan kıskançlığın aklına neler getirdi!
Sen kabilenin reisiydin,
Zora düşüldüğünde sana gelinirdi.
O kadına yeminle şöyle dedi:
“Siz kadınlar! Başa gelen musibetlerden daha lezzetlisiniz”.
Nefsin isyan edip arzusun peşine düştüğünde,

Artık onu dizginleyemedi, çünkü nefsin niyeti her zaman kötüdür”. Ebu Amr eş-Şeybani devamında şöyle der: “Ebu Züeyb bu kadını Melik b. Uveymir’in elinden almıştı. (Aynı şekilde Ebu Züeyb’in yeğeni Halid’i kadına gönderdiği gibi) Melik de Ebu Züeyb’i kadının yanına gönderirdi. Melik yaşlanınca, kadın Ebu Züeyb’i dost edindi. Ebu Züeyb yaşlanınca da Halid’i dost edindi.³⁷⁹ Bunun üzerine Ebu Züeyb şu şiiri söylemiştir:

تريدن كيما تجمعي وخالداً وهل يصلح السيفان، ويحك، في غمد؟
أخالد، ما راعيت مني قرابةً فتحفظني بالغيب أو بعض ما تبدي

“Hem beni hem de Halid’i birlikte mi istiyorsun,
Yazıklar olsun sana! Hiç iki kılıç bir kında olur mu?
Halid’in akrabam olmasına da mı aldırmadın?
Keşke benim sevgimi özenle korusaydın” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 152–154).

İbn Kayyim el-Cevziyye’nin kitabına aldığı bu rivayete göre kadın kendisine aşık olan adamın yeğenine karşı ilgi duymuş ve Ebu Züeyb’in yeğeni de kadının bu hislerine karşılık vermiştir. Bu noktada Ebu Züeyb’in yani amcasının sevdiği kadına duygusal ve cinsel anlamda yakınlık göstermemesi gereken Halid’in vefasızlığı da göz ardı edilmiş, hatta Ebu Züeyb’in (Halid’in kendisine ihanet ettiği gibi) amcaoğlu Malik b. Uveymir’e ihaneti ve vefasızlığı da hiç dile getirilmemiştir. Bunu hatırlatmak üzere Halid:

ولا تعجب من سيرة أنت سرنها و أول راضي سة من يسيرها
ألم تتنقذها من ابن عويمر وانت صفّي نفسه ووزيرها

“Şimdi hiç şaşırma, daha önce o kadına sen de yaklaşmıştın,
Kim erken davranıp da o kadına giderse, amacına ulaşır.
Sen aynı şeyi o kadının dostuna yaparak,

³⁷⁹ وكان أبو ذؤيب أخذها من ملك بن عويمر وكان ملك يرسله إليها، فلما كبر أخذت أبا ذؤيب، فلما كبر أخذت خالداً

Yine o kadını İbn Uveymir'in elinden almadın mı?" (İbn Kuteybe, 2008: 302) şiiriyle karşılık vermiştir. Görüldüğü üzere metinde yalnızca erkeğin aşk duygusu beslediği kadın üzerinden kendisine bağlılığını şart koşan manalar bulunmakta ve kadının duygusal özgürlüğü kısıtlanmaktadır ki Ümmü Amr'ın Ebu Züeyb'e de aşk beslediğine dair herhangi bir ifade yoktur. Erkeğin duygusal anlamda bağlı hissettiği kadının erkek milki/nikahı altında bulunmaması halinde dahi duygusal ve cinsel aidiyetinin tekele bağlanması çabası erkek cinsi tarafından haklı görülse de kadına duyulan bu akitsiz "aşk" bağlılığının yaptırımları olağan görünmektedir. Yani aşk tek taraflı dahi olsa, kadının bu duyguya ve duygu sahibi olan erkeğe bağlılığı hatta bağımlılığı, sadakati, itaati şart koşulmaktadır. Bunun altında yatan sebep erkeğin hukuken milki altına alacağı kadınların sayısı konusunda dini ibaha alanının son derece geniş tutulmuş olmasıdır. Fudayl b. Haşimi'nin aktardığı şu olay, bizi kadının akitsiz bağlılığını talep eden adamın yönelttiği "vefasız kadın" yaftasıyla; erkeğin nikahlı karısının yine mübah cariyelerle olan ilişkisinin özetlendiği "vefasız adam" yerine "kıskanç kadın" ithamı arasında düşünmeye sevk etmektedir: "Amcamın kızı olan hanımım ile yatarken, bir ara cariyelerden biri görüldü. Yataktan indim ve onunla cinsel ilişkiye girip geri döndüm. Dönerken beni bir akrep soktu. Sesimi çıkarmayıp sabrettim ve yatağa döndüm. Ancak daha sonra acıya sabredemeyip çığlık attım. Amcamın kızı olan karım bana, "Sana ne oluyor?" dedi. Ben, "Beni akrep soktu." deyince, "Yatağın üzerinde akrep ne gezer?" dedi. Ben, "Küçük abdestimi yapmak için inmiştim, o zaman soktu." dedim. Ancak karım olayın farkına vardı. Sabah olunca hizmetçilerinin tümünü yanına çağırdı ve bir yıl boyunca evde akrep öldürmemeleri için onlardan söz aldı. Sonra şöyle dedi:

إِذَا عُصِيَ اللَّهُ فِي الدَّارِ فَإِنَّ عَقَارَنَا تَغْضَبُ
وَ دَارَ إِذَا نَامَ حَرَّاسُهَا أَقَامَ الْحُدُودَ بِهَا الْعَقْرَبُ

"Evimizde Allah'a isyan edildiğinde,

Bizim akreplerimiz sinirlenir.

Bekçilerin uyuduğu bir evde,

Cezaları akrepler verir" (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 121, 122). Rivayet metninden anlaşıldığı üzere kadının "Evimizde Allah'a isyan edildiğinde" sözünden kocasının kendi milki altında bulunmayan cariyelerden biri ile karısına sadakatsizlik gösterdiği

anlaşılmaktadır. Ancak yine de bu olay “nikahlı eşine ihanet eden adam” değil de “kocasını kıskanan kadın” rivayeti olarak *Kitabu’n-Nisa* literatürü içinde kendine yer bulmaktadır. Bunun sebebi de az önce bahsi geçtiği üzere kadın üzerindeki olumsuz algılar ve söylemlerin yanında, erkeğin bir hak olarak hukuken ve dinen elinde bulundurduğu çok-karılılık ibahasıdır. Diğer taraftan kadın ve erkeğin her ikisinin de ikili ilişkiden bekledikleri sadakat, bağlılık gibi değerlerin erkeğin elinde bulundurduğu çok-karılılık hakkıyla dejenere olması kaçınılmazdır. Kadın bir hak arayışı olarak üzerindeki bu duygusal ve cinsel yaptırım gücünü ihlal ettiğinde “vefasız/güvenilmez” nitelermeleriyle anılır, ancak insanlık ve eşitlik ölçüleri göz önünde bulundurulduğunda kadına yönelik bu tür ithamların asılsız kaldığı görülecektir, hele ki kadının duygusal bağlılığının cebredildiği durumlarda.

Kadın vefasızlıklarının tavsif edildiği rivayetlerden bir diğeri de İbn Kayyim el-Cevziyye ve İbn Kuteybe’nin kitaplarına aldıkları Sahr’ın amcakızı Selma’ya duyduğu karşılıksız aşk ve doğurduğu sonuçlarla birlikte değerlendirilmelidir. Ebu Ubeyde’nin aktardığı haber şöyledir: Sahr b. Abdullah eş-Şerid amcakızı Selma bint Kab’a âşıktı. Sahr onu istiyor, Selma ise reddediyordu. Bu durum bir süre devam etti. Bir gün Beni Esed kabilesi Sahr’ın kabilesi olan Beni Süleym’e saldırı düzenlemiş, onları bozguna uğratmışlardı. Selma da diğer kadınlarla birlikte ganimet/cariye olarak alınmıştı. Kabile fertlerinin bir kısmı öldürülmüş, diğerleri ise esir edilmişti. Bu esnada Sahr orada değildi. Kabilesine döndüğünde olup bitenler kendisine anlatıldı. Hemen kılıcını kuşanıp atına bindi ve onları takip etti ve sonunda yetişti. Sahr’ı gördüklerinde, “Bu Beni Süleym’in kaçağı. Oysa Allah onlardan hiçbirini hayatta bırakmamayı arzulamıştır.” dediler. Teker teker Sahr’ın karşısına çıkıyorlar, Sahr da onları birer birer öldürüyordu. Ölülerin sayısı çoğalınca Beni Süleym kabilesinin fertleri birbirlerine baktı ve Beni Esedliler hemen saldırıya geçtiler. Sahr Selma’ya baktı, Selma siyah bir kölenin ardında bağlıydı. Adamı öldürdü ve Selma’yı alıp geri döndü. Bu sırada Sahr Ebu Sevr el-Esedî’nin kılıç darbesiyle yaralanmıştı. Selma ile evlendi, onu çok seviyor ve çokça ihsanda bulunuyordu. Kendi aile fertlerinden dahi üstün tutuyordu. Bir süre sonra yarası etkisini gösterdi ve Sahr bir yıl boyunca hasta yattı. Mahallenin kadınları Sahr’ı ziyaret ediyor ve Selma’ya durumunu soruyorlardı. Selma ise, “Ne diri ki ümit beslenilsin ne de

ölü ki unutulsun.”³⁸⁰ diyordu. Bir gün evlerinin önünden bir adam geçiyordu. Hain bir huya sahip olan Selma da ayaktaydı. Adam, “Bu kalça satılık mı?”³⁸¹ diye sorunca Selma, “Yakında.” dedi. Sahr bunu duydu. Selma’nın Sahr’ın kendisini duyduğundan haberi yoktu. Sahr, “Kılıcı ver de paslanıp paslanmadığına bakayım.” dedi. Selma’yı öldürmeye niyetlenmişti. Kılıcı verdi ancak Sahr o kadar güçsüzdü ki kılıcı taşımaya gücü yetmedi. Bunun üzerine şöyle dedi:

أرى أمّ صخرٍ ما تملّ عيادتي ومَلّت سليمى مضجعي ومكاني
وما كنت أخشى أن أكون جنازةً عليك ومن يغترّ بالحدثان
فأيّ امرئ ساوى بأمّ حليلةٍ فلا عاش إلاّ في شقا وهوان
أهمّ بأمر الحرم لو أستطيعه، وقد حيل بين العير والنّزوان
لعمري لقد أيقظت من كان نائماً وأسمعت من كانت له أذنان
فللموت، خيرٌ من حياةٍ كأنّها محلة يعسوب برأس سنان

“Görüyorum ki Sahr’ın annesi oğlunu ziyaretten geri kalmıyor,
Selma ise yanımda olmaktan ve yatmaktan bıkmış.
Ben sana cenaze yükü olmaktan korkmuyordum,
Kim gençliğine aldanıp da onu garanti edebilir ki?
Her kim Ümmü Halile’ye yaklaştıysa,
Hep zelil ve bahtsız yaşadı.
Bir günaha niyetlendim, ama gücüm yetmedi.
Ancak şimdi ölüm çemberi daraldı, ölüm yaklaştı,
Uyuyanlar uyansın, duymayanlar da haberdar olsun diye.
Ben derim ki: “Ömrüme and olsun,
Mızrağın ucundaki böcek gibi yaşamaktansa,

³⁸⁰ لَا حَيٍّ فَيُرْجَى وَ لَا مَيِّتٍ فَيُنْسَى

³⁸¹ أبيع هذا الكفل؟

Ölmek çok daha iyidir”.³⁸²

Bir süre sonra Sahr’ın yarası üzerinde şişlik oluştu ve etrafındakiler bu şişliğin kesilmesini tavsiye ettiler. Sahr onun kesilmesini insanlara bıraktı ve urun kesilmesi üzerine Sahr vefat etti (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 154, 155; İbn Kuteybe, 2008: 310, 311). Rivayette istemediği halde kendisini düşman elinde esir olmaktan kurtaran adamlarla minnet duygusu üzerine evlenen kadının eşi yaralı haldeyken bir diğer erkeğin teklifini olumlaması ve ertelemesine dair anlatılar yer almaktadır. “Hain bir huya sahip olduğu”³⁸³ bildirilen Selma’nın ahlaksız teklifi kabul etme temayülünde olması Sahr’ın kendisini öldürmesini haklı göstermekte; ancak buna sebep olan şartlar göz ardı edilmektedir. Selma’nın bizzat yaptığı vefasızlık örneği yanında kaynaklarda kadından kaynaklanmayan vefasızlıkların da kendisine isnad edildiği görülmektedir. İbn Kayyim el-Cevziyye’nin “Kadınların İhaneti” başlığı altında yer verdiği ve Dabel b. Ali’nin aktardığı rivayet buna örnek gösterilebilir: “Bir gün sokakta yürürken zihnimi birtakım düşünceler kapladı. Birden dilimden istemsiz olarak şu beyitler çıktı:

“Gözlerimde gözyaşının verdiği bir mutluluk var,
Gözlerimin uyuması ise sıkıntı verir”. Sesimi duyan bir cariye aniden çıkageldi ve şöyle dedi:

“Bu kadarı az gelir güzel gözlere,
Bir bakıştan dolayı aklı başından gidene”. Ondan daha tatlı dilli, daha güzel gözlü, daha parlak yüzlü, daha hoş yürüyüşlü, daha akıllı bir cariyeye daha karşılaşmamıştım. Bütün cariyelerimin iyi gören gözleri, anlayışlı kalpleri ve iyi işiten kulakları olmasını arzuldım. Ve şöyle dedim:

“Zaman bizi bir araya getirip sevindirir mi?
Bir aşığı diğer bir âşıkla buluşturarak.
Zaman nedir ki hakkında konuşuluyor,
Bizi buluşturacak olan zaman ise o sensin”.

³⁸² فللموت، خيرٌ من حياةٍ كأنّها... محلة يعسوب برأس سنان.

³⁸³ وكانت ذات خلقٍ وأرداف.

Dabel sözüne şöyle devam etti: “Gözümün ucuyla baktım, beni takip ediyordu. O zamanlar durumum kötüydü, fakirdim. Ona, “Benim kadın düşkünü evimden başka bir varlığım yok.”³⁸⁴ dedim. Eve vardığımda onu durdurup içeri girdim. İçeride bulunan Müslim’e, “Ah be Müslim! Kapıda çok güzel bir cariye var. Ancak biz darlık ve fakirlik içindeyiz, halbuki ona dünyaları versek bile az gelir.” dedim. Müslim, “Hakkında yakınacağım hususu sen benden önce söyledin. Ama her ne olursa olsun, onu mutlaka getir.” dedi. Cariyeyi içeri aldığımda Müslim, “Şu mendili sat ve bir şeyler al.” dedi. Ben, “Tamam olur.” deyip kabul ettim. Mendili alıp pazarda otuz dirheme sattım. Buna ekmek, et ve şarap alıp geldim. Geldiğimde onları birbirleriyle münakaşa eder halde buldum. Aklıma Beşar’ın şiiri geldi, şöyle söyledim:

“Bir konuşma ki bir bahçeye benzer,
İçinde sarı ve kırmızı çiçekler bulunan”.

Müslim bana, “Temiz bir ev, zarif bir yüz. Ama ne badem şekeri var ne de reyhan! Git ve bize onlardan al.” dedi. Gittim ve istediklerini alıp geldim. Evde onlardan hiçbir iz yoktu. Gidebilecekleri yerleri uzun uzun düşündüm. İçim yanıyordu. Gece karanlığı çöktüğünde aklıma birden gizli yerlerde onları bulabileceğim ihtimali geldi. Aradım ve onları bir evin mahzeninde buldum. Yanların ihtiyaç duydukları her şey vardı. Yiyor, içiyor, eğleniyorlardı. Başımı uzattım ve üç defa Müslim’e seslendim. Bana, “Yerimiz iyi, ihtiyaç duyduğumuz her şey de yanımızda. Bir tek sen fazlalıksın. Ne diyeceksen söyle. Yoksa sana izin verilene kadar sabret!” dedi. Geceyi ateş közü üzerinde kavrulurcasına sıkıntıyla geçirdim. Nerede olduğumu bile unutmuştum. Sabah olduğunda Müslim çıkageldi, ardından da cariye görüldü. Cariye hemen Müslim’in yanına koştu, sonra benimle hiç konuşmadan çıkıp gitti. Bu, hayatımda başıma gelen en üzücü şeydi” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 165, 166).³⁸⁵ Cariye olarak kadının iradi eylemlerini de göz önünde bulunduracak olursak Dabel ve Müslim arasında yaşanan rekabetin günün sonunda birbirlerine olan ihanetleriyle sonuçlandığını görmemiz işten bile değil. Çünkü alınıp satılan ve varlığı açıkça mebi olan bir cariye'nin tek başına maliki olmaksızın vereceği kararlar hukuken sonuç bile doğurmazken; yol üzerinde şiir

³⁸⁴ مَالِي إِلَّا مَنْزِلٌ صَرِيحُ الْغَوَانِي

³⁸⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye bu rivayeti kitabının “بَابُ مَا يَذْكُرُ مِنْ غَدْرِ النِّسَاءِ” yani “Kadınların İhaneti Hakkında Söylenenler” başlığı altında zikretmiştir.

inşad ettiği bir adamın arkadaşıyla olan rekabetinden kaynaklanan sonuçlarının vefasızlık örneği olduğu iddiası durumu tam anlamıyla yansıtmamaktadır. Konu başlığı altında verdiğimiz ilk örnekte amcasının sevdiği kadına meyleden Halid yeğen ile kendisiyle şiirleşen cariyeden hoşlanarak evine alan Dabel'e ihanet eden arkadaşı Müslim'in bu vefasızlık örneklerini yok sayan literatür sahipleri, genel anlamda tüm konularda kadını hadis edebiyatı ve tefsir geleneği yazınının da etkisiyle “vefasızlık” gibi olumsuz niteliklerle tavsif etme eğiliminde olmuşlardır.

3.2.4. Kıskanç Olma³⁸⁶

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin sevgi alametleri arasında yer verdiği kıskançlık duygusu, farklı dilbilimciler tarafından çeşitli bağlamlarda anlamlandırılmıştır. Dini metinlerin yer aldığı ortodoks söylemde kıskançlık, “gayret” (غَيْرَة) lafzı ile karşılanmış ve “kişinin mahremine korumakta gösterdiği hassasiyet” şeklinde mana verilmiştir. Çoğunlukla kadın-erkek ilişkilerinde gündeme gelen kıskançlık duygusu, genel manada kullanılan haset duygusunun bir parçası olarak göze çarpmaktadır. “Başkalarının sahip olduğu imkanları kıskanma” anlamına gelen haset duygusunda kıskanma eyleminde bulunan süje ile bu eylemden etkilenen nesne, arasında herhangi bir bağ olmayan iki müstakil/bağımsız unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak kıskançlık duygusu özel anlamda ele alındığında, kıskanma eylemini gerçekleştiren süje/öznenin, kendisini kıskanmayı haklı bulduğu (kıskanılan) objeye çeşitli fitri (insani), dini bağ ve statülerle bağlı olduğunu görmekteyiz. Kıskanma eylemini haklı gören bu bağ ve statüler de toplumsal değerler ile dini hassasiyetler şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bilindiği üzere toplumsal değerler toplumdan topluma farklılaşır ve bu farklılık diğer duygu kaynaklı davranışlarda görüldüğü gibi kıskançlık eyleminde de kendini gösterir. İbn Kayyim da milletlerin kıskançlık hususunda farklılıklar gösterdiğine değinmiştir: “Milletler kıskançlık hususunda farklı farklıdır. Slavlar soy yönüyle yakınlarıyla ve evlerine yakın komşularla evlenmezler. Erkek vefat ettiğinde hanımı üzüntüsünden dolayı

³⁸⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, kitabı *Ahbaru'n-Nisa*'da bahsi geçen konuyla ilgili olarak “بَابُ مَا جَاءَ فِي الْغَيْرَةِ” yani “Kıskançlık Hakkında Söylenenler” şeklinde müstakil bir konu başlığı açmıştır (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 82).

kendisini boğar.³⁸⁷ Hindistan’da kadın, kocası ölüp yakılmak üzere getirildiğinde kendisini de yakmaları için yakılan yere gelir.³⁸⁸ Deylemli biri ise yanına hanımını, kız kardeşlerini, hala ve teyzelerini alıp onları sınır pazarlarında satar. Onu satın alana teslim ederken ne kendisinin ne de o kadınları satın alanların gözlerinden bir damla yaş akamaz”³⁸⁹ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 84, 85). Örnekten de anlaşılacağı üzere toplumsal değerler farklı toplumlarda çeşitlilik arz etmekte iken dini hassasiyetler, tek bir şeriatın etrafında teşekkül eden şer’i kültürün devamlılığını sosyal pratiklerin önünde tutmayı gerektirir. Böylece toplumsal bir değer olan kıskançlık özellikle dini duyguların ağır bastığı cemaat tipi romantik toplumlarda ortodoks metin ve söylemler etrafında şekillenen dogmatik kıskançlık tanımlaması karşısında zayıf düşmektedir. Sonuç olarak belirli toplumsal değer ve normlar ile dinin yaptırım gücü gereği, yine toplumsal ve dini statülerle birbirine bağlanan insan, kıskanma eylemini insani, içtimai ve dini saikler çerçevesinde tatbik etme ihtiyacı hisseder. Bu saikler arasında yaptırım gücü en fazla olan unsur, mezkûr eyleminin başlıca kaynağını ve illetini teşkil eder.

Çalışma kapsamında ele aldığımız literatürde kıskanma eyleminin aşk edebiyatı söylemi çerçevesinde insani bir itki; ortodoks söylem çerçevesinde de dini bir saik sonucu gerçekleştirildiğine dair rivayet ve görüşler yer almaktadır. Bunlardan farklı olarak hem aşk edebiyatı hem de ortodoks söylemi meczeden tasavvufi söylem insani ve dini itkilerin ikisini birden tek kaynağa indirgemıştır.³⁹⁰ İşte İbn Kayyim’in ele aldığı kıskanma eylemi insani saikten yola çıkarak dini saik ve söylemle beslenen tasavvuf üslubuna kaymıştır. İbn Kayyim kıskançlığı sevginin alametlerinden saymış ve sevgili için kıskanmanın, sevdiğinin hoşlanmadığı şeylerden hoşlanmamak ile onun emirleri zayi edilip kuralları çiğnendiğinde rahatsız olmak sonuçlarını verdiğini söylemiştir. Onun tanımına göre emir ve yasak bağlarıyla kurulan sevgi bağı herhangi bir isyan

فمن الصَّالِبَةِ نَاسٌ لَا يَتَزَوَّجُونَ مِنْ قَرَبٍ مِنْهُمْ فِي النَّسَبِ وَلَا الدَّارِ. وَإِذَا مَاتَ الْبَعْلُ خَنَقَتِ الْمَرْأَةُ
نَفْسَهَا أَسْفًا عَلَيْهِ

وَالْمَرْأَةُ فِي الْهِنْدِ إِذَا مَاتَ زَوْجُهَا وَارَادُوا حَرْقَهُ، جَاءَتْ لِتُحْرِقُوهَا مَعَهُ

وَالَّذِي لَمْ يَخْرُجْ مِنَ الدِّيَلَمِ إِلَى حُدُودِ مَا بَيْنَ دَارِ الْإِسْلَامِ وَالدِّيَلَمِ، وَ مَعَهُ امْرَأَتُهُ وَ إِخْوَانُهُ وَ
عَمَاتُهُ فَيَبِيعُهُنَّ صَفْقَةً وَاحِدَةً، وَ يُسَلِّمُهُنَّ إِلَى الْمُبْتَاعِ، لَا تَدْمَعُ عَيْنُهُ وَ لَا عَيْنُ وَاحِدَةٍ مِنْ عِيَالِهِ

³⁹⁰ Bu noktada İbn Kayyim el-Cevziyye’nin çalışma örneklemine aldığımız *Ravdatü’l-Muhibbin ve Nüzhету’l-Müştakin* isimli eseri beşeri/insani aşk ve sevginin yanında ilahi aşka dair örnek ve açıklamaları da ihtiva etmektedir. Bunun ötesinde tasavvufi söylemlerin de çokça yer aldığı eserin ilahi ve beşerî aşkı birbirinden beslenen iki unsur olarak ele alıp mutasavvıf üslubuyla yazıldığını söylemek yanlış olmayacaktır.

durumunda rahatsız olmayı doğal olarak gerektirmektedir. İbn Kayyim’a göre bu tür sevgi bağı ve kıskanma gerçek sevginin tezahürüdür; ayrıca dinin tamamı da bu kıskançlık altında yer almaktadır ki bu yüzden insanların en dindarları en kıskançlarıdır³⁹¹ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 273). Rablerinin emir ve yasaklarına itaat edip isyan etmekten geri duran dindarların kıskançlığı, şüphesiz sevgiye en layık gördükleri yaratıcılarına duydukları aşırı sevgiden ileri gelmektedir ve bu sevgi – dolayısıyla kıskançlık– kuldan beklenen bir gerektir. Bunların yanında rivayetlerde Allah’ın kıskanmasına/kıskançlığına dair ibareler de yer almaktadır: Urve b. Zübeyr’den rivayet edildiğine göre, Hz. Ebubekir’in kızı Esma şöyle demiştir: “Rasulullah’ın minberde “Allah’tan daha kıskanç bir varlık yoktur.”³⁹² buyurduğunu işittim” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 82). Rivayette geçen Allah’ın kıskançlığına dair ibareyi, Abdullah b. Mesud’un, Rasulullah’tan duyarak rivayet ettiği şu hadis açıklamaktadır: “Allah’tan daha kıskancı yoktur. Bundan dolayı her türlü fuhşiyatı haram kılmıştır³⁹³” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 82). *Ravdatü’l-Muhibbin*’de Buhari ve Müslim’in kitaplarına aldığı bu rivayetin devamına yer verilmiştir: “... Övülmeyi de Allah’tan daha çok seven yoktur. Bu yüzden kendisini övmüştür. Mazereti ortadan kaldırmayı da en çok Allah sever; bu yüzden peygamberler göndermiştir”³⁹⁴ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 295). Görüldüğü üzere kulların sevgi kaynaklı kıskançlıklarının tezahürü Rablerinin emir ve yasaklarına uymak ve asi oldukları takdirde rahatsızlık duymaktır. Allah’ın kullarını kıskanmasının göstergesi ise şari’ olarak tahrim hükmünü vermesi ve onları fuhşiyattan alıkoymasıdır. Böylece kıskançlık duygusu Tanrısal boyuta geçtiği zaman kulun itaatini emrederek Tanrı’nın ilahi tahakküm ve kudretini perçinleyen bir söylemle karşımıza çıkmaktadır. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda Allah’ın kullarını fuhşiyattan sakındırarak onları kıskanması yönündeki beyanı Tanrı’ya Tanrılığın ve ulûhiyetinin gereklerini atfeden bir mana ile bütünleştirmek yanlış olmaz. İlahi kıskançlığın ulûhiyeti tekit eden ve kul üzerindeki yaptırımını güçlendiren bir söylem olduğunu, Kab b. Malik’in Rasulullah’tan işittiği şu

³⁹¹ والدين كله تحت هذه الغيرة فأقوى الناس ديناً أعظمهم غيرة

³⁹² لَا شَيْءٌ أَغْيَرَ مِنَ اللَّهِ

³⁹³ لَيْسَ شَيْءٌ أَغْيَرَ مِنَ اللَّهِ، مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ حَرَّمَ الْفَوَاحِشَ

³⁹⁴ ليس شيء أغير من الله من أجل ذلك حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا أحد أحب إليه المدح من الله من أجل ذلك أثنى على نفسه ولا أحد أحاب إليه العذر من الله من أجل ذلك أرسل الرسل

hadis desteklemektedir: “Kıskançlık iki çeşittir. Birisi Allah’ın sevdiği kıskançlık, diğeri ise Allah’ın sevmediği kıskançlıktır.” Biz, “Ya Rasulullah! Allah’ın sevdiği kıskançlık hangisidir?” dedik. “Kişinin, Allah’ın günah saydığı fiilleri yapması ve haram kıldıkları işlerden kiskanmasıdır.” buyurdu (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 82; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 297). Ve yine yukarıda açıkladığımız üzere rivayette Allah’ın kiskanması ile kast edilen kullarına emir ve yasaklar tayin edip onları bunlardan sakındırması, kulların Allah’ı kiskanması ise Rablerinin kendileri için tayin ettiği emir ve yasaklara itaat edip asi olmamalarıdır. Aynı manaya tekabül eden Abdullah b. Mesud rivayeti şöyledir: “Muhakkak ki Allah Müslümanı kiskanır, öyleyse Müslüman da kıskançlık yapsın”³⁹⁵ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 82).

3.2.4.1. Erkeğin Kadını Kiskanması

Allah ile kul arasında cereyan eden bu kıskançlıkların dışında dini itkiler sonucu erkek müminin kadın müminler üzerinde bir tahakküm aracı olarak kullandığı kıskançlık da çalışmamız kapsamında ele alınmıştır. Ele aldığımız literatür içinde Allah’ın kulunu kiskanması dışında kadın ve erkeklerin kıskançlıklarına dair haberlere “باب ما جاء في”³⁹⁶ yani “Kıskançlık Hakkında Söylenenler”, “وصايا الأولياء للنساء عند الهداء”³⁹⁷ yani “Velilerin Zifaf Gecesi Kızlara Öğütleri”, “صفات النساء وأخلاقهن”³⁹⁸ yani “Kadınların Nitelikleri ve Huyları”, “باب ما جاء في الغيرة للرجال”³⁹⁹ yani “Erkeklerin Kiskanması” ve “باب ما جاء في الغيرة للنساء”⁴⁰⁰ yani “Kadınların Kiskanması” başlıkları altında yer verilmiştir. Genel olarak bu başlıklar altında erkeklerin karılarını, kızlarını veya cariyelerini kiskanmalarıyla ilgili haberler bulunmaktadır. Daha çok ortodoks söylemde erkeklerin karıları üzerindeki kontrol ve denetim yetkisiyle toplumun en küçük birimi olan bireyi ve aileyi korumak, dolayısıyla toplumsal düzen ve

³⁹⁵ أَنَّ اللَّهَ لَيُغَارَ لِلْمُسْلِمِ فَلْيَغِرْ وَ عَنْهُ

³⁹⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 85

³⁹⁷ İbn Kuteybe, 2008: 267

³⁹⁸ İbn Abdirabbih, 1983: 111

³⁹⁹ İbn Habib, 1992: 275

⁴⁰⁰ İbn Habib, 1992: 277

istikrarı sağlamak adına erkeklere tavsiye edilen kıskançlık, Rağıb el-İsfehani'nin tanımına göre, "insanın aidiyet ilişkisi kurduğu her şeyi koruma duygusu" manasındadır ve ortodoks dini söylemde kadının aidiyetini erkeğin tekeline bırakmak suretiyle koruma duygusu altında her türlü psikolojik ve fiziksel şiddet üzerinden oluşturulacak baskıya kapı aralamıştır. Rasulullah'tan rivayet edildiğine göre şöyle demiştir: "Kıskançlık imandandır. Herhangi bir adam karısında fahişeliğe meyil görür de soğursa, Allah ona bir melek gönderir. Melek, "Aileni kırk gün içinde kıskan." der. Adam eğer bu süre zarfında kıskanmazsa melek kırk gün sonra gelir ve kanadıyla adamın iki gözünü siler. Adam artık güzel bir şey göreceksin onu idrak edemez, çirkin bir şey göreceksin ona karşı gelemez"⁴⁰¹ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 119). Abdülmelik b. Umeyr b. Abdullah b. Bekkar şöyle demiştir: "Kıskançlık iki çeşittir: Birincisi bir kimsenin karısını terbiye ettiği kıskançlık, diğeri ise bir kimseyi cehenneme götüren kıskançlık"⁴⁰² (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 82; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 297). Rivayetlerde geçtiği üzere her nasıl ki Allah kulunu terbiye etmek amacıyla kıskanıyor ve emretme hakkını icra ediyorsa, mümin erkek de karısını terbiye etmek amacıyla kıskanma hakkını kendinde bulmaktadır. Esasen bir hak olmaktan öte güçler hiyerarşisinden ileri gelen itaat zorunluluğu kapsamında elzem görülen kıskançlık rainin yetki alanındaki sürüsü üzerindeki hakimiyetini de göstermektedir. Buna göre kıskanma hiyerarşisi de itaat hiyerarşisinin beslendiği güç dengesiyle paralellik arz etmektedir. İtaat dengesinin sosyopolitik ölçekte "Allah-peygamber-devlet başkanı-erkek-kadın-eşya" şeklinde sıralanıp aynı şekilde cinsiyet ölçekli yetki alanının "Tanrı-erkek-kadın" sıralamasıyla seyretmesi mezkûr güç hiyerarşisinin bir tezahürüdür. Bu güçler hiyerarşisinin beraberinde getirdiği yaptırım yetkisi kıskanma eyleminde de karşımıza çıkmakta ve ilk basamağında Tanrı'nın mümin erkeklerle kurduğu hiyerarşi ilişkisi bulunmaktadır. Mümin erkeğin kendisinde gördüğü Tanrılık evsafıyla aynı yaptırım hiyerarşisini kadınla kurduğunu görmekteyiz. Allah Tanrılığı gereği kuluna şeri hükümleri dikte ederek onu terbiye etmekte ve sınırların kul tarafından ihlal edilmesi halinde kıskanma yaptırımını uygulamaktadır. Mümin erkek ise karısını tıpkı Tanrı gibi terbiye etmek amacıyla kıskanarak onun hareket ve davranışlarına kısıtlama getirme

الغيرة من الإيمان، وأيما رجل أحسن بشيء من الفجور في أهله فلم يغيره، إلا بعث الله إليه ملكاً⁴⁰¹ يقول له غر أربعين يوماً، فإن لم يفعل مسح بجانحه على عينيه، فإن رأى حسناً لم يدره، وإن رأى قبيحاً لم ينكره

الغيرة غيرتان: غيرة يصلاح بها الرجل أهله، وغيرة تدخل النار⁴⁰²

hakkını kendinde bulmaktadır. Erkek mümin bu hakkı daha çok ortodoks dini söylemden alır ancak bu *Kitabu'n-Nisa* literatürüne yansıdığı kadarıyla aşk edebiyatında da büyük ölçüde kendine yer bulmuştur. Örneğin bir şair, “Kıskanılır, kıskançlık erkeklerin doğasında vardır”⁴⁰³ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 84) diyerek erkeklerdeki kıskançlık duygusunun onların naturalarından ileri geldiğini ifade etmiştir. Önü alınamaz fitri bir eylem olarak kıskanma, Ebu Temmam’ın şu şiirinde de görülmektedir:

بنفسي من أغار عليه مني وأحسد مقلّة نظرت إليه
ولو أنّي قدرت طمست عنه عيون الناس من حذري عليه

“Canıma ant olsun ki onu kendimden bile kıskanıyorum.

Ona bakan gözlerin bakışlarına dahi dayanamıyorum.

Gücüm yetseydi ona olan zaafımdan dolayı,

İnsanların gözlerini ona bakmaktan alıkoyardım” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 100).

Tanrısal bir güdü olarak erkeklerin fitratlarına yerleştirilen kıskanma eylemi kadınlara yönelik fiziksel ve psikolojik şiddetle sonuçlanmış; hatta erkekler üzerinde dahi bir baskı unsuru oluşturmıştır. Bunun bir örneği Miskin’in uzun yola çıkacak bir adamın arkasında bıraktığı karısı hakkında endişelerini dile getirdiği şu şiirdir:

ألا أيُّهَا الْغَائِرُ الْمُسْتَشِيطُ عَلَى مَا تَغَارُ إِذَا لَمْ تَغْرِ؟
تغار على الناسِ أَنْ يَنْظُرُوا! وَ هَلْ يَغْنِبُ لِلْحَاصِنَاتِ النَّظْرُ؟
فَمَا خَيْرَ عَرَسٍ إِذَا خَفْتَهَا وَبَتَ عَلَيْهَا شَدِيدُ الْحَذَرِ؟
تَكَادُ تَصْفَقُ اضْلَاعَهُ إِذَا مَا رَأَى زَائِرًا أَوْ زَفَرَ.
فَمَنْ ذَا يِرَاعِي لَهُ عَرَسَهُ إِذَا ضَمَّهُ، وَ الْمَطْيَى، السَّفَرُ؟

⁴⁰³ يُغَارُ وَ الْغَيْرَةُ فِي خَلْقِ الذَّكَرِ

“Ey uzun yola çıkacak kıskanç adam!

Şimdi kıskanmayacaksın da ne zaman kıskanacaksın?

Bakışlarından dolayı onu insanlardan kıskanıyorsun!

Hiç o bakışlar, namuslu kadınlara takılır mı?!

Şayet kadının namusundan korkuyor ve tedbir alıyorsan,

O hayırlı bir eş değildir.

Bir misafir veya yolcu kadını göreceksin,

Adamın kalbi çarpar ve tasalanıp endişelenir.

Peki, şimdi önünde uzun bir sefer varken,

Karısına kim göz kulak olup sahip çıkacak” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 89)?

Anlaşılan kıskançlığın erkekler üzerinde kurduğu baskı himaye edilen kadının hareketlerinin kontrol dışı seyretmemesi adına alınan tedbirler konusunda erkeği uyarıcı mahiyette kurulmaktadır. Bu noktada kendilerine yönelik güvensizlik nedeniyle kadınların mutlak surette denetlenerek kıskanılması gerekmektedir: Said b. Süleyman şöyle demiştir: “Vallahi hanımımı, onun halini öğrenecek şekilde bin erkeğin görmesini hanımımın sadece bir erkeği görmesine tercih ederim”⁴⁰⁴ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 94). İshak ise şöyle demektedir: “Bir gün Mekke yolunda bir adam gördüm. Binekte bir de gözü kapalı, yüzü açık bir cariyeye vardı. Ona bunun sebebini sorunca ‘Ben sadece onun gözünden korkuyorum. İnsanların gözlerinden korkum yok.’⁴⁰⁵ dedi” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 93; İbn Kuteybe, 2008: 279). Kadınlara duyulan güvensizlik Allah Rasülü’nün de kadınları üzerinden önlemler almasına sebep olmuştur ki bilindiği üzere Hz. Peygamber’in huzuruna yanında iki hanımı bulunduğu halde girmek isteyen Amr b. Ümmü Mektum âmâydi. Rasulullah kadınlarına “Kalkın ve eve gidin.” emrini verince onlar “Ya Rasulallah ama onun gözleri görmez.” dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Sizin de mi gözleriniz görmez?” buyurdu (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 94).⁴⁰⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye *Ahbaru’n-Nisa*’nın “باب ما جاء في

⁴⁰⁴ قَالَ سَعِيدُ بْنُ سُلَيْمَانَ لَإِنْ يَرَى حَرَمَتِي أَلْفُ رَجُلٍ عَلَى حَالٍ يَكْشِفُ مِنْهَا، وَلَا تَرَاهُمْ، أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ تَرَى حَرَمَتِي رَجُلًا وَاحِدًا غَيْرَ مُنْكَشَفٍ

⁴⁰⁵ قَالَ إِسْحَاقُ: رَأَيْتُ رَجُلًا بِطَرِيقِ مَكَّةَ، تُعَادِلُهُ فِي الْمَحْمَلِ جَارِيَةٌ قَدْ شَدَّ عَيْنَيْهَا وَالْعَطَا مَكْشُوفٌ، وَوَجْهَهَا بَادٍ، فَقُلْتُ لَهُ فِي ذَلِكَ. فَقَالَ: إِنَّمَا أَخَافُ عَلَيْهَا مِنْ عَيْنَيْهَا، لَا مِنْ عُيُونِ النَّاسِ

⁴⁰⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, bu rivayete kitabının “بَابُ مَا جَاءَ فِي الْغَيْرَةِ” yani “Kıskançlık Hakkında Söylenenler” başlığı altında yer vermiştir.

الغيرة” bab başlığı altında şehvet duygusunun kadınların kalplerindeki şiddetini ve ne derece yerleşik olduğunu, erkeğin de alabildiğine kıskanç olduğunu bilen alimin şöyle dediğini aktarmaktadır: “Erkeğin kadını azarlaması musibet değildir. Asıl musibet başka erkeğin kadının gönlünde yer etmesidir. Çünkü kadın erkeğe bir bakar da o gönlünde yer eder, ona karşı istek duyarsa çok geçmeden erkeğin eline düşer. Ona mektuplar ve şiirler yazar, hediyeler gönderir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 93).

Erkeğin dini/ortodoks söylemce terğib edildiği kıskanma eylemi kadınların gayrimeşru davranışlarına ve ihanetlerine karşı alınan önlemleri haklı kılmıştır. Buna göre kıskançlık bağlamında alınan önlemler hem kadın üzerinden hem de tehlike görülen diğer erkekler üzerinden hayata geçirilmiştir. Erkeklerin kadınlarını yabancı erkeklerden kıskanarak namahrem erkekler üzerinden almaya çalıştıkları önlemlere örnek olarak İbn Kayyim el-Cevziyye’nin yine “Kıskançlık Hakkında Söylenenler” bab başlığı altında zikrettiği şu rivayet verilebilir: Harun b. Abdullah el-Berdei hanımına, “Kapına gelen bir dilenciye bakarsan veya hoş sesine kulak verirsen hakkım sana haram olsun.” derdi. Satıcıların evine yaklaştıklarında bağırımlarını yasaklamıştı. Onu bir gün hoş sedayla malını tanıtan satıcıyı döverken gördüm. Bu satıcı, malını güzel sesiyle satıyordu. Adam, “Hoş kokulu esanslar, miskü anber, lebban, milheb esansları!” diye bağırır ve bunu o güzel sesiyle sürekli tekrarlardı. Mahallenin kadınları kulaklarını ona verirler, pencereden gözetlerler, kapıdan bakarlar ve satıcıyla göz göze gelirlerdi. Bunlar zina yapmak isteyecek olsalardı, onlara kulak yeterdi.⁴⁰⁷ Bazen de ondan ihtiyaç duydukları şeyi satın alırlardı. Bu olayı anlatan kişi, “Bir gün Harun b. Abdullah el-Berdei’ye dedim ki: “Ey Ebu Vail! Bir zamanlar karını engellediğin şey tekrar geldi çattı”. Bunun üzerine, “Kurbanım olayım bil ki, esans satıcısının o güzel sesini duymamak ve etkilenmemek için ben bile kendimi zor tutuyorum, bir de evimde bu sesi duyanların nasıl etkileneceğini düşünsene! Çünkü kadınların kalpleri en çok hoş nağmeden etkilenir,⁴⁰⁸ bununla birlikte satıcı yakışıklı ise ve kadın kocasının kalbini kendisine çevirmeye çalışmazsa Allah’ın emir ve yasaklarından uzak durur. Böylece adam karısını başka bir adamla paylaşmış olur.”⁴⁰⁹ dedi. Ona, “Hayır, bu söylediklerin

⁴⁰⁷ وَ لَوْ أَرَدْنَ الْجَمَاعَ لَكَفَّتَهُنَّ الْأَذَانُ

⁴⁰⁸ فَإِنَّ النِّسَاءَ أَسْرَعَ شَيْءَ ذَهَابِ قُلُوبٍ إِلَى النِّعْمَةِ الْحَسَنَةِ

⁴⁰⁹ وَ يَصِيرُ الرَّوْجُ قَوَّادًا

doğru değil.” dedim. Şöyle karşılık verdi: “Allah aşkına, o zaman gel de satıcının gittiği başka bir mahallede bu söylediğimi birkaç sefer deneyelim.” Başka bir mahalleye gittik, adam daha üçüncü nidasını bitirmeden her tarafım titremeye başladı. Güzel sesinin verdiği sarhoşluktan dolayı yerimden kıpırdıyamıyordum. Bana, “Nasıl buldun?” diye sordu. “Erkeklerin bile kalbini işgal edip yerleşen bir şey, peki hal böyleyken kadınları bu tehlikeden nasıl koruruz?” dedim.” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 96–98).⁴¹⁰ Kadınlarını kendilerinin dahi etkilendikleri satıcı tehlikesinden korumak adına çare arayan erkeklerin satıcıyı dövme gibi önlemler aldıkları görülmektedir. Yine erkekler üzerinden alınan tehlike önlemlerine örnek olarak Süleyman b. Abdülmelik’in Medine’deki valisi Osman b. Hayyan el-Mirri’ye, “Senden önceki tüm şarkıcıları hadımlaştır.” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 108) şeklindeki talimatı verilebilir. Hadımlaştırılan bir tellalın, “İşte şimdi gerçek kadın olduk.”⁴¹¹ kritiğinde bulunması da halifenin gözde cariyesi Zülfa için tehlike arz eden Yesar’ı hadımlaştırma yönteminde son derece isabetli olduğunu göstermektedir. Kıskançlık konusunda oğlundan daha dehşetli kararlar alan halife Abdülmelik b. Mervan kız kardeşini korumak adına namahremeleri iğdiş etmenin ötesinde önlemler almıştır: Tayy kabilesinden Müsenna b. Maruf isimli birisi Ebu Cebr el-Fezari’ye konuk oldu. Müsenna bir gün onun, “Bu geceyi Abdülmelik b. Mervan’ın kızı ile baş başa geçirmek isterdim.” dediğini işitti. Ona, “Helal olarak mı, haram olarak mı?” diye sordu. Ebu Cebr, “Helal veya haram olması fark etmez, önemli değil.” dedi. Bunun üzerine Müsenna fırladı ve sopayla başına vurup kafasını yarıdı. Sonra şöyle diyerek oradan ayrıldı:

أبلغ أمير المؤمنين رسالةً على النَّأيِ إِنِّي قد وترت أبا جبر
نشرت على اليافوخ منه رحالةً لنصري أمير المؤمنين ولا يدري
وما كان شيءٌ غير أنني سمعته ينادي نساء المؤمنين بلا مهر

“Uzakta olmasına rağmen,
Müminlerin emirine haber gönder.

⁴¹⁰ Çalışmamız örneklemini içinde bulunan ve edebiyat, aşk veya harikalar söylemi kapsamında değerlendireceğimiz bu tür aşırı söylemlerin sıhhat dercelerinin araştırılması gerekmektedir.

⁴¹¹ فخصي الدَّلال فقال: الآن صرنا نساءً حقاً

Misafir halimle Ebu Cebr'in başını yardım,

Bu müminlerin emirine destek içindir, ancak o bilmiyor.

Daha ne olsaydı, ben onun

Müminlerin kadınlarını mehirsiz olarak arzuladığını duydum". Bu olayı Abdülmelik b. Mervan duydu ve Ebu Cebr'i öldürttü. Müsenna'ya da birçok hediyeler gönderdi (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 110, 111).⁴¹²

Kitabu'n-Nisa literatürü içinde kadınlarını kıskanarak aşırıya kaçan erkekler arasında şişman, hantal ve aynı zamanda asil ve nüktedan biri olan Abdullah b. Yezid el-Hanefi de bulunmaktadır. Abdullah, çok güzel bir kadınla evliydi aynı zamanda son derece kıskançtı. Hanımına olan aşırı sevgisi ve kıskançlığı hanımı için şehir dışında bir köşk yapmasına, oraya yerleşmeye ve bir süre orada yaşamaya itti (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 120). Karısıyla birlikte kendisini tamamen toplumdan tecrit eden Abdullah'ın karısını kıskanarak aldığı bu önlem karşısında İmrü'l-Kays'ın kız çocuklarını dahi kıskanarak akıl almaz yöntemlere başvurulduğu aktarılmaktadır. Abdullah b. Müslim b. Kuteybe'nin anlattığına göre, İmrü'l-Kays'ın hep kız çocuğu olur, erkek çocuğu olmazdı. Çok kıskanç biriydi ve bu yüzden doğan kız çocuklarını öldürürdü. Bu durumu gören hanımları, çocuklarını diğer kabilelere gönderip ondan gizlerlerdi"⁴¹³ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 108, 109). Rivayetlerden anlaşılacağı üzere kadınları ve hatta kız çocukları kıskanma konusunda aşırıya kaçmışlardır. Bunların yanı sıra erkeklerin bu türlü kıskançlık hasletlerini zemmeden, kadınları fazla kıskanmanın kötü sonuçlarını ifade eden rivayetler de bulunmaktadır. Örneğin Hz. Süleyman'ın oğlu Hz. Davud'a şöyle nasihat ettiği söylenir: "Ey oğlum! Şüphelenmeyi gerektirecek bir durum yokken eşini aşırı şekilde kıskanma. Eğer kıskanırsan, günahsız olduğu halde senin yüzünden ona kötü gözle bakılır ve iftira atılır" (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 102, 103). Aynı şekilde aşırı ve yersiz kıskanmanın kerahiyetine dair bir şiir şu şekildedir:

⁴¹² Bu tür rivayetlere çalışmamız örneklemine dahil edilen eserlerde "edebiyat/harikalar söylemi" çerçevesinde rastlanmaktadır ancak bu tür olayların İslam öğretisinden kaynaklanmayan, aksine Hz. Peygamber'in hadis ve sünnetiyle tezat teşkil eden ve İslam toplumunu tamamıyla muhtevi olmayan uygulama ve söylemler olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır.

⁴¹³ كَانَ امْرُؤُ الْقَيْسِ بَنَ حَجْرٍ مِّنْثَنَّا لَا يُؤَلِّدُ لَهُ ذَكَرًا، وَ كَانَ غَيُورًا شَدِيدُ الْغَيْرَةِ، فَإِذَا وَلِدَتْ لَهُ بِنْتُ قَتَلَهَا

مَا أَحْسَنَ الْغَيْرَةَ فِي حِينَمَا وَ أَفْبَحَ الْغَيْرَةَ فِي كُلِّ حِينٍ
 مَنْ لَمْ يَزَلْ مُتَّهَمًا عِرْسَهُ مُتَّبِعًا فِيهَا لَرَجَمِ الظَّنُونِ
 أَوْشَكَ أَنْ يُغْرِيَهَا بِالَّذِي يَخَافُ، أَوْ يَنْصِبَهَا لِلْعُيُونِ
 حَسْبُكَ مَنْ تَحْصِينَهَا ضَمَهَا مِنْكَ إِلَى عَرَضِ نَقِيٍّ وَ دِينِ
 لَا تَطْلُعْ مِنْكَ عَلَى رَيْبَةٍ فَيَتَّبِعُ الْمَقْرُونِ حَبْلَ الْقَرِينِ

“Yerinde ve zamanında kıskançlık ne güzel,

Durmadan kıskançlık etmek de ne kötüdür.

Karısını sürekli itham eden,

Ona her zaman kötü zan besleyen kimse

Çok yakında onu korktuğu şeye düşürmeye

Veya gözler önünde kötü teşhire kendi sebep olur.

Onu korumak için sana yeter,

Kendine sarıp temiz bir namusa ve dine teşvik etmen.

Sakin onu şüpheyi düşürecek bir şey yapma

Çünkü arkadaş arkadaşının yoluna uyar” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 92). Şiirde

kadınlar üzerinde sürekli olarak şüpheli davranış ve ithamlarda bulunmanın kadınları sakınılan yola ileteceği bildirilerek erkekler bu konuda uyarılmışlardır. Yine erkeklerle tavsiye mahiyetinde getirilen şu ifadeler de erkekleri gereksiz kıskançlık yanında kadının onurunu zedeleyecek ve onu tahkir edecek davranışlardan sakındırmaktadır:

“Kadınların kocalarından başka erkeklerle ilgi duymalarının, onları arzulamalarının ve aşık olmalarının birtakım nedenleri vardır: Örneğin adam karısına karşı son derece dikkatli olup kadını her şeyden korumaya çalışırsa ve gereksiz yerde kıskançlık gösterirse veya adam fesatlık içinde olursa, zina yaptığını da hanımından gizlemezse kadın başka erkekleri arzulanabilir ve onlara ilgi gösterebilir” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 92). Aynı şekilde Muaviye’nin, “Şu üç şey asalet alametindendir: Saçın dökülmüş olması, karnın erimiş olması ve aşırı kıskançlığı terk etmek.”⁴¹⁴ yargısı her ne kadar Araplar tarafından çarpıtılıp kendisinin “az kıskanç” olarak kabul edilmesine

⁴¹⁴ ثلاث خصالٍ من السُّودد، الصِّلَع، واندماج البطن، وترك الإفراط في الغيرة

sebebe olsa da Muaviye'nin, "aşırı kıskançlığı terk etmek" sözünden "Haddi aşan, faydanın ötesinde zarar veren ve namuslu bir eşe yapılan haksız kıskançlık asil bir insana yakışmaz." (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 85) anlamı çıkarılmaktadır. "Ben çok kıskanç, çok övünen ve çok kibirli biriyim. Ancak şüphelenecek bir şey görmedikçe kıskanmam, övünmeyi gerektirecek bir şey yapmadıkça övünmem, haksızlığa uğratılmadıkça da kibirli ve gururlu davranmam." ifadesindeki "Görmedikçe kıskanmam" sözünden dolayı Kays b. Zübeyr'i ayıplamışlar ancak onun bu sözüyle bizzat ilişki ve dostluğu değil, kıskanma konusu olan ilişki ve dostluğa sebebiyet verip yolunu açacak her türlü hal ve davranışı görmeyi kastettiğini göz ardı etmişlerdir. (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 85).

İdeal ortodoks söylemde kıskanma eylemini erkek cinsi üzerinde fitri bir gereklilik olarak gösteren rivayetler, realiteyi yansıtan edebiyat söyleminde daha makul ve insani ölçüler bandında yer almıştır. Kadınları kıskanmanın "ideal" olarak tanımlandığı dini nasslarda insani zafiyetlere ve bunun sonuçlarına dair herhangi bir üslup oluşturulmamış; bunun bir sonucu olarak da yukarıda bahsi geçtiği üzere İslam kültürü kadını kıskanmak adına yoldan geçen güzel sesli satıcıyı döven, kız kardeşini arzulayan adamı öldüren, kız çocuklarını öldüren, toplumdan kendisini ve karısını tecrit eden, kadınların gözlerini dahi örten erkeklerin de bulunabildiği bir toplumsal yapı ortaya çıkarmıştır. Bunların yanında kadını yerinde ve kararında kıskanmaya, bunda aşırıya gitmemeye yönelik edebiyat söylemi beşeri zafiyetleri göz önünde bulundurarak sürdürülebilir bir gerçeklik ortaya koymuştur.

Esasen kadınların manevi/ahlaki olumsuz nitelikleri arasında ele aldığımız kıskançlık hasleti daha çok erkeklerin taşıdığı hatta bununla aksiyona geçtiği bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Dini söylemde erkekler için övülen, edebiyat söyleminde aşırısından sakındırılan bir nitelik olarak kıskançlığın kadın tarafında ise her iki söylemin paralel şekilde zemmedici dışı profil ortaya koyduğu bilinmektedir. Ancak kadın ve erkeğin kıskançlık durumlarını karşılaştırmalı olarak ele alan şu rivayet, kıskançlık eyleminin kadınlara mı yoksa erkeklere mi has olduğuna açıklık getirmesi bakımından önemlidir: Kufeli bir adama elçilik görevi verildi. Adam Azerbaycan'a gitti ve bir at ile cariye aldı. Amca kızıyla evli olan bu adam karısının kıskançlığını uyandırmak için ona şu şiirini gönderdi:

ألا أبلغوا أمّ البنين بأننا غنينا وأغنتنا الغطارفة المرد
بعيد مناط المنكبين إذا جرى وبيضاء كالتمثال زينها العقد
فهذا لأيام العدو، وهذه لحاجة نفسي حين ينصرف الجند

“Arkadaş! Müminlerin annesine haber gönder ki,
Burada çıplak meşhurlar bizlere şarkılar söylüyorlar.
Yürüdüğünde, omuzlarına ulaşılamayacak kadar yüksek ve
Süslü heykeller gibi parlak, incilerle süslü kadınlar.
Kimisi sefere çıkılacak zamanlarda,
Kimisi ise ordu gittikten sonra yalnızca bana aittir”. Bu mektup karısına ulaşınca kadın
bir kalem istedi ve şöyle yazdı:

ألا أقره السلام وقل له غنينا- ففيقوا- بالغطارفة المرد
بمحمد أمير المؤمنين أقرهم شبابا- وأغزاكم- خوالف في الجند
إذا شئت غناني غلام مرجل ونازعته من ماء معتصر الورد
وإن شاء منهم ناشيء مدّ كفّه إلى كبد ملساء أو كفل نهدي
فما كنتم تقضون من حاج أهلکم شهودا، قضيناها على النأي والبعد

“Dilediğim vakit saçları taranmış genç erkekler bana şarkı söyler,
Gülsuyunu kapmak için onlarla yarışır ve şakalaşırım.
Genç delikanlılardan dileyeni elini uzatır,
Yumuşak göğüslere ve iri güzel kalçalara.
Yanlarındayken ailenizin ihtiyaçlarını karşılamadınız,
Uzak diyarlardayken mi ihtiyacımızı görecektiniz?
Acilen bizi boşa, budur temennimiz,
Geri dönmen için Allah’a dua etmeyeceğiz.
Aralarında bulunduğu ordu geri dönmesin,

Allah seni bizden uzaklaştırdıkça da uzak etsin”! Kadının mektubu adama ulaşır ulaşmaz atına bindi, yanına cariyesini alıp evine gitti. Hanımıyla karşılaşır karşılaşmaz ona söylediği ilk söz: “Allah aşkına doğru söyle, mektupta yazdıklarını yaptın mı?” oldu. Kadın, “Sen kalbimde Allah’a isyan etmeme değmeyecek kadar küçük ve hakirsin.” dedi. Sonra adama, “Kıskançlık acısını nasıl da tattın!”⁴¹⁵ dedi. Daha sonra adam, beraberinde getirdiği cariyeyi ona hediye etti ve elçilik yaptığı yere döndü (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 114, 115; İbn Abdirabbih, 1983: 114).

3.2.4.2. Kadının Erkeği Kıskanması

Tanrı-erkek-kadın hiyerarşisinin Allah ve Rasulünün sevdiği kıskançlık bağlamında işlevsel bir yapı arz ettiğini bu kıskançlıkların en üst derecelerini sayan İbn Kayyim’in söyleminde görmekteyiz. Ona göre beşerî kıskançlıklar arasında ilahi kabul ve onay görmüş üç çeşit kıskanma vardır. Bunlar: (1) Kulun Rabbini haramlardan sakınarak kıskanması; (2) kulun kalbine Allah’tan başkasının yerleşmesinden kıskanması ve (3) karısını ve kızını başkalarının bakışından kıskanması. İbn Kayyim el-Cevziyye bu üç çeşit beşerî kıskanmanın, Allah ve Rasulünün sevdiği kıskançlıklar olduğunu ifade ettikten sonra bunlar dışında kalan kıskançlıkların şeytan aldatmacası veya Allah’ın kulunu imtihan etmeye yönelik kıskanmalar olduğunu belirtmiştir. Şeytan aldatmacası kıskançlığa örnek olarak da kadının kendisinden başka kadınlarla evlenen kocasını kıskanmasını vermiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 314, 315).⁴¹⁶ Kocasının kendi üzerine kuma getirerek birden fazla evlilik yapması halinde kıskançlık duyan kadının bu duygu durumu, “şeytan aldatmacası” tabiriyle nitelenmiş; ancak mümin erkeğin karısını ve kızını kıskanması hatta erkeğin aşırıya kaçarak fiziksel ve psikolojik şiddete başvurarak kadınlarını, kızlarını terbiye etmesi ilahi takdir görmüştür. Erkeğin kadınlarını kıskanması övülmüş, kadının erkeğini kıskanması ise şiddetle zemmedilmiştir. Bu durumun ortodoks söylemin kadın ve erkek için farklı eş sayısı tayininde bulunmasından kaynaklandığını söylemek gerekir. Buna göre kadın yalnızca

⁴¹⁵ كَيْفَ ذَقْتَ طَعْمَ الْغَيْرَةِ؟

⁴¹⁶ فصل وملاك الغيرة وأعلامها ثلاثة أنواع غيرة العبد لربه أن تنتهك محارمه وتضيع حدوده وغيرة
وغيرته على حرمة أن يتطلع إليها غيره فالغيرة التي على قلبه أن يسكن إلى غيره وأن يأنس بسواه
يحبها الله ورسوله دارت على هذه الأنواع الثلاثة وما عداها فإما من خدع الشيطان وإما بلوى من
الله كغيرة المرأة على زوجها أن يتزوج عليها

tek bir mümin erkeğin nikahı altına girmekte; buna karşılık mümin erkek dörde kadar mümin hür kadınla⁴¹⁷ ve sınırsız sayıda cariye ile birlikte olabilmektedir. Allah'ın sınırlarını teşkil eden bu ölçü erkek mümine neredeyse sayısız kadınla birlikte olma imkanı sağlamış; bu şartlar muvacehesinde tek bir kocanın nikahı altında tutulan mümin kadın “şeytan aldatmacası” olarak addedilen kıskançlığı gerekçesiyle yerilmiştir. Örneğin Mücahid'den aktarılan maktu bir rivayete göre Hz. Peygamber “Cihat erkeklerle, kıskançlık da kadınlara yazıldı. Kim onlara sabrederse Allah ona Allah yolunda cihat sevabı verir.” (İbn Habib, 1992: 282) buyurmuş, yine “Ümmetimin erkeklerine cihat farz kılındı. Kadınlara da kıskançlık yazıldı (kaçınılmaz bir huy olarak verildi). Onlardan (kadınlardan) herhangi biri sabreder ve sevabını Allah'tan umarsa, ona şehit sevabı verilir”⁴¹⁸ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 119) hadisinde de kıskançlık ve cihat konuları birlikte ele alınmıştır. Anlaşılan o ki Hz. Peygamber döneminde erkeklerin cihattan savaş ganimeti olarak cariyelerle dönmeleri, mümin kadınların kıskançlıklarına ve itirazlarına mahal vermiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber, mümin erkeklerin cariye kadınlar elde etmekle mükafatlandırıldıkları cihat emrinin kadınlar cephesinde gösterilecek sabır karşılığında sevap hatta on şehit mükafatı ile ödüllendirileceğini söyleyerek kadınları teskin etmeye çalışmıştır. Çünkü kadınların kıskançlıklarına sebebiyet veren cihat İslam toplumu ve din için vazgeçilmez bir siyasi gerekliliktir; sonuç olarak kadın cinsinin kocalarını bundan alıkoyacakları her türlü tutum ve davranış uhrevi kazanç vaadiyle idare edilmiştir.

Yukarıda ifade ettiğimiz şekilde kıskanma eylemi güç hiyerarşisinden ileri gelen bir “yetki alanı koruma önlemi” olarak güç sahipleri için zorunlu görülmektedir. Bu yüzden İbn Kayyim el-Cevziyye, beşerî kıskançlıkların arasında yalnızca erkeklerin kıskanmaya müstahak olduğunu, kadınların kıskanmalarının ise şeytandan olup imtihan işlevi gördüğünü savunmaktadır. Cinslere göre kıskanma eylemi, erkeğin hiyerarşik üstünlüğünden ve kendisi için tayin edilen çoban misyonu gereği Allah'a, Peygambere

⁴¹⁷ İslam hukukuna göre mümin erkek, gayrimüslim kadınla da evlenebilir ancak mümin kadın gayrimüslim bir erkekle evlenemez. Bu noktada erkeğin hem hür hem de gayrimüslim bir kadınla evlenebileceği ihtimalini göz önünde bulundurmak da mümkündür ancak İslam savaş hukuku ile birlikte paralellik arz eden köle hukuku gereği, gayrimüslim hür kadın statüsünü imkân dahilinde görmek istisnai hallerde geçerlidir. Çünkü herhangi bir savaş veya çarpışma gerçekleşmesi halinde ele geçirilen evli veya bekar kadınlar, İslam devleti bünyesinde cariye statüsünde değerlendirilmektedir.

⁴¹⁸ كتب الجهاد على رجال أمتي، والغيرة على نساءها، فمن صبرت منهنّ واحتسبت أعطاه الله أجر الشهيد

ve devlet başkanına hesap vereceği “yetki alanı sorumluluğundan” kaynaklanmasının yanı sıra, bu sorumluluğu daha da zorlaştıran çok-karılılıkla doğrudan ilintilidir. Denildiğine göre, “Kadının tadı şehveti kadardır. Kadına duyulan kıskançlık da tadı nispetindedir. Bir kimse hanımına karşı ne kadar kıskançsa, ona o derecede düşkün demektir”.⁴¹⁹ Ancak İbn Kayyim el-Cevziyye buraya şöyle bir açıklama getirmiştir: “Bu görüş hatalıdır. Biz biliyoruz ki erkeğin kadını kıskanması, kadının erkeği kıskanmasından daha fazladır. Öyle ki, bir kadın kocasının başka kadınlarla evlenmesine ve başka cariyeler almasına ses çıkarmaz. Kocasını o kadınlarla birlikte gördüğünde hem sevinç hem de hoşnutsuzluk karışımı bir duygu hisseder. Bazen bu kadının kocasına olan sevgisinden ve aralarındaki samimiyetten de kaynaklanır. Kadının yatağında kocasını bir kadınla gördüğünde tepkisi erkeğin hanımını yatağında başka bir adamla gördüğündeki tepkisiyle aynı değildir. Çünkü kadın erkeğin dört hanım ve sahibi olduğu bir sürü cariyeye birlikte olma hakkını ve Allah’ın onlara helal kıldığını bildiği için bu duruma daha hazırlıklıdır”⁴²⁰ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 84). İbn Kayyim el-Cevziyye kadınların ve erkeklerin birbirlerini aynı şartlar altında farklı ölçülerde kıskandığını, erkeklerin kadınlardan daha kıskanç olduğunu ancak kadının kocasını Allah’ın ibaha/helaller alanında getirdiği “çok-karılılık müessesesi” gereği kıskanmaması gerektiğini ifade ettikten sonra bu görüşüne hayvanlar aleminden şöyle bir mesnet getirir: “Hayvanların erkeklerinin dişilerine karşı duydukları kıskançlık da böyledir. Hayvanın erkeği diklenip dişi için mücadele ederken dişi bir hayvan böyle yapmaz”⁴²¹ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 84).

Hayvanlar aleminden örnekler getirerek kadınların çok-karılılık uygulamasına gösterdikleri kıskançlık tepkisinin şeytani olduğunu ispat etmeye çalışan İbn Kayyim

لَذَّةُ الْمَرْأَةِ عَلَى قَدْرِ شَهْوَتِهَا، وَغَيْرَتُهَا عَلَى قَدْرِ لَذَّتِهَا. وَاسْتَدَلَّ بِإِفْرَاطِ غَيْرَتِهَا عَلَى إِفْرَاطِ حِرْصِهَا
وهذا القول خطأ قد علمنا أن الرجل أشدَّ غيرةً على المرأة من المرأة على الرجل. وربما كان الذي
يبدو من المرأة عند تسرّي زوجها بالسّراري وتزويجه المهورات، وحين تراه مع بعضهنّ توهمًا
للفعل أن ذلك من الطّربة والكراهة المشاركة فيه. وبعض ذلك يكون من طريق الألفة والنّفاسة به،
وليس شكل ما تلقى المرأة إذا رأت فراشها، من شكل ما يلقي الرجل إذا رأى على فراش امرأته رجلاً.
لأن المرأة قد عاينت أن الرجل له أربع نسوة وألف جارية يطوئن بملك اليمين، لما أحله الله في
الشريعة.

كذلك غيرة فحول الحيوان على إناثها، لأنّ فحل الحيوان يقاتل دونها كلّ فحلٍ يعرض لها حتّى
تصير إلى الغالب

el-Cevziyye Peygamber hanımlarının dahi kıskançlıkları sebebiyle Allah Rasulü'nün bazı kadınları boşamasına sebebiyet verdiklerini göz ardı etmektedir. Peygamber kadınları arasında yalnızca kendisinin Allah Rasulü ile bakire olarak ve çok küçük yaşta evlendiğini söyleyen Aişe'nin sıradan müminlerden farklı olarak dörtten çok kadının kendisine helal kılındığı Peygamber'e yönelik kıskanç tutumu Hatice bint Huveylid, Fatıma bint ed-Dahhak b. Süfyan, Esmâ bint en-Numan, Müleyke bint Kab ve Mariye üzerinde yoğunlaşmıştır. Hatta Hz. Aişe'nin "Rasulullah'ın hanımlarından hiçbirini Hatice kadar kıskanmadım. Oysa benimle evlenmeden üç yıl önce vefat etmişti. Bunun sebebi Rasulullah'ın ondan çok bahsetmesi, onu çokça anmasıydı. Koyun keser ve onu Hatice'nin yakınlarına dağıtırdı" (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 124) dediğine bakılırsa vefat eden Hatice bint Huveylid bile kendisi tarafından kıskanılmaya devam etmiştir; hatta bu kıskançlık Hz. Peygamber'in bazı hanımlarını boşamasına bile neden olmuştur. Ayrıca Aişe'nin kuması olarak tavsif edebileceğimiz Hafsa'nın da kıskançlığına dair veriler bulunmaktadır: Örneğin, Allah Rasulü bir defasında Hafsa'nın evinde cariyesi Mariye ile birlikte olunca Hafsa, "Benim evimde ve benim günümde öyle mi!" diyerek tepki göstermiştir. Hafsa'nın bu tepkisi üzerine Peygamber "Allah'a yemin olsun ki Mariye'ye bir daha ebediyen dokunmayacağım." diyerek onu kendine haram etmiş ve bu durumdan kimseyi haberdar etmemesi için Hafsa'yı tembihlemiştir ⁴²² (İbn Sad, 1990: 151, 172, 187, 213). Fakat kadınların kocalarını diğer kadınlardan kıskanmalarına sebep olan çok-karılılık uygulamasına Hz. Peygamber'in kızlarıyla evli damatları için izin vermediği, hatta peygamberin damatlarını başka kadınlarla evlenmemeleri yönünde bizzat uyardığı bilinmektedir (Kandemir, 1995: 220).⁴²³

Sonuç itibariyle, kadınların olumsuz manevi/ahlaki özellikleri arasında ele aldığımız kıskançlık hasletinin erkeklere bir hak olarak verilen çok-karılılıktan kaynaklandığı anlaşılmaktadır: Rivayet edildiğine göre, Sare kocası Hz. İbrahim'i çok seviyordu. Uzun bir süre birlikte yaşadılar. Ancak çocukları olmadı. Bunun üzerine Sare kipti bir cariye olan Hacer'i Hz. İbrahim'e hediye etti. Hacer Hz. İbrahim'e İsmail'i

خَلَا رَسُولُ اللَّهِ بِجَارِيَّتِهِ مَارِيَةَ فِي بَيْتِ حَفْصَةَ فَخَرَجَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَهِيَ فَاعِدَةٌ ⁴²² عَلَى بَابِهِ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفِي بَيْتِي وَفِي يَوْمِي! فَقَالَ النَّبِيُّ. ص: هِيَ عَلَيَّ حَرَامٌ فَأَمْسِكِي عَنِّي. قَالَتْ: لَا أَقْبَلُ دُونَ أَنْ تَحْلِفَ لِي. فَقَالَ: وَاللَّهِ لَا أَمْسُهَا أَبَدًا. وَكَانَ الْقَاسِمُ يَرَى قَوْلَهُ حَرَامٌ لَيْسَ بِشَيْءٍ

⁴²³ Bkz. "Çok-Karılılık".

doğurdu. Çocuk doğduktan sonra Sare'de Hacer'e karşı aşırı bir kıskançlık baş gösterdi, öyle ki Hacer'i azarlıyor ve onu rezil ediyordu. Bir gün Hacer'in uzuvlarından birini kesmek üzere yemin etti. Bunun üzerine Hz. İbrahim, "Yeminini yerine getirmek istiyor musun?" diye sordu. Sara, "Evet, nasıl yapayım?" dedi. Hz. İbrahim, "Kulaklarını del ve bir şeyler tak." dedi. Sara da öyle yaptı. Kulaklarını deldi ve küpe taktı. Ancak bu defa Hacer daha da güzelleşti. Bunu gören Sare, "Ben onun güzelliğini artırmaktan başka bir şey yapmadım." dedi. Sare bu durumdan rahatsızlık duydu ve verdiği tepkiler Hz. İbrahim'i bunalttı. Bunun üzerine Hz. İbrahim Hacer'i alıp Mekke'ye götürdü. Ona olan sevgisinden ve ayrılığa dayanamamasından dolayı zaman zaman Şam'dan Mekke'ye gelirdi (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 84; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 298). Yine Şabi'nin anlattığına göre, Abdullah b. Revaha cariyesinin yanına giderek onunla cinsel ilişkiye girdi. Bunun farkına varan hanımı eline bir bıçak alarak yanına gitti. O esnada kocası artık ayaktaydı. Hanımı, "Ey Abdullah! O işi yaptın mı?" dedi. Abdullah, "Ben hiçbir şey yapmadım." dedi. Abdullah der ki: "Kadından korktum. Çünkü son derece kıskanç biriydi. Niyetlendiği şeyi yapmasına engel olabilmek için şu şiirimi söylemeye başladım:

وفينا رسول الله يتلو كتابه
إذا أنشق معروف من الصبح ساطع
أرانا الهدى، بعد العمى، فقلوبنا
به موقنات، أن ما قال واقع
يبيت يجافي جنبه عن فراشه،
إذا استثقلت بالكافرين المضاجع

"Aramızda Rasulullah var, okuyor Allah kitabını

Sabah vakti gün doğup ışıklar saçtığında

Bize körlükten sonra hidayeti gösterdi

Kalbimiz yakinen bilir ki, söyledikleri hep olacaktır.

Yataklar kafirlerden sıkıldığı vakitte

Yatağından uzakta ibadetle geçirir". Bunun üzerine kadın elinden bıçağı attı ve "Allah'a inandım ve gözlerimi yalanladım." dedi. Abdullah, "Ertesi günü Rasulullah'a gittim ve olayı anlattım. Yaptığım hoşuna gitti ve güldü." dedi (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 92, 93). Karısına cariyesi ile birlikte olduğu konusunda yalan söyleyen Abdullah b. Revaha, cariyesiyle cinsel ilişkide bulunduğu zaman dilimini ibadetle geçirdiğini ifade

eden bir şiir irat etmiştir. Özellikle evlilik birlikteliklerinin istikrarı konusunda erkeklere de tavsiye edilen yerinde ve ölçülü kıskançlık, zıfaf öncesinde anne veya babaların kız çocuklarına tavsiyelerde bulunduğu bir konu olmuştur. Örneğin Ebu'l-Esved kızına şöyle öğüt vermiştir: “Ey kızım, kıskanç olma. Çünkü kıskançlık boşanmaya sebep olur. Sana kocan için süslenmeni tavsiye ederim. Süslerin en güzeli ise sürmedir. Mutlaka temiz ol. En güzel temizlik ise güzel ve tastamam alınan abdesttir.⁴²⁴ İşte sana nasihat ettiğim gibi ve bazen de annene şu sözlerde tavsiyede bulunduğum gibi ol:

خُذِي الْعَفْوَ مِنِّي تَسْتَدِيمِي مَوَدَّتِي وَ لَا تَنْطَقِي فِي سَوَرَتِي حِينَ أَغْضِبُ
فَإِنِّي وَجَدْتُ الْحُبَّ فِي الصَّدْرِ وَالْأَذَى إِذَا اجْتَمَعَ لَمْ يَلْبِثِ الْحُبُّ يَذْهَبُ

“Bir hatam olursa affet, sevgimi kalbinde sürekli tut.

Ben öfkelendiğimde ise sessiz ve sakın kal.

Sevgiyi de huzursuzluğu da göğsümde buldum.

Gördüm ki ikisi bir araya gelse sevgi yok olur” (İbn Kuteybe, 2008: 268; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 71).⁴²⁵

İncelemeye tabi tuttuğumuz literatür çerçevesinde kadınların olumsuz manevi/ahlaki özellikleri arasında değerlendirmeye çalıştığımız kıskançlık hasletini *Kitabu'n-Nisa* içinde dönemin kadınları ve erkekleri üzerinden iki ayrı şekilde ele aldık. Buna göre İslam kültürünü şekillendiren nasslar tarafından kadınlar üzerinde kaim/kavvam tayin edilen erkeklerin bu gücü kadınlar üzerindeki yetki ve denetimlerini sağlayacakları bir eylem olarak işlevsel kullanmaları kıskançlık konusunda erkeklerin daha etken olmalarını meşru kılmıştır. Özellikle erkeklerin cihat farziyetiyle bir arada değerlendirilen kadın kıskançlığı, savaşlar sonucu elde edilen cariyelerle çok-karılılığın tatbik edilmesinden ileri gelmiş; ancak cihattan vazgeçilemeyeceği üzere kadınların

⁴²⁴ إِيَّاكَ وَالْغَيْرَةَ فَإِنَّهَا مِفْتَاحُ الطَّلَاقِ، وَعَلَيْكَ بِالزَّيْنَةِ، وَأَزِينِ الزَّيْنَةَ الْكَحْلَ؛ وَعَلَيْكَ بِالطَّيِّبِ، وَأَطِيبِ الطَّيِّبِ إِسْبَاغَ الْوُضْوءِ

⁴²⁵ İbn Kuteybe, bu rivayeti kitabının “وَصَايَا الْأَوْلِيَاءِ لِلنِّسَاءِ عِنْدَ الْهَدَاءِ” yani “Anne Babanın Zifaftan Önce Kızlarına Nasihatleri”; İbn Kayyim el-Cevziyye ise kitabının “فِي دَوَاعِي الْمَحَبَّةِ وَمُتَعَلِّقَاتِهَا” yani “Aşka Sevk Eden ve Aşkla İlintili Durumlar” bap başlığı altında zikretmiştir (İbn Kuteybe, 2008: 267; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 66).

kıskançlıklarına on şehit sevabı verilerek tolere edilmeye ve istikrar sağlanmaya çalışılmıştır.

3.2.5. Fitne Sebebi Olarak Kadın

Klasik lügatlerde sınama, maddi–manevi sıkıntı, üzüntü, bela ve felaketle imtihan etme anlamları verilen fitne (فِتْنَة) kelimesi, “insanın içine aşk ateşi düşürdüğü, gönlünü çelip mantıklı düşünmesini engellediği için” kadını niteleyen fetan (فَتَان) lafzı ile türetilmiş; yine benzer şekilde “kişinin aklını karıştırıp ahlakını bozan ve cezaya çarptırılmasına sebep olan” manasıyla şeytan için kullanılmıştır (Çağrı, 1996: 156). İbn Kayyim el–Cevziyye ise kitabı *Ravdatü’l–Muhibbin*’de aşkın isimlerinden mastar haliyle gelen “fütun” lafzını açıklarken “fe–te–ne” (فَتَنَ) fiilinin üç manayı ihtiva ettiğini bildirmiştir. Bunlardan ilki Araf suresi 155. ayette, “Musa kavminden belirlediğimiz yere gitmek için yetmiş adam seçti. Onları sarsıntı yakalayınca (bayıldılar). Musa, ‘Ey Rabbim! Dileseydin onları da beni de bundan önce helak ederdin. Şimdi içimizden birtakım beyinsizlerin işledikleri günah sebebiyle bizi helak mı edeceksin? Bu sırf senin bir imtihanındır. Onunla dilediğin kimseyi saptırırsın, dilediğini de doğruya iletirsin. Sen bizim velimizsin. Artık bizi bağışla ve bize acı. Sen bağışlayanların en hayırlısısın.’ dedi.” mealiyle geçtiği üzere “*imtihan ve sınama*” anlamını; ikincisi Enfal suresi 25. ayette, “Sadece içinizden zulmedenlere erişmekle kalmayacak olan bir azaptan (fitneden) sakının ve bilin ki Allah azabı çetin olandır.” mealiyle geçtiği üzere “*bizzat fitneye düşmek*” anlamını ve son olarak da Teğabun suresi 15. ayette, “Mallarınız ve çocuklarınız ancak birer imtihandır, Allah katında ise büyük bir mükafat vardır.” mealiyle “*kendisi ile fitneye düşülen şey*” manalarını ihtiva etmektedir. İbn Kayyim el–Cevziyye “fitne” kelimesinin ihtiva ettiği manaları bahsi geçtiği şekilde sıraladıktan sonra mezkûr lafza örnek teşkil edecek birtakım açıklamalara yer vermiştir. Bunlar arasında kelimenin sıklıkla kullanımına dair, “Adam fitneye uğradı, aklı ve malı gitti. Kadın onu fitneye uğrattı, (adamin) aklını çeldi ve başından aldı.”⁴²⁶ örneğini zikretmiş ve hemen ardından Saffat 161–163’ta, “(Ey müşrikler!) Ne siz ve ne de taptıklarınız cehenneme gireceklerden başkasını kandırıp Allah’ın yolundan saptırabilirsiniz (yani

⁴²⁶ وافتن الرجل وفتن إذا أصابته فتنة فذهب ماله أو عقله وفتنته المرأة إذا ولهته

onları fitneleyemezsiniz).” mealıyla geçen ayeti, “Allah’ın ilminde ateşe girmesi kesinleşenler dışında hiç kimseyi ona ibadetten çevirerek akıllarını çelemezler.” şeklinde tefsir etmiştir. Görüldüğü üzere İbn Kayyim el-Cevziyye fitne konusunda edilgen bırakılan erkek karşısında kadının bu fiilde etken rol üstlenip işlevsel olarak mümin erkeğin maruz bırakıldığı fitne eyleminde müşriklerle benzer fonksiyonda bulunduğu dair açıklamalarda bulunmuştur (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 42–43). Devamında ise bu alemde ilk fitnenin kadın yüzünden çıkmış olduğu iddiasında bulunarak⁴²⁷ buna sebep teşkil eden olayın, Adem’in Havva’ya duyduğu aşk sonucu ona tabi olup, kadının teşviki sonucu yasak ağaçtan yemesi olduğunu söylemiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 190).

Çalışmamız bağlamında kadının “fitne” olarak tavsif edildiğine dair ortodoks dini söylem ile edebiyat söyleminin Orta Çağ İslam kültüründe kadın algısını tam manasıyla aksettiren benzer tezler ortaya koyduğu bir gerçektir. Bu bağlamda ortodoks söylemde kadının bizzat “fitne” veya fitne sebebi olarak itham edilmesinin altında esasen ümmet içinde vukua gelecek dini ve içtimai kargaşa potansiyeline sahip olması ve manevi çöküntünün (Çağrıcı, 1996: 156) baş faili olarak algılanması problemi yatmaktadır. Edebiyat söyleminde ise kadının fitne ile eş görülmesi, olumsuz ahlaki nitelikleri haiz bir cins olarak itham edilmesinden ileri gelmektedir. Ortodoks ve edebiyat/aşk söylemleri dışında kadın ve erkek arasındaki fitri ihtiyaçların, mezkûr cinslerin kendi tabiatları gereği gayri iradi bir şekilde vukua gelmekte olduğu savını güçlendiren rivayetler bulunmaktadır. Meşhur bir söyleme göre “Şu dört şey, dört şeye doymaz. Göz bakmaya; kulak işitmeye; toprak yağmura; kadın, erkeğe”⁴²⁸ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 175; İbn Kuteybe, 2008: 279). Rivayette kadının erkeğe olan doyumsuzluğunun gözün bakmak eylemiyle, kulağın duymak fiiliyle olan zorunlu bağı kadar gerekli ve kaçınılmaz olduğu bildirilmiştir. Diğer taraftan üstün bir akla sahip kadınlardan olan Hind bint Mülehebb, “Şu iki şey hakkında kadına güvenilmez: Erkekler ve hoş koku.”⁴²⁹ demektedir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 98). İbn Abbas’tan gelen bir rivayette de şöyle denilmektedir: “Allah, Adem’e “Seni yasak ağaçtan yemeye sevk eden şey neydi?” diye sordu. Âdem, “Ey Rabbim! Havva’yı

⁴²⁷ فَأُولَ فِتْنَةٍ كَانَتْ فِي هَذَا الْعَالَمِ بِسَبَبِ النِّسَاءِ

⁴²⁸ أَرْبَعٌ لَا يَشْبَعْنَ مِنْ أَرْبَعٍ: عَيْنٌ مِنْ نَظَرٍ، وَ أُذُنٌ مِنْ خَبَرٍ، وَ أَرْضٌ مِنْ مَطَرٍ، وَ أَنْثَى مِنْ ذَكَرٍ

⁴²⁹ شَيْئَتَانِ لَا تَوْمِنُ عَلَيْهِمَا الْمَرْأَةُ: الرَّجَالُ وَ الطِّيبُ

benim için güzel kıldın.” dedi”.⁴³⁰ Fitneye sebep olan yani Adem’i yasaklı ağaca yaklaştıran Havva’nın güzel olması değil, Rabbin Havva’yı Âdem için güzel olacak şekilde yaratmayı takdir etmesiydi. Havva’nın tanrısal irade karşısında fitne addedilmemek adına bulunacağı herhangi bir çaba mümkün görünmemekte ve rivayetin devamında gelen “Bunun üzerine Allah, ‘Ben de ona sıkıntılı bir hamilelik, sancılı bir doğum ve ayda iki kez hayızlık vereceğim.’ dedi.” hadisi (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 197) kadın ve erkek cinslerinin ilk örneklerini temsil eden Âdem ve Havva’nın yaratılış ve eylemlerinde ilahi takdir dışına çıkamayacakları bir prototipin insanlığa mal edildiğini göstermektedir.⁴³¹ Kadının “fitne” olarak tavsif edilmesinin ilk aşaması Tanrı’nın kendisi hakkında bu yöndeki takdirini oluşturmaktadır. Bu ithamın bir diğer ayağı ise kendisine iradesi dışında güzellik takdir edilen Havva’nın Âdem için fitne sebebi olması ve Tanrısal üslubu takınmasıdır yani Allah’ın kendisini Adem’e güzel gösterdiği kararı kendi iradesi dışında verilen Havva’nın fitne olması durumu, Adem’in bu durumdan etkilenecek potansiyel icra edebileceği fitne davranışlarından yine Havva’yı sorumlu tutan eril söylem. Artık hem Allah’ın iradesiyle fitne olarak yaratılan kadın, yine takdiren erkek için fitne unsuru teşkil ederek fitri söylemin sınırlarını dini/ortodoks ve aşk/edebiyat söylemlerine dayandırmaktadır. Buna göre dini/ortodoks söylem çerçevesinde değerlendirebileceğimiz Akkaf hadisi Hz. Âdem ve Havva kıssasına benzerliği yönünden dikkat çekmektedir ve her iki söylemin de aslını kadının erkek üzerinde bıraktığı tesirin fitne niteliği taşıdığı ve dolayısıyla şeytan/ayartıcı olarak tavsif edildiği fikri oluşturmaktadır: Rasulullah’ın huzuruna Akkaf b. Bışr adında bir kişi girdi. Rasulullah ona, “Ey Akkaf hanımın var mı?” diye sordu. Akkaf, “Hayır.” cevabını verdi. Rasulullah, “Bir cariye de mi yok?” buyurdu. Akkaf yine “Hayır.” cevabını verdi. Rasulullah, “Zengin misin, sağlığını yerinde mi?” diye sordu. Akkaf da, “Evet, zenginim ve sağlığım da yerinde.” dedi. Bunun üzerine Rasulullah, “Öyle ise sen şeytanın kardeşlerindensin. Eğer Hristiyanların içinde olsaydın onların rahiplerinden olurdun. Şüphesiz ki bizim sünnetimiz nikah yapmaktır. Sizin en şerlileriniz bekarlarınızdır. Sizin ölümlerinizin en rezilleri de bekar ölenlerinizdir. Siz şeytanlarla iş birliği mi yapıyorsunuz? Şeytanın salih insanlara karşı kadınlardan daha tesirli bir silahı yoktur. Dikkat ediniz, evli olanlar, işte onlar beladan –fuhuştan– temiz ve beri

⁴³⁰ يا رب زين لي حواء

⁴³¹ Her ne kadar Kuran ve sünnetle ilkelerini belirlemiş bir kadın anlayışı esas olmakta ise de, edebiyat söyleminde Yahudi ve Hristiyan geleneğinden kaynaklanan veriler sıklıkla bulunmaktadır.

olanlardır.⁴³² Vah Sana ya Akkaf! Gerçekten onlar (kadınlar) Eyyüb'ü, Davud'u, Yusuf'u ve Kürsüf'ü ayartanlardır.”⁴³³ deyince Bişr b. Atıyye, “Ya Rasulallah! Kürsüf de kimdir?” diye sordu. Rasulullah da şöyle cevap verdi: “İsrailoğullarından bir zattı. Deniz sahillerinden bir sahilde yaşıyordu. Gündüz oruç tutar, gece ibadet ederdi. Namaz ve oruçtan hiç usanmazdı. Sonra âşık olduğu bir kadın yüzünden Allah'ı inkâr etti. Rabbine karşı ibadetle geçen önceki halini tamamen bıraktı. Allah yine de önceden işledikleri sebebiyle onun halini düzeltti ve tövbesini kabul etti” (İbn Hanbel, 1998b: 163 (21781)). Dini/ortodoks söylem kapsamında değerlendirdiğimiz Akkaf hadisinde yine gördüğümüz üzere kendisine âşık olunma eyleminde edilgen kadın, bu eylemin sonunda Allah'ı inkâr eden etken erkek olarak Akkaf bulunmaktadır. Fakat rivayette şeytan ve ayartıcı olarak nitelenen kadının edilgen kaldığı âşık olma eyleminde ve yine kendisi dışında gerçekleşen erkeğin küfür eyleminde başrol ayartıcısı olduğu görülmektedir.

Kadının fitne veya fitne sebebi olduğu yönündeki algı, erkeğin “fitneye karşı savunmasız yaratıldığı” takdirini de beraberinde getirmesi bakımından kategorize ettiğimiz “fitri” söylem isimlendirmesini güçlendirmektedir. Ancak fitneye sebebiyet veren etken cins kadın olunca, erkeğin fitraten güçsüz yaratıldığı düşüncesi geride kalmakta ve eril cinsin fitne konusunda edilgenliğine hükmedilmektedir. Kadınların fitne ve fethanlıktaki etken rolü eril cinsin kadınlar konusunda Rasulullah'ın “Benden sonra erkekler için kadından daha zararlı bir fitne bırakmadım.”⁴³⁴ (İbn Habîb, 1992: 185; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 197) buyurduğu şekliyle çokça uyarılmasına sebebiyet vermekle birlikte bu uyarılarda kadın cinsinin “şeytan” ile imgelendiği görülmektedir. “Kadın [erkeğin yanına] şeytan suretinde gelip şeytan suretinde gider; hoşuna giden bir kadın gören kişi hemen eşine gelsin, bu onun nefsinin teskin eder.”⁴³⁵ (Müslim, Nikah 9; Ebu Davud, Nikah 44; Tirmizi, Nikah 9) hadisinin yanında Kur'an'da Nisa suresi 76. ayette “İman edenler Allah yolunda savaşırlar. İnkâr edenler de tağut yolunda savaşırlar. O halde, siz şeytanın dostlarına karşı savaşın. Şüphesiz

⁴³² أَبِالشَّيْطَانِ تَمَرَّسُونَ مَا لِلشَّيْطَانِ مِنْ سِلَاحٍ أَبْلَغُ فِي الصَّالِحِينَ مِنَ النَّسَاءِ إِلَّا الْمُتَزَوِّجُونَ

⁴³³ وَيَحَكَ يَا عَكَافُ ، إِنَّهُمْ صَوَاحِبُ أَيُّوبَ وَدَاوُدَ ، وَيُوسُفَ وَكُرْسُفَ

⁴³⁴ مَا تَرَكْتُ بَعْدِي فِتْنَةً أَضَرَّ عَلَى الرَّجَالِ مِنَ النِّسَاءِ

⁴³⁵ إِنَّ الْمَرْأَةَ تُقْبِلُ فِي صُورَةِ شَيْطَانٍ وَتُدْبِرُ فِي صُورَةِ شَيْطَانٍ فَإِذَا رَأَى أَحَدَكُمْ مِنْ إِمْرَأَةٍ مَا يُعْجِبُهُ فَلَيَّاتِ أَهْلَهُ فَإِنَّ ذَلِكَ يَرُدُّ مَا فِي نَفْسِهِ

şeytanın hilesi zayıftır.”⁴³⁶ mealıyla şeytana izafe edilen “keyd”, Enfal suresi 18. ayette “İşte durum bu ki Allah kafirlerin tuzağını zayıf düşürendir.”⁴³⁷ mealıyla kafirlere ve Yusuf suresi 28. ayette “Şüphesiz bu siz kadınların tuzağıdır. Şüphesiz sizin tuzağınız çok büyüktür.”⁴³⁸ ve yine aynı surenin 34. ayetinde “Rabbi, onun duasını kabul etti ve kadınların tuzaklarını ondan uzaklaştırdı.”⁴³⁹ mealıyla kadınlar için kullanılmıştır. Hatta Yusuf suresi 50. ayette doğrudan “Benim Rabbim o kadınların tuzaklarını çok iyi bilmektedir.”⁴⁴⁰ ifadesi bulunmaktadır. Görüldüğü üzere ortodoks söylemin ana metni olan Kur’an’da şeytana ve kafiye izafe edildiği gibi kadına da atfedilen “keyd” kavramı master olarak “pusu kurma, hile yapma, ateş açma, aldatma, sevk etme” anlamlarına; isim olarak ise “tuzak, hile, şer, zarar” manalarına gelmektedir (İbn Manzur, ty(c): 3965, 3966). Yine kadının şeytan ile imgelenip mümin erkeklerin onların hile ve tuzaklarından sakındırıldığına dair Rasulullah “Dünya tatlı ve hoştur, Allah sizi ona varis kılıp ne yapacağınıza bakacaktır; dünyadan ve kadınlardan sakının, zira İsrailoğulları’nın ilk fitnesi kadınlardan olmuştur.” (Müslim, Zikir: 99; Tirmizi, Fiten: 26; İbni Mace, Fiten: 19)⁴⁴¹ buyurarak hem kadının tarihsel çizgide fitne olageldiğini hem de dünya hayatından bir imtihan vesilesi olarak erkek müminlerin başına takdir edildiğini haber vermiştir. Böylece Ebu Salih Mevla Ümmühani’nin bildirdiği “Bana Cennet halkının günahlarının çoğunun kadınlar sebebiyle olduğu ulaştı.”⁴⁴² (İbn Habib, 1992: 186) rivayeti ve Said b. el-Müseyyeb’in Ali b. Zeyd b. Cudan’dan aktardığı “Şeytan kadınlar tarafından yaşayabildiği hiç kimseden ümidini kesmemiştir.”⁴⁴³ (İbn Habib, 1992: 186; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 197) haberi; mümin erkeklerin tanrı ile ilişkilerinde belirleyici rol oynayan kadınlardan, “Kadınların şerrinden Allah’a

⁴³⁶ الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا

⁴³⁷ ذَلِكَمُ وَأَنَّ اللَّهَ مُوهِنُ كَيْدِ الْكَافِرِينَ

⁴³⁸ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ

⁴³⁹ فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ

⁴⁴⁰ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ

⁴⁴¹ إِنَّ الدُّنْيَا حُلُوهٌ خَصِرَةٌ وَإِنَّ اللَّهَ مُسْتَخْلِفُكُمْ فِيهَا فَنَظِرٌ كَيْفَ تَعْمَلُونَ فَاتَّقُوا الدُّنْيَا وَالنِّسَاءَ فَإِنَّ أَوَّلَ

فِتْنَةٍ بَنَى إِسْرَائِيلَ كَانَتِ النِّسَاءُ

⁴⁴² بَلَغَنِي أَنَّ أَكْثَرَ ذُنُوبِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فِي النِّسَاءِ

⁴⁴³ مَا يَيْسُ الشَّيْطَانُ مِنْ وَلِيِّي قَطُّ إِلَّا أَتَاهُ مِنْ قَبْلِ النِّسَاءِ

sığınım. En iyilerine karşı bile dikkatli ve uyanık olun.”⁴⁴⁴ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 144) tavsiyesiyle uyarmak konusunda etkili olan ortodoks söylemleri temsil etmektedir.

İslam devletinin kurucusu olan Peygamber, toplumsal düzeni sağlamak adına cinsler arası ilişkileri ve sınırlarını tayin eden öğretiyi Şari’ (şeriat, dini hüküm koyucu) misyonuyla teşri etmiş; devlet adamı olarak da tebliğ ve tebyin etmiştir. Cinsler arası ayrımın hiyerarşik bir düalizm temeline oturtulduğu İslami öğretinin kadın-erkek tanımlamaları, “ortopraksist ümmet” çerçevesinde sürdürülebilir bir toplumsal düzeni temin etmek adına dişil özneyi “fitne” olarak tavsif etmektedir. Böylece dini ortodoks söylem, muktedir ve kamusal bir özne olan erkek cinsini kadın konusunda tevdi ettiği “terhib” yöntemiyle potansiyel cinsel-toplumsal anarşiye yönelik tedbirler almış görünmektedir. Nitekim Hz. Ali, Rasulullah’ın, “Ümmetim adına en korktuğum şey kadın ve içkidir.”⁴⁴⁵ dediğini aktarmış hatta Peygamberin ashabına, “Allah’ım kadınların fitnesinden ve kabir azabından sana sığınırım.”⁴⁴⁶ duasını dahi öğrettiği bildirilmiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 197). Kadınlar konusunda erkeklere el çektiren bu politikanın, dini ve siyasi bir kimliği haiz Peygamber tarafından sıklıkla beyan edilmesi hem sosyal hem de vicdani bir illete bağlanarak dini hassasiyetlerle teşekkül eden siyasal yapıyı “kadın fitnesinden” şiddetle alıkoymuştur. Buna göre İbn Abbas’ın, “Önceki kavimlerin küfrünün sebebi kadından başkası değildi, geriye kalanların küfrünün sebebi de kadın olacak.”⁴⁴⁷ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 197) şeklindeki öngörüsü, toplum nezdindeki potansiyel cinsel anarşinin yegâne unsuru ve müsebbibinin kadın cinsi olduğu algısını açıkça göstermektedir. Böylece Hz. Peygamber’in ortopraksist ölçekte ümmet için uyarıcılığını yaptığı “fitne-kadın söylemi” toplum maslahatı gözetilerek sosyal düzen sağlamak adına tesis edilen bir algı olarak karşımıza çıkmaktadır ki etken kadın fitnesi yine kadın üzerinden önlemler alınmak suretiyle İslam toplumundan izale edilmeye çalışılmıştır. Kadın kaynaklı fitnenin/anarşinin yine kadın önlemi gerektirdiğine dair aksiyonlar özellikle didaktik ve tahzir üslubunun esas olduğu dini ortodoks söylemde bulunmaktadır. Ayrıca uyarı

⁴⁴⁴ أَسْتَعِيذُوا بِاللَّهِ مِنْ شَرِّ النَّسَاءِ وَ كُونُوا مِنْ خِيَارِهِنَّ عَلَى حَذَرٍ

⁴⁴⁵ إِنْ أَخَافُ مَا أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي الْخَمْرُ وَالنِّسَاءُ

⁴⁴⁶ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ النِّسَاءِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ

⁴⁴⁷ إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ كُفْرٌ مِنْ مَضَى إِلَّا مِنْ قَبْلِ النِّسَاءِ وَهُوَ كُفْرٌ مِنْ بَقِي أَيْضًا

mahiyetindeki bu öğreti erkek cinsini dışıl fitneden segrege ederek tecrit çözümü üzerinden öğretisini oluşturmaktadır. İbn Mesud'un "Kadın tamamen avrettir. Onun Allah'a en yakın olduğu yer, evinin ortasıdır. Dışarı çıktığı zaman şeytan onun peşine takılır."⁴⁴⁸ (İbn Habib, 1992: 245) şeklindeki yargısı kadının kamusal alandaki görünürlüğünü asgariye indirmek adına cinslerin tecridini temin ve tesis için irat edilmiş didaktik bir söylem içermektedir. Aynı şekilde Allah Rasulü, "Kocaları yanında bulunmayan kadınların evlerine girmeyin. Şüphesiz şeytan, her birinizin damarlarında kanın dolaştığı gibi dolaşır." deyince "Senin de mi ey Allah'ın Rasulü"? dediler. "Evet benim de lakin Allah bana yardım etti de şeytanım Müslüman oldu." cevabını verdi (İbn Habib, 1992: 188). Rivayette Hz. Peygamber dışında ümmetin diğer erkeklerinin şeytanının Müslüman olamayacağı gerçeğinden hareketle mümin erkekler, kocaları başlarında bulunmayan kadınlarla yalnız kalmak konusunda uyarılmışlardır ve böylece cinslerin tecridi Allah Rasulü dışında ümmetin erkeklerine farz kılınmıştır. Görüldüğü üzere dışıl fitne musibeti kadının sosyal alanda görünürlüğünün en aza indirilmesi konusunu çözüm olarak sunarken; diğer taraftan kadın görünürlüğünün niteliğini belirleme hususunu da gündeme getirmiştir. Kadının tamamen avret olduğu, Allah'a en yakın olduğu yerin evinin ortası olduğunun yanında Abdullah b. Ebi Bekr b. Hizam'ın "Ömer (r.a), yüzü örtülü bir kadın gördü ve ona "Yüzünü aç" dedi. Açınca gördü ki, o çirkin bir kadındır. Bunun üzerine "Sen yüzünü örtme." dedi (İbn Habib, 1992: 187) ve yine Ömer (r.a) kadınlara uğramış ve onlara "Yüzünüzü açın!" demiş, onlar arasında güzel bir kadın görünce ona "Sen yüzünü ört." demiştir rivayetleri İbn Habib'in "Ömer (r.a) ancak görenlerin onları güzel zannedip fitneye düşmelerinden endişe ettiği için böyle demiştir." (İbn Habib, 1992: 188) açıklamasıyla yukarıda açıkladığımız fitri söylemin, kadın üzerinden alınan mekansal ve giyim-kuşam önlemlerini zorunlu kıldığını göstermektedir.⁴⁴⁹ Kendi iradeleri dışında Tanrısal olarak bedenlerine takdir edilen kadınlık ve güzellik fitnelerinin fitri zorunluluğu, ortodoks söylemde fantastik edebiyatın oluşmasına dahi sebep olmuştur ki Hz. Peygamber'e isnad edilen "Örümcek bir kadındı; kocasına sihir yaptı ve Allah o kadını örümceğe çevirdi. Tavşan da pis bir kadındı. Hayızdan veya başka bir sebepten hiç yıkanmazdı. Bunun üzerine Allah da onu tavşana çevirdi." (İbn Habib, 1992: 231, 232) şeklindeki rivayet kadının

شَأْنُ الْمَرْأَةِ كُلُّهُ عَوْرَةٌ. وَ أَقْرَبُ مَا تَكُونُ فِي بَيْتِهَا مَا كَانَتْ فِي قَعْرِ بَيْتِهَا. فَإِذَا خَرَجَتْ انْتَشَرَ فِيهَا الشَّيْطَانُ

⁴⁴⁹ Hz. Ömer'e isnad edilen bu rivayetlerin sıhhat dereceleri araştırılmalıdır.

fitne/fettanlığını gözler önüne sermek adına akla arzını mümkün kılmamakta; böylece olumsuz kadın algısını akıl dışı illetlerle güçlendirmektedir. Öyle ki fitnenin, dişil özelliklerin algılanmasının mümkün olmadığı hallerde dahi bu olumsuz fitne-kadın algısı İbn Cudan'ın "İbn Müseyyib seksen küsur yaşındaydı; bir gözü kör olmuş, diğer gözü ise bulanık görüyordu. Dedi ki: "Nefsim ve dinim hakkında ancak ve ancak kadınlardan korktum."⁴⁵⁰ (İbn Habib, 1992: 186) rivayetinde ifade edildiği şekliyle esasen bilinçlere işlenerek tesis edilmiştir.

Bahsi geçen algının bilgi iktidarını tekelinde bulunduran patriyarka ve muktedirin tarih yazımından kaynaklandığını öncelikle ifade etmemiz gerekir. Bu noktada Peygamberin ümmetin iç dinamiklerinden münafık ve kadınları; dış tehditlerden de gayrimüslim/kafirleri göstermesi İslam öğretisinde düzen bozuculuğun kendilerinde cisimleştiği failleri göstermesi bakımından önemlidir ki Mernissi, İslam'ın karşı karşıya olduğu iki tehdidi, "kadınsız küfür ve kadının da dâhil olduğu küfür" (1995: 71) şeklinde dile getirmiştir. İşte bu dini söylem içinde içsel ve dışsal düzen bozucuların mikro ölçekte toplumsal düzeni, makro ölçekte ise İslam devletini muhafaza etmek adına muhataplarına yönelik yasa-müeyyide sistemini oturtmuştur. Sürdürülebilir İslam toplumu için tehlike arz eden kadın fitnesini 12. yüzyıl İslam düşünürü Gazzali de sosyal politika bağlamında ele almış, kamusal alanı tahrip gücüne sahip kadınlar için gösterilecek mücadelenin toplumsal ilerleme ve medeniyete götüreceğini vurgulamış; cinsler arası ayrım (segregasyon) ile kadının kamusal alandaki görünürlüğünün sıfırlanması ve poligami sayesinde toplumun erkek egemen varlığıyla ihya olacağını ifade etmiştir (Mernissi, 2015: 38). Kadınlar üzerinden alınan kısıtlama önlemlerine sebebiyet veren fitne-kadın algısına ilk isyan ümmetin annelerinden olan Hz. Aişe'den Al-i İmran suresi 14. ayetteki "Nefsani arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, salma atlara, sağlamal hayvanlara ve ekinlere karşı düşkünlük insanlara çekici kılındı. Bunlar, dünya hayatının geçici menfaatleridir. Halbuki varılacak güzel yer, Allah katındadır."⁴⁵¹ hükmüne mukabil açıkça dile getirdiği, "Ne bahtsızmışız ki Allah biz kadınları şehvetlerin başı kılmış ve

⁴⁵⁰ سَمِعْتُ ابْنَ الْمُسَيَّبِ وَ هُوَ بَضْعٌ وَثَمَانِينَ سَنَةً وَ إِحْدَى عَيْنَيْهِ عَوْرَاءُ وَ الْآخَرَى يَعْشُوبَهَا وَ هُوَ يَقُولُ: مَا أَمْسَيْتُ أَخَافُ عَلَى نَفْسِي فِي دِينِي غَيْرَهُنَّ

⁴⁵¹ زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ (Al-i İmran 3/14) الْمُسَوِّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ

şehvetlerle birlikte anılıyoruz.”⁴⁵² (İbn Habib, 1992: 187) ifadesiyle gelmiştir. Allah’ın vahyi ile bildirerek kadınlara takdir ettiği fitne uğursuzluğu yine Ebu Zerr’in şu şiirinde de görülmektedir:

هِيَ الضِّلْعُ الْعَوَجَاءُ لَسْتُ تُقِيمُهَا أَلَا إِنَّ تَقْوِيمَ الضُّلُوعِ انْكِسَارُهَا
أَتَجْمَعُ ضَعْفًا وَاقْتِدَارًا عَلَى الْفَتَى أَلَيْسَ عَجِيبًا ضَعْفُهَا وَاقْتِدَارُهَا

“O [kadın] eğri kaburga kemiğidir, düzeltemezsin.

Dikkat! Onu düzeltmek kırmakla sonuçlanır.

Hem zayıf ama hem de genç delikanlıya güç yetirmeyi başardı,

Onun hem zayıf hem de güçlü olması şaşılacak şey değildir” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 145; İbn Kuteybe, 2008: 269⁴⁵³). Kadınlara takdir edilen bu uğursuzluğu peygamberin minberine oturup yaratılış fizyolojisindeki eğri kaburga imgelemi üzerinden örnekleyen eril algı, Hz. Aişe’nin aleni isyanı ve “Kadınların şerlisi erkeklere görünmeye çalışanlardır. Erkeklerin şerlisi de kadınları gözetleyenlerdir. Böylece insanları fitneye düşürürler.”⁴⁵⁴ (İbn Habib, 1992: 245) savındaki akli ve adil fitne söylemi karşısında son derece mesnetsiz görünmektedir. Fitnenin kadın ve erkek olmak üzere toplumu oluşturan her iki cinsi haiz yapısını ihtimal dahilinde gören Aişe, İslam toplum düzen ve istikrarını tehdit edecek cinsin kadınla sınırlı kalmadığını da belirterek isyanını bu akli ve haklı gerekçesiyle muteber kılmıştır.

Tüm bunların yanında *Kitabu’n-Nisa* literatüründe karşımıza çıkan tarihi veriler arasında kadınların sebep olduğu fitne anarşisini ele alan edebiyat söylemi daha çok dini/ortodoks söylemden beslenmiş, ondan farklı bir yargı ortaya koymamıştır; ancak kadınların fitne veya fettanlıklarına dair rivayetlerin edebiyat söyleminde fitri söylemden uzak manevi/ahlaki nitelikler bağlamında ele alındığı ayrıntısını dile getirmeliyiz. Yani fitri ve ortodoks söylemde kadınların uğursuzluklarına dair rivayetler

⁴⁵² مِنْ شَقَوَاتِنَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَنَا رَأْسَ الشَّهَوَاتِ

⁴⁵³ İbn Kuteybe bu rivayeti kitabının “بَابُ سِيَاسَةِ النِّسَاءِ وَ مُعَاشَرَتِهِنَّ” yani “Kadınları İdare Etme ve Onlarla İyi Geçinme Babı” başlığı altında zikretmiştir (İbn Kuteybe, 2008: 269).

⁴⁵⁴ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتْ: شَرُّ النِّسَاءِ اللَّاتِي يَتَشَوَّفْنَ لِلرِّجَالِ! وَ شَرُّ الرِّجَالِ الَّذِينَ يَتَشَوَّفُونَ لِلنِّسَاءِ وَ يَفْتِنُونَ النَّاسَ!

onların yaratılışlarından gelen ve kendi iradeleri dışında Allah'ın takdir ettiği güzellik, kadınlık gibi unsurlar karşısında edebiyat söylemindeki fitne ithamı kadının kendi iradesinde olan kötü huyu, kural-tanımsız yapısı gibi menfi ahlaki niteliklerinden ileri gelmektedir:

إِنَّ النِّسَاءَ لِأَشْجَارٍ تَبَيَّنَ لَنَا مِنْهُنَّ مُرٌّ، وَ بَعْضُ الْمُرِّ مَأْكُولٌ
إِنَّ النِّسَاءَ مَتَى يُنْهَيْنَ عَنْ خَلْقٍ فَإِنَّهُ وَاقِعٌ لَا بُدَّ مَفْعُولٍ

“Kadınlar birer ağaçtırlar, onlardan bize
Acılık gözüktür. Acının bir kısmı da yenir.
Kadınlar ne zaman bir şeyden alıkonulurlarsa
O mutlaka gerçekleşir” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 144).

تَمَتَّعْ بِهَا مَا سَاعَفْتِكَ وَلَا تَكُنْ جَزُوعاً إِذَا بَانَ فَسَوْفَ تَبِينُ
وَ خُنَّهَا وَ إِنْ كَانَتْ تَفِي لَكَ إِنَّهَا عَلَى قَدَمِ الْأَيَّامِ سَوْفَ تَخُونُ
وَ إِنْ هِيَ أَعْطَتْكَ اللَّيَانَ فَإِنَّهَا لَغَيْرِكَ مِنْ طُلَّابِهَا سَتَلِينُ
وَ إِنْ حَلَفْتَ أَنْ لَيْسَ تَنْقُضَ عَهْدَهَا فَلَيْسَ بِمَخْضُوبِ الْبَنَانِ يَمِينُ
وَ إِنْ سَكَبْتَ يَوْمَ الْفِرَاقِ دُمُوعَهَا فَلَيْسَ لَعَمْرُ اللَّهِ ذَاكَ يَقِينُ

“Kadımdan istifade et, sana yardım ettiği sürece
Ayrıldığında da feryat etme, çünkü zaten ayrılacak.
Sana yumuşaklık gösterecek olursa
Senden başka arzulayanlara da yumuşak davranacaktır.
Sana vefakâr davranırsa da ihanet et ona
Çünkü bir süre sonra mutlaka ihanet edecektir sana.
Ahdini bozmayacağına yemin ederse unutma
Elleri kınalının yemini yoktur” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 145).
“Ayrılık gününde gözyaşı dökerse,

Allah’a yemin olsun ki ömrün (ne zaman biteceğinin) garantisi yoktur” (el-İbşihî, 1999: 204; İbn Abdірabbih, 1983: 137, 138). Yine Utbi’nin babasının Şam ehlinden duyduğu şu olay dikkat çekicidir: “Zamanın birinde iki kardeş yaşardı, bunlardan birinin bir karısı vardı. Karısı olan kardeş memleketlerinden ayrılınca, kardeşini kendi yerine (ailesinin başına) bıraktı. Ayrılanın karısı ise kocasının kardeşine âşık oldu. Kadın, kocasının kardeşini nefsine çağırdı ancak o, bunu reddetti. Adam memleketine varınca karısına halini hatırlını sordu. Kadın, “Her an arzulanmakta olan bir kadının hali nasıl olabilir ki?” cevabını verdi. Adam şaşkın ve öfkelenmiş bir halde, “Kardeşim, annemin oğlu (mu bunu yapan)! Onun bu ayıbını asla ortaya dökmeyeceğim ancak Allah’a yemin olsun ki onunla asla konuşmayacağım!” dedi. Daha sonra her biri haccetmeye başladılar. Devm vadisinde iken evli olan kardeş, diğerini öldürdü ve defnetti. Daha sonra hacılarını tamamlayıp döndüler. Bir gece, adamın kardeşini öldürüp defnettiği vadiye uğradılar ve gapten bir ses duydular; şöyle diyordu:

أَجِدَّكَ تَمْضِي الدَّوْمَ لَيْلًا وَ لَا تَرَى عَلَيْكَ لِأَهْلِ الدَّوْمِ أَلَّا تَكَلِّمًا
وَبِالدَّوْمِ ثَاوٍ لَوْ ثَوَيْتَ مَكَانَهُ وَمَرَّ بِوَادِي الدَّوْمِ حَيًّا لَسَلَّمَ

“Gerçekten de gece vakti Devm vadisine mi geldin!

Halbuki Devm ehliyle asla konuşmamak üzerine yemin etmiştin.

Misafir olmak istersen, senin aksine seni ağırlar,

İşte uğrayıp selam verdiği yer olan Devm, sana kucak açar”. Kadın bu seslerin gökten gelen ilahi bir uyarı olduğunu zannetti ve kocasına, “İşte burası artık bağışlanma dileme yeridir ve kardeşinle benim aramda olan biten şöyle şöyledir.” diyerek her şeyin doğrusunu anlattı. Bunun üzerine adam, “Eğer seni öldürmem helal olsaydı hiç vakit kaybetmeden bir çırpıda seni öldürürdüm.” dedi. Kadından ayrıldı ve kardeşinin mezarı üzerine bir çadır dikti. Şöyle dedi:

هَجَرْتُكَ فِي طُولِ الْحَيَاةِ وَ أَبْتَغِي كَلَامَكَ لَمَّا صِرْتَ رَمْسًا وَ أَعْظُمًا
ذَكَرْتُ دُنُوبًا فِيكَ كُنْتَ إِجْتَرَمْتُهَا أَنَا مِنْكَ فِيهَا كُنْتُ أَسْوَأَ وَ أَظْلَمًا

“Hayat boyu senden yüz çevirdim,

Şimdi ise kabrin yerle birleşmiş,
Kemiklerin toprak olmuş halde iken,
Senden konuşmanı istiyorum.

Seni suçlu addedip karıma karşı günah işlemiş olarak addettim,
Halbuki senden daha kötü ve daha zalim olan benmişim”. Çok geçmeden sağ kalan kardeş de vefat etti ve diğerinin yanına defnedildi. Bu iki kabir herkes tarafından bilinir olmuştur” (İbn Kuteybe, 2008: 312). Ve son olarak Ebu Ğassan el-Mehdi’nin anlattığına göre, Hz. Ebubekir, hilafeti döneminde Medine sokaklarının birinde yürürken, bir yandan un öğütüp bir yandan da şiir söyleyen bir cariye­nin sesini işitti:

“Tılsımımı kesmeden önce ona âşık oldum
Yumuşak dalın salınması gibi salınıyorum.
Sanki dolunay parlaklığı yüzünün her zamanki güzelliği,
Haşım’ın kâkülü ile parlaklığı da artıyor”. Hz. Ebubekir evin kapısını çaldı. Kapıya cariye çıktı. Hz. Ebubekir, “Yazıklar olsun sana! Sen hür müsün yoksa cariye misin?” diye sordu. Cariye, “Cariyeyim ey Rasulullah’ın halifesi.” dedi. Hz. Ebubekir, “O şiirinde bahsettiğin kim peki?” diye sordu. Cariye bir müddet gözyaşı döktükten sonra, “Başkasının hakkı için benden ayrıldı.” dedi. Hz. Ebubekir, “Bana o hakkın sahibini (âşık olduğun adamın ismini) söylemedikçe buradan ayrılmayacağım.” dedi. Bunun üzerine cariye şu şiiri okudu:

“Ben, aşkın kalbiyle oynadığı;
Muhammed b. Kasım’ın sevgisiyle yanan biriyim”. Bunun üzerine Hz. Ebubekir mescide gitti. Cariyenin efendisine haber göndererek cariye­yi ondan satın aldı. Muhammed b. Kasım’a da birisini gönderip huzuruna çağırdı ve “Bu kadınlar erkekler için fitnedir. Onlar yüzünden nice asiller ölmüş, nice sağlamlar telef olup gitmiştir.”⁴⁵⁵ dedi (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 219, 220). Görüldüğü üzere, İslam toplumu içinde kendilerine çok-karılılık ve milk altına alınacak sınırsız cariye ile birlikte olma hakkı tanınan hür erkek için aleni şekilde şiirler okuyan kural-tanı­maz cariye dile getirdiği aşk ifadeleriyle fitne olarak tavsif edilmekte, diğerlerinde olduğu gibi kadının edebiyat söyleminde de aynı olumsuz algıyla özdeşleştirildiği görülmektedir.

⁴⁵⁵ هَؤُلَاءِ فِتْنُ الرِّجَالِ، وَ كَمْ مَاتَ بِهِنَّ كَرِيمٌ، وَ عَطَبَ عَلَيْهِنَّ سَلِيمٌ

Tarihsel olarak kadının ve kadınsallığın işlevi üzerinden oluşturulan tüm bu algılar, daha çok mülkiyetçi toplumların cinsellik ve üremeye bağlı kazanç boyutunda yükselmiştir. İlkel toplumlarda askeri güç temini olarak kadını “üre(-t)me aracı” fonksiyonuna indirgeyen bu işlev, daha sonraları güç unsurunun toprak mülkiyetini güvence altına almak adına erkeğin mirasına ortak edeceği nesil tayininin kendi iradesi dışına çıkmaması adına, önemini askeri nüfustan toprak mülkiyetine (nüfuza) çekmiştir. Her ne kadar kadın, nikahı altında bulunduğu adamın çocuklarını doğurmaya memur olsa da aksi bir durum halinde adamın mirasına ortak çıkacak gayrimeşru pay/hak sahiplerini de gündeme getirecek biyolojik ve fitri donanımı haizdir. Sanayi devriminden sonra kadının cinselliği ve dolayısıyla üremesi, işgücü kapsamında gündeme gelmiştir. Tüm bu kronolojik merhaleler tarih boyunca kadının hem rağbet görmesine hem de belirli amaçlara hizmet edecek biyolojik teçhizata sahip mezkûr cinsin, erkek egemen toplum inşa planında denetim, kontrol ve yönlendirmeye tabi tutulduğunu göstermektedir ki bu kronoloji çalışmamız sınırlılıkları içinde Orta Çağ İslam kültürünün kadın algısını yansıtmak adına bu dönem Müslüman toplumların siyasi yapısını da göz önünde bulundurmaya zorunlu kılmaktadır. Bu noktada İslam topraklarında hüküm süren hâkim kurumun “din” olduğunu ileri sürmek imkân dahilindedir ancak söz konusu devlet yapılanması fonksiyonunu da icra eden sosyo-dini yapıya sahip ümmet için siyaset kurumunun Orta Çağ’da çeşitli fütihat hareketleriyle daha etken ve etkin olduğunu söylemek doğru olacaktır. Nitekim fetihle birlikte Mekke’ye giren İslam birliklerine Hz. Abbas’ın yanında hayretle bakakalan Ebu Süfyan, “Ey Abbas! Kardeşinin oğlu ne büyük saltanata ermiş!” dediğinde Abbas, “Hayır, saltanat değil nübüvvet!”⁴⁵⁶ (İbn Hacer, 1998: 459; Kısakürek, 1984: 150) cevabını vererek iktidarın/siyasetin din kurumuyla mündemiç bir modelinin İslami devlet yapısında aslolduğunu göstermesi bakımından çarpıcı bir örnektir. Genel anlamda Müslüman topluluklarda din kurumunun yanında en az onun kadar işlevsel bir öneme sahip siyaset kurumu, dinin naslarıyla teşekkül etmiş toplum yapısını öngörerek sosyal düzeni sağlamak çabasında olmuştur. Bunu da dini nassların yorumuyla tedvin edilen klasik metinlerde çoğu zaman görmekteyiz. Özellikle bahsi geçen bu metinler kadın algısı konusunda dini nassların yorumunu yansıtmaları açısından önem arz etmekte; klasik fıkıh metinlerinde toplumsal cinsiyet ve cinsiyet algısına dair dikkat çeken malumat bulunmaktadır. Kecia Ali, bu metinleri kaleme alan müelliflerin ahlak

⁴⁵⁶ وَيَحْكُ يَا أَبَا سُفْيَانَ! إِنَّهَا النَّبُوءَةُ

vizyonlarının Kur'an'ın yüce hedeflerinden uzak olduğunu iddia etse de (Ali, 2015: 20) bir dönemin kadın algısında şeri hukuk kurallarının toplumsal algıya dikte ettiği değerleri legalize etmesi bakımından meşru ölçütler sağladığı aşıkardır. Bu müdevvenat içinde kadın algısının aldığı rengin esasen İslam kültürünün kadın algısını yansıttığı şüphe götürmeyen bir gerçektir. Aynı şekilde klasik metinlerde kadını fitne olarak tavsif eden bu mantalite, potansiyel bozulma ve yozlaşma unsurlarını muhtevi kadının özellikle başını çekmiş olduğu cinsel anarşi tehlikesi karşısında önlemler alınmasını tevdi eder olmuştur. Kadının cinsel doyumsuzluğunun fitneye yol açacağı fikri, kocası için kadının cinsel arzularını tatmin sorumluluğunu fazlasıyla yüklemiştir ki İslam hukukuna göre koca, karısının toplum nezdinde utanç verici/gayrimeşru fiillerde bulunmasını önlemek için karısının cinsel taleplerine fazlasıyla karşılık vermek zorundadır (Al-Sheha, 2000: 55). Görüldüğü üzere kadının cinsel arzularını tatmin, olası bir anarşi ortamının önüne geçmek adına bir “kadın hakkı” olmaktan ziyade kocanın görevi mesabesinde tutulmuştur. Buna göre erkek, nikah milkiyle denetimi ve kontrolü altına aldığı kadının/karısının toplumsal düzeni bozmasını önlemek amacıyla çeşitli önlemler almak zorundadır. Bu elzem zorunluluk erkeklerin, kadınlarının cinsel tecrübelerini zevkli kılma yükümlülüğüne kadar gitmiştir (Lutfi, 1993: 8).

Esasen İslam kültüründe kadından kaynaklanan fitne endişesi kadınların kontrolsüz arzularının ötesinde bu arzuların erkeklerde uyandırdığı şehvetten ileri gelmektedir. Bastırılması güç cinsel dürtülerin sahibi ve husule gelecek anarşinin yürütücüsü olan erkek, buna sebebiyet vererek nesne durumunda kalan kadın karşısında toplumsal düzeni bozacak herhangi bir yaftayla itham edilmemiştir. Diğer taraftan Müslüman alimlerin hem kadını doyumsuz dolayısıyla fitneci olarak nitelemeleri hem de erkek cinsinin cinsel tatminini öne çıkarmaları çelişkili bir anlayışın varlığına delalet etmektedir.⁴⁵⁷

⁴⁵⁷ Erkeğin cinsel tatmini konusuna müstakil olarak “Erkeğin Karısı Üzerindeki Hakları” başlığı altında değinilecektir.

3.2.5.1. Erkekleri Günaha Teşvik Eden (القَوَادَة), (الْقِيَادَة) Muhannesler (مُحَنَّث)

Dilbilimcilere göre “hannese” (حَنَّث) kelimesi “su tulumunun ağız kısmının (su içmeye elverişli şekilde) kıvrılması”⁴⁵⁸ anlamına gelmektedir (İbn Manzur, (ty. (a)): 1272) ve daha çok esnekliğin sebebiyet verdiği eğilme durumunu ifade etmektedir. Muhannes ise “sesindeki ya da kol ve bacaklarındaki güçsüzlükten dolayı bir kadını andıran veya ona benzeyen erkek” olarak açıklanır (Rowson, 2015: 4). Aynı şekilde İslam hukukunda, doğuştan hem erkeklik hem de dişilik organına sahip bulunan veya erkek mi kadın mı olduğu tespit edilemeyen kişiyi ifade etmesinin yanında (Çeker, 1998: 491) insanlarda çok ender rastlanan bir yapısal bozukluk veya çift cinsiyetlilik (erdişilik) olması hasebiyle, vücutta er bezleri ile yumurtalıkların birlikte bulunması, dış üreme organlarının her iki cinse ait özellikler taşıması ya da hücrelerin bazısında erkek bazısında dişi kromozom çiftlerinin görüldüğü bireyler için kullanılan bir lafızdır. Muhanneslerin belirgin olmayan cinsiyet özellikleri “muhannes”in daha çok anatomik olarak erkek olmasına rağmen kadın gibi giyinen ve davranan efemine erkeği; “müteraccile”nin ise bir erkek gibi konuşan, davranan, yürüyen ve giyinen kadını tavsif etmektedir ki İslami literatürde muhannes ve müteraccile olarak isimlendirilen kişilerin, günümüzdeki tanımlamayla travesti ve transseksüelleri kişilere karşılık geldiği söylenebilir (Korkmaz, 2011: 446, 447).

Çalışmamız kapsamında karşımıza çıkan muhannes rivayetlerinde bu insanların konuşma ve hareketlerinde kadınları taklit ettikleri, kıyafet, süslenme, konuşma ve yürüyüş bakımından kadınlara benzediklerine dair veriler bulunmakta⁴⁵⁹ (İbn Hacer, 1379: 334); bunların yanında kadınlara karşı cinsel istek duydukları, yabancı erkeklerle özellikle saygın kadınların cinsel nitelikleri hakkında bilgiler verdikleri ve bu surette çöpçatanlık yaptıkları ve ahlaka mugayir müzik icra ettikleri de bilinmektedir (Rowson, 2015: 8–10). Buna göre erkek muhannesler müteraccilelerden farklı olarak yalnızca karşı cinse benzemek şeklindeki eylemlerinden başka çoğunlukla sosyal dokuya zarar verecek eylemlerde bulunmaktadır. Kadın muhanneslerin ise toplumda genellikle fuhşiyata ön ayak oldukları bilinmektedir ki İbnü'l-Eşva'dan rivayet edildiğine göre

⁴⁵⁸ و انحنثت القربة: ثنى فاها الى خارج فشرب منه

⁴⁵⁹ مَنْ يُشْبِهُ خَلْقَهُ النِّسَاءِ فِي حَرَكَاتِهِ وَكَلَامِهِ وَغَيْرِ ذَلِكَ

kendisine “vasıle” (saçına saç ekleten kadın) hakkında sorulduğu zaman, “Sen çok soru soruyorsun, bununla ilgili olarak Hz. Aişe, “Vasıle sizin bildiğiniz anlamda değildir. Bir kadının saçı az olsa ve başkasının saçını kendi saçına eklese bunda bir sakınca yoktur. Ancak asıl manada vasıle, gençliğinde fahişelik yapan ve yaşlandığında da (kadınlarla erkekleri bir araya getirip onlara fuhşiyatı kolaylaştırarak elde ettiği gelir ile) saç ekleten kadındır.”⁴⁶⁰ demiştir” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 221; İbn Kuteybe, 2008: 295).⁴⁶¹ Buradan muhanneslerin yalnızca kadınlara özenip onlara benzeyen erkekler olmadığı ve bahsi geçen eylemleri icra ettikleri anlaşılmaktadır. Diğer taraftan kadınlara benzerlikleri yaratılış gereği ve doğal olarak görünen erkek muhanneslerin bundan dünyevi ve uhrevi ölçekte sorumlu tutulup cezaya müstahak görülemeyeceği; ancak muhannesliği kendi isteğiyle yapanların günahkâr olup yaptıklarının fuhşiyattan olduğu⁴⁶² ayırımına da dikkat çekilmiştir (İbn Hacer, 1379: 334). Saydığımız bu nitelikleri taşıyan muhannesler, cahiliye ve Hz. Peygamber döneminden Orta Çağ İslam toplumlarına kadar halk ve devlet nezdinde düzen ve istikrar bozucu anarşik bir kimlik olarak yer almakta ancak birtakım kesimlerce de talep görmekteydi.

Her ne kadar Hz. Muhammed erkeklere kadına benzememeleri ve kadınlara da erkeklere benzememeleri tavsiyesinde bulunmuşsa da, muhanneslerin icra ettikleri işler onları bir şekilde insanlarla iletişim ve etkileşime geçirmiş; bizzat Hz. Peygamber’in hanesine dahi girmişlerdir: Malik b. Hişam b. Urve’nin babasından duyduğuna göre “Rasulullah’ın eşi Ümmü Seleme’nin yanında bir muhannes vardı. Rasulullah’ın duyacağı şekilde Abdullah b. Ebi Ümeyye’ye, “Ey Abdullah! Eğer Allah size Taif’i fethetmeyi nasip ederse sana Gaylan’ın kızını tavsiye ederim. O kız oturduğunda karnı dört kat olur, sırtını çevirdiğinde de sekiz kat olur.” dedi. Bunun üzerine Rasulullah, “Bunlar yanınıza asla girmesin.” dedi (İbn Abdirabbih, 1983: 113, 114). Rivayette Taif seferi öncesinde Ümmü Seleme’yi ziyaret için gelen Hz. Peygamber, bir muhannesle –

لَيْسَتْ الْوَاصِلَةُ بِالَّتِي تَعْنُونَ، وَ مَا بَأْسٌ إِذَا كَانَتِ الْمَرْأَةُ زَعْرَاءَ أَنْ تَصِلَ شَعْرَهَا، وَلَكِنْ الْوَاصِلَةُ أَنْ تَكُونَ بَغِيًّا فِي شَبِيبَتِهَا، فَإِذَا أَسْنَتْ وَصَلَتْهُ بِالْقِيَادَةِ

⁴⁶¹ İbn Kuteybe bu rivayete, kitabının “بَابُ الْقِيَادَةِ” yani “(zina etmek üzere kadın ve erkekleri bir araya getiren) Arabulucu/Çöpçatan Kadın Babı” başlığı altında yer vermiştir (İbn Kuteybe, 2008: 295).

⁴⁶² فَإِنْ كَانَ مِنْ أَصْلِ الْخَلْقَةِ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ لَوْمٌ وَعَلَيْهِ أَنْ يَتَكَلَّفَ إِزَالَةَ ذَلِكَ وَإِنْ كَانَ بِقَصْدٍ مِنْهُ وَتَكَلَّفَ لَهُ فَهُوَ الْمَذْمُومُ وَيُطْلَقُ عَلَيْهِ اسْمُ مُحْنَثٍ سِوَاءِ فَعْلِ الْفَاحِشَةِ

ki kaynaklarda bu muhannesin adının Hit olduğuna dair veriler bulunmaktadır⁴⁶³ (İbn Hacer, 1379: 334) – Ümmü Seleme'nin kardeşi olan Abdullah b. Ebi Ümeyye için konuştuklarını işitir. Muhannes Hit, Abdullah'a Gaylan'ın Taif'teki karın bölgesinden dört kat, ardından ise sırtının iki yanını saran sekiz kat halinde görünen kızı Badiye için çöpçatanlık etmektedir ve peygamber onu hem hanımlarından uzak tutmak hem de yaptığı arabuluculuğa engel olmak adına evinden uzaklaştırır.

Muhanneslerin toplumsal düzen için tehlike teşkil edecek fuhşiyat veya evlendirmek için çöpçatanlık, kadınların özelliklerini erkeklere anlatmak, müzik icra etmek ve kadınlarla çokça ilgilenmek gibi davranışları onların Hz. Peygamber tarafından sürgün edilmelerine yol açmıştır. Safvan b. Ümeyye'den nakledilen rivayete göre kendisi Hz. Peygamber'in huzurundayken Amr b. Murra gelir ve şöyle der; "Ey Allah Rasûlü Allah benim nasibimi kesti. Günlük nafakamı kazanacağım tek yol elimdeki defimdir. O yüzden herhangi bir ahlaksızlık yapmamak için şarkı söylememe izin ver". Bunun üzerine Allah Rasulü, "Sana izin vermeyeceğim, kesinlikle iltimas yok. Sen yalancısın ey Allah düşmanı. Allah sana yaşamayı sağlaman için güzel ve helal yollar vermişken sen onun yasakladığı şeyleri seçiyorsun. Seni önceden uyarımış olsaydım şimdi sana bir ceza verirdim. Şimdi git ve önce Allah'a tövbe et! Yemin ederim bu uyarıdan sonra tekrar aynı şeyleri yaparsan sana acı çekeceğin cezalar veririm. Mesela kafanı tıraş ettirip ailenden uzaklaştırırım (sürgün cezası veririm). Mallarını yağmalamaları için Medine'nin gençlerine izin veririm." cevabını verdi. Amr utanç ve keder içerisinde gitti. O giderken Rasulullah, "Allah'a tövbe etmeden ölen bu asilerin hepsi kıyamet günü Allah katına bu halleriyle çıkacaklar. Kendini (mahrem yerlerini) önceden bir perçemle örtmeyen çıplak muhanneslerin kıyamet günü perçemleri mutlaka düşer." buyurdu (İbn Mace, Sünen: 38 (2613)). Görüldüğü üzere Hz. Peygamber döneminde müzik icra ederek hayatını idame ettirmeye çalışan muhannes Amr, defini çalmaya devam ederek para kazanması halinde bizzat Allah Rasulü tarafından sürgüne gönderilmek suretiyle cezalandırılacağını öğrenmiştir. Hz. Ebubekir döneminde varlıkları unutulmaya başlanan muhannesler, Hz. Ömer döneminde haftada bir gün dilenmek ve böylece maiyetlerini temin etmek amacıyla şehre girme imtiyazını elde etmişler; Hz. Osman döneminde ise evleri ziyaret etme konusunda kendilerinden yasak kaldırılmıştır (Rowson, 2015: 10). Emeviler döneminde

⁴⁶³ كَانَ مُحَنَّتٌ يَدْخُلُ عَلَى أَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُقَالُ لَهُ هَيْت

ise muhannesler, halife Süleyman b. Abdülmelik'in kendilerine karşı uyguladığı ağır cezalarla karşı karşıya kalmışlardır. Süleyman b. Abdülmelik'in son derece kıskanç biri olduğu bilinmekle birlikte onunla ilgili olarak İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Ahbaru'n-Nisa*'sında ve *Eğani*'de farklılıklar bulunan ve Ebu Zeyd el-Esedî'den aktarılan rivayet dikkat çekmektedir: “Bir gün Süleyman b. Abdülmelik'in yanına vardım. Meyveleri olgunlaşmış, bahar çiçekleri açmış, kuşları cıvıl cıvıl öten bir bahçenin ortasında; zemini kırmızı mermerli, ipek halılarla döşeli bir köşkteydi ve yanı başında birbirinden güzel hizmetçi kadınlar vardı. Ona, “Ey müminlerin emiri! Allah'ın rahmeti ve bereketi üzerine olsun.” dedim. Süleyman başını öne eğmiş oturuyordu. Başını kaldırdı ve “Ey Ebu Zeyd! Böylesi bir günde hiç kimse diri diri asılır mı?” dedi. Ben, “Ey müminlerin emiri, hayırdır, kıyamet mi koptu?” dedim. Süleyman, “Evet, zevk ve sefa ehli kişilere gizli kıyamet koptu.” dedi ve başını önüne eğdi. Sonra tekrar başını kaldırıp, “Ey Ebu Zeyd, bugünümüzde ne iyi gider?” dedi. Ben, “Zarif, dolgun, karagözlü, selvi boylu bir kızın getireceği, bizzat onun elinden içeceğim, sonra dudaklarımı dudaklarına dokunduracağım beyaz fincandaki kırmızı kahve.”⁴⁶⁴ dedim. Süleyman bir süre başı öne eğik bir halde bekledi. Gözlerinden yaşlar boşanıyordu. Onun bu halini gören hizmetçiler uzaklaştılar. Süleyman bana, “Ey Ebu Zeyd! Vallahi ecelinin geldiği, sürenin sona erdiği ve ömrünün bittiği bir vakitte geldin. Vallahi ya bu aşkı kalbine düşüren sebebi söylersin ya da boynunu uçururum.” dedi. Ben, “Pekâlâ ey müminlerin emiri.” dedim ve anlattım: “Bir gün kardeşim Said b. Abdülmelik'in kapısında oturuyordum. O esnada sarayın kapısına doğru üzerinde iskenderani gömleği bulunan, göğüslerinin beyazlığı, göbeğinin yuvarlaklığı, kırmızı ayakkabılarının üzerinden ayaklarının beyazlığı görünen, iki yanına sarkmış kakülleri, omuzlarına düşmüş saçları, yüzüne doğru inmiş perçemleri ile bir cariye gidiyordu.⁴⁶⁵ Yanakları üzerinde iki zülüfleri, göz çukurlarının üzerindeki yay gibi kaşları, büyümlü gözleri ve inci gibi burunlu olan bu kız şöyle sesleniyordu: “Ey Allah'ın kulları! Şikayetçi olunmayan bu

⁴⁶⁴ قهوة حمراء، في زجاجة بيضاء، تناولنيها مقدودة هيفاء، مضمومة لفاء دعجاء، أشربها في كفها، وأمس فمي بفمها

⁴⁶⁵ نعم يا أمير المؤمنين، كنت جالسا على باب أخيك سعيد بن عبد الملك وإذا جارية قد خرجت إلى باب القصر عليها قميص اسكندراني، يبين منه بياض ثدييها، وتدوير سرتها، ونقش تكتها؛ وفي رجليها نعلها، قد أشرق بياض قدميها على حمرة نعليها؛ ولها ذؤابة تضرب إلى حقوبها وتسيل كالعناكيل على منكبيها؛ وطرة قد أسبلت على جبينها؛ ولها صدغان كأنهما نونان على وجنتيها، وحاجبان قد تقوسا على محجري عينيها، وعينان مملوءتان سحرا، وأنف كأنه قصبه درّ

aşk hastalığının davası, belli edilmeyip gizlenen bu sevda derdinin dermanı nedir? Engeller arttı, bir araya gelmek zorlaştı, akıl gitti, fikir kayboldu. Gözler her daim yaşlı, geceler de uykusuz geçmekte. Aşk varsa can sevdadan çılgına dönmüş ve kalp çarpılmış demektir. Allah, aşka sabrederek yaşayıp mecnun olarak ölenlere merhamet eylesin. Sabır çözüm olsa, teselli fayda verse ne de güzel olurdu”. Bunun üzerine ben, “Ey cariyeye! Sen ins misin, cin misin; gökyüzünden misin, yeryüzünden misin? Vallahi aklın ve zekan, mantığının güzelliği çok hoşuma gitti.” dedim. Cariye beni görmemişçesine elbisesinin yeniyle yüzünü örttü ve “Mazur gör ey konuşan adam! Yardımcısı olmayan bir aşk ne acı, inatçı birine vurulmak ne zor bir şey!” deyip oradan ayrıldı. “Vallahi ey müminlerin emiri! Bir şey yerken onu hatırlasam, yediğim boğazımda düğümlenip kalır. Onun güzelliğinden sonra hangi güzeli görsem, bana çirkin görünür”. Bunun üzerine Süleyman şöyle dedi: “Neredeyse cahilce bir şey yapmaya kalkacağım! Çocukluğum geri gelecek, sabır ve hilmim gidecek! Bu bahsettiğin cariyeye, şairin hakkında şu şiiri söylediği Zülfa’dır:

انَّمَا الذَّلْفَاءُ يَقُوتَةُ أُخْرِجَتْ مِنْ كَيْسٍ دَهْقَانِ

“Zülfa dâhilik çantasından çıkarılmış bir yakuttur”.

Halife Süleyman b. Abdülmelik sözlerine şöyle devam etti: “Kardeşim onu bir milyon dirheme satın aldı. Ancak cariyeye kendisini kardeşime satan efendisine aşıkta. Kardeşim de sadece onun acısına dayanamayıp bu dünyayı terk etti. Artık sabrederim. Ölümü beklememiz kötü şeyleri yapmamıza engel olur. Ey Ebu Zeyd! Kalk ve bu konuştuklarımızı sır olarak sakla. Ve sen, ey genç! Ona hediyeler ver”.

Ebu Zeyd anlatmaya devam eder: “Said b. Abdülmelik ölünce bu cariyeye Süleyman’a intikal etti. Onun zamanında, ondan güzel başka bir kadın daha yoktu. Süleyman cariyenin kalbini fethetti ve o kalpte diğerlerinden daha uzun süre kaldı. Süleyman ve cariyesi Zülfa bir gün Deyru’r-Ruhban (Ruhbanlar Manastırı) denilen yöredeki Gavta çölüne çıktılar. Süleyman yemyeşil ve çiçeklerle dolu güzel bir bahçenin ortasına çadır kurdurdu. Etraf göz alıcı beyaz ve sarı renkte çeşit çeşit çiçeklerle doluydu ve etrafa güzel kokular yayıyorlardı. Süleyman’ın bir de arkadaşlık edip ünsiyet kurduğu, sohbet ettiği, baş başa kaldığı, sohbetini ve şiirlerini dinlediği erkek bir şarkıcısı vardı. İsmi

Yesar olan bu genç insanların en güzel yüzlüsü ve en zarifiydi.⁴⁶⁶ Süleyman, çadırının onun çadırı yakınına kurulmasını emretti. Yesar gün boyunca Süleyman ile birlikteydi. Süleyman onunla geceye kadar mutlu bir şekilde güzel vakit geçirdi. Süleyman'ın yanından ayrılıp da kendi çadırına dönünce onu bekleyen bir grup insanla karşılaştı. Yesar'a selam verdiler ve o da bu insanların gelmelerine sevinmiş, yanında konaklamalarına memnun olmuş gibi selamlarını aldı. Onlara yiyecek ve içecek getirtti. Yediler, içtiler. Sonra, "Bir isteğiniz var mı?" diye sordu. Onlar da, "Biz sadece size misafir olup ağırılanmak için geldik." dediler. Yesar, "Hoş geldiniz, sefalar getirdiniz." dedi. Onlar, "Yemeği yedik, içecekler de geldi. Geriye sadece şarkını dinlemek kaldı." dediler. Yesar, "Müminlerin emiri kendi meclisi dışında şarkı söylememi yasaklamışken ve bu tür şeyleri kıskanıyorken size şarkı söylemem mümkün değil."⁴⁶⁷ dedi. Bunun üzerine onlar, "Bize şarkı söylemezsen yedirip içirdiklerinin de bir anlamı yok." dediler. Israrlara dayanamayan Yesar yüksek sesle şarkısını söylemeye başladı:

"Mahrum bırakılıp saklanan bir kız, sesimi duydu da,
Şarkım kendisini sabaha kadar uyutmadı.
Bunu engelleyen bir ağız, kilidi olmayan bir zildir.
Sesim içini kaplayınca, gözyaşları sel olup aktı.
Bir dolunay gecesinde onun yatak arkadaşı bilmez,
Ay'ın mı yoksa onun mu daha parlak olduğunu.
Azad edilecek olsaydı, kendi ayaklarıyla bana gelirdi,
O güzel yürüyüşüyle yeri bile çatlatarak gelirdi".

Bu sözleri duyan Zülfa çadırın önüne çıktı ve söylenenlere kulak verdi. İşittiği her söz ve incelik manalarla ve duygularıyla uyuşuyordu. Bu kalbinde sakladığı duyguları harekete geçirdi. Gözleri doldu, hıçkırık sesleri yükseldi. Bu arada Süleyman uyandı. Zülfa'yı yanında, kendi çadırında göremeyince dışarı çıktı ve onu ağlarken gördü. Ona, "Bu halin ne ey Zülfa?" diye sorunca Zülfa, "Ey müminlerin emiri! Nice babası atası düşük, kötü görünüşlü ve darmadağın kimselerin öyle güzel sesleri vardır ki, onun sesi sana korku ve dehşet verir. O ses belki de bir cariye'nin veya kölenin sesidir." dedi.

وَ كَانَ لَهُ مُغْنٍ يَأْنَسُ بِهِ، وَ يَسْكُنُ إِلَيْهِ، وَ يَكْثُرُ الْخَلْوَةُ مَعَهُ، وَ يَسْتَمِعُ حَدِيثَهُ، يُقَالُ لَهُ يَسَارٌ. ⁴⁶⁶
وَ كَانَ أَحْسَنَ النَّاسِ وَجْهًا، وَ أَظْرَفَهُمْ ظَرْفًا

أَمَّا السَّمَاعُ فَلَا سَبِيلَ إِلَيْهِ مَعَ غَيْرَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَنَهْيِهِ إِيَّايَ عَنِ الْغِنَاءِ إِلَّا مَا كَانَ فِي مَجْلِسِهِ ⁴⁶⁷

Bunun üzerine Süleyman, “Artık ne yapsam boş, vallahi kalbin onunla sarhoş olacağı kadar olmuş.” dedi. Sonra adamlarından birine, “Bana Yesar’ı getir.” dedi. O sırada Zülfa bir hizmetçisini çağırarak, “Yesar’a bu adamdan önce ulaşırsan sana on bin dirhem vereceğim ve seni azat edeceğim.” dedi. Ancak Süleyman’ın gönderdiği adam daha önce ulaştı ve Yesar’ı alıp getirdi. Süleyman Yesar’a kıskançlıktan kendini kaybetmiş bir halde sordu: “Kimsin sen”? O, “Yesar’ım.” dedi. Süleyman şu şiirle karşılık verdi:

“Annesi kaybetsin Yesar’ını,
Mis kokulu yavrusunu.
Dayısı, amcası da kaybetsin,
Hayatı keder ve gama boğsun onu”.

Yesar da şöyle dedi:

“Sabaha kadar beni zorladı, üstün geldi.
Mazur gör ki dilim şaraptan kırıldı.
Ben bir günah işlemiş veya meyletmişsem,
Yüce efendim affetmeye en layık olandır”.

Bunun üzerine Süleyman, “Ey Yesar! Ben böyle şeyleri sana yasaklamamış mıydım?” dedi. Yesar, “Beni buna sarhoşluğum ve kapımı çalan bir topluluk itti. Ben hala müminlerin emirinin kölesiyim ve onun emrindeyim. Benden olan nasibini kaybetmemek isterse bana acısın.” dedi. Süleyman dedi ki: “Seni öldürüp de senden alacağım hazzı zayi etmeyeceğim. Ancak hiçbir kadının da senden haz almaya terk etmeyeceğim ey Yesar! Bilmiyor musun ki, bir erkek şarkı söylediğinde kadın ona kulak verir, erkek at kişnediğinde dişi at onu dinler, erkek deve böğürdüğünde dişi deve ona kulak kabartır”!⁴⁶⁸ Sonra hizmetçisine, “Bir sünnetçi getir ve bunu sünnet ettir.” dedi. Yesar bu olaydan sonra bir yıl yaşadı. Daha sonra o manastıra “Husyan (hadımlar) Manastırı” denildi. Bugün orası hala bu isimle bilinir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982:

⁴⁶⁸ أَمَّا حَظُّ مَنْكَ فَلَمْ أَضِيعْهُ، وَ لَكِنْ لَا تَرَكْتُ لِلنِّسَاءِ فِيكَ حَظًّا أَبَدًا يَا يَسَارَ. أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا تَغَتَّى أَصْغَتْ إِلَيْهِ الْمَرْأَةُ؟ وَأَنَّ الْفَرَسَ إِذَا صَهَلَ تَوَدَّقَتْ لَهُ الْحَصَانُ؛ وَأَنَّ الْفَحْلَ إِذَا هَدَرَ صَغَتْ لَهُ النَّاقَةُ

103–108). Rivayetin *Eğani*'de geçen versiyonunda Yesar isimli adamın Samir el–Ayli isimli şarkıcı muhannes olduğu ve şarkı söylediği esnada Süleyman b. Abdülmelik'in ayaklarını yıkamakta olan cariye'nin şarkı sözlerinden etkilendiği, bunun üzerine halife Süleyman'ın Samir'i çağırarak sorguya çektiği anlatılmaktadır. Hatta halifenin ona eziyet ederek önce Samir'in erkek deve gibi bağırmasını ve dişi deve gibi koşmasını, ardından keçi gibi ses çıkarmasını, erkek güvercin gibi ötüp dişi güvercin gibi alımlı alımlı gezmesini emredip erkeğin şarkı söylemesi ve bir kadının bayılması gibi taklitler yaptırdıktan sonra onu hadım ettirdiği bilinmektedir. Medine valisine de emir göndererek tüm muhanneslerin hadım edilmelerini sağlar (Rowson, 2015: 26–27). Abbasiler döneminde ise kendilerine oldukça müsamahakâr davranılan muhanneslerin haberleri Cahız'ın da rahatlıkla bildirdiği rivayetlerden rahatlıkla anlaşılmaktadır: “Basra'da erkeklerle kadınları evinde toplayan cinsiyetsiz bir muhannes vardı. Kadının biri bir genci seviyormuş. Bu sefih adamın arabuluculuğu ve tahriki sonunda birbirleriyle cinsel ilişkiye girmişler. Ertesi günü bu muhannes adamla karşılaştım. Hadiseyi duymuştum. Ona, “Nasıl oldu? Kadının başına gelenleri biliyorum.” dedim. Anlatmaya başladı...” (İbn Kayyim el–Cevziyye, 1982: 210). Ebu Osman el–Cahız'ın aktardığı bu haber, muhanneslere başvuran kadınların ve aşıklarının mahrem ilişkilerinin yine muhannesler tarafından halktan insanlara bizzat tasvir edilerek anlatıldığını göstermektedir.

Abbasiler döneminde toplumun geçirdiği hızlı dönüşüm, İslam toplum yapısını tehdit eden muhanneslere karşı gevşek bir tavır takınılmasına, hatta onların rahatça işlerini icra etmelerine sebebiyet vermiştir. Öyle ki Abbasiler döneminde yaşayan Medaini'nin anlattığına göre, valilerden biri sürekli kadınlarla erkekleri zina için bir araya getiren muhannes kadını hapsediyor ancak birileri gelip aracılık ederek hapisten çıkarıyordu. Sonunda emri altındaki askerlerinden birine taviz vermemesini emrederek şu haberi gönderdi: “Filan ahlaksız kadın, erkeklerle kadınları fuhşiyat için bir araya getiriyor (muhanneslik yapıyor). O kadının hakkında ise sadece (kendisine müşteri olan) zinakarlar konuşur”. Birileri kadını kurtarmak için geldiğinde adamlarına, “Kadının durumuna açıklık getirin.” derdi ve ahlaksız kadına aracılık edip hapisten kurtarmaya çalışan adamlar kadının durumunu öğrenince utanç içinde çıkıp giderdi (İbn Kayyim el–Cevziyye, 1982: 221; İbn Kuteybe: 2008: 295). Rivayetten anlaşılacağı üzere muhanneslik yapan kişilerin erkeklerden çok kadınlar olduğu anlaşılmaktadır. Diğer

tarafından haremlere çekilmiş kadınların haberlerine, onların hal ve davranışlarına ancak hemcinsleri vakıf olabiliyordu. Ve yine İbn Kayyim el-Cevziyye'nin haberine göre muhanneslik yapanlara karşı son derece müsamaha gösterildiği, ceza almadan icraatlarına devam ettikleri anlaşılmaktadır. Her ne kadar muhanneslik yapan kadın ve erkekleri toplum düzenini bozmakla itham etsek de halkın kendisine zina/fuhuş talebi için geldikleri bu insanlar arz edecekleri hizmetin toplum genelinde de karşılık gördüğünü hatta talep edildiğini görmektedirler. Bu noktada İslam toplumunda artan zina olayları “muhanneslik/çöpçatanlık/arabuluculuk/elçilik” iş bölümünü zorunlu kılmıştır diyebiliriz. Abbasi devletinin son asrında toplumda meydana gelen ahlaki çözümler muhanneslik iş bölümünü zorunlu kıldığı gibi mekân sorununu da gerekli kılmaktaydı ki Makdisi cami kapılarının bitişiklerinde dahi açıkça işleyen genelevlerin olduğunu bildirmektedir⁴⁶⁹ (Makdisi, 1991: 407). Huzistan'ın açıkça işleyen genelevleri bilhassa Sus bölgesinde canlılık kazanmıştı. Zaten İslam toplumunda cariyelerin sosyoekonomik statülü bireyler oldukları bilinmekte iken doğrudan veya nafakaları kesilerek sahipleri tarafından zinaya sevk edilen cariyelerin Müslüman memleketlerdeki genelevlerde çalıştıklarını/çalıştırıldıklarını tahmin etmek zor değildir (Mez, 2000: 201). Zeyd b. Amr'ın, cariyesi hakkında irat ettiği şu şiir artık muhanneslik mesleğinin kadınlar ve bilhassa cariyeler tarafından icra edildiğini göstermektedir:

إِذَا طَمِثْتُ قَادَتٌ وَ إِنِّ طَهَّرْتُ زَنْتٌ فَهِيَ أَبَدًا يُزْنَى بِهَا وَ تَقُودُ

“Hayız gördüğünde kadınıla erkeği zinaya teşvik ederek fuhşa öncülük eder,

Hayızından temizlendiğinde ise zina eder.

O, sürekli olarak kendisiyle zina edilen,

Ve fuhşa yataklık eden bir kadındır” (İbn Kuteybe, 2008: 298; İbn Abdirabbih, 1983: 123). Benzer bir rivayete el-İbşihî de kitabında, Zeyd b. Umeyr'in kendi karısı için okuduğu beyitleri zikrederek yer vermiştir:

أَعَاتِبُهَا حَتَّى إِذَا قُلْتُ أَفْلَعْتُ أَبَى اللَّهُ إِلَّا خَزَيْهَا فَتَعُودُ

⁴⁶⁹ ثم ترى دور الزنا عند أبواب الجامع ظاهرة

فَإِنْ طَمِثَتْ قَادَتْ، وَإِنْ طَهَّرَتْ زَنْتُ فَهَاتِيكَ تَزْنِي دَائِمًا وَتَقُودُ

“Bu huyunu bırakana kadar karımı azarlayama devam edeceğim, Elbette Allah onun bana geri dönmesi için kendisini zelil edecek. Öyle kötü bir huyu var ki; hayızlıyken kendini tutar, temizken zina eder, İşte böyle sürekli zina eder durur ve yine hayızlıyken kendini tutar” (el-İbşihi, 1999: 203).

Kitabu'n-Nisa literatürü çerçevesinde İbn Kuteybe, *Uyunu'l-Ahbar*'da müstakil olarak “بَابُ الْقِيَادَةِ” şeklinde bir bab başlığı açmıştır. Kıyade (قِيَادَة) kelimesi İslam öncesi dönemde sözlükteki “reislik, önderlik ve kumandanlık” manalarına tekabül edecek surette Mekke ordu komutanlığı veya kabile başkanlığı anlamında kullanılmıştır (Küçükaşçı, 2002: 507). Anlam kaymasına uğrayan kıyade (قِيَادَة), fuhşa öncülük eden anlamında “قيادة – قَاد” kökünden türeyen “قَوَادَة” kelimesine dönüşmüştür ki “köle ticareti” manasındaki “قَوْد” masdarına benzemesi yönüyle gayri meşru ilişkilerde kıyadelik yapan kimseler de köle kadınların erkeklere sunulmasına öncülük yapıyorlardı. Cariyelerini fuhşa iterek buna ön ayak olanlar “kavvad” (قَوَاد) veya “kavvade” (قَوَادَة) olarak anılırken; ailesini kıskanmayarak onları fuhşa sevkedenlere de “deyyus” (دَيُّوس) denirdi (Bozkurt, 1996: 212). İbn Kuteybe'nin zikrettiğimiz manalara gelen bir bab başlığı açması hem kendi döneminde hem de süregelen İslam kültürü içinde bir yönüyle muhanneslik ile aynı işlevi gören kıyadelik icraatının yaygın ve kurumsal yapısını ortaya koymaktadır. Hatta halifelerin dahi müracaat ettikleri bu kimseler yaptıkları elçilikle cazip bir işkolunu temsil etmekteydiler ki, İbn Kuteybe'nin adı geçen bab başlığı altında halife Memun'un, arzuladığı kadınla aralarında aracılık etmek üzere gönderdiği adamın kadından etkilenmesi üzerine irad ettiği şiir şöyledir:

بَعَثْتُكَ مُرْتَادًا فُزْتُ بِنَظْرَةٍ وَ أَخْلَفْتَنِي حَتَّى أَصَاتَ بِكَ الظَّنَّ
وَنَاجَيْتَ مَنْ أَهْوَى وَكُنْتَ مُقَرَّبًا فَيَا لَيْتَ شِعْرِي عَنْ دُنُوكَ مَا أَغْنَى
وَرَدَدْتَ طَرْفًا فِي مَحَاسِنِ وَجْهِهَا وَ مَتَّعْتَ بِاسْتِسْمَاعِ نَعْمَتِهَا أَذْنَا
أَرَى أَثَرًا مِنْهَا بِعَيْنَيْكَ لَمْ يَكُنْ لَقَدْ سَرَقْتَ عَيْنَاكَ مِنْ وَجْهِهَا حُسْنًا

“Seni oraya gönderdim, sen ise bir bakış elde ettin.

Bana verdiğin sözde durmadın ve hakkında kötü düşündüm.

Arzulananı sırrını açıp ona yakın oldun.

Keşke bu şiiri söylemek yerine seni hiç göndermeseydim.

O kadının güzel yüzü, seni alıkoydu,

Hoş nağmeleriyle de kulakların şenlendi.

Şimdi ise gözlerinde daha önce bulunmayan bir iz görüyorum.

Belli ki gözlerin onun yüzünden güzellik çalmış” (İbn Kuteybe, 2008: 298). *Ahbaru’n-Nisa*’da buna ek olarak şu beyit de yer almaktadır:

فَيَا لَيْتَنِي كُنْتُ الرَّسُولَ فَأَشْتَفِي وَ كُنْتُ الَّذِي يَعْصِي وَ كُنْتُ الَّذِي أَدْنَى

Ah keşke o elçi ben olsaydım da şifa bulsaydım.

Sözü dinlenmeyip de ona yakınlaşan ben olsaydım” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 223). İbn Kayyim el-Cevziyye ise aynı rivayeti şu açıklamayı yaptığı bir paragrafın devamında zikretmiştir: “Allah seni aziz eylesin ki işte bu bab pek çok haberi ihtiva eder. Ancak ben senin için güzel haberleri ve haz verici hikayeleri özetledim. Şarkıcı kadınların ve bunun gibi haberlerin pek çoğunu son kısımda bulacaksın. Şairler cahiliye ve İslam dönemlerinde elçiler (الرُّسُلُ) hakkında şiirler yazmışlardır” (İbn Kayyim el-

Cevziyye, 1982: 222). İbn Kayyim el-Cevziyye’nin bu açıklaması, bahsi geçen rivayetin “elçiler” konusu ele alınarak zikredildiğini göstermektedir. Bu açıklama altında ele alınan diğer rivayetleri incelediğimizde ise kadınlarla ilgili olarak, onların İbn Kuteybe’nin “بَابُ الْقِيَادَةِ” babıyla aynı özelliği taşıdığını; buna ilaveten

elçilik/aracılık/öncülük etme fiilinin hem fuhşiyat hem iki aşığı bir araya getirme hem de evlendirme amaçlı yapıldığını söyleyebiliriz.

(a) Muhanneslik/Elçilik Görevinin Sevgilileri Buluşturmak Amacıyla Yapıldığına Dair Rivayetler

Ebu Tayyib el-Mütenebbi'nin bu konudaki şiiri şöyledir:

ما لنا كلنا جوى، يا رسول، أنا أهوى، وقلبك المتبول
كلما عاد من بعثت إليها، غار مّتي، وخان فيما يقول.
أفسدت بيننا الأمانات عينا ها وخانت قلوبهنّ العقول
وإذا خامر الهوى قلب حبّ فعليه لكلّ قلب دليل.

“Ne oluyor bize ki hepimiz muhabbet besliyoruz.

Ey elçi! Ben aşığım ama senin gönlün de sevdalı.

O kadına gönderdiğim her elçi döndüğünde,

Onu benden kıskanıp sözlerinde durmadılar.

O kadının gözleri insanlarla aramdaki güveni bozdu,

Akıllar o kadınların kalplerine ihanet etti.

Aşk bir kalbi sevgi ile sarhoş ederse,

Her bakan göz o kişide aşkın izlerini görür” (İbn Kayyim el-Cevziyye: 1982: 223).

Habercilerden biri şöyle demiştir:

يا سوء منقلب الرسول مخبراً بخلاف ظني
إنّي أعيدك أن تكون شغلتي وشغلت عني

“Ey elçiliğini kötüye kullanıp zannettiğimin aksi bilgiler getiren!

Beni oyalamandan (beni kandırmandan) ve benim seni oyalamamdan (yani elçilik için gittiğin yerden olumsuz cevap almandan) sana sığınırım” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 223; İbn Kuteybe, 2008: 298).

Hammar şöyle demiştir:

ظلم الناس، حسبنا ورموه بالكبائر
ما له عيبٌ سوى، إصلاحه بين العشائر

“İnsanlar şerefimize dil uzattılar,
Büyük suçlarla itham ettiler.
Oysa onların hiçbir kusuru yok,
Sevgilileri bir araya getirmekten başka” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 226, 227).

İbnu'l-Arabi şöyle demiştir:

هل من رسول لطيف إلى غزال عفيف
له سريرة ذئبٍ وسمت قسٍ عفيف
تكامل الظرف فيه ففاق كل ظريف

“Var mı huysuz ceylana gidecek
Yumuşak huylu bir elçi?
O elçide kurnaz kurt akli ve
İffetli bir abit mizacı bulunsun.
Onda her türlü zarafet olsun,
Zariflerden de zarif olsun” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 227).

Abd b. Vehb şöyle der:

قالوا ابن عثمة قَوَّادٌ، فقلت لهم: كذبتُم، ما أبو حفص بقَوَّاد
لكنَّه رجلٌ يخلِّيك منزله بالدرهمين وما يبقى من الزَّاد

“Dediler ki: “Usme’nin oğlu fuhşiyata öncülük yapmaktadır”.

Onlara dedim ki: “Yanılıyorsunuz, Hafs’ın babası fuhşa öncülük etmez.

O sadece iki dirhem ile arta kalan yiyecek karşılığında,

Sizi evinde yalnız bırakır” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 227).

Bu anlamda söylenen şiirlerden biri de İbnü’l-Demine’nin şu şiiridir:

خليليِّ سيرا مسعدين فسَلِّما على حاضر الماء الذي تردان
ومرّا فقولاً: نحن نطلب حاجةً ومرّا فقولاً: نحن منصرفان

“Ey iki dostum! Bahtiyar olarak gidin ve selam verin

Vardığınız suyun başındaki kimseye.

Uğrayın ve deyin ki: “Bizim bir maruzatımız var”.

Sonra uğrayın ve “Biz vazgeçtik, gidiyoruz.” deyin” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 227).

(b) Muhanneslik/Elçilik Görevinin Kadın ve Erkeği Fuhşiyat İçin Bir Araya Getirmek Amacıyla Yapıldığına Dair Rivayetler

Ahmed b. İsa el-Ehvazi kadın ticareti yapan bir kadın (القَوَّادَة) için şöyle demiştir:

تَكَادُ لَوْ لَمْ تَكُنْ أَنْسِيَّةً تَجْرِي مِنَ الْإِنْسَانِ مَجْرَى الدَّمِ
لَا يَعْصِمُ الْمِقْدَارُ مِنْ كَيْدِهَا مَحَلُّهُ فِي الْمَوْضِعِ الْأَعْظَمِ

“Eğer kendisi hakkında bilgi sahibi olunmasaydı,

Neredeyse insanın damarlarında dolaşırdı.

Onun tuzağından hiç mi hiç kurtulamaz

Güçlü, kuvvetli, dirayetli biri olsa bile” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 224). Bir şair yine kadın ticareti yapan bir kadın (القَوَّادَة) için şöyle demiştir:

إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَنَاجِيَ غَادَهُ	مِنَ الْغَوَانِي صَعْبَةَ الْمُنْقَادَهُ
فادسس لها عَجِيزًا قَوَّادَهُ	أدب في الظلماء من جرادة
قد انحنت من شدة العبادة	تلوح في جبينها السجادة
كالحسن البصري، أو قتادة	في يدها سبحتها الصيادة
قد أحكمت من شدة المرادة	قد ألقت غرائب القيادة
لَا يَعْصِمُ الْمِقْدَارَ مِنْ كَيْدِهَا	مَحَلُّهُ فِي الْمَوْضِعِ الْأَعْظَمِ
فإنها تدخل، كالمرتادة،	بذكر كل غافل معادة
وَ تَصِفُ الشَّقَاءَ وَ السَّعَادَةَ	حتى إذا نصبت لها الوسادة
وَ لَاحِظْتَ عَقْلَهُ وَقَادَةَ	ثم خلت بالعادة المرادة
تروضها باللجم المقادة	حتى ترى طاعتها سعادة

“Eğer ki zor yola gelen genç bir
Şarkıcı kızla sohbet etmek istersen,
Ona ihtiyar bir kavyade (القَوَّادَة) gönder.

Öyle bir kadın ki,
Karanlıkta yalınayak yavaş yavaş yürür.
Sanki çok ibadet etmiş gibi sırtı kamburdur,
Alnında da secde izi görünür.
Ayartma yöntemlerini sağlama alır,
Farklı tuzaklara da aşinadır.
Sanki bir misafir gibi içeri girer.
Karşısındakini kandırmak için

Sözüne kıyameti hatırlatan cümlelerle
başlar. Sonra da talihsizlikten,
mutluluktan bahseder.

Yatması için döşek serildiği vakit ise,
Kandırma ve günaha sevk etme
çabalarına başlar.

Ardından ayartılacak gençle baş başa
kalır.

Onu günaha öylesine teşvik eder ve
yatıştırır ki, Sonunda genç, o kadına
itaati büyük bir mutluluk görür” (İbn
Kayyim el-Cevziyye, 1982: 224–225).

Ahmed b. Ebi Tahir şöyle demiştir:

فأرسلتها أمضى من السيف مقدماً	و أسرع من سيل بليل إذا احتفل
تدب دبيب النمل في كل مفصل	لطافتها في الرأي و القول و الحيل
يذل لها الصعب الجموح قياده	و تهدي إلى طرق الضلال فلا تضل
يرى الفطن الداهي عليها عبادة	إذا ما رآها و هي أختل من ختل
يؤلف بين الأسد و الشاء لطفها	و يستنزل العصماء من شفع القلل
و لو أنها شاءت، بأهون سعيها،	لألفت الذئب الازل مع الحمل
و لو جبل رامت إزالة ركنه	برقيتها يوماً لزل بها الجبل
يغر العيون زهدا و خشوعها	و تسبيحها عند الشروق و في الأصل
تسهل ما قد كان وعراً طريقه	و تفتح ما قد كان غلقاً و ما قفل

“O kadını bir gece kılıçtan daha keskin ve
Akıp biriken selden daha hızlı bir şekilde gönderdim.
Her adımını karıncanıniki kadar küçük ve dikkatli,
Zarafeti ise görünüşünde, gücünde ve konuşmasındadır.
Olması imkânsız ve zor şeyler ona kolay gelir,
Sapıklık yoluna iletir, ama kendisi asla sapmaz.
Anlayışlı ve zeki biri onun yüzünde ibadet izi görür.
Ama gerçek yüzünü bilse ki o en büyük düzenbazdır.
Zarifliği aslanla koyunu bir araya getirir,
Namusluyu ise şeref zirvesinden alaşağı ettirir.
Şayet dilese çok az bir çabayla,
Azgın kurtla kuzuyu bir araya bile getirir.
Büyüsüyle dağı yerinden oynatmak istese,
Sarsılarak yerinden oynar hemen.
O kadının zühdü, takvası, huşusu, zikri

Sabah akşam gözlere batar durur.

Engibeli yolları da dümdüz etmeye muktedirdir,

Kapalı ve kilitli kapıları açmaya da” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 225).

İbn Beşir’in şöyle dediği rivayet edilmiştir:

وزولة في الذي رامت يتاح لها	مِنَ التجارب أسباب المقادير
لا تحزر الخود منها أن تدب لها	مشيد محكم البنيان و السور
كأن في قلب من يصغي لمنطقها	من حر ما نعتت لسب الزناير
أخفى من الروح في تأليف معصية	إذا تأملت من لطف و تقدير
قد ناطت الدهر مصباحاً بمعصمها	تشيمها بذوات البر و الخير
خلت بواضحة الخدين مخطفة	كغصن بان رشيق القد ممطور
باتت تعلمها في طول ليلتها	تقارب الخطو في ميل و باطير
رفقاً، تقليب عين عند كل فتى	يرنو بمقتلها أنفاس مبهور
ما زلت أسألها حظاً و ترفع لي	في السوم، حتى أجابت بعد تعسير
لبذل أصغر، دهرًا كنت أدخره	أزهو برؤيته زهو المياسير

“Ele geçirmek üzere göz koyduğu herkes

Onun için bir tecrübe daha demektir.

O kadının aşağılık insanlardan biri olması

Duvarları sağlam olan evine gitmene engel olmaz.

Sözüne kulak veren her bir kalbi

Arının soktuğu gibi ısırır sanki.

Bir günahı tertiplerken ruhtan bile daha gizlidir.

Dikkatli düşünecek olursan

Zaman onun bileğine bir lamba geçirmiştir.

O lambanın kirini iyi ve temiz insanlara bulaştırır,
Güzel bir kadınla yalnız kaldığında ise onu kapardı.
Üzerine yağmur yağdığından,
Kendinden ayrılan bir dal gibi.
Gece boyunca kaptığı güzel kadına
Adımları nazik atmayı, salınarak yürümeyi öğretirdi.
Ve genç bir erkeğe
Büyüleyici gözlerle nasıl bakılacağını belletirdi.
Fiyatı düşürmesi için ısrar ettim,
O ise ücreti yükselttikçe yükseltti.
Ancak en sonunda daha düşük fiyata razı oldu.
Yine de o öyle bir fiyattı ki, hayatım boyunca biriktirdiğim,
Ve zenginlerin övüneceği kadar yüksek bir fiyatta anlaştık” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 226).

İshak b. Halef el-Basri ise şöyle demiştir:

لو أن رقيتها في صخرة نطقت أو أذن خرساء أضحت غير خرساء
أخفى من الروح إذ دبت لحاجتها ولو تشاء مشيت رفقا على الماء

“O kadının büyüğü bir kayada olsaydı kaya konuşurdu
Veya sağır bir kulakta olsaydı sağırılığı kaybolurdu.
İşine giderken ruhtan bile daha gizemlidir,
Eğer isterse su üzerinde bile yürümeye kadirdir” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 226).

Sehl b. Harun şöyle demiştir:

إِذَا نَزَلَ الْمُخَنَّثُ فِي رِبَاعٍ تَحَرَّكَ كُلُّ ذِي حَبْثٍ إِلَيْهِ
وَ صَارَتْ دُورُهُمْ مَأْوَى الْخَبَايَا وَ صَارَ الرَّبْعُ مَذْلُولاً عَلَيْهِ

“Muhannes ilkbaharda geldiğinde,
Kötü huyluların hepsi ona doğru harekete geçer.
Onların evleri kötü kadınların barınağı haline gelir,
Böylece bahar tüm bunların habercisi olur” (İbn Kuteybe, 2008: 304).

(c) Muhanneslik/Elçilik Görevinin Tarafları Evlendirmek Amacıyla Yapıldığına Dair Rivayetler

Halid b. Safvan Basra’da bir mescidde toplanan insanlar gördü ve bu insanların ne için toplandıklarını sordu. Kadınlara dünürlük eden bir kadın olduğunu söylediler.⁴⁷⁰ Bunun üzerine Halid b. Safvan kadına vardı ve “Beni bir kadınla bir araya getir.” dedi. Kadın, “Bana istediğin kadında aradığın özellikleri say.” deyince, “Dul gibi bekar veya bekar gibi dul olsun, yakından hoş, uzaktan görkemli bir güzelliği olsun. Bol nimetler içindeyken fakirliğe düşmüş olsun ve böylece zenginliğin tok gözlülüğü de fakirliğin zilleti de kendisinde bulunsun. Dünyada birlikte olalım, ayrılırsak da ancak ahirette ayrılalım.” deyip istediği kadının özelliklerini saydı. Ardından kadın, “Senin için bu özelliklere sahip bir kadın buldum.” deyince Halid, “Nerede?” diye sordu. Kadın, “Bu özelliklere sahip kadın ancak cennette, Refik-i Ala’da olur. O kadına sahip olmak için çok çalış.” cevabını verdi (İbn Abdirabbih, 1983: 116).

Utbi’nin anlattığına göre, Medine halkından bir adam ona şunu nakletmiştir: “Medine’de kadınlar konusunda insanlara kılavuzluk eden Ebu’l-Har adında bir muahhnes vardı. Benimle ilgilendi ve bana evlenmek üzere bir kadın gösterdi. Ancak onun bana gösterdiği kadınlara içim sinmedi, beğenmedim. Bunun üzerine bana, “Ey efendim! Allah’a yemin olsun ki sana daha önce benzerini görmediğin güzellikte bir kadın göstereceğim. Eğer onun gibisini görmüşsen şu sakalımı keseceğim.” dedi. Bana kadını gösterdi ve onunla evlendim. Zifafa girdiğimizde ise bana anlatılandan çok daha güzel olduğunu gördüm. Öyle ki biri kapımıza gelip çalana kadar sanki onun güzelliğinin büyüüne kapılmış gibiydim. Kapı çalınca, “Kimsin?” diye sordum. Kapıdaki, “Ebu’l-Har ve beraberinde de bir tıraşçı.” diye cevap verdi. Kadın konusunda kılavuzluk eden adam söz verdiği üzere, kadının benzerinin görülmesi durumunda

⁴⁷⁰ İbn Kuteybe, “وَقَالَ خَالِدُ بْنُ صَفْوَانَ لِدَلَالٍ” ibaresiyle bu kadının muhannes olduğunu bildirmiştir (İbn Kuteybe, 2008: 194).

sakalını kesecekti, yanında tıraşçıyı bu yüzden getirdi. Gelenin tıraşçı ve muhannes olduğunu öğrenince, “Allah sakallarımı daha da gürleştirsın ey Ebu’l-Har! İş tam da senin söylediğin gibi (yani “Evet, bahsettiğin gibi bana gösterdiğin kadın daha önce eşi benzeri görülmemiş güzellikte, artık sakallarını kesmene gerek yok”) dedi (İbn Abdirabbih, 1983: 113).

Sonuç olarak hem kadın hem de erkekler tarafından icra edilen muhanneslik işi, tarihin çeşitli dönemlerinde farklı ihtiyaçlar (talep) üzerine arz edilmiş bir uğraş olarak karşımıza çıkmaktadır. Erken dönem İslam tarihinde muhanneslerin kadın ve erkeği evlendirmek üzere taraflar arasında gidip gelerek haber taşımak, evlenilecek kadın ve erkeğin taleplerini dinlemek suretiyle şekillenmiş bir ihtiyaca karşılık verdiği görülmektedir. Ancak elbette bunlar arasında kadınların mahrem/cinsel yaşam ve niteliklerine dair bilgiler aktararak ahlaka mugayir işler yapan muhannesler de çıkmıştır. Esasen İslam öncesi dönemde de kadınlara dair bilgileri yabancı erkeklere bildiren muhannesler bulunmaktadır fakat yeni bir hukuk sistemiyle İslam devletine olan dini ittibaları ve vatandaşlıkları kabul gören insanların bu yeni sistem içinde cahiliye dönemi alışkanlıkları yaptıkları için karşı karşıya kalacakları müeyyideler sebebiyle geri durdukları da bilinmektedir. Cahiliye döneminde de ihtiyaç duyulan bir iş kolu olarak muhanneslik İslam öğretisinin kesin sınırlarla her iki cinsi ayırdığı sisteminde zamanla kendisine tekrar gerek duyulan bir kurum olmuştur. Hz. Peygamber’den Abbasiler dönemine kadar gösterilen müsamahanın da arttığı bu elçiler İslam toplum düzeninin aslını oluşturan evlilik kurumuna hizmet ettikten sonra zamanla sevgilileri kavuşturma/buluşturma işlevi görmüşler ve bilhassa Abbasiler dönemi toplumunda cariyeye sayılarındaki artışa bağlı olarak yaşanan ahlaki yozlaşmalara sebebiyet vermişlerdir. Bu gelişmelere sebebiyet veren ana etken çöpçatan, kıyade-kavvade ve muhannes olarak anılan bu insanların cariyelerin kullanım alanlarını işlevsel hale getirme çabalarının toplum tarafından arzına müsait bir talep olarak gündemde kaldığı gerçeğidir. Ayrıca cahiliye döneminde yalnızca hizmet işlevi gören cariyelerin İslami gelenekle birlikte özellikle cinsel işlevinin ön plana çıkarıldığı söylenebilir (Demircan, 2015: 31). “Dünya hayatının geçici menfaatlerini elde etmek için iffetli olmak isteyen cariyelerinizi fuhşa zorlamayın.”⁴⁷¹ mealindeki Nur suresi 33. ayet bu gerçekliğin henüz Kuran’ın nüzulü sürecinde başladığını göstermektedir. Ayetin sebebi nüzulü konusunda

وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ⁴⁷¹

eli altındaki cariyeleri fuhuş yapmaya zorlayan kişinin Hz. Peygamber devrinde Medine’de yaşayan münafıkların reisi ve Allah Rasulü’nün tebliğ ettiği dine kin ve düşmanlık besleyen (Koçyiğit, 1988: 139) Abdullah b. Übeyy b. Selul olduğu bildirilmekte iken (Beydavi, 2010: 224); ayetin devamında, “Kim onları buna zorlarsa bilinmelidir ki hiç şüphesiz onların zorlanmasından sonra Allah (onları) çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir.”⁴⁷² denilmesi bazı tartışmalara yol açmıştır. Vahyin sübutunun katı olduğu gerçeğinden hareketle bu ayetin Allah’ın cariyeler üzerinden kavvad/kıyadelik yaparak para kazanmasına rağmen bağışlamakla müjdelediği kişinin Medine münafıklarının reisi olması mantık dışı kalmakta ve akıllara bu eylemi yapanların Müslümanlardan bir grup oldukları ihtimali gelmektedir. Bununla birlikte cariyelerini kendilerine aşık edinen ve böylece kendi nafaka sorumluluklarını düşürmeye çalışan köle sahiplerine dair rivayetler de bulunmaktadır.⁴⁷³ Zikrettiğimiz örnekler İslam fıkının tesis ettiği cariyelik müessesesinin tüm hukuki boşluklarıyla daha Hz. Peygamber döneminde başlayan olumsuz sonuçlarıydı ve sürekli değişip dönüşen İslam toplumunda farklı sosyolojik sonuçlara sebep olması kaçınılmazdı. Bu başlık altında ele aldığımız muhannesler de bahsi geçen sosyal dönüşümün sonuçlarından birini teşkil etmektedir.

4. Sosyoekonomik Nitelikler

Çalışmamız *Kitabu’n-Nisa* literatürü kapsamında incelediğimiz eserlerden kadınların (cinsel, fiziksel ve manevi/ahlaki) niteliklerini Ortaçağ İslam kültüründeki kadın algısı çerçevesinde değerlendirmeye çalıştık. Kadın niteliklerine dair açacağımız son başlık onun mezkur dönemdeki sosyoekonomik durumunu kavramamız açısından önem arz etmektedir. Bilindiği üzere kadının gerek kamusal/maddi hem de özel/manevi alandaki statü ve konumunu; elinde bulundurduğu güç ve otorite ile toplumun kendisi için uygun gördüğü roller tanımlar. Bunun yanında teokratik bir yapıya sahip İslam devletinde hakim olan ve dini bir kimlik taşıyan siyaset kurumu doğal olarak “belirli bir toplumun mekanizmalarını devam ettirmeyi sağlayan öğrenilmiş fikri kalıp” (Mardin, 1983: 51) tanımlı din olgusuyla beraber, toplumsal yapı unsurlarının değişmeden sürdürülmesi işlevini aynı şekilde kadının sosyal statüsündeki değişimin önünde engel teşkil ederek

472 *إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَعُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهْنَهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ*

473 Bkz. “Cariye Olma”.

sürdürmüştür. Yani yansıtmaya çalıştığımız Ortaçağ İslam kültürünün kadın algısı, insan öznelliğinin bir temsili olan ve yine kadın konusundaki kalıp yargıları ve imgeleri oluşturup bunların içselleştirilmesinde çok büyük rol oynayan din olgusundan müstakil düşünülemez. Berktaş, özellikle tek-tanrılı dinlerin sahip olduğu bu işlevle beraberinde getirdiği kalıp yargıların, mutlak ve değişmez bir “kutsal” niteliği taşıdığını dile getirerek (Berktaş, 1995: 17), kadını bu muayyen sosyoekonomik kalıplar dışında değerlendirmenin güçlüğünden söz etmiştir. Dinsel yargıların “kutsal” söylemiyle içselleştirilmesinin yanı sıra kadın algısındaki kalıpları Foucault’un bilgi, özne ve iktidar ilişkisiyle açıklamak da mümkündür. Tarihin bir iktidar morfolojisinden ibaret olduğunu öne süren Foucault, bilginin gerçeklik payından öte hakim söyleme kaynaklık eden egemen unsurun işlevine dikkat çeker. Buna göre “bilginin (kadın algısının) söylemsel biçimlenme ile örtüşük olması, söylemsel biçimlenmenin de yapısal bir iktidar ilişkisi içermesi, bilgiyi dolaylı da olsa iktidara bağımlı kılar. Özellikle, insan bilimlerinde erişilmiş olan bilgi bütünlerinin toplumsal ilişkilere uygulanmasında; yani pratik ve eylemlerin denetlenmesinde de bilgi iktidarla buluşur. Bu söylem, iktidarın bilgiyi ürettiğini, iktidar ve bilginin birlikte işlediğini, iktidar ve bilginin birbirlerini doğrudan içerdiklerini kabul eder. Bilgi yansız ya da nesnel olmayıp daha ziyade iktidar ilişkilerinin bir ürünüdür” (Çelebi, 2013: 521). Böylece Ortaçağ İslamı’nın hakim kültürü, kadın algısını temin eden bilgiyi tekelinde tutan iktidar zihniyeti dışında gelişim gösterememiş ve buna kaynaklık eden öğreti, mezkur yapıyla oluşturduğu cins-kimlikler doğrultusunda kadının sosyoekonomik formlarını da tayin etmiştir.

Her dönemde hakim olan kurumun insan ve toplum ilişkilerinin temelini teşkil ettiği ve bu ilişkiler üzerinde mutlak surette etken/etkin olduğu bilinmektedir. Kadının sosyal hayatını düzenleyen otoriteler tarih boyunca gerek duydukları çeşitli hakim kurumlar üzerinden şekillendirmişlerdir. Buna M.Ö. 3500–3000 yılları arasında kent topluluklarının, aralarındaki mücadeleler sonucunda kent devletlerinin teşekkül ederek askeri gücün erkek egemenliğini güçlendirmesiyle mülkiyet kavramının önemini kazanması ve dolayısıyla mülkiyet temelli aile kavramının kurumlaşması ile kadın algısının değişmesini örnek gösterebiliriz. Dönemin toplumsal yapı ve ilişkilerine yön veren siyaset kurumu, zorunlu olarak ailenin kurumlaşmasını sağlamış ve kadını da bu kurum içinde babadan oğula tevarüs eden miras mülkiyetinin güvencesi olarak görmüştür. Bunun da ötesinde ilk toplumlarda yine egemen siyaset kurumu, barındırdığı

asker ve ordu unsurlarını güçlendirmek adına nüfusu ve insan gücünü artırma ihtiyacını zorunlu kılmış; bunun sonucu olarak da kabileler arasında kadın çalma olaylarıyla kadının cinselliği ve doğurganlığından faydalanılmıştır. Böylece kadın, kabileler arası rekabette “ilk mal” olarak yerini almıştır (Berktaş, 1995: 80). Kent devletleri arasındaki mücadeleler sonucu elde edilen mülk, kadının cinselliğinin ve doğurganlığının erkek tarafından denetim altına alınmak suretiyle mülkiyet güvencesini de beraberinde getirmiştir. Bu noktada erkeğin mülk hakkını tekelinde bulundurmak üzere garanti etmesi gereken kadının (evlilik öncesi) bekareti ile (evlilik sonrası) askeri güç temin edecek doğurganlık yeteneği, erkek egemenliğinin hakim olduğu siyaset ve ekonomi kurumlarının doğal sonucu olarak bu cins üzerindeki toplumsal algıyı oluşturmada son derece etkili olmuştur. Kadının erkekler tekelindeki kurumlarla olumlu algısının bertaraf edilmesiyle ortaya çıkan ataerkil iktidar, her ne kadar bahsi geçtiği üzere kent topluluklarının rekabetleri sonucu ortaya çıkan kent devletleriyle gündeme gelse de “mutlak bir iktidar sistemi olarak ataerkillik, kesin şeklini ve etkinliğini gerçek bir din devriminin ardından kazanmıştır” (Badinter, 1992: 86–87).

Sosyal ve ekonomik ilişkilerle birlikte değişen toplumsal cinsiyet algıları, kadının statü kaybetmesiyle ideolojik bir nitelik bile kazanmaya başlamıştır. Bir zamanlar insanlar ile doğaüstü güçler arasındaki etkileşimi sağladığına inanılan tapmak rahibelerinin, sahip oldukları bu saygınlıklarının toplum nezdinde ne şekilde değişime uğradığını Berktaş, Asur dönemine ait şu şiir ile açıklamıştır:

“Tapınak rahibesiyle evlenme,
Bütün bir orduya karılık eder o.
Kendini Tanrıya adanmış bir *iştartu* ile,
Ya da kendini cömertçe sunan bir *kulmaşitu*’yla sakın evlenme!
Sen sıkıntıdayken o sana destek olmaz,
Kavgada senin tarafını tutmaz, dalga geçer seninle.
Ondan erkeğe saygı ya da boyun eğme bekleme.
Sürüp at onu dışarı, evine egemen olsa bile,
Çünkü onun gözü dışarıdadır” (Berktaş, 1995: 50)! Bu şiirde erkeklere nasihat edilen özellikle rahibe statüsündeki kadınlardan uzak durmalarıdır. Kadınların toprak ve tarımı erkek hakimiyetine bırakmalarıyla gelen toplumsal değişimler, onların kamusal rol ve statülerini kaybetmelerine, doğurganlık ve cinselliklerinin artık istihkar vesilesi

olmalarına sebep olmuştur. Aynı şekilde Berktaş, M.Ö. 6.yy'da konulan Solon kanunlarının kadınların sokağa çıkma saatlerine, çıktıklarında nasıl giyineceklerine, ne yiyip ne içeceklerine kadar müdahale edip kısıtladığını tespit etmiş (1995: 88); Şenel ise kadın üzerinden alınan bu reform niteliğindeki tedbirlerin “toplum genelinde düzen ve istikrarı sağlamak amacına yönelik” olduğunu dile getirmiştir (Şenel, 1995: 117). Çünkü Solon, dönemin hakim kurumu olan ekonominin mülksüz köylüler ile aristokratlar arasındaki çatışmaya; bir diğer egemen kurum olan siyasetin ise aristokratlar ile kentsoylular arasındaki uzlaşmazlığa çözüm getirmek üzere “borç köleliğini” kaldırmıştı. Solon yasaları öncesi geçerli olan borç köleliği yaptırımını ise vatandaşların borçlarını ödeyemedikleri takdirde alacaklarını, borçluların kadın ve çocuklarını köle edinmek suretiyle temlik etmelerini mümkün kılıyordu. Kadınları kısıtlayan bu düzenlemeler, onları kamusal alanda daha az görünür kılarak erkekler arası rekabete sebebiyet verecek istikrarsızlıkları da azaltmaya yöneliktir. Bu yasalar göstermektedir ki kadın ve sahip olduğu doğurganlık yetisiyle sahip olduğu çocuklar üzerinden alınan bu yasa ve yaptırımlar, dönemin egemen üst kurumlarının etkisiyle kadına “mal, borç karşılığı köle, mülkiyet teminatı, üreme makinesi” rolleri biçilmiştir. Badinter, kadınların bu ikincil statülerinin onları tarihsel bir etkin özne konumundan çok uzakta, başkalarının tercih ve eylemlerinin sonuçlarına katlanan zorunlu edilgen nesneler haline gelmelerini, “Kadınların gücü, tarih dışı bir zaman–uzam sürecinde etkili olmaktadır. Erkeğin güç alanı ise tarihsel bir zaman ve uzamda ortaya çıkar” (1992: 51) sözüyle vurgulamıştır. Tarihsel ve muayyen tarihin toplumsal gelişim/değişim süreçlerinde rol oynayamayan kadın, yön veremediği olayların dışında kalmış; erkeğin egemen olduğu güç alanı içinde onun belirlediği imge ve algıları yıkmak etkinliğini gösterememiştir.

Miladi 8. ve 9. yy mutasavvıfları ise kadını, odaklarına aldıkları din kurumu üzerinden oluşturdukları bir algı ile özdeşleştirmişlerdir. Bahsi geçen dönemin hakim kurumu olan din, zamanın fikir adamlarını dini nasslar (metinler) üzerinden kadın–ruh ilişkisini açıklamaya ve müennes (dişil) bir gramer yapısına sahip “nefs” kelimesi üzerinde durmaya sevk etmiştir. Kıyamet suresi 2. ayette geçtiği üzere “(Kusurlarından dolayı kendini) kınayan nefse de yemin ederim”⁴⁷⁴ şeklinde meal verilen nefis, zahidlerce genel olarak “şerre davetiye çıkaran kadın” anlamı verilmiştir. Bunun yanında kadını alçak nefis ile algılayan bu asketikler onu, erkek için bir “mudille” yani

⁴⁷⁴ وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ

“şehvevi zevklerle erkeği aldatan ve ayartan, dinden (Allah’ın yolundan) saptıran kadın” şeklinde betimlemişlerdir (Schimmel, 2004: 24). Görülüyor ki tarihin farklı aşamalarından geçen insanlar, algı düzeylerini dönemlerinin getirdiği sosyoekonomik şartlarla inşa etmişler ve idrak gücü birikimsel/gelişimsel olarak devam etmiştir. Bahsettiğimiz üzere toplumun egemen kurumlarının başını çektiği toplumsal algılar, yine Foucault’un bilgi–iktidar ilişkisi uyarınca gerçeklik payına bakılmaksızın hakim söylem doğrultusunda pratiği yani toplumsal algıyı biçimlendirmiştir. Bu noktada çalışmamızda ele aldığımız *Kitabu’n-Nisa* literatürüne dair eserleri ele alırken dönemin sosyal yapı ve anlayışlarını, kültür mirasını göz önünde bulundurarak açıklık getirmeye çalıştık.

4.1. Hür Olma

Köleliğin karşıt anlamı olarak kişinin doğuştan sahip olduğu asli ve tabii statüyü ifade eden hürriyet kavramı, bireyin dinî–hukukî hak ve yükümlülüklerle elverişli olması ve bu hakları bizzat kullanma yetkisini elinde bulundurması anlamına gelmektedir (Çağrı, 1998: 502). Buna göre ticari mal olarak alınıp satılabilen köle ve cariyelerin aksine hür kadın ve erkekler insani ve hukuki haklara sahip olmakla vücut ehliyetlerine, bu hakları kullanıp hukuki geçerli sonuçlar alabilecek statüleri elde etmekle de eda ehliyetine sahip bireylerdir, diyebiliriz. Hürler sahip oldukları haklar karşısında taşıdıkları yükümlülüklerde de kölelerden ayrı tutulmakla içtimai statülerini pekiştirirken; kölelerin tarih boyunca maruz kaldıkları “mebi (alınabilir ve satılabilir eşya/mal)” muamelesi, onların hürlerle aralarındaki sosyal tabakayı öncelikli olarak daha çok ekonomik ve cinsel işlevler çerçevesinde örmüştür. Bu bağlamda İslam Orta Çağının ilk dönemine tekabül eden Hz. Peygamber zamanında İslam ordularını teşkil eden mümin erkeklerin cihat sorumluluklarına karşılık olarak savaş ganimetleri ve bilhassa esir kadın (cariyeler) elde etme hakları vardı. “Onlardan ‘Bana izin ver, beni fitneye sevk etme.’ diyen de vardır. Bilesiniz ki onlar fitnenin ta içine düştüler. Şüphesiz ki cehennem kafirleri elbette kuşatacaktır”⁴⁷⁵ mealindeki Tevbe suresi 49. ayette kadınlara olan düşkünlüğü sebebiyle fitneye düşmekten geri durup Tebuk seferine katılmak istemeyen Cedd b. Kays’tan söz edilmektedir. Öte yandan, Hz. Muhammed de

⁴⁷⁵ وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَلَا تَفْتِنِي اَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ

müminlere, “Savaşın ki ganimet olarak sarışın kızlar cariyeye edinin.”⁴⁷⁶ (Taberi, 2001: 491) demektedir ve böylece hür birer mümin olma sorumluluğunun köle hatta cariyeye edinme hakkıyla ödüllendirileceğini belirtmektedir. Peygamberin müminler sarışın Rum kadınlarıyla ödüllendirme vaadi esasen sosyal tabakalaşmanın siyaset kurumu çerçevesinde şekillendiğini ortaya koyması açısından önemli bir veridir. Bunun yanında cihat etmek yükümlülüğünü yerine getiren hür mümin erkekler için güzel cariyeler vaat eden bu öğretisi, cihat edemeyen kadınlar için de cihat ile eşdeğer addedilen “kocayı hoş tutmak ve ona itaat etmek” sorumluluğunu getirmektedir: Rasulullah ahabından bir cemaat ile otururken, Ensar’dan Esmâ bint Yezid isimli bir kadın gelerek selâm verdi ve dedi ki: “Ey Allah’ın Rasulü! Ben, benim gibi düşünen Müslüman kadınlar cemaatinin sözcüsüyüm. Şüphesiz Yüce Allah seni kadın ve erkek tüm insanlara gönderdi. Sana iman edip sana uyduk ve sana indirilmiş olanı tasdik ettik. Sonra şüphesiz Yüce Allah erkekleri farklı mezzetler ile kadınlar üzerine daha üstün kılmıştır. Sizler Cuma ve cemaate katılıyor, hasta ziyaretinde bulunuyor, cenazeye katılıyor, hac ve umre yapıyor, Allah yolunda nöbet tutup cihat ediyorsunuz. Ya biz kadınlar? Çocuklarınızı büyütüyoruz, şehvetlerinizi gideriyoruz, evlerinizi bekliyoruz, çocuklarınızı terbiye ediyoruz, elbiselerinizi dikeyoruz, namahrem erkekler ile konuşmuyoruz. Bizim ulaşacağımız ecir nedir ey Allah’ın Rasulü”? Rasulullah ahabına döndü ve buyurdu ki: “Siz hiç bu kadın gibi güzel konuşma yapabileni işittiniz mi? Kim bu”? Dediler ki: “Seni peygamber olarak gönderene yemin ederiz ki, hayır ey Allah’ın Rasulü! Biz kadınların buna akıl erdirebileceğini tahmin etmezdik. Onu tanımıyoruz”. Rasulullah sonra kadına dönüp buyurdu ki: “Ey kadın! Kavmine dön ve o kadınlara bildir ki Müslüman bir kadın kocasını güzel bir muamele ile karşılasa ve kocasını günün bir saatinde hoşnut ve razı ederse; bu cihada, nöbete, hacca, umreye, cenazeye katılmaya, hasta ziyaretine, Cuma’ya ve cemaate katılmaya bedel sevap kazandırır. İşte kadın ulaşacağı ecir de budur”. Esmâ isimli kadın sevincinden tehlil ve tekbirler getirerek oradan ayrıldı. Sonra Rasulullah buyurdu ki: “Kadın ile kocası baş ile vücut gibidir. Koca baş mesabesindedir. Nasıl ki başsız vücutta hayır yoksa kocası olmayan kadında da hayır yoktur” (İbn Habîb, 1992: 264–266). Buna göre daha Hz. Peygamber döneminden itibaren hür kadınların konumunu çizen şeri hükümler, hür ve köle arasındaki sosyal statülerin yanı sıra kadın ile erkek arasındaki hiyerarşik yapıyı dinileştirmesi bakımından önemlidir.

⁴⁷⁶ اغْزُوا تَغْنَمُوا بَنَاتِ الْأَصْفَرِ

Hız. Peygamber'in temelini attığı ve istikrarını sağlamak üzere öncelikle toplum yapılanmasını dini bir çerçeveye oturttuğı ümmet düzeni içinde hür kadınlar da hiyerarşik itaat piramidinin bir parçasını oluşturmaktaydılar. Çünkü Allah Rasülü'nün devlet başkanı olarak başını çektiğı ümmet yapılanması ancak Allah – Peygamber – Hür erkek – Hür erkeğın karısı/kızı ve köle/cariyeler hiyerarşisinde sıralanarak İslam'ın denetim ve kontrol alanlarını sorumluluk ve itaat duygularıyla sürekli kılabilirdi. Bu bakımdan Hız. Peygamber döneminde esas olan İslam devlet yapılanmasının istikrarını sağlamak adına atılan ilkesel adımlar, hür kadınlar ile esir kadınlar arasındaki hiyerarşi farkını ortaya koymak yerine daha çok ümmetin kaderini askeri nüfus ve nüfuzu ile elinde bulunduran (dolayısıyla İslam devletinin siyasi iktidarını sağlayan) hür mümin erkeğın diğeri statüyü taşıyan bireyler karşısındaki konumu tayin edecek nitelikte olmuştur. Esasen “hür olma/hür kadın” başlığı altında zikretmekte fayda göreceğimize konu Hız. Peygamber dönemi özelinde hemcinslerin farklı statülerini karşılaştırmaktan öte “rai” addedilen hür mümin erkeğın İslam toplumunda nebevi ve ilahi niteliklerine dikkat çekmek olmalıdır. Elbette M. 7. yüzyılda yeni bir oluşumun teşekkülü askeri güce ve dolayısıyla yetkeye bağılıken dini öğreti bahsi geçen kurumların ihyasında etkin rol oynayacak bireyler üzerinden sulta tesis edecektir ki, Hız. Peygamber döneminden Osmanlı Devleti'ne kadar İslam geleneğini benimseyen otoriteler muktedir özne kimliklerini siyaset kurumları üzerinden tesis etmişler; bunu da ikincil olarak ekonomi kurumunu canlandıran fütuhât ile sağlamışlardır. Böylece köleler ve esir kadınlar olan cariyeler, İslam devletinin yegâne parçası olmuşlardır.

Raşit halifeler dönemi özellikle Hız. Ömer'in içtihatlarıyla tecdit ettiğı ancak Hız. Peygamber'in şeri devlet ve toplum yapılanmasını ilkesel düzeyde başarılı bir şekilde tatbik eden zaman aralığını ifade ederken; İslam'ın kurumlaşmış sosyo–dini siyasası Emeviler ve Abbasiler döneminde yozlaşmaya başlamıştır. Toplumsal kurumların bozulan görüntüsünü hür ve esir kadın arasındaki farkın dönemsel değişimini ifade edecek iki ayrı söylemle ifade etmek uygun olacaktır. Buna göre Hız. Ali'nin cariyelerle evlenmenin kerahetine dair, “Kişinin evinde hür hanım bulunmazsa, cariyelerin işlerinde pek çok bozukluk görülür. Hür olan kişi, onları (cariyeleri) zevce olarak almasın; zira onların inançlarının bozukluğu yeminle söylenir.” (Hasan, 1991c: 272–273) sözü ile Mesleme b. Mesleme'nin, “Cariyelerle evlenenin daha sonra hürlerle evlenmesine hayret ederim! Sevinç ve rahatlık cariyelerle evlenmededir.” (Hasan,

1991c: 272) yargısındaki hür kadın ve cariyeye anlayışlarının dönemin siyasi ve ekonomik şartlarına göre farklılık gösterdiği ortadadır. Yani devlet geleneğinde siyaset üst kurumunun gerekli gördüğü fetih hareketleriyle zenginleşen halk ve özellikle askeri nüfusu temsil eden hür mümin erkekler Emeviler ve Abbasiler döneminde son derece zenginleşmişler ve lüks ancak aynı zamanda sefih bir yaşam tarzı benimsemişlerdir (Şeyban, 2004: 150). Bu noktada sefahatin hür kadınlar yerine cariyelerle zevk ve eğlence hayatına dalan erkekleri kuşattığını ifade etmek gerekir. Bilhassa Abbasi devletinin ilk dönemi İslam toplumundaki kadın konumunun idari, sosyal, ekonomik ve kültürel değişim–dönüşümler sonucu artık bir sorun haline gelmeye başladığı zaman aralığıdır. Artık hür kadınların haremlere kapatılır olduğu bu dönemde cariyelerin Abbasi toplumunda çokça rağbet görmesi, esasen hür kadınlarla cariyelerin birbirlerinden farklı statülerinin getirdiği İslam ahkamıdır; ki esir alınan kadınların hür kadınlara göre daha geniş giyim–kuşam ve sosyal olanaklara sahip oldukları bilinmektedir. Hem halkın hem de halifelerin Arap olmayan ve ülkenin genelinde kurulan köle pazarlarından Bağdat’a getirilip çoğunlukla Habeşli, Rum, Gürcü, Çerkez, Mısırlı, Medineli ve Taifli olan bu cariyelere olan düşkünlüğünün sebebi onları güzel bulmalarıydı (Hasan, 1991c: 271, 272). Ayrıca bu güzelliğe cariyeye hukuku çerçevesinde ulaşmak, hür kadınlara ulaşmaktan çok daha kolaydı; çünkü cariyeye satın alınmadan önce hakkında pek çok bilgiye ulaşıyor ve bizzat müstakbel sahibi tarafından gözle görülüp kontrol edilebiliyordu. Diğer taraftan hür kadınlarla olan evliliğin getirdiği İslam aile hukukunun keskin ve sert kuralları da hür erkekler için cariyeye kadınlarla birlikte olmayı hür kadınlardan daha cazip hale getirmiştir. “Cariye gözle satın alınır, ayıbıyla vazgeçilir; hür kadın ise ait olduğu kişinin boynuna bukağıdır.”⁴⁷⁷ (İbn Abdirabbih, 1983: 140) sözü, daru’n–nehhase denilen köle pazarlarında cariyelerin ticari mal olarak her türlü özellikleri alıcısı tarafından bizzat kontrol edilerek kabul edildiği sosyoekonomik niteliğin, hür kadınları İslam hukuku çerçevesinde sınırlı bir şekilde incelemekten evla ve tercih edilir olduğunu göstermektedir. Özellikle Abbasiler döneminde hür kadınların yabancı erkeklerde aynı ortamda bulunamadığı, ancak kendilerine tahsis edilen odalardan veya evlerinin damlarından düzenlenen merasimleri takip edebildiği, hatta evli olsalar dahi evli hür kadınların erkeklerle sokakta yürümesi halinde muhtesiplerce bunun önüne geçildiği bilinmektedir (Hasan, 1991d: 259). Bu yüzden kadınlarla ilgili hukuk kurallarının cariyelere oldukça geniş özgürlük alanlar

⁴⁷⁷ الْأَمَةُ تُشْتَرَى بِالْعَيْنِ وَتُرَدُّ بِالْعَيْبِ؛ وَالْحُرَّةُ غُلٌّ فِي عُنُقٍ مَنْ صَارَتْ إِلَيْهِ

sunması esir kadınların toplumda daha ön planda olmalarını sağlamasının yanında hür kadınların sosyal görünürlüğünü sıfırlamıştır. “Kısa elbise kuşanan nasıl uzun elbise giyinir hayret ederim?! Saçlarını kazıyan nasıl onları geri getirir, hayret ederim. Ve cariyeleri bilen de hür kadınlara nasıl öncelik verir hayret ederim.” (İbn Abdirabbih, 1983: 140) yargısı hür erkeklerin elde etmek istedikleri kadın konusunda hür kadınların hukuklarını kısıtlı bulmalarına yönelik bir isyan olarak tarihi yazın içinde yer edinmektedir.

Cariye kadınlar, İslam hukukundan ileri gelen “مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ” yani erkeklerin elleri veya milkleri altına bulunmak şartıyla sahip oldukları haklarla hür kadınlara nazaran çok daha fazla sosyal hareketliliğe ve görünürlüğe ulaşmışlardır. Öyle ki hür kadınlar arasından köle statüsünde daha özgür olacağına inanarak köle pazarlarında dahi satılmayı tercih eden birkaç örnek bulunmaktadır. Böylece İslam toplumunda kendi denklerini teşkil eden erkeklerin cariyeye kadınlarla zevk ve eğlence hayatı sürdürdüklerini gören hür kadınlar, evlilikten ve hür erkeklerden ellerini çektiler. Aynı şekilde hür mümin erkekler, her nasıl ki cariyelerle zevk ve sefahat hayatına dalıp hür kadınları unuttularsa; hür kadınların da kendilerini unutup esir erkeklerle eğlence hayatına daleceklerinden endişe duyup kölelerin erkekliklerini izale etmek adına onları iğdiş etmişler, bununla da kalmayarak hür kadınları başlarında bizzat iğdiş ettikleri köleleri gözetici olarak dikerek haremelerde muhafaza etmek suretiyle endişelerini bertaraf etmeye çalışmışlardır. Harem müessesesinin her ne kadar Antik Yunan medeniyeti kaynaklı bir gelenek olduğunu iddia eden yeni çalışmalar yapılmışsa bile hür kadınların özgürlüklerini kısıtlayıcı mahiyette ilk teşekkülü İslam geleneğinde icat edilmiş bir adet olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Antik Yunan’da görülen harem adeti, Sokrates zamanında Aristo’ya getirilen Aspasia adındaki gözde cariyenin, Perikles’in öğrencilerine ev sahipliği ettiği ve aynı zamanda evinde toplanan evli kadınlara konuşmalar yaparak onlara görgü kuralları öğrettiği bir buluşma yeri mahiyetindeki yapıyı temsil eder (Şeyban, 2004: 15–16). Böylece sosyal hareketlilikleri ve görünürlükleri kısaca özgürlükleri son derece kısıtlanan hür kadınlar, haremeleri oluşturan çoğunluklu kesim olmuşlar ve evliliklerinde tercih edecekleri koca adaylarından kendilerine muhatap dahi bulamamışlardır. Cinsel ihtiyaçlarını gidermek noktasında İslam hukukunun hür erkeklerle sağladığı haklara sahip olmayan hür kadınlar böylece erkek köle temin edip cinsel ihtiyaçlarını temin edecek bir araçtan yoksun

kalmışlar, böylece haremelerde müsahaka yani lezbiyenlik gibi cinsel yönelimlere de sapabilmişlerdir. Daha çok köle pazarlarında cariyeler arasında görülen bu cinsel sapkınlık, hür kadınların da bu yola başvurabileceğine dair kapıyı zorlar görünmektedir. Toplum genelinde kendilerine yaşam alanı bırakılmayan hür kadınların bu yola başvurmalarını doğal karşılayan yorumlara göre, cariyelerin ve onlardan cinsel fayda temin eden erkeklerin nikahlı eşlerinin ne düşündüğüne veya hissettiğine dair herhangi bir veri bulunmadığı meselesi gözden kaçan bir ayrıntı olarak karşımıza çıkmakla birlikte, hür erkeklerin bu cariye düşkünlüğü hür kadınlarının kendilerine karşı olan sevgi ve güvenlerini ortadan kaldırmıştır. Bu durumda boşanarak gideceği yeni bir dengini bulmada zorlanan kadınlar da kocalarını kıskanma huyunu bırakmak zorunda kaldılar ve onları kaybetmeme telâşına kapıldılar. Kocalarını kaybetmemek amacıyla onlara ara sıra güzel cariyeler hediye etmek durumunda kalıyorlardı. İşte size yüzlercesi arasından bir örnek: Muhammed b. Selam, Yunus’tan duyduğu şu olayı anlatıyor: Emevilerden Süleyman b. Abdülmelik hacca gitti ve orada Hubabe adında bir cariye satın aldı. Bunun üzerine Haris b. Halid el-Mahzumi şöyle bir şiir düzdü:

“Vali en güzel bir insanı alıp gitti,
Güneşin doğduğu yön ve yerdeki geceyi götürdü.
O kız bize cibinliği altından sanki,
Bir güneş veya şimşegın çaktığı bulut gibi gözükteü”.

Bu cariye ile ilgili haber Yezid b. Abdülmelik’e ulaşınca, “Süleyman’ın cariyesine el koymaya karar verdim.” dedi. Bunu duyan Süleyman ondan korktu ve cariyeyi efendisine geri verdi. Daha sonra bu cariyeyi Mısırlı bir adam dört bin dinara satın alarak Mısır’a götürdü. Ancak halife oluncaya kadar Süleyman o cariyeyi unutamamıştı. Bir gün muhabbet ederlerken karısı Sa’de ona: “Ey Müminlerin Emiri, şimdiye kadar içten arzulayıp da yapamadığın bir şey oldu mu?” diye sordu. Süleyman, “Evet, oldu.” diye cevap verdi ve o Hubabe adlı cariye ile ilgili içindeki ilgiyi anlattı. Bunun üzerine Sa’de o cariyeyi gidip satın alması için Mısır’a bir adam gönderdi. Adam cariyeyi beş bin dinara satın alarak geri getirdi. İlk anda kocasından bunu saklayan Sa’de Süleyman’dan Guta’daki bahçesinde gezinmek için izin istedi ve müsait olduğunda kendisini ziyaret etmesini rica etti. Bu arada Sa’de cariyeyi bir güzel giyindirip süsledi ve ona halifenin kendisini çok sevdiğini söyledi. Tabi ki, bir cariye için bundan büyük

talih kuşu olamaz herhalde. Sa'de kocası cariyeye ile rahat etsin diye konforlu ve yataklı bir çadır hazırlattıktan sonra eşine haber salarak kendisini ziyarete gelebileceğini bildirdi. Süleyman geldi, bu sırada Sa'de cariyeyi çadırdaki yatağın arkasına saklamıştı. Belli ki kocasına güzel bir sürpriz yapmak üzereydi, ona dönerek, “Ey Müminlerin Emiri! İçinde ulaşmayı arzu ettiğin bir şey kalmış mıydı?” diye sordu. Süleyman yine, “Evet, Hubabe...” cevabını verdikten sonra kocasından şarkı söyleteceği cariyeye adına izin almak isteyen Sa'de cariyeye, “Şarkı söyle ey cariyeye!” diyerek seslendi. Cariye, yatağın ardında görünmez bir haldeyken şarkısını söylemeye başladı. Süleyman'a ise bu ses hiç yabancı gelmedi, çünkü o bu sesi Medine'den tanıyordu! Hemen oturduğu yerden fırladı ve “Kabe'nin Rabbine ant olsun ki, bu Hubabe!” diyerek bağırdı. Kocasının bu mutluluğu karşısında Sa'de, “Evet efendim, bu Hubabe'dir. Onu senin için ta Mısır'dan satın alarak buraya getirttim. Şimdi içindeki derin arzuyu dilediğin gibi yaşayabilirsin!” dedi ve iki aşığı baş başa bırakmak üzere kalkıp gitti. Süleyman ise bu alicenaplığından dolayı karısı Sa'de'ye her zaman müteşekkir kaldı (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 207–208; Hasan, 1991b: 255). Hür kadınların kocalarının gözüne girmek adına kendi haklarından feragat ederek onlara cinsel işlevlerinden faydalanmak adına cariyeye sunmalarının ötesinde bir diğer trajik gerçekliğin örneği olarak Ahmed b. Ebu Haseme'nin aktardığına göre, Cafer b. Ebu Cafer, Mansur ailesinden bir kadını anlatırken şunları söyledi: “İsa b. Cafer bir cariyeye aşıktı. Ayrıca Berir adında bir cariyesi daha vardı. Berir gizlice İsa'nın hanımına gelerek, adamın âşık olduğu cariyeyi alması için onu teşvik etti. İsa'nın hanımı da kocasının âşık olduğu cariyeyi satın aldı. O gece İsa, cariyesi Berir'in kendisi için süsleneceği süs eşyalarını ve saçlarını yağlayacağı yağları alıp gitti. Berir kendi gecesinde, İsa'nın hanımının kocası için satın aldığı cariyeyi süsleyip başını taç ve çeşitli yöntemlerle büyüttü. Süslediği cariyeyi İsa'ya gönderdi. İsa bu cariyeyi karşısında görünce şaşırdı, halini hatırlı sordu. O da durumu anlattı. Berir'in İsa'yı kendi nefesine tercih ettiğini belirtti. Buna çok sevinen İsa Berir'i çağırtdı ve onu azat ederek kendisiyle evlendi. Mehir olarak Kufe'deki değerli bir arazisini verdi. Bunun üzerine Berir şöyle dedi: ‘Allah'ın bana müminlerin emiri vasıtasıyla ihsan ettiğı bu nimete şükür olarak, bana mehir olarak verdiğı bu araziyi Allah yolunda vakfediyorum’. O araziye, aralarında İbn Muaz'ın da olduğı Ensardan birkaç insana vakfetti. Bu arazi hala onların soyundadır” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 249). Rivayette efendisiyle geçireceğı gecenin sırasını efendinin karısının da izniyle âşık olduğı cariyeye vermek suretiyle övülen cariyeye Berire'nin yüce

gönüllülüğünden bahsedilmektedir. Hür kadın, kocasının gözde cariyesinin tavsiyesiyle yine kocası için satın aldığı bir diğer cariyeyi kocasına sunmakta; bundan karlı çıkan taraf ise istifraş sırasını aşık olunan cariyeye verip üstüne üstlük onu efendisi için süsleyen fedakar cariyeye olmakta...

Yukarıdaki rivayetlerde gördüğümüz şekilde Abbasi toplumunda normal olarak gelişen olaylar, toplumunun tepeden aşağı doğru yayılır şekilde nasıl bir ailevî dejenerasyona maruz kaldığını göstermesi açısından ilginçtir. Toplumda vukua gelen bu olaylar artık kadın türüne karşı saygı ve itibarın oldukça azaldığını göstermekle kalmamış; saraya yakın şairlerin, eserlerinde kız çocuklarını ve kadınları açıkça aşağılayıp toplumsal planda onların utanç kaynağı olduklarını ikrar etmelerine sebep olmuştur ki bu dönüşüm her ne kadar Abbasilerin ilk dönemine tekabül etse de esasen 9. ve 10. yüzyıllarda bir gelenek olarak hüküm sürmeye başlamıştır (Şeyban, 2004: 123–124). Bir gelenek olarak kadınların aşağılanır ve hor görülür hale gelmesi cariyelerden çok hür kadınlara yönelik bir algı oluşmasına sebep olmuştur. Hz. Ali torunlarından Ali b. Hasan'ın bildirdiği, “Abbasi halifelerinden yalnızca üç tanesi hür anneden değildir. Bunlar Seffah, Mansur ve Emin'dir. Diğerlerinin hepsi de cariyeye çocuğudur.” (Hasan, 1991c: 272) haberi esasen seçkin-yönetici kesimde dahi cariyelerin hür kadınları yerlerinden ettiğini açıklar mahiyettedir. Çoğu ümmü veled olan halifelerden Memun'un annes İranlı bir cariyeye, Mutasım'ın annesi Türk, Mütevekkil'in annesi Herzemli, Muktedir ve Müstekfi'nin anneleri Rum, Muti'nin annesi ise Slav asıllıydı (Hasan, 1991c: 272). Bu cariyelerin halifeleri doğurmasından yola çıkarak bazı cariyeye kadınların pazarlarda boy göstermesi hikmetinin kulluk ve kölelik manasından uzak olduğunu görmekteyiz. Nitekim hür kadınları dahi gölgede bırakıp seçkin-yönetici kesimde etkin rol oynayan hatta bahsi geçtiği üzere halifeleri doğurmaya başlayan bu köle kadınların halife ve emir saraylarında nimet ve bolluk içinde bulunmak arzusuyla köle pazarlarına kendi istekleriyle çıktıklarına dair iddialar da bulunmaktadır ki Ali b. Hasan'ın cariyeleri tercih ettiğine dair görüşü de toplum genelinde başka milletten olan esir kadınların “Arap ile Acem'in dehasını kendilerinde birleştirdikleri” yönündeki inançtır (Hasan, 1991c: 272).

Buna sebep olan en temel etkenlerden biri raşit halifeler döneminden sonra değişerek dönüşen Emevi ve Abbasi devlet gelenekleridir. Dört halife Hz. Peygamber'in

devlet yönetimini esas alan bir devlet yönetimi benimsemişken Emeviler göttükleri Arap ırkçılığı ile genellikle yönetimde hâkim olan Araplara mevaliden ayrı muamele göstermiş; halkla devlet arasını açmışlardır. Aynı şekilde kendi aralarından Kahtaniler ve Adnaniler olmak üzere yine bölünmüşler, yönetici–seçkin sınıfına elinde bulundurma amacı güderek Hz. Peygamber ve raşit halifelerin devlet geleneğinden görünür şekilde sapmışlardır ki bu gelenek Arap olmayan mevali unsurlara cahiliye bedeviliğini sunan bir yapılanmayı arz etmektedir. Emevilerin devlet anlayışının Arap ırkçılığını taassup boyutunda ifrat eden tavrı, Abbasilerde kendisini İran ve Sasani evriminde göstermektedir. Arap ilkeliliğinden İran medeniyetine geçiş olarak değerlendirebileceğimiz Abbasi dönüşümünü, cemaat tipi toplumdan cemiyet tipi toplumuna evrilmek olarak da niteleyebiliriz; çünkü insanlar taşradan şehir hayatına geçmişler ve farklı kültürler arz eden toplum yapılanması, İslam devlet geleneğine yabancılaşarak bir tarafta ahlaki çözülmeye yol açmış, diğer tarafta ise halkın geleneklerine bağlanmasına sebebiyet vermiştir. Böylece hem Emevilerde hem de Abbasilerde gördüğümüz yönetici–seçkin sınıfının halk tabakasından ayrılması ya içe kapalı cemaat tipiyle ya da açık cemiyet toplum tipiyle sağlanarak elit–halk tabakalarını oluşturmuşlardır.

Esasen İslam devleti olarak niteleyebileceğimiz ve hilafet müessesesini tekelinde bulunduran bu devlet yapılanmaları, yukarıda bahsettiğimiz üzere hâkim siyaset kurumuyla ve bu kurumun esasını teşkil eden ekonomi ile varlıklarını sürdürme çabası içinde olmuşlar; “halifelik” siyasi ideolojisini dini nitelikli aslından ayrı tutmuşlardır. Hz. Peygamber’in devlet yönetiminde esas olan vahiy, raşit halifeler döneminde vahiy doğrultusunda tecdit edilmiş sünnet ve önceki halifelerin içtihadı iken; Emevi ve Abbasilerde vahiy, sünnet, içtihattan müstakil gelenekler benimsenmiş, toplumsal tabakalar görünür şekilde ayrılmıştır. Aynı ayrım hür kadınlar ile köle kadınlar arasında kendini göstererek elit erkek ile halk tabakasından erkeğin arasındaki hiyerarşik yapı gibi bir farkı taşımamıştır. Bunun sebebi havas yani elit tabaka içine sızabilen cariyeler tabakasından kadınların çoğunluklu varlıkları ve bu seçkin kesimin bahsi geçen tabakadan kadınlara aşırı düşkünlüğüydü. Nicel varlıklarının yanı sıra seçkin grubun kendilerine olan düşkünlüklerinden faydalanan köle kadınlar tabakası, hür kadınları dahi gölgede bırakarak müreffeh bir yaşam sürerek gerek siyasi gerekse de kültürel hayatta söz sahibi olmuşlardır. Ancak halk tabakasının büyük bir kısmını oluşturan cariyeler ve

hizmetçiler kesimi ise ğulam ya da ğılman olarak alınanlar ile iĝdiş edilip hısyar niteliĝi taşıyan kölelerden ve genç kadın hizmetçilerden müteşekkildi. İşte hür kadınların sosyal statülerini yerle bir eden cariyeler tabakası, nüfuzu elde etmekle kalmamış artık saraylarda halifeleri doğurmaya ve devlet yönetiminde etkin olmaya başlamışlardır.

4.2. Cariye Olma

4.2.1. Cariyelerin Cinsel İşlevi

İslam'ın doğuşu aşamasında cahiliye döneminden kalan kölelerin sahiplerinden satın alınıp özgürlüklerine kavuşturulması uygulamasının yeni bir din devleti kurulması arefesinde dönemin mazlum esirlerince bir kurtuluş olarak addedilmesi kaçınılmazdı. Cahiliye toplumunda ezilen ve potansiyel devrim ruhuna sahip olan bu insanlar Hz. Muhammed ve ashabının çeşitli gazve ve seriyyelerinden elde edilen ganimetlerle elde edilen esir kadınlardan paylarını almak konusunda da çekimser davranmamışlar; terk ettiklerini iddia ettikleri adetleri uygulamaya devam etmişlerdir. Buna göre İslam fütuhatıyla doğru orantı gösteren ganimet ve cariyeler ediminin İslam topraklarının genişlediği ölçüde artarak devam ettiğine dair örnekleri bizzat Kur'an ve sünnet meşruiyetiyle delillendirmek mümkün görünmektedir. Ahzab suresi 50. ayette, “Ey Peygamber! Biz sana mehirlerini verdiğin eşlerini, Allah'ın sana ganimet olarak verdiklerinden elinin altında bulunan kadınları (yani cariyeleri), seninle beraber hicret eden amca kızlarını, hala kızlarını, dayı kızlarını ve teyze kızlarını sana helâl kıldık.” mealıyla helal kadınlar arasından ganimet olarak elde edilen ve artık milk/mülkiyet altına alınan kadınların mümin erkeklerin cinsel erişimine meşru olarak bırakıldığına dair hüküm bulunmaktadır ve bu hüküm “kadın türü ganimet”le verilmesi açısından cariyenin durumuna açıklık getirmektedir.

Cariyelik statüsünün meşru fonksiyonunu erkek müminin dindarlık idamesi ile açıklayan kadın algısı, bizleri bu statünün işlevini aydınlatmaya sevk etmiştir. Bilindiği üzere kadın köle anlamındaki cariyeler için “mamluke, vasife, eme ve gurre” lafızlarının (Aydın; Hamidullah, 2002: 237) yanı sıra “sürriye” kavramı da küçük bir nüans ile kullanılmakta olup kapatma ve metres isimlerine karşılık gelir. Köle kadınlardan farklı olarak yalnızca cinsel işlev görürler ve cariyelere nazaran bunlara daha kaliteli yiyecek

ve giyecek imkânı sağlanır. Ayrıca her türlü iş yükünden muaf tutulurlar (Ali, 2015: 110). Çalışmamız kapsamında incelediğimiz *Kitabu'n-Nisa* literatüründe de kadın kölelerin daha çok cinsellik vasfının ön planda tutulduğunu tespit ettik. Çünkü Orta Çağ İslam kültürünün esasını teşkil eden vahiy Müminun suresi 5 ve 6. ayetlerde “Onlar ki, ırzlarını korurlar. Ancak eşleri ve ellerinin altında bulunan cariyeleri bunun dışındadır. Onlarla ilişkilerinden dolayı kınanmazlar.”⁴⁷⁸ ve Mearic suresi 29–30. ayetlerde “Onlar mahrem yerlerini koruyan kimselerdir. Ancak eşleri yahut sahip oldukları cariyeleri başka. Çünkü onlar (eşleri ve cariyeleri ile olan ilişkileri konusunda) kınanmazlar.”⁴⁷⁹ mealleriyle geçtiği üzere “erkeklerin sağ ellerinin sahipliğinde” olmaları gereği cariyeler “cinsel erişimi meşru bireyler” olarak kabul edilmişlerdir. Meşru cinsel erişimi sağlayan unsurun savaş hukukundan kaynaklı olduğunu da dile getirmemiz gerekir. Bunun en bariz örneğini Nisa suresi 24. ayette “Savaş esiri olarak sahip olduğunuz kadınlar hariç evli kadınlar da size haram kılındı. Bunlar üzerinize Allah’ın emri olarak yazılmıştır. Bunların dışında kalanları ise iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla (mehirlerini verip) istemeniz size helal kılındı. Onlardan nikahlanıp faydalanmanıza karşılık sabit bir hak olarak kendilerine mehirlerini verin. Mehir belirlendikten sonra onunla ilgili olarak uzlaştığınız şeyler konusunda size günah yoktur. Şüphesiz ki Allah her şeyi hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁴⁸⁰ mealıyla görmekteyiz. Süyuti yukarıda zikredilen Nisa 24. ayeti tefsir ederken özellikle *وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ* ifadesine de açıklık getirmiştir. Öncesinde ilgili ayetin tefsiri

yapılırken “muhsan” kadınların mevzu bahis edildiği olay genel çerçevesiyle açıklanmıştır. Şöyle ki; Tayalisi, Abdurrezzak, Firyabi, İbn Ebi Şeybe, Ahmed, Abd b. Humeyd, Müslim, Ebu Davud, Tirmizi, Nesai, Ebu Ya’la, İbn Cerir, İbnü’l-Münzir, İbn Ebi Hatim, Tahavi, İbn Hibban ve Beyhaki, Ebu Said el-Hudri’den şöyle bildirmiştir: “Rasulullah Huneyn savaşı sırasında Evtas’a bir birlik gönderdi. Bu birlik orada düşmanla karşılaştıklarında onlara galip geldiler. Savaş sonrasında esirler aldılar. Ancak ashtan bazıları esir kadınlarla kocaları bulunması sebebiyle birlikte olmaktan

⁴⁷⁸ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ. إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ

⁴⁷⁹ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ. إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ

⁴⁸⁰ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

kaçındılar. İşte bunun üzerine: “(Savaş esiri olarak) sahip olduklarınız hariç evli kadınlar da size haram kılındı...” ayeti nazil oldu. Bu ayetle birlikte ganimet olarak ele geçirilen evli kadınlarla birlikte olmakta herhangi bir sakınca olmadığı bildirildi. Ayetin ve getirdiği hükmün ardından da böylesi kadınlarla (yani evli ve müşrik olup kocaları hayatta olan ancak savaş ganimeti olarak ele geçirilmiş kadınlarla) ilişkiyi helal saydık”⁴⁸¹ (Suyuti, 2012: 313; ty (b): 478–479). Süyuti’nin tefsirinde naklettiği bu rivayetten anlaşıldığı üzere, ashabın savaş esiri kadınların konusunda düştükleri şüphe karşısında vahiy kendileri için bu kadınlara meşru cinsel erişimleri konusunda açık bir şekilde cevaz vermektedir. Görüldüğü üzere Kur’an hiçbir şekilde kölelik ve dolayısıyla cariyelik statüsünü açıkça kınamaz, onu feshetmeye çalışmaz; aksine savaş esiri olarak elde edilen kadınların evli veya bekar olması durumları konusunda haya eden ashabın onlardan temin edecekleri cinsel fayda konusunda haya edip ikileme düşmeleri üzerine savaş hukuku sonucu ganimet olarak kesb edilen bu kadınlardan her türlü faydalanmaya izin verilmiştir. Ayetin tefsirine devam ederken Suyuti’nin İbn Cerir’in İbn Mesud’dan bildirdiği “Cariye (savaş ganimeti olarak elde edilen kadın) kocası varken satıldığı zaman satın alan efendisi onun üzerinde (cinsellik konusunda) daha fazla hak sahibi olur.”⁴⁸² (Suyuti, 2012: 315; ty (b): 479) şeklindeki rivayete göre, medeni durumuna bakılmaksızın esir kadından elde edilecek cinsel fayda vahiy ile sabit kılınmıştır. Verdiğimiz ayetlerin yanı sıra İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ravdatü’l-Muhibbin* isimli eserinin mukaddimesinde Allah Teala’nın bir şeyi yerine daha iyisini koymadıkça kullarına haram kılmayacağını⁴⁸³ ifade ettikten sonra Şari’nin tahrimine hükmettiği yasaklara karşılık ibaha alanında insanlara tanıdığı genişliklerden bahsederek kullarına faizi haram kılıp karşılığında alışverişi serbest bıraktığı, fal oklarıyla fal açmayı yasaklarken yerine istihare duasını koyduğu, kumarın tahrimine karşılık ok atıcılığı ve at/deve yarışları gibi faydalı olanlarını mübah kıldığı örnekleriyle beraber Allah’ın zina ve livatayı (homoseksüelliği) yasaklayıp bunun yerine meşru olan “güzel kadınlardan evlenmek ve onlardan cariye/odalıklar edinip gönül eğlendirmek” yolunu gösterdiğini

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ يَوْمَ حَنْيْنٍ جَيْشًا إِلَى أَوْطَاسٍ فَلَقُوا عَدُوًّا فَقَاتَلُوهُمْ
فَظَهَرُوا عَلَيْهِمْ وَأَصَابُوا لَهُمْ سَبَايَا فَكَانَ نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَحَرَّجُوا
مِنْ غَشْيَانَهُنَّ مِنْ أَجْلِ أَزْوَاجِهِنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ فِي ذَلِكَ {وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا
مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ} يَقُولُ: إِلَّا مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَاسْتَحْلَلْنَا بِذَلِكَ فُرُوجَهُنَّ

⁴⁸² إِذَا بَيَّعْتَ الْأُمَّةَ وَلَهَا زَوْجٌ فَسَيِّدُهَا أَحَقُّ بِبَعْضِهَا

⁴⁸³ فَمَا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَى عِبَادِهِ شَيْئًا إِلَّا عَوَّضَهُمْ خَيْرًا مِنْهُ

bildirmiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 8).⁴⁸⁴ Buna göre Allah Teala zina ve livataya yeltenen mümin erkekler için kadınlarla evlenmenin yanında sayısız cariyeye edinmeyi de onların haram yollara tevessül etmemeleri için mubah kılmıştır. Diğer taraftan Hristiyan ve Yahudi evlerinde cariyelerin cinsi münasebet bakımından ev sahibinin emrinde olmayışı, İslam medeniyeti içinde Yahudi ve Hristiyan dinlerine mensup halkla iç içe yaşanan Müslümanların dikkatini çekmiştir; çünkü Doğu Hristiyanlık geleneğine göre cariyelerle cinsel münasebet zina addediliyordu ve cariyeye ile zina etmenin cezası da aforoz edilmektir (Mez, 2000: 195). Ancak Müslümanlara cariyelerinin cinsel işlevlerinden faydalanmaları bizzat vahiyle serbest bırakılmıştı.

Mümin erkekler için “meşru cinsel faydayı temin eden ganimet” kimliğini taşıyan esir kadın aynı zamanda cinsel tatmin aracı olarak İslam toplumunda vahiyle sabit yer edinmesi tüm erkekler tarafından doğal bir hak kabul edilmesine yol açmış, hatta bu haktan faydalanmak isteyen erkekler özellikle esir kadınlar için gazvelere çıkma amacını gütmüşlerdir: Osman b. Mazun’un karısı Havle binti Hakim es-Sülemiye şöyle dedi: “Ya Rasulallah, eğer Allah Taif’in fethini sana nasip ederse bana Badiye binti Gaylan b. Seleme veya Faria binti Akil’in ziynetini ver”. Bu iki kadın Sakifli kadınların en fazla ziynete sahip olanları idiler. Anlatıldığına göre Rasulallah da Havle’ye şöyle cevap vermiş: “Ey Havlecik! Eğer bana Sakif hakkında izin verilmemişse ne yapalım”? Bunun üzerine Havle çıktı ve bunu Ömer b. Hattab’a anlattı. O da Rasulallah’ın yanına gidip şöyle dedi: “Ya Rasulallah! Havle’nin bana verdiği haber nedir? Senin kendisine bir şey dediğini söylüyor”. “Evet, onu ben söyledim”. “Onların hakkında sana izin verilmedi mi ya Rasulallah”? “Hayır verilmedi”. “Yola çıkma emrini ilan edeyim mi”? “Evet, ilan et”. Bunun üzerine Ömer de yola çıkma emrini ilan etti. Sahabiler yola çıktıkları zaman Said b. Ubeyd b. Useyd b. Ebi Amr b. Ilac şöyle seslendi: “Ey insanlar, Sakif kabilesi kalıcıdır”. Uyeyne b. Hısn da şöyle diyordu: “Evet, vallahi yiğit ve üstün bir kavim olarak kalıyorlar”. Bunun üzerine Müslümanlardan bir adam ona şöyle dedi: “Ey Uyeyne! Allah sana lanet etsin, kahretsin. Müşrikleri Rasulallah’dan imtina etmelerinden dolayı övüyor musun? Hâlbuki sen Rasulallah’a yardım etmek üzere gelmiştin”? O da şöyle dedi: “Vallahi ben sizinle birlikte Sakiflilere karşı savaşmak için gelmedim. Yalnız istedim ki, Muhammed Taif’i fethetsin de Sakif’ten hisseme bir cariyeye düşsün. Onu alıp yatağıma götüreyim.

وحرّم عليهم الزنا واللواط وأعضائهم منهنّما بالنكاح والتسري بصنوف النساء الحسان⁴⁸⁴

Umulur ki, benim için ondan bir erkek çocuk doğar. Çünkü Sakif kabilesi deha ve zekâ sahibidir”⁴⁸⁵ (Keskin, 1994: 18; İbn Kesir, 1988: 402). Görüldüğü üzere İslam toplumundaki erkeklerin gazveye çıkmalarında itici güç olarak nitelenebilecek kadın unsuru İslam savaş hukuku çerçevesinde cariyelik statüsü adı altında meşru kılınmış; bizzat yasayla legalize edilip dinen caiz görülmüştür. Bu çerçevede cariyelerin insanları savaşa sürükleyebilmek için bir tür teşvik primi gibi işlev gördüğünü söylemek abartı olmayacaktır. Ancak İslam aile hukukunu tanzim eden kurallar bütünü içinde Nisa suresi 24. ayette, “Geçmişte olanlar hariç, artık babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin. Çünkü bu bir hayasızlık, öfke ve nefret gerektiren bir iştir. Bu, ne kötü bir yoldur.”⁴⁸⁶ mealiyle ifade edilen hususun İslam halifeleri tarafından dahi ihlal edildiğine dair rivayet dikkat çekmektedir ki buna Abdullah b. Mübarek’in aktardığı şu rivayet örnek olarak verilebilir: Harun Reşit cariyelerinden birine aşık oldu ve onu istedi. Cariye, “Bana baban dokunmuştu.” dedi; fakat Harun Reşit ona gönlünü çoktan kaptırmıştı ve hakkında şu beyitleri okudu:

“Son derece susadım ve su görüyorum,
Ama ona yaklaşamıyorum.
Bu insanlar bana kul köle olmuşken,
Benim sana köle olmam yetmez mi?
Elimi ayağımı koparsan dahi,
Yine hoşnut olur, ‘Ne de iyi ettin.’ derim.”

Harun Reşit Ebu Yusuf’a durumu sorunca şöyle cevap verdi: “Her cariyenin söylediğine inanacak mısın”? Bu rivayeti anlattıktan sonra Abdullah b. Mübarek şaşkınlıkla şöyle demekten kendini alamamıştır: “Kime hayret edeceğimi şaşırdım! Cariyeye gönül veren Harun Reşit’e mi, ona yanaşmaktan geri duran cariyeye mi, yoksa Harun Reşit’in cariyeye yanaşmasına cevaz veren Ebu Yusuf’a mı” (İbn Kayyim el-Cevziyye, t.y.: 624–625)?! Aktardığımız rivayetle ilgili olarak yukarıda bahsi geçen ayete göre babalarımın nikahı altında bulunan kadınların, oğullar tarafından nikah altına alınamayacağına ve bunun bizzat “hayasızlık” ile nitelenecek bir fiil olduğuna dair

⁴⁸⁵ إِنِّي وَاللَّهِ مَا جِئْتُ لِقَاتِلٍ ثَقِيفًا مَعَكُمْ، وَلَكِنِّي أَرَدْتُ أَنْ يَفْتَحَ مُحَمَّدٌ الطَّائِفَ، فَأُصِيبَ مِنْ ثَقِيفٍ جَارِيَةً أَطَوَّهَا لَعَلَّهَا تَلِدُ لِي رَجُلًا فَإِنْ ثَقِيفًا [قوم] مَنَّا كَبِيرٌ وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا

⁴⁸⁶

hüküm, illet ortaklığı ile cariyе hukukunda da kendini göstermekte ve babasının cinsel fayda temin ettiği cariyeden aynı yönde bir yarar sağlamak konusunda tedirgin olan Harun Reşit kendisinden cevaz almak üzere Ebu Yusuf'a başvurmuş ancak cariyе sözlerinin muteber olmadığı yönündeki açıklamasıyla kendisine babasının cariyesiyle mûlaabe etme konusunda izin verilmiştir. Görüldüğü üzere cariyelerin cinsel işlevlerinden belli bir hukuk çerçevesinde tayin edilen kurallar sistemiyle faydalanmak yerine, vücudu üzerinde çeşitli tasarruflarda bulunulan “mebi/ticari mal” konusu olan cariyeler hem insani hem hukuki hem de dini ihlallerin odağı olmuşlardır. Tüm bu ihlallerin İslam devleti kimliği taşıyan Abbasi yönetimi içinde olumsuz geri dönüşleri olmuştur ki zaten cariyelik müessesesi bir sosyal değişken olarak bahsi geçen ihlalleri besleyen ve onlardan beslenen ekonomi, siyaset, din ve aile kurumlarında görülen dejenerasyon ile kendini göstermektedir. Çünkü Abbasi seçkin-yönetici zümresi arasında cariyelere olan ve dolayısıyla onlarla yaşanan eğlence hayatına düşkünlüğün en temel sebebi devlet gelirlerinin yüksek meblağlara ulaşmasıydı (Şeyban, 2004: 32). Müessesenin siyasi ve ekonomik değişkenlerini ifade eden bu açıklamanın yanı sıra saltanat rejimi sayesinde devre dışı kalan dini denetim mekanizması her türlü zevk, lüks ve israfı mubah gören önü alınamaz bir yozlaşmaya sebebiyet vermiştir.

Bununla birlikte milk/mülkiyet altına alınması istenen/alınan cariyeler ve onlara dair tavsiyelerin çeşitliliği savaş ganimetlerinin temin edildiği coğrafyalarla ilişkili olarak çeşitlilik arz etmiş, mümin erkeklerin farklı milletlere üstün gelerek edindikleri köle kadınlar erkeklerin tecrübelerine renk katmıştır. Böylece mümin erkekler her anlamda farklı deneyimler yaşamak için cariyе kadınları tercih eder ve bu maceradan nasiplenmek adına hür kadınlardan yüz çevirir olmuşlardır. Öyle ki farklı coğrafyalardan gelen ve çeşitli geleneklere sahip esir kadınları kendileri için nimet sayan erkekler, “Hür kadınlar evde pişirilen ekmeğe, cariyeler ise pazar ekmeğine benzerler.”⁴⁸⁷ (Cahız, 2019: 281; Hasan, 1991c: 273) söylemleriyle alışılmışın dışına çıkma zevkini yaşadıklarını bizzat dile getirmişlerdir. Erkeklerin cariyelere olan bu ilgileri kendileriyle nikâhlanabilecekleri hür kadınlarla bir araya gelip samimi ve yakın olamamalarından ileri geliyordu. Çünkü bir erkek cariyelerle her istediğini serbest bir şekilde yapabilirdi ki bu da öncelikli olarak cariyeden gözetilecek cinsel fayda yönünde ağır basıyordu. Bir diğer yönüyle cinselliğin fayda fonksiyonu dışında erkekler için

⁴⁸⁷ الجوّاري كخبز الشّوق والحرائر كخبز الدّور

“kendini ispat etme/gerçekleştirme” işlevini de haiz olduğu İshak b. İbrahim el-Mevsili’nin aktardığı şu rivayette açıkça görülmektedir: Kadınlara yaklaşmaması sebebiyle iktidarsız (عَنِین) olduğu ileri sürülen Şura’a b. Zeyzebut kendisine yöneltilen bu ithamı inşad ettiği şu şiirle bertaraf etmeye çalışmıştır:

قَالُوا شُرَاعُهُ عَنِينٌ فَقُلْتُ لَهُمْ اللَّهُ يَعْلَمُ أَنِّي غَيْرُ عَنِينٍ
فَإِنْ ظَنَنْتُمْ بِي الظَّنَّ الَّذِي زَعَمُوا فَقَرِّبُونِي إِلَى بَيْتِ ابْنِ رَامِينَ

“Onlar, ‘Şura’a iktidarsızdır.’ dediler,

Allah biliyor ki ben kadınlarla cinsel ilişkiye girmeye muktedirim.

Eğer iddia ettikleri şey konusunda benden şüphe duyuyorsanız,

İbni Ramin’in⁴⁸⁸ evine giderken bana yakın dursunlar”! Rivayetin devamında ise İbni Ramin’in çok sayıda cariyeleri olduğu ve hatta meşhur şarkıcı cariyeye Zerka’nın İbn Ramin’in kölelerinden olduğuna dair bilgi verilmektedir (İbn Kuteybe, 2008: 291, 292). Kendisinden cinsel olarak faydalanılan cariyeler, bunun yanında erkeklerin erkekliklerini ortaya koyan birer nesne olmakla anılmışlardır.

Sonuç olarak cariyeler, kendilerine karşı artan ilgi sayesinde erkeklerin hür kadınlar yerine kendilerini tercih etmesine sebep oluyorlar, bu durum da hür kadınların evlenmekten geri durmaları sonucunu doğuruyordu. Kendisinden cinsel anlamda meşru olarak faydalanılan bu bireyler hür kadınların yalnızca maddi–manevi yaptırım ve sorumlulukları olan evlilik müessesesi içinde gerçekleştirilebilecek tüm özgürlük alanlarını mümin erkeklere sunuyorlardı. Bunun yazındaki yansımaları ise, “Kim az zorluk çekmek ve geçim yükünü azaltmak, iyi hizmet görüp saygınlığını artırmak isterse hür kadınlar değil, cariyeler edinsin.”⁴⁸⁹ (Cahız, 2019: 281; Hasan, 1991c: 272) sözünde kendini göstermektedir. Manevi ve daha çok maddi yaptırımlardan geri durmak edinilecek cariyeye arasında efendi–köle ilişkisinin zorunlu kıldığı itaat duygusunu

⁴⁸⁸ İbn Habib şöyle demiştir: “Kufe’de şarkıcı cariyeleri olan İbn Ramin isimli bir adam vardı. Zerka isimli cariyesini Kufe’den getirmişti. Kim şarkı dinlemek ve içki içmek isterse İbn Ramin’e gelir ve onda kalırdı. Sellame ez-Zerka, Sa’de, Rubeyha isimli cariyeleri vardı ve bunlar şarkıcı cariyelerin en güzelleriydiler (İbn Kuteybe, 2008: 292 (d.p)).

⁴⁸⁹ مَنْ أَرَادَ قِلَّةَ الْمُثَنَّةِ وَخَفَّةَ النَّفَقَةِ وَحُسْنَ الْخِدْمَةِ وَارْتِفَاعَ الْحِشْمَةِ، فَعَلَيْهِ بِالْإِمَاءِ دُونَ الْحَرَائِرِ

muhtevi bir birliktelik yaşamak isteği hür erkeklerde ağır basıyordu. Bu itaatin ölçüsü cariyelerden temin edilecek cinsel özgürlük alanlarıyla birleşince bu öznelere yönelik cinsel şiddet kendini göstermektedir. Bunlardan yalnızca biri, Zeyd b. Abdulhamid'in babasından aktardığı şu rivayettir: “Ömer bir cariyesine gitti. Cariye: ‘Ben hayızlıyım.’ dedi. Ömer onu yalanladı ve temasta bulunuverdi. Rasulullah’a durumu anlatınca peygamber buyurdu ki: “Allah seni bağışlasın ey Ebu Hafs! Yarım dinar sadaka ver”⁴⁹⁰ (İbn Habib, 1992: 199). Hakkında Bakara suresi 222. ayetin nazil olduğu ve mutlak nehiy ifade eden, “Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: ‘O bir ezadır (rahatsızlıktır). Ay hâlinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın’.” hükmüne rağmen cariyelerin cinsel işlevinden faydalanmakta aşırı giden hür erkeklerin aynı muameleyi hür kadınlara gösterememeleri de onların esir kadınlardan farklı hukuk kurallarına tabi olduklarını göstermektedir. Ancak hür kadınların bu insani avantajları Abbasiler döneminde cariyelerin harairden ayrı tutulup tercih edilmesine, hatta onların toplumsal hayattan çekilip haremlere kapatılmasına kadar evrilmiştir. İslam hukukuna göre cariyelerin sahip oldukları daha geniş giyim ve sosyal görünürlük imkanları hür kadınların konumunu sarsmış; böylece erkeklerin kadına bakış açısı efendi–cariye ilişkisini önceler bir yapı üzerine bina edilmiştir. Bu noktada aklımıza Hz. Peygamber’in “Kadınlar konusunda Allah’tan korkun, çünkü onlar sizin katınızda esirdirler.”⁴⁹¹ tavsiyesi ve “Nikâh köleliktir, sizler kerimesini/eli altında tuttuğu hür kadını köleleştirirken dikkat edin.”⁴⁹² şeklindeki selef sözü gelmektedir.⁴⁹³ Ayrıca cariyelerle olan cinselliğin hür kadınlara nazaran daha geniş alanlar sunduğunu gösteren şu rivayet erkeklerin cinsellik konusunda neden cariyeleri tercih ettiklerini gözler önüne sermektedir: Kufe ehlinden bir kadın Aişe binti Talha’nın evine gittiğini ve kendisini sorduğunu oradakilerin de “Aişe kocasıyla birlikte yatak odasında.” haberini verdiklerini bildirmiş ve devamında, “O sırada daha öne hiç duymadığım şekilde hırıltılar ve iniltiye duydum. Bir süre sonra Aişe alnından terler süzülür halde yatak odasından çıkıp yanıma geldi. Ona dedim ki: “Hür bir kadın kendine bunu yapmaz zannediyordum”! Bu sözüme ‘At ıslıksız su içmez (Yani atın ıslıkla su içtiği gibi, erkek

490 أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ أَتَى جَارِيَةً لَهُ، فَقَالَتْ: إِنِّي حَائِضَةٌ فَكَذَّبَهَا، فَوَقَعَ عَلَيْهَا فَوَجَدَهَا حَائِضَةً، فَأَتَى النَّبِيَّ فَذَكَرَ لَهُ ذَلِكَ، فَقَالَ: يَغْفِرُ اللَّهُ لَكَ يَا أَبَا حَفْصٍ، تَصَدَّقْ بِبِضْفِ دِينَارٍ

491 اتَّقُوا اللَّهَ فِي النِّسَاءِ فَإِنَّهُنَّ عَوَانٌ عِنْدَكُمْ

492 النِّكَاحُ رِقٌّ فَلْيَنْظُرُوا أَحَدُكُمْ عِنْدَ مَنْ يُرِقُّ كَرِيْمَتِهِ

493 Bkz. “Nikah/Evlilik”.

de cima –cinsel ilişki– esnasında hırıltı ve inilti olmaksızın zevk almaz).’ şeklinde cevap verdi” (el-İbşihî, 1999: 207; İbn Abdîrabbîh, 1983: 152–153; el-Cahîz, 1964: 129). Aynı şekilde Abdullah b. Ömer’in “Cilevla gazvesi gününde payıma boynu gümüş ibrik gibi bir cariye düştü. Ona doğru yürüyüp öpmekten kendimi alamadım.”⁴⁹⁴ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 205) sözü köle pazarlarında kendisinin “cariye mütehassısı” olarak nitelendirilmesi bizlere esir kadınların cinsel işlevinin dinen ve hukuken meşruiyetini göstermesi bakımından önemlidir.

4.2.2. Cariyelerin Soy Üretimi İşlevi ve Cariyelerle Nikâhlanma

Hiz. Peygamber ve Raşid halifeler döneminde savaş ganimeti olarak elde edilen cariyelerin mümin erkekler için daha çok meşru cinsel erişim aracı olarak kullanıldıkları bilinmektedir. Bununla birlikte kendisiyle herhangi bir evlilik akdi gerçekleştirilmeksizin cinsel erişimi mümkün kılan cariyelerin özgürlüklerine kavuşturulup nikah altına alınmaları Allah Rasülü’nün uygulamasını başlattığı ve kölelik müessesesini yumuşatan insani bir pratik olduğu söylemiyle kitaplarda yer almaktadır. Ancak köle olarak elde edilen bu kadınların İslam savaş hukukunda birer cihat motivesi olarak işlev görmeleri de yadsınamaz bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır ki bu noktada cariyelerin sıklıkla cinsel işlevleriyle mümin erkeklerin gündeminde kaldıklarını söyleyebiliriz. Diğer taraftan ataerkil toplum ve aile yapısıyla mülkiyet temeline dayalı sistemi getiren İslam düzeni, erkeğin soy/nesep üretiminin öncelendiği bir örgüt zorunlu kılmaktaydı. Nitekim İbn Abdîrabbîh Rasûlullah’ın Mariye el-Kıptiyye’yi esir (cariye) olarak aldığını, ondan İbrahim’in dünyaya geldiğini (1983: 139) bildirmiş; bunun yanında cariye edinmenin bir peygamber geleneği olarak yüzyıllarca idame edilen bir gelenek olduğunu da “Hz. İbrahim Hacer”i cariye olarak aldı ve İsmail ondan dünyaya geldi.”⁴⁹⁵ (1983: 139) rivayetiyle gözler önüne sermiştir. Çünkü zürriyet Hiz. Adem’den itibaren sürdürülen soyun belli geleneklere bağlı bireylerini ifade etmesi açısından özellikle İslam geleneğinde büyük öneme sahiptir ve iktidar ile doğrudan alakalıdır. Buna göre Ali İmran suresi 33. ve 34. ayetlerde, “Şüphesiz Allah, Adem’i, Nûh’u, İbrahim ailesini (soyunu) ve İmran ailesini (soyunu)

⁴⁹⁴ خرج سهمي يوم جلولا جارية كأن عنقها إبريق فضة فما ملكت نفس أن قمت إليها فقبلتها

⁴⁹⁵ İbn Abdîrabbîh bu rivayete “في السراي” yani “Esirler Hakkında” başlığı altında yer vermiştir (İbn Abdîrabbîh, 1983: 139).

birbirinden gelmiş birer nesil (zürriyet) olarak seçip âlemlere üstün kıldı. Allah, her şeyi hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”⁴⁹⁶ mealıyla verilen anlamlarda görüldüğü üzere üstünlük alametlerinden olan zürriyet yine aynı surenin 38. ayetinde, “Orada Zekeriya Rabbine dua etti: ‘Rabbim! Bana katından temiz bir nesil bahşet. Şüphesiz sen duayı hakkıyla işitensin.’ dedi.”⁴⁹⁷ mealıyla de özellikle talep edilen bir nimet olarak önem kazanmaktadır. Peygamber soyları Hz. Muhammed’in de kendi müntesiplerine tavsiye ettiği üzere son derece önem arz etmekle birlikte nüfusun nüfuz ve siyasetle ilişkisini düşündürmektedir ki İbn Habîb *Kitabu Edebi’n-Nisa* kitabında Allah Rasülü’nün “Kadınlardan sevecen ve doğurgan olanlarını nikahlayınız ve çoğalınız. Zira ben kıyamet gününde diğer ümmetlere karşı sizin çokluğunuz ile övüneceğim.” tavsiyesine yer vermektedir (İbn Habîb, 1992: 151). Böylece ümmet hür kadınların yanı sıra milkleri altında bulunan cariyeler sayesinde de soy üretimi gerçekleştirme imkânı bulmuş, bu imkanı öncelikli cinsel işlevi sonunda elde etmiştir. Ancak çalışmamız çerçevesinde ele aldığımız literatürde her ne kadar peygamberlerin cariye edimlerindeki amacın cinsel fayda gözetmek olduğu dile getirilmeyip çocuk/nesil edimi unsuru üzerinde durulsa da biyolojik olarak cinsel işlev gözetilmeksizin çocuk sahibi olmanın mümkün olmadığını belirtmek gerekir. Dolayısıyla çocuk edimi yani soy üretimi ve cinsel hizmet amacıyla kullanılan köle kadınların mümin erkekler için olduğu kadar diğer peygamberlerin yanı sıra Hz. Muhammed için de ilahi bir hak olarak tayin edildiği görülmektedir. Peygamberler ve mümin erkeklerin dinen iktisab ettikleri bu hakkı, bir utanç ve kınama vesilesi olarak görenler de vardır ki Ali b. Hüseyin’in cariyesiyle evlenip onu azt ettiği haberi halife Abdülmelik’e ulaşınca bu yaptığından dolayı onu kınayan bir mektup gönderdi. Bunun üzerine Ali de ona, “Şüphesiz Allah zelil iken İslam’la yüce kıldı, eksik iken İslam’la tamamladı, aşağılık iken İslam’la şereflendirdi. Bu konuda Müslümana ayıp yoktur. Rasulullah cariyesiyle evlenmiş ve kölesini karısı yapmıştır!” diyerek cevap gönderdi. Bunun üzerine Abdülmelik, “Ali b. Hüseyin kendi gururunu kırıp (cariye ile evlenmekle) tevazu göstererek şeref kazanmıştır.” dedi (İbn Abdîrabbih, 1983: 140). Esasen rivayette cariyelerin yalnızca cinsel, hizmet ve eğlence işlevlerinin asl olup; nikah altına alınıp soy üretimi işlevlerinde kullanılmasının dönemin sosyal tabakaları arasındaki geçişlere ne kadar katı yaklaşıldığı gerçeği kendini

إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَىٰ ذُرِّيَّةٍ بَعْضُهَا مِن بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ
الْعَالَمِينَ

هَٰذَاكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ

göstermektedir.

İslam toplumunun bir gerçeği olarak cariyelerin soy üretiminde kullanılıp çocuk sahibi olmak isteyen mümin erkekler için fırsat olarak addedilmesi İbn Habib'in kendisine ulaşan, "Bir adam Said b. Müseyyeb'in yanına geldi ve çocuğunun azlığından şikâyet etti. O da "Sana doğurgan cariyeler tavsiye ederim." cevabını verdi" (İbn Habib, 1992: 154) rivayetinde açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Bununla birlikte İslam toplumundaki cariyenin dünyaya getirdiği çocuklar dolayısıyla statüsünde meydana gelecek değişiklikler de göz önünde bulundurulduğunda, esir kadının mümin erkeğin çeşitli talepleri doğrultusunda kati itaat zorunluluğu olan iradesizliği daha da anlam bulacaktır. Çünkü sosyoekonomik bir statüsü olan cariye doğum yaptığında otomatik olarak "ümmü veled" statüsünü edinecek ve böylece cariyenin hürriyete kavuşmasına vesile olacak "istilad (الاستيلاء)" sürecini başlatmış olacaktır. Bu yüzden milki altında bulunan cariyeden çocuk sahibi olma hürriyeti de bulunan mümin erkek, İslam toplumunda "ticari mal" niteliği taşıyan cariye için ondan edineceği cinsel menfaat, zevk, hizmet, mali çıkar gibi yararları iptal edecek "istilad" hukuki sürecini, cariyesini hamile bırakarak başlatmak istemez. Burada "gebeliği önleyici bir usul olarak, cinsi münasebet esnasında meninin rahim dışına akıtılması" (Atar, 1991: 327) anlamına gelen "azil (العزل)" doğum kontrolünün en eski metodu olarak karşımıza çıkmaktadır. Azil terimini cariye statüsündeki kadının sosyoekonomik niteliğiyle birlikte düşündüğümüzde bu ibaha alanının köle kadının bu statüsünü korumaya yönelik olduğu anlaşılabacaktır. Bir adam Peygambere gelip, "Benim bir cariyem var ve ben onun hamile kalmasından korktuğum için azil yapıyorum."⁴⁹⁸ Ben, erkeklerin istediğini istiyorum. Yahudiler ise onun küçük öldürme olduğunu söylüyorlar." dedi. Bunun üzerine Rasulullah, "Yahudiler yalan söylemiş, Allah'ın yaratmak istediği bir şeye kimse mâni olamaz." buyurdu (İbn Habib, 1992: 201). Adamın cariyesini hamile bırakmaktan korkması esasen kölenin ticari bir mal olarak alınıp satılma, bir başkasına bağışlanma faydalarını da iptal edeceğinden, yersiz olmayan bir endişe görünümü vermektedir. Nitekim Abdullah b. Ömer'in rivayet ettiğine göre Ömer ibnü'l Hattab, "Bir cariye efendisinden çocuk doğurursa efendisi onu satamaz, bağışlayamaz ve onu miras olarak

⁴⁹⁸ إن لي أمة وأنا أعزل عنها وأنا أخاف أن تحمل

bırakamaz. Ondan faydalanır ve efendisi ölünce de cariye hür olur.”⁴⁹⁹ (Muvatta, Itk, 6) kuralı gereği efendilerin cariyelerini hamile bırakma sonucu karşılaşacakları sorunları bildirmiştir. Yine İbn Habib Ömer ibnü’l Hattab, İbn Abbas, Enes b. Malik, Ata b. Ebi Rebah ve Said b. Cübeyr’in cariyelerle azil yapıp; hürlerden ise azil konusunda izin istediklerini” (İbn Habib, 1992: 203) bildirmiştir. Bu rivayet de yine cariyenin kölelik statüsünden faydalanmak adına efendinin bulunduğu tasarrufları açıklaması bakımından önemlidir.

Köle kadınların efendilerinden hamile kalarak istilad süreciyle “ümmü veled” statüsüne yükselmeleri ve özgürlüklerine kavuşmaları noktasında “azil” konusuna nispeten yer verdik ancak çalışmamız bünyesinde müstakil bir başlık olarak bu konuyu ayrıca ele alacağız. Ancak kendilerinden cinsel menfaat, soy üretimi (doğurganlık), hizmet, zevk, mali fayda sağlanan cariyelerin kölelik statülerindeki sabitelerden bahsetmek uygun olacaktır. İslam hukukuna göre esir kadın ihtida etse dahi cariye olarak kalır ve kölelik statüsü gereği alım-satım işlemlerine konu olur, yani Müslüman olması dahi onu özgürlüğüne kavuşturmaz. Burada İslam devlet yapılanması içinde aslanan ilkenin insanları din birliği çatısı altında birleşmek değil, muktedirin toplum nezdindeki siyasasını halkın çıkarlarından yana kullandığı bir politika olduğunu söyleyebiliriz. Diğer taraftan yine İslam hukukuna göre bir cariye, efendisi tarafından evlendirilse dahi kölelik statüsünü korur. Efendi cariyesini bir başka erkekle evlendirmekle ondan edineceği cinsel faydadan feragat edebilir, ancak cinsel menfaat elde etme feragatinde bulunması cariyeden dünyaya gelecek çocukların müstakil bir varlığa sahip olacağı anlamına da gelmemektedir. Nitekim İbn Habib, “Eğer cariye evli ise ancak kocasının izniyle azil yapılır.”⁵⁰⁰ (İbn Habib, 1992: 203) hükmüyle dile getirdiği üzere; cariyeler evlendirildiklerinde bu evlilikten doğan çocukların, cariyenin yani annenin efendisine ait köleler olduğunu bildirmektedir. Bu çocukların babası her ne kadar yasal olarak cariyenin kocası olsa da efendiden dünyaya getirilmeyen çocuklar oldukları için aynı şekilde köle annelerinin statülerini taşırlar ve annelerinin milki altında bulunan efendiye ait olurlar.

أَيُّمَا وَلِيدَةٍ وَلَدَتْ مِنْ سَيِّدِهَا. فَإِنَّهُ لَا يَبِيعُهَا وَلَا يَهْبِئُهَا وَلَا يُورِثُهَا. وَهُوَ يَسْتَمْتِعُ بِهَا. فَإِذَا مَاتَ فَهِيَ حُرَّةٌ

⁵⁰⁰ وإن كانت الأمة زوجة لم يعزل إلا بإذن أهلها

4.2.3. Cariyelerin Hizmet ve Eğlence İşlevi

Özellikle Emevi ve Abbasi siyasasının fütuhat üzerine yapılanan geleneği ganimet olarak elde edilen kadınların eli silah tutan erkek zenginliğinin bir parçası haline gelmesine yol açmıştır. Sasani/İran burjuvazisi izlerinin görüldüğü Abbasi devletinde erkeklerin lüks hayatlarını süsleyen cariyeler gerek çeşitlilikleri gerek nicelikleri hasebiyle önemli bir sosyal tabaka olarak tarih kitaplarında yerlerini almışlardır. Bilhassa Abbasi toplumunda cariyelerin hizmetçi, yataklık (istifraş), şarkıcı ve dansöz (rakkase) olarak kullanıldığını biliyoruz (Şeyban, 2004: 32). Asmai'nin aktardığına göre zarif bir cariyeye, “Elinle gördüğün bir iş var mı?” diye sordum. “Elimden iş gelmez ama iki ayağımdan gelir.” cevabını verdi”⁵⁰¹ (İbn Kuteybe, 2008: 304) ki cariyeye bununla kendisinin rakkase (dans eden kadın) olduğunu kastetmiştir. Ayrıca dönemin her bölgesinden çeşitli ırk ve güzellikteki cariyeler Bağdat’a akıyorken sosyoekonomik nitelikteki bu kadınların eğlence ve hizmet sektörlerinde değerlendirilmesi, onlardan en güzel şekilde faydalanmayı da beraberinde getirmişti (2004: 32) ki Abdülmelik b. Mervan'ın, “Cariyeyi zevk için alan Berberi alsın, çocuk için alan İranlı alsın, hizmet için alan da Rum alsın.”⁵⁰² (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 11, 12; İbn Abdirabbih, 1983: 111) şeklindeki tavsiyesi onun farklı coğrafyalarda yetişen kadınların farklı meziyetlerini kendi şahsı ve toplum nezdinde tecrübe edilerek öğütlerde bulunacak seviyeye getirdiğini/geldiğini göstermektedir. Abdülmelik'in yanı sıra İbn Butlan, “iyi bir kölenin satın alınması için riayet edilmesi gereken tavsiyeleri” zikrettiği bir risalesinde, “Hintli cariyelerin uysal olduklarını ancak çabucak yaşlandıklarını ve çocuk büyütmede mahir olduklarını, boşanmış olanların da tekrar bakire olduklarını”; “Sindli cariyelerin ince belli ve uzun saçlı olduklarını”; “Medineli cariyelerin tatlı dilli, esprili, güzel vücutlu, kıskanmaz ve sakın olduklarını”; “Mekkeli cariyelerin nazık, ince mafsallı, mahur bakışlı olduklarını”; “Taifli cariyelerin esmer, uzun boylu, şakacı olup anne olmaya uygun olmadıklarını”; “Berberi cariyelerin uysal, becerikli ve doğurgan olduklarını”; “siyahi cariyelerin çirkin, sivri dişli, kolay firar eden, kötü kokulu türden olduklarını ancak buna rağmen dans etmek ve tempo tutmakta son derece başarılı olduklarını”; “Habeşli cariyelerin yumuşak, narin ve şarkı ile dansa karşı yeteneksiz

⁵⁰¹ قُلْتُ لِأَمَةٍ ظَرِيفَةٍ: هَلْ فِي يَدَيْكَ عَمَلٌ؟ قَالَتْ: لَا! وَلَكِنْ فِي رِجْلَيَّ

⁵⁰² مَنْ أَرَادَ أَنْ يَتَّخِذَ جَارِيَةً لِلْمَتْعَةِ لِيَتَّخِذَهَا بَرَبَرِيَّةً، وَ مَنْ أَرَادَهَا لِلْوَلَدِ لِيَتَّخِذَهَا فَارِسِيَّةً، وَ مَنْ أَرَادَ لِلْخِدْمَةِ لِيَتَّخِذَهَا رُومِيَّةً

olduklarını”; “Türk cariyelerin güzel, sevimli, beyaz tenli, küçük ancak tatlı gözlü, doğurgan, temiz, güzel yemek yapan fakat elleri açık olduğu için tercih edilmeyenlerden olduklarını”; “Rum cariyelerin kırmızı ve beyaz tenli, uysal, mavi gözlü ve sadık olduklarını”; ve son olarak “Ermeni cariyelerin beyazlar arasında en kötü ırktan olduklarını, iffetsiz, çirkin ayaklı, tembel, ancak sopayla iş yaptırılabilir türden olduklarını” (Hasan, 1991d: 422–424; Mez, 2000: 199–200) bildirmiştir. Bununla birlikte cariyelerin hizmet amacıyla edinilmelerinin yanı sıra yukarıda açtığımız başlıklarda da değinildiği üzere zevk ve çocuk doğurma amaçlarıyla da kullanıldıkları ifade edilmiştir. Cariyelerin hizmet işlevi arasında değerlendirilebilecek olan zevk işlevlerinin başında cinselliğin yanı sıra şiir ve müzik ile sahiplerinin eğlenmesini sağlamak da vardı. Nitekim Harun Reşid zamanında, görevi seksen cariyeye sanatını öğretmek olan meşhur bir şarkıcı dahi vardı ve esasen kadın şarkıcılar arasında hür olan yok denecek kadar azdı; ayrıca seçkin çevrelerce örneğin 14.000 dinar gibi fahiş fiyatlara satın alınıyorlardı (Mez, 2000: 196). Gelişen bir sektöre dönüşmüş olan köle ticaretinde esas gelir elde edilen tabakanın, fiziken kusursuz genç hadımlar ile yetenekli köle kızlardan oluştuğu bilinmekte; bunlar arasından müziğe ilgili olanlar için ayrıca büyük paralar harcanarak mesleki eğitimler verilmekteydi (Abbott, 2000: 30) ki kadınlar statüleri yerine sanatlarıyla anılagelen önemli şahsiyetler olarak tarihte yer edinmişlerdir. Bunlar arasında Abbasiler döneminde yaşamış olan Dûfak (ya da Dükâk), nüktedanlığı ile meşhur olmuş, musiki konusunda son derece yetenekli bir cariyeye olarak bilinirdi. Bezi ise halife Hadi’nin oğlu Cafer’in cariyesi olarak bilinmekle birlikte şarkı ve şarkıcılar tarihi üzerine uzmandı. 12 bin makamı cem ettiği bir musiki kitabı olduğu ve 30 bin makam bildiği söylenir. Halife Mehdi’nin cariyeliğini yapan Cevher’in de iyi bir şarkıcı olduğu bilinmektedir. Halûb Harun Reşit’in tarafından sevilen bir şarkıcıdır. Denânîr isimli cariyeye ise Bermeki ailesinden Yahya b. Halid’in şarkıcısıdır. Şarkı söyleme sanatıyla ilgili bir kitabı olduğu bilinmekle birlikte Harun Reşit’in kendisine son derece düşkün olduğu rivayet edilir. Zâtülhal, İbrahim b. el-Mevsîlî’nin sahipliğindeki şarkıcı cariyedir. Zerkâ İbn Ramin’in cariyesi olup, onun sanatıyla ilgilenecek diğer cariyelere hocalık yapmıştır. Bunların dışında halife Vasık’ın cariyesi Feride, Medineli Fadi, İbnü’n-Nefis’in cariyesi Basbas, Reyyik, Mahbube, Uleyye bt. Mehdir, Sariye, Şehde, Daife, Ubeyde et-Tanbûriyye, Ureyb el-Me’mûniyye, Ulya, Lümeys, Mütëyyem, Mesabih ve diğer (Şeyban, 2004: 145–147) köle kadınlar vardı

ancak halifeler ile seçkin yöneticilerin sanatla/musikiyle ilgilenen erkek köleleri de bulunmaktaydı.

Sanatıyla şöhret kazanıp itibar görmüş köle kadınların yanında, yine halk tabakasının çoğunluğunu teşkil eden kölelerden insanlık dışı muameleye tabi tutulan cariyeler de bulunmaktadır. Köle kadınlarının kendilerine itaatle hizmet etmelerini isteyen sahipler, cariyelerin cinsel işlevlerinden kendilerini değil diğer hür erkekleri faydalandırmak suretiyle gelir elde etmek amacını gütmüşlerdir. Nitekim Nur suresi 33. ayette “Dünya hayatının geçici menfaatlerini elde etmek için iffetli olmak isteyen cariyelerinizi fuhşa zorlamayın. Kim onları fuhşa zorlarsa bilinmelidir ki zorlanmalarından sonra Allah bağışlayıcıdır ve merhametlidir.”⁵⁰³ mealiyle gelen emir, esir kadınlar üzerinden haram yollarla para kazanmanın tahrimini ifade etmektedir ki efendileri için bir gelir kaynağı olan cariyelerin bu insanlık ve din dışı muameleye zorlandığına dair Harun b. Münzir’in aktardığı rivayet dikkat çekicidir: Ufayt’ı, aşıklarının bulunmadığı gerekçesiyle cariyelerini döverken gördüm. Ona, “Yazıklar olsun sana, Allah’tan korkmuyor musun? Ne günahları var bunların? Dövmek senin için ne de kolay!” dedim. Bunun üzerine Ufayt, “Onlara elbise almaya kalkışsam nasıl alacağım?” dedi. Ben de “Onlara elbise alacaksın, çünkü sen efendilerisin!” diye cevap verdim. Ufayt, “Zani arkadaşları yok. Giysilerini onlara yükleyemezler miydi?” diye sorunca ben de cariyelere dönüp “Söylediğini işittiniz mi?” diye sordum. Cariyeler, “Evet, vallahi onun için çocuk bile yaparız.” dediler. Bunun üzerine Ufayt derin bir nefes aldı ve “Yapmadıkları şeyi söylüyorlar.” dedi (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 218). Rivayetten anlaşılacağı üzere cariyelerin birçok işlevini kullanarak onlardan faydalanmayı bekleyen Ufayt, esir kadınların ihtiyaçlarını karşılayamadığı için onların cinselliklerini diğer erkeklere satmak suretiyle para kazanmak ve böylece elinde tuttuğu cariyelerden hizmet görmeyi sürdürmek amacını gütmek için onlara şiddet uygulamayı da reva görmüştür. Diğer taraftan cariyelerin efendileri için çocuk doğurma hizmeti de verdikleri anlaşılmakta, Yakzan b. Abdu’lala’nın aktardığı haber de bunu teyid etmektedir: Alkayn’ı, cariyesi olan şarkıcı Selma’ya sopa atarken gördüm. Hem sopalıyor hem de şöyle diyordu: “Bana bir hediye getir dedim, tutup bir kedi derisi getirdin. Hiçbir şeye gücün yetmiyorsa bir çocuk yapmaya da mı gücün yetmiyor”?

503 وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهِنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Bunun üzerine cariyeye sakınarak, “Söz veriyorum ki bu defa sana bir oğul getireceğim.” dedi. Alkayn öfkeyle, “Ey zinacı! Sözünü yerine getirmezsene sana bin sopa vuracağım.” cevabını verdi. Bir süre sonra cariyeyi, bakımını yaptığı bir bebekle birlikte gördüm. Ona, “Efendinin isteğini yerine getirdin mi?” dedim. Cariye, “Evet. Ama bu çocuk olana kadar benimle hiçbir erkek yatmadı!” dedi. Bunun üzerine efendisi, “Doğru söyledin. Buğday ekilmedikçe biter mi?” dedi. Efendinin sert davranışına, cariyenin hoş ve yumuşak bir karşılık vermesine hayret ettim (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 221–222). Cariyelerden iffetlerini korumak isteyenlerin fuhşa zorlanmaması emrini veren ayet ve kölelerin dövülmemesi gerektiği yönünde irad edilen hadislere rağmen “Müslüman memleketlerindeki umumhanelerin genel olarak cariyelerle işlediği bilinmektedir”; ancak cariyelik müessesesinin (İslam öğretisinde) tabiatının aslını teşkil eden cinsel fayda argümanı İslam hukukunun hiçbir surette müsamaha göstermediği “zina” eylemini ihtiva ettiğinden fazlaca mevzu bahis edilmemektedir (Mez, 2000: 201). Ancak alınıp satılarak elde edilen, kullanılarak fayda sağlanan ve hürriyetlerine kavuşmak adına efendileriyle mali bir mutabakata varmak zorunda kalan köle ve özellikle cariyelerin toplumsal hayatta sosyoekonomik bir statüyü haiz oldukları tarihi, dini ve hukuki verilerce sübut etmiştir.

4.2.4. Cariyelerin Ekonomik İşlevi

Efendilerinin mülkü altına giren cariyelerin birer “ticari mal” olarak hayatlarını idame ettikleri, hatta dünyaya getirdikleri çocukların dahi bey’ akdine konu olacak nitelikte birer meta muamelesi gördükleri bilinmektedir. Nitekim Allah Rasulü, “Biriniz bir kadınla evlendiği veya cariyeye satın aldığı zaman, “Allah’ım! Ben bunun hayrını ve bunda yarattığın huyların ve vasıfların hayırlısını şüphesiz senden diliyorum. Bunun şerrinden ve bunda yarattığın şerden de şüphesiz sana sığınırım.” desin ve mübarek olması için dua etsin. Biriniz bir deve satın aldığı zaman da hörgücünün en yüksek yerinden tutup mübarek olması için dua etsin ve bu duayı söylesin.” (İbn Mace, Ticaret, 47 (2252)⁵⁰⁴; Ebu Davud, Nikah, 45 (2160)⁵⁰⁵) buyurarak cariyenin, deve ile benzer

⁵⁰⁴ إِذَا اشْتَرَى أَحَدُكُمْ الْجَارِيَةَ، فَلْيَقُلْ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ خَيْرَهَا وَخَيْرَ مَا جَبَلْتَهَا عَلَيْهِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّهَا وَشَرِّ مَا جَبَلْتَهَا عَلَيْهِ، وَلْيَدْعُ بِالْبَرَكَاتِ، وَإِذَا اشْتَرَى أَحَدُكُمْ بَعِيرًا، فَلْيَأْخُذْ بِذِرْوَةِ سَنَامِهِ، وَلْيَدْعُ بِالْبَرَكَاتِ، وَلْيَقُلْ مِثْلَ ذَلِكَ

şekilde satın alınan bir mal olduğunu hatta deveden beklenen yararın ondan da beklendiğini ifade eden dua ibareleriyle bildirmiştir. Burada hem evlenilecek hür kadın hem de hizmet görececek cariye için aynı duanın edildiği dikkat çekmektedir. Aslında *Kitabu'n-Nisa* literatürü çerçevesinde hür ve köle kadının farklı sosyal sınıf kategorilerinde farklı muameleye tabi tutulduğuna dair örneklerin, onların kesiştikleri “kadın olma” ortak özelliğinden ileri gelen muamele kaynaklı rivayetler karşısında çok az bir kısmı teşkil ettiğini görmekteyiz. Bu da kadınların, sosyal sınıf ayrımında değil, cinsiyet paydasında ikincil konumda tutulduklarını göstermektedir ki mali şartları teşkil eden ve hür kadınların evlilik akdinde aldıkları ferç ücreti olan mehir ile cariyelerin sahiplerine ödenen bedel, milk için gerekli unsurlar olup (kadını nikah altına alma ve cariye edinme (bey) akitleri) benzerlik göstermesi bakımından dikkat çekmektedir.

Kadınların cariye olarak alınıp satılması veya onlarla evlilik akdinin düzenlenmesine dair en belirgin örnekleri Hz. Peygamberin hayatında görmekteyiz. Nitekim Müminlerin annelerinden olan Cüveyriye ve Safiyye, İslam ordusunun elde ettiği zaferler sonrasında esir alınan nüfuzlu kabile reislerinin kızları veya bu kabilelerin güzellikleriyle meşhur kadınlarıydı. Bunlara dair rivayetler her ne kadar *Sahihler*’de geçse de çalışmamız bağlamında incelemeye tabi tuttuğumuz eserlerde de karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan Müslim’de geçen ve Urve’nin Hz. Aişe’den aktardığı şu rivayet, kadının cariyelik statüsüne açıklık getirecek türden veriler sağlamaktadır: “Mustalikoğulları gazvesinden sonra Allah Rasulüne bazı esirler verildi. Cüveyriye binti Haris ise Sabit b. Kays veya onun amcaoğullarından birinin payına verilmişti. Hürriyetine kavuşması için efendisiyle anlaşma (mükatebe) yaptı. Çok güzel ve çekici bir kadındı, kendisini gören gönlünü ona kaptırıverirdi. Hür olması için efendisiyle yaptığı mükatebe anlaşmasının şartları için kendisine yardımcı olması adına Peygambere geldi. Onu odanın kapısından görür görmez hoşlanmadım. Çünkü benim onda gördüğüm güzelliği Rasulullah’ın da göreceğini biliyordum. Odaya girdikten sonra dedi ki, “Ey Allah’ın elçisi! Ben kavminin reisi olan Haris b. Dırar’ın kızı Cüveyriye’yim. Senin de bildiğin üzere başıma türlü musibetler geldi ve esir düştüm, şimdi de Sabit b. Kays’ın payına gelen bir esir oldum. Allah’ın elçisinden yardım istemek için buradayım”. Bu sözleri üzerine Rasulullah, “Efendinle mükatebe anlaşması

⁵⁰⁵ إِذَا تَزَوَّجَ أَحَدُكُمْ امْرَأَةً أَوْ اشْتَرَى خَادِمًا فَيَقُلْ: اللَّهُمَّ اسْأَلْكَ خَيْرَهَا وَخَيْرَ مَا جَبَلْتَهَا عَلَيْهِ وَاعْوِذْ بِكَ مِنْ شَرِّهَا وَ مِنْ شَرِّ جَبَلْتَهَا عَلَيْهِ. وَإِذَا اشْتَرَى بَعِيرًا فَلْيَأْخُذْ بِذُرْوَةِ سَنَامِهِ وَ لِيَقُلْ مِثْلَ ذَلِكَ

yapmak üzere benden yardım istemeye geldin, peki özgürlüğüne kavuşmak için bundan başka bir yola ne dersin?” şeklinde bir teklifte bulundu. Cüveyriye bu teklifi sorunca Peygamber, “Hürriyetin için yaptığın anlaşmayı karşılamam ve seninle evlenmem.” cevabını verdi. Cüveyriye bu teklifi kabul etti, Peygamberin Cüveyriye ile evlendiği haberi insanlara ulaşınca ellerindeki esirleri serbest bıraktılar. Bu evliliğin şerefine Mustalikoğulları gazvesinde ele geçirilen esir kadınlardan yüz tanesi serbest bırakıldı” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 204, 205). Yine Hz. Muhammed’in çeşitli zaferler sonrası ele geçirdiği kadın esirler olan cariyelerden seçerek evlendiği kadınlara örnek olarak Huyey kızı Safiyye’yi örnek verebiliriz. Aynı şekilde Buhari ve Müslim’in *Sahih*’lerinde de geçen rivayete İbn Kayyim’in *Ravdatü’l-Muhibbin*’inde geçtiği üzere bu başlık altında ele almayı uygun bulduk: Enes b. Malik’ten rivayet edildiğine göre; “Rasulullah Hayber’e ulaşır da Allah ona Hayber kalesinin fethini nasip edince kendisine Safiyye’nin güzelliğinden bahsedildi. Safiyye düğünleri yeni olmuşken kocası öldürülmüştü. Rasulullah Safiyye’yi kendisi için ayırdı⁵⁰⁶ ve onu da yanına alarak yola çıktı. Revha mevkiine varınca Peygamber onunla gerdeğe girdi, hays yemeği hazırlayıp küçük bir deri yaygıda ona sundu ve beraberindekilere nikahlandıklarını haber vermesini istedi”. Ebu Davud’un *Sünen*’inde kaydettiğine göre ise “Dihye’nin payına güzel bir cariyeye düştü ve Rasulullah onu yedi baş hayvan karşılığında satın aldı. Satın aldığı bu cariyeyi süslemesi ve hazırlaması ardından da evinde ağırlaması için Ümmü Süleym’e bıraktı. İşte bu cariyeye Safiyye binti Huyey idi” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 205, 206). Rivayetlere göre Hz. Peygamber zaferle ayrıldığı gazvelerden sonra mağlup kavimlerin kadınlarından edinilen ve bizzat bu kavimler içinde bizzat kabile reisinin kızları veya kabilenin güzellikleriyle meşhur kadınlarını devlet başkanı olarak rivayetlerde geçtiği şekliyle ya “kendisi için ayırmıştır” ya da diğerlerinin paylarına düşmeleri halinde belirli meblağlar karşılığında satın almıştır.

Allah Rasulü’nün Sabit b. Kays veya onun akrabalarından birinin payına düşen cariyeye Cüveyriye’ye, efendisiyle yapacağı mükatebe anlaşmasında yardımcı olmasının yanında kendisiyle evlenme teklifini sunması esasen mehir ile bey akdinin benzerliğine çektiğimiz dikkati de perçinlemektedir. Ancak Cüveyriye rivayeti özelinde cariyelerin ekonomik işlevini değerlendirmek adına mükatebe ile muhalea hukuki terimlerini karşılaştırmak daha isabetli görünmektedir. Buna göre mükatebe “köle veya cariyenin

⁵⁰⁶ فاصطفاه رسول الله صلى الله عليه وسلم لنفسه

bir bedel karşılığında hürriyetini elde edebilmesi için efendisiyle anlaşmasını” (Atar, 2006: 531) ifade ederken; muhalea “fıkıhta kadının belli bir bedel vermesi karşılığında kocanın ayrılmaya razı olması üzerine evlilik bağından kurtulması adına her iki tarafın anlaşması” (Atar, 2005: 399) anlamına gelir. Kölelerin ve cariyelerin hürriyetlerine kavuşmak için bedellerini efendilerine ödemesi ve evli kadının kendisinden boşanmak istediği kocasına aralarında tayin ettikleri bedeli ödeyerek nikah akdi esnasında ödediği mehir karşılığında talak yetkisini tekelinde bulunduran kocasından, bu ödemeler karşılığında kadına geçirdiği bir sistemler bütünü hür kadının da cariye kadının da aslında sosyoekonomik bir yapısının olduğunu gözler önüne sermektedir. Nitekim Hz. Peygamber’in savaş ganimeti olarak köleler ve cariyeler edinmesi, bunları ümmet arasında taksim etmesi, taksim edilen cariyeler arasında bir başkasının payına düşen cariyeyi satın alması ve onlarla evlenmesi; diğer taraftan cariyelere, onlara sunduğu özgürlükleri karşılığında vermeyip hür kadınlar için nikah akdi sırasında ödediği bedel olan mehir de tam anlamıyla cariyenin, hür kadının ve aile müessesesinin İslam toplumunda mülkiyet temelli bir yapı arz ettiğini ortaya koymaktadır.

Tam anlamıyla başlı başına ekonomik bir değeri haiz olan cariyeler ise zaten suku’r-rakik veya daru’n-nehase denilen köle pazarlarında satılıyorlardı. Hatta 9. yüzyılda Samerra’da bulunan bir köle pazarı için, “Bu pazar dörtgen şeklindeydi ve sokakları vardı. İçindeki binalarda köleler için hücre, oda ve dükkanlar bulunuyordu.” (Mez, 2000: 198) şeklinde tafsilatlı bilgi dahi verilmiştir. *Kitabu’n-Nisa* literatüründe bu pazarlarda alım satım işleri gerçekleştirilerek sahiplerinin milkine geçen ve onların mülkiyetlerinden çıkarılan cariyelerin efendileriyle olan bağlarına ve aşklarında dair pek çok rivayet de bulunmaktadır. Bahsi geçen konudaki haberler daha çok “satılan cariyeye duyulan özlem, cariyeye satın alma ve cariyeye hediye etme” çerçevesinde şekillenmiştir. Örneğin Muhammed b. Ubeydullah ez-Zahid bu konuyla ilgili başından geçen bir olayı şöyle anlatmıştır: “Benim bir cariyem vardı, sattım. Ancak sattıktan sonra ona hasret kaldım ve sattığıma pişman oldum. Efendisinin yakın çevresiyle cariyemi sattığım adama gittim. Ondan, üzerine istediği kârı ekleyerek cariyeyi tekrar bana satmasını rica ettim. Fakat bu teklifimi reddetti. Kederli ve hüzünlü bir şekilde evime döndüm. Ne yapacağımı bilmez, şaşkın bir halde sabahladım. Bana verdiği büyük ıstıraptan dolayı kızın ismini avcumun içine yazıp kıbleye yöneldim. Aklıma hangi hatırası geldiyse elimi kaldırıyor ve “Ey efendim! İşte budur hikayem, budur derdim. Sana arz ediyorum

Rabbim.” diyordum. Ertesi günün seher vaktine kadar Allah’a bu şekilde yalvarmaya devam ettim. O vakit kapıyı birisi çaldı. “Kim o?” dedim. “Ben cariyenin efendisiyim.” denildi. Kapıyı açtım ki cariyeye de kapıda. Efendisi, “Al bunu, Allah onu sana mübarek etsin.” dedi. Ben, “Paranı ve kârını al.” dedim. Adam, “Ne dinar alırım ne de dirhem.” dedi. Ben, “Neden?” diye sorunca adam, “Bu gece rüyamda biri geldi ve ‘Cariyeyi Ubeydullah’ın oğluna verirsen senin için cennet var.’ dedi,” diye cevap verdi” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 53). Artık toplumsal bir gerçeklik olan cariyeler sahipleri tarafından satış akdine konu edinildikten sonra bir mal olarak diğer sahibinin mülkiyeti altına geçip onun inisiyatifine bırakılıyorlardı ki üzerlerinden alınacak kâr bile düşünülüyordu. Bununla birlikte köle kadınların ekonomik işlevleri, toplum nezdinde onları satın alanların statüsünü de tayin etmesi bakımından belirleyiciydi. Nitekim Hicaz bölgesinin fakihlerinden olan Abdurrahman b. Ebu Ammar, yanından geçen birkaç cariyeye ve köle satıcısını görünce yanlarındaki cariyelerden birine tutuldu ve ona olan aşkı zamanla artınca insanlar arasında hızla yayıldı. Sonunda Atâ ve Mücahid gelerek onu bundan dolayı eleştirdiler ancak o, şu şiirle cevap verdi:

“Dostlarım senin hakkında beni eleştiriyorlar,
Eleştiriler devam etse de etmese de benim için önemi yok”.

Bu hadise Abdullah b. Cafer’e kadar ulaştı ve Abdurrahman ile buluşmak için hacetmeye niyetlendi. Abdurrahman’ın âşık olduğu cariyenin efendisine de birisini göndererek onu kırk bine satın aldı. Cariyelerinin başkanına onu süslemesini, bakımlı yapmasını emretti. Hicaz’a varınca geldiğini insanlara haber verdi. İnsanlar Abdullah b. Cafer’e selam vermek için onun bulunduğu yere geliyorlardı. Aralarında Abdurrahman da vardı. Çıkmak isteyince ona, “Fılan kızın sevgisinden ne haber var?” diye sordu. Abdurrahman, “Et, kan, beyin, kemik ve sinirlerime kadar işledi.” dedi. Abdullah, cariyenin getirilmesini istedi. Bunu gören Abdurrahman, “Bu o!” dedi. Abdullah, “Evet, Allah seni ıslah etsin. Bunu senin için satın aldım. Vallahi ona hiç yaklaşmadım. Artık bu senin için mübarek olsun.”⁵⁰⁷ dedi. Ayrıca ona yüz bin dirhem verilmesini emretti ve “Bu parayı al ki sıkıntıya düşmeyin.” dedi. Abdurrahman sevincinden ağladı ve “Ey ev sahibi! Allah size Âdem soyundan en şerefliilerini ihsan etmiş. Size bu nimet hoş ve bereketli olsun.” dedi. Bu olay, Abdullah b. Cafer’in cömertlikle meşhur olmasını

⁵⁰⁷ إِنَّمَا اشْتَرَيْتُهَا لَكَ، فَوَاللَّهِ مَا دَنَوْتُ مِنْهَا، فَشَأْنُكَ بِهَا، فَهِيَ لَكَ مُبَارَكَةٌ

sağlayan olaylardan biridir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 53, 54). Görüldüğü üzere cariyelere aşık olmak eylemi yalnızca halka indirgenmiş bir durum olmamakla birlikte bir fakihin de gönlünü kaptırabildiği gerçekliği karşımıza çıkmaktadır. Hatta cariyeye aşık olan meşhur alimin bu isteğini, köle kadını satın alıp süslenmesini emrettikten sonra aşık fakihe hediye edenin de Abdullah b. Cafer yani Hz. Ali'nin yeğeni olduğu bilinmektedir. Öyle ki cömertliğiyle meşhur olan bu sahabinin, bahsi geçen olaydan sonra “bahrü'l-cûd” ve “kutbü's-sehâ” olarak anıldığı bilinmektedir (Fığlalı, 1988: 89).

4.3. Giyim Kuşam ve Tesettür Bağlamında Kadın

İbn Kayyim el-Cevziyye *Ravdatü'l-Muhibbin*'de kadınların yüzlerini erkeklerden gizlemekle emrolunduklarını, çünkü kadın güzelliğinin kaynağı olan yüzün erkeklerin kalbini esir etme özelliğine sahip olduğunu söylemektedir. Müellife göre yüzün açılması tüm güzelliklerin dışa vurulması ve fitneye sebep teşkil etmesi bakımından son derece tehlikelidir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 67). İbn Kayyim'in bu iddiasını destekleyecek rivayetlere çalışma örneklemimize giren diğer eserlerde de rastlanmaktadır: Abdullah b. Ebi Bekr b. Hizam'ın dediğine göre, “Hz. Ömer yüzü örtülü bir kadın gördü ve ona “Yüzünü aç.” dedi. Kadın yüzünü açınca onun çirkin olduğunu gördü ve bunun üzerine, “Sen yüzünü örtme.” emrini verdi” (İbn Habib, 1992: 187). Aynı şekilde Hz. Ömer bir kadınlar topluluğuna uğramış ve onlara, “Yüzünüzü açın!” demiş, onlar arasında güzel bir kadın görünce ona, “Sen yüzünü ört.” demiştir. İbn Habib'e göre Hz. Ömer görenlerin onları güzel zannedip fitneye düşmelerinden endişe ettiği için böyle demiştir (İbn Habib, 1992: 188). İbn Kayyim ve İbn Habib'in bu iddialarını destekler mahiyette gelen bir diğer rivayet ise şudur: “Artık evlenme ümidi beslemeyen, hayızdan ve doğumdan kesilmiş yaşlı kadınların ziynetlerini göstermeksizin dış elbiselerini çıkarmalarında kendileri için bir günah yoktur (Nur 24/60)⁵⁰⁸.” ayeti hakkında İbn Ömer şöyle demiştir: “Yani doğurganlığı kalmamış acuzelerin çarşaflarını çıkarıp yüzlerini açmalarında günah yoktur” (İbn Habib, 1992: 215). Bu haberler birlikte değerlendirildiğinde rivayetlerin mefhumu muhalifinden kadınların örtünme sebeplerinin güzellik, doğurganlık ve gençlik olduğu, ayrıca bu

⁵⁰⁸ وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ

unsurların toplumda fitne ve fesada sebebiyet verecek nitelikler olarak ele alındığı anlaşılmaktadır.

Bilindiği üzere hicap ayeti⁵⁰⁹ ile birlikte tesettür emri hicretin beşinci yılında Müslüman kadınlar için bağlayıcı bir hüküm arz ederek farz kılındı. Bu da demek oluyor ki peygamberliğin ilanını takip eden 16 yıl boyunca kadınlar Allah'ın emrettiği şekilde örtünmediler. Nitekim İbn Kayyim Arapların kadın ve erkeklerinin şerefli ve onurlu insanlar olmaları hasebiyle, onlarda kadının örtünmesine dair herhangi bir geleneğin olmadığını bildirmiştir.⁵¹⁰ Ayrıca bu örtünme emrinde Hz. Peygamber dışında gelişen bazı olayların, örneğin aşırı derecede kıskanç olan Hz. Ömer'in etkisi de söz konusudur. Şöyle ki, Buhari ve Müslim'de de geçen bir hadise göre, bir gün Hz. Ömer, “Ya Rasulallah! Hanımlarına hicabı emretsen. Çünkü onların yanına iyi de giriyor kötü de.” dedi ve bunun üzerine Allah hicap ayetini indirdi⁵¹¹ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 300). Hz. Ömer'in, peygamber hanımlarının perde (hicap) arkasından konuşmasını emreden ayetin nüzulünde olduğu gibi mümin kadınlara yönelik örtünme ayetinin nüzulünde de etkin ve faal bir rol oynadığını görüyoruz. Suyuti'nin *Lübabü'n-Nükul*'ünde zikrettiği bir rivayete göre Hz. Aişe şöyle demiştir: “Hz. Peygamber ile birlikte yemek yiyordum, o sırada Ömer bize uğradı ve Hz. Peygamber de onu yemeğe davet etti. Sofraya oturup yemeğe başladığı esnada parmağı parmağıma değdi. Bunun üzerine Ömer, “Ah işte! Sizin hakkınızda sözüm dinlenmiş olsaydı, hiçbir göz sizi görmezdi.” dedi. Bunun üzerine hicap ayeti nazil oldu⁵¹² (Suyuti, ty (d): 162). Rivayetten anlaşıldığına göre Hz. Ömer hicap emrini daha önce teklif etmiş ancak Hz. Peygamber buna sıcak bakmamıştır. Demek ki ayet nazil olmadan önce Hz. Peygamber kadınlarla erkeklerin bir arada bulunmasıyla ilgili örfe müdahale etmek istememiştir (Erdal, 2011: 58). Ancak İbn Atiyye'nin *Muharraru'l-Veciz* adlı eserinin Ahzab, 53 tefsirinde, Aişe'nin rivayetine ve Hz. Ömer'in kadınların örtünmesine dair ısrarlarına

⁵⁰⁹ “Ey iman edenler... Peygamberin hanımlarından bir şey isteyeceğiniz zaman perde (hicab) arkasından isteyin. Böyle davranmanız hem sizin kalpleriniz hem de onların kalpleri için daha temizdir...” (Ahzab, 53).

⁵¹⁰ وكان عادة العرب أن المرأة لا تحتجب لنزاهتهم ونزاهة نسائهم ثم قام الإسلام على ذلك

⁵¹¹ فقال عمر يا رسول الله صلى الله عليه وسلم لو حجبت نساءك فإنه يدخل عليهن البر والفاجر
فأنزل الله عز وجل آية الحجاب

⁵¹² عن عائشة قالت كنت آكل مع النبي صلى الله عليه وسلم في قعب فمر عمر فدعاه فأكل
فأصابته إصبعة إصبعي فقال أوه لو أطاع فيكن ما رأيتك عین فنزلت آية الحجاب

sürekli olarak devam ettiğine ancak Hz. Muhammed'in bu talep doğrultusunda herhangi bir emirde bulunmadığına işaret edilmektedir. Şöyle ki: “Ömer karılarının örtünmesi gerektiği ile ilgili önerisi için sık sık Hz. Muhammed'in yanına gitti fakat peygamber bununla ilgili herhangi bir girişimde bulunmadı”. İbn Atiyye Hz. Ömer'in bu ısrarlarının peygamberin hanımlarından Sevede'ye gösterdiği tepkiyle devam ettiğini bildirmiştir: “Bir gece Ömer, iri yapılı olan Sevede'nin tuvalet ihtiyacı için evinden çıktığını gördü ve onu takip etti. Daha sonra kadınların hicaba girmelerini istediği için, “İşte seni tanıdık ey Sevede.” diye bağırdı”.⁵¹³ Asr-ı saadet döneminde kadınların da muhatap tutuldukları ilahi yasalar, onlar tarafından gelen itiraz ve tepkilerle gerektiği ölçüde tahsise uğramış, özelleştirilmiştir. Nitekim tuvalet ihtiyacı için dışarı çıktığında Ömer tarafından rahatsız edilen Sevede bu şikayetini Peygamber'e götürmüş ve Peygamber de “kadınların örtülerine dikkat etmeleri halinde dışarı çıkabilecekleri” yönünde bir açıklamada bulunmuştur (Başar, 2017: 64). O halde, kadınların kendilerini ilgilendiren, sosyal hayatlarını düzenleyen emir ve yasaklara verdikleri tepkiler vahyin sosyalizasyonunda faal olduklarını göstermektedir. Ancak tabi tutuldukları kısıtlamalar karşısında kadınlardan gelen bu tepkilerin bu konuda şari (Allah ve peygamber) tarafından ortaya konan hükümlere kadar sürdüğü ortadadır. Hz. Ömer'in bu ısrarları Peygamber hanımlarının tepkisine yol açmış ve onun bu ısrarı Zeyneb bint Cahş'ın, “Ey Ömer, vahiy bizim evimize iniyor. Bizi kıskanmak sana mı düştü?!”⁵¹⁴ şeklindeki uyarısına kadar gitmiştir. Ayrıca hicap ayetinin nazil olması üzerine Allah ile aynı görüşü beyan ettiğini söyleyen⁵¹⁵ Ömer'in bu tavrı din koyucu otoriteler dışında dini yaptırımlarda bulunduğunu ve isabet ettiğini göstermektedir (İbn Atiyye, 2001: 395). Hz. Ömer'in kadınları ilgilendiren hususlarda şeri hükümler talep edip toplumsal düzeni Hz. Peygamber'in şari' otoritesiyle tesis etmeye çalıştığına dair bir diğer girişimi Nisa suresi 34. ayette kadınların dövülmesi buyruğuna dairdir.⁵¹⁶ Onun kadınlara karşı takındığı bu sert tavır, zihnindeki kadın figürünü yansıtmaktadır. Ömer'in kadınlar hakkındaki çeşitli söylemleri, ataerkil otoritenin en koyu temsilcilerinden olduğu intibayı uyandırmaktadır (Başar, 2017: 201).

⁵¹³ وكان عمر يتابع فخرجت سودة ليلة لحاجتها وكانت امرأة تفرع النساء طولا فناداها عمر قد عرفناك يا سودة حرصا على الحجاب

⁵¹⁴ عجبنا لك يا ابن الخطاب تغار علينا والوحي ينزل في بيوتنا

⁵¹⁵ وافقت ربي في ثلاث: منها الحجاب، ومقام إبراهيم، وعسى ربه إن طلقكن الحديث

⁵¹⁶ Bu konu, çalışmamızın üçüncü bölümünde “Fiziksel Şiddet” başlığı altında müstakil olarak ele alınacaktır.

Hicap ayetinin nüzul sebebine dair örnekler dönemin İslam toplumunda yalnızca Hz. Peygamber'in hanımlarıyla sınırlı kalmış; bu ayetin hükmü yalnızca dar-ı saadetin sınırları içinde tatbik görmüştür. Ancak Cessas ve Sabuni gibi tefsir alimleri Hz. Peygamber'e Ömer'in yardım ve ısrarıyla yöneltilen bu emrin bağlayıcılığı itibarıyla tüm müminleri muhatap aldığını savunmaktayken; İbn Aşur, Zeydan gibi düşünenler hükmün yalnızca peygamberin aile hayatını ilgilendiren bir mesele olduğunu, diğer müminleri kapsamadığını iddia etmişlerdir (Karşı, 2003: 134, 135). Aynı şekilde Muhammed Abduh⁵¹⁷ da yalnızca peygamber eşlerine mahsus olan bu emirlerin diğer kadınlar tarafından yerine getirilmesini hiçbir şekilde caiz görmez. Çünkü peygamber hanımlarına yönelik "siz diğer kadınlar gibi değilsiniz" (Ahzab, 32) hitabı diğer kadınların bu konuda peygamber eşleri gibi olmamaları gerektiğini vurgulamak için getirilmiştir. Yine diğer kadınların hicap ayetinin tersine erkeklerle aynı ortamda bulunmalarının çeşitli hikmetleri vardır. Örneğin alışveriş, vekalet, mahkemede şahitlik etmek gibi insanların birbirlerinin yüzlerini görüp tanımlarını gerektirecek ihtiyaçlar kadınlar için de söz konusudur. Burka ya da peçe ile yüzünü kapatması durumunda kadınlar sosyal hayatta husule gelen bazı gereksinimlerini karşılayamayacaklardır. Ayrıca Allah'ın kadına erkeklere görünmeyi yasaklaması kadın cinsi için sunulan nimetlerden istifade edememesine sebep olacaktır ki kadın da insan ve yaratılmış bir kul olarak en az erkek cinsi kadar ilahi nimetlerden faydalanmaya müstahaktır (Ebu Zeyd, 2014: 200, 201).

Hz. Muhammed'in eşlerinin erkeklerle perde arkasından konuşmasını emreden hicap ayetinin (Ahzab, 53) gerekçesi mümin erkeklerle Hz. Peygamber'in hanımlarının kalplerinin temiz kalmasını⁵¹⁸ sağlamaktır. Kadınlarla konuşmanın toplum nezdinde kalp bozukluğu ve fitneye sebep olması ihtimalinin önüne geçmek için böylelikle kadınlar üzerinden tedbir alınmıştır. Burada erkek ve kadının her ikisinin kalbinde husule gelecek bozukluğu engellemek için kadına da sorumluluk verilmiş, erkeğe yaptırım öngörülmemiştir. İşte bu anlayış da yine kadının taşıdığı cinsiyet hasebiyle erkek için bir ayartıcı ve fitne teşkil ettiği düşüncesine kaynaklık etmektedir. Toplum düzeninin sağlanması adına kadına yüklenen sorumluluklar hicap ayetinin dışında

⁵¹⁷ Muhammed Abduh değişen fıkıh ile Kur'an'ın temel ilkelerini ayırt etmek suretiyle dinin esaslarının doğrudan Kur'an'dan edinilmesi gerektiğini savunan seleflerin aksine (öncülüğünü Hüseyin el-Cisr'in yaptığı) rasyonel yorumlamayı esas alan bir İslam düşünürüdür (Yılmaz, 2015: 88; Özervanlı, 2005: 484).

⁵¹⁸ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ

Ahzab suresi 59. ayette de kendini göstermektedir. Bu ayette Hz. Muhammed’e, “Kadınlarına, kızlarına ve müminlerin kadınlarına söyle, bedenlerini örtecek elbiselerini giysinler.”⁵¹⁹ emri verilmiş; illet olarak da “onların tanınıp eziyet görmemeleri”⁵²⁰ maslahatı öne sürülmüştür. Toplum düzenini sağlamak için getirilen benzeri düzenlemeler Nur suresi 30 ve 31. ayetlerde daha somut şekliyle karşımıza çıkmaktadır. Kadın ve erkek ilişkilerini toplumda meşru ölçüde yürütmeyi öngören emir mümin erkek için, “Mümin erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar⁵²¹” şeklinde gelirken; mümin kadın için, “Mümin kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. (Yüz ve el gibi) görünen kısımlar hariç, ziynet yerlerini göstermesinler. Başörtülerini yakalarının üzerine kadar salsınlar. Ziynetlerini kocalarından, babalarından, kocalarının babalarından, oğullarından, üvey oğullarından, erkek kardeşlerinden, erkek kardeşlerinin oğullarından, kız kardeşlerinin oğullarından, Müslüman kadınlardan, sahip oldukları kölelerden, erkekliği kalmamış hizmetçilerden, henüz kadınların mahrem yerlerine vakıf olmayan erkek çocuklardan başkalarına göstermesinler. Gizledikleri ziynetler bilinsin diye de ayaklarını yere vurmasınlar.”⁵²² şeklinde tevdi edilmiştir. Erkeğin gözlerini ve iffetini haramda sakınmasının karşısında kadın, iffetini kendisine yöneltilen maskülen bakışlardan el ve yüz hariç tüm vücudunu kapatarak, örtüsünü yakalarına indirerek, ayaklarını yere vurmaya koruyacak ve böylece İslam toplumunun nizamını sağlayacaktır. Erkekler karşısında kadın üzerinden alınan önlemler kadın cinsine yöneltilen tafsilatlı emirden anlaşılacağı üzere ona daha fazla sorumluluk yüklemektedir (Karslı, 2003: 211). Kadın ve erkeğin her ikisini birden ilgilendiren toplumsal düzeni idame için tevdi edilen emirler ahlaki ve manevi eğitimle ıslah edilecek cinsler arası ilişkileri kadın tesettürünü daha ileri bir noktaya taşımak ve bu suretle kontrol etmek yönünde işlemiştir. Bazı müfessirler örtünme emrinin Nisa suresi 30. ayetle ilk önce Allah’ın mümin erkek

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ⁵¹⁹

ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ⁵²⁰

قُلْ لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ⁵²¹

وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا⁵²²
وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ
أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنَى إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنَى أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ
التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ
بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ

kullarına yöneltildiğine dair açıklamalarda bulunmuşlar ve bunu erkeğin sorumluluk alanına büyük bir hikmet olarak yerleştirmişlerdir. Tesettür emrinin öncelikli olarak erkeğe tevdi edilmesi, Celal Yıldırım’a göre (hükümün kadın üzerindeki yaptırımlarına bakılmaksızın) mümin erkeğin fevkalade eğitici, yönlendirici, oto–kontrolü sağlayıcı yapısıyla açıklanmıştır. Mevdudi’ye göre ise hükümün ilk önce erkeğe yöneltilmesinin sebebi erkeğin yaratılış itibarıyla müteşebbis olmasıdır. Buna göre erkek beğendiği şeyi kadından önce harekete geçerek benimsemeye kalkar; kadın ise kaçmak ve korunmak içgüdüleriyle pasif kalarak harekete geçmez. İşte bu suretle tesettür emri ilk önce erkeğe yöneltilmiştir (Karslı, 2003: 119). Ancak hüküm teklifinin sırasını açıklayan bu iki yorum birbirleriyle tamamen tezat oluşturmaktadır. Yıldırım’ın oto–kontrolü sağlayan, kadını eğitici ve kadın üzerinde yönlendirici fonksiyona sahip mümin erkek algısı Mevdudi’nin atılgan, hemen harekete geçen, aktif erkek profiliyle uyuşmamaktadır. Esasen ihtiyatlı davranan, teenni ile hareket eden, aklı başında bir insan ani iniş çıkışlardan geri durur ve acelecilikten uzak durur. Yıldırım ve Mevdudi tarafından öne sürülen her iki gerekçe de farklı erkek yaratılışları ile aynı hikmeti karşılamaları bakımından geçerli bir manaya tekabül etmemektedir. Bahsettiğimiz üzere Nisa 30. ayetle ilk olarak mümin erkeğe emredilen hüküm erkek için, gözlerini haramdan sakınmak ve iffetlerini korumak şeklinde iki fiilden müteşekkil bir sorumluluk alanı öngörmektedir. İkinci olarak ise Nisa 31 ile kadınlar için el ve yüz hariç tüm vücudunu kapatmak, örtüsünü yakalarına indirmek, ayaklarını yere vurmamak gibi fiillerden oluşan daha geniş bir sorumluluk söz konusudur. Benzeri örneklerle her iki cinsi ilgilendiren toplumsal meselelerin sıhhatli şekilde idamesini sağlamak adına alınan önlem ve teşri edilen diğer emirlerde de rastlanmaktadır.

Tesettür emri dışında kadına yöneltilen ve düzeni sağlamak adına kadın üzerinden alınan önlemlerden bir diğeri de Ahzab suresi 32. ayette karşımıza çıkmaktadır. Bu ayette de hitap yalnızca Hz. Peygamber’in eşlerini kapsamakta, mümin kadınları teşmil etmemektedir. Daha önce zikrettiğimiz ve peygamber eşlerini ilgilendiren emir ve yasakların, müminlerin peygambere tabi oldukları hususlar kapsamında değerlendirildiğini; böylece mezkur emrin tüm mümin kadınları ilgilendirdiğini belirtmek yerinde olacaktır. “Ey Peygamber hanımları! Siz kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz. Eğer Allah’a karşı gelmekten sakınıyorsanız erkeklerle konuşurken sözü yumuşak bir eda ile söylemeyin ki kalbinde hastalık (kötü niyet) olan

kimse ümide kapılmasın. Güzel (ve doğru) söz söyleyin⁵²³” mealiyle gelen Ahzab 32’de de aynı şekilde kadının erkeklerle kurduğu iletişimin mahiyetine yön veren işveli, yumuşak konuşmama görevinin yine kadının sorumluluğuna verildiğini görüyoruz. Hatta Kuran’da, kadın sesinin tahrimine dair herhangi bir hüküm bulunmamasına rağmen klasik tefsir alimlerinden Cessas kadın sesinin haram olduğuna dair iddiasını, Nur 31’deki “Ayaklarını yere vurmasınlar” hükmüne kıyaslar. Ayakların yere vurulması halinde çıkan halhal seslerinin kadının bizzat konuşmasından daha az fitneye sebebiyet vereceğini; böylece de kadın sesinin fitne için daha elverişli bir ortam sağladığını bildirerek doğrudan tahrimini savunmuştur. Bunların sonucu olarak da kadınların erkeklerin duyacakları şekilde konuşmalarının haram olduğuna dair beyanlarda bulunmuştur (Karşlı, 2003: 130). Dönemin hukuki düzenleyicilerinin kadın ve erkek için teşri ettikleri aynı hükümlerin her iki cins için farklı açılım ve yaptırımları öngördüğüne dair tespitler ayrı bir çalışma konusu olarak ele alınabilir. Ancak her iki cinsin karşılıklı olarak sosyal sürece dahil edildiği hükümlerde – istisnai olarak – eşit yaptırımların gerekliliğini savunan söylemler de bulunmaktadır. Örneğin, Atay’ın, kadının erkek cinsiyle gerçekleştireceği iletişimin keyfiyetini yalnızca kadın üzerinden düzenleyen hükmü “tekabüliyet” ilkesiyle açıklaması, yani aynı şekilde erkeğin de kadınla olan diyalogunda kışkırtıcı ve bayağı ifadelerden uzak durmasını gerektiği fikri bu istisnai yorumlar arasında gösterilebilir. İşte kadın üzerinden onları kısıtlamak ve sınırlı bir hareket alanı sunmak suretiyle fitneye karşı alınan tüm bu önlemler esasen kadının cinsel cazibe gücünün yanında erkeğin cinsel zafiyetini gözler önüne sermektedir. Bu önü alınamaz zafiyetin kadınların vücudundan ayrılan herhangi bir parçaya (parmağından kestiği tırnağa) bakmak suretiyle perçinleneceği inancı dahi kadının tamamen avret sayılmasına ve varlığı itibarıyla fitne olarak nitelenmesine sebep olmuştur (Karşlı, 2003: 120). Klasik dönemde kadın için ayetle sübutu kati şekilde tayin edilen ve çizilen mahdud sınırlar içindeki herhangi bir taşkınlık doğal olarak kadın cinsi hakkında yerleşik söylemlere sebebiyet vermekteydi. Bu suçlayıcı üslubun doğrudan kadını hedef alması klasik dönemin kadın algısına açıklık getirmeyi gerektirmektedir ki kadının bir fitne unsuru olarak sosyalizasyonunun ataerki tekelinde bulundurduğu cinsel, dini ve ictimai kaygılarla önlendiğine dair beyanlar da yine mezkur döneme aittir. Ancak modern zamanlar beraberinde getirdiği şartlarla kadının sosyal hayata

يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ
وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا

katılımını sağlamış, böylece kadın üzerindeki fitne söylemi hafifletilmiştir. Esasen kadının sosyalizasyonu sağlanarak erkek cinsinin cinsel zaafı törpülenmiş, her iki cinsin bir arada yaşama hukukunu asgari ölçüde sağlayacak insani gelişmişlik yakalanmaya çalışılmıştır.⁵²⁴

Kadınların sosyal yaşamını etkileyen ve en önemli unsurlardan birini teşkil eden giyim, kuşam, tesettür örtünme/başörtüsü ayetleriyle (Nur, 31; Ahzab, 59) 7. yy. kadının gündelik hayatına yeni bir boyut getirmiş; böylece İslam medeniyetinin yeni bir kimlik kazandığı Müslüman (hür) kadının en bariz niteliğini oluşturmuştur. Ancak bu noktada belirtmemiz gerekir ki mezkur ayetler nazil olduğu dönemde İslam toplumunun her bir kadın müntesibine hitap etmiyordu. Toplumun belli bir kesimini oluşturan kadın esirler yani cariyeler, sosyoekonomik bir niteliğe sahip oldukları için, hür kadınların tabi tutuldukları örtünme emrinden muaftılar. Aksi takdirde alım-satım akitlerine konu edilen köle sınıfına mensup kadınların alıcılar tarafından kendilerinde talep edilen fiziki özellikleri haiz olup olmadıkları tespit edilemez ve böylece bey' akdinin şartları gerçekleşemez. İşte bu yüzden satın alıcısının maslahatı gereği cariyeye kadın hür kadınlarla aynı örtünme emrine muhatap tutulmamışlardır. Nitekim İbn Habib'in şu beyanı da bu olguyu destekler mahiyettedir: "Medine'de gördüğüm cariyelerin başları açık, saçları örgülü ve örgüsüzdü. Başlarına bir şey örtmüyorlardı. Bazı cariyelerin de dış elbise olarak cilbab giydiğini gördüm. Cariyelerin başlarını açması hürlerden ayırt edilmeleri içindir."⁵²⁵ Cariyelerin başı ve dizi açık olarak namaz kılmalarında sakınca yoktur. Namaz dışında da bunda sakınca yoktur. Evlenmiş cariyeler de buna dâhildir. Ancak çocukları olmuşsa, giyimlerinde ve namazlarında hürler gibi örtünürler⁵²⁶ (İbn Habib, 1992: 229). Bu noktada cariyelerin hür kadınlardan farklı bir toplumsal sınıf olarak değerlendirilmeleri yanında, Allah katında

⁵²⁴ Kadına bu tür kısıtlamalar getiren anlayışın temelinde onun mümin erkekler için yegane "fitne" unsuru teşkil ettiği yönündeki algının yattığını söyleyebiliriz. Erkek, aile, toplum ve devlet nezdinde kadın kaynaklı zafiyetler konusu bu çalışmanın "Fitne Sebebi Olarak Kadın" başlığı altında ele alınmıştır.

⁵²⁵ وما رأيت بالمدينة أمة تخرج وإن كانت رائعة إلا وهي مكشوفة الرأس في ضفائرها أو في شعر محمم لا تلقي على رأسها شيئاً. وربما رأيت الجارية تلقي الجلباب على صدرها من فوق ثوبها الذي تلبس. وتكشف الأمة رأسها لتعرف الأمة من الحرة

⁵²⁶ ولا بأس أن تصلي الأمة كذلك مكشوفة الرأس والمعصم والساق. ولا بأس أن يبدو ذلك منها في غير صلاة. والسراري في هذا وغير السراري بمنزلة واحدة ما عدا أمهات الأولاد فإن [سبيلهن] سبيل الحرائر في لباسهن وصلاتهن

dahi hürlerden ayrı tutulduklarına şahit olmaktayız. Çünkü İbn Habib'in *Kitabu Edebin'n-Nisa*'sında beyan ettiği "cariyelerin başları ve dizleri açık şekilde namaz kılabilirdikleri" hususu, hem onlara sosyoekonomik kaygılarla bakan hür insanlar gözünde hem de dindarlığını talep eden Tanrı indinde denk olduklarını ortaya koyması bakımından dikkat çekmektedir. Buradan çıkaracağımız bir diğer sonuç ise cariyelerin Müslüman olmaları halinde dahi cariyelik hukuku çerçevesinde muamele gördükleridir. Onların İslam'ı kabul etmeleri ele geçirildikleri toplum nezdinde halen köle addedildiklerini göstermektedir. Bunu namaz kılmaları halinde başları ve dizleri açık şekilde ibadet eden kadın esirlerin durumundan anlıyoruz. Yine İbn Habib'in bildirdiği üzere kadınların giyim/kuşam ve tesettür ölçüleri onların ait oldukları sınıfa mensubiyetlerine dair ipucu vermesi bakımından işlevsellik arz ediyordu. Enes b. Malik'in anlattığına göre Hz. Ömer yüzü örtülü bir cariye görmüş ve ona "Efendin seni azat mı etti?" diye sormuştur. Cariye, "Hayır." cevabını verince, "Öyleyse neden cilbab giydin? Derhal çıkar!" diye emretmiştir. Cariye buna aldırmayınca Ömer kalkıp ona vura vura çarşafını düşürmüştür. Sonra da onu, "Hürlere benzemeye çalışma." diyerek uyarmıştır⁵²⁷ (İbn Habib, 1992: 228). Aynı şekilde yine Hz. Ömer'in cariyelerin hür kadınlara benzememesi yönündeki tatbiklerinden bir diğeri örtünme emrinin özellikle hür kadınlara yönelik olduğunu vurgulamasıdır. Enes b. Malik'in bildirdiği üzere, Hz. Ömer bir gün evine gelince hanımının yanında çarşafı bir kadın gördü ve onu hür zannederek hemen dışarı çıktı. Tekrar geldiğinde kadın yine oradaydı. Kadın gidene kadar Hz. Ömer bunu tekrarladı. Eve girince, "Bizimle inatlaşan bu kadın da kimdi?" diye sordu. Hanımı, "Ondan sana ne? O falan cariyedir." dedi. Bunun üzerine Hz. Ömer dışarı çıkınca insanlara, "Cariyeler efendilerine benzemeye çalışmasın! Onlar çarşaf giyip yüzlerini örterek hür kadınlara benzemesinler!"⁵²⁸ Çünkü Allah, "Ey Nebi! Hanımlarına, kızlarına ve müminlerin kadınlarına dışarı çıktıkları zaman dış örtülerini üstlerine almalarını söyle. Onların (hür olarak) tanınıp incitilmemeleri için en elverişli

⁵²⁷ أبصر عمر بن الخطاب جاريةً لبعض أصحابه مختمةً فقال: أعتقك مولاك؟ قالت: لا! قال: فما بال الجلباب؟ ضعيه! فأبت. فقام إليها بالدرة فضربها حتى طرحته عنها ثم قال لها: ((لا تعودى تشبهين بالحرائر!))

⁵²⁸ لا تشبه الأمة بسيدتها! لا تلبسوهن الجلابيب فتشبهن بالحرائر المحصنات!

olan budur. Allah bağışlayandır, esirgeyendir.” buyurmuştur dedi (İbn Habib, 1992: 228).⁵²⁹

Hiz. Ömer'in gündeme getirdiğı bu ayet (Ahzab, 59) sayesinde hür kadınlar öncelikle kimlikleri belirlenemeyecek ve tanınmayacak şekilde örtünmüşler, böylece erkekler tarafından rahatsız edilip taciz edilmemişlerdir. Toplumda kimlikleri belirlenemeyen kadınların hür veya köle olduklarına dair bir işaret olarak taşıdıkları örtüleri esasen onların saç, baş ve boyunlarını örtmekten ziyade hür olduklarını gösteren bir şiar özelliğı taşımaktadır. Diğer yandan Medine toplumunda örtü hür kadınların sosyal hayatlarında saygınlıklarını sürdürebilmeleri için simgesel bir anlam ifade etmekteydi (Karşı, 2003: 91). Nitekim Medine döneminde gece karanlığında sokağı çıkıp hacetlerini gidermek üzere dışarıda bulunan kadınları taciz eden fasıkların üzerinde dış örtüsü bulunan kadınlara hür olmaları sebebiyle sataşamadıkları; ancak örtüsüz cariyeleri rahatsız/taciz ettikleri bilinmektedir (2003: 91). Öte yandan İslam fıkındaki bu düzenlemenin Asur yasalarında da yer aldığını görölmektedir. Hür ve köle kadının cinsel faaliyet ve ontolojik aidiyetlerine göre tasnifini yansıtan örtü hangi kadının bir erkek koruması altında olduğunu ve hangi kadının “kolay av” olduğunu göstergesi (Berktaş, 1995: 83)⁵³⁰ olarak sosyal hayatta kullanılmaktaydı. Bu bağlamda beylerin hanım ve kızlarının peçe takmaları Asur yasalarına göre zorunluydu. Bunun yanında hanımlarının beraberindeki cariyeler ve evlenmiş fahişeler de aynı şekilde bu örtünme zorunluluğına tabi tutulmuşlardı (Çiğ, 2018: 37). Ancak müstakil yani satılmaya müsait olan cariyeler ve fahişelerin örtünüp peçe takmaları yasaktı. Bu yasağı uymadıkları takdirde de giysileri çıkarılarak elinden alınır, kırbaçlanır ve kulakları kesilirdi. Tıpkı Hiz. Ömer'in efendisinin kendisini azat etmediğı halde örtünen cariyenin örtüsünü vura vura düşürmesi gibi. Gerek pratikte gerekse işlevsel olarak bu tarz bir örtünme geleneğı Asurlularda olduğu gibi İslamiyet'ten çok önce Yahudi geleneğinde, Yunanlarda ve Bizans'ta yani Doğı Akdeniz uygarlığında özellikle üst sınıf soylular arasında yaygındı (Berktaş, 1995: 84). Nitekim Lerner de Asur yasalarındaki kadın örtünmesinin işlevini İslam tarihindeki benzer fonksiyonuyla ele alarak, peçenin tüm erkeklerin kullanımın açık olan kadınlar ile tek bir erkeğın kullanımına açık ve onun

⁵²⁹ İbn Habib bu rivayetlere kitabının, “باب ما يكره للإماء من التشبه بالحرائر في لباسهن” yani “Cariyelerin Elbiseleriyle Hürlere Benzemesinin Hoş Karşılanmaması Babı” başlığı altında yer vermiştir.

⁵³⁰ İslami öğretilde kadının yüceltilmesi ve dönemin şartlarına göre reform mahiyetinde haklar tanınması, dinin kadın algısı için parçacı hükümlerin geçerliliğini zayıflatmaktadır.

‘koruması’ altında olan ‘saygın’ kadınları birbirlerinden ayırmaya olanak verdiğini belirtmektedir (Lerner, 1986: 135).

Elde ettiğimiz diğer materyaller de hür ve mümin kadına ait farklı tesettür kıstaslarına dair öğretileri yansıtmaktadır. Örneğin, Hz. Muhammed şöyle buyurmuştur: “Müslüman bir kadına ancak şunun dışında bir yerinin gözükmesi caiz olmaz”. Peygamber böyle derken elinden sadece parmaklarını gösterdi ve ellerini şakaklarına koyarak yüzünden sadece göz hizasını gösterdi (İbn Habib, 1992: 216). Göle’ye göre, kadın vücuduna yönelik bu “sosyo–dini görünmezlik yasağı” erkek egemenliğini hem maddi hem de manevi alanda pekiştirmiş; erkeğin bakma ve görme ayrıcalığı kadının gövdesini nesneleştirme yoluyla erkeğe cinsiyet ayrıcalığı sağlanmasına sebep olmuştur (Göle, 1991: 176–177). Bakış sahibi olan erkeğin değil de bakışın yöneltildiği kadının örtünmesini telkin eden kısıtlamayı anlamlandırmaya çalışa Berktaş’a (1995: 152) karşın Hatemi’nin “görme yoluyla uyarılma açısından fizyolojik ufak farklılıklara” sahip olan kadının üzerinden önlem alınması makul olan cins olduğu yönündeki açıklaması son derece dikkat çekicidir (Hatemi, 1991: 328). Hatemi kadın ve erkeğin fizyolojik farklılıklarından kaynaklanan bu sosyo–dini yasaları yalnızca biyolojik determinizm üzerinden açıklamıştır. Bakma eylemini gerçekleştiren failin kaosa sebebiyet verecek bu fiilini sedd-i zeraî kapsamında tedib etmek şöyle dursun, kadın kaynaklı olmayan ve yine bakma eyleminin nesnesi olan cins üzerinden önlem almak Kasım Emin’e göre erkeklerin cinsel anlamda otokontrollerini sağlayamadıkları yönünde bir sonuca ulaştırır. Kasım Emin’e göre kadınlar cinsel dürtülerini erkeklere nazaran daha iyi kontrol edebilirler ve onların segregasyonu erkekleri korumak amaçlı bir maslahat olarak karşımıza çıkmaktadır”. Kasım Emin, “Madem erkekler kadınların fitnesinden korkuyorsa neden burkaya girmekle ve yüzlerini örtmekle kendileri emrolunmadılar? Erkeğin iradesi kadının iradesinden daha mı zayıf ya da erkek kendi nefesine hükmetmek ve cinsel güdülerini kontrol etmek konusunda kadınlardan daha mı aciz?”⁵³¹ demek suretiyle kadın üzerinden alınan önlemleri sorgulama yoluna gitmiştir. Devamında ise “Kadının örtünmeden dışarı çıkmasının yasaklanması esasen erkeğin açık bir kadınla karşılaştığında kendi kontrolünü kaybedip fitneye düşeceği korkusunun

⁵³¹ عَجَبًا! لِمَ لَمْ تُؤْمَرِ الرِّجَالُ بِالتَّبَرُّعِ وَسِتْرِ وَجُوهِهِمْ عَنِ النِّسَاءِ إِذَا خَافُوا الْفِتْنَةَ عَلَيْهِنَّ؟ هَلِ اعْتَبِرْتَ عَزِيمَةَ الرَّجُلِ أَوْعَفَ مِنْ عَزِيمَةِ الْمَرْأَةِ، وَاعْتَبِرَ الرَّجُلُ أَعْجَزَ مِنَ الْمَرْأَةِ عَنْ ضَبْطِ نَفْسِهِ وَالْحُكْمِ عَلَى هَوَاهُ

bir ifadesidir. Bu anlayışın sonuçları da kadının erkekten daha güçlü/donanımlı olduğuna inanıldığını düşündürmektedir”⁵³² (Emin, 2016: 43) diyerek aslında erkek davranışlarındaki fevriliğin yine kadın üzerinden alınacak tedbirlerle önüne geçilmeye çalışıldığını ifade etmektedir. Ancak bakmak ve görmek kadar olağan/doğal bir eylemin erkeği kanalize ettiği anarşik sonuçlar kadının örtülmesi yoluyla tolere edilmeye çalışılırken; kadın cinsinin benzer nitelikli bakma eylemi erkek cinsinin önlemini gerektirmek şöyle dursun, kadını fitne olarak vasfetmekten ileri gitmemiştir. Nitekim Zübeyr b. Bekkar’ın aktardığına göre Ebu Hazm şeytan taşlamak üzere beraberinde ibadetle çokça iştigal eden bir grup insanla konuşarak yola çıkmışlardı. Bu sırada üzerine örtüsünü almış ve sağa sola bakıman bir genç kıza rastladılar. Kıza şaşkınlıkla bakıyorlar ve yolda birbirlerine çarparak ilerliyorlardı. Bunun üzerine Ebu Hazm ona, “Ey genç kız! Allah’tan kork çünkü sen Allah’ın kutsal yerlerinden birindesin. İşte insanları fitneye düşürdün,⁵³³ artık örtünü yakanın üzerine indir. Çünkü Allah “örtülerini yakalarının üzerine salsınlar” buyuruyor.” dedi. Genç kız gülerek ona döndü ve “Vallahi ben haccı sevap bekleyerek yapanlardan değil, şu masum şaşkınları öldürmek için yapan kadınlardanım.”⁵³⁴ dedi. Ebu Hazm arkadaşlarına dönerek, “Haydi Allah’a bu güzel yüzü ateşte yakmaması için dua edelim.” dedi. O dua ediyor ve beraberindekiler “amin” diyorlardı (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 225–226). İbn Kayyim’in kitabına aldığı bu rivayette, insanları fitneye düşüren genç kızın üzerinde hâlihazırda bir örtü bulunmaktadır ki, rivayet metninde “مستتره بخمارها فتاة” ibaresi geçmektedir. Ancak Ebu Hazm’ın beraberinde bulunan ve “ibadet ehli” olarak nitelenen bu grup, bahsi geçen genç kızın örtüsünü yakalarından indirmediği gerekçesiyle yine bu kız ve sebep olduğu fitne yüzünden şaşkınlıkla birbirlerine çarparak ilerlemişlerdir. Yani muttaki insanların dikkatini dağıtan şey genç kızın boyun ve yaka kısmıdır. Aksi takdirde Nur suresi 31. ayette “Başörtülerini yakalarının üzerine salsınlar.”⁵³⁵ şeklinde kısmi örtünmeyi gerektirecek bir uyarıdan ziyade galiz avret mahallerinin örtülmesinin

⁵³² وَمُنِعَ النِّسَاءَ مِنْ كَشْفِ وَجُوهُنَّ لِأَعْيُنِ الرِّجَالِ مِنْهَا مَطْلَقًا؛ خَوْفُ أَنْ يَنْفِلَتْ زِمَامَ هَوَى النَّفْسِ مِنْ سُلْطَةِ عَقْلِ الرَّجُلِ فَيَسْقُطَ فِي الْفِتْنَةِ بِأَيَّةِ امْرَأَةٍ تَعَرَّضَتْ لَهُ مَهْمَا بَلَغَتْ مِنْ قُبْحِ الصُّورَةِ وَبِشَاعَةِ الْخَلْقِ؟ إِنْ زَعَمَ زَاعِمُ صَحَّةِ هَذَا الْاِعْتِبَارِ رَأَيْنَا هَذَا اعْتِرَافًا مِنْهُ بِأَنَّ الْمَرْأَةَ أَكْمَلَ اسْتِعْدَادًا مِنَ الرَّجُلِ

⁵³³ وَقَدْ فَتَنَتِ النَّاسَ فَاضْرِبِي بِخِمَارِكَ عَلَى جَيْبِكَ

⁵³⁴ وَقَالَتْ إِنِّي وَاللَّهِ: مَنْ الْإِلَاءِ لَمْ يَحْجِجْنِ يَبْغِينَ حَسْبَهُ ... وَلَكِنْ لِيَقْتُلَنَّ الْبَرِيءَ الْمَغْفَلَ

⁵³⁵ وَلِيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ

emredilmesi gerekirdi. Görüldüğü üzere Ebu Hazm'ın arkadaşlarına, “Haydi Allah’a bu güzel yüzü ateşte yakmaması için dua edelim.” tavsiyesi bize esasen “مسترة فتاة” yani örtüsüyle kapanmış genç kızın yalnızca yüzünün açık olduğunu göstermektedir. Kadın ve erkeğin bakma ve görme eylemlerinin farklı yaptırımları her iki eylemin farklı sonuçlara sebebiyet verecek mahiyette olduğunun yanı sıra her iki cins farklı sınırlar yani egemenlik alanları çizildiğinin en bariz göstergesidir. Her ne kadar Mernissi “*La Harem Politique*” isimli kitabında örtünme (hicap) kavramının işlevlerini ve üç boyutunu, “İlk boyut, görseldir ve işlevi bakıştan gizlenip saklanmaktır. İkinci boyut, mekânsaldır ve amaç cinsler arasına sınır çekmek, eşik oluşturup cinsleri ayırıp tecrit etmektir. Üçüncü boyut ahlaksaldır ve yasak/haram olana işaret etmektedir.” (Akt. Göle, 1991: 127; Berktaş, 1995: 152) şeklinde tanımlasa da örtünme olgusu bir yönüyle de egemenlik ilişkisini akla getirmektedir. Nitekim İncil’de de, “Ama şunu da bilmenizi isterim ki her erkeğin başı Mesih, her kadının başı erkek, Mesih’in başı da Tanrıdır. Başına bir şey takıp dua ya da peygamberlik eden her erkek başını küçük düşürür. Ama başı açık dua ya da peygamberlik eden her kadın başını küçük düşürür. Böylesinin başı tıraş edilmiş bir kadından farkı yoktur. Kadın başını açarsa saçını kestirsin. Ama kadının saçını kestirmesi ya da tıraş etmesi ayıpsa başını örtsün. Erkek başını örtmemeli; çünkü o Tanrı’nın benzeri ve yüceliğidir. Çünkü erkek kadından değil, kadın erkekten yaratıldı. Erkek kadın için değil, kadın erkek için yaratıldı. Bu nedenle ve melekler uğruna erkeğin kadının başı üzerinde yetkisi olmalıdır.” (1. Korintliler, 11: 3–10) ifadeleri yer almakta; bu bağlamda kadının başı üzerinde yetkili olan erkek Tanrısal olana benzerliğiyle kadın üzerindeki hakimiyetini kutsal değerlerle sağlamaktadır.

Mernissi’nin ifade ettiği üzere kadın tesettürünün üç boyutu da mutlak surette görsel, mekânsal ve ahlaki işlevleri üzerinden ele alınmıştır. Görsel olarak kadının kamusal/siyasal alanda görünürlüğünü sıfırlayan ilk boyut esasında ikinci mekânsal ve üçüncü ahlaki boyutları da fonksiyonel kılmaktadır. Bu noktada kitabın/ayetin yanı sıra kadının gizlenmesi gerektiği hükmünü destekleyen nebevi sünnet de söz konusudur. Öyle ki Hz. Ömer, “Kadınlar gizlenmekten aciz kalmasın! Entari altındaki şişmanlığı daha iyi gizler ve oturan için daha örtücüdür.” (İbn Habib, 1992: 219) demek suretiyle (Hatemi’nin de dikkat çektiği) kadında erkeğe nazaran mevcut ufak fizyolojik

fazlalıkların da örtülmesi noktasında uyarılarda bulunmuştur. Hatta Hz. Muhammed kızı Fatıma üzerinden giyim kuşam ölçülerine dair kesin sınırlar çizmiş, onun elbisesini eteğinden bir karış sarkıtıp yere değdirerek, “Ey kadınlar topluluğu! İşte bu sizin eteklerinize dair sünnetinizdir.” (İbn Habib, 1992: 220) uyarısında bulunmuştur. Ayrıca erkeğin bakışına engel olmak adına “giyinik çıplak” türü kadınların yalnızca giyinmeleri değil belirli tarzda örtünmeleri istenmiştir. Bu çerçevede Ebu Hureyre Peygamber’in, “Giyindikleri halde çıplak olan, nazık konuşan kadınlar, meyleden ve meylettiren kadınlar Cennet’e giremeyecek; beş yüz yıllık mesafeden hissedilen Cennet kokusunu dahi alamayacaklar.” dediğini belirtmiş (İbn Habib, 1992: 213, 214); benzer şekilde Hasen el-Basri de Peygamberin, “Dikkat edin! Kim Cehennemlikleri görmediyse giyinmiş çıplak kadınlara, meylettiren kadınlara baksın. Başlarını sıksa develerin hörgücü gibi yapan kibirli kadınlar Kıyamet gününde ateş ile eritilecektir.” sözünü aktarmıştır (İbn Habib, 1992: 222). Buna göre kadınların yalnızca görsel olarak örtünmeleri yetmemekte, erkek cinsinin ilgisini ve bakışını üzerine çekmeyecek ölçütlerde giyinmeleri beklenmektedir. Kadınlar için belirlenen ideal giyim eşyaları Allah’ın rahmeti ve peygamberin övgüsüne mazhar kılınmıştır. Nitekim Vehb b. Münebbih Rasulullah zamanında bir kadının koşarken düşmesi üzerine çarşafının açıldığını ancak şalvarlı olduğu için avretinin görünmediğini belirttikten sonra Hz. Peygamber’in, “Allah ümmetinden şalvar giyen kadınlara rahmet etsin.” (İbn Habib, 1992: 218) dediğini aktarmıştır. Ancak kadına “giyinik çıplaklık” niteliği veren kıyafetlere yönelik terhib tavsiyeleri kadının tesettürünü tayin eden uyarılara nazaran çok daha fazladır. Buna göre örtüyle setr olunan kadının örtüsünün niteliğinin de muayyen ölçüleri şart koşulmuştur.

Kadının tesettür niteliğini belirleyen ölçüler onun sürme, takı (yüzük, halhal), kına, koku, saç, kaş, diş, deri/dövme gibi özgün bedensel yetkilerini de denetlemektedir. Ebu Hureyre Hz. Muhammed’in sürmesiz (merha),⁵³⁶ kına yakmayan (selta)⁵³⁷ ve takı takmayan (atla)⁵³⁸ kadınlardan hoşlanmadığını, aynı şekilde takısız kadını sevmeyip sahip olduğu tek bir inciye dahi ipe dizip kadının boynuna taktığını nakletmiştir (İbn Habib, 1992: 208). Bunun yanı sıra Hz. Peygamber, sahabe ve tabiunun mümin

⁵³⁶ “الْمَرْهَاءُ مِنَ النِّسَاءِ غَيْرِ الْمُكْتَحِلَةِ” el-Merha: Sürmesiz kadın (İbn Habib, 1992: 207, 208)

⁵³⁷ “السَّلْتَاءُ غَيْرِ الْمُخْتَضِيَةِ” es-Selta: Kına yakmayan kadın (İbn Habib, 1992: 207, 208)

⁵³⁸ “الْعَطْلَاءُ غَيْرِ الْمُتَحَلِّيَةِ” el-Atla: Takı takmayan kadın (İbn Habib, 1992: 207, 208)

kadınların kamusal alandaki görünürlük niceliğiyle birlikte niteliğini de tayin ettikleri yasa niteliğindeki kurallar oldukça fazladır. Bunlar arasında Nur 31’de kadınların görünen kısımlarından addedilen parmaklar ve parmağa geçirilen yüzüğe hatta yüzüğün süslü kısmına yönelik bir sınırlama da vardır ki bu konuda Mücahid, “Bir kadın yüzüğünü avcunun içine getirmelidir. Elbisesinin yeniyle bütün parmaklarını yüzük görünmesin diye kapatır.” (İbn Habîb, 1992: 220) fetvası vermiştir. Buna göre kadın yüzüğünün süslü kısmını avcunun içine çevirmeli, bununla da yetinmeyip yüzüğün görünmemesi için elbisesiyle onu tamamen kamufle etmeli, gizlemelidir. Aynı şekilde Peygamber Ensar’dan ellerine kına yakmış bir kadının yanına girince kadının avuç içindeki nakışlı kınasını kast ederek, “Ey filan kişinin annesi! Bunda yavaş ol.” demek suretiyle onu uyarmıştır (İbn Habîb, 1992: 209). Bu noktada erkek müminler için ideal bir rol model olan Hz. Peygamber onların kadınlarında süs olarak kınayı aramaları gerektiği hususunu kendisinin kınasız kadından hoşlanmadığı yönündeki savıyla tesis etmiştir. Ancak ellerine yaktıkları süslü kınalar konusunda denetlenen kadınlar kocalarının kendilerinden özenle bekledikleri süslenme eyleminin yalnızca özel alanla sınırlı tutulması konusunda çok geçmeden uyarılmışlardır. Ne var ki takı ve kına ile süslenme konusundaki bu tavrın Peygamber torunu Hz. Hüseyin’in torununda çok da etkili olmadığını görüyoruz: Sükeyne bint el-Hüseyin’in kızının ziynet eşyalarından çokça incisi vardı ve bunları takınırdı. Ayrıca, “Vallahi bu incileri ancak gözler önüne sermek amacıyla takıyorum.”⁵³⁹ derdi (İbn Kuteybe, 2008: 215).⁵⁴⁰ Kamusal alanda yani kadınların özel alanları olan evleri dışında erkeklerin dikkatlerini çeken kadınlar bundan kesin bir dille sakındırılmışlardır. Parmağına yüzük takan ve eline kına yakan kadınların bu görsel işaretleri bertaraf etmeleri ve böylece erkek cinsi tarafından algılanacak herhangi bir somut anarşik delile mahal vermemeleri istenmektedir. Ancak tabii duygulara sahip erkek cinsinin görsel, işitsel, duyumsal algılarının önüne geçmek adına kadın üzerinden önlemler almak bahsi geçtiği üzere her seferinde kadın için uçsuz bucaksız bir yasaklar silsilesini de beraberinde getirecektir.⁵⁴¹

⁵³⁹ أَلْبَسْتُ سُكَيْنَةَ بِنْتُ الْحُسَيْنِ ابْنَةَ لَهَا دُرًّا كَثِيرًا وَ قَالَتْ: وَ اللَّهُ مَا أَلْبَسْتُهَا إِلَّا لِتَفْضَحَهُ

⁵⁴⁰ İbn Kuteybe bu rivayete “Kadınlar Kitabı”nın “بَابُ الْحَسَنِ وَالْجَمَالِ” yani “Güzellik Babı” başlığı altında yer vermiştir (İbn Kuteybe, 2008: 209).

⁵⁴¹ Orta Çağ İslam kültüründe toplumsal düzeni sağlamak üzere kadın üzerinden alınan birçok önlemin aynı şekilde kadını çizdiği sınırlar içinde denetleyen Yahudi öğretisinde de olduğunu görüyoruz. Ancak Hz. İsa’nın özellikle zina konusundaki tutumu Yahudi ve İslam kültüründen farklı bir tavır sergilemektedir: “Zina etmeyeceksin dendiğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, “Bir kadına şehvetle bakan her adam yüreğinde o kadına zina etmiş olur” (Matta, 5: 27, 28). Bu ayetlere göre toplumdaki ahlaki anominin sorumluluğu baştan çıkarıcı addedilen kadına değil, erkeğe yüklenmiş gibidir. Böylece

Bu ayrıntıya değindikten sonra kadının üzerinde taşıdığı ve erkeğin işitsel algı odaklarından olan ‘halhal’a, onun işlevine ve tahrimine açıklık getiren rivayete geçelim. İbn Habib, *Kitabu Edebi’n-Nisa*’sında “Ses Çıkaran Takıların Haram Oluşu”⁵⁴² bab başlığı altında yer verdiği ve İbn Cüreyc’in naklettiği şu rivayeti aktarmıştır: “Ümmü Seleme’nin yanına bir cariye geldi. Ondan çan/zil sesi işitince, “Benim yanıma girmeden önce ondaki çan/zil sesini kesiniz. Çünkü Rasulullah, “Melekler içinde çan bulunan eve girmezler.” buyurdu.” dedi” (İbn Habib, 1992: 227, 228). Bab başlığını da göz önünde bulundurduğumuzda bu rivayette kadın süs eşyalarının mahiyeti konusunda dahi titizlik gösterildiğine şahit oluyoruz. Bu rivayette ses çıkaran kadın takılarının tahrimi konusunda ilk bakışta şeklen taabbudi bir ilke algılanmaktadır. Ancak cinsel aidiyetinin tek bir erkekle sınırlı kalmadığını bildiğimiz cariye statüsüne sahip bir kadının üzerinde taşıdığı bu sesli takı kamusal alana çıkmadan yani ev sınırları içinde takılması halinde dahi neden yasaklanır? İşte bu noktada akla Tanrı–erkek–kadın hiyerarşisi içinde erkeğin Tanrı ile olan ilişkisine dikkat çeken “Kadınlar, oğullar, yük yük altın ve gümüş, salma atlar, davarlar ve ekinler gibi nefsin şiddetle arzuladığı şeyler insana süslü gösterildi. Bunlar dünya hayatının metaıdır. Oysa asıl varılacak güzel yer ancak Allah’ın katındadır.”⁵⁴³ (Ali İmran, 14) ayeti gelmektedir. Kadın bedeni, erkek müminin aklını çelmeden onun ihtiyaçlarını gidermeli ve bunun doğal bir sonucu olarak “nesneden” ibaret olmalıdır. Ayette geçtiği üzere geçici bir zevk aracı (meta) olan kadın erkeklerin dikkatini dağıtmamalı ve onların ruhlarını, kalplerini Allah’tan alıkoymamalıdır, ev içi özel alanda olsa dahi. Böylece erkek cinsinin maslahatı hem kamusal alanda hem de özel alanda gözetilmekte, kadın üzerinden alınan önlemlerin önü alnamaz ölçüde genişletildiği görülmektedir.

Kadının kendi bedeni üzerindeki tasarruflarına ümmet nezdinde ve bireysel dindarlık düzeyinde erkek cinsinin performansını olumsuz etkileyeceği gerekçesiyle müdahale eden sosyo–dini kuralların bir diğeri duyumsal algıların işlevsiz hale getirilmesini yine tedbiren kadın üzerinden alan tavsiyelerdir. Görerek ve duyarak algılayan erkek cinsi koklayarak kadının cinsiyetini algılamanın da imkansız hale

zina suçu tehlikeli kadının toplumda nizaya sebebiyet verecek cinselliğinden öte erkeğin saldırgan yapısına kaydırılmıştır (Berktaş, 1995: 102).

⁵⁴² “بَابُ مَا يُكْرَهُ لِلنِّسَاءِ مِنْ اتِّخَاذِهِنَّ الْقَعَاقِعِ فِي الْحُلِيِّ” (İbn Habib, 1992: 227)

⁵⁴³ زَيْنَ النَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَبَإِ

geldiği bir sosyal yapı talep etmektedir. Bu konuda Urve b. Zübeyr süslü bir kadının mescide girdiğini ve çalımla yürüdüğünü bildirdikten sonra Hz. Muhammed'in, "Ey insanlar! Kadınlarınızı süslenmekten ve kokulanmaktan alıkoyunuz. Zira şüphesiz İsrailoğulları kadınlarının süslenerek ve kokulanarak mescitlere çıkmaları sebebiyle lanetlendiler." dediğini aktarmıştır (İbn Habib, 1992: 242). Rivayette her ne kadar hassaten mescide giren süslü kadının kocası, karısını süslü ve koku sürünmüş olarak siyasal alana çıkarmama konusunda uyarılmışsa da aslında ümmetin tüm erkekleri egemenlikleri altında bulundurdıkları kadınları bu hareketten alıkoymaları için uyarılmışlardır. Kadının vücudu üzerindeki tasarruflara dair yasa ve yasaklar, tatbiki sanki kadın iradesi dışında gerçekleşiyormuşçasına erkeklere hitaben tevdi edilmiştir ve bunun doğal bir sonucu olarak kadının yasalara olan itaati erkek denetimine verilmekle Tanrı-erkek-kadın hiyerarşisi gündemde tutulmuştur. Kadınları elleri altında tutan hakim erkeklerden kadınların lanete müstehak olmalarına sebebiyet verecek tavır ve davranışları önlemeleri istenmiş, böylece güç hiyerarşisinde kadına güç yetirip sözünü geçirecek erkeklerden, tıpkı İsrailoğullarının helaki gibi, Müslümanların da lanetlenmemeleri hususundaki marifetlerini göstermeleri istenmiştir. Görülen o ki kadın üzerinden alınan önlemler toplumdaki erkeklerin "mescidde çalımla yürüyen" veya kamusal alana "süslenerek ve koku sürünerek" gelen kadına karşı takınacakları olası anarşik tutuma ortam oluşturmamak üzere alınmıştır. Bu önlemler son zamanlarda kamusal alanda taciz ve tecavüze uğrayan kadınlara yönelik, "Kısa etek giymeseydi."; "Gecenin o saatinde dışarıda ne işi vardı." gibi kalıp yargılarla benzerlik göstermektedir. Kadının vücudu ve kılık kıyafeti üzerindeki bireysel tasarrufların erkek cinsinin önü alınamaz anarşik eylemleri karşısında daha uygulanabilir ve sürdürebilir olduğu inancı bugün bile hala ağır basmaktadır. Yine "erkektir yapar" anlayışı, erkeğin uyuyan dürtü ve tehlikesini uyandırmama, tahrik etmeme, hatta sebebiyet bile vermeme görevini kadına yönelik önlem ve yasaklar icat etmek yoluyla yine kadına vermeyi uygun görmüştür. Aynı şekilde Ebu'z-Zübeyr'in Yahya b. Cade'den aktardığı rivayet kadının erkek cinsinin yatkinliği karşısındaki zaafını bertaraf etmek üzere alınan tedbirlerden bahsetmektedir. Rivayete göre bir kadın evinden koku sürünmüş olarak çıkınca Hz. Ömer kadının kokusunu hissetmiş ve ona, "Koku sürünerek mi çıkıyorsun? Şüphesiz erkeklerin kalpleri kadınların burunlarının olduğu yerededir. Koku sürünmeden çıkınız."⁵⁴⁴ diyerek yine kadınları uyarmıştır (İbn Habib, 1992: 240). Görüldüğü üzere,

⁵⁴⁴ أن امرأة خرجت متطيبة فوجد عمر ريحها فقال: أخرجن متطيبات؟ وإنما قلوب الرجال عند

erkeğin kalbi kadın kokusuyla harekete geçmektedir ve bunu önlemek de yine kadının görevidir. Erkeğin kadını anarşist bir tutumla algılamasının önüne geçmek üzere yine Hz. Ömer mescitte kadınlar safından güzel bir kokunun geldiğini hissedince onlara dönüp, “Utamlıcağ yerde bir ateş!” diyerek uyarılmış; tehdit ederek bu yaptıklarından sakındırmıştır. Hatta rivayette “O kadar tehdit etti ki kadınlardan biri (korkusundan) idrarını kaçırdı”⁵⁴⁵ ibaresi bulunmaktadır (İbn Habîb, 1992: 240, 241). Ve son olarak kadınların tesettür ölçülerinde “giyinik çıplak” sıfatıyla anılmaması için yine “Saç ekleyene ve ekletene, kaş alana ve aldırana, diş düzeltene ve düzeltirene, dövme yapana ve yaptırana lanet olsun”⁵⁴⁶ (İbn Habîb, 1992: 223, 224) uyarısında bulunulmuştur.

Böylece hem örtünmenin farziyetine hem tesettürün ideal kıstaslarına terhib (“giyinik çıplak” olacak şekilde giyinmenin sakındırılması) ve terğib (kadın örtüsünün altındaki kıyafetin dahi erkeklerin ilgisini çekmeyecek şekilde bol/geniş tutulmasına teşvik) yoluyla değinilmiş, çeşitli uyarılarda bulunulmuştur. Bu uyarılar arasında her ne kadar Nur 31’deki “(El ve yüz gibi) görünen yerleri müstesna ziynet yerlerini göstermesinler.”⁵⁴⁷ emir uyarınca görünen el ve yüz örtünme sınırları dışında tutulmuşsa da el ve yüzü görünen kadınlara da bazı uyarıların yapıldığı görülmektedir. Örneğin, Abdullah b. Cafer Rasulullah’ın, “Müslüman bir kadının yanına buluş çağına ulaşmış bir erkeğin girmesi ve onun ellerini görmesi caiz değildir. Kadın onun yanında sürmelenemez, çarşafını çıkaramaz, yemek yiyemez. Ancak kölesi veya mahremi ise o başka. Eğer böyle yaparsa melekler onun yüzüne tükürür.”⁵⁴⁸ uyarısını iletmiştir (İbn Habîb, 1992: 216). Buna göre elleri dahi mahrem olarak kabul edilen kadının (bu esnada ellerini kullanacağı için) yemek yemesi de yasaklanmıştır. Yukarıdaki rivayette görünen kısımdan addedilen el ve yüzün Allah Rasulü tarafından mutlak surette kapatılması elzem olan ziynet cinsinden olduğu vurgulanmıştır. Diğer taraftan kadının

أنوفهن! أخرجن تفلات!

وَمَا زَالَ يَتَوَعَّدُهُنَّ حَتَّى بَالَتْ امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ فِي مَجْلِسِهَا ⁵⁴⁵

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ لَعَنَ الْوَاصِلَةَ وَ الْمُسْتَوْصِلَةَ وَ النَّاصِصَةَ وَ الْمُسْتَنْمِصَةَ وَ الْوَاشِرَةَ وَ الْمُسْتَوْشِرَةَ وَ الْوَاشِمَةَ وَ الْمُسْتَوْشِمَةَ ⁵⁴⁶

وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ⁵⁴⁷

لا يحل للمرأة المسلمة أن يدخل عليها غلامٌ محتلمٌ فيرى كفيها! ولا تكتحل عنده ولا تلبس ⁵⁴⁸
عنده ثوباً ولا تخلعه ولا تؤاكله إلا أن يكون مملوكاً لها أو أحداً من ذوي محارمها! فإن فعلت
بصقت الملائكة في وجهها

görünen bir diğer uzvu, yüzü de aynı şekilde örtülmesi gereken ziynet sınıfına dahil edilmiştir: Ebu Ubeyde, Acir es-Selva'nın hanımıyla hacca giderken yol boyunca hanımının kafiledaki insanlara yüzünü açtığını ve sonunda Acir'in şu sözlerle sitem ettiğini belirtmektedir:

أيا رب لا تغفر لعتمة ذنبها، وإن لم يعاقبها العجير، فعاقب
حراماً عليك الحج لا تطعمينه إذا كان حج المسلمات الثواب

“Ya Rabbi, bağışlama Utme'nin günahını,
Acizler onu cezalandırmasa da, sen cezalandır.
Erkekleri ondan yana ümitlendirme, yoksa hac sana yakışmaz,
Temiz Müslüman hanımların haccettiği bir zamanda” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 146).

Örtünmenin ikinci boyutu olan mekânsal işlevinin de kadın ve erkek cinsleri arasında sınır çekmek ve birbirlerinden tecrit etmek amacına hizmet ettiğine değinmiştik. Serpil Sancar Üşür kadın örtünmesinin aslında mekânsal işlevi üzerinden cinslerin tecridi ilkesini yerine getirmekte olduğunu ve bu ilkenin cinslerin özgürce bir arada bulunmasının tehlike arz ettiği varsayımından kaynaklandığını dile getirmektedir (Üşür, 1991: 161).⁵⁴⁹ Buna göre Allah Rasulü kadınlar üzerinde yetkili ve sorumlu olan erkeklere yönelik uyarılarda bulunmuş, bu konuda onların kadınları nezdindeki hiyerarşik üstünlüklerini işlevsel olarak kullanmak istemiştir: “Şu dört şeyde hanıma itaat edeni Allah yüzüstü cehenneme atar; ince elbise giymeleri, hamamlara gitmeleri, ağıt yakma meclislerine gitmeleri ve düğünlere gitmeleri” (İbn Habîb, 1992: 212). Esasen kadınların denetimini sağlayacak kocanın bu uyarıda tetikleyici olan “hanıma itaat etme” eylemi üzerinden tahrik edildiğini görüyoruz. Hiçbir gerekçeyle “bir kadına itaat etmek” gibi alçaltıcı bir eylemde bulunmaması gerektiğine inanan erkeğin, aslında kadınlarının ince elbise giymemelerini, hamama gitmemelerini, ağıt yakma meclislerine uğramamalarını ve düğünlerde bulunmamalarını sağlayarak kendisinde erkeklik olgusunun taltifine paralel kadını/hanımı üzerindeki hakimiyetinin perçinlenmesi sağlanmaya çalışılmıştır. Kadına yönelik yasakların, erkeğin gururu üzerinden tevdi

⁵⁴⁹ Bkz. “Kadının Mekân Bazlı Sadakati / Kadın ve Mekân”.

edildiği bu üslup sayesinde son derece başarılı olması kaçınılmazdır. Kadının tesettür ölçülerine dair bu uyarılar aynı şekilde diğer yasaklar için de geçerli olmuş ve böylece kadının dini yaşantısı/dindarlığı da erkeğin denetimine bırakılmıştır. Örtünmenin mekânsal boyutunda cinslerin tecridini sağlayacak önlemlerin yanı sıra ahlaki boyutundaki haram ve yasaklara işaret eden işlevi de sosyo–dini olarak nitelendirebileceğimiz bu yasaların sürekliliğini mümkün kılmıştır. Hz. Aîşe’nin, “Herhangi bir kadın kocasından başkasına avretini açarsa Allah onu kıyamet gününde çıplak ve elleri önünde olduğu halde diriltir.”⁵⁵⁰ uyarısı (İbn Habib, 1992: 267) kadınların cinsel denetimini uhrevi yaptırımlarla sağlayarak doğrudan kadın cinsini yani eylemi gerçekleştirecek irade sahibinin kendisini muhatap almıştır. Görüldüğü üzere ümmet nezdinde cinsel ve toplumsal anarşinin vaki olmaması adına aile, nikah/evlilik gibi kurumların yanı sıra gerek dünyevi gerek uhrevi müeyyidelerle önlemler alınmış; bu önlemler kadın cinsini kısıtlamak suretiyle üzerinden tedbirler tedarik edilmesine yol açmıştır. Kendisine kamusal alanda sürekli olarak sınır çizilen kadın kendisinden kamusal alanda örtünmenin görsel, mekânsal, ahlaki işlevlerini tatbik etmesini isteyen (ümmetin halifesi sıfatıyla siyasal alanın egemeni) erkek cinsinin bu denetimini hiyerarşiden ileri gelen bir itaatle kabul etmiştir. Her şartta kadın üzerinde Tanrı tarafından yetkili tayin edilen erkek bu sorumluluğun ilahi olduğuna inanarak hareket eder ve kadın üzerindeki bu egemenliğin dini bir gereklilikten ileri geldiğine inanır. Nitekim kadının örtünmesine dair hükümler peygambere, mümin erkeklere hitap edilerek tevdi edilmiştir.⁵⁵¹ Esasen Tanrısal yasaların yeryüzündeki halife eliyle tatbikinden ileri gelen erkek üstünlüğü, ilahi hitabın yine erkek cinsini muhatap almasıyla güçlenmiştir. Diğer taraftan kadının başı üzerinde erkeğin egemenlik simgesini taşıması kutsal adanmışlığın aidiyet boyutunu göstermesi bakımından da önemlidir. İmge olarak baş adanmışlık ve nispeti gösterir. Erkek tanrıya olan benzerliği hasebiyle yeryüzünde halife olarak Tanrısal ilkelerin sürdürülebilirliğini temin eder ve Yehova’nın Kenan topraklarını Hz. İbrahim’in kutsal tohumuna yani soyuna bırakması karşılığında bir sadakat ve bağlılık nişanesi olarak tohumla özdeşleştirilmiş erkek cinsel organının üst derisinin kesilmesiyle sünnet sembolünü üzerinde taşımıştır. Kadın Tanrı ve erkek hiyerarşisinin son zincirinde kendine yer bulmuş, erkeğin Tanrı’ya olan bağlılığı aynı şekilde kadının erkeğe duyacağı itaatle bir görülmüştür. Erkeğin sünnet

⁵⁵⁰ أَيْمًا امْرَأَةً تَجَرَّدَتْ لَغَيْرِ زَوْجِهَا بَعَثَهَا اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَدُ الَّذِي تَجَرَّدَتْ لَهُ عَلَى قَبْلِهَا

⁵⁵¹ “Ey Nebi! Hanımlarına, kızlarına ve müminlerin kadınlarına dışarı çıktıkları zaman dış örtülerini üstlerine almalarını söyle...” (Ahzab 59).

nişanesinin yanında kadının da erkeğe duyacağı bağlılık ve sadakat ölçütü olan baş bahsi geçtiği üzere adanmışlık ve aidiyet bağlamında örtü ile imgelenmiştir. Nitekim hür ve evli kadınların muayyen bir erkek egemenliği ve koruması altında olduğuna işaret eden bir simge olarak başörtüsü, aynı zamanda cariye ve fahişelerin bu aidiyetten mahrum olduğunu ve yabancı erkeklerle karşı savunmasız bir cinsel obje niteliği taşıdığını göstermekteydi. Metafor olarak kadının başını örtmesi de Tanrı–erkek–kadın hiyerarşisinde kendini gösteren önemli bir uygulama olarak tarih boyunca pratize edilmiştir.

4.4. Irk Ayrımında Kadın

Arapçada ırk kelimesi şa'b, cins, nesil, kavim manalarını karşılamakta ve insan soyunu ve cinsini ifade etmektedir (Şentürk; Canatan, 1999: 124). Irkçılık ise “sosyal grupların kalıtımla geçen bedensel özellikler sebebiyle farklılaştığını ve bu farklılıkların onlar arasındaki statü ve ilişkinin belirleyicisi olması gerektiğini iddia eden akım” olarak (Şentürk; Canatan, 1999: 124) İslam öncesi ve sonrası dönemde bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir cahiliye dönemi kavramı olarak asabiye ve hulefa-i raşidin ile Emeviler dönemi fetihleri sonucu farklı milletlerin Arap hakimiyeti altına girmesiyle ortaya çıkan çok yönlü şübiye hareketi esasen ırkçılık ortak noktasında birleşen ve soy üstünlüğü mücadelesini ifade etmektedir. İslam öncesi cahiliye döneminde dar anlamıyla asabiye, kabilecilik çerçevesinde işlemiş, geniş anlamıyla şübiye ise milletlerarası ırk ayrımı ve üstünlüğü anlamını taşımıştır.

İrkçılık genellikle (1) insan türünün alt sınıfları olan beyaz, siyah ve sarı ırklar ayrımında, (2) etnik grup ayrımlarında ve (3) belli bir sosyokültürel grup ayrımında söz konusu olmaktadır (Şentürk; Canatan, 1999: 124). Ancak gerek teoride yani İslam hukukunda gerekse İslam felsefesinde insan üzerinden şekillendirilen ırka dayalı bir üstünlük veya belirteç geliştirilmemiştir. Nitekim Kur'an, insanların farklı ırk ve kabilelerden geldiklerini ifade etmekle birlikte bunlar arasında herhangi bir üstünlük öngörmemiştir. Ayrıca ırk vb. özelliklere bakılmaksızın insanların takva ve tutumlarına göre eşit mükafat ve ceza öngören ilkeden hareketle Kur'an, bireylerin sosyoekonomik hiyerarşie tabi tutulmasını da üstünlük olarak addetmemektedir. Aynı şekilde hadis edebiyatında görüldüğü üzere Hz. Peygamber de döneminin asabiye olarak adlandırılan

ırkçılığını yasaklamıştır ki bu söylemlerinden en bilineni veda hutbesinde irat ettiği, “Ey insanlar! Sizin Rabbiniz birdir. Haberiniz olsun ki takva dışında hiçbir Arap’ın Arap olmayana, hiçbir Arap olmayanın Arap’a, hiçbir siyahinin beyaza, hiçbir beyazın da siyahiye bir üstünlüğü yoktur. Şüphesiz ki ilahi huzurda en değerliniz en müttaki olanınızdır” (Şentürk; Canatan, 1999: 126) tavsiyesidir.

Hulefa-i Raşidin ve Emeviler döneminde çeşitli fütihat hareketleri sonucu Arap olmayan milletlerle bir araya gelinmiş ve Arapların “mevali” adını verdikleri Arap olmayan topluluklara üstün oldukları iddiası ortaya atılmaya başlamıştır. Bu hareketin amacı esasen Hz. Peygamber’in Arap, Kur’an’ın ise Arapça olduğundan yola çıkarak Arapların üstünlüğünü diğer milletlere kabul ettirmek ve bunun sosyal ve siyasi getirisinden faydalanmaktır. Mevali üzerindeki bu Arap baskısı ise daha sonra bir tepki olarak doğan ve İran asıllı bir hareket olan şüubiyyeye sebep oldu. Sözlükte cemaat, topluluk, millet anlamına gelen “şa’b” kelimesinin çoğulu olarak gelen “şu’ub” ve ondan türeyen “şuubiyye”, İslam’ı kabul eden ancak Fars, Türk ve Berberi milletlerinin Araplardan üstün olduğunu savunan milliyetçilik akımını ifade etmektedir (Apak, 2010: 245).

Genel olarak çeşitli ırk ve milletlerin üstünlüğüne dayalı algılarla oluşan kültürel beğeniler, çalışmamız örneklemine giren kültür ansiklopedisi mahiyetindeki eserlerde de kendini gösteren bir değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha çok evlilik kurumunda gözetilen ve “denklik şartı” kapsamında değerlendirilen bu ayrım kız alıp verme hususunda üstün veya aşağı ırk niteliklerini taşıyan bireyler arasında farklı sosyal sonuçların doğurmuştur. Bu ırk ayrımını siyah tenli yani zenci olma ve beyaz tenli yani beyaz ırktan olma ile çeşitli etnik grup veya kökene olan aidiyet çerçevesinde iki farklı başlık altında ele alacağız.

4.4.1. Zenci/ Siyah Tenli ve Beyaz Tenli Olma

Kadınların ırksal ayrıma tabi tutulduğu ten renklerinin, çalışmamız kapsamında *Kitabu’l-Elfaz*’ın “بَابُ الدَّمَاءِ وَ الْقِصْرِ” yani “Çirkin ve Kısa Boylu Olma” ve *Uyunu’l-Ahbar*’ın *Kitabu’n-Nisa*’da ele aldığı “الأَكْفَاءُ مِنَ الرِّجَالِ” yani “Erkeklerden Denk

Olanlar” başlığı altında ele alındığını görmekteyiz. Bununla birlikte İbn Kuteybe bizzat “بَابُ السَّوَادِ” yani “Zenciler Babı” adıyla bir başlık açmış (İbn Kuteybe, 2008: 230) ve bunun altında kadın ve erkeklerin muhatap oldukları ırksal ayrıma dair rivayetlere yer vermiştir.

Eseri *Kitabu'l-Elfaz*'da kadınların fiziksel niteliklerine dair lafızlara yer veren İbnü's-Sikkit kadınların çirkin ve kısa boylu olmalarına dair 29 adet lafza yer verdiği “بَابُ الدَّمَاءِ وَ الْقَصْرِ” bab başlığı altında “el-hankele (الْحَنَكَلَةُ)” lafzını “siyah tenli ve kısa boylu kadın” olarak açıklayarak şairin şu şiiriyle siyahi veya zenci kadınları çirkinlikle vasfettiğini vurgulamıştır:

مِنْ كُلِّ حَنَكَلَةٍ، كَأَنَّ جَبِينَهَا كَبِدٌ تُهَيَّأُ، لِلْبِرَامِ، دَمَامَا

“Zenci ve kısa boylulardan sanki alını ve ortası Çirkinliğe boyanmış kadınlar vardır” (İbnü's-Sikkit, 1998: 223). Zenci kadınların ten renklerinden ileri gelen çirkinliklerini vasfeden rivayetler arasında tavsiye niteliğindeki tarifler de bulunmaktadır. Örneğin Ciranu'l-Avd şair bir kadınla evlendi ancak ondan çok sıkıntı çekti. Bunun üzerine şu şiiri söyledi:

أَلَا لَا يَغْرَنُ امْرُؤٌ نَوْفَلِيَّةَ عَلَى الرَّأْسِ مِنْهَا أَوْ تَرَائِبَ وَضَحِ
و لَا فَاحِمَ يَشْفِي الدَّهَانَ كَأَنَّهُ أَسَاوِدَ يَزْهَاهَا بَعِينِيكَ أَفْطَحِ

“Sakın ha hiçbir adam Nevfelli bir kadına düşmesin,
Onun yüzüne veya parlak göğüslerine kanıp!
(Teni) Öyle bir kara ki hiçbir boya fayda etmiyor,
Gözlerine yalnızca basık burnun parlaklığı vuruyor” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 242).

Yine siyah tenli kadınları tavsif eden bir şair şöyle demektedir:

كَأَنَّمَا وَجْهُكَ ظِلٌّ مِنْ حَجَرٍ

“Sanki yüzün taştan bile daha gölgeli, güneş görmemiş/gölgede kalmış gibi kapkaranlık ve koyudur” (İbn Kuteybe, 2008: 230).

Aynı şekilde bir başkası, zenci bir kadın için şu beyti söylemiştir:

كَأَنَّهَا وَ الْكُحْلُ فِي مَرَوْدَهَا تَكْحُلُ عَيْنَيْهَا بِبَعْضِ جِلْدِهَا

“O, boya milindeki sürme gibidir (kapkaradır),
Gözlerine sürme çekerken sanki cildine de bulaştırmış gibidir” (İbn Kuteybe, 2008: 230).

Zenci kadınları tarif eden bu nötr değerli söylemler yanında onları tavsif eden ve çirkinlikle itham eden söylemler de bulunmaktadır. Örneğin, bir adam usfur ile boyanmış zenci bir kadına baktı ve şöyle dedi: “Bu kadın sanki üzerine kan damlamış dışkıya benziyor” (İbn Kuteybe, 2008: 230)! Erkeklerin kadınlar üzerindeki beğeni algılarını etkileyen ve ırksal farklılıklarından kaynaklanan ten veya cilt renkleri, kadınlar için erkek gözünde birer güzellik ölçütü haline gelmiştir. Cerir, gelin olan zenci bir kadını tarif ettiği şiirinde kendisine çeşitli hayvanlar üzerinden yakıştırmalarda bulunmuştur:

ترى التَّيْمِيَّ يَزْحَفُ كَالْقِرْنَبِيِّ إِلَى تَيْمِيَّةٍ كَعَصَا الْمَلِيلِ
تشين الزعفران عروس تيم وتمشي مشية الجعل الدحول
يقول المجتلون عروس تيم شوى أم الحبين ورأس فيل

“Teymli adamı osuruk böceği gibi karnı üstünde
Sopaya benzeyen Teymli kadına yürüdüğünü görürsün!
Teym’in gelini, zaferanı ayıplıyor ama,
Kendisi de bir böcek gibi yerde sürünüyor.

Teymli gelini süsleyenler onun,

El ve ayaklarının bukalemuna, başının ise file benzediğini söylüyorlar (İbn Kuteybe, 2008: 231–232). Siyah tenli kadının böcek, bukalemun gibi hayvanlara benzetilip tasvir edildiği rivayette zenci olmanın sadece kadınlarda değil erkeklerde hoş görülmediğine dair ipuçları bulunmaktadır. Genel anlamda kadın olsun erkek olsun siyah tenlilerin böceklerle benzetildiği bir diğer rivayet şöyledir: Siyah ve kötü kokulu böceklerden biri annesine “Anneciğim! İnsanların geçerken üzerime tükürmeleri ne de kötü!” diye yakındı. Annesi de “Kızım, Allah'a sığın.”⁵⁵² cevabını verdi (İbn Kuteybe, 2008: 231). Görüldüğü üzere toplum tarafından sevimsiz karşılanan siyah tenliler pis kokulu böceklerle benzetilmiş, bu da onların beyaz tenli insanlara nazaran farklı nitelikleriyle ön plana çıkma eğilimine sebep olmuştur. Siyah ve kötü kokulu böceğin üzerine tükürmek suretiyle insanlar tarafından hor görüldüğünün işaretlerini bir beğeni ve gıpta işareti olarak kaydeden bu söyleme benzer şekilde İbn Kayyim el-Cevziyye, Arapların yırtıcı hayvanlar arasında en hoş ağızlısının köpekler, insanların en hoş ağızlısının ise zenciler olduğunu söylemektedir. Bunun gerekçesi olarak zencilerde tükürük salgılanmasının daha fazla olmasını gösterir. Ağız kokusunun sebebinin kuruyan tükürük olduğu bilgisini de ilave eder (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 244).

Kadınlara siyah tenli olanlarının osuruk böceğine, bukalemuna, fil başına, hayvan dışkısına benzetildiği ve şiddetle alıkonulduğu rivayetlerin yanında az da olsa onları öven, âşık olmaya layık görüldüğünü vurgulayan veriler de bulunmaktadır. Örneğin İbn Kuteybe “بَابُ السَّوَادِ” başlığı altında şairlerden birinin siyah tenli/zenci bir cariye için okuduğu şu şiire yer vermiştir:

أَشْبَهَكَ الْمِسْكُ وَ أَشْبَهَتْهُ قَائِمَةً فِي لَوْنِهِ قَاعِدَهُ
لَا شَكَّ إِذْ لَوْنُكُمَا وَاحِدٌ أَنْكُمَا مِنْ طِينَةٍ وَاحِدَةٍ

“Sen miske benzersin, misk de sana benzer;

⁵⁵² İbn Kuteybe burada “Allah’a sığın.” ifadesine şu şekilde açıklık getirmiştir: Yani, “Allah’a sığın.” demek “İnsanların gözlerinden Allah’a sığınarak korun.” demektir. İnsanların sana tükürmesine üzülme, çünkü her nasıl ki büyücü, efsunla/büyüyle uğraşırken yaptığı muskaya tükürüyorsa insanlar da sana olan hayranlık ve beğenileri sebebiyle göz değmesi/nazar korkusundan sakındırmak için sana tükürüyorlar, tiksindiklerinden dolayı değil (İbn Kuteybe, 2008: 231 (d.p.)).

Senin rengin miskin rengiyle sabittir.

Sizin renginizin aynı olduğundan hiç şüphe yok;

Ne de olsa ikiniz aynı çamurdansınız” (İbn Kuteybe, 2008: 231). Yukarıda değindiğimiz üzere siyah tenli kadınları hayvan dışkısına benzeten söylem ile burada zenci bir cariyeyi miske benzeten beğeni algıları birbiriyle tamamen tezat teşkil etmektedir. Yine siyah tenli kadın için söylenen bir diğer beyit şöyledir:

أَحِبُّ لِحُبِّهَا السُّودَانَ حَتَّى أَحِبُّ لِحُبِّهَا سُودَ الْكِلَابِ

“O kadına olan sevgim, bana zencileri sevdirdi;

Hatta onun sevgisiyle kara köpekleri bile sever oldum” (İbn Kuteybe, 2008: 232).

Kadınları ten rengine göre değerlendiren erkek beğenisi ondan cinsel fayda temin etme söz konusu olunca kadınları herhangi bir ayrıma tabi tutma yoluna gitmemiş, söz konusu cinsellik olduğu zaman zencilikle vasfedilen cilt renginin önemini göz ardı etmiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye kitabı *Ahbaru'n-Nisa*'da asil ve nüktedan bir adamın anlattığı bir olayı şöyle anlatmaktadır: “Ben çok kıskanç biriydim. Bir gün siyah ve çirkin bir kadının geldiği haberini aldım. İki arkadaşım ile birlikte bir gece onun yanına gittik. Lambalar söndürüldü ve elimi kadının göğüslerine götürdüm. Bir de baktım ki kadının göğsü üzerinde benden başka dört tane el daha var! O gecedan sonra bir daha aklıma herhangi bir kadının düştüğünü hatırlamıyorum”⁵⁵³ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 103).⁵⁵⁴ Rivayette zenci kadının çirkinliğine rağmen cinsel fayda temini söz konusu olunca rağbet görmesinin yanında erkeğin en çirkin kadına bile güvenmemesi durumu vurgulanmıştır. Ancak aşk ve evlilik birlikteliği konusunda erkeklerin zenci kadınları tercih etmedikleri konusunda Asmai'nin anlattığına göre: “Şehirde yaşayan bir adama, “Esmer tenli kadınlara neden bu kadar istek duyuyorsunuz?” diye soruldu. Adam şöyle cevap verdi: “Eğer beyaz tenli bir kadın bulursak, onunla da dost hayatı yaşarız” (İbn Kuteybe, 2008: 230) rivayeti dikkat çekmektedir. Ayrıca Hz. Ali'nin, “Her kim siyahi bir kadınla evlenir de onu boşarsa, kadının mehrini ben ödeyeceğim.” (İbn Kuteybe, 2008: 231) sözü siyah tenli kadınların boşanmak suretiyle uzaklaştırıldığı ve kendileriyle aşk/dost hayatı sürdürme konusunda

⁵⁵³ كُنْتُ شَدِيدَةً الْغَيْرَةِ، فَأُخْبِرْتُ بِمَجِيءِ قَبِيحَةٍ سَوْدَاءَ فَذَهَبْتُ مَعَ إِخْوَانٍ لِي عِنْدَهَا لَيْلَةً فَطَفَعِيَ السَّرَاجَ، فَضَرَبْتُ بِيَدِي إِلَى صَدْرِهَا فَإِذَا دُونَ أُرْبَعِ أَيْدٍ، فَمَا أَعْلَمُ أَنِّي خَطَرْتُ بِبَالِي امْرَأَةً بَعْدَ ذَلِكَ

⁵⁵⁴ Edebiyat ve aşk edebiyatı söylemi kapsamında değerlendirebileceğimiz nas-dışı bu tür rivayetlerin sıhhat dereceleri önem arz etmektedir.

beyazların daha çok tercih edildiği sonucu çıkmakta; aynı şekilde cinsellik konusunda beyaz tenli ve zenci kadınlar arasında ayırım yapılmadığı yargısına varılmaktadır.

Siyah tenli kadın için kullanılan yalnızca bir adet lafız bulunmasına rağmen kadının beyaz cildini ve cildinin çeşitli güzelliklerini niteleyen birçok kadın lafzı bulunmaktadır. Bunlar arasında “el-berahrahe (الْبَرْهَرَهَةُ)” lafzı Ebu Zeyd’in tanımıyla “teni oldukça beyaz ve hoş bir renkte olan kadın” anlamında (İbnü’s-Sikkit, 1998: 213); “er-ru’bube (الرُّعْبُوبَةُ)” lafzı “beyaz tenli ve yumuşak ciltli kadın” için (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 228; İbnü’s-Sikkit, 1998: 213); aynı şekilde “el-uberide (الْعَبْرِدَةُ)” ve “ulebita (عَلْبِطَةُ)” lafızları “beyaz ve yumuşak tenli kadın” için (İbnü’s-Sikkit, 1998: 220); “el-hecan (الْهَجَانُ)” lafzı “beyaz ve güzel kadın” için (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 228); “el-buhsule (الْبُھْصَلَةُ)” lafzı “beyaz tenli ve kısa boylu kadın” için (İbnü’s-Sikkit, 1998: 222) kullanılmaktadır. Sırf beyaz renkli bir tene ve siyah bir cilt rengine sahip kadınlar değil, aynı zamanda “el-bedda (الْبَدَّةُ)” ismiyle anılan “buğday tenli veya beyaz tenli kadın” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 214) ile “ez-zehra (الزَّهْرَاءُ)” niteliğine sahip “dolunayın rengi gibi, beyazı sarıya çalan kadın” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 228) da spesifik isimlerle tavsif edilmiştir.

Özellikle beyaz bir cilde sahip kadınların erkekler tarafından beğenildiğine dair yorum, İbnü’s-Sikkitin “Kadınların Beğenilen Özellikleri”⁵⁵⁵ bab başlığı altında yer verdiği toplam 93 adet lafızdan 12 tanesinin (yaklaşık %13’ünün) cilt ve ten güzelliğine dair olmasından ve bu niteliklerin de tamamında kadının beyaz tenli olmasının yanında yumuşak, pürüzsüz, nemli özelliklerini taşımasından ileri gelmektedir. *Kitabu’n-Nisa* literatüründe beyaz tenli kadına dair övgülerden biri şudur:

⁵⁵⁵ بَابُ صِفَةِ النِّسَاءِ مَا يُسْتَحَبُّ مِنَ النِّسَاءِ (İbnü’s-Sikkit, 1998: 211)

“Beyaz tenli kadına canımı feda ederim,

Akşamın sarısı (gibi soluk beniz ise) kötü kadın gibidir” (İbn Abdirabbih, 1983: 126).

Ancak beyaz tenli olmanın erkekler tarafından tercih edilmeyerek yerildiği rivayetler de bulunmaktadır ki Medine valisi ve Hişam b. Abdülmelik’in dayısı İbrahim b. Hişam b. İsmail, Akil’in kızına talip oldu. Ancak Akil onu bembeyaz olduğu gerekçesiyle geri çevirip⁵⁵⁶ şöyle dedi:

رددت صحيفة القرشيّ لما أبت أعراقه إلا احمرارا

“Damarları beyazdan başka bir renk kabul etmiyor,

İşte bu yüzden Kureyşli’nin yüzünü geri çevirdim” (İbn Kuteybe, 2008: 201)!

4.4.2. Etnik Grup Ayrımı

Kadınların siyah tenli veya beyaz tenli olmaları, onlara yönelik ırksal bir ayrımın ötesinde güzellik ve çirkinlik noktasında beyaz tenli olanların erkekler için tercih edilir, zenci kadınların ise tercih edilemez olmalarından ileri gelmektedir. Yine de zenci kadınların literatürde geçtiği üzere maruz kaldıkları menfi tutum ve söylemler, onların kendi iradeleri dışında doğuştan getirdikleri temel edinilmiş statülerinden birini teşkil ettiği için dezavantajlı grup içinde ırksal ayrıma tabi tutulduklarını göstermektedir. Kadınların sahip oldukları ten renginin yanı sıra, doğuştan kendilerine verilmiş veya edinilmiş statülerden bir diğeri olan içinde doğdukları etnik grup veya milliyet de onların farklı tutum ve algılarla karşı karşıya kalmalarına sebep olmuştur.

Arap kültürünün babasoylu yapısı göz önünde bulundurulacak olursa Orta Çağ İslam kültürünün kadın algısını *Kitabu’n-Nisa* literatürü özelinde üzerinde çalışmış olduğumuz örneklem eserlerde, kadınların fiziksel özelliklerini teşkil eden ten veya cilt rengi dışında herhangi bir ırksal avantaj ya da dezavantaj sağlamadıkları görülmektedir. Bu noktada kadınlar, velayetleri altında bulundukları söz sahibi erkeklerin tasarrufları

⁵⁵⁶ فردّه لأنه كان أبيض شديد البياض

doğrultusunda özellikle nikahları altına girecekleri müstakbel kocalarının etnik sınıflarını denetleme görevini velilerine bırakmışlardır. İbn Kuteybe *Kitabu'n-Nisa*'da ele aldığı “الأكفاء من الرجال” yani “Erkeklerden Denk Olanlar” başlığı altında, İbn Abdirabbih aynı şekilde *Kitabu'n-Nisa* başlığı altında açtığı “الهَجَنَاء” (İbn Abdirabbih, 1983: 140) yani “Melezler” babında kadınların evlenecekleri adamların etnik kökenlerine dair ipuçları veren rivayetlere yer vermişlerdir.

“Kadınlar Kitabı” içinde erkeklerin nesep veya soy kalitesini tayin eder nitelikteki etnik kökenlerine dair verilen malumat arasında onların Arap veya Acem olmalarını belirten sıfatlar bulunmaktadır. İbn Abdirabbih'in açıklamasına göre Hristiyan veya diğer dinlere mensup olanlar, eğer fasih (açık ve anlaşılır) bir Arapça konuşuyorsa bunlara “acemi (العجمي)” denir. “A'cemi (الأعجمي)” ise, Müslüman olsa dahi Arapçayı konuşamayan, ana dili Arapça olmayanlara denir. A'cemlerin (الأعجمي) çoğunun aksanı bozuktur. (İbn Abdirabbih, 1983: 141). Yine İbn Abdirabbih “Melezler” bab başlığı altında “Araplar, kendileri dışında Arap olmayan milletlerden İslam'ı kabul edenlere, “müselmani” (مُسلْماني) derler. “Hecin (الهجين)”, babası Arap, annesi Arap olmayan başka bir millettten (أعجمية) olana denir. “Müzerra' (المذرع)” annesi Arap, babası başka bir millettten olan kişiye denir”⁵⁵⁷ (İbn Abdirabbih, 1983: 141) şeklinde bir açıklamaya yer vermiştir. Ayrıca Ferezdak'tan bir şiir getirerek etnik kökenleri ifade eden kavramları örneklendirmiştir:

إذا باهلي أنجبت حنظليّة له ولدا منها؛ فذاك المذرع

“Bahile kabilesine mensup bir kadın, Hanzaleli bir çocuk doğurduğunda, Ondan dünyaya gelen çocuk müzerradır (annesi Arap, babası acemdir)” (İbn Abdirabbih, 1983: 141). Şiirde Beni Bahile'ye nispet edilen kadından ve soyunun

⁵⁵⁷ العرب تسمي العجمي إذا أسلم: المسلماني؛ ومنه يقال: مسالمة السواد، والهجين عندهم: الذي أبوه عربي وأمه أعجمية؛ والمذرع: الذي أمه عربية وأبوه أعجمي

doğrudan Adnani soyundan ve Kays Aylan'a bağlı Malik b. Asur ile evlenen, kocası öldükten sonra üvey oğlu ile evlenip dünyaya getirdiği çocukları ile büyük bir kabile oluşturan Bahile bt. Sab'ın adıyla müsemma Arap kabilesinden bahsedilmektedir (Önkal, 1991: 483). Babasının sahip olduğu etnik köken itibariyle “müzerra” olarak anılacak çocuğun nispet edildiği baba soyu olan Hanzale kabilesi ise acem olarak tavsif edilmektedir. Adnanilere mensup bir Arap kabilesi olan Temim'in bir alt kolunu teşkil eden Hanzale b. Malik kabilesi, her ne kadar mufaharelerde doğrudan Temim'i temsil edip tarihi onunla birlikte anılsa da (Önkal, 1997: 51) Ferezdak'ın bu şiirinde Arap dışı etnik köken olarak etiketlenmiştir. Devamında İbn Abdirabbih şiirde geçen müzerra kökenli çocuğun durumunu açıklamak üzere, “Müzerra' (المُذَرَّعُ), katıra benzetilir.

Annesi Arap, babası ise başka milletten olan bir aceme, “Baban kimdir?” diye sorulduğunda hemen, “Annem attır.” cevabını verir (İbn Abdirabbih, 1983: 141)” izahında bulunmuştur. Buna göre İbnü'z-Zübeyr'in Abdurrahman b. Ümmü'l-Hakem'e karşı okuduğu şu şiiri ile müzerra sınıfından olan Abdurrahman b. Ümmü'l-Hakem'i, annesinin Arap olarak “asil at” ve babasının Arap-dışı bir milletten olduğu gerekçesinin yanı sıra “eşek” ile benzetmelerde bulunarak tahkir ettiği görülmektedir:

تَبَلَّغْتَ لَمَّا أَنْ أَتَيْتَ بِلَادَهُمْ وَفِي أَرْضِنَا أَنْتَ الْهَمَامُ الْقَلَمْسُ
أَلَسْتُ بِبَغْلٍ أُمُّهُ عَرَبِيَّةٌ أَبُوهُ حِمَارٌ أَدْبَرَ الظَّهْرَ يَنْخَسُ؟

Onların diyarına gelmen seni hoşnut etti,
Ve bizim topraklarımızda yiğit bir efendisin.
Halbuki sen anası Arap, babası ise,
Sırtı mahmuzlanan bir eşeğin katırı değil misin” (İbn Abdirabbih, 1983: 141)?

Annenin Arap, babanın acem olduğu birleşmeden dünyaya gelen ‘müzerra’dan (المُذَرَّعُ) başka; babası Arap olup annesinin Arap olmayan/başka bir milletten olan ve “hecin (الهجين)” olarak statülenenler de vardır. Müzerralar gibi hecinler de saf ırka sahip olmadıkları için Araplar tarafından aşağı sayılırlar ve kendilerine kız verilmez. Hz. Peygamber döneminde devam eden bu algı geleneği, Rasulullah'ı, hecinleri

savunmak üzere Dubaa bint ez-Zübeyr b. Abdulmuttalib ile Mikdad b. el-Esved'i ve Halide bint Ebi Leheb'i de Osman b. Ebi'l-As es-Sekafi ile evlendirmeye (İbn Abdirabbih, 1983: 141) sevk etmişti. Hecini hor görme ve kız vermeme geleneğine örnek teşkil etmesi bakımından Asmai'nin anlattığı olay önem arz etmektedir: Mehdi hac için yola çıkmıştı. Yolda giderken bir bedevi gelerek, "Ey müminlerin emiri! Allah beni sana kurban eylesin. Ben aşığım!" dedi. Mehdi, aşıklar hakkında kıssa ve hikayeleri severdi. Bir yerde konaklayınca bedevinin, yanına getirilmesini emretti. Bedevi gelince ona, "Bana seslenen sen miydin?" dedi. Bedevi, "Evet müminlerin emiri." dedi. Mehdi, "Adın nedir?" diye sordu. Adam, "Ebu Miyas." dedi. Mehdi, "Sevdiğin kimdir?" diye sordu. Adam, "Amcamın kızıdır. Amcam, kızını benimle evlendirmeyi kabul etmedi." dedi. Mehdi, "Belki de o, senden daha zengindir." dedi. Adam, "Hayır, ben ondan zenginim." dedi. Mehdi, "Peki o zaman sendeki sorun nedir ki amcan kızını sana vermesin?" dedi. Adam, "Yaklaş da söyleyeyim." deyince Mehdi gülmeye başladı ve kulağını Mehdi'ye yaklaştırdı. Adam, "Ben hecin (melez)im." dedi. Mehdi, "Zıyanı yok, müminlerin emirinin kardeşi ve evlatlarının çoğu da melez." dedi ve sonra, "Amcan nerede?" diye sordu. Adam, "Üç mil uzakta." dedi. Halife Mehdi birisini göndererek adamın amcasını getirtti ve ona, "Neden Ebu Miyas'a kız vermiyorsun? Ben onun zengin olduğunu görüyorum." dedi. Adam, "Onun malı batsın! Benim gibi birisi onun gibisine kız vermez." dedi. Halife Mehdi, "Senin hoşlanmadığın şey (damadının melez olması) bizde ayıp sayılmaz. Ben kızının mehri olarak on bin dirhem vereceğim. Ayrıca söylediğin sebepten dolayı sana da on bin dirhem ödeme yapacağım." dedi. Adam, "Pekâlâ, yapabilirsin." dedi. Bunun üzerine Ebu Miyas şu şiiri söyleyerek oradan ayrıldı:

و اتبعت ظبية بالغلاء و إنما يعطي الغلاء لمثلها أمثالي
و تركت أسواق القباح لأهلها إن القباح و إن رخصن غوالي

"Bir ceylan aldım çok pahalıya,
Onun gibisine bu pahayı ancak benim gibileri verebilir.
Çirkinler pazarını da onun ehline bıraktım,
Çünkü çirkinler ne kadar ucuzlasa da pahalı sayılırlar" (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 206, 207). Rivayetten anlaşılacağı üzere veliler, kızlarını babaları Arap olup annesi

acem olanlarla yani hecinlerle evlendirmek istememektedirler. Ancak bununla birlikte Emevi ve Abbasi hanedanlığında ümmü veled statüsündeki birçok halife annesi dikkat çekmektedir.⁵⁵⁸ Emeviler zamanında dahi geçerliliğini sürdüren bu etnik ayrımın halife çocukları için de geçerli olduğu görülmektedir ki *Uyunu'l-Ahbar* ve *İkdü'l-Ferid*'de zikredilen bir rivayete göre; Akil b. Ulafe son derece gururlu biriydi. Abdülmelik b. Mervan da onun kızını, çocuklarından birisine istedi. Bunun üzerine Akil, ona şöyle dedi: “Eğer illâ (çocuğunu) evlendireceksen o zaman beni babası Arap, annesi acem olanlardan (melez çocuklarından) uzak tut” (İbn Kuteybe, 2008: 201; İbn Abdirabbih, 1983: 105).



⁵⁵⁸ Bkz. “Cariye Olma”.

II. BÖLÜM

ORTA ÇAĞ İSLAM KÜLTÜRÜNDE AİLE VE KADIN

Giriş: Aile Kurumu ve Aileyi Teşkil Eden Unsurlar

Aile, Orta Çağ İslam kültüründe olduğu gibi bugünün modern zamanlarında da toplumun temelini teşkil eden en önemli kurumlardandır. Bu müessesenin işlevi İslami gelenekte daha çok kadın-erkek arasındaki arzu denetimini sağlaması ve toplum genelinde baş göstermesi muhtemel “cinsel anarşiyi” (Yılmaz, 2015: 168) önlemesiyle kendini göstermektedir. Dolayısıyla dini bir hüviyet taşıyan İslam devleti sahip olduğu denetim yetkisiyle toplum genelinde düzenlediği cinsel politikayı aile kurumu özelinde de yürütmek otoritesini elinde bulundurmaktadır, diyebiliriz. İslam devletinin bireyin mutluluğundan öte “ümme” yapısını tesis etme ilkesi toplumsal kurumların mutlak surette bu amaca yönelik formlarda yapılanmasını gerekli görür. Bu doğrultuda ailenin toplumu oluşturan her bir fert üzerinde sağladığı “cinsel denetim” işlevi teokratik ümmet yapılanması içinde mezkur kurumu dini/dindarlığı/devlet kimliğini ayakta tutan yegane unsur olarak öne çıkarmıştır. Teokratik İslam devletinin ümmet ideası (İslamcılık) da din olarak İslam’ın bir inanç sistemi olmasının ötesinde siyasal bir ideoloji ya da iktidar alternatifi olarak kullanılmasını ifade etmektedir (Yılmaz, 2015: 16). Bu noktada artık dini ve ahlaki niteliğe sahip her unsur şeri devlet politikası altında siyasal bir renk alır. Nasıl ki dini nassların yorumunda zahiri tevil ile tarihselci yorumun ihtilaf ettiği ilkesel ve olgusal değerler (değer/durum önermeleri) niza konusu⁵⁵⁹ olabiliyorsa; yasama, yürütme ve yargı organlarıyla siyaset felsefesini tayin eden İslam devletinin sahip olduğu bu yönetim erkleriyle politik ve dini/ahlaki amaç ile ilkeleri bir arada barındırması dikotomik⁵⁶⁰ bir mesele olarak tartışmaya açık kalmaktadır. Orta

⁵⁵⁹ Olgu/değer dikotomisi, sosyal bilimlerde en temel dikotomilerden biridir ve metodolojik, teorik, ahlaki uygulamaların her seviyesinde nesnellik/değişmezlik ile bağlılık/ilişkinlik konularıyla alaka gösterir. Araştırma çerçevesinde bir olguya değer katmak çalışma amaçları açısından fayda sağlamayacağı gibi; bir kişinin değerlerini de nesnel bir olgu olarak sunmak yanlılıktan öteye gitmez (Steadman-Jones, 2014: 79). Bu bağlamda dini nassların yorumunda, bu metinlerin teşekkül ettiği dönemin sosyal yapısı göz önünde bulundurularak olgusal/durumsal bir teville mi yoksa bahsi geçen metinlerin kaynağını tanrısal/ilahi bir güçten aldığı inancıyla tamamen değersel/ilkesel bir kabule mi başvurulacağı tartışma konusu olmuştur.

⁵⁶⁰ Sivil toplum kuramcıları vatandaşların özgür ve özel bireyler olarak dahil oldukları faaliyet alanlarını yine onların siyasal bir toplumun üyeleri olarak sahip oldukları kamusal rollerinden ayırma taraftarıdır. Bu konuda sivil alan insanın kendi kendini yönettiği, siyasal alan ise insanın devlet tarafından yönetildiği mecrayı tanımlamaktadır (Tonkiss, 2014: 340). İnsanın özdenetimini sağladığı sivil alanının bir kısmında hakim olan din kamusalın denetiminden müstakil bir hareket sahasını zorunlu kılar. İnsanın sivil alanında yer bulan din unsuru devlet yapılanması içinde özel bir alan olmaktan öte kamusal/siyasal bir niteliğe

Çağ İslam kültüründeki hakim teokrasi diğer kurumlarda olduğu gibi aile kurumunda da dini değerleri ön plana çıkararak İslam geleneğini temsil etme gayretinde olmuştur. Bunun doğal bir sonucu olarak dini değerlere bağlılık aileyi ayakta tutma başarısı olarak görülmüştür (Yılmaz, 2015: 171). Nitekim aile fertlerinin bu kurumun dinamiği doğrultusunda etik değerlerle mücehhez olması Tanrısal ilkelerle belirlenmiştir. Böylece dini devlet yapılanmasında öncelikli olarak toplumsal düzen toplumsal ahlakın temini ile; toplumsal ahlak ise ideal bir aile kurumunun tesisi ile mümkün görülmüştür.

Aileyi ayakta tutan en önemli unsur dindir; ancak İslam geleneğinin devlet yapısı göz önünde bulundurulacak olursa, aileyi koruma görevi üstlenen sosyal devletin bu fonksiyonu şeri yasalar yardımıyla yerine getirdiğini söylemek daha doğru olacaktır. Bu bağlamda yasaklanan birçok konunun aile kurumu üzerinden denetlenmesi devletin toplumsal istikrarı için son derece kıymetlidir. Bunların başında zina gelir ki cinsel ihtiyaçların meşruiyetini temin eden tek kurum olarak aile cinsel anarşinin toplum genelinde asgariye çekilmesi bakımından son derece önemlidir. Bunun yanında müessesenin tesisi (nikah/evlilik), idamesi ve dağılması (boşanma/talak) süreçleri de devlet eliyle resmen tatbik edilir. Yine aile kurumu bireyler arası soy bağı (nesebi) tanzim ederek toplumsal ahlakı toplumsal düzene pratize eder; zina, fuhuş, müstehcenlik gibi ahlaki kusurlar, ümmet yapısı içinde illegal niteliklidir ve devlet denetimiyle aile kurumunu korur. Kurumun İslam devlet yapılanması içinde önemli bir işlev arz etmesine sebep olan bir diğer unsur da aynı şekilde üzerinde cinsel denetimin sağlandığı eşcinsellik konusudur. Bilindiği üzere İslam geleneğinde erkekler arası cinsel ilişki “livata (لواط)”, kadınlar arası cinsel ilişki ise “sihak (السحاق)” lafızlarıyla tesmiye edilmiş; her iki ilişki çeşidinin de cinsel ahlaka aykırı, aile düzenini bozan fiillerden olduğu vurgulanmıştır (Öğüt, 2009: 169). Eşcinselliğin insanlık onurunu ihlal eden bir eylem olmasının ötesinde aile kurumuna zeval vererek ümmet içinde toplumsal ahlak ve düzeni tehdit eden “sapkın” bir cinsel eğilim olarak nitelenmesi evliliği teşvik politikasının elini güçlendirmiştir. Şeri devletin yürüttüğü eşcinsellik politikası sivil-siyasal ayrımında cezai ve hukuki müeyyidelerin yanı sıra dini ve ahlaki boyutta da kendini göstermektedir. Bunun en bariz örneğini dini söylemde homoseksüelliğin

bürünür. Böylece sivil/dini-siyasal ayrımında evlilik, aile, dini hayat gibi müesseseler her ne kadar özel faaliyet alanı olarak içselleştirilse de kamusalın uzantısı olarak kalırlar. Böylece İslam devleti gibi şeri siyaset yürüten yönetimler özel alanın siyasileşmesiyle tezat teşkil eden yapıları ile laisist tenkitlere açık hale gelmektedir.

şiddetle kınanarak büyük günahlardan sayılmasının yanında; siyasalın denetlediği eşcinselliğin cezai müeyyidelerden recm, celde, sürgün hadleriyle devletin tatbikine bırakılmasında görürüz. Din devleti devleti oluşturan erklerin gücünü dini metin ve kurumlardan almış, böylece otoriteyi hem ahlaki hem siyasi anlamda güçlendirmiştir. Sonuç olarak *Kur'an* ve sünnette cinsi hayata dair pek çok ayrıntılı düzenleme ve hükmün yer almasının (Yaşaroğlu, 2003: 198) yanında esasen aile kurumuyla temin edilecek hedef özelde toplumsal ahlak, genelde ise homojen bir ümmet devleti oluşturmak olarak tayin edilmiştir. Bu bağlamda toplum ataerkil aile aracılığıyla devletten beden ile bedenin arzularına inen bir siyasal denetim ve egemenlik hiyerarşisi kurmaktadır (Berktaş, 1995: 143). Esasen bir devlet adamı olarak Hz. Muhammed'in Müslüman aile kurumunun teşekkülünde yaptığı reform niteliğindeki düzenlemeler İslam öncesi aile yapısına göre son derece tafsilatlı ve dini yasalarla şekillendirilmiştir. Ümmeti oluşturan organik yapıların en küçük ve başlıca birimini temsil eden aile cinselliğin legalize edildiği bir yapı arz etmenin yanında şeri ümmet içinde doğal olarak kutsiyet atfedilen dini bir kurum özelliğiyle ön planda kalmıştır. Böylece Peygamber dini inanç temelli pek çok açıdan cazip ve tatmin edici aile yapısını ortaya koyarak (Watt, 2016: 335) aşiret topluluğunu inananlar topluluğuna çevirmiştir (Mernissi, 1995: 42-43). Halihazırda yeni bir yapılanma örneği gösteren İslam devletinin öngördüğü toplumsal düzen tek-Tanrılı erkek egemen bir devlet olarak yalnızca ümmet kurumu altında varlığını sürdürme imkanına sahipti (Mernissi, 1995: 115). İslam öncesinde asabiyet üzere birleşen aşiretlerin en küçük birimi kabile iken; din üzere birleşen ümmet içinde oluşturulan işlevsel aile kurumu toplumsal ahlak ve toplumsal düzenin sıkı denetimle erkek egemenliğine bırakıldığı re-organize bir hal aldı.

Bilindiği üzere Peygamberin oluşturduğu din devleti (ümmet) yapılanmasında aile kurumuna sosyal ve dini pratiklerin sürdürülebilirliği açısından son derece önemli misyonlar yüklenmiştir. İslam öncesine nazaran gitgide ataerkil bir yapı gösteren Müslüman toplum ve ailede de tıpkı tarih öncesi dönemlerde görüldüğü üzere, her erkeğin kendi nesebinden/sulbünden dünyaya gelen çocuklarıyla ilgilenmesi ve kendi kullanımında olan servetine çocuklarının halef olmalarını istemesi doğal karşılanmaktaydı ki anaerkil toplumların gösterdiği komünial yapı erkek için bu imkanı ana soy ailede kız kardeşin oğluna vermekteydi (Watt, 2016: 318). Buna göre İslami düzenlemenin öngördüğü babasoylu ve mülkiyet temelli aile yapısı erkeğin mallarını

devretmesi için erkek evlada ihtiyaç duyarken, diğer taraftan da mal mülkiyetinin sahih aktarımında gerekli görülen kan bağıını “biyolojik babalık” müessesesine verdiği önem doğrultusunda zina haddi ve iddet kuralları ile korumaya almıştır. Böylece oluşturulan yeni ataerkil aile kurumu içinde mal mülkiyetinin sahih aktarımını sağlayan cinsel zina anarşisinden meydana gelecek nesep ihtilafı önlenmiş olacaktır.

Orta Çağ kadın algısını İslam kültürü özelinde ele alırken, geleneğe kaynaklık eden dini sahip olduğu yapı ve işlevinden müstakil değerlendirmek şüphesiz ütopyik yargılara varmamıza sebep olur. Bu noktada kültüre kaynaklık eden dini, Durkheim’ın “kutsal şeylere yani bir kenara konulmuş ve yasaklanmış şeylere ilişkin birleşik bir inançlar ve pratikler sistemi” tanımı çerçevesinde ve “müntesibi olan herkesi tek bir ahlaki cemaatte birleştiren inançlar ve pratikler” (Turner, 2014: 157) işleviyle birlikte değerlendirmek gerekir. Buna göre cemaatin iç dayanışmasını sağlayan din toplumda bedensel denetimi de sağlayarak ekonomik ve politik iktidarı korumak adına önlemler alır (Turner, 2014: 365–366).⁵⁶¹ Esasen dinin toplumsal işlevlerinden en önemlisi de beden aile kurumu içinde denetimli olarak yeniden üretimini sağlamanın yanı sıra mülkiyetin denetimini sağlamaktır.

Ailenin cinsel/bedensel denetim sayesinde ekonomik ve politik iktidarın teminatını sağlaması, dolayısıyla kurumlaşma temayülü göstermesi İ.Ö. 3500 ile 3000 yılları arasında Mezopotamya kent devletlerinin teşekkülü dönemine tekabül etmektedir. Kentsel toplulukların kent devletlerine dönüşmeleriyle aralarındaki askeri mücadele ve rekabet erkek egemenliğin de beraberinde doğal olarak güç kazanmıştır. Savaşlar sonucu mülk edimi sağlanmış ve miras yoluyla babadan oğula geçmesiyle mülkiyeti garanti edecek çeşitli tedbirler gerekli görülmüştür. Mülk devrini mümkün kılan askeri nitelikleri haiz erkek çocuk ancak kadının cinsel denetimi ve erkek çocuk doğurma potansiyelinin erkeklerin gözetimine bırakıldığı bir toplumda mülkiyetini garanti edebilirdi. Dolayısıyla tüm bu şartları sağlayan aile kurumlaşmış, yasalara bağlanmış ve devlet güvencesine alınmış olmasıyla mezkûr ihtiyaçlara binaen işlevsel

⁵⁶¹ William J. Goode’a göre aileyi oluşturan unsurlar şunlardır: Doğurganlık, tabakalaşma sistemi içerisinde üyelerin statü yerleştirmeleri, aileye içsel biyolojik idame veya dağıtım sistemi, toplumsallaşma, duygusal idame, hem yetişkinler hem de çocuklar üzerinde cinsel/toplumsal denetim. Goode bu özellikleri haiz ailenin ürün ve hizmet üretimi noktasında iktisadi, doğurganlık noktasında toplumsal ve meşru miras örüntülerinin tayini gibi konular noktasında da siyasal işlevi sürdürdüğünü tespit etmiş ve sonuç olarak ailenin etrafında örgütlendiği tüm bu işlevler sayesinde toplumsal düzenin yine aile kurumu üzerinden sağladığını iddia etmiştir (Turner, 2014: 366).

hale getirildi. Bu çerçevede yine askeri güç ve egemenliğin göstergesi olan mülkiyetin teminatını sağlamak üzere kadın cinselliği baba ve kocasının malı olarak belirlendi; bu durum da kadının cinsel saflığına delalet eden bekaretinin üzerinden pazarlık yapılabilen ekonomik bir değer almasına yol açarak fahişeliğin ortaya çıkmasına sebep oldu. Sonuç olarak “cinselliği ve doğurganlığı yalnızca bir erkeğe ait saygın kadın” ile “cinselliği herkese ait olan fahişe” arasında kesin bir ayrım ortaya çıktı (Berktaş, 1995: 81). Görüldüğü üzere ailenin temelini teşkil eden mülkiyet kadını işlev ve değer olarak günümüzden yaklaşık 5000 yıl öncesinden ikincilleştirmeye başlamıştır.⁵⁶²

1. Nikah / Evlilik

Ailenin temelini teşkil eden evlilik müessesesi tarihin her döneminde gerek cinsel ihtiyaçları karşılama gerek neslin devamını sağlama noktasında meşru bir kurum olarak devamlılığını sürdürmüştür. Bireyden sonra toplumu tesis eden en küçük birim olması hasebiyle de muayyen kurallar çerçevesinde ilahi dinler ve ahlaki öğretilerce tanzim edilme gereği görülen hukuki bir yapı olma özelliğini taşımaktadır. İslam kültürünün yegane ve en temel kaynağı olan Kur'an ve sünnetin yanında çalışmamızın temelini teşkil eden *Kitabu'n-Nisa* literatürü içinde “Evlenmeyi Teşvik ve Bekârlıktan Sakındırma”⁵⁶³, “Evlilik, Fazileti ve Nikahlanmayı Teşvik Hakkında”⁵⁶⁴, “Hangi Nitelikteki Kadımla Nikahlanılacağı Babı”⁵⁶⁵ ve “Kadınlarmın Kocalarıyla İlişkileri Babı”⁵⁶⁶ başlıkları altında bizlere ulaşan haberler, ele alınan bu başlıklar altında evlilik müessesesi dairesinden kadına bakış açılarına dair önemli ipuçları taşımaktadır. Çalışmamızın bu başlığı altında İslam fikhının belirlediği muayyen nikah/evlilik ölçülerini tekrar etmek yerine tarihsel olarak İslam kültürünün neşeti ile uğradığı değişimi işlemeye çalışacağız.

Bilindiği üzere bir kültürün nikah/evlenme adet ve gelenekleri o toplumdaki cinsel ilişkilerin ve soy üretimi faaliyetlerinin hangi düzlemde gerçekleştiğini gösterir.

⁵⁶² Kuran ve sünnetin bu noktada dönemin kadın anlayışına evrensel ve reformcu bir bakış açısını kazandırmış olması göz ardı edilemez bir gerçekliktir.

⁵⁶³ الْحَضُّ عَلَى النِّكَاحِ وَ دَمُ التَّبْتُلِ (İbn Kuteybe, 2008: 208)

⁵⁶⁴ فِي النِّكَاحِ وَ فَضْلِهِ وَ التَّرْغِيبِ فِيهِ (el-İbşihî, 1999: 181)

⁵⁶⁵ بَابُ مَا يَنْبَغِي أَنْ تَنْكِحَ الْمَرْأَةَ عَلَيْهِ مِنَ الْخِصَالِ (İbn Habib, 1992: 147)

⁵⁶⁶ بَابُ نُعُوتِ النِّسَاءِ مَعَ أَرْوَاجِهِنَّ (İbnü's-Sikkit, 1998: 238)

Aynı şekilde evlilik içinde bulunduğu kültürün sosyal, ekonomik ve dini ihtiyaçlarına cevap verecek cemaat ilişkilerini de yansıtır. Dolayısıyla kadını ilgilendiren ve onun bir taraf olarak unsuru olduğu nikah/evlilik adedinin kuralları bizlere kadının konumuna dair ipuçları vermesi bakımından son derece önemlidir. Bu yargıyı göz önünde bulundurarak Orta Çağ İslam kültüründe şekillenen kadın profili, özellikle evlilik müessesesi çerçevesinde dönemin kadın algısına ayna tutan mühim bir başlığı teşkil etmektedir. Özellikle İslam devletinin temelini atan Hz. Muhammed, ümmetin tesisi ve istikrarı için toplumun en küçük birimini temsil eden aile kurumunun hak ve sorumluluk sınırlarını tayin eden nikah/evlilik müessesesine son derece önem vermiştir. Akkaf b. Vedaa el-Hilali'nin aktardığına göre Rasulullah, "Ey Akkaf, karın var mı?" diye sormuş, Akkaf, "Hayır." cevabını verince, "Öyleyse sen şeytanın kardeşlerindensin. Eğer sen ruhban bir Hristiyan isen onlar gibi davran; şayet bizden isen (evlen, çünkü) nikah benim sünnetimdir" (İbn Kuteybe, 2008: 208; İbn Abdirabbih, 1983: 88, 89)⁵⁶⁷ tavsiyesiyle ümmet erkeklerini evlenmeye teşvik etmiştir. Aynı şekilde Tavus'un naklettiği bir hadise göre Rasulullah'ın, "İslam'da burun deldirmek, buruna halka takmak ve ruhbanlık, nikahı terk edip bekar yaşamak ve seyyahlık yoktur." (İbn Kuteybe, 2008: 208) buyurduğu bilinmektedir. Evlilik hayatını kabul etmeden yaşamak hatta nikahı terk ederek tamamen züht hayatına yönelmek, kadınlardan el ayak çekmek de İslami öğretinin kabulleri dışında kalmaktadır. Hz. Muhammed'in ümmetini evlenmeye teşvik etmesi altındaki sebebi Tavus, İbrahim b. Meysera'ya verdiği şu tavsiyeyle açıklamıştır: "Sana evlenmeni tavsiye ediyorum ya da Amr'ın Ebu Zevaid için söylediği şu söze kulak ver: "Seni evlenmekten alıkoyan şey ancak yaşlılık ve zinaya devam etmendir" (İbn Kuteybe, 2008: 208). Çünkü toplumsal düzenin sağlanması ve cinsel anarşinin önüne geçmek adına insanların cinsel ihtiyaçlarını gidermenin tek yolu evlilik kurumu dahilinde meşru hareket alanı sağlamaktır. Aksi takdirde toplumda meydana gelecek anarşi Hz. Peygamber tarafından "Güzelliğini ve ahlakını beğendiğiniz bir kimse size gelirse onu evlendirin. Böyle yapmazsanız yeryüzünde fitne ve bozgunculuk hüküm sürer." (İbn Kuteybe, 2008: 200) uyarısıyla açıkça haber verilmiştir. Ortodoks dini söylemlerin yanı sıra sosyal gerçeklikler de evliliğin toplum maslahatına yönelik düzenleyici bir kurum olduğunu göstermektedir: Ebu Müslim el-Hevlani kendi halkına şu tavsiyede bulunmaktadır: "Ey Hevlan topluluğu! Gençlerinizle cariyelerinizi evlendirin. Çünkü şehvet engel tanımaz bir

⁵⁶⁷ Benzer bir rivayete İbn Hanbel *Müsned*'inde yer vermiştir. Bkz. "Fitne Sebebi Olarak Kadın".

seldir. Önleminizi alın ve bilin ki ondan kolay kolay kurtulamazsınız”⁵⁶⁸ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 212, 213). Aynı şekilde İbn Kayyim el-Cevziyye kitabı *Ravdatü'l-Muhibbin*'in on sekizinci babını teşkil eden “*في أن دواء المحبين في كمال الوصال الذي*” yani “أباحه رب العالمين *Olduğu*” konu başlığının altında, insanın derdine dermanı ancak Allah'ın çizdiği hudut çerçevesinde arayıp bulması gerektiğini vurgulamış; bu ilahi yasa ve sınırların dışına çıkıp asi bir yolla çözüm arayanların ise daha büyük dert ve musibetlere gark olacağını bildirmiştir. Ardından bu konuyla ilgili olarak aşk derdinin dermanının iki ruhun buluşup iki bedenin kavuşmasında olduğunu belirterek İbn Abbas'ın, “İki aşık için evlenmekten daha iyi bir çıkar yolu yoktur.”⁵⁶⁹ hadisini zikretmiştir. Böylelikle insanların fizyolojik/cinsel ihtiyaçlarını yine Allah'ın hoşuna gidecek ölçüler çerçevesinde gidermeleri gerektiğini vurgulamıştır. Buna örnek olarak da Allah Rasülü'nün dışarıda gördüğü bir kadından ve bu görme sebebiyle kendisinde husule gelen şerden sakınmak amacıyla karısı Zeynep'in yanına giderek cinsel ihtiyacını karısı Zeynep ile giderdiğini bildirmiştir.⁵⁷⁰ Ardından Hz. Peygamber'in, “Kadın [erkeklerin yanına] şeytan suretinde gelir ve yine şeytan suretinde döner. Sizden her kim güzel bulduğu bir kadın görürse hemen eşinin yanına gitsin. Bu nefsinde oluşan arzuyu geri çevirir.”⁵⁷¹ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 212) hadisine yer vererek kadın cinselliğinden kaynaklanan fitnenin ancak evlilik/nikah yoluyla önüne geçilebileceğini bildirmiştir. Bu nedenlerledir ki nahiv alimi ve yedi kıraat imamından biri hatta kıraatte asrının imamı olarak bilinen Ali b. Hamza el-Kisai (Altıkulaç, 2002: 69) dahi kadınlarla evlenmeyi terk ettiği için eleştirilmiş ve bunun üzerine, “Bekarlığa sabretmem evliliğin meşakkatine sabretmemden daha kolaydır.”⁵⁷² cevabını vermiştir (İbn Kuteybe, 2008: 273).

⁵⁶⁸ يا معشر خولان زوجوا شبابكم وإماءكم فإن الغلظة أمر عارم فأعدوا عدتها واعلموا أنه ليس لمنعظ إذن يريد أنه إذا استأذن عليه فلا إذن له

⁵⁶⁹ لم ير للمتحابين مثل النكاح

⁵⁷⁰ رأى امرأة فأتى زينب فقضى حاجته

⁵⁷¹ إن المرأة تقبل في صورة شيطان وتدبر في صورة شيطان فإذا رأى أحدكم امرأة فأعجبته فليأت أهلها فإن ذلك يرد ما في نفسه

⁵⁷² وجدت مكابدة العزبة أيسر من مكابدة العيال

Kadına atfedilen baştan çıkarıcı, şeytan gibi olumsuz nitelikler onların denetiminin de mutlak surette hakim bir otorite olarak tavsif edilen baba, koca gibi statülerdeki erkeğe verilmesine sebep olmuştur. Böylelikle tesis edilen bu denetim evlilik bağı ile bir onur ve haysiyet niteliği kazanmış, mezkur değerlere sahip çıkmak adına kadınların namahrem erkeklerden örtünerek veya kamusal alana dahlini kısıtlayarak tecrit edilmesini de meşru görmüştür. Toplumsal faaliyetlerden olabildiğince tecrit edilen kadın evlilik müessesesi içinde mahrem erkeğine itaat etmek suretiyle yabancı erkeklerle de arasına keskin bir hat çizmiştir. Kadının kamusal alandaki görünürlük ve dolayısıyla faaliyetini ev-içi özel alanına hasreden görev taksimi evlilik birlikteliği içinde bizzat Peygamberin kızı Fatıma'nın pratiğiyle hayata geçirilmiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye'ye ait *Zadü'l-Mead*'da geçtiği üzere, Hz. Muhammed kızı Fatıma'ya evin iç işlerini, damadı Ali'ye de evin dış işlerini yürütmeleri gerektiğini bildirmiştir.⁵⁷³ İbn Kayyim bu görev tanımlarına açıklık getirmesi açısından İbn Habib'in şu açıklamalarına yer vermiştir: “Evin iç işleri şunlardır: Hamur yapmak, yemek pişirmek, yatak yorgan vs. temizliğini yapmak, ev süpürmek, eve su taşımak ve ev için gerekli görülen tüm işler”⁵⁷⁴ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1994: 169). İbn Kayyim el-Cevziyye, bu rivayete kitabının “Peygamberin Kadının Kocasına Hizmeti Konusundaki Hükümü”⁵⁷⁵ başlığı altında yer vermektedir.

Kadının görünürlük ve faaliyet alanını tayin eden Şari Peygamber, inşa ettiği ahkâmın sosyo-dini işlevini de kullanarak evlilik müessesesi içinde kadının konumunu ev-içi özel alan olarak belirlerken; makro düzlemde İslam geleneğinde, mikro ölçekte ise fukaha nezdinde “kadının her konuda kocasına hizmet etmesinin gerekliliği” yönünde bir anlayışın hakim olduğu göze çarpmaktadır. Her ne kadar “kadın ve erkeğin birbirinin ‘misli’ haklara sahip olduklarını”⁵⁷⁶ vurgulayan eşitlikçi hükümler mevcut ise de gerek Kitap gerekse hadis edebiyatında/sünnette “erkeklerin kadınlar üzerinde (bir derece üstünlük⁵⁷⁷ veya kavvam/yönetici olma⁵⁷⁸ yoluyla) daha fazla hak sahibi

⁵⁷³ فَحَكَمَ عَلَى فَاطِمَةَ بِالْخِدْمَةِ الْبَاطِنَةِ خِدْمَةِ الْبَيْتِ وَحَكَمَ عَلَى عَلِيٍّ بِالْخِدْمَةِ الظَّاهِرَةِ

⁵⁷⁴ وَالْخِدْمَةُ الْبَاطِنَةُ: الْعَجِينُ وَالطَّبْخُ وَالْفَرْشُ وَكُنُسُ الْبَيْتِ وَاسْتِقَاءُ الْمَاءِ وَعَمَلُ الْبَيْتِ كُلِّهِ

⁵⁷⁵ “فَصُلِّ فِي حُكْمِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي خِدْمَةِ الْمَرْأَةِ لِزَوْجِهَا” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1994: 169)

⁵⁷⁶ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ (Bakara 228)

⁵⁷⁷ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ (Bakara 228)

olduklarını” ifade eden söylemler nicel olarak daha hacimli bir yekûnu teşkil etmektedir. Bu anlayış kadının her türlü sosyal statüsünde erkek cinsinin ardında ikincil olarak yer almasına sebebiyet verdiği gibi tezahürleri de belirgin olarak evlilik müessesesi bağlamında kendini göstermiştir. Öyle ki kadınlardan derece ve kavvam olarak üstünlükleri ayetle sabit olan erkekler kadınların duygusal, cinsel ve sosyal kaderlerini tayin edecek evlilik kararlarına kendi özgür iradeleriyle karar vermelerine çeşitli sebeplerle ket vurmakta veya kararlarında baskın varlıklarını korumaktadırlar.⁵⁷⁹ Çalışmamız çerçevesinde yaptığı evliliklerin adeta birer kördüğüm halini aldığı Atike’nin bir diğer birlikteliğine dair rivayeti *Ahbaru’n-Nisa*’da görmekteyiz: Ebu Ali el-Ümevi şöyle demiştir: “Atike bint Zeyd b. Amr b. Nufeyl, Hz. Ebubekir’in oğlu Abdullah ile evliydi ve onu diğer işlerinden alıkoyuyordu. Bunun üzerine babası Ebubekir oğluna “Onu boş.” dedi ve Abdullah da onu boşadı ve pişmanlıkla şu şiiri irat etti:

لَهَا خُلُقٌ سَهْلٌ وَ حُسْنٌ وَ مَنْصِبٌ وَ خَلْقٌ سَوِيٌّ مَا يُعَابُ وَ مَنْطِقٌ

“Sakin ve iyi huylu, soylu biridir,

Kendisini kınayanın da ondan farkı yoktur”. Taif gazvesinde kendisine isabet eden bir okla hayatını kaybedince Atike kendisini boşayan Abdullah b. Ebubekir için şu mersiye okumuştur:

وَ الْيَتُّ لَا تَنْفَكُ عَيْنِي سَخِينَةً عَلَيْكَ وَ لَا يَنْفَكُ جِلْدِي أَغْبَرَا
فَلَلَّهِ عَيْنٌ مَا رَأَتْ مِثْلَهُ فَتَى أَعَزَّ وَ أَحْمَى فِي الْهِيَاجِ وَ أَصْبَرَا
إِذَا شَرَعَتْ فِيهِ الْأَسِنَّةُ خَاضَهَا إِلَى الْمَوْتِ حَتَّى يَتْرَكَ الرَّمَحَ أَحْمَرَا

“Yemin olsun ki senin için durmadan gözyaşı dökceğim,

Sensiz de yüzüme renk gelmeyecek.

Vallahi gözüm görmedi,

⁵⁷⁸ (Nisa 34) الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ

⁵⁷⁹ Bkz. “Kadının Eş Seçimi”.

Savaş meydanında ondan daha haşmetli ve daha sabırlı bir yiğit. Mızraklar kendisine doğrultulduğu halde korkusuzca ölüme atıldı, Oklar onu kanlar içinde bırakasıya kadar”. Daha sonra Ömer b. el-Hattab kendisine talip oldu. Düğün yemeği sırasında Abdullah’ın kardeşi Abdurrahman, Ömer b. el-Hattab’a, “Ey müminlerin emiri! Atike’nin yanına girmeme izin verir misin?” diye sordu. Ömer, “Tamam, ey Atike örtün.” dedi. Bunun üzerine Abdurrahman Atike’nin yanına girdi ve (onun şehit olan kocası Abdullah için okuduğu mersiye benzeyen) şu şiiri söyledi:

وَآلَيْتُ لَا تَنْفَكُ عَيْنِي قَرِيرَةً عَلَيَّكَ وَلَا يَنْفَكُ جِلْدِي أَصْفَرًا

“Yemin olsun ki sen olmadan yüzüm gülmeyecek, Yüzüm sapsarı kesilecek, renk gelmeyecek”. Abdullah için okuduğu ağıtı hatırlayan Atike hıçkırarak ağlamaya başladı. Bunun üzerine Ömer Abdurrahman’a, “Bunu yapmakta amacın neydi ki! Bütün kadınlar böyle yapar işte! Allah seni bağışlasın.” dedi (İbn Kuteybe, 2008: 306, 307; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 381–383). Rivayette kendisini boşayan kocası için ağıtlar yakan Atike’nin Ömer b. el-Hattab ile gerçekleştirdiği düğün yemeği sırasında yeni bir evlilik yaptığı için eski kayınbiraderi tarafından ayıplanması, kadının kendi kararları üzerinde oluşturulan baskı unsurunun çeşitli nedenlere dayandığını göstermektedir. Yine yaptığı evliliklere dair bir diğer rivayete göre, Hz. Ebubekir’in oğlu Abdullah Zeyd b. Amr b. Nufeyl’in kızı Atike ile evlendi. Onu o kadar çok sevdi ve öylesine âşık oldu ki, Atike onun namaz için mescide gitmesine engel oldu. Hz. Ebubekir de oğluna Atike’yi boşamasını emretti, Abdullah da onu boşadı. Ancak duruma çok üzüldü ve çok acı çekti. Bunun üzerine Hz. Ebubekir oğluna tekrar evlenmesini söyledi, o da tekrar boşadığı karısıyla evlendi. Abdullah ölene kadar birlikte yaşadılar. Abdullah kendisinden sonra hiç kimseyle evlenmemesi için Atike’den söz almıştı. Ancak Abdullah vefat ettikten sonra Hz. Ömer Atike’ye gelerek verdiği söze rağmen evlenebileceğine dair fetva verdi. Atike ise Hz. Ömer’in kendisiyle evlenmeyi düşündüğünden haberdar olduğu için ona, “Sadece senin sözünü kabul etmem.” dedi. Bir de gidip Hz. Ali’ye sordu. O da evlenebileceğini söyledi. Bunun üzerine Hz. Ömer ona talip oldu, o da evlendi. Yemininin kefareti ödemesi için de Atike’ye yirmi dinar gönderdi. Hz. Ömer vefat edince Atike’ye Talha b. Ubeydullah talip oldu. Zübeyr b. Avvam da Henad b. Esved ile karşılaştığında, “Beni Atike ile

evlendirmezsen senden razı olmayacağım.” dedi. Atike Henad’ın hanımıyla arkadaştı. Henad hanımına giderek Zübeyr’i Atike ile evlendirmezse ona yüz değnek sopa vuracağına dair yemin etti. Henad’ın hanımı Atike’nin yanına gitti ve tam oradayken Talha b. Ubeydullah’ın elçisi de gelerek Atike’ye talip oldu. Henad’ın hanımı Atike’ye, “Şerefi, cömertliği ve faziletinden dolayı Talha’yı kim istemez ki! Ama sen bugünkü elçiye reddet. Böylece mehrini yükseltmiş olursun.” dedi. Atike de elçiye reddetti. Sonra kadın kocası Henad’a giderek, “Talha’ya git ve ona Atike’nin onunla evlenmeyi reddettiğini ve yine onunla evlenmeyeceğine dair yemin ettiğini söyle.” dedi. Henad da Talha’ya giderek karısının söylediklerini yaptı. Bu sözleri duyan Talha, “Kesinlikle Atike ile evlenmeyeceğim!” dedi. Henad’ın hanımı Atike’ye talip olmak üzere elçi göndermesi için Zübeyr’e haber saldı. Zübeyr’in elçisi geldiğinde arayı yapmaya çalışan Henad’ın karısı da Atike’nin yanındaydı. Atike’ye, “Zübeyr hakkında onun sert biri olduğunu duymuşsundur. Vallahi onunla evlensen, sonra da ona hakimiyet kursan Kureyşli kadınlar arasında büyük bir şerefe sahip olursun.” dedi ve Atike’yi Zübeyr’le evlenmeye ikna etmeye çalıştı. Atike de sonunda Zübeyr’le evlendi (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 214). Görüldüğü üzere neredeyse bütün Kureyş’in müdahil olduğu Atike’nin evlilik hayatı, sonunda sert mizaçlı bir koca sayesinde şeref kazanacağı inancıyla Zübeyr’le evlenerek sakin bir hal almıştır.

Kadınların kendi kaderlerini tayin etmeleri konusunda kronolojik olarak daha geç dönemlere tekabül eden olayların, erken dönemden çok da farklılık göstermediğini gösteren ve Ebu Osman el-Cahız’dan nakledilen rivayette daha çok kadınlarla erkekleri bir araya getirmek veya evlendirmek üzere çöpçatanlık/arabuluculuk yapan kadınların durumundan bahsedilmektedir.⁵⁸⁰ Buna göre bir erkek bir kadına attığı bir bakıştan veya kadının ona göz kırpmasından dolayı ona aşık olursa ve o kadınla evlenmesi zor veya imkansızsa; işte bu durumda çözüm, şu yedi meziyete sahip bir kadını (muhannesi) talip olunan kıza göndermektir. O meziyetler şunlardır: Kadının sır saklayıcı olması, aldatmayı bilmesi ve tuzakların farkına varabilmesi, akıllı ve uyanık olması, hırslı olması, bolca mala sahip olup insanlara muhtaç olmaması, (esans satıcı, ebe veya çeyiz eşyaları satıcısı gibi) insanların evlerine girmeleri yadırganmayan bir insan olması. Kadın kendisine talip olunan kıza gider ve elinden geldiği kadar duygusal ve hoş konuşur. Her türlü şikâyeti sunar. Kendisine talip olan erkeğin gönlünün onda

⁵⁸⁰ Muhanneslerle ilgili daha fazla detay için bkz. “Erkekleri Günaha Teşvik Eden Elçi Kadınlar ve Muhannesler”.

olduğunu, gözünün önünden hiç gitmediğini, onu bir an olsun unutmadığını, onu görmemesi veya buluşmaması durumunda aklını kaybedeceğini ya da öleceğini anlatır... Böylece erkeğin sözleri kızın gönlünde yer etmiş, kızlardan dilediği kişiyle evlenerek ona helal yolla ulaşmış, haram yollara başvurmamış olur (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 217, 218). Kadınları elde etmek veya onlarla evlenmek adına çeşitli yollara başvurulduğu gibi onlara gelen taliplilerin ayaklarını kesmek ve kadının evlenmesine engel olmak amacıyla türlü kelime oyunları dahi yapıldığına dair bir rivayet Şabi'den nakledilmiştir: Muğire b. Şube'nin şöyle dediğini duydum: “Bana yalnızca Haris oğullarından bir genç galip geldi. Şöyle ki, Haris oğullarından bir kadına evlenmek üzere talip olmuştum. Yanımda da onların kabilesinden bir genç vardı, beni dinledi ve bana, “Ey hükümdar! O kadında hayır yoktur.” dedi. Sebebini sorduğumda ise, “Bir adamın o kadını öptüğünü gördüm, ondan uzak dur.” cevabını verdi. Daha sonra o gencin benim talip olduğum kadınla evlendiği haberi bana ulaştı. O gence, “O kadını bir adamın öptüğünü bana haber etmemiş miydin?” diye sordum. Genç, “Evet, onu babasının öptüğünü görmüştüm.” cevabını verdi (İbn Abdirabbih, 1983: 110).

Kadınlar üzerindeki derece üstünlüklerini yukarıda örneklendirdiğimiz şekliyle onların evlilikleri konusunda da söz sahibi olmak suretiyle kullanan ve Nisa 34'te geçtiği üzere kadınlar üzerinde kavvam olarak tavsif edilen erkeklerin koca olarak hanımlarının refah içinde yaşamalarını sağlayarak ev işlerini görmelerini ayıptan sayan⁵⁸¹ İbn Kayyim el-Cevziyye (1994: 170) rahatı sağlanan kadının kocasına hizmet etmediği takdirde kocanın hizmetçi durumuna düşeceğini ve bu durumda kadının erkek üzerinde yönetici (kavvam) olacağını dile getirmiştir⁵⁸² (1994: 171). Erkeğin kavvam olma sıfatını kadının kendisine gösterdiği hizmet üzerinden tesis eden bu anlayış bir taraftan fiziki hürmetle erkeğin derece üstünlüğünü taltif edip pekiştirirken diğer taraftan kadının astlığı ve itaatini de vurgulamaktadır. Evlilik birlikteliği içinde cinsler arası hiyerarşiye açıklık getiren “Kadınlar konusunda Allah'tan korkun, çünkü onlar

وَأَمَّا تَرْفِيهِ الْمَرْأَةِ وَخِدْمَةُ الزَّوْجِ وَكَنْسُهُ وَعَجْنُهُ وَغَسِيلُهُ وَفَرْشُهُ وَقِيَامُهُ بِخِدْمَةِ الْبَيْتِ فَمِنْ الْمُنْكَرِ وَطَحْنُهُ

وَإِذَا لَمْ تَخْدِمِ الْمَرْأَةَ، بَلْ يَكُونُ هُوَ الْخَادِمَ لَهَا، فَهِيَ الْقَوَّامَةُ عَلَيْهِ

sizin katınızda esirlerdir.^{583,584} hadisinin yanı sıra yine kadınların nikah altındaki konumlarına delalet eden, “Nikah köleliktir, o halde kerimenizi/elinizin altında tuttuğunuz kadını köleleştirirken dikkat edin.”⁵⁸⁵ şeklindeki selef sözü bizlere dönemin kadın ve evlilik algısını yansıtan verilerdir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1994: 171). Nikahın bir tür kölelik olduğuna dair söz konusu rivayetin farklı versiyonları genellikle evlilik/nikah, boşanma ve karı-koca ilişkilerini ele alan bab başlıkları altında zikredilmiştir: “النَّكَاحُ رِقٌّ فَلْيَنْظُرْ أَحَدُكُمْ أَيْنَ يَضَعُ كَرِيمَتَهُ” (el-Karafi, 1995: 3553; İbnü'l-Hümmam, ty.: 456; es-Serahsi, 1993a: 23; 1993b: 3; el-Kasani, 1986: 247; el-Ayni, 2000: 109; el-Ferra, 2010: 188; Sabık, 1977: 24; el-Gazzali, ty.: 41; es-Sübki, 1992: 310), “إِنَّ هَذَا النِّكَاحَ رِقٌّ، فَلْيَنْظُرْ أَحَدُكُمْ عِنْدَ مَنْ يُرِقُّ كَرِيمَتَهُ” (Ebu Osman, 1982: 191) ve “إِنَّمَا النِّكَاحُ رِقٌّ فَلْيَنْظُرْ أَحَدُكُمْ أَيْنَ يَرِقُّ عَرِيقَتَهُ” (el-Beyhaki, 2003: 132; İbn Ebi'd-Dünya, 1990: 266).

Nikahın kadın açısından bir tür kölelik olarak tavsif edildiği evlilik yapısı, mutlaka İslam öncesi anaerkil toplumun matrilokal birlikteliklerinin avantajlarından yoksun yeni bir yapı arz etmekteydi. Nitekim İslamiyet'in neşetiyle İslam öncesi evlilik kültürüne dair kabullerin anaerkillikten ataerkilliğe evrildiği görülmektedir. Arabistan'daki akrabalık ve evlilik ilişkilerini araştıran ilahiyatçı W. Robertson Smith, özellikle İslam'ın doğuşuyla Arap akrabalık tarihinde bir geçiş ve dönüşümün yaşandığını tespit etmiştir. Anaerkil aile yapılanmasını temsil eden sadıka evliliği ile babaerkil aile geleneklerinin geçerli olduğu ba'l evlilikleri peygamber dönemine kadar ikili bir sistem olarak yürütülmekteydi. Kadının cinsel kaderini tayin etme konusunda otonom bir tavır takınması, aynı zamanda eş seçimi, boşama yetkisi, evlilik sonrası iskân lokasyonu, çok-kocalılık gibi konularda da etkin olmalarına olanak sağlıyordu ve buna göre aşiret kuralları gereği veya kadının kocasına nazaran daha güçlü bir statüde bulunması evliliğin anaerkil gelenekli sadıka ya da ataerkil gelenekli ba'l şeklinde vücut

⁵⁸³ İbn Kayyim el-Cevziyye kadınların “köle” olarak nitelendikleri hadiste özellikle “الْعَانِي” kelimesini “Esir demektir ve kimin elinin altında/kimin sahipliği altında ise onun hizmetçisidir.” şeklinde açıklamıştır: “وَالْعَانِي: الْأَسِيرُ، وَمَرْتَبَةُ الْأَسِيرِ خِدْمَةٌ مِنْهُ هُوَ تَحْتَ يَدِهِ”

⁵⁸⁴ اتَّقُوا اللَّهَ فِي النِّسَاءِ فَإِنَّهُنَّ عَوَانٌ عِنْدَكُمْ

⁵⁸⁵ النَّكَاحُ رِقٌّ فَلْيَنْظُرْ أَحَدُكُمْ عِنْدَ مَنْ يُرِقُّ كَرِيمَتَهُ

bulmasını belirleyen en temel unsurdu. Sadıka evliliği çocuğun anne soyuna ait olup biyolojik babalığın önemsiz olduğu bir evlilik kültürüydü. Ayrıca cinsel özgürlüğün geniş olduğu bu tür evliliklerde kadın korunma ve ihtiyaçları konusunda kocası veya kocasının kabilesine değil kendi akrabalarından müteşekkil aşiretine müracaat ederdi. Ba'l evliliğinde ise çocuk baba sülalesine aittir ve döl sahibi olan biyolojik baba son derece önemlidir. Kadın cinselliğinin doğuracağı çocukların baba nesebine aidiyetini garanti etmek üzere denetim altında tutulup sınırlandırıldığı bu tür evliliklerde korunma ve ihtiyaçlar için müracaat edilen güç sahibi kocadır. Sonuç olarak Robertson her iki tür birlikteliğin gerçekleştirildiği Arap evliliklerinin genel olarak esir alma/kölelik yoluyla veya anlaşma ile gerçekleştirildiği sonucuna varmaktadır (Smith, 1907: 92) ki ba'l türü ataerki evliliklerin temelinde de kadınların düşük köle statüsünde bulunmaları onları erkek egemen evliliklere mecbur bırakmaktadır. Ayrıca İslam aile hukukunun esasını teşkil eden ba'l türü birlikteliklerde İbnü's-Sikkit'in de "Kadınların Erkeklere Nispet Edilmesi"⁵⁸⁶ bab başlığı altında değindiği üzere koca için ba'l (بَعْل), karısı için ise ba'le (بَعْلَة) lafızları (İbnü's-Sikkit, 1998: 350) kullanılmaktaydı. Robertson İbranilerin ve Aramilerin de evlilik birliktelikleri içinde koca için ba'l kelimesinin kullanıldığını dile getirmektedir (Smith, 1907: 92) ve lafız aynı anlamını koruduğu formla olan "eş olarak koca" manasının yanında Tanrı'yı nitelemek için de bizzat Kur'an'da üç yerde tekil halde "ba'l (بَعْل)" olarak, iki yerde ise çoğul halde "buule (بُعُولَة)" olarak geçmektedir:

1. "Eğer bir kadın **kocasının**, kendisine kötü davranmasından yahut yüz çevirmesinden endişe ederse, uzlaşarak aralarını düzeltmelerinde ikisine de bir günah yoktur. Uzlaşmak daha hayırlıdır. Nefisler ise kıskançlığa ve bencil tutkulara hazır (elverişli) kılınmıştır. Eğer iyilik eder ve Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberdardır" (4/128).⁵⁸⁷

⁵⁸⁶ (İbnü's-Sikkit, 1998: 350) بَابُ أَسْمَاءِ امْرَأَةِ الرَّجُلِ

⁵⁸⁷ وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

2. “Karısı, “Vay başıma gelenler! Ben bir kocakarı ve bu **kocam** da bir ihtiyar iken çocuk mu doğuracağım? Gerçekten bu, çok şaşılacak bir şey.” dedi” (11/72).⁵⁸⁸
3. “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler. Eğer Allah’a ve ahiret gününe inanıyorlarsa Allah’ın kendi rahimlerinde yarattığını gizlemeleri onlara helal olmaz. **Kocaları** bu süre içinde barışmak isterlerse onları geri almaya daha çok hak sahibidirler. Kadınların yükümlülükleri kadar meşru hakları da vardır. Yalnız erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece farkı vardır. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir” (2/228).⁵⁸⁹
4. “Mümin kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. (Yüz ve el gibi) görünen kısımlar müstesna, zinet (yer)lerini göstermesinler. Başörtülerini ta yakalarının üzerine kadar salsınlar. Ziynetlerini **kocalarından** veya babalarından veya **kocalarının** babalarından veya oğullarından veya üvey oğullarından veya erkek kardeşlerinden veya erkek kardeşlerinin oğullarından veya kız kardeşlerinin oğullarından veya Müslüman kadınlardan veya sahip oldukları kölelerden veya erkekliği kalmamış hizmetçilerden veya da henüz kadınların mahrem yerlerine vakıf olmayan erkek çocuklardan başkalarına göstermesinler. Gizledikleri ziynetler bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar. Ey müminler, hep birlikte tövbe ediniz ki kurtuluşa eresiniz” (24/31)!⁵⁹⁰
5. “Yaratıcıların en güzelini, sizin ve geçmiş atalarınızın Rabbi olan Allah’ı bırakarak **Ba’l**’e mi tapıyorsunuz” (37/125)?⁵⁹¹

Görüldüğü üzere Kur’an’da bal türü evlilikler içinde erkekler/kocalar için kullanılan “ba’l” lafzı Saffat suresinde doğrudan Tanrı için kullanılmıştır. Nitekim

قَالَتِ يَا وَيْلَتَىٰ أَيْلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرِدْدِهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۚ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَائِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ بَنَىٰ أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بَأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ

Robertson ataerkil ba'l evliliklerinde erkeğin kadının “efendisi” veya “sahibi” olduğunu, yine bu tip ataerkil evliliklerin patrilokal olup erkeğin boşama dahil birçok otoriteyi tekelinde bulundurduğunu belirtmektedir (Smith, 1907: 92). Bu tanrısal hakimiyetin daha sonra sırasıyla köle sahibi olan efendiye ve mehir karşılığında nikah altına alınan kadına geçtiğine bir diğer kanıt da Aişe'nin “Ey Allah'ın Rasulü! Erkeklerin ve kadınların birbiri üzerindeki hakları nelerdir?” sorusu üzerine Rasulullah'ın, “Ey Aişe! Erkeğin hanımı üzerindeki hakkı, neredeyse Allah'ın, kulu üzerindeki hakkı gibi olacaktı! Herhangi bir kadın, kocasına ikramda bulunursa, Allah da ona ikramda bulunur, onu ay gibi parlatır.”⁵⁹² (İbn Habib, 1992: 283) cevabıdır.

Şeriate göre ise evlilik, mehir karşılığında kadının cinsel özerkliğini (sahipliğini) ve dünyaya getireceği çocukların nesebini üzerine almak üzere yapılan bir alışveriş özelliği taşıması yönüyle ba'l evliliklerinin rengini taşımaktadır. Her ne kadar İslamiyet'in cahiliye dönemi adetlerini hümanize ettiği dile getirilse de, temelinde “kadın üzerinde egemenlik kurma” anlayışı yatan ve kadın itaatının geniş bir literatürle terğib edildiği evlilik sistemi esasen İslam öncesi adetlerden müstakil bir varlık gösterememektedir (Smith, 1907: 121). Buna göre İslam öncesi dönemde kadının hür statüsünün tayin ettiği matrilokal evliliklerin yanı sıra özünde bir evlilik niteliği taşımayan ancak evlilik ile ortak cinsel işlevi sağlaması bakımından benzerlik gösteren kölelik/cariyelik müessesesi şeklinde bilinen bu iki tür birliktelik, bizlere İslam öncesi dönemde evlilik sisteminin tamamen matriyarkal olduğunu göstermektedir. Günümüz insani değerleri göz önünde bulundurulduğunda resmi olarak kölelik/cariyelik müessesesini en son (1962 yılında) fesheden devletin Suudi Arabistan olması tarihsel süreç içinde Antik Arap evliliklerinin kaçınılmaz olarak İslami evlilikler üzerindeki etkisini mutlak ve haklı göstermektedir ki toplum bilimlerinin birikimli olarak ilerleyip kültürün sosyal kalıtım yoluyla aktarıldığı bilinen bir gerçektir. Örneğin İslam öncesi anaerkil toplumun kültür kodlarından dile yansıyan unsurlar bugün Araplar tarafından hatta Müslümanlarca kullanılmaktadır.⁵⁹³ Örneğin Arapçada oldukça yaygın kullanılan “rahim (رحيم)” kelimesi, akrabalık ilişkilerinin yanı sıra kadının nesil üretimi için

⁵⁹² يَا عَائِشَةُ! كَادَ أَنْ يَكُونَ حَقُّ الرَّجُلِ عَلَى الْمَرْأَةِ كَحَقِّ اللَّهِ عَلَى عَبْدِهِ

⁵⁹³ Ancak toplum biliminin bir gereği olarak unutulmamalıdır ki Müslüman toplumlarda dini öğretinin gerekleriyle birlikte kadına özgürlükler tanınmasına ve değer verilmesine rağmen mevcut kültürden kopamayıp bu tür yaşam tarzını sürdüren kadınların da bulunduğu verilerden anlaşılmaktadır.

gerekli olan dölyatağını temsil etmektedir ki bu veri de bizlere kan bağının en eski örneklerinin ana soyluluğa dayandığını göstermektedir (Smith, 1907: 177). Aynı şekilde anne kelime kökünden türeyen “ümme” kelimesi (Smith, 1907: 32) ve İbrani dilinde eril özellik taşıyıp Arapçadaki genel kullanımı ile anne karnını niteleyen “batın” kelimesi esasen İbranilerin babasoylu klanlarını ifade etmede kullanılırdı (Smith, 1907: 38). Bunlarla beraber Selame Musa’nın “*Kadın Erkeğin Oyuncağı Değildir*” isimli eserinde de belirttiği üzere, üretken ve canlılık kaynağı olan kadının bu işlevi yerine getiren biyolojik uzvu “haya (حيا)”⁵⁹⁴, vesile olduğu yaşam ise “hayat (الحياة)” şeklinde kullanılagelmiştir⁵⁹⁵. Selame Musa, canlıya hayat verme konusundaki payı yalnızca zevk almaktan ibaret olan erkek karşısında kadının can verme yeteneğinin Arap diline yansıdığını da vurgulamaktadır⁵⁹⁶ (Musa, 2016: 17).

Evliliğin esir alma geleneğinden mehir verme karşılığında kadın sahipliğini edinme formuna dönüştüğü hatta çıkar veya fayda takasından ibaret olduğu bir bedevinin şu beytinde yansımaları bulmaktadır:

يَقُولُونَ التَّزْوِيجُ وَ أَشْهَدُ أَنَّهُ هُوَ الْبَيْعُ إِلَّا أَنَّ مَنْ شَاءَ يَكْذِبُ

“Onlar derler ve ben de tasdik ederim ki, Evlilik isteyen yalan söyleyebildiği bir alışveriştir” (İbn Kuteybe, 2008: 262). Nitekim İbn Kuteybe’nin bu haberi, kitabının “بَابُ الْمُهِرِّ” yani “Mehirler Babı” başlığı altında zikretmiş olması da mehrin alınan malın ücreti olarak algılandığını göstermektedir. Diğer taraftan bir bedel karşılığında kendisi ve faydası temlik edilen kadını bizzat Hz. Muhammed de Veda Hutbesi’nde “köle/esir” olarak tavsif etmektedir: “Kadınlarınıza karşı iyi olmanızı tavsiye ederim. Çünkü onlar sizin yanınızda esirlerdir”⁵⁹⁷ (İbn Mace,

⁵⁹⁴ واللغة العربية تدلنا على هذا الاعتقاد ؛ فإن كلمة حيا تعني عضو التناسل في المرأة

⁵⁹⁵ وقد اشتقت منه كلمة الحياة وذلك للاعتقاد بأن المرأة، عن سبيل الحيا هي أصل

الحياة

⁵⁹⁶ أما الرجل فلا شأن له في ذلك، واتصاله بالمرأة لا يزيد على أن يكون للذة والمتعة

⁵⁹⁷ اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا، فَإِنَّهُنَّ عَوَانٍ عِنْدَكُمْ

Nikah: 1851). Bunun dışında selef kelamı olarak değindiğimiz ifadeler dışında İslam kültürünü yansıtan ansiklopedik eserlerde ya da doğrudan ortodoks metinlerde belli bab başlıkları altında⁵⁹⁸ değinilen evlilik kurumunun temel ilkelerinin antik geçmişinden kopamadığına dair emareler bulunmaktadır. Örneğin Müslim’de geçen, “Ey gençler topluluğu! Sizden kimin evlenmeye gücü yetiyorsa hemen evlensin. Zira evlilik gözü haramdan daha çok sakındırır, namusu daha çok korur. Kimin gücü yetmiyorsa o da oruç tutsun. Çünkü oruç onun için hayalarını kesmek mesabesindedir.”⁵⁹⁹ (Müslim, Nikah: 1400) rivayeti evliliğin erkek için maddi yükümlülük getirdiğini bildirmektedir. Burada İslam öncesi Ba’l evliliği ile İslam geleneğine göre evliliğin kadın açısından maddi/iktisadi boyutuna dikkat çekmeyi hedefledik. Çünkü kadının toplumsal düzeyle özdeşleştirildiği iktisadi kimliği sosyal statüsünü ve unsuru olduğu evlilik kurumunun niteliğini yansıtmaması bakımından son derece önem arz etmektedir. Bu ayrıntıyı ve doğuracak sonuçları bildirmesi bakımından Nisa suresi 25. ayet dikkat çekicidir: “Sizden kimin hür mümin kadınlarla evlenmeye gücü yetmezse sahip olduğunuz mümin cariyelerinizden alsın”.⁶⁰⁰ Ayet hür kadın veya cariyenin nikah altına alındığı durumların ekonomik olarak değişkenlik gösteren sonuçlar doğurduğunu göstermektedir. İslam öncesi ba’l evlilikleri cariyе–efendi arasındaki hakimiyet ilişkisi temelinde mal karşılığı veya istirkak (köle edinme) yoluyla gerçekleştirilirken, İslami evlilikler bir bedel karşılığında hakimiyetin milk/mülkiyet ile sağlandığı ve koca profiline efendi/sahip ötesinde saygı boyutunda dahi tanrısal kabul edildiği bir sistem içinde gerçekleştirilmektedir.

Sonuç olarak İslam öncesi ba’l evliliği ve İslam evliliği arasında büyük farklar bulunmamaktadır. Ayrıca hür olsun esir olsun kadınların “kadınlık” ortak paydasında değerlendirildiği Kur’an ve sünnet nassları nikah ve köle hukuku pratiklerinin benzerliği noktasında da dikkat çekicidir. Çalışmamızın diğer başlıkları altında da değineceğimiz bu benzerliği yansıtan “Nikah köleliktir, sizler kerimesini/eli altında tuttuğu kadını

⁵⁹⁸ Nikahın Faziletine Dair (el-İbşihi, 1999: 181)

⁵⁹⁹ يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ! مَنْ اسْتَطَاعَ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ؛ فَإِنَّهُ أَغْضُ لِلْبَصَرِ، وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ؛ فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ

⁶⁰⁰ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ

köleleştirirken dikkat edin.”⁶⁰¹ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1994: 171) şeklindeki selef sözü, dönemin kültür kodlarındaki kadın algısını yansıtmaları bakımından önem teşkil etmektedir. Nitekim nikah akdi gereği kocasının verdiği mehir sayesinde onun milki, yani meşru tasarruf hakkı ve denetimi altına giren hür kadın ile kölelik hukukunun aslı olan bey’ (alım-satım) akdi sayesinde efendisinin milkine/mülkiyetine giren esir kadın aynı işlemlerin son derece benzer pratiklerine konu olmaktadır. Benzer uygulamaların farklı örneklerini yine sosyal sınıfı ne olursa olsun kadının konu edildiği boşanma ve azad etme işlemlerinde de görmekteyiz. Bu benzerliğin daha çok cinsel erişim kategorisinde kendini göstermesi özellikle “kocanın kadın üzerindeki hakları” söz konusu olduğunda hür kadının herhangi bir hukuki kimliği olmayan ve “mebi’/mal” kabul edilen köle kadından farksız olacak şekilde nitelenmesine yol açmıştır.⁶⁰² Hür kadının hukuki statüsünü cariyenin kimliğine yaklaştıran öğretisi, çok eşlilik konusunda da kendini göstermektedir. Çünkü sınırsız cariye mülkiyeti edinme imkanına sahip erkeğin bununla birlikte dört hür kadını da nikahı altına alabilmesinin cevazı üzerinde icma eden (eş-Şafii, 1990: 155–158)⁶⁰³ kültürün, kati surette kadın cinsine dair sosyal sınıf kimliklerinin ayırt edilemediği bir toplum yapısına sebep olduğu aşıkardır. Müslümanlar her ne kadar bugünün modern dünyasında cariyeliği kabul edilebilir bulmasalar da köleliğin Orta Çağ İslam kültüründen itibaren İslam geleneği içinde tesis ettiği sosyal ve fıkhi yapı, asırlar boyunca birikimsel olarak ilerleyen tarih sürecinde sınıf ve cinsler arası hiyerarşinin yıkıcı kalıntıları özellikle evlilik, boşanma, cinsel ilişki pratiklerinde bırakmıştır.

1.1. Kadının Evlilik Yaşı

Arap-İslam kültüründe küçük kız çocuklarıyla evliliklerin yapıldığına dair söylemlerin en bilineni şüphesiz evlilikleriyle gündeme gelen Hz. Muhammed’in altı veya dokuz yaşındaki Hz. Aişe’yi nikahı altına alması meselesidir. Bu konudan yola çıkarak Arapların bugün hala eleştirilen adetlerinden olan kız çocuklarıyla evlenme geleneklerine çalışmamız kapsam ve sınırlılıklarını korumak adına *Kitabu’n-Nisa* literatürü çerçevesinde açıklık getirmeye çalışacağız. Öncelikli olarak Arap-İslam

النِّكَاحُ رِقٌّ فَلْيَنْظُرْ أَحَدُكُمْ عِنْدَ مَنْ يُرِقُّ كَرِيْمَتَهُ

⁶⁰² Bkz. “Kocanın Kadın Üzerindeki Hakları”.

⁶⁰³ مَا جَاءَ فِي عَدَدٍ مَا يَحِلُّ مِنَ الْحَرَائِرِ وَالْإِمَاءِ وَمَا تَحِلُّ بِهِ الْفُرُوجُ (eş-Şafii, 1990: 155)

kültürünün kız çocuklarının evlilik ya da zifaf yaşına dair açıklamalarını İslami öğretinin tevdi ettiği “velayet” üzerinden izah etmek isabetli olacaktır. Sözlükte Arapça karşılığı “evlenmemiş kadın” (bakire) manasına tekabül eden “kız çocuk”, fıkhıta ise “ana babanın birinci dereceden kadın fûrûu” (Çeker, 2002: 541) anlamına karşılık gelir. Kelime anlamı olarak doğrudan cinsel niteliği olan bakireliğiyle çocukluk kategorisinde yerini alan kız çocuğunun, Arap kültüründe cinselliğe çok küçük yaşlarda atılması sosyolingustik açıdan bu yorumu yapmamızı muhtemel kılmaktadır. Öyle ki kız çocuğunun ebeveyni ile ilişkisini hukuki çerçevede ele alan kanunlar, bilhassa velayet uygulamasında genel olarak babanın kız çocuğunu evlendirme konusunda ağır basmaktadır ve evlendirme velayetinin esas hikmeti yaşı küçük veya bakire kız çocuğunun maslahatını gözetmektir. Hatta küçük kız çocuklarının velayetlendirilerek evlendirilmesinde yarar/maslahat olduğunu tespit eden usulcülerden Gazali, kefaet sağlanan talibin kaçırılmaması adına nikah akdinin gerçekleştirilmesini efdal görmüştür. Bunun yanında İbn Şübrüme ve Ebu Bekir el-Esam gibi alimler küçük kızın baba dahil hiç kimse tarafından evlendirilemeyeceğini ileri sürmüştür (Apaydın, 2013: 17, 18).

Kız çocuğunun küçük yaşta cinsel nitelikleriyle hayata atılmasına ön ayak olan velayet sisteminin yanı sıra Kur'an'da da kızlarla babalarının evlenemeyeceği belirtilmekte ve dolayısıyla başkalarının evlenebileceği ortaya çıkmaktadır: “Size şunlarla evlenmek haram kılındı: Analarınız, kızlarınız...”⁶⁰⁴ (Nisa, 23). Ayrıca Talak suresi 4. ayette geçen “Kadınlarınızdan adetten kesilmiş olanlarla, henüz adet görmeyenler hususunda tereddüt ederseniz, onların bekleme süresi üç aydır.”⁶⁰⁵ İfadesine bakılacak olursa henüz adet görmeyen yani buluğa ulaşmayan kız çocuklarının yukarıda bahsi geçtiği üzere velayetlendirilerek evlendirilebileceği anlaşılmaktadır. Nasslarda ve hukuki düzenlemelerde küçük yaştaki kız çocuğunun evlendirildiğine dair verilerin yanı sıra İbnü's-Sikkit'in konulu sözlük niteliğindeki *Kitabu'l-Elfaz* isimli eserinde de “Kadınların Beğenilen Özellikleri”⁶⁰⁶ bab başlığı altında “körpe, taze ve küçük yaştaki kadın/kız” anlamına gelen altı adet lafzın zikredildiği görülmektedir: “körpe/taze, uzun boylu ve uzuvları kibar olan kadın” anlamına gelen “el-haravi”

⁶⁰⁴ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ...

⁶⁰⁵ وَاللَّيِّ يَسْنَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مَنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّيِّ لَمْ يَحْضَنْ

⁶⁰⁶ بَابُ صِفَةِ النِّسَاءِ مَا يُسْتَحَبُّ مِنَ النِّسَاءِ (İbnü's-Sikkit, 1998: 211)

(الْخَرَّاءِ) (İbnü's-Sikkit, 1998: 216), “körpe ve yumuşak tenli narin kadın” anlamına gelen “el-ümlud (الْمُلُودُ)” (İbnü's-Sikkit, 1998: 214), “taze, hoş ve yumuşak tenli” anlamına gelen “et-tafile (الطَّفَلَةُ)” ve “en-naime (النَّائِمَةُ)”, “yaşı küçük kız”⁶⁰⁷ anlamına gelen “et-tifle (الطِّفْلَةُ)” (İbnü's-Sikkit, 1998: 214). Ayrıca İbnü's-Sikkit eserinde açtığı “Yaşlılık”⁶⁰⁸ bab başlığı altında “adet görmeye yeni başlamış genç kız” anlamına gelen “el-mu'sar (الْمُعْصَرُ)” (İbnü's-Sikkit, 1998: 228) lafzını dahi yaşlılıkla özdeşleştirme eğilimi göstermiştir. Çünkü Süfyan b. Uyeyne'nin haber verdiğine göre Hz. Ömer, “On yaşındaki kız bakanlara sevinç verir.” (İbn Habib, 1992: 153) demek suretiyle küçük kız çocuklarının erkeklerde uyandırdığı hissi dile getirmiştir.⁶⁰⁹

İslam tarihi boyunca kız çocuklarının küçük yaşta evlendirildiğine dair eleştiri ve söylemler Hz. Peygamber'in, Hz. Aişe ile ve Hz. Ömer'in Hz. Ali'nin kızı Ümmü Gülsüm ile gerçekleştirdiği evlilikler etrafında şekillenmiştir. Bugüne kadar özellikle Aişe'nin evlenme yaşıyla ilgili pek çok araştırma yapılmış ve bazı kesimlerce tartışmaya açık kabul edilen bu mesele Hz. Aişe'nin altı veya dokuz yaşında nişanlandığı veya zifafa girdiği yönündeki sav ağır basmasına rağmen, Peygamberle evlendiğinde on sekiz yaşında olduğuna dair iddialara dayanak bulma çabası devam etmiştir. Ancak ele aldığımız literatürde bizzat Hz. Aişe'ye dayandırılan “Bir kadın on yaşından evvel kocasıyla zifafa sokulmaz.”⁶¹⁰ (İbn Kuteybe, 2008: 191) ve “Ben Rasulullah ile zifafa girdiğimde dokuz yaşında bir kız çocuğuydum”⁶¹¹ (İbn Kuteybe, 2008: 191) gibi sözlere bakılacak olursa Hz. Aişe'nin evliki yaşını büyütme çabalarının küçük yaşta evliliklerin eleştiri almaya başladığı modern dönemlerde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Habib, “Rasulullah Hz. Aişe ile altı yaşındayken evlendi, dokuz yaşındayken de zifafa girdi. Bu zamana kadar Hz. Aişe babasının evinde

⁶⁰⁷ الطِّفْلَةُ: الْحَدِيثُ السَّنِ

⁶⁰⁸ بَابُ الْعَجَائِزِ (İbnü's-Sikkit, 1998: 226)

⁶⁰⁹ Hz. Ömer'e isnad edilen bu rivayetin sıhhat derecesi önemle araştırılmalıdır.

⁶¹⁰ لَا تُدْخِلُ الْمَرْأَةُ عَلَى زَوْجِهَا فِي أَقَلِّ مِنْ عَشْرِ سِنِينَ

⁶¹¹ أُدْخِلْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا بِنْتُ تِسْعِ سِنِينَ

kalmıştır. Çocukluğunda oyuncakları ile Rasulullah'ın evinde oynar ve Rasulullah da kız çocuklarını gördüğünde onunla beraber oynamaları için yönlendirirdi” (İbn Habib, 1992: 150, 151) rivayetiyle Hz. Aişe'nin Hz. Muhammed'le çocuk iken evlendiğine dair tafsilatlı bilgiler vermiştir. Hz. Peygamber'in, “Ümmü Habibe ergenlik çağına geldiğinde ben hala yaşıyor olursam, onunla evleneceğim”⁶¹² (İbni Abdilberr, 1992: 1928 (4134)) buyurduğu bilinmesine rağmen Aişe ile o henüz oyuncaklarıyla oynayan bir çocukken evlenmesi dikkat çekmektedir. Bunun da ötesinde Zerkeşi, Hz. Aişe'nin sahabeye yönelttiği eleştirileri muhtevi eseri *el-İcabe*'nin son bölümünde Hz. Aişe'nin özelliklerine ve onun hayatına dair bir başlık açmış, burada onun faziletini konu edinen kırk madde sıralamıştır. Bunlar arasında Hakim en-Nisaburi'nin *Müstedrek*'inde, Vakıdî'den naklettiği şu rivayet Aişe'nin eş olarak Hz. Peygamber'e müjdelendiği yaş konusunda bilgiler sağlamaktadır: “Hz. Hatice vefat edince Peygamber buna çok üzüldü ve Cibril bir beşik içerisinde Aişe'yi ona getirerek, ‘Bu senin üzüntünü biraz olsun giderir, çünkü onda Hatice'den bir tat vardır.’ dedi” (Zerkeşi, 2007: 175). Hz. Peygamber'in üzüntüsünü izale etmek isteyen Allah Teala, Hatice'den bir tat bulunduğu müjdesiyle Aişe'yi oyuncak oynayan bir kız çocuğu iken değil, henüz beşiğindeyken elçisine sevinç vesilesi olarak göstermişti. İbn Kuteybe *Uyunu'l-Ahbar*'da bir bedevinin evlenmek istediği küçük kız çocuğuna bakmak amacıyla bu kızın annesine geldiğinden bahsetmektedir: Kadın, adamın gelme sebebinin aslında kızına bakmak olduğunu anladı ve eliyle böğrüne vurarak şöyle dedi:

وَمَا لَكَ مِنْهَا غَيْرَ أَنَّكَ نَاكِحٌ بِعَيْنِكَ عَيْنَيْهَا فَهَلْ ذَاكَ نَافِعٌ

“Ondan ne elde edeceksin, öyle ki sen;

Onunla en fazla göz göze cima edebilirsin, bu fayda verir mi” (İbn Kuteybe, 2008: 293)?

Hiz. Ömer'in Hiz. Ali'nin 10 yaşındaki kızı Ümmü Gülsüm ile evliliğini ifade eden rivayetler ve bu evliliğe yönelik eleştiriler, Ümmü Gülsüm'ün Hiz. Aişe gibi çocuk denecek yaşta olması hasebiyle sürekli gündemde kalmıştır. Bu evlilikle ilgili haberler *Kitabu'n-Nisa* literatüründe ele alınmış olup *İkdü'l-Ferid*'de zikredildiği şekliyle

⁶¹² لَوْ بَلَغَتْ أُمُّ حَبِيبَةَ بِنْتُ الْعَبَّاسِ وَأَنَا حَيٌّ لَتَزَوَّجْتُهَا

şöyledir: Ömer ibnü'l-Hattab Ebubekir'in kızı Ümmü Gülsüm'e talip oldu. Ancak kızın yaşı çok küçüktü. Ömer ona evlenme teklifini bildirmesi için Aişe'ye haber gönderdi. Ümmü Gülsüm'e varıp da Ömer'in evlenme teklifinden bahsedince, "Buna gönlüm razı değil!" dedi. Aişe, "Müminlerin emiri ile evlenmek istemiyor musun?" diye sordu. Bunun üzerine Ümmü Gülsüm, "O sert mizaçlı ve kadınlara karşı son derece kabadır!" dedi. Aişe Ümmü Gülsüm'ün teklifi reddettiğini Ömer'e haber vermek üzere Muğire b. Şube'ye haber gönderdi. Muğire ona, "Ey müminlerin emiri! Bana bir haberin ulaştı ki o iş hususunda Allah'tan korkmanı tavsiye ederim!" dedi. Ömer, konunun ne olduğunu sorunca Muğire, "Bana Ebubekir'in kızı Ümmü Gülsüm'e talip olduğun haberi ulaştı." diye cevap verdi. Ömer, "Evet, dünürücü olduğum Aişe Ümmü Gülsüm'ün tercihini mi kabul etti; yoksa benim isteğimi göz önünde bulundurup ona göre mi hareket etti." diye sordu. Muğire, "Hayır, ikisi de değil. Diyeceğim o ki Ümmü Gülsüm'ün yaşı küçüktür.⁶¹³ Rasulullah'ın halifesi Ebubekir'in himayesinde şefkat ve incelikle bu yaşına gelmiştir. Sende ise katılık ve kabalık var, biz bile senden korkuyoruz ve senin bu sert mizacını değiştirmeye asla gücümüz yetmez. Ümmü Gülsüm bununla nasıl baş edebilir? Bir konuda sana muhalefet ederse onun üzerine sıçar, hakkından gelirsın. Sana yakışmadığı halde halefi olduğun Ebubekir'in kızına talip oldun." dedi. Ömer, "Peki Ümmü Gülsüm'ü ablasından istemişken Aişe'ye ne diyeceğim?" diye sordu. Muğire, "O işi senin adına hallederim, ayrıca sana Ebubekir kızı Ümmü Gülsüm'den daha hayırlı birini teklif edeceğim ki o, Rasulullah'ın kızı Fatıma'dan olma Ümmü Gülsüm bint Ali'dir. Böylece onunla evlenmek suretiyle Rasulullah'la bağ kurmuş olursun." cevabını verdi (İbn Abdirabbih, 1983: 96, 97). Rivayetten anlaşıldığı üzere Hz. Ömer ilk önce Hz. Ebubekir'in kızı Ümmü Gülsüm'e talip olmuş, onun da yaşı küçük olması ileri sürülerek Muğire tarafından kendisine Hz. Ali ve Fatıma'dan olma Ümmü Gülsüm'e talip olması teklif edilmiştir. Anlaşılan o ki Hz. Ömer'in talip olduğu Hz. Ebubekir kızı Ümmü Gülsüm, Hz. Ali'nin kızı Ümmü Gülsüm'den yaş olarak daha küçüktür; çünkü Ebubekir'in yaşı küçük olduğu gerekçesiyle evlenmekten geri çevrilen kızına karşılık Hz. Ali'nin kızı teklif edilerek yaşlarının kıyasına dair bir ipucu verilmiştir fakat Hz. Ömer'in küçük kız çocuklarıyla evlenme isteğini ifade eden rivayetler arasında Hz. Ali'nin kızına talip olduğu yönündeki haberler çoğunluktadır: Hz. Ali kendi kızının kardeşi Cafer b. Ebu Talib'in oğluyla evlenmesini istemiş ve onu diğer erkeklerin evlilik tekliflerine karşı tecrit etmişti. Bir gün Hz. Ömer onunla

⁶¹³ لكنها حدثه

karşılaştı ve “Ey Ebu’l-Hasen! Rasulullah’ın kızı Fatıma’dan olma kızın Ümmü Gülsüm’ü bana nikahla!” dedi. Hz. Ali, “Ama kızım Ümmü Gülsüm’ü Cafer’in oğlu için alıkoyuyordum.” cevabını verdi. Bunun üzerine Hz. Ömer, “Allah’a yemin olsun ki dünya üzerinde Ümmü Gülsüm’ü benden daha hoşnut edecek hiç kimse yoktur, Ey Ebu’l-Hasen.” deyince Hz. Ali, “Onu sana nikahladım ey müminlerin emiri.” dedi. Hz. Ömer mescide gitti ve oraya girdiği anda muhacir ve ensar başına toplandı. Onlara, “Haydi bana damat alayı yapın, ben nikahlandım.” dedi. İnsanlar, “Kiminle nikahlandın ey müminlerin emiri,” diye sordular. “Ümmü Gülsüm ile,” dedi ve şöyle devam etti: “Ben Allah Rasülü’nün şöyle dediğini duydum: “Kıyamet gününde benim akrabalığım ve nesebim dışında hiçbir akrabalık ve soy bağı fayda etmeyecek”. Bu yüzden Ümmü Gülsüm ile evlendim ki böylece Rasulullah ile aramda bağ kurulsun”⁶¹⁴ (İbn Abdirabbih, 1983: 97). Bu rivayeti, “Evlilik Yaşı” başlığı altında ele almamızı gerektirecek ve bahsi geçen haberi destekleyecek pek çok rivayet bulunmaktadır. Bunlardan İkrime’nin aktardığına göre, “Ali b. Ebi Talib Ümmü Gülsüm’ü Ömer ibnü’l-Hattab ile evlendirdiği vakit, henüz çocuklarla oyun oynayan küçük bir çocuğu” (Abdurrezzak, 1403: 162 (no: 10351)).⁶¹⁵ Ebu Cafer’den nakledildiğine göre ise; “Ömer Ali’nin kızına talip oldu. Bunun üzerine Ali, ‘Kızım daha küçüktür,’ cevabını verdi.⁶¹⁶ İnsanlar Ömer’e, ‘Aslında Ali sana kızını vermek istemiyor, bu yüzden de onun küçük olmasını bahane olarak öne sürüyor.’ dediler. Ömer’in ısrarı üzerine Ali, ‘Kızımı sana göndereceğim, eğer beğenirsen artık senin karındır.’⁶¹⁷ dedi. Ali, kızını ona gönderdi ve Ömer kızın elbisesini kaldırdı. Bunun üzerine Ümmü Gülsüm, Ömer’in yaptığına karşılık, “Geri dur! Eğer halife olmasaydın senin boynunu kırardım.”⁶¹⁸ dedi (Abdurrezzak, 1403: 162 (no: 10352)). Yine İbn Cüreyc’in Ameş’ten işittiğine göre, Ömer ibn’ül-Hattab Ali’den kızını istedi. Ancak Ali kızını vermek istemeyince Ömer, “Ne oluyor da kızını benimle nikahlamaktan geri duruyorsun?” dedi. Daha sonra Ali, “Kızımı sana göndereceğim, eğer beğenirsen artık o senin karındır, onu sana

⁶¹⁴ فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «كُلُّ سَبَبٍ وَنَسَبٍ يَنْقُطُ يَوْمَ الْقِيَامِ إِلَّا

سَبَبِي وَنَسَبِي» ! وَقَدْ تَقَدَّمْتُ لِي صَحْبَةً، فَأَحْبَبْتُ أَنْ يَكُونَ لِي مَعَهَا سَبَبٌ

⁶¹⁵ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ أَنْكَحَ ابْنَتَهُ جَارِيَةً تَلَعَبُ مَعَ الْجَوَارِي عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ

⁶¹⁶ خَطَبَ عُمَرُ إِلَى عَلِيٍّ ابْنَتَهُ، فَقَالَ: إِنَّهَا صَغِيرَةٌ

⁶¹⁷ أَبْعَثُ بِهَا إِلَيْكَ، فَإِنْ رَضِيتَ فَهِيَ امْرَأَتُكَ

⁶¹⁸ فَذَهَبَ عُمَرُ فَكَشَفَ عَنْ سَاقِهَا، فَقَالَتْ: أُرْسِلْ، فَلَوْلَا أَنَّكَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ لَصَكَّكَتُ عُنُقَكَ

nikahladım.”⁶¹⁹ cevabını verdi. Kızını süsledi ve Ömer’e gönderdi. Ömer kızı beğendiğini söyledi ve sertçe kızın bacağına kavradı. Bunun üzerine Ümmü Gülsüm, “Allah’a yemin olsun ki eğer halife olmasaydın senin gözünü çıkarırdım.” dedi⁶²⁰ (Abdurrezzak, 1403: 163 (no: 10353)). Son olarak İkrime’nin rivayet ettiğine göre, Ömer ibnü’l-Hattab Ali’nin kızı Ümmü Gülsüm ile evlendiği vakit kız henüz küçüktü ve çocuklarla oynardı. Ömer’in dostları kendisini tebrik etmeye geldiklerinde Ömer, “Bu kızla zevk için evlenmedim, ben ancak Rasulullah’ın, “Kıyamet gününde benim akrabalığım ve nesebim dışında hiçbir akrabalık ve soy bağı fayda etmeyecek.” dediğini duydum ve bu vesileyle Allah Rasulüne yakın olmak istedim.” dedi.⁶²¹ Bu rivayeti naklettikten sonra Abdurrezzak şöyle demiştir: “Ömer’in Rasulullah’ın kızı Fatıma’dan olma Ümmü Gülsüm’den Zeyd adında bir erkek çocuğu dünyaya gelmiştir. Bana ulaştığına göre Abdülmelik b. Mervan Zeyd ve annesi Ümmü Gülsüm’ü zehirleyerek öldürmüş, cenaze namazlarını ise Abdullah b. Ömer kıldırmıştır. Bununla ilgili olarak Abdülmelik b. Mervan şöyle demiştir: “İşte Ali’nin zürriyeti (bundan zehirlediği Ümmü Gülsüm’ü kastetmiştir) ve işte Ömer’in zürriyeti (Hz. Ömer’in Ümmü Gülsüm’den oğlu Zeyd’i kastetmiştir). Onun saltanatından korktuğum için ikisini de zehirledim”⁶²² (Abdurrezzak, 1403: 163 (no: 10354)).

1.2. Kadının Eş Seçimi

Cahiliye olarak adlandırılan İslam öncesi dönemin her bakımdan vahiy ile muhatap olan topluma göre primitif bir yapıyı temsil ettiği dile getirilmesine rağmen aynı durumun kadının eş seçimi için geçerli olduğunu söylemek o kadar da kolay değildir. Cahiliye

⁶¹⁹ سَوْفَ أُرْسِلُهَا، فَإِنْ رَضِيتَ فَهِيَ امْرَأَتُكَ، وَقَدْ أَنْكَحْتُكَ

⁶²⁰ فَرَزَيْنَهَا، وَأَرْسَلَ بِهَا إِلَيْهِ، فَقَالَ: قَدْ رَضِيتُ، فَأَخَذَ بِسَاقِهَا، فَقَالَتْ: وَاللَّهِ لَوْلَا أَنَّكَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ لَصَكَّكَتُ عَيْنَكَ

⁶²¹ تَزَوَّجَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ أُمَّ كَلْثُومَ بِنْتَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، وَهِيَ جَارِيَّةٌ تَلْعَبُ مَعَ الْجَوَارِي، فَجَاءَ إِلَى أَصْحَابِهِ فَدَعَا لَهُ بِالْبَرَكَةِ، فَقَالَ: إِنِّي لَمْ أَتَزَوَّجْ مِنْ نَشَاطٍ بِي، وَلَكِنْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنَّ كُلَّ سَبَبٍ وَنَسَبٍ مُنْقَطِعٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا سَبَبِي وَنَسَبِي، فَأَحْبَبْتُ أَنْ يَكُونَ بَيْنِي، وَبَيْنَ نَبِيِّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبَبٌ وَنَسَبٌ

⁶²² قَالَ عَبْدُ الرَّزَّاقِ: وَأُمُّ كَلْثُومٍ مِنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَدَخَلَ عَلَيْهَا عُمَرُ، وَأَوَّلَدَ مِنْهَا غُلَامًا، يُقَالُ لَهُ: زَيْدٌ، فَبَلَغَنِي أَنَّ عَبْدَ الْمَلِكِ بْنَ مَرْوَانَ سَمَّيَاهَا، فَمَاتَا وَصَلَّى عَلَيْهِمَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ، وَذَلِكَ أَنَّهُ قِيلَ لِعَبْدِ الْمَلِكِ: هَذَا ابْنُ عَلِيٍّ، وَابْنُ عُمَرَ، فَخَافَ عَلَى مُلْكِهِ فَسَمَّيَاهَا

kültürü ile yetişmelerine rağmen Hz. Muhammed'e evlilik teklif eden, bizzat kendisini hibe eden kadınlar yanında peygamberin evlilik teklifini geri çeviren kadınların varlığı Cahiliye döneminde kadınların evliliklerinde söz sahibi oldukları izlenimi vermektedir. Örneğin Zafer oğullarından Leyla bint el-Hatim Medine'de peygamberden biat alan ilk kadın ve kabilesinin soylularından olarak kendisini evlenmek üzere ona hibe etmiş ve peygamber de bunu kabul etmiştir⁶²³ (İbn Sad, 1990: 119). Kavmine dönüp haberi verdiğinde insanların ona "Peygamberin her istediği kadını nikahı altına alma salahiyeti olduğunu, evlendiği birçok kadının kendisine kuma olacağını ve kendisinin bunu kıskanç bir kadın olarak kaldıramayacağını"⁶²⁴ (İbn Sad, 1968: 151) hatırlatması üzerine tekrar peygambere gidip, "Allah sana birçok kadınla evlenmeyi helal kıldı, ancak ben uzun dilli ve kumalara tahammül edemeyecek bir kadıyım."⁶²⁵ diyerek peygamberin kendisini nikah altına almasını önlemiş, Peygamberin çok-karılı aile düzeni karşısında kıskançlık duygularını gizleyemeyeceğini anlayıp onunla evlenmeyi reddetmiştir (İbn Sad, 1990: 255). Hatta kıskançlığı sebebiyle peygamberle izdivacı reddetmesi onun nebevi üslupta "aslan lokması" (أَكَلَةُ الْأَسَدِ) olarak anılmasına sebep olmuş ve sonrasında gerçekten de yıkanırken bir kurt tarafından saldırıya uğrayarak ölmüştür⁶²⁶ (İbn Hacer, 1995: 304). Leyla bint el-Hatim'in soylu bir kadın olarak kendini peygambere hibe etmesi her ne kadar evlenmek için peygamberin onayına muhtaç bir uygulama olsa da bundan attığı geri adım cebr ve ikrahın söz konusu olmadığı öz-seçimiyle vukua gelmiştir.

Hz. Muhammed'in nikahta istisnaen yerine getirmek zorunda olmadığı mehir ve şahit şartlarının yanı sıra "kadınların kendilerini hibe etme geleneğinin" de sadece peygambere özgü bir uygulama olduğu bilinmektedir. Bizzat hür kadınlar tarafından velilerinin onayı olmadan gerçekleştirilen hibe etme geleneği peygamberin vefatından sonra ilga edilmiş ve İbn Sad "Allah Rasulü Kabul Etmesine Rağmen Nikahı

⁶²³ أَنَا لَيْلَى بِنْتُ الْخَطِيمِ جِئْتُكَ لِأَعْرِضَ عَلَيْكَ نَفْسِي تَزَوَّجْنِي. قَالَ: قَدْ فَعَلْتُ

⁶²⁴ فَأَتَتْ قَوْمَهَا فَقَالُوا: أَنْتِ امْرَأَةٌ لَيْسَ لَكَ صَبْرٌ عَلَى الضَّرَائِرِ، وَقَدْ أَحَلَّ اللَّهُ لِرَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَنْكِحَ مَا شَاءَ

⁶²⁵ إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَلَّ لَكَ النِّسَاءَ وَأَنَا امْرَأَةٌ طَوِيلَةُ اللِّسَانِ وَلَا صَبْرَ لِي عَلَى الضَّرَائِرِ

⁶²⁶ فَبِينَا هِيَ فِي حَائِطٍ مِنْ حَيْطَانِ الْمَدِينَةِ تَغْتَسِلُ إِذْ وَثَبَ عَلَيْهَا ذَنْبٌ فَأَكَلَ بَعْضُهَا فَأَدْرَكَتْ فَمَاتَتْ

Tamamlanamayan ve Kendisini Peygambere Bağışlayan Kadınlar”⁶²⁷ adını taşıyan müstakil bir bab (İbn Sad, 1990: 119) başlığı altında on kadar kadının ismini zikretmiştir. Yalnızca Hz. Peygamber için geçerli olan istisnai (mehirsiz, şahitsiz, icab–kabulsüz/irade beyanı olmaksızın) yapılan bu evlilikler Mernissi’nin “eğer peygamber kadınlar tarafından özgürce seçilen son Arap erkeğiye, onların reddettiği son erkek de olur” (Mernissi, 1995: 83) yargısını doğrulamaktadır. Çünkü peygamber evliliklerinin mutlaka sosyo–politik ayağı olmalıydı ki hem din işlerine statüsüyle derinlik kazandıran bir nebi olarak, hem de devlet işlerini halife statüsüyle istikrarla sürdürmeye çalışan bir siyasetçi sıfatıyla sivil ve devlet olarak her iki alana hâkim olsun. Daha çok politik çıkar niteliğindeki gazve sonrası gerçekleştirilen mehirsiz, şahitsiz, irade beyanı gözetilmeksizin gerçekleştirilen peygamber nikahları nikahın inikad, sıhhat ve nefaz şartları dahi göz önünde bulundurulmayacak şekilde, İslam devletinin istikrarı adına yapılan siyasi birliktelikler olarak değerlendirilebilir. Bir yönüyle kadın tarafında cebr ve ikrahı andıran bu evlilikler yanında peygamberden aynı sebeple boşanan Fatıma bint ed–Dahhak b. Süfyan, Esmâ bint en–Numan ve Müleyke bint Kab akla gelmektedir. İbn Sad’ın peygamberin hanımlarını “Allah Rasulü’nün Evlenip Ancak Bir Araya Gelmediği Hanımlar ve Bunlardan Boşadıkları, Boşama Sebepleri”⁶²⁸ ve “Allah Rasulü Kabul Etmesine Rağmen Nikahı Tamamlanamayan ve Kendisini Peygambere Bağışlayan Kadınlar” şeklinde tasnif ederek kitabına alması, bu üç farklı sosyal çevre ve karakterlere sahip kadınların kumaları tarafından aynı hileyle peygamberden boşatılması olayların normal akışına uymayacak mahiyette görünmektedir. Nitekim el–Kilabiyye diye de anılan Fatıma bint ed–Dahhak b. Süfyan’ın, “Senden Allah’a sığınırım.” diyerek Rasulullah’tan sakınması ve bunun üzerine peygamberin “Sen büyük olana sığındın, şimdi ailene dön.” diyerek onu boşaması⁶²⁹ (İbn Sad, 1990: 112), Esmâ bint en–Numan’ın yine peygamber kumalarının teşvikiyle ona, “Senden Allah’a sığınırım.” demesi ve aynı şekilde peygamberin “Benden Allah’a sığınırsın, öyle mi? Haydi git ailene.”⁶³⁰ diyerek boşaması (İbn Sad, 1990: 115) ve benzer senaryoyla Müleyke bint

⁶²⁷ ذِكْرُ مَنْ خَطَبَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مِنَ النِّسَاءِ فَلَمْ يَتِمَّ نِكَاحُهُ وَمِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا مِنْ
(İbn Sad, 1990: 119) النساء الرسول الله- صلى الله عليه وسلم

⁶²⁸ (İbn Sad, 1990: 112) ذكر من تزوج رسول الله ص. من النساء فلم يجمعهن ومن فارق منهن وسبب مفارقتها إياهن

⁶²⁹ إِنِّي أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْكَ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: لَقَدْ عَذَّبْتُ بِعَظِيمٍ. الْحَقِّي بِأَهْلِكَ

⁶³⁰ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْكَ. فَقَالَ: أَمِنْ عَائِدٍ بِاللَّهِ! الْحَقِّي بِأَهْلِكَ

Kab el-Leysi'nin aynı şekilde peygamberden sakınması üzerine onu boşaması⁶³¹ (İbn Sad, 1990: 117) aynı hileyle üç farklı boşama törenine sebebiyet veren kumaların başarısını göstermekten ziyade mutallakaların (boşanan kadınların) bu evlilik birlikteliğinde inisiyatif kullandıklarını göstermektedir. Nitekim İbn Sad'ın peygamberin boşadığı kadınların isimlerine yer verdiği başlık altında Fatıma bint ed-Dahhak b. Süfyan, bizzat peygamberin h. 8. yılda Huneyn'de Hevazin ve Sakif kabilelerine bağlı kuvvetlerin bir kısmı Evtas mevkiine çekilince buraya bir seriyye göndererek ele geçirilen ganimetlerin toplandığı Cirane bölgesinden Taif'e dönerken (Önkale, 1993: 25) evlendiği kadındır⁶³² (İbn Sad, 1990: 113). Esmâ bint en-Numan'ın ise Kinde kabilesine ait bir heyetle gelen babasından istendiği, peygamberin verdiği mehri artırması talebinde bulunulduğu, kumaları tarafından "yabancı" olarak addedilip peygamberden Allah'a sığındıktan sonra mutallaka olarak ailesine dönüp Mekke fethinde Müslüman olan İkrime b. Ebi Cehil ile evlenip müminlerin annesi olarak anılmayı reddettiği bilinmektedir (İbn Sad, 1990: 113–116). Kuteyle bint Kays ise Esmâ'yı boşamış olmanın sınırı peygamberin üzerindeyken, kardeşi Eşas b. Kays tarafından "Bu (yani Esmâ'dan boşanmak) seni üzmesin! Seni eşsiz güzelliğe sahip biriyle evlendireyim mi?" teklifiyle ve kendini hibe etmek suretiyle evlendirilen ancak Allah Rasülü'nün vefatı haberi gelince kardeşiyle birlikte irtidat eden Kindeli bir kadındı. Hatta peygamber kendisini boşadıktan sonra İkrime b. Ebi Cehil ile evlenen Esmâ gibi, o da peygamberin vefatıyla irtidat edip İkrime ile evlenmiştir (İbn Sad, 1990: 116–117). Müleyke bint Kab el-Leysi, babası Halid b. Velid tarafından Mekke'nin fethinde öldürülen ve Aişe tarafından kendisine,⁶³³ "Babanın katiliyle evlenmeye utanmıyor musun?"⁶³⁴ sorusu yöneltilen yaşı küçük bir kadındı (İbn Sad, 1990: 117). Tüm bu tarihi veriler birlikte değerlendirilecek olursa peygamberin evliliklerinin politik yönü ağır basan birlikteliklerden ibaret olduğu ve değindiğimiz üzere "peygamberden Allah'a sığınma" gerekçesiyle boşanıldıkları iddia edilen kadınların ganimet taksimi

⁶³¹ فَاسْتَعَاذَتْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ فَطَلَّقَهَا

⁶³² أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ وَثِيمَةَ عَنْ أَبِي وَجْزَةَ قَالَ: تَزَوَّجَهَا رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِي ذِي الْقَعْدَةِ سَنَةِ ثَمَانَ مِنْصَرَفَهُ مِنَ الْجَعْرَانَةِ

⁶³³ كَانَ أَبُوهَا قُتِلَ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ. قَتَلَهُ خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ بِالْخَنْدَمَةِ. قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرِو: مِمَّا يَضَعُ هَذَا (İbn Sad, 1990: 117)

⁶³⁴ فَدَخَلَتْ عَلَيْهَا عَائِشَةُ فَقَالَتْ لَهَا: أَمَا تَسْتَحْيِينَ أَنْ تَنْكِحِي قَاتِلَ أَبِيكِ؟

sonucu elde edilen, babası Mekke fethinde katledilen kadınlar olduğu; sonuç olarak da Allah’a sığınma hatasını defalarca tekrarlayan kadınların mezkur mağduriyetler tecrübe etmelerinin yanında, cebrin kaçınılmaz olduğu bu politik izdivaçların kadınlar tarafından ifsat edildiğine dair kanı ağır basmaktadır.

İslam öncesi dönemde genel olarak Medine’nin ağır basan anaerkil yapısı ile Mekke’de görülen İslam öncesi evliliklerde kadınların genel olarak cinsel kaderlerini de tayin edecek evlilik kararlarında özgür bırakıldıkları görülmektedir. Anlatıldığına göre Hint bint Utbe b. Rebia babasına şöyle demiştir: “Ey babacığım! Beni gönlümün yattığı biriyle evlendir. Beni otoritesi ve gücüyle senden isteyecek birine verme ve öncelikle bana evleneceğim adamın hasletlerinden bahset”. Gün oldu Süheyl b. Amr ve Ebu Süfyan b. Harp Hint’e talip oldular. Bunun üzerine babası kızının yanına girdi ve şöyle dedi:

أَتَاكَ سُهَيْلٌ وَابْنُ حَرْبٍ وَفِيهِمَا رَضًا لَكَ يَا هِنْدَ الْهُنُودِ وَمَقْنَعٍ
وَمَا مِنْهُمَا إِلَّا يُعَاشُ بِفَضْلِهِ وَ مَا مِنْهُمَا إِلَّا يَضُرُّ وَ يَنْفَعُ
وَمَا مِنْهُمَا إِلَّا كَرِيمٌ مُرَرًّا وَ مَا مِنْهُمَا إِلَّا أَغْرُ سَمِيدَعٍ
فَدُونِكَ فَاخْتَارِي فَأَنْتِ بَصِيرَةٌ وَلَا تَخْدَعِي إِنَّ الْمُخَادَعِ يَخْدَعُ

“Senin için Süheyl ve İbn Harp geldi,

Ey Hint, ikisi de güzelliyle sana talip oldu.

İkisi de faziletli bir hayat sürer,

Ne zararları vardır ne de faydaları.

İkisi de saygın ve cömerttir,

İkisi de soylu ve eli açıktır.

İşte senin için buradalar, seçimini yap, sen basiretli birisin,

Aldatanın aldatmasına kanma”. Babasının bu sözlerinden sonra Hint, “Ey babacığım!

Vallahi yalnızca bu söylediklerinle yetinip karar veremem. Onların yapıp ettiklerini ve

hasletlerini bana bildir ki böylece kendim için içlerinden bana en uygun olanını

seçebileyim.” dedi. Bunun üzerine babası Süheyl b. Amr hakkında konuşmaya başladı

ve şöyle dedi: “İkisinden biri son derece zengindir. Ona tabi olursan o da sana uyar;

ancak ondan yüz çevirirsen, seni bırakır. Malı ve ailesi onun üzerinde hüküm sahibidir, onu yönetirler. Diğerine gelince, oldukça varlıklı biridir, saygındır. Soyluların en soylusudur, zeki ve uyanıktır. Kabilesinin eşrafından ve önderlerindendir. Çok çalışkandır, aynı zamanda ailesine son derece bağlıdır. Alçaklık ve zillet içinde uyumaz (zina etmez), ailesinden de sopasını kaldırmaz”. Bunları dinledikten sonra Hint, “Ey babacığım! İlk adama eş olacak kadın mahvolmuş demektir. Karısı ona sert davranırsa, karısının gözünde düşecektir. Böyle bir adama kadın tabi olursa, kibirlenir. Bu nitelikteki bir adamın karısı ailesini korkutursa, bundan güç alır. Durum da böylece sürekli kötüye gider. Eğer bu adamdan çocuk doğarsa ahmak olur, şerefli bir çocuk dünyaya gelirse de mutlaka bir yanlışlık olmuş demektir. Sonuç olarak bunun hakkında daha fazla konuşma ve adını bana bildirme! Diğer adama gelince; buna eş olacak kadın onun için eşsiz ve iffetli bir hanım olur. Yine bu niteliklere sahip adama eş olacak kadın, birincisine yaptığı gibi kurnazlık yapıp onu kör etmez; onu zor duruma düşürüp zarar vermez. İşte benim huyum tam da onun ahlakına uygundur, beni onunla evlendir.” dedi. Bunun üzerine babası onu Ebu Süfyan ile evlendirdi ve ondan Muaviye ile Yezit isimli çocukları oldu (İbn Abdirabbih, 1983: 93–94). Görüldüğü üzere her ne kadar Mekke aşiretleri arasında babasoya dayalı bir düzen olsa da kadınların evlilik kararlarını almalarında otonom bir tavır sergiledikleri ortadadır. Özellikle Mekke soylularından olan Hint’in, evlenmeden önce babasına “Ben kendi kararımı kendim verecek yeterlilikte bir kadını, bana sormadan sakın beni evlendirme.”⁶³⁵ demesi (İbn Sad, 1990: 187) ve Ebu Süfyan ile evlenmek niyetini taşıdığı kararından sonra yine babasına “Onu (Ebu Süfyan’ı) benimle evlendir; ama bir atın boynu bükük tayını atması gibi beni onun önüne hemen atıverme! Onunla benim hakkımda ateşli bir şekilde pazarlık yapma. Gökteki Allah ile istiharede bulun, o mutlaka ilmiyle hüküm vermede sana ses verecektir.”⁶³⁶ (İbn Sad, 1990: 188) şeklindeki uyarısı cahiliye olarak tavsif edilen dönemde kadının kaderinin tayini konusunda söz sahibi olduğunu göstermektedir (Mernissi, 1995: 101).

Kadının evleneceği eşini kendisinin tayin etme özgürlüğü bir yönüyle İslam öncesi dönemdeki çok–kocalılık geleneğini de kapsamaktadır. Tarih boyunca cinselliği

⁶³⁵ إِنِّي امْرَأَةٌ قَدْ مَلَكَتْ أَمْرِي فَلَا تُزَوِّجْنِي رَجُلًا حَتَّى تَعْرِضَهُ عَلَيَّ

⁶³⁶ فَرَوِّجْهُ وَلَا تُلْقِنِي إِلَيْهِ إِلْقَاءَ الْمُتَسَلِّسِ السَّلْسِ وَلَا تُسَمِّهِ سَوْمَ الْمُوَاطِسِ الضَّرْسِ. اسْتَخِرِ اللَّهَ فِي السَّمَاءِ يُخِرْ لَكَ بَعْلُهُ فِي الْقَضَاءِ

ve cinsel kimlikleri topluma mal edilen kadının İslam ile cinsel tasarrufları son derece kısıtlanmıştır ki bunun içinde değerlendirebileceğimiz tek-kocalılık düzenlemesinin temelinde daha önce de belirttiğimiz üzere mülkiyet temelli ve babasoylu bir aile anlayışının olduğunu söyleyebiliriz. İslam öncesi dönemde toplumsal kurum ve geleneklerin anasoylu yapıda olması peygamberin büyük dedesi olan Haşim'in de çok-kocalı bir evlilik birlikteliği içinde Selma bint Amr'ın kocası olarak Abdülmuttalib'in dünyaya gelmesine vesile olmuştur. Selma kavmi arasında şerefli olduğundan dolayı, ancak boşanma hakkının kendisine ait olmasını şart koşarak evlenirdi. Bu yüzden bir adamdan hoşlanmadığı zaman hemen ondan ayrılırdı⁶³⁷ (İbn Hişam, 1955: 137). Aynı şekilde İbn Habib *el-Muhabber*'de Selma bint Amr'ı “Soyları/Şerefli Olmaları Sebebiyle Dilediklerinde Kocalarının Yanında Kalıp ve Dilediklerinde Onları Terk Edebilecek Konumda Olan Kadınlar”⁶³⁸ (İbn Habib, ty: 398) bab başlığı altında ilk sırada zikretmektedir. Görülen o ki gerek anaerkil toplum yapısı gerek kadının sahip olduğu statü olan soyluluk/asalet, kadının kendi kararlarını almasındaki özgür tutumuna sebep teşkil eden sosyal unsurlardı. Kadınların sosyal statülerinin evlilik kararlarını özgür biçimde almalarında önemli bir etken olmasına Hatice'nin Hz. Peygamber ile evliliği örnek verilebilir. Henüz kendisine risalet görevi verilmeden Hatice bint Huveylid'e talip olan Allah Rasulü için Varaka b. Nevfel'in kuzenine “O saygın biridir, onunla evlen.”⁶³⁹ (İbn Abdirabbih, 1983: 96) tavsiyesinde bulunması da bizzat hür bir kadın olan Hatice'ye yönelik bu önerinin İslam öncesi dönemin nikah uygulamalarında kadınların özgürce evlilik seçiminde bulunduklarına örnek gösterilebilir. Yine İslam öncesi muhadramun dönemi nikah uygulamalarına örnek olarak İbnü'l-Kelbi'nin anlattığına göre “Düreyd b. es-Simme, Hünsa bint Amr'a evlenmek üzere talip olmuştu. Hünsa cariyesini Düreyd'e bakmak üzere gönderdi ve şöyle diyerek tembihledi: “Bak bakalım bana talip olan adam bevlini oturarak mı yoksa ayakta ve etrafına sıçratarak mı yapıyor”. Cariye, adamın idrarını ayakta ve etrafa sıçratarak yaptığını Hünsa'ya haber verince, “Benim böyle birine ihtiyacım yok.” diye cevap verdi” (İbn Kuteybe, 2008: 236). Görüldüğü üzere İslam öncesi dönemde kadınlar eş seçimlerinde saygınlık,

⁶³⁷ وَكَانَتْ لَا تَنْكِحُ الرِّجَالَ لِشَرَفِهَا فِي قَوْمِهَا حَتَّى يَشْتَرِطُوا لَهَا أَنْ أَمْرَهَا بِيَدِهَا، إِذَا كَرِهَتْ رَجُلًا فَارَقَتْهُ

⁶³⁸ النسوة اللواتي كانت إحداهن إذا أصبحت عند زوجها كان أمرها إليها إن شاءت أقامت وإن شاءت تركته وذلك لشرفهن وقدرهن

⁶³⁹ هُوَ الْفَحْلُ لَا يَقْدَعُ أَنْفَهُ، تَرْوَجِيهِ

temizlik gibi çeşitli motivasyonlar gözetmekte ve bunlar doğrultusunda kendi kararlarını velisiz vermektedirler. Ayrıca peygamber torunu Sükeyne bint el-Hüseyin hür ve asil bir kadın olarak hem pek çok kez evlilik yapmış hem de hoşuna gitmeyen kocalarını boşayarak yeni evlilikler yapmıştır (İbn Habib, ty: 438).⁶⁴⁰

Kadınların eş seçimleri konusunda alacakları kararların cahiliye dönemi ve risalet arafesinde herhangi bir tahdide maruz kalmadığına dair örnekleri zikrettikten sonra İslami gelenekle birlikte kadınların ancak babaları veya velayeti altında bulundukları bir erkek tarafından evlendirilebileceğine dair hukuki uygulama olan velayet yetkisi kavramına açıklık getirmek uygun olacaktır. “Velayet” İslam fıkında “rızası olup olmadığına bakılmaksızın bir sözün başkası hakkında geçerli ve sonuç doğurucu kılınması (tenfiz)” anlamına gelmektedir (Apaydın, 2013: 16) ki kadının nikah–evlilik işlemlerinde hukuken geçerli bir velisi olmaksızın tek başına yetkisiz bir şekilde bu kamusal anlaşmayı icra edemeyeceği velayet uygulamasını zorunlu kılmaktadır. Esasen kadının iradesi olmaksızın bir yetki ve yetkilendirme anlamı taşıyan bu hukuki gereklilik özellikle Hanefi fıkında şeran sabit yetkilendirme ve malik yetkilendirme olarak iki tür nitelik gösterir. Buna göre kadının evlendirilmesi hususunda başına yetkilendirilen velinin “şeran sabit yetki” ile tayin edilmesi (Apaydın, 2013: 16) kadını evlendirme konusundaki yetkinin veliye bizzat din tarafından verildiği anlamını taşımaktadır. Diğer taraftan dar anlamda velayetin tam ehliyetsiz veya eksik ehliyetliler için gerekli olduğu ve asıl mantığının, başına veli yetkilendirmesi yapılacak tarafın acziyetinden ileri geldiği böylece muhtemel hukuk boşluğunu telafi ettiği ifade edilmektedir. Bu uygulamaların temelinde kadının aciz olduğunun sübutu yukarıda bahsettiğimiz üzere dinen ve hukuken tescil edilmiştir. Bir yetkilendirme sistemi olan velayette acziyet illeti, (a) gerçek acziyet (aklın kemale ermemiş olması) ve (b) hükmi acziyet (illetlendirilemez, atfedilmiş acziyet, köle acziyeti) olmak üzere gerekçeli ve gerekçesiz şekilde tayin edilmiştir. Nikah akdinde veliye muhtaç kadının hangi tür acziyeti sebebiyle velayet altına alınması gerektiği konusuna ise tam bir açıklık getirilmemiştir. Ancak kadın konusunda Hz. Ali’nin “Kadınlarla istişare etmeyin.

⁶⁴⁰ ثم زيد بن عمرو بن عثمان بن عفان. ثم إبراهيم بن عبد الرحمن ابن عوف، فلم يدخل بها، ولم ترضه. وخيرت، فاختارت نفسها

Çünkü onların akılları noksan, iradeleri zayıftır.”⁶⁴¹ (el-İbşihî, 1999: 205; İbn Kuteybe, 2008: 280) uyarısı velayet konusunda kadınların gerçek acziyeti; Hz. Ebubekir’in “Kim bir işini bir kadına bırakırsa, zelil olmuş demektir.”⁶⁴² (el-İbşihî, 1999: 206) söylemi ise hükmi acziyetini gözler önüne sermektedir. Çünkü İslam hukukunda hür bir kimsenin üzerinde velayet bulunmaması, ancak acizlik ve yetersizlik söz konusu olmadığında mümkün olabilmektedir (Apaydın, 2013: 16).

Kadının evlendirilmesi konusunda şahıs üzerindeki velayet türlerinden kadın üzerindeki evlilik velayeti, tüm fıkıh mezheplerince teyit edilmiştir ki velayet (1) kadını evlendirme yetkisi ve (2) evlendirme akdinin veli tarafından icrası olmak üzere iki yönlü salahiyeti elinde tutmaktadır. İlk olarak kadını evlendirme yetkisi olan velinin aynı zamanda velayet-i icbara da hakkı vardır; yani şeran ve hukuken elinde bulundurduğu bu yetkiyle kızın rızasına bakmaksızın onu kendi isteği doğrultusunda herhangi biriyle evlendirebilir (Apaydın, 2013: 17). Örneğin Hz. Peygamber’in Osman ile evli kızı Rukiyye vefat ettikten sonra Ömer kızı Hafsa’yı evlenmek üzere Osman’a teklif etti. Hz. Osman ise bu teklif karşısında sessiz kaldı, cevap vermedi. Çünkü Hz. Peygamber’in kendisini diğer kızıyla evlendirmek istediği haberi ona ulaşmıştı. Ömer öne sürdüğü teklife Osman’ın sessiz kalmasını şikâyet edince Peygamber, “Allah, senin kızını Osman’dan daha hayırlı biriyle, Osman’ı da senin kızından daha hayırlı biriyle evlendirecek!”⁶⁴³ dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber Hafsa ile evlendi, Hz. Osman da Hz. Peygamber’in diğer kızıyla evlendi (İbn Abdirabbih, 1983: 96) rivayetinde Allah Rasülü’nün ve Hz. Ömer’in kızlarının evlilikleri adına karar aldıkları görülmektedir; kadınların ise irade ve onayına başvurulduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat Hz. Ömer’in “Biriniz kızını ihtiyar ve çirkin biriyle evlenmeye zorlamasın. Zira onlar da sizin kendiniz için beğendiğini, kendileri için isterler.” (İbn Habib, 1992: 185; İbn Kuteybe, 2008: 200) tavsiyesi, İslam’ın ilk dönemlerinde kızların velilerinin istekleri doğrultusunda gönülsüz yaptıkları evliliklerin gerçekliğini açıkça ortaya koymaktadır. Kadınların velileri tarafından zorla evlendirilmelerine dair bir diğer haber Hz. Ali’nin yeğeni Abdullah’ın kızını velisi olarak Haccac ile nikahladığı yönündedir ki yanına girdiğinde Haccac baktı ki kızın gözlerinden yaşlar süzülüyor.

⁶⁴¹ إِيَّاكَ مُشَاوَرَةَ النِّسَاءِ؛ فَإِنَّ رَأْيَهُنَّ إِلَى أَفْنٍ، وَ عَزَمَهُنَّ إِلَى وَهْنٍ

⁶⁴² ذَلَّ مَنْ أَسْنَدَ أَمْرَهُ إِلَى امْرَأَةٍ

⁶⁴³ سَيُزَوِّجُ اللَّهُ ابْنَتَكَ خَيْرًا مِنْ عُثْمَانَ، وَ يُزَوِّجُ عُثْمَانَ خَيْرًا مِنْ ابْنَتِكَ!

Ona, “Anam babam feda olsun, neden ağlıyorsun.” dedi. Kız, “Yere düşen bir şeref ve şeref kazanan bir bayağılıktan dolayı.”⁶⁴⁴ dedi. Abdülmelik b. Mervan Haccac’a bir mektup yazarak onu boşamasını rica edince, Haccac bunu kıza söyledi. Kız, “Vallahi o beni seninle evlendiren babamdan daha iyiliksever biridir.” dedi. Babası Abdullah b. Cafer öldüğünde de ağlamadı. Ona, “Neden ağlamıyorsun?” diye sorduklarında “Vallahi öldüğünden dolayı hüznüm beni ağlamaya itiyor ancak (beni Haccac’la evlendirdiğinden dolayı) ona olan kızgınlığım ağlamama engel oluyor.”⁶⁴⁵ cevabını verdi (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 73). Rivayetten anlaşıldığı üzere her ne kadar kadınların evlilik kararlarında başlarında bir veli bulundurmaları gerekliliği İslam hukukuna göre acziyet ve eksiklik olarak gerekçelendirilmişse de Abdullah b. Cafer’in kızını Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervan ile yakınlığı bilinen Haccac b. Yusuf’a itibar etmek için evlendirdiği anlaşılmaktadır. Anlaşılan o ki kadın evliliğinde velayet uygulaması velilerin çıkarları göz önünde bulundurularak menfaat amaçlı kullanılmıştır. Buna benzer bir diğer örnek bir adamın anlattığına göre şöyledir: “Mekke yolunda bedevi bir kadın gördüm, daha önce böylesine güzel bir yüz görmemiştim. Durdum ve bir süre onu seyrettim, güzelliğine hayran kalmıştım. Sonra kısa boylu, yaşlı bir adam geldi; kadının kulağını kendisine çekti, bir şeyler fısıldadı ve uzaklaştı. Ona, ‘Bu yaşlı adam da kim?’ diye sordum. ‘Kocam.’ dedi. ‘Senin gibi biri, onun gibisine nasıl rıza gösterir?’ diye sorunca şu beyitleri okudu:

أَيَا عَجَبًا لِلْخَوْدِ يَجْرِي وَشَاحُهَا
تُرَفُّ إِلَى شَيْخٍ مِنَ الْقَوْمِ تَنْبَالٍ
دَعَانِي إِلَيْهِ أَنَّهُ ذُو قَرَابَةٍ
فَوَيْلُ الْعَوَانِي مِنْ بَنِي الْعَمِّ وَ الْحَالِ

“Hayret! Güzel bir kadının örtüsü iniyor ve

Kısa boylu ve yaşlı bir adamla gerdeğe giriyor.

Halbuki beni ona sadece akraba olmam yaklaştırdı,

Amca ve dayıoğullarımın zenginlikleri batsın” (el-İbşihî, 1999: 199; İbn Kuteybe, 2008: 235). Aynı şekilde kadının velileri tarafından evlendirilecek adamın zenginliği

⁶⁴⁴ من شرفٍ اتّضع، و من ضعةٍ شرفت

قَالَتْ: هُوَ وَ اللَّهُ أَبَرُّ بِي مِمَّنْ زَوَّجَكَ أَبِي. فَلَمَّا مَاتَ أَبُوهَا لَمْ تَبْكِ عَلَيْهِ، فَقِيلَ لَهَا فِي ذَلِكَ،
⁶⁴⁵ فَقَالَتْ: وَ اللَّهُ أَنَّ الْحُزْنَ لِيُبْعَثَنِي، وَ إِنَّ الْغَيْظَ لِيَصْمَتَنِي

göz önünde bulundurularak evlendirildiği anlaşılmaktadır. Ancak Hz. Peygamber'in "Kadınlara dini için, asaleti için ve güzelliği için evlenilir. Sen dindar olanını tercih et ki mutlu olasın." (İbn Kuteybe, 2008: 191) tavsiyesindeki dindarlık unsurunun damat adaylarında da arandığı, bir adamın Hz. Hasan'a kızını kiminle evlendirmesi gerektiği konusunda danıştığı ve "Kızını Allah'tan korkan, sevdiğinde ona ikram edecek ve kızdığına da zulmetmeyecek biriyle evlendir." (el-İbşihi, 1999: 182; İbn Abdirabbih, 1983: 107; İbn Kuteybe, 2008: 206) cevabını aldığı rivayetten anlaşılmaktadır. Yine velilerin kadınları evlendirmek konusundaki ölçüleri ortodoks söylemde adamın akıl ve din bakımından evlilik için yetkin olup olmadığı⁶⁴⁶ (el-İbşihi, 1999: 182; İbn Abdirabbih, 1983: 107; İbn Kuteybe, 2008: 201) esasına bağlanmıştır.

Kızlarını çeşitli amaçlarla evlendirmek isteyen veliler onların eş seçimi konusunda herhangi bir karar irat etme gereksinimi duymamışlar; genellikle yukarıda örneği geçtiği üzere siyasi açıdan güçlü kişilerle yakınlık kurma, zenginlik, akrabalık, şeref ve şöhret sahibi olma gibi çıkarlar elde etmek amacıyla velayetlerini kullanmışlardır. Arapların özellikle kızlarını onların amcaoğullarıyla evlendirme temayülü göstermeleri, kadın soy üretimiyle dallanıp budaklanacak aile şerefine babasoylu nitelik kazandırmak gayesini taşıdıklarını göstermektedir ki Zübeyr b. Bekkar'ın anlattığına göre, Hz. Hasan'ın oğlu Hasan amcası Hz. Hüseyin'in kızına talip oldu. Amcası, "Ey yeğenim! Uzun süredir bunu senden bekliyordum. Şimdi gel benimle." dedi. Onu evine götürdü. Sonra yanına Fatıma ve Sekine'yi çağırarak, "Hangisini dersen seni onunla evlendireyim." dedi. Hasan Fatıma'yı seçti ve Hz. Hüseyin de kızını onunla evlendirdi (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 149). Bunların yanında yakın akrabalık, nesep istikrarı menfaatlerini gözetmeksizin kızlarını bir başkasıyla evlendirenlerin haberlerine de rastlamaktayız. Bunlardan Cemil b. Abdillâh b. Mamer'in amca kızı Büseyne'ye çocukluğundan beri aşık olduğu ve onun hakkında gazeller okuyarak ailesini küçük düşürdüğü için velilerinin Büseyne'yi Nübeyh b. Esved ile evlendirdiklerine dair bilgiler bulunmaktadır. Cebren bir başkasıyla evlendirilen Büseyne'nin gizli gizli aşığı Cemil ile buluşması üzerine kızın ailesi durumu Mervan b. Hakem'e bildirerek Cemil'i şikâyet etti; bunun üzerine Cemil Vadilkura valisi Decace b. Ribî'nin ölüm tehditleri üzerine kaçıp (Ergin, 1993: 325) Beni Uzre kabilesinin olduğu yere, son sınıra kadar giderek bu kabilede soylu bir

⁶⁴⁶ أُمُورٍ مِنْ عَقْلِ وَ دِينٍ؟ فَقَالُوا: نَعَمْ؛ قَالَ فَرَوَّجُوهُ إِيَّاهَا

adama misafir oldu. Adamın yedi güzel kızı vardı ve kızlarına, “En güzel elbiselerinizi giyin, en güzel süslerinizi takın. Sonra Cemil’in yanına çıkın. Sizden hanginizi beğenirse onunla evlendireceğim.”⁶⁴⁷ dedi. Kızlar defalarca giyinip süslenip Cemil’in yanına çıktılarsa da Cemil bir kere dönüp de onlara bakmadı. Sonunda şöyle dedi:

“Doğru söylediğimi bilin diye yemin ettim,
Doğruluk her işte hayırlı ve en güzel yoldur.
Büseyne’yi görmem benim için daha hoştur,
Ömür boyu sizinle baş başa kalmaktan.
Ben sadece tamahkar kalbimin,
Şiddetle arzuladığını elde etmeye çalışıyorum”.
Bunun üzerine babaları, “Onu rahat bırakın, vallahi hiçbir zaman iflah olmayacak.” dedi (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 136–137).

Kitabu’n-Nisa literatüründen verdiğimiz örneklerde görüldüğü üzere evlenecek kadın veya kızların genellikle babalarının velayetleriyle, çeşitli amaçlar güdülerek ve rivayetlerde kendi rızalarının gözetildiğine dair herhangi bir malumat verilmeden veya bizzat cebren evlendirildiği bildirilerek nikahlandığını bildiren tarihi veriler bulunmaktadır. Diğer taraftan değindiğimiz bu haberlerde velayet altında bulunan kadın veya kızların İslam hukukunun evlilik akdinde veli tayinini zorunlu kıldığı gerekçelerden “yaşlarının küçüklüğü” veya “bekaret durumlarına” dair herhangi bir malumat da verilmemektedir. Nitekim kadını evlendirme konusunda başına veli tayin ederek onu yetkisiz bırakmanın hikmeti, fikhen kız çocuklarının yaşlarının küçüklüğü ve bakire olma durumlarıdır (Apaydın, 2013: 17). İslam fıkıh mezheplerinde velayet illetinin yaş, bakirelik veya hem yaş hem de bakirelik durumlarının derece olarak farklılık arz ettiği bilinmekle birlikte kadının evlendirilmesi konusunda bunlar dışında fazladan bir illet de öne sürülmemiştir. Buna göre yaşı küçük ve bakire kız çocuklarının velisinin zorlamasıyla evlendirilmesinde dinen ve fikhen hiçbir sakınca yoktur. Velinin kadın veya kızı üzerindeki bu icbarı bazı usulcülerce maslahat olarak dahi addedilmiş; denk talibin kaçırılmaması ve uygun geçimin sağlanması (Apaydın, 2013: 18) gibi muhtemel argümanlarla olumlanmaya çalışılmıştır. Netice olarak Hanefilere göre velayeti bulunmayan kadının gerçekleştirdiği nikah akdi hukuki sonuç doğurmaz yani

تَحْلِينَ بِأُجُود حَلِيٍّ، وَالْبَسْنَ فَاحِرَ ثِيَابِكُنَّ، ثُمَّ تَعْرِضْنَ لِحَمِيلِي. فَمِنْ اخْتَارَ مِنْكُنَّ زَوْجَتَهُ إِذَا هَا ⁶⁴⁷

inikad etmiş olmaz. Her ne kadar Hanefi fikhına göre buluğa ermiş bakire kızın velayet-i icbar ile zorla evlendirilmesinin dinin ana ilkelerine aykırı olduğu ve velinin kızı bu şartlarda evliliğe icbar yetkisinin olmadığı kabulü varsa da velayetin dışıl değil eril olarak cinsiyetlendirilmesinin gerekçesi açık değildir. Yani ergen bakire kızın zorla evlendirilemeyeceğine dair fikirlerde kadının evlilik konusunda başında bulunması gereken velinin neden kadın olamayacağı konusunda açık ve makul bir illet bulunmamaktadır. Çünkü velide bulunması gereken akıl, hürriyet, Müslüman olmak, adalet, rüşd şartları yanında erkeklik şartı da kadının gerçek ve hükmi acziyetini tolere etmesi beklenen velayet uygulamasının aslını teşkil eden bir diğer mantalitedir; bu anlayış evlenme niyeti taşıyan kadın ve kızların “koca bulma işine acele ile karar vererek kötü seçimlerde bulunma” (Apaydın, 2013: 18) mefsedetine karşı her türlü cebr ve menfaat olasılığını maslahat çerçevesinde değerlendirir.

İslam hukuku uygulamalarından kadınların evlilik tercihlerini yakından ilgilendiren velayet konusu ile ilgili *Kitabu'n-Nisa* örneklerinin yanında İslam öncesi dönemde kadınların cinsel kaderlerini tayin etmeleri konusunda büyüklerinin onayını göz önünde bulundurmaları ancak nikahlanmak üzere kendilerine yönelik cebr ve ısrarın mevzu bahis edilmediği yönündeki örnekler karşılaştırıldığında, bu konuda bir standardın tam olarak yakalanamadığı gerçeği ortaya çıkmaktadır. Çünkü hür ve asil kadınların hem İslam öncesinde hem de istisnai de olsa İslam sonrasına tekabül eden bazı rivayetlerde cinsel kaderlerini kendi tercihleriyle tayin ettiklerini bildiren tarihi veriler bulunmaktadır ve bunlar daha çok kadın veya kızların eş seçimlerinde aradıkları nitelikleri yansıtmakla birlikte yine de akitlerinin velileri tarafından icra edildiği yönünde bilgiler vermektedir. Örneğin, İbn Aîşe'nin anlattığına göre, Ebu'l-Esba el-Advani çok kıskanç biriydi. Dört kızı vardı ve hiçbirini evlendirmeye yanaşmıyordu. Bir gün kızlardan biri, “Herkes gönlünde yatan aslandan bahsetsin bakalım.” dedi. En büyükleri şu şiiri okudu:

ألا ليت زوجي من أناسٍ ذوي غنىٍّ حديث الشباب طيب النثر والذكر
لصوقٌ بأكباد النساء كائنه خليفة جارٍ لا يقيم على الهجر

“Kocam olacak kişi insanların zenginlerindendir,

Gençliğinin başındadır, hoş kokulu ve hoş sohbetlidir.

Zekeri (cinsel organı), kadınların uçlarına sürekli yapışıktır

Sanki komşusunun dibinden ayrılmayan biri gibi”. Bu şiiri üzerine diğer kızlar ona, “Sen genç ve zengin birini istiyorsun.”⁶⁴⁸ dediler. İkincisi ise şöyle dedi:

“Ocağının külleri çoktur, evi bucağı da geniştir.

Yaşlı devenin ve koyunun bile fayda gördüğü bir zenginliği vardır.

Onda aradığım iki haslet: Bitkin ve yatalak olmayacak kadar olgun olacak,

Acemi güreşçi gibi genç olmayacak”. Bu şiiri üzerine diğer kızlar ona, “Sen şerefli ve kavmi arasında saygın birisini istiyorsun.”⁶⁴⁹ dediler. Üçüncü kız ise şöyle dedi:

“Ah! Bir defa olsun görebilecek mi acaba,

Dostunun onu Hint kılıcı gibi savurduğunu.

Üzerinde zenginliğini gösteren bir tazelik var,

Üstelik ailesi ile ailem aynı soydan gelir”. Bu şiiri üzerine diğer kızlar ona, “Sen bizim de tanıdığımız amcaoğlunu istiyorsun.”⁶⁵⁰ dediler. Sıra en küçük kıza geldiğinde, “Sen ne söyleyeceksin?” diye sordular. O, “Hiçbir şey.” dedi. Onlar, “Seni söylemeden bırakmayız. Tüm sırlarımızı öğrendin, şimdi de kendi sırrını bizden gizliyorsun.” dediler. Bunun üzerine, “Vallahi ne söyleyeyim. Odundan bir koca, evde kalmaktan daha iyidir.”⁶⁵¹ dedi. İbn Aişe devamında şöyle demiştir: “Kızlara taliplileri gelmeye devam etti ve sonunda babaları onları evlendirdi” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 101–102).

1.3. Mehir

İslam öncesi dönemde kadının konumunu belirleyen sosyal statüler ve tarihsel veriler de göz önünde bulundurulduğunda onlardan çok sayıda yönetici yani kraliçe olduğunu kanıtlamakta ve “cahiliyye” olarak nitelenen dönemde dahi kadınların yüksek mevkiye sahip olduğunu göstermektedir. Nabia Abbott İslam öncesi Arap kraliçelerini konu

⁶⁴⁸ أَنْتِ تُرِيدِينَ شَابًّا غَنِيًّا

⁶⁴⁹ أَنْتِ تُرِيدِينَ سَيِّدًا

⁶⁵⁰ أَنْتِ تُرِيدِينَ ابْنَ عَمِّ لَكَ قَدْ عَرَفْتَهُ

⁶⁵¹ لَا أَدْرِي مَا أَقُولُ، إِلَّا أَنَّهُ زَوْجٌ مِنْ عُوْدٍ، خَيْرٌ مِنْ قُعُوْدٍ

edindiği makalesinde⁶⁵² ve İslam öncesi dönemde kadın ile konumunu ele aldığı çalışmasında yerel tanrıların ve tanrıçaların rahibeleri konumundaki Arap kraliçelerinin varlığından söz etmektedir. Yine yönetici statüsündeki bu kadınların tarih boyunca ortaya çıkan rahip–krallara benzer bir konumda olduklarını, ancak İslam’ın ortaya çıkmasıyla bahsi geçen üst düzey kadınların sayılarında azalma görüldüğünü ve kadının cinsiyet temelli bir düşüşe maruz bırakıldığını ifade etmektedir (Abbott, 1941: 259). Aynı şekilde dönemin hâkim kurumu olan din etrafında kadınların üstlendikleri roller de yaşadıkları dönemin kültürü içinde ne kadar iddialı olduklarını ortaya koymaktadır. Abbott kadınlardan oluşan bir din sınıfının fertleri olarak kadınların “kâhine”, “nebiye” olarak görev yaptıklarını, erkek kahinler ve peygamberler kadar otorite sahibi ve işlevsel olduklarını belirtmiştir (1941: 260).

İslam’ın zuhuruyla birlikte kadın cinselliği ve bedeninin bir hak olarak erkek otoritesi ve denetimine bırakılması evliliğe mehirle birlikte mülkiyetçi bir nitelik kazandırmıştır. Nitekim mehir sözlükte dünyalık bir kazanım ve edimin karşılığı manasına tekabül eden “ücret” kelimesiyle karşılanmış; bu yönüyle bey (alışveriş) akdine benzerliğiyle dikkat çekmiştir. Her ne kadar zaman içinde nikah akdinin bey akdinden, mehrin de satış bedelinden ayrıldığı iddia edilip bu ücretin aileler arasında ülfet ve muhabbet sağlamak yanında kadının ekonomik güvencesini temin eden bir garantör olduğu düşünülse de (Aydın, 2003: 389); Kecia Ali mehrin İslam öncesi cahiliye döneminde evlilik birliğinden doğacak çocuğun sulbünün gelin tarafından baba veya kardeşlere değil, damadın kabilesine ait olması karşılığında gelinin ailesine ödenen bir tür tazminat olduğunu dile getirmiştir (Ali, 2015: 45). Buna göre kadının ferç ücreti olarak tanımlanan mehir kadının cinsel kullanımdan meydana gelecek çocukların nesebinin de mehir bedelini ödeyen tarafa ait olacağı ücretin ödenmesi şartına bağlanmıştır ki cinsel aidiyetin yanı sıra dünyaya gelecek çocukların nesebinin aidiyetini teyit eden rivayetler bunu doğrulamaktadır. Bunlara örnek teşkil etmesi bakımından Zübeyr’in aktardığı haber şöyledir: Hamza b. Abdullah b. Zübeyr, ölüm döşeğinde iken hanımı Kasım b. Ali b. Cafer b. Ebi Talib’in kızı Fatıma’ya, “Sakın benden sonra Talha b. Ömer ile evlenme.” dedi. Fatıma da şayet Talha b. Ömer ile evlenirse, kölelerini azat edeceğine ve sahip olduğu her şeyi Allah yolunda harcayacağına dair yeminli bir söz verdi. Hamza vefat edip Fatıma’nın iddeti bitince

⁶⁵² Bkz. “Pre-İslamic Arab Queens”, *The American Journal of Semitic Languages And Literatures*, LVIII (1941), s. 1–22

Talha ona talip oldu. Fatıma, “Seninle evlenmeyeceğime yemin ettim.” dedi ve verdiği sözle birlikte ettiği yemini ona anlattı. Bunun üzerine Talha, “Kaybedeceğin her bir şeye karşılık iki katını vereceğim.” dedi. Fatıma’nın mallarının ve kölelerinin değeri 20 bin dinardı. Talha ona bu meblağın iki katı mehir miktarını vererek onunla evlendi. Ondan İbrahim ve Ramle isimli iki çocuğu oldu. Talha kızı Ramle büyüyünce onu İsmail b. Ali b. Abbas ile 100 bin dinar mehir karşılığında evlendirdi. Ramle olağanüstü güzellikte bir kadındı. Damadı İsmail Talha’ya, “Sen ticaret konusunda insanların en ustasısn.” dedi. Talha, “Nasıl olur, halbuki ben ticaretle hiç uğraşmadım.” deyince İsmail, “Şöyle ki, Fatıma ile kırk bin dinar mehir karşılığında evlendin ve ondan İbrahim ile Ramle oldu. Ramle’yi de yüz bin dinar mehir karşılığında evlendirdin, böylece altmış bin dinar karşılığında İbrahim’i kazanmış oldun”⁶⁵³ cevabını verdi (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 150). Rivayetten anlaşılacağı üzere nikah akdinin bir unsuru olan mehir soyun bağlanmasını sağlamaktadır. Talha 40 bin dinar karşılığında Fatıma’dan dünyaya gelen Ramle ve İbrahim’in soy bağına almış; Ramle kızını da 100 bin dinar mehir karşılığında soy bağına damadına nakledecek şekilde gözden çıkarmıştır ki İsmail b. Ali b. Abbas Talha’nın erkek çocuğu olan İbrahim’in sulbünü, kendi sulbünü Fatıma’dan temin edecek 40 binlik mehir zararına karşılık, damadının kızı Ramle üzerinden (fercinden) sağlayacağı nesep temlik miktarı olan 100 bin dinar ile 60 bin dinarlık kar elde ettiğini dile getirmiştir. Kadın için verilecek mehrin “nesep temlik” işlevine dair verdiğimiz bu örnek rivayetin ardından mehir uygulamasının İslam öncesi dönemde dahi çeşitli ihtilaf ve tartışmalarla gündeme geldiğini ifade etmemiz gerekir (Ahmed, 1992: 43).

Mehirin İslam sonrasında gelinin ailesine (sulb teminatı karşılığında) verilmek yerine, bizzat gelinin kendisine verilmeye başlanan “sadak” (Öztürk, 2012: 28) lafzının taşıdığı manaya yaklaştığı ancak yine de yaygın şekliyle “mehir” ifadesinin bugün hala kullanıldığı bilinmektedir. Esasen tarih boyunca hem manen hem de lafzen kullanımında “mehir” kelimesinin tercih edildiğine dair verilerde kadına ödenecek ücretin ilk dönemde olduğu üzere kadının ailesine verildiği anlamını destekleyen nakiller karşımıza çıkmaktadır. Bunlara göre kocanın nesep teminatını sağlamak adına kadının kendisine değil, ailesine verilecek ücret anlamına tekabül eden kullanımlardan bazıları şöyledir: İbn Ebi Necih’in babasının Hz. Ali’den haber verdiğine göre,

⁶⁵³ بَلَى جِئَ تَزَوَّجْتَ فَاطِمَةَ بِنْتَ الْقَاسِمِ بَارَبَعِينَ أَلْفًا فَوُلِدَتْ لَكَ إِبْرَاهِيمُ وَ رَمْلَةٌ، فَزَوَّجْتَ رَمْلَةَ بِمِائَةِ أَلْفٍ دِينَارٍ فَرَبَحْتَ سِتِينَ أَلْفًا وَ إِبْرَاهِيمَ

“Rasulullah’a mehir olarak 480 dirhem değerinde bir zırh getirdim ve beni kızıyla evlendirdi” (İbn Kuteybe, 2008: 261). Rivayette nikah ücretinin evlilik milki altına alınacak kadına değil, onun babasına getirildiği bildirilmekle sadak işlevi yerine bizzat mehir işlevi manasında tatbik edildiği anlaşılmaktadır. Yine Ebu Ubeyde’nin anlattığına göre, Hicaz topraklarında yaşayan bir adamın güzel bir kızı vardı. Amcasının oğlu bu kıza âşık oldu. Kıza talip olup onun için dört bin dirhem ortaya koyduğunda ise kızın babası bunu kabul etmedi. Çok geçmeden Hicaz’da kuraklık baş gösterdi. Genç adam amcasına giderek kızına âşık olduğunu ve onu istediğini tekrar dile getirdi. Amcası, “Sen kızım için dört bin dirhem teklif edip ortaya koymuştun. O miktarı şimdi ver. Sen hismımız olmaya başkasından daha layıksın.” deyince genç adam, “Bana bir ay mühlet ver.” cevabını verdi. Gencin sahip olduğu tek varlığı devesiydi. Devesine bindi ve halife Abdülmelik b. Mervan’ın yanına gitti. İçeri girmek için izin istedi, ama izin vermediler. Bunun üzerine, “Ben Hicaz’daki filan valinin elçisiyim.” dedi. Onu bu sefer hemen içeri aldılar. Halife ona, “Sende filan validen mektup var mı?” diye sordu. O, “Hayır.” dedi. Halife, “Peki ondan herhangi bir haber var mı?” diye sorunca genç şu şiiri okudu:

أدلى إليك بلا قربى و لا سبب	ماذا يقول أمير المؤمنين لمن
موصوفة بكمال الحسن و الأدب	مدله، عقله من حب جارية
بذكرها، و الهوى يدعو إلى العطب	خطبتها إذا رأيت الناس قد لهجوا
قالوا: الدراهم خير من ذوي الحساب	فقلت، لي حسب زالك، و لي شرف
و لست أملك غير الحس و القتب.	إنا نريد ألوفاً منك أربعة
و اجمع بها شمل هذا البائس العرب	فامنن علي، أمير المؤمنين، بها،
أنت الرجاء و أقصى غاية الطلب	فما وراءك، بعد الله، مطلب،

“Müminlerin emiri ne der

Araya kimseyi koymadan talebini arz edene?

O kimse ki, son derece güzel ve edepli olmakla vasıflanan

Bir kızın aşkından aklını kaybetmiştir.

İnsanların hep onun hakkında konuştuğunu,
Kalbimin o kızın aşkıyla tutuştuğunu görünce ona talip oldum.
Temiz bir namusum ve şerefim olduğunu söyleyince,
Dirhemlerin şeref sahiplerinden daha hayırlı olduğunu söylediler.
Ve “Biz senden dört tane binlik istiyoruz.” dediler.
Benim ise sevgim ile,
Bir deve hörgücü kadar maldan başka bir varlığım yok.
Ey müminlerin emiri! Bana onu ihsan et,
Şu Arabın perişanlığını ihsanıyla gider.
Allah’tan sonraki tek ümidim sensin,
Umudum sensin, ihtiyacımı görecektir tek insan sensin”. Bunun üzerine Abdülmelik güldü ve genç adama dört bin dirhem verilmesini emretti. “Bu kızın mehri.” dedi. Ayrıca dört bin dirhem verilmesini emrederek, “Bunu da düğün masraflarınız ve geçiminiz için harca.” dedi. Genç de parayı alıp gitti, sevdiği kızla evlendi (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 246–247). *Ahbaru’n-Nisa*’da yer alan bu rivayet evlendirilecek kız için talep edilen mehir miktarının kızın babası tarafından tayin edildiğini ortaya koymaktadır. Görüldüğü üzere bugün kadının ekonomik özgürlüğünü sağlamak adına dini bir jest olarak algılanan mehir, esasen kadının bizzat temlik edindiği bir teminat olarak karşımıza çıkmamakla birlikte İslam dininin mucidi olduğu bir uygulama olmaktan ziyade İslam öncesi dönemlerde soy mülkiyetini sağlamak adına yapılan bir alışveriş işleminden ibarettir; aynı zamanda bazı Arap adetlerinin yasaklanmadan inceliklerle seçilip uygulandığının da en güzel işaretidir (Ahmed, 1992: 45). Dolayısıyla kadının ailesine ödenen ücret, kadının ailesi ile müstakbel koca arasında yapılan bir anlaşma veya akit mahiyeti taşıması yönüyle kar–zarar ilişkilerine müsait bir yapı arz etmiştir. Buna göre evlenmek isteyen erkekler mehir miktarını ve talakın mali yükümlülüklerini de göz önünde bulundurmaya zorunda kalmış; böylece aksi durumların gelişmesi halinde mehir şartını fıkhen meşru sınırlar içinde uygulamak adına kafa yormuşlardır. Örneğin Kütüb-ü Sitte ravilerinden ve sika muhaddisundan olan, zühd ve takva ehli, fakih Hayve b. Şüreyh’e (Sönmez, 1998: 103) bir adam gelerek, “Evlenmek istiyorum, ne dersin?” diye danıştı. Hayve, “Mehri ne kadar vereceksin?” diye sorunca, “Yüz kadar vereceğim.” dedi. Bunun üzerine Hayve, “Hayır, böyle yapma. Mehri on olarak tayin et, böylece geriye doksana kalır. Eğer evliliğin yolunda giderse kendine kalan doksana kar etmiş olursun. Eğer evliliğin yolunda gitmezse kar ettiğin diğer

onluğu mehir yapıp yeniden evlenirsin. On kadının içinden de sana uygun bir tane kadın mutlaka çıkar.”⁶⁵⁴ cevabını verdi (İbn Abdirabbih, 1983: 108). Rivayette Hayve b. Şüreyh kendisine nikah konusunda danışmak için gelen adama vermeyi düşündüğü mehir miktarının 1/10’unu vermeyi tavsiye ederek erkeğin sorumlu tutulduğu “mali yükümlülük (mehir)” karşılığında ve yine elinde bulundurduğu “kadını boşama yetkisi” sayesinde bir nevi bey yani alım-satım akdine benzer bir inisiyatif alanına sahip olduğunu vurgulamaktadır. Hatta bir bedevinin dediğine göre:

يَقُولُونَ التَّزْوِيجُ وَ أَشْهَدُ أَنَّهُ هُوَ الْبَيْعُ إِلَّا أَنَّ مَنْ شَاءَ يَكْذِبُ

“Onlar derler ve ben de tasdik ederim ki, Evlilik isteyen yalan söyleyebildiği bir alışveriştir” (İbn Kuteybe, 2008: 262).⁶⁵⁵ Bedevi evliliği bir satış akdine benzetmekte; kendisine danışmak üzere gelen adama tüm mehri tek bir kadın için vermemesi ve sahip olduğu miktarın 1/10’luk kısımlarının her birini anlaşılabileceği 10 kadın için sarf etmesi gerektiği tavsiyesinde bulunan Hayve ise adamın anlaşılamadığı kadınları daha az bir mehir karşılığında boşama fikrini de “kâr etmek” olarak yorumlamaktadır.

Nikah akdi esnasında veya sonrasında kadına temlik edilmesi uygun görülen (ancak daha çok kadının ailesi tarafından teslim alınıp bugünkü başlık parası mahiyetinde işlev gören) mehir karşılığında koca için doğacak çocuğun nesep veya sulbünün mülkiyetini sağlamanın yanında “kocanın meşru cinsel erişimi inhisarında tutmak için hanımına ödediği bir bedel” niteliği de taşımaktadır (Ali, 2015: 62). Bu noktada İbn Kayyim el-Cevziyye mehrin kadının sağladığı cinselliğe karşılık olduğunu “Mehir kadının ferici karşılığındadır.” anlamındaki “فَإِنَّ الْمَهْرَ فِي مُقَابَلَةِ الْبُضْعِ” ibaresiyle açıklamıştır (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1994: 171). Aynı şekilde İmam Şafii el-Ümm isimli eserinde mehri açıklarken kadın cinsel organına tekabül eden “الْبُضْعُ”

⁶⁵⁴ فَلَا تَفْعَلْ؛ تَزَوَّجْ بِعَشْرَةٍ وَأَبْقِ تِسْعِينَ، فَإِنْ وَافَقَتْكَ رَبِحْتَ التِّسْعِينَ، وَإِنْ لَمْ تَوَافَقْكَ تَزَوَّجْ عَشْرًا؛ فَلَا بُدَّ فِي عَشْرَةِ نِسْوَةٍ مِنْ وَاحِدَةٍ تَوَافَقْكَ

⁶⁵⁵ İbn Kuteybe bu haberi, kitabının “بَابُ الْمَهْرِ” yani “Mehirler Babı” başlığı altında zikretmiştir (İbn Kuteybe, 2008: 261).

lafzını kullanmıştır (eş-Şafii, 1990: 65).⁶⁵⁶ Ayrıca mehir ile aynı/benzer manalara gelen “sadak” kelimesi de açıklanırken doğrudan “ferç (kadın cinsel organı) ücreti” anlamına gelen “نَمْنُ بُضْعٍ” ifadesi kullanılmıştır (es-Sıkkıllı, 2013: 230⁶⁵⁷; eş-Şaravi, 1997: 10911⁶⁵⁸; el-Kassab, 2003: 192⁶⁵⁹). Kadının cinsel aidiyetinin tayini işlevini de taşıyan mehir uygulaması bu fonksiyonuyla nikahın amaçlarını doğrudan ilgilendirmesi bakımından İslam aile hukukuna ışık tutmaktadır. İslam öğretisi nikah akdinde öncelikli olarak kadının cinsel temlikini ve dolayısıyla bu cinsel sahipliğin sonucunda dünyaya gelecek çocukların nesebini sağlamak adına yine kadın veya ailesinin temlikine bırakılacak mehir uygulamasını canlı tutmakla mülkiyet temelli aile hukuk sistemini tatbik etmektedir ki bunların yanı sıra nesep/soy tespiti mülk devri anlamlarını içeren miras hukuku açısından da son derece kıymetlidir.

Aile kurumu mülk/milk temelli bir yapı arz eden İslami müdevvenat içinde mehir uygulamasına dair rivayetlerin bu geleneğin iktisadi bir temlik aracı olması hasebiyle nicelik ağırlıklı verilerle temsil edilmesi de önemli bir detaydır. Buna göre *Kitabu'n-Nisa* literatüründe ortodoks söylemin temsil ettiği hadis edebiyatı çerçevesinde Hz. Peygamber'in uygulamalarında mehir miktarının düşük, az veya ucuz tutulduğuna ve bunun efdal olduğuna dair rivayetler bulunmakta; ancak kronolojik olarak sonraki dönemlere ait ortodoks söylemin tam tersi bir durum ve anlayışı ortaya koyduğu görülmektedir. Çalışmamız çerçevesinde mehir uygulaması ile ilgili olarak mehrin mahiyetine, ilk dönem ortodoks mehir uygulamalarına ve sonraki dönem mehir tasarruflarına yer verilmiştir. Buna göre mehir algısının toplum nezdinde bir tür hileli alış-veriş⁶⁶⁰ ve her halükârda nikah altına alınacak kadını elde etme aracı olarak görüldüğü ifade edilmektedir ki Abdülmelik b. Mervan kendisinden soy ve din bakımından daha aşağı biriyle evlenen Kureyşli bir kadına, “Hiç hür bir kadın bir köleyle evlenir mi?” diye sorunca, kadın şu şiirle cevap vermiştir:

⁶⁵⁶ رَجَعْتُ بِالثَّمَنِ الَّذِي أُعْطِيتُهُ وَهَكَذَا تَرْجِعُ بُضْعَهَا

⁶⁵⁷ وَلَأنَّ الصَّدَاقَ ثَمَنُ بَضْعٍ اسْتَبَاحَهُ بِإِذْنِ السَّيِّدِ

⁶⁵⁸ وَالْمَهْرُ ثَمَنُ بُضْعِ الْمَرْأَةِ

⁶⁵⁹ وَاعْتَلَالَهُمْ بِأنَّ الصَّدَاقَ ثَمَنُ بَضْعٍ

⁶⁶⁰ هُوَ الْبَيْعُ إِلَّا أَنَّ مَنْ شَاءَ يَكْذِبُ (İbn Kuteybe, 2008: 262)

إِنَّ الْمُهُورَ تُنْكَحُ الْأَيَّامُ
النِّسْوَةُ الْأَرَامِلَ الْيَتَامَى
الْمَرْءَ لَا تَبْغِي لَهُ سَلَامًا

“Mehir kocası olmayan bekar veya dul kadınları,
Bunlarla birlikte kadınları, dul adamları ve de
Pek rıza gösterilmese de yetimleri bile evlendirir” (İbn Kuteybe, 2008: 202). Bu rivayet
ile mehrin ve miktarının gerek bekar veya dul gerek yetim kızları nikah altına alma
konusunda önemli ve etkin bir rol oynadığı vurgulanmıştır ki herhangi bir sosyal
tabakaya mensubiyet mehr miktarının azlığı veya çokluğu konusunda belirteç değildir.
Çünkü köle ve cariyelerin efendilerinin inisiyatifleri doğrultusunda kendilerine mal
verilmek ve evlendirilmek suretiyle ödüllendirildikleri bilinmektedir. Nitekim İbrahim
b. Mehdi’nin şahit olduğu olay buna örnektir: “Harun Reşit ile birlikte hacca gitmiştim.
Medine’de iken yanıma bir kölemi alıp bineğimin üzerinde ovada gezinirken Urve
kuyusunda durdum. Kuyunun başında zenci bir cariyeye vardı ve elinde kuyudan
doldurduğu bir kova su tutuyordu. ‘Ey filan cariyeye! Bana su ver.’ diye emrettim. Bana
baktı ve ‘Şu an meşgulüm, seninle uğraşamam.’ dedi. Bunun üzerine elimdeki eyer
kayışı ile sopayı birbirine vurarak (gözdağı vererek) şarkı söylemeye başladım. Bunu
duyan cariyeye hemen kovayı doldurup yanıma geldi. ‘İç amca! Ailen neredeyse onlara da
götüreyim.’ dedi. Ailemin az ötede olduklarını söyleyince benimle geldi. Çadıra
vardığımızda hizmetçileri ve adamları görünce korktu. Ona korkmamasını söyledim.
Suyu aldım ve hizmetçilere suyu dağıtmalarını emrettim. Hizmetçiler bana, ‘Halife
buraya uğradı.’ dediler. Bunun üzerine hemen halifenin yanına gittim. Bana,
‘Neredeydin?’ diye sorunca olup bitenleri anlattım. Cariyenin getirilmesini emretti,
cariye getirildi. Onu efendisinden satın alıp azat etti ve ona, ‘Sevdiğin biri var mı?’ diye
sorunca cariyeye, ‘Evet, filan kabilenin kölesi filanı seviyorum.’ dedi. Halife onu da
efendisinden satın alıp azat etti. Sonra onları evlendirdi ve birçok mal verilmesini
emretti (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 249, 250). Görüldüğü üzere rivayette kölelerin
efendileri tarafından mal verilerek evlendirildiği bildirilmekte ve mehrin de bu
kapsamda sosyal tabaka ayırt etmeksizin mümkün görülebileceği anlamı
çıkarılmaktadır. Farklı sosyal sınıflara mensup erkekler tarafından evlenecekleri
kadınlar için takdim edilen mehirler alt ve üst sınıflar için nicelik ve nitelik bakımından
farklılık göstermektedir. Efendilerinin azat ettiği köle ve cariyelerin evlendirilmesi

İslam toplumunda bir düzen oluşturulması ve herhangi bir anarşiye mahal vermemesi açısından aile ve dolayısıyla evlilik kurumuna rağbetin teşvik edilmesi sonucu son derece kolay ve rahat tutulduğu görülmektedir. Hatta Hz. Peygamber'in yalnızca kendisine has bir uygulama olan ve kadınların kendilerini hibe etmek suretiyle nikah akdinin gerçekleştiği evlilik türü herhangi bir mehir yükümlülüğünü de beraberinde getiriyordu. Allah Teala Ahzab suresi 50. ayette "Ey Peygamber! Biz sana mehirlerini verdiğin eşlerini, Allah'ın sana ganimet olarak verdiklerinden elinin altında bulunan kadınları, seninle beraber hicret eden amcanın kızlarını, halalarının kızlarını, dayının kızlarını ve teyzelerinin kızlarını helal kıldık. Ayrıca, diğer müminlere değil de sana has olmak üzere, mehirsiz olarak kendini Peygamber'e bağışlayan, Peygamber'in de kendisini nikahlamak istediği herhangi bir mümin kadını da sana helal kıldık. Müminlere eşleri ve sahip oldukları cariyeleri hakkında farz kıldığımız şeyleri elbette bilmekteyiz. Bütün bunlar sana herhangi bir zorluk olmaması içindir. Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir."⁶⁶² mealıyla gelen hüküm kadınların kendilerini mehirsiz olarak hibe etmesi mümkün tek kişinin peygamber olduğunu bildirmektedir ki Buhari'nin Kuran'ın Faziletleri bab başlığı altında zikrettiği hadiste peygambere kendisini hibe etmek isteyen kadının kendisi için belirlenmeye çalışılan mehir dini söylemde mehir uygulamasının ne kadar gevşek tutulduğunu göstermektedir: "Peygambere bir kadın geldi ve kendisini Allah ve Rasulüne hibe ettiğini söyledi. Bunun üzerine Peygamber, 'Bugün kadına ihtiyacım yok.'⁶⁶³ dedi. O sırada bir adam peygambere, 'Öyleyse onu benimle evlendir.' dedi. Peygamber, 'O kadına (mehir olarak) bir elbise ver.' buyurdu. Adam bulamadığını söyleyince Peygamber: 'Ona (mehir olarak) demirden bir yüzük bari ver.' dedi. O zat özür dileyip hüznünlendi. Bu sefer Peygamber, 'Kuran'dan ne biliyorsun?' diye sordu. Adam, 'Şu ve şu sureleri biliyorum.' dedi. Peygamber, 'Öyleyse (mehir olarak) Kuran'dan sende bulunan o sureler karşılığında seni o kadınla evlendirdim.'⁶⁶⁴ buyurdu (Buhari, Fedailu'l-Kur'an, 21 (5029)). Bununla birlikte "Kadınların en hayırlısı yüzü en güzel, mehri ise en ucuz

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ الَّتِي أُتِيتَ أَجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمَّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ الَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

⁶⁶³ مَا لِي فِي النِّسَاءِ حَاجَةٌ

⁶⁶⁴ فَقَدْ زَوَّجْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ

olandır.”⁶⁶⁵ (el-İbşihî, 1999, 182) tavsiyesiyle kadınlara ve evlendirilecek kızların ailelerine mehir miktarlarını düşük tutmanın hayır sahibi olmakla ilişkilendirildiği bir müjde de verilmiştir. Ümmetin temelini teşkil eden aile yapısının kurulması aşamasında kolaylıkları tavsiye ederek ümmetin kadınlarını ve kızlarını ucuz mehire kanalize eden söylemin amacına ulaştığını yine ilk dönem tarihi verilerden çıkarmak mümkündür. Nitekim “Said kızını iki dirhem karşılığında evlendirmiştir.”; “Fatıma, üç yüz dirhem değerindeki bir zırhla evlenmiştir.” ve bir diğer habere göre “Hz. Ali Nebi kızı Fatıma’ya mehir olarak demirden bir zırh vermiştir.” gibi rivayetler (İbn Kuteybe, 2008: 261) hem ortodoks söylemde yer alan mehir uygulamasının kolaylığına hem de dönemin yaşam biçimleri ve dolayısıyla gündelik kullanım eşyaları ile ticaret mallarının mehir işlemlerine konu edildiğine dair ipuçları vermesi bakımından önemlidir. Buna göre zırhın mehir konusu edilmesi, bahsi geçen dönemde İslam toplumunun savaşçı yapısına da işaret etmektedir ki bundan dönemin en etkin sosyal değişkeni olan “din” kurumunun savaş ve ekonomi gibi alt değişkenlerle tesis edildiği sonucu da çıkmaktadır. Mehir bedellerinin toplumsal yaşam biçimlerine dair önemli veriler temin ettiği ile ilgili bir diğer rivayet de İshak b. Abdullah b. Ebu Talha’nın anlattığı şu olaydır: “Dedem Ebu Talha Ümmü Süleym’e evlenmek üzere talip oldu. Ancak dedem Ebu Talha müşrik olduğu için Ümmü Süleym onunla evlenmekten geri durdu ve şöyle dedi: ‘Eğer bana talip olan kişi Müslüman olursa, onun İslam’ını mehrim kabul ederim’. Bunun üzerine dedem Ebu Talha Müslüman oldu ve onun Müslüman olması Ümmü Süleym’in mehri sayıldı” (İbn Kuteybe, 2008: 261). İlk dönem mehir uygulamalarının yaşam tarzını yansıtan, kolaylık sağlayan ve Kuran ezberi, İslam’ı kabul etmek gibi daha çok dini müktesebatı temsil edecek ritüellerden olduğu görülmektedir. Son olarak Hz. Ömer’in, Hz. Ali’nin kızı Ümmü Gülsüm için 4 bin dirhem; Abdullah bin Ömer’in, Ebu Ubeyde’nin kızı için 10 bin dirhem ve Muhammed b. Sirin’in karısı Sedusiyye için 10 bin dirhem mehir verdiğine (İbn Kuteybe, 2008: 262) dair rivayet de ilk dönem dini ortodoks söylemdeki mehir uygulamalarının sahabe ile tabiun dönemleri arasındaki geçiş sürecinde bile değişerek dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Hz. Ömer henüz 11 yaşındayken babası Hz. Ali’den istediği Ümmü Gülsüm (d. 627) ile H.17/M.638 yılında yani Hz. Peygamber’in vefatından altı yıl sonra evlenmiştir (Martı, 2012: 323). Bu demek oluyor ki Hz. Peygamber’in vefatı üzerinden daha on yıl geçmeden Allah Rasulünün uygulamalarından farklı yönelimler başlamıştır. Ayrıca 644 vefatlı Hz.

أَعْظَمُ النِّسَاءِ بَرَكَهَ أَحْسَنُهُنَّ وَجْهًا، وَ أَرْخَصُهُنَّ مَهْرًا⁶⁶⁵

Ömer, 693 vefatlı Abdullah b. Ömer ve tabiundan 729 vefatlı Muhammed b. Sirin'in mehir anlayışları da ilk dönemden farklı uygulamaların geliştiğini göstermektedir. Mehir konusundaki uygulama sahabe ve tabiun dönemlerinin yanı sıra Emeviler ve Abbasiler döneminde de başkalaşarak zorlaşmaya devam etmiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Ahbaru'n-Nisa*'da zikrettiği İshak b. Süleyman b. Ali şiir meraklısı ve soylu bir gençti. Babasının Ebu Cafer'in Basra şehrindeki valisi olduğu bir dönemde bir gün kıra gezintiye çıktı. Gezinirken fasih konuşan bir bedeviye rast geldi. Ancak adamın rengi sararıp solmuş, bir deri bir kemik kalmıştı. Ondan şiir söylemesini rica etti. Ancak bedevi buna yanaşmadı. Bunun üzerine İshak, "Neden şiir söylemiyorsun? Sen çok fasih konuşan birisin." dedi. Bedevi, "Şu iki dağ görüyor musun?" dedi. İshak, "Evet." diye cevapladı. Bedevi şöyle devam etti: "O dağların ardındaki bir şeyin zihnimi meşgul etmesi, sana şiir okumama mâni oluyor." İshak, "Nedir o seni meşgul eden şey?" diye sorunca bedevi, "Beni yiyip bitiren, aklımı başımdan alan amcamın kızıdır. Vallahi yerde miyim gökte miyim bilmiyorum?" dedi. İshak bu olayı kendi ağzından şöyle anlatmıştır; Ona, "Amcanın kızına kavuşmanı engelleyen şey nedir?" diye sordum. "Malımın azlığı." dedi. Ben, "Mehir ne kadar?" dedim. "Kırk deve." dedi. "Bu miktardaki mehri ödedikten sonra sana kızı verecekler mi?" diye sordum. "Evet." dedi. Ben, "O kız hakkında söylediğin bir şiiri okusana." dedim. Bunun üzerine şu şiiri söyledi:

سعى العلم الفرد الذي في ظلاله غزالان مكحولان يرتعيان
أرعتهما صيداً فلم استطعهما و خبلاً ففاتاني و قد خبلاني

"Şu dağların ardında otlarlar

Gözleri sürmeli ceylanlar.

Onları avlamaya ve akıllarını çelmeye çalıştım ama

Beni deli edip, elimden kurtuldular".

Ben, "Ey bedevi! Beni öldürdün, bitirdin. Senin derdine deva olmazsam Abbas'ın soyundan silineyim!" dedim. Basra'ya döndüm. Yanıma bazı akrabalarımı ve ihtiyaç duyduğum şeyleri aldım. Sonra genç bedeviyi de alıp sevdiği kızın köyüne vardım. Kızı bedeviye istedim, verdiler. Gençleri evlendirdik. Sonra Basra'dan elli deve getirttim. Yanlarında üç gün kaldım ve otuz deve kestim. Bir bu kadar da bedevi ile kıza verip

Basra'ya döndüm (İbn Kayyim el-Cevziyye, 247–248). Bu rivayet Hz. Peygamber'in demirden bir yüzük veya Kuran'dan bir sure miktarınca makbul gördüğü mehir miktarıyla kırk develik miktar arasındaki uçurumu düşündürmektedir.

Sonuç olarak yer verdiğimiz rivayetlerden anlaşılacağı üzere nikah milki olan mehir erkek tasarrufuna bırakılmakla kadın cinselliğini dolayısıyla doğurma kapasitesini temin etmenin yanında tek taraflı boşama hakkını da sağlamakta ve bunlar üzerinde sınırsız hakimiyeti tescil etmektedir. Öncelikli olarak toplumsal, ekonomik ve cinsel bir yapı arz eden mehir uygulaması fakihlerin mantığında, kadının üzerindeki yetki ve kontrolü tekeline almak işlevini de görmektedir. Hatta cinsel ilişkiyi helal kılan bu kontroldür (Ali, 2015: 63). Cinsel kontrol işleviyle birlikte kadının erkek nezdinde belli bir maliyet şart koşularak milk altına alınma eylemini legalize eden nikah akdi hukuki işlem düzleminde bey'/satış akdine, aile içi hiyerarşik rol sistemi açısından ise kölelik hukukuna son derece benzerlik göstermektedir. Ayrıca nikah milkinin bir sonucu olarak bunun bir denetim/kontrol mekanizması olarak işlemesi kıyas yoluyla köleliğe dayandırılmıştır. Dolayısıyla İslam geleneğinde bir erkeğin nikahına alabileceği kadınlar kategorisini oluşturan hür kadınlar ve cariyelerin, tek bir sosyal sınıf farkıyla aynı bantta değerlendirilmesi meselesi kavramsal olarak kadın için nikah akdinin kölelik alım-satım işlemiyle ilişkisi fikrini güçlendirmiştir.

1.4. Çok Eşlilik

1.4.1. Çok-Karılılık

Orta Çağ'da İslam kültürü büyük bir coğrafyada farklı milletler arasında hüküm sürmüştür. Arap kültürü içinde doğan ve yine bu kültür içinde gelişip teşekkül eden din de evrenselliği yakalamak yolunda dogmatik kapılarını farklılık ve yeniliklere kapatmıştır. Böylece İslam dininin içinde geliştiği Arap kültürü, kültür emperyalizmi yoluyla farklı milletler arasında hüküm sürmüş; gelenek sınıfına tabi tutacağımız ve her bir toplum için değişiklik gösteren sosyal tutum, davranış, statü, değer ve norm gibi kavramlara dini bir hüviyet atfedilerek mezkur kültürün idamesi özenle sağlanmaya çalışılmıştır. Bu kültürün bazı izlerini taşıyan İslam şeriatı da kutsal kitabı ve tarihi/nebevi müdevvenatı içinde “çok-karılılık” kültürüne yer vermiştir. Özellikle hadis

literatürü içinde mümin erkek kullar için cennette vaat edilen huriler, mümin kadın kullar için özendirici ve aynı zamanda rekabet sağlayıcı birer “ideal tip” olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sayede mümin erkek sırf taşıdığı cinsiyetin avantajıyla, kendisini cezbeden kadın türünden Allah’ın sınırlarını çizdiği şekliyle dörde kadar mümin kadına, yine İslam savaş hukukunun belirlediği üzere sınırsız sayıda gayrimüslim cariyeye ve son olarak da dindarlığı ölçüsünde Allah’ın kendisine vaat ettiği şekliyle yetmiş veya yüz adet huriye sahip olma imkanını elinde bulundurmaktadır. İşte bu noktada çok-karılılığın yalnızca dünyevi getirilerinden değil, uhrevi kazanımlarından da yararlanan erkek mümin, Ebu Yala el-Mevsılı’nın *Müsned*’inde yer alan ve Ebu Hureyre’nin rivayetiyle gelen hadisin bir bölümünde geçtiği üzere Hz. Muhammed tarafından şöyle müjdelendiği: “Beni hak üzere gönderen Allah’a yemin olsun ki siz eşlerinizi ve evlerinizi, cennet ehlinin evleri ve eşlerini tanıdıklarından daha az tanıyorsunuz. O cennet ehlinin her biri yetmiş iki zevceyle beraber olur. Yetmiş tanesi Allah’ın cennette yarattıklarından (yani hurilerden), diğer ikisi de Adem’in evlatlarındandır. Ancak bu ikisi, dünyada iken Allah’a ibadet ettikleri için diğer yetmiş huriden üstündür.”⁶⁶⁶ Birinci (insan olan) karısıyla yakut bir odanın içinde incilerle kaplı altın bir yatakta birlikte olur, ayrıca bu yatağa yetmiş sündüs, saf ipek ve atlas serilidir. Zevcesinin yanıdayken ondan hiç sıkılmaz, zevcesi de ondan sıkılmaz. Ona her yanaştığında karısını bakire bulur. Ne kendi cinsel organı zayıflar ne de karısının cinsel organı rahatsız olur. İşte tam bu halde, “Biz senin cinsel ilişkiden bıkmadığını ve cinsellik konusunda senden de usanılmadığını biliyoruz. Ancak senden de karından da meni akmayacak ve senin bunun dışında daha birçok zevcelerin var.”⁶⁶⁷ diyen bir ses işitilir. Bu haber üzerine oradan çıkar ve teker teker bütün zevcelerine uğrar. Ve her bir karısı ona, “Allah’a yemin olsun ki cennette bana, senden daha güzel ve hoş gelen bir şey yok.” der” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 251, 252). Rivayette geçtiği üzere mümin erkek, hem dünyadan iki eş hem de cennetten yetmiş eşle ödüllendirileceği güne kavuşmak için Rabbine kul olma yolunda büyük çaba göstermelidir. Çünkü bu nimetlere nail olmanın şartı, öncelikle cennet ehli sınıfı arasına girebilmektir.

⁶⁶⁶ من أهل الجنة بأزواجهم ومساكنهم فيدخل رجل منهم على ثنتين وسبعين زوجة مما ينشئ الله وثنيتين من ولد آدم لهما فضل على من أنشأ الله بعبادتهما الله في الدنيا

⁶⁶⁷ إنا قد عرفنا أنك لا تمل ولا تمل إلا أنه لا مني ولا منية إلا أن يكون لك أزواج غيرها فيخرج فيأتيهن واحدة واحدة

İşte mümin erkekler için bahşedilen bu gibi eşsiz nimetler, sayısız rivayetlerle hadis edebiyatında sıklıkla yer almaktadır. Bu nimetlerle ödüllendirilecek mümin erkek için Allah Teala bizzat vahiyyle sabit tuttuğu cinsel özgürlük alanını ifade eden sınırlar çizmiştir. Buna göre Yüce Allah Nisa suresi 22, 23, 24 ve 25. ayetlerin tümünde erkek mümin kulları için haram ve helal kıldığı kadın ve cariyeleri bildirmiş; aynı surenin devamındaki 26, 27 ve 28. ayetlerde erkek mümin kullarına açıkça bildirdiği bu kuralların onların şehvetlerine uymamaları adına yüklerini hafifleten ilahi bir hikmet olduğunu ifade etmiştir. Öyle ki, “Geçmişte olanlar hariç, artık babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin. Çünkü bu bir hayasızlık, öfke ve nefret gerektiren bir iştir. Bu, ne kötü bir yoldur.”⁶⁶⁸ mealıyla gelen Nisa suresi 22. ayette mümin erkek için “üvey anne ile olan cinsellik”; “Size şunlarla evlenmek haram kılındı: Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeş kızları, kız kardeş kızları, sizi emziren sütanneleriniz, süt kız kardeşleriniz, karılarınızın anneleri, kendileriyle zifafa girdiğiniz karılarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız, öz oğullarınızın karıları, iki kız kardeşi (nikâh altında) bir araya getirmeniz.” mealıyla gelen Nisa suresi 23. ayette mümin erkek için “anne, kız evlat, kız kardeş, hala, teyze, yeğen, sütanne, kayınvalide ve aynı nikah altında iki kız kardeş ile olan cinsellik”⁶⁶⁹; “(Savaş esiri olarak) sahip olduklarınız hariç, evli kadınlar (da size) haram kılındı. (Bunlar) üzerinize Allah’ın emri olarak yazılmıştır. Bunların dışında kalanlar ise, iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla (mehirlerini verip) istemeniz size helal kılındı.”⁶⁷⁰ mealıyla gelen Nisa suresi 24. ayette mümin erkek için “savaş ganimeti olarak elde edilen evli cariyeler hariç evli hür kadınlarla olan cinsellik” haram kılınmış; “Sizden kimin, hür mümin kadınlarla evlenmeye gücü yetmezse sahip olduğunuz mümin genç

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا⁶⁶⁸

⁶⁶⁹ Ayette tafsilatlı şekilde bahsi geçen ve kendisiyle cinselliğin tahrimine hükmedilen akrabalık ilişkilerine açıklık getirirken, Türk örfüne uygun şekilde; erkek kardeş kızlar ve kız kardeş kızları “yeğen” olarak, süt kız kardeşler “kardeş” olarak, karıların anneleri “kayınvalide veya anne” olarak, zifafa girilen karılardan olup evde bulunan üvey kızlar ve öz oğulların karıları da “kız evlat” olarak genelleştirme gereği duymamızın sebebi Arap kültürünün cinsel sınırlarını tayin eden “din” unsurunun ayrıntıya girmek zorunda kalacak şekilde belirlenme ihtiyacı duyulmasıdır. Türk kültürünün cinsel ahlakında ise bu türlü bir tafsilat gerektirmeyecek moral sınırlılıklar zaten mevcuttur.

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا⁶⁷⁰
بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ

kızlarınızdan (cariyelerinizden) alsın. Allah, sizin imanınızı daha iyi bilir.”⁶⁷¹ mealıyla gelen Nisa suresi 25. ayette ise mümin erkek için “esir olarak alındıktan sonra Müslüman olmuş cariyelerle olan cinselliğin” helal olduğu bildirilmiştir.

Buraya kadar olan kısım çok–karılılık müessesesinin mümin erkekler ve Yüce Allah’ın hikmetleri tarafından incelenerek ele alınmıştı. Ancak bir de aynı nikah altında bulundurulmuş kadınların durumlarını, onların gözünden ortaya koymak teorisinin ötesinde sosyal gerçeklikleri gözler önüne sermesi açısından önem arz etmektedir. Arap dilinde “kuması olan kadın” anlamına gelen “mudır (مُضِرٌّ)” kelimesi, Asmai’nin açıklamasına göre “kuma üzerine nikahı yapılmış kadındır, yani kendisinden önce bir, iki veya daha fazla kadının üzerine onların kocasıyla nikahlanan kadın anlamına gelmektedir” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 239).⁶⁷² Kuma’ya “zarar” kökünden gelen “darra (ضَرَّة)” denildiği için kuma sahibi kadın ve erkeklere “mudır (مُضِرٌّ)” denilmektedir. “Kuma”nın “zarar”la özdeşleştirilmesinin nedeni ise kadınların kumaları “zarar” olarak görmeleri ya da onları kendilerine zarar veren kişiler olarak algılamalarıdır. İbn Kayyim el-Cevziyye’nin *Ravdatü’l-Muhibbin*’de Zübeyir b. Bekkar’ın ilim aşkını vurgulamak üzere zikrettiği rivayet “kuma” olgusunun olumsuz bir manaya çağırışını yaptığını ortaya koymaktadır. Zübeyir b. Bekkar hanımının kuması olmamasını, yani kendisinin tek eşle yürüttüğü evliliğin karısı için büyük mutluluk kaynağı olduğunu, “Ne mutlu sana ki kuman yok!”⁶⁷³ cümlesiyle ifade etmiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 69). Bu veriler çok–karılılığın kadınlar için yalnızca günümüzde değil, geçmişte de olumsuz manada algılandığını göstermesi bakımından önemlidir. Hz. Muhammed ilk eşi Hz. Hatice ile olan evliliği süresince tek–eşli kalmış, peygamberliğinin onuncu yılına kadar (620) yani Hz. Hatice’nin vefatına kadar da başka bir kadınla evlenmemiştir. Bu noktada karizmatik lider özelliği taşıyan peygamberlerin Allah’ın mümin erkeklerin sapmaması

وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ

الْأَصْمَعِيُّ: يُقَالُ: نَكَحْتُ فَلَانَةً عَلَى ضِرٍّ، أَي: نَكَحْتُ عَلَاحَ امْرَأَةٍ كَانَتْ قَبْلَهَا، أَوْ امْرَأَتَيْنِ، أَوْ مَا كَانَ

هَنِيئًا لَكَ إِذْ لَيْسَتْ لَكَ ضَرَّةٌ

adına onlara ibaha olarak lütfettiği çok-karılılık nimetinden aynı illetle faydalanmadıkları söylenebilir. Çünkü peygamberlerin sahip oldukları ismet sıfatları gereği Allah yolundan sapmaları mümkün olmayan insanlar oldukları bilinmektedir (Bulut, 2001: 136).

Dini ortodoks söylemde çokça yer verilen çok-karılılık müessesesi söz konusu Hz. Peygamber'in kızları olunca daha farklı bir boyut kazanmıştır. Allah Rasulü şeytan aldatmacası olarak nitelenen ve çok-karılılık sebebiyle zuhur eden bu kıskançlık türüne mahal vermeyecek şekilde kızları Zeynep ve Fatıma'yı korumuş, başka kadınlarla evlenmemeleri konusunda damatlarına uyarılarda bulunmuştur. Hz. Peygamber, Hz. Ali'nin Ebu Cehil kızı Cüveyriye'yi de eşi Fatıma'ya kuma olarak nikahı altına almak istemesi üzerine ona karşı çıkmış ve onların İslam'a olan zararlarında dolayı kızının üzülmelerini istemediği gerekçesiyle bu evliliği engellemiştir. Peygamber, burada kızının üzerine gelecek kumanın (Ebu Cehil kızı Cüveyriye'nin), dini tercihlerini ve İslam dinine olan zararlarını öne sürerek damadı Hz. Ali'yi bu çok-karılılık girişiminden alıkoymuştur. Müslim'de geçtiği üzere, Misver b. Mahreme Rasulullah'ın minberden şöyle buyurduğunu işitmiştir: "Hişam b. Muğire oğulları kızlarını Ebu Talib'in oğlu Ali'ye nikahlamaları konusunda benden izin istediler. Ben onların bunu yapmalarına izin vermem, yine izin vermem, sonra yine izin vermem. Ancak Ebu Talib'in oğlu benim kızımı boşamak isterse o takdirde onların kızı ile evlenebilir. Çünkü kızım Fatıma ancak benden bir parçadır. Ona şüphe veren şey beni de şüphelendirir, onu üzen şey beni de üzer" (Müslim, Fezailü's-sahabe: 93 (2449)).⁶⁷⁴ Hz. Muhammed Zeynep'in kocası olan Ebu'l-As'a da – herhangi bir gerekçe öne sürmeksizin – kızının üzerine başka bir kadınla evlenmemeyi şart koşturmuştur. Aynı şekilde kızı Fatıma'yı damadı Ali ile evlendirirken de "kızının üzerine başka bir kadınla evlenmeme" şartını koşturmuştur. Nitekim Hz. Ali Fatıma'nın vefatına kadar tek-karılı kalmış, ne bir kadınla evlenmiş ne de bir cariye edinmiştir (Kandemir, 1995: 220).

Tarihi verilerden anlaşılacağı üzere, vahiy ve sünnetle sınırları çok-karılılık kapsamında çizilen erkeğin cinsel özgürlük alanı reelde kadınlar için rahatsızlık verici

إِنَّ بَنِي هِشَامِ بْنِ الْمُغِيرَةِ اسْتَأْذَنُونِي أَنْ يُنْكَحُوا ابْنَتَهُمْ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ، فَلَا آذَنْ لَهُمْ، ثُمَّ لَا آذَنْ لَهُمْ، ثُمَّ لَا آذَنْ لَهُمْ، إِلَّا أَنْ يُحِبَّ ابْنُ أَبِي طَالِبٍ أَنْ يُطَلِّقَ ابْنَتِي وَيَنْكَحَ ابْنَتَهُمْ، فَإِنَّمَا ابْنَتِي بَضْعَةٌ مِنِّي، يَرِيبُنِي مَا رَابَهَا وَيُؤْذِينِي مَا آذَاهَا

bir durumu ortaya koymaktadır ki bu durumdan olumsuz etkilenenler arasında Hz. Peygamber'in ilk eşinden son eşine kadar pek çok kadın ve hatta kendi kızlarından olanlar dahi bulunmaktadır. Bu durum Ebu'l-Hasan'ın aktardığı rivayette güzel bir şekilde özetlenmiştir: Haccac'a, "Hükümdarımız ehliyle (ailesi/nikahlı karıları ve kadınlarıyla/cariyeleriyle) şakalaşır mı?" diye sorulunca şöyle cevap verdi: "Bu ancak şeytandandır! Vallahi olur da içlerinden birini öpersem, her nasıl ki ayak yere bastığında iç tarafı yere temas etmezse, onlardan bazılarını da bu şekilde boş ve havada bırakmış olurum" (İbn Kuteybe, 2008: 272). Anlaşılabileceği üzere ibaha alanında tutulan çok-karılılık müessesesinin, kadınlar tarafından da kötü karşılanacağı mümin erkekler tarafından bilinmekteydi. Buna rağmen kendisinde herhangi bir kusur bulunmayan hatta son derece güzel bir kadının aynı dertten mustarip halde Hasan el-Basri'ye gelmesi, şartlar ne olursa olsun birden fazla kadınla beraber olmanın erkek inisiyatifine bırakılmış bir adet olduğunu göstermektedir. Yunus b. Ubeyd'in anlattığına göre Hasan el-Basri otuz sene boyunca hiçbir zaman, "Uzaklaş, yaklaş, fiyatı artır veya fiyatı indir." veya "Hava çok sıcak." gibi fuzuli laflar etmez, yalnızca, "Ölüm size gelmekte, ölüm yaklaşmakta..." derdi. Ta ki bir gün genç, güzel ve etine dolgun bir kadın gelip onun önüne oturdu ve dedi ki: "Ey Şeyh! Bir erkeğin genç, güzel ve doğurgan karısı olduğu halde onun üzerine evlenmesi caiz midir"? Hasan el-Basri bu soruya, "Evet. Allah dörde kadar evliliği helal kılmıştır." cevabını verdi. Kadın, "Subhanallah!" deyince "Evet." Sözüünü tekrarladı. Bunun üzerine kadın, "Kendi hayatına bak, bunu erkeklere sakın haber verme!" dedi. Kadın kalktı ve dönüp giderken Hasan el-Basri onu gözüyle takip etti ve dedi ki: "Böyle bir hanımı olan kimse, dünyayı da kaybetse zarar etmez"⁶⁷⁵ (İbn Habîb, 1992: 186, 187; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 226, 227). Rivayette her ne kadar alim ve zahit olsa da bir erkeğin bir kadın karşısında ne kadar zayıf tabiata büründüğüne dikkat çekilmekte, kadının ise Hasan el-Basri'den Allah'ın çizdiği çok-karılılık sınırlarını erkeklere haber vermemesini isteyerek onu uyardığı belirtilerek erkeklerin ne kadar zayıf, kadınların ise ne kadar kıskanç oldukları algısı yansıtılmaktadır. Ancak Allah'ın mümin erkeklerin sapmaması adına onların ibaha alanına bıraktığı çok-karılılık tercihini erkeğin nefsanî/cinsel gerilimi ile

يَا شَيْخُ! أَيَحِلُّ لِلرِّجَالِ أَنْ يَتَزَوَّجَ عَلَى امْرَأَتِهِ وَهِيَ شَبَّاءٌ وَجَمِيلَةٌ وَلَوْ دُفِنَتْ؟ قَالَ: نَعَمْ! أَجَلَّ اللَّهُ لَهُ أَنْ يَتَزَوَّجَ أَرْبَعًا. قَالَتْ: سُبْحَانَ اللَّهِ! قَالَ: نَعَمْ! قَالَتْ: فَبِعِيشِكَ لَا تَخْبِرُ بِذَلِكَ الرِّجَالَ! ثُمَّ قَامَتْ مُنْصَرِفَةً فَاتَّبَعَهَا الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ بِبَصَرِهِ ثُمَّ قَالَ: مَا ضَرَّ امْرَأَةً كَانَتْ هَذِهِ عِنْدَهُ؟ مَا فَاتَهُ مِنْ دُنْيَاهُ شَيْءٌ!

gerekçelendirmek tarihsel verilere ters düşmektedir. Bu noktada kadının ve kadın cinselliğinin söz konusu eşitsiz düzlemde mağdur edildiği gerçeğini, dişil cins aleyhinde yükselen yazın ile bertaraf edildiği sonucuna ulaştığımız *Kitabu'n-Nisa* verileri de ortaya koymaktadır. Yasaklandığı veya alıkonulduğu her türlü işi yapan⁶⁷⁶ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 11; İbn Kuteybe, 2008: 306; İbn Abdirabbih, 1983: 138); “şeytanın tuzakları”⁶⁷⁷ (İbn Abdirabbih, 1983: 137) olarak nitelenen; tek istekleri ferçlerinin (cinsel organlarının) memnuniyeti olan⁶⁷⁸ (el-İbşihî, 1999: 205); erkeklerin başını belaya sokan; krallıkları bile yıkacak kadar tehlikeli; iyilikleri çabucak unutan; kötülükleri de akıllarından çıkarmayan kadınlar⁶⁷⁹ (el-İbşihî, 1999: 206) elbette ki kocaları tarafından çok-karılılıkla cezalandırılmaya müstahak cinsler olarak addedilmişlerdir. Ancak “yegane fitne unsuru” olarak addedilen kadınlar, kocalarının üzerlerine kuma getirmek suretiyle gerçekleştirdikleri çok-karılılık uygulamalarında da onları Allah’ın bu helalinden alıkoymak adına çeşitli hilelere başvurmuşlardır ki Ehvaz’lı bir adamın başından geçenler kadınların bu geleneğe karşı tutumlarını ortaya koymaktadır. Basra’da bir bahçesi bulunan Ehvaz’lı bir adam hasat vakti olunca oraya gider gelirdi. Sonunda oradan bir kadınla evlendi. Bu haber Ehvaz’daki hanımına ulaşınca Ehvaz’daki hanımı kocasına, Basra’daki arkadaşlarının ağzından bir mektup yazarak, Basra’daki hanımının öldüğünü ve alelacele gelip malına sahip çıkmasını söyledi. Sonra bu mektubu kocasına ulaştırması için bir denizciye verdi, karşılığında da para verdi. Mektup kendisine ulaşınca adam bu habere çok üzüldü. Ehvaz’lı hanımına, “Yolculuğum için hazırlık yap, Basra’ya gidiyorum.” dedi. O da hazırlık yaptı. Sabah olunca adam atına bindi. Kadın, kocası için hazırladığı yol azığını verdi, sonra atın gemini tuttu ve kocasına, “Basra’ya çokça gidip geldiğine göre orada bir kadın var, öyle değil mi?” dedi. Adam kendisine gelen mektubun içeriğini düşünerek, “Vallahi benim Basra’da bir hanımım yok.” dedi. Kadın, “Söylediğine inanmıyorum. Sen şimdi, ‘Senin dışındaki bütün hanımlarım bütün Müslümanların sözüyle üç talakla boş olsun.’ de.” dedi. Adam mektupta yazılanı düşündü ve içinden, “Basra’daki hanımım zaten öldü. Bu kadını neden kıskançlık içinde bırakayım.” düşüncesiyle kadına, “Yeryüzünde senden

⁶⁷⁶ مَا نُهَيْتِ امْرَأَةً قَطُّ عَنْ شَيْءٍ إِلَّا أَتَتْهُ

⁶⁷⁷ النساء حبائل الشيطان

⁶⁷⁸ فَرِضَاؤُهُنَّ جَمِيعُهُنَّ نَ مُعَلَّقٌ بِفُرُوجِهِنَّ

⁶⁷⁹ أَوْرَدَنَ الْمَهَالِكِ، وَ أَفْسَدَنَ الْمَمَالِكِ؛ يَنْسِينَ الْخَيْرَ، وَ يَحْفَظُهُنَّ الشَّرَّ

başka herhangi bir hanımım varsa, o üç talakla boş olsun.”⁶⁸⁰ dedi. Bunun üzerine kadın, “Artık Basra’ya gidip boşuna yorulma, sevgili hanımını az önce boşadın.” dedi. Adam yaptığına pişman oldu ve elindekileri yere düşürdü (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 76, 77). Kadınların erkeklerin elinde bulundurdıkları birden fazla kadınla evlilik ibahasından son derece rahatsız oldukları; bunun yanında kocalarının sınırsız sayıdaki cariyeye kadınlarla birlikte olma hakları karşısında da “kıskançlıkla” itham edildikleri⁶⁸¹ görülmektedir ki Ömer b. Şebbe’nin anlattığına göre; bir gün Ahnef b. Kays Muaviye ile otururken yanlarından bir cariyeye geçti ve bir eve girdi. Muaviye, “Ey Ebu Bahr! Vallahi ben şu cariyeyi seviyorum. Senden utanmasam kalkıp şimdi onunla konuşurdum.” dedi. Ahnef, “Öyleyse ben kalkayım.” dedi. Muaviye, “Hayır, aksine karım Fatıma’nın benden şüphelenmemesi için yanımda oturman iyi olur.” dedi. Ahnef kabul edince Muaviye kalkıp cariyenin yanına gitti ve onunla birlikteyken Fatıma aniden çıkageldi. Ahnef’e dönerek, “Seni deyyus! Nerede o fasık?!” dedi. Ahnef kadına Muaviye’nin olduğu evi gösterdi. Fatıma biraz sonra Muaviye’nin sakalını tutarak dışarı çıkardı. Ahnef, “Esirine merhamet et ki Allah da sana merhamet etsin.” dedi. Fatıma, “Bir de konuşuyorsun öyle mi!” diye çıkışınca Muaviye, “Kadınlar asillere de galip gelirler, soysuzlara da.” cevabını verdi (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 185, 186). Rivayetten anlaşılacağı üzere asil ve hür kadınların kocalarına karşı takındıkları bu kıskançlık tavrı cariyelerin ibaha alanını teşkil etmesi gerçeği karşısında dahi sürdürülmüştür.

Kitabu’n-Nisa literatüründen verdiğimiz bu örneklerle göre, mümin erkeklerin ellerinde bulundurdıkları cinsel çeşitlilik imtiyazı Yüce Allah’ın kendileri için nefsanî zayıflıklarından kaynaklanan bir hikmeti olarak sunduğu gerçeğiyle ilahî ve nefsi olmak üzere iki çeşit kaydı haizdir ki vahiyle sabit olan çok-karılılık bu niteliğinden dolayı sorgulanmaya kapalı bir melese olarak kalmıştır. Yukarıda Nisa suresinden getirdiğimiz ayetlerin tafsilatlı şekilde erkek cinsel özgürlük alanını tayin ettiğine dair açıklamalar, tarihi müdevvenat içinde mümin erkeklere yönelik çok eşlilik tercihinin bir sorun değil, özendirici bir uygulama olduğunu gösteren rivayetlerle doludur. Örneğin Şeybani’nin Avane’den aktardığına göre, Haccac’ın yanında kadınlar hakkında konuşulunca şöyle demiştir: “Benim dört tane kadınımdır, onlar: Hind bint el-Mühelleb, Hind bint

⁶⁸⁰ كل امرأة لي غيرك في جميع الأقاليم فهي طالق ثلاثاً بقول جميع المسلمين

⁶⁸¹ Kocalarının üzerlerine kuma getirmeleri veya cariyelerle birlikte olmaları karşısında kıskançlıkla itham edilen kadınların haberleri için bkz. “Kıskanç Olma”.

Esmâ b. Harice, Ümmü'l-Cülas bint Abdurrahman b. Üseyd, Emetü'r-Rahman bint Cerir b. Abdullah el-Beceli'dir. Hind bint el-Mühelleb'in yanında geçirdiğim gece kendimi gençlerin arasında gibi hissederim. Hind bint Esmâ b. Harice'nin yanında ise krallardan bir kral gibi hissederim. Ümmü'l-Cülas ile geçirdiğim gece Arapların hikayecileri ve şairleri arasındaymışım gibi hissederim. Emetü'r-Rahman bint Cerir b. Abdullah el-Beceli ile geçirdiğim gecede de alimler ve fakihler arasında bir alim gibi hissederim" (İbn Abdurabbih, 1983: 113). Zübeyr b. Bekkar Hasan b. Ali'den şöyle rivayet etmektedir: "Şam'a doğru yola çıktım. Şehame'de iken gece yaklaştığı bir vakitte bir köşk gördüm. Oraya doğru yöneldim. Birden, benzerini görmediğim güzellikte bir kadınla karşılaştım. Selam verdim, o da selamımı aldı ve bana, "Sen kimlerdensin?" dedi. Ben, "Ümeyye oğullarındanım." dedim. Kadın, "Merhaba, buyur. Ben de senin kabilenden bir kadınıym." dedi. O geceyi kadının evinde geçirdim. Beni en güzel şekilde ağırladı. Sabah olunca bana, "Senden bir isteğim var." dedi. Ben, "Nedir o?" diye sorunca ibadet için özel yaptırılmış bir manastırı işaret ederek, "Bu manastır aynı zamanda kocam olan amcaoğlumundur. Bu manastırda onun aklına bir kadın girdi. Yanına gitsen de ona nasihat etsen." dedi. Bunun üzerine çıkıp manastıra gittim. Manastırın salon kısmında son derece güzel ve yakışıklı bir adamla karşılaştım. Selam verdim, selamımı aldı ve kim olduğumu sordu. Ben de kim olduğumu, nerede gecelediğimi, eşinin anlattıklarını söyledim. Adam, "Doğru söylemiş, ben senin kabilenden Haris b. Hakem ailesindenim." dedi. Sonra, "Ey Kısta!" diye seslendi. Üzerinde ruhban elbisesi ve kuşağı olan bir kadın çıkageldi. Adam, "Bu kadın Kısta, diğeri de Arva'dır. Ben ise anlattığım kişiyim." dedi. Sonra şu şiiri okudu:

وَ بَدَّلْتُ قَسْطًا بَعْدَ أُرْوَى وَ حُبِّهَا كَذَاكَ لِعُمْرِ يَذْهَبُ الْحُبُّ بِالْحُبِّ
وَ مَا هِيَ، أَمَا ذَكَرَهَا بَنْبَطِيَّة كَبَدَّرَ الدَّجَى أَوْ فِي عَلَى غَصْنٍ رَطْبٍ

"Arva'dan sonra Kısta'ya vuruldum,

Hayatım üzerine yemin olsun ki bir sevgi, başka bir sevgiyle yok oluyor.

Nebatlı bir kadın bambaşka oluyor,

Hurma dalları üzerinde parlayan dolunay gibidir" (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 29, 30).

Yukarıdaki rivayetler erkeklerin yaşadıkları duygusal ve cinsel çeşitliliğin son derece normalleştiğini göstermektedir. Ancak *Kitabu'n-Nisa* literatürü çerçevesinde ele alınan diğer bazı rivayetler erkeklere sunulan bu geniş cinsel imtiyazlar karşısında kadınlar için bakire hatta dul kalmanın faziletinden bahsetmekte, kocasının vefatından sonra bile evlenmeyip kendilerini çocuklarına adayan kadınların durumlarını olumlayan söylemleri ihtiva etmektedir. Nitekim İbn Habib'in incelemek üzere örneklemimize aldığımız *Kitabu Edebi'n-Nisa* isimli eserinde, konuyla ilgili olarak, “بَابُ مَا يُسْتَحَبُّ

لِلْمَرْأَةِ مِنَ الصَّبْرِ عَنِ النِّكَاحِ بَعْدَ زَوْجِهَا” yani “Kadının Kocasından Sonra Evlenmemeye Sabretmesinin Müstehab Olması” adlı bir bölüm bulunmaktadır (İbn Habib, 1992: 271). Bu algı öylesine kök salmıştır ki çok-karılı evlilik yapan bir adamın sahip olduğu huysuz kadınlarına nasıl tahammül ettiğine dair rivayetler bulunmaktadır: Araplardan birbirlerine kumalık eden kadınları bir arada tutmayı başaran bir adama, “Kadınlarını (birbirlerine kuma oldukları halde) bir arada tutmaya nasıl güç yetiriyorsun?” diye soruldu. Adam şöyle cevap verdi: “İlk başlarda gençliğimiz vardı, bu bize kadınlara katlanma gücü verdi. Sonrasında mala mülke sahip olduk, bu da bize kadınları avutma gücü verdi, en sonunda da geriye güzel ahlak kaldı, bununla barış içinde bir arada yaşayıp gidiyoruz”⁶⁸² (İbn Kuteybe, 2008: 272). Rivayette kumalarını tek bir çatı altında toplayan adamın bu tutumundan bir başarı olarak bahsedilmekte, eli altında tuttuğu kadınlara karşı elde ettiği bu başarısını gençliği sayesinde onlara katlanarak, sahip olduğu mülk ile kadınlarının ağzını kapatarak ve en sonunda da sahip olduğu güzel ahlakıyla huzuru tesis ederek sağladığı dile getirilirken kadınların mağduriyeti veya hoşnutsuzluğuna dair herhangi bir söylemde bulunulmamaktadır.

1.4.2. Çok-Kocalılık

“Teaddüd-ü ezvac” olarak bilinen çok-kocalılık uygulaması tarih boyunca dinlerde ve beşerî sistemlerde nadir uygulama alanı edinmiş, çok-karılılığa dair gelenekler her zaman daha ağır basmıştır ve böylece “çok-evlilik” söylemi çok-karılılık anlamına tekabül edecek şekilde kabul görmüştür (Ali, Söğüt, 1993: 365). Esasen toplumların

⁶⁸² قِيلَ لِرَجُلٍ مِنَ الْعَرَبِ كَانَ يَجْمَعُ بَيْنَ الصَّرَائِرِ: كَيْفَ تَقْدِرُ عَلَى جَمْعِهِنَّ؟ قَالَ: كَانَ لَنَا شَبَابٌ يُصَابِرُهُنَّ عَلَيْنَا، ثُمَّ كَانَ لَنَا مَالٌ يُصَبِّرُهُنَّ لَنَا، ثُمَّ بَقِيَ لَنَا خُلُقٌ حَسَنٌ، فَحَنُنٌ نَتَعَاشَرُ بِهِ وَ نَتَعَايَشُ

yaşam tarzı, kültürü, adetleri, demografik yapısı, ekonomik ihtiyaçları ile yakından ilgili olan çok–evlilik uygulaması tarih sahnesinde iktidar mücadelesi veren her türlü grupta öncelikli olarak mülkiyet temeli üzerine yükselen teaddüd–ü zevcat (çok–karılılık) türünden görünür olmuştur. Bu noktada İslam dini ve kültüründe de “çok–karılılık” başlığı altında değindiğimiz üzere teaddüd–ü zevcat kabul görmüş, hatta bazı alimlerce meşruiyetini teyit eden hikmetleri teyit edilmiştir. Buna göre; (1) çok–karılılık sayesinde nüfus artar ve milletin güçlenmesi sağlanır, (2) meydana gelen savaşlar sonucu erkek nüfus azalırken kadın nüfusun artması sonucu meydana gelecek problemler yine çok–karılılıkla önlenir, (3) çocuk doğurmak kapasitesine sahip olmayan kadın üzerine kuma getirilmek suretiyle erkeğin çocuk sahibi olma imkanını temin eder ve son olarak da (4) erkeğin sahip olduğu tek karısının da adet ve lohusalık gibi hallerinde cinsi münasebette bulunamaması sonucu mağdur olan erkeğin çok–karılılık uygulaması sayesinde bu mağduriyeti giderilir (Ali, Söğüt, 1993: 366). Görüldüğü üzere çok–karılılık uygulamasının meşruiyetine dair getirilen dayanaklar toplumda mülkiyet esaslı kurum ve ilişkileri güçlendirir mahiyette bir tablo ortaya koymaktadır. Çok–karılılık müessesesi, ataerkil toplumun temel niteliklerini yansıtan bu dayanak noktalarını öncelikle (1) siyasi nüfuzun nüfus ile tesis edilebileceği savı üzerinden iktidar sahibi olmanın kadının fizyolojik üretim gücünden maksimum verim sağlamak amacını taşımakla; (2) kendileri dışında meydana gelen savaş gibi sosyal olgular sonucu kadın nüfusunun artması sonucu ahlaki problemlerin doğması bilimsellikten uzak bir tahmin olmakla; (3) aile kurumunun esası olan sevgi, hoşgörü, paylaşım gibi duygu değerlerinin yerine mülk esaslı soy üretimi unsurunu öne çıkarmakla ve (4) yalnızca erkeğin cinsel ihtiyaç ve talepleri için sadece kadın bedeninin varlığı seksüel bir varlığa indirgemekle bugünün evrensel aile ve toplum değerlerini karşılamayacak ilkel bir yapı arz etmektedir.

İçinde bulunduğu toplumun sosyal yapısı ve geleneklerine göre tayin edilen kadının özgürlük alanı onun çok–kocalı evlilikler yapıp yapamayacağının normlarını düzenleyen temel unsurdur. Buna göre anaerkil toplum yapısı içinde mümkün görünen çok–kocalı evlilik uygulamaları İslam kültüründe “fuhşiyat” ithamıyla özdeşleştirilmiş; kadın için tek–kocalılığı öngören sistemde ise çok–karılılık müessesesi gündemde kalmıştır. Nitekim İslam öncesi dönemin kadın algısı yansıtılırken kadınların çok–kocalı evlilik uygulamaları çerçevesinde cahiliye devrinde mahur/mevahir denilen evlerinin

kapılarına flama asan meşhur fahişelerin varlığından bahsedilir (Öztürk, 2017: 39). Böylece ataerkil toplum yapısında kadınların çok-kocalı evlilik uygulamalarının fahişelik olduğu sonucu çıkmaktadır. Bu noktada Arapların ataerkil toplum yapısını benimsemeden önce kültürün sosyolinguistik özelliklerinden anlaşılan anaerkil nitelikli bir toplumsal süreç yaşadığı tahmininde bulunabiliriz. Robertson Smith Arapların Müdrike, Cedile, Atiyye, Tabiha gibi müennes kabile isimlerini onların anaerkil dönemlerine ait adlandırmalar olduğunu belirterek bu dönemde kadınların belirli bir kocalarının olmadığını, kocaların da muayyen bir kadınla bugünkü anlamda evlilik birlikteliği içinde olmadıklarını söylemekte; böylece kadının münasebette bulunduğu birçok erkek arasından dünyaya getirdiği çocuğun babasını tayin edememesi sonucu babası bilinmeyen çocuğun annesine nispet edildiğini ifade etmektedir.⁶⁸³ Ayrıca kabile neseplerinin zincirinde bulunan batn (karın), fahz (baldır), zahr (sırt), rahm (rahim) gibi kelimelerin kadın vücuduna ait isimler olması anaerkil yapının varlığına işaret etmektedir ki bunlar arasında “hayy” kelimesinin siyasi ve sosyal manaları barındırması bakımından ayrı bir önemi vardır (Ali, 2018: 462, 463). Örneğin kavm ve ehl yerine de kullanılabilen hayy kelimesi yaşam alanı olarak bir bölgede bulunan soydaşların yakınlık ve akrabalık ilişkilerini de temsil eder. Batn, halk veya kabile anlamlarını karşılamakta, dar anlamıyla ise “kabile veya aşiretlerin ikamet ettiği veya bütün hanelerin bulunduğu mekanlar” anlamına gelmektedir (Ali, 2018: 463). Görüldüğü gibi bu kelimeler kabile isim ve neseplerinde kullanılmış olmakla anaerkillikten ve totemizmden beslenmiştir. Rahm kelimesi anaerkil dönemde anneye dayalı akrabalık ilişkilerini temsil etmekteydi. Kutsal annelik bağı babayı tespit etmenin imkan dışı olduğu bu dönemde fertleri birbirine daha sıkı bağlayan neseb belirteciydi.

İslami öğretiyle biçimlenen hukuki düzenleme ise nesebin babaya aidiyetini tevdi etmiştir, ancak soyu anneye nispet etme nadiren de olsa görülmektedir. Fakat genel itibarıyla çok-karılı evlilikleri yapmakla güçlü addedilen erkek kendi sülbünden dünyaya gelen çocuğu yine kendi nesebine bağlamaya rağbet etmiştir. Anaerkil yapıdaki antik Arap medeniyetinin ataerkilleşmesiyle birlikte kadın üreme organının Bakara suresi 223. ayette de belirtildiği üzere “tarla” ile imgelenmesi hem Arap dil dünyasının erkek egemen yapısına hem de Arap zihin algısına işaret etmektedir (Azimli, 2017: 128). Pasif kadın cinselliğinin işlenmeye hazır tarlası için milk temelli evlilik

⁶⁸³ İslam öncesi bu durum, kadınların konumunun Kuran ve sünnetle ne kadar yukarı taşındığının bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

sistemi getirilmiş, soyların karışmasına yol açan zina eylemi de neslin korunmasını tehdit eden yegâne unsur olduğu (Dönmez, 2003: 82) için çok-kocalılık fahişelikle bir görülmüştür. Aynı zamanda kadın pasif cinselliğinin her zaman bir erkek tarafından aktive edilmesi durumu eril zihniyetleri sürekli meşgul etmiştir. Örneğin Mağrip’te güzelliği, zarafeti ve zekasıyla şöhret bulan Zeyneb en-Nifzaviyye ve kocasının ondan nasiplenmeye çalışanlara “çok-kocalılık” bağlamında verdiği ders ile ilgili rivayet şöyledir: Bir araya gelen üç kafadar birbirlerine en çok arzuladıkları şeyleri söylemişlerdi. Birincisi ticaret için bin dinar, ikincisi murabıt hükümdarı tarafından verilecek yüksek memuriyet ve üçüncüsü ise murabıt hükümdarı Yusuf b. Taşşin’in Nifzave kabilesinden olan hanımı Zeynep’i istediğini söylemişti. Üç kafadar arasında geçen bu konuşma Yusuf b. Taşşin’in kulağına ulaştı ve onları huzuruna getirterek bin dinar ve yüksek memuriyet isteyene istediklerini verdi. Karısını isteyene ise, “Behey cahil! Ulaşamayacağın şeyi niye istersin, sebebi nedir?!” dedi. Hükümdar daha sonra o adamı karısına gönderdi. Zeynep onu bir çadırda tevkif ettirerek üç gün çadırda bıraktı. Günde sadece birer öğün ve tek bir yemek göndermişti. Üç gün sonunda Yusuf onu huzuruna çağırdı. Ona tutuklu kaldığı üç gün süresince neler yediğini sordu. Adam “Tek bir yemek.” karşılığını verince ona “Her kadın tek bir şeydir.” dedi ve onun serbest bırakılmasını emretti. Ayrıca ona elbise ve para yardımı bulund (Hasan, 1991e: 361). Kadının kocasına aidiyeti konusunda herhangi bir tavize yer olmadığını bildiren Yusuf b. Taşşin karısını talep eden adama güzel bir ders vermiştir. Kadının tek-kocalılığının esas olduğunu vurgulayan bir diğer rivayete göre ise bir adam bir kadını seviyordu ve her ne zaman kadın vefat etti, o gün adam kadına talip oldu. Sebebi sorulduğunda ise şu şiirle cevap verdi:

خطبت كما لو كنت قدّمت قبلها لكانت بلا شكٍّ لأوّل خاطب
إذا غاب بعلٌ كان بعلٌ مكانه فلا بدّ من آتٍ وآخر ذاهب

“Talip oldum, şayet o ölmeden önce talip olsaydım,

Hiç şüphesiz ilk talibi ben olurum.

Bir koca gittiğinde yerini başka koca alırdı,

Her vakit mutlaka biri gider, diğeri gelirdi” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 147, 148).

Kendi ölümü halinde sevdiği kadının başka bir kocayla olması durumunu

kabullenemeyeceği fikriyle sevdiği kadına ancak ölüm günü talibi olabileceğini ifade eden bu adamın yaşadığı kültürde, kocalar daha da ileri giderek kadınlarından vefatlarından sonra bir başkasıyla evlenmemeleri konusunda yemin almışlardır. Bunu çeşitli nedenlere bağlayan ortodoks söylem dışında çocukların mağdur edilmemesi hikmetiyle bağdaştıran algı çalışmamız kapsamında incelemek üzere örneklemimize aldığımız İbn Habîb'in *Kitabu Edebi'n-Nisa* isimli eserindeki şu bab başlığında yansımaları bulmaktadır: “بَابُ مَا يُسْتَحَبُّ لِلْمَرْأَةِ مِنَ الصَّبْرِ عَنِ النِّكَاحِ بَعْدَ زَوْجِهَا”

yani “Kadının Kocasından Sonra Evlenmemeye Sabretmesinin Müstehap Olması” (İbn Habîb, 1992: 271). Çocukların mağdur edilmemesi için terğib edilen bu söyleme örnek olarak Hz. Muhammed şöyle buyurmuştur: “Ben ve çocuklarına şefkatli olan es-sefa kıyamet gününde şu iki parmağım gibi olacağız”. Bunun üzerine insanlar “Ya Rasulallah! es-Sefa nedir?” diye sorunca, “Dul kalıp da sabredip yeniden evlenmeyen ve çocuklarını güler yüzle gözetip koruyan kadındır.” cevabını vermiştir (İbn Habîb, 1992: 271). Yine Hz. Muhammed, “Herhangi bir kadın dul kalıp çocuklarıyla sabreder ve evlenmezse, kıyamet gününde arşın gölgesinde gölgelenir.”⁶⁸⁴ (İbn Habîb, 1992: 290, 291) buyurarak dul kadınların kocasından kalan çocukların maslahatını gözeterek evlenmemeleri halinde büyük mükafat elde edeceklerini müjdelemiştir. Ancak Peygamber'in çocuklu bir dul olan Ümmü Hani'ye talip olduğu görülmektedir. Anlatıldığına göre Ali b. Ebu Talib, “Ya Rasulallah kız kardeşim Ümmü Hani ile evlenmeye ne dersin? Böylece Allah seni ona akraba kılar ve yakınlık kurar.” teklifiyle Hz. Peygamber'e gitmiş bunun üzerine Allah Rasulü Ümmü Hani'ye talip olmuştur. Ümmü Hani ise bu teklife “Allah'a yemin olsun ki sen bana gözümden ve kulağımdan daha sevimlisin ancak senin hakkın büyüktür. Benim bir de yetimlerim var. Senin hakkını yerine getirdiğimde onların hakkını göz ardı etmekten korkarım; onların sorumluluğunu yüklediğimde ise senin hakkını göz ardı etmekten korkarım.”⁶⁸⁵ diyerek karşılık vermiştir (İbn Abdurabbih, 1983: 96; İbn Habîb, t.y.: 396). Aynı şekilde Medaini'nin aktardığı şu rivayet de çocukların yararı için kadının evlenmemesi temasını işlemektedir: “Araplar içinden bir adam ölüm döşeginde son anlarını yaşıyordu. Bu

وَ أَيْمًا إِمْرَأَةً أَرْمَلَتْ فَصَبَرَتْ عَلَى أَبْنَائِهَا وَ لَمْ تَتَزَوَّجْ كَانَتْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي ظِلِّ عَرْشِ الرَّحْمَنِ ⁶⁸⁴
وَ اللَّهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ سَمْعِي وَ بَصَرِي وَ لَكِنْ حَقُّهُ عَظِيمٌ، وَ أَنَا مُوْتَمَةٌ؛ فَإِنْ قُمْتُ بِحَقِّهِ خِفْتُ أَنْ ⁶⁸⁵
أُضَيِّعَ أَيْتَامِي، وَ إِنْ قُمْتُ بِأَمْرِهِمْ قَصَرْتُ عَنْ حَقِّهِ!

adamın Mamer isminde ve emekleme çağında bir de oğlu vardı. Çocuğun annesi adamın başında oturmuş beklerken, adam şöyle dedi:

وَإِنِّي لَأُخْشَى أَنْ أَمُوتَ فَتَنْكِحِي وَ يُقْذَفَ فِي أَيْدِي الْمَرَاضِعِ مَعْمَرُ
وَ تُرْخَى سُتُورُ دُونَهُ وَ نَضَائِدُ وَ يَسْكُمُ عَنْهُ خَلْقٌ وَ مِجْمَرُ

“Ölümümün ardından sonra evlenip de,

Mamer’i sütannelerin eline bırakmandan korkuyorum.

Örtüler ve döşeklerin rahata düşürüp de,

Güzel kokuların size Mamer’i unutturmasından korkuyorum”. Çok geçmeden adam öldü, kadın da evlendi. Mamer ise adamın sözünü ettiği hallere düştü (İbn Kuteybe, 2008: 308). Yalnız çocuk maslahatı için değil kocasının vefatı üzerine herhangi bir gerekçe belirtilmeden evlenmemesi durumunda kadının cennetle müjdeleneceğine dair Hz. Ebu Bekir’in, Zübeyr b. Avvam ile evli olan kızı Esmâ’ya “Ey kızım! Şayet Salih bir kocası olan bir kadın, kocası öldüğünde başkasıyla evlenmezse Allah o ikisini Cennet’te birleştirir.” (İbn Habîb, 1992: 272) şeklindeki tavsiyesi, bu tür bir evlenmemenin sadece geride kalan çocukların iyiliği için teşvik edilmediğini açıkça ortaya koymaktadır.

Ortodoks söylemde kadınların poliandri türü evliliklerinin fuhşiyatla bir görülmesi üzerine tek-eşli evlilikler yürütmeleri sağlanan ancak hayatları boyunca belirli dönemlerde farklı kocaların nikahları altında bulunan kadınlar Hz. Muhammed’e cennette hangi eşleriyle beraber olacaklarını sorarak meraklarını gidermişlerdir. Örneğin Ümmü Habibe, “Ya Rasulallah! Bizden bir kadın vardı ve iki tane kocası vardı. Öldükten sonra ahirette hangisiyle birlikte olur?” diye sordu. Hz. Peygamber şöyle cevap verdi: “Dünyada iken onlardan hangisi o kadına karşı güzel ahlaklı ise onunla olur. Ey Ümmü Habibe! Güzel ahlak, dünyanın da ahiretin de hayırlarını alıp götürmüştür” (İbn Kuteybe, 2008: 200). Öte yandan Said b. el-Müseyyeb’in kendisine sorulan, “İki defa evlenmiş bir kadın ahirette hangi kocasına aittir?” şeklindeki soruya, “Rasulullah, ‘Kadın son kocasına aittir.’⁶⁸⁶ buyurdu” (İbn Habîb, 1992: 272) şeklinde

⁶⁸⁶ الْمَرْأَةُ لِلْأَخِيرِ

cevap verdiğine bakılırsa farklı bir yargı çıkmaktadır. Aynı şekilde Ebu'd-Derda da, karısı Ümmü'd-Derda'ya "Eğer sabreder ve benden sonra başkasıyla evlenmezsen cennette de benim zevcem olursun. Eğer benden sonra evlenirsen, bil ki kadın son kocasına aittir." (İbn Habib, 1992: 272) demek suretiyle kendisinden sonra evlenmemesini tavsiye etmiştir. Hatta Atiyye b. Kays'ın aktardığına göre kocası vefat ettikten sonra Muaviye'nin kendisine talip olması üzerine Ümmü'd-Derda, Ebu'd-Derda'nın Rasulullah'tan işittiği "Kadın son kocasına aittir." hadisini tekrarlamış ve "Cennette Ebu'd-Derda ile nikahımız kıyılana kadar, bu dünyada ondan sonra hiç kimseyle evlenmeyeceğim. Nitekim Hz. Peygamberin hanımlarının da bu dünyada evlenmeleri cennette yeniden Rasulullah'ın hanımları olacakları için haram kılınmıştır." diyerek Muaviye'nin evlilik teklifini geri çevirmiştir (İbn Kuteybe, 2008: 200). *el-Muhhaber*'deki benzer bir rivayet de yine Muaviye'nin Ümmü'd-Derda'ya talip olduğunu konu edinir ve kadının, "Ebu'd-Derda'yı kimseye tercih etmem, nitekim Rasulullah, 'Kadın cennette kocalarıyla bir araya getirildiğinde, o son kocasına ait olacaktır.' buyurmuştur."⁶⁸⁷ dediği aktarılır (İbn Habib, t.y.: 398).

Mümin erkeklerin cennette kendilerine vaat edilen huriler arasında dünyada beraber oldukları kadınların yer almaları ancak bu şekilde tesis edilen bir söylemle mümkün olabilecekti. Dünya kadınlarına olan üstünlükleri bilinen huriler, mümin erkekler için dünyada en güçlü motive olarak öne sürülürken, mümin kadınların ahirette eşleriyle birlikte olmak istekleri, kocalarının eşsiz güzellikteki hurilerle birlikte olmalarının yanı sıra, vefatlarından sonra evlenmemeleri şartıyla mümkün kılınmıştır. Ahirette kocasına talip olacağını öne süren kadına, "Öyleyse benden sonra kimseyle evlenme."⁶⁸⁸ (İbn Habib, 1992: 271) şeklinde verilen cevap bu yorumumuzu güçlendirmektedir. Bir tür kiskanma veya kiskandırma olgusunu andıran bu söylemler kocalarıyla onların ölümlerinden sonra bir başkasıyla evlenmeme hususunda anlaşma yapan kadınlar için adet halini almaya başlamıştı. Halihazırda poliandri türü evliliklere hiçbir surette mahal verilemeyeceğini gösteren bu geleneğin ürettiği şu söylem oldukça

⁶⁸⁷ إِذَا اجْتَمَعَتِ الْمَرْأَةُ وَ زَوْجَاهَا فِي الْجَنَّةِ، كَانَتْ لِأَخْرِهِمَا

⁶⁸⁸ لَا تَنْكِحِي بَعْدِي أَحَدًا!

dikkat çekicidir: “Herhangi bir kadın evlenmez de bakire olarak ölürsa cennete girer”⁶⁸⁹ (İbn Habîb, 1992: 290). İbnü’l-Arabî’nin;

أَحِبُّ الْخَلَاوِيَّ النَّزِيعِ مِنَ الْهَوَىٰ وَ أَكْرَهُ أَنْ أُسْقَى عَلَى عَطَشٍ فَضْلًا

“Daha önce hiç âşık olmamış, kalbi sevgi görmeyeni severim, Arzu ve ihtirasla yanıp tutuşanı doyurmayı ise hiç istemem.” şiiri ve devamında gelen “Kendisine muhtaç olduğum halde birçok kocası olan kadından nefret ederim.” (İbn Kuteybe, 2008: 196) şeklindeki açıklama edebiyat söyleminde de kadının ömrü boyunca tek bir erkekle yaşayacağı aşk ve evlilik birlikteliğinin erkek gözünde efdal karşılandığını göstermektedir.

Orta Çağ İslam kültüründe kadın algısını ele almaya çalıştığımız literatür kadının “çok-kocalılığı” bağlamında aynı anda birden fazla kocayla evlilik birlikteliği sürdürmek şöyle dursun, kadının (kocası vefat etse dahi) hayatı boyunca tek bir erkeğin nikahı altında kalmasını tavsiye eden dini nasslar ve tarihi verilerle doludur. Kocası vefat ettikten sonra kendisine başka bir erkeğin nikahı altına girmeyi haram kılan kadınların yanında, ölüm döşeginde karısından bu konuda söz veya yemin alan kısıkanç erkekler de bulunmaktadır hatta bunlar arasında karısının kendisinden sonra evleneceği adamda bulunmaması gereken özellikleri sayan Hüdbe isimli bir adam bu yaptığının esas maksadı insanlar tarafından anlaşılamadığı için eleştirilmiştir ki rivayet şöyledir: İnsanlar kendisinin ölümünden sonra hanımının evlenmemesi gereken adamların sıfatlarını şu şiiri içinde zikretmesi gerekçesiyle, Hüdbe b. Hasrem’i eleştirmişler ve onu “az kısıkanç” olmakla itham etmişlerdir:

فَلَا تَنْكِحِي إِنْ فَرَّقَ الدَّهْرُ بَيْنَنَا أَغْمُ الْقَفَا وَ الْوَجْهَ لَيْسَ بِأَنْزَعَا

“Şayet zaman bizi ayırırsa sakın ha evlenme, Başı ve yüzü kıllarla kaplı bir kimseyle”! İbn Kayyim el-Cevziyye, Hüdbe’nin bu sözlerinde az kısıkanç olmakla itham edilip ayıplanacak bir durumun olmadığını dile

⁶⁸⁹ أَيُّمَا امْرَأَةٍ مَاتَ وَلَمْ تَتَزَوَّجْ وَلَمْ تَطْمُثْ دَخَلَتْ الْجَنَّةَ

getirmiş ve şöyle demiştir: Ben burada ayıplanmayı gerektirecek bir şey görmüyorum. Çünkü Hüdbe burada karısına kendisinden sonra evleneceği adamın sahip olması gereken niteliklerini ifade etmemiş; bilakis karısına kendi özelliklerini hatırlatarak onun başka erkeklere sempati duymasına engellemeye çalışmıştır (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 85, 86). Rivayetin devamı ise *el-Muhabber*'de İbn Habib tarafından şu şekilde zikredilmiştir:

Hüdbe öldürölmek için getirildiğinde karısına doğru başını kaldırıp şu şiiri okumuştur:

لَا تَنْكِحِي إِنْ فَرَّقَ الدَّهْرُ بَيْنَنَا أَغْمُ الْقَفَا وَالْوَجْهَ لَيْسَ بِأَنْزَعَا
ضَرُوبًا بِلِحْيَتِهِ عَلَى عَظْمِ زُورِهِ إِذَا الْقَوْمُ هَمُّوا بِالْفَعَالِ تَقْنَعَا

“Zaman bizi ayırırsa sakın evlenme,

Alnı dar, yüzü kılılı biriyle.

Kısa boyunlu, sakalı göğsüne değenle,

Hayırlı işlerden geri çekilenle (evlenme)”. Kadın kocası Hüdbe için az bir mühlet istedi.

Sonra bir kasaba gidip oradan keskin bir bıçak aldı. Ve kocası idam edilmeden önce gelip bıçakla burnunu kesti ve kocasına dönüp, “Sence bu halde hiç koca istenir mi?”

dedi (İbn Habib, t.y.: 397). İbn Habib bu rivayete kitabı *el-Muhabber*’in “الْوَفَايَاتُ”

”لَا زَوَاجَهُنَّ اللَّوَاتِي لَمْ يَتَزَوَّجْنَ بَعْدَهُمْ” yani “Kocalarından Sonra Evlenmeyen Vefalı

Kadınlar” başlığı altında yer vermiştir (İbn Habib, t.y.: 396). Bununla birlikte bizzat

kocalarına evlenmeme sözü veren kadınların sözlerinde durmayıp başka bir nikah

kıymaları sonucu başlarına gelenleri bildiren rivayetler oldukça fazladır. Utbi’nin

anlattığına göre, Halid b. Abdullahel-Kasri bir gece Kufe fakihleriyle oturuyordu.

Aralarından biri, “Bize aşıkların kıssalarından anlatın.” dedi. Diğeri, “Allah valiyi ıslah

etsin. Hişam b. Abdülmelik kadınların ihanetlerinden bahsetmişti.” dedi. Bir başkası

şöyle dedi: “Ey müminlerin emiri! Ben size bunlardan birini anlatayım. Bana

anlatıldığına göre Yeşkur kabilesinden Amr b. A’ra’nın kızı Ümmü Akabe amcasının

oğlu Ğussan ile evliydi. Bu çiftin birbirlerine olan sevgisi arttıkça arttı. Bir süre sonra

Ğussan hastalandı ve yatağa düştü. Hanımına, “Ey Ümmü Akabe! Beni dinle ve

dürüstlikle cevap ver.” dedi. Kadın, “Vallahi ben sana şimdiye kadar hiç yalan

söylemedim. Şimdi tutup da yalanı son nasibimiz yapamam.” dedi. Bunun üzerine adam şöyle dedi: “Vallahi sana güveniyorum. Ancak kötü zannımdan dolayı kadınların ihanetinden korkuyorum”. Sonra dili tutuldu ve hiç konuşmadan öldü. Fazla geçmeden kadına dört bir yandan talip olundu. Ondaki akıl, güzellik, zenginlik, iffet ve soyluluk gibi yüce hasletlerden dolayı erkekler onu arzuluyorlardı. Ancak kadın onlara şu şiiriyle karşılık verdi:

سَأَحْفَظُ غُسَانًا، عَلَى بَعْدِ دَارِهِ وَ أَرَعَاهُ حَتَّى نَلْتَقِيَ يَوْمَ نُحْشَرُ
وَ إِنِّي لَفِي شُغْلٍ عَنِ النَّاسِ كُلِّهِمْ فَكُفُّوا، فَمَا مِثْلِي مِنَ النَّاسِ يَغْدُرُ
سَأُبْكِي عَلَيْهِ، مَا حَيِّتُ، بِدَمْعَةٍ تحولُ عَلَى الْخَدَّيْنِ مِنِّي فَتَكْثُرُ

“Yurdu uzak olsa da Ğussan’a olan sözümü tutacağım,

Dirileceğimiz güne kadar ona sadık kalacağım.

Bütün insanlardan uzak olmak istiyorum,

Uzak durun benden! Benim gibi birisi asla ihanet etmez.

Yaşadığım sürece onun için ağlayacağım,

Yanaklarıma süzülen gözyaşlarım arttıkça artacak”. Bunun üzerine insanlar ondan ümitlerini kestiler ve peşini bıraktılar. Ama bir süre sonra kadın ahdini unuttu ve “Ölen artık gitmiş, yok olmuştur.” dedi. Bazı taliplerine olumlu cevap gönderdi. Sonunda onunla Mikdam b. Habis evlendi. Mikdam bu kadına hayrandı. Kadın zifaf gecesi uyuduğu bir vakitte rüyasında vefat eden kocasını gördü. Kocasına ona şöyle diyordu:

غَدَرْتُ، وَلَمْ تَرَعِي لِبَعْلِكَ حُرْمَةً وَ لَمْ تَعْرِفِي حَقًّا، وَ لَمْ تَرَعِي لِي عَهْدًا
غَدَرْتُ بِهِ لَمَّا ثَوَى فِي ضَرْيَحِهِ كَذَلِكَ يُنْسَى كُلُّ مَنْ سَكَنَ اللَّحْدًا

“İhanet ettin, kocanın saygınlığına gölge düşürdün,

Onun hakkını bilmedin, ahdine bağlı kalmadın.

Mezarında, toprağının altında kaybolunca ihanet ettin,

İşte mezara gidenler böyle unutulur”. Kadın korku ve dehşet içinde uyandı. Sanki kocası karşısında ve onu görüyormuşçasına ondan utandı. Etrafındakiler onun bu halini

garipsediler ve “Ne oldu sana, derdin ne?” dediler. Kadın, “Ğussan bana hiçbir dünya isteği ve arzusu bırakmadı. Rüyamda geldi ve bana bu beyitleri söyledi. Ben de ona sel gibi akan gözyaşlarımla, yaralı ve acı dolu kalpten gelen feryadımı sundum.” dedi. Bunun üzerine kadınlar bunu unutturmak için başka sözlere daldılar. Ümmü Akabe bir süre bekledikten sonra tuvalet ihtiyacını gidermek için izin isteyerek yanlarından ayrıldı. Uzun süre geçtiği halde geri dönmeyince, kadınlar dışarı çıkıp aradılar. Ancak onu ölü halde buldular. Bir çubuğu boğazına geçirip, kendisini bir ağaca bağlamış, sonra kendisini bırakarak intihar etmişti. Olanlar Mikdam’a ulaşınca fazla üzülmeydi. Kendisini şu sözlerle teselli edip rahatlatmıştı: “Kadınlar vefakarlık hususunda böyle olsunlar. Ölünün hatırını sayıp onun saygınlığını koruyanlar ne kadar da azdır. O çok kısa bir süredir, sonra unutulur ve zihinlerden silinir” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 135, 136). Rivayetten anlaşılacağı üzere kadınların kocalarının ölümlerinden sonra evlenmemelerinin bir sebebi de kocanın saygınlığına zeval vermemektir. Kocasına verdiği sözü unuttuktan sonra daha zifaf gecesine rüyasına gelen kocasının ağır sözleri üzerine yaşamına son veren kadın, yeni kocasının kendisi hakkında “vefakarlık erdemi” gereğince üzülmeyi talihsiz bir sonuçla anılmıştır. Kocalarının artlarından saygınlıklarını koruyarak vefakarlıklarını gösteren kadınlar, bu zorlu süreci göğüsleyip arşın gölgesinde gölgelenme mükafatına erişmeyi ümit etmektedirler.

Kocasına verdiği sözü yok sayıp vefatından sonra evlenme gafletinde bulunan kadının akıbetine örnek teşkil edecek bir diğer rivayet ise şu şekildedir: Adamın biri öldü ve ardında genç ve güzel bir kadın bıraktı. Kadın etraftaki kadınların ısrarları üzerine sonunda evlendi. Zifaf gecesine rüyasında ölen kocasını gördü. Adam kapının iki pervazını tutmuş ve ellerini açmış halde kendisinden sonra evlenen karısına şöyle diyordu:

“Bu evdekilerin tümünü selamlıyorum,
Ama evin hanımı müstesna, onu asla selamlamam.
Artık gelin oldu, ben ise kabirler arasında,
Bir mezarı kendime mesken edindim.
Artık o kadınla görüşmeyeceğim,
Beni başkasına değişti.
Çünkü biliyor ki, kabirdekiler yüreklerindeki gizlerler

Ben onu ölene kadar sözünde duracak bilirdim, Oysa daha gözyaşı gözünde kurumamıştı”! Kadın korku ve dehşet içinde uyandı. Bu olaydan sonra erkeklerden nefret etti ve hiçbir erkeğin kendisine yaklaşmasına izin vermedi (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 127). Benzer şekilde Ebu Hamza el-Kinani şunları anlatmıştır: “Duyduğuma göre Beni Uzre kabilesinden bir genç vardı. Bunun aynı kabileden bir de hanımı. Bunlar birbirlerini çok seviyorlardı. Bir gün genç adam, hanımına bakarken birden ağladı. Kadın da ona bakıyordu, o da ağladı. Kadın, “Neden ağladın?” dedi. Adam, “Sana doğruyu söylesem bana inanır mısın?” dedi. Kadın, “İnanırım.” cevabını verince, “Senin güzelliğini ve seni ne kadar çok sevdiğimi hatırladım, sonra da içimden ben ölünce başka bir erkekle mi evlenecek dedim.”⁶⁹⁰ dedi. Kadın, “Vallahi, gerçekten de bundan dolayı mı ağlıyordun?” dedi. Adam, “Evet.” diye cevap verdi. Bunun üzerine kadın, “Benim aklımdan da senin güzelliğin ve sana olan aşırı sevgim geçti ve ‘Ben öleceğim, o da başka bir kadınla evlenecek.’ dedim.” karşılığını verdi. Adam, “Senden sonra kadınlar bana haram olsun.” dedi. Bir süre beraber yaşadıktan sonra adam vefat etti. Kadın buna çok üzüldü. Ailesi aklını kaybetmesinden korktu. İstemese de zorla evlendirilmesi gerektiğine karar verdiler. Böylece acısını unuttur ve teselli bulur diye düşündüler. Kadın evlendi, zifaf gecesi ailenin tüm fertlerinin uyuduğu bir vakitte süslenirken uyuyakaldı. Rüyasında ölen kocasının kapıdan içeri girip, “Ey kadın! Ahdine vefa etmedin. Vallahi benden sonra hayatında huzur bulma!”⁶⁹¹ dediğini gördü. Korkuyla uyandı. Çıkıp bilinçsizce yürümeye başladı ve gözden kayboldu. Ailesi ne kadar aradıysa da hiçbir yerde izine rastlayan olmadı” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 130, 131).

Kocalarına verdikleri sözlerde durmayan ve vefatları üzerine evlenen kadınlar, rivayetlerde ifade edildiği üzere özellikle yaptıkları yeni evliliklerin ilk gecesinde ölen kocaları tarafından rüyada korkutulmuşlar; bu durumla karşılaşan vefasız kadınların bazıları hayatlarına son vermişlerdir. Tüm bu örneklerin yanında kocalarının ölümleri üzerine hayatlarına kaldıkları yerden devam eden kadınlar, bir adet olarak uygulanagelen ve vefat eden kocaya karşı bir vefalı bir görev olarak addedilen bu uygulamayı önemsemeyerek ve kendilerine yöneltilen eleştirileri umursamayarak yeni evliliklerine devam etme eğilimi göstermişlerdir: Hişam b. el-Kelbi Abdullah b.

⁶⁹⁰ ذَكَرْتُ حُسْنَكَ وَجَمَالَكَ وَشِدَّةَ حُبِّي، فَقُلْتُ أَمُوتْ فَتَتَزَوَّجَ غَيْرِي

⁶⁹¹ خَنْتَ يَا فُلَانَةَ عَهْدِي، وَاللَّهِ لَا هُنَيْتَ الْعِيشَ بَعْدِي

İkrime'den şunları aktarmaktadır: Abdurrahman b. Hişam'ı hastalandığında ziyaret ettim. Ona, “Kendini nasıl hissediyorsun?” diye sordum. “Vallahi sanki ölecekmişim gibi hissediyorum. Ancak benim için ölümden daha zor olan Ümmü Hişam. Benden sonra evlenmesinden korkuyorum.”⁶⁹² dedi. Orada bulunan hanımı Ümmü Hişam kendisinden sonra evlenmeyeceğine dair yemin etti. Sevinçten yüzü parlayan Abdurrahman, “İşte bu saatten sonra artık ölüm ne zaman isterse gelsin.” dedi. Ancak Ümmü Hişam kocası ölüp iddeti de sona erince Ömer b. Abdülaziz ile evlendi. Bununla ilgili olarak Ümmü Hişam'a şöyle dedim:

فَإِنْ لَقِيتُ خَيْرًا فَلَا يَهِنَنَّهَا وَإِنْ تَعِسْتُ فَلْيَدِينِ وَ لِلْفَمِ

“Bir hayırla karşılaştığında ondan kendini alıkoymayasın,
Bir belayla karşılaştığında bil ki el ve ağız ondan mutlaka nasibini alır”. Bu şiirim kendisine ulaşınca bana şöyle haber gönderdi: “Benim için getirdiğin örneği duydum. Kardeşinle ilgili olarak benim halim şairin şu şiirinde söylediği gibidir:

وَهَلْ كُنْتُ إِلَّا وَالِهَا ذَاتَ تَرْحَةٍ قَصَصْتُ نَحْبَهَا بَعْدَ الْحَنِينِ الْمُرْجَعِ
مَتَى تَسْلُ عَنْهُ تَذَكُّرٌ بَعْدَ طَيِّةٍ مِنْ الْأَرْضِ أَوْ تَقْنَعُ بِالْفِ فَتَرْبَعِ
فَدَعُ عَنْكَ مَنْ قَدْ وَارَتْ الْأَرْضُ شَخْصَهُ وَفِي غَيْرِ مَنْ قَدْ وَارَتْ الْأَرْضُ فَاطْمَعَ

“Ben acı ve iniltilerle acı çekecek,
Aklımı kaybetmiş şaşkın biri değilim.
Bırak artık bedenini toprağın aldığı kimseyi.
Çünkü onun dışında kendisiyle mutlu olunacak kimseler var”. Bu şiirdeki sözleri beni çok üzdü. İddetinin hesabını tekrar yaptığımda, onun aslında evlenmekte acele edip iddeti bitmeden dört gün önce evlendiğini gördüm ve bunu Ömer'e haber verdim, o da

⁶⁹² وَ مَا مَوْتِي بِأَشَدَّ عَلَيَّ مِنْ أُمِّ هِشَامٍ، أَخَافُ أَنْ تَتَزَوَّجَ بَعْدِي

nikahını feshetti⁶⁹³ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 150, 151; İbn Kuteybe, 2008: 309, 310).⁶⁹⁴ Yine bu minvalde bir diğer olay Heysem b. Adiyy'in anlattığına göre şöyledir: Birbirlerini çok seven bir karı koca vardı ve aralarında bir diğeri öldüğünde başkasıyla evlenmeyeceklerine dair birbirlerine söz verdiler. Adam öldü, kadın da çok geçmeden evlendi. Kadın zifaf gecesi rüyasında bir adam gördü. Biraz düşündüğünde onun vefat eden eski kocası olduğunu anladı. Kadına, “Ahdini bozdun, sözünde durmadın.” diyordu. Sabah olduğunda ise kadın rüyasına hiç aldırmadan evliliğine devam etti (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 151). Son olarak Zübeyr b. Bekkar'ın anlattığına göre, bir kadın bir adamla evlendi. Bunlar birbirlerini çok seviyorlardı. Öyle ki, biri öldüğünde diğeri evlenmeyeceğine dair birbirlerine söz verip yemin ettiler. Çok geçmeden kadının kocası öldü, kadın da evlendi. Kadının akrabaları sözünde durmadığı için kadını ayıpladılar. Bunun üzerine kadın şöyle dedi:

لقد كان حبي ذاك حباً مبرحاً وحبّي إذا مات ذاك شديد
وكانت حياتي عند ذلك جنّة وحبّي لذا طول الحياة يزيد
فلما مضى، عادت لهذا مودّتي، كذاك الهوى بعد الممات يبيد

“Ona olan aşkım çok derindi,
Öldüğü vakit kendisine sevgim fazlaydı.
Onunla birlikteyken hayatım cennet gibiydi,
Sevgim de gün geçtikçe artardı.
O ölüp gidince artık bu adama sevgim uyandı,
Sevgi böyledir işte, sevilen ölünce sevgisi de kaybolur gider” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 151).

⁶⁹³ فحسبت حسابها فإذا هي قد عجلت بالتزوّج وبقي عليها من عدّتها أربعة أيّام. فدخلت على عمر فأخبرته فانقضى النّكاح

⁶⁹⁴ İbn Kuteybe bu rivayete kitabının “بَابُ مَسَاوِيءِ النِّسَاءِ” yani “Kadınların Eksiklikleri” başlığı altında yer vermiştir.

2. Boşanma

Giriş: Kocası Tarafından Boşanmış Kadın Nitelikleri Açısından Boşanma Müessesesi

Bugünün İslam dünyasında boşanma konuları ile ilgili reformların hangi bantta seyrettiği bizlere İslam geleneğinde ve dolayısıyla Orta Çağ İslam kültüründe kadının da bir taraf olduğu boşanma müessesesinin kadın cihetindeki kritiğini tespit etmemizde isabetli veriler sağlamaktadır. Genellikle erkeklerin tekellerinde bulundurdıkları talak haklarını kontrolsüz şekilde kullanmalarını önlemeye yönelik bu reformlar, “Kocanın talak beyanı bir mahkeme onayı aranmaksızın ve medeni hukukla çelişip çelişmediğine bakılmaksızın dinen geçerlidir.” şeklindeki yaygın kabulün telafi edilmesine hizmet etmek amacını taşımaktadır (Ali, 2015: 102). Erkeklerin bu talak hakkını imtiyaz olarak ellerinde bulundurmalarının gerekçesi ise, akitlerin bağlayıcı koşullarını teşkil eden “mali yaptırımlardan” ileri gelmektedir. Nitekim evlilik birlikteliği içinde kocanın derece olarak üstün olduğunu dile getiren vahiy bu hiyerarşiyi teyit etmektedir: “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hâli (hayız veya temizlik müddeti) beklerler. Eğer Allah’a ve ahiret gününe inanıyorlarsa, Allah’ın kendi rahimlerinde yarattığını gizlemeleri onlara helal olmaz. Kocaları bu süre içinde barışmak isterlerse onları geri almağa daha çok hak sahibidirler. Kadınların yükümlülükleri kadar meşru hakları vardır. Yalnız erkeklerin kadınlar üzerinde *bir derece farkı* vardır. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir”⁶⁹⁵ (Bakara, 228). “Erkekler kadınlar üzerine koruyucu ve işlerini yürütücü üstünlüktedirler. Bu da Allah’ın kimini kimine üstün kılması ve erkeklerin mallarını (mehir ve nafaka olarak kadınlar için) harcamaları sebebiyledir.” (Nisa, 34). Mehir ve nafaka sorumluluğu olan koca bu mali sorumlulukların karşılığı olarak boşama yetkisini de elinde bulundurmaktadır. Esasen Kur’an’da derece olarak dünyevi üstünlüğün çerçevesi de “nimeti kesben veya takdiren elinde bulundurma” ölçüsüyle paralellik göstermektedir. Öyle ki Enam suresi 165. ayette, “O (Allah) sizi yeryüzünde halifeler (oraya hakim kimseler) yapan, size verdiği

وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

nimetler konusunda sizi sınamak için bazınızı bazınıza *derece derece üstün* kılandır.”⁶⁹⁶ ve Zuhurf suresi 32. ayette, “Rabbinin rahmetini onlar mı bölüştürüyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için (çeşitli alanlarda) kimini kimine *derece derece üstün* kıldık.”⁶⁹⁷ denilmekte ve “dünyevi” derecenin mali/ekonomik imkanlarla temin edildiği görülmektedir. Nikah akdinde de mehir maliyeti yani “ferç ücreti”⁶⁹⁸ karşılığında kadından yararlanan erkek meşru cinsel ilişkiyi legalize eden ön şartları yerine getirmiş; mali yaptırım sorumluluğu altına girecek mükellef olması hasebiyle de talak hakkını bizzat kendisi elinde bulundurma imkanına sahip olmuştur. Yine bu noktada evliliğin kölelikten ibaret olduğunu ifade eden selef sözü⁶⁹⁹ nikah akdinin gerçekleştirilmesinde ve bozulmasında hem teorik hem de pratik düzlemde kölelik hukukuyla benzerlik göstermektedir. Nitekim klasik fukaha da talak ve ıtk (العتيق)⁷⁰⁰ arasında mukayeseler yapmışlar ve kocanın karısı üzerindeki talak yetkisinin nikah akdiyle gelen mali sorumluluklarından kaynaklandığı gibi efendinin kölesini azad etme yetkisinin de onun üzerindeki mali mülkiyetinden ileri geldiği yönünde kıyaslamalarda bulunmuşlardır. Kecia Ali’nin de dile getirdiği üzere, fakihler bu kıyastan yola çıkarak kocayla karı, efendiyle köle arasında milk yani sahiplik bağı olduğu görüşünde olmuşlardır. Bu sahiplik bağı evliliğin de köle edinmenin de doğasından ileri gelmektedir. Koca bu milk tekeli nikah akdi sırasında veya sonrasında kadına veya daha çok kadının ailesine⁷⁰¹ mehir ödemek suretiyle elinde tutmakta; efendi de köle için biçilen pahayı nakden karşılayarak onu mülkiyetine geçirmektedir. Edinilen bu milkte öncelikli irade sahibi olan koca ve

⁶⁹⁶ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْكُمْ

⁶⁹⁷ أَهْمُ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا

⁶⁹⁸ Mehir ile aynı/benzer manalara gelen “sadak” kelimesinin bizzat “ferç (kadın cinsel organı) ücreti” anlamına gelen “ثَمَنُ بُضْعٍ” ifadesiyle açıklandığı metinler mevcuttur (es-Sıkilli, 2013: 230; eş-Şaravi, 1997: 10911; el-Kassab, 2003: 192).

⁶⁹⁹ “النِّكَاحُ رِقٌّ فَلْيَنْظُرْ أَحَدُكُمْ أَيْنَ يَضَعُ كَرِيمَتَهُ” (el-Karafi, 1995: 3553; İbnü’l-Hümmam, ty.: 456; es-Serahsi, 1993a: 23; 1993b: 3; el-Kasani, 1986: 247; el-Ayni, 2000: 109; el-Ferra, 2010: 188; Sabık, 1977: 24; el-Gazzali, ty.: 41; es-Sübki, 1992: 310)

⁷⁰⁰ Kadının nikahla köleleştirildiği anlamını çağrıştıran “عَتِيقَةٌ” kelimesi, “إِنَّمَا النِّكَاحُ رِقٌّ فَلْيَنْظُرْ” ibaresinde bizzat “أَحَدُكُمْ أَيْنَ يَرِيقُ عَتِيقَتَهُ” (el-Beyhaki, 2003: 132; İbn Ebi’d-Dünya, 1990: 266) ibaresinde bizzat

kölenin hürriyetine kavuşturulması anlamındaki “ıtk (العتيق)” teriminden (Aydın; Hamidullah, 2002: 241) türetilerek kullanılmıştır.

⁷⁰¹ Bkz. Mehir

efendi istediği zaman bu mülkiyetinden feragat etme inisiyatif ve hakkını sahiptir. Elbette ki kadın kocasının malik olduğu ve sosyal sınıf olarak kendisine tabi olduğu bir köle hukukuna sahip değildir ancak İslam geleneğine göre nikah akdi evliliğin devamı için kocanın mehir ve sadakayla kesbettiği milki yani kontrol ve denetim hakkını şart koşturur.

Yukarıda bahsettiğimiz üzere kocanın söz sahibi olduğu nikah bozumu olan talak, gerek erkeğin elindeki mali imkanları nedeniyle kadınlar üzerinde kaim olma avantajını derece üstünlüğüyle sağlaması, gerekse de İslam hukukunu ayrıntılandıran klasik fıkıh metnlerindeki erkek egemen boşama tasarrufu anlayışıyla Orta Çağ İslam kültüründe yüzyıllar boyunca aile kurumunun tesisi, devamı ve dağılması inisiyatifini elinde bulunduranın erkeğin hakkı olagelmıştır. Ayrıca İslam aile hukukunun Orta Çağ evlilik gerçeklerine uyarlanma tarzını inceleyen Yossef Rapoport, “kadınların ekonomik bağımsızlıklarının onların boşanma konusunda inisiyatif sahibi olmalarına imkan tanıyan bir etken olduğu”nu belirtmektedir (Ali, 2015: 95). Bu yetkiyi kadının görüşünü dikkate almaksızın kullanabilen kocanın ne bu imtiyazı yeterince sorgulanmış ne de yalnızca bir nedene bağlı olacak şekilde boşanma talep edebilen kadın hak talep etme girişiminde bulunabilmiştir. Aksine kocasının kendisini boşadığına dair kanıyı kesin olarak taşıdığı halde talakı reddeden erkeğe yönelik kadının çözüm arayışları fakihleri dahi zor durumda bırakmıştır ki Hanefi fakihi el-Haskefi (ö. 1677) kocasının kendisini kesin olarak boşadıktan sonra bunu reddedip karısından cinsel talepte bulunması meselesini tartışmış ve sonuç olarak kadının kocasını öldürmesi yönünde bir çözüm önerisi getirmiştir (el-Haskefi, 2002: 231).⁷⁰² Burada karısını boşadıktan sonra artık ona haram olan karısından ısrarla cinsel talepte bulunması karşılığında katli (bizzat ölüm aleti ile değil de çeşitli ilaçlarla) caiz görülen adamın boşamayı inkar etmesine karşılık herhangi bir hukuki işlemin yürütülmediği görülmektedir yani kadın ne kadar haklı olursa olsun adamın talakı reddi kabul edilmektedir ve yine kocanın katli hükmünün sebebini teşkil etmektedir. Boşanma gerçekleşikten sonra bunu inkâr eden kocanın karısından (artık gayrimeşru sayılan) cinsel talebi karşısında tecavüzcüsünü öldürmesini

⁷⁰² وفي البزازية: قالت طلقني ثلاثا ثم أرادت تزويج نفسها منه ليس لها ذلك، أصرت عليه أم أكذبت نفسها. (سمعت من زوجها أنه طلقها ولا تقدر على منعه من نفسها) إلا بقتله (لها قتله) بدواء خوف القصاص، ولا تقتل نفسها. وقال الازجندي ترفع الامر للقاضي، فإن حلف ولا بينة فالاتم عليه، وإن قتله فلا شيء عليها.

öngören cevaz her ne kadar kadına yönelik pozitif ayırım hissi uyandırır da el-Haskefi'nin bu yönde bir fetva vermesi esas olarak "kocanın karısını boşama konusunda tekelinde bulundurduğu sorgulanamaz talak inisiyatifinden" ileri gelmektedir.

Orta Çağ İslam kültüründe kadınların nikah ve boşanma gibi kamusal işlemlerde pasif bırakıldığını, özellikle boşanma yetkisinin mali sorumluluklarından ileri gelen derece üstünlüğü ile kocaya verildiğini ve edilgen kadının kendisi dışında gerçekleşen olaylardan etkilenip nesne konumunda mağdur edildiğini gösteren örneklerle rastlamak mümkündür. Elbette Hz. Muhammed'in buyurduğu üzere "Allah'ın en sevmediği helal boşamadır."⁷⁰³ (İbn Kuteybe, 2008: 316); ancak kocanın milki altında dört hür kadın ve sınırsız cariye bulundurma hakkı olduğu da unutulmamalıdır. "Medineli biri Basra'ya geldi ve orada bir kadınla evlendi. Bir süre sonra aralarında anlaşmazlık çıktı ve adam, 'Sen makatındaki kıllar adedince boşsun.'⁷⁰⁴ diyerek kadını boşadı. Bunun üzerine kadın, 'Allah sizlerin canını alsın ey Medineliler! Hiç beklemeden kadınları alelacele boşuyorsunuz ve boşamayı da sanki haz duyar gibi yeni yeni şekillerde yapıyorsunuz.' dedi" (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 80). Görüldüğü üzere artık nikah altına alınan kadınların tahkirane üsluplar ve çeşitli onur kırıcı yöntemlerle boşandığına dair örnekler söz konusudur. Boşama yetkisi tekeli konusundaki hukuki boşluk, Hz. Peygamber'e dayandırılan "Şüphesiz ben boşamaktan zevk alan, elde olanı hazır yiyen, hanımının yanında aslan gibi dışarıda da tilki gibi olan kişiye buğzederim. Ali ise Fatma'ya karşı bulduğunu yer, bulamadığını istemez, onun yanında tilki gibi, dışarıda ise aslan gibidir. Biriniz deveye vurduğu gibi kadınlara peş peşe vurmasın. Çünkü sonra onunla kucaklaşacaktır." (İbn Habib, 1992: 254) gibi terhibi rivayetlerle doldurulmaya çalışılmış fakat *Kitabu'n-Nisa* literatüründe karşılaştığımız veriler doğrultusunda anlaşıldığı üzere bu hukuki boşluk yeterince doldurulamamıştır.

İslam aile hukukunun temeli ve toplumsal düzenin istikrarı adına büyük önem taşıyan evlenme ve boşanma işlemlerinde çalışmamız kapsamında rastladığımız örnekler daha çok kadınların mağdur olduğunu göstermektedir. Nikahta velayet uygulaması, mehir veya ferç ücreti olarak tayin edilen meblağın esasen kadının boşanma sonrası mağduriyetini önlemek veya gidermek amacı taşıyan bir jest olarak

⁷⁰³ إِنَّ أَبْغَضَ الْحَالَلِ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاقُ

⁷⁰⁴ أَنْتِ طَالِقٌ عَدَدَ شَعْرِ اسْتَبِكَ

gösterilmesi fakat bunun aksine kadının babası tarafından tayin edilen miktarın kadına değil kadının ailesine verilmesi gibi hususlarda geri planda kalıp edilgen durumunda olan kadın, boşama konusunda da benzeri talihsizlikleri yaşamaktadır. Bunun sonucu olarak da toplum nezdinde kocası tarafından boşanmış kadın sayısı her daim fazla olmuş ve yine erkeklerin nikah altına alma inisiyatifleri konusunda milke alınacak kadınların belirli sıfatlarla tavsif edilme ihtiyacı doğmuştur. Karısını boşayan bir adama “Ne yaptın?” diye sorulduğunda “Kadını boşadım, ardından bastığı toprakları bile boşadım. Böylece hiçbir şekilde ona yakınlığım olmaz.”⁷⁰⁵ demiştir (İbn Kuteybe, 2008: 319). Halid b. Safvan ise, “Şimdiye kadar hanımlarımı boşadığım gece kadar güzel bir gece yaşamadım. Eve döndüğümde örtüler yırtılmış, yataklar dağılmış, evin eşyaları da taşınmıştı. O gece kızım Süleyle bana yemek göndermişti. Bir diğer kızım ise yatacağım yatağımdı.”⁷⁰⁶ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 79; İbn Kuteybe, 2008: 318) demektedir.

9. yüzyıl dilbilimcilerinden İbnü’s-Sikkit, konulu sözlüğü *Kitabu’l-Elfaz*’da “Boşanmış, Dul Kadınların Niteliklerine Dair”⁷⁰⁷ adlı bir bab başlığı açarak kültürün bu ihtiyacına cevap verecek nitelikteki lafızları tek bir başlık altında toplamıştır. Müellif, kocası tarafından boşanmış kadına dair lafızların yer aldığı bu bab başlığı altında boşanan kadının yanı sıra kocası ölmüş, hiç evlenmemiş ve hiç kocası olmamış kadınlar için kullanılan lafızları da zikretmiş; kadının kendi iradesi dışında kocası veya ailesi tarafından alınan tek taraflı kararların ve yapılan tercihlerin sonucuna katlanmak zorunda bırakıldığı bu sosyal statülerin esas manalarına açıklık getirmiştir. Örneğin kocası tarafından boşanan kadın anlamındaki “mutallaka” (المُطَلَّقة) lafzının ve reddedilen kadın anlamındaki “murdude” (المَرْدُودَةُ) sıfatının (İbnü’s-Sikkit, 1998: 258), boşanma kurumunda söz ve yetki sahibi etken erkek tarafından edilgen bırakılan kadın için ism-i meful kalıbında getirildiğini belirtmiştir. Ayrıca kadına kendi iradesi dışında kazandırılan bu niteliklerin çoğu ne şekilde dul bırakıldığıyla ilgilidir. Buna göre

⁷⁰⁵ طَلَّقْتُهَا وَ الْأَرْضَ مِنْ وَرَائِهَا. أَيَّ لَا أَقْرَبُ نَاحِيَةً هِيَ بِهَا

⁷⁰⁶ مَا بَتُّ لَيْلَةً أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ لَيْلَةٍ طَلَّقْتُ فِيهَا نِسَائِي، فَأَرْجِعُ وَ السُّتُورُ قَدْ هَتَكَتْ، وَ مَتَاعُ الْبَيْتِ قَدْ نُقِلَ، فَتَبَعْتُ إِلَيَّ إِحْدَاهُنَّ بِسُلَيْلَةٍ مَعَ بِنْتِي فِيهَا طَعَامِي، وَتَبَعْتُ لِي الْآخَرَى بِفِرَاشٍ أَنَا عَلَيْهِ

⁷⁰⁷ بَابُ الْمُطَلَّقةِ (İbnü’s – Sikkit, 1998: 258)

“evlenen ve kocası vefat eden kadın” için “el-fakid” (الْفَاقِدُ) lafzı kullanılmaktadır ki bu tür kadınla evlenmeyi düşünen adama “Kocası vefat eden kadınla değil, boşanmış kadınla evlenin.” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 258) tavsiyesinde bulunmaktadır. Yine benzer manaya tekabül eden “el-mürasil” (الْمُرَاسِلُ) lafzı “kocası vefat etmiş veya kendisini boşanmış olan kadın” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 259) için; “el-müseffat” (الْمُتَّفَعَةُ) lafzı “evlendiği üç kocası da vefat eden kadın” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 258) için ve “er-raci” (الرَّاجِعُ) lafzı da “kocası vefat ettikten sonra babasının evine dönen kadın” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 259) için kullanılmaktadır. Değişik durum ve nedenlerle boşanmış kadınlar için kullanılan bu lafızlar, Arap kültüründe boşamanın yaygın ve kolay bir uygulama olduğunu göstermesi yanında boşanmış kadın vasıflarının dahi önem arz ettiğini göstermektedir.

Kadınların gerek herhangi bir erkeğin nikahı altında bulunmadan gerek dul kalmak suretiyle halihazırda bir kocanın milkinde olmadığına dair lafızlar “bakire olsun veya olmasın, kocası olmayan kadın” için kullanılan “eyyime” (أَيِّمَةٌ)⁷⁰⁸ (İbnü’s-Sikkit, 1998: 259) ve “kocası olmayan kadın” anlamına tekabül eden “azebe” (عَزَبَةٌ) (İbnü’s-Sikkit, 1998: 258) olmak üzere bahsi geçen bab başlığı altında iki tanedir. Bunların yanında boşanma sonrası kadının kendi durumuna, çocuklarıyla ilişkilerine ve yeniden evlenmek konusunda talep görüp görmemesi durumlarına açıklık getiren lafızlar da bulunmaktadır. Buna göre “iddet süresince süslenmeyi terk eden kadın” için “el-muhid” (الْمُحِدَّةُ) lafzı (İbnü’s-Sikkit, 1998: 258); “bir evlilik yapıp dul kaldıktan sonra, bu evlilikten olan çocuğuna acıyıp onu kollamak için tekrar evlenmeyen kadın” için “el-müşbile” (الْمُشْبِلَةُ) lafzı (İbnü’s-Sikkit, 1998: 259) ve “terk edilmiş, taliplisi az olan

⁷⁰⁸ Bir kadın, kocası bulunmadığı sürece kocasız kalmış yani “eyyime” demektir. Humeyd el-Helali bu niteliği taşıyan kadınla ilgili olarak şöyle demiştir:

وَقُولَا لَهَا: يَا حَبِيبَا أَنْتِ، هَلْ بَدَا لَهَا، أَوْ أَرَادَتْ بَعْدَنَا أَنْ تَأْتِيَا؟

“O kadına deyin ki: “Ne mutlu sana”! Yoksa ona evlilik yolu mu göründü veya bizden sonra kocasız kalmayı mı istedi” (İbnü’s-Sikkit, 1998: 258)?

kadın” için “el-müteelliye” (المُتَّالِيَّةُ) veya “siyah yas elbisesi giymiş kadın” anlamına gelen “el-müsellibe” (المُسَلِّبَةُ) lafızları (İbnü’s-Sikkit, 1998: 259) kullanılmaktadır.

İbnü’s-Sikkit’in *Kitabu’l-Elfaz* eseri çerçevesinde görüldüğü üzere kadının boşandıktan sonra toplumda belirli isimlerle anılması ihtiyacı hasıl olmuş ve kültürün bu ihtiyacını karşılamak üzere müstakil kelimelere ihtiyaç duyulmuştur. Bu literatüre bakılırsa boşanma veya dul bırakılma/kalma olgularının normal ve yaygın olduğu söylenebilir. Nitekim *Kitabu’l-Elfaz*’da hangi şartlarda olursa olsun kocası olmayan kadın için kullanılan 14 adet lafız zikredilirken dilimizde kocası bulunmayan kadın için “bekar”, “dul” ya da evlenme çağı geçmesine rağmen hiç evlenmemiş kadın anlamında “evlenmemiş/evde kalmış” nitelemeleri olmak üzere 3 adet sıfat veya lafız kullanılmaktadır. Kültür kimliğini yansıtmaması bakımından dilin tüm kodlarını geçirdiği tarihi süreç içinde onunla birlikte oluşturduğu bilinmektedir. Nitekim İslam öğretisinin en temel kaynağı olan Kur’an’da nikah ve talaka dair kırktan fazla ayet bulunmaktadır. Din ahkâmının çerçevesinde teşekkül eden Arap kültürü de ilahi kaynaktan beslenmiş ve dil-kültür bağlamında bu çeşitliliği yansıtmıştır. Kadının koca ile ilişkilerinden kaynaklanan evlenme ve boşanma durumlarına dair lafızlara dönecek olursak İbnü’s-Sikkit’in kocası olmayan kadın algısında önem verdiği esas husus, kadının (kocası tarafından) boşanması veya dul kalması/bırakılması değil, bu nitelikteki kadının toplum nezdindeki konumudur; çünkü kadının evli olup olmama durumundan kaynaklanan bu isimler onları (erkek için) cazip veya merhub kılmıştır. Bu noktada karşılaştığımız kavramlar da esasen kadınların bekarlık veya dulluk durumlarının yanında, ne şekilde dul veya bekar kaldıklarını/bırakıldıklarını ve onların dul kaldıktan/bırakıldıktan sonraki durumlarını yansıtmaktadır. Öyle ki karısını bir şiirle boşayan bir bedevi;

أَنَوَّهْتُ بِاسْمِي فِي الْعَالَمِينَ وَأَفْنَيْتُ عَمْرِي عَاماً فَعَاماً
فَأَنْتَ الطَّلَاقُ وَأَنْتَ الطَّلَا ق وَأَنْتَ الطَّلَاقُ ثَلَاثاً تَوَاماً

“Adımı herkesin ağzına sakız ettim,
Ömrümü de her geçen yıl mahvettim.
Artık sen boşsun, boşsun ve yine boşsun,

İşte sen eksiksiz tam üç defa boşsun” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 79; İbn Kuteybe, 2008: 319) dizeleriyle dini ve hukuki yetkisini kullanarak boşadığını belirtmektedir. Hanımı Mahcube bint Abdullah’ı boşadıktan sonra çirkin bir adamla evlendiğini duyan Atiyye b. Eşca ise şunları söylemektedir:

لعمري أبي سلمى، و لست بشامتِ بسلمى، فقد أمت بها النعل زلت.
و ليس لمغفورٌ لسلمى ذنوبها و إن هي صامت كل يومٍ وصلت،
ولو ركبت ما حرّم الله لم يكن بأعظم عند الله ممّا استحلت؟

“Ey Ebu Selma! Ömrüme ant olsun ki,
Selma’nın bu acı haline hiç üzülmiyorum.
Zaten ayakkabısı onu kaydırması, belasını bulmuş,
Selma her gün oruç tutup sürekli namaz kılsa da,
Onun günahları affedilmez.
Şayet Allah’ın haramlarını işleseydi,
Allah katında helal olarak yaptığı bu evlilik kadar
Kötü bir günah işlemezdi” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 81).

Her ne kadar mezkur kültürde kadının boşanma durumuyla ilgili kullanılan lafızlar geleneğin kritiğini ortaya koyması açısından önemli ipuçları sağlasa da bazı istisnai durumları betimleyen olaylar da bulunmaktadır: İsa b. Ömer’den nakledildiğine göre, Ferezdak karısından yakındı. Mudioğullarına mensup ve yaşça Ferezdak’tan büyük bir şeyh, “Onu dönüşü olmayacak şekilde kovmadın mı (boşamadın mı)?” dedi. Bunun üzerine Ferezdak, “Allah senin canını alsın! Bundan böyle seni şeyh olarak tanımıyorum!” şeklinde cevap verdi (İbn Kuteybe, 2008: 318). Bu olayda karısından muzdarip olan Ferezdak için boşama yetkisini kullanıp onu başından def etme fikri veren şeyhin yerildiği görülmektedir. Ancak kültürün genel resmi bir bedevinin karısını boşadıktan sonra kendisine yöneltilen “Başka bir kadınla evlenmeyecek misin?” sorusuna verdiği “Bekarlık, iffet ve namusu korumaya çalışmak ve aile efradının geçimi için uğraşmaktan daha kolaydır.” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 80) cevabından da ibaret değildir; çünkü Orta Çağ İslam kültüründe kadınların evlenme ve boşanma

ritüellerinde edilgen ve pasif işlevlerle sınırlandırılmaları, etken ve aktif rol oynayan failler tarafından çeşitli belirteçlerle seçime tabi tutulmalarına yol açmıştır.

2.1. Erkeğin Kadını Boşama Sebepleri

Bilindiği üzere bir fıkıh terimi olarak “belirli lafızlarla nikah akdinin bozulması” anlamına gelen “talak” (Acar, 2010: 496), dinen hoş karşılanmamakla birlikte karı-koca uyuşmazlık ve anlaşmazlıklarında tüzel bir düzenleme olarak İslam aile hukukunda yer almaktadır. Çeşitli tanımlamaları yapılan talak dar anlamıyla “evliliğin koca veya belirli şartlarda kadın tarafından tek yanlı irade beyanıyla sona erdirilmesi” manasını taşıdığı gibi “bir sebebe bağlı olmadan kocanın nikahı sona erdiren tasarrufu” şeklinde de açıklanmaktadır (Acar, 2010: 497). Talakın nikahı sona erdirmede yetkili taraf konusunda açık ipuçları verdiği bu tanımlamalar, erkeğin yetki kapsamındaki “ila”, “lian” ve “zihar” uygulamalarında da söz ve tasarruf sahibi tarafın eril irade olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Kadını boşama konusunda yetki sahibi olan erkeğin evlilik birlikteliği sürecini etkileyecek ila, lian ve zihar gibi işlemlerde de tasarruf yetkisini elinde bulunduran taraf olarak kadını çeşitli yönlerden mağdur eden bu uygulamalarda eril yetkisinin, mali yaptırımlara tabi tutulan taraf olduğu gerekçesiyle açıklanamayacak kadar ağır sonuçlar doğurduğu bir gerçektir. Kocanın yetkisi dahilinde bulunan ila, sözlükte yemin etmek anlamına gelmekle birlikte terim anlam olarak İslam hukukunda “kocanın yemin, adak veya bir şarta bağlamak suretiyle eşiyle cinsel ilişkide bulunmayı kendisine yasaklamasını” ifade etmektedir (Döndüren, 2000: 61). Aynı şekilde cahiliye dönemi adetlerinden olan bu uygulama evlilik birlikteliği içinde kadının cezalandırılmasını amaçlayarak bir başkasıyla evlenme imkanını da sıfırlıyordu. Ancak İslam öğretisiyle bu cahiliye uygulaması, erkeğin yetki ve inisiyatifiyle ettiği karısına cinsel olarak yaklaşmama yemini süresini dört ayla sınırlandırmış ve bu süre bitiminde de boşanma işleminin gerçekleşerek kadının serbest bırakılmasını sağlamıştır. İla uygulaması ile ilgili hükümler Bakara suresi 226–227. Ayetlerde açıklanmaktadır: “Eşlerine yaklaşmamaya yemin edenler için dört ay bekleme süresi vardır. Eğer bu süre içinde dönerlerse, şüphesiz Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir. Eğer yemin edenler yeminlerinden dönmeyip kadınlarını boşamaya karar verirlerse ayrılırlar. Biliniz

ki, Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir”. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in de eşlerine ila yaparak onlardan bir ay uzak kaldığı bilinmektedir ki Ahzab suresi 28 ve 29. ayetlerde bu olaydan bahsedilir: “Ey Peygamber! Hanımlarına de ki: ‘Eğer dünya hayatını ve onun süsünü istiyorsanız, gelin size muta vereyim ve sizi güzelce bırakayım. Eğer Allah’ı, Rasulünü ve ahiret yurdunu istiyorsanız, bilin ki Allah içinizden iyilik yapanlara büyük bir mükafaat hazırlamıştır”. Kur’an ve Peygamber hayatından örnekleri bulunan ila uygulaması kocanın karısına yaklaşmamak üzere Allah’a yemin etmek suretiyle örneğin “Yemin ederim ki seninle dört ay cinsi münasebette bulunmayacağım.” veya “Seninle ilişkiye girersem evliliğimiz sona ermiş olsun.” gibi sözlerle tatbik edilmiş olur (Döndüren, 2000: 61). Yanı sıra dört aydan kısa süreli ila sonuç doğurmamakla birlikte bu süre dolmadan erkek karısına dönerse yemin kefareti ödemesi gerekir. Fakat süre dolduktan sonra dönerse yeminini bozmadığı için kefareti ödemesi bile gerekmez. Görüldüğü üzere yemini edip karısından uzak durma yetkisi kendi elinde olan koca Bakara 226’da da belirtildiği üzere karısına dönme yetkisine de kendisi sahiptir. Kocanın tayin ettiği bu dört aylık süre dolduğunda ila uygulaması amacına ulaşmış demektir ve hâkime gerek kalmaksızın boşama işlemi gerçekleşmiş olur. Bu uygulama sonunda gerçekleşen boşama ise rici boşamadır ki bu da erkeğe verilen bir ödül niteliği taşımaktadır. Sonuç olarak evlilik birlikteliği sürecinde erkek yetkisindeki tasarruflar kadının iradesi dışında gerçekleşmekte, ayrıca hukuki düzenlemeleri yapılan bu uygulamalar yetkiyi bizzat kocaya verip kocanın bu yetki için taşıması gereken şartları dahi tayin etmektedir.

Yine boşanma konusunda yetkiyi elinde bulunduran erkek için geçerli olan lian uygulaması, sözlükte “kovmak” anlamına gelmekteyse de İslam hukukunda “karısının zina ettiğini veya doğmuş ya da doğacak çocuğun zina ürünü olduğunu iddia eden kocanın hâkim huzurunda bunu yeminle teyit etmesi ve kadının da kocasının yalan söylediğine, kendisinin masum olduğuna dair aynı şekilde ant içmesini” ifade etmektedir (Aydın, 2003: 172). Buna göre hâkim karşısında taraflar dörder kez iddiaları doğrultusunda yemin ederler ve beşinci defada Allah’ın gazabını üzerlerine çağırırlar. Nur suresi 6–9. ayetlerde bu uygulama anlatılmaktadır: “Eşlerine zina isnat edip de kendilerinden başka şahitleri olmayanlara gelince, onların her birinin şahitliği, kendisinin doğru söyleyenlerden olduğuna dair Allah adına dört defa yemin ederek şahitlik etmesi, beşinci defada da eğer yalancılardan ise Allah’ın lanetinin kendi üzerine

olmasını ifade etmesiyle yerine gelir. Kocasının yalancılardan olduğuna dair Allah'ı dört defa şahit getirmesi (Allah adına yemin etmesi), beşinci defada da eğer kocası doğru söyleyenlerden ise Allah'ın gazabının kendi üzerine olmasını dilemesi kadından cezayı kaldırır". Bu noktada boşama yetkisini tekelinde bulunduran erkeğin mahkemeye mulaane başvurusunda bulunmak ve sonunda boşanmanın gerçekleşmesini sağlamak konusunda da tasarruf sahibi olan avantajlı taraf olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü lian yalnızca kadının zina etmesi durumunda başvurulmuş bir işlemdir. Kocanın zina etmesi halinde kadının liana başvurma hakkı yoktur. Dahası kocasını zina suçuyla itham eden kadın bunu dört şahitle ispat etmek durumundadır, aksi takdirde kazf cezasına çarptırılır (Aydın, 2003: 172). Neticede hâkim karşısında prosedüre göre gerçekleşen lian işleminin ardından mahkeme karı-kocayı birbirinden ayırır ve artık lian davasına çıkan iki eş birbirlerine ebediyen haram olurlar, tekrar evlenmeleri mümkün olmaz ve bununla birlikte çocuk baba nesebinden çıkarılarak anneye verilir; ayrıca miras ve nafaka gibi hukuki ve mali sorumluluklar babadan kesilir. Lian işleminin yalnızca kadının zina etmesi durumundan şüphelenen kocaya hak olarak verilmesi ve bu işlemin tek taraflı olarak kocanın yetkisinde bulundurulup aynı şekilde kocasının zina ettiği şüphesiyle lian için mahkemeye başvuran kadının kazfle karşı karşıya kalması işlem sonunda gerçekleşecek boşanma konusunda erkeğin etken fail olduğunu göstermektedir.

İla gibi cahiliye dönemi boşama yöntemlerinden biri olan zihar uygulaması terim olarak "kocanın kendisine haram kılmak maksadıyla karısını veya karısının baş, yüz, sırt gibi bir bölümünü evlenmesi dinen yasak olan yakını yani mahremi olan bir kadına benzetmesi" demektir (Yaman, 2013: 387). Cahiliye toplumunda kocalar karılarına veya karılarının akrabalarına öfkelenedikleri durumlarda eşlerini cezalandırmak için zihar yaparlardı ve böylece karılarıyla bir araya gelmeyi imkânsız hale getirirlerdi. Mücadele suresi 1. ve 2. ayetlerde bu uygulamadan bahsedilmektedir: "Allah, kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikâyetinde bulunan kadının sözünü işitmiştir. Allah sizin sürdürdüğünüz konuşmayı zaten işitmekteydi. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir. İçinizden kadınlarına zihar yapanlar bilsinler ki, o kadınlar onların anaları değildir. Onların anaları ancak kendilerini doğuran kadınlardır. Şüphesiz onlar zihar yaparlarken hoş karşılanmayan ve yalan bir söz söylüyorlar. Şüphesiz Allah çok affedicidir, çok bağışlayıcıdır". Bu uygulama ile evlilik birlikteliğini kadını haksızlığa uğratarak sona erdirmeye yetki ve avantajına sahip olan erkekler yaptıklarından geri

dönmeleri halinde Mücadele suresi 3 ve 4. ayetlerde geçen hükümlerle çeşitli mali yaptırımlara çarptırılmışlardır: “Kadınlarından zihar yaparak ayrılıp sonra da söylediklerinden dönecek olanlar eşleriyle birbirlerine dokunmadan önce bir köle azat etmelidirler. İşte bu hüküm ile size öğüt veriliyor. Allah yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır. Kim köle azat etme imkânı bulamazsa eşine dokunmadan önce art arda iki ay oruç tutmalıdır. Kimin de buna gücü yetmezse altmış fakiri doyurmalıdır. Bunlar Allah’a ve Rasulüne hakkıyla iman edesiniz diyedir. İşte bunlar Allah’ın sınırlarıdır. Kafirler için elem dolu bir azap vardır”. Bunlarla birlikte ziharın geçerli ve bağlayıcı olabilmesi için ziharı uygulayacak kocanın tam eda ehliyetine sahip olması, kadının da cinsel ilişkiye elverişli olması gerekmektedir. Özellikle bu konuda fıkıhtaki “Talakı sahih olanın ziharı da sahihtir.” ilkesi (Yaman, 2013: 388) erkeklerin kadını boşamayla sonuçlanabilecek zihar yetkilerini kadınlardan bağımsız olarak ellerinde bulunduklarını ifade etmesi bakımından oldukça açık ve nettir. Bu noktada kadınların adil olmayan şartlarda ve haksız yere mağdur edildiklerini ifade etmek açısından cumhurun, “kadının kocasına zihar yapmasının anlamsız ve dolayısıyla geçersiz olacağı” fikri (Yaman, 2013: 389) son derece çarpıcıdır. Ve netice olarak ziharın sonucuna değinecek olursak bu uygulama kocanın ya kefarete sorumluluğunu yerine getirip evlilik birlikteliğini sürdürmesi ya da kadını boşaması şeklinde gerçekleşir. Aynı şekilde zihar uygulaması sonucunda meydana gelecek boşama türü de yukarıda zikrettiğimiz diğer boşama türlerinde olduğu gibi rici talak hükmü taşımaktadır. Tasarruf ve eyleme dönüştürme yetkileri kocaya ait olan ıla, lian ve zihar uygulamalarının mali ölçekte sorumluluk ve yaptırımı erkeğe vermesi, tüm bu boşama yöntemlerinin tek taraflı olarak kadını haksızlığa uğratacak şekilde tatbik edilmesinin haklılığına ve meşruiyetine işaret etmez. Çünkü bahsi geçen işlemlerin yaptırımlarının farkında olduğu halde elindeki yetkiyi kullanıp kullanmamak opsiyonu da avantaj olarak boşama konusunda birçok tercihte bulunma imtiyazına sahip olan kocaya bırakılmıştır. Ve böylece koca tercihlerinin sonuçlarına katlanmak suretiyle hukuki işlemlerin yürürlüğünü sağlayarak İslam aile hukukunun işlevsel yapısından faydalanmış olur.

Evlilik birlikteliği sürecinde eril boşama yetki ve tasarruflarının kadınların mağduriyetine yol açtığı uygulamalardan bir diğeri de hülledir. Hülle üç talakla kocası tarafından boşanılan kadının boşandığı adamla tekrar evlenebilmesi için ilk boşanma

iddetini tamamladıktan sonra başka bir adamla ikinci defa sahih ve zıfafi da muhtevi bir evlilik yapmasıdır. Yapılan bu sahih ikinci evliliğin kocanın ölümü veya boşamasıyla sonuçlandıktan sonra iddetini tamamlaması halinde, tüm bu şartlar yerine getirildikten sonra, ilk kocasıyla yeniden evlenme imkânı söz konusu olacaktır. Dinen doğru olmasa da teamülde bu şartların suni bir şekilde yerine getirilip kadını ilk kocasına helal kılmak amacıyla yapılan şekli evlilik hülleridir ve Arapça fıkıh literatüründe tahlil yani “helal kılma” manasına tekabül ederek “üç talaktan sonra taraflar arasında dönüşü olmayan bir ayrılığın ve evlenme yasağının doğması üzerine ikinci evliliğin de bu yasağı kaldırma, haramı helal yapma işlevini görmesinden” (Köse, 1998: 475) ileri gelen bir isimlendirmedir. Bakara suresi 230. ayette bu uygulamadan bahsedilmektedir: “Eğer erkek karısını üçüncü defa boşarsa kadın onun dışında bir başka kocayla nikahlanmadıkça ona helal olmaz. Bu ikinci koca da onu boşadığı takdirde onların yani kadın ile ilk kocasının Allah’ın koyduğu ölçüleri gözetebileceklerine inanıyorlarsa tekrar birbirlerine dönüp evlenmelerinde bir günah yoktur. İşte bunlar Allah’ın anlayan bir toplum için açıkladığı ölçüleridir”. Hz. Peygamber sünnetinin yanı sıra sahabe uygulaması gereği de Bakara 230’daki şartın yerine getirilebilmesi için ikinci evliliğin hilesiz ve sahih bir şekilde zıfaf şartını muhtevi bir nikah akdiyle gerçekleştirilmiş olması gerekir. Bununla ilgili olarak Urve b. Zübeyr’in Hz. Aişe’den naklettiğine göre, Rifaa’nın hanımı Rasulullah’a gelip “Ya Rasulallah! Rifaa beni boşadı ve boşamayı üç defa yaparak kesinleştirdi. Ben daha sonra Abdurrahman b. Zübeyr ile evlendim. Ancak onun cinsel organının elbise püskülü gibi gevşek olduğunu gördüm.” diyerek yakındı. Rasulullah onun bu sözüne tebessüm etti ve şöyle buyurdu: “Tekrar Rifaa’ya dönmek mi istiyorsun? Sen ikinci kocanın balından, o da senin balından tatmadıkça (onunla cinsi münasebette bulunmadıkça) bu olmaz (ilk kocanla evlenemezsin)”⁷⁰⁹ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 79, 80, el-Cahız, 1964: 93, 94). Bu noktada kendisiyle hüлле evliliği yapılan ikinci koca Allah Rasulü tarafından lanetlenmiş⁷¹⁰ (İbn Mace, Nikah: 33 (1934, 1935)) ve “kiralık teke” olarak tavsif edilmiştir⁷¹¹ (İbn Mace, Nikah: 33 (1936)). Yani karısını üç talakla boşadıktan sonra pişman olup ona geri dönmek isteyen bir adam ancak karısına hüлле yaptırmak suretiyle ona kavuşabilecektir ve bu hukuki çıkmazın hüлле evliliği ile çözüme varacağı da aşikardır. Ancak kadının iradesi dışında

⁷⁰⁹ لَاحْتَى، تَذُوْقَى مِنْ عُسَيْلَتِهِ وَ يَذُوْقَ مِنْ عُسَيْلَتِكَ

⁷¹⁰ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُحْلِلَ، وَالْمُحْلَلُ لَهُ

⁷¹¹ أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِالتَّيْسِ الْمُسْتَعَارِ

gerçekleşen talak olayı, görüldüğü üzere onun cinselliğinden faydalanmak isteyen “kiralık tekelerin” varlığını da zorunlu kılmıştır ki ilk kocasına dönmek isteyen kadının bu hususta gönüllü olmaktan başka çaresi de yoktur. Bir çözüm yolu olarak başvurulmuş hülle evlilikleri sahabilerce bir tür zina ve Allah’ı aldatmak olarak tavsif edilmiş; İslam hukukçuları arasında da tartışmalara yol açarak üç talakla kocası tarafından boşanan kadını, onu boşayan kocasına tekrar helal kılmak niyetiyle yapılan bu evliliğin dini ve hukuki hükmü tafsilatlı bir şekilde irdelenmiştir. Bunlar arasında bir grup fakih hülle evliliğinin haram olmadığını hatta dinen onaylanan bir çıkış yolu yani hile-i şeriyye olduğunu savunmuştur (Köse, 1998: 476, 477). Sonuç olarak, boşama hakkının kocaya tahsisi kanuna karşı hile niteliğindeki hülle-i beslemeyi ve hülle evliliklerinin yaygınlaşmasına sebebiyet vermiştir. Ancak bu noktada kadının cinsel aidiyeti ve mağduriyetini gözetken herhangi bir düzenleme bulunmamakta hatta kadının sosyal rol ve statülerini kocasının iki dudağı arasına bırakıp kaderine boyun eğmek mecburiyetinden başka bir çözüm de görünmemektedir.

Yaptığımız tüm bu açıklamalardan sonra “hikmet-i teşri bağlamında yapılan açıklamalarda talakla ilgili naslarda boşama yetkisinin prensip itibarıyla erkeğe verilmesi ve boşamanın meydana gelebilmesi için hakimin hükmüne gerek görülmemesi, evlilik hukukunda erkek ve kadına yaratılışlarından gelen farklı yapı ve kişilik özelliklerine göre değişik görevler verilmesi ve evlilik hayatının sorumluluklarının birinci derecede kocaya yüklenmesiyle açıklanması” (Acar, 2010: 497), mali yaptırımlara muhatap tutulacak tarafın erkek olmasıyla açıklanmakta ve İslam aile hukukunun mülkiyet temelli bir hukuk olduğu görülmektedir. “İslam tarihine bütüncül bir bakış yapıldığında bu konuda erkeğe tanınan yetkinin boşanmaları hızlandıran bir etken olmadığı, Müslüman toplumlardaki dini, içtimai ve ahlaki telakkilerin ve bu anlayışa dayalı eğitimin aile bağlarını güçlendirici ve keyfi boşamaları önleyici bir işleve sahip bulunduğu” (Acar, 2010: 497) yönündeki tezi çürütecek tarihi veri ve rivayetler, mali yaptırımların erkek yükümlülüğü olduğu illeti gereğince boşama yetkisinin kocaya verilmesi yönündeki olumlamalar üzerinde tekrar düşünmemizi sağlamaya yetecektir.

Kadınların kocaları tarafından boşanma gerekçelerini kadın kaynaklı sebepler, erkek kaynaklı sebepler, her ikisi dışında gelişen durumlardan kaynaklanan gerekçeler

ve herhangi bir nedene bağılı olmayan sebepler olmak üzere tasnif ettiğimizde boşanma gerekçelerinin daha çok erkeklerin cinsel isteklerini yerine getirme noktasında kadınların acizyetlerinden yani erkeklerin kadınlarda gördüğü eksiklikten ileri geldiği görülmektedir. Kadın kaynaklı boşama gerekçeleri çerçevesinde erkeklerin karılarından bekledikleri cinsel/fizyolojik teçhizatın bulunmamasından kaynaklı boşama yetkisini kullandıkları görülmektedir. Örneğin, bir kadın kocasıyla tartıştı ve adam da onu boşadı. Bunun üzerine kadın, “Ey adam, beni neden boşadın? Oysa ben sana karşı yakın ve samimi, senin için şefkatliydim. Bir kusurum varsa da o da alnımın darlığıydı.” diye sitem edince adam, “Şayet darlık senin sıcaklığında [cinsel organında] olsaydı, seni asla boşamazdım.”⁷¹² dedi (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 76). Yine sürekli evlenen ancak çok geçmeden boşanan bir kadının, “Neyin var, seni hep boşuyorlar?” diye soranlara, “Allah kabirlerini dar eylesin; darlık istiyorlar, darlık!”⁷¹³ cevabını vermesine bakılırsa (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 79; İbn Kuteybe, 2008: 318) erkeklerin eşlerini daha genç kadınlarla evlenmek için boşadıkları sonucu çıkarılabilir. Buna benzer bir diğer rivayet yine *Ahbaru’n-Nisa*’da geçtiği şekilde şöyledir: Ata b. Sayfi es-Sekafi, Abdurrahman b. Hasan b. Sabit’e dönerek, “Söyle bana deden Sabit mi yaşlı, yoksa ninen Feria mı?” diye sordu. Abdurrahman: “Bilmiyorum.” deyince, Ata şöyle dedi: “Feria daha yaşlı. Dedenden önce dört kocayla evlendi. Her biri onunla bakire gibi güçlü biriyle evlenircesine evleniyor, sonra kendisine onu boşayan adamlar hakkında sorulunca ‘Allah onlara darlık ve sıkıntı versin, dar olsun istiyorlar.’ derdi” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 80). Kadınların cinsel organlarındaki dejenerasyonun erkek cinsel tatminini sağlamaması üzerine boşama yetkilerini kullanan kocalar, kendi yetersizlikleri karşısında herhangi bir tasarrufta bulunamayan kadınlar karşısında tarih boyunca haklı konumda olmuşlardır. Ancak kocalarının kendilerini cinsel olarak yetersiz bulduğu bazı kadınların kocalarının cinsel yetersizliklerinden bahsettiklerini gösteren bazı rivayetlere de rastlanmaktadır: “Bir bedevi karısını boşadı ve kadın kendisini boşama sebebini sorunca adam ‘Çünkü kapısı geniş, dizi demir, atağı yavaş birisin.’⁷¹⁴ diye cevapladı.

⁷¹² لو كان الضيق في حرك ما طلقك أبداً!

⁷¹³ يُريدون الضيق، ضيق الله عليهم قُبُورَهُمْ

⁷¹⁴ لأنك واسعة الثقبه، حديدة الركبة خفيفة الوثبة

Bunun üzerine kadın da ona, “Sen de çabuk akıtan, zor uyanan, iki kol arasında ağır, iki bacak arasında hafif birisin.”⁷¹⁵ dedi” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 72).

Kadından kaynaklanan boşama gerekçeleri arasında yaratılıştan gelen fizyolojik aksaklıkların da olduğu görülmektedir: Ziyad karısını peltek olduğu için boşadı ve şöyle dedi: “Çocuğumun da peltek olmasından korkuyorum” (İbn Kuteybe, 2008: 196). Bu rivayette erkeğin dünyaya gelecek çocuğun annesine benzemesinden endişelendiği görülmektedir. Bu örnekte esasen kadının elinde olmayan bir nitelik kocasının kendisini boşamasına sebep olmakta ancak bazı örneklerde kadınların kendi iradeleri sonucu ortaya çıkan bir durumun da kocaları tarafından boşanmayla sonuçlandığı görülmektedir: İshak b. Ebi Yahya’nın aktardığına göre Abdulaziz b. Ömer b. Abdilaziz hanımının yanına girdiğinde üzerinde (erkek gibi) üzerine attığı bir elbise gördü ve ona: “Üç talakla boşsun.” dedi. İbn Habib (bu habere açıklık getirmek üzere) “O hanımını erkeklere benzemiş halde gördüğü için öfkelenildi” (İbn Habib, 1992: 206, 207) şeklinde bir açıklama yapmıştır. İbn Kayyim el-Cevziyye’nin *Ahbaru’n-Nisa*’da zikrettiğine göre, bir bedevi kadın kocasına, “Ey müflis, ey boynuzlu adam!” diyordu. Bunun üzerine kocası, “Eğer söylediğin doğruysa onlardan biri Allah katından, diğeri ise sendendir. Ey ahlaksız, zinakar kadın! Hadi bakalım üç talakla boş ol!” dedi (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 76).⁷¹⁶ Bu rivayetlerden anlaşıldığına göre kadınlardan kaynaklanan boşanma sebepleri pelteklik gibi bazı fiziksel özürler, erkeklere benzeme ve zinadır.

Kadın ve erkeğin irade beyanıyla akdedilen nikah işlemi sonucu yürütülen evlilik birlikteliğine tek taraflı beyanla son verme imtiyazına sahip erkeklerin kendilerinden kaynaklanan boşama gerekçelerinin kadın kaynaklı problemlere göre daha çeşitlilik gösterdiği görülmektedir. Örneğin, nafakasını temin edemeyen kocasından yakınan bir kadının kocası tarafından boşandığını anlatan bir rivayet şöyledir: Bir kadın kocasına, “Bana kötülük yaptın ve acı çektirdin. Vallahi artık dayanamıyorum. Kızın akşama kadar aç ve bitkin halde. Kadınlar yalnızca vatan sevgilerinden dolayı kocalarının yanında dururlar.” dedi. Kocas da “Şayet kadınlar

⁷¹⁵ وَأَنْتَ سَرِيعُ الْإِرَاقَةِ، بَطِيءُ الْأَفَافَةِ، ثَقِيلٌ بَيْنَ الْيَدَيْنِ، خَفِيفٌ بَيْنَ الرَّجْلَيْنِ

⁷¹⁶ سَمِعْتُ أَعْرَابِيَّةً تَقُولُ لِزَوْجِهَا: يَا مُفْلِسَ، يَا قَرْنَانَ، فَقَالَ لَهَا: إِنْ كَانَ مَا ذَكَرْتِ حَقًّا فَوَاحِدَةٌ مِنْ اللَّهِ، وَآخَرَى مِنْكَ، يَا زَانِيَّةَ، وَأَنْتِ طَالِقٌ ثَلَاثًا

sadece vatan sevgilerinden dolayı kocalarını terk etmiyorlarsa, sen de boş ol.” diye cevap verdi. Bunun üzerine kadın Medine kadısı Muttalib b. Mahzumi’ye gelerek davacı oldu ve hadiseyi anlattı. Kadı, “Kabe’nin Rabbine ant olsun ki erkek geyik bile otsuz, kurak bir yerde yaşar da, dişisi sırf vatan sevgisinden dolayı onunla birlikte kalır, ayrılmaz.” dedi. Bunun üzerine adam dedi ki: “Allah kadıyı ıslah etsin. Zannediyorum dava konusu ona müşkil geldi (yani kadı adamın karısını boşamasına dair cümlelerini istemeden söylediğini zannederek sözlerinin boşamaya taalluk etmediğini ifade etmiştir). Kadı efendi, o kadın bin defa boştur” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 78; İbn Kuteybe, 2008: 316). Diğer taraftan erkeğin kendisinden kaynaklanan boşanma sebeplerinden bir diğeri de hiyerarşik olarak kendilerinin astı kabul ettikleri karılarının nezdinde küçük düşmek veya düşürülmekten kaynaklanan gerekçelerdir. Ebu’l-Yakzan’ın anlattığına göre, insanlar, Abdülmelik b. Mervan’a kötü kokusundan dolayı “Ebu’z-Zübab” lakabını takmışlardı. Çünkü onun ağzı o kadar pis kokuyordu ki, bir sinek yaklaşıp kokudan dolayı düşüp ölüyordu. Bir gün ısırıldığı bir elmayı karısına bıraktı. Karısının eline bıçak aldığını görünce, “O bıçakla ne yapıyorsun?” diye sordu. Bunun üzerine kadın “Elmadaki zararı gideriyorum.” dedi. Bunun üzerine Abdülmelik b. Mervan karısını boşadı” (İbn Abdurabbih, 1983: 106; İbn Kuteybe, 2008: 252).⁷¹⁷ Yine erkeğin kadın karşısında onurunun zedelenmesinden ötürü boşama yetkisine başvurduğunu gösteren bir diğer olay İbn Kayyim el-Cevziyye’nin zikrettiğine göre şöyledir: Fadl b. Katan el-Harisi, Mühelleb b. Ebu Sufre’nin kızıyla evlendi. Bir gün hanımıyla oturmuş içki içerken ona karşı övünmek istedi ve şöyle dedi:

إِنْ كُنْتَ سَاقِيَةً يَوْمًا عَلَى كَرَمٍ كَأْسُ الْمَدَامِ فَأَسْقِيهَا بَنِي قَطْنٍ

“Bir gün şerefli birine şarap ikram edecek olursan, Onu mutlaka Katanoğullarından birine dağıt”. Sonra oturduğu yerde hareket ederken elinde olmadan yellendi. Ayıbını kapatmak için, “Bunu da aynı şekilde Katan oğullarına dağıt.” dedi. Ancak yine de utandı ve kızarıp bozardı. Ardından dayanamayıp, “Hadi git, sen boşsun!” dedi (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 80, 81). Fadl b. Katan el-Harisi’nin başına gelen talihsiz olayın bir benzerine İbn Kuteybe *Uyunu’l-Ahbar*’da şu

⁷¹⁷ İbn Kuteybe bu rivayeti “الْبَخْرُ وَ النَّتْنُ” yani “Kötü Ağız Kokuları ve Çirkin Kokular Babı” başlığı altında zikretmiştir (İbn Kuteybe, 2008: 252). Ayrıca edebiyat söylemi çerçevesinde değerlendirebileceğimiz bu tür rivayetlerin sıhhat dereceleri araştırılmalıdır.

şekilde yer vermiştir: Bir bedevi bir kadınla evlendi. Zifafa girdiklerinde onunla oynasırken kadın birden yellendi. Bunun üzerine kadın sinirli bir şekilde ailesinin evine gitti ve “Benim yaptığım şeyi aynı şekilde o da yapmadan oraya asla dönmem.” dedi. Adam, “Eve geri dön, ben de aynı şekilde yapacağım.” dedi. Kadın eve döndü, adam söz verdiği şeyi (yellenmeyi) yaptı. Yine karısıyla oynasırken kadın bir kere daha yellendi, bunun üzerine bedevi şöyle dedi:

طَالَبْتَنِي دَيْنًا فَلَمْ أَقْضِكَ وَاللَّهِ حَتَّى زِدْتِ فِي قَرْضِكَ
فَلَا تَلُومِينِي عَلَى مَطْلِهِ إِنْ كَانَ ذَا دَأْبِكَ لَمْ أَقْضِكَ

“Benden bir borç istedin ancak,
Miktarını artırdıkça bu borcu ödeyemeyeceğim.
Borcu geciktirdiğinden dolayı da beni suçlama,
Eğer bunu (yellenmeyi) huy edindiysen, sana karşılığını vermeyeceğim” (İbn Kuteybe, 2008: 292).⁷¹⁸

Erkeğin karısını boşamasının ne kendisinden ne de karısından kaynaklandığı yani karı-kocanın iradeleri dışında boşanmaya zorlandıkları örnekler de söz konusudur: Ebu’l-Aynai Ebu Hamza el-Ğassani’den şöyle aktarmıştır: Beni Esed kabilesinden bir bedevi Beni Temim kabilesinden bir bedevi kadının evine misafir oldu. Kadın ona yemek ile soğuk su getirdi. Adam örtünün arkasından kadına bakıyordu. Sonunda ondan nefisini kendisine teslim etmesini istedi. Kadın, “Ey adam! Seni dinin ve namusun bundan alıkoymuyor mu? Yemeğini ye, şayet başka bir şey arzuluyorsan çek git!” dedi. Adam, “Öyleyse benimle evlen.” dedi. Kadın, “Beni seninle akrabalarım evlendirsin.” diye cevap verdi. Adam iki kabile arasındaki düşmanlıktan dolayı kadını kendisine vermemelerinden korktu. Bunun üzerine kendisini Beni Uzre kabilesindenmiş gibi tanıttı. Kadının ailesi kızlarını onunla evlendirdiler. Adam bir süre yanlarında kaldı. Sonunda Esed kabilesinden olduğunu öğrendiler ve ona, “Vallahi sen iyi bir hısımsın. Ancak bizimle kavga halinde olan bir kabileden olduğun için bizden biriyle evli kalmanı

⁷¹⁸ İbn Kuteybe bu rivayete, kitabının “الدُّخُولُ بِالنِّسَاءِ وَ الْجِمَاعُ” yani “Kadınlarla Cinsel İlişki Babı” başlığı altına yer vermiştir (İbn Kuteybe, 2008: 287).

hoş karşılayamayız. Derhal kızımızı boşa.”⁷¹⁹ dediler. Adam kadını çok seviyordu, ancak onu boşamak zorunda kaldı. Bunun üzerine boşadığı karısı için şu şiiri söyledi:

“Seviyorum seni, hayatım kadar;

Büyük arzulara kavuşmak, zafere ulaşmak kadar.

Buluştüğümüz an o büyümlü sözlerini,

Ve masum mahmur bakışlarını seviyorum.

O bembeyaz ve artık benden uzak yüzünü,

Ve ay kadar parlak vücudunu seviyorum.

Ateş kadar parlak alevlerin,

Neredeyse bedenimi yakacak”. Ebu Zekvan adamın bu sözleri hakkında, “Araplardan hiçbirisi, erkeklerin kadınlardan hoşlanmaları hakkında böyle güzelini söylememiştir.” demiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 74, 75).

Çalışmamız *Kitabu'n-Nisa* literatürü kapsamında kadın ve erkek kaynaklı boşanma sebepleri, her iki taraftan bağımsız unsurların neden olduğu boşanmaların yanı sıra kadın boşamaya teşne kişilerce gerçekleştirilen talak uygulamalarına dair rivayetler de bulunmaktadır. Bunlar arasında bir günde beş kadını birden boşayan bir adamdan bahsedilmektedir: *Mustatref* ve *İkdü'l-Ferid*'de zikredildiğine göre, Asmai, Halife Harun Reşid'e yaşanan bazı olaylardan aktarmış ve şöyle demiştir: “Ey Müminlerin Emiri! Bana Araplardan bir günde beş kadını birden boşayan bir adamın haberi geldi”. Halife, “Bir adama dörtten fazla kadın almak caiz değilken, bu nasıl olabilir?” diye sorunca Asmai şöyle cevap verdi: “Ey Müminlerin Emiri bu adam dört kadınla evliydi. Bir gün kadınlarının yanına geldi ve onları birbirleriyle kavga eder halde buldu. Buna çok sinirlenen adam, “Bu çekişme ne zamana kadar sürecek?” diye sordu ve eşlerinden birine dönerek şöyle dedi: “Zannımca senden önce böyle çekişmelerin olmuyordu. Şimdi git, sen boşsun!” Eşleri arasından bir diğeri, “Onu boşamakta çok acele ettin, bu şekilde terbiye etmeseydin belki ıslah olurdu (durumunu düzeltebilirdi).” dedi. Bunun üzerine adam bu kadına dönerek, “Artık sen de boşsun.” dedi. Bu sefer üçüncü kadın adama dönüp, “Allah senin belini büksün, ne kötü ettin! O ikisi de çok iyi kadınlardı!” dedi. Adam bu sözleri sarf eden karısına, “Şu andan itibaren sen de boşsun,” dedi. Boşamadığı son kadın olan dördüncüsü, “Onu boşamakla yazık ettin, o ay gibi güzel bir

وَاللّٰهُ اِنَّكَ لَكَفٌّ كَرِيْمٌ، وَلٰكِنْ نَّكَرُهُ اَنْ تَنْكِحَ فَيُنَا وَ اَنْتَ حَرْبٌ لَّنَا، فَحُلْ عَنْ صَاحِبَتِنَا ⁷¹⁹

kadındı. Allah göğsüne darlık versin ki kadınlarını boşayarak terbiye ediyorsun"! dedi. Bunun üzerine adam ona, "Sen de aynı şekilde boşsun." dedi. Bu olanları komşu kadın duydu, adama geldi ve onu tepeden tırnağa süzdü. Ona, "Vallahi ne senin gibi bir Arap gördüm ne de senin kavmin kadar zelil ve aciz bir topluluk tanıdım! Eğer siz bu kadar haysiyetsiz olmasaydınız hakkınızda bu kadar söz söylenmezdi. Yazık sana ki bir saat içinde bütün karılarını boşadın"! dedi. Bunun üzerine adam, "Eğer senin kocan olsaydım, bu konuşmalarından dolayı seni de boşardım," dedi. Komşu kadının kocası şöyle cevap verdi: "Onu da boşaman için sana izin veriyorum". Bu olayı Halife Harun Reşid beğenerek dinledi" (el-İbşihi, 1999: 208, 209; İbn Abdirabbih, 1983: 128, 129).⁷²⁰

Aynı şekilde kadınlarını boşama konusunda aşırıya kaçan bir adam İbni Abbas'a geldi ve şöyle dedi: "Bir adamın karısını gökteki yıldızlar adedince boşaması hakkında ne dersin"? İbn Abbas, "Yalnızca Cevza (İkizler) burcunda bulunan yıldızlar sayısınca boşasa da yeterlidir." dedi (el-İbşihi, 1999: 209; İbn Abdirabbih, 1983: 130; İbn Kuteybe, 2008: 316). Talak yetkisine sahip kocaların çeşitli söylem ve farklı yöntemlerle karılarını boşadıklarına dair açıklamalara çalışmamızın "Boşanma" başlığı altında giriş mahiyetindeki bölümde yer vermiştik. Burada kendilerine verilen imtiyazın esas amacı dışında kullanıldığına örnek teşkil edecek haberleri herhangi bir sebep gözetilmeksizin gerçekleştirilen boşama işlemleri başlığı altında değerlendirebiliriz. Örneğin, Ebu'l-Cenedi karısını boşadı. Bunun üzerine karısı ona "Elli yıllık beraberliğimizden sonra mı beni boşuyorsun?!" deyince, "Zaten senin bizden yana başka bir günahın yok."⁷²¹ cevabını verdi (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 11; İbn Kuteybe, 2008: 234; İbn Abdirabbih, 1983: 136).⁷²² Ali b. Muğire'nin anlattığına göre, Haccac b. Yusuf'un babadan kız kardeşi Zeyneb bint Yusuf b. Hakem b. Ebi Ukayl Muğire b. Şube ile evliydi. Bir gün Muğire onun dişini kurcalayıp temizlediğini gördü ve şöyle dedi: "Seni boşadım. Vallahi şayet bu, gıda olarak atıştırdığın şeylerden dolayı ise iştahın ve şehvetin çoğalıp azmış demektir. Yok, akşam yemeğinden dolayı ise, artık

⁷²⁰ İslami öğretiyle tezat teşkil eden ve çalışmamız kapsamında edebiyat söylemi çerçevesinde ele aldığımız bu tür rivayetlerin doğruluk derecelerinin araştırılması gerekir.

⁷²¹ وَطَلَّقَ رَجُلٌ امْرَأَتَهُ، فَقَالَتْ: أَبْعَدَ صُحْبَةِ خَمْسِينَ سَنَةً؟ فَقَالَ: مَا لَكَ عِنْدَنَا ذَنْبٌ غَيْرُهُ!

⁷²² İbn Kuteybe bu rivayete "بَابُ الْعُجُوزِ وَ الْمَشَايخ" yani "Yaşlı Kadın ve Erkekler Babı" başlığı altında yer verirken (İbn Kuteybe, 2008: 233); İbn Abdirabbih "مَنْ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ ثُمَّ تَبِعَتْهَا نَفْسُهُ" yani "Karısını boşadıktan sonra Pişman Olanlar" başlığı altında yer vermiştir (İbn Abdirabbih, 1983: 133).

pis olmuşsun demektir”. Bunun üzerine kadın da şöyle dedi: “Allah sık sık boşayan, bundan zevk alan adamı çirkin eylesin. Vallahi sandığın gibi değil. Sadece dişimin arasında misvak çöpü kaldı da onu çıkarmaya çalışıyordum” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 26). Benzer bir rivayet *İkdü'l-Ferid*'de Muğire b. Şube ile karısı Faria es-Sekafiyye arasında geçmektedir: Muğire b. Şube, karısı Faria es-Sekafiyye'nin yanına girdi ve onun sabah namazını terk edip dişlerini kurcaladığını gördü. Ona, “Eğer dişlerinden bugünün yemek kalıntılarını temizliyorsan, haddinden fazla iştahlısın demektir; eğer dişlerinden dünün yemek kalıntılarını temizliyorsan pasaklı bir kadın olmuşsun demektir. Artık seni boşadım!” dedi. Faria, “Vallahi bu yaptığında Allah'ın rızası yoktur, sadece dişlerimin arasında kalan misvakları temizliyordum.” dedi. Bunun üzerine Muğire, yaptığından pişman bir şekilde evden çıktı, yolda Yusuf b. Ebu Ukayl ile karşılaştı ve ona, “Az önce Sakif kadınlarından bir hanımefendiyi boşadım. Onunla sen evlen, son derece asil bir kadındır.”⁷²³ dedi. Yusuf b. Ebu Ukayl, Muğire'nin boşadığı Faria ile evlendi ve bu birliktelikten Haccac dünyaya geldi (İbn Abdurabbih, 1983: 129). Görüldüğü üzere karısını haksız bir sebeple boşamasıyla gereksiz bir nedenden dolayı boşaması arasında fark olmayan Muğire, yolda gördüğü adama boşadığı karısının meziyetlerinden bahsederek, ona iddet beklemesi gereken eski karısıyla evlenmesi için tekliflerde bulunmaktan geri durmamıştır.⁷²⁴

2.2. Karısını Boşadıktan Sonra Pişman Olanlar

Bain talakla boşanılan kadın ancak hülle evliliği gerçekleştirilmek suretiyle birinci kocasına helal olabilir. Erkeğin boşama yetkisi ve sonuçlarının yanında bu yetkiyi kullanarak kadınları boşama sebeplerine yer verdikten sonra, bu tasarrufun kendilerine has olmaktan kaynaklanan dezavantajlarını pişman olmakla yaşayan kocaların haberleri *Kitabu'n-Nisa* literatüründe çokça yer almaktadır. Bu noktada esasen kadınların boşama yetkilerini mali sorumlulukları yüklenmeleri gereği erkeğe veren hukuki düzenlemeye göre, boşama kararını hoyratça kullanma imkanını mali imkanları doğrultusunda kullanabilecek tarafa vermek, mehir ve nafaka gibi gereksinimlere ulaşma noktasında evlilik birlikteliğinin kendi tarafında zorunlu görüldüğü kadına verilmesinden daha az

⁷²³ إِنْ نَزَلْتُ الْآنَ عَنْ سَيِّدَةِ نِسَاءٍ ثَقِيفٍ؛ فَتَزَوَّجَهَا فَإِنَّهَا سَتَنْجَبُ؛ فَتَزَوَّجَهَا فَوُلِدَتْ لَهُ الْحَجَّاجُ

⁷²⁴ Dönemin kadın, evlilik ve boşama algılarını yansıtan bu tür rivayetlerin İslami öğretiyile tezat teşkil ettiği göz ardı edilmemeli, aynı zamanda beşeri bir etken olarak kültürün bu zafiyetleri İslam diniyle bilhassa bir görülmemelidir.

işlevsel görünmektedir. Çünkü yaratılış ve duygu bazında boşama yetkisinin tefviz ile kadına verilmesi durumunda kadın tarafından gerçekleştirilen keyfi boşama uygulamalarına çalışmamız kapsam ve sınırlılıkları kapsamında yer verilmemiş; en fazla döneminin eşrafından soylu kadınların kocalarına şart koştukları tek-karılılık uygulaması dışına çıkmaları halinde boşanma isteklerini gerçekleştirdikleri bildirilmiştir.

Her ne kadar çalışmamız bağlamında boşama yetkisi kocasında değil de kendisinde olan kadınlara rastlamamış olsak da sözlükte “bir işi başkasına havale etmek” anlamına gelen tefviz, İslam hukukundaki terim anlamıyla “nikah ve talak konularına ilişkin hukuki yetkiyi başkasının kullanmasına izin verme durumu”nu ifade etmektedir (Bakkaloğlu, 2011: 310). Kadınları ilgilendirmesi açısından nikah ve talakla ilgili yetki devrini ele alacağımız iki meseleden biri olan nikahta tefvizin mehir konusu çerçevesinde şekillendiği bilinmekte ve mehir miktarı tayininin eşlerden birine veya bir başkasına bırakılması, “tefvizu’l-mehr” kavramıyla açıklanmaktadır (Bakkaloğlu, 2011: 310). Tefvizin kadın açısından söz konusu olduğu bir diğer durum ise talakta tefviz meselesidir ki “kocanın boşama yetkisini karısına veya bir başkasına devretmesi” ile mümkün olur. Fakihler talakta tefvizin caiz olduğu konusunda Hz. Peygamber’in eşlerine ila yaptığını anlatan şu ayetleri delil göstermektedirler: “Ey Peygamber! Eşlerine söyle, ‘Eğer siz yalnızca bu dünya hayatını ve onun cazibesini istiyorsanız, gelin size istediğinizi vereyim ve sonra da sizi uygun bir şekilde salayım. Yok eğer Allah’ı, elçisini ve ahiret hayatının güzelliklerini istiyorsanız, bilin ki Allah, içinizden güzel işler yapanlar için büyük bir ödül hazırlamıştır” (Ahzab, 28, 29). Gerek nikah akdi esnasında gerek akit sonrası boşama yetkisi kadına verilerek devredilebilir. Kendisine bu yetki verilen kadın, tasarrufta bulunup boşama yetkisini kullandıktan sonra bundan geri dönemez ve her bir boşama için ayrı talak tefvizi gerektiği için, bu yetki devirlerinin süre veya meclisle sınırlı olduğuna hükmedilmiştir (Bakkaloğlu, 2011: 311). Son olarak özellikle boşama yetkisi konusunda kadının bir defada birden fazla talak tefvizi kullanıp kullanamayacağı tartışılmış, nasslarda geçen talak yetkilerinin hikmet-i teşriileri doğrultusunda aile ve evlilik birlikteliğinin korunması ilkesine tehdit teşkil ettiği düşüncesi ile “kadının duygusal ve aceleci karar vermeye meyilli olduğu” (Bakkaloğlu, 2011: 311) gerekçesiyle ihtiyat gerektiren bir mesele olarak öne sürülmüştür.

Tarih boyunca kadınların zihnen, fikren, dinen, hissen ve bedenen zayıf olduklarına dair anlatılar müdevvenat içinde kendine yer edinmişken tarihsel verileri yansıtan kültür kaynaklarındaki sosyal gerçekliklerin kadın söylemiyle tezat teşkil ederek farklı bir durumu ortaya koyduğunu ve kadın söyleminin retorik yargılardan öte gitmediğini ifade etmeliyiz. Bu bağlamda kadınlara boşama yetkisini onların hassasiyetleri göz önünde bulundurularak erkeğe göre sınırlayan İslam hukukunun esas dayanağı kadınların kendilerinden kaynaklanan çeşitli eksiklikler olarak belirlenmiştir ve bu ön kabul de Müslüman toplumlardaki kadınlar tarafından hiçbir surette sorgulamaya tabi tutulmamıştır. Kadının eksikliklerinden ileri gelen eril yetkileri *Kitabu'n-Nisa* literatüründe karşılaştığımız veriler doğrultusunda incelemeye tabi tuttuğumuz bu başlık eril yetkinin çıkmazını gözler önüne sermesi bakımından dikkat çekicidir. Zira çalışmamız sürecinde kendisine tefviz ile boşama hakkı verilen ve bundan pişman olan herhangi bir tarihsel şahsiyete rastlamamakla birlikte kadınlara bu yetkinin verilmemesinin altında yatan sebepler olarak öne sürülen iki yaygın tezin de bilimsellikten uzak bir nitelik taşıdığını görmekteyiz.

Kadınları boşama sebeplerinin önemsizliği gerçeğinin kadınları boşadıktan sonra nedamet duyan kocaların varlığına delalet edeceği kaçınılmaz bir durumdur. Buna göre karısını babasının veya annesinin zorlaması üzerine ve ibadetten alıkoyduğu gerekçesiyle babasının dayatması üzerine boşayıp pişman olanların yanı sıra elindeki üç boşama yetkisini meş'um addederek ve karısını boşadığı gerçeğine inanmak istemeyip şeytan vesvesesini öne sürerek ve kadıya başvurarak pişmanlığını dile getirenlere dair veriler bulunmaktadır. Bunlar arasında babasının zoruyla karısını boşayıp pişman olanlardan Hz. Ebubekir'in oğlu Abdullah'ın nedameti meşhurdur: Rivayet edildiğine göre Hz. Ebubekir'in oğlu Abdullah Zeyd b. Amr b. Nufeyl'in kızı Atike ile evlendi. Onu o kadar çok sevdi ve öylesine âşık oldu ki, Atike onun namaz için mescide gitmesine engel oldu. Hz. Ebubekir de oğluna Atike'yi boşamasını emretti, bunun üzerine Abdullah onu boşadı. Ancak duruma çok üzüldü ve çok acı çekti. Hz. Ebubekir oğluna tekrar evlenmesini söyledi, o da tekrar boşadığı karısıyla evlendi. Abdullah ölene kadar birlikte yaşadılar (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 214). Karısına olan düşkünlüğünden dolayı ibadetlerinde gösterdiği aksaklıkların yanı sıra savaşlara katılma gibi bazı görevlerini yerine getiremediği bilinen Abdullah'ın babasının emriyle karısını boşadıktan sonra bu ayrılığın üzüntüsünü içli şiirlerle terennüm ettiği de bilinmektedir

(Sönmez, 1988: 95–96). Karısını babasının zoru ile boşayan bir başka kocanın nedametini ise *Mustatref, Ahbaru'n-Nisa* ve *İkdü'l-Ferid*'de şu rivayetle görmekteyiz: Kays b. Zerih babasının dayatması üzerine karısını boşamış ve sonrasında pişman olup şu beyitleri okumuştur:

فَنَى صَبْرِي وَ عَاوَدَنِي رُدَاعِي وَ كَانَ فِرَاقُ لُبْنَى كَالْخِدَاعِ
تَكَنَّفَنِي الْوُشَاةُ فَأَزْعَجُونِي فَيَا لِلنَّاسِ لِلْوَأَشِيِّ الْمُطَاعِ
فَأَصْبَحْتُ الْغَدَاةَ الْيَوْمَ نَفْسِي عَلَى أَمْرٍ وَ لَيْسَ بِمُسْتَطَاعِ
كَمَغُوبٍ يَعْصُ عَلَى يَدَيْهِ تَبَيَّنَ غَبْنُهُ عِنْدَ الْبَيَاعِ

“Lübna’yı boşadığım için ciğerim yanıyor,
Ondan ayrılmakta hata ettim, aldandım.
Dedikoducular etrafımı sarmış, beni bezdirmişlerdi,
Vah ki, nedir insanların bu dedikoduculardan çektiği!
Sabahleyin, güç yetiremediğim bir şey için,
Parmaklarımı pişmanlıkla ısırarak ve kendime kızarak uyandım.
Malını sattıktan sonra aldatıldığını anlayıp,
Aldanan kişinin pişman olması gibi” (el-İbşihî, 1999: 211; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 73; İbn Abdirabbih, 1983: 136). Gerek babasından gerek de etrafında kendisini etkileyen ve karısı hakkında dedikodu çıkaranlardan etkilendiği anlaşılan adamın, karısını boşayıp kendisinde husule gelen bu pişmanlığı “malını sattıktan sonra aldatıldığının farkına varan” bir tüccarın nedametine benzetmesi de dikkat çekicidir. Kays’ın bu benzetmesi kadınların nikah altına alındıkları akit ile bey’ akdi arasındaki benzerliği anımsatmaktadır.⁷²⁵ Aynı şekilde karısını annesinin dayatmasıyla boşayan adamın pişmanlığı ise rivayette şöyle bildirilmektedir: Bir adamın Ümmü Malik isminde çok sevdiği bir hanımı vardı. Annesi onu boşaması için oğluna yalvardı ve yemin ettirdi. O da karısını boşadı. Ancak aklı başından gitti, zayıf ve bitkin düştü. Ölümünün yaklaştığı bir vakit ziyaret için yanına boşadığı karısı Ümmü Malik geldi. Eski karısı ziyaretini bitirip ayrılınca adam annesine, “Ey ihtiyar kadın! Dünyada

⁷²⁵ Bkz. “Nikah/Evlilik Giriş” ve “Mehir”.

oğlunu kaybetmen ve ahiret için kazandığın günahlar sana kutlu olsun!” dedi. Ardından da şu şiiri söyledi:

لنا حاجة في آل مروان دونها من النفر الغرّ الوجوه قبيل
فمت كمدّاً إنّ كان يومك قد أت أو اصبر على ما خلّيت فقليل

“Bizim o kadından öte Mervan soyundan,

Bulunması zor yiğit neferlere ihtiyacımız varmış.

Ölüm vaktin geldiyse, artık öl kederinden,

Veya sabret, çünkü çektiklerin sana az gelir”. Bir süre sonra canı boğazına gelir gibi oldu. Ve eski hanımı daha evine ulaşmadan adam ruhunu teslim etti (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 73, 74). Rivayetlerde boşama yetkisini elinde bulunduran kocaların aile büyükleri tarafından aldıkları direktifler doğrultusunda karılarını boşadıkları ve bu kararlarında isabet etmediklerini anlayıp pişmanlık duydukları hatta kederlerinden hastalanıp vefat ettikleri bildirilmektedir. Halbuki boşanma konusunda kadın ve erkeğin ailelerinden tayin edilecek hakemlerin arabuluculuğuna başvurulması beklenen yapıcı sürecin bu örnekler çerçevesinde olumlu sonuçlanmasının mümkün olmayacağı anlaşılmaktadır.

Boşama yetkilerini annelerinin veya babalarının istekleri doğrultusunda kullanan kocaların pişmanlıklarının ardından bu tasarruflarını bireysel olarak kullanıp hata ettiklerini anlayan nadimlerin haberleri de *Kitabu'n-Nisa* literatüründe çokça bulunmaktadır: İbrahim b. Ukbe'nin anlattığına göre, bedevinin biri aklına uyarak hanımını boşadı ancak çok geçmeden buna pişman oldu ve şu şiiri söyledi:

إذا ذكرت ليلي ترقق دمه كأن لم تكن عينٌ بها قبل قرّت
وإنّ ثلاثاً منك لو تعلمينه دنت دون حلو العيش حتّى أمرّت

“Yanımda Leyla anıldığında gözyaşlarım akar,

Sanki gözlerim onunla hiç aydınlanmamış gibi.

Bilsen ki bu üç talak geldi ve

Ağzımızın tadını bozup hayatımızı zehir etti” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 74). Buna göre İslam öğretisiyle gelen talakın üç ile sınırlandırılması öncesinde daha geniş boşama hakkını elinde bulunduran kocaları olumsuz etkilemiştir. Yine talakın üç ile sınırlı olduğunu bildiren bir diğer rivayete göre, Ali b. Manzur karısını boşamış ancak sonrasında çok pişman olmuştur:

مَا لِلطَّلَاقِ فَقَدْتُهُ وَ فَقَدْتُ عَاقِبَةَ الطَّلَاقِ
طَلَّقْتُ خَيْرَ خَلِيلَةٍ تَحْتَ السَّمَوَاتِ الطَّبَاقِ

“Vah ki kaybettim talak hakkımı,
Hem de talakın en kıymetlisi olan sonuncusunu.
En iyi dostu boşadım,
Kat kat göklerin altındaki” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 78, 79; İbn Kuteybe, 2008: 316). Aynı şekilde üçüncü boşama hakkını kullanan bir diğer nadimin haberi şöyledir: Araplar arasında bir adam karısını boşadı, ondan Hammad isminde bir de oğlu vardı ve sonra pişman olup şöyle dedi:

فَدَيْتُ بِالْأَمِّ حَمَّادًا وَقُلْتُ لَهُ أَنْتَ ابْنُ ذُلْفَاءٍ مِنِّي فَادْنُ يَا وَلَدِي
لَا يَقْرَبَنَّ ثَلَاثًا مِنْكُمْ أَحَدٌ إِنِّي وَجَدْتُ ثَلَاثًا أَشَاءَ الْعَدَدِ

“Hammad’ın annesini boşayıp uzaklaştırdım ve Hammad’a,
‘Sen benimle kibar burunlu bir kadından olmasın ey oğlum!’ dedim.
Sakin o üçten (talaktan) birine yaklaşmayın,
Ben bu yüzden üç sayısını uğursuz buldum” (İbn Kuteybe, 2008: 316).

Elbette karısını boşayıp pişman olanlar olduğu gibi, pişman olmayanlar da bulunmaktadır. Buna örnek teşkil etmesi bakımından *İkdü’l-Ferid*’de zikredilen rivayet aşağıdaki gibidir: Bir bedevi karısını boşadı ve şöyle dedi:

رَحَلْتُ أُمَيْمَةَ بِالطَّلَاقِ وَ عَتَقْتُ مِنْ رِقِّ الْوَثَاقِ
 بَانَ فَلَمْ يَأْلَمْ لَهَا قَلْبِي وَلَمْ تَبْكِ الْمَاقِي
 لَوْ لَمْ أَرْحُ بِطَلَّاقِهَا لَأَرْحْتُ نَفْسِي بِالْإِبَاقِ
 وَ دَوَاءُ مَا لَا تَشْتَهِي هِ النَّفْسُ تَعْجِيلُ الْفِرَاقِ
 وَ الْعَيْشُ لَيْسَ يَطِيبُ بَيَّ نَ اثْنَيْنِ فِي غَيْرِ اتِّفَاقِ

“Ümeyme talakını da alıp gitti,

Böylece ben de esaret zincirinden kurtulmuş oldum.

İşte, o kadın için kalbimde hiçbir elem yok,

Gözlerimden de kan damlamış değil!

Şayet talakını alıp (boşanıp) da gitmeseydi,

Ben bir an önce firar edecektim.

Çaresi ise aslında umulmayan şeydir:

Bir an önce ayrılmak.

Ve hayat iki kişiyi ancak ve ancak,

Birbirlerinden ayrıldıkları zaman mutlu eder” (İbn Kuteybe, 2008: 317). İbn Abdirabbih karısını boşadığını ve son derece doğru bir karar verdiğini dile getiren bu adama dair bir diğer rivayeti Asmai'den nakletmektedir: “Bir bedeviye kendisinden nadir rivayetler almak üzere sık sık gidiyordum. Onun kapısına varıp içeri girmek için izin istediğimde bu bedevi karısına, “Ey Ümame/Ümeyme⁷²⁶, ona izin ver girsin,” derdi. O (karısı) da “Girebilirsin,” derdi. Son gidişimde bedevinin bu sefer Ümame’ye seslenmediğini fark ettim. Bunun üzerine, “Allah size merhamet etsin, neden Ümame’ye seslenmedin?” diye sordum. Üzüntüyle başını önüne eğerek, “Pişmanlık duyacağım bir şey yaptım.” dedi ve şiirini okudu (İbn Abdirabbih, 1983: 131). Karısını kendi iradesiyle boşadıktan sonra olayın vahametini daha sonraları idrak edip pişman olan kocalardan bu hatasını kadıya danışarak izale etmek isteyenler de olmuştur: Asmai’nin anlattığına göre, bir adam Ebu Hazim’e geldi ve “Şeytan bana karımı kesin olarak boşadığım konusunda sürekli vesvese veriyor.” dedi. Ebu Hazim, “Ben de senin karımı kesin olarak boşadığını

⁷²⁶ İbn Abdirabbih, bedevinin karısının ismini Ümame olarak, İbn Kuteybe ise Ümeyme olarak nakletmiştir.

söylüyorum, şimdi ne yapacaksın.” deyince adam, “Subhanallah! Sen beni yalanlayıp şeytanı tasdik ediyorsun, öyle mi?!” dedi ve karısını boşadığının farkına vardı, böylece vesvesesi son buldu (İbn Kuteybe, 2008: 319).

Orta Çağ Arap-İslam kültüründe kadın algısını ele aldığımız literatürden bugün elde ettiğimiz verileri tasnife tabi tuttuğumuzda çalışmamız başlıklarını oluşturan rivayetler gerek tarihsel gerçekliği ve yaşanmışlıkları gerek kadın algısı etrafında şekillenen sosyal yapıyı gözler önüne sermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu bağlamda tezimizin başlıklarını oluşturan dönem realiteleri arasında yukarıda “Kadını Boşama Sebepleri” başlığı altında yer verdiğimiz ve son derece basit ve ehemmiyetsiz sebeplerden dolayı nikah bağı koparılan kadınlardan örnekler vermekle “İslam tarihinde erkeğe tanınan yetkinin boşanmaları hızlandıran bir etken olmadığı, Müslüman toplumlardaki dini, içtimai ve ahlaki telakkilerin ve bu anlayışa dayalı eğitimin aile bağlarını güçlendirici ve keyfi boşamaları önleyici bir işleve sahip bulunduğu” (Acar, 2010: 497) tezinin ve “Karısını Boşadıktan Sonra Pişman Olanlar” başlığı altında yer verdiğimiz ve boşama yetkisini hoyratça kullanan kocaların nedametine delalet eden rivayetler de özellikle talak konusunda yetki devrini ifade eden tefviz konusunu “kadının duygusal ve aceleci karar vermeye meyilli olduğu” gerekçesiyle ihtiyatla karşılayan tezin (Bakkaloğlu, 2011: 311) geçerliliği çalışmamız içeriği göz önünde bulundurulduğunda bir kez daha kontrol ve incelemeye muhtaç durumda kalmaktadır.

2.3. Kadının Boşanma İsteği ve Gerekçesi

İslam aile hukukunda boşama yetkisinin herhangi bir şarta bağlanmadığı müddetçe yani normal şartlar altında erkeğe ait olduğu bilinmektedir. Buna göre karısını boşamak isteyen bir adamın boşama lafızlarından herhangi birini kullanması yeterlidir ki fıkıh kitaplarında yer alan “bir sebebe bağlı olmadan kocanın nikahı sona erdiren tasarrufu” (Acar, 2010: 496) şeklindeki talak tanımı İslam hukukunda bu harekete yön veren tarafın esasen koca yani erkek cinsi olduğunu ortaya koymaktadır. Böylece cinsler için tayin edilen mekanların kadın veya erkek yetkisinin hâkim olduğu alanlar şeklindeki tanımını, talak konusunda aslolan koca tasarrufu olduğundan saf dışı bırakmak zorunda kalacağız; yani kamusal-sosyal alanda hakim olan cinsin erkek, özel-manevi/ev içi alanda ise kadının egemen olduğu hipotezi burada çürümektedir. Çünkü kamusal alan

karşısında özel alanı temsil eden tek kurum olarak başlı başına ümmet toplumunun en temel birimini teşkil eden aile birliği erkeğin/kocanın yön verdiği içsel dinamikle sonlanmaktadır. Ancak istisnai durumlarda talebi ve ön şartları doğrultusunda bu beyanını irat eden kadın erkekle aralarındaki yaratılış farklılıklarından kaynaklanan yapıları itibariyle boşama yetkisine layık görülmez ki hikmet-i teşrii kapsamında boşama erkek fitratına ait bir tasarruf olarak açıklanır. Ön şart olarak temlik yoluyla erkeğin kadına verdiği boşama hakkı dışında semavi olarak erkek yetkisine bırakılan boşama tasarrufu bazı arızı durumlarda kadına da verilmiştir ki bu boşama türleri kadın tarafının hassaten iktisadi sorumluluklar alacağı cinstendir ve İslam hukukunda “muhalea” lafzıyla karşılık bulan ‘hul’ kadının belli bir bedel vermesi karşılığında kocanın ayrılmaya razı olması üzerine evlilik bağından kurtulmasını ifade eder (Atar, 2005: 399). Bakara suresi 229. ayette “Eğer onlar (karı koca) Allah’ın belirlediği ölçüleri gözetmeyecekler diye endişe ederseniz, o zaman kadının (boşanmak için) bedel vermesinde ikisine de günah yoktur. Bunlar Allah’ın koyduğu sınırlardır.”⁷²⁷ mealıyla verilen hüküm muhaleanın başlıca kaynağıdır.

Muhalea fıkhi teriminin gramatik yapısı göz önünde bulundurulduğunda işteş yani karşılıklı bir eylemi ifade ettiği anlaşılmakta yani yalnız kadının tek taraflı irade beyanıyla gerçekleşecek bir talaka müsaade etmeyen bir yapı arz ettiği görülmektedir. Kadının öncelikli boşanma talebi doğrultusunda ve boşanmak istediği adam ile ortaklaşa kararlaştıracığı meblağ konusunda alacakları karar sonucu gerçekleşebilecek bu türden talak yetkinin esasen yine erkeğin rıza ve inisiyatifine bırakıldığını göstermektedir. Zira kadının tazminat karşılığında talep edeceği boşama isteğini erkeğin geri çevirme hakkı bulunmaktadır (Watt, 2016: 327) ki erkeğe götürülen bu teklifin onun tarafından geri çevrilme ihtimali de talak yetkisinin erkek iradesinde kaldığına işaret etmektedir.

Çıkarların muayyen bir meblağ karşılığında takas edildiği bir boşanma türü niteliğindeki bu anlaşmada kadın boşanma çıkarını elde ederken, erkek kadın üzerindeki mali kaybını karşılamış olur (Schacht, 1986: 170) ancak suiistimale açık olan bu uygulama varlıklı bir kadını kendisinden boşanmaya zorlayacak ve sonunda mali çıkar elde edecek bir erkeğin muhalea teklifine de açık bırakılmıştır. Bu istisnai durumlar dışında helal şeyler içerisinde Allah’a en sevimsiz gelen talak/boşama-boşanma (Ebu

⁷²⁷ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ

Davud, Talak: 3) hem kadınlar hem de erkekler için Hz. Peygamber'in sakındırdığı bir eylem olmuştur ki Hz. Peygamber, “Herhangi bir kadın sebepsiz yere kocasından kendisini boşamasını isterse cennet ona haram olur.” (İbn Habîb, 1992: 246); “Kendisini boşattırmak isteyen kadınlar münafıklardır.” (İbn Habîb, 1992: 247) ve “Geçerli bir sebep olmadan kadın kocasından kendisini boşamasını isterse cennet kokusunu alamaz.” (İbn Habîb, 1992: 246) buyurmak suretiyle bilhassa kadınları bu tür girişimlerden alıkoyacak uyarılarda bulunmuştur.

Normal şartlar altında kendisine boşama yetkisi verilmeyen kadının tek tarafı olarak nikah akdini feshedemeyeceği ve muhalea işleminin de kocanın mutabakatına bağlı bir düzenleme olduğu bilindiğine göre, kocasından geçerli sebeplerle boşanmak isteyen bir kadının ancak “hakim kararıyla boşanmak” anlamına gelen “tefrik” uygulamasına başvurması gerekir. Tefrik, fıkıhta “kadının mahkemeye başvurması üzerine hâkim kararıyla evliliğe son verilmesini” (Acar, 2011: 277) ifade eder; çünkü bu tür boşanma kazaidir ki İslam hukukuna göre koca yetkisinde bulunan talak işlemi hâkimin boşamasına gerek duyulmaksızın bizzat koca tarafından gerçekleştirilir. Bu bağlamda muhalea türü boşanma da kazaidir ve nikah akdi sırasında talak yetkisinin devri şartı bildirilmediği bir mecliste kocayla mutabakata varılamayan bir muhalea bizzat tefrik uygulamasına gider. Bahsi geçtiği üzere kocayla anlaşmaya varılmayan ve kadın-etkin bir talak türü olan muhalea türü boşanmada, tefrike başvurmak zorunlu hale geleceğinden esas olarak fakihlerin üzerinde durdukları tefrik sebeplerine yani kadının boşanmak üzere mahkemeye başvurduğu bir boşanma davasında geçerli olacak boşanma gerekçelerine değinmemiz gerekir.

Bunlar arasında öncelikli olarak “hastalık ve bedensel kusurlar” bulunmaktadır ki aile kurumunun İslam toplumunda meşruiyetini sağladığı cinsel ilişkilerin düzenlenmesi ve sağlıklı şekilde idamesi karı ve kocanın sağlıklı bireyler olarak ilişkilerini sürdürmelerine bağlıdır. Bu noktada cinsi münasebete engel teşkil edecek herhangi bir kusur veya hastalık kadın için mahkeme yoluyla kocasından boşanma talebini haklı çıkaracak bir gerekçe olarak görülmüştür. Evlilik müessesesinin temel işlevine engel teşkil edecek “erkek iktidarsızlığı” halinde ise kocaya bir yıl süre tanındığı, düzelmenin görülmesi halinde boşanma davasının düştüğü, aksi durumda ise hâkimin kadını boşadığı bilinmektedir (Acar, 2011: 277). Çalışmamız kapsamında

kocası kendisi için yeterli olmadığı için bir hak olarak yetkin bir koca talep ederek boşanıp başka bir adamla evlenen kadının haberi İbn Şebbe'nin anlattığına göre şöyledir: Medine'de Sahba adında son derece güzel bir kadın vardı. Huzeyl kabilesinden olan bu kadının bekaret zarı çok sertti. Bu kadınla amcasının oğlu evlendi. Ancak uzun süre geçmesine rağmen adam cinsel ilişkide başarılı olamadı. Buna çok sinirlenen kadın kocasından kendisini boşamasını istedi, adam da kadını boşadı. Bir sonbahar günü Medine'ye şiddetli bir yağmur yağmış, her yeri sel basmıştı. Tüm Medine, ailesiyle birlikte Sahba, arkadaşlarıyla birlikte İbn Cahş Medine dışına gezintiye çıktılar. Gün biterken sular çekilince, Sahba sel kalıntılarını temizlemek için dışarı çıktı. O sırada İbn Cahş da dışarı çıktı. Sahba'nın haberi yokken ona baktı ve âşık oldu. Medine'de Kutbe isimli çöpçatan bir kadın vardı. Kureyşlilerin erkekleriyle kadınları arasında irtibat kurardı. İbn Cahş bu kadına giderek Sahba hakkında sorular sordu ve "Onu bana iste." dedi. Kadın, "Onu İsa b. Talha b. Ubeydullah istedi. Kadının ailesi ona olumlu bakıyor. İsa'nın yerine seni tercih edeceklerini hiç sanmıyorum." dedi. Sinirli ve cesur biri olan İbn Cahş kadına kızdı ve sövdü sonra da, "Eğer bir yolunu bulup onu benimle evlendirirsen tüm kölelerim Allah rızası için hür olsunlar. Şayet onu benimle evlendiremezsen boynunu uçururum." dedi. Dehşete kapılan kadıncağız Sahba'nın evine gitti. Onlarla sohbet ettikten sonra Sahba'nın amcası oğlunu sordu. Sahba'nın halasına, "Neden Sahba'yı boşadı?" diye sordu. O da hadiseyi anlattı. Bunun üzerine kadın Sahba'nın duyacağı şekilde halasına, "Şayet İbn Cahş olsaydı inciye deler gibi delerdi." dedi. Sonra yanlarından ayrıldı. Çöpçatan kadın gittikten sonra Sahba ona, "İbn Cahş'a söyle de beni kendine istetsin." diye haber saldı. Çöpçatan Kutbe İbn Cahş'a giderek olanları haber verdi. Bunun üzerine İbn Cahş Sahba'ya talip oldu. Sahba olumlu cevap vermesine rağmen ailesi İsa ile evlenmesi için ısrar ettiler. Ancak Sahba ailesini dinlemeyerek gitti ve İbn Cahş'la evlendi. İbn Cahş Sahba ile sıkıntısız birlikte oldu. Hatta bunun üzerine İbn Cahş şöyle demiştir:

دار الصهباء الذي لا ينتهي عن ذكرها أبداً و لا ينساها

صفراء يطوبها الضجيع لطافة طي الجمانة ليلاً مثناها

نعم الضجيع إذا النجوم تغورت بالقرب اخراها على اولها

“Sahba’nın yuvası anlatılmakla bitmez

Orası hiçbir zaman unutulamaz.

Çığlıkları başka gürültüleri yavaşça bastırır.

Karnı kat kat et, böğrü yumuşacıktır.

Ne güzeldir gece vakti o çığlıklar,

Yıldızların teker teker kaybolduğu anda” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 186–187).

Erkeğin iktidarsızlığının kadına boşanmak için mahkemeye başvurma hakkı doğurması yanı sıra eşler arasında duygusal veya cinsel soğukluğa sebep olabilecek cüzzam veya akıl hastalığı gibi durumlarda da kadının tefrik hakkı vardır, ancak hastalık durumlarının tedavisi veya ortadan kalkması mümkün ise hakim tarafından bir müddet süre tanınır ki genellikle bir yıldır. İyileşme görüldüğü takdirde tefrik uygulanmaz; tanınan süre içerisinde iyileşme görülmezse hakim derhal boşama işlemini gerçekleştirir. Ayrıca tedavi yoluyla veya zamanla iyileşme ümidi olmayan körlük, sağırılık gibi hastalıklarla tefrike başvurulması halinde aynı şekilde boşama işlemi derhal gerçekleştirilir.

Kadının tefrik talep edebilmesi için gerekli olan sebeplerden bir tanesi de erkeğin “gaiplik” durumudur. Her ne kadar Hanefi ve Şafiiler bu konuda kadına tefrik hakkı vermeye sıcak bakmasalar da Maliki mezhebine göre kocanın nafakayı tedarik edecek kadar mal bırakarak da olsa ortadan kaybolması durumunda kadının tefrik isteği imkân dahilinde görülür. Hanbeli mezhebine göre ise kocanın herhangi bir sebeple evden ayrılması durumu değil, sebepsiz olarak evden ayrılması durumu tefriki gerektirir. Kadının tefrik talebinin zaman aşımı ise Malikilere göre bir yıl, Hanbelilere göre yarım yıl olarak tayin edilmiştir. Gaiplik durumunda olduğu gibi Hanefi ve Şafiilerin katı bir durum sergilediği diğer tefrik sebeplerinden bir tanesi de “hapis”tir. Hapsedilmiş kocanın mahkûmiyet süresinin uzunluğuna bakılmaksızın Hanefi ve Şafii mezheplerince mahkûmun karısı için tefrik talebi geçerli görülmez. Ancak kadının tefrik başvurusu konusunda daha mütesahil olan Maliki ve Hanbelilere göre üç yıl ya da daha fazla mahkûm olan erkeğin karısı bir yıllık bir sürecin ardından mahkemeye boşanmak için başvurabilir. Kadının tefrik talebini geçerli gören bir diğer sebep de Müslüman aile yapısının mülkiyet veya ekonomi temelli bir oluşum niteliği taşıdığını ortaya koyan “nafaka temin edememe” durumudur. Bu konuda kadının tefrik talebi için geçerli sebep kocanın gelirinin az veya ekonomik durumunun zayıf olması değil; bizzat nikah akdiyle nafaka borçlusu sayılan erkeğin bu yükümlülüğü yerine getirmemesidir.

Buna göre bir kadın kocasının düşük gelirini gerekçe göstererek mahkemeye boşanma başvurusunda bulunamaz. Ancak Şafii, Maliki ve Hanbeli mezheplerine göre kocanın nafaka teminini kasten sağlamadığı veya sağlamakta güçlük çektiği durumlarda kadın hâkime tefrik talebiyle gidebilir. Diğer taraftan nikah akdi esnasında kadından gizlenen fakirlik ve dolayısıyla nafaka karşılamayacak durumda olma halinin gizlenmesi her halükârda kadın için tefrik talebinin geçerliliğine sebep gösterilmiştir (Acar, 2011: 278).

Ve son olarak boşama yetkisini elinde bulundurmeyen kadının mahkemeye gidip hâkim kararıyla evlilik birlikteliğini sonlandırma imkanına ulaşmak için sahip olması gereken bir diğer gerekçe de “şiddetli geçimsizlik”tir. Fıkıh kitaplarında kazai boşanma olarak geçen tefrike, kocanın boşama yetkisini elinden aldığı gerekçesiyle pek sıcak bakmayan Hanefi ve Şafiiler, yukarıda saydığımız dört maddede olduğu gibi şiddetli geçimsizlik maddesinde de kadına tanınan tefrik talebini sınırlı tutmak şöyle dursun, doğrudan geçersiz görmüşlerdir. Onlara göre kocanın aile ve ikili ilişki içerisindeki her türlü geçimsizlik hali, kötü söz ve davranışları, kötü alışkanlıklarla karısına ve ailesine zarar vermesi gerekçelerine rağmen kadın hiçbir surette tefrik için mahkemeye başvuramaz; yalnızca hâkimden kocasının bu işlerden sakındırılması uyarısında bulunmasını veya cezalandırılmasını talep edebilir. Maliki mezhebine göre ise erkeğin geçimsizlik durumunun iki şahitle ispatı halinde hâkimden kocayı cezalandırması veya eşler arasını ayırması talebinde bulunulabilir. Kadının iki şahitle durumu açıklığa kavuşturması veya kocasının bizzat ikrarı olmadığı durumlarda da hâkim karı ve kocanın ailelerinden birer hakem tayin etmeye kadar işi götürebilir; ancak bu mümkün olmayıp hâkim tarafından kadının zararı tespit edilirse dava muhaleaya düşer (Acar, 2011: 278).

Kitabu'n-Nisa literatüründe kadının boşama isteği ve gerekçesine dair yok denecek kadar az rivayet bulunmaktadır ki bunlar da bizzat üzüntü içinde olan kocaların nakilleriyle rivayet edilmiştir. Her ne kadar karısını boşadıktan sonra pişman olan kocalara dair çok sayıda rivayetle karşılaşsak da⁷²⁸ kocasından boşanmak isteyip de pişman olan kadınlara dair herhangi bir rivayet yoktur. Ancak kendilerine kadınları tarafından boşanma isteğiyle gelen erkeklerin de pişmanlık ve üzüntülerine dair

⁷²⁸ Bkz. Karısını Boşadıktan Sonra Pişman Olanlar

rivayetler yok değildir. Bu rivayetlere göre bir kadın bedevi kocasına ondan boşanmak istediğini belirtti. Bunun üzerine bedevi şöyle dedi:

تَمَنَّيْنَ الطَّلَاقَ وَ أَنْتِ مِنِّي بَعِيشِ مِثْلَ مَشْرِفَةِ الْجَمَالِ

“Görüyorum ki benden boşanmak istiyorsun,
Oysa sen benim için devenin hörgücü gibi bir yüksün” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 79). *Uyunu'l-Ahbar*'da benzer bir rivayete, bazı farklılıklarla “بَابُ الطَّلَاقِ” başlığı altında yer verilmiştir:

Bir bedevi karısına:

تَمَنَّيْنَ الطَّلَاقَ وَ أَنْتِ مِنِّي بَعِيشِ مِثْلَ مَشْرِفَةِ الشَّامِ

“Görüyorum ki benden boşanmak istiyorsun,
Ancak sen benim güneşimin kuzeylerden doğduğu ufuk gibisin” (İbn Kuteybe, 2008: 317) demek suretiyle karısının kendisi için bir meşakkat oluşturmayıp kıymet arz ettiğini dile getirmektedir. Diğer taraftan 525–550 tarihleri arasında vefat ettiği tahmin edilen ünlü cahiliye şairi (Tülücü, 2010: 535) Şenfera, bir şiirinde:

إِذَا مَا جِئْتُ مَا أَنْهَاكَ عَنْهُ وَلَمْ أَنْكَرْ عَلَيْكَ فَطَلَّقِينِي
فَأَنْتِ الْبَعْلُ يَوْمئِذٍ فَقُومِي بِسُوطِكَ لَا أَبَا لَكَ فَاضْرِبِينِي

“Sen o adama gittiğinde artık bir şey demem,
O zaman artık derhal beni boş!
Çünkü o gün koca sen olmuşsun demektir,
Babasız kalınca sopanla bana vur.” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 112) demek suretiyle cahiliye dönemi örfünde kadınların erkeklerini boşayabilme imkanlarını elinde bulundurmalarının yanında, “Çünkü o gün koca sen olmuşsun demektir.” mısraında ifade ettiği üzere de boşama veya evlilik sınırları içinde bir başkasına kaçma/gitme

durumunun erkeğe dair bir uygulama olduğunu vurgulamaktadır. Evlilik müessesesi içinde kadının mağduriyetini gidermek adına uygulanan muhalea ve tefrik türü hukuki işlemler de yukarıda bahsi geçtiği üzere ya kocanın mutabakatı gözetilmek suretiyle ya da mezheplerce yetkinin erkek tekeli dışına çıkmasını önlemek gerekçeleriyle kadınların zararlarını gidermek işlevini tam anlamıyla gerçekleştirememektedirler.

3. Kadının Aile İçi Roller

3.1. Eş Olarak Kadın

3.1.1. Karı-Koca Hakları

3.1.1.1. Erkeğin Karısı Üzerindeki Hakları

Erkeğin kadın üzerindeki hakları ancak karı-koca hukuku tesis edildiğinde söz konusudur. Bu hukuki işlem ise nikah akdiyle gerçekleşerek nikah neviden milkinin doğal sonucu olan “başkalarının hakimiyet alanından çıkarılmış, hak sahibine özgü yetki sağlama” (Hacak, 2005: 62) iradesini kocaya verir. Nikah akdiyle birlikte babasının hakimiyet alanından çıkan kadın, mehir karşılığında kocasının yetki alanına girer ki kadının bu durumunu Süfyan es-Sevri, “Koca, babanın hakkını alıp götürdü”⁷²⁹ ifadesiyle açıklamıştır (İbn Habîb, 1992: 266). Farklı statülerde erkek cinsi için cazip imkanlara sahip kadın cinsellik, doğurganlık, geçim ve bakım gibi faydaları muhtevi yapısıyla tarih boyunca erkek tarafından yine erkek cinsinden sakındırılarak denetim altında tutulmuştur. Dolayısıyla kadın cinsinin tüm ilişkileri erkeğe tabiiyyet (tabi olma) rolü esas alınarak tayin edilmiştir. Evlenmeden önce kız çocuk olarak babası nezdinde bulunduğu “evlat olma” statüsü gereği babasına tabi olan kadın, evlendikten sonra edindiği “eş olma” statüsü gereği de kocasının denetimi altına girerek ona tabi olmak durumunda kalmıştır. Bu tabiiyyet durumu kocanın kadın üzerindeki haklarını bunların meşruiyetini temin eden nikah akdi ile gündeme getirmiştir. Daha önce bahsi geçtiği üzere kadının cinsel ve dolayısıyla da biyolojik denetimini kontrol altına alan yasalar toplumsal anarşinin önüne geçmeyi hedeflemenin yanı sıra belirlediği hukuki statüler çerçevesinde bu kanunların devamlılığını ve yürütülebilirliğini de sağlamak amacını

⁷²⁹ ذَهَبَ الزَّوْجُ بِحَقِّ الْأَبِ

gütmüştür. Bunun yanında sosyo–dini bir yapı arz eden İslam hukukunun seküler devlet yapılarının aksine yaptırım gücünü uhrevi ceza ve pragmadan alması kanunların yürütücülüğünü devletten öte sırasıyla toplum>aile>vicdan eliyle yapılmasına imkân vererek kolaylaştırmıştır. Ortopraksinin en güzel örneğini temsil eden İslam hukuku sosyal olan her bir pratiğin dini yaptırımlarla karşılık bulduğu yasal düzeni kadın erkek ilişkilerinde ve özellikle de karı–koca hakları konusunda da göstermiştir. Bu noktada İslam kültüründe yer edinen “eş olarak kadın algısını” tespit etmemiz açısından kocanın karısına yönelik yasal olan hak talepleri oldukça önemlidir.

Kocanın kadın karşısındaki konumu ve hak taleplerinin meşruiyeti ilahi ölçülerde görülmüş ve cinsler–arası hiyerarşinin sınırları dışına çıkmıştır. Öyle ki Muaz b. Cebel’i Yemen’e gönderen peygamber geldiği zaman kendisinden, “Ey Allah’ın Rasulü! Allah sana salat etsin. Ben ehl–i kitabın asilzadeleri için secde ettiklerini gördüm. Biz de sana secde edelim mi?” önerisini alınca, “Eğer bir insanın başka bir insana secde etmesini emretseydim kadının kocasına secde etmesini emrederdim. Kadın kocası eğer kendisiyle cinsel ilişki kurmak isterse deve semerinde bile olsa inip onun arzusunu yerine getirse dahi kocasının hakkını tamamen ödeyemez”⁷³⁰ demiştir (İbn Habib, 1992: 258). Bu rivayet açıkça kocanın kadın karşısında ilahi niteliklere sahip bir itaate mazhar olduğu izlenimi vermektedir. Kocanın bu kutsiyetinin cinsel taleplerin karşılıksız bırakılmaması noktasında dikkat çekici bir uyarı olduğu da göz önünde bulundurulacak olursa; İslam kültürünün fıkıh ve tefsir külliyatında vaz edilen “cinsel bakımdan kocaların hanımları için değil, hanımların kocaları için hazır bulunmaları gerektiği” anlayışının ilahi bir menfaat düzlemine oturduğunu söyleyebiliriz (Ali, 2015: 69). Esasen bu söylem erkeğin cinsel taleplerinin kadın tarafından mutlak surette karşılanması gereken en önemli hakkı olduğunu ifade etmenin yanında, bu talebin ilahi bir teklif kadar bağlayıcı olduğunu da bildirmektedir. Kocaya karşı yerine getirilmesi gereken sorumlulukların tanrısal yaptırımlarla paralellik arz ettiği ve Husayn b. Mihsan’ın bildirdiği “Rasulullah halama buyurdu ki: ‘Kocan var mı?’ O da: ‘Evet.’ dedi. Bunun üzerine şöyle buyurdu: ‘Kocanın katındaki derecenı gözet. Zira o senin

يا رسول الله! إِنِّي رَأَيْتُ أَهْلَ الْكِتَابِ يَسْجُدُونَ لِأَسَاقِفَتِهِمْ وَبِطَارِقَتِهِمْ! أَفَلَا أَسْجُدُ لَكَ؟ فَقَالَ: لَوْ كُنْتُ أَمَرَ بَشَرًا أَنْ يَسْجُدَ لِبَشَرٍ لَأَمَرْتُ الْمَرْأَةَ أَنْ تَسْجُدَ لِرَوْجِهَا! وَلَا تُؤَدِّي الْمَرْأَةُ حَقَّ زَوْجِهَا عَلَيْهَا كُلُّهُ حَتَّى لَوْ سَأَلَهَا نَفْسَهَا وَهِيَ عَلَى قَتَبٍ أَعْطَتْهُ نَفْسَهَا

cennetin veya cehennemindir”⁷³¹ rivayeti ile Rasulullah’ın kadınlara tavsiye olarak verdiği, “Kocalarınıza karşı iyi davranmanızı tavsiye ederim. Zira onlar ya cennetinizdir ya cehenneminizdir”⁷³² (İbn Habîb, 1992: 260) nasihati kadının ahiret yolculuğunu belirleyen en önemli değişkenlerden birinin de “kocasına karşı tutumu” olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda Allah Rasulü’nün “Ey Aîşe! Erkeğin hanımı üzerindeki hakkı, neredeyse Allah’ın kulu üzerindeki hakkı gibi olacaktır”⁷³³ (İbn Habîb, 1992: 283) buyruğu ile Aîşe’nin “Kadın için kocası Allah’ın halifesidir. Kocasından razı olursa Allah da ondan razı olur. Kocasını kızdırırsa Allah ve melekleri de ona gazap ederler. Zira kocasına karşı kendisine helal olmayan bir davranışta bulunmuştur” (İbn Habîb, 1992: 260) sözü erkeğin rızasının bizzat Allah’ın rızası olduğunu tekit eden söylemler olarak İslam kültüründe yer almıştır. Kadının kocasına karşı sorumluluğunu ve kocanın da karısı üzerindeki haklarını ifade eden bu söylemler, az önce değindiğimiz üzere, inanç seviyesindeki öğretilerin pratik ilişkiler düzleminde vücut bularak ortopraksist bir yapı arz eden İslam hukukunun sosyal yönünü temsil etmektedir. Yasaların en mahrem ayrıntılarıyla kuşattığı bu hukuk sistemi yaptırımını uhrevî ölçekte yürüterek dünyevi hakların/çıkarların ikincil duruma gerilemesinin yanında sorgulanamaz ve gerekçelendirilemez niteliğiyle kendisine duyulan/gösterilen ittibayı da güçlendirmektedir.

Kadının kocasına karşı görev ve sorumluluklarını varlık hiyerarşisi çerçevesinde değerlendirmemize sebep olan bu rivayetler daha çok erkeğin adeta tanrılaştırıldığı söylemlerden beslenmiştir. Kadının kocasına secde etmesi emri, kadının kocasına karşı tutumunun onun cennet veya cehenneme yolculuğunu belirlemedeki etken rolü, erkeğin hakkının Allah’ın hakkı gibi olduğu teşbihi, kocanın rızasının Allah rızası ve öfkesinin de Allah’ın öfkesi olduğu ifadeleri tanrı–kul ilişkisindeki hak hiyerarşisinin aynı şekilde koca–karı ilişkisindeki hak talebinde uygulanabilirliğini göstermektedir. Erkeğin karısı üzerindeki bu tanrıvari hakları kocanın bu ikili ilişkide ilahi bir statü edinmesini sağlayarak “Nikah köleliktir, o halde kerimenizi / elinizin altında tuttuğunuz kadını

⁷³¹ أَنْظُرِي أَيْنَ أَنْتِ مِنْهُ فَإِنَّهُ جَنَّتُكَ أَوْ نَارُكَ

⁷³² أَلَا تُوصِينَ بِأَزْوَاجِكُنَّ خَيْرًا فَإِنَّهُمْ جَنَّتُكُنَّ أَوْ نَارُكُنَّ

⁷³³ يَا عَائِشَةُ! كَادَ أَنْ يَكُونَ حَقُّ الرَّجُلِ عَلَى الْمَرْأَةِ كَحَقِّ اللَّهِ عَلَى عَبْدِهِ

köleleştirirken dikkat edin.”⁷³⁴ şeklindeki selef sözünü tasdik eder ve “kadının erkek katında esir olduğunu”⁷³⁵ dile getiren Hz. Muhammed’in ifadesiyle bizzat örtüşür. Bu noktadan sonra kadının tanrı mesabesindeki kocasına karşı yerine getirmesi gereken sorumluluklarını bir kul ve köle statüsünde mutlak surette şek şüphe gözetmeden yerine getirmesi beklenir, aksi halde kadın Rabbine karşı asi bir kul ve efendisine itaat etmeyen bir köle muamelesi görmekten kendini kurtaramaz. Nitekim Abdülaziz b. Ravvad’ın Rasulullah’tan işittiği, “Şu üç kişinin amellerini Allah kabul etmez; kocası kendisine kızgın olduğu halde akşamlayan kadın, cemaat istemediği halde onlara imam olan kimse ve efendisine dönünceye kadar firar etmiş köle” (İbn Habib, 1992: 262) rivayeti kocasını öfkeliendiren kadın ile firar eden köleyi aynı kategoride değerlendirmiş ve kocayı da efendi tarafında (Tanrının kendilerine verdiği kadın ve köle tarafından gösterilen asiliğin cezasına hükmedici olarak) tutmuştur. Tanrının haklı olarak kulundan “Rabbi olması gereği/hasebiyle/karşılığında” talep ettiği secde etme, emre itaat etme ve asi gelmeme, rızasını gözetme gibi davranışların aynı şekilde kocanın da haklı olarak karısından “koca olması gereği/hasebiyle/karşılığında” beklendiğini, bunun da tanrılık ve kocalık statülerini birbirine yaklaştırdığını görmüş olduk. Bu iki statünün gerek şartları olan itaat ve hoşnut tutmanın yanı sıra “şükür ve teşekkür layık olma” niteliği de öne çıkmaktadır ki Said b. el-Müseyyib’in Rasulullah’tan işittiği “Kadın kocasına karşı muhtaç duruma düşmediği müddetçe ona teşekkür etmezse Allah kıyamet gününde ona bakmaz.” (İbn Habib, 1992: 263) rivayeti ile “Bir kadın kocasının yeminini bozdurursa onun yetmiş namazı boşa gider. Herhangi bir kadın kocasına teşekkür etmezse Allah kıyamet gününde ona bakmaz” (İbn Habib, 1992: 257) söylemi şükür ve minnet merciinin kadın için tanrı ile son derece benzerlik gösteren koca olduğunu göstermektedir. Benzer şekilde kadının nankörlüğü de Hasan el-Basri’nin naklettiği üzere uhrevi kazancının ifsadına yol açacak şekilde cezaya layık görülmüştür: “Kadın kocasına, ‘Senden hiç hayır görmedim.’ derse, Allah o kadının amelini boşa çıkarır” (İbn Habib, 1992: 264). Görüldüğü üzere kocanın karısı için temin ettiği nafaka nimetine karşılık gösterdiği şükürsüzlük ve nankörlük bizzat Allah tarafından cezalandırılmaya müstehak görülmüştür.⁷³⁶

⁷³⁴ النِّكَاحُ رِقٌّ فَلْيَنْظُرْ أَحَدُكُمْ عِنْدَ مَنْ يُرِقُّ كَرِيْمَتُهُ

⁷³⁵ اتَّقُوا اللَّهَ فِي النِّسَاءِ فَإِنَّهُنَّ عَوَانٌ عِنْدَكُمْ = Kadınlar hakkında Allah’tan korkun. Zira onlar sizin yanınızdaki kölelerdir” (Tirmizi, Tefsir, 10).

⁷³⁶ Burada ele alınan erkek-tanrı eşitlemeleri teşbih mahiyetinde anlaşılmalıdır.

Yukarıda değindiğimiz erkeğin “kocalık” statüsüyle edindiği kadın üzerindeki tanrısal haklarını manevi haklar olarak niteleyebiliriz. Bunlar yine bahsi geçtiği üzere saygı, emre itaat, razı etme, hürmet gösterme ve sağladığı nimetlere karşılık şükretme olarak karşımıza çıkmaktadır. Yanı sıra evlilik birlikteliği içinde kocanın karısı üzerindeki maddi haklarının da cinsellik, iffet, hanenin korunması ve mali kanaat unsurlarını muhtevi olduğunu söyleyebiliriz. İbn Mesud ve Aişe’den rivayet edildiği üzere kocanın karısı üzerindeki hakları, “kocasına yatak hususunda uyumluluk göstermesi, onu kızdırmaktan kaçınması, razı olduğu hususları gözetmesi, onun kazancına tutumlu davranması, emrine isyan etmemesi ve iffetini muhafaza etmesi” şeklindedir. Ayrıca bu şartlar sağlandığı takdirde kadının kocasıyla beraber cennette olacağı müjdesi verilmiştir (İbn Habib, 1992: 261). Kocanın maddi haklarını belirleyen bir diğer rivayet Muaz b. Cebel’in naklettiği, “Rasulullah buyurdu ki: ‘Kadının kocasının evine onun sevmediği kişiyi alması, kocasının hoş görmediği misafiri ağırlaması, kocasının yatağından uzak durması, kocası zulmetse bile ona küsmesi helal değildir. Onun kocasını razı edinceye kadar ona yaklaşması gerekir. Eğer kocası kabul ederse Allah ömrünü kabul etmiştir. Onun hüccetini kurtarmış olur ve günah yazılmaz. Eğer kocası kabul etmezse ömrünü belirtmiş olur.’” rivayetidir (İbn Habib, 1992: 262). Her iki söylemde de manevi haklar olan itaat, isyan etmeme, razı etme dışında kalan yatak konusunda uyum ve kocasının yatağından uzak durmama sorumlulukları özellikle vurgulanmıştır. Burada erkeğin kadın üzerindeki cinsel haklarının da karısına temin ettiği nimetlerden ve kocalık statüsünden ileri geldiğini dile getirmemiz uygun olacaktır; çünkü özellikle kocanın maddi hakları söz konusu olduğunda uhrevi yaptırımların yanında kadına sağlanan imkanların kısıtlanması gerektiği yönünde fukaha görüşü gündeme gelmektedir. Kecia Ali, “*Money, Sex and Power*” isimli doktora çalışmasında fakihlerin birçoğunun kocanın kadına nimeti olan mali desteğinin “kocanın cinsel taleplerini yerine getirme bedeli” olduğu görüşünü benimsediklerini ve kocanın cinsel talebini reddinin de mali desteğin durdurulması için bir gerekçe oluşturduğu kanaatini taşıdıklarını tespit etmiştir (Ali, 2015: 72). Fukahanın bu görüşü yine tanrı ile koca statüsünün benzer nitelikte olduğunu göstermektedir. Nitekim Allah’ın verdiği nimetlere nankörlük edenler karşısındaki tavrı⁷³⁷ ile kocanın kendisine nankörlük eden kadına yönelik mali desteği durdurması veya tamamen kesmesi paralel tutumlardır. Erkeğin evlilik birlikteliği içinde karısına sağladığı bu nimetlerin maddi nafaka

⁷³⁷ “Allah’ın nimetlerine nankörlük ettiler; bu yüzden yaptıklarına karşılık Allah da onlara şiddetli açlık ve korku ıstırabını tattırdı” (Nahl, 112).

teminatından ibaret olduğu ve fıkhi geleneğin bu sorumluluğu koca için mali ölçekte tuttuğu görülmektedir. Çünkü nikah akdi erkeğin kadın için temin ettiği ve mali bir değer taşıyan mehir karşılığında “meşru cinsel erişimi” sağlarken⁷³⁸; yine mali destek olan nafaka karşılığında da erkek “sürekli cinsel hazır bulunma” hakkını elde etmektedir (Ali, 2015: 74). Bu veriler erkeğin karısı üzerindeki haklarını meşru kılan nimet faktörünün mehir ve nafaka gibi ekonomik bir unsur olduğu savımızı desteklemektedir. Ayrıca, “Allah insanları birbirinden üstün kıldığı ve mallarından harcayıp kadınların geçimini sağladıkları için erkekleri kadınlar üzerinde yönetici kılmıştır.”⁷³⁹ (Nisa 34) ayeti de yine erkeklerin kadınlar üzerinde söz sahibi olmalarına imkân veren unsurun “nafaka temin etmek suretiyle sağladıkları mali destek” olduğunu belirtmektedir. Erkeğin karısı üzerinde sağladığı mali destek karşılığında yönetici (kavvam/kaim) konumunda olma hakkı elde etmesi hadis edebiyatından verdiğimiz örneklerle desteklenen pek çok rivayette kendini göstermekteyken; manevi hakların cezai müeyyidelerini uhrevi ölçekte vaz eden Şari’nin cinsellik gibi maddi haklara dair yaptırımını da aynı bantta öngördüğünü ifade etmeliyiz. Öyle ki Ebu Hureyre’nin Hz. Peygamber’den işittiği, “Kocasının yatağından uzaklaşan hiçbir kadın yoktur ki dönünceye kadar meleklerin lanetinde olmasın. Eğer kocası ona sinirlenirse Allah onun namazını, elini kocasının eline koyup onu razı edinceye kadar kabul etmez. Eğer kocasına haksız yere kızarsa, yedi kat yer ehli ve yedi kat gök ehli ona gazap ederler ve bu gazap da arşa ulaşır.” (İbn Habîb, 1992: 262, 263) rivayetinde kocasının cinsel isteklerini karşılamayan kadının tüm sema ehli tarafından lanetleneceğine dair sert uyarılar bulunmaktadır. Ancak, her ne kadar bazı fakihler erkeğin hanımını tatmin etme sorumluluğunun olduğunu iddia etse de, kocasının cinsel talebini reddettiği takdirde kadının maruz kalabileceği bu cezaların aksine, cinsel isteklerine cevap verilmemiş ve dolayısıyla tatmin edilmemiş kadının bu kaybını telafi amaçlı çözümlerden neredeyse hiç bahsedilmemektedir (Ali, 2015: 73). Bu meyanda çalışmamız bünyesinde incelediğimiz *Kitabu’n-Nisa* türü eserlerde erkeğin cinsel taleplerine dair rivayetlerin kadınların bu türlü isteklerine dair nakillere nazaran daha fazla olduğunu ifade etmek gerekir. Ayrıca Orta Çağ İslam kültüründe cinsel talebin erkeklere mahsus bir hak olduğunu destekler mahiyetteki Abdullah b. Salih’in şu rivayetine yer vermek uygun

⁷³⁸ Mehir ile benzer manalara gelen “sadak” kelimesinin doğrudan “ferç (kadın cinsel organı) ücreti” anlamına gelen “ثَمَنٌ بُّضْعٍ” ifadesiyle açıklandığına çalışmamızın “Mehir” başlığı altında değinmiştik.

⁷³⁹ الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

olacaktır: “Leys b. Sad cima etmeyi arzuladığında evinin bir odasına çekilir ve hırkan denilen giysisini giyerdi. Böylece Leys odaya kapandığında bir şeyler istediği anlaşılmış olurdu. Karısıyla cinsel ilişkide bulunurken de şöyle dua ederdi: “Allah’ım benim için zekerimin (cinsel organımın) özünü kuvvetlendir, onu kabart ve işini kolaylaştır. Cimanın lezzetini nasip et ve bana senin yolunda savaşıp salih evlatlar bağışla”!⁷⁴⁰ Leys bu duayı yüksek sesle yapar ve söyledikleri duyulurdu (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 213, 214). Bununla birlikte kocanın karısı üzerindeki haklarını ve kadının kocasına karşı yerine getirmesi gereken sorumlulukları egzajere eden, “Kadın cüzzamlı kocasının burnunu ölünceye kadar yalasa bile hakkını ödeyemez.”⁷⁴¹ (İbn Habib, 1992: 258), “Hamile kalan, çocuk doğuran ve süt emziren kadınlar eğer kocalarının hakkı hususunda sorguya çekilmeyecek olsalardı, onlardan namaz kılanları cennete girerdi.” (İbn Habib, 1992: 261) gibi söylemler tekabüliyet ilişkisi olduğu iddia edilen evlilik kurumu içerisinde kadının hak ve taleplerini kulun tanrısı, kölenin de efendisi karşısında talep edeceği haklar düzeyinde minimize ediyor gibi görünmektedir.

Son olarak bu başlık altında değinmeyi uygun bulduğumuz kadının kocasına gösterdiği hizmet, hürmet ve ikram, her ne kadar kocanın karısı üzerindeki hakları meyanında yer edinmese de, kadının ev içi mekânında kendisinden beklenen rolleri yansıtmaları açısından önem arz etmektedir. Bu roller aynı zamanda kadının kocasına karşı sorumlulukları noktasında gerek cinsler gerek eşler arası hiyerarşinin tekidinde de işlev görür. Ali b. Cafer b. Muhammed’in rivayetine göre, “Bir kadın kocasına hizmet için ayağa kalksa, Allah ona cenneti vacip kılar ve on iki velinin sevabını verir. Bir kadın kocasına bir gün bir gece hizmet ederse, Allah onun günahlarını bağışlar, kıyamet gününde ona yeşil bir hülle giydirebilir ve vücudundaki kıllar sayısınca şehit sevabı verir. Bedenindeki her kıl için miskten bir şehir yapar ve o kadın cennetteki yerini görmeden vefat etmez. Bir kadın kocasına hizmet ederse, günahlarından temizlenir ve annesinden doğduğu günkü gibi günahsız olur. Allah ona bin hac sevabı, bin umre sevabı verir ve bin melek onun için istiğfar eder. Bir kadın kocasının evini süpürürse ve üzerine kocasının oturması için gönül hoşluğuyla halı sererse, Allah ona rahmet kapılarını açar, kabrini kurtlardan ve akreplerden temizler, ona arkadaşlık etmesi için yetmiş huri

⁷⁴⁰ اللهم شد لي أصله وارفع لي صدره وسهل علي مدخله ومخرجه وارزقني لذته وهب لي ذرية

صالحة تقاتل في سبيلك

⁷⁴¹ لَوْ أَنَّ الْمَرْأَةَ لَحَسَّتْ أَنْفَ زَوْجِهَا مِنْ جُذَامٍ حَتَّى يَمُوتَ مَا أَدَّتْ حَقَّهُ

gönderir ve her gün kabrini bin melek ziyaret ederek ona cennet nimetleri taşırlar. Allah onun kabrini genişletir” (İbn Habîb, 1992: 291, 292). Bu rivayet kocanın karısı üzerindeki maddî haklarından ev içi bakım ve hizmetini gerektiren kısmı ilgilendirmektedir. Kocasına hizmet eden ve evinin hizmetini gören kadının cennetle, şehitlik ve hac–umre sevabıyla, günahlarının affıyla mükâfatlandırılacağı müjdesi kocanın yüceltilen statüsünü güçlendirir niteliktedir. Ev içi bakım konusunda kadının sorumluluğu uhrevî faydayla temin eden bu söylemlere bir diğer örnek ise Rasulullah’ın şu sözleridir: “Bir kadın kocasının yüzüne tebessüm eder ve yaptıklarına teşekkür ederse, kıyamet gününde Allah ona nazar eder. Kocasını bir gece sevindirirse, kabrinden peygamber hanımları ile beraber kalkar, sırat köprüsüne onlarla beraber uğrar ve hesapsız olarak geçer. Allah ona cennette on iki veliye verilen sevabı verir. Kocasının yatağına gönül hoşluğuyla uzanırsa, Allah onun göğsünü ateşe haram kılar, ona yüz hac ve umre sevabı verir, onun için yüz bin hasene yazılır ve cennette yüz bin derecesi yükseltilir. Bir kadın kocasıyla beraber bir yatağa yatarlarsa Arş’ın altından bir melek ona şöyle nida eder: ‘Ameline devam et, Allah senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışladı!’ Allah ona yüz köle azat etmiş sevabı verir ve her kılı için hasene yazar. Gönül hoşluğu ile kocasını öperse, on iki defa Kur’an okumuş gibidir ve Allah ona her bir Kur’an ayeti için elli hasene yazar ve her öpüşü için cennette bir şehir kurar. Kocasının başını öper ve saçıyla sakalını tararsa, Allah ona her kıl için bir hasene yazar ve her kıl için cennette onun adına bir hurma dalı bitirir. Kocasının saçlarını yağlar, bıyığını kırarsa, Allah onu cennet nehirlerinden sular ve ona ölüm sekeratını kolaylaştırır. Ona cehennemden beraat yazar, sırattan geçiş izni verir ve ona altmış yıllık amel sevabı verir. Bir kadın kocasının tırnaklarını keserse, kabrinde cennet bahçelerinden bir bahçe ile karşılaşır ve Allah ona cennete doğru bir kapı açar. Her bir tırnak için yüz hasene yazar, cennette yüz derecesini yükseltir. Kocasına su içirirse, o kadın köle azat etmiş gibidir. Allah onu cennete girmeden önce Kevser’den yetmiş defa sular. Ona cennet hüllelerinden bir hülle giydirir. Kocasının önüne sofraya koyarsa, Allah ona bir senelik ibadet sevabı yazar, her bir ekmek parçası için on hasene yazılır, on derecesi yükseltilir. Başının üzerine inci ve yakut işlemeli, nurdan bir taç konur. Kocasının elbisesini yıkarsa, Allah ona altmış şehidin sevabını verir ve bulunduğu yerden tüm günahları affolunmadan kalkmaz. Kocası için yemek pişirirse, Allah ona cehennemi haram kılar. Kocasına ekmek yaparsa kıyamet gününde ona şiddet isabet etmez ve sırattan şimşek gibi geçer. Bir kadından kocası razı olmuş ise Allah da ondan

razı olur ve onu cennete hesapsız olarak koyar. Kocasını razı etmiş bir halde uyursa, Allah ona Eyyub'un bela anındaki sabrının sevabı gibi sevap verir. Kadının Huru'l-Iyn'e olan üstünlüğü Muhammed'in diğer mahlûkata olan üstünlüğü gibidir. Bir kadın geceden nafile oruca niyet eder de sonra kocası ona orucunu bozmasını emreder, o da bozarsa, o orucu tutmuş gibi sevabını alır ve ayrıca kocasına itaat sevabı da alır. Eğer, 'Ben orucum.' diyerek kocasıyla anlaşır da razı ederse, bunda ona günah yoktur. Evlilerin birbirine şefaati peygamberlerin şefaati gibidir. Kocasını razı etmiş kadına müjdeler olsun! Yeryüzünde oturup kalktıkça melekler onun için bağışlanma dilerler ve ona haseneler yazarlar. Allah ondan razı olur ve hesapsız olarak cennete koyar" (İbn Habib, 1992: 292–294). Bu rivayet kocanın karısı üzerindeki hak sınırlarının ne kadar geniş olduğunu göstermenin yanında kadının kamusal alana değil de ev içi özel alana aidiyetini onu onore edecek şekilde sağlamaktadır. Kadının kamusal alandan soyutlanıp kocalarının ev içi özel mekanda sevgi, cinsellik, yeme–içme hatta saç, sakal, tırnak gibi vücut bakımlarına kadar ihtiyacını gidermek üzere manevi alanla mahdut tutulan hareket özgürlükleri, onların sosyal alana müdahil olmamaları adına büyük mükafatlara mazhar olacakları yönündeki bu vaatleri konu edinmiştir. Böylece kadın uhrevi pragmasını daha kolay ve imkân dahilindeki alanda kesb etmeye çalışacak, ev içi mekânında kendisi için gereken en az çabayla en çok ecir, sevap ve mükafat türünden faydayı temin etmeye çalışacaktır. Erkeğin kamusal alandaki görünürlüğü ve faaliyetinin kadınların sınırlandırıldığı manevi/özel alandan daha fazla hareket ve özgürlük imkânı sağlayarak erkekler için daha çok uhrevi faydaya imkân verdiğine dair itirazlar ümmetin kadın fertleri tarafından sorgulanmış; ancak aldıkları cevap kendileri için tayin edilen mekânda herhangi bir değişime gidilmeyeceği yönünde olmuştur. Öyle ki şu rivayet de bu savımızı güçlendirmektedir: Rasulullah ahabından bir cemaat ile otururken Ensar'dan Esmâ bint Yezid isimli bir kadın gelerek selam verdi ve dedi ki: "Ey Allah'ın Rasulü! Ben, benim gibi düşünen Müslüman kadınlar cemaatinin sözcüsüyüm. Şüphesiz Yüce Allah seni kadın ve erkek tüm insanlara gönderdi. Sana iman edip sana uyduk ve sana indirilmiş olanı tasdik ettik. Sonra şüphesiz Yüce Allah erkekleri farklı meziyetler ile kadınlar üzerine daha üstün kılmıştır. Sizler Cuma ve cemaate katılıyor, hasta ziyaretinde bulunuyor, cenazeye katılıyor, hac ve umre yapıyor, Allah yolunda nöbet tutup cihat ediyorsunuz. Ya biz kadınlar? Çocuklarınızı büyütüyoruz, şehvetlerinizi gideriyoruz, evlerinizi bekliyoruz, çocuklarınızı terbiye ediyoruz, elbiselerinizi diyoruz, namahrem erkekler ile konuşmuyoruz. Bizim

ulaşacağımız ecir nedir ey Allah'ın Rasulü"? Rasulullah ashabına döndü ve buyurdu ki: "Siz hiç bu kadın gibi güzel konuşma yapabileni işittiniz mi? Kim bu"? Dediler ki: "Seni peygamber olarak gönderene yemin ederiz ki, hayır ey Allah'ın Rasulü! Biz, kadınların buna akıl erdirebileceğini tahmin etmezdik. Onu tanımıyoruz". Rasulullah sonra kadına dönüp buyurdu ki: "Ey kadın! Kavmine dön ve o kadınlara bildir ki Müslüman bir kadın, kocasını güzel bir muamele ile karşılarsa ve kocasını günün bir saatinde hoşnut ve razı ederse, bu cihada, nöbete, hacca, umreye, cenazeye katılmaya, hasta ziyaretine, Cuma'ya ve cemaate katılmaya bedel sevap kazandırır. İşte kadın ulaşacağı ecir de budur". Esma isimli kadın sevincinden tehlil ve tekbirler getirerek oradan ayrıldı. Sonra Rasulullah buyurdu ki: "Kadın ile kocası, baş ile vücut gibidir. Koca, baş mesabesindedir. Nasıl ki başsız vücutta hayır yoksa kocası olmayan kadında da hayır yoktur"⁷⁴² (İbn Habîb, 1992: 264-266).

3.1.1.2. Kadının Kocası Üzerindeki Hakları

Evlilik birlikteliği içinde eşlerin birbirleri üzerindeki haklarının hukuki boyutu göz önünde bulundurulduğunda kadının kocası üzerindeki haklarının, kocanın karısı üzerindeki hakları karşısında hayli az olduğu kanısına varmak kaçınılmazdır. Kocanın karısı üzerindeki hakları ise cinsel haklar, iktisadi haklar ve saygı/hürmet hakları şeklinde tasnif edilebilecek kadar çeşitlilik arz etmektedir. Tespit ettiğimiz kadarıyla bu haklar arasında en mühim, en çok değer atfedilen ve karşılanmadığı takdirde karşı tarafı (kadını) en fazla yaptırıma maruz bırakan hak "kocanın karısı üzerindeki cinsel hakları"dır. Kocanın karısı üzerindeki cinsel yaptırımlarından müteşekkil olan bu haklar gerek ortodoks söylem içerisinde yer alan hadis edebiyatında gerek aşk edebiyatında önemli ölçüde yer almıştır. Ancak madalyonun öteki yüzüne baktığımızda kadının kocası üzerindeki hakları yalnızca asgari ölçüde karşılanmakla iktifa edilmiştir. "Kays kabilesinden birisi Rasulullah'a 'Hanımımın benim üzerimdeki hakkı nedir?' diye sordu. Rasulullah, 'Yediğinden yedirmen, giydiğinden giydirmen, yüzüne vurmaman ve ona 'Çirkinsin' dememen, yatağını ayırdığın zaman ancak evinin içinde ayırmandır.'" buyurdu" (İbn Habîb, 1992: 257) rivayeti kadının eş olma statüsüyle kazandığı hakları ifade etmektedir. Hüseyin b. Yahya'dan aktarılan bir diğer rivayete göre Rasulullah

⁷⁴² مَنزِلَةُ الزَّوْجِ مِنَ الْمَرْأَةِ بِمَنزِلَةِ الرَّأْسِ مِنَ الْجَسَدِ. لَا خَيْرَ فِي جَسَدٍ مِنْ غَيْرِ رَأْسٍ وَكَذَلِكَ الْمَرْأَةُ لَا خَيْرَ فِيهَا مِنْ غَيْرِ زَوْجٍ

şöyle buyurmuştur: “Şunlar kadının kocası üzerindeki haklarındandır; karnını doyurması, elbisesini giydirmesi ve Allah’ın kitabını öğretmesi” (İbn Habîb, 1992: 257). Kadının kocası üzerindeki yeme-içme, giyinme ve barınma haklarının yanında fizyolojik ihtiyaçlardan cinsellik gereksinimine işaret eden ve Muhammed b. Münkedir’in namazlarının ardından ettiği şu dua dikkat çekicidir: “Allah’ım cinsel organımın gücünü artır. Çünkü onda eşimin iyiliğini sağlayacak faydalar vardır”⁷⁴³ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 214).

Neticede kadının kocası üzerindeki hakların fizyolojik ve hayati ihtiyaçlarla sınırlı kaldığını ve mülkiyet temelli İslam aile hukukunun kocayı borçlu, kadını ise zengin olsa dahi alacaklı tayin eden “nafaka” sisteminden ileri geldiğini ifade etmeliyiz. Terim anlamı olarak “hayatiyetin ve yararlanmanın devamını sağlamak için yapılması zorunlu olan harcamalar” anlamına gelen nafaka (Erbay, 2006: 282), Bakara suresi 233. ayette “Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği, örfü uygun olarak babaya aittir.”⁷⁴⁴ mealıyla geçtiği üzere erkeğe ait olup toplum örfüne ve kocanın gelir durumuna bağlıdır. Kadının kocası üzerindeki hakları kapsamında ele alacağımız nafaka türü ise nikah akdinin hukuki sonuçlarından olan evlilik nafakasıdır. Buna göre kocanın temin etmesi gereken nafaka evlilik birlikteliği süresince kadının zenginliğine rağmen erkeği nafaka borçlusu yapar; Talak suresi 6. ayette geçen “Onları (kadınları iddetleri süresince) gücünüz nispetinde oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun. Onları sıkıntıya sokmak için kendilerine zarar vermeye kalkışmayın. Eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin.”⁷⁴⁵ hükmü gereğince de iddet nafakası söz konusu olur ki buna sükna hakkı denir. Bununla birlikte kadının rici talakla boşanması durumunda ve hamilelik esnasında bain talaklarla boşanması halinde nafaka ve sükna haklarının iddet süresince erkek tarafından karşılanması gerektiği fukaha tarafından ittifakla kabul edilmiştir (Günay, 2010: 49). Ayrıca kadının irtidadı yani dinden dönmesi ve hürmet-i müsahareye sebebiyet vermesi durumları dışındaki her şartta iddet nafakası geçerliliğini korur.

⁷⁴³ اللهم قوي لي ذكري فإن فيه صلاحاً لأهلي

⁷⁴⁴ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

⁷⁴⁵ أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

Kadının kocası üzerindeki hakları konu başlığı altında *Kitabu'n-Nisa* literatürü bağlamında ulaştığımız veriler daha çok dini ortodoks söyleme dair rivayetlerden oluşmaktadır ki yukarıda zikrettiğimiz üzere nafaka borçlusu olan koca karısının hayatını idame ettirebilmek adına örf'e göre gerekli yiyecek, içecek, giyecek ve mesken ihtiyaçlarını karşılamak zorundadır. İslam hukukuna göre ise kadın, evlilik nafakası çerçevesinde kocası karşısında alacaklı konumuna geçer ve kocasını kendisine karşı borçlu ilan etmiş olur. Böylesine asli ve temel ihtiyaçlar karşısında kadının nafaka alacaklısı sıfatını kazanması, kocanın karısının ihtiyaç duyduğu asgari fizyolojik gereksinimleri karşılamaması/ödememesi veya eksik ödemesi halinde kadına yargı yoluyla yani tefrik ile boşanma başvurusunda bulunma hakkını tanımıştır. İslam hukukuna göre erkeğin kendisiyle arasında mülkiyet bağı bulunan canlı veya cansız her varlığa karşı mali sorumluluk üstlendiğini ifade eden nafaka sistemi bu mali yükümlülüğü sayesinde karısıyla arasında mülkiyet temelli bir ilişki olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmesinin yanında kocanın karısı üzerindeki haklar da göz önünde bulundurulduğunda hiyerarşik haklar sistemiyle örülmüş bir yapılanma ortaya koymaktadır. Çünkü mali güce malik mümin bir erkeğin evlilik nafakasının yanı sıra hısımlık ve köle, hayvan, cansız varlıklar nafakasıyla yani mülkiyet nafakasıyla da sorumlu tutulduğu bilinmekte ve evlilik nafakasının mülkiyet nafakası kapsamında değerlendirilen köle nafakasına dair hukuki düzenlemelerden farksız bir kurallar bütünü ortaya koyduğu bilinmektedir. Evlilik nafakası kapsamında kadının kocası üzerindeki hakları ifade eden yiyecek, içecek, giyim ve mesken ihtiyaçlarının iâşe, giyim, mesken, sağlık ve her türlü temizlik ihtiyaçlarını kapsayan köle nafakasından (Erbay, 2006: 284) pek de farklı olmadığı görülmektedir.



Diğer taraftan Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisini göz önünde bulundurduğumuzda kadının kocası üzerindeki haklarının yalnızca fizyolojik ihtiyaçlar ve güvenlik ihtiyaçları bandında seyrettiğini söyleyebiliriz. Ancak erkeğin fizyolojik ihtiyaçlarından "cinsellik", güvenlik ihtiyaçları arasında değerlendirebileceğimiz "evin bakım ve

idaresi”, ait olma ve sevgi ihtiyaçlarından “sadakat (mekan bazlı ve kalbi sadakat olmak üzere iki çeşit olarak kadından beklenen sadık olma hakkı)”, değer ihtiyacı olarak niteleyebileceğimiz “kocanın ana–babasına ve yakın akrabalarına hürmet” ve son olarak da kendisini gerçekleştirme ihtiyaçları arasında yer verebileceğimiz “itaat” unsurları kocanın karısı üzerindeki haklarını nitelemiş ve hatta 7. yüzyıldan 1957 Fas Kanunlarına kadar uzanan tarihsel süreçte kocanın karısından beklediği bu değerleri hukuki ve ahlaki ölçekte alıp temin etmesine yardımcı olmuştur.⁷⁴⁶

Rivayetlerden anlaşılacağı üzere kadın erkekten ayrı olarak sahip olduğu biyolojik farklılıktan dolayı dışiliğinin elverdiği eylemler ve bunlarla elde ettiği rol ve statülerle sınırlandırılmış; bu cinsiyetçi görüş de kadın–erkek eşitsizliği söyleminin çıkış noktası olmuştur. Ancak dini/ortodoks söylem toplumda kadın ve erkeğe biçilen rollerin ve işbölümünün ilahi düzlemde fitri ve son derece adil olduğunu her fırsatta dile getirmiştir. Nitekim Şeyh Gazali, Allah’ın kadını psikolojik ve biyolojik olarak erkekten farklı yarattığını dile getirmiş; kadın bedeninin anneliğe, psikolojisinin ise ev hanımı olmaya yatkın olduğunu savunmuştur. Ayrıca hamilelik, çocuk doğurmak ve yetiştirmek gibi vazifelerinin yanı sıra sıkıntı ve zorluk çeken kocasını dinlendirebilmek, ona huzurlu bir hayat hazırlamak görevini de kadına yüklemiştir. Öyle ki erkek, kadından aldığı sıcaklığın yardımıyla her korkuya direnecek, yumuşak huylu olacak, karar verirken gücüne güvenmeyip kör öfkesi ve parlamaları ile değil, selim bir akılla hüküm verecektir. İşte kadının görevi bu kadar önemliyken şeriat, onun bu asil görevi yerine getirmesine engel olacak her türlü sorumluluğa muafiyet getirmiş ve buna engel olacak her türlü işle meşgul olmayı yasaklamıştır. Ebu Nasr’a göre bu rol erkeğin dengi olan kadının konumunu yine erkeğe hizmet etmesi için

⁷⁴⁶ Kocanın karısı üzerindeki haklarını çevreleyen 1957 Fas Kanunlarının 36. maddesinde erkeğin koca olmakla iktisap ettiği ve sırasıyla fizyolojik, güvenlik, ait olma ve sevgi, değer ve son olarak kendini gerçekleştirme ihtiyaçlarının tamamını birden fazlasıyla garanti eden yasa kadının kocası üzerindeki haklarını tayin eden 35. madde ile karşılaştırıldığında dramatik bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Bu maddeye göre kadının eş olarak elde edeceği müktesep haklar Maslow’un ihtiyaçlar hiyerarşisine göre yalnızca fizyolojik ve güvenlik ihtiyacını temin eden (a) barınma, tedavi, giyim ve yiyecek gibi konularda kanunun öngördüğü gibi mali desteği sağlayan ve (b) çok–karınlık durumunda diğer kadınlarla eşit muamele görme hakkı temin eden haklardır (Mernissi, 1995: 145). Bunun dışında kalan ailesini ziyaret etme ve kendi malı üzerindeki denetim gücü ise zaten şahsi olarak kendi özgürlük alanını ikrar eden haklardan müteşekkil haklardır. Bu tabloda 1957 Fas kanunlarında tayin edilen koca hakları kadının haklarıyla değerlendirilecek olursa kocanın kadın üzerinde hiçbir ahlaki ödevi ve sorumluluğu öngörmediği sonucu ortaya çıkacaktır ki her iki tarafın yükümlülükleri de karı–koca arasında bir güç ilişkisi olduğunu destekler niteliktedir. Tabloya göre kadın kocasından itaat etmekle yükümlü olduğu emirler beklemekte, koca da karısından bu emirlere uymasını istemektedir.

geriletmiştir/geriletmektedir. Aynı zamanda iş bölümünde kadına düşen ve ona biçilen erkeğin sıkıntılarını gidermek ve ona huzurlu bir ev/aile ortamı sunmak görevleri onu (kadını) aile ve annelik müesseselerini korumak için evin duvarları arasına hapsederken, erkeğin faaliyet alanının ise dış dünya olarak belirlenmesine sebep olmaktadır. Kadını gerileyen ve kaynağını dini söylemden alan bu anlayış sık sık “Kadın toplumun yarısıdır.” sloganıyla gündeme gelmektedir; fakat erkeğin dışarıdaki faaliyetlerini rahatça sürdürebilmesi adına ona evde rahat bir ortam sağlamakla vazifelendirilmiş kadın, bu suretle toplumda ancak erkeğin yarısı kadar yer alabilmektedir. İşte bu tasavvurda kadın, erkeğin menfaati doğrultusunda kendisine biçilen her türlü görevi yapmakla neredeyse tamamen hükümsüz bırakılmıştır. Kadın yalnızca bir dekor haline getirilmiş ve hayattaki bütün görevleri erkeğin memnuniyetsizliğini gidermekten ibaret görülmüştür. Yine bu söyleme göre kadın erkeğe şefkatle yaklaşarak hayatını kolaylaştırmalı ve duygularına hitap etmelidir. Ancak kadının bu özverisine karşılık, erkeğin ona olan sorumluluğu yalnızca yiyecek, giyecek ve mesken ihtiyacını gidermekten öte gitmez. Bu da köle–efendi ilişkisinden farklı değildir. Köle gibi bir “şey”e dönüştürülen kadının değeri erkeğine göre belirleniyor. Böylece tutum ve davranışlar açısından evin içine hapsedilen kadın aynı şekilde her türlü tasarrufunda erkeğin hükmü, isteği, memnuniyeti dışına çıkamayan bir kimlikle toplumda yer almaya başlıyor (Ebu Nasr, 2014: 88–91). İfade ettiğimiz üzere selefi söylem, kadının erkek karşısındaki bu pozisyonunun ilahi yaratılışa yani fitrata dayandırmaktadır. Cinsler arasındaki bu fitri nitelikler özsel farklılıkları teşkil etmekle ve sonradan edinilmiş (kazanılmış) iradi ayrımlara imkân vermemekle kadın tarafından gelecek her türlü itirazın önünü kesmektedir. Bununla beraber ilahi yaratılışın aksine kadın fitratından farklı bir iş bölümü veya kazanımı gerektirecek nitelikteki herhangi bir itiraz da insanı Allah’a karşı küfre götüren cinsten olacaktır (Ebu Nasr, 2014: 94, 95).

3.1.1.3. Aşğın Kadın Üzerindeki Hakları⁷⁴⁷

3.1.1.3.1. Lemem

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin aşkın isimleri arasında zikrettiği bir diğer lafız ise “lemem”dir. Müellif *Ravdatü'l-Muhibbin*'de “lemem” kelimesine “bir çeşit delilik” anlamı verdikten sonra Cevheri'den naklen mezkur lafzın “dokunma ve az bir şey” manasını taşıdığını bildirmiştir. Ancak “Onlar lemem dışında günahların büyüğünden ve fuhşiyattan sakınanlar...” (Necm, 32)⁷⁴⁸ ayetinde geçen “lemem” kelimesinin “yakınlaşma/yanaşma” ve “küçük günahlar” anlamında olduğunu ifade etmiştir. Yine “أَلَمَّ” fiiline örnek teşkil etmesi bakımından, “Baharla birlikte yetişen nice bitkiler vardır ki, onların yenilmesiyle karın patlar veya insanı buna benzer bir hale getirir”⁷⁴⁹ cümlesindeki “yakın ve benzer bir duruma/hale getirme” anlamı büyük günahlara yakın bir durumu teşkil etmesi, benzer yönlerinin bulunması bakımından “lemem”i mezkur şekliyle nitelemektedir. Nitekim Necm suresi 32. ayette kaçınılmaz olduğu vahiyle sabit olan “lemem”in keyfiyeti İbn Abbas ve Abdurrahman b. Nafi'nin Ebu Hureyre rivayetiyle aktardığı hadislerle açıklığa kavuşmaktadır. İbn Abbas, “Lemem”e en yakın manayı veren, “Göz zina eder, onun zinası bakmaktır. El zina eder, onun zinası tutup kavramaktır. Ayak zina eder, onun zinası harama yürümektir. Ağız zina eder, onun zinası öpmektir.” hadisinden daha açıklayıcı bir söz görmedim”⁷⁵⁰ demektedir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 44, 45). Lememin en açıklayıcı tanımını yapabilmek için Abdurrahman b. Nafi rivayetiyle gelen Ebu Hureyre hadisini zikretmek uygun olacaktır: Ona (Ebu Hureyre'ye), “Onlar ki lemem hariç, büyük günahlardan ve fuhuştan kaçınırlar (Necm, 32)” ayetindeki “lemem”in ne olduğu soruldu. O, “Lemem bakmak,

⁷⁴⁷ Bu başlık altında yer vereceğimiz rivayetleri İbn Kayyim el-Cevziyye kitabı *Ahbaru'n-Nisa*'da “بَابُ يَذْكُرُ فِيهِ مِنْ صِيَرِهِ الْعَشْقَ إِلَى الْإِخْطِلَاطِ وَ الْجُنُونِ” yani “Aşkın Mecnun Ettikleri” başlığı altında zikretmiştir.

⁷⁴⁸ الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كِبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ

⁷⁴⁹ إِنْ مِمَّا يَنْبَغُ الرَّبِيعَ مَا يَقْتُلُ حَبْطًا أَوْ يَلْمُ أَيْ يَقْرُبُ مِنْ ذَلِكَ

⁷⁵⁰ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا مَا رَأَيْتُ أَشْبَهَ بِاللَّمَمِ مِمَّا قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِنَّ الْعَيْنَ تَزْنِي وَزَنَاهَا النَّظَرُ وَالْيَدُ تَزْنِي وَزَنَاهَا الْبَطْشُ وَالرَّجُلُ تَزْنِي وَزَنَاهَا الْمَشْيُ وَالْفَمُ يَزْنِي وَزَنَاهُ الْقُبْلُ

göz kırpma ve öpmektir.” diye cevap verdi⁷⁵¹ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 42). Bu rivayetlere göre, lememin en açıklayıcı tanımı bakmak, tutup kavramak, harama yürümek ve öpmektir. Böylece büyük günaha yakın, ona benzer işlevde olan bir manaya tekabül eden lemem bu dört fiili ihtiva etmektedir. Yine “Onlar lemem dışındaki büyük günahlardan ve çirkin işlerden uzak duran kimselerdir. Şüphesiz Rabbin bağışlaması çok geniş olmalıdır. Sizi topraktan yarattığında da, analarınızın karnında ceninler iken de en iyi bilendir. Bunun için kendinizi temize çıkarmayın. Çünkü O Allah’a karşı gelmekten sakınanları en iyi bilendir.” mealindeki ayette de (Necm, 32) belirtildiği üzere Allah yaratılış serüveni boyunca Âdemoğlunun ister lemem (bakmak, tutup kavramak, harama gitmek ve öpmek vb.) ister büyük günah ve fuhşiyat türünden olsun her çeşit hata ve noksanlıklarını sonsuz ilmi sayesinde en iyi şekilde bildiğini belirtmektedir. Bunun yanı sıra ayette kendisine kaçınılmaz surette yazılan ve Allah’ın ilmi çerçevesinde işlenen lemem kusurları karşısında insanoğlunun “temize çıkma” çabalarının boşuna olduğu hususu da vurgulanmaktadır.

Ayrıca “lemem”in mahiyetine dair açıklamalarda daha önce bu çalışmanın “Zina Nesnesi Olarak Kadın” başlığı altında zikredilmiş olan Abdullah b. Mesud hadisine de değinilmektedir: “Bir adam Hz. Muhammed’e gelerek şöyle dedi: “Ya Rasulallah, ben Medine’nin kenarında bir kadınla oynadım. Onunla cima (cinsel ilişki) dışında her şeyi yaptım. İşte ben huzurundayım. Bana dilediğin haddi uygula (dilediğin cezayı ver)”. O esnada bu olaya şahit olan Hz. Ömer, “Allah senin suçunu gizledi. Sen de gizleseydin (iyi olurdu) ya!” dedi. Peygamber hiçbir cevap vermedi. Adam gitti. Peygamber peşinden bir adam gönderip onu (geri) çağırdı ve şu ayeti okudu: “Gündüzün iki tarafında ve gecenin gündüze yakın vakitlerinde namaz kıl. Çünkü iyilikler kötülükleri giderir. Bu öğüt alanlar için bir öğüttür” (11/114).⁷⁵² Halktan birisi, “Ya Rasulallah bu sadece onun için midir? Yoksa tüm insanlar için geçerli midir?” dedi. Peygamber, “Tüm insanlar için geçerlidir,”⁷⁵³ dedi (Ebu Davud, Hudud, 31). Hadiste geçtiği üzere Peygamberin huzuruna gelen ve kebairden (büyük günahlardan) olan cima (cinsel ilişki) dışında her türlü eylemi gerçekleştiren adamın, yukarıdaki açıklamalar çerçevesinde, “lemem”

⁷⁵¹ وروى عبد الرحمن بن نافع، أن أبا هريرة سئل عن قول الله عز وجل "الذين يجتنبون كبائر الأثم والفواحش إلا اللمم". فقال: هي النظرة والغمزة والقبلة

وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفَا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ

⁷⁵³ فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَهُ خَاصَّةٌ أَمْ لِنَاسٍ كَافَّةٍ؟ فَقَالَ: لِنَاسٍ كَافَّةٍ

yaptığı görülmektedir. İbn Kayyim *Ahbaru'n-Nisa*'da bu rivayeti ve ayeti esas alarak Mücahid'in lemem için, “bir defa bu tür bir hataya düştükten sonra tekrar yapılmayan hata”⁷⁵⁴ şeklindeki açıklamasına yer vermiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 42).

İbn Kayyim, daha önce bahsi geçtiği üzere, kitabı *Ravdatü'l-Muhibbin*'de aşkı niteleyen ve onunla aynı manalara tekabül eden elli adet lafzı açıklamış ve yine bunlar arasında Arapların kullanımına pek de rağbet etmediği ancak diğer lafızlara nazaran en geçerli ve en karmaşık lafız olduğunu ifade ettiği “aşk” lafzına da yer vermiştir. Nitekim aşk lafzı *Kur'an* ve sünnette de geçmemektedir.⁷⁵⁵ Türk asıllı lügat müellifi Ebu Nasr İsmail b. Hammad el-Cevheri (ö. h. 400/m. 1009 öncesi) *Sıhah*'ında “aşk” kelimesini “aşırı sevgi” olarak açıklamış, “aşık” kelimesinin kadın için de aynı anlamda kullanılıp Arapların aynı lafız için “kocasını seven ve ona aşık kadın”⁷⁵⁶ şeklindeki kullanımına da değinmiştir (el-Cevheri, ty.: 3409). İbn Kayyim, İbn Seyyidih'in, “Aşk sevenin sevdiğini beğenmesi ve ona vurulmasıdır. Bu sevgi iffetle veya fık ve fücür çerçevesinde de olabilir”⁷⁵⁷ şeklindeki açıklamasına da yer vermiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 27). Görüldüğü üzere “aşk” kelimesi Cevheri'nin ifade ettiği üzere helal ve meşru dairede vucüd bulduğu gibi İbn Seyyidih'in belirttiği şekilde iffetle vuku bulması yanında fık halinde de gerçekleşebilmektedir. Büyük günaha olan yakınlığı ve işlevsel olarak benzerliği göz önünde bulundurulduğunda fık halindeki aşkın “lemem” kategorisinde değerlendirilmesi mümkün görünmektedir. Fık halindeki aşka örnek teşkil etmesi bakımından aşklarıyla meşhur olmuş Azze ve Küseyyir'i konu alan rivayeti burada zikretmek uygun olacaktır. Şöyle ki, Ümmü'l-Benin⁷⁵⁸ Küseyyir'in⁷⁵⁹

⁷⁵⁴ وقال مجاهد: هو الرجل يلم بالذنب مرة ثم لا يعود

⁷⁵⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye *Ravdatü'l-Muhibbin ve Nüzhetü'l-Müştakin* adlı eserinde Süveyd b. Said'den naklen şöyle bir hadis aktarmaktadır: “Kim aşık olur da aşkını gizler, iffetli olur, sabreder ve böylece ölürse şehit olur (من عشت فكنتم وعف وصبر فمات فهو شهيد) (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 179).

⁷⁵⁶ ويقولون امرأة مُحِبٌّ لزوجها وعاشقٌ

⁷⁵⁷ وقال ابن سيدة العشق عجب المحب بالمحبيب يكون في عفاف الحب ودعارته يعني في العفة

والفجور

⁷⁵⁸ Tam adı Ümmü'l-Benin bint Abdilaziz b. Mervan b. Hakem el-Ümeviyye'dir. Ömer b. Abdülaziz'in kız kardeşi ve Velid b. Abdülmelik'in karısıdır. Hadis ve fıkıh alanında hem aile ortamından hem de Medine muhitinin ilmi çevresinden faydalanmıştır. Emevi halifesi I. Velid ile evlendikten sonra Dimaşk'ta yaşamaya başladı. Burada ilmi toplantılara katılarak dönemin önemli muhaddisleri arasında yer aldı. Hadis ravisi olarak kaydedilen Ümmü'l-Benin'den İbrahim b. Ebu Able rivayette bulunmuş ve rivayet ettiği hadislerden biri Nesai'de yer almıştır. Güzel ahlakı, belagati, zekası ve dindarlığıyla tanınan

sevgilisi Azze'ye şöyle demiştir: “Bana Küseyyir’in sözlerinden bahsetsene”. Bunun üzerine Azze şunları söyledi:

قضى كل ذي دين فوقى غريمه و عزة ممطول معنى غريمها

“Borçluların hepsi borçlarını ödediler,
Ancak vefasız Azze borçlandığı kişiyi (alacaklısını) zora soktu.”

Ümmü’l-Benin şöyle dedi: “Bu borç ne borcu”? Azze, “Onu öpeceğime dair kendisine söz vermiştim, ancak bunu yapmaktan sakındım.” dedi. Ümmü’l-Benin, “Ona verdiği (öpme) sözünü yerine getir, günahını ben üstlenirim.” dedi (İbn Kuteybe, 2008: 284; İbn Abdірabbih, 1983: 154; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 336, 337).⁷⁶⁰ İbn Kayyim’in *Ravdatü’l-Muhibbin*’de aşkın isimleri arasında zikrettiği “el-ğaram (الْغَرَامُ)” kelimesinin bu şiirde de geçmekte olduğunu görüyoruz. İbn Kayyim bu lafza “ayrılmaz, bütünleşmiş sevgi” anlamı, Cevheri ise *Sıhah*’ında “el-ğarim (الْغَرِيمُ)” için “borçlu, borca batmış kişi veya alacaklı” anlamlarını vermektedir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 49, 50; el-Cevheri, ty.: 3684). Bahsi geçtiği üzere “lemem” olarak addedilen fiillerden öpme fiili, bu şiirde bir borç bahsi olmuş; sevgilinin aşğından almak konusunda kendisinde hak gördüğü ve böylelikle yine kendisini alacaklı konumuna çıkardığı bir mevzu haline

Ümmü’l-Benin’in gecelerini ibadetle, gündüzlerini oruçla geçirdiği, çokça da hayır hasenatta bulunduğu rivayet edilir. H. 117 (735) yılında vefat etmiştir (Uyar, 2012: 314, 315).

⁷⁵⁹ Ebu Sahr (Ebu Cum’a) Küseyyir b. Abdірrahman (b. Ebi Cum’a) b. el-Esved el-Huzai, adından da anlaşılacağı üzere, Huzaa kabilesine mensuptur ve 645 veya 660 yılında doğduğu kaydedilmiştir. Esas adı Kesir olan bu Arap platonik aşk şairi kısa boylu ve zayıf yapılı olduğu için ism-i tasğir sigasıyla “Küseyyir” olarak tanınmıştır. Rivayete göre gençlik döneminde Kızıldeniz yakınlarında çobanlık yaparken Beni Damre kabilesinden Azze isimli bir kadın kendisine en yakın suyu nerede bulabileceklerini sormuş ve Küseyyir ona aşık olmuştur. Ailesinin kabile töreleri gereği kızları Azze’yi yaşlı bir adamla evlendirmesi üzerine Küseyyir’in aşkı daha da artmıştır. Aşiretiyle birlikte Mısır’a göç eden Azze’nin kocasının vefatı haberi halife Abdülmelik b. Mervan’a ulaşınca onu Küseyyir ile evlendirmek istemiş; ancak Azze’ye kavuşmak isterken Mısır’da cenazesıyla karşılaşmıştır. Onun için mersiyeler söyleyen Küseyyir sevgilisi Ümmü Amr Azze bint Humeyl b. Hafs’a nisbetle “Küseyyiru Azze” olarak da anılmıştır (Çuhadar, 2012: 575, 576).

⁷⁶⁰ İbn Kuteybe bu rivayeti, kitabının “التَقْبِيلُ” yani “Öpme” başlığı altında, İbn Abdірabbih “في الباء و

ما قيل فيه” yani “Cinsel İlişki ve Hakkında Söylenenler” başlığı altında, İbn Kayyim el-Cevziyye ise *Ravdatü’l-Muhibbin* eserinin “في عَفَافِ الْمُحِبِّينَ مَعَ أَحْبَابِهِمْ” yani “Sevenlerin Sevgililerine Karşı İffetli Davranmaları” bölümünde zikretmiştir (İbn Kuteybe, 2008: 284; İbn Abdірabbih, 1983: 151; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 316).

gelmiştir. Ayrıca Ümmü'l-Benin gibi ibadet ü taat ve dindarlığıyla meşhur bir şahsiyetin aşıkların birbirine borçlandığı öpme fiili karşısında takındığı bu mütesahhil tavır da “lemem”in kaçınılmazlıklar çerçevesinde değerlendirildiğinin bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Nitekim Basra ekolünün kurucusu Mutezili alim Ebu Huzeyl el-Allaf'ın (ö. 235/850) sevilenin sevene karşı hiçbir ilgi göstermemesine aşk denilemeyeceğine dair sözleri⁷⁶¹ üzerine İbn Kayyim'in zikrettiği şiirde aşkın “sabredilemez ve günah ikrarı” gibi eylemlerle tavsif edilmesi bunların lemem olarak ele alınan fiilleri ihtiva edebileceği ihtimalini akla getirmekte, Ebu Uyeyne'ye ait şu beyitler de bu ihtimali desteklemektedir:

تبیت بنا تهذي وأهذى بذكرها كلانا يقاسي الليل وهو مسهد
وما رقدت إلا رأيتني ضجيعها كذاك أراها في الكرى حين أرقد
تقر بذنبي حين أغفو ونلتقي وأسألها يقظان عنه فتجحد
كلانا سواء في الهوى غير أنها تجلد أحيانا وما لي تجلد

“Bizde geceliyor ve şakalaşılıyor o kadın,
Bense zırvalıyorum, geceyi zorlaştırıyoruz, o ise uykusuz.
Uzandığımda beni yatak arkadaşı olarak buldu,
Böylece ona baktığımda onu hep uykuda bulurum.
Uyku bastırıp da kavuştuğumuzda günahımı tekrarlar,
Uyandığında ise günahı inkar eder.
İkimiz de aşka eşitiz, ne var bunda,
Bazen o sabreder, ama sabır bende ne gezer” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 78).

Ebu Uyeyne'ye ait olan bu şiirde günah “sabredilemez” olarak tavsif edilmiş ve aşkın gereği, zorunlu sonucu olarak görülmüştür. Bu noktada lemem konusuna açıklık getirmek üzere Arapların “cima” (cinsel ilişki) ile lemem yani öpmek, dokunmak, bakmak gibi eylemler arasında fark gözettiklerini vurgulamamız gerekmektedir.

⁷⁶¹ وقال أبو الهذيل العلاف لا يجوز في دور الفلك ولا في تركيب الطبائع ولا في الواجب ولا في الممكن أن يكون محب ليس لمحبو به إليه ميل

Nitekim cinsel ilişkinin helal daire içinde gerçekleşmemesi durumu olan zina eylemi lememi ihtiva eden eylemlerden ayrılmıştır. Bir bedeviye, “Zinayı bilir misin?” diye sormuşlar. “Nasıl bilmem!” demiş. “Nedir o?” demişler. “Maşuka sarılmak, tükürüğünü emmek (öpmek), biraz da sohbet etmek.” demiş. Ona, “Bizde bunu zinadan saymazlar.” demişler. Bedevi, “Peki neyi zinadan sayarlar.” diye sorunca, “Şiddetli ses, dizleri ve kolları kavramak ve sıkmak, uykusu derin kişiyi ayartan sesler çıkarmak ve günah kazandıracak daha nice hareketler yapmak.” demişler. Bunun üzerine bedevi şöyle cevap vermiş: “Hayret! Bunu büyük düşman dahi yapmazken aşık olan sevgili nasıl yapar” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 46⁷⁶², 51, 54; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 87)! Aynı şekilde cima ve lememe arasındaki bu ayrıma dair bir diğer haber de *Uyunu'l-Ahbar*'da zikredilmiştir: Adamın biri bedeviye sordu: “Size göre zina nedir”? Bedevi, “Öpmek ve sarılmaktır.” dedi. Adam, “Bu bize göre zina değildir.” deyince bedevi, “Peki siz zina deyince ne anlıyorsunuz?” diye sordu. Adam, “Kadının iki kolu ve iki bacağı arasına oturmak, gidip gelmek suretiyle kendini yormaktır.” diye cevap verdi. Bunun üzerine bedevi, “Bu zina değil, ancak çocuk isteyen bir adamın yapacağı iştir.” dedi (İbn Kuteybe, 2008: 284).⁷⁶³ Rivayetten anlaşıldığı üzere sarılmak, öpmek, baş başa sohbet etmek gibi eylemler günah olan cinsel ilişki eyleminden açıkça ayrılmış; ilginç bir şekilde bu eylemler zinadan sayılmamıştır. Kadından çocuk beklentisi olan bir adamın, nikahlı koca veya efendi statüsüne sahip olması gerekir ki, bir cariye den onun sosyoekonomik konumu gereği çocuk talebinde bulunmak erkeğin zararına olacaktır. Çünkü Orta Çağ döneminde devam eden kölelik hukuku dahilinde cariye alınıp satılmak suretiyle maddi gelir imkanı sağlayan bir statüye sahiptir. Efendisinden çocuk sahibi olan cariye ise “ümmü-veled” statüsüne sahip olarak sahibinin ölümünden sonra hürriyetine kavuşarak özgür bir vatandaş olur. Bu dezavantajı da göz önünde bulundurduğumuzda erkeğin çocuk talebinde bulunduğu kadının sosyal statüsünün istisnai durumlar dışında nikahlı karısı olması gerektiğine dair savı öncelikli olarak ileri sürmemiz son derece doğal olacaktır. Rivayeti esas aldığımızda öpmek ve sarılmak eylemlerinin zinadan sayılmadığı yargısı, aynı şekilde kendisinden çocuk talebinde bulunularak cinsel münasebette bulunulan muhatabın (kadının) doğal olarak nikahlı eş

⁷⁶² Utbi der ki: “Bedevinin birine, “Sizden biri maşukuyla baş başa kaldığında elde ettiği hazlar nelerdir?” diye sorulmuş. “Dokunmak, öpmek ve sohbet etmektir.” demiş. Ona, “Peki onunla cinsel ilişkiye girer mi?” demişler. Bedevi, “Anam babam sana kurban olsun ey kardeşim! O adam aşık değil, çocuk isteyen biridir.” demiş.

⁷⁶³ قَالَ رَجُلٌ لِأَعْرَابِيٍّ: مَا الزِّنَا عِنْدَكُمْ؟ قَالَ: الْقُبْلَةُ وَالضَّمَّةُ؛ قَالَ: لَيْسَ هَذَا زِنَا عِنْدَنَا؛ قَالَ: فَمَا هُوَ؟ قَالَ: أَنْ يَجْلِسَ بَيْنَ شَعْبِهَا الْأَرْبَعِ ثُمَّ يَجْهَدَ نَفْسَهُ؛ فَقَالَ الْأَعْرَابِيُّ: لَيْسَ هَذَا زِنَا، هَذَا طَالِبٌ وَلَدٍ

(karı) olması hasebiyle yine “zina” çerçevesinde değerlendirilmemiştir. Birbirlerine “aşk” bağıyla nisbet edilen aşık ve maşukun öpmek ve sarılmaktan ibaret olan eylemleri ile yine birbirlerine nikah bağıyla bağlanan karı ve kocanın meşru cinsi münasebetleri kebairden (büyük günahlardan) sayılan zina suçuyla bağdaştırılmamıştır. Bu durumda her iki statüdeki kişilerin (aşık–nikahlı eş) eylemleri arasındaki farkın; iki sünnet mahallinin birleşimiyle gerçekleşecek olan “duhul” (cima) eylemi olduğunu söyleyebilir; aynı şekilde bu eylem dışındaki her türlü sevgi gösterisinin “lemem” niteliğinde kabul edildiği görülmektedir.

Nitekim *Kitabu'n-Nisa* literatürüne giren ve örnekleme alınan eserlerde de Arapların zina ile lemem arasında fark gözettikleri görülmektedir. Esasen Necm suresi 32. ayette geçen lemem lafzının tefsirlerde ne şekilde ele alınıp hangi anlamları karşıladığına bakmak gerekmektedir. Burada yöntemimiz müfessirlerin doğrudan “lemem” lafzı için verdikleri anlamlar ve yaptıkları açıklamaları aktarmak olacaktır: Suyuti, tefsiri *Mefatihul-Ğayb*'da “lemem”i açıklarken rivayet kanalıyla muteber müelliflerin rağbet görmüş eserlerine aldıkları haberleri aktarma metoduyla meseleye açıklık getirmiştir. Öncelikle “lemem”in mahiyetine açıklık getiren rivayetlere yer vermiş, ardından da zina ile lemem arasındaki nüansı yansıtan haberleri zikretmek suretiyle ayetin tefsirine katkıda bulunmuştur. Bunlar arasında Beyhaki'nin *Sünen*'inde yer verdiği ve İbn Abbas'ın Ebu Hureyre'den rivayet ettiği, onun da Hz. Peygamber'den aldığı şu hadis bulunmaktadır: “Allah Ademoğluna zinadan bir pay yazmış/takdir etmiştir ve Ademoğlu zinadan olan bu payı mutlaka gerçekleştirecektir: Gözün zinası bakmak, dilin zinası konuşmaktır. İnsanın nefsi mutlaka ister ve şehvetle arzular, cinsel organı ise ya bu şehvetin peşinden giderek arzusunu gerçekleştirir ya da arzusundan yüz çevirir”.⁷⁶⁴ Daha önce değindiğimiz şekilde bu rivayette dikkatimizi çeken şey, Allah'ın “lemem”i Ademoğluna yazdığı ve taktir ettiği meselesidir. Nitekim rivayet metnindeki “كتب على” ibaresi, Bakara 183'te geçtiği ve oruç emrini ilan ettiği üzere meallerde “Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakınmanız için oruç sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı”⁷⁶⁵ şeklinde “bir şeyi zorunlu kılmak, yükümlü

⁷⁶⁴ إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَى ابْنِ آدَمَ حَظَّهُ مِنَ الزَّيْنَةِ أَدْرَكَ ذَلِكَ لَا مَحَالَةَ فَرْنَا الْعَيْنَ النَّظَرَ وَزَنَا اللِّسَانَ النَّطْقَ وَالنَّفْسَ تَمْنَى وَتَشْتَهِي وَالْفَرْجَ يَصْدُقُ ذَلِكَ أَوْ يَكْذِبُهُ

⁷⁶⁵ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

tutmak” anlamlarıyla karşılık bulmuştur. Böylece Allah’ın kulları üzerinde kesin surette yapmalarından geri duramayacakları ilahi bir takdir mahiyetindeki lemem eylemleri ayetin devamında bildirildiği üzere “insanın kendisini temize çıkarma çabalarının yersiz olduğu” savını da güçlendirmektedir. Lemem ile zina arasındaki farka değinmek üzere yine Beyhaki’nin *Şuabu’l-İman*’da zikrettiği İbn Mesud rivayeti önem taşımaktadır: “Gözün zinası bakmaktır, dudakların zinası öpmektir. Ellerin zinası tutmak ve ayakların zinası (harama/günaha) yürümektir. Kişinin cinsel organı ya bunları sürdürerek doğrular veya bunların önüne geçerek yalanlar. Eğer kişi bu işlere cinsel organıyla yaklaşp da devam ettirirse zina etmiş olur; ancak bu lememleri sürdürmezse yalnızca lemem yapmış sayılır, zinakar olmaz”.⁷⁶⁶ Bu hadislerden anlaşılmaktadır ki sadece cinsel organın eylemi zina olarak kabul edilmekte, bunların dışında gözün bakmak, dudakların öpmek, ellerin dokunmak/tutmak ve ayakların (harama) yürümek suretiyle işledikleri zina eylemleri tam manasıyla had (şeri ceza) gerektirmeyecek ölçüde “küçük günahlar” olarak nitelenmektedir. Suyuti, bu farka işaret eden rivayetlere devam etmekte ve İbn Ebi Hatim’in bildirdiği Ebu Hureyre rivayetine değinmektedir: Ayetin “lemem dışındakiler...” kısmı sorulunca Ebu Hureyre, “Lemem bakmak, sıkıştırmak, öpmek ve oynamaktır. Eğer erkeklik organı kadının cinsel organına duhul ederse gusül vacip olur; çünkü bu zinadır.” dedi.⁷⁶⁷ İbnü’l-Münzir’in bildirdiğine göre Ata da lememi açıklamak üzere, “Burada cinsel ilişki dışındaki (bakmak, öpmek, okşamak gibi) diğer günahlar kastedilmektedir.” beyanında bulunmuştur.⁷⁶⁸ Aynı şekilde İbnü’l-Münzir, Hasan el-Basri’nin “lemem” için “zinayı düşünmek” izahatında bulunduğunun haberi İkrime’ye ulaşınca, “Hayır, lemem demek kucaklamak, öpmek ve koklamaktır.” dediğini bildirmiştir.⁷⁶⁹ Suyuti’nin tüm bu açıklamalarından sonra diğer organların zinası olan “lemem”in, cinsel organın gerçekleştireceği cima ile aynı anlama gelen “zina”dan çok da farklı olmadığı söylenebilir. Nitekim Suyuti’nin tefsirinde yer verdiği üzere Buhari’nin *Tarih*’inde Hasan el-Basri’nin “lemem” için, “Bununla bir zamanlar

زَنَا الْعَيْنَيْنِ النَّظْرَ وَزَنَا الشَّفَتَيْنِ التَّقْبِيلَ وَزَنَا الْيَدَيْنِ الْبَطْشَ وَزَنَا الرَّجْلَيْنِ الْمَشْيَ وَيَصْدُقُ ذَلِكَ⁷⁶⁶ الْفَرْجُ أَوْ يَكْذِبُهُ فَإِنْ تَقَدَّمَ بِفَرْجِهِ كَانَ زَانِيًا وَإِلَّا فَهُوَ اللَّمَمُ

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ قَوْلِهِ {إِلَّا اللَّمَمُ} قَالَ: هِيَ النَّظْرَةُ وَالْغَمَزَةُ وَالْقَبْلَةُ وَالْمُبَاشَرَةُ إِذَا مَسَّ⁷⁶⁷ الْخِتَانُ الْخِتَانَ فَقَدْ وَجِبَ الْغُسْلُ وَهُوَ الزَّيْنُ

وَأَخْرَجَ ابْنُ الْمُنْذِرِ عَنْ عَطَاءٍ فِي قَوْلِهِ {إِلَّا اللَّمَمُ} قَالَ: هُوَ مَا دُونَ الْجِمَاعِ⁷⁶⁸

وَأَخْرَجَ ابْنُ الْمُنْذِرِ عَنْ عِكْرِمَةَ أَنَّهُ ذَكَرَ لَهُ قَوْلُ الْحَسَنِ فِي اللَّمَمِ هِيَ الْخَطَرَةُ مِنَ الزَّيْنِ فَقَالَ: لَا⁷⁶⁹ وَلَكِنَّهَا الضَّمَّةُ وَالْقَبْلَةُ وَالشَّمَّةُ

zina kastedilmektedir.” şeklindeki beyanı da bu yorumu destekler mahiyettedir (Suyuti, ty (a): 655, 656, 657).

Kurtubi ise tefsiri *el-Camiu'l-Ahkam*'ında lememi açıklamak üzere Ebu Hureyre, İbn Abbas ve Şabi'den gelen “Lemem zina dışında kalan bütün günahlardır.”⁷⁷⁰ rivayetine, bunu destekleyecek mahiyetteki İbn Mesud, Ebu Said el-Hudri, Huzeyfe ve Mesruk tarafından aktarılan, “Lemem cinsel ilişki dışındaki öpme, sıkıştırma, bakma ve birlikte aynı yatakta yatma gibi eylemlerdir.”⁷⁷¹ açıklamasına da yer vermiştir. Kurtubi yine Suyuti'nin de tefsirinde değindiği gibi lemem olarak vasfedilen eylemlerin daha da ileri götürülerek cinsel ilişkinin gerçekleştirilmesi halinde kişilerin artık hatalarının lemem gibi küçük günahlardan değil, kebairden olan zina türünden olduğunu bildirmiştir. Aynı şekilde *el-Camiu'l-Ahkam*'da Allah tarafından yazılan lememin zinadan bir parça olarak kaçınılmaz şekilde kullara verildiğine ve lemem sayılan eylemlerin kulların kendilerini aklamalarına imkan vermeyecek yapıdaki küçük hatalar olduğunu destekler rivayetlere yer verilmiştir (Kurtubi, 1964: 106, 107). Taberi Necm 32. ayette sözü geçen “lemem” lafzını açıklarken Suyuti ve Kurtubi'nin tefsirlerinde geçtiği üzere İbn Abbas ve Ebu Hureyre rivayetlerine yer vermiştir. Tekrar değinecek olursak lememin öpmek, sıkmak, bakmak ve dokunmak olduğunu; kadın ve erkeğin sünnet mahallerinin (cinsel organlarının) birleşmesi halinde de guslün vacip olup eylemin zina olacağını bildiren bu hadislerle lememin cima dışında cinselliğe dair her türlü eylemi ihtiva ettiğini ifade etmiştir⁷⁷² (Taberi, 2000: 534). Mukatil b. Süleyman ise tefsirinde “lemem” lafzını açıklarken ayetin nüzul sebebinin Nebhan et-Temmar isimli bir hurma satıcısı hakkında olduğuna değinerek bir ön bilgi verir. Buna göre Nebhan kendisine müşteri olarak gelen kadını dükkanının içine davet eder ve zorla ondan murat almak ister; ancak kadının direnişi karşısında yalnızca kalçalarına vurmakla yetinir. Kadın dükkandan çıktıktan sonra pişmanlığı ağır basan hurma satıcısı Hz. Muhammed'e gider. Nebhan'ın bu yaptığına şiddetle karşı çıkan Hz. Ömer'in tavrı karşısında Peygamber gülerek, “Onlar büyük günahlardan ve fevahişten kaçınırlar,

⁷⁷⁰ فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ وَابْنُ عَبَّاسٍ وَالشَّعْبِيُّ: (الْلَّمَمُ) كُلُّ مَا دُونَ الزَّنى

⁷⁷¹ قَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ وَأَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ وَحَدِيفَةُ وَمَسْرُوقٌ: إِنَّ اللَّمَمَ مَا دُونَ الْوَطِي مِنَ الْقُبْلَةِ وَالْغَمَزَةِ وَالنَّظَرَةِ وَالْمُضَاجَعَةِ

⁷⁷² سَأَلْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ (الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ) قَالَ: الْقُبْلَةُ، وَالْغَمَزَةُ، وَالنَّظَرَةُ وَالْمُبَاشَرَةُ، إِذَا مَسَّ الْخِتَانُ الْخِتَانَ فَقَدْ وَجِبَ الْغَسْلُ، وَهُوَ الزَّنى

lemem olarak yaptıkları ise bunlardan istisnadır.” Ayetini okur. Burada müfessir Nebhan’ın kadının kalçalarına elleriyle vurarak işlediği günahın “lemem” olduğu yönünde bir izahta bulunmuş⁷⁷³ ve bu söylemiyle bahsi geçen türde bir hatanın büyük günah ve fevahişten sayılmayacağını teyid etmiştir (Mukatil b. Süleyman, h. 1423: 164, 165). Son olarak İmam Maturidi, tefsiri *Tevlatu Ehli’s-Sünne*’de “lemem” için ayetin siyak-sıbakı gereği diğer müfessirlerden farklı bir açıklama yapmıştır. Maturidi’ye göre lemem, “Onlar ki lemem hariç, büyük günahlardan ve fuhuştan kaçınırlar.” ayeti gereği hem kebairden hem de fevahişten sayılan günahlar arasında olup yalnızca Allah’ın istisnaen affedeceği bir hata türünü ifade eder. Böylece hem büyük günah hem de çirkin işlerden sayılan lemem, insanı gaflete sürükleyip şehvi arzulara gark etmesi sebebiyle Allah tarafından mağfiret görme avantajı sağlanan istisnai günahlar anlamına gelmektedir.⁷⁷⁴ Müfessir ayete en uygun yorumun bu şekildeki bir açıklamayla mümkün olacağını savunmuştur. Ardından yine lememin mahiyetine dair açıklamalarında bahsi geçen diğer müfessirlerin zikretmeyi uygun gördüğü İbn Abbas, Ebu Hureyre hadislerine yer vermiş, lememin bakmak, sıkıştırmak, öpmek ve oynaşmak gibi eylemleri içerdiğini, cinsel organın zinası dışında gözün, dudakların, ellerin, ayakların zinasının genel olarak “lemem” lafzıyla ifade edildiğini, cinsel ilişkinin günahlar arasında zinaya karşılık gelip lemem sayılan hataları işleyen kimsenin zani değil de lemem yapmış kişi olarak ayrı bir sınıfta değerlendirildiğini belirtmiştir. Bunların yanında lememin cinsel ilişkide bulunma⁷⁷⁵ ve bir şeyin içine girmeden ona yaklaşma⁷⁷⁶ anlamlarını da taşıdığını söylemiştir (Maturidi, 2005: 429, 430).

Çeşitli yüzyıllarda yaşayan müfessirlerin tefsirlerinden aldığımız lemem tarifleri birkaç ortak noktada birleşmektedir. Bu tarifler 8. yy’dan 16. yy’a kadar müşterek savlarını korumuşlardır. Bu noktada lemem konusunda müfessirlerin öncelikle mevzu bahis ayetin nüzul sebebinden hareket ettiklerini görmekteyiz. Hurma satıcısı adamın,

فضحك النبي- صلى الله عليه وسلم- فقال أرسله يا عمر فنزلت فيه «الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ» يعني ضربه عجزيتها بيده

واللمم -على هذا- يجيء أن تكون من تلك الكبائر والفواحش؛ لأنه استثنائها؛ فيجب أن تكون من جنسها، لكنه استثنائها وعفا عنها؛ لما يقعون فيها عن غفلة وسهو، أو عن غلبة شهوة، ونحوها، وهو الأشبه بتأويل الآية.

⁷⁷⁵ وعنه أن اللمم: النكاح

⁷⁷⁶ وقيل: إن اللمم: مقارنة الشيء من غير دخول فيه

dükkanına aldığı kadından cinsel ilişki anlamına gelen cima dışında her türlü cinsel faydayı aldığı ve bu eylemin ayette geçen kebair ve fevahişten müstakil bir “lemem” olduğu yönünde müfessirler ortak bir açıklama yapmışlardır. Bu açıklamalara göre “lemem” zina dışında kalan her türlü cinsel fiil anlamına gelmektedir. Mezkur tefsir kaynaklarında zina dışında kalan ve lememden sayılan fiiller için bakmak, öpmek, sıkıştırmak (tutmak), dokunmak, (harama) yürümek, koklamak, aynı yatakta yatmak, kadının kalçalarına vurmak gibi çeşitli nitelemeler yapılmıştır. Bu gibi davranışlardan farklı olarak zina (cinsel ilişki) kebair ve fevahişten bir günah olmasına rağmen lememin bunun dışında kaldığı ifade edilmektedir. Ele aldığımız tefsirler çerçevesinde “lemem” lafzının mahiyetine dair son ortak nokta, müfessirlerin açıklamalarında yer alan Ebu Hureyre hadisi ve bu hadiste geçtiği şekliyle Allah’ın Ademoğluna zinadan pay ayırıp bu payın da insan tarafından mutlaka gerçekleştirileceği beyanıdır. Zinaya yakın olan ancak ne büyük günahlardan (kebair) ne de fuhşiyattan (fevahiş) olan lemem bu rivayette, Allah’ın Bakara 183’te orucu farz kılarken, Enam 12’de merhameti kendisine gerekli kılarken kullandığı “كَتَبَ عَلَى” fiiliyle Ademoğluna zorunlu olarak yüklenmiştir. Allah’ın ilmi ve takdiri dahilinde işlenen lemem ise tefsirlerde geçtiği üzere dünya ve ahirette herhangi bir cezayı gerektirmeyecek, insanoğlunun kendisini yapmaktan alıkoyamadığı, ilahi bir güç tarafından payına takdir edilen zinaya yakın, ancak zina niteliği taşımayan bakma,öpme, dokunma, sıkıştırma, tutma, koklama gibi fiilleri ihtiva etmektedir.

Katı Ortodoks söylemi barındırmasına rağmen ele aldığımız tefsirler içindeki lemem açıklamalarıyla çalışma örneklemimize giren edebiyat eserlerindeki söylemler paralellik göstermektedir. Nitekim lememin mahiyetine dair tefsirlerden getirdiğimiz açıklamalar, bu tür eylemleri ihtiva eden bakma,öpme, tutma/sıkıştırma, koklama fiillerin ne büyük günah kadar ne de fuhşiyat boyutuyla değerlendirilmesi gerektiğini, aksine bunlardan ayrı tutulan ve bağışlanan bir hata türü olduğunu iddia etmektedir. Allah’ın lemem sınıfına girdiği için bağışladığı bu küçük günahları aşk edebiyatında da görmekteyiz. *Uyunu’l-Ahbar*’da geçen ve insanların fıkhıta derinlik sahibi olduğuna inandığı Vaddahu’l-Yemin’in inşad ettiği şiirle birlikte yer verilen şu rivayet öne sürdüğümüz savı destekler niteliktedir: Salih b. Hassan Heysem’e, “İnsanların en fakihi kimdir,” diye sordu. Ben, “İnsanlar bu konuda ihtilafa düşmüşlerdir. İnsanların en fakihi ve anlayış sahibi şunları söyleyen Vaddah’ul-Yemin’dir” dedim:

إِذَا قُلْتُ هَاتِي نَوَّلِيْنِي تَبَسَّمْتُ وَ قَالَتْ مَعَاذَ اللَّهِ مِنْ فِعْلِ مَا حَرَّمَ
فَمَا نَاوَلْتُ حَتَّى تَضَرَّعْتُ عِنْدَهَا وَ أَنْبَأْتُهَا مَا رَخَّصَ اللَّهُ فِي اللَّحْمِ

“Kendini bana sun.” dediğimde güldü ve dedi ki,

“Allah haram işler yapmaktan korusun”.

O kadına yalvarana kadar bana kendimi bağışlamayacağım.

Bir de Allah’ın lememden ne kadarına izin verdiğini ona bildirene kadar” (İbn Kuteybe, 2008: 292).

Görüldüğü üzere fıkhıta derin anlayış sahibi olmakla nitelenen Vaddah’ul-Yemin, Allah’ın müsaade ettiği sınırlar çerçevesinde işlemekte mahsur görmediği lemem eylemlerini kendisinden murad almak istediği kadına söyleyeceğini, çünkü “haram” addedilen bazı eylemlerin aslında Allah’ın bizzat kendi izni dahilinde gerçekleşebilecek “helal” işler olduğunu belirtmektedir. Bu da tefsirlerde açıklanan lemem tanımlarıyla uyum göstermektedir. Aynı şekilde Allah’ın kulları için mazur gördüğü lemem fiillerinin gerçekleştirilmesi noktasında sevgiliden aynı anlayışı bekleyen bir adamın inşad ettiği şu şiiri örnek olarak zikredebiliriz:

غَضِبْتُ مِنْ قُبْلَةٍ بِالْكَرْهِ جُدْتُ بِهَا فَهَآكَ قَدْ جِئْتُ فَاقْتَصِّيه أَضْعَافًا
لَمْ يَأْمُرِ اللَّهُ إِلَّا بِالْقِصَاصِ فَلَا تَسْتَجْوَري مَا رَأَاهُ اللَّهُ أَنْصَافًا

“Bir öpücümü hoş görmeyip ondan dolayı kızdın,

Bir de üstüne ondan kat kat mislini almaya kalktın.

Allah buna (öpmeye) kısas emretmemiştir,

Öyleyse sen de Allah’ın mazur gördüğü hususta bana zulmetme” (İbn Kuteybe, 2008: 286).

Günahı için herhangi bir bağışlanma talep edilmeyen yani lememden sayılan öpme eyleminin günah olan cinsel ilişkiden farklı ölçütlerle ele alındığına işaret eden bir diğer aşk edebiyatı ürünü ise şöyledir:

لعمري إنّي ما صبوت وما صبت وإنّي اليها من صبا لحليم
سوى قبلة أستغفر الله ذنبها وأطعم مسكينا بها وأصوم

“Ömrüme ant olsun ki ben ne arzuladıysam o kadın da aynı şekilde istek duydu,
Ben ise ona zararsız bir aşk duyuyorum.
Allah onun öpme dışındaki günahlarını bağışlasın.
Onun günahına karşılık fakir doyurur, oruç tutarım” (İbn Kuteybe, 2008: 285).

Rivayete göre şair, cinsel anlamda her ne isteği olduysa kadının bu isteklere aynı şekilde cevap vermiş ve öpme dışındaki günahları için kefareti ödemeyi göze almıştır. Yine zina ile lememi birbirinden ayıran, tefsirlerdeki lememe açıklamalarıyla benzerlik gösteren bir diğer rivayete göre şairlerden birisi şöyle demiştir:

وما نلت منها محرما غير أنّي أقبل بسّاما من الثغر أبلجا
والثم فاها تارة بعد تارة وأترك حاجات النفوس تحرّجا

“O kadını mahremi olarak (helal bir şekilde) elde edemedim ama
Onun gülen yüzünü ve bembeyaz dişlerini öpüyorum.
Kimi zaman da ağzından öpüyorum fakat
Nefsimin ihtiyaçlarını (cinsel ilişkiyi) ise çekinerek terk ederim” (İbn Kuteybe, 2008: 285).

Anlaşıldığı üzere şair kendisine helal olmayan bir kadının yüzünü ve ağzını (dişlerini) öpmekte herhangi bir problem görmemiş, ancak nefsinin ihtiyacı olarak bu fiilden ayrı nitelendirdiği cinsel ihtiyaçlarını çekinerek terk etmiştir. Bununla beraber Ebu Osman kaba ve sevimsiz bir bedevinin aşık olup ince ve naif tavırlar takındığını, maşukuyla baş başa kaldığında ise onun dudaklarını emip elbisesiz bir şekilde sarmaş dolaş olduğunu ancak aşığıyla cima etmesinin önüne şeref ve takvasının geçtiğini bildirerek İbn Hürme’nin bedevilerin sevdikleri kadınla konuşmak, onları öpmek ve dokunmakla yetindiklerini ortaya koyan şu şiirini aktarmaktadır:

“Yakaladığım nice gece sefaları vardır ki,
Haramlarını helalleri hatırına terk etmişimdir” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 46).

İbn Kayyim şeref ve haysiyetlerini korumak amacıyla kadınlarla zina etmekten geri duran bir diğer milletin de Taberistanlılar olduğunu bildirmektedir: Anlatıldığına göre, Taberistan’da bir erkek bir kızla evlenmeden önce bir yıl boyunca onunla birlikte olur ve onun sırlarını, gizli hallerini öğrenir. Sonra onu ailesinden ister ve evlenir. Sonra da kızın hala bakire kaldığını zannederler. Oysa bir yıl boyunca aynı örtü altında ona sarılmıştır. Birlikteliğine rağmen onunla cinsel ilişkiye girmez. Onunla arasında bir engelin bulunması ve ona tam ulaşamama acısını tadar. İşin en garibi, tek örtü altında birbirlerine sarılı halde yatmalarına rağmen sırf şeref ve haysiyetten dolayı en zevkli işe yanaşmamalarıdır. Dinsiz Taberistanlıların bu şeref anlayışları son derece gariptir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 48). İbn Kayyim’in dinsizliklerini gerekçe göstererek şeref ve haysiyetlerini korumak adına kadınla cinsel ilişkiye yanaşmayan Taberistanlıların bu adetlerini garip bulması yersizdir. Çünkü bu adet evlenmek adına birbirlerinin gizli hallerine vakıf olmak amacı güdülerek uzun soluklu bir aile kurumunu idame ettirmeyi amaçlamaktadır. Yapılan eylem açısından bakıldığında, Taberistanlıların bu geleneğin Arap kültürünün bir parçası olan lememden – cinsel ilişki dışında her türlü cinsel faydayı sağlaması yönüyle – çok da farkı yoktur. Ancak elde edilen amaç kapsamında lemem “(nikahlı birlikteliğinin olup olmamasına bakılmaksızın) aşıklar arası hukuku düzenlemek”ten ileri gitmez iken; Taberistanlıların garip adeti “evlilik yolunda iki insanın birbirini daha etraflı tanınması” adına icra edilmektedir. Bu yönüyle evlenmek adına birbirlerini tanımaya çalışan ancak cimadan/zinadan uzak duran Taberistanlıların geleneği, evlilik birlikteliği içinde bulunduğu/nikahlı eşinden müstakil bir sevgili edinen kadın veya erkeğin aşığıyla olan hukukunu düzenleyen lememden çok daha işlevsel ve ahlaki görünmektedir.

Erkeğin, cima yani cinsel ilişki olmaksızın yalnızca lemem niteliği taşıyan eylemlerde bulunma ehliyet ve salahiyetinin kadın karşısında sahip olduğu farklı statüler çerçevesinde değişiklik gösterdiği görülmektedir. Bu farkı ortaya koyması açısından İbn Kayyim’in Utbi’den aktardığı şu haberi zikretmek uygun olacaktır: “Baş

başta kaldıklarında âşık ile maşuk arasında sınır kadının göbeğinden başının tepesine kadar olan kısmının aşığının hakkı olduğu, göbekten ayak ucuna kadarki kısmının ise kocasının hakkı olduğu şeklindeydi”.⁷⁷⁷ İbn Kayyim bu sözlerin ardından İbnü'l Arabî'nin bu anlamı destekleyen şiirini zikretmiştir:

فَلِلْخَلِّ شَطْرٌ مَطْلُوقٌ مِنْ عِقَالِهِ وَ لِلْبَعْلِ شَطْرٌ مَا يَرَامُ مَنِيعٌ

“Sevgili için yarısı serbesttir, beridir engelden,
Koca için diğer yarısıdır, konmaz oraya hiçbir engel”.

İbn Kayyim yine bu savı destekler nitelikteki Ebu Amr el-Ala'nın beytine yer verir:

لَهَا نِصْفَانِ مِنْ حُلِّ وَبَلٍ وَنِصْفُ كَالْبَحِيرَةِ مَا يَهَاجُ

“Kadının iki yarısı vardır, helaldir aşıkına biri,
Diğeri ise bahira gibidir, binilmez üstüne”.

İbn Kayyim burada kadının belden yukarısının aşığına serbest olduğunu, belden aşağısının ise bahira (بَحِيرَة) gibi aşığa yasak belirtmektedir. Bahira, beş defa doğuran ve beşinci yavrusu dişi olan deve anlamına gelirdi ve bu niteliğe sahip devenin cahiliye döneminde dokunulmazlığı vardı. Bahira olan devenin üzerine binilmez, onunla yük taşınmazdı, ayrıca hiçbir su ve otlaktan engellenmezdi⁷⁷⁸ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 46, 47; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 87). Rivayetlerde bildirildiği gibi kadının vücudu üzerindeki cinsel yaptırımlar, aşığının hakkı ve kocasının hakkı şeklinde iki türlü sınıflamaya tabi tutulabilmektedir. Buna göre İbn Kayyim'in âşık ve maşuk arasındaki sevgiyi yok ettiği iddiasında bulunduğu cima (cinsel ilişki) ancak ve ancak

و كَانَ الشَّرْطُ بَيْنَ الْعَشِيقِ وَ إِذَا خَلَوْا أَنْ يَكُونَ لَهُ نِصْفُهَا إِلَّا عَلَى مَنْ سِرَّتْهَا إِلَى قِمَّةِ رَأْسِهَا يَصْنَعُ⁷⁷⁷
فِيهِ مَا شَاءَ، وَ لِبَعْلِهَا مَنْ سِرَّتْهَا إِلَى أَحْمَصِهَا

⁷⁷⁸ يقول نصفها الأعلى لعشيقها طلق، ونصفها الآخر عليه كالبحيرة - فإنها كانت في الجاهلية
حراماً لا تهاج ولا تركب ولا تمنع من كلاً ولا ماء

karı–koca statülerinde bulunan iki insan için geçerlidir. Bakma, öpme, dokunma gibi eylemleri ihtiva eden “lemem” ise aşık–maşuk statüsündeki insanların yaptıkları sevgi gösterilerini ifade eder. Müellif, kadın bedeni üzerindeki cinsel yaptırımların koca ve aşık için farklı derecelerde mübah görüldüğüne dair bu rivayetlere yer verdikten sonra tüm bu lemem hukukunun cahiliye dininde var olan ancak İslam tarafından iptal edilen inanışlar olduğunu ifade etmiştir. İbn Kayyim bu açıklamasından sonra İslam dininin kadın bedeninin her iki yarısını da koca için serbest kıldığını belirtmiştir⁷⁷⁹ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 88). Böylelikle kadının kocasından farklı bir statüde değerlendirilen aşığı ile aralarındaki yazısız cinsel hukuku temsil eden “lemem” geleneğini genel hatlarıyla açıklamış olduk.

3.1.1.3.2. Sevgi/Aşk ve Ayrılık

Kitabu'n-Nisa literatürü içinde kadınlara duyulan aşka dair pek çok şiir, rivayet ve tanım bulunmaktadır. Sevgi, aşk ve ayrılığa dair verileri İbn Kayyim el-Cevziyye *Ahbaru'n-Nisa*'da “باب يذكر فيه من صيَّره العشق إلى الخلط والجئون”⁷⁸⁰ yani “Aşkın Mecnun Ettikleri Hakkında Söylenenler” babı altında; İbn Kuteybe ise *Uyunu'l-Ahbar*'da “محادثَةُ النِّسَاءِ”⁷⁸¹ “Kadınlarla Konuşma Babı”, “باب النظر”⁷⁸² “Kadınlara Bakma Babı”, “باب القيان والعيان والغناء”⁷⁸³ “Şarkıcı Kadınlar, Çalgı Aletleri ve Şarkı Babı” ve “التقبيل”⁷⁸⁴ yani “Kadınları Öpme” babı altında ele almıştır. İbn Kuteybe ayrıca müstakil olarak aşıkların şiirlerine mahsus “باب العُشَّاقِ سِوَى عُشَّاقِ الشُّعْرَاءِ”⁷⁸⁵ “Şair Aşıklar Dışındaki Aşıklar” babı altında aşıkların şiirlerine yer vermiştir. *Kitabu'n-Nisa* çerçevesinde sevgi, aşk ve ayrılığa dair açılan bu bap başlıklarının yanı sıra başlı başına aşkı konu edinen eserler de bulunmaktadır. Bunlar arasında İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (v. M. 1350) *Ravzatü'l-Muhibbin ve Nüzhetü'l-Müşakin* isimli eseri ve

⁷⁷⁹ وهذا كان من دين الجاهلية فأبطلته الشريعة وجعلت الشطرين كليهما للبلع

⁷⁸⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 34

⁷⁸¹ İbn Kuteybe, 2008: 274

⁷⁸² İbn Kuteybe, 2008: 277

⁷⁸³ İbn Kuteybe, 2008: 280

⁷⁸⁴ İbn Kuteybe, 2008: 284

⁷⁸⁵ İbn Kuteybe, 2008: 320

İbn Hazm'ın (v. M. 993) *Tavku'l-Hamame fi'l-Ülfe ve'l-Üllaf*¹ da bulunmaktadır ki her iki eser de yalnızca aşk konusunu işlediği üzere Orta Çağ Arap-İslam kültürünün sevgi ve aşk bağlamında kadın anlayışını yansıtmaları açısından önem arz etmektedir.

İbn Hazm kitabı *Tavku'l-Hamame*'ye “الكَلَامُ فِي مَاهِيَّةِ الْحُبِّ”⁷⁸⁶ yani “Aşkın Mahiyeti” ile başlar ve “بَابُ عَلَامَاتِ الْحُبِّ”⁷⁸⁷ yani “Aşkın Belirtileri Babı” başlığıyla sevgiye ve sevenlere dair bilgiler vermeden önce kitaba giriş yapar. İbn Kayyim el-Cevziyye de aynı şekilde eserine “في أسماء المحبة”⁷⁸⁸ “Aşkın İsimleri”, “في اشتغال في نسبة هذه”⁷⁸⁹ “Aşk İsimlerinin Kullanımı ve Manaları”, “في أسماء بعضها إلى بعض هل هي بالترادف أو التباين”⁷⁹⁰ yani “Aşk İsimleri Arasındaki Münasebet: Eş Anlamli veya Zıt Anlamli Oluşları” bab başlıklarıyla giriş yapmıştır. Aşkın mahiyeti, niteliği ve kelime anlamlarına dair verilen ön bilgilerden sonra İbn Hazm aşıkların sıfat ve davranışlarına yer vererek sırasıyla “Düşünde Sevenler”, “Basit Bir Tarif Üzerine Sevenler”, “İlk Görüşte Aşık Olanlar”, “Ancak Uzun Görüşmeler Sonucu Aşık Olabilenler”, “Bir Kere Sevdikten Sonra Bir Daha Başkasına Aşık Olamayanlar”, “Gözle İma Etme”, “Göz İşaretleri”, “Karşılıklı Mektuplaşma”, “Arabulucu”, “Sır Tutma”, “Sır İfşa Etme”, “İtaat”, “Muhalefet”, “Kınayan/Hor Gören”, “Yardımsever Arkadaşlar”, “Gözetleyen”, “Laf Taşıyıcı”, “Kavuşma”, “Vefa”, “İhanet”, “Ayrılık”, “Kanaat Etme”, “Bedenin Zayıf Düşmesi”, “Teselli”, “Ölüm”, “Günahın Çirkinliği”, “Günahı Hafife Alma” ve “İffet” bab başlıkları altında sevgiye ve sevgililere dair bilgiler vermiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye ise maddi ve manevi aşkı birbirinden ayırarak her iki aşka dair bilgiler vermiş, daha sonra aşk üzerinden aşıkların durumunu ifade eden bab başlıkları altında tafsilata girmiştir ki bunlar sırasıyla “Aşka Sevk Eden Durumlar”, “Kadınlara Bakmanın Dindeki Yeri ve Sakıncaları”, “Kalp ve Gözün Aşk Sahibi Üzerindeki Etkileri”, “Kadınlara Bakmakta Sakınca Görmeyenlerin Delilleri”, “Aşk Bilinçli Midir Yoksa İstem Dışı Mı?”, “Aşıkların Sarhoşlukları”, “Haz

⁷⁸⁶ İbn Hazm, 1987: 84

⁷⁸⁷ İbn Hazm, 1987: 103

⁷⁸⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 16

⁷⁸⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 17

⁷⁹⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 54

Yoğunluğunun Aşkın Niteliğine Bağlı Olması”, “Aşkı Övenler ve Aşıklara İmrenenler”, “Aşkı Zemmedenler ve Ondandır Şikayetçi Olanlar”, “Evlenmek Üzere Güzel Yüzlülerin Tercih Edilmesi”, “Aşıkların İlacının Helal Birliktelikte Olduğu”, “Güzelliğin Önemi ve Güzelliğe Düşkünlük”, “Sevginin Alametleri”, “Aşkı Yalnızca Sevgiliye Tahsis Etmek ve Başkasıyla Paylaşmamak”, “Sevenlerin Kıskanması”, “Sevenlerin Birbirlerine Karşı İffetli Olmaları”, “İki Türlü Günah ve Sebep Olduğu Kötülükler”, “Sevenlere Merhamet Edip Helal Yoldan Onların Arasını Bulmak”, “İki Sevgiliden Üstün Olanını Tercih Etmek ve Diğerini Terk Etmek”, “Haramdan Kaçarak Sevgilisini Terk Edene Allah’ın Helalinden Daha Hayırlısını Vereceği” “Haramdan Yüz Çevirip Dünyada Acı Çekmeyi Tercih Edenler” ve son olarak “Hevanın Zemmi ve Terkinde Ulaşılabilecek Mükafatlar” şeklindedir.

Arap-İslam kültüründe aşk edebiyatına dair bu gibi eserlerin yerine örneklemimize giren *Kitabu’n-Nisa* çerçevesinde *Ahbaru’n-Nisa* ve *Uyunu’l-Ahbar*’dan örnekler getirerek aşkın tanımı ve mahiyetine, aşkın aşıklar üzerindeki etkilerine ve aşıkların çektikleri sıkıntılara dair rivayetlere yer vererek dönemin aşk, sevgi ve ayrılık algılarını ele almaya çalışacağız. Öncelikle Araplar aşk konusunda geniş bir müdevvenata sahip olmakla özellikle şiir konusunda son derece mahir bir millet olarak öne çıkmaktadır ki İbn Kayyim el-Cevziyye’nin onların kadınlar ve aşk konusunda ne kadar derinleştiklerini ifade eden “Arapların kadınlara şiir yazma ve aşk şarkıları söylemedeki aşırılıklarını görmek isteyenler, onların İslam dönemindeki şiirlerine, sözlerine ve hikayelerine göz atınsınlar.” yönündeki tespiti dikkat çekmektedir. Kadınlara duyulan aşkın edebiyat çerçevesinde ve bilhassa da İslam döneminde aşırıya kaçtığı, hatta “...sadece onların kadınların dişlerini fırçalamaları hususundaki şiirlerini yazsak dahi söz çok uzar” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 245) şeklindeki saptama kadın ve aşk edebiyatının ne kadar geliştiğini göstermektedir. Bu bağlamda köklü bir yazına esas teşkil edecek aşk anlayışlarının da çeşitlilik göstermesi beklenmektedir. Örneğin Utbi’nin aktardığına göre bir bedevinin, “Aşk bir çeşit sihir değilse de en azından insanı deli ve mecnun eden bir iğnedir.”⁷⁹¹ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 58) veya kendisine aşk hakkında sorulan bedevi bir kadının “O adilik ve rezilliktir. Ancak adı yanlış koyulmuştur. Bu söylediğimizi yalnızca eski hatıraların ve harabelerin

⁷⁹¹ إِنَّ لَمْ يَكُنِ الْعِشْقَ ضَرْبًا مِنَ السَّحْرِ إِنَّهُ لَسَعَةٌ مِنَ الْجُنُونِ

ağlattığı kimseler bilir.”⁷⁹² (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 58) şeklindeki aşk tarifleri zorlu bir mücadele gerektiren duygu durumlarını ifade etmektedir; öyle ki “Aşk hususunda sabır, belalara sabretmekten daha zordur. Sevgili için sabır hoşlanılmayan durumlara sabırdan daha çetindir.”⁷⁹³ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 58) yargısı da aşkın meşakkatine ve bu güçlüklerden sevdiğine kavuşamamaya karşı sabrı tavsiye etmektedir. Ancak aşkın aşıklara yapıp ettiklerine dair rivayetler sabrın ötesinde sevenlerin canlarıyla mücadele ettiklerini göstermektedir: Cemil b. Muammer el-Uzri’nin anlattığına göre, bir gün halife Abdülmelik b. Mervan’ın yanına gittim. Bana, “Ey Cemil, bana Beni Uzre kabilesinin hikayelerinden anlat. Çünkü bana anlatıldığına göre onlar edebiyatçı ve aşk ehli insanlarmış.” dedi. Ben de dedim ki: “Evet ey müminlerin emiri! Sana bir olay anlatayım: Büseyne oğulları hayvanlarını otlatmak için yeşilliği bol ve sulak bir yer aramaya başlamışlar. Ancak köyün çok uzaklarında bir yer bulabilmişler ve oraya doğru yola çıkmışlar. Bu durumu haber alınca ben de yanlarına gitmek için yola çıktım. Ancak giderken yolumu kaybettim. Gece karanlığı çöktü. Bir yerde ateş yandığını gördüm ve oraya doğru yöneldim. Dağın eteğindeki mağaranın önünde bir çoban gördüm. Selam verdim, o da selamımı aldı ve “Sanıyorum sen yolunu kaybettin, öyle mi?” diye sordu. Ben, “Evet.” dedim. “Gel ve bu geceyi burada geçir, sabah olunca yola çıkıp çıkmamaya karar verirsin.” dedi. Yanına indim. Beni hoş karşıladı, ikramlarda bulundu. Bir koyun kesti ve ateşi tazeleyerek koyunu kızarttı. Bir yandan da benimle konuşuyordu. Yiyip içtikten sonra kalktı ve şalvarını dala astı. Bana da yatmam için boş ve sakın bir yer hazırladı. Uyudum, ancak gece yarısı yanındaki birine dert yanarak ağladığını duyunca uyandım ve gece boyu uyuyamadım. Sabah olunca gitmek için müsaade istedim ancak kabul etmedi ve “Misafirlik üç gündür.” dedi. Oturdum ve ona ismini, soyunu ve halini sordum. Meğer Beni Uzre kabilesinden, hatta onların soylularındanmış. Ona, “Seni buraya getiren nedir?” dedim. Başladı hikayesini anlatmaya: “Amcamın kızını çok seviyordum. Amcamdan kızını istedimse de malım mülküm olmadığı için beni reddetti. Kızını Beni Kilab kabilesinden bir adamla evlendirdi. Adam onu köyümüzden götürdü ve başka bir yere yerleştirdi. Ben ona olan aşkımdan dolayı kocasının çobanı olmaya razı oldum. Böylece amcamın kızı da yanıma

و سئلت أعرابيَّةً عَنِ الْهَوَى، فَقَالَتْ: هُوَ الْهَوَانُ غُلَطٌ بِاسْمِهِ، وَإِنَّمَا يَعْرِفُ مَا نَقُولُ مِنْ أَبْكَتِهِ
المعارف والطلول

إِنَّ الصَّبْرَ عَلَى الْهَوَى أَشَدُّ مِنَ الصَّبْرِ عَلَى الْبَلَاءِ، كَمَا أَنَّ الصَّبْرَ عَلَى الْمَحْبُوبِ أَشَدُّ مِنَ الصَّبْرِ
عَلَى الْمَكْرُوهِ

gelebilirdi ve onu görebilirdim”. Sonra akşama kadar ona olan aşkını ve onunla geçirdiği çocukluğunu anlattı durdu. Akşam olup da kadının gelme vakti yaklaşınca adam yerinde duramıyor, bir oturuyor bir kalkıyordu. Birden iki ayağı üzerinde sıçradı ve şu şiiri okudu:

“Meyye’ye ne oldu ki her zaman geldiği vakitte gelmedi?

Onu bir eğlence mi çevirdi, yoksa bir iş mi meşgul etti?

Kalbimi senden başka hiçbir şey meşgul etmiyor,

Ölene dek bu sürecek, çünkü senden başka emelim yok.

Ayrılığın bana verdiği acıyı bilseydin,

Hiç mazeret göstermez, hastalığa da aldırış etmezdin.

Senin aşkın bana öyle bir hastalık getirdi ki,

Azabından neredeyse azalarım un ufak olacak.

Bendeki bu hastalık bir dağda olsaydı,

O dağ çöker, temelinden yıkılırdı”. Sonra bana, “Ey Uzreli kardeş, sen burada bekle.

Ben amca kızımın haber almak üzere gidiyorum.” dedi ve gitti. Uzun süre gözden

kayboldu. Neredeyse onu aramak için çıkmaya niyetlenmişken elinde bir yükle

çıkageldi. Hıçkırıkları ve ağlayışı uzaktan duyuluyordu. Bana, “Ey kardeşim, bu

amcamın kızı. Beni görmek için gelirken karşısına aslan çıkmış ve onu parçalamış.”

dedi. Onu önüne koydu ve “Ben yanına tekrar dönene kadar sabret.” dedi. Yine uzun

süre gözden kayboldu. Neredeyse dönmesinden ümidi kesmiştim. Oradan ayrılacağım

anda elinde bir aslan kafasıyla geldi ve onu yere koydu. Bana dedi ki: “Kardeşim!

Benim biraz sonra öldüğüme şahit olacaksın. Beni ve amcamın kızını al, bizi bir kabre

defnet. Kabrimizin üzerine de şu beyitleri yaz:

Biz bu dağın yamacında kimse karışmadan yaşayıp gidiyorduk,

Bizi beraberliğimiz kenetlemişti, bir de yuva ve vatan.

Zaman değişerek bizi birbirimizden ayırdı,

Sonunda bir kefen içinde bir araya getirdi.

Koyunları da sahibine (amcamın kızının eşine) teslim et ve ona hikayemizi anlat”. Daha

sonra adam kendisini bağlamak için bir ip aldı ve boynuna geçirdi. Ona, “Allah aşkına

yapma.” dediysem de beni dinlemedi ve kendisini boğup öldürdü. Sabah olunca onları

kefenleyip defnettım. Kabirlerine de söylediği beyitleri yazdım. Koyunları sahibine

teslim ettim ve hadiseyi anlattım. Adam onları bir araya getirmedeği için öylesine üzüldü ki onun da öleceğinden korktum” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 65–67). Rivayette amca kızına aşık olan bir adamın ona olan aşkının kadının evlendirilmesinden sonra dahi devam ettiği ve birbirlerini görmek adına her türlü tehlikeyi göze aldıkları bildirilmekte, ancak ortodoks söyleme dair herhangi bir kıstasın bulunmadığı bu aşk edebiyatı söyleminde evli kadının kocası haricinde sevgilisiyle görüşmesi ve sevdiği kadının aslan tarafından parçalanması üzerine kendini boğarak öldüren adamın kebar türünden işledikleri günahları dini herhangi bir müeyyide veya tavsife tabi tutulmaksızın yalnızca aşk ve sevgi bağlamında ele alınmıştır.

Ortodoks söylemde yer edinmeyen maddi aşkın, yalnızca terhibi bir üslupla insanların Allah’a ve peygambere olan itaat ve sevgisinin önüne geçmeyecek ölçüde hareket alanı sağladığı bilinmektedir ki “Allah – peygamber –devlet başkanı – erkek – kadın” hiyerarşisinde maddi aşk sebepli görülecek herhangi bir dengesizliğin itaat dengelerini bozmasına da müsaade edilmemiştir. İbn Abbas’ın alattığına göre güzel bir kadın Rasulullah’ın arkasında cemaate uyarak namaz kılardı. Bazı kimseler o kadını görmemek için ön saflara giderlerdi. Bazıları da geride kalıp son safta namaz kılarlardı ve rükuya vardıklarında koltuk altından o kadına bakarlardı. Bu olay üzerine Allah Hicr Suresi 24. Ayeti indirdi: “Ant olsun sizden (namazda) öne geçenleri de geride kalanları da biliyoruz”⁷⁹⁴ (Nesai, İmamet: 62; Tirmizi, Tefsir: 16). Buna karşılık aşk edebiyatı söyleminde sevgi, aşk ve ayrılığın Allah’a taatin önüne geçtiğine dair rivayetler de bulunmaktadır aşk acısı dini söyleme tezat teşkil eden bir üslupla kendini göstermiştir. Örneğin Hasan b. Rifa şöyle demiştir: “Bir gün, mecnun Aleviyye’yi gördüm. Boynunda bir ip vardı ve çocuklar ipin ucundan tutmuş, onu sürüklüyorlardı. Beni görünce, ‘Ey Ebu Ali,’ dedi; ‘Allah kıyamet günü günahkarları ne ile azaplandıracak?’ Ben, ‘Son derece çetin bir azapla.’ dedim. Bana, ‘Vallahi ben son derece çetin bir azaptayım zaten. Allah kıyamet günü onlara sevgi, hicran (ayrılık) ve intizarla (sevgilinin yolunu bekleme ile) en çetin azabı etmiş olurdu.’ dedi (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 36). Rivayete göre aşk acısıyla mecnun olan Aleviyye aşkın ıstırapı ile Allah’ın vaidini eş görmüş hatta gözden çıkararak kendi acısından dem vurmıştır. Aynı şekilde Allah ve Rasulüne mahsus sevgi ve itaat alametlerinin maddi aşka kalbedildiği bir diğer rivayet Yahya b. Süfyan’dan işitildiğine göre şu şekilde nakledilmiştir:

⁷⁹⁴ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ

“Mısır’da bin dinara satılan bir cariye gördüm. Onun yüzü gibi güzel bir yüz hiç görmedim. Allah ona salat etsin”. Bunun üzerine ona, “Ey Ebu Zekerriyya! Bu takvana ve ilmine rağmen senin gibi birisi böyle mi söylüyor?” dedim. Bana şöyle dedi: “Söylediklerimden hangisini eleştiriyorsun? Allah ona ve her güzele salat etsin. Ey yeğenim, salat rahmet demektir” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 22).

Bazı aşkların sevgililerine olan aşkları dolayısıyla ibadet hallerine muğayir tutumlar sergiledikleri görülmektedir. Örneğin Asmai’nin anlattığına göre Zeba isimli bir kadın Ömer b. Rebia’yı Kabe’yi tavaf ederken gördü. Kendini gizleyerek yanına yaklaştı ve elindeki esansı Ömer’in elbisesine sürdü. Bunun üzerine Ömer şöyle dedi:

“Bana esansı süreni,
Musa ve İsa’nın Rabbi olan Allah ebedi cennetine koysun.
Biz Kabe’yi tavaf ederken eliyle,
Elbisemin cebini zarıfçe meshetti.
Sevgiden dolayı kalpler ödüllendirilecek olsaydı
Kalbi hep bize meyyal ve merhametli olacaktı”. Bu beyitleri söylerken Abdullah b. Ömer ona bakıyordu ve ona, “Bu, ihramlı kişinin elbisesi değil mi? İhramlının böylesi bir yerde bu tür sözler söylemesi helal olmaz.” deyince Ömer şu cevabı verdi, “Ey Ebu Abdurrahman! Benden işittiklerini işittin. Ancak şu Kabe’nin Rabbine ant olsun ki, hiçbir zaman elbisemi haram bir kadın için çıkarmadım” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 43–44). Aynı şekilde biri şu olayı anlatmıştır: “Kabe’yi tavaf eden bir bedevi kadın gördüm. Şöyle diyordu: ‘Ey Allah’ım! Ey mahkeme gününün sahibi, yerin ve göklerin yaratıcı, aşk ehline en merhametli, onları büyük beladan en çok kurtaran Rabbim! Sen yakarmaları duyarsın, dua edenlere yakınsın’. Sonra şu şiiri okudu:

‘Ey Rabbim, sen ihsan ve iyilik sahibisin.
Katından bir afiyetle gör sevgililerin işlerini.
Onlar ki yattıklarında hep aşkı düşünürler.
Sonunda onları yüzüstü eller üzerinde (tabutlarda) görürüz’. Ben, ‘Ey kadın, tavafta böylesi şeyler söylenir mi?’ dedim. Kadın, ‘Uzaklaş benden, seni sevgi yormamış.’ dedi. Ben, ‘Nedir sevgi?’ diye sorunca kadın, ‘O gizli kalmayacak kadar açık, görülmeyecek kadar ince ve latiftir. O çakmak taşındaki ateş gibi gizlidir. Onu çıkacak

olursan yanar, bırakacak olursan kaybolur gider.’ diye cevap verdi” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 69, 70). Görüldüğü üzere insanlar aşk konusuyla öylesine meşgul olmuşlar ve bundan öylesine mustarip olmuşlardır ki Harem-i Şerif’te birbirlerinin ceplerine koku sürmüşler, aşk acısını bu kutsal mekâna taşıyarak ilahi yardım beklemeye koyulmuşlar ancak aşk mağduru olmamış kimselerce ayıplanmışlardır. Yine hikmet sahibi bir bilgeyi aşkından dolayı ayıplamışlarsa da bilge, “Aşığın seçeneği olsa âşık olmamayı tercih eder.” demiş ve onlara cevaben Mecnun’un Leyla için söylediği şu şiiri okumuştur:

أصليّ فلا أدري إذا ما ذكرتها أثنتين صلّيت الضحى أم ثمانيا
أراني إذا صلّيت أقبلت نحوها بوجهي وإن كان المصلّي ورائيا
وما بي إشراكٌ ولكنّ حبّها وعظم الجوى أعيا الطيّب المداويا

“Namaz kılıyorum, sonra aklım başıma gelince
Kuşluğu iki rekât mı kıldım, sekiz mi bilmiyorum.
Bakıyorum namaz kılarken ona dönmüşüm,
Ve seccadem geride, arkamda kalmış.
Bende şirk koşturmak yok, ama onun sevgisi
Ve aşkın büyüklüğü, derman olmakta doktoru aciz bıraktı” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 58–59).

Aşkın insanlar üzerindeki etkileri ve onların Allah’a olan taatlerinde zafiyet yaşamalarına sebep olduğuna dair haberler günahkâr ve sefih insanların tecrübelerini değil bizzat abit insanların durumlarını ortaya koymaktadır. Zübeyr b. Bekkar’ın anlattığına göre; Abdurrahman b. Ebu Ammar Mekke’nin abitlerindendi. İbadete olan düşkünlüğünden dolayı “kıssis” (قَسِيس) yani “ruhban” olarak isimlendirilmişti. Bir gün Selame ez-Zerka isimli kadının kölesi Sehl b. Abdurrahman b. Avf’ın evinin önünden geçerken kulağına kadının şarkı sesi geldi. Kadının şarkısını dinledi ve bu onu kendinden geçirdi. O esnada Sehl Abdurrahman’ı gördü ve durumun farkına vardı. Sehl ona, “Yanına gidip şarkısını yakından dinlemek ister misin?” diye sordu. Ancak Abdurrahman bunu kabul etmedi. Bunun üzerine Sehl, “Seni onu göreceğin fakat onun

seni göremeyeceği bir yere götüreyim.” dedi. Büyük ısrarı sonunda Abdurrahman bunu kabul etti. Kadının şarkısını dinledi ve çok hoşuna gitti. Bir süre sonra Sehl, “Seni onun yanına götüreyim mi?” diye sordu. Abdurrahman başta biraz çekinip kabul etmediyse de sonunda dayanamadan kabul etti. Sehl onu alıp kadının karşısına oturttu. Kadın şarkısına devam etti ve sonunda kadın Abdurrahman’a, Abdurrahman da kadına âşık oldu. Abdurrahman aynı zamanda iyi bir edebiyatçıydı. Çok geçmeden bu durum Mekke’de yayıldı ve kadına “Ruhban’ın Hanımı” ismini verdiler. Abdurrahman ile kadın bir gün baş başa kalmışlardı. Kadın, “Vallahi ben seni seviyorum.” dedi. Abdurrahman, “Vallahi ben de seni seviyorum.” dedi. Kadın, “İşte burası boş, hiç kimse de yok.” dedi. Abdurrahman, “Yazıklar olsun sana! Allah’ın Kur’an’da “O gün müttakiler dışında dostlar birbirlerinin düşmanlarıdır (Zuhruf/67).⁷⁹⁵” buyurduğunu işittim. Aramızdaki dostluğun, kıyamet günü düşmanlığa dönüşmesini istemem.” dedi. Sonra ona olan sevgisinden dolayı akan gözyaşlarıyla kalkıp gitti, daha önceki ibadet ve taat yoluna geri döndü. Zaman zaman kadının evinin önünden geçer ve ona selam gönderirdi. “İçeri gir.” deseler de kabul etmezdi. Kadın için pek çok şiir söyledi. O da bunları şarkı halinde okurdu. Şu beyitler bunlardan bazılarıdır:

“Develerin bulunduğu o yerde senin hislerini çalan kadın,
Ud çalarak yoluna devam ediyor, sen ise mahrumsun.
Kalkmış bizi meşgul ediyor ve sanıyor ki,
Biz uyanığız, aksine biz uykudayız.
Sonunda, gören gözlere sabah aydınlığı vurunca,
Anlaşıldı ki, aramızdaki aşk bir rüyaymış.
Ben sefihleri aşağılıklarından dolayı en çok eleştirendim,
Günlerin insanın başına getirdikleri ne garip!
Bugün onları mazur görüyorum ve biliyorum ki,
Sapıklık yolu ile hidayet yolu çeşit çeşittir” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 39, 40).

Sevgi ve aşkın sevgililer ve aşıklar üzerinde bıraktığı etkilerden onları bedenlen zayıf düşürdüğüne dair rivayetler de bulunmaktadır ki çoğu kez aşıklar birbirlerini bu ölçüyle eleştirmişler ve aşk yüzünden takatsiz kalmayı bir övgü vesilesi addetmişlerdir. İbn Kayyim el-Cevziyye âşık olduğunu iddia eden ve kendilerinde aşk belirtisi olmayan

⁷⁹⁵ الْأَخْلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ

yalancılar için “Bedenleri zayıf düşmemiş, renkleri solmamış ve akılları gitmemiş olan asılsız aşk iddiacıları ferasetli insanlar katında yalancı, zarafet sahibi insanlar yanında da aşktan mahrum kimselerdir.”⁷⁹⁶ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 60) tespitiyle gerçek aşık niteliklerinin âşık olduğunu iddia eden yalancıları ayırt edilebileceğini ifade etmiştir. Bu savını destekler mahiyetteki habere göre Abbas b. Ahnef şöyle anlatmıştır: “Bir gün Kabe’yi tavaf ederken aynı yaşta üç tane cariye gördüm. Beni görünce, ‘İşte Abbas bu!’ dediler. Onlara doğru yöneldiğimde içlerinden biri bana şöyle dedi: ‘Ey Abbas! Şu şiiri sen mi söyledin: ‘Aşktan ve zulmünden nelerle karşılaştım / Bana aşktan nice belalar geldi’. Ben, ‘Evet.’ dedim. Cariye, ‘Yalan söylüyorsun ey zinakarın oğlu! Eğer âşık olsaydın benim düştüğüm hale düşer ve benim gibi olurdu.’ dedi ve etleri erimiş, sadece kemik ve damarlardan ibaret olan ellerini gösterdi.”⁷⁹⁷ Sonra şu şiiri okudu:

ولمّا شكوت الحبّ، قالت: كذبتني، فما لي أرى الأعضاء منك كواسيا!
فلا حبّ حتّى يلزق الجلد بالحشا وتخرس حتّى لا تجيب المناديا.

‘Sevgiden yakınınca bana, ‘Yalan söylüyorsun.’ Dedi,

Görüyorum ki azaların hala etle kaplı.

Deri organlarına yapışmadıkça ve de dilsiz kalıp

Konuşmadıkça sende sevgi denen şeyden söz edilemez” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 60, 61)! Aşıkların alametlerinden olan niteliklerin görülmediği insanlar asılsız iddialarıyla “âşık olma” statüsünden mahrum olduklarına dair ithamlarla eleştirilmişlerdir. Aşkın aşıklar üzerindeki bu etkisi aşk edebiyatında belli bir ölçü kabul edilmiş hatta halife dahi bu yönde eleştiride bulunmuştur; öyle ki İbrahim b. Mehdi’nin anlattığına göre, bir gün Memun yanıma geldi ve “Ey amca! Sen hiç âşık oldun mu?” diye sordu. Ben, “Evet, ey müminlerin emiri! Ben şu anda aşığım.” dedim. Memun, “Sen bu iri cüssen ve bedenle âşık mısın?”⁷⁹⁸ diyerek şu şiiri okudu:

⁷⁹⁶ وأما أهل الدّعاوي الباطلة، التي ليست أجسامهم بناحلة، ولا ألوانهم بحائلة، ولا عقوله بذاهية، فهم عند ذوي الفراسة، يكذبون، وعند ذوي الطّرف محرومون

⁷⁹⁷ قالت: كذبت يا ابن الفاعلة، لو كنت كذلك كنت أنا. ثمّ كشفت عن أشاجع معراة من اللحم

⁷⁹⁸ و أنت على هذه الجثة والجسم الكبير عاشق؟

لأنه أصفرٌ منحول وجه الذي يعشق معروف

“Çünkü o sarardı, soldu ve eriyip gitti,

Âşık olan, işte böyle yüzünden belli olur”. Şiirin sonu ise şöyleydi:

ليس كمن تلقاه ذا جثةٍ كأنه للذبح معلوف

“O sanki kesilmek üzere beslenmiş bir hayvan gibidir,

Yalnızca iri ve cüsseli bir adam değildir”. İbrahim ona şu şiirle karşılık verdi:

وقائلٍ لست بالمحبِّ ولو كنت محبًّا لذبت مذ زمن
أحبّ قلبي، وما درى بدني، ولو درى، ما أقام في السمن

“Ey, ‘Sen sevmemişsin, şayet sevseydin

Çoktan erimiş tükenmiştin’ diyen adam!

Kalbim sevdi, bedenimse habersiz,

Bedenim bunu bilseydi, böyle semiz olmazdı”. Memun da İbrahim de sevgi ve aşka yatkın olduklarını iddia ettiler. Ancak görenlerin olaya tanıklığı onları rezil etti. Bu iddiaları bilgi ve marifet sahibi insanlar katında geçersiz kaldı. İbrahim, “Kalbim sevdi, bedenimse habersiz.” derken düzenbazca davranıyor. Kalbinin bir sebebe tutunmadığını, böylece bedeninin aynı hal üzere değişmeden kaldığını söylüyor. Aslında o iddiasından mahcup duruma düşünce mazeret beyan etmeye çalışmış ancak bunu becerememiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 61–62). Böylece aşıkların dünyada çektikleri sıkıntılar karşısında ahirette Allah tarafından mükafatlandırılacakları veya en azından hesaplarının hafifletileceğine dair içtihatlarla bulunulmuş bu konuda İbn Kayyim el-Cevziyye “Bazılarına göre, aşk ve sevgi ehlinin hiçbir günahı ve kusuru yoktur. Çünkü uzun süre çektikleri acı ve ıstıraptan, sürekli yaşadıkları sıkıntı ve azaptan, karşılaştıkları endişe ve sıkıntı verici olaylardan, geceleri uyuyamamanın

verdiği eziyetten dolayı, onların hata ve kusurları silinir”⁷⁹⁹ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 70) açıklamasında bulunmuştur.

Aşıkların sevdiklerinin sevgisi veya onlara kavuşamamaları sebebiyle Allah’a olan taatlerinden geri kalmaları, insanlar tarafından ayıplanmaları, bedenlerinin zayıf düşmeleri dışında karşılaştıkları bir diğer sıkıntı ise onların kavuşmaları önünde engel teşkil eden unsur rezil olma korkusu ve insanların dedikodusu olmuştur. Bu noktada insanların bireysel değerlerinin yanı sıra sevdiklerinin gözünde küçük düşme korkusu ve toplum tarafından görecekları baskı ve kötü muamele aşıklarına kavuşma konusunda belirleyici olmuştur. Örneğin, İran şahlarından birinin kızı şahın yakın adamlarından birine âşık olmuş ve bu aşk onu çok yıpratmıştı. Ona, “Sevdiğinle buluşsan da biraz rahatlasan, aşkın ve özlemin bir an olsun dinse.” dediler. Kız şöyle cevap verdi: “Durumum söylediğiniz gibi. Ancak gözünde lekelenmiş bir terbiye sahibi olmak istemediğim insana sırrımı açığa vurur da gizlilik örtümü yırtarsam durumumun ortaya çıkması beni zelil ve rüsva eder. Vallahi kesinlikle olmaz”⁸⁰⁰ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 56). Buna göre sevdiği tarafından hakir görülme korktuğu üzere aşk acısını dindirmeye yanaşmayan aşığın bu durumu kişisel korkularından kaynaklanmaktadır. Ancak bir diğer haberde şunlar antılmaktadır: Kâbus’un⁸⁰¹ ölümünden sonra sevgilisi Lümeyye’ye, “Ölmeden önce ona yüzünü gösterme ihsanında bulunsaydın ne olurdu sanki!” dediler. Lümeyye şöyle cevap verdi: “Beni bundan edep sahibi olmam ve komşuların dedikodumu etmeleri korkusu alıyordu.”⁸⁰² Vallahi kalbimde, ondakinden daha çok sevgi var. Ancak ben aşkıyı gizlemeyi, kalbimizde sevginin sürekli kalması için daha uygun buldum” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 56). Kalbi aşkla dolan Lümeyye öz değerlerinden edep sahibi olmasını ve çevresel faktörlerden komşularının dedikodularını öne sürerek aşk ve sevgisini gizli tutmayı tercih etmiştir. Diğer taraftan aşıkların kavuşmasındaki bireysel engellerin aşılıp toplumsal korkuların izale edilmediği durumlarda da kötü sonlu aşk hikayeleri kaçınılmaz olmuştur: Sırrı el-

⁷⁹⁹ وقد زعم قومٌ أنه لا ذنب على أهل الهوى، ولا وزر على ذوي الضنا. إن خطاياهم تمنحي عنهم طول بلائهم، وكثرة شقائهم، ولما يلحقون من القلق، ويعانون من الأرق إن الأمر على ما تصفون، و لكن ما عذري إذ هتكت سرتي، وأظهرت أمري، عند من لا يلزمه عاري، ويرغمه اشتهاى، والله لا كان هذا أبداً

⁸⁰¹ Muhakkik bu kişinin Zü’r-Rumme lakaplı Gaylan b. Ukbe olabileceği ihtimalini belirtmiştir.

⁸⁰² منعني من ذلك خوف العار، و شماتة الجار

Muttalib'in anlattığına göre, Şerid oğlu Haris Ahmer'in kızı Afra'ya aşıkta. Artık sabredemez hale gelince şu şiiri yazdı:

صبرت على كتمان حبك برهةً وبي منك في الأحشاء أصدق شاهد
هو الموت إن لم يأتني منك رقعةً تقوم لقلبي في مقام العوائد

“Uzun zamandır sevgini içimde gizledim, sabrettim,

En doğru şahitlerimse organlarımdır.

Beni dünyalara sahip olmuşçasına sevindirecek,

Bir yaprak mektubun olmazsa sonum ölüm olacak”. Bu mektup kıza ulaşınca o da şu şiiri gönderdi:

كفيت الذي تخشى وصرت إلى المنى ونلت الذي تهوى برغم الحواسد
فوالله لولا أن يقال تظننا بي السوء، ما جانبت فعل العوائد

“Korktuğunda korundun, temennine ulaştın.

Hasetçilere rağmen arzuna ulaştın.

Vallahi hakkımda kötü zanla konuşulmayacak olsaydı,

Eskilerin yaptığını yapmaktan geri kalmazdım”. Mektup adama ulaşınca onu yüzüne sürdü. Kadının elinin kokusunu alır almaz kendinden geçti ve öldü. Bunun üzerine Afra'ya, “Onu ziyaret etseydin ve kalbini rahatlatseydin ne olurdu ki.” dediler. Şöyle cevap verdi: “Beni bundan siz kadınların, “Afra, Haris'i ayarttı.” diye dedikodu çıkarmaları alıkoydu. Vallahi onun ardından Allah'tan başka hiç kimsenin bilmediği yerde kendimi öldüreceğim ve en kısa zamanda ona kavuşacağım”⁸⁰³ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 56, 57).

مَنْعَنِ مَنْ ذَاكَ قَوْلُكُمْ عَفَاءً قَدْ صَبَتْ إِلَى الْحَرْثِ! فَوَاللَّهِ لَا أَقْتُلَنَّ نَفْسِي مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ بِي أَحَدٌ⁸⁰³
إِلَّا اللَّهُ. فَلَحِقْتُ بِهِ سَرِيعاً

III. BÖLÜM

ORTA ÇAĞ İSLAM KÜLTÜRÜNDE KADINA YÖNELİK ŞİDDET

Giriş: Kadın ve Şiddet

Şiddet eylemi, milyonlarca yıl boyunca akılsız ancak güdü sahibi varlıkların ve birkaç on bin yıl boyunca da hem akıllı hem de güdü sahibi olan insanların yaşam şartlarını, birbirleriyle ilişkilerini ve hiyerarşik düzenlerini belirlemede geçerli bir yöntem olarak uygulanagelmıştır. Akılsız varlıklarda şiddetin gerekçesi güdüs el mücadelelerden kaynaklanmaktayken; şiddet insan ırkı için ihtiyaç ve güdülerinin ötesinde akıl ve sebepler doğrultusunda bir meşruiyet kazanmıştır. Bu noktada akıllı bir varlık olan insanın güdü veya ihtiyaçlar hiyerarşisi, tarih boyunca insanın gelişimiyle paralel olarak düşünsel (akli) ve kültürel (dinî) edimleri üzerinden güncellenmiştir. Her bir canlı gibi insan da öncelikli olarak hayatta kalma güdüsüyle açlık, susuzluk, giyinme, barınma gibi fizyolojik ihtiyaçlarını ve emniyet, güven gereksinimlerini karşılamak üzere hayvani güdülere sahiptir. Bununla birlikte fizyolojik ihtiyaçlarını karşılayabilen insanın ihtiyaçlar hiyerarşisinde sırayı ait olma, sevgi ve sevilme güdüsünü karşılamak gelir. Bir diğer basamağı oluşturan sevgi, özsaygı ve özgüven, itibar ihtiyaçları yine insanın, insan olmasından kaynaklanan güdüleridir. Son olarak kendini gerçekleştirme gereksinimi duyan insanın en temel fizyolojik ihtiyaçlarından en üstün güdülerine kadar tüm gereksinimlerini karşılamak adına hayatta kalma veya üstün gelme mücadelesini şiddet erkiyle sağladığı bilinmektedir. Tarih boyunca değişen dünya ve gelişen ihtiyaçlar, insanın farklı psiko–sosyal etkenlerle evrilmesine sebep olmuş; dolayısıyla insan kendi eliyle değiştirdiği dünyadan hem etkilenen hem de onu etkileyen bir varlık olarak sürekli hayatta kalma, güvenli olma, aidiyet duyma, değer ve kendini ispat etme ihtiyaçları içinde şiddetin hem öznesi hem de nesnesi olmuştur. İnsanların fizyolojik ihtiyaçları ötesinde mücadele ederek şiddet uygulayıcısı veya mağduru olduğu dönemler ise kutsalların iktidarlaştıkları döneme tekabül etmektedir. Tarih öncesi dönemde site devletlerinin fizyolojik ve güvenlik ihtiyaçlarını temin etmek amacıyla gerçekleştirdikleri savaşlar, şiddetin en ilkel modellerini göstermiş; insani ihtiyaçlar toprak sahipliğiyle mülkiyet temelli ihtiyaçlara evrilmiştir. Böylece şiddet öznesi ve nesnesini tayin eden sosyoekonomik ve siyasal etkenler, bu iki tür insana belirli statülerde güçlü–zayıf ilişkileri üzerinden şiddetin rasyonelleştirilmesine yol açmıştır.

İnsanların güçlü–zayıf şeklinde kategorize edilmesi, daha çok güçlü insanlar veya gücü elde etmek isteyenler eliyle tesis edilen kurumların işleyişinde hangi türden olursa olsun şiddet erkinin sistematik olarak kullanılmasını kolaylaştırmıştır. Buna göre semavi dinlerin teşekkülünde Tanrısal bilgi ve otoriteyi elde eden güç sahipleri, muktedir olmak yolunda insanların değer ve kendini gerçekleştirme ihtiyaçlarını tedarik ederek insanlığın hayvani güdü veya ihtiyaçların ötesinde gereksinimlerinin hem oluşmasını hem de karşılanmasını sağlamışlardır. Sistematik bir şekilde teşekkül eden kurumlar arasında din kurumu teorik açıdan ekonomi, siyaset, aile gibi diğer kurumlardan hiyerarşik olarak daha üst bir değer ihtiyacını karşılamakta; ancak yaşam biçimi formuyla insanı pratikte tüm yönleriyle kuşatan bir yapı arz etmektedir. Bu yapısıyla insanların inanma, sığınma ve itaat etme gereksinimlerini temin eden dinlerin, oluşturdukları kurum kültürü içinde fizyolojik ihtiyaçların yanında Tanrısal amaçlarla mücehhez siyasal, ekonomik, sosyal müesseseleri bulunmaktadır. Nitekim Hz. Muhammed de aldığı Tanrısal bilgi–vahiy doğrultusunda öncelikle hicret etmiş; ancak bu şekilde dinin siyasal birliği önündeki engelleri kaldırarak dini bir hüviyet taşıyan İslam’ın siyasal, ekonomik, sosyal kurumlarını inşa etmiştir. Neticede insanlık tarihi boyunca değişen ve dönüşen ihtiyaçlar çerçevesinde teşekkül eden kurumlar, muktedir bireylerin hiyerarşik güç üstünlüğüyle hüküm sürebilmiş; dolayısıyla işleyişlerini disipline eden kurallar dışına çıkma hallerinde bu norm–dışı ihlaller, ilkel ölçülerde şiddetle kontrol ve denetim altına alınmaya çalışılmıştır. Siyasi yapılanmaların ve barındırdıkları hukuk sistemlerinin temelinde ise sürdürülebilir form kazandırılmış kurumları sekteye uğratacak herhangi bir ihlal, yaptırım ve ceza ölçekli şiddetle caydırıcı hale getirilmiştir.

İnsan ihtiyaçlarını temel güdülerini doğrultusunda temin etmeye çalıştığı bireysel şiddet erki ile sürdürülebilir kurumlar içinde toplumsal gereksinimlerin giderildiği sistematik kurumsal şiddet çalışmamız Orta Çağ İslam kültüründe kadın algılarını yansıtmaya çalıştığımız *Kitabu’n-Nisa* literatüründe kadına yönelik şiddetin bireysel ve kurumsal olmak üzere her iki şekilde de tatbik edildiği bir anlayışı ortaya koymaktadır. Çünkü ortodoksist unsurların yanı sıra daha çok ortopraksist bir niteliğe sahip İslam din ve kültürü, tüm kurumlarıyla dini kültürün yegâne temsilcisi olarak ümmet bireyleri için sosyal görünürlüğü olan yükümlülükler getirmiştir. Salih ve saliha bireylerin aynı zamanda İslam devletinin iyi bir vatandaşı olarak addedildiği sistemde ümmet

toplumunun tesisi ve sürdürülebilirliği için her bir bireye emir–komuta (itaat) hiyerarşik ilişkileri içinde yetki alanları tayin edilmiştir. Aynı zamanda güç üstünlüklerinden ileri gelen bu hiyerarşi İslami öğretilerde Allah – peygamber – devlet başkanı – erkek mümin – kadın sıralamasıyla karşımıza çıkmaktadır ki güç sahiplerinin her biri, yaptırım ve şiddet hakkını itaat ilişkisiyle bağlı alt hiyerarşi unsurları üzerinde kullanma yetkisine sahiptir. İtaat edilmeye layık olan unsurdan, denetim altına alınıp kontrol edilmesi elzem unsura doğru sıralanan bu piramitte güç sahiplerine yaptırım aracı olarak şiddet erki meşru olarak verilmiş; aynı zamanda caydırıcı mahiyetteki bu erk, güç ve dolayısıyla itaat sahibinden sorulan yetki alanındaki iktidarını korumak amacıyla tayin edilmiştir. Diğer taraftan bu meşru şiddet gücünü elinde bulunduran yetkilinin, hiyerarşi piramidinde üst itaat mercilerine sorumlu olduğu görülmektedir.

Sürdürülebilir hakimiyeti tesis etmek adına İslam devlet kurumlarının ortopraksist yapıları gereği birey üzerinde hem dünyevi/cezaî müeyyideler hem de uhrevî yaptırımlarla şiddetin meşruiyeti sağlanmaktadır. Bununla birlikte “veli” sıfatını haiz bireylerin yetki alanları tayin edilmekte ve şeri devlet içinde muhtemel hukuk boşluğu veya ihlalinden yararlanmak isteyen vatandaşlar, iki aşamalı caydırıcılık sistemine tabi tutularak her türlü anarşi tehdidi önlenmektedir. Bu noktada güç hiyerarşileri piramidinde son basamakta yer alan kadın, şiddet nesnesi olarak İslam kültür müdevvenatı içindeki *Kitabu’n-Nisa* literatüründe yer almıştır. Birer kültür ansiklopedisi mahiyetindeki ilgili yazın içinde kadının, kendisinden beklenen toplumsal roller etrafında denetim ve kontrol altında tutulan bir cins olarak şiddete müstehak olumsuz nitelikleri haiz yapısının özellikle ortodoks söylemden beslenen olumsuz kadın algısıyla ele alındığı görülmektedir. “Yasaklandığı şeyi mutlaka yapan”⁸⁰⁴ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 11; İbn Abdirabbih, 1983: 138; İbn Kuteybe, 2008: 306) yapısıyla kadının, kontrol edilmeye muhtaç bir cins olarak itaat/güç hiyerarşisinin en alt basamağında yer aldığı fikri “Kadınlara itaat etmek kıyamet alametlerindendir.”⁸⁰⁵ ve “Kim karısına itaat ederse kendisini mahvetmiş olur.”⁸⁰⁶ (el-İbşihî, 1999: 205) gibi söylemlerle teyit edilmektedir. Çünkü itaat ilişkilerinin temelinde güç sahibinin iktidarını güçlendirdiği caydırıcı şiddet erki bulunmaktadır ki şiddet, yapılan tanım ve

⁸⁰⁴ مَا نُهِيتَ امْرَأَةً قَطُّ عَنْ شَيْءٍ إِلَّا أَتَتْهُ

⁸⁰⁵ مِنْ اقْتِرَابِ الشَّاعَةِ طَاعَةُ النِّسَاءِ

⁸⁰⁶ مَنْ أَطَاعَ عَرْسَهُ فَقَدْ أَضَاعَ نَفْسَهُ

nitelikleri arasında “birey, kurum veya hakimiyetin devamlılığını sağlamak”, “egemenlik ilişkileri kurmak veya sürdürmek suretiyle güçlüden (otoriteye layık olandan) güçsüze (denetime muhtaca) tatbik edilmek”, “bireysel ve toplumsal ölçülerde sosyo-kültürel amaçlara yönelik gerçekleştirilmek” ve son olarak “kutsal amaçlara yönelik faydalarda meşru bir kuvvet teşkil etmek” unsurları bulunmaktadır.

Bu bölümde Orta Çağ İslam kültürü içinde olumsuz kadın algıları üzerinden şekillenen eril güç ve şiddet eylemlerinin kadınlar üzerinde bıraktığı fiziksel, cinsel, ekonomik ve psikolojik etkileri üzerinde duracağız. Gerek ortodoks gerek edebiyat söyleminde kadınların tedibe muhtaç oldukları algısı, onlar üzerinde uygulanacak şiddetin meşruiyet sınırlarını da göstermektedir. İslam toplumlarında kadının cinsiyetinden ve cinselliğinden ileri gelen statülerin topluma mal edildiği bilinmektedir ki kadınlar yalnızca “eş olarak kadın” ve “anne olarak kadın” şeklinde kendilerinden beklenen roller çerçevesinde değerlendirilmektedirler. Bu anlayışın temelinde idrak edilen dönemlerin hâkim kurumları, güç-iktidar ilişkileri ve kadın algıları yatmaktadır. Özellikle çalışmamızın birinci ve ikinci bölümlerinde yer verdiğimiz üzere Orta Çağ İslam kültürünün çizdiği kadın profili, bugünkü hakim kadın algısından uzak olmamakla birlikte mümin erkek üzerinde bir baskı unsuru oluşturan “meta hakimiyeti” düşüncesinden ileri gelmektedir. Bu hakimiyet arasında kadın bekareti ve iffetinin erkek namusuyla ilişkilendirilmesi mevzuu en temel düşünce olarak yer almaktadır. Çünkü esas olan, ümmet toplumu içinde cinsel anarşiye mahal vermeyecek ölçüde alınacak her türlü eril önlemdir ki bunlar ortodoks söylemde uhrevi yaptırımlar ve kadın üzerinde kavvam kocaların meşru şiddet erkleriyle, edebiyat söyleminde ise farklı türlerdeki eril şiddet rivayetleriyle günümüze ulaşmıştır. Nitekim *Kitabu’n-Nisa* literatürü içinde Orta Çağ İslam kültürüyle beslenen egemen güç unsurlarından baba, koca, sevgili gibi eril bireylerin kadınları tedip, kontrol etme, denetleme, sindirme, mahrum bırakma, cezalandırma amaçlarıyla uygulayageldikleri fiziksel, cinsel, ekonomik ve psikolojik şiddet türlerine dair verilen rivayetler dönemin kadın ve şiddet algısını yansıtmaları açısından önemli ipuçları taşımaktadır.

1. Fiziksel Şiddet

En sık rastlan şiddet türü olan ve mağdur üzerindeki etkisi kolayca fark edilebilen fiziksel şiddet korkutmak, sindirmek ve yaptırım aracı olarak kullanılacak, muhataba her türlü zararı veren yöntem şeklinde tanımlanmaktadır (MAKR, 2015: 47). DSÖ'nün tanımına göre fiziksel şiddet, kaba kuvvetin yaralama, fizyolojik hasar verme, gelişme bozukluğu ya da gerilikle sonuçlanacak veya sonuçlanma olasılığı yüksek biçimde uygulanmasıdır (Bayer, 2013: 86). Genellikle güçlü konumda olandan güçsüz konumdakine doğru uygulama alanı bulan fiziksel şiddet daha çok erkeklerden kadınlara, anne ve babalardan çocuklara yönelen fiziki saldırıları ifade etmektedir (Kara, 2019: 14).

Güç ve iktidar araçlarının keşfedildiği tarihten itibaren tüm zamanlar boyunca öncelikli tedip ve kontrol amacı olarak bilinen fiziksel şiddet, Orta Çağ İslam kültüründe de muktedir özneler tarafından yetki veya mülk altındaki her bir müktesep için uygulanagelmıştır. İslam kültürünün bağlayıcı kaynaklarından dini nasslar da tüm insanlık için hiyerarşik güç ilişkileriyle inşa edilmiş bir düzen öngörmüştür. Buna göre muktedir öznelerden yetki alanı daralan yığınlara doğru her türlü gücü meşru gören bu düzen içinde, İslam/ümme toplumunun esasını oluşturan aile birliği, bireylerin hak ve sorumluluklarının ideal bir çizgide Tanrısal olarak tayin edildiği en küçük birimdir. Aynı zamanda ümme toplumunun işleyişi için bir model teşkil eden aile kurumu, İslami bağların aslı olan itaat ilişkisiyle oluşturulmaktadır ki bahsi geçen bu bağ siyaset, hukuk, iktisat, aile, eğitim, din, ...vd. tüm kurumlar içinde ve belirli statülerde konuşlanan bireylerden beklenen hâkim rol olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin aile kurumu içinde itaat ilişkisi çocukların anne–babaya dinen meşru dairede itaatini ve kadının kocasına en mahrem konulara varana kadar itaatini öngörmektedir. Aynı şekilde ümme kurumları içindeki emir sahibi / amir devlet başkanına, hüküm veren kadıya, işverene, ilim sahibi alime, dinde derin bilgi sahibi fakihe hatta ibadet ritüellerinde tabi olunan imama kadar İslami ilişkiler öncelikle itaat etme, uyma, razı olma gibi bağlarla sağlanır. Kendisine itaat edilen muktedirin bu gücü Allah ve peygamberden onlar adına alması da otoriteyi meşrulaştıran şiddetin kullanım amacını normalleştirmekte hatta kutsamaktadır. Buna göre kadına yönelik fiziksel şiddeti ifade eden tarihi tüm veriler meşruiyetini Nisa suresi 34. Ayetten almaktadır: “Kocalar kadınları üzerinde yönetici ve

koruyucudurlar. Bunun sebebi Allah'ın bazı insanlara bazılarında daha fazla nimet vermesi ve bir de kocalarının mehir verme, evin masraflarını yüklenmeleri gibi malî yükümlülükleridir. O halde iyi kadınlar itaatli olan ve Allah kendi haklarını nasıl korudu ise kocalarının yokluğunda onların hukuklarını koruyan kadınlardır. Dik başlılığından yıldığınız kadınlara gelince onlara evvela öğüt verin, yatakta yalnız bırakın ve onları dövün. Şayet size itaat ederlerse onlara yüklenmek için bir sebep aramayın. Unutmayın ki üstünüzde çok yüce ve büyük olan Allah vardır”⁸⁰⁷. Şiddeti meşrulaştıran araçlardan mümin erkeğe verilen “mali imkanları doğrultusunda sosyoekonomik açıdan güçlü ve kaim/kavvam olma” niteliği, “egemenlik ilişkilerinin sürdürülmesi amacı ile güçlünden güçsüze doğru üstünlük kurmak amacıyla kullanılan” (Damka, 2009: 12) fiziksel şiddet erkiyle beraber itaat etmeyen kadın karşısında otoriteye sunulan bir yetki statüsü olarak görülmektedir. Aile birimi içinde itaat bağına gözetmeyen kadını yargılayacak eril otoritenin bunu tedrici olarak öğüt vererek sözlü, yatağını ayırarak psikolojik ve döverek fiziki erk ile yapması emredilmiştir. Ancak kadının itaat veya başkaldırı sınırlarını çizmeyen öğretinin fiziki şiddete son derece müsait bir zemin hazırladığı görülmektedir.

Kadınlar üzerinde kaim ve onlardan sorumlu tutulan mümin erkeklere fiziksel şiddet erkiyle kadınları tedip etme ve onları denetleme görevinin verildiğini ifade eden nasslardan, hadis edebiyatı çerçevesinde Hz. Muhammed ve sahabeden pek çok rivayet bulunmaktadır. Örneğin, Hz. Peygamber Fudayl b. Abbas’a, “Ehlinden sopanı kaldırma ve onları Allah için edeplendir.”⁸⁰⁸ tavsiyesinde bulunmuş İbn Habib ise bu rivayette asa veya sopa ile kastedilenin el ve dil ile terbiye etmek olduğunu bildirmiştir (İbn Habib, 1992: 251). Mümin erkek için mikro ölçekte aile içi, makro ölçekte ise ümmet toplumu içinde sürdürülebilir itaat ilişkilerini temin ve tesis etmek amacı ve “Edeplendirmeyi terk etmek kıyamet alametlerindendir. Ailenize sert davranınız.”⁸⁰⁹ (İbn Habib, 1992: 251) tavsiyeleriyle fiziksel şiddetin ümmetin kavvamları/erkekleri için meşru kılındığı gözlenmektedir. Çünkü İslam kültüründe norm dışı addedilen

⁸⁰⁷ الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالتَّيَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

⁸⁰⁸ لَا تَرْفَعُ عَصَاكَ عَنْ أَهْلِكَ وَادَّبَهُمْ فِي اللَّهِ

⁸⁰⁹ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ أَنْ يَرْجِعَ الْأَدَبُ فَتَنْكَرُوا لِأَهْلِيكُمْ

itaatsizlik eylemini en primitif yöntem olan fiziksel şiddetle ıslah edecek yegâne otorite sahibi hiyerarşik güç ilişkileri içinde kendisine Tanrısal nitelikler atfedilmiş mümin erkektir. Nitekim Hz. Peygamber'in kızlarından birisi kendisini döven kocasını şikâyet için geldiğinde Allah Rasulü ona, "Ey kızım, kocana ve evine dön! Kadın kocasının sevdiği şeyi beli bükülene kadar bile olsa yerine getirmediğe salih bir hanım olamaz. Şayet siyah bir dağdan kıvıl bir dağa koşmanı emretse ona itaat edip yapman gerekir. Eğer ben bir kimsenin diğ er bir kimseye secde etmesini emretseydim kadının kocasına secde etmesini emrederdim."⁸¹⁰ (İbn Habib, 1992: 259) demiş ve erkeğin Tanrısal niteliklerine işaret etmiştir. Bununla birlikte secde edilesi mümin erkeğin karısına uyguladığı şiddetin sorgulanamaz olduğunu gösteren hadisler de yine erkeğin aynen Tanrı gibi sorgulanamaz olduğunu göstermesi bakımından bir başka Tanrısal niteliğine işaret etmektedir: Eş'as b. Kays şöyle demiştir: Rasulullah'ın sahabilerinden birinin evinde kaldım. Adam bir ara kalkıp hanımına vurdu. Ben aralarına girmeye çalıştım ancak sonunda bana, "Ey Eş'as! Rasulullah'tan işittiğim şu sözü iyi ezberle: "Sakin hiçbir adama hanımına neden vurduğunu sorma."⁸¹¹ diyerek yatağına gitti" (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 101; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 299).

Kadın üzerinde mutlak otorite sahibi mümin erkeğe yetki alanındaki kadına uyguladığı fiziksel şiddetin sorulamayacağına dair ortodoks söylemin yanında, kadını dövme ölçüsüyle ilgili ikazlar da bulunmaktadır. Bu uyarılar mülkiyet temelli İslam geleneğinin kadın konusunda da aynı anlayışı benimsediğini göstermektedir ki Hz. Peygamber'in "Biriniz deveye vurduğu gibi kadınlara peş peşe vurmasın. Çünkü sonra onunla kucaklaşacaktır." (İbn Habib, 1992: 254) ve "Biriniz kadını kölesini döver gibi dövmesin. Zira günün sonunda onunla yatacaktır."⁸¹² (İbn Habib, 1992: 254) rivayetlerinin her ikisi de bey' akdiyle elde edilen ve üzerlerinde aynı haklar sağlanan deve ve köle metalarına tatbik edilen şiddetin, nikah akdiyle milk altına alınan kadınlara yöneltilecek fiziksel şiddetle karşılaştırıldığını hatta dönemin eril otoriteleri tarafından aynı şekilde uygulandığını göstermektedir. Peygamberin ikazları doğrultusunda develeri, köleleri gibi fiziksel şiddete maruz bırakılan ancak onlar ölçüsünde dövülmemesi gereken kadınlar Allah Rasulü'nün "Allah'ın kadın kullarını dövmeyin."

⁸¹⁰ وَلَوْ كُنْتُ أَمْرْتُ أَحَدًا أَنْ يَسْجُدَ إِلَى أَحَدٍ لَأَمَرْتُ الْمَرْأَةَ أَنْ تَسْجُدَ لِزَوْجِهَا

⁸¹¹ لَا تَسْأَلَنَّ رَجُلًا فِيمَ يَضْرِبُ امْرَأَتَهُ

⁸¹² يعمد أحدكم فيضرب امرأته ضرب عبده ثم لعله يضاجعها من آخر يومه

müjdesine de muhatap olmuşlar ve bunun üzerine kadınlarını dövmei bırakan mümin erkekler, Hz. Ömer'in bir gün "Ey Allah'ın Rasulü! Kadınlar kocalarına karşı huysuzluk ediyorlar." çağrısı üzerine kendilerine verilen dövme izni doğrultusunda kadınlarını dövmei devam etmişlerdir. İbn Habib *Kitabu Edebi'n-Nisa*'da "بَابُ مَا يَجُوزُ لِلرِّجَالِ

يَنْصَرِفُونَ مِنْ ضَرْبِ نِسَائِهِمْ"⁸¹³ yani "Erkelere Eşlerini Dövme İzni Verilmiştir" bab başlığı altında

bu olay üzerine pek çok kadının kocalarını şikayet etmek üzere Rasulullah'ın evini kuşattığını ve Allah Rasulü'nün bundan rahatsızlık duyarak, "Dün akşam Muhammed ailesini yetmiş kadar kadın kuşatarak kocalarını şikayet ettiler. Onlar hayırlılarınız değildir." (İbn Habib, 1992: 247, 248) buyurduğunu bildirmiştir.

Kadınlara uygulanacak fiziksel şiddet için ısrarla Hz. Peygamber'i "Allah'ın kadın kullarını dövmeyin." kararından geri çevirmeye çalışan Zübeyr b. Avvam, Hz. Ömer ve oğlu Abdullah b. Ömer'in kadınlara karşı şeddat tavrı sergiledikleri rivayetlerden anlaşılmaktadır. Örneğin Ebu'l Yakzan'ın anlattığına göre Ömer ibnü'l-Hattab, Yezid b. Ebi Süfyan vefat ettikten sonra Ümmü Eban bint Utbe b. Rebia'ya evlenmek üzere talip olmuş; Ümmü Eban ise Ömer'den için "Evine yüzü asık girer ve evinden yüzü asık çıkar. Kapılarını kilitler ve iyiliğinden mahrum eder." diyerek teklifini geri çevirmiştir. Ömer'i reddettikten sonra Zübeyr b. Avvam ona talip olur. Zübeyr için, "Eli saç örgülerimdedir (saçlarımı yolar), bir de elinden kırbacı eksik olmaz." diyerek onun da teklifini geri çevirir" (İbn Kuteybe, 2008: 206, 207). Bununla birlikte Zübeyr'in hanımlarını çamaşır asılan çubukları üzerlerinde kıracak şekilde dövdüğü ve bunu sıklıkla tekrarladığı aktarılmaktadır ki hanımı Esma bint Ebi Bekr'i sıkça sert bir şekilde dövmesi nedeniyle Esma babası Ebu Bekr'e kocasını şikayet etmiştir (Köse, 2018: 76): el-Ğazi b. Kays'ın naklettiğine göre Zübeyr b. Avvam, evine girdi ve hanımı Esma ile diğer hanımına yatağının altını süpürmelerini emredip çıktı. Döndüğünde orayı aynı halde bulunca karılarına yaptıklarını Esma şöyle anlatmaktadır: "Saçlarımızı birbirine bağladı ve süpürgeyle acıtıcı şekilde vurmaya başladı. Diğer hanımı daha güzel olduğu için ona fazla vurmuyordu. Bende ise çirkin bir iz kalmıştı. Şikâyet etmek için ablam Aişe'ye gittim. O da "Kardeşime böyle ne yapmış?" dedi ve beni babam Ebu Bekir'e gönderdi; babam da bana "Ey kızım! Şüphesiz o, salih bir adamdır ve çocuklarının babasıdır. Umulur ki Allah seni cennette onunla

⁸¹³ İbn Habib, 1992: 247

evlendirecektir. Sabret ve evine dön.”⁸¹⁴ dedi (İbn Habîb, 1992: 250, 251). Aynı şekilde İbn Ebi Müleyke’nin anlattığına göre “İbn Ömer hanımı duvarın arkasındaki bir kadınla konuşurken seslerini işitti. Aralarında akrabalık bağı vardı, ancak o bunu bilmiyordu. İbn Ömer hurma dallarını eline alıp geldi ve hanımını onunla dövdü” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 83; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 299). Alkame’den aktarıldığına göre “Muaz b. Cebel hanımıyla oturmuş elma yiyordu. O esnada yanlarına bir genç geldi. Hanımı ısırıldığı elmayı gence verdiğiinden dolayı Muaz onu sopaladı” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 80, 81). Bu rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla, cennetle müjdelenen büyük sahabiler dahi Hz. Peygamber’in “Allah’ın kadın kullarını dövmeyiniz.” ve “Bilin ki kadınları dövenler hayırlılarınız değildir.” (İbn Mace, Nikah: 51; Ebu Davud, Nikah: 43) uyarılarına uymayarak nikahları altındaki kadınlara ağır fiziksel şiddet uygulamışlardır.

Kadınlara fiziksel şiddet uygulamakta sakınca görmeyen veya onlara dayağı reva gören sahabiler arasında haksız yere kıskançlıklarına yenik düşenler de bulunmaktadır: Muaz b. Cebel bir gün hanımını deri bir çadıra bakarken görmüş ve yanına girip onu dövmüştür (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 299). Hz. Ömer’in oğlu Asım ise umre için Mekke’ye doğru yola çıktığı sırada Kudeyd evlerinin bulunduğu bir yerde evlerden birinin bahçesine girerek çadırını kurdu, yüklerini indirdi. Asım insanların en iri yapılısı ve en yakışıklısıydı. Çadır kurduğu bahçenin hanım sahibi ise ona şöyle haber gönderdi: “Ey adam! Benim kocam çok kıskanç biridir. Evimin önünden bir adam geçse beni döver.”⁸¹⁵ Seni bu evin bahçesinde görürse sana zarar verir. Allah için rica ediyorum, git ve uzaklaş bizden”. Asım da ona, “Ben artık yerleştim. Zaten çok geçmeden de ayrılacağım. Benden dolayı kocandan sana bir zarar gelmez. Hemen toparlanıp gitmem benim için meşakkatli olacak.” diye cevap verdi. Ancak kadın Asım’a oradan ayrılması için bir haber daha gönderdi. O esnada kadının evinden yaşlı bir kadın çıktı. Asım onu çağırdı ve kadının kim olduğunu sordu. İhtiyar kadın, “O, Ektum’un kızı Hardiyye’dir. Kocası Asram oğlu Rebi’dir. Ektum isimli küçük bir oğulları var.” dedi. Sonra da gitti.

⁸¹⁴ فَأَخَذَ بِقُرُونِ رُؤُوسِنَا وَضَرَبْنَا بِالسُّوْطِ ضَرْبًا وَجِيعًا فَكَانَتْ صَاحِبَتِي تَحْسِنُ الْإِتْقَاءَ وَكَانَتْ لَا أَحْسَنَ فَائِثٍ فِي أَثَرٍ قَبِيحًا. فَخَرَجْتُ أَشْتَكِي إِلَى عَائِشَةَ فَأَرْسَلَتْ إِلَى أَبِي بَكْرٍ فَقَالَتْ: مَا صَنَعَ هَذَا بِأَخْتِي؟ فَقَالَ لِي أَبُو بَكْرٍ: يَا بَنِيَّتِي! إِنَّهُ رَجُلٌ صَالِحٌ وَهُوَ أَبُو ذَرِيَّتِكَ. وَلَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يَزُوجَكَ فِي الْجَنَّةِ؟ فَاصْبِرِي وَارْجِعِي إِلَى بَيْتِكَ!

⁸¹⁵ يَا هَذَا إِنَّ لِي زَوْجًا غَيْرًا يَمُرُّ الْإِنْسَانُ بِجَانِبِ بَيْتِي فَيَضْرِبُنِي

Asım bazı şiirlerden beyitler söyledi, o esnada da kadının kocası eve gelmişti. Şiirini bitirince bir gürültü ve ses duydu, adam hanımını dövüyordu. Biraz bekledi, adamın hırs ve sinirini yenmek için böyle yaptığını anladı.⁸¹⁶ Adam daha sonra Asım'ın çadırına gelerek seslendi, Asım dışarı çıktı. Adam, “Babam sana feda olsun, bana söyleyeceğin bir mazeretin var mı?” diye sordu. Asım adamın karısıyla arasında geçen haberleşmeyi anlattı. Adam, “Babam sana feda olsun, evimde kalsaydın benim için bir sorun olmazdı.” dedi (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 112,113). Müslüman oldukları bilinen Muaz ve Rebia b. Asram dışında Ravh b. Zenba ve onunla evli olan Numan b. Beşir el-Ensari'nin kızı Hind'in de İslam ile müşerref olamadıkları bilinmekte; kadına yönelik fiziksel şiddetin kıskançlık sebebiyle temenni edildiğine dair rivayetin İslam kültürünü değil, köklü Arap kültürünü yansıttığı ifade edilmektedir ki Hind edebiyatçı ve şair bir kadındı ve çok meşhurdu. Kocası Ravh ise çok kıskançtı. Bir gün hanımını Cüzam kabilesinden bir grubu izlerken gördü. Ona, “Tepeden erkekleri mi izliyorsun?” dedi ve kadını dövmeye başladı.⁸¹⁷ Bunun üzerine kadın, “Yazıklar olsun sana! Gördüğüm adamlar Cüzam kabilesindendir. Vallahi onlarla helal bir ilişkiye dahi girmek istemem. Kaldı ki haram bir ilişkiyi arzulayayım”. Bunun üzerine Ravh şöyle dedi:

أثني عليك بأن باعك ضيقٌ وأن أصلك في جذامٍ ملتصق

“Seni övmek isterdim ancak kendince zarardasın,
Umarım ki soyun Cüzam kabilesinden biriyle birleşsin”! Bunun üzerine Hind şöyle dedi:

و هل أنا إلا مهرةً عربيةً سلسلة أفراسٍ تحللها بغل
فإن نتجت حرّاً كريماً فبالحرّاً وإن يك أقرافٌ فما أنجب الفحل

“Ben bir Arap kısrığı gibiyim,
Katırdan bozma bir at yavrusu gibi.

⁸¹⁶ ثم دخل زوجها واستقرّ في منزله، فلما فرغ من شعره سمعه وهو يضربها فصبر حتى علم أنه شفى غيظه

⁸¹⁷ فرآها ذات يوم مشرفة على وفدٍ من جذام. فجعل يضربها

Şayet hür ve asil birini doğurursa ne hoş,
Ancak melez olursa, bu durumda babaya itibar edilir”. Bunun üzerine Ravh onun için,
“Allah’ım! Ben ondan önce ölürsem, ona tokat atacak ve kucağına kusak bir koca
nasip et.”⁸¹⁸ diye beddua etti. Seneler sonra Ravh öldü ve kadın Muhammed b. el-
Hakem b. Ebi Ukayl es-Sekafi ile evlendi. Bu adam genç, yakışıklı ve içkiye düşkün
biriydi. Kadın onu çok sevmişti. Ancak adam ona tokat atar, kucağına kusardı. Kadın,
“Allah Ebu Züra’ya rahmet etsin, duası kabul olundu,” dedi ve Huzeymi’nin “Yerinde
yapılan kıskançlık ne güzeldir.”⁸¹⁹ beytiyle başlayan şiirini okudu (İbn Kayyim el-
Cevziyye, 1982: 111, 112). İbn Kayyim el-Cevziyye bir başka rivayette Ravh ve karısı
Hind için şunları aktarmıştır: Numan b. Beşir’in kızı Hind aşırı derecede kıskanç olan
kocasını Ravh b. Zenba’ya, “Sende şu üç haslet varken kavminin seni reis yapmasına
şaşıyorum: Cüzam kabilesindensin, korkaksın ve çok kıskançsın.” dedi. Adam şöyle
cevap verdi: “Cüzam kabilesinden olduğumu söylüyorsun, ben o kökten geliyorum ne
yapabilirim ki. Korkaklığa gelince, benim sadece bir canım var, onu korumaya
çalışıyorum. Kıskançlığa gelince de senin gibi aptal bir hanımı olan benim gibi bir
adamın başka bir erkekten hamile kalıp gelir de kendi evinde namusu kirlenir
korkusuyla kıskançlık yapması son derece normaldir.”⁸²⁰ (İbn Kayyim el-Cevziyye,
1982: 115, 116; İbn Abdirabbih, 1983: 124). Rivayetlere göre erkeklerin kıskançlıkları
kadınlar üzerinde gerek uzun gerek kısa vadede kadınların fiziksel şiddete maruz
kalmalarına sebep olmuştur. Numan b. Beşir’in bir diğer kızı Amre bint Numan ise
Muhtar b. Ebi Ubeyd’in karısı ile birlikte Musab b. Zübeyr tarafından öldürülmüşlerdir.
Ancak insanlar bunu inkâr etmişler ve Musab b. Zübeyr’i yüceltmişlerdi. Çünkü o
Rasulullah’ın müşrik kadınlar hakkındaki nehyini getirmişti. Bunun üzerine Ömer b.
Ebi Rebia şu şiiri söyledi:

إِنَّ مِنْ أَعْظَمِ الْكِبَائِرِ عِنْدِي قَتْلَ حَسَنَاءٍ غَادَةَ عَطْبُولَ

قَتَلْتُ بِاطْلَا عَلَى غَيْرِ ذَنْبٍ إِنَّ لِلَّهِ دَرَّاهَا مِنْ قَتِيلِ

⁸¹⁸ اللَّهُمَّ إِنْ مِتَّ قَبْلَهَا فَابْتَلِهَا بِزَوْجٍ يَلْطَمُ وَجْهَهَا، وَيَقِيءُ فِي حَجْرِهَا

⁸¹⁹ مَا أَحْسَنَ الْغِيْرَةَ فِي حَيْنِهَا

⁸²⁰ وَأَمَّا الْغِيْرَةُ فَحَقِيْقٌ لِمَنْ كَانَتْ لَهُ امْرَأَةٌ حَمَقَاءُ مِثْلَكَ أَنْ يَغَارَ عَلَيْهَا مَخَافَةَ أَنْ تَجِيْئَهُ بَوْلٌ مِنْ غَيْرِهِ
فَتَقْذِفَ بِهِ فِي حَجْرِهِ

“Benim katımda büyük günahlardan biri,
Hür, beyaz tenli ve zarif boyunlu bir kadının öldürülmesidir.
Hiçbir suçu yokken, boş yere öldürüldü.
Ah! Ne de üstün bir kadın öldürüldü.
Bizlere ölmek ve savaşmak takdir edilmiş,
Güzel kadınlara ise eteklerinden sürüklenmek” (İbn Abdirabbih, 1983: 128). Görüldüğü üzere *Kitabu'n-Nisa* literatürü içinde fiziksel şiddet mahiyetindeki kadınlara uygulanan vurma, dövme, saçlarını yolma ve asa/sopa gibi nesnelerle zarar vermek eylemlerinin yanı sıra kadınları bizzat öldürmeye varan eylemlerden de bahsedilmektedir. Ancak Musab b. Zübeyr'in öldürdüğü kadınların müşrik olması, bu eylemde cinsiyetin değil mensup olunan din veya inancın etkili olduğunu göstermektedir.

Genellikle siyasi amaçlarla katledilen kadınların erkekler tarafından çeşitli yollarla terbiye edildiği ve onlara ders verme mahiyetinde çeşitli fiziksel şiddete maruz bırakıldıklarına dair rivayetler bulunmaktadır ki bunlardan Abbas b. Hişam el-Kelbi'nin babasından naklettiği haber dikkat çekicidir: Amr b. Humame ed-Devsî Arapların en yakışıklısıydı ve bir keresinde hac farızası için Mekke'ye geldi. Onu gören bir kadın, “Onun yüzü mü daha güzel yoksa atı mı, bilemiyorum,” diyerek övdü. Amr'ın bir de saç topuzu vardı, arkadaşları ile birlikteyken saçlarını açar, onlardan ayrılınca da saçlarını bağlayıp topuz yapardı. Kadın Amr'a, “Evin nerede?” diye sordu. Necd'de olduğu cevabını verince kadın, “Sen Necdli de Tihamili de değilsin, doğru söyle.” dedi. Amr, “Mekke ile Yemen arasındaki Serat beldesindenim.” dedi. Sonra kadına, “Arkanı dön” diye işaret etti ve kadın da öyle yaptı. Kadını alıp Serat'a götürdü. Kocasını takip etti ancak yetişemeyince geri döndü. Amr kadını eve alıp damarını kesti ve “İşte benden sonra hiçbir adamın peşinden asla gitmeyeceksin.”⁸²¹ dedi ve onu bu haliyle kocasına gönderdi (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 303). Bir diğer anlatıya göre Yunan krallarından Satirün Sersar adıyla bir kale yaptırdı. Kapısının yeri belli olmadığından orayı kuşatan tüm krallar başarısız kaldılar. Sonunda “büyük omuzlu” lakabıyla tanınan İran Şahı Sabur bu kaleyi kuşattı. Ancak aylar geçmesine rağmen o da başarılı olamadı.

قطع عروقها وقال والله لا تتبعين بعدي رجلا أبدا⁸²¹

Bir gün kralın kızı Nadira kaleden aşağıya doğru bakarken, kalelerini kuşatmak için gelen Sabur'u gördü ve ona âşık oldu. Sabur insanların en yakışıklısı ve en uzun boylusuydu. Nadira Sabur'a, "Benimle evleneceğine ve tüm hanımlarından üstün tutacağına dair söz verirsen, kalenin kapısını nasıl açacağını sana söylerim."⁸²² diye haber gönderdi. Sabur bu konuda Nadira'ya söz verdi. Kız ona, "Ben bir yere saman dökceğim. Adamların orayı takip etsinler, böylece kalenin giriş kapısını bulurlar." diye haber gönderdi. Ardından babasına çokça içki içirip sarhoş etti. Kale halkı da durumun farkına varmadı. Sabur askerleriyle kaleye girdi ve ele geçirdi. Nadira'nın babasını da öldürdü. Sonra askerlerini topladı ve Nadira ile evlendi. Nadira sabaha kadar uyumuyor, sırtını yatağa koymuyordu. Sabur, "Neden uyumuyorsun?" diye sorunca, "Yatak yanlarımı ağrıtıyor." diye cevap verdi. Sabur, "Niye o? Hiçbir kral bundan daha yumuşak ve rahat bir yatağa yatmamıştır." dedi. Yatağı güvercin tüyünden yapılmaydı. Sabah olduğunda Sabur kızın yağdan kat kat olmuş derisinin arasında kokulu bir kâğıt gördü ve onu etlerinin arasından çekince etleri kanamaya başladı. Kıza, "Yazıklar olsun sana! Baban seni nelerle besliyordu?" dedi. Kız, "Sakatat, tereyağı, hurma, bol ve halis içki ile beslerdi." diye cevap verdi. Sabur, "Sen orada böyle keyif sürmüştün, babanı ve kavmini öldürdükten sonra seni hayatta bırakmamam gerekir." dedi. Sonra iki at istedi. Kızın her bir ayağını bir ata bağladı. Atları ters istikametlerde koşturdu ve kızını ikiye ayırarak öldürdü (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 155, 156).⁸²³ Rivayetlerde Arap ve Yunan kültürlerinde kadınlara yönelik fiziksel şiddetin onların katline kadar götürüldüğü görülmektedir. Özellikle babasını katleden komutanın saltanatına dil uzatan kadının bu sebeple öldürülmesi muktedir eril şiddete örnek olarak verilebilir. Yine Hz. Ömer'in Rasulullah'ın torunu Ümmü Gülsüm'den Zeyd adında bir erkek çocuğu dünyaya gelmiş, Abdülmelik b. Mervan, Zeyd ve annesi Ümmü Gülsüm'ü zehirleyerek öldürmüştür ve "İşte Ali'nin zürriyeti (bundan zehirlediği Ümmü Gülsüm'ü kastetmiştir) ve işte Ömer'in zürriyeti (Hz. Ömer'in Ümmü Gülsüm'den oğlu Zeyd'i

⁸²² إِنَّ أَنْتَ ضَمَنْتَ لِي أَنْ تَتَزَوَّجَنِي وَ تَفْضِّلَنِي عَلَى نِسَائِكَ دَلَلْتُكَ عَلَى فَتْحِ هَذَا الْحِصْنِ

⁸²³ İbn Kuteybe buna benzer bir rivayeti, kitabının "بَابُ مَسَاوِيءِ النِّسَاءِ" yani "Kadınların Talihsizlikleri/Noksanlıkları" başlığı altında zikretmiştir. Rivayet bizzat İbn Kuteybe'nin Siyerü'l-Acem eserinden okuyup aktardığı ve bahsi geçen komutanın Erdeşir isimli gözüpek bir asker olduğu, Fırat ile Dicle nehirleri arasında kalan Cezire olarak bilinen Irak'ın Hadr şehrini muhasara altına almaya çalıştığı gibi İbn Kayyim el-Cevziyye'den farklı olarak zikretmiştir (İbn Kuteybe, 2008: 311).

kastetmiştir). Onun saltanatından korktuğum için ikisini de zehirledim.”⁸²⁴ (Abdurrezzak, 1403: 163 (no: 10354)) diyerek siyasi endişelerle bu türlü şiddete başvurduğunu dile getirmiştir.

Kadınlara olduğu gibi kız çocuklarına yönelik fiziksel şiddet ve katl eylemleri Mısırlılar, Yunanlılar, Romalılar ve Avustralya yerlileri gibi toplum ve topluluklarda da belli başlı sebepler çerçevesinde görülmektedir. Kutsal varlıklara şükretme ve onlara yaklaşma, sakat veya istenmeyen özelliklere sahip çocuklardan kurtulma, kıtlık zamanlarında besin maddelerinin yeterli olmaması ve çoğu zaman pratik nedenlere dayanan erkek çocukların kız çocuklarına üstün kabul edilmesi gibi kültürel sebeplerin (Demircan, 2008: 11–12) geçerliliği Hz. Peygamber’in tebliğiyle İsra suresi 31., Enam 136–137., Mümtehhine 12. ayetlerle ilga edilmiştir. Nitekim Ali b. Süleyman el-Ahfeş anlattığına göre İbni Kelbi, Kur’an’da kendisine hikmet verildiği bildirilen Lokman b. Ad hakkında şu haberi aktarmıştır: “Arapların filozofu Lokman b. Ad çok kıskanç biriydi. Hanımına bir köşk yaparak onu oraya yerleştirdi. Mahalledeki bir adam, kadını görünce ona âşık oldu. Kabilesine gidip aşkını ilan etti ve Lokman’a tuzak kurmalarını istedi. Lokman’ın savaşa çıkmaya hazırlandığını işittiklerinde, âşık adamı bir yığın kılıcın arasına sararak Lokman’a emanet olarak bıraktılar. O da bunları evine koydu. Evinden ayrıldığında kılıçlar hareket etmeye ve ses çıkarmaya başladı. Kadın kalktı ve kılıçlara doğru yöneldi, kılıçların arasında bir adamın olduğunu gördü. Adam ona aşkını açtı, kadın da adamın kendisine yaklaşmasına izin verdi. Adam kocası dönene kadar kadının evinde kaldı. Kocası dönünce, kılıçları olduğu gibi sahiplerine teslim etti. Ancak bir gün evin tavanında sümük gördü. Hanımına, “Buraya kim sümükürdü?” dedi. Kadın, “Ben sümükürdüm.” diye cevap verince adam, “O halde gözümün önünde sümükür bakalım oraya kadar erişecek mi?” dedi. Kadın sümükürdü fakat tavana kadar ulaştıramadı. Adam, “Vah başıma gelenler ki kılıçlar bana musibetlerle geldi.” deyip karısını öldürdü. Sonra kızı Sahr’ın merdivenlerden çıktığını gördü. Eline bir taş aldı ve başını ezerek onu da öldürdü. Hınçla bağırarak, ‘Sen de bir kızsın!’⁸²⁵ diyordu. Araplar bunu darb-ı mesel olarak zikrederler” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 113, 114).

⁸²⁴ قَالَ عَبْدُ الرَّزَّاقِ: وَأُمُّ كُلْثُومٍ مِنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَدَخَلَ عَلَيْهَا عُمَرُ، وَأُولَدَ مِنْهَا غُلَامًا، يُقَالُ لَهُ: زَيْدٌ، فَبَلَغَنِي أَنَّ عَبْدَ الْمَلِكِ بْنَ مَرْوَانَ سَمَّيَاهَا، فَمَاتَا وَصَلَّى عَلَيْهِمَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ، وَذَلِكَ أَنَّهُ قِيلَ لِعَبْدِ الْمَلِكِ: هَذَا ابْنُ عَلِيٍّ، وَابْنُ عُمَرَ، فَخَافَ عَلَى مُلْكِهِ فَسَمَّيَاهَا

⁸²⁵ وَ قَالَ: أَنْتِ أَيْضًا امْرَأَةٌ

Rivayete göre Lokman Hekim olarak bilinen darb-ı meselleriyle meşhur bilgenin (Harman, 2003: 205) dahi karısını öldürdüğü hatta kendi çocuğunu da yalnızca kız çocuğu olması gerekçesiyle öldürdüğü görülmektedir.

Kız çocuklarını başlarına gelecek muhtemel belalardan korumak veya iffetsizliklerinin velileri olarak babaları veya kabile erkeklerinde karşılık bulacağı korkusu onlara yönelik kıskançlık ve sonu fiziksel şiddet hatta öldürmeye dahi varan eylemlere sebebiyet vermektedir. Özellikle Arapların kız çocukları doğduğunda üzülmelerinin nedeni onları yük olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü kız çocuğu her zaman ailesine ve kabilesine sorun getirebilir. Başına bir kötülük geldiğinde, söz gelimi sık sık meydana gelen kabile savaşlarında esir edilip satıldığında, ailesi bundan utanç duyacaktır. En iyi ihtimalle hiçbir sorun olmadan büyütüldüğünde evlenip başka bir kabileye giderse, kendi ailesine ve kabilesine doğrudan yarar sağlamayacaktır (Demircan, 2008: 23–24). Bununla ilgili olarak Abdullah b. Müslim b. Kuteybe'nin naklettiği haber kadınların olduğu gibi kız çocuklarının da kıskançlık kapsamında fiziksel şiddete maruz kaldıklarını göstermektedir: İmru'l-Kays'ın hep kız çocuğu olur, erkek çocuğu hiç olmazdı. Çok kıskanç biriydi ve bu yüzden doğan kız çocuklarını öldürürdü. Bu durumu gören hanımları çocuklarını diğer kabilelere gönderip ondan gizlediler. Bunu duyan İmru'l-Kays onları bulmak için bineğine binip yola çıktı. Bir kabileye uğradı ve oyun oynayan kız çocuklarına yaklaşıp, “Şiirime kim karşılık verir ve devamını getirirse, ona bu bineğimi vereceğim.” dedi. Aralarından bir kız ona, “Haydi getir şiirini” dedi. Adam şöyle dedi:

تَبَلْتُ فَوَادَكَ إِذْ عَرَضْتَ عَشِيَةً بَيْضَاءَ بَهْنَكَةٍ عَلَيْهَا اللَّوْلُؤُ

“Aydınlık bir gecede o kadına rastladığında, senin gönlünü çaldı, Üzerinde inciler bulunan narin ve hoş kokulu bir güzeldi”. Kız bir süre bekledikten sonra şöyle cevap verdi:

لَعْقِيلَةُ الْإِدْحِيِّ بَاتَ يَحْفَهَا كُنْفَا الظَّلِيمِ وَ زَالَ عَنْهَا الْجَوْجُؤُ

“Kuma bulanmış devekuşu gibiydi, dişisi ona yakın davrandı,

Ama o başı gövdesinden kopmuş gibiydi”. Bu cevabı aldıktan sonra kendisinden beklenmeyecek şekilde güzel bir şiirle karşılık veren kızın kendi kızı olduğunu anlayan İmru’l-Kays onu kılıçla öldürdü ve yoluna devam etti. Başka bir köye vardı. Yine oyun oynayan kız çocuklarına yaklaşıp, “Şiirime kim karşılık verir ve devamını getirirse, ona bu bineğimi vereceğim.” dedi. Kızların hiçbiri cevap vermedi, sadece aralarında bulunan bir kız, “Getir şiirini.” deyince adam şiirine şöyle başladı:

إِذَا بَرَكْتَ تَعَالَى مِرْفَقَهَا عَلَى مِثْلِ الْخَصِيرِ مِنَ الرَّخَامِ

“O kadın ki dizleri üzerine çöktüğünde dirsekleri yukarı kalkar, Sanki mermerlerle döşenmiş bir yer gibidir”. Buna karşılık kız bir süre sessiz kaldıktan sonra şöyle dedi:

وَ قَامُوا بِالْعَصَى لِيَضْرِبُهَا فَهَبْتُ كَالْفَنِيْقِ مِنَ النَّعَامِ

“Ellerinde sopalarla kadını dövmek için kalktılar, O ise boğa gibi hızlıca esip gitti”. Bunun üzerine adam kızı öldürdü ve yoluna devam etti. Başka bir köye vardı ve orada oyun oynayan kızlara yaklaşıp, “Şiirime kim karşılık verirse, ona bu bineğimi vereceğim.” dedi. Kızlar ona cevap vermediler. Sadece aralarındaki tanımadığı kendi kızı, “Getir şiirini.” deyince adam şöyle dedi:

وَ كَانَهُنَّ نَعَاجَ رَمْلٍ هَائِلٍ بَدَفَ يَمْدَنٍ كَمَا يَمِيدُ الشَّارِبِ

“O kadınlar büyük çöllerdeki dişi koyun gibiydiler, Ellerinde def, sarhoşun sallandığı gibi salınıyorlardı”. Kız bir süre sessiz kaldıktan sonra şöyle dedi:

بَلْ هُنَّ أَقْرَبُ فِي الْخَطَا مِنْ خَطْوِهَا إِنَّ الْخُرَائِدَ مِثْلُهَا مُتَقَارِلِ

“Aksine o kadınların adımları, o kadının adımlarından daha kısadır,

Çünkü bakireler, kısa adımlarla yürürler”. Bunun üzerine adam bineğinden inip o kızı da öldürdü ve oradan ayrıldı” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 108–110).

2. Cinsel Şiddet

Dünya Sağlık Örgütü’nün “Şiddet ve Sağlık Konulu Dünya Raporu”nda cinsel şiddet türleri şu başlıklar altında toplanmıştır: Evlilik ve beraberliklerde gerçekleşen tecavüz, yabancılar tarafından gerçekleştirilen tecavüz, savaş sırasında gerçekleştirilen sistematik tecavüz, cinsel birleşmede bulunmaya yönelik istenmeyen cinsel sataşmalar ve saldırılar, zihinsel veya fiziksel olarak engelli bireylerin cinsel istismarı, çocukların cinsel istismarı, zorla evlendirme ve çocukların evlendirilmeleri, gebelikten korunma ya da cinsel yolla bulaşan hastalıklardan korunma yöntemlerini kullanma hakkının engellenmesi, zorla düşük yaptırma, kadının cinsel bütünlüğüne yönelik saldırgan eylemler (zorla yapılan kızlık zarı/bekaret muayeneleri), bireylerin cinsel istismar amaçlı olarak ticari açıdan kötüye kullanılması (akt., Çoklar, 2007: 4–5).

Kitabu’n-Nisa türü eserlerde kadın cinselliği konusunda ortodoks söylemden farklı, müstakil bir modelle karşılaşmaktayız. Her ne kadar Orta Çağ İslam kültüründe kadın cinselliğinin kurgusu yasa niteliği taşıyan dini kural ve tabularla şekillenmekteyse de siyasi, sosyoekonomik ve kültürel koşullar kadın cinselliğini arzu ve haz merkezli ele alan erotik söylemin de varlığını yadsınamaz ölçekte ortaya koymaktadır. Erotik söylem ve aşk edebiyatı karşısında kadınların cinselliğini kontrol altına almak ve toplumsal nizamı sağlamak isteyen ortodoks söylem kadın cinselliği ve bedenini kadınların kendilerine değil topluma, aileye, erkeğe mal etmektedir (İlkkaracan, 2015: 11). Kadın bedeni ve cinselliğinin Müslüman toplumlarda aileye, aşirete ve topluma mal edildiği bu erkek egemen anlayış kendisini ortodoks söylem dahilindeki dini bilgi kaynakları yanında devletlerin yasa ve politikalarında da göstermektedir. Öyle ki kadınların maruz kaldığı en kötü şiddet türlerinden biri olan tecavüz, TCK’da “Kişilere Karşı Suçlar” altında değil, “Adab–ı Umumiye ve Nizam–ı Aile Aleyhine Cürümler” başlığı altında sınıflandırılmıştır (İlkkaracan, 2015: 12). Böylece “ırza geçme” bizzat ahlaka karşı yapılan suçlardan addedilerek çoğu kez ailenin şeref ve namusunu açığa vurmamak için saklanmakta, genellikle seksüel özellik taşıyan fiil ve hareketleri muhtevi “Adab–ı

Umumiye ve Nizam-ı Aile Aleyhinde İşlenen Cürümler” kapsamında yer almaktadır (Akkay, 2011: 653).

Toplumsal kurumlar arasında ahlak ile birlikte manevi yaptırımı elinde bulunduran din kurumu, devlet yapılanmasının şeri olduğu siyasal sistemlerde maddi yaptırım gücünü de kullanma imtiyazına sahiptir. Bu bağlamda eril ve dişil olarak çift kutuplu ve katı bir ayrım üzerinde yükselen ortodoks İslam (Boudhiba, 2008: 7), toplumsal cinsiyet ayrımının sarahaten görüldüğü bir dini düşünce sistemidir. Cinsler arası bu ayrıma muhalif her türlü tutum ve davranış özellikle İslami sistemin esas olduğu toplumlarda anarşiye sebep olmaktadır. İnsanın bireysel kulluğu yanında toplumu ilgilendiren sosyal davranışlarını da balanse eden vicdani itkinin öncelikle manevi müeyyideyle tayin edildiği dini sistemler, cinsler arası farklılıklar gündemini kendi dönemlerinin “hak/hukuk” anlayışları çerçevesinde tevdi etmişlerdir. Çünkü bugünün kadın hakları savunucularının yanı sıra Müslüman kadınların hak arayışları, İslam hukuk sisteminin eleştiriye hatta redde tabi tutulmasına sebebiyet verebilmektedir. Çalışmamız kapsamında Orta Çağ İslam kültüründeki kadın cinselliğine dair ortodoksi temelli ataerkil politikaların dolaysız olarak doğurganlık, kadın sünneti, bekaret, cinsel itaat ve segregasyon (tecrit); dolaylı olarak da erkek faydacı çok-karılılığın yanı sıra sınırsız cariye edinme hakkı ile sınırsız boşama hakkı çerçevesinde teşekkül ettiğini görmekteyiz. Bu bağlamda bahsi geçen politikaların ihlali durumunda kadına yönelik şiddet üst başlığında “cinsel şiddet” içerikli hadiseler genel olarak “namus cinayeti” şeklinde tavsif edilmektedir. Aynı şekilde bu politikalar kadının sosyo-dini kurallar bütününe gerektiren ümmet içindeki davranışsal otokontrolünü sağlayabilecek akli, ahlaki ve fiziki yeterliliklerden yoksun olduğu temeline dayanmaktadır. Dolayısıyla bahsi geçen doğurganlık, kadın sünneti, bekaret, cinsel itaat ve segregasyon ilkeleri mezkûr başlıklar altında sıkça ifade ettiğimiz gibi “kadın üzerinden alınan önlemler” vasıtasıyla, toplum nezdinde erkek egemen cinsel faaliyetin sorumluluğunu yine patriyarkal yetkeye bırakmıştır.

Kadına yönelik cinsel şiddetin esasını oluşturan ve toplumsal ölçekte cinsel anarşiyi önlemeye dair tedbirlerden ibaret yöntemlerin muktedir –eril– öznelerin tüm erk ve yaptırımları elinde bulundurduğu bir sistem içinde dogmatik yapıda işlediğini görmekteyiz. Kadının kutsal doğurganlığının, nesil üretiminin tohum imgelemiyile

erkek-etkin tarafa çekilmesi; kadının evlilik öncesi cinsel etkinliğinin erkek cinsine rağmen yok sayılarak bekaret kaybına sebebiyet verecek herhangi bir ihlalin haklı namus cinayetlerine dönüşmesi; kadının biyolojik bekaretinin yanı sıra evlilik sonrası toplumsal bekaretini muhafaza etmek adına kamusal özgürlük ve görünürlük alanlarının kısıtlanarak toplumdan, sosyal hayattan tecrid edilmesi (segregasyonu) Orta Çağ İslam kültürünün kadın algısına ışık tutacak bir diğer başlık olan “kadına yönelik cinsel şiddet” bağlamında karşımıza çıkmaktadır. Her biri birer tedip yöntemi olan bu cinsel şiddet unsurları, kendi türünden işlevsel önlemleri de barındırdığı üzere oldukça önem taşımaktadır. Yani kadının kontrol altında tutulması ve dolayısıyla erkek tarafından tedibine gidilen cinselliği, dönemin ve toplumun cinsel dinamiklerini yansıtmaktadır ki alınan önlemler kadın cinselliğinin psiko-sosyal niteliklerini muhtevidir, diyebiliriz. Bu bağlamda toplumların cinsel dinamiklerinin tanzimi konusuna değinen Murdock, incelediği toplumların tasnif değişkenlerini sosyalleşme sürecinde cinsel kural ve yasakların *içselleştirilmesi* ve *dışsal tedbirler alınması* şeklinde belirlemiştir. Murdock’un tasnifine göre Batı toplumları cinsel ahlak kurallarını birey vicdanlarına derinlemesine aşılır, böylece dışsal bir müeyyide gerektirmeyen toplumsal cinsel politika bireylerin öz değerlerinde etik olarak yer alır. Ancak cinsel düzenlemelerin dışsal tedbirlerle tevdi edildiği toplumlar olan Doğu toplumları –ki Arap-İslam toplumları bunlar arasında yer alır– evlilik öncesi bekareti garanti altına almak üzere bekar kızların saklanması, yanlarında mürebbiyeler bulundurulması, sosyal hayattan ve kamusal alandan tecrit edilmeleri, örtünmeleri ile denetim altında tutulmaları konusunda son derece katı bir duruş sergilerler (Murdock, 1965: 273–274). İşte bu noktada cinsel politikanın ve dolayısıyla toplumsal düzenin temin edilmesi adına alınan önlemlerin fert vicdanlarında içselleşmiş halde bulunması yahut dışsal yaptırımlarla desteklenmesi, toplumların farklı şekildeki kadın ve kadın cinselliği algısından kaynaklandığı sonucunu ortaya koymakta; fakat kanaatimize göre tamamıyla bu algıdan ibaret görünmemektedir. Kadınların cinsel potansiyelinin aktif mi pasif mi olduğuna dair farklı anlayışlar halihazırda çalışmamız bütününde ortodoks ve erotik söylemden delillendirdiğimiz örneklerde kendini göstermiştir. Daha önce bu konuya temas etmemiz hasebiyle her iki söylemin temelini “terğib (istek uyandırma) ve terhib (sakındırma)” işlevlerini muhtevi olduğunu dile getirmekle yetineceğiz ki; terğib yani kadın cinselliğine karşı arzu uyandırma işlevini erotik söylemin, terhib yani kadın cinselliğinden sakındırma işlevini ortodoks söylemin esas aldığı bilinmektedir.

Kadın cinselliğini kollektif olarak denetim altında tutmayı amaç edinen bu politikalar esasen cinsiyetler arasındaki eşitsiz hiyerarşiyi de korumayı amaçlamaktadır ki dinsel ortodoks söylemin kadın nüşuzu (asılığı) karşısında erkeği, kavvamlığı dolayısıyla “darp etme”⁸²⁶ erkini elinde bulunduran cins olarak öne çıkarması aynı şekilde kadına yönelik cinsel şiddetin erkeğin yetke alanına girmesine sebep olmuştur. Örneğin Müslüman toplumlardaki bekaret anlayışı, her ne kadar kadın fizyolojisine ait bir unsur olsa da erkeğin namus anlayışı kapsamında değerlendirilir. Kadın cinselliğinin safiyetini muhafaza görevi, içselleştirilememiş etik değerlerin ancak dışsal önlemlerle velayet sahibi erkeğe bırakılması mikro ölçekte erken yaşta ve zorla evlilik, görücü usulü evlilik, kuma olarak evlendirilmelere; makro ölçekte ise namus cinayetlerine yol açarak sosyolojik, psikolojik ve fizyolojik uzantıları olan kayıpların patriyarka tarafında haklı gösterilmesi sonucu doğurmaktadır. Diğer taraftan kadının erkeğine karşı cinsel itaatini sağlayacak argümanların dinsel söylem içinde uhrevi yaptırımları gerektirecek boyutta ele alınmış olması, kadın cinselliğini yok saymanın ötesinde son zamanlarda sıklıkla dile getirilen evlilik içi tecavüz meselesini de gündeme getirmektedir. Dinsel söylem içinde kadının kocasına karşı görev ve sorumlulukları kapsamına giren “cinsel itaat” emri, evlilik içinde kadının cinsel ilişkiyi reddetme özgürlüğünü elinden alan milk/mülkiyet anlayışından ileri gelmektedir. Esasında her ne kadar “evlilik içi ırza geçme” olayları yaş, sosyal sınıf, ırk, din ve etnik köken gözetmeksizin, tüm evliliklerde görülebilmekte ve kadınlar üzerinde bıraktığı ciddi psikolojik ve fiziksel hasarlara neden olmakta (Aşırdizer ve Yavuz, 2009: 35) ise de çalışmamız kapsamında kültürün kadın algısına ışık tutacak işlevi, İslam dini kapsamıyla sınırlandırıldığı için mezkur sosyo-dini yapının cinsel şiddeti üzerine eğilmek gereği hasıl olmaktadır. Bu noktada kadına yönelik şiddetin İslam öncesinde de yüzyıllar boyunca hayatın bir parçası olduğu bilinmektedir. Örneğin M.Ö. 8. yüzyılda Eski Roma kanunlarında erkeklerin, kadınlar üzerinde dayak, boşama ve hatta öldürme hakları bulunmaktaydı. Ayrıca hüküm sürdüğü dönem İslamiyet’in de neşet ettiği tarih aralığına tekabül eden ve M. 200 ile 636 yılları arasında Suriye’de hüküm süren Hristiyan-Arap Gassani hanedanlığına mensup Haris b. Ebi Şemr el-Gassani’nin kendisine anlatılan kadınlardan hoşuna gidenini yanına çağırıp onlara tecavüz ettiği bildirilmektedir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 170).⁸²⁷ Yine cinsel şiddetin din, ırk ve etnik köken bakımından farklılık gösteren

⁸²⁶ 4/Nisa 34

⁸²⁷ كان الحارث بن أبي شمر الغساني إذا أعجبه امرأة ووصفت له، بعث إليها واغتصبها نفسها

bir kıstas olarak ele alınamayacağına dair rivayet Ahmed b. Yahya'nın anlattığına göre siyasal iktidarı elinde bulunduran Kaytanon (القِيطَنُون) isimli birinin haberini nakletmektedir. Kaytanon, Medine halkı üzerinde hakimiyet kurunca onlarla çirkin bir pazarlıkta bulunarak evlenen her kadının kocasıyla zifafa girmeden önce mutlaka kendisiyle cinsel ilişkiye girmesini şart koşmuştu. Bir gün Hazrec kabilesinden Malik b. Aclan, kız kardeşini evlendirecekti. Onu hazırlayıp eşine göndermeye niyetlenirken, Hazrecililerin meclislerinde oturdukları bir anda, kız kardeşi yarı çıplak bir halde kendini sokağa attı. Malik buna çok sinirlendi ve kız kardeşini yakalamak için üzerine kılıçla atladı ve ona, "Beni rezil ettin, başımı eğdirdin!" dedi. Kız kardeşi, "Hakkımda niyetlendiğin şey, bundan daha çirkin ve daha rezil! Şayet beni, ırzıma geçmesi için kocamdan başkasına gönderiyorsan, o, benim çıplak ve perişan bir halde sokağa çıkmamdan daha kötü bir şey!" dedi. Malik, "Babanın hakkı için sen çok doğru bir söz söyledin." dedi. Kadın odasına dönünce, Malik onun yanına gitti ve "Sana hayırlı bir konuda teklifte bulunacağım, senin daha iyi bir fikrin var mı?" dedi. Kadın sitemkar bir şekilde, "Sadece cinsel ilişkiye girilecek bir kadında ne hayır gezer⁸²⁸!" dedi. Malik, "Söyleyeceğime kulak ver." deyince kadın kabul etti. Malik niyetlendiği şeyi kız kardeşine anlattı. Gece olunca Kaytanon'un adamları, kadını götürmek üzere geldiler. Kadın ise giyindi, süslendi, kokular süründü. Malik de elbisesini giydi, kokusunu süründü ve kılıcını kuşandı. Kadın kılığına girerek kız kardeşiyle birlikte Kaytanon'un köşküne gittiler. Kaytanon, kendisine ait bir odada Malik'in kız kardeşi ile baş başa kalır kalmaz diğer kadınlar oradan uzaklaştılar, yanlarında yalnızca Malik kaldı. Kadın, Kaytanon'a dönerek, "Tevrat hakkı için, bir süre kendime gelmeme izin ver. Bu, kendisine alıştığım aile fertlerimden kız kardeşim. Beni sana alıştırması için yanımda getirdim." dedi. Kaytanon, "Pekala." dedi. Bir süre sonra adam, "Yatağına git, ben de geliyorum." dedi. Ardından odasına girip kapıyı kapattı ve yatağına girdi. Malik hemen davranıp kılıcını çıkardı ve Kaytanon'u öldürdü. Bunun üzerine Evs ve Hazrec kabileleri bir araya geldiler ve bu edepsizlikten kendilerini kurtardığı için Malik'i başları ve efendileri olarak kabul ettiler. Her şeyin yönetimini ona verdiler. Bundan sonra da Yahudiler hep zelil yaşadılar ve başlarını bir daha kaldıramadılar (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 38, 39). Rivayetlerden anlaşıldığı üzere cinsel şiddet, bahsi geçtiği

أَيُّ خَيْرٍ عِنْدَ امْرَأَةٍ إِلَّا أَنْ تَنَاقَ؟!⁸²⁸

üzere ırk, din ve etnik köken fark etmeksizin bilinen yazılı tarih boyunca kadınların maruz kaldığı şiddet türlerinden olagelmıştır.

Şiddet tanımı içinde yer alan ve kadına yönelik “ataerkil kontrol, denetleme, hesap sorma, intikam alma” eylemlerinin cinsel aktiviteler üzerinden gerçekleştirilmesi hali “kadına yönelik cinsel şiddet” tanımları içinde de doğal olarak yer almaktadır. Bu bağlamda Nahid Toubia’nın tabiriyle “kadınların cinselliğini ve doğurganlığını kontrol altında tutmak için bir toplumun kullanabileceği en korkunç yöntem” (İlkkaracan, 2015: 30) olan kadın sünnetine değinmek uygun olacaktır. Daha önce değindiğimiz üzere kadınların tabi tutuldukları bir ritüel olan sünnet, kadının cinsel organı üzerinde gerçekleştirilen mutilasyon niteliğinde bir operasyon olması bakımından cinsel şiddet kapsamında değerlendirilmiştir. Klitoral ve labial ampütasyonların yanında labial kapatmalar hatta himenektomi işlemleri doğrudan kadın cinselliğini kısıtlayan işlemlerdir. Kısaca açıklanacak olursa klitoral ampütasyon kadının haz organı olarak da bilinen klitorisinin kesilmesiyle gerçekleştirilen operasyondur ve kadın sünneti denildiğinde akla gelen ilk işlemdir. Labial ampütasyon klitoral ampütasyon işlemiyle birlikte kadının cinsel organın iç dudaklarının da kesilip alınması işlemidir, buna göre hem klitoris hem de iç dudaklar organdan ayrılır. Labial kapatma işlemi klitoral ve labial ampütasyonları da kapsamakla birlikte bu işlemlerden sonra cinsel organın iki dış dudağının birbirlerine dikilerek uzvun tamamen kapatılması operasyonunu ifade eder. Bu işlemlerden ayrı tutulan ve kadın sünneti gibi dişil bireyin cinsel aktivitesini dışsal bir müdahaleyle kontrol etmek, yön vermek amaçlı himenektomi işlemi de cinsel şiddet bağlamında kadın için benzer zayıflık sebebiyet vermekte; ama farklı sonuçlar doğurmaktadır. Kuzey Nijerya’da uygulanagelmekte olan himenektomi, genellikle kız çocukların doğumlarından yedi gün sonra erkeğin cinsel faaliyetini kolaylaştırmak amacıyla fazla kızlık zarının alınması işlemidir (İmam, 2015: 81). Kadın bedeni üzerindeki bu sosyo-kültürel uygulamalar, dişil öznenin bireysel özgürlükleri önünde en büyük engellerden birini teşkil etmektedir. Daha çok cemaat toplumlar ile bireysel hak ve özgürlüklerinin özümsemediği sosyal sistemlerde mülkiyet temelli kalıp yargılar, kadına yönelik cinsel şiddet yorumlarında da görülmektedir. Cinsellik olgusu her ne kadar kişisel bir yapı arz etse de sosyal, kültürel ve dini temeller üzerinde şekillenerek kamusal kodlarla oluşturulur. Bu noktada cinselliklerimizin toplumsal cinsiyet kimliklerimizden müstakil bir yapıda ancak mündemiç şekilde inşa edildiğini

söylememiz mümkündür. Ayrıca ferdi kapsamlılığımızın öznel alanına giren cinsel kimliklerimiz etnik ve dinsel kimliklerle iktidar söylem sınırlarında yaşam alanı bulur ki esas olan özneyi kanalize eden bilgiyi tekelinde bulunduran hâkim kabul ve anlatıdır. Uzun bir tarih çizgisinde kadına yönelik cinsel şiddetin temel dayanaklarını ataerkil tarih yazımında görmekteyiz. Yalnız mezkûr konu üzerine temellendirilen güncel tutum, bugünün sosyal süreçleri ve karar alma mekanizmalarının kadın cinselliği ve şiddeti konusundaki tavrıdır. Topluma bir şekilde mal edilmesi gereken kadın cinselliğinin öznel kapsamında bireysel tasarruflara açık kalması, dışil ahlaksızlık fikriyle beraber mutlak surette kontrol altına alınması gereken bir tehlike olarak yıkıcı algısını sürdürmektedir. Cinsel kimliklerinin eş ve anne olarak topluma mal edildiği kadınlar, rol ve statülerini kocaları ve çocuklarının varlıkları üzerinden kazanmakla ev içi özel alanlarında dahi pasifize edilmek yöntemiyle denetlenmektedirler. Halihazırda kamusal alandan toplumsal bekaretine zeval getirmemesi amacıyla el çektirilen kadının, görünürlüğünü hatta öznelliğini edilgen konuma çekmesi beklenmektedir. Sonuç olarak hayatın normal akışında hedefe alınan her türlü ideal, dışil etki ve etkenlerden uzak kalacak; böylece kültür katılımcıları ve oluşturucuları değil, yalnızca kültürün taşıyıcıları (Imam, 2015: 86) pozisyonunda bırakılan kadın muti bir varlık olarak yüce ataerkil emeller doğrultusunda güdülmeye devam edecektir. Fakat unutulmamalıdır ki itaatkar davranış, tek başına itaatkar cinsellikler oluşturmak için de yeterli değildir (Imam, 2015: 94). İtaat için gerekli tedbirlerin içselleştirilmeden dışsal itkilerle tesis edilmeye çalışılması, sosyal ve cinsel güdülere sahip insan için ihlal edilesi kalıp yargılardan ibaret kalır.

Şiddet olgusunu çalışmamız *Kitabu'n-Nisa* literatüründe özellikle kadınlara yönelik cinsel şiddet bağlamında ele alan rivayetler arasında dinsel kimlik ve statüsüyle bu meşruiyeti kullananlar da vardır. Bu cinsel şiddet örnekleri İsrailoğullarından hikaye edilmekle birlikte Müslümanlara nispet edilen haberler de bulunmaktadır. Adiy b. Sabit'in Abdullah b. Abbas'tan aktardığı rivayetlerden biri şöyledir: "Vaktin birinde İsrailoğulları arasında kendisine delilerin getirilip elinden şifa buldukları bir rahip vardı. Soylu bir aileden bir kadın deli olup aklı başından gidince, kardeşleri onu alıp şifa bulması için bu rahibe getirdiler. Şeytan, kadınla ilişkiye girmesi için rahibe sürekli vesvese veriyordu. Sonunda kadınla ilişkiye girdi ve kadını hamile bıraktı. Kadının hamile olduğu ortaya çıkınca, şeytan rahibi korkutmaya ve ısrarla kadını öldürüp

defnetmesi gerektiği yönünde vesveseler vermeye başladı. Bunun üzerine rahip, kadını öldürüp bir yere defnetti. Şeytan da insan kılığına girerek kadının kardeşlerinden birinin yanına gitti ve rahibin kız kardeşine yaptıklarını anlattı. Ardından kadının diğer kardeşlerine de olanları anlattı. Kardeşler, birbirlerine konuyu açmak istiyorlar ve birbirlerine, “Bana birisi gelerek bizim için çok kötü bir haber verdi.” diyorlardı. Sonunda olayı birbirlerine tamamen açtılar. Çünkü şeytan kardeşlerin her birini dolaşmış ve rahibin yaptıklarını anlatmıştı. Bunun üzerine hepsi toplanıp rahibe gittiler ve “Kız kardeşimiz nerede?” diye sordular. Rahip, “Yanımdan ayrıldı fakat nereye gittiğini bilmiyorum.” dedi. Kardeşler sonunda meseleyi krala bildirdiler. İnsanlar da rahibin kaldığı manastıra giderek onu dışarı çıkardılar. O da çaresiz kalarak suçunu itiraf etti ve rahibin çarmıha gerilip asılmasına karar verildi. O esnada şeytan rahibe gelerek, “Tüm bunları sana hoş gösteren bendim ve bunları sana ben yaptırdım. Şimdi söyleyeceğim hususta bana itaat edersen seni çarmıha gerilmekten kurtarırım.” dedi. Rahip, “Pekâlâ.” diyerek şeytanın teklifini kabul etti. Şeytan, “Bana bir defa olsun secde edeceksin.” dedi. Rahip şeytana secde ettiği anda öldürüldü ve böylece kafir olarak ölmüş oldu. Bu hadise Allah’ın şu buyruğu kapsamına girmektedir: “Münafıkların durumu ise tıpkı şeytanın durumu gibidir. Çünkü şeytan insana, “İnkâr et.” der; insan inkâr edince de, “Şüphesiz ben senden uzağım. Çünkü ben alemlerin Rabbi olan Allah’tan korkarım.”⁸²⁹ der” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 195, 196). Müellifin kitabına aldığı rivayet metninde geçen “secde etmek, vesvese vermek, şeytanın kötülüğü hoş göstermesi” gibi İslami gelenekle benzerlik gösteren Nasrani anlayış, İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Haşr suresi 16. ayet ile ilgi kurmasına sebep olmuştur. Anlaşıldığı üzere, şifa bulması için kardeşlerince rahibe teslim edilen kadının tecavüze uğrayıp hamile bırakıldığı görülmekte ve kadının bu mağduriyeti ve cinsel şiddet, İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından şeytan ve vesvesesi üzerinden itikadi düzlemde konu edilip müminlere yönelik vaaz üslubunda verilmektedir. Benzeri bir anlatı İsrailoğullarından “Meysune” isimli bir kadının başına gelenlerdir: Meysune bir dava sebebiyle iki alime danışmak üzere gitti. Bu iki alimin her ikisi birden kadına âşık oldular, ama birbirlerinden bu durumu sakladılar. Bir gün kadının bir bahçede yıkandığı haberini aldılar ve bahçenin duvarına çıkarak kadını gözetlemeye başladılar. Kadın onları fark edince suya dalarak kendini örtmeye çalıştı. İki alim bu durum üzerine kadına, “Eğer arzumuzu yerine getirmezsен aleyhinde yalancı şahitlik yaparız.” dediler. Kadın iki

⁸²⁹ 59/Haşr 16

alimin bu teklifini yerine getirmeyince dedikleri gibi onun aleyhinde yalancı şahitlik yaptılar. Kadının cezasının uygulanacağı yere geldiklerinde Danyal peygambere vahiy geldi ve bu vahiyle kadının suçsuzluğu, alimlerin de yalanları ortaya çıkmış oldu” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1983: 196). Kadının nefsinden murat almak suretiyle onu cinsel olarak şiddete iten her iki alimin, bu isteklerini yerine getirmeyen kadın hakkında iftira atmaları her ne kadar cinsel şiddetin eyleme dönüşmediğini gösterse de bu niyeti taşıyan alimlerin kadını yıkanırken gözetlemeleri ve bizzat ondan cinsel olarak faydalanma talepleri şiddetin cinsellik türüne örnek olarak getirilebilir. Diğer taraftan İbn Kayyim el-Cevziyye’nin bu rivayetin devamında yaptığı “İşte bu, aşkın fitnelerinden biridir.” yorumu da oldukça ilginç ve tartışmaya açıktır.

Cinsel şiddet bağlamında Nur suresi 33. ayette, “Dünya hayatının geçici menfaatlerini elde etmek için iffetli olmak isteyen cariyelerinizi fuhşa zorlamayın. Kim onları buna zorlarsa bilinmelidir ki hiç şüphesiz onların zorlanmasından sonra Allah (onları) çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir.”⁸³⁰ denilmektedir. Abd b. Humeyd, İbnü’l-Münzir ve İbn Ebi Hatim’in bildirdiğine göre Katade “...iffetli olmak isteyen cariyelerinizi fuhşa zorlamayın...” buyruğunu açıklarken, “Burada iffetli ve Müslüman olmak isteyen cariyeler kastedilmektedir.” izahını yapmış (Suyuti, ty (c): 194)⁸³¹ ve böylece diğer cariyelerin varlığına delalet eden bir açıklamada bulunmuştur. Diğer taraftan tefsirlerde bu ayetin 631 vefatlı Abdullah b. Übeyy hakkında nazil olduğuna dair açıklamalar bulunmaktadır: Ömer b. Sabit ayetin “...Cariyelerinizi fuhşa zorlamayın...” kısmını açıklarken bu hükmün Abdullah b. Ubey b. Selul ve cariyesi Muaze hakkında nazil olduğunu söylemiş ve açıklamasına şöyle devam etmiştir: “O anda Abbas b. Abdilmuttalib de Abdullah b. Ubey b. Selul’un yanında esir olarak bulunmaktaydı. Muaze belki Abbas’tan hamile kalır da çocuğun fidyesini alır düşüncesiyle, Abbas’ı yoldan çıkarması için Muaze’yi dövüyor, o da bunu kabul etmiyordu. Abdullah b. Ubey’in isteği cariyenin Abbas’tan çocuk edinmesiydi” (Suyuti, 2012: 60). Hz. Peygamber’e ve dinine beslediği kin ile meşhur olmuş Medineli münafıkların reisi Abdullah b. Ubey b. Selul’un (Koçyiğit, 1988: 139), cariyesi Muaze’yi fuhşa zorlayarak hem fiziksel hem de cinsel şiddet içeren bu türlü

وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَانَكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْتُمْ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهْنَهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ

وأخرج عبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم عن قتادة {إِنْ أَرَدْتُمْ تَحَصُّنًا} أي عفة وإسلاماً⁸³¹

davranışlarından sonra Nisa 33'ün indiği rivayet edilmektedir. Ancak Nesai'nin Cabir'den bildirdiğine göre, Müseyke Ensardan bir kişinin cariyesiydi. Allah Rasulü'ne gelip “Efendim beni fuhşa zorluyor.” deyince “Cariyelerinizi fuhşa zorlamayın.” ayeti nazil oldu (Suyuti, ty (c): 192).⁸³² O halde cariyelerin fuhşa zorlanmaması gerektiğini bildiren ayetin Abdullah b. Ubeyy b. Selul'a yönelik değil de Ensardan bir Müslümanı uyarmak üzere nazil olduğunu gösteren rivayetler de vardır. Bu da Müslümanların bir müddet cariyelerini zinaya zorlayarak efendilerine gelir sağladıkları izlenimi doğurmaktadır. Çünkü İbn Ebi Şeybe'nin bildirdiğine göre Ebu Cuhayfe şöyle demiştir: “Rasulullah fahişenin kazancını yasaklamıştır” (Suyuti, ty(c): 194).⁸³³ Allah Rasulü'nün zinaya zorlanan ve dolayısıyla fahişelik yapanların kazancını yasaklaması ve kendi öğretisinin izinde gidenleri uyarmak üzere bu ihtar yapmak zorunda kalması Müslümanlar arasında kadınlara cinsel şiddet çerçevesinde kazanç sağlandığı gerçeğini ortaya koymaktadır. Buna bir diğer örnek de İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Ahbaru'n-Nisa*'sında yer verdiği şu rivayettir: Harun b. Münzir şahit olduğu bir olayı şöyle anlatmaktadır: “Ufayt'ı aşıklarının bulunmadığı gerekçesiyle cariyelerini döverken gördüm. Ona ‘Yazıklar olsun sana, Allah'tan korkmuyor musun? Ne günahları var bunların? Dövmek senin için ne de kolay!’ dedim. Bunun üzerine, ‘Onlara elbise almaya kalkışsam hangi parayla alacağım?’ diye sordu. Ben de ‘Onlara elbise alacaksın, çünkü sen efendilerisin!’ dedim. Ufayt, ‘Zani arkadaşları yok. Giysilerini onlara yükleyemezler miydi?’ dedi. Ben cariyelere, “Söylediğini işittiniz mi?” dedim. Onlar: ‘Evet, vallahi onun için çocuk da yaparız.’ dediler. Bunun üzerine Ufayt derin bir nefes aldı ve “Yapmadıkları şeyi söylüyorlar.” dedi” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 218).

Orta Çağ İslam kültür eserlerinde *Kitabu'n-Nisa* literatürü çerçevesinde ele alınmış ve dini şahsiyetlerce tarih yazımına giren ibarelerin dinin kültürel boyutunu da yansıtması açısından önemli veriler sağlayan rivayetler vardır. Örneğin Cabir b. Utbe'nin aktardığına göre bir adam (cinsel ilişki sırasında) karısını diz çöktürerek şiddetle itmiş, yüzüne bir şey fırlatmış ve ilişkisinde şiddetli davranmış. Bu konuda Hz.

⁸³² وَأَخْرَجَ النَّسَائِيُّ وَالْحَاكِمُ وَصَحَّحُهُ وَابْنُ جَرِيرٍ وَابْنُ مَرْدَوَيْهِ مِنْ طَرِيقِ أَبِي الزَّبِيرِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ: كَانَتْ مُسَيِّكَةً لِبَعْضِ الْأَنْصَارِ فَجَاءَتْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: إِنَّ سَيِّدِي يَكْرَهُنِي عَلَى الْبَغَاءِ فَتَزَلْتُ {وَلَا تَكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبَغَاءِ}

⁸³³ وَأَخْرَجَ ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ عَنْ أَبِي جُحَيْفَةَ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ مَهْرِ الْبَغِيِّ

Ali'ye sorunca, "O senin bineğindir, dilediğin gibi binersin."⁸³⁴ cevabını almış ve kendisine bundan dolayı da herhangi bir ceza verilmemiştir (İbn Habib, 1992: 190, 191). Görüldüğü üzere kadın ve erkeğin evlilik birlikteliği içinde karı-koca olarak birbirleri için örtü olduklarını tevdi edilen Bakara suresi 187. Ayetin içeriğiyle⁸³⁵ bahsi geçen evlilik içi ırza geçme rutini pek de örtüşmemektedir. Bir diğer rivayet ise şöyledir: Bir adam Hz. Ali'ye gelerek, "Bir karım var, her ne zaman kendisiyle cima etsem (cinsel ilişkiye girsem) 'Beni öldür! Beni öldür!' diyor." demiş, Hz. Ali, "Günahı bana olsun ki onu bu türlü öldürebilirsin."⁸³⁶ cevabını vermiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 10; İbn Abdirabbih, 1983: 155; el-İbşihi, 1999: 208).

3. Ekonomik Şiddet

İnsanlar arası iktisadi ilişkiler sağlıklı/normal, eşit, zarar verici ya da kontrol edici olarak gerçekleşmektedir (Kara, 2009: 19). Genellikle kadın ve erkek arasında yaşanan ekonomik şiddet, sosyoekonomik açıdan güçlü olmaya daha elverişli olan erkek cinsinin ekonomik gücünü kendisine göre daha zayıf olan kadın için tehdit, yaptırım ve kontrol aracı olarak kullanmasıdır. Bahsi geçtiği üzere nitelik ve işlevlerinden "egemenlik ilişkilerinin sürdürülmesi amacıyla kullanılan yöntem" olarak şiddet (Damka, 2009: 12), güçlünün güçsüz üzerinde hakimiyet kurma usulü olarak esasen bütün şiddet türlerinin altında yatan ekonomik sorunlardan kaynaklanmaktadır (Demirel, 2019: 11).

Kadınları kontrol etmek, cezalandırmak, temel ihtiyaçlarını karşılayamayacak hale getirmek için yapılan her türlü ekonomik baskı *Kitabu'n-Nisa* literatürünün "باب باب سياسة النساء" yani "Kıskançlık Hakkında Söylenenler", "باب سياسة النساء" yani "Kadınları Yönetme ve Onlarla Geçim Babı" başlıkları altında ele alınmakta ve ekonomik kaynakların ve paranın ikinci cins üzerinde yaptırım, tehdit ve

⁸³⁴ مَطِيَّةٌ يَرْكَبُهَا كَيْفَ شَاءَ!

⁸³⁵ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ

⁸³⁶ إِنَّ لِي امْرَأَةً كُلَّمَا غَشِيَتْهَا تَقُولُ: فَتَلْتَنِي؛ فَقَالَ: أَفْتُلْهَا بِهَذِهِ الْقِتْلَةِ وَ عَلَيَّ إِثْمُهَا

⁸³⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 82

⁸³⁸ İbn Kuteybe, 2008: 269

kontrol aracı olarak kullanıldığı görülmektedir (MAKR, 2015: 50). Bunlarla birlikte İbn Habîb’in kadınlara yönelik ekonomik şiddet örneklerine, “بَابُ مَا يُكْرَهُ لِلنِّسَاءِ مِنْ”⁸³⁹ yani “Kadınların Evlerinden Çıkmasıyla Elde Edecekleri Günahlar ve Bunun Hoş Görülmemesi” bap başlığı altında yer vermiş olması, Bayer’in de belirttiği gibi, kadına yönelik ekonomik şiddetin temelindeki en önemli sebebin erkeğe olan bağımlılık olduğunu göstermektedir (Bayer, 2013: 101).

Kitabu’n-Nisa literatürü içinde ve bahsi geçen bap başlıkları altında ortodoks söyleme ait kadına yönelik ekonomik şiddet unsurları genel olarak mümin erkeklere tavsiye mahiyetinde getirilmiş ve kadınları tedip yani eğitme metodu olarak öne sürülmüştür. Kadınları denetleme ve kontrol etmek amacıyla çeşitli yöntemlere başvurulduğu bilinen Arap-İslam kültüründe cinsler-arası tecridin (segregasyon) önemli bir konumu vardır. Özellikle kadınların evlerinden çıkmalarının hoş görülmediği ve çıkmaları halinde elde edecekleri günahların zikredildiği bap başlığı altında kadınlara yönelik ekonomik şiddet tavsiyelerinin bulunması İslam kültüründe kadın için özel alan ve kamusal alan ayrımlarını hatırlatmaktadır. Manevi mekân olarak bilinen ev-içi özel mekân, kamusal veya sosyal alanda kadınların görünürlüğünü sıfırlamak veya sınırlamak üzere kadınlara tahsis edilmiş; böylelikle kadınlar kamusal/sosyal alanda bulunmalarını gerektirecek her türlü ihtiyaçtan mahrum edilmişler veya muaf tutulmuşlardır. Böylece toplum genelinde kadın sebebiyle vukua gelmesi muhtemel her türlü anarşik olayın da önüne geçilmesi sağlanmıştır. Örneğin Hz. Ömer, “Kadınların nefesi ile erkeklerin nefesini birbirlerinden uzak tutunuz. Kadınlara dış elbise giydirmeyin ki dışarı çıkamasınlar.”⁸⁴⁰ (İbn Habîb, 1992: 244, 245) tavsiyesinde bulunarak mümin erkeklere, kontrol ve denetimleri altında bulunan kadınlara onların temel ihtiyaçlarını karşılamamak suretiyle ekonomik şiddet ve yaptırım uygulayarak en temel ihtiyaçlarından sosyal alanda bulunma özgürlüklerini kısıtlamalarını tembihlemiştir. Aynı şekilde “Kadınlarınıza süslü elbise giydirmeyin ki (evde durarak)

⁸³⁹ İbn Habîb, 1992: 243

⁸⁴⁰ بَاعِدُوا بَيْنَ أَنْفَاسِ النِّسَاءِ وَأَنْفَاسِ الرِّجَالِ! وَاسْتَعِينُوا عَلَيْهِنَّ بِالْعُرْيِ الْمَرْأَةِ إِذَا عُرِيَتْ لَرِمَتْ بَيْتَهَا! لَأَنَّ

örtünmeye devam etsinler.”⁸⁴¹ (İbn Habib, 1992: 244) emri de yine erkeklere yöneltilen ve kadın üzerinde ekonomik şiddetin tatbik edildiği bir diğer baskı unsurudur.

Ortodoks söylemin kadınlara yönelik mekân yasakları göz önünde bulundurulduğunda, örnekleme giren eserlerde özellikle kadının itaat ve sadakatsizliğinin mekân üzerinden değerlendirilip sosyal görünürlüğüne engellenerek iktisadi ilişkilerine ket vurulmak suretiyle ekonomik şiddete maruz bırakıldıkları görülmektedir. Bununla birlikte İslam kültürünün aile hukuku temelinde bakım yükümlülüğü harcamaları olan nafakayı erkek cinsine bir borç olarak yüklemesi, bir yandan da, sorumlu erkek karşısında kadını ekonomik olarak ona bağımlı hale getirmiştir. Dolayısıyla hayatta kaldığı süre ihtiyaçları devam edecek ve gelir elde ederek hayatta kalmak gereği duyacak kadının, nafaka temininden sorumlu erkek tarafından ev-dışı ücretli çalışmasının da önüne geçilmiştir. Kadınlar üzerinde hakimiyet kurma yöntemlerinden biri olarak ekonomik şiddet nafaka sistemiyle sistematik hale gelerek kadını erkeğe bağımlı hale getirmiş ve sürekli fakirleştirmiştir (Bayer, 2013: 100). Yani İslami geleneğin erkek sorumluluğunda tuttuğu nafaka sistemi doğrudan erkek cinsi üzerinde ekonomik şiddet unsuru olarak sonuçlar doğurmasının yanında; dolaylı olarak da yoksulluğun kadınlaşmasına sebep olmuştur. Ekonomik şiddetin literatürde öncelikle nafaka sistemini öngören ortodoks söylemce zorluklarına rağmen uhrevi mükafatları müjdeleyen bir üslupla mümin erkeklere yaklaştırıldığı görülmektedir ki Mücahid’in Ebu Hureyre’den aktardığına göre Hz. Muhammed şöyle buyurmuştur: “Fakire sadaka olarak verdiği dinar, köle azadı için infak ettiği dinar, Allah yolunda infak ettiği dinar ve aile bireylerine harcadığı bir dinar vardır. İşte bunların ecir olarak en büyüğü ailene harcadığıdır”⁸⁴² (İbn Kuteybe, 2008: 273)! Ancak ümmet toplumunun ideal profilinin çizildiği didaktik ortodoks söylemin dışında sosyal gerçekliklerin ele alındığı ideal söylemde zorunlu olarak nafaka sistemiyle ev harcamalarının tamamından sorumlu tutulan erkek cinsinin karşı karşıya kaldığı ekonomik şiddet örneklerine rastlanmaktadır. Buna göre denilmiştir ki: “Aile, malın

⁸⁴¹ اسْتَعِينُوا عَلَى النَّسَاءِ بِالْعُرِّيِّ يَلْزَمَنَّ الْحِجَابِ

⁸⁴² دينار أعطيته مسكيناً ودينار أعطيته في رقبة ودينار أعطيته في سبيل الله ودينار أنفقته على أهلك هو أعظم أجرا

kurdudur”⁸⁴³ (İbn Kuteybe, 2008: 272). Ayrıca bir adam Umare b. Hamza’ya gelerek şöyle yakındı: “Evimde her gün bin somun pişiriliyor. Bunların hepsini de helal olarak benden başkası yiyor”! Adamın bu sözü üzerine Umare onun hakkında, “Kendisi ise tek bir somun yiyordu ve şöyle derdi: ‘Diyorlar ki, filan kişi evin efendisindir. Hayır! Bilakis o, evin köpeğidir’⁸⁴⁴ (İbn Kuteybe, 2008: 273)!

Örneklelimizi oluşturan *Kitabu’n-Nisa* literatürünün ortodoks ve edebiyat söylemlerinde karşımıza çıkan erkek profili mehir, nafaka hatta iddet nafakası yükümlülüklerinin tamamından sorumlu tutulan; ancak her ne kadar bu mali sorumluluklar sonucu “bireysel karar alma/verme özgürlüğü” elde etse de, mehir veya nafaka teminatını sağlayamadığı durumlarda yoksun bırakılarak toplum veya devlet tarafından sosyal ve hukuki olarak ekonomik şiddete maruz bırakılmaktadır. Ancak ataerkil yapı ve değerler, hiyerarşi ve itaati öngören geleneğin ve kültürün yaygınlığı ve sürekli olarak yeniden üretilmesi, kadının ve erkeğin fiziki mekanı paylaşmasını öngören dini ve kültürel inançlar, cemaat türü ilişkilerin yaygınlığına bağlı olarak kadın cinsi üzerinde toplumsal baskının fazla oluşu (MAKR, 2015: 56) erkeğin ekonomik şiddete maruz kalmasını hafifletici etkenler olarak bulunması yanında, onun kadın üzerinde ekonomik şiddet yaptırımları uygulamasını kolaylaştırıcı faktörler şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Nitekim ilgili literatürde kadının ekonomik imkanlara sahip olması durumunu tercih etmeyen erkeklerin üzerlerinde ekonomik yoldan egemenlik kuracakları, güçsüz ve sosyoekonomik açıdan zayıf kadınları tercih etme yoluna gittiklerine dair haberler bulunmaktadır. Örneğin Ebu Said şöyle demiştir: “İbn Sirin ile yirmi yıl arkadaşlık ettim. Bana bir gün, ‘Ey Ebu Said! Eğer evleneceksen eline bakacağın kadınla değil, senin eline bakacak kadınla evlen.’⁸⁴⁵ dedi” (İbn Abdurabbih, 1983: 110). Böylece nikah altına alınarak velayetleri üstlenilecek kadınlarla aralarındaki hiyerarşik güç ilişkilerinde kendilerini hâkim kılacak sosyoekonomik niteliklerin de göz önünde bulundurulması önemli görülmüştür. Nafaka sistemiyle kocalarının kendileri için takdir edeceği ihtiyaç maddelerine muhtaç bırakılan kadın, aynı zamanda kocasının mal varlığının da bekçisi olarak görevlendirilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber şöyle demektedir: “Birisi, Müslüman olduktan sonra salih bir kadından faydalandığı kadar

⁸⁴³ الْعِيَالُ سُوسُ الْمَالِ

⁸⁴⁴ فُلَانُ رَبِّ الْبَيْتِ، وَإِنَّمَا هُوَ كَلْبُ الْبَيْتِ

⁸⁴⁵ يَا أَبَا سَعِيدٍ إِنْ تَزَوَّجْتَ فَلَا تَزَوَّجْ امْرَأَةً تَنْظُرُ فِي يَدِهَا، وَلَكِنْ تَزَوَّجْ امْرَأَةً تَنْظُرُ فِي يَدِكَ

hiçbir şeyden yararlanmış değildir. Yüzüne baktığında onu mutlu eder, kendisine bir şey emrettiği zaman ona itaat eder, bir yere gittiğinde de namusunu ve arkasından da malını korur”⁸⁴⁶ (İbn Kuteybe, 2008: 191)! Görüldüğü üzere kocasına itaat kapsamında kadının erkeğin malını koruma görevi bulunmakta ancak “Kocasının nikahında olduğu sürece bir kadına malından hibede bulunması caiz değildir.”⁸⁴⁷ (Ebu Davud, Buyu’ 86) ve “Kocasının izni olmadan kadının bağışta bulunması caiz değildir.”⁸⁴⁸ (Nesai, Zekât: 58) rivayetleriyle de ekonomik olarak sınırlandırılmaktadır.

Ebu Hureyre’den rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber bir gün sabah namazından çıktı, kadınlar da mescide gelmişlerdi. Onların yanına geldi ve şöyle dedi: “Ey kadınlar topluluğu! Sizin gibi akıllı ve dini eksik olduğu halde akıllı başında adamları baştan çıkaran hiç kimse görmedim! Sizleri kıyamet gününde cehennemin çoğunluğu olarak gördüm. Elinizden geldiğince Allah’a yakınlaşmaya çalışın”. O kadınların içinde Abdullah b. Mesud’un da karısı vardı, kocasının yanına geldi ve Hz. Peygamber’den duyduklarını anlattı. Kendisine ait bir gerdanlığı alınca İbn Mesud, “O gerdanlıkla nereye gidiyorsun?” diye sordu. Karısı, “Allah ve Rasulüne yakınlaşmaya gidiyorum, belki böylece Allah beni cehennem ehli eylemez!” diye cevap verdi. İbn Mesud, “Yazık sana! Buraya gel ve onu bana ve oğluma tasadduk et! O ziynet bende kalmalı!” dedi.⁸⁴⁹ Karısı, “Allah’a yemin olsun ki onu peygambere götürünceye dek, hayır!” dedi. Kadın Hz. Peygamber’e gitti ve görüşmek için izin istedi. Peygambere “Bu Zeyneb’tir. Senden izin istiyor ya Rasulallah!” dediler. O “Bu hangi Zeyneb?” diye sordu. “Abdullah b. Mesud’un karısı.” dediler. “Ona izin verin” buyurdu. Zeyneb Hz. Peygamber’in yanına geldi ve şöyle dedi: “Ey Allah’ın Rasulü! Ben senin bir konuşmanı duydum. Döndüğümde Abdullah b. Mesud’a anlattım. Allah’a ve sana yaklaşabilmek için ve Allah’ın beni cehennem ehlinden eylememesi ümidiyle infak etmek üzere gerdanlığımı aldım. Fakat İbn Mesud, bu gerdanlığı kendisine ve oğluna tasadduk etmemi, bu

⁸⁴⁶ ما أفاد رجل بعد الإسلام خيرا من امرأة ذات دين تسره إذا نظر إليها وتطيعه إذا أمرها وتحفظه في نفسها وماله إذا غاب عنها

⁸⁴⁷ لا يجوز لامرأة في مالها إذا ملك زوجها عصمتها

⁸⁴⁸ لا يجوز لامرأة عطية إلا بإذن زوجها

⁸⁴⁹ سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَأَخَذَتْ حُلِيًّا لَهَا ، فَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ : أَيْنَ تَذْهَبِينَ بِهَذَا الْحُلِيِّ ؟ فَقَالَتْ : أَتَقَرَّبُ بِهِ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لَعَلَّ اللَّهَ أَنْ لَا يَجْعَلَنِي مِنْ أَهْلِ النَّارِ ، فَقَالَ : وَيْلَكَ ، هَلُمِّي تَصَدَّقِي بِهِ عَلَيَّ وَعَلَى وَلَدِي ، فَأَنَا لَهُ مَوْضِعٌ

sadakaların asıl yerinin kendisi olduğunu söyledi. Ben de ‘Hz. Peygamber izin verene dek olmaz.’ dedim”. Bunun üzerine Hz. Peygamber “Bunu kocana ve oğluna tasadduk et; onlar buna daha layıktır” buyurdu (İbn Hanbel, 1998a: 373). İbn Mesud’un Hz. Peygamber’in “Sadaka verin!” komutuyla harekete geçen karısı Zeyneb’i bundan alıkoymasını kadınların uhrevi kaderini tayin etmede kocaların rolünü göstermektedir.

Eril şiddetin kadınlar üzerindeki ekonomik etkisini diğer şiddet türlerinde olduğu gibi egemenlik ilişkilerinden kaynaklanan sorumluluk ifası olarak değerlendirebiliriz. Çünkü ortodoks söylemin inşa ettiği erkek rolleri kadınlar üzerindeki denetim ve kontrolün meşruiyetini mümkün kılmıştır. Hadis edebiyatında sık sık dile getirilen olumsuz kadın algısı da erkeğin kadını tedip etmek/eğitmek suretiyle Tanrı, din ve peygambere karşı sorumluluğunu yerine getirmek üzere çeşitli şiddet yöntemlerine başvurmasına neden olmuştur. Bunlar arasında kadının namusunun velisi olduğu erkekten sorulduğu anlayışı her türlü şiddetvari önlemin, kadının iffetini korumaya yönelik işlediğini göstermektedir. Örneğin İbn Kayyim el-Cevziyye’ye göre Hz. Ömer’in “Kadınlara, onları çıplak bırakarak darbe vurun.”⁸⁵⁰ demesinin sebebi şudur: Güzel elbiselerinin bulunması, onların düğünlere gitmesine, bayramlarda dışarı çıkmalarına sebep olur. Kadınlar dışarı çok çıkınca da kocasının tabiatı dışında birçok gerçeğe karşılaşması doğaldır. Kocasını gördüğü erkeklerden daha yakışıklı da olsa; sahip olmadığı erkek ona sahip olandan daha zarif ve sevimli gelir. Hiç birlikte olmadığı, dolayısıyla bıkmadığı erkekler, birlikte olup bıktığı kocasına göre onda daha çok etki bırakır. Kadın böylesine daha çok sempati duyar” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 96). Görüldüğü üzere kadınlara tatbik edilen ve en temel gereksinimlerinden “giyinme ihtiyaçlarının” karşılanmaması yönündeki ekonomik yaptırımlar esasen kadınların bu yöndeki muhtaçlıklarının temin edilmesini değil, sosyal alanlarda ve eğlence ortamlarında bulunmalarını engellemek amacı taşıyarak uygulanmıştır. Aynı şekilde kız çocuklarının bekaretlerinden sorumlu babalar, evlatlarını en temel fizyolojik ihtiyaçlardan mahrum bırakarak kendi görevlerini hafifletme yoluna gitmişlerdir: Ukayl b. Alkame’ye, “Kızların için endişe duymuyor musun? Yaşları ilerledi ve evlenmediler.” diye soruldu. Dedi ki: “Kesinlikle hayır. Onları aç bırakıyorum, böylece

⁸⁵⁰ اضربوهن بالعرى

arsızlık yapmıyorlar. Çıplak bırakıyorum, böylece başkalarına bakmıyorlar”⁸⁵¹ (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 96). Anlaşıldığı üzere aç bırakılan kadınların iffetsizliklerinden, çıplak bırakılanların ise kamusal alandaki görünürlüklerinden emin olan baba ve kocalar, nafaka sistemiyle ailevi harcamaların tüm sorumluluklarını üzerlerine almakla ikinci cins üzerinde nafaka kontrollerini dahi kendileri sağlamaktadırlar. Diğer taraftan psikolojik şiddet kapsamında ele aldığımız eril kıskanma eylemlerinin ekonomik sonuçları, kadınlar üzerinde ekonomik şiddetin kıskanma yoluyla da uygulandığını göstermektedir ki kadınları tedip metotlarından olan onların fizyolojik ihtiyaçlarını karşılamama yöntemi, erkeklerin güvenle kadın ve kızlarını geride bırakacakları bir yaptırım olarak literatürde ele alınmıştır. Asmai’nin anlattığına göre, Ukayl b. Ullefe isminde bir adam vardı ve son derece kıskançtı. Bir gün kendisine denildi ki: “Ardından aileni gözetici olarak kimi bırakıyorsun”? Şöyle cevap verdi: “Onların başına muhafız olarak açlık ve çıplaklığı bırakıyorum”. Yani kadınları şakalaşp zevk alamazlar diye aç bırakıyor, sevinip eğlenemesinler diye de çıplak bırakıyor⁸⁵² (İbn Kuteybe, 2008: 269, 270). Benzer bir rivayeti İbn Kayyim el-Cevziyye *Ahbar’un-Nisa*’nın “باب ما جاء في الغيرة” bap başlığı altında ele aldığı kıskanmaya dair rivayetler arasında zikretmiştir: İshak b. İbrahim el-Mevsılı’nın anlattığına göre Ukayl b. Alkame kıskanç birisiydi. Bir yolculuğa çıkmaya niyetlendiğinde ona, “Geride bıraktıkların için kıskançlığın nerede?” dediler. Bunun üzerine, “Onlara açlığı ve çıplaklığı bırakıyorum. Çünkü aç kalınca şaka yapıp oynayamazlar, çıplak kalınca da evden çıkamazlar.”⁸⁵³ dedi (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 108).

4. Psikolojik Şiddet

Duygusal şiddet olarak da nitelenen psikolojik şiddetin genellikle sözlü tehdit unsuru içeren kalıplarla ifade edildiği, ancak bununla sınırlandırılmayacak kadar geniş olup ruhsal açıdan acı ve zarar veren her türlü söz ve davranışı içerdiği bilinmektedir (Bayer,

⁸⁵¹ كَلَّا، أَجُوعَهُنَّ فَلَا يَأْشُرْنَ، وَأَعْرِيهُنَّ فَلَا يَنْظُرْنَ

⁸⁵² قِيلَ لِعُقَيْلِ بْنِ عُلْفَةَ وَكَانَ غَيُورًا: مَنْ خَلَّفْتَ فِي أَهْلِكَ؟ فَقَالَ: الْحَافِظِينَ، الْعُرَى وَالْجُوعَ. يَعْنِي أَنَّهُ يُجِيعُهُنَّ فَلَا يَمْرَحْنَ، وَيُعْرِيهُنَّ فَلَا يَمْرَحْنَ

⁸⁵³ أَخْلَفْتُ مَعَهُنَّ الْجُوعَ وَالْعُرَى، فَإِنَّهُنَّ إِذَا جَعْنَ لَمْ يَمْرَحْنَ، وَإِذَا عَرِينَ لَمْ يَبْرَحْنَ

2013: 92, 93). Muhatabı psikolojik/duygusal yönde baskılayarak istismar etmek ve çeşitli yaptırımlar öne sürerek karşıdakinin duygusal tahribatına sebep olmak sonucunu doğuran özellikle “sevgi, şefkat ve destek gibi duygusal ihtiyaçların ihmal edilmesi, dine, ırka, dile, kültürel gruba veya geçmişe ait değer verilen inançların aşağılanması veya onlara aykırı davranmaya zorlanması, başkaları önünde küçük düşürme, gururunu incitme, fiziksel şiddet uygulamakla tehdit etme, kişinin duygu ve düşüncelerini açıkça ifade etme özgürlüğünü kısıtlama, yakınlarıyla görüşmesini ve iletişimini yasaklama, istediği gibi giyinme özgürlüğünü kısıtlama gibi fiziksel baskı olmaksızın uygulanan ve ruhsal sağlığını bozucu eylemlerin tümü” (MAKR, 2015: 49) duygusal/psikolojik şiddet olarak nitelenebilecek davranışlardır.

Bugünkü anlamda psikolojik şiddetin, “egemenlik ilişkilerinin sürdürülmesi amacı ile kullanılan bir yöntem olup, güçlüden güçsüze doğru sahip olunan bu gücün üstünlük kurmak amacıyla kullanılması” (Damka, 2009: 12) işlevinin, tarih boyunca sosyoekonomik olarak güçlü erkeğin güçsüz kadın üzerinde kurduğu mülk temelli baskıların başında ve görünmeyen yüzünde yer aldığı bilinen bir gerçektir. Alanyazında “kişinin özsaygısını ve özgüvenini yok etmek amacıyla yapılan davranışlar” olarak tavsif edilen psikolojik şiddet, esasen ilişkilerdeki güç ve kontrol farklılıklarından ileri gelmektedir. Duygusal şiddete başvuranın asıl amacı ise muhatabının benlik duygusuna zarar vermek, korkutarak baskı kurmak ve güçsüz kalmasını sağlayarak kendi üstünlüğünü kabullendirmeye çalışmaktır (Kara, 2019: 15). Bu bağlamda psikolojik şiddete maruz kalmış kurbanların kişisel itibarları üzerinde etkili olan davranışlar tespit edilmiş olup bunlar arasında çalışmamız kapsamında yine psikolojik şiddet mağduru olan kadınların (1) arkasından kötü konuşulduğu, (2) hakkında asılsız söylentiler yayıldığı, (3) gülünç ve aşağılık durumlara düşürüldüğü, (4) akli melekelerinin eksik olduğu yönünde muameleye tabi tutulduğu, (5) bir özrü veya noksanlığıyla (6) ırk veya milliyetiyle, (7) özel yaşamı veya biyolojik/fizyolojik nitelikleriyle tahkir edildiği, (8) kararlarının sürekli sorgulandığı, (9) alçaltıcı isimlerle anıldığı ve (10) cinsel ima ve alaylara maruz bırakıldığı (Gücenmez, 2007: 19) eylemler Orta çağ İslam kültürünün kadın algısını yansıtan *Kitabu’n-Nisa* literatürü içinde açtığımız neredeyse her başlık altında hakim birincil cins olan erkek tarafından tatbik edilmiştir.

Tanrısalsal nitelikler taşıyan ve bizzat Tanrının kendisiyle muhatap olduğu erkek cinsi, kadın ile arasındaki egemenlik ilişkisi üzerinden diğer şiddet türlerini olduğu gibi psikolojik/duygusal şiddetini de meşrulaştırmış; bu noktada ataerkil din yorumlarından fazlasıyla dayanak bulmuştur. Özellikle Arap-İslam kültürünün kadın algısını yansıtan *Kitabu'n-Nisa* literatüründe dini ortodoks söylemden beslenen eril-psikolojik şiddetin, dönemin hakim din kurumu ve söylemiyle kadın-erkek arasındaki hiyerarşik güç ilişkilerini muayyen değerler üzerinden legalize ettiği görülmektedir. Orta çağ dönemine ait kadın kısıtlayıcı eril düzenlemeler Dünya Sağlık Örgütü tarafından gerçekleştirilen araştırmanın sonuçlarıyla da benzerlik göstermekte ve erkeklerin başvurduğu psikolojik şiddet türünün kadınları kontrol etme davranışlarından fiziksel ve cinsel şiddetle doğrudan ilgili olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Ayrıca örneklemimiz kapsamında ele aldığımız kadına getirilen mekânsal yasakların, yine DSÖ tarafından belirlenen “şiddet uygulayan erkeklerin, kadınların evden çıkarken izin almalarını istemeleri; onların nerede olduklarını, nereye gittiklerini bilmek istemeleri; başka erkeklerle konuşmaları konusunda kısıtlayıcı bir tutuma sahip olmaları gibi kadınları baskı altına alan ve kontrol eden bir tutuma sahip olmaları” ile yüzyıllar süresince benzerlik göstererek tatbik edildiği görülmektedir. Aynı zamanda DSÖ’nün psikolojik şiddet içeren bu eril davranışların temelinde erkeklerin kontrol güdüsünün etkili olduğu yönündeki ifadesi (akt. Bayer, 2013: 96), şiddet tanımları arasındaki “şiddet uygulayıcılarının genelde erkek olmasının şiddet içerikli davranışların insanda içgüdüsel olarak ortaya çıkmadığını göstermektedir” (Damka, 2009: 12) savıyla da çelişmektedir.

Psikolojik/duygusal şiddet, herhangi bir fiziksel izle sonuçlanmadığı için çok sık rastlanmasına rağmen en az ortaya çıkan şiddet türüdür ki bu durum, İslam kültür yazınında ve *Kitabu'n-Nisa* literatüründe psikolojik şiddetin varlığına dair rivayetlerin az olmasının başlıca sebebidir (Köse, 2018: 86). Buna rağmen ortodoks ve edebiyat söylemi çerçevesinde gelişen literatür erkek şiddeti söylemi ölçüsünde kadınların maruz bırakıldığı duygusal şiddete dair ipuçları vermektedir ki psikolojik şiddetin etkisiyle Orta Çağ İslam kültür yazınında kadın cinsinin tamamen bertaraf edilmeye çalışıldığı bireyselliği, onun bizzat dışıl kimliği üzerinden şiddete maruz bırakıldığını göstermektedir. Kadın tarafından zamanla kanıksanan eril psikolojik şiddet, dini metinlerde erkeğin kadın üzerinde kaim ve kavvam olduğu ön kabulünü de doğrulayarak hiyerarşik güç egemenliğinde kadın cinsinin piramidin son basamağında

yer edinmesi durumunu normalleştirir. Ancak kadın tarafındaki bu genel kabullenme insanın mizacına veya kişilik özelliklerine göre farklılık gösterebilmekte ve literatürde istisnai olarak bu türden bir kabulü hakim din kurumu ve söylemine rağmen içselleştirmeye karşı çıkan anarşist kadınlara dair rivayetler de bulunmaktadır. Daha çok ortodoks ideal söylemde terhibi bir üslupla sakındırılan bu anarşist kadın türü, mezkûr söylem çerçevesinde ümmet toplumunda hüküm süren norm ve kuralların dışına çıkarak “fitne, şeytan, naşize, asi” ithamlarıyla muhatap kalmıştır. Dini söylem kapsamında Hz. Ömer’den işitilen “Kadınlarınızı yüksek yerlerde oturtmayın, onlara yazıyı öğretmeyin, onları çıplak bırakın, çokça ‘Hayır’ deyin çünkü kadınlara ‘Evet’ dersiniz; işlerinizi bozarlar, değiştirirler.”⁸⁵⁴ (İbn Kuteybe, 2008: 269) rivayeti ortodoks söylemde kadının İslam toplumu için bir fitne unsuru olduğunu, bununla birlikte ümmet içinde sebebiyet vereceği her türlü potansiyel anarşist eylemin önüne geçmek adına özgürlük ve hareket alanının sınırlandırıldığını gözler önüne sererek üzerinde psikolojik şiddet unsurlarından “özgürlüğünü kısıtlamak” suretiyle baskı kurulduğunu göstermektedir.

Çalışma genelinde kadınların manevi/ahlaki olumsuz nitelikleri arasında yer verilen ve dönemin kadın algısını yansıtan ithamların tümü kültürde kadının genellikle cinsiyeti/cinselliğiyle ön planda tutulduğunu göstermekte ve toplum nezdinde cinsel anarşi unsuru olarak her türlü şiddeti, özellikle fiziksel ve psikolojik şiddeti müstahak bir yapı arz ettiğini göstermektedir. Bu olumsuz kadın algısı erkek cinsinin yetki alanı içinde bulunan ve sürekli olarak tahdidini, denetimini ve kontrolünü zorunlu kılan ve railiğini yaptığı kadın sorumluluğunu “kavvam” için ayrı bir psikolojik şiddet faktörü yapmaktadır. Öyle ki erkeğe yüklenen kadını kontrol görevi, onların yatış pozisyonunu tayin etme noktasına kadar gitmiştir: Humeyde’nin anlattığına göre, Ömer b. Abdilaziz kızını sırtüstü uzanarak yatmaktan nehyederdi (İbn Habib, 1992: 206). İbn Habib, yasaklamaya gerekçe olarak şöyle bir açıklamada bulunur: “Kadın sırtüstü yattığı zaman şeytan ona erkekleri hatırlatarak kadını aldatır”⁸⁵⁵ (İbn Habib, 1992: 206). Elbette kadın üzerinde daha fazla etkisi görülen bu psikolojik baskı sorumlu ve yetki sahibi veli olan baba, koca, erkek kardeş gibi eril statülü bireylerin bu tür şiddetlerinde daha baskın ve şeddat bir tutum sergilemelerine sebep olmaktadır. Yine ikincil cins üzerinde kurulan

854 لَا تُسَكِّنُوا نِسَاءَكُمْ الْعُرْفَ، وَلَا تُعَلِّمُوهُنَّ الْكِتَابَ، وَاسْتَعِينُوا عَلَيْهِنَّ بِالْعُرْيِ، وَ أَكْثَرُوا لَهُنَّ مِنْ قَوْلِ لَا، فَإِنَّ نَعْمَ تُغْرِيهِنَّ عَلَى الْمَسْأَلَةِ

855 قَالَ عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ حَبِيبٍ: يَعْنِي يُسَوِّلُ لَهَا الشَّيْطَانُ ذَكَرَ الرِّجَالِ بِالِاسْتِلْقَاءِ

psikolojik baskı ve şiddete örnek olarak Utbi'nin anlattığı şu rivayet verilebilir: “Ukayl b. Alkame el-Mirri kızının kahkahalarla güldüğünü, sonunda nefesinin gittiğini işitti. Hemen eline kılıcını aldı ve kızının başını kaldırarak şöyle dedi:

فَرَّقْتُ، إِنِّي رَجُلٌ فَرُوقٌ مِنْ ضَحِكَةٍ آخَرُهَا شَهِيْقٌ

“Korktum, çünkü ben çok korkarım

Sonu nefes kesilmesi olan kahkahadan”! Bunun üzerine kız, “Ey insanlar, beni kurtarın!” diye çığlık attı. İnsanlar hemen oraya toplandılar ve aralarına girip adamın kızına kötü bir şey yapmasını engellediler (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 90). İbn Kayyim el-Cevziyye'nin bu rivayete kitabının “بَابُ مَا جَاءَ فِي الْغَيْرَةِ” yani “Kıskançlık Hakkında Söylenenler” babı altında yer vermesi babanın kızı üzerinde velisi olarak otoriter olduğunu ve kızının gülme eylemini kontrol etmek üzere doğrudan şiddete başvurduğunu göstermektedir.

En doğal bireysel özgürlük alanlarından yatış pozisyonları ile gülme usullerine kızları yerine karar veren veli erkekler, aynı şekilde gerek nikahları altına aldıkları gerek herhangi bir hukuki bağ olmaksızın kalben bağlandıkları kadınları da psikolojik şiddet eylemleriyle baskılamışlardır: Harun b. Abdullah el-Berdei hanımına, “Kapına gelen bir dilenciye bakarsan veya hoş sedasına kulak verirsen hakkım sana haram olsun.” derdi. Satıcıların evine yaklaştıklarında bağırımlarını yasaklamıştı. Onu bir gün, hoş sedayla malını tanıtan satıcıyı döverken gördüm” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 97). Bu ve benzeri rivayetler erkeklerin kadınlar üzerindeki psikolojik şiddet eylemlerinin ortodoks söylem içindeki hadis edebiyatında sıkça övülen bir haslet olan kıskançlıktan kaynaklandığını göstermektedir.⁸⁵⁶ Aynı şekilde halifelerin kadınları onların rızaları dışında nikahlayarak saray haremlerinde hapsedmeleri ve gerek cinsel gerek duygusal kaderlerini tayin etmelerine engel olmaları da psikolojik şiddet türündendir. Buna örnek olarak Veddah ile Ümmü'l-Benin'in hikayesi verilebilir: Yemen asıllı Veddah adlı biri küçüklüğünde Abdülaziz b. Mervan'ın kızı Ümmü'l-Benin ile birlikte Medine'de yetişmişti. Çocukluktan beri birbirlerini sevmişlerdi. Ancak gençlik çağına geldiklerinde görüşmeleri yasaklandı. Bu onlara çok ağır geldi.

⁸⁵⁶ Bkz. “Erkeğin Kadını Kıskanması”.

Halife Velid b. Abdülmelik hac için Medine'ye geldiğinde güzelliği ve edebini duyduğu Ümmü'l-Benin ile evlendi ve alıp onu Şam'a götürdü. Bu olay karşısında üzüntüsünden kahrolan Veddah kıza olan aşkından günbegün erimekteydi. Acıları çoğalıp vesveselere düşünce, "İçinde bulunduğum halden Allah'a sığınırım, Allah'a dua edeceğim, belki duamı kabul eder." düşüncesiyle hac için Mekke'ye gitti. Haccını eda ettikten sonra Şam'a geçti. Her gün Velid'in sarayının çevresinde dolaşüyor, eski sevgilisini görmeyi umuyor, ancak bir türlü başarılı olamıyordu. Bir gün saraydan çıkan sarışın bir cariyeyi gördü. Hemen yanına gitti ve onunla birlikte yürümeye başladı. Uzunca bir uğraşından sonra onunla bir yakınlık kurmayı başardı ve ona "Ümmü'l-Benin'in nerede olduğunu biliyor musun?" diye sordu. Cariye hayretle, "Efendimi mi soruyorsun?" dedi. Veddah "Evet. Ona haber verirsen benim burada olduğuma çok sevinir. O benim amcamın kızıdır." cevabını verdi. Cariye kabul etti ve Ümmü'l-Benin'e haber verdi. Bu haber karşısında şaşkınlığını gizleyemeyen Ümmü'l-Benin "Vaah! O hala yaşıyor mu?" dedi ve "Git ona 'Göndereceğim adam gelene kadar bulunduğun yerden ayrılma' de." diye tembihte bulundu. Sonra bir adamını göndererek Veddah'ı sandık içerisinde saraya sokturdu. Uygun bir zamanda kendi özel odasında sandığı açtı ve Veddah ortaya çıktı. Böylelikle iki eski sevgili kavuşmuş oldu. Bundan sonra odada neler yaptıklarını Allah bilir. Fakat odanın gözetlenmesinden şüphelendiği zamanlarda Ümmü'l-Benin aşığı Veddah'ı sandığa kapatıyordu. Bir gün halife Veli'e bir mücevher hediye edilmişti. O da bir hizmetçi cariyesine, "Bunu al, git Ümmü'l-Benin'e götür ve bunu sana Müminlerin Emiri gönderdi de." dedi. Hizmetçi pahalı hediye hanım efendisine sunacağı için mutlu ve heyecanlı bir şekilde koşarak Ümmü'l-Benin'in odasına dalıverdi. İşte o anda korkunç bir şey oldu. Hizmetçi odada Ümmü'l-Benin'i Veddah ile birlikte yakalamıştı. Veddah hemen sandığa koştu ama iş işten geçmişti yani hizmetçi kız onu görmüştü. Hizmetçi emaneti hanımına teslim etti fakat hemen bir hinlik aklına geldi. Mücevherden bir parçayı kendisine istedi. Demek ki gördüğü günahı kapatmak niyetindeydi fakat buna karşılık olarak biraz rüşvet istiyordu. Fakat Ümmü'l-Benin bunu anlamadı ya da hizmetçinin kendisini ihbar edeceğine ihtimal vermemiş olmalı ki, ona hiçbir şey vermedi. Bunun üzerine hizmetçi kız hanımına kızgın ve manalı bir bakış atarak odadan ayrıldı. Hemen gidip Velid'e gördüğünü anlattı. Odadaki adamın içine saklandığı sandığın yerini de tarif etti. Velid ilk anda duyduğuna inanmadı ve cariyeye, "Yalan söylüyorsun anası ölesice!" diye çıkıştı. Fakat, bir yandan da hemen Ümmü'l-Benin'in odasına gitti. Odada bulunan onlarca sandığın içerisinde gidip o sandığın tam

üzerine oturdu! Ümmü'l-Benin, çok şaşırılmış ve korku içinde kalmıştı. Velid bir anda “Ümmü'l-Benin! Bu sandıklarından birini bana hediye et!” dedi. Ümmü'l-Benin “Dilediğini alabilirsin ey Müminlerin Emiri.” cevabını verdi. Velid, “Sadece şu altımdaki sandığı istiyorum.” diyerek Veddah'ın içinde saklandığı sandığı işaret edince Ümmü'l-Benin “Ey Müminlerin Emiri! Ama onda kadınlara has bazı eşyalar var.” diyerek onu vazgeçirmeye çalışsa da her şeyden haberdar olan Velid “Sadece bunu istiyorum!” dedi ve Ümmü'l-Benin ısrarı üzerine “Pekâlâ, senin olsun” cevabını verdi. Velid iki adam çağırarak sandığı dışarı taşıttı. Sonra onlara ırmağa ulaşana kadar bir kuyu kazmalarını emretti. Sandık ırmak yakınlarında kazılan kuyunun ağzına getirildi. Bu arada adamlarını takip eden halife Velid sandığa ağzını dayayarak “Ey sandıktaki! Bize sandıkta olduğuna dair bazı haberler ulaştı. Şayet bunlar doğruysa artık senden haberler kesilecek! Yok şayet yalan ise olay çok kolay, biz sadece sandığı defnediyoruz!” diye alaycı bir laf etti. Sonra da sandığın o çukura atılmasını emretti. Ardından, bu olayın yaşanmasına sebep olan o gammazcı hizmetçi cariyeyi çağırttı ve onu da aynı çukura diri diri attırarak üzerlerini toprakla kapattırdı! Bu olay karşısında şoka giren ve hayatının bağışlanmasıyla bir nebzecek teselli bulan Ümmü'l-Benin sevgilisinin diri diri gömüldüğü o yere sıkça gider ve saatlerce ağlardı. Nihayet bir gün aynı yerde yüzüstü yere yığılmış halde ölü bulundu (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 153–154). Rivayete göre kendi cinsel ve duygusal kaderini tayin etme özgürlüğü halife kızı veya eşi olsa dahi kendisine bırakılmayan Ümmü'l-Benin öncelikle babasının kararı ve Velid'in ısrarıyla evlendirilmiş; daha sonra kocasının ısrarıyla onun nikahı altında kalmaya zorlanarak kendi rızası dışında ondan beklenen davranış ve kabulleri içselleştirmesi beklenmiştir.

Baba, koca ve erkek kardeş gibi velayet liyakati bulunan bir erkek cinsinin himayesi altında denetlenen kız çocuk ve eş olarak kadınların yanı sıra Büseyne gibi erkekler tarafından gönül verilen sevgili kadınlar da eril psikolojik şiddetin mağdurları olmuşlardır. Rivayet edildiğine göre Cemil b. Muammer, Büseyne'ye “Musab b. Zübeyr'in bu beldelelere geldiğini her gördüğümde beni sana karşı bir kıskançlık tutuyor” (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1982: 100) demek suretiyle iyi bir hatip ve zamanının en yakışıklı genci olduğu belirtilen ve aynı zamanda güzelliğiyle tanınmış hanımlarla evlilik yapmasıyla meşhur olan Arapların en cömertlerinden ve en cesurlarından Musab b. Zübeyr'den (Aycan, 2006: 227) kendi içgüdüleri doğrultusunda kıskanmış ve kadının

bilgi ve ilgisi dışında ona yönelik bir baskı oluşturmuştur. Bu şiddet türünün özellikle sözlü şiddeti de muhtevî bir yapısı bulunmakla birlikte kıskançlık eyleminin beraberinde getirdiği tehdit ve kontrolün de ötesinde erkeklerin, kadınların ölümlerini temenni etmeye kadar varan yıkıcı duygusal şiddete dahi başvurdıkları görülmektedir ki şairlerden biri karısı için şu beyitleri okumuştur:

لَقَدْ كُنْتُ مُحْتَاجًا إِلَى مَوْتِ زَوْجَتِي وَ لَكِنْ قَرِينُ الشُّوءِ بَاقٍ مُعَمَّرٌ
فَيَا لَيْتَهَا صَارَتْ إِلَى الْقَبْرِ عَاجِلًا وَ عَذَّبَهَا فِيهِ نَكِيرٌ وَ مُنْكَرٌ

“Karımın ölmesini çok istemiştin,
Ancak kötü dostlar uzun yaşarlar.
Keşke o hemen kabre girse de,
Münker ve Nekir ona azap etse” (el-İbşihî, 1999: 203; İbn Abdirabbih, 1983: 123)!
Rivayette “bir kişinin karşısındakine küçük düşürücü, kırıcı, alay edici sözler söylemesi, doğrudan ya da dolaylı bir şekilde karşısındakini aşağılaması, kötülemesi, kişiliğine saldırmaması, umudunu, beklentisini kırması, alay etme, beddualar etme” (Bayer, 2013: 91) gibi sözlü şiddet unsurlarını taşıyan ifade ve duygulara yoğun bir şekilde yer verilmiştir.

Çalışma literatürü içinde dönemin olumsuz kadın algısını yansıtan rivayetlerin yanında kadınlara karşı veya onlar üzerinden alınacak önlemler de erkeklerin özlü sözleri ve nasihatleri arasında sıklıkla yer almaktadır. Esasen kadınlara yönelik psikolojik şiddetin ve beslendiği temel kaynak olan “egemenliğini kadın üzerinde zor kullanarak kanıtlama” içgüdüsünün temelinde kadın madununa şiddet gösteren erkeğin de madun kişiliğidir. Güç hiyerarşisinin sosyal görünürlüğünü yalnızca cinslerle sınırlayan edebiyat söylemi, erkek cinsine hâkim şiddet faili olarak yer verir. Ancak ortodoks söylemin dini norm ve değerler üzerinden zorunlu olarak yetkilendirdiği erkek cinsinin de, devlet başkanı-peygamber-Tanrı hiyerarşisi göz önünde bulundurulduğunda cinsler-arası sosyal görünürlüğü olan psikolojik şiddetin ötesinde, – idareciler dışında– ilahi statülere karşı yükümlülüklerle mücehhez bir cins olarak sırasıyla (Tanrı’ya) kul–(peygambere) ümmet–(idareciye) tebaa– (kadına) veli (baba, koca olarak bu) statüleriyle psikolojik şiddete maruz bırakıldığını söylememiz gerekir.

Nitekim kadınlar üzerindeki şiddetin erkek safında ayrı bir şiddet unsuru olup, yetki alanı içinde rai olarak sorumlu tutulduğu kadından kendisine tabi olmasını, itaat ederek emir ve taleplerine müspet karşılık vermesi onun da toplumsal ve dini baskılar unsurları karşısında herhangi bir psikolojik/duygusal şiddete maruz kalmamasını sağlayacaktır. Özellikle mümin erkeklerin psikolojik olarak hissettikleri ve tabi tutuldukları bu tür baskılar, kodlandıkları veya şartlandıkları olumsuz kadın algılarının yanı sıra sürekli olarak denetim, kontrol, ikaz mekanizmalarıyla önlem almalarına sebep olmuştur ki İbnü'l-Mukaffa'nın hemcinslerine tavsiye mahiyetinde verdiği şu öğütler, kadın cinsine duyulan korkunun mümin erkek tarafında teyakkuz ile duygusal şiddetin gerekli görüldüğüne delalet etmektedir: “Kadınlarla istişare etmeyin. Çünkü onların akılları noksan, iradeleri zayıftır. Onların gözlerini peçeyle örtün. Sımsıkı bağlanmış bir peçe, onlar hakkında şüphe duyulmasından daha hayırlıdır. Onların dışarı çıkması, yanlarına güvenilmez birinin girmesinden daha tehlikelidir. Eğer senden başkasını görmemelerine ve tanınamalarına güç yetirebiliyorsan bunu mutlaka yap. Güç yetiremeyecekleri bir iş için kadın edinme. Zira onları, kendilerini aşmayacak bir şeyden sorumlu tutman onların durumları için daha iyi, onurları için daha uygun ve güzelliklerinin solmaması için daha elverişlidir. Kadın reyhandır, evin reisi değildir. Haddi aşarak onun onurunu kırarak sorumluluklar yüklemek. Senin yanında başkasının tarafını tutma hakkını ona verme. Zifaf öncesinde onlarla halveti (baş başa kalmayı) uzun tutma ki senden bıkmaları ve sen de onlardan bıkmama. Her zaman sona kalmış gibi kendinle yarış. Kudretin yerindeyken kadınlar seni arzuladığında onlardan geri durman (kendi iradenle cinsel anlamda onlardan uzak durman), güç yetiremediğin zamanlarda kadınların (sende olmayan cinsel kudreti elde etmek için) üzerine atılmalarından daha hayırlıdır. Kıskançlığın gereksiz olduğu bir konuda kıskançlık yapma; çünkü bu yersiz kıskançlık, kadınlardan sağlıklı olanları hasta eder”⁸⁵⁷ (İbn Kuteybe, 2008: 270).

إِيَّاكَ مُشَاوَرَةَ النِّسَاءِ؛ فَإِنَّ رَأْيَهُنَّ إِلَى أَفْنٍ، وَ عَزَمَهُنَّ إِلَى وَهْنٍ؛ اكْفُفْ أَبْصَارَهُنَّ بِالْحِجَابِ، فَإِنَّ شِدَّةَ
الْحِجَابِ خَيْرٌ لَهُنَّ مِنَ الْإِزْتِيَابِ، وَ لَيْسَ خُرُوجُهُنَّ بِأَضَرَّ مِنْ دُخُولِ مَنْ لَا يُوثِقُ بِهِ عَلَيْهِنَّ؛ فَإِنْ
اسْتَطَعْتَ أَنْ لَا يَعْرِفَنَّ غَيْرَكَ فَافْعَلْ! وَ لَا تُمْلِكَنَّ امْرَأَةً مِنَ الْأَمْرِ مَا جَاوَزَ نَفْسَهَا، فَإِنَّ ذَلِكَ أَنْعَمَ لِحَالِهَا
وَ أَرْخَى لِبَالِهَا؛ وَ أَدْوَمَ لِحِمَالِهَا، وَ إِنَّمَا الْمَرْأَةُ رِيحَانَةٌ وَ لَيْسَتْ بِقَهْرْمَانَةٍ، فَلَا تَعُدْ بِكَرَامَتِهَا نَفْسَهَا، وَ
لَا تُعْطِهَا أَنْ تَشْفَعَ عِنْدَكَ لِغَيْرِهَا. وَ لَا تُطِلْ الْخُلُوةَ مَعَ النِّسَاءِ فَيَمْلَأَنَّكَ وَ تَمْلُئُهَا؛ وَ اسْتَبَقِ مِنْ نَفْسِكَ
بَقِيَّةً، فَإِنَّ إِمْسَاكَكَ عَنْهُنَّ وَ هُنَّ يُرِدْنَكَ بِاقْتِدَارٍ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَهْجُمَنَّ عَلَيْكَ عَلَى انْكِسَارٍ. وَ إِيَّاكَ وَ
التَّغَايُرَ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ غَيْرَةٍ، فَإِنَّ ذَلِكَ يَدْعُو الصَّحِيحَةَ مِنْهُنَّ إِلَى السَّقَمِ.

SONUÇ

Tarih boyunca ikincilliğini tüm menfi sonuçlarıyla tecrübe eden kadının gerek kendisinin gerekse birinci/eril cinsin rasyonelleştirdiği bu durumu M.Ö. 3000 ile 1200'e kadarki dönem aralığına yani bronz çağına kadar dayandırmak mümkündür. Bugün yürütülen sosyolojik ve antropolojik kadın çalışmalarının da kadınların ikincil tarihini sosyoekonomik ve sosyokültürel çerçevede "toplumsal işbölümü" bağlamında ilgili değişkenler etrafında ele almaktadır ki eril işgücünün doğaya hakimiyetiyle başlayan kadın ikincilliği, tarihsel süreçte muktedir erkeğin öncülük ettiği kurum ve olaylar doğrultusunda genel-geçer niteliğini sürdürmüştür. Bununla birlikte yaşamı boyunca ihtiyaçlarını karşılamak zorunda olan insanoğlu fizyolojik ihtiyaçları doğrultusunda doğa ile mücadele etmiş ve site devletlerinin oluşmasıyla yine en temel gereksinimlerini karşılamak adına siyasi birlik kurmak zorunluluğu duymuştur. Gelişen olaylar karşısında hayati sürdürülebilirliğini temin etmeye çalışan insan ırkı, özellikle semavi dinlerin öngördüğü eril tanrılar etrafında teşekkül eden dini iktidar ve hukuk sistemleri sayesinde siyasi oluşumlarını kurumsallaştırmışlar; tarihin kırılma noktaları olarak tavsif edebileceğimiz olayların ideali olarak kutsalın temsilcisi olmuşlardır. Bu noktada her dönemin hakim kurumu olarak ağırlığını koruyan siyaset kurumu muktedirlerin ve tebaalarının idealleri doğrultusunda bilhassa din ve ekonomi kurumlarıyla paralel değişim ve dönüşümler sağlamıştır. Bilindiği üzere tarih, kutsal ve idealler veya ideolojiler adına verilen mücadelelerden müteşekkil veriler bütünüdür; bu yüzden dinlerin siyasal olarak teşekkül ettiği semavi dinlerden itibaren verilen mücadelelerin artık prehistorik dönemin yeme, içme, giyinme, barınma ve güvenlik gibi fizyolojik ihtiyaçların ötesinde "kutsal/tanrısal" gereksinimlere yönelik geliştiği söylenebilir.

Son semavi din olan İslam da diğer iki büyük din gibi teşekkül ettiği 7.yy'dan itibaren tarih sahnesinde siyasi duruşuyla yer edinmiştir ki kutsal anlayışı, Hz. Peygamber'in şari' olarak tebliğ ve temsil ettiği öğretilerin ancak Medine İslam devletinin siyasi oluşumunu tamamlamasıyla kurumsallaşmıştır. Bu noktada kültürün siyasi kazanımlarla paralellik arz etmesi, bir zorunluluk olarak dönemin hakimiyet anlayışını da yansıtmaktadır. İnsanoğlunun değişerek ve gelişerek evrildiği her dönemde olduğu gibi nüfuzun nüfus ile temin edildiği İslami gelişim döneminde de kadın cinsi, soy üretimi ve cinsel haz mekanizması olarak politik amaçların görünmeyen faili

konumunda kalmışlardır. Ayrıca doğuşu, gelişimi ve hakimiyeti süresince dini inanç esaslarının ağırlığını hissettirdiği ortodoksist yapısının ötesinde daha çok pratik ve sosyal görünürlüğü olan ortopraksist yapısıyla bilinen İslami doktrinin, kadın konusunda da yaşamsal öğretiler benimsediği bilinmektedir. Bunun en bariz göstergesi İslam'ın cinselliğe, daha çok mümin erkeğin cinsel hayatına dair kıstasların dinin birincil kaynağı olan Kuran vahiylerinde yer edinmesidir. Dini nasslarda kadın–erkek ilişkilerin cinsel düzeyde işlenmiş olması ise İslam kültürünün milk veya mülkiyet temelli din ve dünya görüşünü ortaya koymaktadır.

Orta Çağ Arap–İslam kültürünün kadın algısını yansıtmaya çalıştığımız araştırmamızda hakim olan siyaset ve ekonomi kurumlarının, henüz dinin kurumsallaşmadığı bir dünya düzeninde dini siyaset ve dini ekonomi şeklinde yürütülen her iki ayağında da kadının konumu erkeğin milki altında mezkur amaçlara hizmet eder bir yapı arz ettiği görülmektedir. Nikahlanmak suretiyle kendisinden meşru cinsel fayda sağlanan kadının erkek cinsi ile ilişkisi, ancak mülkiyet anlayışı üzerine bina edilen cinsellik ve soy üretimi amaçları doğrultusunda başlamaktadır. Kadının konumu ise milki altına girecek erkeğin haz ve nesep bağları talebine arz oluşturmakla sınırlı kalmıştır. Böylelikle çalışmamızın ilk bölümü olan “Kadınların Nitelikleri” başlığı altında Arap–İslam kültürü *Kitabu'n-Nisa* literatürü çerçevesinde erkeklerin kadınlarda istedikleri veya beğendikleri, istemedikleri veya beğenmedikleri maddi/fiziksel özelliklerin yanı sıra manevi/ahlaki özellikler ve tafsilatlı olarak cinsel özelliklerine yer verdik. Bu bölümde kadınların beğenilen ve beğenilmeyen fiziksel özelliklerinin, dönemin erkek zihniyeti doğrultusunda cinsel fayda temini sağlanacak kadınların tespitinde ölçü olarak alındığı görülmektedir. Kadınların güzelliklerine, uzun boyu olmalarına ve doğurganlıklarına dair niteliklerin dönemin beğeni algısını yansıttığı; kadınların bilhassa doğurgan bir fizyolojiye sahip olmalarının soy üretimi ve nesep kazanımı doğrultusunda erkeğin talibi olduğu dişil özelliği ortaya koymaktadır. Kadınların olumsuz fiziksel özellikler ise ilgili literatür çerçevesinde genel olarak çirkinlik, kısa boyluluk, şişmanlık, zayıflık ve yaşlılık etrafında şekillenmiştir. Kadınların nitelikleri arasında ele aldığımız hasletler manevi/ahlaki sıfatlarını da ihtiva ederek aynı şekilde olumlu ve olumsuz ahlaki nitelikler şeklinde tasnif etmemizi kolaylaştıracak çeşitlilikte yer almıştır. Buna göre kadınların olumlu ahlaki özellikleri iyi huylu ve salih, kocasına karşı her daim itaatkar, asil ve soylu, iffetli ve vefalı

şeklinde rağbet görmüştür. Olumsuz ahlaki nitelikler ise kadının kötü huylu ve cehennemlik, ahmak, vefasız, kıskanç ve fitne sıfatlarıyla bir tutulduğu yönünde çoğunluğu teşkil etmektedir. Bu niteliklerin yanı sıra kadınların cinsel niteliklerinin tafsilatlı şekilde ele alındığı literatürde kadının olumlu cinsel niteliklerinin arasında bakirelik, sünnetli olma, fercinin gençliğin avantajıyla dar olması, sahip olduğu göğüs ve kalça üzerinden değerlendirildiği tespit edilmiştir. Literatürde kadınların olumsuz cinsel nitelikleri ise cinsel sapkınlık veya eşcinsellik olarak ele alınan sihak ve zina üzerinden ele alınmıştır; ancak bu başlık altında kadınlara atfedilen tüm olumsuzlukların daha çok eril özneler eliyle gerçekleştirildiği yani kadın eşcinselliğini ifade eden sihak yerine livatanın Orta Çağ İslam kültüründe yaygın olarak uygulanıyor olması dikkat çekmektedir. Kadınların sosyoekonomik nitelikleri arasında ise dönemin sosyokültürel yapısı gereği kadının hür veya cariye olması, zengin veya fakir olması, ırksal farklılıkları ve sosyal görünürlüğüne dair veriler bulunmaktadır

Araştırmanın ikinci bölümünde ise anaerkillikten ataerkilliğe geçişin bir şiarı olarak cinsellikleri ve doğurganlıkları tekelleştirilen kadınların aile kurumu içindeki konumları, buna bağlı olarak mülkiyet temelli İslam aile hukukunda kadının mehri, nikah altına alınması, boşanması, kocasına karşı hak ve görevlerine değindik ki tüm bu başlıklar kadınların kendiliklerinden kaynaklanan rollerine değil, eş olarak nikah altına girerek sahip oldukları yeni statülerine işaret etmektedir. Bunlar arasında dönemin rağbet gören kadın beğenilerinin daha çok küçük yaştaki kız çocukları olduğuna dair verileri kadınların evlilik yaşlarına ve eş seçimlerine dair verilere dayanarak söyleyebiliriz. Aynı şekilde nikah veya evlilikte edilgen rol oynayan kadının boşanma müessesesinde de geri planda tutulduğu gerek dini gerek edebiyat söyleminde açıkça görülmektedir. Ayrıca kadının aile içi rollerini teşkil eden ilişkilerin kocanın kadın üzerindeki sınırsız hak talebini meşru gören önu alınamaz ortodoks söylemle sübutu, kadının evlilik birlikteliği içindeki sorumluluğunu oldukça geniş tutmuştur. Ve son olarak araştırmanın üçüncü bölümünde, çalışmanın ilk iki bölümüne temel teşkil edecek hiyerarşik güç ilişkilerinden kaynaklanan ve erk olarak sahip olunan şiddet eylemini kadına yönelik fiziksel, cinsel, ekonomik ve psikolojik boyutlarıyla ele almaya çalıştık.

Elde ettiğimiz tarihi veriler doğrultusunda İslam kültürünün kaynağını aldığı kadın algısı, mevcut toplumsal kültürlerin ve erkeklerin meşru zemin oluşturarak ve bir

boşluk bulup tutunarak baskın bir etkide bulunduğu görülmektedir. Cinsler arası ilişkinin itaat bağlarıyla tesis edildiği dini ve dünyevi roller, aynı şekilde hiyerarşik güç ilişkilerinde kadının ikincilliğini rasyonelleştirme hatta tanrısal bilgi etrafında dinileştirme eğiliminde olmuştur. Buna göre kadın karşısında mikro ölçekte muktedir özne olarak tanrısal evsaflarla mücehhez olduğu belirtilen eril cinsin, “fitne, şeytan tuzağı, akli ve dini kıt” kadın cinsi karşısında takındığı tavır esas olarak sürü-çoban ilişkisi üzerine bina edilerek temellendirilmiş ve sorgulanamaz bir dogma olarak kutsanmıştır. Özellikle Yüce Allah’ın yeryüzünde halefi olan ve halifelik görevini üstlenen eril cins, doğrudan vahyin doğrudan muhatabı olarak sırasıyla ulü’l-emr, peygamber ve Allah’a karşı yetki ve milki altındaki kadından veya kadınlardan sorumlu tutulmuştur. Böylece birey olarak kadının her türlü hareket ve davranışını denetim ve kontrol yetkisi, dinen ve hukuken reşid ve eril olması şart koşulan veliye bırakılmıştır. Neticede bireyselliğine bilhassa cinsel kaderinin tayinine dini ahkam ve yasalarla imkan tanınmayan kadın, Orta Çağ İslam kültüründe de dönemin muktedir öznelerince ikincil kaderine boyun eğmek zorunda bırakılmıştır.

Netice olarak Orta Çağ olarak tayin edilen tarihsel periyot içinde kadının konumu, İslam öğretisi doğrultusunda Hz. Peygamber’in tebliğ ettiği reformist kadın haklarıyla Müslüman toplumların, Batı toplumlarına nazaran son derece müreffeh görünmektedir. Yapılan araştırmalar Müslüman toplumlarında kadına verilen hak ve özgürlüklerin Batıya nazaran çok daha insani boyutlarda olduğunu göstermektedir. Özellikle belirtmek gerekir ki kadın konusunda İslam öğretisiyle birlikte Hz. Peygamber’in getirdiği yenilikler ve ilahi söylem mutlaka araştırmamız kapsamında ele aldığımız kültür değişkeninden müstakil olarak değerlendirilmeli; gereken yerlerde hadislerin metin ve sened tenkidinin yanında tarihi bilgilerin doğruluğu da araştırılmalıdır. Çünkü 9., 10. ve 14. yüzyıllarda kaleme alınmış bu eserler, Hz. Peygamber ve ideal din öğretisinin yüzyıllar sonrasında vukua gelmiş kadın algı ve anlayışlarını yansıtmaktadır. Böylece diyebiliriz ki dini öğretinin temsiline ardından kültürle etkileşimleri kaçınılmaz olan Müslüman toplumlarda üç tip kadın tipolojisi ortaya çıkmaktadır. Bunlar: (a) Ayet ve hadislerin çizdiği ideal kadın tipi, (b) toplumsal kültürün etkisiyle belirlenen kadın tipi ve son olarak araştırma kapsamında ortaya koymaya çalıştığımız (c) kültürün etkisiyle ortaya konup İslam’ın tevdi ettiği bir prototip olarak gelişen kadın tipidir. Bu tipler arasında çeşitli sebeplerle yozlaşan

kültürlerdeki olumsuz kadın algısının İslami kültürü idame etmeye çalışan toplumlardaki yansıması, ele aldığımız altı örneklem içinde sıklıkla görülmektedir ki bu veriler mutlak surette dinin reformist yapısıyla tezat teşkil etmektedir ve doğrudan kültür ürünü olarak değerlendirilmelidir. Metin içerisinde sıklıkla açıklamaya tabi tutup farklılıklarını ortaya koyduğumuz edebiyat söylemi ve ideal İslam söyleminin yansıttığı kadın tiplerini, Orta Çağ İslam kültüründeki kadın algısındaki ikiliği ve tezatı da ortaya koymaktadır.

Tarihsel sosyoloji ve metin analizi yöntemleriyle incelemeye tabi tuttuğumuz ve Orta Çağ İslam kültüründe kadın algısını yansıtmaya çalıştığımız araştırmada öncelikle çıkış noktamız özellikle dinî söylemle teşekkül eden kadın algısı üzerinden tarihsel sonuçlara varmaktır. Ancak örneklemimiz çerçevesinde ele aldığımız *Kitabu'n-Nisa* literatürü dini/ortodoks ve erotik/edebiyat söylemi olarak iki farklı üslupla telif edilmiş bir veri kaynağı olarak karşımıza çıkmış oldu. Bu ayrım bir din sosyoloğunun yalnızca dini nasslar doğrultusunda yükselen kadın algısını değil daha çok antropolojik araştırmalar yapması gerekliliğini gösterdi. İnsan ilişkilerinin ve toplumun ele alındığı sosyolojik yaklaşımın yanı sıra insan ve kültürün araştırma konusu edildiği etnografik yaklaşım özellikle dini araştırmalarda gözardı edilemez bir metodu ifade etmektedir. Bu noktada birçok araştırmada olduğu gibi dini ve sosyolojik çalışmaların biricik konusu olan insanı, cinslerin tarih boyunca temsil ve tavsif edildiği tarihsel veriler ışığında ele alma girişimleri çoklu bir inceleme alanını öngörmektedir. Yalnızca dini ve tarihi bilgi ve belgelerle dönemsel çalışmalar yapmak insan cinsinin soylara, ırklara ayrılışını, bu soyların nereden çıktığını, oluşumlarını, yeryüzüne yayılışlarını, aralarındaki ilişkileri ele alan ve onları belirleyen niteliklerinin konu edinildiği budunbilim/etnoloji ya da antropolojiden mahrum kıt bir bakış açısıyla sonuca ulaşma çabası sergilemek demektir. Çalışmamız sonucunda ulaştığımız “yol gösterecek araştırmaların, yalnızca dini bilgi ve derinliği değil toplumsal ve kültürel incelemeleri esas alan ufuk açıcı nitelikte olması, bilhassa İslami antropoloji üzerinde yoğunlaşması gerektiği” ilkesi esasen İslam’ın yumuşak karnı olan kadın konusunda derin, geniş ve özverili bir tetkikin kaçınılmaz olduğunu gözler önüne sermektedir.

KAYNAKÇA

Abdurrezzak, Ebu Bekr Abdurrezzak b. Hemmam es-Sanani (1403). *el-Musannef*, 6. Thk.: Habibu'r-Rahman el-Azami. Beyrut: el-Mektebu'l-İslami

Abbott, Nabia (1941). The Women and the State on the Eve of Islam. *American Journal of Semitic Studies*, C. 58, s. 259–284

Abbott, Nabia (2000). *Hayzuran ve Zübeyde Bağdat'ın İki Kraliçesi*. Çev.: Suat Kaya. Ankara: Yurt Kitap-Yayın

Abu-Odeh, Lama (2015). Arap Toplumlarda Namus Cinayetleri ve Toplumsal Cinsiyetin İnşası. Ed.: Pınar İlkaracan. *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik* içinde (s. 243–264). İstanbul: İletişim Yayınları

Acar, H. İbrahim (2010). Talak. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 39. İstanbul: TDV, s. 496–500

Acar, H. İbrahim (2011). Tefrik. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 40. İstanbul: TDV, s. 277–279

Acluni, Ebu'l-Fida İsmail b. Muhammed b. Abdilhadi el-Cerrahi (2000). *Keşfu'l-Hafa ve Müzili'l-İlbas*, 1. Thk.: Abdülhamid b. Ahmed b. Yusuf b. Hindavi. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye

Acurri, Ebu Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillahi el-Bağdadi (t.y.) *Zemmu'l-Livat*. Thk.: Mecdi Seyyid İbrahim. Kahire: Mektebetü'l-Kurani li't-Tabaati ve'n-Neşri ve't-Tevzi

Ahmed, Leila (1992). *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press

Ahmed, Leila (2015). Arap Kültürü ve Kadınların Bedenlerinin Yazılışı. Ed.: Pınar İlkaracan. *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik* içinde (s. 55–74). İstanbul: İletişim Yayınları

Akkay, E. (2011). Irza Geçme. *Journal of Istanbul University Law Faculty*, C. 51 (1–4), s. 653–657

Algül, Hüseyin (1996). Galib b. Sa'saa. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 13. İstanbul: TDV: 332

Ali, Cevad (2018). *İslam Öncesi Arap Tarihi (el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslam)*, 1. Çev: Dursun Hazer, Kütfullah Zengin. Ankara: Ankara Okulu Yayınları

Ali, Kevser Kamil; Öğüt, Salim (1993). Çok Evlilik. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 8. İstanbul: TDV, s. 365–369

Alper, Ömer Mahir (2001). İtaat. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 23. İstanbul: TDV: 444–445

Al-Sheha, Abdul Rahman (2000). *Women in Islam & Refutation of some Common Misconceptions*. Çev.: Abu Salman Deya ud-Deen Eberle. Ed.: Abu Ayoub Jerome Boulter, Abdurrahman Murad. B.y.: Y.y.

Altıkulaç, Tayyar (2002). Ali b. Hamza el-Kisai. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 26. Ankara: TDV, s. 69–70

Apak, Adem (2010). Şuubiyye. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 39. İstanbul: TDV, s. 244–246

Apaydın, H. Yunus (2013). Velayet. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 43. İstanbul: TDV, s. 15–19

Aşırdizer, Mahmut; Yavuz, Sunay (2009). Evlilik İçi Irza Geçme. *Adli Tıp Dergisi*, C. 23, S. 2, s. 35–42.

Atar, Fahreddin (1991). Azil. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 4. İstanbul: TDV, s. 327–328

Atar, Fahreddin (2005). Muhalea. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 30. İstanbul: TDV, s. 399–402

Atar, Fahreddin (2006). Mükatebe. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 31. İstanbul: TDV, s. 3531–3533

Atar, Fahreddin (2007). Nikah. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 33. İstanbul: TDV, s. 112–117

Aycan, İrfan (2006). Musab b. Zübeyr. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 31. İstanbul: TDV, s. 227

Aydın, M. Akif; Hamidullah, Muhammed (2002). Köle. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 26. Ankara: TDV, s. 237–246

Aydın, Mehmet Akif (2003). Lian. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 27. Ankara: TDV, s. 172–173

Aydın, M. Akif (2003). Mehîr. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 28. Ankara: TDV, s. 389–391

el-Aynî, Ebu Muhammed Bedrüddin Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed (2000). *el-Binaye fi Şerhi'l-Hidaye*, 5 (13 cilt). Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye

Azimli, Mehmet (2017). *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları

Bader, Aynur (2018). “Sünnet Olma ve Kadın Sünneti”. *Eskiyeni Dergisi*, 37, s. 81–107

Badinter, Elizabeth (1992). *Biri Ötekidir*. Çev.: Şirin Tekeli. İstanbul: Afa Yayınları

Bakkaloğlu, Abdüssamet (2011). Tefviz. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 40. İstanbul: TDV, s. 310–311

- Başar, Serpil (2017). *Kur'an'ın İlk Kadın Yorumcuları*. İstanbul: İz Yayıncılık
- Bayer, Ali (2013). *Değişen Toplumsal Yapıda Aile: Eşler Arası Şiddet ve Din İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (Konya Örneği)*. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya
- Beeston, Alfred Felix Landon (1952). The So–Called Harlots of Hadramaut. *Oriens*, C. 5, S. 1, s. 16–22
- Berkey, Jonathan P. (1996). “Circumcision Circumscribed: Female Excision and Cultural Accomodation in the Medieval Near East”, *International Journal of Middle East Studies*, C. 28, s. 19–38
- Berktaş, Fatmagül (1994). “Peygamberin Ölümü Üzerine Saz Çalıp Oynayan Kadınlar”, *Kadın Olmak Yaşamak Yazmak*. İstanbul: Pencere Yayınları
- Berktaş, Fatmagül (1995). *Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis Yayınları
- el-Beyhaki, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali (2003). *es-Sünenü'l-Kübra*, 7. Thk.: Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye
- Bora, Aksu (2008). Ortadoğu'da Kadın Hareketleri: Farklı Yollar, Farklı Stratejiler. *İ.Ü. Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi*, 39, s. 55–68
- Boudhiba, Abdelwahah (2008). *Sexuality in Islam*. Çev.: Alan Sheridan. London: Routledge Library Editions
- Bozkurt, Nahide (1999). Ömer İbn Hübeyre. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 20. İstanbul: TDV, s. 83–84
- Bozkurt, Nebi (1996). Fuhuş. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 13. İstanbul: TDV, s. 211–217
- Buhari, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cufi (h.1422). *el-Camiu's-Sahih*. Thk.: Muhammed Zuhayr b. Nasır. B.y: Daru Tuku'n–Necat
- Bulut, Mehmet (2001). İsmet. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 23. İstanbul: TDV, s. 134–136
- Çağrı, Mustafa (1996). Fitne. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 13. İstanbul: TDV, s. 156–159
- Çağrı, Mustafa (1998). Hürriyet. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 18. İstanbul: TDV, s. 502–505
- Çağrı, Mustafa (2000). İffet. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 21. İstanbul: TDV, s. 506–507
- Çağrı, Mustafa (2009). Sıdk. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 37. İstanbul: TDV, s. 98–100
- el-Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr (1964). *Mufaharatu'l-Cevari ve'l-Ğilman, Resailü'l-Cahız*, 2. Thk.: Abdusselam Muhammed Harun, Kahire: el-Mektebetü'l-Hancı

el-Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr (2019). *el-Mehasin ve'l-Ezded*. (High Street) Birleşik Krallık: Müessesetü'l-Hindavi

Çakan, İsmail L. (1992). Bükeyr b. Şeddad. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 6. İstanbul: TDV, s. 484

Çeker, Orhan (1992). Bıkr. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 6. İstanbul: TDV, s. 151

Çeker, Orhan (1998). Hünsa. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 18. İstanbul: TDV, s. 491–492

Çeker, Orhan (2002). Kız. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 25. Ankara: TDV, s. 541–542

Çelebi, Vedat (2013). Michel Foucault'ta Bilgi, İktidar ve Özne İlişkisi. *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 1, s. 512–523

Çığ, Muazzez İlmiye (2018). *Kuran, İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni*. İstanbul: Kaynak Yayınları

Çoklar, Işıl (2007). *Kadına Yönelik Cinsel Şiddetin Meşrulaştırılması ve Tecavüze İlişkin Tutumlar*. Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir

Çuhadar, Mustafa (2012). Küseyyir. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 26. Ankara: TDV, s. 575–576

Dağabakan, Fatma Öztürk (2012). Toplumdilbilimsel Bir Kavram Olarak Kadın–Erkek Dil Ayrımına Türkçe Ve Almanca Açısından Bir Yaklaşım. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 47, s. 87–106

Dağcı, Şamil (2000). İhsan. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 21. İstanbul: TDV, s. 546–548

Damka, Zeliha (2009). *Sığınma Evinde Kalan Şiddet Mağduru Kadınlar: Anksiyete Duyarlılığı, Travmaya Bağlı Suçluluk, Travma Sonrası Stres Bozukluğu ve Psikolojik Belirtiler*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara

Delaney, Carol (1991). *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society*. University of California Press

Delaney, Carol (2001). *Tohum ve Toprak*. Çev.: Selda Somuncuoğlu, Aksu Bora. İstanbul: İletişim Yayınları

Demircan, Adnan (2008). *Kızların Gömülerek Öldürülmesi ve Çok Kadınla Evlilik*. İstanbul: Beyan Yayınları

Demircan, Adnan (2015). *Cahiliyeden İslam'a Kadın ve Aile*. İstanbul: Beyan Yayınları

Demirel, Maşite Yıldız (2019). *Kadına Yönelik Ekonomik Şiddet: İzmir İli Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya

Döndüren, Hamdi (2000). İla. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 22. İstanbul: TDV, s. 61–62

Dönmez, İbrahim Kafi (2003). Maslahat. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 28. Ankara: TDV, s. 79–94

Dönmez, İbrahim Kafi (2009). Sedd-i Zera'i. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 36. İstanbul: TDV, s. 277–282

Ebu Davud, Süleyman b. el-Eşas b. İshak es-Sicistani el-Ezdi (ty). *Sünen-i Ebi Davud*, 2. (4 cilt). Thk.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye

Ebu Mansur el-Maturidi (2005). *Tevilatü'l-Kuran*, 9. Thk.: Mecdi Basellum, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye

Ebu Osman, Said b. Mansur b. Şube el-Horasanî (1982). *Süneni Said b. Mansur*, 1. Thk.: Habiburrahman el-Azami. Hind: Daru's-Selefiyye

Emin, Kasım (2016). *Tahriru'l-Mer'e*. Kahire: Müessesetü'l-Hindavi

Engineer, Asghar Ali (2001). "Islam, Women and Gender Justice", *What Men Owe to Women: Men's Voices from World Religions*. Ed.: John C. Raines, Daniel C. Maguire. Albany: State University of New York Press, s. 109–128

Er, Rahmi (2007). Ömer b. Ebu Rebia. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 37. İstanbul: TDV, s. 56–57

Erbay, Celal (2006). Nafaka. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 32. İstanbul: TDV, s. 282–285

Erdal, Muhammet Ali (2011). *Hiz. Ömer'in Tefsir Rivayetleri*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana

Ergin, Ali Şakir (1993). Cemil. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 7. İstanbul: TDV, s. 325

Esack, Farid (2001). "Islam and Gender Justice: Beyond Simplistic Apologia", *What Men Owe to Women: Men's Voices from World Religions*. Ed.: John C. Raines, Daniel C. Maguire. Albany: State University of New York Press, s. 187–210

Esen, Hüseyin (2013). Zina. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 44. İstanbul: TDV, s. 440–444

el-Ferra, Ebu Ya'la Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef (2010). *et-Talikatü'l-Kebira fi Mesaili'l-Hilafi ala Mezhebi Ahmed*, 2 (3 cilt). Thk.: Heyet. B.y.: Daru'n-Nevadir

Ferruhzad, Füruğ (2008). *Yeryüzü Ayetleri*. Çev.: Makbule Aras. İstanbul: Can Sanat Yayınları

Fiğlalı, Ethem Ruhi (1988). Abdullah b. Cafer. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1. İstanbul: TDV, s. 89

Friedmann, Yohanan (2003). *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press

el-Gazzali, Hücetü'l-İslam Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tusi (ty). *İhyau Ulumi'd-Din*, 2 (4 cilt). Beyrut: Daru'l-Marife

Gerda, Lerner (1986). *The Creation of Patriarchy*. New York: Oxford University Press

Gücenmez, Sinem (2007). *Psikolojik Şiddet Ve Psikolojik Şiddetle Mücadele Aracı Olarak Çalışan İlişkileri Yönetimi*. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir

Güler, Murat (2016). *İbnü's-Sikkit ve Kitabu'l-Elfaz Adlı Eserinin Tahlili*. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya

Günay, Hacı Mehmet (2010). Sükna. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 38. İstanbul: TDV, s. 48–50

Göle, Nilüfer (1991). *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis Yayınları

Habibli, Reyhan (2009). Ad Bilimsel Birimler ve Sosyal Etmenler. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 28, s. 33–38

Hacak, Hasan (2005). Milk. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 30. İstanbul: TDV, s. 62–64

Haeri, Shahla (2015). İran'da Geçici Evlilik ve Devlet: Kadın Cinselliği Üzerine İslami Bir Söylem. Ed.: Pınar İlkkaracan. *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik* içinde (s. 151–173). İstanbul: İletişim Yayınları

Hall, Edward T. (1966). *The Hidden Dimension*. New York: Doubleday

Halperin, David M. (2002). *How to do the History of Homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press

Harman, Ömer Faruk (2003). Lokman. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 27. Ankara: TDV, s. 205–206

Hasan, İbrahim Hasan (1991a). *Siyasi–Dini–Kültürel–Sosyal İslam Tarihi*, 1. Çev.: İsmail Yiğit, Sadreddin Gümüş. İstanbul: Kayihan Yayınları

Hasan, İbrahim Hasan (1991b). *Siyasi–Dini–Kültürel–Sosyal İslam Tarihi*, 2. Çev.: İsmail Yiğit, Sadreddin Gümüş. İstanbul: Kayihan Yayınları

Hasan, İbrahim Hasan (1991c). *Siyasi–Dini–Kültürel–Sosyal İslam Tarihi*, 3. Çev.: İsmail Yiğit, Sadreddin Gümüş. İstanbul: Kayihan Yayınları

Hasan, İbrahim Hasan (1991d). *Siyasi–Dini–Kültürel–Sosyal İslam Tarihi*, 4. Çev.: İsmail Yiğit, Sadreddin Gümüş. İstanbul: Kayihan Yayınları

Hasan, İbrahim Hasan (1991e). *Siyasi–Dini–Kültürel–Sosyal İslam Tarihi*, 6. Çev.: İsmail Yiğit, Sadreddin Gümüş. İstanbul: Kayihan Yayınları

el-Haskefi, Alaüddin Muhammed b. Ali b. Muhammed (2002). *ed-Dürri'l-Muhtar Şerhu Tenviri'l-Ebsar ve Camiu'l-Bihar*, 1. Thk.: Abdülmünim Halil İbrahim. B.y.: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye

Hatemi, Hüseyin (1991). Modern Mahrem ve İslam'ın Kadına Bakışı. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 4, s. 328–331

Hitti, Philip (1989). *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 2. Çev.: Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları

Imam, Ayesha M. (2015). Müslüman Dinsel Sağ (Köktendinciler) ve Cinsellik. Ed.: Pınar İlkaracan. *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik* içinde (s. 75–98). İstanbul: İletişim Yayınları

İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed (1992). *el-İstiab fi Marifeti Ashab*, 4. Thk.: Ali Muhammed el-Becavi, Beyrut: Daru'l-Cil

İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed (t.y.). *Behcetü'l-Mecalis ve ünsü'l-Mücalis*, 2. Thk.: Muhammed Mursi el-Huli, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye

İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endelüsi (1983). *el-İkdü'l Ferid*, 7. Thk.: Müfid Muhammed Kamiha, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye

İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endelüsi (1983b). *el-İkdü'l Ferid*, 8. Thk.: Müfid Muhammed Kamiha, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye

İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endelüsi (1983c). *el-İkdü'l Ferid*, 4. Thk.: Müfid Muhammed Kamiha, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye

İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endelüsi (1985). *Tabaiu'n-Nisa*, Thk.: Muhammed İbrahim Selim, Kahire: Mektebetü'l-Kur'an

İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdirrahman b. Galib el-Muharibi el-Gırnati el-Endelüsi (2001). *el-Muharraru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, 4. Thk.: Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye

İbn Ebi'd-Dünya, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşi el-Bağdadi (1990). *el-İyal*, 1. Thk.: Necmi Abdurrahman Halef. Dammam: Daru İbni'l-Kayyim

İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebi Şeybe İbrahim el-Absi el-Kufi (1989). *el-Kitabu'l-Musannef fi'l-Ehadis ve'l-Asar*, 4. Thk.: Kemal Yusuf el-Hut. Riyad: Mektebetü'r-Reşid

İbn Habib, Ebu Cafer Muhammed b. Habib b. Ümeyye b. Amr el-Haşimi (t.y.). *el-Muhabber*. Thk.: Eliza Lichtenstater. Beyrut: Daru'l-Afaki'l-Cedide

İbn Habib es-Sülemi, Abdülmelik (1992). *Kitabü Edebi'n-Nisa*. Thk.: Abdülmecid Türki. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami

İbn Habîb es-Sülemî, Abdülmelik (2013). *Kadınların Edepleri*. Çev.: Ebu Muaz Seyfullah Erdoğmuş. İstanbul: Mercan Kitap

İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihabüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalani (1995). *el-İsabe fî Temyizi's-Sahabe*, 8. Thk.: Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye

İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihabüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalani (1379). *Fethu'l-Bari*, 9. Thk.: Muhammed Fuad Abdülbaki, Muhibuddin Hatib, Abdulaziz b. Abdullah b. Baz, Beyrut: Daru'l-Marife

İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihabüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalani (1998). *el-Metalibu'l-Aliye bi Zevaidi'l-Mesanidi's-Semaniye*, 17. Thk.: Sad b. Nasır b. Abdulaziz eş-Şuseri. Riyad: Daru'l-Asıme

İbn Haldun (1997). *Mukaddime*, 1. Çev.: Zakir Kadiri Ugan. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları

İbn Hanbel, Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybani el-Mervezi (1998). *Müsned-i Ahmed b. Hanbel*, 2. Thk.: Seyyid Ebu'l-Muatî en-Nuri. Beyrut: Alemü'l-Kütüb

İbn Hanbel, Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybani el-Mervezi (1998). *Müsned-i Ahmed b. Hanbel*, 5. Thk.: Seyyid Ebu'l-Muatî en-Nuri. Beyrut: Alemü'l-Kütüb

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endelüsi (1983). *Cemheratü Ensabi'l-Arab*. Thk.: Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endelüsi (1987). *Tavku'l-Hamame fî'l-Ülfe ve'l-Üllaf*. Thk.: İhsan Abbas. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasati ve'n-Neşri

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endelüsi (2011). *Güvercin Gerdanlığı (Sevgiye ve Sevenlere Dair)*. Çev.: Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları

İbn Hişam, Ebu Muhammed Cemalüddin Abdülmelik b. Hişam b. Eyyub el-Himyeri el-Meafiri el-Basri el-Mısri (1955). *Siretü'n-Nebeviyye*, 1. Thk.: Mustafa es-Sekka, İbrahim el-Ebyari, Abdülhafız eş-Şelebi. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladihi

İbnü'l-Hümmam, Kemalüddin Muhammed b. Abdilvahid b. Abdilhamid es-Sivasi el-İskenderi (ty). *Fethu'l-Kadir*, 3 (10 cilt). B.y.: Daru'l-fikr

İbn Kayyim el-Cevziyye (t.y.(a)). *Bedaiu'l Fevaid*, 4. Thk.: Ali b. Muhammed İmran. Cidde: Daru'l İlmi'l Fevaid

İbn Kayyim el-Cevziyye (t.y.(b)). *Ravzatü'l-Muhibbin ve Nüzhetü'l-Müştafin*, Thk.: Muhammed Garid Şems. B.y.: Daru Alemi'l-Fevaid

İbn Kayyim el-Cevziyye (1982). *Ahbaru'n-Nisa*. Thk.: Nezzar Rıza. Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat

İbn Kayyim el-Cevziyye (1983). *Ravdatü'l-Muhibbin ve Nüzhetü'l-Müştafin*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye

İbn Kayyim el-Cevziyye (1994). *Zadü'l-Mead fi Hedyi Hayri'l-İbad*, 5. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, Kuveyt: Mektebetü'l-Menar el-İslamiyye

İbn Kayyim el-Cevziyye (2000). *Kadınlar Kitabı*. Çev.: Yusuf Ziyaoğlu. İstanbul: Şule Yayınları

İbn Kayyim el-Cevziyye (2013). *Aşıklar*. Çev.: Feyzullah Demirkıran, Savaş Kocabaş. İstanbul: Şule Yayınları

İbn Kemal, Ahmed b. Süleyman (2004). *Gençlik Çağına Dönüş*. Çev.: Ömer Kuruçaylı. İstanbul: Pamuk Yayıncılık

İbn Kesir, Ebü'l-Fida' İmadüddin İsmail b. Şihabuddin Ömer (1988). *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 4. Thk.: Ali Şîrî. Beyrut: Daru İhyau't-Türasi'l-Arabi

İbn Kesir, İsmail b. Ömer (1994). *el-Bidaye ve'n-Nihaye Büyük İslam Tarihi*, 5. Çev.: Mehmet Keskin. İstanbul: Çağrı Yayınları

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineveri (2008). *Uyunu'l-Ahbar*, 3. Thk.: Münzir Muhammed Said Ebu Şar, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslami

İbn Mace, Muhammed b. Yezid el-Kazvini (t.y.) *Sünenü İbni Mace*, 1. Thk.: Muhammed Fuad Abdülbaki, B.y: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye

İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed el-Ensari er-Ruveyfi (t.y. (a)), *Lisanü'l-Arab*, 13 Thk.: Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasbillah, Haşim Muhammed Şazeli, Kahire: Daru'l-Mearif

İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed el-Ensari er-Ruveyfi (t.y. (b)), *Lisanü'l-Arab*, 20. Thk.: Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasbillah, Haşim Muhammed Şazeli, Kahire: Daru'l-Mearif

İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed el-Ensari er-Ruveyfi (t.y. (c)), *Lisanü'l-Arab*, 42. Thk.: Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasbillah, Haşim Muhammed Şazeli, Kahire: Daru'l-Mearif

İbnü'n-Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebi Yakub İshak b. Muhammed b. İshak (ty). *el-Fihrist*, Kahire: el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübra

İbn Sa'd, Ebu Abdillan Muhammed b. Sa'd b. Meni el-Katib el-Haşimi el-Basri el-Bağdadi (1968a). *et-Tabakatü'l-Kübra*, 8. Thk.: İhsan Abbas. Beyrut: Daru Sadır

İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Meni el-Katib el-Haşimi el-Basri el-Bağdadi (1968b). *et-Tabakatü'l-Kübra*, 1. Thk.: İhsan Abbas. Beyrut: Daru Sadır

İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Meni el-Katib el-Haşimi el-Basri el-Bağdadi (1990). *et-Tabakatü'l-Kübra*, 8. Thk.: Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye

İbnü's-Sikkit, Yakub b. İshak (1998). *Kitabu'l-Elfaz*, Thk.: Fahrüddin el-Kabave, Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirun

el-İbşihî, Bahauddin Ebu'l-Feth Muhammed b. Ahmed b. Mansur (1999). *el-Müstatref*, 3. Thk.: İbrahim Salih, Beyrut: Dâru Sâdır

İlkkaracan, Pınar (2015). Giriş: Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik. Ed.: Pınar İlkkaracan. *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik* içinde (s. 11-32). İstanbul: İletişim Yayınları

İmam Gazzali (2002). *İhyau Ulumi'd-Din*, 2. Çev.: Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi

İpşirli, Mehmet (1997). Harem. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 16. İstanbul: TDV, s. 135-138

Jenks, Chris (2014). *Temel Sosyolojik Dikotomiler*. Çev. Ed.: İhsan Çapcıoğlu. Ankara: Atıf Yayınları

Kadı Beydavi (2010). *Muhtasar Beydavi Tefsiri (Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Tevil)*, 3. Çev.: Şadi Eren. İstanbul: Selsebil Yayınları

Kandemir, M. Yaşar (1995). Fatıma. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 12. İstanbul: TDV, s. 220

Kara, Necati (1994). Ebu't-Tamahan el-Kayni. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 10. İstanbul: TDV, s. 344, 345

Kara, Nur (2019). *Farklı Şiddet Türlerine Maruz Kalan Kadınlarda Anksiyete Ve Depresyonun Bilişsel Duygu Düzenlemeye Etkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul

el-Karafi, Ebu'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahman el-Mısri (1995). *Nefaisi'l-Usul fi Şerhi'l-Mahsul*, 8. Thk.: Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz. B.y.: Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz

Karlı, İbrahim H. (2003). *Kur'an Yorumlarında Kadın: Sosyo-Kültürel Çevrenin Kur'an Yorumlarındaki Yansımaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları

el-Kasani, Alaüddin Ebu Bekr b. Mesud b. Ahmed (1986). *Bedaiu's-Sanai' fi Tertibi's-Şerai'*, 2 (7 cilt). B.y.: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye

el-Kassab, Ebu Ahmed Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Kereci (2003). *Nüketü'l-Kuran ed-Dalletü ale'l-Beyan fi Envai'l-Ulum ve'l-Ahkam*, 1 (4 cilt). Thk.: Ali b. Gazi et-Tüveyciri (Birinci cilt için). B.y.: Daru İbni Affan

Kapar, M. Ali (1997). Hanife (Beni Hanife). *TDV İslam Ansiklopedisi*, 16. İstanbul: TDV, s. 42

Kısakürek, Necip Fazıl (1984). *İlim Beldesinin Kapısı Hazreti Ali*. İstanbul: Büyükdoğu Yayınları

Koçyiğit, Talat (1988). Abdullah b. Übey b. Selul. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1. İstanbul: TDV, s. 139–140

Korkmaz, Arif (2011). “İslami Eşcinsellik Algısında Çağdaş Kırılmalar”, Uluslararası Sempozyum: *Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algıları* (Samsun 26–28 Kasım 2010), Ed.: Cengiz Batuk, Hasan Atsız. 1: 437–461. Samsun: Ceylan Ofset

Köse, Saffet (1998). Hülle. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 18. İstanbul: TDV, s. 475–477

Köse, Feyza Betül (2018). Cahiliye'den İslam'a Kadına Yönelik Şiddet. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, C. 18, S. 1, s. 73–94

Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr (1964), *el-Cami li-Ahkami'l-Kur'an*, 17. Thk.: Ahmed el-Berduni, İbrahim Atfeş, Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye

Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr (2003), *el-Cami li-Ahkami'l-Kur'an*, 18. Çev.: M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Buruc Yayınları

Kurtuluş, Rıza (2005). Muhammed Rıza Şah Pehlevi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 30. İstanbul: TDV, s. 565–566

Küçük, Abdurrahman (1988). Ahid. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1. İstanbul: TDV, s. 532–533

Küçükaşçı, Mustafa Sabri (2002). Kıyade. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 25. Ankara: TDV, s. 507–508

Lughod, Lila Abu (2004). *Peçeli Duygular*. Çev.: Suat Ertüzün. B.y.: Epsilon Yayınları

Lutfi, Huda (1993). *Women in Middle Eastern History*. Ed.: Nikki R. Keddie, Beth Baron. New Haven, London: Yale University Press

Macid, Abdülmünim (2000). İsa b. Musa. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 22. İstanbul: TDV, s. 482

Makdisi, Ebu Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekr el-Benna (1991). *Ahsenu't-Tekasim fi Marifeti'l-Ekalim*. Nşr.: M. J. de Goeje. Beyrut: Daru Sadır (Leiden)

Malik b. Enes, Ebu Abdillâh Malik b. Enes b. Malik b. Eb Amir el-Asbahi el-Yemeni (1985). *el-Muvatta*. Tsh.: Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrut: Daru İhyau't-Türasi'l-Arabi

Mardin, Şerif (1983). *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları

Martı, Huriye (2012). Ümmü Külsüm bint Ali. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 42. İstanbul: TDV, s. 323–324

MAKR / Meclis Araştırma Komisyonu Raporu (2015). “*Kadına Yönelik Şiddetin Sebeplerinin Araştırılarak Alınması Gereken Önlemlerin Belirlenmesi*”. S: 717, Ankara

Mernissi, Fatima (1995). *Peçenin Ötesi (İslam Toplumunda Kadın-Erkek Dinamikleri)*. Çev: Mine Küpçü. İstanbul: Yayınevi Yayıncılık

Mernissi, Fatima (1998). *Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza*, İstanbul: Epos Yayınları

Mernissi, Fatima (2015a). İslam'da Aktif Kadın Cinselliği Anlayışı. Ed.: Pınar İlkaracan. *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik* içinde (s. 33–53). İstanbul: İletişim Yayınları

Mernissi, Fatima (2015b). Bekaret ve Ataerki. Ed.: Pınar İlkaracan. *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik* içinde (s. 99–113). İstanbul: İletişim Yayınları

Mesudi, Ebu'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Ali el-Huzeli (2005). *Mürucu'z-Zeheb ve Meadinu'l-Cevher*, 4. Thk.: Kemal Hasan Mer'î. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye

Mez, Adam (2000). *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti İslam'ın Rönesansı*. Çev.: Salih Şaban. İstanbul: İnsan Yayınları

Murdock, George Peter (1965). *Social Structure*. New York: The Macmillan Company
Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyri en-Nisaburi (1988). *Sahihu Müslim ve Tercemesi*, 7. Çev.: Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: İrfan Yayıncılık

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyri en-Nisaburi (2006). *Sahihu Müslim*, 2. Thk. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryabi, Riyad: Daru Taybe

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyri en-Nisaburi (ty). *Sahihu Müslim*, 2. Thk.: Muhammed Fuad Abdülbaki, Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyri en-Nisaburi (ty). *Sahihu Müslim*, 4. Thk.: Muhammed Fuad Abdülbaki, Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi

Nasr Hamid Ebu Zeyd (2014). *Kadın Söylemine Dair Korku Çemberleri Eleştirel Bir Okuma*. Çev.: Hülya Afacan. İstanbul: Mana Yayınları

Nefzavi, Şeyh Muhammed (ty). *Ravdu'l-Atır fi Nüzheti'l-Hatır*. B.y: Y.y

Nefzavi, Şeyh Muhammed (2012). *Kokulu Bahçe*. Çev.: Faruk Toral. Balıkesir: Altınpost Yayıncılık

- Öğüt, Salim (2009). Sihak. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 37. İstanbul: TDV, s. 169
- Önkal, Ahmet (1991). Bahile. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 4. İstanbul: TDV, s. 483
- Önkal, Ahmet (1993). Cirane. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 8. İstanbul: TDV, s. 25
- Önkal, Ahmet (1997). Hanzale b. Malik. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 16. İstanbul: TDV, s. 51–52
- Özaydın, Abdülkerim; Bozkurt, Nebi (1997). Harem. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 16. İstanbul: TDV, s. 132–136
- Özen, Şükrü (2013). Yahya b. Eksem. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 43. İstanbul: TDV, s. 249–251
- Özervanlı, M. Sait (2005). Muhammed Abduh. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 30. İstanbul: TDV, s. 482–487
- Özkuyumcu, Nadir (1998). Hişam b. Abdülmelik. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 18. İstanbul: TDV, s. 148–150
- Öztürk, Mustafa (2012). *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları
- er-Ragıb, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Ragıb el-İsfahani (2012). *Müfredat Kuran Kavramları Sözlüğü*. Çev.: Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları
- Razi, Ebu Abdullah Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistani (1995). *Mefatihü'l-Ğayb*, 22. Çev.: Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru. İstanbul: Huzur Yayınevi
- al-Rouhayeb, Khaled (2009). *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World 1500–1800*. Chicago: University of Chicago Press
- Rowson, Everett (2015). İlk Dönem Medine'de Efemineler. Çev.: Ahmet Hakkı Turabi, Erhan Özden. *Rast Müzikoloji Dergisi*, C. 3, S. 1, s.1–31
- Roy, Olivier (1994). *Siyasal İslam'ın İflası*. Çev.: Cüneyt Akalın. İstanbul: Metis Yayınları
- el-Saadavi, Neval (1991). *Havva'nın Örtülü Yüzü*. Çev.: Sibel Özbudun. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yay.
- Sabbah, Fetna Ayt (1995). *İslam'ın Bilinçaltında Kadın*. Çev.: Ayşegül Sönmezay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Saraç, M. A. Yekta (2002). Kemalpaşazade (Edebi Şahsiyeti). *TDV İslam Ansiklopedisi*, 25. Ankara: TDV, s. 244–245

Schacht, Joseph (1986). *İslam Hukukuna Giriş*. Çev.: Mehmet Dağ, Abdülkadir Şener. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları

Schimmel, Annemarie (2004). *Ruhum Bir Kadındır*. Çev.: Ömer Enis Akbulut. İstanbul: İz Yayıncılık

es-Serahsi, Ebu Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed (1993a). *el-Mebcut*, 5. Beyrut: Daru'l-Marife

es-Serahsi, Ebu Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed (1993b). *el-Mebcut*, 6. Beyrut: Daru'l-Marife

Sevinç, R. Resul (2012). Arapçada Türüne Göre Tenvin, Anlam Özellikleri ve Kullanımı. *EKEV Akademi Dergisi*. 51, ss. 307–324

Seyyid Sabık (1977). *Fıkhu's-Sünne*, 2. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabiyye

Smith, W. Cantwell (1957). *Islam in Modern History*. Princeton University Press

Smith, W. Robertson (1907). *Kinship and Marriage in Early Arabia*. London: Adam and Charles Black

Sönmez, Mehmet Ali (1988). Abdulah b. Ebu Bekir es-Sıddık. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1. İstanbul: TDV, s. 95–96

Sönmez, Mehmet Ali (1998). Hayve b. Şüreyh. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 17. İstanbul: TDV, s. 103

Stowasser, Barbara F. (1996). “Women and Citizenship in the Quran”, *Women, the Family, and Divorce Laws*. Ed.: Amina el-Azhary Sonbol. New York: Syracuse University Press, s. 23–38

Suyuti, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr (2012). *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsiri bi'l-Me'sur*, 11. Çev.: Hasan Yılmaz. İstanbul: Ocak Yayıncılık

Suyuti, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr (ty.(a)). *ed-Dürrü'l-Mensur fi't-Tefsiri'l-Me'sur*, 7. Beyrut: Daru'l-Fikr

Suyuti, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr (ty.(b)). *ed-Dürrü'l-Mensur fi't-Tefsiri'l-Me'sur*, 2. Beyrut: Daru'l-Fikr

Suyuti, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr (ty.(c)). *ed-Dürrü'l-Mensur fi't-Tefsiri'l-Me'sur*, 6. Beyrut: Daru'l-Fikr

Suyuti, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr (ty.(d)). *Lübabü'n-Nükul fi Esbabî'n-Nüzul*. Tsh.: Ahmed Abdü's-Şafîi, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye

es-Suyuti, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr (2011). *Fennü'n-Nikah fi Türesi Şeyhi'l-İslam Celaluddin es-Suyuti*, 2. Thk.: George Kanazi. B.y.: Atlas li'n-Neşri ve'l-İntac es-Sekafi

es-Suyuti, Celeddin Abdurrahman b. Ebi Bekr (2012). *Hadislerle Kuran Tefsiri: ed-Dürrü'l-Mensur fi't-Tefsir bi'l-Mesur*, 4. Çev.: Hasan Yıldız. İstanbul: Ocak Yayıncılık

es-Sıkıllı, Muhammed b. Abdullah b. Yunus et-Temimi (2013). *el-Camiu li'Mesaili'l-Müdevveneti*, 5, (24 cilt). Thk.: Heyet. B.y.: Daru'l-fıkr li't-tabaati ve'n-neşri ve't-tevzi

es-Sübki, Ebu'l-Hasen Takıyyüddin Ali b. Abdilkafi b. Ali b. Temmam (1992). *Tabakatü's-Şafiiyyeti'l-Kübra*, 6 (10 cilt). Thk.: Mahmud Muhammed et-Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv. B.y.: Y.y.

eş-Şafiî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris el-Muttalibi el-Kureşi (1990). *el-Ümm*, 5. Beyrut: Daru'l-Marife

eş-Şaravi, Muhammed Mütevellî (1997). *Tefsiru's-Şaravi*, 17 (20 cilt). B.y.: Matabiu Ahbari'l-Yevmi

Şenel, Alaeddin (1995). *Siyasal Düşünceler Tarihi*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları

Şentürk, Recep; Canatan, Kadir (1999). Irkçılık. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 19. İstanbul: TDV, s. 124-131

Şeyban, Lütfi (2004). *İslam'da Kadının Dönüşümü (Abbasi Örneği)*. İstanbul: Ferhat Yayınları

Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid el-Amüli el-Bağdadi (2001). *Camiu'l-Beyan an Tevili Ayi'l-Kur'an*, 11. Thk.: Abdullah bin Abdu'l-Muhsin et-Türki, Kahire: Daru Hicr

Tayşi, Mehmet Serhan (2002). Kıyafe. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 25. Ankara: TDV, s. 508

et-Tebrizi (v. 1109), Ebu Zekeriya Yahya b. Ali b. Muhammed el-Hatib (2005). *Kitabu Tehzibi'l-Elfaz*. Thk.: Fahrüddin Kabave. Beyrut: Mektebetu Lübnan Naşırın

et-Tebrizi (v. 1340), Muhammed b. Abdullah el-Hatib Ebu Abdullah Veliyyüddin (1985). *Mişkatü'l-Mesabih*, 3. Thk. Muhammed Nasıruddin el-Elbani. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslami

Tefazzüli, Ahmed (1995). Enuşirvan. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 11. İstanbul: TDV, s. 255

Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (1998). *Süneni Tirmizi (Camiu'l-Kebir)*, 4. Thk.: Beşşar Avvad Maruf. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami

Toubia, Nahid (2015). Kadın Genital Mütilasyonu Nedir? Ed.: Pınar İlkaracan. *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik* içinde (s. 265-277). İstanbul: İletişim Yayınları

Tuksal, Hidayet Ş. (2012), *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara: Kitabiyat.

Turner, Bryan S. (2014). *Klasik Sosyoloji*. Çev.: İdil Çetin. İstanbul: İletişim Yayınları

Tülücü, Süleyman (2003). Mamer b. Müsenna. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 27. Ankara: TDV, s. 551–552

Tülücü, Süleyman (2010). Şenfera. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 38. İstanbul: TDV, s. 535–537

Türcan, Talip (2012). Ülü'l–Emr. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 42. İstanbul: TDV, s. 295–297

Uebel, Michael (2003). “Re–Orienting Desire: Writing on Gender Trouble in Fourteenth Century Egypt”, *Gender and Difference in the Middle Ages*. Ed.: Sharon Farmer, Carol Braun Pasternack. Minneapolis: University of Minnesota Press, s. 230–257

Uyar, Gülgün (2012). Ümmü'l–Benin. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 42. Ankara: TDV, s. 314–315

Üşür, Serpil (1991). *Din, Siyaset ve Kadın (İran Devrimi)*. İstanbul: Alan Yayınları

Watt, W. Montgomery (2016). *Hız. Muhammed Medine'de*. Çev.: Süleyman Kalkan. İstanbul: Kuramer Yayınları

Yalar, M. (2009). Emeviler Döneminde Gazel ve Ömer bin Ebi Rabi'a. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 18, S. 2, s. 43–73

Yaman, Ahmet (2013). Zıhar. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 44. İstanbul: TDV, s. 387–390

Yaşaroğlu, M. Kamil (2003). Livata. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 27. Ankara: TDV, s. 198–200

Yıldız, Hakkı Dursun (2000). İbnü'l–Eşas. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 21. İstanbul: TDV, s. 32–33

Yıldız, Musa (2013). Zürrumme. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 44. Ankara: TDV, s. 581–582

Yılmaz, Zehra (2015). *Dişil Dindarlık*. İstanbul: İletişim Yayınları

Yurdağür, Metin (1988). Ahid. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1. İstanbul: TDV, s. 534–535

Zerkeşi, Bedreddin (2007). *Hız. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler (el–İcâbe)*. Çev.: Bünyamin Erul. Ankara: Kitabiyat Yayınları

Zeylai, Ebu Muhammed Cemalüddin Abdullah b. Yusuf b. Muhammed (1997). *Nasbu'r–Raye li–Tahrici Ehadisi'l–Hidaye*, 2. Thk.: Muhammed Avame. Beyrut: Müessesetü'r–Rayyan

Web Erişim:

“ختان الإناث في مصر: القانون يشدد والقضاء يوقف التنفيذ” <https://www.legal-agenda.com/article.php?id=3393>. (23.10.2019 tarihinde erişim sağlandı)



 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Öz Geçmiş

21.11.1991 tarihinde Konya’da doğdu. 2013 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden, 2019 yılında Anadolu Üniversitesi İktisat Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü ve İstanbul Üniversitesi AUZEF Sosyoloji Bölümünden mezun oldu. 2013–2016 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde İzmir/Çeşme’de Kuran Kursu Öğreticiliği yaptı. Son olarak atandığı Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı Araştırma Görevlisi kadrosunda 2018 yılı itibariyle (halen) görev yapmaktadır.

