

İslam Modernizminde Toplumsal Cinsiyet Eşitliği

Ayhan ERCÜMENT*

ÖZ

Bu çalışma, modern dönemde gelişen eşitlik fikrinin kadın-erkek ilişkilerine yansımaları ve İslam modernizminin toplumsal cinsiyet konusuna yaklaşımını incelemektedir. Günümüz Türkiye'sinde toplumsal cinsiyet tartışmaları, özellikle kadın ve aile meselelerinde, din eksenli politik ve ideolojik gerilimler tarafından şekillenmektedir. Kadın hakları savunucularının din karşıtı tutumlara yönelebilmesi ve muhafazakâr çevrelerin dinî hassasiyetlerle kadın taleplerine mesafeli durması, bütüncül ve kapsayıcı bir yaklaşımın oluşmasını zorlaştırmaktadır. Bu bağlamda, İslami ilim geleneğini bilen ve toplumsal değişimi dikkate alan modernist Müslüman düşünürlerin toplumsal cinsiyet eşitliğine dair yaklaşımlarının, aile ile kadının birlikte korunması ve güçlendirilmesi açısından önemli bir açılım sunduğu düşünülmektedir. Doküman incelemesine dayanan çalışma, modernist düşüncenin dönemsel farklılaşmalarını ortaya koymuştur: Erken dönem modernistlerin geleneksel yaklaşımdan tam olarak kopmadığı; orta dönem modernistlerin ontolojik eşitliği kabul etmekle birlikte sosyal rollerde farklılaşmayı savunduğu belirlenmiştir. Çağdaş modernistler ise kadın-erkek eşitsizliğini sosyokültürel şartlarla açıklamakta ve bu şartların değişmesine bağlı olarak toplumsal cinsiyet rollerinin güncellenmesinin İslam'ın ahlaki ilkeleriyle uyumlu olduğunu ileri sürmektedir. Sonuç olarak, İslam modernizmi, kadınların hak ve özneleşme taleplerinin dinî çerçeve içinde de karşılanabileceğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, İslam Modernizmi, Toplumsal Cinsiyet, Feminizm, Eşitlik.

Başvuru / Kabul: 04 Kasım 2025 / 12 Aralık 2025

Atf: Ercüment, A. (2025). İslam Modernizminde Toplumsal Cinsiyet Eşitliği, *İmgelem*, 17, 327-360.

Gender Equality in Islamic Modernism

ABSTRACT

This study examines the reflection of the idea of equality, which has developed in the modern era, on gender relations and the approach of Islamic modernism to the issue of gender. In contemporary Turkey, gender debates, particularly on women's and family issues, are shaped by religiously-based political and ideological tensions. The tendency of women's rights advocates to adopt anti-religious stances and the reluctance of conservative circles to address women's demands due to religious sensitivities hinder the formation of a holistic and inclusive approach. In this context, it is thought that the approaches of modernist Muslim thinkers, who are knowledgeable about the Islamic scholarly tradition and take social change into account, offer an important opening in terms of protecting and empowering both the family and women. Based on document analysis, the study reveals the periodical differences in modernist thought: Early modernists did not completely break away from the traditional approach; mid-period modernists accepted ontological equality but defended differentiation in social roles. Contemporary modernists, on the other hand, explain gender inequality through sociocultural conditions and argue that updating gender roles in line with changing conditions is consistent with Islam's moral principles. Ultimately, Islamic modernism demonstrates that women's demands for rights and subjectification can also be met within a religious framework.

Keywords: Sociology of Religion, Islamic Modernism, Gender, Feminism, Equality.

Received / Accepted: 04 November 2025 / 12 December 2025

*Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Muş/Türkiye. E-posta: ayhanercument@hotmail.com, ORCID Numarası: 0000-0003-1063-7462, ROR ID: <https://ror.org/009axq942>



Citation: Ercüment, A. (2025). Gender Equality in Islamic Modernism, *İmgelem*, 17, 327-360.

GİRİŞ

Müslüman toplumların Batı karşısında geri kalmasıyla birlikte, İslam düşüncesi modernitenin meydan okumasıyla karşı karşıya kalmıştır. Geri kalmanın sorumlusu olarak İslam'ın kendisini gören Batı dünyasında hâkim olan söylemlerde özellikle geleneksel İslami sosyal kurumlar, evlenme-boşanma hukukuna ilişkin düzenlemeler ve daha genel anlamda kadının toplumdaki konumu yoğun eleştirilere maruz kalmıştır (Rahman 2000: 296; 315-316). Bununla birlikte, İslam tarihinde köklü bir ihya, tecdit ve ıslah geleneğinin bulunması, modernite ile karşılaşma öncesinde de İslam içi reform girişimlerinin var olduğunu göstermektedir (Rahman 2015b: 70). Dolayısıyla İslam dünyasındaki reform hareketlerini bütünüyle Batı etkisine indirgemek doğru değildir. Ancak modernitenin entelektüel baskısı ve Batı'nın eleştirileri, özellikle kadın meselesinin Müslüman toplumlarda tartışılma biçimini belirgin şekilde etkilemiştir.

Gelenekselci-muhafazakâr yaklaşıma göre modernleşme, kadınların ekonomik ve siyasal alanlara daha fazla katılımını sağlayarak erkeklerin kadınlar üzerindeki otoritesini zayıflatacak, bunun sonucunda ise kadınların aile içindeki geleneksel rollerinde çözülme meydana gelecektir. Bu nedenle dinî ve kültürel değerler, bu kesimleri kadınların statü ve rollerindeki dönüşümlere karşı katı ve dirençli bir tutum almaya sevk etmiştir (Narlı 1999: 87). Bu anlayışın bir sonucu olarak, ulus-devletleşme sürecinde Müslüman toplumlarda kadınlara yönelik yapılan hukuki reformlar geniş halk kitlelerinde beklenen karşılığı bulamamıştır. Çünkü tarihsel süreklilik içinde en dirençli ideolojik yapı, kadınlara ilişkin ataerkil tutumlarda kendisini göstermiştir (Berktaş 2009: 212). Nitekim ilerleyen bölümlerde ortaya konulacağı üzere, İslam tarihine ve geleneksel bilgi birikimine eleştirel yaklaşma konusunda cesur olan modernist Müslüman düşünürler bile, kadın meselesinde kimi noktalarda söz konusu ideolojik sürekliliğin dışında konumlanamamışlardır. Batılılaşma yanlısı aydınlar ve modernleşmeci yönetici elitler açısından ise kadın konusu, İslam hukukunun toplumsal hâkimiyetinin zayıflatılması ve mevcut siyasi otoritenin reddedilmesine yönelik İslam toplumlarını laikleştirme projesinin temel bir bileşeni olarak görülmüştür (Lapidus 2010: 623). Din ve geleneği geri kalmışlığın temel nedeni olarak değerlendiren bu yaklaşım, modernleşmenin en hızlı şekilde kadın bedeni üzerinden gerçekleşeceğine inanmıştır. Bu nedenle kadını çarşaf ve peçeden sıyrarak yeni, “çağdaş” bir görünüm içinde kamusal alanda erkekle eşit bir biçimde konumlandırmayı hedeflemiş; bunun için de Batılı medeni hukuk modellerini ithal etme yoluna gitmiştir.

Müslüman toplumlarda geri kalmışlık tartışmaları çerçevesinde ortaya çıkan eleştiriler, kuşkusuz Müslüman entelektüellerin zihinsel yönelimlerini etkilemiştir. Bununla birlikte gerek İslamcı düşünürlerin gerekse modernist Müslümanların kadın meselesinde bütünüyle apolojik bir tutum sergilediklerini söylemek isabetli değildir. Bu durum, bir yandan geçmişten tevarüs eden ataerkil tavrın sürekliliğiyle ilişkili görünse de diğer yandan Batı'nın kadınla ilgili iddialarının gerçeği tam olarak yansıtmadığına ve ideolojik bir nitelik taşıdığına dair kanaatleriyle de bağlantılıdır. Dahası, kadın konusunda geleneksel tutumların bazı yönlerden sorunlu olduğunu kabul etmelerine rağmen, din-gelenek ve metin-yorum ayrımı üzerinden İslam'ın kendi kaynaklarının kadınların durumunun iyileştirilmesi bakımından yeterli olduğuna dair güçlü bir özgüvene sahiptirler. Bu çerçevede Müslüman modernistler, Batı'nın tüm sosyal değerlerini toptan benimsemeyen bir çizgide durarak, kadının toplumsal hayata katılımını savunurken aynı zamanda modern Batı toplumlarında ortaya çıkan yeni cinsel ahlakın aile kurumu üzerindeki yıkıcı etkilerini de göz ardı etmemişlerdir (Rahman 1997a: 71). Kadın meselesini yalnızca Batı'nın iddialarına cevap verme psikolojisiyle değil, modernleşmenin oluşturduğu tarihsel zorunluluk bağlamında yeniden değerlendirilmesi gereken bir konu olarak görmüşlerdir. Nitekim 19. yüzyılın sonlarından 20. yüzyıla uzanan süreçte kadınların toplumsal statüsünde belirgin dönüşümler meydana gelmiştir. Bu dönüşüm; emperyalist politikaların toplumsal yapı üzerindeki etkileri, siyasal ve ekonomik reformlar, küresel ekonomiyle bütünleşme süreçleri ve evlilik ile toplumsal cinsiyet normlarına ilişkin yeni fikirlerin yaygınlaşmasıyla doğrudan ilişkilidir (Lapidus 2010: 622). Bu nedenle Müslüman modernistler, Batı'nın değerlerini bütünüyle kabul etmeseler bile modernitenin meydan okuması karşısında İslam'ın “arkaik bir bakiye”ye dönüşmesini engelleme kaygısıyla kadın konusunu eleştiri, tarihsellik ve hermenötik gibi modern bilimsel araçlarla yeniden yorumlamışlardır. Bu yaklaşım, daha sonraki dönemlerde ortaya çıkacak olan İslami feminizmin entelektüel zemininin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Tarihsel açıdan bakıldığında dinler, cinsiyet ve cinsellik konularında çoğunlukla baskıcı yapılar olarak değerlendirilmiş olsalar da zaman zaman kurtarıcı roller de üstlenmişlerdir (Sharma ve Tewari 2024: 5993). Örneğin Hristiyan ve Budist rahibeler, rahibelik kurumunun sağladığı çalışma imkânı ve onları ev içi hayatın yükleri ile baskısından uzaklaştıran koşullar sayesinde belirli bir özgürlüğe kavuşmuşlardır. Bu sayede kendi dönemlerinde kadınlığa atfedilen toplumsal kısıtlamalardan sıyrılma olanağı elde etmişlerdir. Bu yönüyle dinî tarikatlar ve hareketler, bir tür erken dönem kadın hareketi olarak değerlendirilebilir. Nitekim 19. ve 20.yüzyıllarda, kurucusu ve üyelerinin büyük çoğunluğu

kadınlardan oluşan birçok yeni dinî hareket ortaya çıkmıştır (Holm 1994: XVIII-XIX). Batı’da kadın hareketleri zaman zaman dinin meşrulaştırıcı gücünden yararlanmış olsa da kadınların eşitlik talebi çoğunlukla dinî temsil biçimlerine rağmen ve kurumsal dine karşı bir pratik olarak gelişmiştir. Müslüman toplumlarda ise cinsiyet eşitliği meselesi, büyük ölçüde Batı ile karşılaşma ve modernleşme deneyimi bağlamında gündeme gelmiştir. Oryantalistler, Batıcı aydınlar ile Marksist ve feminist teoriden ilham alan dışarıdan bakışlar, Müslüman toplumdaki kadının ikincil konumunun temel sorumlusunun bizzat İslam olduğunu iddia etmişlerdir. Buna karşılık İslam’ın inanç ve yaşam biçimi olarak hakikatine bağlı kalan içerden bakış, kadın–erkek eşitsizliğini açıklama sürecinde entelektüel çatışmalar ve dinî gerilimler yaşayabilmektedir. Bu noktada iki farklı yaklaşım belirginleşir: Gelenekselci tutum, eşitsizlik olarak sunulan göstergelerin aslında cinsiyetlerin “fıtratına” uygun olduğunu savunarak bu durumu dinî açıdan meşrulaştırma eğilimindedir. Modernist yaklaşım ise söz konusu eşitsizlik göstergelerini, esasen geleneksel uygulamaların zamanla dinî bir otorite ve meşruiyet kazanmasının bir sonucu olarak değerlendirir.

Toplumsal cinsiyet araştırmalarında, erkek-egemen yapıya sahip başlıca dünya dinlerinin kadın karşıtı cinsiyetçi politikaları beslediği ve kadının aşağılanması ile erkeğe bağımlı hâle getirilmesine meşruiyet sağladığı yönündeki görüş (Holm 1994; Klingorová ve Havlíček 2015) neredeyse yerleşik bir norm niteliği kazanmıştır. Bu iddia, konu Müslüman toplumlarda kadının konumu olduğunda daha da sertleşmekte ve daha geniş bir kabul görmektedir. Buna bağlı olarak, yüzyıllar boyunca oluşan uygulama ve yorumların pekiştirdiği “İslami dogma” nedeniyle, İslam’ın kendi sınırları içerisinde kalarak kadın–erkek eşitliği gibi özsel nitelikte bir değişiklik yapmanın son derece güç, hatta neredeyse imkânsız olduğu (Berktaş 2009: 125) ileri sürülmektedir. Bu çalışmada ise aksi yönde bir perspektif ortaya konulmaktadır. Bazı İslam modernizmi temsilcilerinin toplumsal cinsiyete ilişkin görüşlerinden hareketle, İslam’ın bireysel ve toplumsal düzeyde gerçek anlamda tecrübe edilebilmesi hâlinde, kadınların güçlenmesi için evrensel bir itici güç oluşturabileceği (Vedud-Muhsin 2005: 15) savunulmaktadır. Bu yaklaşım, İslami gelenek içinde özgün ve dönüştürücü bir imkânın varlığına işaret etmektedir.

Çalışmanın temel araştırma sorusu, İslam modernizmi kadın hakları ile ailenin korunması arasında sıkışmış bulunan toplumsal cinsiyet tartışmalarına nasıl bir katkı sunmaktadır? biçiminde formüle edilmiştir. Araştırmanın amacı, modernist Müslüman düşünürlerin toplumsal cinsiyet eşitliğine ilişkin görüşlerini tarihsel, sosyolojik ve teolojik düzlemde inceleyerek, İslam’ın kendi içsel dinamikleriyle eşitlik fikrine nasıl bir cevap

geliştirdiğini ortaya koymaktır. Çalışmanın önemi, İslam modernizminin dinî metinleri tarihsel bağlamında yeniden yorumlama çabalarının, hem kadınların özneleşme taleplerini meşru bir dinî zemin üzerinde tartışma imkânı sunması hem de aile kurumunu gözeten bütüncül bir eşitlik anlayışına kapı aralaması noktasında ortaya çıkmaktadır. Bu kapsamda çalışmanın problem durumu, İslam toplumlarında kadın-erkek eşitliği tartışmalarının çoğunlukla dışsal, oryantalist ve seküler çerçeveler içinde yürütülmesi; buna karşılık İslam modernizminin içerden bir reform perspektifiyle alternatif bir söylem geliştirme potansiyelinin yeterince analiz edilmemiş olmasıdır. Araştırma, bu sorunsalı çözümlemek üzere nitel bir yaklaşım benimsemekte; modernist Müslüman düşünürlerin eserleri söylem analizi yöntemiyle incelenmektedir. Bu sayede, İslam modernizminin kadın-erkek eşitliğine dair düşünsel evrimini dönemsel farklılıklarıyla birlikte ortaya koymak ve din-modernite ilişkisi bağlamında toplumsal cinsiyet eşitliğinin yeniden yorumlanabilirliğine ilişkin teorik bir çerçeve geliştirmek hedeflenmektedir.

Toplumsal Cinsiyet ve Eşitlik

Geleneksel dönem, sosyolojik ve antropolojik çalışmalarda kadın ve erkek cinsiyetleri arasındaki belirgin eşitsizliklerle karakterize edilirken; modern dönem, kadınların erkeklerle eşitlik taleplerini daha örgütlü biçimde dile getirdikleri, bu taleplerin kamusal alanda görünürlük kazandığı ve cinsiyet temelli eşitsizliğin birçok alanda büyük ölçüde azaldığı bir dönem olarak tanımlanmaktadır (Ercüment 2018: 322). Modernleşme kuramının sosyal bilimlerde hâkim olduğu 1950’li ve 1960’lı yıllarda, geleneksellikten modernliğe geçişle birlikte kadının hem aile içinde hem de toplumdaki konumunun daha eşitlikçi bir yapıya evrileceği varsayımı yaygın kabul gören bir yaklaşımdı (Kandiyoti 2011: 9). Bu beklentinin temelinde modernitenin en önemli sosyo-politik değerlerinden biri olan eşitlik fikri yer almaktadır. Modern toplumlarda bireye duyulan saygı ve bunun uzantısı olarak gelişen eşitlik talebi, adeta ahlaki buyruk niteliği kazanmıştır (Giddens 2008: 129). Eşitlik düşüncesi, modern toplumsal yapıda yalnızca siyasi ve hukuki boyutlarıyla değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet ilişkilerinin yeniden tanımlanmasında da merkezi bir yer işgal etmektedir (Toker 2005: 53). Bu doğrultuda modernleşme süreci, kadınların tarihte ilk kez erkeklerle eşit haklar talep etmeye başlamalarına zemin hazırlamıştır (Giddens 2010: 8).

Kadın-erkek eşitliği tartışmaları, çoğunlukla “cinsiyet” (sexuality) ve “toplumsal cinsiyet” (gender) kavramları çerçevesinde yürütülmektedir. Ayrımcılığı savunan geleneksel yaklaşım, kadınların erkeklerden daha zayıf olduğu varsayılan biyolojik ve fizyolojik özelliklerine vurgu yaparak, yani cinsiyet kavramını ön plana çıkararak kadınların erkeklerle

eşit olamayacağını ileri sürmüştür. Nitekim 20. yüzyılın başlarına kadar, siyasal yelpazenin farklı uçlarındaki birçok erkek kuramcı, kadınların yurttaşlık ve siyasi haklardan mahrum bırakılmasını, onların “doğaları gereği” kamusal ve siyasal faaliyetlere uygun olmadıkları iddiasıyla meşrulaştırmıştır (Kymlicka 2022: 523). Bunun bir sonucu olarak, pek çok Avrupa ülkesinde kadınlara oy hakkı ancak I. Dünya Savaşı sonrasında tanınmış; Fransa’da 1944’e, İsviçre’de ise 1971’e kadar gecikmiştir (Butler 2016: 79). İngiltere’de kadınlar teorik olarak 20. yüzyılın başlarında yasal ve kamusal eşitliği elde etmiş olsalar da oy hakkı ilk kez 1918’de ve yalnızca 30 yaşın üzerindeki kadınlara verilmiştir (Walters 2020: 121). Eşitlik savunucuları, biyolojik temelli bu sınırlayıcı yaklaşımı aşmak amacıyla “toplumsal cinsiyet” kavramını geliştirmiştir. Bu kavram, kadın ve erkek arasındaki farklılıkların biyolojik değil, toplumsal ve kültürel süreçler tarafından üretildiğini vurgular (Marshall 1999: 98). Böylece kadınların tarihsel olarak ikincil konumlarının doğal değil, toplumsal olarak inşa edilmiş bir gerçeklik olduğu ileri sürülmektedir.

Kadının statüsüne ve eşitliğine ilişkin yaygın göstergeler, kadının kamusal ve özel alandaki konumunu hem sahip olduğu güç ve otorite hem de toplumun kadınlar için uygun gördüğü roller üzerinden tanımlamaktadır. Bu çerçevede kadınların erkeklerle eşitliği, erkeklere kıyasla etki, güç ve otorite uygulayabilme kapasitesi ile her iki cinsiyet için meşru kabul edilen toplumsal eylem ve rol beklentileri üzerinden ölçülmektedir (Berktaş 2009: 15). Butler (2016: 75-77) ise eşitliği, bireylerin her açıdan aynı hale getirilmesi değil, ahlaki, hukuki, siyasal ve fırsat eşitliğini içeren “aynı muamele” ilkesi üzerinden tanımlamaktadır. Ona göre özgürlük ve eşitlik arasında güçlü bir paralellik vardır: özgür toplumlar daha yüksek eşitlik düzeyleri üretirken, özgür olmayan toplumlar maddi olmayan eşitsizlikler barındırır. Kadın çalışmalarında eşitlik ile özgürlük arasında kurulan bu doğrusal ilişki, eşitliğin kadınların özgürleşmesini kaçınılmaz biçimde beraberinde getireceği varsayımını güçlendirmiştir.

Eşitlik, uygulamada tam olarak karşılık bulmasa da demokratik kapitalist toplumların siyasal ideolojisinin temel ilkelerinden biri hâline gelmiştir (Mitchell 1992: 28). Bu doğrultuda, yasal düzenlemeler yoluyla kadınlara yönelik olumsuz ayrımcılığı önlemek ve cinsiyetler arasında eşitlik tesis etmek hedeflenmiştir. Liberal demokrasiler, kadınların eğitim, istihdam, siyasal temsil ve katılım alanlarında erkeklerle eşit biçimde yer almasını öngören ayrımcılık karşıtı hukuki düzenlemeler hayata geçirmiştir. Ancak bu düzenlemeler, cinsiyet eşitliğini tam anlamıyla sağlayabilmiş değildir. Bunun nedeni, modern toplumlarda din, ırk ve sınıf temelli ayrımcılığı azaltmaya yönelik yasaların nispeten başarılı olabilmesine karşın,

gündelik yaşamda birçok uygulamanın kaçınılmaz olarak cinsiyeti dikkate almak zorunda olmasıdır. Dolayısıyla cinsiyet eşitliği konusunda hukuki düzenlemelerin etkisi sınırlı kalmaktadır (Kymlicka 2022: 523-524).

Demokrasilerin tüm vatandaşlar arasında eşitlik sağlama iddiasına rağmen, dünyadaki hiçbir demokratik ülkede kadınların erkeklerle bütünüyle eşit konumda olmadığı görülmektedir. Kapitalist toplumsal yapılarda hukuk, dayandığı sınıflı toplumun eşitsizliklerini dikkate almadan bireyleri soyut bir kategori düzeyinde ele almaktadır. Böylece yalnızca bireysel değil, sosyoekonomik yapısal farklılıklar da göz ardı edilmektedir (Mitchell 1992: 26; 30). Bu bağlamda modern refah toplumlarında, eşitsizliğin azalmak yerine iç hiyerarşilerde arttığını gösteren bulgular giderek güçlenmektedir (Özkurt 2025: 156; 170). Benzer biçimde, ulusal ekonomiyle yeterince bütünleşememiş kırsal alanlarda etkisi sınırlı kalan Kemalist reformların hukuki düzenlemeleri daha çok kentli burjuva kadınlara doğrudan yarar sağlamıştır (Kandiyoti 2011: 77).

Ayrıca hukukun üstünlüğünü esas alan pek çok ülkede kanun önünde eşitlik temel ilke kabul edilmesine rağmen, farklı kültürel, etnik ve dinî gruplara mensup bireylerin özel muafiyet ve ayrıcalıklara sahip olmasıyla bu ilke pratikte¹ bağdaştırılabilmektedir (Benhabib 2017: 142). Dolayısıyla aile kurumunu göz ardı ederek “cinsiyete renk körü” bir toplum hedefleyen eşitlik yaklaşımlarının sınırlılıkları giderek daha görünür hâle gelmektedir (Kymlicka 2022: 537). Soyut eşitlik ilkesine dayalı hukuki düzenlemelerin, aile yaşamının tarihsel olarak şekillenmiş ve gelenekselleşmiş pratiklerini dikkate almaması, aile kurumunun zayıflamasına yol açtığı yönündeki gözlemleri de artırmaktadır.

Eşitlik idealinin gündelik yaşamda belirleyici sınıfsal farklılıkları göz ardı etmesinin yanı sıra, Batı dışı toplumlar üzerine yapılan kadın ve toplumsal cinsiyet araştırmalarının tartışmalı boyutlarından biri de kültürel farklılığın ihmal edilmesidir. Bu çerçevede Müslüman toplumlarda kadının konumunu ele alan çalışmaların, din, gelenek ve yerleşik alışkanlıkların oluşturduğu yerel kültürel bağlamı dikkate alması gerekmektedir (Narlı 1999: 87). Batıda kadın hakları ve özgürlüğü savunucusu olarak ortaya çıkan kadın hareketleri ve bu hareketlerin ideolojik boyut kazanması sonucu ortaya çıkan feminizm, Avrupalı kadınların içinde bulunduğu dezavantajlı koşulların bir ürünüdür (Mitchell 1992). Bu yönüyle feminizm, belirli bir tarihsel bağlama özgü bir harekettir. Katolikliğin ilk yüzyıllarında kadınlar, entelektüel ve sosyal özgürlükler açısından, kutsal metinlerin ataerkil yorumları ile toplumsal

¹Mesela Türkiye’de “eğitimde fırsat eşitliği” ilkesine rağmen ve yasal hiçbir dayanağı olmamasına rağmen başörtülü kadınların eğitim ve çalışma gibi temel insani “hak”ları, çağdaşlaşma “ideali” uğruna engellenmiştir.

kontrole dayanan ciddi kısıtlamalarla karşılaşmışlardır. Yine 17. yüzyıl boyunca Avrupa’da, manevi ve dünyevi konularda erkek otoritesine öncelik veren dinî tutumun bir yansıması olarak kadınların resmî eğitim alması büyük ölçüde yasaklanmıştır (Sharma ve Tewari 2024: 5995). Bu nedenle toplumsal cinsiyete ilişkin sosyal teoriler, esasen modern Batı düşüncesinin ürünüdür. Oysa diğer medeniyetlerin cinsiyetler arası ilişkilere dair kendilerine özgü normatif ve kültürel yaklaşımları bulunmaktadır (Connell 1998: 48). Aynı şekilde, farklı kültürel ve tarihsel temeller üzerine kurulan dinler, kendi içlerinde çeşitli normları teşvik eder ve farklı kurumlar oluşturur. Bu nedenle dünya dinlerinin kadınların statüsü üzerindeki etkisi de önemli ölçüde değişiklik göstermektedir (Klingorová ve Havlíček 2015).

Batı düşünce geleneği içinde gelişen feminist teori, kadın kategorisini sıklıkla homojen bir kimlik olarak değerlendirmiş ve kuramsal mücadelesini bu varsayım doğrultusunda biçimlendirmiştir (Çınarlı 2024: 269). Mitchell (1992: 24-25; 33), 17. yüzyıl İngiltere’indeki belirli sınıfsal ve siyasal koşullar içinde bir burjuva hareketi olarak doğan feminizmin, tarih-ötesi bir gerçeklik düzeyinde kadınların protestosu olarak tüm toplumlara genellenemeyeceğini vurgulamaktadır. Nitekim liberal ve radikal feminizmin tüm kadınları yekpare bir toplumsal grup olarak ele alması, sınıf, etnisite, din ve kültürel farklılıkların göz ardı edilmesine yol açmıştır. Bu yaklaşım, farklı kültürlerdeki kadınların değişen sorunlarının görünürlüğünü önemli ölçüde azaltmıştır (Çınarlı 2024: 261). Ayrıca Batı-dışı toplumlarda feminizm, erkek düşmanlığı, zina, evliliğin reddi ve çocuksuzluğun teşvikiyle özdeşleştirilerek toplumsal uyumu tehdit eder bir biçimde derinlemesine çarpıtılmıştır. Feminizm, bu toplumlarda boşanmayı kınayıp toplumsal uyumu teşvik eden geleneksel evlilik etiği ile çatıştığından, kadınların özgürleşmesini çoğu zaman erkeklere, evliliğe ve anneliğe yönelik bir düşmanlık olarak ikame etmiştir (Sharma ve Tewari 2024: 6002).

Dolayısıyla Batılı sosyal bilim yaklaşımlarının evrensel ve hakikat düzeyinde kabul edilerek Batı dışı toplumların özgül koşulları dikkate alınmadan toplumsal cinsiyet kalıplarının incelenmesi, metodolojik bir yanılgıya yol açmaktadır. Bu noktada bir tarafta dinin cinsiyetlere ilişkin öğretileri ve dinî bir nitelik kazanmış geleneksel pratikler, diğer tarafta oryantalist söylem ile modernleşme süreçlerinin ürettiği yeni sosyokültürel ve ekonomik gerçeklikler arasında ortaya çıkan bir zihinsel gerilim alanı bulunmaktadır. Bu bağlamda İslam modernizminin kadın-erkek eşitliğine ilişkin yaklaşımı, günümüz kadın çalışmaları açısından önemli bir teorik açılım ve katkı potansiyeli taşımaktadır.

İslam Modernizminde Ontolojik Kadın-Erkek Eşitliği

İslam dünyasında kadın araştırmalarının ortaya çıkışı, büyük ölçüde Batılı oryantalist söylemlerin ve Batı’da eğitim almış seküler eğilimli aydınların etkisiyle şekillenmiştir. Bunun temel nedeni, Müslüman toplumlarda kadın meselesinin içerden bir sorun olarak tartışılmasını gerektirecek ölçekte yapısal dönüşümlerin henüz yaşanmamış olmasıdır. Başka bir ifadeyle, kadınların toplumsal konumunun problemleri görülmesini sağlayacak modern sosyoekonomik koşullar henüz oluşmamış; dolayısıyla geleneksel toplumsal cinsiyet düzeninin sorgulanmasını tetikleyecek toplumsal farkındalık ortaya çıkmamıştır.

Müslüman toplumlarda kadın meselesinin içerden bir perspektifle tartışılabilmesi için belirli sosyokültürel, ekonomik ve politik dönüşümlerin yaşanmış olması gerekmektedir. Üretim biçimlerinde meydana gelen değişimlere bağlı olarak kadınların ücretli çalışma hayatına katılımı; kentleşme, modern eğitim olanaklarının yaygınlaşması ve bunun sonucu olarak geleneksel aile yapısının dönüşmesi; ayrıca kadınlara seçme ve seçilme hakkının tanınması gibi gelişmeler, Müslüman düşünürleri geleneksel toplumsal cinsiyet anlayışını yeniden değerlendirmeye yöneltmiştir. Bu süreçte kadın konusu, din, modernleşme ve toplumsal cinsiyet tartışmalarının kesişim noktasında, içerden bir eleştirel perspektifle ele alınabilir hâle gelmiştir.

Modernleşme tecrübesiyle birlikte “Müslüman kadın” figürü, siyasal tartışmaların inşa edildiği sembolik ve kültürel bir zemin hâline gelmiştir. “İslam ve kadın” ilişkisinin sorunlu bir alan olarak sunulması, Müslüman toplumlarda kadınla ilgili düşünce ve pratik geliştirmeyi güçleştirmektedir (Şişman 2015: 143). 19.yüzyılın son çeyreğinden itibaren batılılaşma yanlısı siyasetçiler ve aydınlar, modernleşmenin önündeki engeli din ve gelenekte görmüş; bu eleştirilerini çoğunlukla kadın bedeni ve kadın rolleri üzerinden dile getirmişlerdir. Buna karşılık muhafazakâr çevreler, geleneksel toplumsal cinsiyet rollerini savunarak dine yönelik eleştirileri bertaraf etmeye çalışmışlardır.

Bu karşıt konumlanmalar nedeniyle İslam toplumlarında kadının konumu ve cinsiyet eşitliği meselesi, çoğu zaman ideolojik bir zeminde politik bir mücadele alanına dönüşmüş; böylece kadın konusu aile kurumunu ve toplumsal gerçekliği hesaba katan bütüncül bir çerçevede ele alınamamıştır. Çokkarınlılık, tesettür ve eşitlik gibi konuların tartışılması da çoğunlukla oryantalist söyleme veya modernliğin iddialarına cevap üretme ihtiyacı üzerinden şekillenmiştir. Bu nedenle kadınla ilgili ortaya konan birçok yorum ve çözüm önerisi, Müslüman toplumların kendi iç dinamiklerinden beslenmediği için, geniş kesimler tarafından ikna edici bulunmamış; hatta mevcut zihinsel gerilimleri daha da derinleştirmiştir. Bu

bağlamda, hem geleneksel İslami müktesebata hâkim olan hem de modernleşmenin dönüştürücü etkisinin farkında bulunan İslam modernizmi temsilcilerinin katkıları önem kazanmaktadır. İlerleyen bölümlerde ayrıntılı biçimde ele alınacağı üzere, bu düşünürler kadın meselesini İslami perspektif içinde fakat sosyokültürel değişmeyi dikkate alan daha sahici, uygulanabilir ve ikna edici bir düzlemde tartışma imkânı sunmuşlardır.

İslam dünyasında “kadın sorunu”nun tartışılmaya başlanması, modernleşme ve batılılaşma süreçleriyle eşzamanlı olarak gelişmiş; bu tartışmaların taşıyıcılığını ise büyük ölçüde kentli, eğitilmiş ve orta sınıf seçkinler üstlenmiştir (Bora 2008: 58). Ulus-devlet formunda yeniden yapılanan Müslüman toplumlarda kadın meselesi, modernleşme projesinin merkezî bileşenlerinden biri hâline gelmiş; 20. yüzyılın ilk yarısında toplumsal cinsiyet rolleri ve kimlikleri, modernleşme yanlısı yönetici elitlerin batılılaşma eğilimleri doğrultusunda önemli dönüşümler geçirmiştir (İlyasoğlu 2020: 57). Bu çerçevede Müslüman toplumların modernleşme yönelimi, kadınların toplum içindeki konumuna ilişkin tartışmalar üzerinden şekillenmiş ve ilerlemiştir (Göle 2008: 46). Modernleşme tecrübesinin Batı’nın siyasi, kültürel ve ekonomik baskısı altında; sömürgecilik ve yenilgi psikolojisi eşliğinde yaşanması, Müslüman toplumlarda kadın konusunun tartışılma biçimini doğrudan etkilemiştir. Dolayısıyla bu mesele, yalnızca toplumsal bir dönüşüm alanı olarak değil, aynı zamanda Doğu–Batı ilişkilerinin ideolojik bir yansıması olarak ele alınmıştır (Şişman 2015: 145). Birçok Müslüman düşünürün ve oryantalistin ortak kanaatine göre kadınların toplumsal statüsü, Müslüman toplumları Batılı toplumlardan ayıran belirleyici unsurlardan biri olarak görülmüştür (Hassan 2010: 167). Bu anlamda kadının konumu, Doğu ile Batı arasındaki kültürel farklılığı ve çoğu durumda da karşıtlığı simgeleyen bir unsur hâline gelmiş; aynı zamanda Batı’nın Müslüman toplumlara yönelik değerlendirmelerinde merkezi bir ölçüt işlevi taşımıştır (Göle 2008: 43; 45). Batı perspektifinden bakıldığında ise Müslüman kadınların toplumsal statüsü, çoğu zaman İslam’ın baskıcı bir nitelik taşıdığı iddiasını destekleyen bir örnek olarak yorumlanmıştır (Hassan 2010: 167).

Müslüman toplumlarda kadınların toplumsal statüsü, büyük ölçüde Batı’dan ödünç alınan kavram ve kategorilerle tartışılmıştır. “İslam ve kadın” ekseninde yürütülen tartışmalar, İslam toplumlarının kendi iç dinamiklerinin doğal bir sonucu olarak değil; modern dönemde Batı’nın kurduğu söylemsel çerçeve içerisinde şekillenmiştir. Bu nedenle ortaya konan düşünceler ya doğrudan Batılı kuramsal yaklaşımların etkisini taşımakta ya da Müslüman reformistlerin ve milliyetçilerin oryantalist ve sömürgeci iddialara verdikleri tepkilerden ibaret kalmaktadır. Batılıların İslam toplumlarını kadın üzerinden konumlandırıran oryantalist

söylemleri, Müslüman reformistler tarafından çoğu zaman birer “gerçeklik iddiası” olarak ciddiye alınmış; dolayısıyla bu söylemler, iç tartışmaların yönünü belirleyen temel referans noktalarından biri hâline gelmiştir (Şişman 2015: 145; 147). Batı, Aydınlanma düşüncesinin ve sanayi toplumunun ürettiği modernlik anlayışıyla evrensel bir üstünlük iddiasında bulundukça; Doğu toplumları da kendi tarihsel konumlarını Batı modernliğinin sunduğu kategoriler üzerinden tanımlamaya zorlanmıştır (Göle 2008: 45). Bu bağlamda oryantalist söylem, Müslüman kadınların toplumsal konumunu ve İslam’ın kadınla ilgili düzenlemelerini, “İslam’ın ilerlemeye engel olduğu” yönündeki iddialara dayanak olarak kullanmıştır. Batının sömürgeci hegemonyası ve modernitenin bu entelektüel meydan okuması karşısında Müslüman düşünürlerin çoğu, kendi iç tartışma birikimlerinden ziyade dışarıdan gelen bu eleştirilere cevap üretme arayışına yönelmiştir. Böylece mesele, kadının toplumsal görünürlüğünde fiilî olarak meydana gelen dönüşümlerden bağımsız biçimde, büyük ölçüde Müslüman toplumların modernleşme süreci boyunca kadın üzerinden sorgulanması çerçevesinde şekillenmiştir (Şişman 2015: 146-147). Bu ortamda eşitlik fikri de İslam dünyasında içsel bir gelişim çizgisinden ziyade Batı düşüncesinin etkisiyle modernleşme sürecinin bir ürünü olarak ortaya çıkmış; en görünür ifadesini ise kadın meselesinde bulmuştur. Nitekim kadın–erkek eşitliği tartışmaları, modern İslami düşüncenin fikrî muhtevasını oluşturan temel başlıklardan biri hâline gelmiş ve modernist akımların düşünsel yönelimlerinde merkezi bir yer tutmuştur (Toker 2005: 228).

Osmanlı’da kadın meselesinin bir toplumsal sorun olarak tartışılması, özellikle Meşrutiyet dönemiyle belirginleşmiştir. 1908 sonrasında yaşanan siyasal dönüşüm, kadın hareketinin örgütlü bir nitelik kazanmasına zemin hazırlamış; bu dönemde kadın haklarını savunan derneklerin kurulması ve kadın konusunu gündemine alan siyasi oluşumların ortaya çıkması dikkat çekici olmuştur. II. Meşrutiyet’in batıcı aydınları, medenileşmenin ancak kadının özgürleşmesiyle mümkün olacağını savunmuş ve kadınların içinde bulunduğu dezavantajlı konumdan dinî hüküm ve geleneksel uygulama biçimlerini sorumlu tutmuşlardır. Reformist Türkçüler ise kadın statüsündeki gerilemenin Arap, İran ve Bizans geleneklerinin etkisiyle gerçekleştiğini öne sürerek, İslam öncesi Türk tarihine referansla kadının erkekle eşit olduğu tezini temellendirmeye çalışmışlardır.² Yeni Osmanlılar’dan devralınan modernleşmeci çizgi doğrultusunda İttihat ve Terakki’nin kadınların çalışma hayatına katılımını ve kamusal görünürlüğünü teşvik eden politikaları, dönemin koşulları göz önünde

²Dinleri kadınlara yönelik baskı ve dışlamanın kaynağı olarak gören bazı kadın hareketleri, uzak geçmişin yeniden keşfederek ana akım din tarafından reddedilmiş ya da bastırılmış olanı yeniden sahiplenirler. Bu, Ana Tanrıça’ya tapınmaya yönelik yeni bir ilgi, kadın şamanlara, halk folkloruna ya da pagan mitolojisine ve uygulamalarına yönelik anlamına gelebilir (Holm 1994: XXI).

bulundurulduğunda oldukça iddialı gelişmeler olarak değerlendirilebilir. Buna karşılık diğer aydın gruplarıyla girilen polemik içerisinde kadınla ilgili görüşleri şekillenen İslamcı düşünürler, diğer aydın gruplarıyla girdikleri polemiklerin de etkisiyle, kadının kamusal alanda görünürlüğüne mesafeli durmuş; kadınların eğitimine ihtiyatla yaklaşmış, çarşaf ve peçeyi savunmuş, çokeşlilik tartışmalarındaysa belirgin bir savunmacı söylem geliştirmemişlerdir (Alpdoğan 2024: 228; Şişman 2015: 148-150).

Benzer bir şekilde, İslam modernizminin ilk temsilcileri modernleşmenin birçok alanıyla uyum sağlama çabası içinde olsalar da kadın meselesinde aynı düzeyde bir dönüşüm ihtiyacı hissetmemişlerdir. Klasik dönem İslam modernistlerinin, kadın-erkek eşitsizliğiyle ilişkilendirilen bazı İslami uygulamaları sosyal, ekonomik ve kültürel gerekçelerle rasyonelleştirip meşrulaştırma eğiliminde oldukları söylenebilir. Bunun bir nedeni, Avrupa sömürgeciliği ve modern bilimin yarattığı entelektüel kuşatma hissine rağmen, kültürel alandaki nüfuzun henüz sınırlı olmasıdır; ilk modernistler modern çağda kendilerini tanımlayan temel unsurların hâlen dinî gelenek ve kültürleri olduğunu düşünmekteydiler (Ahmed 1995: 182-183). Ayrıca Müslüman toplumlarda toplumsal yapının henüz eşitlik fikrini dayatacak ölçüde dönüşmemiş olması da bu tutumda etkili olmuştur. Buna karşılık, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sosyal, ekonomik ve politik dönüşümlerin hız kazanmasıyla birlikte çağdaş modernist Müslüman düşünürlerin eşitlik fikrine ilişkin dinî referansları keşfe koyulmaya başladıkları görülmektedir.

“İslam ve kadın” konulu tartışmalarda, Müslüman kadının toplumsal statüsünün doğrudan din tarafından belirlendiği yönündeki varsayım neredeyse evrensel bir kabule dönüşmüştür. Oysa hiçbir kültürde din tek başına toplumsal cinsiyet örüntülerini belirlemez. Buna rağmen Batı’da toplumsal cinsiyet ilişkilerine dair kapsamlı tarihsel araştırmalar yapılmış olmasına rağmen, Müslüman toplumlarda kadın meselesi hâlâ İslam’ın kadınlar üzerindeki etkisine ilişkin tarihdışı, indirgemeci ve genelleyici yaklaşımların gölgesinde ele alınmaktadır. Bu bağlamda, Müslüman kadınların içinde yaşadıkları toplumların tarihsel, ekonomik ve siyasal koşullarındaki farklılıklar çoğu zaman tali ayrıntılar olarak görülmekte; bu toplumların tek ortak özelliğinin “Müslüman olmak” olduğu varsayımıyla konu açıklanmaya çalışılmaktadır (Kandiyoti 2011: 13; 119). Oysa Müslüman toplumlarda kadınlara yönelik tutum ve pratikler, hem hâkim sosyoekonomik ve siyasal yapıların hem de İslami normların yerel düzleme yansıyan çeşitli yorumlarının etkileşimiyle şekillenen karmaşık bir sürecin ürünüdür (Hassan 2010: 200).

Dinsel söylem, toplumsal ilişkilerin örgütlenmesinde ve meşruiyet üretiminde önemli bir rol oynamakla (Sabbah 1995: 97) birlikte bireylerin gündelik hayatlarını doğrudan kutsal metne göre düzenledikleri söylenemez. İnançlar ve normlar, toplumsal pratikler içinde süzülerek bireyin zihninde yeniden şekillenir (İlyasoğlu 2020: 43). Bu nedenle birçok toplumda din, toplumsal-kültürel yapılara derinden nüfuz ederken, bazı durumlarda din tarafından yasaklanan uygulamaların bile dinî bir sembol niteliği kazanabildiği görülür (Hassan 2010: 193). Başka bir ifadeyle, dinî öğretilerden bağımsız olduğu hâlde dinlere dâhil edilmiş birçok kültürel unsur vardır (Holm 1994: XIV). Aynı şekilde hayatın bazı alanlarında kültürel kalıplar dini kendine uyarlamakta; böylece ilahî öğretinin parçası olmayan pratiklerin dinî addedilmesi gibi çelişkiler ortaya çıkmaktadır. İslam her ne kadar cinsiyet ilişkilerine dair normatif bir çerçeve sunsa da karşılaştığı kültürel yapılanmalarla çeşitli düzeylerde uzlaşmalar üretmiştir. İslam uygarlığının klasik ataerkil yapıların hâkim olduğu alanlarla tarihsel olarak çakışması, İslami kurallar ile ataerkil işleyişin iç içe geçmesini kolaylaştırmıştır (Kandiyoti 2011: 94; 144). Genel olarak, dinlerin ortaya çıktığı toplumların ataerkil yapısı, dinî öğretilerin kadınların statüsünde yarattığı bazı olumlu değişiklikleri bastırmıştır. Dolayısıyla geleneksel ataerkil yapıların çözülmesi durumunda, dinî toplumların toplumsal cinsiyet eşitliğine daha açık hâle gelmesi mümkündür (Klingorová ve Havlíček 2015: 3). Farklı dinlerde kadının konumunu inceleyen çalışmanın bulgularına göre, dinlerin cinsiyet eşitliğine ilişkin aslî öğretileri ile kadınların gerçek yaşam deneyimleri arasında belirgin bir uyumsuzluk bulunmaktadır. Pek çok dinî gelenekte kadınlar, bu geleneklerin erken dönemlerinde daha merkezi ve daha avantajlı bir konuma sahipti (Holm 1994: XII-XIII). Bu nedenle İslam modernizminin temsilcileri, din-kültür ve metin-yorum ayrımlarını esas alarak kültürel uygulamaların dinî bir zorunluluk olarak görülmesinden kaynaklanan kısıtlayıcı yaklaşımları aşmaya çalışmış; kadın meselesinin yeniden yorumlanması için normatif İslam ile tarihsel pratiğin ayrıştırılması gerektiğini vurgulamışlardır.

Bu çerçevede kadına ve aile içi rollere ilişkin geleneksel tutumların, esasen sosyal ve ekonomik koşulların belirleyici olduğu kültürel bir zemin üzerinde şekillendiği söylenebilir. Bu durum, erken dönem İslam modernistlerinin kadın-erkek eşitliğine dair yaklaşımlarına da yansımış, onların genel olarak geleneksel perspektiften belirgin şekilde ayrıışmadıkları görülmüştür. İlk modernistler, kadınla ilgili dinî metinlerde eşitsizlik olarak değerlendirilebilecek hususları çağdaş modernistler gibi tarihselcilik veya hermenötik yorumlarla aşmaya yönelmemiş; bunun yerine toplumsal düzenin devamı ve aile kurumunun korunması için Kur'an'ın öngördüğü farklı toplumsal cinsiyet rollerini gerekçelendirmeye

çalışmışlardır. Bu nedenle, Batılı eleştirilere yanıt verirken dahi İslam'da kadın-erkek eşitliğinin bulunduğunu ispatlamaya yönelik apolojik bir tutuma yönelmemişlerdir. Nitekim Muhammed İkbal, Nisa Suresi 34. ayete³ dayanarak kadın ve erkeğin mutlak anlamda eşit olduğunu savunmanın mümkün olmadığını belirtir. Ona göre Batı'da kadına tanınan özgürlük ve eşitlik, bireysellik ve kapitalist rekabet ortamında kadının aleyhine olduğu gibi⁴ kadının iş hayatına katılımı aile bütünlüğünü zayıflatmaktadır. Seyyid Ahmed Han ise İslam'ın kadının statüsünü medenî ülkelerden daha ileri bir düzeye yükselttiğini ve kadınlara erkeklerle eşit haklar tanıdığını savunmakla birlikte, Müslüman toplumlarda kadınların bu haklardan yararlanamamasının, İslam'ın değil Müslümanların ihmali olduğunu ileri sürer. Ona göre teorik düzeyde İslam'ın sunduğu eşitlik, bu konuda İslam'a eleştiride bulunan Batı'nın öne sürdüğü eşitlik idealinden daha kapsamlıdır; ancak uygulamada Müslüman toplumlar bu eşitliği kadınlara yansıtmaktan uzak durmuşlardır (Sıddıkî 1990: 216-218).

Cinsiyet, cinsellik ve din arasındaki etkileşim, toplumların en derin ve kalıcı olgularından birini oluşturur ve binlerce yıldır bireysel kimlikleri, toplumsal normları ve kurumsal güç ilişkilerini şekillendirmektedir (Sharma ve Tewari 2024: 5992). Din ve kadın ilişkisine yönelik araştırmalar, çoğunlukla dinlerin toplumsal cinsiyet eşitsizliğine kaynaklık ettiği varsayımından hareketle bir çerçeve sunmaktadır. Klingorová ve Havlíček (2015) tarafından 50 ülkede yürütülen araştırma, dinin kadınların statüsünü ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğini etkilediğini ortaya koymaktadır. Dindarlık düzeyi yükseldikçe toplumsal cinsiyet eşitsizliği de artmaktadır. Araştırmaya göre, Hinduizm'in yaygın olduğu ülkelerle birlikte en yüksek toplumsal cinsiyet eşitsizliği Müslüman çoğunluklu ülkelerde görülmektedir. Seküler ülkelerde ise ataerkil dinî geleneklerin görece zayıflığı nedeniyle kadınların kamusal görünürlüğü daha yüksektir. Bu yaklaşıma göre kadınların toplumsal konumu, dinî metinlerin nasıl yorumlandığı ile dinî toplulukların kültürel ve kurumsal yapılarının bir sonucudur (Klingorová ve Havlíček 2015: 2). Ayrıca kutsal metinler, cinselliğe ilişkin etik normların temelini oluşturmakta ve bu normlar çoğu zaman cinsiyetçi biçimlerde yorumlanmaktadır. (Sharma ve Tewari 2024: 5999). Gerçekten de kadın erkek ilişkilerinin asimetrik organizasyonuna ilişkin özellikle metinler düzeyinde çok sayıda kanıt ve belirtiyeye ulaşabilmek

³ “Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdır. Çünkü Allah insanların kimini kiminden üstün kılmıştır. Bir de erkekler kendi mallarından harcamakta (ve ailenin geçimini sağlamakta)dırlar....”Meal-Diyanet İşleri Başkanlığı (Erişim 11 Temmuz 2023), en-Nisâ 4/34.

⁴ Nitekim Meksika'da 1975'te Birleşmiş Milletler'in düzenlediği ilk Uluslararası Kadın Konferansı'nda, üretim ve geçim biçimlerinin köklü bir değişimine dayanan ekonomik kalkınma biçimlerinin kadınlar açısından daha eşitlikçi sonuçlar doğurduğuyla ilgili derin şüpheler dile getirilmiştir. Buna göre, piyasa ekonomisine yönelik üretim biçimlerinin yayılmasıyla birlikte bunların gerektirdiği araçlar, beceriler, teknikler ve sermaye erkeklerin elinde toplanıyor; kadınlar kendilerini beceri gerektirmeyen, makineleşmemiş ve ücretsiz işlerde, kenara itilmiş buluyorlardı. Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, 9-10.

mümkündür (Toker 2009: 148). Nitekim yüzeysel bir okuma dahi Kur'an'daki hitapların büyük ölçüde erkeklere yönelmiş gibi görüldüğünü ortaya koyabilir. Bu durum genellikle Arapçanın gramatik yapısının maskülen formlar üzerinden işlediği; erkek merkezli dilsel yapıların kadınları da kapsayıcı olduğu yönündeki açıklamalarla (Güler 1997: 297) gerekçelendirilmeye çalışılmaktadır. Ancak Kur'an'ın hitap dilinin erkek merkezli bir izlenim vermesinin yanı sıra, kadın-erkek ilişkilerini düzenleyen hukuk kurallarında da erkeğin çoğunlukla “özne” konumunda yer aldığı dikkati çekmektedir.

Kur'an'ın ilahî hitabında inanç ve ibadet alanlarında kadın ve erkek eşit düzeyde muhatap alınırken, toplumsal örgütlenme, düzen, işleyiş ve yönetime ilişkin alanlarda bu eşitliğin yerini çoğunlukla erkeğin özne olduğu bir hitap tarzı almaktadır (Sabbah 1995: 98–99). Bu nedenle modernist Müslüman düşünürler, kadın ve erkeğin ontolojik açıdan eşitliğini kabul etmekte; yaratılış, ahlaki sorumluluk ve uhrevî mükâfat bakımından iki cins arasında bir farklılık bulunmadığını vurgulamaktadır. Bununla birlikte toplumsal alanda kadın ve erkeğin hak ve sorumlulukları açısından eşit olmakla birlikte, rollerinin farklılaştığını savunurlar. Bu çerçevede Abduh, Bakara suresi 228. ayetin⁵ tefsirinde erkek ve kadının fiziksel yapı, duygular, şuur ve akıl bakımından birbirinin benzeri olduğunu; bu nedenle evlilik ilişkisinde eşlerin birbirine tahakküm ederek birini diğerrinin “kölesi” haline getirmesinin adil olmayacağını belirtir. Ona göre Allah, erkeğe “aile reisliği” dışında kadın ve erkek arasında hak ve sorumlulukları karşılıklı biçimde eşit şekilde dağıtmıştır. Kadın-erkek ilişkilerindeki hak ve yükümlülükler ise sosyal değişme ile farklılaşan örf çerçevesinde şekillenebilir. Abduh'a göre eşitlik, erkeğin dışarıda geçim temini, kadının ise evin iç idaresini üstlenmesi biçiminde somutlaşır.

Abduh, Nisâ 4/34 bağlamında, insan olmaları bakımından kadın ve erkek arasında herhangi bir ontolojik üstünlük bulunmadığını, ancak sosyoekonomik alanda erkeğe tanınan bazı üstünlüklerin toplumsal hayatın gereklerinden kaynaklandığını ileri sürer. Ona göre üstünlük, verili (fitrî) ya da sonradan kazanılan özelliklerden kaynaklanabilir. Bu çerçevede Kur'an'daki kadın-erkek farklılığı, iki cinsin yaratılış ve yetenek farklılıklarının sonucudur. Erkek verili olarak daha güçlü, tam ve mükemmel olarak yaratılmıştır. Bu verili özelliğine bağlı olarak erkek, çalışmaya, üretmeye, işleri çekip çevirmeye daha yeteneklidir. Bundan dolayı eşlerinin geçimini sağlamakla, onları korumakla ve yöneticilik işini yürütmekle yükümlü tutulmuşlardır. Kadın, erkeğin yaptığı her işi yapamadığı için kadının nafakası ve

⁵“... Kadınların, mâkul ve meşrû ölçülerde ödevlerine denk hakları vardır; erkeklerin ise onların üzerinde bir dereceleri mevcuttur.” Kur'an Yolu (Erişim 11 Temmuz 2023), el-Bakara 2/228.

bakımının sorumluluğu erkeğe yüklenmiştir. Erkek bu mükellefiyetinin bir sonucu olarak üstün olup mirastan iki kat pay alması da bununla ilişkilidir. Abduh’a göre erkeğin “kavvâm” oluşu kadının ezilmesi anlamına gelmez; bu, yöneticilik ve koruyuculuk sorumluluğunun tezahürüdür (Abduh ve Rıza 2011a: 109-111; 2011b: 492-493; 2011c: 340-342). Bununla birlikte birçok kültürde erkeklerin fiziksel güçleri, ailelerinin geçimini sağlama sorumluluğu ve onları tehlikelere karşı koruma rolleri; kadınların giyimine, davranışlarına ve sosyal ilişkilerindeki özgürlüğe getirilen kısıtlamaların ‘korunma’ gerekçesiyle meşrulaştırılmasına zemin hazırlamıştır (Holm 1994: XIV).

Abduh Kur’an’daki erkek-kadın eşitsizliğini, ikisinin yapısal farklılığına ve erkeğin sosyoekonomik sorumluluğunun fazla olmasına bağlamaktadır. Reşit Rıza da bu ayette geçen “üstün kılma”nın tüm erkeklerin tüm kadınlardan üstün olduğu anlamına gelmediğini, cinsler arası bir üstünlük ilişkisine işaret ettiğini; pratikte bilgi ve ekonomik üretkenlik açısından kocalarından daha üstün birçok kadının bulunduğunu ifade eder. Ayrıca üstünlüğün erkek açısından mutlak bir tahakküm, kadın açısından da aşağılanma olarak anlaşımaması gerektiğini belirtir (Abduh ve Rıza 2011a: 109-110). Bu yaklaşım onların kadının çalışması konusundaki görüşlerini de belirgin kılar. Hamilelik, doğum ve çocuk bakımının gerektirdiği sorumluluklar nedeniyle kadının çalışmasının esasen eve yönelik olması gerektiğini savunurlar (Abduh ve Rıza 2011c: 412). Bu yönüyle Abduh ve Rıza’nın, geleneksel toplumsal cinsiyet rolü anlayışını büyük ölçüde sürdürdükleri görülmektedir. Zira geleneksel anlayışa göre kadının evlilik süresi içindeki geçimi erkeğe aittir ve kadın çalışmak zorunda değildir. Zaruret halinde ise çalışması erkeğin iznine tabidir.

Fazlurrahman’a (1997: 152-153; 1999: 94; 2000: 86; 2015b: 45-46; 53-55) göre Kur’an’ın kadınlara ilgili öğretisi, İslâm öncesi Arap toplumunda güçlü sosyal tabakalar tarafından sömürülen yetimler, esirler ve yoksullar gibi dezavantajlı grupları korumaya yönelik genel bir reform çerçevesi içinde değerlendirilmelidir. Bu bağlamda Kur’an, kadına yönelik yapısal suistimalleri ortadan kaldırmayı amaçlamış; kadının statüsünü çeşitli yönlerden iyileştirmiş ve evlilik ilişkisinde erkeğin karısı üzerindeki haklarının bir benzerini kadına da tanımıştır. Bununla birlikte Fazlurrahman, aile geçiminin sağlanması sorumluluğunun erkeğe verilmiş olmasının, Kur’an’ın erkeğe belirli bir üstünlük atfetmesinin temel gerekçesi olduğunu belirtir. Fazlurrahman, İslami literatürde —özellikle hukuk ve hadis alanında— kadın ve erkeğin ontolojik olarak eşit olmadığına dair iddiaların bulunduğunu; ancak bu iddiaların kaynağının Kur’an değil, fetihlerden sonra İslam’a giren farklı kültürlerin kendi ataerkil unsurlarını hadisler aracılığıyla İslam’a taşıması olduğunu savunur. Ona göre

Kur'an'da kadın–erkek arasında ontolojik bir eşitsizlik yoktur; var olan farklılıklar sosyoekonomik işlevlerden kaynaklanır. Bu nedenle erkeğin “üstünlüğü”, kadından daha faziletli veya daha insanî oluşundan değil, dönemin toplumsal şartları içinde aile geçimini sağlayan taraf olmasından ileri gelir. Fazlurrahman, bu işlevsel üstünlüğün değişmez olmadığını özellikle vurgular. Kadınların bilgi ve tecrübe bakımından güçlenmesi, maddi bağımsızlık kazanması ve evinin geçimine katkıda bulunması hâlinde söz konusu eşitsizliğin doğal olarak azalacağını belirtir. Buna bağlı olarak da artık sadece erkeğin çalışmasının yeterli olmaması ve kadının ekonomik bağımlılığının suiistimal edilmesinden dolayı kadına gelir getirici ekonomik faaliyetlerde bulunmasına imkân tanınmalıdır. Kur'an'ın karı–koca ilişkisini karşılıklı sevgi ve merhamet temelinde kurguladığını, fazilet ve dindarlık bakımından kadın ile erkeğin eşit olduğunu açık biçimde ortaya koyduğunu ifade eder. Dolayısıyla “üstünlük” kavramını ontolojik bir farklılık gibi okumak yanlıştır; Kur'an'da üstünlük, sadece cinsiyetler arasında değil bütün insanlar arasında, hatta peygamberler arasında bile “daha iyi icraat” anlamında işlevsel bağlamda kullanılan bir terimdir. Bu yaklaşım doğrultusunda Fazlurrahman, kadının ekonomik bağımlılığının kötüye kullanılmasını önlemek ve erkeğin kazancını yetersiz kılan yeni sosyoekonomik koşullara uyum sağlamak amacıyla kadınların ev dışında çalışmasına imkân tanınması gerektiğini savunur. Erkeklerin toplumsal olarak daha aktif olmaları ve ev giderlerini üstlenmeleri tarihsel bir durumdur; Kur'an'daki farklılıkların kaynağı da bu tarihsel işlevlerdir. Sonuç olarak Fazlurrahman'a göre İslam'da kadın ve erkek ontolojik olarak eşittir; mevcut eşitsizlikler sosyokültürel bağlamda oluşmuş toplumsal cinsiyet rollerinin ürünüdür. Bu roller toplumsal değişme ile dönüşebilir; Kur'an eksenli bir bakış açısından değerlendirildiğinde, bu dönüşümün önünde herhangi bir dinî engel bulunmamaktadır. Başka bir ifadeyle İslam'da, ontolojik olarak fazilet, dindarlık ve insan olma bakımından cinsiyet eşitliğinin; erkek ile kadın arasındaki işlev ve sorumluluk farklılığı nedeniyle de toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin olduğunu ifade etmektedir.

Modernist Müslüman düşünürler, kadın–erkek ilişkisini Batılı feminist hareketlerde olduğu gibi “eşitlik” kavramı üzerinden değil, daha çok “farklılık” temeli üzerinden yorumlamışlardır. Çağdaş modernistlerden Amine Vedûd-Muhsin, kadınla erkek arasında birtakım farklılıklar bulunduğunu kabul etmekle birlikte, bu farklılıkların yaratılıştan gelen ontolojik ayrımlara dayanmadığını vurgular. Ona göre Kur'an'da, kadın ve erkek eşit potansiyellerle yaratılmış; farklılıkları ise hiyerarşik bir düzenin dayanağı değil, zorunluluk gereği ve karşılıklı tamamlayıcılığın kaynağı olarak sunulmuştur. Bu nedenle Vedûd, bu

farklıklardan beslenerek ortaya çıkan, kadınların zayıf, ruhen eksik, zihnen yetersiz veya fitraten kötü olduğuna ilişkin kültürel değerleri reddeder. Kur'an'ın öngördüğü kadın-erkek eşitliğini ahlâkî-dinî yükümlülükler ve toplumsal sorumluluklar düzleminde ele alır. Cinsiyetler arasındaki farklılığın ilişkiyi uyumlu kılan işlevsel bir rol olduğunu, bu farklılıkların ortadan kaldırılıp eşitlik sağlanmaya çalışılmasının ise ruhî, ahlâkî ve sosyal amaca aykırı olduğunu belirtir (Vedûd-Muhsin 2005).

Tarih boyunca erkekler, dinî öğretilerin formüle edilmesi, kutsal metinlerin yazılması ve aktarılması ile bunların yorumlanmasında çoğunlukla belirleyici olmuştur. Toplumlarının seküler kurumlarının yanı sıra dinî kurumların oluşumunda da etkili olmuş; ibadetlerin ve diğer önemli ritüellerin yönetimi büyük ölçüde onların kontrolünde bulunmuştur. İslam tarihinde de hukuki hükümlerin büyük bölümü erkek âlimler tarafından belirlenmiş; ibadetlerin yönetimi ve ibadethanelerin denetimi de ağırlıklı olarak onların kontrolünde olmuştur (Holm 1994: XIII). Vedûd, vahyin indiği dönemde erkek deneyiminin norm kabul edildiği, kadının boyun eğmeye mahkûm olduğu hiyerarşik kültürel ortamın, Kur'an'ın ahlaki idealinin 7. yüzyıl Arabistan'ında var olan toplumsal düzeni desteklediği şeklinde yanlış bir anlayışa yol açtığını savunur. Kur'an'ın tarihsel bağlamıyla sınırlandırılması sonucunda, onun toplumsal düzenlemeleri zorunlu ve evrensel roller biçiyormuş gibi algılanmaktadır. Hâlbuki Vedûd'a göre toplumsal düzenin işleyişini sağlayan cinsiyetler arası işlevsel farklılıkları ortadan kaldırmaya çalışmayan Kur'an, evrensel toplumsal cinsiyet rolleri belirlemez. Bu doğrultuda, Reşit Rıza ve Fazlurrahman'a benzer biçimde, Nisa 34. ayette geçen "erkeklerin üstünlüğü"nin doğuştan gelen bir hiyerarşi değil, erkeğin ekonomik sorumluluğuna bağlı işlevsel bir düzenleme olduğunu belirtir. Buna rağmen, Kur'an kadının kocasına itaat etmesini emretmemesine karşın ailenin geçimini sağlamayan erkeklerin dahi "doğal önderlik" iddiasıyla kadınlardan itaat beklemelerinin, Kur'anî öğretilerden çok kültürel ataerkillikten beslendiğini ileri sürer (Vedûd-Muhsin 2005).

İlk modernistler, Müslüman coğrafyada eğitimin henüz kitleselleşmediği, kadınların formel eğitim süreçlerine dâhil olmadığı, henüz çalışma hayatına girmediği ve kentleşme ile sanayileşmenin yaygınlaşmadığı bir dönemde kadın meselesini ele aldıkları için, daha önce belirtildiği üzere, ailenin geçiminin bütünüyle erkek tarafından sağlandığını; kadının sorumluluğunun ise ev içi rollerle sınırlı olduğunu dile getirmişlerdir. Bununla birlikte 20. yüzyılın başlarından itibaren kız çocuklarının eğitim imkânlarının genişlemesi ve ulusal kalkınma politikalarının kadın emeğine ihtiyaç duymaya başlaması, klasik dinî müktesebatı zorlayan yeni bir toplumsal gerçeklik ortaya çıkarmıştır. Kadınların taleplerine İslam'ın kendi

içsel mantığıyla karşılık verilmesi gerektiğini düşünen Fazlurrahman ve Amine Vedûd, bu bağlamda kadınların çalışmasına yönelik dini engellerin kaldırılması gerektiğini ifade etmişlerdir. Zira çalışmak isteyen kadınların önüne dinî gerekçelerle set çekilmesi, onların İslam’la kurduğu ilişkiyi zedeleme potansiyeline sahiptir.

Feminist yazar Fatıma Mernissi ve Sabbah ise bu dönüşümü farklı bir perspektiften yorumlar. Sabbah’a göre, Müslüman toplumlarda ekonomik özerklik talep eden eğitimli genç kadınların iş arayışı, erkeklerin geçimi üstlenmesi karşılığında kadınların itaatini zorunlu kılan “Müslüman aile ideali” ile çelişmektedir. Zira ekonomik açıdan bağımsızlaşan kadın, ataerkil sistemin “itaatkâr ve edilgen kadın” tasavvurunu bozan bir figüre dönüşmektedir (Sabbah 1995: 26-27). Benzer biçimde Mernissi de Kur’an’ın tarihsel bağlamında şekillenen toplumsal cinsiyet rollerinin—erkeğin geçim sağlayıcı, kadının ise cinsel nesne olarak tanımlanmasının—çocukluk döneminden itibaren dinî eğitim yoluyla içselleştirildiğini ileri sürer. Bu nedenle Arap toplumlarında erkekler, İslami hukuk ve değerlerin biçimlendirdiği toplumsal cinsiyet rol algılarına uygun bir biçimde, kadının dışarıda çalışmasını kendi şereflerine ve erkeklik gururlarına aykırı görme eğilimindedir. Mernissi’ye göre, cinsel eşitsizliği mümkün kılan tarihsel sosyoekonomik bağlamlar olmasaydı, Kur’an’ın hiyerarşik ilişki biçimlerinin Müslüman zihin dünyasında bu kadar güçlü ve kalıcı bir etki bırakması mümkün olmazdı (Mernissi 2004: 100-101; 107).

Modernist Müslüman düşünürler, İslam’da kadının konumu ve değerine ilişkin değerlendirmelerini büyük ölçüde Kur’an merkezli bir okumaya dayandırmışlardır. Bunun temel nedeni, hadis literatürünün hem tarihsel güvenilirliği konusunda ortaya çıkan şüpheler hem de 7.yüzyıl Arabistan’ında hâkim olan ataerkil kültürel yapıyı yansıtmasıdır. Nitekim erken dönem toplumunun patriyarkal kalıplarını taşıyan pek çok rivayetin, Hz. Muhammed’in eşleri başta olmak üzere kadınlara yönelik tutum ve tavsiyeleriyle çeliştiği yönünde eleştiriler bulunmaktadır. Bu nedenle modernistler, kadınla ilgili normatif çerçevenin belirlenmesinde Kur’an’ın temel referans olması gerektiğini savunmuş; kadın-erkek ilişkilerinin Kur’an’ın ahlaki temel ilkeleri ışığında yeniden yorumlanabileceğini düşünmüşlerdir.

Modernistlerin Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğinin Göstergeleri Hakkındaki Görüşleri

Batı’da toplumsal cinsiyet eşitliği tartışmaları, ilk olarak kadınların politik alanda erkeklerle eşit biçimde seçme ve seçilme hakkına sahip olmalarıyla gündeme gelmiş; ardından eğitimde fırsat eşitliği, çalışma hayatına katılım ve eşit işe eşit ücret talepleriyle genişlemiştir. İslam modernistlerinin kadın-erkek eşitliğine ilişkin yaklaşımları ise büyük ölçüde Kur’an ayetlerinin yorumu üzerinden şekillenmektedir. Dolayısıyla modernist düşünürlerin eşitlik

tartışmalarına dair konumlanışları, daha çok metinsel referanslarla sınırlı bir düzlemde izlenebilmektedir. Bu çerçevede, modernist yorumların özellikle çokkarınlılık, miras ve şahitlik konularına odaklandığı görülmektedir. Dolayısıyla çalışmanın bu bölümünde, modernist Müslüman düşünürlerin eşitlik/eşitsizlik tartışmaları bağlamında söz konusu üç tema üzerinden geliştirdikleri değerlendirmeler incelenecektir.

Pratikte karşılığı olmayan soyut Batılı eşitlik ilkesi esas alındığında, İslami hukuk düşüncesinde toplumsal cinsiyet eşitsizliğine işaret eden çeşitli düzenlemelere ulaşmak mümkündür. Sabbah'ın (1995: 116) da belirttiği üzere, insanlar arasındaki eşitsizlik tanrısallık iradenin bir sonucu olarak görüldüğünde, bu hiyerarşiyi değiştirme yönündeki her çaba tanrısallık iradeye müdahale anlamına geleceğinden küfür sayılacaktır. Bu nedenle söz konusu eşitsizlik, dokunulmaz bir nitelik kazanır. Kadın konusundaki eleştirilere karşı savunmacı bir tutum geliştirmeyen İslam modernistleri, Kur'an'da yer alan ve eşitsizlik izlenimi veren hükümlerin varlığını reddetmezler. Bunun yerine, bu hükümlerin vahyin nazil olduğu dönemin tarihsel ve toplumsal gerçekliklerinden beslendiğini; söz konusu düzenlemelerin o günün toplumsal yapısının işleyişi bakımından işlevsel olduğunu ileri sürerler. Ayrıca modernistler, toplumsal ve ekonomik koşulların değişmesiyle birlikte bu hükümlerin uygulanma biçimlerinin de dönüşebileceğini savunmaktadır.

Çokeşlilik

Batılılar tarafından İslam'da kadının konumuna yönelik en önemli eleştirilerden biri, erkeğin birden fazla kadınla evlenebilmesi ve kolay şekilde boşayabilmesi nedeniyle İslam'ın erkeğin cinsel arzularını destekleyen bir hukuki yapıya sahip olduğu iddiasıdır. Oysa tarihte ataerkillik kültürün yaygın olduğu pek çok farklı coğrafyada erkekler geniş bir cinsel özgürlüğe sahipti. Buna rağmen Batılı araştırmacılar, bu olgunun gerisindeki sosyoekonomik nedenleri göz ardı ederek çokeşliliği yalnızca Müslüman toplumlara özgüymüş gibi değerlendirmişlerdir. Bu doğrultuda İslam'ın, kadınları erkeklerin cinsel arzularını tatmin eden bir nesneye dönüştüren tek din olduğu ileri sürülmüştür (Saadavi 1991: 125). Böylece çokeşlilik kurumu bağlamından kopartılarak oryantalist söylemin merkezine yerleştirilmiştir

Çokeşlilik tartışmaları, Nisa Suresi'nin 3. ayetine⁶ dayanmaktadır. Bu ayet, geleneksel kesimler tarafından Allah'ın bir emri olarak anlaşılırken; modern kesimlerde kadınlara

⁶“Eğer, (velisi olduğunuz) yetim kızlar (ile evlenip onlar) hakkında adaletsizlik etmekten korkarsanız, (onları değil), size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın. Eğer (o kadınlar arasında da) adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız o takdirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için daha uygundur.” Meal-Diyanet İşleri Başkanlığı, en-Nisâ 4/3.

yönelik dinî ayrımcılığın bir göstergesi şeklinde yorumlanabilmektedir (Toker 2005: 274). Müslüman modernistler ise bu konuda büyük ölçüde ortak bir tutuma sahiptir. Onlara göre ayette yer alan “adalet şartı”, çokeşliliğin ancak belirli şartlarda ve belirli vasıflardaki kadınlarla gerçekleştirilebilecek bir istisna olduğunu gösterir. Bu nedenle çokeşlilik, modernistlere göre bir emir değil, koşullara bağlı bir ruhsattır. Modernist düşünürlerin çoğu tekeşliliği ideal kabul etmekle birlikte, kimi sosyal şartlarda çokeşliliğin yasaklanmaması gerektiğini; hatta bazı durumlarda yararlı ya da gerekli olabileceğini savunmuşlardır. Farklı bir yorum geliştiren İkbâl ise, İslam’ın ilk dönemlerinde siyasal ve ekonomik koşulların çokeşliliği zorunlu kıldığını, bu iznin geçerli ahlaki gerekçelere dayandığını, ancak modern ekonomik koşulların artık bunu gerektirmediğini belirtir. Aksi halde, çokeşliliğin İslam’ın zengin erkeklerin arzularına alan açtığı yönünde yanlış bir izlenim doğurabileceğini ifade eder (Sıddıkî 1990: 215; 223-226).

Abduh, bazı erkeklerin vesayeti altındaki yetim kızların başka biriyle evlenmesi hâlinde mallarının kendi kontrollerinden çıkmasını engellemek için onlarla evlendiklerini ve böylece yetimlerin mallarını haksız biçimde yediklerini belirtir. Ona göre çokeşlilikle ilgili ayet, bu tür suistimalleri engellemeye yöneliktir. Ayette, yetim kızlara adaletli davranamayacağını düşünen bir erkeğin başka kadınlarla —dörde kadar— evlenebileceği ifade edilir; ancak adalet şartı bu durumda da geçerlidir. Bu nedenle Abduh, İslam’da çokeşliliğin oldukça daraltıldığını vurgular. Abduh, başlangıçta adaletli davranamayacağını hisseden erkeklerin birden fazla kadınla evlenmelerinin haram kılındığı yönünde görüş bildirmiş; daha sonra ise bu ifadenin yanlış anlaşılması gerektiğini, böyle bir durumda yapılan evlilik akdinin batıl veya fasit sayılmayacağını özellikle belirtmiştir. Özetle ona göre İslam’da çokeşlilik, sosyoekonomik şartların gerekli kıldığı durumlarda, adalet şartına bağlı olarak yasak değildir. Abduh ayrıca İslam’ın ilk dönemlerinde çokeşliliğin önemli sosyo-politik işlevleri bulunduğunu, ancak günümüzde aynı gerekçelerin geçerli olmadığını ifade eder. Çokeşliliğin birçok zarara yol açtığını, böyle bir toplumu eğitmenin güç olduğunu, dinî ve sosyal gerekçeler göz ardı edilerek yalnızca kişisel zevk için çokeşliliğe yönelmenin meşru olmadığını vurgular (Abduh ve Rıza 2011d: 339; 2011c: 400-407). Abduh’un çokeşlilik konusunda kesin hüküm vermekten kaçındığı anlaşılmaktadır; zira bu görüşlerini geleneksel yaşam tarzından modernleşmeye geçiş döneminde kaleme almıştır.

Reşit Rıza, eşler arasında sevgiye dayalı bir bağın kurulabilmesi için evlilikte esas olanın tekeşlilik olduğunu belirtir. Ona göre çokeşlilik, savaş sonrasında ortaya çıkan sosyoekonomik ve demografik koşullar çerçevesinde kadınların korunmasına yönelik verilmiş

bir ruhsattır. Rıza, İslam öncesi Arap toplumunda erkeklerin sınırsız bir cinsel özgürlüğe sahip olduklarını, İslam'ın ise bu durumu düzenleyip sınırlandırarak çokeşliliğe bu bağlamda bir İslam toplumunun inşası izin verdiğini vurgular. Bu nedenle çokeşliliğin bütünüyle ortadan kaldırılmasının, o dönemki toplum açısından Müslümanların İslam'a göre yaşamalarını zorlaştıracaklarını; hatta çokeşliliğin yasaklandığı bazı Batı toplumlarında olduğu gibi zinanın yaygınlaşabileceğini ileri sürer. Bununla birlikte Rıza, çokeşlilikten kaynaklanan zararlar toplumda yaygınlaşırsa siyasi otoritenin bu uygulamayı yasaklayabileceğini de belirtir (Abduh ve Rıza 2011c: 408-423).

Musa Carullah'a göre (2017: 91-100) İslam'da aslolan tekeşlilik; çokeşlilik ise ancak zaruret durumlarında ve ilk eşin rızası alınarak başvurulabilecek bir ruhsattır. Ayette geçen “yetimler”in kimsesiz dul kadınlar anlamına geldiğini belirten Carullah, zorunlu hâllerde bu kadınların korunması, ihtiyaçlarının karşılanması ve sevgi başta olmak üzere her açıdan adalet gözetilmesi şartıyla onlarla evlenmeye izin verildiğini ifade eder. Carullah'a göre çokeşlilik, yalnızca çok nadir istisnai durumlarda toplumsal yararı korumak için başvurulması gereken bir uygulamadır; bu yönüyle tamamen yasaklanmasından daha faydalıdır. Hatta bazı şartlarda, toplumsal çöküşün önüne geçebilmek için çokeşliliğin kanunî bir zorunluluk hâline gelmesi gerektiğini ileri sürer. Ona göre bu zaruret hâlleri; kadın nüfusunun demografik olarak erkeklerden fazla olması, kadının kısırlılığı, eşlerin uzun süreli mekânsal ayrılığı ve serbest cinselliğin doğuracağı tehlikeler şeklinde ortaya çıkabilir. Bu gibi durumlarda kadının ihtiyaçlarının ve onurunun korunması, insanî bir arzu olan üremenin meşru biçimde karşılanması, iffetin ve ailenin muhafazası için çokeşlilik yasaklanmak bir yana gerekli görülmelidir. Bununla birlikte Carullah, günümüzde çokeşliliğin bilinen biçimiyle toplumsal yarardan çok dinî ve dünyevî yozlaşmaya yol açtığını, kadın ve çocuklara zarar verdiğini ve ailenin yıkılmasına sebep olma ihtimali olduğunda yasaklanması gerektiğini de vurgular.

Fazlurrahman, Kur'an hükümlerinin toplumsal ve tarihsel gerçeklik içinde ortaya çıktığı yönündeki genel metodolojisine uygun olarak, çokeşli evliliğin de İslam öncesi evlilik pratikleri, toplumsal cinsiyet rolleri ve kadının son derece dezavantajlı konumu bağlamında anlaşılması gerektiğini savunur. Çokeşliliğe verilen iznin,⁷ yetim kızlara yönelik haksız

⁷ Fazlurrahman Nisa sûresi “Yetimlerin hakkına riayet edemeyeceğinizden korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan câriye ile yetinin; bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır” şeklindeki 2. ayetine dayanarak bu konudaki görüşünü şu şekilde aktarmaktadır: “Kuran çokeşlilikten; erginlik çağına ulaştıkları halde, sahip oldukları mal mülk vâsilerince kendilerine verilmeyen yetim kızlar bağlamında bahsetmektedir. Vâsiler onların mallarını kullanmaya devam edebilmek için evlenmeyi tercih ediyorlardı; veya, ya onların iyi mallarını kendilerinin kötü

uygulamalar çerçevesinde ortaya çıktığını ve neredeyse fiilen imkânsız sayılabilecek bir “adalet” şartına bağlandığını belirtir (Rahman 1997b: 148; 2015b: 57). Bununla birlikte Fazlurrahman, bazı ilk modernistlerin, çokeşliliğin serbest olabilmesi için gerekli adalet şartının Kur’an’a göre gerçekleşmesinin mümkün olmadığı ve bu nedenle aslında tekeşliliğin emredildiği yönündeki yorumlarını eleştirir. Aynı şekilde, ayet ve hadisleri tek başına ele alıp batılı düşünce ve uygulamalara göre yorumlayarak İslam’ın çokeşliliğe yalnızca savaşlar nedeniyle dul sayısının arttığı dönemlerde izin verdiği şeklindeki yorumlarını da isabetli bulmaz (Rahman 2015b: 77). Ona göre modernistler, Kur’an’ın çokeşliliğe dair iznini örtmeye yönelik olarak, tarihsel gerçekliğe uymayan ve yer yer Arapça’nın yapısını zorlayan açıklamalarla Kur’an’ın aslında çokeşliliği yasakladığını iddia etmeye çalışmaktadırlar (Rahman 2015a: 63). Oysa Kur’an’da dört eşe kadar evliliğe izin verildiği açıktır. Fazlurrahman’a göre Kur’an ne tekeşliliği ne de çokeşliliği her zaman ve her toplum için geçerli tek evlilik modeli olarak dayatır; her iki evlilik türünün uygulanabilirliği içinde bulunan sosyal koşullara bağlıdır (Rahman 2000: 75).

Fazlurrahman’ın (1997: 149; 2000: 75; 86-87; 316-317; 2015b: 48; 58-60; 79) çokeşlilik konusundaki özgün yaklaşımı, “Kur’an’ın tekeşliliği geleceğe yönelik bir ahlâkî ideal olarak öngördüğü, ancak vahyin indiği dönemin sosyo-tarihsel gerçekliği nedeniyle çokeşliliği hukuki düzeyde kabul ettiği” şeklinde özetlenebilir. O dönemin Arabistan’ında toplumsal koşullar tekeşliliğin hemen uygulanmasına elverişli değildi. İslam öncesinde erkeklerin sınırsız sayıda kadınla evlenebilmesi ve savaşlar sebebiyle erkek nüfusunun azalması sonucu kadınların sosyal güvenceden yoksun kalmaları, Kur’an’ın tekeşliliği uzun vadeli bir ahlâkî hedef olarak ortaya koyarken, mevcut duruma çözüm getirmek amacıyla çokeşliliğe dörtle sınırlı bir hukuki imkân tanımasını zorunlu kılmıştır. Fazlurrahman’a göre Kur’an’ın, Allah’ın ezeli kelâmı olmasına rağmen, ahlaki idealini toplumsal gerçeklikle uzlaştırması, hitap ettiği toplumun sosyokültürel yapısı nedeniyledir. Eğer Kur’an, ilk aşamada uygulanması imkânsız ahlaki formüller ortaya koysaydı, yeni bir Müslüman toplum inşa edilemezdi. Ancak İslam’ın sonraki dönemlerinde büyük fetihlerle kadın nüfusunun artması ve evliliğin ekonomik açıdan kolaylaşması, Müslümanların çokeşliliği yaygınlaştırmaları sonucunu doğurmuş; bu durum Kur’an’ın tekeşliliğe yönelik ahlaki idealinin gerçekleşmesini engellemiştir. Ayrıca çokeşlilikte adalet şartı hukuki bağlayıcılığı

mallarıyla değiştirerek ya da malları ‘karıştırarak’ yetimlerin sahip oldukları şeyleri ‘yeme’ yoluna gidiyorlardı. (...) Vâsilere, yetimlerin mallarını gayri meşru şekilde harcamaktansa onlardan dörde kadar evlenmelerine, bir ehveni şer olarak, izin verilmiştir. Ne var ki, bu şekildeki çokeşlilik müsaadesine Kur’an bir şart ilave eder: vâsiler ancak yetimler arasında adaleti sağlayabileceklerse evlenebilirler; ‘eğer adaletli davranamayacaksınız’ yalnızca biriyle evlenilebilir.” Rahman, *Makaleler IV*, 57-8.

olan bir düzenleme iken, İslam hukukunun sistematikleşmesiyle birlikte bu şartın bir “ahlâkî tavsiye”ye indirgenmesi ve dört eş sınırının kayıtsız-şartsız bir ruhsat şeklinde yorumlanması, Kur’an’ın ahlaki ideali ile tarihsel uygulama arasında ciddi bir kopukluğa yol açmıştır. Fazlurrahman, köle kadınlarla ilişkinin de ancak evlilik akdi dâhilinde mümkün olabileceğini, dolayısıyla cariyeliğin bir “metreslik” uygulamasına dönüşemeyeceğini ve köle kadınlarla yapılan evliliklerin de dört eş sınırına dâhil olduğunu özellikle vurgular.

Modernistler, çokeşliliğe verilen izin esas olarak ekonomik yoksunluk içindeki kadınların korunmasına yönelik bir sosyal düzenleme olduğunu belirtirler. Bu bağlamda tarihsel şartlarda erkeklerin aile geçimini üstlenmesi ve kadınların ekonomik güvenceye erişememesi, çokeşliliğin sınırlı bir çözüm olarak görülmesine yol açmıştır. Ancak günümüzde kadınların eğitim düzeyinin yükselmesi, iş yaşamına katılım imkânlarının artması ve sosyal güvenlik mekanizmalarının gelişmesiyle birlikte kadınların ekonomik bağımsızlığı önemli ölçüde güçlenmiştir. Dolayısıyla modern toplumlarda, kadının korunması gerekçesine dayanan söz konusu ruhsatın toplumsal karşılığı büyük ölçüde zayıflamış; çokeşliliği meşrulaştırdığı iddia edilen tarihsel gerekçelerin geçerliliği önemli ölçüde ortadan kalkmıştır.⁸

Miras ve Şahitlik

İslam’a yöneltelen cinsiyet temelli ayrımcılık eleştirilerinin bir diğer odağını, erkeklerin mirastan kadınların iki katı pay alması ve iki kadın şahitliğinin bir erkek şahitliğine denk tutulması oluşturmaktadır. Modernist düşünürler, miras hukukundaki bu farklılığın kadın aleyhine bir eşitsizlik değil, dönemin sosyoekonomik şartlarının bir gereği olduğunu ileri sürerler. Onlara göre, kadın kendi malının tasarruf hakkına sahip olup aile nafakasını karşılama yükümlülüğü bulunmazken, erkek hem kendi payını hem de kadının ihtiyaçlarını karşılamakla sorumludur. Bu nedenle mirastaki pay farklılığı, kadının ekonomik olarak korunmasını hedefleyen işlevsel bir düzenleme niteliği taşımaktadır. Abduh, erkeğin kendi hissesinden kadına harcama yapmakla yükümlü olmasına karşılık kadının böyle bir yükümlülüğünün bulunmadığını vurgulayarak, paylaşımın gerçekte kadın lehine sonuç verdiğini savunur. Ayrıca mirastaki farkın gerekçesi olarak kadınların zihinsel yetersizliği veya duygusal zaafı gibi iddiaların ileri sürülmesini reddeder; aksine kadınların fiziksel güçsüzlükleri ve gelir elde etme imkânlarının sınırlılığı nedeniyle ekonomik açıdan desteklenmelerinin zorunlu olduğunu belirtir (Abduh ve Rıza 2011c: 482).

⁸ Bkz. Vedud-Muhsin, *Kur’ân ve Kadın*, 130.

“Hukuk insanların ehliyetlerine göre; paylaşım ise ihtiyaçlarına göre olur.” diyen Carullah’a (2017: 125-126) göre, miras paylarındaki farklılık, hukuki statüden değil, ihtiyaç ve sorumluluk farklılığından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla miras, değişmez bir kuralın sonucu değil; toplumsal roller ve ekonomik yükümlülüklerle ilişkili bir paylaşım meselesidir. Abduh ile benzer biçimde Carullah da erkeğin mehir verip kadının mehir alması ve kadının bütün ihtiyaçlarının kocası tarafından karşılanması nedeniyle, erkek ve kız çocuklarına eşit miras vermenin sosyal adalet açısından uygun olmayacağını savunur. Bununla birlikte Carullah, toplumsal değişimle birlikte cinsiyet rollerinin dönüşmesi hâlinde miras paylarının da buna paralel olarak yeniden düzenlenebileceğini; hatta koşullar gerektirdiğinde kadının erkekle eşit ya da daha fazla pay almasının da mümkün olabileceğini belirtir.

Fazlurrahman (1998: 71-72; 2015b: 55-56), İslam öncesinde miras hakkı bulunmayan kadınlara bu hakkın ilk kez Kur’an tarafından tanındığını vurgular. Ona göre miras paylarının belirlenmesi, geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinin ve bu rollere yüklenen ekonomik sorumlulukların bir yansımasıdır. Bu nedenle, toplumsal olarak inşa edilmiş cinsiyet rollerinin değişmesi hâlinde miras paylaşım oranlarının da değişmesinin İslâmî açıdan zorunlu olduğunu savunur. Zira cemaat bağlarının güçlü olduğu kabile toplumlarında maddi ihtiyaç içindeki bireyler kabile dayanışmasıyla desteklenirken, toplumsal değişim ile birlikte bu bağlar zayıflamakta ve sosyal işlevler köklü biçimde dönüşmektedir. Böyle bir durumda miras paylarının da güncellenmesi gerekir. Fazlurrahman’a göre hükmüne uygun davrandıkları gerekçesiyle kadına mirastan eşit pay vermeyen Müslümanların, atalardan kalan toprakların bölünmemesi için kızları tamamen mirastan mahrum bırakması, Kur’an’ın öngördüğü sistemde çok daha derin tahribatlara yol açmıştır. Bu doğrultuda, vahyin indiği dönemdeki kültürel yapı ve sosyoekonomik gerçekliklerin Kur’an’daki hukuki düzenlemelere yansıdığı yönündeki genel metodolojisiyle uyumlu olarak Fazlurrahman, toplumsal değişim sonucunda kadınların ekonomik hayatta etkinleşmesi ve ekonomik sorumluluklarının artmasıyla birlikte kadının erkekle eşit miras payı almasının mümkün ve meşru olduğunu ileri sürmektedir.

Daha önce belirtildiği gibi, kadınlarla ilgili uygulama ve tutumların şekillenmesinde çoğu zaman dinî hükümlerden ziyade gelenek belirleyici olmaktadır. Bu nedenle Kur’an, kadınların mirastan tamamen mahrum bırakıldığı İslam öncesi döneme göre önemli bir düzeltme yaparak kadınlara erkeğin yarısı kadar pay öngörmüş olsa da ataerkil kültürün hâkim olduğu kabile toplumlarında, bu açık hükme rağmen kadının miras payı fiilen verilmeyebilmektedir (Tillion 2006: 54-55). Ancak kentleşme, kadınların eğitim düzeyinin yükselmesi ve modernleşmenin Müslümanların yaşam tarzında daha belirleyici hale

gelmesiyle birlikte kadınlar, medeni hukukun tanıdığı eşit miras hakkını talep etmeye başlamışlardır. Bu taleple karşılaşan erkekler ise, geleneksel olarak vermedikleri mirası en azından şeriatın öngördüğü yarı pay düzeyinde vermeye razı olmaktadır. Bu durum, genel olarak sekülerleştirici bir etkiye sahip olan modernleşmenin, Müslüman erkeklerin kadınlara yönelik miras konusundaki pratiklerini paradoksal biçimde dinî normlara daha fazla yaklaştırdığını göstermektedir.

İslam'ın kadını “yarım” gördüğü yönündeki eleştirilerin bir diğer dayanağı, iki kadın şahitliğinin bir erkek şahitliğine denk tutulmasıdır.⁹ Abduh, bu düzenlemenin kadınların aklı yetersizliğinden değil, vahyin nazil olduğu dönemde kadınların ekonomik işlemlerle daha az ilgilenmeleri nedeniyle özellikle mali konularda hatırlama ve takip etme konusunda tecrübe eksikliği yaşamalarından kaynaklandığını belirtir. Bu nedenle iki kadın şahit öngörülmüş, kadınlardan birinin unutma veya yanılma ihtimaline karşı diğersinin hatırlatıcı işlev görmesi amaçlanmıştır (Abduh ve Rıza 2011d: 188-190). Benzer şekilde Fazlurrahman da bu hükmü kadının aklî kapasitesine ilişkin ontolojik bir değerlendirme değil, tamamen finansal işlemlerle sınırlı tarihsel bir düzenleme olarak görür. Ona göre, şahitlikle ilgili hüküm evrensel değildir. Kadınların eğitim düzeylerinin yükselmesi ve ekonomik alanlarda deneyim kazanmalarıyla birlikte bu hükmün değişmesi gerektiği açıktır; aksi halde Kur'an'ın toplumsal dönüşümü hedefleyen temel ilkeleriyle çelişilmiş olur (Rahman 1997: 152-154; 1998: 73; 2015b: 51-52). Vedûd ise ayette iki kadının aynı düzeyde şahit konumunda olmadığını, bunlardan birinin asıl şahit, diğersinin ise hatırlatıcı konumunda olduğunu ileri sürerek farklı bir yorum sunar. Ona göre, mevcut toplumsal sınırlamalara, kadınların sosyoekonomik hayattaki deneyimsizliği ve tahakküme müsait olmalarına rağmen kadının potansiyel şahit olarak kabul edilmesi dahi Kur'an'ın dönemin Arap toplumsal yapısı açısından ileri bir adımıdır (Vedud-Muhsin 2005: 131-133). Bu çerçevede, Kur'an'daki bu hükmün kadınları eksik kabul eden bir anlayışa dayandığı iddiasına karşılık, örneğin Atina'da özgür kadınların dahi tanıklık yapma hakkına sahip olmadığı hatırlandığında, iki kadının tanıklığının bir erkeğin tanıklığına denk tutulmasının tarihsel bağlamda bir ilerleme sunduğu söylenebilir (Berktaş 2009: 89). Ayrıca modernistlerin, diğer eşitsizlik göstergelerine kıyasla bu konuda daha belirgin biçimde yenilikçi bir yaklaşım benimsedikleri görülmektedir.

⁹ Bu tartışmanın kaynağı, Bakara Suresi'nin 282. ayetidir: “*Ey iman edenler! Belli bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman bunu yazın. Aranızda bir yazıcı adaletle yazsın. Yazıcı, Allah'ın kendisine öğrettiği şekilde yazmaktan kaçınmasın, (her şeyi olduğu gibi dosdoğru) yazsın. Üzerinde hak olan (borçlu) da yazdırsın ve Rabbi olan Allah'tan korkup sakınsın da borçtan hiçbir şeyi eksik etmesin (hepsini tam yazdırsın). Eğer borçlu, akli ermeyen veya zayıf bir kimse ise, ya da yazdıramıyorsa, velisi adaletle yazdırsın. (Bu işleme) şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği; eğer iki erkek olmazsa, bir erkek ve iki kadını şahit tutun. Bu, onlardan biri unutacak olursa, diğersinin ona hatırlatması içindir. ...*” el-Bakara 2/282

Sonuç olarak modernist Müslüman düşünürler, miras ve şahitlik konularındaki eşitsizlik görüntüsünü kadın ve erkeğe atfedilen tarihsel sosyoekonomik rollerin bir yansıması olarak görmekte; toplumsal şartların değişmesiyle birlikte bu hükümlerin de eşitlik yönünde yeniden yorumlanabileceğini savunmaktadırlar. Günümüzde birçok kadın hareketi, dinlerin kendilerini reforme edebileceğine dair umudunu yitirmiştir. Ataerkil imgeler, doktrinler ve yapılarla derinden yoğrulmuş bu kurumların yeniden biçimlendirilmesinin mümkün olmadığına inanan bu hareketler, seküler feminizme ya da Marksizme yönelme eğilimi göstermekte ve çoğu zaman din karşıtı bir tutum sergilemektedir (Holm 1994: XXI). Bu bağlamda İslam modernizmi, din içerisinde kendi seslerini duyuramayan ve hatta dinin kendi hak taleplerinin önünde bir engel oluşturduğunu düşünen kadınların sekülerleşme eğilimlerine alternatif bir paradigma sunmaktadır.

SONUÇ

Bu çalışmada modern dönemde ön plana çıkan eşitlik fikrinin kadın-erkek ilişkilerine etkisi ile İslam modernizminin bu konuya yaklaşımı incelenmiştir. Modernitenin temel değerlerinden biri olan eşitlik, kadınların toplumsal konumunda önemli dönüşümlere yol açsa da kapitalist toplumlarda hukukun sosyoekonomik farklılıkları göz ardı etmesi nedeniyle bu dönüşüm pratikte tam bir eşitliğe ulaşamamıştır.

Modernleşme tecrübesiyle birlikte “Müslüman kadın”, dinsel, politik ve ideolojik çekişmeler için bir zemin görevi görmüştür. Oryantalistler, Müslüman toplumlardaki kadının durumu ile ilgili oluşturdukları stereotipleri İslam’ın gelişmeye engel bir din olduğunun kanıtı olarak savunmuşlardır. Bu nedenle oryantalistlerin iddialarına karşı İslam’ın hakikatini savunma çabasının bir ürünü olarak ilk dönem Müslüman modernistler, kadın-erkek ilişkisini eşitlik temelinde ele almaktan uzak bir şekilde geleneksel toplumsal cinsiyet uygulamalarının meşruiyetini, tarihsel, toplumsal, kültürel ve ekonomik gerekçeleri üzerinden ortaya koymuşlardır. Klasik dönem modernist Müslüman düşünürler ontolojik açıdan kadının erkekle eşitliğini kabul ederler. Yaratılış olarak ve dinî sorumlulukla mükâfata muhatap olması açısından kadın erkekle eşittir. Toplumsal olarak da kadın-erkek arasında haklar ve sorumluluklar açısından eşitliği kabul etmekle birlikte rollerinin farklı olduğunu düşünürler. Bu bağlamda erken ve orta dönem modernist Müslümanlar, kadın-erkek ilişkisini “eşitlik” yerine, sosyoekonomik düzlemde şekillenen “farklılık” kavramı üzerinden ele almışlardır. Dinî metinlerdeki eşitsizliğin referanslarını çağdaş modernistler gibi tarihselcilik ve hermeneutik aracılığıyla aşmaya çalışmamışlardır. Toplumsal düzen ve aile kurumunun sağlıklı işleyişi açısından Kur’an’ın öngördüğü eşitsiz toplumsal cinsiyet rollerinin gerekçelerini

açıklamışlardır. Bununla birlikte kadınların eğitim imkânlarına kavuşması ve çalışma hayatına katılımı gibi sosyoekonomik değişimler, İslami yorumların yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmıştır. Bu doğrultuda İslam modernizminin kadın-erkek eşitliği konusundaki yaklaşımının tarihsel süreç içinde evrildiği gözlemlenmektedir. Erken dönem modernistler geleneksel yaklaşımdan fazla uzaklaşmaz iken, sonraki dönem modernistler daha reformist bir tutum benimsemişlerdir. Özellikle çağdaş modernist düşünürler, geleneğin kısıtlayıcı etkisinden sıyrılma çabasının bir sonucu olarak Kur'an merkezli bir yaklaşım benimseyerek kadın-erkek eşitsizliğinin İslam'ın özünden değil, sosyokültürel faktörlerden kaynaklandığını savunmuşlardır. Fazlurrahman açısından cinsiyetlere içkin olmayan eşitsizliğin kaynağı sosyoekonomik işlevler olduğundan kadınların bilgi ve tecrübelerinin gelişmesi ve ekonomik bağımsızlıklarını kazanıp ekonomik sorumluluklarının artmasıyla birlikte eşitsizliğin de ortadan kalkması önünden dinsel bir engel yoktur.

Çalışmada modernistlerin eşitsizlik göstergeleri olarak tartışılan çokeşlilik, miras ve şahitlik konularına yaklaşımları da ele alınmıştır. Modernist düşünürler, bu hükümleri kadının ontolojik değeriyle değil, vahyin indiği dönemin sosyoekonomik koşullarıyla ilişkilendirmişlerdir. Çokeşlilik konusunda Kur'an'ın uzun vadeli ahlaki idealinin tek eşlilik olduğu; çokeşliliğe ise dönemin toplumsal gerçekliği nedeniyle sınırlı bir izin verildiği savunulmaktadır. Miras ve şahitlikteki farklılıklar da dönemin ekonomik rollerinin bir sonucu olarak yorumlanmış, kadınların ekonomik ve toplumsal hayatta aktifleşmesiyle bu hükümlerin yeniden değerlendirilmesinin dinî açıdan mümkün olduğu belirtilmiştir. Bu çerçevede modernleşmenin, paradoksal biçimde, İslam dünyasında bazı alanlarda kadınların pratikteki konumunu dinî ideallere yaklaştırdığı söylenebilir. Başka bir ifadeyle İslam dünyasında modernleşme, kadın konusunda geleneksel hayat tarzında var olan fıkıh ile pratik veya din ile tarihsel uygulama arasındaki makasın daralmasını sağlamıştır.

Öte yandan kurumsal dinin ve geleneksel yorumların kadını ikincil konuma iten yaklaşımı, özgürleşme/özneleşme arayışı içinde olan kadınların sekülerleşme eğilimini güçlendirebilmektedir. İslam modernizmi ise kadınların hak arayışlarını dinî çerçevede temellendirerek hem dinle uyumlu hem de aile kurumunu gözeten bir yaklaşım geliştirebilme imkânı sunmaktadır. Diğer taraftan Müslüman modernistler, Batı'nın değerlerini bütünüyle benimsememekle birlikte, modernitenin ortaya çıkardığı meydan okuma karşısında İslam'ın 'arkaik bir bakiye'ye dönüşmesini engelleme kaygısıyla kadın konusunu; eleştiri, tarihsellik ve hermenötik gibi modern bilimsel araçlar aracılığıyla yeniden yorumlamaya yönelmişlerdir.

Bu yaklaşım, daha sonraki dönemlerde ortaya çıkacak olan İslami feminizmin entelektüel zemininin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır.

EXTENDED ABSTRACT

This study examines the reflections of equality ideas that emerged in the modern period on the relations between men and women and the approach of Islamic modernism to this issue. The principle of equality, which claims that women should be equally represented in society and enjoy equal opportunities with men, especially in the fields of work, education and politics, is a Western modern phenomenon. Although there have been some cases in the West where women's movements have benefited from the legitimizing power of religion, women's demand for equality has generally been in spite of religious representations and against institutional religion. In Muslim societies, gender equality emerged with the encounter with the West and the experience of modernization. Those who approached the issue from an outsider's perspective, especially orientalists, argued that Islam itself was responsible for the subordinate position of women in Muslim societies. The insider perspective, which is convinced of the truth of Islam as a faith and way of life, may experience cognitive conflicts and religious tensions in explaining inequality between men and women. While the traditionalist attitude claims that the indicators of inequality are in accordance with the nature of the sexes and thus religiously approved, the modernist attitude explains the indicators of inequality as traditional practices gaining religious power. While early modernists did not stray too far from the traditional approach, later modernists adopted a more reformist attitude. Contemporary modernist thinkers, in particular, have adopted a Qur'an-centered approach as a result of an effort to break away from the restrictive influence of tradition, arguing that the inequality between men and women stems not from the essence of Islam but from sociocultural factors.

In addition to the ideal of equality neglecting the class differences that determine everyday life, another controversial aspect of women's and gender studies on non-Western societies is the neglect of cultural differences. Therefore, ignoring this fact and accepting Western social science approaches to women and gender at the level of truth and examining their gender patterns without taking into account the specific conditions of non-Western societies would lead to a methodological deviation. In this respect, there is an intellectual tension caused by the teachings of religion on gender and the rules of law and traditional practices that have acquired a religious identity on the one hand, and the new sociocultural and economic reality that has emerged as a result of orientalist discourse and modernization efforts on the other. For this reason, Islamic modernism's approach to gender equality can provide an important opening and contribution to contemporary women's studies. The fact that the issue of women's position and gender equality in Islamic societies is often turned into a political struggle on an ideological ground prevents the issue of women from being addressed on the basis of sociocultural reality without neglecting the institution of the family. The debates on polygamy, equality and hijab have developed in an effort to respond to orientalist discourse and modernity. Since

they did not emerge from the internal dynamics of Muslim societies, the interpretations and solutions put forward regarding women have not been at a genuine level in a way that Muslims can be convinced and resolve their mental tensions. From this point of view, it can be said that the representatives of Islamic modernism, who on the one hand are well-versed in the traditional Islamic *acquis* and on the other hand are aware of the compelling impact of modernization and the reality of social change, have contributed to a more authentic treatment of the issue of women from an Islamic perspective, as will be seen in the following pages. In this study, which analyzes the views of modernist Muslim thinkers on the equality between men and women through discourse analysis, three main approaches come to the fore. Early modernists such as Muhammad Iqbal and Sayyid Ahmad Khan did not stray too far from the traditional approach and attempted to rationalize and legitimize Islamic practices that were thought to be related to inequality between men and women on social, economic and cultural grounds. The early modernists did not try to overcome what they saw as inequalities in religious texts through historicism and hermeneutics as contemporary modernists do. Mid-career modernists such as Muhammad Abduh and Rashid Reza accepted ontological equality but advocated differentiation in social roles. Contemporary modernists such as Fazlurrahman and Amine Wadūd-Muhsin argued that inequality between men and women is sociocultural and can change. Representatives of Islamic modernism have tried to overcome the restriction of cultural practices as religious by making a distinction between religion and culture.

The institutional religion's representatives and traditional religious heritage, which can be said to apply to all religions, restrict, objectify, and subordinate women to a subordinate position, which can lead to women's secularization in line with the desire/search for liberation/subjectification. Islamic modernism has demonstrated the possibility of considering women's rights and demands for subjecthood within a religious framework, without challenging religion, by arguing that women are ontologically equal to men and that the images of inequality reflected in religious texts stem from sociocultural grounds. Thus, it is significant in that it paves the way for regulations concerning women's status without creating religious tension or harming the institution of the family.

KAYNAKÇA

- Abduh, M., Rıza, M. R. (2011a). *Menar Tefsiri*, İstanbul: Ekin Yayınları.
- Abduh, M., Rıza, M. R. (2011b). *Menar Tefsiri*, İstanbul: Ekin Yayınları.
- Abduh, M., Rıza, M. R. (2011c). *Menâr Tefsiri*, İstanbul: Ekin Yayınları.
- Abduh, M., Rıza, M. R. (2011d). *Menar Tefsiri*, İstanbul: Ekin Yayınları.
- Ahmed, A. S. (1995). *Postmodernizm ve İslam*, O. Ç. Deniztekin (Çev.), İstanbul: Cep Kitapları.
- Alpdoğan, F. F. (2024). Yeni Osmanlılar ile İttihat ve Terakki Cemiyetinin Osmanlı Modernleşme Sürecine Dönük Algıları: “Etkiler, Katkılar, Bunalımlar”, *Sosyologca*, 0(27), 215-234.
- Benhabib, Ş. (2017). *Buhran Çağında Haysiyet*, 2. Baskı, B. Yıldırım (Çev.), İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Berktaş, F. (2009). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, 3. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.
- Bora, A. (2008). Ortadoğu’da Kadın Hareketleri: Farklı Yollar, Farklı Stratejiler, *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, (39), 55-69.
- Butler, E. (2016). *Özgür Toplumun Temelleri*, 2. Baskı, H. Şahin (Çev.), Ankara: Liberte.
- Carullah, M. (2017). *Hatun*, 7. Baskı, M. Görmez (Çev.), Ankara: OTTO.
- Connell, R. W. (1998). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*, C. Soydemir (Çev.), İstanbul: Ayrıntı.
- Çınarlı, İ. E. (2024). Üçüncü Dünya Ülkelerindeki Kadınlık Deneyimlerini Feminizm İçerisine Dahil Etmek ve Ötesi, *İmgelem*, (14), 251-276. Doi: <https://doi.org/10.53791/imgelem.1487922>
- Ercüment, A. (2018). Din, Gelenek ve Modernleşme Bağlamında Medrese Kültürü ve Toplum, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi.
- Giddens, A. (2008). *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, 3. Baskı, T. Birkan (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Giddens, A. (2010). *Mahremiyetin Dönüşümü*, 2. Baskı, İ. Şahin (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Göle, N. (2008). *Modem Mahrem*, 9. Baskı, İstanbul: Metis.
- Güler, İ. (1997). Kur’an’da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 10(4), 296-303.
- Hassan, R. (2010). *Müslüman Zihinler*, E. Çenebaşı (Çev.), İstanbul: Doğan Kitap.
- Holm, J. (1994). Introduction: Raising the Issues, J. Holm & J. Bowker (Ed.), *Women in Religion* içinde (s. XII-XXII), New York: Continuum.
- İlyasoğlu, A. (2020). *Örtülü Kimlik*, 6.Baskı, İstanbul: Metis.
- Kandiyoti, D. (2011). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, 3.Baskı, A. Bora vd. (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Klingorová, K., Havlíček, T. (2015). (PDF) Religion and Gender Inequality: The Status of Women in the Societies of World Religions, *Moravian Geographical Reports*, 23(2), 2-11. Doi: <https://doi.org/10.1515/mgr-2015-0006>

- Kymlicka, W. (2022). *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, E. Kılıç (Çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Lapidus, I. M. (2010). *İslam Toplamları Tarihi: 19. Yüzyıldan Günümüze*, Y. Aktay & M. Ayyıldızoğlu Aktay (Çev.), İletişim Yayınları.
- Marshall, G. (1999). Cinsiyet, O. Akınhay & D. Kömürcü (Çev.), *Sosyoloji Sözlüğü* içinde (98-100), Ankara: Bilim ve Sanat.
- Mernissi, F. (t.y.). *Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza* (2004. bs), A. Kantarcı (Çev.), Ankara: Epos Yayınları.
- Mitchell, J. (1992). Kadın ve Eşitlik, J. Mitchell & A. Oakley (Ed.), F. Berktaş (Çev.), *Kadın ve Eşitlik* (2. bs), İstanbul: Pencere.
- Narlı, N. (1999). Modernleşme, Siyasal İslam ve Kadınlar, *İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi*, (6), 87-102.
- Özkurt, C. (2025). Çağdaş Toplumlarda Eşitsizlikler ve Kapitalizmin Yeni Tahakküm Formları, *İmgelem*, (16), 153-176. Doi: <https://doi.org/10.53791/imgelem.1633812>
- Rahman, F. (1997a). *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, A. Çiftçi (Çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Rahman, F. (1997b). *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, A. B. Baloğlu & A. Çiftçi (Çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Rahman, F. (1998). *İslam ve Çağdaşlık*, A. Açıkgenç & M. H. Kırbaşoğlu (Çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Rahman, F. (1999). *Ana Konularıyla Kur'an*, A. Açıkgenç (Çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Rahman, F. (2000). *İslam*, 6. Baskı, M. Dağ & M. Aydın (Çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Rahman, F. (2015a). *İslamî Yenilenme: Makaleler III*, 2. Baskı, A. Çiftçi (Çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Rahman, F. (2015b). *İslamî Yenilenme: Makaleler IV*, 2. Baskı, A. Çiftçi (Çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Saadavi, N. (1991). *Havva'nın Örtülü Yüzü*, S. Özbudun (Çev.), İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- Sabbah, F. A. (1995). *İslam'ın Bilinçaltında Kadın*, 2. Baskı, A. Sönmezay (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sharma, S., Tewari, K. K. (2024). Gender, Sexuality and Religion: A Comparative Analysis of Major Religions, *Cuestiones de Fisioterapia*, 53(3), 5992-6009.
- Sıddıkî, M. (1990). *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, M. Fırat & G. Korkmaz (Çev.), İstanbul: Dergah Yayınları.
- Şişman, N. (2015). "İslam ve Kadın" Tartışmalarının Arka Planındaki Sosyo-Politik, *Osmanlı'dan Günümüze Cinsiyet, Mahremiyet ve Mekân* içinde (142-163), Ankara: TDV Yayınları.
- Tillion, G. (2006). *Harem ve Kuzenler*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Toker, İ. (2005). Bir Yapılaşma İlişkisi Olarak Kadınlar ve Din: Başkent Kadın Platformu Örnek Olayı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi.

Toker, İ. (2009). Eşitlik ve Adalet Kavramları Çerçevesinde Müslüman Kadınlarda Toplumsal Cinsiyet Örüntüleri, *Ankyra: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(1), 142-165.

Vedud-Muhsin, A. (2005). *Kur'ân ve Kadın*, 3. Baskı, N. Şişman (Çev.), İstanbul: İz Yayıncılık.

Walters, M. (2020). *Feminizm*, 2. Baskı, H. Gür (Çev.), Ankara: Dost.

Makale Bilgileri/Article Information

Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan edilir.	Ethical Statement:	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Çıkar Çatışması:	Çalışmada kişiler veya kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.	Conflict of Interest:	The authors declare that declare no conflict of interest.
Yazar Katkı Beyanı:	Çalışmanın tamamı yazar tarafından oluşturulmuştur.	Author Contribution Declaration:	The entire study was created by the author.
Mali Destek:	Çalışma için herhangi bir kurum veya projeden mali destek alınmamıştır.	Financial Support:	The study received no financial support from any institution or project.
Yapay Zekâ Kullanımı:	Bu çalışmada herhangi bir yapay zekâ tabanlı araç veya uygulama kullanılmamıştır.	Use of Artificial Intelligence:	This study did not utilize any artificial intelligence-based tools or applications.
İntihal:	Bu makalede intihal taraması yapılmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir. – İntihal.Net	Plagiarism:	This article has been scanned for plagiarism and it has been confirmed that it does not contain plagiarism. – İntihal.Net

