

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**ERDEMLERİN CİNSİYETİ VAR MIDIR? İSLAM AHLÂK LİTERATÜRÜ
BAĞLAMINDA BİR ARAŞTIRMA**

Yüksek Lisans Tezi

HAVVA ÖZÇAY

İstanbul, 2022

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**ERDEMLERİN CİNSİYETİ VAR MIDIR? İSLAM AHLÂK LİTERATÜRÜ
BAĞLAMINDA BİR ARAŞTIRMA**

Yüksek Lisans Tezi

Havva ÖZÇAY

Danışman: Doç. Dr. Hümeysra ÖZTURAN

İstanbul, 2022

GENEL BİLGİLER

Ad-Soyadı	: Havva Özçay
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	: İslam Felsefesi
Tez Danışmanı	: Doç. Dr. Hümeysra Özturan
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans- Şubat 2022
Anahtar Kelimeler	: Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet, Feminist Etik, Ahlâk, Erdemler, İslâm Ahlâk Literatürü

ÖZET

Ahlâk felsefesi tarihinde ahlâkın bireylerde doğuştan farklı olmasına neden olan faktörlere dair çeşitli teoriler ortaya atılmıştır. Literatürde dile getirilen faktörler olarak ırk, bedendeki sınırlar, genetik özellikler, iklim-bitki örtüsü ve cinsiyet zikredilebilir. Bunlardan cinsiyet faktörü bağlamında günümüzde popüler olduğunu söyleyebileceğimiz bir kavram toplumsal cinsiyettir. 1960'lı yıllardan itibaren sosyal-bilimlerin temel kavramlarından biri olan toplumsal cinsiyet, bir yönüyle biyolojik yani doğal temele dayanan, diğer yönüyle de insana özgü inşa süreçleriyle çeşitli formlara bürünmüş bir kavrama tekabül etmektedir. Bu kavramın çerçevesi feminist teoriler tarafından genişletilmiştir. Özellikle toplumsal cinsiyet olgusunun ahlâk ile ilişkisini kuran feminist etikçiler bu kavrama yeni perspektifler kazandırmıştır. Kadın ve erkek olmanın bireylerin ahlâkî yapısında belirleyici bir tesirinin olup olmaması, kadına veya erkeğe has erdemlerin olup olmaması gibi bir dizi mesele üzerinden Batı felsefe tarihi yeniden gözden geçirilmiştir. Neticede kadın ve erkeğin erdemler noktasındaki farklılıkları reddedilip, toplumsal cinsiyet üzerinden temellendirilen diğer farklılıklara da itiraz edilmiştir. Buna karşın kadınların farklı bir erdemler dünyasına sahip olduğu vurgusu üzerinden teoriler de geliştirilmiştir.

Bu tez, var olan bu tartışma çerçevesinde, cinsiyete dair tahsislerin İslâm ahlâk literatüründe mevcut olup olmadığını araştırmıştır. Tezin temel hipotezi, İslâm dünyasındaki teorik felsefi nitelikteki ahlâk eserlerinde insanın ontolojik yapısına ilişkin cinsiyet tahsisi içeren ifadeler yer almamasına karşın pratik ahlâka dair konuların cinsiyet tahsisi içerdiği yönündedir. Bu hipotez çerçevesinde çalışma iki bölümde ele alınmıştır. Tezin ilk bölümünde, toplumsal cinsiyet kavramı ve bu kavram çerçevesinde cereyan eden modern tartışmaların temel önermeleri, betimsel bir biçimde ele alınmıştır. İkinci bölümde ise felsefi nitelikteki ahlâk eserlerine öncelik vererek belirlediğimiz İslâm ahlâk literatürü, cinsiyet tahsisi içerip içermemesi açısından incelenmiştir. Elde ettiğimiz sonuçlara göre tikellere ilişkin toplumsal cinsiyet tahsisi içeren ifadelerde tümel ontolojik bir belirlenimin olmadığı tespit edilmiştir. Ancak bazı eserlerde hem ontolojik hem de tikellere ilişkin hususlarda toplumsal cinsiyet tahsisi içeren ifadeler tespit edilmiştir. Öte yandan tespitlerden hareketle bu modern mevzûnun İslâm ahlâk eserlerinde karşılık bulan veya bulmayan yönlerine de işaret edilmiştir.

GENERAL KNOWLEDGE

Name-Surname	: Havva Özçay
Field	: Philosophy and Religious Sciences
Programme	: Islamic Philosophy
Supervisor	: Associate Professor Hümeysra Özturan
Degree Awarded and Date	: Master – February 2022
Keywords	: Sex, Gender, Feminist Ethics, Ethics, Virtues, Islamic Moral Literature

ABSTRACT

Various theories have been introduced in the history of moral philosophy about the factors that cause morality to be intrinsically different in individuals. These factors can be listed as race, bodily fluids, genetic characteristics, climate-vegetation, and gender. Among these factors, gender surfaces as a particularly popular one today. Gender, which has been one of the basic concepts of social sciences since the 1960s, corresponds to a concept that is based on a biological, that is, natural basis, on the one hand, and which has taken various forms comprising human-specific construction processes on the other. The framework of this concept has been extended by feminist theories. Feminist ethicists, who have established the relationship between gender and morality, have brought about new perspectives to this concept. The history of Western philosophy has been reviewed over a series of issues such as whether being a woman or a man has a decisive influence on the moral structure of individuals and whether there are virtues specific to women or men. As a result, the differences between men and women in terms of virtues were rejected, and other differences based on gender were also objected to. In contrast, theories have also been developed based on an emphasis that women have a different world of virtues.

Within the framework of this existing discussion, this thesis investigated whether this debate exists in the Islamic moral literature. The main hypothesis of the thesis is that although there are no gender-assignment statements regarding the ontological structure of human beings in the theoretical philosophical moral corpus in the Islamic world, the subjects of practical morality include gender assignment. Within the framework of this hypothesis, the study is discussed in two parts. In the first part of the thesis, the concept of gender and the basic propositions of modern debates taking place within the framework of this concept are discussed in a descriptive manner. In the second part, Islamic moral literature, which we have selected by giving priority to philosophical moral works, has been examined in terms of whether it contains gender allocation or not. According to the results we have obtained, it has been determined that there is no universal ontological determination in the expressions that contain gender allocation regarding particulars. However, in some works, expressions containing gender allocation have been identified on both ontological and particular issues. On the other hand, based on the determinations, the aspects of this modern subject that are found or not found in Islamic moral works are also pointed out.

ÖNSÖZ

Alice Miller bir kitabında, “bir bağlantının her yerde karşımıza çıkıyor olması, bizi onu tartışmaktan alıkoymamalıdır. Tam tersine bu özelliği nedeniyle yani bunun hepimizin kaderi olduğu veya olabileceği için bu araştırmadan vazgeçmemeliyiz” demektedir. İşte cinsiyet meselesi benim için tam da böyle kaçınılmaz bir bağlantıydı. Büyük bir heyecanla başladığım yüksek lisans sürecinde ahlâk felsefesi alanında çalışmaya karar verdikten sonra sıra tez konusuna geldiğinde iki farklı vesileyle cinsiyet, çalışma konum oluverdi. Bir yandan değerli danışmanımın rehberliğinde başlayan okuma programım devam ederken bir taraftan da HAZAR derneğindeki kitap tahlillerine devam ediyordum. Dernekte cinsiyet meselesi tarih, sosyoloji, fıkıh, tefsir gibi pek çok perspektifle ele alınıyor ve tartışılıyordu. Verim aldığım bu tartışma meclisinde meselenin ahlâk yönündeysen hep bir belirsizlik hâkimdi. Bu esnada çağdaş düşüncede cinsiyetin ahlâk felsefesi içinde de tartışıldığını fark etmemle birlikte kadın veya erkek olmanın kişinin erdemini belirlemede bir tesirinin olup olmadığı sorusu, zihnimde belirginleşmiş oldu. Bu soruyu yönlendirdiğim kaynaklar olan; İslâm ahlâk literatürünün felsefi metinlerine, daha önce hiç bakmadığım bir açıdan baktığımda kendimi hem bir keşif hem de bir anlam yolculuğunda buldum. Böylece danışmanımın yönlendirmeleri ve teşvikleriyle bu mesele artık bir tez formuna bürünmüş oldu.

Bu teze pek çok değerli ilim insanı ve dostlar eşlik etti. Bu sebeple özellikle isimlerini burada zikretmekten mutluluk duyacağım. Öncelikle tezin ortaya çıkması, olgunlaşması ve nihayete ermesindeki ilmî katkı, yardım ve teşviklerinin yanında manevî rehberliği, anlayışı ve örnek şahsiyetiyle kendisinden çok şey öğrendiğim değerli danışmanım Doç. Dr. Hümeysra Özturan’a sonsuz şükranlarımı sunarım. Tezimin birinci bölümüne dair sorularımı nezaketle cevaplayan ve temel kaynaklardan haberdar eden, aynı zamanda tez jürimde bulunarak değerli görüşlerini paylaşan hocam Prof. Dr. Alev Erkilet’e ve tez jürimde bulunarak değerli katkı ve öneriler sunan Prof. Dr. Ömer Türker’e teşekkür etmekten memnuniyet duyarım. Akademik yazım tekniklerine dair katıldığım bir seminerle tanıştığım, bana yazma gücü ve manevî destek veren hocam Prof. Dr. Beylü Dikeçligil’e, pandemi sürecinde pek çok kaynağa ulaşmamı sağlayan Ekrem Aslan Bey’e, Arapça tercümelemlerin tashihlerinde yardımlarını gördüğüm Arş. Gör. Yakup Kara’ya, tezin ilk taslağını okuyarak değerli görüşlerini benimle paylaşan Arş. Gör. Selime Çınar’a, tezin tamamını okuyarak görüş ve önerilerini benimle paylaşan hocam Dr. Adem Yığın’a ve tez konumu ilgiyle takip ederek beni bu konuyu çalışmam hususunda yüreklendiren Prof. Dr. Ali Durusoy’a müteşekkirim. Tez sürecimde daima teşvik, destekleri ve esprileriyle beni mutlu eden, tezimi okuyarak katkılar sunan dostum Hale Sultan Keskin’e, İSAM’ın konforlu kütüphanesinde uzun saatler çalışırken bana yoldaşlık eden meslektaşım, arkadaşım Büşra Varır’a ve desteklerini gördüğüm diğer arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Son olarak, küçüklüğümde bu yana benden destek ve teşviklerini esirgemeyen sevgili babama, anneme ve kardeşlerim ile beni yüreklendiren, maddî ve manevî desteklerini cömertçe sunan, tezim üzerinde konuşurken kendi bakış açısından da faydalandığım, kendisiyle huzur bulduğum kıymetli eşim Nurullah Özçay’a ve yeni aileme şükran borçluyum.

Havva ÖZÇAY

İstanbul, 2022

İÇİNDEKİLER

GENEL BİLGİLER.....	i
ÖZET.....	i
İÇİNDEKİLER.....	iv
KISALTMALAR.....	vi
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

AHLÂK VE TOPLUMSAL CİNSİYET ÇALIŞMALARI

I. KAVRAMLAR VE YAKLAŞIMLAR.....	12
A. KAVRAMLAR.....	12
1. <i>Ahlâk</i>	12
2. <i>Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet</i>	14
a. Toplumsal Cinsiyet Kavramının Kısa Tarihçesi.....	16
b. Toplumsal Cinsiyet Rollerini.....	18
B. TOPLUMSAL CİNSİYET OLGUSUNA DAİR YAKLAŞIMLAR.....	19
1. <i>Yapısal-İşlevselci Yaklaşım (Structural-functionalism)</i>	20
2. <i>Feminist Yaklaşımlar</i>	21
a. Liberal Feminizm.....	23
b. Radikal Feminizm.....	25
c. Sosyalist Feminizm.....	26
d. Postmodern Feminizm.....	28
II. FEMİNİST ETİK.....	31
A. Tanımı, Tarihçesi ve Temel İddiaları.....	31
B. Geleneksel Etiğin Eleştirisi.....	36
1. <i>Doğa</i>	39
2. <i>Akıl</i>	41
3. <i>Değerler</i>	42

İKİNCİ BÖLÜM

İSLÂM AHLÂK LİTERATÜRÜNDE CİNSİYET TAHSİSİ

I. AHLÂKIN ÖZNESİNE DAİR BELİRLENİMLER.....	47
A. Nefs ve Bedene Dair Belirlemeler.....	47
B. Düşünen Nefse Dair Belirlemeler: Akıl (Nefs-i Nâtika).....	52
II. ERDEM VE ERDEMSİZLİKLER ÇERÇEVESİNDE CİNSİYET.....	63
A. Erdem Kavramı.....	63
B. Erdem ve Erdemsizliklerde Cinsiyet Tahsisi.....	64

III. EV YÖNETİMİ BAHİSLERİNDE CİNSİYET	81
A. Ev ve Aile Reisiği Bağlamında Cinsiyet	83
B. Kadın-Erkek İlişkileri Bağlamında Cinsiyet	99
C. Evlilikle İlişkili Konular Bağlamında Cinsiyet	102
1. Evliliğin Gayesi Bağlamında Cinsiyet	102
2. Evlilik Öncesi İki Cinsten Aranan Şartlar ve Vasıflar Bağlamında Cinsiyet	109
3. Evlilikle Birlikte Doğan Sorumluluklar Bağlamında Cinsiyet	118
D. Çocuk Eğitiminde Cinsiyet	124
SONUÇ	130
BİBLİYOGRAFYA	142

KISALTMALAR

akt.	: Aktaran
b.	: bin, ibn
bk.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
d.	: Doğum Tarihi
drl.	: Derleyen
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	: Editör
Erişim.	: Erişim Tarihi
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
krş.	: Karşılaştırınız
m.	: Miladi
MÖ	: Milattan önce
MÜSBE:	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm Tarihi
r.a.	: Radıyallahu anh
s.a.v.	: Sallallâhü aleyhi ve sellem
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
vd.	: Ve diğerleri
yy.	: Yüzyıl

GİRİŞ

I. TEZİN KONUSU, KAPSAMI VE AMACI

Bu tez, cinsiyetin kişilerin ahlâkı üzerinde belirleyici bir tesirinin olup olmaması meselesinin İslâm ahlâk literatürü bağlamındaki mevcudiyetini araştıracaktır. Bu araştırmanın arka planını modern dönemde belirginleşen toplumsal cinsiyet (*gender*) kavramı ve bu kavram üzerinden inşa edilen teoriler oluşturmaktadır. Bu minvalde önce cinsiyet/toplumsal cinsiyet kavramına ve bu kavram çerçevesinde cereyan eden modern tartışmalara bakılacaktır. Akabinde belli bir ölçüt çerçevesinde belirlediğimiz İslâm ahlâk eserlerini, cinsiyet tahsisi olup olmaması açısından inceleyerek bir değerlendirmeye gidilecektir. O hâlde sırasıyla bu çalışmanın temel kavramlarına, kapsamına, hipotezine ve amacına bakmalıyız.

Ahlâk felsefesi tarihinde, ahlâkın bireylerde doğuştan itibaren farklı olmasına neden olan faktörlere dair çeşitli teoriler ortaya atılmıştır. Bu faktörler; ırk, bedendeki sınırlar, genetik özellikler, iklim-bitki örtüsü, gök cisimlerinin hareketleri ve cinsiyet olarak sıralanabilir. Bunlar arasında günümüzde popüler olduğunu söyleyebileceğimiz bir kavram cinsiyettir. 1960'lı yıllardan itibaren sosyal-bilimlerin temel kavramlarından biri olan cinsiyet, bir yönüyle biyolojik yani doğal temele dayanan, diğer yönüyle de insana özgü inşa süreçleriyle çeşitli formlara bürünmüş bir kavrama tekabül eder. Nitekim İngilizcedeki kullanımıyla “sex” kelimesi kadın ve erkeğin biyolojik farklılıklarına işaret için kullanılırken, kadınlık ve erkeklik gibi toplumsal inşaları biyolojik farklılıklardan ayırmak için “gender” kelimesi önerilmiştir. Bu kavram zamanla hem biyolojik hem de toplumsal farklılıkları kapsayacak bir mahiyet kazanmış, ayrıca daha başka içerikleri de haiz olabileceği literatürde ifade edilmiştir. Kelimenin Türkçeye intikalinde ise *sex* kelimesine cins veya cinsiyet, *gender* kelimesineyse cinsiyet veya toplumsal cinsiyet tercümeleri tercih edilmiştir. Bu tercihlerin dil bilimsel farkları bir tarafa bırakılacak olursa bu iki tercümenin temelde ulaştıkları yer, aynı görünmektedir. Bu çalışmada ise literatürde yaygın bir biçimde kullanıldığı gerekçesiyle *sex* kelimesinin ifade edildiği yerde cinsiyet, *gender* yerineyse toplumsal cinsiyet tercümesi tercih edilmiştir.

Günümüzde toplumsal cinsiyet çalışmalarına bakacak olursak pek çok araştırmacının ilgilendiği çok disiplinli bir alan karşımıza çıkar. Başta sosyoloji,

antropoloji, felsefe olmak üzere sosyal-bilimlerin her alanında çalışmalar yapıldığı görülür. Türkiye’de bu kavram etrafında yürütülen çalışmalara bakıldığında sorunun “toplumsal cinsiyet rolleri” ve “cinsellik” olmak üzere iki ana başlık etrafında yürütüldüğünü söylemek mümkündür. Şüphesiz toplumsal cinsiyet çalışmalarının önemli bir kısmı kadınların sorunlarına odaklanan kadın merkezli çalışmalardır. Söz gelimi bu çalışmalar kapsamında kadın-erkek ilişkileri, aile rollerindeki dönüşümler, ebeveyn-çocuk ilişkileri, kadınların eğitim ve kamusal yaşama katılım sorunları, çalışma hayatındaki zorluklar gibi meseleler tartışılmaktadır. Bu çalışmaların merkezini kadının oluşturmuş olması özellikle erkekleri/erkeklığı inceleyen çalışmaların yapılmadığı anlamına gelmez. Zira bu hususların tartışıldığı mecra olarak erkeklik çalışmaları kapsamında da araştırmalar yapılmaktadır. Kaldı ki, kadın merkezli yapılan çalışmaların önemli bir kısmının aslında erkeklığın nasıl inşa edildiğini anlamaya yönelik çalışmalardan oluştuğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Toplumsal cinsiyet çalışmalarının ahlâk felsefesiyle ilişkili olan kısmı ise, bu kavramın feminist hareket tarafından çeşitli veçheleriyle genişleyen ve bu hareket özelinde ortaya çıkmış olan feminist etik tartışmalarının sunduğu imkânlardır. Feminist etik tartışmaları bünyesinde kadının psîşik yapısından ahlâkî konumuna varan bir dizi mesele tartışılmaktadır. Söz konusu tartışmalardan biri de bir ahlâk felsefesi problemi olarak kadına ve erkeğe göre değişen erdemlerden bahsedilip bahsedilemeyeceğidir. Nitekim bu tartışmanın diğer yönleri olan kadın ve erkeğin doğası, akli gibi çeşitli meseleler de birlikte değerlendirilerek bu sorulara cevaplar aranmıştır. İşte biz de mevcut tartışmalardan hareketle İslâm ahlâk literatürünü böylesi bir problemle incelediğimizde nasıl sonuçların çıkacağını araştırmaktayız. Bu yönüyle bu tez hem bir veri/tespit çalışması hem de ahlâk felsefesi problemlerinden birini belli bir çerçevede tartışma çabasıdır. O hâlde şimdi İslâm ahlâk literatürüyle neyi, hangi dönemi, eser ve müellifleri kastettiğimizi belirterek çalışmanın kapsamını ve sınırlılıklarını ifade etmeliyiz.

İslâm ahlâk literatürü çok geniş bir sahayı kapsamaktadır. Bu anlamda fıkıh, kelim, tefsir, hadis, tasavvuf, edebiyat, felsefe gibi muhtelif disiplinlerin ahlâk düşüncesine malzeme oluşturan içerikleri olduğu düşünülebilir. Söz konusu geniş yelpaze içerisinde kendimize çalışma alanı olarak koyduğumuz sınır, ahlâk meselelerinin daha ziyade rasyonel çerçevede incelendiğini söyleyebileceğimiz felsefî nitelikte yazılmış

eserlerdir. Felsefî nitelikteki eserler de tek tip olmayıp teorik felsefî eserlerin yanında, bireysel ahlâka ve nasihate odaklı normatif bir tarzda yazılan, nasları felsefî düşünceyle mezceden, tıbbî bilgi ve yaklaşımları felsefeyle ilişkilendiren ve ahlâkî tavsiyelerin yer verildiği aktarımlardan oluşan eserler de bu kapsamda ele alınmaktadır. Dolayısıyla bu tez, felsefî nitelikteki ahlâk literatürünü incelerken felsefe geleneğiyle bir şekilde ilişki içinde olan literatürü de inceleme kapsamına almaktadır. Tezde incelenen dönem aralığı ise İbnü'l-Mukaffa' (ö. 759) ile başlayıp Nasîrüddîn Tûsî (ö. 1274) ile sonlanmaktadır. Bu itibarla inceleme, İslâm ahlâk literatürünün en erken dönemiyle başlamaktadır. Bu çalışmada esas alacağımız eserleri şu şekilde tasnif edebiliriz:

- a) Teorik/Felsefî nitelikteki eserler
- b) Edep literatürü
- c) Nas merkezli ahlâk literatürü
- d) Beden-nefs tababeti türündeki literatür
- e) Hikemiyat literatürü¹

a) Teorik/Felsefî nitelikteki eserler, bu çalışmanın öncelikli yer verdiği literatür olmasıyla öne çıkmaktadır. Zira bu tez, insânî gayretin en üst düzeyde olduğu söz konusu literatürdeki eserleri seçerek, cinsiyet meselesini salt felsefî düzeyde görmeye çalışmaktadır. Bu minvalde ikinci bölümün çerçevesi özellikle bu eserlerden hareketle oluşturulmuştur. Söz konusu filozof ve eserleri ise şöyle sıralayabiliriz:

1- Kindî (ö. 866 [?]): *Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân*

2- Fârâbî (ö. 950): *et-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde, Tahsîlü's-sa'âde, es-Siyâsetü'l-medeniyye, Fusûlün münteze'a, el-Medînetü'l-fâzıla ve Kitâbü'l-mille*

3- Yahyâ b. Adî (ö. 950): *Tehzîbü'l-ahlâk*

¹ Söz konusu bu beş literatür, Doç. Dr. Hümeýra Özturan'ın İslam Düşünce Atlası'nın 2. Edisyonu için kaleme aldığı *Klasik Dönem Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi* adlı perde yazısından hareketle hazırlanmıştır.

4- İhvân-ı Safâ (X. yy): *er-Resâil*

5- İbn Miskeveyh (ö. 1030): *Tehzîbü'l-ahlâk*

6- İbn Sînâ (ö. 1037): *Kitabü'ş-şifâ'*: *Metafizik, es-Sa'âde ve'l-hüceci'l-'aşere, el-Bir ve'l-ism, er-Risâle fi's-siyâseti'l-menziliyye*

7- İbn Rüşd (ö. 1198): *Telhîsü's-Siyâse li Eflatun*

8- Fahreddîn er-Râzî (ö. 1210): *en-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhumâ*

9- Nasîrüddîn Tûsî (ö. 1274): *Ahlâk-ı Nâsirî*

b) İslâm ahlâk literatürünün ilk türü kabul edilen edep literatürünün özelliği, bireye yönelik öğütleri içeren, normatif tarzda yazılmış bir eser türü olmasıdır. Zikredeceğimiz bu türün kaynakları, özellikle aile ilişkileri kapsamında incelediğimiz meselelerde gündeme geleceklerdir. Bu kapsamda incelediğimiz eserler ise şöyledir:

1- İbnü'l-Mukaffa' (ö. 759): *el-Edebü'l-kebir ve el-Edebü's-sağîr*

2- Mâverdî (ö. 1058): *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*

c) Nas merkezli ahlâk literatürü, kaynakları itibariyle nassı yani Kur'ân-ı Kerim ve hadisleri esas almışlardır. Yukarıdaki eserlerde de naslara atıflar olmakla birlikte, bu eserler belirgin şekilde naslar çerçevesinde şekillenmiştir. Buna ilave olarak nas merkezli ahlâk literatürünün kaynak kullanımına İslâm filozoflarının öğretilerinin de zaman zaman eşlik ettiği görülmektedir. Nitekim erdem/erdemsizliklere ilişkin hususlarda İslâm filozoflarının nefis ve erdem teorilerinin etkileri bakımından ve kadın-erkek ilişkilerinin yoğunluklu işlendiği konulardan biri olan evlilik hususunda bu kaynaklar önemli veriler içermektedir. Tezimiz kapsamında incelenen eserler ise şöyledir:

1- İbn Hazm (ö. 1064): *Kitâbu'l-ahlâk ve's-siyer fi müdâvâti'n-nüfûs*

2- Gazzâlî (ö. 1111): *İhyâü 'ulûmi'd-dîn, Mîzânü'l-'amel, Kimyâ-yı Sa'âdet*

3- Râgıb el-İsfahânî (ö. XI. yy ilk çeyreği): *ez-Zerî'a ilâ mekârimi'ş-şerî'a*

d) Beden-nefs tabâbeti türündeki literatür, ahlâka tıbbî veçhe kazandıran bir yaklaşımı ihtiva eder. Bu tür eserlerde ahlâkı etkileyen yeme-içme, uyku düzeni, çevre, iklim gibi unsurlar ayrıntılı bir biçimde işlenmiştir. Özellikle kadın ve erkek cinsinin bedenine ilişkin bir tahsisin mevcudiyetini görmemiz açısından bu eserler önemlidir. Bu kapsamda incelediğimiz eserler ise şöyledir:

1- Ebû Bekir Zekeriyâ er-Râzî (ö. 925): *et-Tıbbü'r-rûhânî*

2- Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 934): *Mesâlihü'l-ebdân ve'l-enfûs*

3- Sâbit b. Sinan (ö. 975-76): *Tehzîbü'l-ahlâk*

e) Hikemiyat literatüründe insan hayatı her türlü eylemiyle, teori ve pratiğiyle bir bütün olarak ele alındığı için bu metinlerde teori ve pratik olan birbirinden ayrıştırılmamıştır. Hikemiyat; Antik Yunan, Hint, İran, Mısır, Arap gibi medeniyetlerin yaygın bilgelik edebiyatının örneklerini içermektedir.² Konumuz açısından bu tür filozof ve bilgelerin hikmetli sözlerindeki cinsiyet vurgularını araştırmak yeni kapılar açmaktadır. Zira bu kaynaklar tabiatı itibariyle hem Batı hem de İslâm dünyasına kaynaklık etmiştir. Özellikle hikemiyat literatüründen elde edilecek sonuçlar, İslâm filozofları ile irtibatlar kurmamıza imkân veren kaynaklardan oluşması itibariyle de tezimizi zenginleştirmiştir. Bu kapsamda incelediğimiz eserler ise şöyledir:

1- Kindî (ö. 866): *Elfâz-ı Sukrat*

2- Huneyn b. İshâk (ö. 873): *Âdâbü'l-felâsife*

3- Âmirî (ö. 992): *es-Sa'âde ve'l-is'âd*

4- Sicistânî (ö. 1001 [?]): *Müntehâbü Sıvânî'l-hikme*

5- İbn Miskeveyh (ö. 1030): *el-Hikmetü'l-hâlîde (Câvidân-Hired)*

6- İbn Hindû (ö. 1032): *el-Kelimü'r-rûhâniyye mine'l-hikemi'l-Yunâniyye*

² Eşref Altaş, “Hikemiyât Literatürü ve Ahlâk”, *İslâm Ahlâk Literatürü*, ed. Ömer Türker – Kübra Bilgin Tiryaki (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2011), 117.

7- İbn Fâtik (ö. XI. yy): *Muhtârü'l-hikem ve mehâsinü'l-kelim*

Şüphesiz zikrettiğimiz bu eser ve müelliflere eklemeler de yapabiliriz. Nitekim kaynak taraması esnasında inceleyip bu listeye eklediğimiz eserler de söz konusudur. Bunlar ise sırasıyla; İbn Kuteybe'nin (ö. 889) *Uyûnü'l-ahbâr* adlı eseri, Âmirî'nin (ö. 992) *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm* adlı eseri, İbn Ebü'd-Dünyâ'nın (ö. 894) *Mekârimu'l-ahlâk* adlı eseri, İbn Tufeyl'in (ö. 1185) *Hay b. Yakzân* adlı eseri ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (ö. 1023) *el-Mukâbesât* adlı eseridir. Bu eserleri kaynaklarımıza dâhil etmeyişimizin çeşitli gerekçeleri vardır. Edebiyat literatüründe değerlendirilen *Uyûnü'l-ahbâr*, aslında “Kitabü'n-Nisâ” başlığıyla sadece kadınların ahlâkı, yaradılışı gibi pek çok konunun yer aldığı bir bölüme sahip olmasıyla önemli bir kaynaktır. Bu kaynak ayrıca dönemin Arap tarih ve kültürünü anlama açısından da özellikle kültürel çalışmalarda bulunan araştırmacılar için zengin bir içeriğe sahiptir. Ancak bu eser, mahiyeti gereği hadislerden oluştuğundan ve bu tarz aktarımları kullanırken de hadis disiplininin araştırma yöntemlerinin devreye girmesi gerektiğinden teze dâhil edilememiştir. Nitekim *Mekârimu'l-ahlâk* da erdem ve erdemsizliklere ilişkin başlıklar taşımasıyla bize bir fikir vermekte ancak bu başlıkların da neredeyse tamamı hadislerin serdedilmesiyle oluştuğu için *Uyûnü'l-ahbâr*'la aynı kaderi paylaşmaktadır. *Hay b. Yakzân* ise, bir insanın tüm toplumsal unsurlardan arınmış bir şekilde tek başına hakikati idrak edebileceğini kanıtlayan hikâye tarzında yazılmış felsefî bir eserdir. Ancak bu eser de yazılış tarzı itibariyle bizim incelediğimiz literatürün dışında kaldığından tezin temel kaynaklarına alınmamıştır. Son olarak *el-Mukâbesât* adlı eser ise pek çok hikmetli sözden oluşan bir eser olmasıyla hikemiyat literatürü kapsamında tezde ele alınabilirdi. Ancak okumalarımız esnasında diğer hikemiyat literatüründeki eserlerden farklı olarak pek çok felsefî terimin tarifine yer verilmiş olmasından ötürü bu eser, teze dâhil edilmemiştir.

Tezin sınırları, kaynakları belirlendiğine göre tezin hipotez ve sorularına bakarak tezin amacını belirginleştirebiliriz. Tezimizin temel hipotezi, İslâm dünyasındaki teorik felsefî nitelikteki ahlâk eserlerinde insanın ontolojik yapısına ilişkin cinsiyet tahsisi içeren ifadelerin yer almamasına karşın pratik ahlâka dair konuların cinsiyet tahsisi içerdiği yönündedir. Bu çerçevede tezde sorduğumuz temel sorular ve soruşturma başlıkları şu şekildedir:

1- Teorik felsefî nitelikli ahlâk literatüründe ahlâkın teorik konularında; nefis teorisinin izlekleri olan beden, nefis, akıl ve erdemlere ilişkin meselelerde cinsiyet tahsisinden söz etmek mümkün müdür?

2- Teorik felsefî nitelikli ahlâk literatürünün pratik ahlâk kısmında incelenen meselelerde cinsiyet tahsisi var mıdır? Şayet varsa hangi konular kapsamında bu tahsislere gidilmiştir?

3-Teorik felsefî nitelikli ahlâk literatüründen çıkan sonuçları destekleyecek veya nakzedecek tarzda, incelemede esas aldığımız diğer türdeki ahlâk eserleri de veri sağlamakta mıdır? Sağlaması veya sağlamaması hangi açılardandır?

Tezimiz giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölüm, ahlâk ve toplumsal cinsiyet çalışmalarına ayrılmıştır. Bu bölüm kapsamında cinsiyet ve toplumsal cinsiyet gibi temel kavramlara dair açıklamalara yer verildikten sonra, bu kavramın sosyal-bilimlerdeki karşılığına değinilmiştir. Ardından ahlâk felsefesine yeni bir mahiyet kazandıran feminist etiğin temel iddia ve önermelerine yer verilerek cinsiyet meselesine dönük modern ahlâk felsefesi yapma biçimleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu minvalde birinci bölümle amaçlanan şey, tezin ana sorusuna/sorununa ilişkin bir arka plan ve teorik zemin oluşturmaktır.

Tespitlerin yer aldığı tezin ikinci bölümünde, İslâm ahlâk literatüründe cinsiyet tahsisinin tespitine yönelik bir dizi alt başlığa yer verilmiştir. Bu alt başlıklarda öncelikle insanın ontolojik yapısına ilişkin esaslara, yani teorik felsefî nitelikteki eserlerin en temel konusu denilebilecek nefis teorisine yer verilmiştir. Ardından nefis teorisinin bir devamı niteliğindeki erdem teorisine yer verilerek bu meselelere dönük cinsiyet tahsisi içeren ifadelerin yer alıp almadığına ilişkin tespitler yapılmaya çalışılmıştır. Bir sonraki alt başlıkta ise amelî felsefenin bir dalı olan ev yönetimi veya aile ahlâkı konuları da yine tezin problematiğine uygun tarzda incelenmeye çalışılmıştır. Bu itibarla düşünürlerin nefis teorisine ilişkin görüşleri ile -eğer ifade edilmişse- ev yönetimi bahislerindeki yaklaşımları arasında imkân nispetinde ilişkiler kurulmuştur. Buna ilave olarak İslâm ahlâk literatüründen edinilen sonuçlar ile birinci bölümde zikrettiğimiz modern dönem feminist teoriler arasında kurulabilecek muhtemel ilişkilere değinilmiştir.

II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

Bu tezde araştırma yöntemi olarak sosyal-bilimlerde yaygın olarak kullanılan kaynak tarama yöntemi seçilmiştir. Ayrıca bu tez, ahlâk felsefesinin problemleri içinde ahlâkı belirleyen bir unsur olarak zikredilen cinsiyeti, tek bir eser veya müellif üzerinden ele almayacak, belirlenen literatürü bir soru etrafında yani problematik tarzda incelemeye çalışacaktır.

Literatürde cinsiyet olgusuna dair yapılmış çalışmaların daha çok fıkıh ve tasavvuf disiplinleri çerçevesinde yürütülen çalışmalardan oluştuğu görülmektedir. Bu hâliyle cinsiyet meselesinin ahlâkla özellikle de İslâm ahlâk filozoflarıyla ilişkilendiren çalışmalar gerek uluslararası gerekse de Türkiye’deki çalışmalar dikkate alındığında sayıca az oluşuysa dikkat çekmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla cinsiyet meselesini ahlâk felsefesiyle birlikte değerlendiren çalışmaların bir kısmı doğrudan ahlâk meselelerine ilişkin bir kısmı İslâm ahlâk filozofları çerçevesinde yapılmış çalışmalardan oluşmaktadır. Bu çalışmalar ise sayılı olup kitap, tez ve makale tarzında yapılmış çalışmalardır.

Kitap niteliğindeki önemli bir çalışmaya örnek olarak, Zahra Ayubi’nin *Gendered Morality Classical Ethics of The Self, Family and Society* verilebilir.³ Ayubi bu çalışmasında dönem olarak birbirine yakın sayılabilecek üç Farsça metni merkezine almıştır. Söz konusu metinler, Gazzâlî’nin (ö. 1111) *Kimyâ-yı Sa’âdet* adlı eseri, Nasîrüddîn Tûsî’nin (ö. 1214) *Ahlâk-ı Nâsırî*’si ve son olarak da Celâleddin Devvânî’nin (ö. 1502) *Ahlâk-ı Celâlî*’sidir. Ayubi, feminist bir perspektifle metinlerdeki metafiziğe ilişkin meseleler, ev ekonomisi ve devlet yönetimi üzerinden erkeklik, kadınlık, cinsiyet ilişkilerinin analiz ve sentezinde bulunma vaadini taşımaktadır. Bu anlamda metin sadece kadın-erkek ilişkilerine değil, erkek-erkek hiyerarşisine dayalı sosyal sınıflara da dikkat çekmektedir. Bu yönüyle kitap, cinsiyet meselesini özellikle ahlâk felsefesiyle ilişkilendirmesi bakımından öne çıkan bir çalışma olarak zikredilebilir. Bu çalışma

³ Zehra Ayubi, *Gendered Morality: classical Islamic ethics of the self, family, and society* (New York: Columbia University Press, 2019)

yalnızca belli isimler etrafında şekillenmesi ve de yöntemi bakımından çalışmamızla farklılaşmaktadır.

Cinsiyet meselesiyle ilgili yapılmış bir başka çalışma, Meryem Büşra Berber'in "Klasik İslam Filozoflarında Kadın Algısı"⁴ adını taşıyan yüksek lisans tezidir. Aslında söz konusu tez, doğrudan İslâm ahlâk felsefesiyle ilişkisini kurabileceğimiz bir çalışma olmasa da araştırma soruları bakımından bu kapsamda değerlendirilebilir. Söz konusu tezde Berber, Kindî'den başlayıp İbn Rüşd'e kadar devam eden süreçteki filozofların⁵ eserlerinde yer alan kadın algısının ne olduğunu ve nasıl oluştuğunu incelemektedir. İncelemenin birinci bölümünde, İslam filozoflarının kadın algısının oluşumuna kaynaklık eden etmenler sıralanmakta, ikinci bölümde ise zikredilen filozofların kadın görüşleri incelenmektedir.

Zikrettiğimiz çalışma ile tezimiz çeşitli açılardan farklılaşmaktadır. Her şeyden önce temelde her iki çalışma sahip olduğu bakış açısı ve güttüğü gaye bakımından birbirinden ayrılmaktadır. Söz gelimi Berber'in tezi bir ahlâk felsefesi yapma gayesi taşımamaktadır. Oysa bu tez, cinsiyet olgusuna dair modern tartışmaların arka planında ve ahlâk felsefesinin bir problemi olarak cinsiyet meselesini ele almaktadır. Aynı şekilde tezimiz cinsiyet tahsisi içeren ifadeleri tespit ederken sadece kadına yönelik tahsisleri değil erkeğe yapılan tahsisleri de dikkate almaktadır. Öte yandan incelemeyi en temel kaynaklardan başlatmakta ve kaynak kullanımını daha geniş tutmaktadır.

Konuyla ilgili yazılmış makalelere gelindiğinde bu makalelerin belli filozoflar etrafında şekillendiği görülmektedir. Söz gelimi bu makalelerden biri; Catarina Belo'nun "Some Considerations on Averroes' Views Regarding Women and Their Role in Society" adlı makalesidir.⁶ Bu makalede Belo, İbn Rüşd'ün Platon'un *Devlet*'ine yazdığı şerhi ve diğer fikhî görüşlerini de buna dâhil ederek, kadının toplumdaki rolüne ilişkin görüşlerini analiz etmektedir. Belo, İbn Rüşd'ün kadın konusundaki yaklaşımını özgün bularak bu analizinin kadın çalışmalarına bir katkı sunma amacı taşıdığını ifade etmektedir.

⁴ Meryem Büşra Berber, *Klasik İslam Filozoflarının Kadın Algısı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

⁵ Bu aralıkta incelenen diğer filozoflar şöyledir: Ebû Bekir Râzî, Fârâbî, İhvân-ı Safâ, İbn Meserre, İbn Miskeveyh, İbn Sînâ, İbn Bâcce'dir.

⁶ Catarina Belo, "Some Considerations on Averroes' Views Regarding Women and Their Role in Society", *Journal of Islamic Studies*, 20/1 (2009), 1-20.

Başka bir makale, Hülya Altunya'nın "İslam Felsefesinde Kadının Temsili Sorunu" adlı makalesidir.⁷ Altunya bu makalede, Orta çağ İslâm filozofları ve bazı sûfileri de içine alarak yaptığı tahlillerde müelliflerin kadın yorumunun kadınları ailevi, toplumsal konumları ve kozmolojik yapı itibariyle silikleştirdiğini iddia etmektedir. Bu silikleşmeye dönemin kadınlarının da katkısının olduğunu ifade ederek, Rabiâtü'l-Adeviyye'yi kadınların varlığını ortaya koyma imkânını gösteren bir örnek olarak zikretmektedir. Bu makalede de feminist kavramlar üzerinden bir okuma gerçekleştirilmiştir.

Şimdi zikredeceğimiz makaleler ise birbirlerine benzer bir mahiyete sahip olduklarından arka arkaya zikredilebilir. Bunlar; Süleyman Taşkın'ın "XVI. Yüzyıl Osmanlı Ahlâk Felsefesinin Köklerini İlk Çağda Aramak: Aristoteles ve Kınalızade Ali'de Aile Ahlakı"⁸, Salih Yalın'ın "İslâm Ahlâk Filozoflarının Aile Ahlâkına İlişkin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme: İbn Sina, Tûsî ve Kınalızâde Örneği"⁹ ve bir çalıştayda sunulmuş olan İlyas Altuner'e ait "İslam Felsefe Geleneğinde Kadın İmgesi"¹⁰ adını taşımaktadır. Bu makalelerin ortak özelliği, aile ahlâkına ilişkin meseleleri tasvirî bir biçimde sunmuş olmalarıdır. Bu anlamda özellikle ilk iki makalede, filozofların düşünceleri arasında bir kıyas yapılmış olmasına rağmen bu kıyasları ilişkilendirecek veya güçlendirecek ayrıntılı analizlere yer verilmemiştir.

⁷ Hülya Altunya, "İslam Felsefesinde Kadının Temsili Sorunu", *Ortaçağda Kadın*, ed. Altan Çetin (İstanbul: Lotus Yayınevi, 2011), 77-97. Benzer bir çalışma için bk. Hülya Altunya, "İslâm Düşüncesinde Metafizik ve Tarih İkileminde Kadın", *Dini Araştırmalar Dergisi* 19/49 (2016), 97-106.

⁸ Süleyman Taşkın, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Ahlâk Felsefesinin Köklerini İlk Çağda Aramak: Aristoteles ve Kınalızade Ali'de Aile Ahlakı", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (Aralık 2017), 203-230.

⁹ Salih Yalın, "İslâm Ahlâk Filozoflarının Aile Ahlâkına İlişkin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme: İbn Sina, Tûsî ve Kınalızâde Örneği", *Journal of Islamic Research* 30/3 (2019), 479-94.

¹⁰ İlyas Altuner, "İslam Felsefe Geleneğinde Kadın İmgesi", *Uluslararası İslam ve Kadın Çalıştayı* (İğdır: İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018), 39-48.

BİRİNCİ BÖLÜM
AHLÂK VE TOPLUMSAL CİNSİYET ÇALIŞMALARI

I. KAVRAMLAR VE YAKLAŞIMLAR

A. KAVRAMLAR

1. *Ahlâk*

İnsanı diğer canlılardan ayıran özelliğin “akıl” olduğu hususunda genel bir kabul olduğunu söyleyebiliriz. İnsan, akılı sayesinde kendisini ilgilendiren veya ilgilendirmeyen pek çok şeyi seyreden, karşılaştıran, nesnelere ve olgular arasında bağlantı kuran ve bu yolla nesne ve olguları belli bağlam, bağıntı ve diziler içinde kavrayan yani bilen varlık hâline gelir. Aynı zamanda bu bilişine, amaca uygun seçim ve tercihlerde bulunabilmesi hâli yani eylemde bulunan varlığı eşlik eder. Eylem ise, “bir ilke, norm, inanç, değere bağlı iradî davranış” anlamını taşımaktadır.¹¹

Aklın bu bilme hâlinin teorik ve pratik olmak üzere iki vechesi olduğu Antik Çağ’dan beri felsefede söylenegelmiştir. Bu ayrımın bir uzantısı ve aklın araştırma nesnesi hâline gelmiş hâli, yani Aristotelesçi çizgide teorik ve pratik felsefe olmak üzere iki kısımda ele alınmıştır. Yalnızca “bilme”ye ilişkin problemler teorik felsefeyle ilgiliyken “yapma” ve “eylem”e dair problemler pratik felsefenin kapsamında değerlendirilmiştir. Örneğin; âlemin başlangıcı, maddenin gerçekliği gibi dünyayı anlama, bilme, sınıflama ve açıklama girişimi herhangi bir eyleme dönük bir netice vermemesi sebebiyle teorik bir araştırmadan ibarettir. Ancak “iyi davranışın nasıl olması gerektiği” sorusu doğrudan eylemle ilişkilidir. “İyi” kavramının mahiyetine yönelik bir araştırmanın kendisi de yine eylemle ilişkili olması bakımından pratik felsefe kapsamında değerlendirilmiştir. Söz konusu ahlâk felsefesi olduğunda ise, pratik felsefenin bir alt disiplini olarak kurulmuş ve Antik Çağ’dan beri hakkında pek çok eser verilmiş bir alanı oluşturmaktadır.¹²

Ahlâk, Arapçada “yaratılış, huy” anlamlarına gelen hulk veya huluk kelimelerinin çoğulu olup Türkçeye aynı lafızla geçerek kullanılmıştır. Türkçe sözlüklerde ise ahlâk, “bir toplum içinde kişilerin uymak zorunda oldukları, davranış biçimleri ve kuralları, aktöre, sağtöre, huylar”, “insandaki iyi ve kötü huylar, tabiat, insanı manen yükselten iyi tabiatlar, faziletler” anlamlarında ifade edilmiştir. Bu hâliyle ahlâk kavramı “iyi” ve “olması gereken” bir şeye işaret etmektedir. Felsefî dilde bu, normatif yani buyurucu

¹¹ Doğan Özlem, *Etik-Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: İnkılap Kitapevi, 2004), 13.

¹² Hümeysra Özturan, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler* (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 3.

şeklinde nitelendirilmiştir. Bu sebeplerden ötürü ahlâk ilmi ile kastedilenin yapılması gereken davranışların, “iyi bir insan olmak için gerekenler” olduğu söylenmiştir. Ayrıca nasihat ve adab türündeki eserler, erdemli insanın karakteristik özelliklerini sunan kitaplar gibi ahlâkî yükümlülüklerden bahseden dini ve kültürel eserlerin de yine “ahlâk ilmi” kapsamında ele alındığını belirtmek gerekmektedir.¹³

Literatürde ahlâk ilmi ve yukarıda işaret ettiğimiz pratik felsefenin bir alt dalı olan “ahlâk felsefesi” arasındaki bir ayırmadan bahsedilmektedir. Ahlâk felsefesi ile kastedilen, ahlâka ilişkin meselelerin felsefî metodla araştırılıp incelenmesi ve yeniden üretilmesidir. Her ne kadar felsefî metodun ne anlama geldiği üzerinde çeşitli söylemler olsa da en genel ifadesiyle bunun “akli, eleştirel, tutarlı, bütüncül” bir araştırmaya işaret edebileceği belirtilmektedir.¹⁴ Bu anlamda ahlâk felsefecisi, ahlâka ilişkin sorular sorarak sorgulamasının kendisini götürdüğü yere kadar gider. Böylece sadece ahlâk ilminde olduğu hâliyle normatif, yani kural koyucu bir tarzda sonuçlara ulaşmanın çok ötesinde örneğin “ahlâkın varlığını reddeden” bir tarzda sonuçlara da pekâlâ ulaşabilir. Bu hususlardan ötürü ahlâk felsefesi ile ahlâk ilminin birbirinden farklılaştığı dile getirilmiştir.

Ahlâk felsefesiyle birlikte zikredilen diğer bir kavram, etikdir. Yunanca *êthikos* kelimesinden gelen etik kelimesi, “ahlâk, ahlâkî olan, ahlâkî karakter” anlamlarına gelmektedir. Bu kelimenin kökeni olan *ethos* ise “adet, alışkanlık, huy” anlamını taşımaktadır. Kelimenin İngilizceye intikal etmiş hâli *ethics* ise hem ahlâk hem de ahlâk felsefesi anlamında kullanılmaktadır. Bazı kaynaklarda *moral* ile *ethics* arasında ayırım yapmak suretiyle moralin normatif bir mahiyet, yani “ahlâkî” anlamında kullanıldığı *ethics*in ise ahlâkın felsefesi şeklindeki bir anlama tekabül ettiği ifade edilmiştir. Bu ayırmadan hareketle aynı ayırımın ahlâk ve Türkçe etik kelimesi arasında da geçerli olduğu, bu sebeple ahlâk felsefesi yerine etik kelimesinin kullanabileceği ifade edilmiştir. Fakat, başka çalışmalarda ahlâk felsefesi kavramı da aynı şekilde etik kavramıyla aynı içeriği ifade ettiği ve bu sebeple de etik ile ahlâk felsefesi arasında herhangi bir anlam

¹³ Özturan, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri*, 4.

¹⁴ John Herman Randall – Justus Buchler, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: BB101 Yayınları, 2018), 37-48.

farklılığının bulunmadığı ifade edilmiştir.¹⁵ Bu çalışmada ise, çalışmanın bütünlüğünü bozmaması adına ahlâk felsefesi kavramı tercih edilmiştir.

Ahlâk felsefesi kendi içinde de teorik ve pratik ahlâk olarak iki şekilde incelenir. Teorik ahlâk kapsamında betimleyici, normatif ahlâk ve meta-ahlâk konuları incelenirken pratik ahlâk kapsamında biyo-ahlâk, basın ahlâkı, meslek ahlâkı gibi konular yer almaktadır.¹⁶ Burada kısaca isimlerini zikrettiğimiz ahlâk felsefesi yapma biçimleri dışında daha pek çok farklı yaklaşımın bulunduğunu belirtmekte fayda vardır.¹⁷ Bunlardan birisi de aynı zamanda çalışmamızda incelediğimiz modern ahlâk teorileri kapsamında değerlendirilen feminist ahlâk yaklaşımıdır. Bu yaklaşım etrafında temelde erkek ve kadınların ahlâk anlayışlarında farklılıklar olup olmadığı incelenmektedir. Buradan hareketle de cinsiyet duyarlı bir ahlâk anlayışı sunulduğu görülmektedir.

Bu çalışmada da modern bir problem olan kadın ve erkeklere göre değişen bir ahlâk anlayışının olup olmadığı meselesi İslâm ahlâk literatürü bağlamında ele alınacaktır. Ahlâk felsefesi içinde problem odaklı ilerleyecek olan bu çalışmada öncelikle Batı dünyasından intikal etmiş bir kavram olan toplumsal cinsiyet (*gender*) çerçevesinde yapılmış çalışmalar ele alınacaktır. Ardından toplumsal cinsiyet kavramını araştırmalarının merkezine yerleştirmiş olan feminist düşüncenin temel önermeleri dikkate alınarak, feminist ahlâk yaklaşımının temel sorularına ve muhtemel cevaplarına vurgu yapıp, girişte sormuş olduğumuz soruya yönelik bir ön hazırlık oluşturmak hedeflenmiştir.

2. Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet

İngilizceden Türkçeye intikal eden *sex* ve *gender* kelimeleri, farklı iki şekilde tercüme edilmiştir. Birincisi *sex* için cins, *gender* içinse cinsiyet şeklindeki tercümedir. Buna göre cins sözcüğü biyolojik olarak dişiye ve erkeği temsil ederken cinsiyet sözcüğü biyoloji dışında veya buna ilaveten toplumsal-kültürel olanı vurgulamaktadır.¹⁸ İkinci

¹⁵ Özturan, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri*, 5. Etik kavramının Türkçe literatürdeki karşılıklarına dair detaylı bir araştırma için ayrıca bk. Hümeysra Özturan, “Etik ve Ahlâk Arasında: Türkçe Ahlâk Felsefesi Literatürüne Dair Etik Kavramı Kullanımı Üzerinden Bir Değerlendirme”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 9/17 (2011), 169-202.

¹⁶ Ahmet Cevizci, *Etîğe Giriş* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 6-9.

¹⁷ Diğer yaklaşımları incelemek için ayrıca bk. Hümeysra Özturan, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler*, 7-16.

¹⁸ Mualla Türköne, *Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü* (Ankara: Ark yayınevi, 1995), 8.

tercümede *sex* kelimesi cinsiyet, *gender* kelimesi ise toplumsal cinsiyet ile karşılanmıştır. Bu karşılığı verenlerden biri olan Dökmen'e göre *sex*, biyolojik cinsiyetine dayalı olarak belirlenen demografik bir kategoriye karşılık gelir. Toplumsal cinsiyet terimi ise, kadınlık ve erkeklığe toplumun ve kültürün yüklediği anlamları ve beklentileri ifade eder.¹⁹ Neticede *sex*, biyolojik cinsiyete yapılan vurguyu, *gender* ise bu biyolojinin üzerine konan pek çok şeyi içermektedir. Ancak bu kategorik ayrımın dışına çıkılarak -ileride belirtileceği üzere- toplumsal cinsiyet sözcüğünün cinsiyeti de içine alacak şekilde daha geniş bir anlamı da içerebileceği literatürde ifade edilmiştir.²⁰

Toplumsal yapıların, cinsiyetlere belirli bazı işlevler atfettiği ve bunu yaparken de biyolojik farklılığı esas aldığı görülür. Toplumlar bu farklılaşmaya kültürü de dâhil ederek dışının cinsiyetini “kadın”, erin cinsiyetini ise “erkek” olarak nitelendirmiştir. Buradan hareketle cinsiyetin mahiyetini, iki temel alanda somut bir biçimde görmek mümkündür. Birincisi, toplumsal cinsiyetli iş bölümü ve üretim araçlarının toplumsal cinsiyetli olarak bölünmüş olması, ikincisi, üreme emeğinin toplumsal olarak örgütlenmiş olması, örneğin, kadınların doğurganlıklarının çeşitli toplumsal müdahalelere konu olmasıdır. Toplumsal cinsiyetin görüldüğü diğer yönler olarak giyilecek kıyafetten, fiziksel ve psikolojik davranış tutumlarındaki farklılıklara ve buna dayalı olarak maddi ve zihinsel kaynaklara erişim noktasında yaşanan dengesizlikler de yer almaktadır.²¹ Bu tanımlara dayanarak bazı araştırmacılar tarafından “toplumsal cinsiyet” kavramının, “cinsiyet” kelimesinin tek başına biyolojik olarak ele alınmasının ve kadınların aleyhine olacak şekilde inşa edilmiş pek çok toplumsal durumun doğallaşmasının önüne geçtiği ifade edilmiştir.²² İşte bu sebeplere ve kategorik ayrımın sonuçlarına dayalı olarak “gender” kavramının son yüzyılı en çok meşgul eden kavramlardan biri olduğunu söyleyebiliriz. Bu kavramı daha iyi anlayabilmek için, kavramın tarihine kısaca değinmemiz gerekmektedir.

¹⁹ Zehra Dökmen, *Toplumsal Cinsiyet* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2019), 20.

²⁰ Bu çalışmada ise Türk akademisinde yaygın kabul gören ikinci tercüme yani “sex” yerine cinsiyet, “gender” yerine ise toplumsal cinsiyet karşılığı kullanılacaktır.

²¹ Helena Hirata vd., *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*, çev. Gülnur Acar Savran (Ankara: Dipnot Yayınları, 2015), “Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet”, 76-77.

²² Alev Erkilet, “Toplumsal Cinsiyet ya da ‘Tanrıların Elçileri Olarak Erkekler’ Sorunu”, *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet* (İstanbul: Çamlıca Sabahattin Zaim Eğitim ve Kültür Merkezi, 2011), 309.

a. Toplumsal Cinsiyet Kavramının Kısa Tarihçesi

Toplumsal cinsiyet (*gender*) kavramı 1950’li yıllarda akademide kullanılmaya başlanmış,²³ 1980’lerde feminist hareket tarafından merkezîleştirilmiş bir kavramdır. Cinsiyet temelinde şekillenen farklılaşmaya dayalı olarak toplumsal cinsiyet (*gender*) sözcüğünü ise ilk kez Robert J. Stoller, 1968 yılında yayınlanan *Sex and Gender* isimli çalışmasında kullanmıştır.²⁴ Ancak toplumsal cinsiyet sözcüğünü sosyolojiye kazandıran ve yaygınlaşmasını sağlayan Ann Oakley olmuştur.²⁵ Oakley, 1972’de yayınladığı *Sex, Gender and Society (Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Toplum)* adlı eserinde eril (*masculine*) ve dişi (*feminine*) fikrinin nereden kaynaklandığını, insan davranışlarının nasıl açıklanacağı ve ne şekilde değiştirilebileceğini sorgulamaya tabi tutmuştur. Kadınlığın ve erkekliğin nasıl inşa edildiğini “gender” kavramıyla açıklık kazandırmaya çalışmıştır. Araştırmalarının sonucunda toplumsal cinsiyet rolünün biyolojik kökenli olmadığına ve cinsiyet-toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkinin hiç de doğal görünmediğine işaret etmiştir.²⁶

Toplumsal cinsiyet çalışmalarına yön veren bir diğer isim ve eser Margaret Mead’ın *Sex and Temperament in Three Primitive Societies (Üç İkel Toplumda Cinsellik ve Mizaç)* adlı antropolojik çalışmasıdır. Mead bu eseriyle, üç ilkel topluluğu (Arapeş, Mundugumor ve Tchambuli) karşılaştırmalı olarak incelemiştir. Sonuç olarak bu toplumlarda her ne kadar biyolojik olarak kadın-erkek farklılıklarından bahsetmek mümkünse de kadın ve erkeğin üstlendiği rollerin toplumsal inşalar olduğu yani bir toplumda var olan kadın veya erkek toplumsal rolünün diğer toplumlarda olmadığı sonucuna ulaşmıştır.²⁷

Toplumsal cinsiyet kavramının akademide önemli bir yer edinmesi ve bu kavramın çokça kullanılıyor oluşu çeşitli kazanımlarla sonuçlanmıştır. Söz gelimi toplumsal cinsiyet kavramı sayesinde cinsiyetler arasındaki farklılıkların tek taraflı yani

²³ Toplumsal cinsiyetin ilk kullanım alanına dair bir örnek için John Money’in 1955 yılında yayınlanan “*Hermaphroditism: An Inquiry into the Nature of a Human Paradox*” adlı makalesine bakılabilir. Yazar burada ilk defa “toplumsal cinsiyet rolü” ifadesini kullanmış olup, toplumsal cinsiyetin sonradan kazanılan bir şey olduğunu ifade etmiştir. Ancak “toplumsal cinsiyet rolü” ifadesinin bu kullanımı o dönem için sadece hermafrodit ve transseksüellerin durumuna karşılık gelmektedir.

²⁴ Zeynep Direk, “Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi”, *Cinsiyetli Olmak*, drl. Zeynep Direk (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 70.

²⁵ John Scott ve Gordon Marshall, *Dictionary of Sociology* (Oxford: Oxford University Press, 2005), “Gender”, 240.

²⁶ Ann Oakley, *Sex, Gender & Society*, (England: Gower Publishing Company Limited, 1985), 16.

²⁷ Margaret Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1977), xvii.

kadın özelinde okunmaktan çıktığı zikredilmiştir.²⁸ Ayrıca toplumsal cinsiyet kavramıyla sadece kadınlık hâlini değil erkeklerin durumuna ve her iki cinsiyetin birbirine kattıkları artı ve eksi yönlerini de görme imkânını içinde taşıması da bir başka kazanım olarak dile getirilmiştir.²⁹

Toplumsal cinsiyetle ilgili yapılan son araştırmalarda toplumsal cinsiyetin tanımının genişlediği de göze çarpmaktadır. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet şeklindeki bu kategorik ayrımı doğru bulmayan araştırmacıların önde gelenlerinden biri olan Judith Butler, Türkçeye *Cinsiyet Belası* olarak çevrilen eserinde toplumsal cinsiyeti, biyolojik cinsi de içerecek şekilde ele almıştır. Butler, bizzat cinsiyet kelimesinin kendisinin problemlili olduğunu düşünmektedir. Bu sebeple toplumsal cinsiyet hakkında konuşabilmek için öncelikle cinsiyet hakkındaki kanaatin ne olacağını tartışmaya açar. Şu ifadeleri ise, cinsiyeti yeniden tanımlamanın gerekliliği üzerindeki ısrarcılığını ortaya koymaktadır:

Cinsiyet normları (ideal ikibiçimcilik, bedenlerin heteroseksüel tamamlayıcılığı, birçoğu ırksal saflık kuralları ve melezleşmeye karşı tabularca onanan uygun ve uygunsuz erillik ile dişilik idealleri ve hükümlerliği) neyin idrak edilebilir bir biçimde insan olup neyin olmayacağını, neyin ‘gerçek’ addedilip neyin edilmeyeceğini belirler, bedenlerin meşru ifade kazanabilecekleri ontolojik alanı oluştururlar. *Cinsiyet Belası*’nın olumlu bir normatif görevi varsa o da bu meşruiyetin yanlış, gerçektışı ve idrak edilemez addedilmiş olan bedenleri de kapsayacak şekilde genişletilmesinde ısrar etmektir.³⁰

Cinsiyet ve toplumsal cinsiyeti iki ayrı kategoride ele almanın doğru olmadığını iddia edenlere bir başka örnek feminist tarihçi John W. Scott’tur. Scott, “Gender: A Useful Category of Analysis” adlı makalesinde cinsiyetlere dair özelliklerin biyolojik ve sosyo-kültürel olarak birbirinden ayrı olacak şekilde değerlendirilmesinin mümkün görünmediğini ifade etmektedir. Dolayısıyla, Scott’a göre kadınlık ve erkeklığın hem biyolojik hem de kültürel boyutlarını birlikte ele almak gerekmektedir. Üstelik sadece

²⁸ Nazife Şişman, *Emanetten Mülke* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 48.

²⁹ Fatmagül Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın, Hristiyanlıkta ve İslamiyet’te Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım* (İstanbul: Metis Yayınları, 1996), 28.

³⁰ Judith Butler, *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 29.

belli bir cinsiyeti değil, sınıfı ve ırkı da kapsayacak şekilde bu kavramın kapsamının genişletilmesini önermektedir.³¹ Sonuç olarak şimdiye kadar toplumsal cinsiyetin mahiyeti ve kısaca tarihindeki kavramsal gelişime dikkat çekildi. Ancak bu kavramın nasıl üretildiği sorusu eksik kaldı. Bu sebeple toplumsal cinsiyet kavramının nasıl üretildiğine ilişkin sorunun cevabı toplumsal cinsiyet rolleri alt başlığında ele alınacaktır.

b. Toplumsal Cinsiyet Rollerini

Sosyolojinin temel kavramlarından biri olan rol kavramı çeşitli çalışmalarda, “belli bir toplumsal duruma ilişkin olarak beklenen davranışlar veya belli bir toplumsal durumdaki kişiden beklenen işlemlerle onun gerçek edimlerinin toplamı veya belli bir toplumsal duruma ilişkin gerçek davranış kalıpları ya da beklenen davranış kalıpları”³² şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanımın yaptığı vurgu, toplumun bireyden istediği davranışa yöneliktir. Örneğin pek çok toplumda kadının en önemli rolü, çocuklarını büyütme ve aile yaşamının devamlılığını sağlamak olarak görülürken, erkeğin en önemli rolü, ailenin geçimini sağlamak şeklindedir. Peki, toplum bireyelerine yüklenen kadın rolü ve erkek rolü şeklindeki kategorik ayırım nasıl gelişmiştir? Bu soruya iki genel açıklamayla cevap verilmiştir. Bunlardan biri öğrenmeye, diğeri ise bilişsel mekanizmalara işaret etmektedir.

Öğrenmeyi temel alan yaklaşıma göre, toplumsal cinsiyet rolleri de tıpkı diğeri öğrenme biçimlerinde olduğu gibi toplumsallaşma veya içselleştirme aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bu öğrenmenin iki ayağı vardır. İlkinde, çocuklar kendi cinsiyetlerine uygun davranış gösterdiklerinde, ebeveynleri ve toplumun diğeri üyeleri tarafından davranışları pekiştirilir. İkincisindeyse cinsiyetlerine uygun davranmadıklarında cezalandırılmaları şeklinde gerçekleşir. Örneğin bir erkek çocuk oyuncak kamyon ile oynadığında ebeveyni tarafından onaylanırken, o erkek çocuk oyuncak bir bebekle oynamayı tercih ettiği durumda cezalandırılır. Böylece her iki durumda da çocuk nasıl bir rol takınması gerektiğini iki şekilde de öğrenmiş olur.³³

³¹ John W. Scott, “Gender: A Useful Category of Analysis”, *American Historical Review* 91/5 (Aralık 1986), 1075.

³² Mine Tan, *Kadın: Ekonomik Yaşamı ve Eğitimi* (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1979), 158.

³³ Celalettin Vatandaş, “Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı”, *Sosyoloji Konferansları* 35 (2011), 29-56.

Bir diğerk yaklaşım olan bilişsel kurama göre, toplumsal cinsiyet rollerinin gelişimi, çocukların belli bir bilişsel gelişim seviyesine ulaştıklarında ortaya çıkan anlayış ve değerlendirmeye gerçekleşir. Buna göre, bir çocuk önce kendi cinsel kimliğini öğrendikten sonra diğerk insanların cinsel kimliklerini öğrenir. Hemen akabinde de kendi cinsiyetlerine ilişkin kalıplaşmış tutumları öğrenirler. Böylelikle çocuk, kendi cinsiyetlerine uygun davranışta bulunmak zorunda kalır. İşte bu bilimsel kurama göre birey ancak sayılan aşamalardan sonra toplumsal cinsiyet rolüne uygun tarzda davranır. Bir kez doğru cinsiyet rolünü benimsedikten sonra başka pekiştiricilere ihtiyaç kalmaz. Sonuç olarak çocuk, sadece toplumsal cinsiyet damgalı bir biçimde davranmakla kalmaz aynı zamanda toplumsal cinsiyet rolüne dair ön yargıları da öğrenir.³⁴

Böylece toplumsal cinsiyetli bireylerin bu rolleri nasıl kazandığına dair çok kısaca vurgu yapılarak toplumsal cinsiyet kavramının içeriği belirgin kılınmaya çalışılmıştır. Buradan hareketle de toplumsal cinsiyetin literatürdeki bazı yaklaşımlara nasıl kaynaklık ettiği ve kullanım alanı bulduğu incelenecektir.³⁵ Bu yaklaşımları incelemek ise cinsiyet ve ahlâk ile kurulacak ilişkiyi anlamada bir ön adım oluşturacaktır.

B. TOPLUMSAL CİNSİYET OLGUSUNA DAİR YAKLAŞIMLAR

Batı dünyasında 1960'lı yıllardan itibaren sosyal bilimlerin temel konularına dâhil olan toplumsal cinsiyet kavramı, genel olarak “kadın merkezli” çalışmalar olarak göze çarpmaktadır. Toplumsal cinsiyet, kadın-erkek ilişkileri, aile rollerindeki dönüşümler, ebeveyn-çocuk ilişkileri, kadınların eğitim sorunları, siyasete katılımları, çalışma hayatında karşılaştıkları zorluklar, kadınları dezavantajlı kılan yasalar ve yapılması gereken düzenlemeler, kadınlara yönelik şiddet gibi pek çok konu bağlamında ele alınmıştır. Toplumsal cinsiyetin erkeğe bakan tarafı, erkeklerin sorunlarına odaklanan çalışmalar ise daha geriden gelmektedir. Günümüzde ise toplumsal cinsiyet çalışmaları binlerce araştırmacının üzerinde çalıştığı çok disiplinli bir alan olarak göze çarpar. Başta sosyoloji, sosyal antropoloji, psikoloji olmak üzere tüm sosyal bilimlerin ilgilendiği bir konu hâline gelmiştir.³⁶ Toplumsal cinsiyet bir yaklaşım olarak pek çok kaynakta iki

³⁴ Celalettin Vatandaş, “Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı”, 29-56.

³⁵ Literatürde toplumsal cinsiyet ve toplumsal cinsiyet rolleri çerçevesinde üretilmiş pek çok yaklaşım bulunmaktadır. Bu çalışmada ise tezin hacmi ve gayesi dikkate alınarak sadece ilgili kısımlara yer vermekle yetinilmiştir.

³⁶ Mehmet Tayfun Amman, “Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet”, *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet* (İstanbul: Çamlıca Sabahattin Zaim Eğitim ve Kültür Merkezi, 2011), 13-14.

başlık altında incelendiğinden bu çalışmada da aynı yol izlenecektir. İlki 1940'lardan 1960'lara kadar baskın sosyolojik paradigma olan yapısal-işlevselci yaklaşımdır. İkincisi ise feminist yaklaşımlardır.³⁷

1. Yapısal-İşlevselci Yaklaşım (Structural-functionalism)

Yapısal-işlevcilik (*structural-functionalism*) bireye odaklanmaktan ziyade daha çok yapı ve onun işleyişi üzerinde duran bir yaklaşımdır. Buna göre toplumun çeşitli kısımları birbiriyle ilişkili olup ancak bir araya getirildiği zaman tamamlanmış bir sistem olur. Bu anlamda aile ya da dini anlamak için parçanın bir bütün olarak toplumla ilişkisi göz önünde bulundurulması gerektiği vurgulanmıştır.³⁸ Buradan hareketle gelişmekte olan, gelişmiş veya sanayileşmiş toplumları inceleyen yapısal-işlevselciler toplumsal cinsiyet farklılaşmasına dikkat çekmişlerdir.

Toplumsal cinsiyet farklılıklarını yapısal-işlevselcilik ekolü çerçevesinde açıklayan ilk toplumbilimciler Talcott Parsons (ö. 1979) ve Mirra Komarovsky (ö. 1999) olmuştur. 1950'lerin başında konuyu "toplumsal cinsiyet rolü" çerçevesinde ele almışlardır. Onlara göre, toplumsal cinsiyet rolü, "toplumun bireylerden beklediği, bu doğrultuda bilhassa çocukluk döneminde aile yaşantısında öğrenilen ve ergenlikle birlikte sergilenmeye başlanan ve nihayetinde toplumsal yapı açısından işlev gören toplumsal roller" olarak kabul edilmiştir.³⁹ Dolayısıyla yapısal-işlevselciler için toplumda var olması gereken denge ve uyumun varlığı toplumsal cinsiyet rollerine bağlı olarak tezahür edecektir.

Özellikle Parsons, toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin şu kanaati benimsemiştir. Parsons çekirdek aileyi endüstri toplumunun en iyi şekilde donanmış bir birimi olarak görmektedir. Buna göre, geleneksel ailenin bir üyesi evin dışına çıkıp çalışırken, ikinci üyesi evle ve çocuklarla ilgilenebilir. Çekirdek aile içindeki bu rollerin dağılımı sayesinde baba, ekmek kazanan kişi olarak "araçsal" rolü, karısı ise ev içinde "duygulanımsal",

³⁷ Claire M. Renzetti vd., *Women, Men, and Society* (USA: Pearson Education Limited, 2014), 4.

³⁸ M. Haralambos, M. Holborn, *Sociology Themes and Perspectives* (London: Collins Educational, 1990), 8-9.

³⁹ R. W. Connel, *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*, çev. Cem Soydemir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998), 56.

duygusal rolü üstlenmiş olurlar. Parsons'ın aile içindeki rollerin bu kadar doğal ve sorunsuz bir biçimde bölünmesine ilişkin bu görüşü de ayrıca eleştiri konusu olmuştur.⁴⁰

2. Feminist Yaklaşımlar

Toplumsal cinsiyeti farklı pek çok açıdan ele alan ikinci yaklaşım, kadın hareketleri⁴¹ olarak başlayıp feminizm kavramına varan feminist yaklaşımlardır. Yaklaşımlara geçmeden önce feminizm kavramının ne ifade ettiği ve tarihsel arka planına değinmek gerekmektedir.

Latince *femina* (kadın) kökünden gelen feminizm terimi, ilk kez 1851'de Fransızca'da "kadınsılık"ı ifade etmek için kullanılmıştır. Bir terim olarak ise, "kadınların öncülüğünde veya kadınların katılımı ile ortaya çıkan ve kadınların haklarını savunmayı, cinsiyet ayrımından doğan sorunları aşmayı ve bu ayrıma karşı çıkmayı hedefleyen örgütlü faaliyet ve hareketlerin bütünü" şeklinde tanımlanmıştır.⁴² Bu tanım yeknesak bir tanım olmayıp, farklı şekillerde tanımlar da yapılmıştır. Ancak tüm tanımlarda terimin "kadın merkezli" (*women-centered*) anlamında kullanıldığını belirtmek gerekmektedir.⁴³

Juliet Mitchel, feminizmi on yedinci yüzyıl İngiltere'sinde feodalizmin bitip kapitalizmin gelişmesine paralel olarak kendilerini yeni toplum düzeninin bir parçası olarak görmeyen orta sınıf kadınların talepleri sonucunda ortaya çıktığını öne sürmüştür. "Yeni burjuva sınıfının özgürlük ve eşitlik taleplerine karşı kadınlar da bu hakları talep etmeye" başlamışlardır.⁴⁴ Ömer Çaha ise bahsi geçen orta sınıfın hak taleplerinin arkasında ekonomik alanda gerçekleşen iki tür mağduriyetten bahsetmektedir:

Birincisi, ailenin ekonomik bir birim olmaktan çıkması, kadının yegâne geleneksel dayanağı olan bir kurumda ağırlığını kaybetmesine yol açtı. Sanayi

⁴⁰ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, haz. Cemal Güzel (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012), 279.

⁴¹ Kadın hareketleri, ortak bir amaç uğruna bir araya gelen kadın topluluğu anlamını taşımaktadır. Tanım bu haliyle feminizmi çağrıştırmaktadır ancak kadın hareketleri feminizmden önce gelir. Üstelik dünyanın bütün bölgelerinde örnekleri vardır. Kadın hareketleri feminizmde olduğu gibi yasal reform talebinde bulunmamıştır. Bu sebeple kadın hareketleri feminizmden ayrı bir kategoride değerlendirilen toplumsal bir harekettir. bk. Maxine Molyneux, *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*, ed. William Outwaite & Tom Bottomore, (Oxford: Blackwell Publishers, 1994), "Women's Movements", 712.

⁴² Ali Seyyar, *İnsan ve Toplum Bilimleri Sözlüğü-Ansiklopedik Sosyal Bilimler Sözlüğü* (Sakarya: Değişim Yayınları, 2007), 314-315.

⁴³ Janet Saltzman Chafetz, "Feminist Theory and Sociology: Underutilized Contributions for Mainstream Theory", *Annual Review of Sociology* 23/0 (1997), 98.

⁴⁴ Juliet Mitchell, "Women and Equality", *Feminism and Equality*, dnl. Anne Phillips (Washington Square ve New York: New York University Press, 1987), 31.

öncesinde üretimin merkezi aile olduğu için kadın da üretim içinde yer alabiliyor ve belli bir ekonomik insiyatife sahip olabiliyordu. Oysa aile/iş yeri ayrışmasında kadın, ekonomik ağırlığı olmayan bir kuruma yani aileye terk ediliyordu. Kadınların ikinci mağduriyeti ise sanayi burjuvazisinin kadın emeği üzerindeki emelinden kaynaklandı. Tekstile dayalı ilk dönemin sanayi hamlesi en fazla kadın emeğine gereksinim duyuyordu. Bu nedenle kadın emeğini aileden alıp pazara çekmeye çalışıyordu. Oysa yeni toplumun siyasal teorisyenleri kamusal alanı sadece erkekle özdeşleştirmiş, kadına o alanda yer vermemişlerdi. Bu olumsuzluk en fazla orta sınıf kadını üzerinde hissedildi. Onlar, üretimden kopuk aile yaşamıyla kendilerini iten kamusal alan arasında sıkışıp kaldılar. İşte feminizmin İngiltere'deki ilk nüvesini oluşturan bu orta sınıf kadınları oldular.⁴⁵

Feminizmin bir harekete dönüşmesine neden olduğu düşünülen modern toplumun ikili yapısı, yani erkeğin kamusal alanı, buna karşılık kadının özel alanı temsil problemi hâlen tartışılan bir husustur. Kadınları toplumsal hayattan kopardığı düşünülen bu yaklaşımın yerine ne konulacağı meselesi ise akademinin son elli yılında bir dizi tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Akademide feminizmin bir kuram olarak ele alınması da yine kadınların tarih yazıcılığından dışlanmış olmasının bir sonucu olarak görülmüştür diyebiliriz. Bu sebeple Renzetti ve Curran'a göre akademide feminizm çalışmak her ne kadar çeşitliliği beraberinde getirirse de gerek toplum-bilimsel gerek diğer akademik çalışmalarda üç noktada ortaklaştıklarını vurgulamışlardır:

1- Genelde çoğu toplum-bilimsel çalışmalar erkekler tarafından yürütüldüğünden, erkek öznelerle ilgilenilmiş, ancak bulgular tüm insanları kapsayacak şekilde genellenmiştir.

2- Toplumsal cinsiyet, evlilik ve aile gibi yalnızca sınırlı sayıda sosyolojik alt alanda önemli bir analiz kategorisi olarak kabul edilirken, diğer tüm alanlarda (örneğin, iş sosyolojisi, çalışma hayatı veya hukuk sosyolojisi) göz ardı edilmiştir.

3- Kadınlar, çalışıldığı zaman, onların davranışları ve tavırları bir erkek normallığı ve doğruluğu standardı üzerinden analiz edilmiştir.⁴⁶

⁴⁵ Ömer Çaha, *Sivil Kadın-Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum* (Ankara: Savaş Yayınları, 2018), 45.

⁴⁶ Renzetti vd., *Women, Men, and Society*, 9.

Feminizm çalışmalarının ortak noktalarına yapılan vurgudan sonra artık feminizmin hangi dinamiklerden oluştuğuna bakılabilir. Böylece, aslında feminizmi incelemenin pek çok düşünce ekolünün ilkeleriyle ne kadar ilişki içinde olduğu görülecektir. Bu çerçevede feminizm akademik olarak üç dalga/dönem olarak ele alındığı gibi ayrı ayrı ekoller olarak da sınıflandırılmıştır. Bu üç dalga/dönem, “dalgalar modeli” şeklinde ele alınmış olup ilk dalga 1840’larda, ikincisi 1960’ların sonlarında üçüncüsü ise 1990’ların ortalarında başlamıştır. Birçok araştırmacı feminizmi tartışırken analitik dalgalar modelini kullanışlı bulmalarına rağmen bu modelin bazı kolektif eylem ve grup biçimlerini ihmal ettiği gerekçesiyle de eleştirildiğini belirtelim.⁴⁷ Sayıca çok ve ayrı ayrı ele alınan ekoller ise; liberal, radikal, marksist/sosyalist, siyah (*women of color*), global, sömürge sonrası (*postcolonial*), ulusötesi (*transnational*), psikanalitik (*psychoanalytic*), ilgi odaklı (*care-focused*), ecofeminizm (*ecofeminist*), varoluşçu (*existentialist*), post-yapısal (*post-structural*), postmodern, üçüncü dalga (*third-wave*) ve kuir (*queer*) şeklinde kategorize edilmiştir.⁴⁸ Bizâtihi bu çeşitlilik, feminizmi tek biçimli olarak görmenin tehlikeli ve eksik bir bakış açısı sunacağını aşikar kılmaktadır.

Bu çalışmada ise ne dalgalar modeli ne de tüm ekoller tek tek ele alınacaktır. Bunun yerine akademide en çok tartışılan ve konumuzla ilgileri bulunması bakımından öncelikle liberal, radikal, sosyalist ve post-modern feminizm ele alınacaktır. İlk üç yaklaşım modern dönemin ilkeleri çerçevesi gelişmiş düşüncelerdir. Postmodern feminizm ise farklı açılımlarıyla gelişimini sürdürmekte olan bir yaklaşımdır. Yaklaşımları ele alış biçimimiz ise ekoller arasında bir ilişki kurma yahut ekolleri oluşturan ana metinleri tartışmak şeklinde olmayacaktır. Bunun yerine konumuza bir giriş oluşturması açısından ana temaları, metinleri ve argümanları tasvir edeceğiz.

a. Liberal Feminizm

Liberal feminizm, kadınlara yönelik eşit hak ve fırsatların elde edilmesini temel alan bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım İngiltere ve ABD’de en uzun süren feminist geleneği olup aynı zamanda diğer feminist yaklaşımlarının da çıkış noktasını oluşturmuştur. Bu geleneğin kurucu metinleri 1792 yılında Mary Wollstonecraft’ın ele aldığı *A Vindication*

⁴⁷ Jo Reger, “Feminist Dalgalar Modeli”, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, çev. Ümit Tatlıcan (İstanbul: Etik Yayınları, 2003), 246.

⁴⁸ Rosemarie Tong ve Tina Fernandes Botts, *Feminist Thought* (New York - London: Westview Press, 2017), 11.

of the Rights of Women (Kadın Haklarının Gerekçelenirilmesi) ile 1869 yılında John Stuart Mill'in *The Subjection of Women (Kadınların Çaresizliği)*'dir.⁴⁹ Bu iki metinden hareketle kadının da erkeklerle aynı doğaya sahip olduğu vurgusu yapılmış ve ekonomik, siyasal ve toplumsal eşitsizliklerin önündeki engellerin kaldırılmasına yönelik itirazlar gündeme gelmiştir.

Feminist düşüncenin başat eseri hâline gelen Mary Wollstonecraft'ın eserinden hareketle liberal feminizmin fikirlerini izlemek mümkündür. Söz konusu eser, muhteva itibariyle döneminin erkek-kadın algılarını yansıttmasının yanında eğitimde fırsat eşitliğine dair meseleleri de içermesiyle öne çıkmaktadır. Wollstonecraft, mevcut toplumsal cinsiyet rollerinin kadınları dezavantajlı duruma soktuğu gerekçesiyle bu rollerin yeniden yorumlanması gerektiği üzerinde durmuştur. Erdemlere sahip olma hususunda kadın-erkek şeklindeki bir ayrımın insan olma yolunda ciddi bir engel oluşturduğu fikri kitabının pek çok bölümünde detaylarıyla ele alınmıştır.

Wollstonecraft aydınlanma düşüncesinin de tesiriyle insanın akıl ve duyu varlığı olarak ikiye ayrılmış olmasını kabul etmektedir. Ancak akıl varlığı olarak erkeğin, duyu varlığı olarak da kadının varlığına vurgu yapılmasının yanlış bir sonuç olduğunu düşünmektedir. Bu sebeple olsa gerek Wollstonecraft, kadınların süs ve zevk veren şeylerden daha çok akıllarını kullanmaları gerektiğine, böylece daha özgür olacaklarına dair bir inancı taşımaktadır. Nitekim bu inancı Jean-Jacques Rousseau'nun *Emile* adlı eserindeki kadın ve erkek karakterlerini bir "saçmalık" olarak nitelemiştir. Zira Rousseau'nun eserindeki Emile ve Sophie karakterlerinde tezahür eden hâliyle Emile mükemmel erkeğin bir tasvirini verirken Sophie mükemmel bir kadını temsil etmektedir. Wollstonecraft'ın Sophie karakterinden hareketle Rousseau'ya yönelik itirazları büyük ölçüde, bir bütün olarak kadınları zayıf, edilgen, yaradılış itibariyle erkeğe denk olmayışları, kadınların bir haz unsuru olmaları ve erkeklerden ayrı eğitime tabi olmaları

⁴⁹ Michele Barrett, *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*, ed. William Outwaite - Tom Bottomore (Oxford: Blackwell Publishers, 1994), "Feminism", 226. Bahsi geçen iki metnin dışında ve onlardan önce ele alınmış kitapçık niteliğinde metinler de mevcuttur. Bunlardan bazıları: Olympe de Gouges, *Les Droits de la femme* (1791), Judith Sargent Murrey, *On the Equality of the Sexes* (1790), Cristine de Pisan, *l'epistre au Dieu d'amours* (1399) ve *l'epistre sur le roman de la rose* (1400), Jane Anger, *Her Protection for Women* (1589), Marie de Gournay, *l'egalite des Hommes etdes femmes* (1604), Anna van Schurman, *De ingenii muliebris ad doctrinam et meliores litteras optitudeni* (1641), Poulain de la Barre, *De l'egalite des deux sexes* (1673), Bathsua Makin, *An Essay to Revive the Ancient Education of Gentlewomen* (1673), Mary Astell, *A Serious Proposal to Ladies for the Advancement of their True and Greatest Interest* (1694) bk. Josephine Donovan, *Feminist Teori*, çev. Aksu Bora vd. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), 15-16.

gerektiği hususlarındaki görüşlerinedir.⁵⁰ Feminist düşüncenin temelini oluşturduğu düşünülen bu eser aslında pek çok düşünürde de ilham kaynağı olmuştur. Liberal feminizm içinde yer alan düşünürleri burada tek tek anmak mümkün olmadığından hepsinin ortaklaştıkları noktaları etraflıca özetleyen Donovan’dan hareketle Liberal feminizmin temel iddialarını ortaya koyabiliriz:

1- Erkek aklı ile kadın aklının aynı olduğu düşüncesini yani cinsler arasında herhangi bir ontolojik üstünlükten bahsedilemeyeceğini savunurlar.

2- Toplumsal değişim ve gelişmenin kaçınılmaz yolu eğitimidir. Bu gerçeğe dayanarak eğitimde kadın-erkek eşitliği ve fırsatının tanınmasının gerekliliği üzerinde ısrarla dururlar.

3- Toplumsal olarak kadınların özgürlüklerinin önünde bir engel olan miras, seçme-seçilme hakkı gibi ekonomik ve siyasal katılımın iki cins içinde geçerli olmasını istemektedirler.

4- Her bireyin insan olabilmek için özgürlüğe, bağımsızlığa ihtiyacı olduğu, bundan ötürü özgürlük yolundaki engellerin iki cins içinde geçerli olduğu inancı hakimdir.⁵¹

b. Radikal Feminizm

Radikal feminizm, 1960’ların sonu 1970’lerin başlarına tekabül eden tarihlerde, bir grup eski eylemci kadın tarafından New York ve Boston’da gelişmiştir. “Eylemci kadın” ile kastedilen ise, o tarihlerde medeni haklarını elde etmek isteyen ve savaş karşıtı eylemlere katılan kadınlardır. Radikal feministler için toplumsal cinsiyetin inşasında ve anlaşılmasında en mühim kavramlaştırma ataerkillik (*patriarşi*)⁵² üzerinden gelişmiştir demek yanlış olmaz. Çünkü radikal feministlere göre, erkek egemenlik yani ataerkillik kadınlara hükmetmenin, toplumdaki baskının temeli ve modeli olmuştur. Bu yaklaşıma göre, ataerkilliğin değişimi için feminizm bir devrim niteliği taşımaktadır.

⁵⁰ Mary Wollstonecraft, *Kadın Haklarının Gerekçelenirilmesi*, çev. Deniz Hakyemez (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2020), 119-124.

⁵¹ Donovan, *Feminist Teori*, 28.

⁵² Ataerkillik (patriarchy): “Tam anlamıyla “babanın hakimiyeti” anlamına gelmektedir. Ataerkillik terimi, başlangıçta erkek aile reislerinin otoritesi üzerine kurulu toplumsal sistemleri tanımlamak için kullanılmıştır. Bugün ise, genel olarak erkek tahakkümünü yansıtan daha genel bir anlamla (özellikle bazı feminist kuramlarda) yüküldür.” bk. John Scott & Gordon Marshall, “Patriarchy”, *Dictionary of Sociology* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 482.

Radikal feministlerin temel tezleri, liberal feminizmde olduğu gibi bir eşitlik talebinden çok kadın-erkek farklılıkları temelinde şekillenmiştir. Kişisel olanın politik olduğu, ataerkilliğin -kapitalizmi değil- kadınları baskı altına aldığı, kadınların kendilerini bastırılmış bir sınıf olarak kabul edip buna göre tüm enerjilerini erkeklere karşı bir mücadeleye dönüştürmeleri gerektiğine inanmaktadırlar. Üstelik erkek ve kadının özünde farklı olduklarından hareketle ve bundan aldıkları güçle de kadın bakış açısının gelecekte herhangi bir toplumun temelini oluşturması gerektiğini savunmaktadırlar.⁵³

Radikal feministler, aile kurumunu ataerkilliğin üretim merkezi olarak gördüklerinden ötürü, aile içi iktidar ilişkilerini yeniden gözden geçirmenin de önünü açmışlardır. Bu düşünceye göre erkek ezen, kadın ise ezilen pozisyonundadır. Hatta radikal feministlerin bir kısmı daha da ileri giderek ataerkil düşünceyi kırmak için aile kurumunun ortadan kalkması talebinde bulunmuşlardır. Çünkü kadın aile içinde hem anneliğe hem de cinsel zorbalığa mahkûm edilmektedir. Bu hâliyle evlilik “savunmasızlığı, bağımlılığı, sahipliği, acıya duyarlılığı geliştiren ve kadının insan potansiyelinin tam olarak gelişmesini engelleyen bir kurum” olarak değerlendirilmiştir.⁵⁴ Tüm bu sebepler ve kadının bedeni üzerinden de getirilen tüm kısıtlamalar (örneğin kürtaç yasağı) ataerkil sistemin bir sonucudur. Bu sonucun değişmesi gelişmiş teknoloji sayesinde kadının kendi bedeni hakkında daha çok söz sahibi olmasıyla mümkün olacaktır. Dolayısıyla kadınların kurtuluşu için ataerkine ait yasal ve siyasi tüm yapıların yeniden gözden geçirilmesi ve sosyal, kültürel kurumların (özellikle aile ve kurumsal din) tamamen dönüştürülmesi kanaatine varmışlardır.⁵⁵

c. Sosyalist Feminizm

Radikal feminizmle aynı tarihlerde kadınların ikincil konumunu tek bir sisteme dayanarak açıklamanın yetersiz olduğunu öne sürmeleriyle ortaya çıkmıştır.⁵⁶ Toplumsal cinsiyet olgusuna tarihsel olarak yaklaşan sosyalist feminizm eşitsizliklerin kaynağı olarak “ataerkil, kapitalist” sistemi görmektedir. Bu sistemin eleştirisinde hem Marksist

⁵³ Donovan, *Feminist Teori*, 267-269.

⁵⁴ Donovan, *Feminist Teori*, 272.

⁵⁵ Rosemarie Tong - Tina Fernandes Botts, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction* (New York - London: Routledge Taylor & Francis Group, 2017), 11.

⁵⁶ Sheila Margaret Pelizzon, *Kadının Konumu Nasıl Değişti? Feodalizmden Kapitalizme*, çev. İhsan Ercan Sadi - Cem Somel (Ankara: İmge Kitapevi, 2009), 33.

kuramdan hem de radikal feminizmin görüşlerinden faydalanmakla birlikte kendisini bu düşüncelerin ötesinde konumlandırmıştır.⁵⁷

Sosyalist feministler de radikal feministler gibi farklılık politikası içinde düşünce üretmektedirler. Farklılığı vurgulayan feminist siyaset felsefecisi Iris M. Young'a göre, toplumsal yaşamda bırakın kadınla erkek arasındaki farklılıklardan bahsetmeyi, siyah ile beyaz, sağlıklı bir insanla özürlü, zengin ile yoksul arasında bile pek çok farklılık vardır. Bu anlamda eşit muamele hiçbir zaman dezavantajlı grubun lehine sonuçlanmaz. Örneğin, kadınların hamilelik, doğum ve annelik gibi özel durumlarını göz önünde bulundurarak, evrensel kurallar yerine, grupların özel durumlarına göre hukuksal düzenlemeler yapılması gerektiğini ifade eder. Böyle bir düzenlemeye gidilmesi hâlinde ise tüm grupların siyasal ve ekonomik hayata katılımının daha mümkün olacağını ifade etmektedir.⁵⁸

Sosyalist feministler kendi içlerinde de iki sistemli kuramı (dual-systems theory) savunanlar ve savunmayanlar şeklinde bölünmüşlerdir. İkili sistem kuramı ile kastettikleri cinsiyet eşitsizliğini açıklarken ataerkil yapı ile kapitalizmin ayrı ayrı ele alınması gerektiğidir. Bu görüşü savunanların önde gelenleri Heidi Hartman ve Juliet Mitchell'dir. Hartman'a göre erkeğin kadın emeğini kontrol altına alması kapitalizm öncesine dayanmaktadır. Erkeğin kadın emeğini kontrol etmesi ise iki şekilde vücut bulmuştur. Birincisi, devletin gelişmesiyle birlikte özel ve kamusal alan ayrımı ve ikincisi, ekonomik sistemin bir sonucu olan geniş çaplı üretimdir. Erkek ise bu sistemde önceleri doğrudan kontrol altına aldığı kadın emeğini artık kurumların inşasıyla ve emeğin ücrete tâbi tutulmasıyla birlikte dolaylı olarak kontrol altına almıştır.⁵⁹

Mitchell'e göre ise, ataerkil sistem evrensel ve ideolojiktir. Toplumsal cinsiyet kavramını da iki sistemde ayrı olacak şekilde değerlendiren yazar, üretim, yeniden üretim, cinsellik ve toplumsallaştırma gibi sosyal yapıların kadınların hayatını baskı altına aldığı düşüncesiyle konuyu öncelikle ekonomik düzeyde ele alır. Bütün bu sosyal yapı, kadını biyolojik zayıflık içinde değerlendirerek kadınların bilinçaltını etkilemek şeklinde

⁵⁷ Zillah Eisenstein, *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* (New York - London: Monthly Review Press, 1979), 5.

⁵⁸ Iris M. Young, "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship", *Ethics* 99/2 (Ocak 1989), 250-251.

⁵⁹ Özlem Özdemir, "İki Sistemli Kuram Olarak Sosyalist Feminizm", *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, 9/2 (2017), 397.

kadınlık ideolojisini yerleştirir. Bu ideoloji ise tarihsel olarak devam eder ve ataerkil bir düzenin inşasına katkı sağlar.⁶⁰

İki sistemli kurama karşı çıkanlar ise kadının ikincil konumunu değerlendirirken ataerkil yapı ve kapitalizmi birlikte ele almanın daha isabetli olduğu kanaatindedirler. Bu görüşün savunucuları arasında Iris Young ile Zillah Eisenstein'i saymak mümkündür. Young, kapitalist sisteminin kökenini ataerkil düzen olarak yorumlamaktadır. Bu nedenden ötürü kadının emeği marjinalleştirilmiş ve küçümsenmiştir. Bu ikili sistem içinde kadın bir taraftan sınıf temelli sömürülürken diğer taraftan ataerkil yapının baskısına maruz kalmaktadır. Eisenstein'e göreyse kadınlar, üretim, yeniden üretim ve tüketime üç şekilde dâhil olurlar. Birincisi, kadınlar hiçbir karşılık almadan ev işleriyle uğraşarak kapitalist düzenin ekmeğine yağ sürerler. İkincisi, emek güçleriyle kapitalist sistem için çalışarak meta üretimine katkıda bulunurlar. Son olarak ise, kitle iletişim araçlarıyla kadınlar hem kendileri hem de aile üyeleri için meta satın alımıyla tüketime destek olmaktadır. Böylelikle kadının kapitalist sınıf ilişkilerinin gerçekliği altında sömürüldüğüne dikkat çekilmiştir.⁶¹

Sonuç olarak sosyalist feminizmle, kadın-erkek farklılıklarını göz önünde bulundurmanın önemine vurgu yapılmış kadının toplum içindeki konumunu açıklamak için cinsiyet temeline dayalı bir açıklamadan ziyade kadınların sınıfsal ve ataerkil sistem içinde nasıl ele alındığının kökenine yönelik bir söylem geliştirmişlerdir. Bu kısma kadar tasvirine çalıştığımız yaklaşımlar modern düşüncenin ilkeleri içinde şekillenmiştir. Sıradaki yaklaşımın hem çıkış noktası hem de sorduğu sorular ilk üç yaklaşımdan farklılaşmaktadır.

d. Postmodern Feminizm

Yirminci yüzyılda meydana gelen ve etkileri tüm dünyayı saran Vietnam Savaşı, Nazilerin Musevi katliamı, ABD tarafından Japonya'nın Hiroşima ve Nagazaki şehirlerine atom bombası atılması gibi pek çok olay sonrasında Batı dünyasında (özellikle Amerika'da) aydınlanmacı inanç ve felsefeler sorgulanır hâle gelmiştir.⁶² 1970'li yıllara

⁶⁰ Özdemir, "İki Sistemli Kuram Olarak Sosyalist Feminizm", 397-398.

⁶¹ Özdemir, "İki Sistemli Kuram Olarak Sosyalist Feminizm", 397-398.

⁶² Jane Flax, "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory", *Within and Without: Women, Gender, and Theory*, 12/4 (1987), 622.

tekabül eden tarihlerde modernizmin vadettikleri arasında bulunan ilerleme, kalkınma, barış, eşitlik, kardeşlik gibi pek çok idealin aslında “modern masal” olarak nitelenmesine yol açmıştır.⁶³ İşte bu tarihlerde postmodernizm,⁶⁴ Batı entelektüellerinin gündemine oturmuş öncelikle sanat ve mimaride olmak üzere zamanla edebiyat, felsefe, bilim, müzik gibi pek çok alanda konuşulur olmuştur.⁶⁵

Postmodern feminizmden bahsetmenin imkânı sorusu da iki şekilde yanıtlanmıştır. Bir grup feminist için postmodern feminizmden bahsetmek mümkünken diğer gruptakiler için postmodern eleştirinin feminizmin içeriğini hedef aldığı gerekçesiyle böyle bir feminizmden bahsetmek mümkün değildir. İlk grubun bakış açısına göre bu imkân ancak hem postmodern düşüncüyü hem de feminizmi dönüştürmek yoluyla gerçekleştirilebilir. Çünkü ikisi arasında şu üç maddede ortaklıklar söz konusudur:

- 1- Hem postmodernizm hem de feminizm, felsefe kurumunu derin ve geniş kapsamlı olacak şekilde eleştirmişlerdir. 2- Her ikisi de felsefe ve daha geniş kültürler arasındaki ilişki üzerinde eleştirel bakış açıları geliştirmişlerdir. 3- Daha da önemlisi ikisi de geleneksel felsefe sacayağına yaslanmaya, yeni toplumsal eleştiri paradigmaları geliştirmeye çalışmışlardır.⁶⁶

Diğer grup ise feminizmle postmodernizm arasındaki uzlaşmazlığını feminizmin içinde taşıdığı ikileme dayandırmaktadırlar. Şöyle ki, feminizm bir yandan modernist aydınlanmacı epistemolojiyi reddetme bakımından postmodernlikle aynı kulvardayken diğer yandan çağdaş feminizm hem tarihsel hem de modernist bir hareket olma hüviyetini korumaktadır. Bu hususa yönelik şöyle bir itiraz da söz konusudur. Nasıl ki bir kişinin kendisini dünyaya getiren annesini eleştirme hakkı varsa, feminizmin kökeni olduğu

⁶³ Zekiye Demir, *Modern ve Postmodern Feminizm* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 27.

⁶⁴ Postmodernizmin ne olduğu sorusu pek çok şekilde cevaplanmıştır üstelik ortak bir tanımlı vermek de hayli zordur. Aslında bu durum postmodernizmin çoğulcu niteliğinden kaynaklanmaktadır. Yine de burada birkaç tanımını vermekte fayda vardır. Postmodern filozoflar içinde değerlendirilen Jean-François Lyotard'a göre postmodernizm “meta anlatılara yönelik inanılmazlıktır.” Mustafa Acar ve Ömer Demir'in hazırladığı Sosyal bilimler sözlüğünde ise terim olarak şu şekilde tanımlanmıştır. “Aynı paradigmal çerçeveyi ya da uygarlık düzenini paylaşmakla beraber, modernliğe ve onun düşünce ve onun tarzı olan modernizme yapılan içsel eleştiri ve alternatif geliştirmeye yönelik çabaların tümü” dır. bk. Ömer Demir – Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 184.

⁶⁵ Demir, *Modern ve Postmodern Feminizm*, 81.

⁶⁶ Demir, *Modern ve Postmodern Feminizm*, 82-90.

sayılan modernizm de pekâlâ eleştirilebilir.⁶⁷ Ancak bu ikilemli durumun hâlâ güncelliğini koruduğunu ifade etmek gerekmektedir.

Postmodern feministlerin ilgilendiği kavram veya konulara bakılacak olursa, Flax'ın ifadesine göre bu yaklaşımda benlik, toplumsal cinsiyet, bilgi, toplumsal ilişkiler ve kültür, doğrusal, ereksel (teleological), hiyerarşik, bütünsel veya ikili düşünme ve varoluş şekillerinin dışında, yeniden inşa edilebilecek ve anlaşılabilir şekilde ele alınmaktadır.⁶⁸ Flax'ın bu tespitlerden hareketle postmodern düşüncenin konumuz açısından önemli bir kavramı olan toplumsal cinsiyeti nasıl anlamlandırdığı sorusunu, Simone de Beauvoir (ö. 1986) örneğinde göstermeye çalışacağız.

Postmodern feminizm yapısalcı, post yapısalcı, psikanalitik ve varoluşçu düşüncenin mirasçısı olarak nitelendirilmektedir. Simone de Beauvoir'ın da varoluşçu bir açıdan ileri sürdüğü “kadınların niçin ikinci cinsiyet oldukları” sorusu, postmodern feminizmi oldukça meşgul etmiştir.⁶⁹ Feminist felsefenin temel eserlerinden biri kabul edilen ünlü eseri *İkinci Cinsiyet*'te ⁷⁰ kadınların ikinci cinsiyet olma durumunu tarih boyunca kadınların erkeklere tabi olması açısından ele almıştır. Ancak burada sanki kadının farklılığı bir doğallık olarak karşılandığı düşünülse de aslında tüm bu özelliklerin tarihsel eşitsizliklerin bir sonucu olarak değerlendirmiştir. Beauvoir, tıpkı radikal ve sosyalist feministlerde olduğu gibi kadına özgü bir durumun varlığını olumluyla birlikte kadına yüklenen anlam, değerlerin ve kendilerini kurtarmaları gereken bu durumun kadınlara yakıştırılan “içkinlik” hâli olduğunu ifade etmektedir. “İçkinlik” ise “karanlık, gece, edilginlik, atalet, terk edilme, esaret, kapatılma, hapsedilme, yozlaşma, değersizleşme, yok edilme” gibi bir dizi anlamı içermektedir. Beauvoir'a göre bir insanın varoluşunu gerçekleştirmesi, içkinlikle birlikte aşkınlığa da sahip olmasına bağlıdır. Oysa bu hâliyle kadın “mutlak başka”dır. Üstelik aşkınlık olmaksızın içkinliğe sahip olmak da anlamsızdır. Çünkü Beauvoir, tüm insanları varoluşsal aşkınlık hususunda eşit

⁶⁷ Demir, *Modern ve Postmodern Feminizm*, 67-76.

⁶⁸ Flax, “Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory”, 622.

⁶⁹ Tong - Botts, *Feminist Thought*, 175.

⁷⁰ Kitabın orijinal adı *Le deuxième sexe* (1949)'dir. Eserin basıldığı günden bu zamana kadar feminist düşüncenin üzerinde durduğu en önemli eserlerdendir. Pek çok dile çevirisi yapılmıştır. Türkçede birden fazla çevirisi vardır. Bu çalışmada ise Gülnur Acar Savran tarafından iki cilt halinde çevrilen son baskı esas alınmıştır. bk. Simone De Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, çev. Gülnur Acar Savran (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2020), 1/9.

görmektedir. Bu sebeple Beauvoir varoluşçu felsefeden hareketle içkin ve aşkın kategorilerinin kadın ve erkek olarak ayrılmasını reddetmektedir.⁷¹

Beauvoir'ın toplumsal cinsiyet kavramı etrafındaki bu içkinlik-aşkınlık çerçevesinin dışında kadının “mutlak başka” olarak inşa edilmesi, ünlü cümlesi “kadın doğulmaz, kadın olunur” tezleriyle toplumsal cinsiyetin kadınların aleyhine olacak şekilde nasıl inşa edildiğine ilişkin daha pek çok analizde bulunmaktadır. Bu analizleriyle varmak istediği sonuç olarak kadınların kendilerine yabancılaşmasının önündeki engellere işaret ettiği ve varoluşçu mücadeleyi bir özneleşme süreci olarak gösterdiğini söylemek mümkündür.⁷²

Şimdiye kadar toplumsal cinsiyet çalışmalarında öne çıkan yaklaşımları ele almamızın sebebi ahlâkî bir sorunsal olan değerlerin cinsiyetli olup olmadığı hususuna yönelik cevapların arka planını oluşturmak içindi. Nitekim bu akımların çıkış noktaları gösterilerek, toplumsal cinsiyet olgusuna dair yapılan farklı yorumlama biçimleri belirginlik kazandırılmaya çalışılmıştır. Peki, sosyal, ekonomik, politik ve felsefî altyapıyla öne sürülen bu iddialar ve çözüm arayışlarının dışında cinsiyetlerin ahlâkî konusunda nasıl bir yaklaşım benimsenmiştir? İleri sürülen söz konusu toplumsal cinsiyet ayrımları ahlâk söz konusu olduğunda da geçerli midir? Eğer geçerli ise nasıl bir çözüm önerilmektedir, geçersiz olması durumunda nasıl bir önerme sunulmaktadır? Sıradaki başlık, çalışmamızın en önemli sorusunu oluşturan erdemleri taşıyan öznel arasında bir tahsis olup olmadığı meselesinin çağdaş düşüncede nasıl bir anlama ve boyuta sahip olduğu ile ilgilidir.

II. FEMİNİST ETİK⁷³

A. Tanımı, Tarihçesi ve Temel İddiaları

Yirminci yüzyıldaki eleştirel ahlâkın önemli damarlarından biri olan feminist etik, kadınlar için bir hak ve özgürlük mücadelesinin ötesine geçecek şekilde “Kadın bakış açısının ve kadın değerlerinin eşitlik, adalet, hakkaniyet gibi temel ahlâkî kategorilerinin

⁷¹ Zeynep Direk, *Cinsel Farkın İnşası-Felsefî Bir Problem Olarak Cinsiyet* (İstanbul: Metis Yayınları, 2018), 47-48.

⁷² Simone de Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, 1/24.

⁷³ Çalışmanın bu kısmında ahlâk kelimesi yerine akademik yazında kabul görmüş olan etik kelimesi tercih edilmiştir.

yeniden yorumlanmasında kullanılabileceğini savunan ahlâkî yaklaşımdır.”⁷⁴ Feminist etik, etiğin bir dalı olmakla birlikte aynı zamanda “etik yapmanın bir yolu” olduğu gerekçesiyle metaetik, normatif, pratik ve uygulamalı etik gibi etiğin diğer dallarından herhangi biriyle de ilgilenebilir. Bu anlamda feminist etik, sadece cinsiyetle ilgili konuları incelemeyi değil aynı zamanda etiğin boyutlarını genişletme gayesi de taşır.⁷⁵

Bir önceki bölümde, feminist etiğin tarihsel arka planını oluşturması bakımından tarihsel, sosyolojik, antropolojik ve felsefî çalışmalarda, toplumsal cinsiyet kavramı üzerinden kadının nasıl konumlandığı zaten ifade edilmişti. Bunlara ilave olarak feminist etikçiler tarafından tarihsel tecrübe, kadının siyasal olarak ezildiği şeklinde bir okumaya tabi tutulmuş ayrıca kadının kendi yaşamını bizzat kendi tercihleriyle çok az bir kısmını yönlendirdiği iddia edilmiştir. Yine tarihsel tecrübe kadınların erkeklerden farklı olarak tecrübe ettiği âdet kanaması, doğum, süt verme gibi fiziksel deneyimleri kadınlar için bir dezavantaj olarak vazedmiştir. Kadınlar neredeyse her dönemde ev içi alanla tanımlanmış, annelik ve çocuk yetiştirme ehemmiyeti üzerinde diğer eylemlerinden daha çok durulmuştur. Bir diğer tarihsel tecrübeye dayanarak denilmiştir ki kadının ekonomik işlevlerinin bile kullanım için üretmek şeklinde gerçekleşmekte olup değişime katkıda bulunmak şeklinde gerçekleşmemiştir. Bu arka plandan hareketle tüm bu farklı koşullar gözetildiğinde özel bir bilincin, epistemolojinin, estetik ve etik anlayışın oluşması kaçınılmaz sonuç olarak değerlendirilmiştir.⁷⁶

Kadına özgü farklılıklara yapılan vurgu, epistemolojik farklılıkları da beraberinde getirmiştir. Pek çok düşünür için, feminist etiği inşa etmeden evvel kadınlar ile erkeklerin farklı bilme tarzlarının olup olmadığı sorusunun yanıtlanması gerekmektedir. Böyle bir epistemolojinin imkânlarını sorgulayan düşünürler sonuç olarak bilme tarzına dair üç farklı değerlendirmeye ulaşmışlardır: Kimine göre kadınların bilme tarzları erkeklerden üstün görülürken, kimisi için kadın ve erkeğin iki farklı bilme tarzı söz konusudur. Çok büyük bir kısmı ise, bu iki farklı bilme tarzının birleştirilmesini önermişlerdir.⁷⁷

⁷⁴ *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, “Feminist Etik” (Erişim 30 Ocak 2021).

⁷⁵ Kathryn Norlock, "Feminist Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 14 Şubat 2021).

⁷⁶ Donovan, *Feminist Teori*, 327-328.

⁷⁷ Ahmet Cevizci, *Etik: Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 472.

Epistemolojik farklılıkların dışında feminist etiğin sorguladığı bir başka mesele, ahlâkîliğin cinsiyet temelli bir doğasının olup olmadığıdır. Söz konusu mesele on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllardaki feminist düşünürler; Mary Wollstonecraft (ö. 1797), John Stuart Mill (ö. 1873) Catharine Beecher (ö. 1878), Charlotte Perkins Gilman (ö. 1935), Elizabeth Caddy Stanton (ö. 1902)⁷⁸ tarafından kadınların ahlâkîliği meselesi üzerinden tartışılmıştır. Bu düşünürler özetle şu soruların cevaplarını aramışlardır: Kadınların kadınsı özellikleri doğanın mı yoksa kültürün mü bir ürünüdür? Kadınların iyi veya olumlu özelliklerini kadınların kötü veya olumsuz özelliklerinden ayırmak için cinsiyet ayrımı gözetmeyen bir standart var mıdır? Ahlâkî erdemler ve psikolojik özellikler kişinin duygusal ve bilişsel boyutlarıyla, hatta Aristoteles’in iddia ettiği gibi fizyolojisiyle bağlantılıysa, erkeklerin ve kadınların farklı ahlâkî erdemler ve farklı psikolojik özellikler göstermesini beklememiz gerekir mi? Bütün bireylere aynı ahlâkî değerleri öğretmemiz mümkün müdür?

Bu sorular bağlamında Wollstonecraft ve Mill, ahlâkîliğin cinsiyete göre farklılık arz ettiğini öne süren tüm yaklaşımları reddetmiş ve kadınlarla erkekleri aynı potada eriten, tek bir erdem teorisi geliştirmeye çalışmışlardır. Wollstonecraft ve Mill’den farklı olarak Beecher, kadınların kendine has erdemlerinin bulunduğunu ve söz konusu erdemlerin, erkeklerin sahip olduğu erdemler kadar önemli olduğu hususuna vurgu yaparak kadınlar ile erkekler için ayrı bir erdem teorisine olumlu yaklaşmıştır. Beecher’ın fikirleri üzerinden hareket eden Gilman, *Herland*⁷⁹ adını verdiği, sadece kadınlardan oluşan ütopyasında kadınları, ekonomik, siyasal ve toplumsal güçleri ellerinde bulundurdukları bir toplum hayali kurar ve ana-yanlı (maternal) bir ideal toplum tasarımında bulunur. Stanson da kadın erkek farklılıklarını kabul eder, hatta kadınların erdemlerinin daha yüce olduğunu vurgular. Ancak kadınlar erkeklerle aynı siyasal ve ekonomik güce ulaşmaya kadar “Hristiyanlık benzeri” bir hayırseverlik faaliyetinde bulunmalarının kadınlar için problemleri olduğu kanaatindedir. Bu düşüncesini Hz. İsa’nın dul bir kadını cebindeki son parasını vermesinden ötürü öven Kutsal Kitap’taki pasajı yorumlayarak şu sonuca ulaşır: Her ne kadar hayırseverlik teorik olarak önemli bir ahlâkî

⁷⁸ Sözü edilen yazarların konu ile ilgili eserleri sırasıyla şöyledir. Mary Wollstonecraft: *Vindication of the Rights of Women* (1792), John Stuart Mill) *Subjection of Women* (1869), Catharine Beecher ile Harriet Beecher Stowe: *The American Women’s Home: Principle of Domestic Science* (1869), Charlotte Perkins Gilman: *Women and Economics* (1898) ve *Herland* (1915), Elizabeth Caddy Stanton: *The Woman’s Bible* (1895).

⁷⁹ “Herland” adındaki ütopya dışında daha pek çok feminist ütopyayı inceleyen bir çalışma için bk. Yasemin Temizarabacı Yıldırım, *Ütopyanın Kadınları Kadınların Ütopyası* (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2005).

erdem olsa da ataerkil bir toplumda çok az kadın erkeklerin sahip olduğu avantajlara sahiptir. Bu sebeple Stanson, kadının sömürülmemesi adına yerine göre ben-merkezci olmaları gerektiği hususunda kadınları uyarmıştır.⁸⁰

Bu yüzyıllarda feminist düşüncenin hem şekillenmesinde hem de kadının durumunun ahlâkî bir zeminde tartışılmasında bir diğer kilit isim Simone de Beauvoir olmuştur. Beauvoir'ın *Ethics of Ambiguity* ve *İkinci Cinsiyet* adlı eserleri kısa zamanda feminist etikçiler tarafından önemli eserler olarak addedilmiştir.⁸¹ Beauvoir insanı insan yapan aşkınlık yapısının tarihsel bir örneğini oluşturan erkeği ve tarihsel, toplumsal ve kültürel koşulların bir sonucu olan “ikinci cinsiyet olma” durumunda kalan kadının bu konularını eleştirel bir biçimde ele almıştır. Nitekim Beauvoir, söz konusu kadının kişiliği olduğunda, “içkinlik içinde yan gelip yatar, zıtlaşmaya eğilimlidir, sakınımlıdır ve küçük hesaplar peşindedir, ne hakikat ne doğruluk duygusu vardır, ahlâk yoksunudur, bayağı bir düzeyde yararcıdır, yalancıdır, oyuncudur, çıkarıcıdır...” şeklindeki yaygın ifadelerde doğruluk payı olduğunu kabul eder. Fakat Beauvoir, bu özellikleri kadının doğasıyla ilişkili olarak değil aksine ünlü “kadın doğulmaz, kadın olunur” sözünde yatan tarihsel, toplumsal ve kültürel kadın kimliğinin sorunlu taraflarından kaynaklandığına işaret etmektedir.⁸²

Beauvoir'ın hem postmodernist feminizme kaynak oluşturan hem de yukarıda aktardığımız görüşlerinden hareketle onun sanki radikal feministlerde olduğu gibi bir eşitlikçi anlayışa sahip olduğu sezilenmektedir. Ancak Zeynep Direk'in makalesinde, insanı insan yapan aşkınlık fikrine vurgu yapan Beauvoir'ın ifadelerinden kadının aşkınlığının kadına ilişkin farklılığın silinmesi şeklindeki bir okumanın Beauvoir'ın metinlerinden çıkmayacağı vurgulanmıştır. Buradan hareketle Direk, Beauvoir'ı bir farklılık düşünürü olarak okumanın imkânına işaret eder. Söz konusu edilen farklılık ise, doğadan ya da cinsiyetten kaynaklı bir farklılık olarak değil, çeşitli tarzlarda kadın olarak var olma hâllerini ifade eden bir farklılıktır.⁸³

⁸⁰ Rosemarie Tong - Nancy Williams, “Feminist Ethics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 14 Şubat 2021).

⁸¹ Norlock, Kathryn, “Feminist Ethics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (14 Şubat 2021).

⁸² Simone de Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, 2/329.

⁸³ Zeynep Direk, “Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği”, *Cogito* 58 (2009), 12.

Yirminci yüzyıla gelindiğinde ise feminist etik dört farklı şekilde tezahür etmiştir. İlk yaklaşım kadınsı (*feminine*) olarak isimlendirilmiştir. Bu düşünce tarzının temelinde erkekler ve kadınlar arasındaki biyolojik ve/veya kültürel farklılıkların onları farklı ahlâkî kimliklere, davranışlara ve muhakeme biçimlerine yönelttiği fikri vardır.⁸⁴ İlgî etiği (*ethics of care*) olarak da anılan bu yaklaşım, ahlâk felsefesinin bazı temel problemlerine kadın bakış açısının verebileceği cevapları merkezi bir konuma yerleştirerek ahlâk felsefesine alternatif bir cevap oluşturmaya çalışan bir yaklaşımdır.⁸⁵ Ahlâkî farklılıkları da dikkate alacak bir biçimde yaklaşan bu düşünce tarzını temsil edenlerin başında Carol Gilligan⁸⁶ (d.1936) ile Nel Noddings (d.1929) gelmektedir.

Kadınsı yaklaşımla yakından ilişkili ikinci yaklaşım ana-yanlı (maternal) yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre; insani ilişki ve etkileşimlerde ideal alınan ölçü anne-çocuk, doktor-hasta, öğretmen-öğrenci, patron-işçi gibi eşit olmayanlar arasında gerçekleşen ilişkilerdir. Özellikle anne-çocuk ilişkisinin ahlâkî muhakemenin en yüksek örneğini verdiği iddia edilmiştir. Sara Ruddick (ö. 2011), Virginia Held (d. 1929), Eva Feder Kittay (d. 1946) bu düşüncenin önde gelen isimleridir.

Üçüncüsü, siyasal yaklaşımlar olarak isimlendirilmiştir. İlk iki anlayıştan farklı olarak siyasal yaklaşım iyilik ve güç gibi sorunlara odaklanan bir yaklaşım olmuştur. Bu yaklaşımın vurgusu çoğunlukla geleneksel etiğin kadınlar üstündeki baskıcı statükolarına yöneliktir. Bu yaklaşımın pek çok temsilcisi vardır. Bu temsilciler temelde liberal, radikal, Marksist-sosyalist, çok-kültürcü, küresel ve ekolojik feministlerin görüşlerinden beslenmiştir. Son yaklaşım türü ise lezbiyen yaklaşımdır. Lezbiyen etik, kadınların

⁸⁴ Rosemarie Tong, "Feminist Ethics", *The Concise Encyclopedia of the Ethics of New Technologies*, ed. Ruth Chadwick (USA: Academic Press, 2001), 106-108.

⁸⁵ Stephanie Collins, *The Core of Care Ethics* (London: Palgrave MacMillian, 2015), 2.

⁸⁶ Gilligan, *In a Different Voice (Kadının Farklı Sesi)* adlı ünlü eserinde hocası Lawrence Kohlberg'in ahlâkî gelişim şemasını kendisine konu edinmiştir. Gilligan, Kohlberg'in evrensel kabul edilen ahlâkî gelişim şemasını tek taraflı ve erkek merkezli olduğu gerekçesiyle eleştirmiştir. Bu sebeple çalışmasını kadınların ahlâkî tecrübelerini içerecek şekilde genişleterek daha kapsayıcı bir bakış açısı sunmayı hedeflemiştir. Erkeklerin adalet diliyle kadınların ise ilgi diliyle konuştuklarını söyleyen Gilligan, Kohlberg'in erkeklerin ahlâkî açıdan kadınlardan daha üstün bir gelişim sergilediklerini savunan görüşlerini de Kohlberg'in bizzat kendi tarafından geliştirdiği ölçeği eleştirerek yapar. Kohlberg'in çocukluktan yetişkinliğe kadar olan ahlâkî yargı gelişimini tanımlayan dört aşamasına göre kızlar/kadınlar üçüncü aşamada kalırlar. Bu ölçeğe göre ahlâk, kişiler arası terimlerle ifade edilmektedir. Bu ölçeğin öngördüğü erdemse, yardımseverlik ve başkalarını memnun etme ile eşdeğerdir. Gilligan bu şemayı eleştirerek, bir tarafta Kohlberg'in adalet, eşitlik ve bireysel haklara vurgu yapan evrensel bir "adalet etiği"ne mukabil, insanların ihtiyaçlarını dikkate alan, daha ziyade koruma, sorumluluk ve gözetim içeren "ilgi etiği"ni benimsemiştir. bk. Carol Gilligan, *Kadının Farklı Sesi: Psikolojik Kuram ve Kadının Gelişimi*, çev. Duygu Dinçer vd. (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017), 45, 66-67. Gilligan, "Hearing the Difference: Thorizing Connection", *Anuoria de Psicologia* 34/2 (2003), 159.

erkeklerle tabi olmalarının temel nedeninin cinsiyetçilikten ziyade heteroseksüellik olduğunu savunur. Bu sebeple kadınların kendilerini ahlâkî failer olarak tanımlamasının yolu, erkeklerden uzak durmak şeklinde olacaktır. Bu yaklaşımın önde gelen temsilcisi ise Sarah Lucia Hoagland'dır (d. 1945).⁸⁷

Akademik bir uğraş olarak feminist etik araştırmacılarının temel iddiası ise şöyledir: Büyük ölçüde beyaz orta ve üst sınıf erkekler tarafından uygulanan geleneksel veya ana akım etikte, kendi deneyimlerini yansıtan ve kadınların ya da diğer gruptaki insanların deneyimlerini dışarıda bırakacak şekilde teoriler inşa edilmiştir. Bu anlamda erkeklerin hâkim olduğu kamusal alana dair etik bir çerçeve varken aile için etik bir kuralın olmadığı vurgulanmıştır. Feminist etik teorilerinin ise iki temel amacı vardır. Birincisi kadınlara yönelik baskıyı sona erdirmenin yolu olarak teorik bir anlayışa ulaşmak. İkincisi ise kadınların ahlâkî deneyimlerine dayanan bir ahlâkî açıklama geliştirmektir.⁸⁸ Başka bir ifadeyle söylenecek olduğunda feminist etik iki boyutludur: Bir yönüyle negatif ve eleştirel, diğer yönüyle pozitif ve kurucu bir etik anlayışı ifade eder.⁸⁹ Sıradaki bölümde feminist etiğin geleneksel etiği eleştirisinin mahiyetine ve bu eleştirilerinin kaynaklandığı noktalara işaret edilecektir.

B. Geleneksel Etiğin Eleştirisi

Feminizmin negatif ve eleştirel yönlerini yansıtan tarafları feminizmin doğrudan kendi paradigmasıyla ilişkilidir. Buna göre, bir önceki bölümde zikredilen feminist yaklaşımların itiraz noktalarından biri olan, modern düşüncenin evrensellik fikrine şiddetle karşı çıkmaktadırlar. Feminist düşünürlere göre, evrensellik fikri ile ikili (düalist) mantık arasında bir bağ vardır. Çünkü ikili mantık özü itibariyle hiyerarşik bir farklılık inşa eder. Bu zıtlıklar arasında ise şunlar sayılabilir; kültür-doğa, akıl-duygu, ruh-beden, aklî olan-maddî olan, rasyonel-duygusal, babalık-annelik, özgürlük-zorunluluk, ben-öteki, iç-dış, tümel-tikel, kamusal-özel, batı-doğu, uygarlık-ilkellik, eril-dişil ve bağımsızlık-bağımlılık. Tüm bu ayrımların bireysel ayrımlardan ziyade bir hiyerarşi, kontrol ve dışlamayı ifade ettiği vurgulanmıştır. Her çiftin ilki, yani; kültür, akıl, özgürlük, uygarlık gibi maddeler aslında anlamlarını muadillerinden üstün olma şeklinde

⁸⁷ Rosemarie Tong, "Feminist Ethics", *The Concise Encyclopedia of the Ethics of New Technologies*, ed. Ruth Chadwick (USA: Academic Press, 2001), 106-108.

⁸⁸ Samantha Brennan, "Recent Work In Feminist Ethics", *Chicago Journals*, 109/4 (Temmuz 1999), 860-861.

⁸⁹ Ahmet Cevizci, *Etik-Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 467.

kazanırlar. Söz konusu üstünlük, “aşağı” olarak nitelenen unsurları hep “öteki” olarak konumlandırmak şeklinde değerlendirilmiştir.⁹⁰

Feminist düşünülere göre, nasıl ki evrensellik fikri ile düalist mantığın bir sonucu olarak kadın “öteki” konumuna yerleştirilmişse aynı şekilde eski fizik anlayışı da kadının bu öteki konumunu pekiştirmiştir. Ta ki yirminci yüzyılın bilimiyle birlikte ikili mantığın temelinde yatan Newtoncu bilim anlayışı yerini Heisenberg’in *Belirlenemezlik İlkesi* (1927) ve Einstein’ın *Genel Görelilik Kuramları* (1905-1916) gibi bilimsel gelişmelere bırakana kadar. Buna göre “yeni evren tasarımı öngörülebilir, mekanik bir işleyişe sahip ötekini değil, her bir ayrı varlığın kendi çevresine göre tanımlandığı ve gözlemcinin konumsal göreliliğine tâbi bir bağlamsal ağ varsayar.” Bu paradigmaya göre artık siyah-beyaz, batı-doğu, ben-öteki gibi ikiliklere yer yoktur. Sonuç olarak gelişen yeni bilim anlayışı ile genel olarak feminist düşünce, özelde feminist etik arasında bir bağ kurma imkânı doğmuştur.⁹¹

Feminist etikle kurulabilecek bir başka bağ, feminist etik alanında önemli bir yeri olan Amerikalı feminist filozof Alison Jaggar (d. 1942) tarafından şöyle ifade edilmiştir: Jaggar’a göre kadınların yaşamına odaklanan bazı feministlerle komüniter siyaset filozofları ve yerel ahlâk anlayışlarında benzerlikler vardır. Bu görüşe göre, etik sadece yaşanmış bir ahlâkî deneyimin tanımı değil aynı zamanda “daha çok tarihsel olarak belirli ahlâkî uygulamalara ve geleneklere dayanan tekil ve küreselden ziyade çoğul ve yerel” olarak anlaşılır.⁹²

Feminist etik düşünürleri temelde evrensellik, ikili mantık ve Newtoncu fiziği eleştirmekle birlikte geleneksel etiğin erkek merkezli oluşunun ön kabulünden hareketle eleştirilerini beş maddede toplamak mümkündür. Buna göre;

1- Geleneksel etik, her çağda kadınların hak ve çıkarlarını görmezden gelip, erkeklerin hak ve çıkarlarını merkezine koymuştur. Hatta kadınlara hitap ettiği görünen

⁹⁰ Selma Sevenhuijsen, *Citizenship and the Ethics of Care* (London: Routledge, 1998), 47.

⁹¹ Donovan, *Feminist Teori*, 338-339.

⁹² Alison Jaggar, “Feminist Ethics: Projects, Problems, Prospects”, *Feminist Ethics*, ed. Claudia Card (Lawrence: KS University Press of Kansas, 1991), 93.

pek çok durumda, kadınlar itaat eden vasfıyla öne çıkartılarak, kadınları fedâkarlık, sabır gibi erdemleri hayata geçirmeye teşvik etmiştir.

2- Geleneksel etik, kadınları ahlâkî düşünüşten dışlanma gerekçesi olarak, kadınların dünyasında yani ev hayatında ciddi ahlâkî soruların gündemde olmadığını ima etmiştir. Bu düşüncenin sebebi, erkeğin kamusal alanda siyaset, din, bürokrasi olmak üzere sözleşmeler, yasalar, ilkeler ve katı kurullarla etrafının çevrili olmasına bağlanmaktadır. Oysa kadınların bakım, gözetim, iş birliği ve sevginin var olduğu özel ev ortamında yaşadığı varsayılmıştır. Sonuç olarak klasik ahlâk filozofları (Batı felsefesi tarihindeki) kadınların özel alanda yapıp ettiklerini bir tarafa bırakarak kamusal alanın değerleri olan sözleşme, yasa, sorumluluk ve ilkeleri ön plana çıkarmışlardır.

3- Geleneksel etik, daha da ileri giderek, ahlâkî bakımdan kadınları erkeklerden daha aşağı veya “öteki” olarak varsaymıştır. Nitekim, feminist eleştirmenler, Batı felsefe tarihinde Platon’dan başlayıp modern döneme varan kadının ahlâkî durumu hakkındaki, kadınların ahlâkî düşünce ve eylemler konusundaki yetersizliğine yönelik düşünüş tarzına özel bir önem atfetmişlerdir.

4- Geleneksel etiğin, “bağımlılık, cemaat, bağlılık, paylaşma, duygu, beden, güven, hiyerarşi yoksunluğu, doğa, içkinlik, süreç, sevinç, barış ve hayat gibi dışıl karakteristikleri tamamen dışlayarak” etik düşüncüyü bağımsızlık, özerklik, zekâ, irâde, hiyerarşi, egemenlik, kültür, aşkınlık, ürün, çile, savaş ve ölüm gibi eril özellikler üzerine inşa ettiğini savunmaktadırlar.

5- Geleneksel etik, ahlâkî akılcılığı (rasyonalite) ön plana çıkararak kültürel olarak erkeksi yolları yani soyutluk ve tarafsızlıkla karakterize edilen eril düşünüş tarzına dayanmaktadır. Bunun bir sonucu olarak geleneksel etik tek taraflı bir yaklaşımla, sezgi ve duygu gibi pek çok değeri ihmal etmiştir.⁹³

Tezin devamında ise beş madde hâlinde özetlenen eleştirilerden hareketle kadının doğası, akıl ve değerler başlıklarıyla eleştirinin nereden kaynaklandığına dair vurgu yapılacaktır. Bu eleştirilere maruz kalan isimler ise, kadının durumu hakkında görüş

⁹³ Jaggar, “Feminist ethics; project, problems, prospects”, 78-104. Ayrıca bk. Alison J. Jaggar, “Feminist Ethics”, *Encyclopedia of Ethics*, ed. L. Becker - C. Becker (New York: Routledge, 2001), 528-539.

bildiren filozoflardan daha çok Aristoteles (MÖ 384-322), Jean-Jacques Rousseau (ö. 1778) ve Immanuel Kant (ö. 1805) olmuştur diyebiliriz. Biz de bu tarihsel sırayı takip edeceğiz.

1. Doğa

Feminist ahlâk düşünürleri kadın ile erkeğin fizyolojik olarak farklılıklarını kabul etmiş olsalar da kadının doğasından kaynaklanan âdet görme, doğum, emzirme gibi farklılıkların kadınları ikincil bıraktığı düşüncesine ve fiziksel zafiyetleri kabul edecek olsalar dahi bunun hayatın tüm alanlarını etkileyecek bir zayıflık ile eş değer görülmesine karşı çıkmışlardır diyebiliriz.

Eleştirilere en çok maruz kalan isimlerin ilki Antik Çağ'ın çağları aşan filozofu Aristoteles'tir. O'nun felsefesinde önemli bir yer işgal eden doğa kavramı, cinsiyetler söz konusu olduğunda doğaya uygunluk arayışının sürdürüldüğü görülür. Buna göre Aristoteles, erkeğin yönetmeye kadının ise yönetilmeye uygun olduğunu kadın ve erkeğin doğalarının farklı olduğu gerekçesine dayandırmaktadır.⁹⁴ Politika adlı eserinde ev yönetimine dair ayırdığı pasajlarında bu düşüncesini şöyle pekiştirmiştir:

Ev yönetiminin üç parçası vardır; bunlar üç yönetme türüne karşılıktır: Biri, efendinin gibi despotik, bunu zaten inceledik; ondan sonraki, babanın yönetimi; üçüncüsü de evlilik ilişkisinden çıkan bir yönetme. Kadın ve çocuklar üstündeki yönetim, hepsi özgür kişiler olmakla birlikte, başka bakımlardan ayrı ayrı uygulanır; bir adamın karısı üstündeki yönetimi bir devlet adamının yönetimidir; çocukları üstündeki yönetimi ise bir kralın yönetimidir, kralca bir yönetimdir. Çünkü erkek, yönetmeye dışiden daha yeteneklidir, meğerki koşullar büsbütün doğaya aykırı olsun; yaşlılar ve tam olgun olanlar da (yönetim için) gençlerden ve toylardan daha yeteneklidir.⁹⁵

Yönetme-yönetilme ilişkisinin keskin bir biçimde ayrıldığı bu pasaja ek olarak Aristoteles bir de erkekle kadın arasındaki üstünlük ilişkisinin de süreklilik arz ettiğini eklemiştir.⁹⁶ Kadının doğasını evle sınırlandıran bu yaklaşım kadının annelik vasfında

⁹⁴ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2018), 17.

⁹⁵ Aristoteles, *Politika*, 32.

⁹⁶ Aristoteles, *Politika*, 32.

dahi kadını taşıyıcı, erkeği ise yaratıcı olarak konumlandırır. Dişi ve erkek belirli kapasitelerle birbirinden ayrılmaktadır. Çünkü erkek kanı meniye dönüştüren ve meniye form vermesiyle ilk hareket ettirici nedendir. Dişiyse kendisinde böyle bir meniye salgılama kapasitesi olmadığından bu meniye kabul etmesi bakımından edilgendir. Bu yönüyle kadın “kısır bir erkeğe benzer”.⁹⁷ Buna göre, ruhun taşıyıcısı erkeğin tohumudur, kadın ise bu tohumu taşıyan ve besleyen bir araçtır. Böylece Aristoteles üremenin merkezine erkeği yerleştirerek, kadını üreme ve soyun devamı için bir araç olarak görmüştür.⁹⁸

Aydınlanma düşünürü Rousseau'nun kadının doğasına yönelik görüşleri *Emile* isimli eserinde en belirgin bir biçimde okunmaktadır. *Emile*'de bir erkek çocuğunun doğumundan yetişkinliğine kadar nasıl bir eğitime tabi tutulması gerektiğini konu edinen Rousseau, eserin başkahramanı olarak *Emile*'yi seçmiştir. Buna karşılık kadın, *Emile*'yi mutlu etmek için seçilmiş uygun bir eş, yani Sophia üzerinden anlatılmıştır. Kadın ve erkek arasındaki farklılıkları cinsiyetin farklılığına dayandıran Rousseau için, toplumsal görevler de bu farklılığa uygun olmalıdır. Zira, erkek ile kadını eşit tutarak onların görevlerinin de aynı olduğunu söylemek faydasız tartışmalar arasında kaybolmak anlamına gelecektir. Bu yüzden her şeyden önce kadın, çocuk doğurmasıyla erkekten ayrılması itibarıyla Rousseau için kadınların yaradılışlarındaki asıl gaye dünyaya çocuk getirmektir.⁹⁹

Rousseau kadının yaradılış gayesini annelikle ilişkilendirmekle birlikte aynı zamanda toplumsal yaşamda erkeğin daha aktif ve güçlü, kadının ise daha zayıf ve pasif oluşunu öne sürerek kadının başka yaradılış sebepleri arasında erkeğin hoşuna gitmeyi de ekler. Rousseau'nun bu düşüncesine göre kadınlar zayıf ve pasif olduğu için kendilerini ancak güzellikle ortaya çıkarabileceklerdir. Rousseau bu noktada kadın kadar erkeğin de kendisini kadına beğendirmesini bir gereklilik olarak zikreder. Ancak kendini beğendirme arzusunun kadında erkekte olduğundan daha güçlü olduğunu ifade eder. Peki bu durumda erkeklerin doğasından kaynaklı nitelik ne olacaktır? Rousseau'ya göre

⁹⁷ Aristoteles, *Generation of Animals* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), 103.

⁹⁸ Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın- Hristiyanlıkta ve İslamiyet'te Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, 133.

⁹⁹ J. J. Rousseau, *Emile "bir çocuk büyüyor"*, haz. Ülkü Akagündüz (İstanbul: Selis Kitaplar, 2003), 215-216.

erkeğin niteliği gücündedir ve ancak kuvvetli olmakla kendisini bir başkasına beğendirir. İşte bunlar Rousseau için tabiatın bir kanunu olarak vazedilmiş şeylerdir.¹⁰⁰

Zikrettiğimiz düşünürlerin ifadelerine benzer bir biçimde Kant ise, *Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler* adlı eserinin üçüncü bölümünde, kadın ve erkeğin birbirleriyle ilişkili doğasından bahsetmektedir. Burada güzellik duygusunu kadınlara, yücelik duygusunu ise erkeklerle ilişkilendirerek açıklar. Erkeğe kıyasla kadının genel itibarıyla daha ince, niteliklerinin daha naif, duruşunun daha alımlı olduğu ve kadının karakterinin dostluk, hoşluk ve kibarlığa daha yakın olduğunu ifade eder. Kant'a göre güzellik yalnızca vücut güzelliği değil ayrıca insanın duygu ve eylemleriyle de yakından ilişkilidir. Buna göre, basit ve zahmetsizce gerçekleştirilen eylemleri genellikle kadına, büyük çabalarla gerçekleştirilen eylemleri yüceliğe yani erkeğe atfeder.¹⁰¹

2. Akıl

Aristoteles, erkeğin doğası gereği yönetici ve kadının da yönetilen olarak belirledikten sonra sisteminin bir devamı olarak yine kadının aklıyla erkeğin aklını birbirinden ayırtmıştır. Söz gelimi bu farklılıklar şöyle izah edilmiştir:

Özgür kişinin köle, erkeğin dişi, babanın oğul üstündeki yönetimi hep doğaldır, ama bunlar aynı zamanda başkadır da; çünkü, her birinde ruhun bölümleri bulunmakla birlikte, dağılımları ayrı ayrıdır. Örneğin; ruhun düşünme yetisi kölede hiç yoktur, kadında vardır ama işlemez, çocukta daha gelişmemiştir.¹⁰²

Rousseau ise benzer şekilde “erkeğin aklının genel, soyut ve ilkeli olduğu yerde kadının aklının pratik, ayrıntılar üzerinde yoğunlaşan ve ilkesiz olduğunu” ifade etmiştir.¹⁰³ Rousseau kadın ve erkeğin vücut, mizaç ve karakter itibarıyla da farklı yaratıldıklarını kabul ettiğinden farklı eğitime tabi tutulmaları gerektiğinden bahseder.

¹⁰⁰ Rousseau, *Emile “bir çocuk büyüyor”*, 214.

¹⁰¹ Immanuel Kant, *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Hil Yayınları, 2010), 32.

¹⁰² Aristoteles, *Politika*, 34.

¹⁰³ Torbjörn Tännsjö, *Understanding Ethics: An Introduction to Moral Theory* (Edinburg: Edinburg University Press, 2002), 107. Rousseau'ya yönelik müstakil ve en etkili eleştiri Mary Wollstonecraft tarafından yapılmıştır. Eserinde kadının erkekler gibi akli muhakeme ve erdemlere sahip olması gerektiğini savunmuştur. Kendine ait bir varlığı olmayan birinin erdemleri nasıl gerçekleştireceği sorusu üzerinden, özgürlüğün erdemleri gerçekleştirme zorunlu bir şartı olduğuna işaret etmiştir. Diğer eleştiriler için bk. Mary Wollstonecraft, *Kadın Haklarının Gerekçelenirilmesi*, Türkiye İş Bankası Yayınları: İstanbul, 7. Basım, 2020.

Bu nedenle demiştir ki: “Kadın, kadın olarak kaldıkça üstün, erkeklik iddiasında buldukça geri kalır. Haklarına ve niteliklerine sahip çıktığı noktalarda daima daha ileridedir. Bizim haklarımızı gasp etmek istediği yerlerde ise bizden geri kalır.”¹⁰⁴

Kant ise kadının “derin bir kavrayıştan yoksun olduklarını, erkeklerin akıl yürütürken, onların (kadınların) sadece hissettiklerini” ifade etmektedir.¹⁰⁵ Ayrıca kadının zorlu bir öğrenme sürecine girip düşünceyle uğraşmasının da onun tabiatına uygun nitelikleri yok edeceğini düşünür. Nitekim şu sözleri bu düşüncesini destekler niteliktedir: “Eski Yunanca dolu bir kafaya sahip olan ya da mekanik biliminin tartışmalı konularında bağırıp çağıran bir kadının pekâlâ sakalı da olabilir; zira vermeye çalıştığı derinlik havasını en iyi biçimde sağlayacak olan sakaldır.”¹⁰⁶

Bu pasajlardaki kadını bir duygu varlığı, erkeği ise akıl varlığı olarak vazedenden keskin ayırım dikkat çekicidir. İşte feministler kadının doğasını ev ve aile ile sınırlı tutan, erkeği ise kamusal alanın sahibi olarak gören, kadın aklını küçümseyen, erkeği ise güç ile niteleyen bu ve benzeri temellendirmelere karşı çıkmaktadırlar. Şimdi ise değerler konusundaki açıklamalara yer verelim.

3. Değerler

Aristoteles’in yöneten-yönetilen ilişkisinden doğan erdemler problemini, yine her kişinin ya da nesnenin kendi doğasına uygun davranmasını o kişi ve nesnenin erdemi olduğunu sonucundan hareketle ele almıştır. Mevzu kadının erdemlerine geldiğinde, nasıl ki akıl hususunda erkek-kadın arasında farklılıkları kabul ettiyse Aristoteles aynı şekilde erdemler hususunda da aynı fikri sürdürmüştür. Buna dair pasajlarında Aristoteles şöyle demektedir:

Ahlâk erdemleri bakımından da aynı koşulların geçerli olduğunu kabul etmemiz gerekir; yani, hepsi onlardan pay alır, ama payları aynı ölçüde değildir, ancak hepsinin kendi işinin gerektirdiği kadardır. Öyleyse, yönetende ahlâk erdemi tam olarak bulunmalıdır; çünkü onun ödevi baş yapıcı olmaktır ve akıl baş yapıcıdır. Öteki üyelerin de, her biri için uygun olan tutarda

¹⁰⁴ Rousseau, *Emile “bir çocuk büyüyor”*, 218.

¹⁰⁵ Tännsjö, *Understanding Ethics: An Introduction to Moral Theory*, 107.

¹⁰⁶ Kant, *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*, 33-34.

erdemleri olmalıdır. Demek ki, sözü edilen sınıfların hepsinde ahlâk erdemlerinin bulunması, besbelli gerekiyor. Ahlâk erdemlerinde belirli bir çeşitlenme olduğunda açıktır: Bir erkekle bir kadında benlik-saygısı ya da adalet yahut cesaret, Sokrates’in sandığı gibi aynı değildir; biri yöneticinin cesaretidir, öteki hizmet edenin cesareti, öteki erdemler de böyledir.¹⁰⁷

Bu ifadelerden hareketle Aristoteles, erdemlerin “ruhun iyi durumda olmasıdır” ya da “doğru davranıştır” şeklindeki tanımları reddetmiştir. Buna karşılık erdemleri ayrı ayrı saymanın daha iyi olacağı kanaatini paylaşarak kadına dair örnek bir erdem üzerinden konuya şöyle bir açıklama getirir: “Gorgias gibi ayrı ayrı erdemleri sayanlar, öyle genel tanımlar arayanlardan daha iyidir. Ozan Sophokles “susma”yı kadının şanındandır, diye ayırıyor; ama erkek için böyle değildir.”¹⁰⁸ Sonuç olarak Aristoteles için kadın ve erkek farklı erdemlere sahiptirler.

Rousseau ise, kadının doğası ve aklı dolayısıyla zayıf, edilgen olduğuna dayanarak tüm erdemlerin temelini oluşturan doğruluk ve cesaret gibi erdemleri erkeklere tahsis etmek gerektiğini vurgular. Buna karşın kadına yakışan erdem uysallık ve itaat etmek olduğunu belirtmektedir. Söz gelimi kadın, erkeğe itaatla mükellef tutulduğundan küçük yaştan itibaren haksızlıklara dayanmayı, şikâyet etmeden kocasına tahammül etmeyi öğrenmelidir. Rousseau’ya göre kadın bu erdemleri kocası için değil kendisi için öğrenmelidir.¹⁰⁹

Kant da aynı şekilde kadın ve erkeğin erdemlerinin farklı olduğu kanaatindedir. Buna göre, kadının erdemi güzel olana ilişkin erdemlerken erkeğin ki “soylu” bir erdem olmalıdır. Söz gelimi kadınların bir eylemden uzak durmalarının gerekçesi o eylemin aşağılık olmasından kaynaklıdır. Yani kadın için ahlâkî açıdan güzel olan eylem erdemli bir eylemdir.¹¹⁰ Nitekim Kant’a göre kadınların kadının birinci derecede sahip olması gereken erdemler, hayırseverlik ve saygıdır. Kibir, küstahlık, huysuzluk ve hırçınlık

¹⁰⁷ Aristoteles, *Politika*, 35.

¹⁰⁸ Aristoteles, *Politika*, 35.

¹⁰⁹ Rousseau, *Emile “bir çocuk büyüyor”*, 224.

¹¹⁰ Kant, *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*, 36.

kadına yakışmayan özelliklerdir.”¹¹¹ Ayrıca kadınların bir duygu varlığı oluşunu da şu sözleriyle ifade etmektedir:

Cins-i latifin ilkeler konusunda yetenekli olduğuna pek inanmam ve bunu söylemekle kimseyi incitmediğimi umarım, zira bu yeteneğe erkeklerde de çok ender rastlanır. Ama İlahi Takdir bunun yerine onların göğsüne müşfik ve iyicil duyguları, ince bir görgü duyarlığı ve hoşgörülü bir ruhu yerleştirmiş. Fedakârlık ve yüce gönüllü bir öz kısıtlama onlardan asla istenmemelidir. Bir erkek, servetinin bir kısmını bir dostu için tehlikeye atacağını karısına asla anlatmamalıdır. Karısının zihnine ağır bir sır yükleyerek neşeli muhabbetini kösteklemeye ne gerek var? Hatta kadınların zayıflıklarının birçoğu, deyim yerindeyse, güzel kusurlardır. İncitilme ya da talihsizlik, onların narin ruhunu üzüntüye sevk eder.¹¹²

Şüphesiz her toplumun bir bütün olarak kadınlara ilişkin düşüncesi ve yazınsal metinleri vardır. Bu çalışmada da feminist düşüncede sıklıkla işaret edilen bu üç düşünürün yaklaşımlarına değinildi. Böylelikle erkek ve kadının doğası, aklı ve değerlerine yönelik mevcut ön kabullerinin içerdiğine vurgu yapıldı. Denilebilir ki feminist düşünürler yahut feminist ahlâkçılar tarafından yukarıda yapılan eleştirilerinde tüm ön kabuller bir tarafa bırakılacak olsa bile Beauvoir’ın ifadeleriyle kadının erkeğin “ötekisi” olarak kurgulanmış olması ve bağımsız bir öznelliğin inkâr edilmiş olması şeklindeki tespitlere özellikle önem verdikleri görülüyor.

Temel olarak, feminist etik çalışmaları toplumsal cinsiyetin ahlâkî inançlar ve uygulamaları, etik teorilerin tüm metodolojik yaklaşımları dâhilinde nasıl işlediğini anlamaya, eleştirmeye ve yeniden inşa etmeyi hedeflemektedir. Bu tezdeyse feminist etik alanı içinde var olan tartışmaların tamamını vermek yerine feminist etiğin bazı temel/ana iddialarının ortaya koymakla yetinilmiştir. Çünkü söz konusu iddiaların ve eleştirilerin İslâm ahlâk literatüründe bir karşılığının olup olmadığını tespit etmek ana meselemizdir. Buradan hareketle en genel formuyla sorduğumuz “*erdemlerin cinsiyeti var mıdır?*”

¹¹¹ Kant, *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*, 38-40.

¹¹² Kant, *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*, 36-37.

şeklindeki soru etrafında, bir dizi mesele ele alınacaktır. İslâm ahlâk literatüründen seçilmiş felsefî nitelikteki eserler, cinsiyet meselesi üzerinden incelenecektir.

İKİNCİ BÖLÜM
İSLÂM AHLÂK LİTERATÜRÜNDE CİNSİYET TAHSİSİ

I. AHLÂKIN ÖZNESİNE DAİR BELİRLENİMLER

İslâm ahlâk düşüncesi, İslâm'ın bir din olarak doğuşu ve zaman içinde geniş bir coğrafyayı da içine alacak şekilde büyük kültür ve düşünce geleneğine dönüşmesi neticesinde oluşmuştur. Bu ifadeler bir yönüyle tercüme hareketlerini önceleyen döneme bir başka yönüyle de tercüme hareketleri ile başlayan döneme işaret etmektedir. Bu çalışmanın temel sorularından biri İslâm ahlâk literatürünün¹¹³ felsefî kaynaklarında kadın ve erkeğin ontolojisi ve epistemolojisine yönelik herhangi bir cinsiyet tahsisinin yer alıp almadığına ilişkindir. Bu soru göz önünde bulundurulduğunda özellikle söz konusu tercüme hareketleriyle başlayan ve gelişen dönem, bu çalışma için büyük önem arz etmektedir. Buradan hareketle denilebilir ki, seçilmiş ahlâk eserlerinde ahlâkın öznesine yönelik bir soruşturmada öne çıkan teori, nefis teorisidir. Zira nefis teorisi sayesinde, insanın nasıl bir varlık olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu tespitlere göre insanın, beden ve nefsten meydana gelmiş iki yönlü bir varlık olduğu ifade edilmiştir. İşte bu bölümde öncelikle bu iki yönün genel mahiyetine dair bir çerçeve sunulacak, akabinde bu çerçeve kapsamında ahlâkın öznesine dair herhangi bir cinsiyet tahsisi yapıp yapılmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

A. Nefs ve Bedene Dair Belirlemeler

İslâm filozoflarına göre insan, beden ve nefsten müteşekkil bir varlıktır. Beden cisimsel cevhere, nefis ise dış dünyada manevi olarak bulunan aklî cevhere tekabül eden iki cevher olarak düşünülmüştür. Beden ile nefsin bu ilişkisi aynı nefsin başka bir bedenle ilişki kuramayacağı tarzda biricik bir ilişki olup nefis, duyu organlarından herhangi biriyle idrake söz konusu olmayacak şekilde aklî bir cevher olarak görülmüştür. Buradan hareketle İslâm filozofları, bilgi teorilerinin temelini nefis ve beden birlikteliğine dayandırmıştır. İşte insanın “ben” diye işaret ettiği şey beden ya da başka bir şey değildir, bizzat kendi nefsidir. Böylelikle biri olmadan diğerrinin yetkinliğinin gerçekleşemeyeceğine ve beden ve nefis arasındaki bu birliktelik ilişkisi sayesinde insan bütünlüğüne dair bir açıklama getirilmiştir.¹¹⁴

¹¹³ İslâm ahlâk literatürüyle “giriş”te yer verilen çalışmada seçilmiş ahlâk eserleri kastedilmektedir. Çalışma boyunca bu kasıt dikkate alınacaktır.

¹¹⁴ Ömer Türker, *İslâm Felsefesine Konusal Giriş* (Ankara: BİLAY Yayınları, 2020), 55-56.

Nefs teorisinin metafizik ve fizik bakış açısıyla ele alınması bakımından iki yönü haiz olduğu literatürde dile getirilmiştir. Metafizik ve meleke psikolojisi şeklindeki bu ayrıma göre metafizik psikolojinin ilgilendiği konular, nefsin mahiyeti, bedenle münasebeti ve ölümden sonraki durumu gibi ontoloji ve eskatolojiyi içeren hususlardır. Meleke psikolojisine dair konuların ise temelleri Platoncu ve Aristocu nefis anlayışlarına dayanmaktadır. Buna göre, Platoncu insan nefsi; şehvet, öfke ve akıl güçlerine ayrılarak incelenirken Aristotelesçi nefis anlayışı; bitkisel (nebâtî), hayvânî ve insânî nefis şeklinde üçlü bölümlenmeye ele alınmıştır. Söz konusu bu iki ayrım içinde Platoncu nefis üçlüsü, ahlâkla ilgili eserlerde açıklama gücü yüksek görülmekle birlikte yer yer şehvânî/nebâtî, gazabî/hayvânî ve nâtık/insânî şeklindeki Aristotelesçi bölümlenme ile de uzlaştırılarak kullanıldığı literatürde ifade edilmiştir.¹¹⁵

Yukarıda İslâm filozoflarınca ortak kabul edilen beden-nefis ayrımı ve nefsin ahlâka konu oluş biçimine dair kısa girişte nefsin kabulünün yalnızca İslâm filozoflarınca kabul edilen bir düşünce olmadığını da eklemek gerekmektedir. Şöyle ki nas merkezli literatüründe de insan, beden ve nefis birlikteliği içinde ele alınmıştır. Örneğin İsfahânî, insanın mahiyetinin gözle idrak edilebilen bir beden ve “basiret gözüyle” idrak edilebilen bir nefsten meydana geldiğini bu anlamda bedende var olan hayat, hareket, duyu, öğrenme, fikir belirtme ve temyîz (doğruyu yanlıştan ayırt etme) gibi fiillerin nefis sayesinde gerçekleştiğini ifade etmiştir.¹¹⁶

İslâm filozoflarına göre beden ve nefsin birbirinden ayırtılamayacak şekilde düşünülmesi insan nefsinin bedenle birlikte varlığa çıkmasından kaynaklıdır. Bu itibarla insan nefsi birtakım güçlerle donanmıştır.¹¹⁷ Söz gelimi nefis teorisinin üçlü ayrımından biri olan bitkisel nefis/güç ile bedendeki beslenme, büyüme ve üreme güçleri kastedilmiştir. Nefsin bedeni besleyen gücü, işte bu bitkisel güçtür. Büyüme gücü, beslenme gücünden beden tüm uzuvları için uygun hâle getirdiği besinleri dengeli

¹¹⁵ İlhan Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü* (İstanbul: MÜSBE, Doktora Tezi, 1989), 9-10. Atilla Arkan, “Psikoloji: Nefis ve Akıl”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyd Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2016), 571-572.

¹¹⁶ Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerîa ilâ mekârimi's-şerîa*, thk. Ebü'l-Yezid el-Acemi (Kahire: Dârü's-Sahve, 1985), 19-20.

¹¹⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: en-Nefs*, nşr. G. C. Anawati – Said Zâyed, Kahire: b.y. ts., 27-30. bk. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri* (İstanbul: M. Ü. İFAV Yayınları, 2012), 113.

olarak bedenın gerekli yerlerine dağıtan güçtür. Üreme gücü ise, beslenme ve büyüme güçlerinin tabî bir sonucu olarak ortaya çıkar.¹¹⁸

İnsan bedenine ilişkin ulaştığımız sonuçlara göre kadın ve erkeğin fizyolojisi, üreme güçleri, beslenmeleriyle ilintili olan meselelerde cinsiyet tahsisi yapılmıştır. İnsan bedeni ile ahlâk arasındaki ilişkiden doğan bir sonucu beden-nefs tabâbeti türünde eser kaleme alanlardan hekim-filozof Ebû Zeyd el-Belhî'de görmekteyiz. Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs* adlı eserinde ahlâkı tıpla alakalı bir pencereden ele alarak bedenın maslahatına ilişkin hususların neliği ve bedenle ilişki içinde görülen nefsin maslahatını da içeren hususları ele almıştır. Bu kısımda Belhî'nin özellikle beden hususundaki yorumları döneminin tıbbî birikimlerini aktarması ve yorumlaması açısından dikkat çekicidir. Belhî'de bedene ilişkin cinsiyet tahsisleri, içecekler ve cinsellik meselelerindeki pasajlarda yer almaktadır.

Belhî, içecekler bahsinde içki içme konusunda kimlerin daha dayanıklı oldukları hususunu incelemiştir. Söz gelimi Belhî, içki içilecek dönemler olan çocukluk, gençlik, orta yaşlılık ve yaşlılık ile bu dönemlerde kişilerin sahip olduğu hazım gücünü birlikte yorumlayarak bazı analizlerde bulunmuştur. Örneğin çocukluk ve yaşlılıkta hazım gücü zayıftır bu yüzden içki, içen kişiyi daha çabuk sarhoş etmektedir. Yine gençlik ve orta yaşlıların hazım gücü güçlü olduğundan içkiyi tutabilmeleri daha kolaydır. Belhî bu iki örneği gözlemlere dayanarak verdiğini ifade etmektedir. Başka bir analizinde ise kadınların içki içme bakımından daha dayanıksız olduklarını ifade etmiştir. Ancak burada illet olarak gözlem değil, kadınların beyinlerinin ve sinirlerinin zayıflıkları gerekçe gösterilmiştir. Tam da bu sebeple Belhî'nin, kadınların içkiyi azaltmalarını tavsiye ettiği görülmektedir.¹¹⁹ Burada ilginç olan Belhî'nin çok içki içmenin kişiye vereceği zararı açıklarken ki kullandığı delillerdir. Önce gözlem yoluyla farklı dönemlerdeki insan bireylerinin içki içmeye uygun olduğunu belirtmiş, sonra kadın-erkek arasındaki farkı izah ederken beyin ve sinir zayıflığını delil olarak kullanmıştır. Oysa Belhî tarafından iki cinsin organları hakkında yapılan böylesi ayrımın Fârâbî'de yer olmadığını görüyoruz. Nitekim Fârâbî, dişilik ve erkekliği oluşturan kendilerine has fizyolojik yapının farklılığı

¹¹⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: en-Nefs*, 32-47.

¹¹⁹ Ebû Zeyd el-Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs*, çev. Nail Okuyucu - Zahit Tiriyaki (İstanbul: Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, 2012), 236.

dışında kadın ve erkeğin diğer organlardaki ortaklığını ifade etmektedir.¹²⁰ Hâliyle Belhî'deki delilin delil değeri tartışmaya açıktır. Muhtemelen bilimsel bir temele de dayanan Belhî'nin bu görüşü, ontolojik bir tahsis olarak değerlendirilmemiştir.

Belhî'de yer alan başka bir ifade cinsellikle ilgili olarak erkek ve kadının tabiatına ilişkindir. Belhî cinselliğin niteliği, kendisine duyulan ihtiyaç ve taşıdığı yarar ve zararlar hakkında erkeklere ilişkin şöyle demektedir: “Bilir ki cinsellikte elde ettiği şey erkekliğinin, koçluğunun ve adamlığının kemaline şهادet etmektedir”. Belhî, her şeyin faziletinin tabiatını kemale erdirmesi ile mümkün olduğunu ifade eder. Söz gelimi erkekliğin tabiatı da doğurtma (*tevlid*) gücünün kemale ermesi ile olmaktadır. Şayet bu kuvvet bir erkekte eksik olursa, erkekliğin zıttı olan dişiliğe nispet edilmektedir. Bu ise erkeğin en büyük ayıbı olarak ifade edilmiştir.¹²¹ Nitekim erkekliğin doğurtma gücüyle ilişkili olarak okunması sadece Belhî'de değil, zikredeceğimiz diğer isimlerde de yer alan bir husustur. Sözelimi Fârâbî, madde-suret öğretisini iki cins üzerinden devam ettirerek doğan canlının maddesini verenin dişi, sûretini verenin de erkek olduğunu ifade etmiştir.¹²² Aynı şekilde İbn Sînâ da üreme gücüne ilişkin açıklamasında üreme gücünün erkekte etkin (fâil), dişilerde ise edilgin (münfail) bir biçimde bulunduğunu belirtmiştir.¹²³

Söz konusu bu görüşlerin Aristoteles'in üreme teorisinden kaynaklandığını, bu anlamda kendi dönemlerindeki mevcut üreme bilgisini devam ettirdiklerini söylemek mümkündür. Zira, birinci bölümden hatırlanacak olursa Aristoteles'e göre yalnızca erkek, kanı dönüştürerek meniyi oluşturma gücüne sahipti. Baba formu, anne ise maddeyi temsil etmekteydi. Bu anlamda İslâm filozoflarının mevcut birikimi devam ettirmiş olmaları şaşırtıcı değildir. Nitekim saydığımız filozofların dönemine kadar mevcut iki farklı gebelik teorisinin mevcudiyeti literatürde dile getirilmiştir. Bunlardan biri Aristoteles'in diğeryse Galen'in kadın ve erkeğin anatomisi üzerinden geliştirdikleri gebelik teorileridir. Bu bağlamda Aristoteles anatomik olarak er ve dişinin farklı olduğu, embriyonun oluşumunda asıl formu verenin erkek olduğunu, kadınınsa yalnızca maddeyi

¹²⁰ Fârâbî, *Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 154, 156. Krş. *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, thk. Albert Nasrî Nadir (Beyrut: Dârü'l-Meşrîk, 1986), 99-100.

¹²¹ Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfüs*, 290.

¹²² Fârâbî, *Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri*, 150. Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, 88.

¹²³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, 47.

sağladığını ifade etmiştir. Galen ise, kadın ve erkeğin anatomilerini bir ve aynı saymış, embriyonun oluşumunda kadın ve erkeğin benzer roller içinde olduğunu savunmuştur.¹²⁴ Buradan hareketle zikrettiğimiz İslâm filozoflarının Aristotelesçi gebelik teorisini sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

Hikemiyat literatürüne baktığımızda ise kadın ve erkek cinsinin üreme fonksiyonları üzerinden aktarılan pasajlar değil, doğrudan kadını madde, erkeği de form olarak niteleyen aktarımlar tespit edilmiştir. Söz gelimi bu aktarımlardan birinde Platon, bilgiye sarılmak gerektiğinden, çünkü bilginin yaratılışın başlangıcı olan sûrete ait bir özellik olduğundan söz etmektedir. Ardından öğrencilerine yeme-içme hususlarında aşırıya kaçmamak gerektiğini öğütleyerek bu ifadelerle heyûlâ ve sûret (form) arasında bir benzerlik ilişkisi kurmuştur. Bu açıklamalarını bağladığı yer ise oldukça ilginçtir. Buna göre, yeme-içme ile ilgili hususlar, sûret kadar değerli olmayan yani heyûlâ (madde) türünden şeylerdir. Bundan dolayı Platon öğrencilerine sûrete benzemelerini öğütlemekte, heyûlâdan da kaçınmaları gerektiğini ifade etmektedir. Bu noktada ise şair Homeros'tan “heyûlâ kadına, sûret ise erkeğe benzer” şeklindeki bir iktibasla sözlerini pekiştirdiği görülmektedir.¹²⁵ Nitekim heyûlânın kadın, sûretin ise erkek olduğuna dair benzer ifadeler başka hikmetli sözlerde de yer almaktadır. Söz gelimi *Sivânu'l-hikme*'de Pisagor'a ait olduğu söylenen “sûret erkektir, heyula ise dişidir. Tabiat ise ne erkek ne de dişidir”¹²⁶ şeklindeki sözde de benzer bir yaklaşım göze çarpmaktadır.

Aktardığımız pasajlarda kadının madde, erkeğinse suretle ilişkili bir biçimde okunması bizde Beauvoir'ın içkinlik ve aşkınlık hakkındaki söylediklerini çağrıştırmaktadır. Nitekim Beauvoir'a göre tarih, erkeğe kendini gerçekleştirme anlamında aşkınlık, kadına edilgenlik, karanlık, gece gibi bir dizi anlam yükleyerek - Beauvoir'in ifadesiyle- ikinci cinsiyet olmuştur. Keza feminist düşüncenin geleneksel etiği eleştirdiği noktalardan biri de söz konusu bu ikili mantık anlayışıdır. Çünkü ikili mantık özü itibariyle akıl-duygu, ruh-beden, aklî olan-maddî olan gibi bir dizi zıtlıklar içinde kendini inşa etmiştir. Dahası hem Beauvoir hem de feminist düşüncede yer alan düşünceye göre bu ikilik, bir cinsi diğerinden daha üstün görerek diğerini ötekileştirmesi

¹²⁴ Meryem Büşra Berber, *Klasik İslam Filozoflarının Kadın Algısı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 168.

¹²⁵ İbn Fâtik, *Muhtârü'l-hikem*, 246.

¹²⁶ Sicistânî, *Müntehâbü Sivâni'l-hikme*, thk. Abdurrahman Bedevi (Paris: Dâru Bibliyon, 2004), 119.

şeklinde gerçekleşmiştir. Hikemiyat literatüründe yer alan Platon ve Pisagor'a ait olduğu söylenen madde-sûret üzerinden yapılmış bu ayırım, aslında Batı felsefesinin de kendini dayandırdığı bir yer olarak Antik Yunan düşüncesine işaret etmektedir. Bu hâliyle Beauvoir'ın cinsiyet meselesi açısından felsefe tarihini eleştirmesinde bir haklılık payı olduğunu söylemek mümkündür.

Ancak incelediğimiz İslâm ahlâk literatürünün hikemiyat niteliğindeki bu iktibasların varlığına rağmen bu tezde dikkate aldığımız hiçbir eserde bu ifadelere, yani açıkça erkeği ruh kadınıysa madde olarak gören bir ifadeye, pasaja rastlanmamıştır. Buradan hareketle feminist düşüncenin eleştirilerinde ya da özelde Beauvoir'ın yorumları, kendi tarihsel tecrübeleri için anlamlı olsa da incelediğimiz İslâm ahlâk kaynaklarında bir karşılık bulmamaktadır.

Sonuç olarak bu başlık altında insanın düşünen canlı tanımındaki canlı ifadesiyle bedene ilişkin tahsis içeren ifadelerin hangi yönlerden tahsise gidildiğini göstermeye çalıştık. Sırada ise öncelikle nefsin bir diğer gücü olarak nitelenen düşünen nefsin veya başka bir deyişle insânî nefsin insandaki konumlanışının mahiyeti ve işleyişine değinilecektir. Buradan hareketle de düşünen nefis hususunda herhangi bir cinsiyet tahsisine gidilip gidilmediğine ilişkin tespitlere yer verilecektir.

B. Düşünen Nefse Dair Belirlemeler: Akıl (Nefs-i Nâtıka)

Felsefî nitelikteki ahlâk eserlerinde nefis-i nâtıka veyahut düşünme gücü, aklın insan nefsindeki yerini ifade eder. İnsan bu yeti sayesinde diğer canlılardan ayrılmaktadır. Nitekim Ebû Bekir er-Râzî'ye göre akıl sayesinde insanlar akıl sahibi olmayan hayvanlardan üstün kılınmış ve idrak edilenlerin en büyüğü olan Allah'ın bilgisine ulaşmışlardır. Ayrıca Râzî, aklın yokluğu durumunda kişinin hayvanlar, çocuklar ve delilere benzeyeceğini de eklemiştir. Bu durumda akla uygun yaşayan bir kimse mutluluğa ulaşırken aklın kılavuzluğunu reddeden kimse ise mutsuzluğa düşecektir.¹²⁷ Fârâbî'nin deyişiyle insan, *nâtık kuvve* sayesinde akledilirleri (ma'kûlât) akletmekte ve iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etmektedir.¹²⁸ İbn Sînâ açısından nâtık kuvve, insanın fiilde bulunduğu onun sayesinde zevkin meydana geldiği ve bilim ve sanatların varlık

¹²⁷ Ebû Bekir er-Râzî, *et-Tıbbu'r-rûhânî: Ruh Sağlığı*, çev. Hüseyin Karaman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 57-58.

¹²⁸ Fârâbî, *Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri*, 134. Krş. Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, 87-89.

alanına çıktığı nefis mertebesidir.¹²⁹ Benzer şekilde Tûsî'ye göre de insanın iyiyi kötünden, güzeli çirkinden ayırması ve diğer canlılardan farklı olarak mutluluk ve mutsuzlukla vasıflanması hep nâtik nefis sayesinde.¹³⁰

Akıl konusunun ahlâkîlikle ilişkisini gördüğümüz bu tespitlerin sadece felsefi nitelikte yazılmış eserlerin ana meselelerinden biri değil aynı zamanda nas merkezli ahlâk eserlerinin de öncelikli meselelerinden biri olduğu söylenebilir. Örneğin Mâverî aklı bütün erdemlerin esası olarak görmekte ve ahlâkın kaynağını oluşturması bakımından önemli bir yerde tutmaktadır.¹³¹ Gazzâlî de dört farklı akıl tarifine dair yaptığı analizlerde iki tarifi önemine dikkat çekmektedir. Bu iki tarife akıl, insanları diğer canlılardan ayıran vasıf olarak ve küçük bir çocuğun mümkün olan şeyleri mümkün, imkânsız olan şeyleri de imkânsız olarak bilmesi (örneğin iki birden çoktur bilgisi) şeklinde tanımlanmıştır.¹³² Sonuç olarak gerek felsefi gerekse nas merkezli literatürde akıl sahibi olmak, iyi ve kötüyü bilmenin ve sorumluluk sahibi olmanın bir ön şartı olarak görülmüştür.

Hatırlanacağı üzere bu tezin temel hipotezinin ilk kısmı, teorik felsefi nitelikteki ahlâk eserlerinde insanın ontolojik yapısına ilişkin cinsiyet tahsisi içeren ifadelerin yer almadığı yargısını taşımaktaydı. Yani bu anlamda filozofların insanın ontolojik varlığını ispat ve akıl varlığı oluşu bakımından kadın-erkek ayırımına gitmedikleri varsayılmıştı. Buradan hareketle sorulması gereken ana sorular şunlardır: Hemen hemen bütün İslâm ahlâk düşünürlerinin ahlâkı temellendirirken incelediklerini gördüğümüz konulardan biri olan akıl meselesi, acaba her iki cinsiyeti de içine alacak genişlikte mi anlaşılmıştır? Yoksa kadın-erkek arasında akıl söz konusu olduğunda bir ayrıma gidilmiş midir?

Bu soruların cevaplarını aramak üzere kaynaklara yöneldiğimizde, kaynakların konuyu iki kategoride ele alma imkânını taşıdığını söylemek mümkündür. İlki düşünen nefsin her insan türünde var olduğunun çok açık bir şekilde vurgulandığı pasajlardan oluşmaktadır. İkinci kategori ise kadın veya erkeğin ontik ve akli varlığının farklılıklar içerdiği şeklindeki pasajlardan oluşmaktadır. O hâlde öncelikle düşünme gücü veya akıl

¹²⁹ İbn Sînâ, "el-Birr ve'l-İsm: İbn Sînâ'nın Ahlaka Ait Risalesi", çev. Gürbüz Deniz, *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 238-239.

¹³⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 46.

¹³¹ Mâverî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, çev. Mustafa Çağrıçı (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 41.

¹³² Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974), 215-216..

yetisinin tüm insanlarda eşit bir şekilde bulunduğunu ifade eden pasajların tespitine geçebiliriz.

Ebû Bekir er-Râzî, düşünen nefse sahip olmayı insanı hayvanlardan üstün kılan bir vasıf olarak zikretmektedir. Râzî'nin insanların hayvanlara nazaran tabiata gem vurmadaki bu ve benzeri üstünlüklerin hemen hemen bütün insanlarda bulunduğunu ifade etmektedir.¹³³ Râzî'nin hemen hemen her insan şeklindeki bu ifadeleri, cinsiyet ayrımı gözetilmeksizin her insanın ahlâkî özne olma potansiyelini içinde taşıdığına dair bir işaret olarak ele almak mümkündür. Benzer bir açıklamayla Fârâbî de duyum gücü, mütehayyile ve akletme bakımından kadın ve erkeğin birbirinden farklı olmadıklarını, sarahatle ifade etmektedir.¹³⁴ Fârâbî, bu ifadelerinden önce kadın ve erkeğin nefsin hangi kuvvelerinde farklılaştıklarını ifade etmiştir. İşte tam da bu farklılık vurgusunun ardından akıllara gelebilecek, acaba nefsin akıl yetisinde Fârâbî'nin cinsiyetler arasında bir ayrım gözetip gözetmediği sorusu açıklığa kavuşmaktadır. Nitekim İbn Sînâ da düşünen nefsin ister çocuk ister yetişkin ister akıllı ister deli ister hasta ister de sağlıklı olsun her insanda bulunduğunu ifade etmiştir.¹³⁵ Tûsî'de ise yukarıda zikrettiğimiz filozoflardaki gibi düşünen nefsin herkeste bulunduğunu ifade eden bir tanımlama yer almamakla birlikte "insan" genelinde yapılan bir tanımlama dikkat çeker.¹³⁶ Bu sebeple Tûsî'nin "insan" genelindeki bu ifadesini, iki cinsiyeti de içerecek bir tanımlamaya yormak pekâlâ mümkündür.

Nassı merkeze alarak ahlâka ilişkin yazan müelliflerden biri olan Gazzâlî ise akıl meselesini dört kısımda incelemektedir. Söz konusu akıl tanımlarından birinde mümkün olan şeyi mümkün, imkânsız olan şeyi de imkânsız olarak bilmek anlamındaki akıl, tüm insanlar için geçerli olduğunu ifade etmektedir. Ancak diğer üç anlamdaki akıl konusunda insanların farklılaştığına dikkat çekmektedir.¹³⁷ Söz gelimi bu üç tanımdan birinde akıl, insanı diğer canlılardan ayıran vasıf olması ve yaradılıştan gelmesi olarak tanımlanmış, bu akıl sayesinde insanın, nazarî ilimleri elde ettiği ifade edilmiştir.¹³⁸ İşte Gazzâlî'ye

¹³³ Râzî, *et-Tıbbu'r-rûhânî: Ruh Sağlığı*, 60.

¹³⁴ Fârâbî, *Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri*, 156, krş. Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzılâ*, 99-100.

¹³⁵ İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, çev. Fatih Toktaş (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 37.

¹³⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 45-48.

¹³⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 221.

¹³⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 215.

göre bu akıl her insanda aynı derecede bulunmamaktadır. Çünkü eğer bu akıl tüm insanlarda eşit seviyede olsaydı insanların bir kısmına “ahmak” bir kısmına “zeki” veya bir kısmına da “kâmil” insan denmezdi. Gazzâlî’nin bir başka akıl tanımında, tecrübe ile elde edilen bilgi olarak akıl zikredilmiştir. Gazzâlî, bu tarzdaki akıl konusunda yine ya yaradılıştan ya da tecrübe azlığından kaynaklı olarak insanların farklılaşabileceğini belirtmiştir. Son olarak diğer bir akılla kastettiğiye, kişinin işlerin akıbetini öngörmesini ve şehvet gücüne galip gelmesini sağlayan akıl yani *akl-ı müstefâddır*. Gazzâlî, her insanın şehvet gücünü yenme istidâdının farklı olduğu gerekçesiyle insanların bu anlamdaki akıl hususunda da farklılaştıklarını ifade etmektedir.¹³⁹ Görüldüğü üzere akıl konusunda insanların birbirinden farklılaştığına dair Gazzâlî’nin bu telakkilerinde cinsiyet gibi bir sebep insan aklında bir ayırım noktası olarak açık bir şekilde sunulmamıştır. Dahası bu tanımlarda insanların akıl bakımından farklılaşmalarının temel sebepleri yaradılışa, tecrübe azlığına ya da şehvet gücünü yenme istidadına bağlı olarak zikredildiğinden tüm insanların bu sebeplerden pay alacağı fikri çok açıktır.

Buraya kadar düşünüen nefsin her insanda olduğu, cinsiyete göre değişiklik arz etmediğine dair tespit ettiğimiz sarıh ifadeler yer verdik. İnsanın yetkinleşmesi, iyiyi kötüden ayırıcı vasfı itibariyle aklın herkeste potansiyel olarak bulunduğu dair bu ifadeler dikkat çekicidir. Yalnız burada dikkat çeken tek nokta bu ifadelerin varlığı değil aynı zamanda bu ifadelerin özellikle bir tercih olabileceği ihtimalidir. Bunu şöyle açıklayalım: İslâm filozoflarının Antik Yunan düşüncesini tevarüs ettikleri bilinmektedir. Bu düşünürlerden önde gelen Platon ve Aristoteles’in nefis düşüncesinde belirgin bir yeri olduğu da malumdur. Peki incelediğimiz felsefî literatürdeki filozofların nefis konusunda ilgili düşünürleri takip etmeleriyle cinsiyet tahsisine ilişkin konular arasında bir ilişki kurulabilir mi? Bu soruyu anlamlı kılmak için Platon ve Aristoteles’in kadın ve erkeğin aklî yetkinliklerine ilişkin pasajlarına sırasıyla bakılacak olursa Platon düşüncesinde kadın ve erkeğin birbirinden daha aşağı ve yetersiz bir şekilde tanımlanmadığı görülür. Platon, devlet yönetimi ile ilgili hususlardan bahsederken kadının doğurması dışında kadın ve erkek arasında herhangi bir fark gözetmediği görülmektedir. Buna ilave olarak yaradılış itibariyle de kadın ve erkek arasında bir farklılığın olmadığına, aynı potansiyele

¹³⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 216.

sahip olduklarına dair de ifadeleri vardır.¹⁴⁰ Nitekim bu düşüncenin İslâm filozoflarından biri olan İbn Rüşd tarafından dikkate alındığı ve yorumlandığı görülecektir.¹⁴¹

Ancak Aristoteles'e baktığımızda Platon'dan farklı olarak kadın ile erkeğin ontik varlığında bir ayrım öne çıkmaktadır. Hatırlayacak olursak Aristoteles, ruhun düşünme yetisinin kölede hiç olmadığı, çocukta daha gelişmemiş olduğu ve kadında var ama işlemediğini ifade etmişti.¹⁴² Aristoteles tam da bu ve benzeri ifadeleriyle modern dönemde feminist düşünürler tarafından eleştiri konusu olmuştu. Fakat İslâm düşüncesindeki yeri açısından durum farklı görünmektedir. Zira Antik Yunan eserlerindeki mevcut birikimin İslam filozoflarına kaynaklık etmesi özellikle de nefis teorisinin çeşitli şekillerde benimsendiği düşünüldüğünde kadının aklî yetkinlikten yoksun oluşuna ilişkin Aristoteles'e ait bu tahsisin yukarıda yer verdiğimiz müellifler nezdinde devam ettirilmemiştir.

Ayrıca teorik felsefi nitelikteki eserlerde geçen ifadelerden hareketle ulaştığımız cinsiyetsiz bir akıl anlayışı ile modern dönemde belirginleşen feminist teoriler ve feminist etik arasında bir ilişki kurulabilir. Özellikle liberal feministler tam da böylesine bir ontolojik bir eşitlik anlayışının kendi tarihlerinde olmamasını eleştirmekteydiler. Zira kendi tarihleri açısından erkeğin bir akıl, kadınınsa bir duygu varlığı olarak gösterilmesi sorunludur. Çünkü kadını akıl varlığından çıkarmak onun ontolojik hakikatini de zedelemek anlamına gelecektir. Aynı şekilde feminist etikçiler de kadın ile erkeği ayırıştırmanın bir ifadesi olan akıl-duygu karşıtlığını birini diğerinden üstün kılması ve ötekileştirmesi bakımından eleştirmişlerdir. İşte bu eleştiriler hep Aristoteles, Rousseau ya da Kant'ın örneği içinde sunduğumuz bu keskin, erkeğin akıl varlığı olduğu ve kadının bundan dışlanarak özellikle duygu varlığı olduğu şeklindeki düşünüş biçimindedir. Oysa yukarıda zikrettiğimiz müelliflerin cinsiyet gözetmeyen bu akıl görüşleri ciddi bir iddiayı içinde taşımaktadır. Bu durumda elde ettiğimiz bu sonuç teze başlamadan önceki temel hipotezimizi desteklemektedir. Ancak bu sonuç yeterli değildir. Çünkü bu sonuçlar özellikle akıl meselesindeki cinsiyetsiz bir tutumu benimseyenlerin görüşlerine işaret

¹⁴⁰ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu – M. Ali Cimgöz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 156-157.

¹⁴¹ Tezin "Erdem ve Erdemsizliklerde Cinsiyet Tahsisi" başlığında bu düşünce detaylandırılacağından burada yalnızca İbn Rüşd'e işaret etmekle yetinilmiştir.

¹⁴² Aristoteles, *Politika*, 34.

etmektedir. Aynı zamanda burada şu soru da gündeme gelecektir. Teorik olarak vazedilen cinsiyetsiz akıl görüşü, tikel meselelerde ya da başka bir ifadeyle pratik meselelerde de sürdürülmüş müdür? Zira bu sorunun da cevabı verildiği takdirde ancak bütünlüklü bir sonuç elde edilebilecektir. Bu noktada artık, kaynakları incelerken konuyu ikinci bir kategoride değerlendirme imkânı veren, insanın ontolojik yapısı ve düşünen nefesine ilişkin tespit ettiğimiz tahsislere geçilebilir.

İncelemelerimize göre bu tahsisler, kimi zaman gök cisimlerinin hareketinin ahlâk üzerindeki etkisi konularında kimi zaman evlilik ve benzeri ahlâk meselelerinin işlendiği yerlerin satır aralarında gördüğümüz ifadelerden oluşmaktadır. Bu ifadelerin ortak noktası ise kadın akli özelinde bir genellemeyi içermiş olmasıdır. Sırasıyla tespit edilen pasajlara bakıldığında kadın ve erkeğin kavrayış düzeyine dair bir tahsisin X. Yüzyılda İhvân-ı Safâ topluluğu tarafından ansiklopedik tarzda yazılan *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nde yer aldığı görülmüştür. İhvân-ı Safâ'nın ahlâk anlayışı gereğince ahlâkı etkileyen unsurlardan biri olarak gök kürelerinin hareketi sayılmış ve buna bağlı olarak örneğin sanat öğrenmeye çalışan bir kimse söz konusu olduğunda bu kimseler üzerinde yıldızların bir etkisi olduğu ifade edilmiştir. Bu görüşe göre sanatta yetkinlik Güneş, Satürn, Jüpiter ve Ay'ın hareketlerine bağlı olarak değişmekte, bu değişkenliğe bir de o kişilerin konumları eşlik etmektedir. Örneğin, sanat öğrenemeyecek gruplar arasında, Güneşin döngüsünde kalan bir kimsenin kral çocukları gibi gururundan sanat öğrenemeyeceği yer almaktadır. Aynı şekilde Satürn'ün etkisinde kalan bir kimsenin de tembelliğinden ve tabiatlarındaki hararetin ağırlığından ötürü sanat öğrenemeyecekleri ifade edilmiştir. Başka bir grup daha var ki, burası konumuz açısından önemlidir. Bu gruptakiler Ay'ın etkisinde olan kimselerden oluşmakta ve “aşağılığından, tabiatının rehabetinden ve anlayışının kıt oluşundan dolayı” sanat icra edemeyeceklerdir. *Risâle*'de bu vasıflarla nitelenenler ise kadınlar ve onlara benzeyen erkeklerdir.¹⁴³ Zikrettiğimiz söz konusu grupların yalnızca gök kürelerinin hareketine bağlı olarak değişen yetkinliklerinden bahsedilmemesi dikkat çekicidir. Kadınlar ve kadınlara benzeyen erkeklerin aşağılık, tabiatlarındaki rehabet ve anlayış kıtlığı sebebiyle de sanatta yetersiz kalan grup

¹⁴³ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Abdullah Kahraman vd., (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 1/197.

olduklarına göre burada cinsiyet, kişinin ahlâkını etkileyen bir başka unsur olarak görünmektedir.

İhvân-ı Safâ'da akıl vurgusunun yer aldığı başka ifadeler kişilerin bilgiyi kabul etme seviyeleriyle ilgili konularda yer almaktadır. Buna göre ilimde iyi bir seviyede olanların kadınlar, çocuklar ve zayıf akıllılar gibi taklide razı olmamaları, bunun yerine o ilimdeki sırları ve işaretleri araştırmaları tavsiye edilmiştir.¹⁴⁴ Aynı şekilde Allah'ın zât ve sıfatlarına ilişkin metafizik meseleleri idrak edenlerle idrak edemeyenlerin de bir olmadığı ifade edilmiştir. Zira insanların kimisi tahkik kimisi taklit yolunu benimsemelidir. Söz gelimi soyut düşünceleri idrak edememelerinden ötürü taklit yolunu benimseyecek kimseler; kadınlar, çocuklar ve cahillerdir.¹⁴⁵ Yine aynı kabilden olacak şekilde cennet ve cehennem ayetlerini lafızdaki gibi anlaması gereken grupta da kadınlar, cahiller ve çocuklar yer almaktadır. Çünkü bu kadarlık bir bilgi onları cennet karşısında ümitvâr olmaları ve tehdit edildikleri cehennem azabını anlamaları için yeterlidir. Buna karşın bilge bir kişi, bu tarzdaki ayetlerden Allah'ın öfkesinden ötürü azap etmediğini, Rabbinin rahmetinin gazabını aştığı gibi bir dizi anlamı çıkarabilecek düzeyde oluşuyla diğer gruptakilerden farklılaşmaktadır.¹⁴⁶ *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nde yer alan bu pasajlarda da kadın aklı, cahil ve çocukların akıllarıyla bir tutulmuş, hakikati idrak noktasında kadınlar eksiklikle nitelendirilmiştir.

Akıl konusunun gündeme geldiği konulardan biri de evliliğin devamlılığı ile ilgili hususlardaki İbn Sînâ'nın ifadeleridir. İbn Sînâ'ya göre evliliğin devamını sağlamanın veya boşanmanın önüne geçmenin yollarından biri, kadının elinden boşanma yetkisinin alınmasıdır. Zira İbn Sînâ, kadına boşanma yetkisi verilmemesinin gerekçesi olarak kadın hakkında “gerçekte zayıf akıllıdır ve arzu ile öfkesine çabuk kapılır” şeklindeki bir nitelemeye gider. Yalnız burada belirtmek gerekir ki, çalışmada kaynak olarak kullandığımız tercüme ile bu tercümede kullanılan Fatih Sultan Mehmed için istinsah edilmiş yazma eser arasında bir farklılık göze çarpmıştır. Şöyle ki, İbn Sînâ'nın bu yazmadaki ifadesi “واهية العقد” şeklinde geçmektedir.¹⁴⁷ Anlam itibarıyla “العقد” kelimesi

¹⁴⁴ Kahraman (ed.), *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/74.

¹⁴⁵ Kahraman (ed.), *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/409.

¹⁴⁶ Kahraman (ed.), *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/419-420.

¹⁴⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ömer Türker - Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları), 2014, 2/664.

“bağ, sözleşme” gibi manalara gelmektedir.¹⁴⁸ Yani bu kelime aslında akıl manasını taşımamaktadır. Bu durumda anlam, kadınların sözleşmeye bağlı kalma yönünün zayıf olduğu bu sebeple de boşanma kararının onun eline bırakılmadığı şeklinde anlaşılmaya müsaittir. Bu sebeple acaba bu ifade İbn Sînâ’nın diğer yazmaları için de geçerli midir diye bakıldığında bu ifadenin başka yazmalarda “el-akl” şeklinde geldiği de tespit edilmiştir. G. Anawati ve Said Yazed, İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ’*: *el-İlâhiyyât* eserine dair yaptıkları tahkikli neşirde kullandıkları sekiz farklı nüsha içinde sadece Ezher nüshasında “el-akd” ifadesinin geçtiğini belirtmişlerdir.¹⁴⁹ Her ne kadar iki farklı anlamın mevcudiyeti açıklık kazansa bile İbn Sînâ’nın, aynı başlık altında yer alan başka pasajında kadının akıl eksikliği vurgusunu yinelediğini de belirtmek gerekir.

Nitekim İbn Sînâ boşanma yetkisiyle ilgili olarak “evli çiftten akılca daha eksik, daha anlaşmaz, daha geçimsiz ve değişken olan” kimsenin kadın olduğunu ifade etmiştir. Bu itibarla boşanma yetkisinin kadına değil de hakimlere verildiğini belirtmiştir.¹⁵⁰ Buna ilaveten İbn Sînâ, kadının “çok hilekâr ve akla az itaat eden” bir varlık olduğunu da eklemektedir.¹⁵¹ Hatırlanacak olursa İbn Sînâ insanın düşünme yetisi konusunda cinsiyet ayrımı yapmaksızın bu yetinin herkeste bulunduğunu ifade ettiğini belirtmiştik. İbn Sînâ’nın bu düşüncesini destekleyecek bir başka konuda, ev yönetimine ilişkin risalesinde iyi kadının vasıfları arasında onun dindar, sevecen, güvenilir olmasının yanında akıllı ve zeki olmasını da zikrettiği görülecektir.¹⁵² Oysa yukarıdaki pasajlarda kadın, açık bir biçimde akılca zayıf olarak nitelendirilmiştir. İbn Sînâ’nın metinleri arasında bir çelişki gibi görünen bu ifadeler şöyle yorumlanmaya müsait görünmektedir. Ya İbn Sînâ’nın bu ifadeleriyle kendi sistemi içinde gerçekten bir çelişki barındırmaktadır. Ya da İbn Sînâ burada, fıkıhtaki mirastan pay alma, şahitlik gibi hususlardaki uygulamaların bir illeti olarak kadın hakkında dile getirilen belirlenimleri göz önünde bulunduruyordur. Başka bir nedense İbn Sînâ’nın bu açıklamalarının kendi mizaç teorisiyle ilişkili olabileceği varsayımdır. Nitekim İbn Sînâ *el-Kânûn*’da kadınların mizacının erkeklerden farklı olduğunu söylemektedir. Bu eserdeki ifadeler göre kadının mizacı erkeklere göre daha soğuk ve daha nemlidir. Nemli mizacın Herakleitos’ta da aklî düşünmeye yatkın bir

¹⁴⁸ Serdar Mutçalı, *Arapça – Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 2013), 630.

¹⁴⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’*: *el-İlâhiyyât*, thk. G. C. Anawati – Said Yazed, (y.y, ts.), 449.

¹⁵⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ’*: *Metafizik*, 2/666.

¹⁵¹ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ’*: *Metafizik*, 2/670.

¹⁵² İbn Sînâ, “Aile Siyasetine Dair Risâle”, çev. Vecdi Akyüz, *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, ed. İsmail Kara (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1992), 913.

mizaç olmadığı düşünüldüğünde kadınlarda var olduğu söylenen bu eksikliğin muhtemel bir başka gerekçesi mizaç teorisi olabilir.¹⁵³

Kadının akıl zayıflığına işaret eden başka bir filozof Tûsî'dir. Tûsî, İbn Sînâ'dan mülhem olsa gerek benzer bir biçimde iyi kadının vasıfları arasında kadının akıllı ve zeki olmasını evlilikte aranan bir özellik olarak saymıştır. Ne var ki Tûsî, bu hususa bir parantez de açarak güzel kadınların bir illeti olarak akıl azlığını ifade etmiş, bu sebeple güzelliğin evlilikte bir tercih sebebi olamayacağını belirtmiştir.¹⁵⁴ Burada ise akıl zayıflığının bu defa güzel kadınlara has bir özellik olarak zikredildiği görülmektedir.

Kadın akıllı ile ilgili bir başka vurgu Gazzâlî'nin eserlerinde göze çarpmaktadır. Gazzâlî'de yer alan bu ifadelerden biri, *Kimyâ-yı Sa'âdet* adlı eserinde, üstün ve aşağı mesleklerin tasnifinde yer almaktadır. Söz gelimi Gazzâlî, içinde çocuk terbiyeciliğinin de yer aldığı dört aşağı meslek grubunu saydıktan sonra bu tarz işlerle (çocuk terbiyeciliği) uğraşanların işlerinin kadınlar ve çocuklarla alakalı olduğunu ifade etmiştir. Gazzâlî bu noktada akıllı az olanlarla oturup kalkan kişinin aklının da az olacağını belirtmiştir.¹⁵⁵ Burada hem çocuk terbiyeciliğinin düşük meslek sınıfları içinde değerlendirilmesi hem de bu işlerle uğraşan kadınların aklının çocuk akıyla eş görülmesi ilginçtir. Gazzâlî'nin bu ifadelerindeki akıl eksikliği vurgusunu kadının ontolojik varlığını diğerleriyle ayırtıran bir açıklama olarak değil, tamamen sosyo-kültürel bir yorum olarak değerlendirmek mümkündür.

Gazzâlî'de gördüğümüz bir başka tahsis içeren ifade *İhyâ*'da yer alan ilmin faziletine dair başlıktaki ilginç bir benzetmede yer almaktadır. Buna göre Gazzâlî, ilmin fazileti başlığında pek çok fazilete yer verir. Bunlardan birinde hadis âlimi Zührî'nin "ilim lafzı müzekkerdir. Onu hakiki yiğitler sever" şeklindeki sözünü aktarır.¹⁵⁶ Bu ifadenin ne anlama geldiğiyle alakalı olarak Yusuf Sıdkî Mardinî (ö. 1903), Gazzâlî'nin *İhya*'sına yaptığı şerhte şöyle bir açıklamaya yer vermiştir:

Yani ilmin fazileti haysiyetiyle zeker gibidir ve zükran-ı rical onun kadrini bilirler ve onu seven ancak onlardır ki neticesi ilmi sevmeyen erkek değildir,

¹⁵³ Hümeýra Özturan, *Éthostan Ahlâka* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 470.

¹⁵⁴ Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 200

¹⁵⁵ Gazzâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, çev. A. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.), 252.

¹⁵⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/26.

nisa gibidir, nitekim denilmiştir ki “el-cinsü ile'l-cinsi yemilu” yani her cins kendi cinsine meyleder. Ve rical nisaya mufaddal olmaları hasebiyle allâme-i mûmâ ileyh dahi ilmi erkeklere benzetip teşbîh-i belîg kâidesi üzere edât-ı teşbîhi hazfîyle العلم ذكر demıştır ve câiz ki lafzı dahi müzekkerdir demektir.¹⁵⁷

Konumuz açısından akıl ve bilgi bütünlüğü birlikte değerlendirildiğinde bu ifadeleri akıl vurgusunda toplumsal cinsiyet tahsisi içeren ifadeler arasında zikretmek uygun görülmüştür. Gazzâlî'nin kendi metninde sadece Zührî'nin sözüne yer verilmişken Mardinî tarafından yapılan yukarıdaki şerhte, ilmi sevmeyenler kadına benzetilmiştir. Bu benzetme, erkeklerin kadınlar karşısındaki üstünlüğü ile gerekçelendirilmiştir. Zührî tarafından ilmi teşvik sadedinde söylenmiş bu sözün, Gazzâlî tarafından aktarımı ve akabinde yakın bir tarihte yapılan şerhte bu sözün böylesi bir anlama dönüşmesi ilginçtir. Bu üç farklı dönemde bilgi ile uğraşanların erkekler olduğu çok açık bir gerçeklik olduğuna göre bu tarzdaki bir yorumu da yine cinsiyetler arasında ontolojik bir ayrım içerdiğini söylemek zor görünmektedir. Bu sebeple bu şerhi ancak sosyo-kültürel bir gerçeklik olarak değerlendirmek mümkündür.

Gazzâlî'de tespit edilen başka tahsisler aile yönetimine ilişkin ifadelerinde yer almaktadır. Gazzâlî, *İhyâ*'da evli bir erkeğin karısını yönetirken ne gibi hususları dikkate alacağından bahsetmektedir. Bu bahse göre erkek, kadının (eşinin) kötülüğünden emin olmak adına kadına muhâlefet veya muvafakatta adaletle özen göstermelidir. Zira kadın hilekâr, kötü, çoğunlukla ahlâkı bozuk ve akıl bakımından zayıftır. İşte bu sebeplerden ötürü Gazzâlî, evli bir erkeğin adaleti sağlaması adına kadının yönetiminde şaka ve ciddiyet arası bir yönetim benimsemesi gerektiğini ifade etmiştir.¹⁵⁸ *İhyâ*'da kadının akıl zayıflığının vurgulandığı başka bir ifade daha yer almaktadır. Buna göre erkek, kadınların akılları eksik olduğundan ötürü eşi karşısında sabırlı olmalıdır. Zira Gazzâlî'ye göre, aile içinde güzel ahlâkı sağlamanın iki yolu vardır. Birincisi aile bireylerine kötülük yapmamakla, ikincisi ise karşı tarafın yaptığı kötülüğe sabretmekle gerçekleşmektedir.¹⁵⁹ İşte Gazzâlî, bu noktada kadınları akıl zayıflığıyla niteleyerek, onların bu hâlinin mazur görülmesini, sabredilmesini tavsiye etmektedir. Buradan hareketle Gazzâlî'nin hem akıl zayıflığı vurgusu hem de diğer saydığı özellikler birlikte değerlendirildiğinde şöyle bir

¹⁵⁷ Gazzâlî, *İhyâ Tercüme ve Şerhi*, çev. Yusuf Sıdkî el-Mardinî (İstanbul: Yazma Eser Kurumu Başkanlığı), 2015, 1/115.

¹⁵⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 2/117.

¹⁵⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 2/112.

yorum yapmak mümkündür. Kadını hilekâr ve akıl zayıflığıyla nitelediği bu ifadelerini sosyo-kültürel bir değerlendirme olarak yorumlayabiliriz. Ancak kadını kötülük ve - çoğunlukla- ahlâkları bozuk olduğu şeklindeki değerlendirmeleriyle iki cins arasında ontolojik bir ayrıma gittiğini söylemek daha isabetli görünmektedir.

Felsefi ve nas merkezli literatüre ilave olarak cinsiyet tahsisi içeren başka bir ifade hikemiyat literatüründe tespit edilmiştir. Zikredeceğimiz iktibasın ilk bakışta kadının akıl zayıflığı ile ilişkilendirilmiş olması ilginç olsa da bu ilişkinin sadece bir metinde yer alması da ayrıca dikkat çekicidir. Söz konusu iktibasta Sokrates ile bir kadın arasında şöyle bir diyalog geçmektedir: Bir kadın Sokrates’e yüzünün ne kadar da çirkin olduğunu ifade ettiğinde Sokrates şöyle bir cevap vermiştir: “Sen paslı aynalardan olmasaydın güzelliğim sana yansır.” Bu iktibas aynı lafızlarla *Elfâz-ı Sokrat* ve *Muhtârü’l-hikem*’de geçmekle birlikte burada sadece İbn Hindû’nun bu iktibasın devamını getirdiği görülür. İbn Hindû’ya göre, Sokrates bu cevabıyla sanki kadınların akıllarının eksik oluşuna işaret etmektedir. Zira kadınlar, gerçekte de zaten güzel ve çirkin ayırt edememektedirler.¹⁶⁰ İbn Hindû’nun böylesi cinsiyet tahsisi içeren ifadesi, sosyo-kültürel bağlamda söylenmiş bir ifadeden ziyade kadının ontolojik ve epistemolojik varlığını ayrıştırıcı bir mahiyet taşıdığını söylemek mümkündür.

Böylece bu başlık altında İslâm ahlâk eserleri bağlamında akıl meselesine dair cinsiyet tahsisi içeren ifadelerin olup olmaması şeklindeki soruşturma iki şekilde sonuçlanmıştır. Birincisi bu tezin temel hipotezini destekler bir niteliğe sahipken ikinci kategoride ele aldığımız sonuçlar bu hipotezi yanlışlamaktadır. Birinci kategorideki müelliflerin cinsiyetsiz bir akıl anlayışı bizi, iki önemli sonuca götürmüştür. Bu sonuçların bir yönü zikrettiğimiz müelliflerin Antik Yunan mirasını çeşitli açılardan takip etmelerine karşın akıl sahibinin kim olduğu meselesinde bu mirasın sürdürülmemiş olmasıdır. Dahası Aristoteles’e benzer ifadeler hiçbir şekilde bu metinlerde yer almazken Platon’un özellikle *Devlet* eseri İbn Rüşd tarafından takip edilip, yorumlanmıştır. Bu sonuçların bir başka yönü ise modern feminist teoriler içinde özellikle liberal

¹⁶⁰ İbn Hindû, *el-Kelîmu’r-rûhânîyye fî hikemi’l-Yûnaniyye*, nşr. Mustafa Kabbânî (Kahire: Matbaatü’t-Terakki, 1900), 79. Tarihsel sıra dikkate alındığında bu iktibasın yer aldığı ilk yer Kindî’nin *Elfâz-ı Sokrat*’ıdır. bk. Kindî, *Elfâz-ı Sokrat*, “el-Kindî ve Sukrat”, nşr. Macid Fahri, *el-Ebhas* 16 (1963), 28. Huneyn b. İshâk, *Âdâbu’l-felâsife*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Ma’hedü’l-Mahtûtâtî’l-‘Arabiyye, 1985), 72. İbn Fâtik, *Muhtârü’l-hikem*, çev. Osman Güman (İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 208.

feministlerde belirginleşen kadın akli ile erkek aklının aynılığını savunan ve iki cins arasında herhangi bir ontolojik üstünlükten bahsedilemeyeceği düşüncesi arasındaki benzerliklerdir. Bu başlıkta yer alan ikinci bir sonuç, tezin temel hipotezini yanlışlayan cinsiyet vurgularıdır. Bu vurgularda kimi ifadeler sosyo-kültürel bağlamda yorumlanmaya müsaitken kimisin ontolojik bir ayrımı ihtiva ettiği tespit edilmiştir. Bu tahsisleri içeren İbn Sîna, Tûsî ve Gazzâlî'nin eserlerindeki akıl anlayışlarında önce cinsiyetsiz bir akıl anlayışı gözlemlenmişken bazı tikel meselelerde kadın aklının zayıflığını vurgulamalarıyla kendi metinleri içinde bir çelişki barındırdıkları yorumuna gidilmiştir.

Hem beden hem de nefis düşüncesi çerçevesinde incelediğimiz eserlerdeki cinsiyet tahsisinin yer alıp almadığı tespit edildiğine göre şimdi akıl sahibi insanın eylemlerine ilişkin meselelere bakılacaktır. Bu bakış bir insanın sahip olduğu iyi ve kötü eylemlerin müellifler tarafından belirlenimlerinde bir cinsiyet tahsisi içerip içermemesi yönünden olacaktır. Zira bu eylemlere dönük olarak getirilmiş açıklamalar insanın yetkinleşmesiyle yakından ilişkili olduğundan bu kapsamdaki tahsislerin var ya da yok oluşu da tezin problematiği açısından önemlidir. O hâlde nefis teorisinin bir uzantısı konumundaki erdemler-erdemsizlikler başlığına geçilebilir.

II. ERDEM VE ERDEMSİZLİKLER ÇERÇEVESİNDE CİNSİYET

İlk olarak erdem kavramının İslâm ahlâk felsefesindeki kazanımlarına bir ön ayak oluşturması bakımından erdem kavramının kendisine değinilecektir. Akabinde seçilmiş literatürde erdem/erdemsizlikler söz konusu olduğunda herhangi bir tahsise gidilip gidilmediği tezin problematiğine göre incelenecektir.

A. Erdem Kavramı

İngilizce *virtue* sözcüğü Latince erkek anlamına gelen *vir* sözcüğünden türemiş olan *virtus* sözcüğünden gelmektedir. Stoacılara göre, *virtusa* sahip olmak demek, “Tanrıça *Fortuna*’nın öngörülemeyen müdahâlelerine açık bir hayatla başa çıkabilmek için gerekli erkekçe niteliklere sahip olmak”tır. Erdem kavramının eski Grekçe’deki karşılığı ise *aretè*dir. Anlamı ise, “amacın ve fonksiyonun tamamlanması, kişinin potansiyellerini tam olarak gerçekleştirilmesi ya da kişinin doğasını açığa çıkarması”dır. *Arêtè* sözcüğü de

tıpkı *virtus* gibi erkeklige ait bir niteliktir. Örneğin; Aristoteles için *arête*, ancak yurttaşlık niteliklerini haiz kimselere hasredilmiş bir kavramdır ve bu sebeple de kadınlar bu kategorinin dışında bırakılmıştır.¹⁶¹ Sonuç olarak erdem, bir değer in gerçekleştirilmesinde öznenin belirli tarzda eyleme kapasitesi, yetisi ve yeterliliği anlamına gelmektedir.¹⁶²

Türkçe erdem sözcüğü ise, er kökünden türeyen erdem (*er-dem*, *ir-dem*), fazilet, edep, terbiye, hüner gibi anlamlara geldiği gibi erkeklik, yiğitlik, cesaret, kabiliyet, güç gibi anlamlara da gelmektedir.¹⁶³ Türkçe erdem sözcüğünün karşılığı olan Arapça “*fazilet*” sözcüğü, isim olarak “eksikliğin (naks) zıddı, artık, fazlalık, ihsan” anlamındadır. Fazilet kavramının özellikle ahlâkî erdemleri ifade edecek tarzda kullanılması ve sistematik bir fazilet teorisine dönüşmesi ise İslâm dünyasının felsefi kültürle tanışmasıyla gerçekleşmiştir.¹⁶⁴ İlk İslâm filozofu olarak kabul edilen Kindî’nin felsefi terimler hakkında kaleme aldığı *Risâle fî hudûdi’l-eşyâ ve rûsûmihâ* adlı risalede “el-Fezâilü’l-insâniyye” başlıklı kısımda fazileti “insana has değerli huy” şeklinde tanımlamıştır.¹⁶⁵ Fârâbî’ye göre de insanlardan iyi ve güzel fiillerin sâdır olduğu nefsi karakterler (*el-hey’âtü’n-nefsâniyye*), erdemlerdir. Kötü şeyler ve çirkin fiillerin ortaya çıktığı nefsanî karakterler ise erdemsizliklerdir. Yine Fârâbî’ye göre erdemler kendi özleri gereği iyi değil, mutluluğa ulaştırma gayesi dolayısıyla iyidirler.¹⁶⁶ Râgıb el-İsfahânî de felsefi kültürün etkisiyle fazileti, “insanın başkalarından üstün ve imtiyazlı olmasını sağlayan durum, kişiyi mutluluğa götüren şey” olarak tanımlamış, faziletin zıttına da *rezilet* demiştir.¹⁶⁷

B. Erdem ve Erdemsizliklerde Cinsiyet Tahsisi

İncelediğimiz İslâm ahlâk filozoflarının nefsin temel güçlerine dair açıklamalarının bir devamı niteliğindeki erdem ve erdemsizliklere dair görüşleri büyük ölçüde Platon ve Aristoteles’in düşüncesine dayanmaktadır. Platon’un nefsin üç gücüne (aklî, gazabî ve şehvî) karşılık gelen ve adaletin bunların bir uyumu olduğu hikmet,

¹⁶¹ Derya Küçükalkp, *Felsefe Ansiklopedisi*, “Erdem Etiği”, ed. Ahmet Cevizci (Ankara: Ebabil Yayıncılık, 2007), 5/627.

¹⁶² Doğan Özlem, *Etik-Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2004), 195.

¹⁶³ Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007) “Erdem”, 2/1461.

¹⁶⁴ Mustafa Çağrıncı, “Fazilet”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/268-269.

¹⁶⁵ Kindî, *Risâle fî hudûdi’l-eşyâ ve rûsûmihâ*, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Dârü’l-Fikri’l-Arabî, 1950), 177.

¹⁶⁶ Fârâbî, *Ârâu ehli’l-medîneti’l-fâzıla*, 106.

¹⁶⁷ Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî’a ilâ mekârimi’ş-şerî’a*, 132.

şecaat ve iffet şeklindeki temel erdem tablosu İslâm ahlâk filozoflarının erdem anlayışında belirleyici bir etkisi olmuştur. Aynı şekilde Aristoteles’in itidal teorisi de bu belirleyicilikte yer bulmuştur. Buna göre itidal teorisi, nefsin biri fazlalık (*ifrat*) diğeri eksiklik (*tefrit*) olan iki erdemsizlik arasındaki orta olma anlamına gelmektedir.¹⁶⁸ Aristotelesçi-Platoncu bu anlayış temelinde Fârâbî, erdemlerin, iyi fiillerin, erdemsizliklerinse kötü fiillerin uzun süre tekrar edilmesi ve bir alışkanlık hâlini almasıyla gerçekleştiğini ifade etmektedir. İşte bir kişide ahlâkı oluşturan da budur.¹⁶⁹ Bu tanımlamalar benzer bir biçimde İbn Sînâ gibi diğeri İslâm ahlâk filozofları tarafından da tekrar edilmiştir. İslâm filozoflarının erdem anlayışı nas merkezli literatür içinde incelediğimiz Mâverdî, Isfahânî, Gazzâlî gibi müellifler tarafından da belli ölçüde sürdürülmüştür. Müelliflerin erdem ve erdemsizliğe dair açıklamalarıysa, dini amaç ve uhrevi müeyyide ile ilişkilendirilecek şekilde gerekçelendirilmiştir.¹⁷⁰

Erdem ve erdemsizliklere temel oluşturan bu düşünceyi İbn Miskeveyh örnekliliğinde açıklamakta fayda vardır. İbn Miskeveyh nefsin güçlerini Platoncu tarzda aklî (akıl), gazabî (öfke) ve şehvî (arzu) olmak üzere üç veçheye sahip kabul eder. Buna göre aklî güç, ayırt etme ve olaylar hakkında akıl yürütme gücüdür. Gazabî güç, tehlikeler karşısında atılgan olma, kahramanlık ve her türlü şerefi arzulara gücüdür. Şehvî güç ise, bedenden kaynaklı arzuların gerçekleşmesini, beslenme, yeme-içme, cinsel münasebetler ve her türlü zevk verici şeyleri isteyen güçtür.¹⁷¹ Buradan hareketle İbn Miskeveyh, bir kişide bu güçlerin ortaya uygun (*itidâl*) şekilde alışkanlık hâline gelmesi hâlinde erdemlerin ortaya çıkacağını ifade eder. Eğer kişi itidalden sapıp bu güçlerin ifrat veya tefrit şeklindeki uçlara kayarsa bu sefer de erdemsizlikler meydana gelecektir. Bu anlamda kişinin akıl gücü mutedil olur, gerçek bilgileri elde etmeyi arzularsa hikmet erdemi doğar. Gazabî güç dengeli olur akıl gücüne boyun eğerse şecaat erdemi ortaya çıkar. Aynı şekilde şehvî güç mutedil olup yine akıl gücüne boyun eğerse ve kişi akla göre hareket ederse iffet erdemi doğar. Eğer bu üç fazilet bir arada bulunur ve birbirleriyle uyumlu olurlarsa şayet bu durumda adalet erdemi ortaya çıkar.¹⁷²

¹⁶⁸ Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 109-111. Mustafa Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: Birleşik Yayınları, 2000), 162-163.

¹⁶⁹ Fârâbî, *et-Tenbih alâ sebîli's-sa'âde*, nşr. Sahban Halîfât (Amman: el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye, 1987), 194-199.

¹⁷⁰ Murat Demirkol (ed.), *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi* (Ankara: Bilay Yayınları, 2018), 181.

¹⁷¹ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, çev. Abdülkadir Şener vd. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013) 32-33.

¹⁷² İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, 35.

İbn Miskeveyh söz konusu bu dört temel erdemlerin nasıl meydana geldiğini açıkladıktan sonra bir de bu erdemlerle ilişkili bir biçimde vakar, sakinlik, sabır, cömertlik gibi daha pek çok alt erdemini ortaya çıktığını ifade etmiştir. Örneğin İbn Miskeveyh'e göre bir insanın mal harcama eyleminde çok harcama yapması ya da elini sıkması bir tür aşırılık olarak görülür ve bu eylemi kınanırken, malını gerektiği yerde, gereken ölçüde ve gerektiği gibi harcaması durumunda bu kişi cömert biri olarak nitelendirilir. İşte erdem, bu orta olma hâlidir.¹⁷³ İbn Miskeveyh üzerinden anlattığımız erdem ve erdemsizliklere ilişkin hususların, seçilmiş literatürdeki ahlâk filozofları tarafından da genel olarak takip edildiğini, ancak alt erdem-erdemsizliklerin tasnifi konusunda farklılaştıklarını söylemek mümkündür. Bu farklılaşma anlattığımız genel çerçeveyi bozacak bir mahiyete sahip olmadığından burada diğer filozoflardaki erdem şemalarının ayrıntılarını incelemeye gerek duyulmamıştır.

Yukarıda İbn Miskeveyh üzerinden anlattıklarımızdan hareketle akla gelebilecek bir soru, bir kişinin erdemli veya erdemsiz olarak anılmasında insan doğasının bir tesirinin olup olmadığıdır. Zira bu soru bağlamında ele alacağımız ikinci ve ana soru kadın ve erkeğe göre değişen erdem veya erdemsizliklere incelediğimiz kaynaklarda vurgu yapılıp yapılmadığıdır. Öncelikle ilk soru çerçevesinde literatürde öne çıkan düşünceler aktarılmaya, ardından cinsiyet bağlamında farklılık taşıyan ifadelerin olup olmadığına bakılacaktır.

Öncelikle gerek felsefî gerekse de nas merkezli literatürdeki müellifler olsun hepsinde -Yahyâ b. Adî istisna edilecek olursa- insanın doğuştan kötü bir tabiatla gelmediğine dair genel bir kanaat vardır demek yanlış olmayacaktır. Bu genel kanaatle ne kastettiğimizi İbn Miskeveyh ve Fârâbî örneğinde açıklayabiliriz. İbn Miskeveyh *Tehzîbü'l-ahlâk*'ın “ahlâk ve huy” başlığı altında tam da sormakta olduğumuz insanın doğuştan belli niteliklerle gelip gelmediği konusunda “eskiler” diye dile getirdiği filozoflar arasında ihtilafların varlığından söz etmektedir. Buna göre, kimine göre insanın tabii bir ahlâkı mevcut ve bundan kurtulması imkânsızken, kimine göre insanın ne tabii ne de tabii olmayan bir ahlâkı vardır. Zira ikinci görüşe göre, kişi ahlâkı kabul edecek bir yaratılış ile dünyaya gelmiştir ve eğitimle değişime açık bir pozisyonadadır. İbn

¹⁷³ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, 37.

Miskeveyh söz konusu ikinci görüşü benimsemekle birlikte Aristoteles'i de referans olarak şöyle bir kıyasa ulaşmakta ve düşüncesine bir delil oluşturmaktadır:

“Her ahlâk değişebilir.

Değişmesi mümkün olan hiçbir şey tabii değildir.

Öyleyse hiçbir ahlâk tabii değildir.”¹⁷⁴

Farâbî de keza *Fusülü'l-medenî*'de bir insanın tabii olarak dokumacı veya kâtip olarak doğmadığına kıyasla aynı şekilde belli bir fazilete veya eksikliğe sahip yaratılmış olmayı da mümkün görmemektedir. Ancak burada tıpkı bir insanın yazma eylemine diğer eylemlerden daha çok meyletmesi ve ona bu fiilin daha kolay gelmesi nasıl mümkünse aynı şekilde fazilet ve eksiklik olarak nitelenen fiillere de bu tarzda bir meylinin olabileceği mümkün görünmüştür. Sonuç olarak Fârâbî, bir insan hakkında “bu insan kötüdür” şeklindeki bir önermeyi kabul etmemekte ama kişinin doğuştan itibaren kendisine tabii olarak kolay gelen fiile yönelebileceğini söylemektedir.¹⁷⁵

Fârâbî için insanın tabii olarak iyi ve kötü olmadığı şeklindeki açıklamasından her insanın tabiatının aynı olduğu düşüncesini de çıkarmamak gerekmektedir. Zira Fârâbî'nin teorisi gereği insanlar arasında faal akıldan gelen makulleri almaya olan yatkınlık farklıdır. Bu anlamda Fârâbî insanlardan *fitrat-ı selîmeye* sahip olanların ilk makulleri almaya daha yatkın olduğunu belirtir. Buna göre kimisi burhan ve felsefeye yatkın olurken kimisi ise burhânî hakikatleri idrak edecek seviyede bile değildir.¹⁷⁶

Zikre değer gördüğümüz bu iki örnekte ahlâkın değişmesinin önünde insan tabiatının bir engel olmadığı açıktır. Bu noktada bir istisna Yahyâ b. Adî'nin *Tehzibu'l-ahlâk* adlı eserindeki, “insanların çoğunun kötü ahlâk üzere yaratıldığı, çünkü insan tabiatında baskın olan şeyin kötülük olduğu” şeklindeki ifadeleridir.¹⁷⁷ Yahyâ b. Adî'ye göre de düşünen nefsi güçlü olan kimseler tabiatlarında güzel alışkanlıkları bulundururken düşünen nefisleri zayıf ve özleri kötü olanların tabiatlarında çirkin alışkanlıklar vardır. Kendisinde fazilet ve reziletlerin bir arada bulunması ise nefsinin orta seviyede olduğuna işaret eder. Yani insanların faziletlerinin farklılaşması, düşünen

¹⁷⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlâk*, 53-54.

¹⁷⁵ Fârâbî, *Fusülü'l-medenî*, nşr. D. M. Dunlop, çev. Hanifi Özcan (İzmir: İstiklal Matbaası, 1987), 31.

¹⁷⁶ Hümevra Özturan, *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 174.

¹⁷⁷ Yahyâ b. Adî, *Tehzibu'l-ahlâk*, çev. Harun Kuşlu (İstanbul: Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, 2013), 8.

nefslerin farklı oluşuna bağlanmıştır. Burada önemli olan bir diğer nokta, Yahyâ b. Adî'nin kişilerdeki bu alışkanlıkların kazanımının insanın yetiştiği çevre, görüştüğü kişilerin ahlâkıyla değişebileceği yönündedir.¹⁷⁸ Üstelik yerilen huylar arasında zikrettiği korkaklık, cimrilik, zulüm gibi kötü huyların aslında çoğu insanda bulunduğunu da özellikle ifade ettiği görülür.¹⁷⁹ İbn Adî'yi insan tabiatındaki baskın şeyin kötülük olduğu şeklindeki düşünceye sevk eden sebeplerden birinin müntesibi olduğu Hristiyanlık olduğu izlenimi verse de yine de kendi teolojisi ve ahlâk eserlerindeki kaynak kullanımı kıyası sonucunda daha isabetli bir sonuç elde edilebilir. Bu husus araştırmamız dışında bir konu olduğundan burada sadece seçtiğimiz literatürde böylesine bir farklılığın da mevcudiyetini ifade etmekle yetinelim.

İslâm ahlâk eserlerindeki erdemler/erdemsizlikler düşüncesindeki bu genel çerçeveden hareketle incelediğimiz kaynaklarda cevabı aranan soru şudur: Bir insanın kadın veya erkek olmasından kaynaklı “kadını erdemi şudur”, “erkeğin erdemi budur” şeklindeki bir farklılıktan söz edilmiş midir? Bu soruya dair bir tespit felsefî ahlâk literatüründe konumlandığımız Yahyâ b. Adî'nin *Tehzîbü'l-ahlâk*'ından elde edilmiştir. Zira İbn Adî, erdemler veya erdemsizlikleri ele alış biçiminde bir görecelilik hakimdir. Görecelilikten kastımız şudur: İbn Adî iyi huylardan bahsederken kanaat erdemini insanlar arasında orta halli ile düşük gelirli olanları için güzel sayarken bu erdemi hükümdarlar veya daha üst konumdakiler için bir erdem olarak zikretmemiştir. Ya da bir başka yerde merhametsizliği tüm insanlar için çirkin kabul ederken yeri geldiği zaman askerler ve kolluk görevlileri için bu durumun çirkin görülmeceğini ifade etmiştir.¹⁸⁰ Buna benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür. Tam da bu noktada akla gelebilecek soru bu tarz bir görecelilikte cinsiyetler arasında herhangi bir farkın gözetilip gözetilmediğidir.

Söz konusu erdem veya erdemsizliklere bakıldığında kötü huylar arasında zikredilen cimrilik, tüm insanlar için kötü karşılanmakla birlikte kadınlar için daha az kötü görülmektedir. Üstelik bu kayda göre kadınlarda cimrilik hoş bile karşılanmaktadır. Buna karşın cimrilik özellikle de hükümdar ve liderlerin itibarını zedeleyeceğinden

¹⁷⁸ Yahyâ b. Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, 22-24.

¹⁷⁹ Yahyâ b. Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, 8.

¹⁸⁰ Yahyâ b. Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, 28-40.

hükümdar ve liderler için kötü görülmüştür.¹⁸¹ Nitekim Gazzâlî de kadınların sahip olması gereken güzel huylara örneklik oluşturması açısından Hz. Ali'den iktibasla şu üç özellikten bahseder: Buna göre cimrilik, kendisini beğenmek ve korkaklık erkekler için kötü sayılan vasıflarken kadınlar için iyi vasıflar olarak nitelenmiştir. Özellikle kadının fazla tutumlu olmasıyla kocasının ve kendisinin malını korumuş olması kastedilmiştir.¹⁸² Cimriliğin özellikle kadın için bir erdem olarak sayılmasını sosyo-ekonomik bir tahsis olarak değerlendirmek mümkündür. Zira kadınlar hemen hemen her dönemde kazanan vasfiyla değil de mevcut parayı koruyan ya da harcayan sınıf olarak öne çıkmaktadır. Özellikle Gazzâlî'nin Hz. Ali'den naklettiği iktibastan hareketle kadının ev yönetiminde malı koruyan yani tasarruf eden bir vasa sahip olduğunu anlıyoruz. Neticede bu tahsislerin tümü, sosyo-kültürel veya sosyo-ekonomik bir arka plana dayandığı gerekçesiyle toplumsal cinsiyet tahsisleri olarak değerlendirilmiştir.

Toplumsal cinsiyet tahsislerinin yer aldığını gördüğümüz bir başka husus evlenilecek bir kadında olması gereken özelliklere ilişkindir. Buna dair örnekler hem İbn Sînâ hem de Tûsî'de yer almaktadır. Ayrıca bu betimlemeler de neredeyse aynıdır. Bu sebeple Tûsî'nin kaynaklarından birinin de İbn Sînâ olduğu bilindiğine göre bu benzerlik şaşırtıcı değildir. Evlenilecek kadında aranan özelliklerden biri olarak zikredilen saliha kadın betimlemeleriyle adeta ideal bir kadın nasıl olmalıdır, bu sorunun cevabı verilmiş benzemektedir. Buna göre her iki müellif nazarında saliha kadın, şu vasıflarla nitelenmiştir:

Erkeğin malda ortağı, evin yönetimi ve idaresinde pay sahibi, yokluğu esnasında onun vekilidir. Kadınların en iyisi, akıl, dindarlık, iffet, zekâ, hayâ, yufka yüreklilik, sevecenlik, uzun dilli olmama, kocasına itaat etme, kendisini onun hizmetine verme ve onun rızasını yeğleme, ağırbaşlılık ve kendi ailesi nazarında saygınlıkla donanmış olan; kısır olmayan; evi düzenlemeye ve harcamada ölçü gözetmeye vakıf ve kadir olan; hoş geçinmek, iyi davranmak ve iyi huylulukla karşılıklı ünsiyete, kocasının kaygılarının tesellisine ve üzüntülerinin giderilmesine sebep olan kadındır.¹⁸³

¹⁸¹ Yahyâ b. Adî, *Tehzîbu'l-ahlâk*, 46.

¹⁸² Gazzâlî, *İhyâ*, 2/102.

¹⁸³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 199. İbn Sînâ, "Aile Siyasetine Dair Risâle", 913.

Söz konusu aktarımdan hareketle pek çok çıkarım yapılabilir. Her şeyden önce zikredilmiş bu vasıfların özellikle kadınlara hasredilmiş olmasıyla müelliflerin cinsiyet tahsisine gittiği görülmektedir. Bu durumda İbn Sînâ ve Tûsî için kadın ve erkeğe göre değişen erdemler söz konusudur. Bir diğer önemli nokta, kadının erdemleri olarak zikredilen bu hususların baskın karakterinin itaat düşüncesi etrafında şekillenmiş olmasıdır. Aktarımdaki dikkat çekici bir başka husus, akıl, zekâ gibi niteliklerin kadınlarda aranan bir özellik olarak İbn Sînâ ve Tûsî tarafından zikredilmiş olmasıdır. Üstelik Tûsî metnin devamında, diğer özellikler olmasa bile akıl, iffet ve hayânın evlenilecek kadında mutlaka bulunması gerektiğini de eklemiştir.¹⁸⁴ Bu yaklaşım ile daha önce akıl meselesindeki tahsisleri birlikte değerlendirdiğimizde ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır. Önce düşünen nefse yani akla sahip olma noktasında cinsiyet tahsisi gözetilmeyip, ardından evlilik meselesinde kadında aranan bu vasıfların zikredilmesinde bir tutarlılık söz konusudur. Daha önce de belirttiğimiz üzere söz konusu filozofların kadının akıl zayıflığını vurgulayan başka pasajları da olduğundan bu tutarlı yaklaşımın sürdürülmediğini görmekteyiz.

Yukarıdaki pasajda kadının bir erdemi olarak zikredilen iffet, İbn Sînâ'nın başka eserinde yeniden karşımıza çıkmaktadır. Nitekim benzer bir biçimde iffet, Gazzâlî tarafından da açıkça kadının bir erdemi olarak zikredilmiştir. İbn Sînâ, iffeti kadının bir erdemi olarak zikretmekte¹⁸⁵ ve bunu şu gerekçeye dayandırmaktadır: “Çünkü kadın şehvetinde ortak olunandır ve nefesine çokça davetkardır.”¹⁸⁶ Yani kadın yapısı gereği, başkalarının bakışlarını üstüne çekmektedir. Bu yüzden İbn Sînâ'ya göre kadının iffetli olmamasının sonuçları utanç verici olacağından kadın örtünmeli, ağırbaşlı olmalı, erkek gibi çalışıp kazanç elde etmemelidir. Kadının çalışmasına gerek duyulmamasının bir diğer açıklamasıysa kadının ihtiyaçlarının zaten erkek tarafından karşılanıyor oluşudur.¹⁸⁷ İbn Sînâ'nın kadın için ön gördüğü iffet erdeminin neticeleri bu şekilde açıklanmıştır. Erdemleri dört grupta inceleyen Gazzâlî ise hikmet, cesaret ve adalet hususunda genel açıklamalara yer verdikten sonra iffet erdemi hususunda cinsiyet tahsisine gitmektedir. Buna göre aşırı utangaçlık kadın ve çocuklarda makbul görülen bir davranışken erkekler

¹⁸⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 200.

¹⁸⁵ “Kadının ödevi, iffetli olmaktır.”

¹⁸⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 2/668.

¹⁸⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, 2/669.

için bu durum çirkin sayılmıştır. Çünkü Gazzâlî'ye göre erkekler “ancak üstün tanıdıkları ve derin saygı duydukları kimseler yanında utanırlar.”¹⁸⁸ İbn Sînâ ve Gazzâlî'de iffet erdeminin özellikle kadınlara tahsis edilmiş bir erdem olarak zikredilmesi ilginçtir. Çünkü incelediğimiz kaynaklarda iffet erdemini ele alan Kindî, Fârâbî, Yahyâ b. Adî, İbn Miskeveyh, Râgıb el-İsfahânî gibi müelliflerin, iffet erdeminin tanımına yer vermekle yetindikleri ve özellikle bir cinse vurgu yapmadıkları tespit edilmiştir. Burada akla gelebilecek bir soru, pek çok kaynakta iffet erdemi sadece tanımlanırken Gazzâlî ve İbn Sînâ'da ve daha sonra Tûsî de bu erdemın neden kadına hasredildiğidir. Bunun muhtemel cevaplarından biri, Antik Yunan mirasından etkilenmiş olma ihtimalleridir. Bir diğeriye bu müelliflerin bizzat kendi erdem görüşlerinin toplumsal cinsiyet ayrımı gözetiyor oluşu olabilir.

Ayrıca iffet erdemının kadına has bir erdem olarak zikredildiği yerler yukarıda zikrettiğimiz müelliflerin eserlerinde değil aynı zamanda hikemiyat literatüründe de mevcuttur. Nitekim *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'da Pisagor'un vasiyeti olarak aktarılan bir iktibas yer almaktadır. İktibasta kadın nefsinin utanç verici olduğu, bu sebeple kadının kendisini güzel edeple süslemesi gerektiği ifade edilmiştir. Bu noktada kadının erdemleri olarak iffet ve yumuşak huyluluk öne çıkarılmıştır. İktibasın devamında Pisagor, kadının bu erdemleri nasıl kazanacağından da bahsetmektedir. Söz konusu bu yollar kadının gözünü, ağzını, dilini koruması, ev halkına yumuşak davranması, iyi işler yaparak ev halkına kendini sevdirmesi ve yaşamı güzelleştirmesi için kendisini hizmete adanması şeklindedir. Pisagor, sözlerini şöyle bir iktibasla sonlandırmıştır: “Kadının zîneti davranış tarzıdır, taktığı takılar değildir.”¹⁸⁹ Buradan hareketle iffet, yumuşak huyluluğun sadece İslâm ahlâk kaynaklarında değil aynı zamanda Antik Yunan mirasında da yer aldığı görülmektedir.

Hikemiyatta kadının bir erdemi olarak “susma” eylemi de zikredilenler arasındadır. Gerek Homeros'a dayandırılan iktibaslarda gerek diğer kaynaklarda susmak kadının bir erdemi olarak sayılmıştır. Buna göre Homeros “her kadının süsü susmasıdır” demektedir.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Gazzâlî, *Amellerde İlâhi Terazi*, çev. Abdullah Aydın (İstanbul: Aydın Yayınevi, 1971), 193.

¹⁸⁹ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, thk. Ahmed Abdülhalim Atıyye (Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1991), 372. “Kadının zîneti davranış tarzıdır, taktığı takılar değildir” şeklinde geçen iktibas *Kelîmü'r-rûhânîyye*'de de mevcuttur. bk. İbn Hindü, *el-Kelîmü'r-rûhânîyye fi hikemi'l-Yunânîyye*, 134.

¹⁹⁰ Sicistânî, *Müntehâbü Sıvânü'l-hikme*, 196.

el-*Kelîmu'r-rûhânî*'de filozofların Arapçaya çevrilen şiirlerinden kesitler başlığı altında söyleyenin kim olduğu zikredilmeksizin yine “kadının süsü susmasıdır” şeklinde bir önermeye yer verildiği görülmüştür.¹⁹¹ Hatırlayacak olursak benzer bir yaklaşım Aristoteles'te de mevcuttu. Aristoteles *Politika*'da kadına ve erkeğe has erdemlerin olması gerekliliğini ifade etmiş, kadınların erdemlerinden biri susmalarıyla aynı erdem erkekler için geçerli olmadığını belirtmişti.¹⁹² Buradan hareketle kadınlara yakıştırılan bu susma erdeminin Antik Yunan felsefesinde tekrarlanan bir anlayış olduğunu görüyoruz.

İffet ve suskunluğun kadına yakıştırılan bir erdem olarak zikredilmesiyle, Batı felsefesindeki ahlâk metinleri arasında benzerlikler söz konusudur. Çünkü Batı tarihinde kadınlara iffetin ve suskunluğun yakıştırılmasının yanında, Rousseau ile Kant örneğinde görüldüğü üzere, hayırseverlik, saygı, uysallık, itaat etmek gibi erdemler de zikredilenler arasındadır. Açıkçası feminist etik açısından, özellikle kadınlara tahsis edilmiş bu özelliklerin çeşitli açılardan sorunlu tarafları vardır. Eğer bir erdem kadınları sadece o erdemle sınırlandırıyor ve erkeklerin hak ve çıkarlarını ön plana çıkarıyorsa sorunludur. Araştırmamız neticesinde feminist etik açısından bakıldığında İbn Sînâ ve Gazzâlî'de tespit ettiğimiz iffet erdemine yönelik tahsislerin de böylesi bir sorunu taşıdığını söylemek mümkündür. Çünkü akıllara gelebilecek soru şudur, eğer kadını tanımlayan erdem iffetse erkeği iffet erdeminden dışlayan illet nedir? Buna dair bir açıklama zikrettiğimiz müelliflerde yer bulmamıştır. Sadece sayılan onca erdem arasında özellikle iffet erdemi kadına has bir erdem olarak zikredilmiştir.

Cinsiyet vurgusunun bizatihi kendisinin olumsuz bir vasıf taşıdığını gördüğümüz eserler de tespit edilmiştir. Sorumuzun cevabına yönelik ilk izlenimler Belhî'nin *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs* adlı eserinde takip edilebilir. Belhî, nefsanî rahatsızlıklara yer verdiği bölümünde insanların bedensel rahatsızlıkları bir şekilde son bulsa da keder, öfke, hüzn, korku gibi ruhî rahatsızlıklardan bir türlü kurtulamadıklarından bahseder. Ancak bu tarz hastalıklar, herkese aynı ölçüde gelip çatmadığından hareketle Belhî, hastalıklara yakalanan insanlar arasında bir ayrıma gider. Buna göre kimileri çabuk öfkelenirken kimileri yavaş

¹⁹¹ İbn Hindû, *el-Kelîmu'r-rûhânîyye fî hikemi'l-Yunânîyye*, 135.

¹⁹² Aristoteles, erdemlerin cinsiyetli olduğuna dair görüşünü şöyle gerekçelendirir. “Gorgias gibi ayrı ayrı erdemleri sayanlar, öyle genel tanımlar arayanlardan daha iyidir. Ozan Sophokles “susma”yı kadının şanıdır, diye ayırıyor; ama erkek için böyle değildir.” bk. Aristoteles, *Politika*, 35. Bu hususlar ve fazlası tezin birinci bölümünde feminist etiğin “Geleneksel Etiği Eleştirisi” başlığı altında değinilmiştir.

öfkelenir. Kimileri korkunç bir olay karşısında şiddetli bir korku duyarken kimisi daha cesur ve soğukkanlı davranır. Peki bu kimselerin ayrımında bir cinsiyet tahsisine gidilmiş midir? İşte bu soru önem arz etmektedir.

Belhî'ye göre kadın, çocuk ve zayıf tabiatlı kimselerin başlarına gelenlere verdikleri tepkiler ile “güçlü tabiatlı erkekler”in verdiği tepkiler birbirinden farklılaşmaktadır.¹⁹³ Belhî yine insanın başına gelen hadiseler ve sıkıntılar karşısında nefsin hüzne ve endişeye kapılmasının “düşük, başarısız kimseler ile zayıf tabiatlı kadın ve çocuk gibilerinin” işi olduğunu ifade eder. Buna karşın hüznün ve endişeye katlananların “kesin kararlı ve kâmil insanların işi” olduğunu da ekler.¹⁹⁴ Belhî, korku konusunda da kişinin nefesine öfke gücüyle yardımcı olmasını salık verirken, insanlar içinde korku ve dehşeti açığa çıkarmanın nefsin zayıf ve başarısız olduğunu gösteren bir şey olduğunu ifade etmektedir. Belhî bu durumun da yine kadın, çocuk gibi zayıf nefslilere has bir durum olduğunu belirtmektedir. Ayrıca eğer bir kişi korku ve dehşete kapılırsa, bu durumun kadınlar gibi zayıf nefsliler için has bir durum olduğunu düşünmesi tavsiye edilmiştir.¹⁹⁵ Belhî, üzüntü ve korkunun baskısı altında ezilme ve çaresizliği “zayıf nefsliler kadınlar ve çocuklara özgü” bir kusur olduğu şeklindeki görüşünü hocası Kindî'den almış ve bu düşünceyi devam ettirmiştir.¹⁹⁶

Korku ve üzüntülere dair getirilen izahlar ve tahsislere ilave olarak öfke hususunda da tahsis içeren ifadeler tespit edilmiştir. Örneğin Fârâbî, nefisle ilişkili olan öfke ve sertlik gibi kuvvetlerin dişilerde zayıf erkeklerde ise daha güçlü olduğunu ifade etmektedir. Fârâbî, merhamet ve acıma gibi nefisle ilişkili olan şeylerin kadınlarda daha güçlü, erkeklerde ise daha zayıf olduğunu belirtmektedir. Yalnız bu farklılık Fârâbî tarafından “kesinlikle bu böyledir” türünden bir ayrımı ifade etmez. Sözgelimi erkeklerde daha güçlü bulunan bu kuvveller pekâlâ kadınlarda bulunabilir yine aynı şekilde kadınlarda güçlü olarak bulunan bu kuvveller de erkeklerde bulunabilir.¹⁹⁷ Fârâbî'den farklı olacak şekilde konuya yaklaşan başka bir filozof, İbn Miskeveyh'dir. Zira İbn Miskeveyh'e göre öfkelenmenin izzet-i nefis sahibi olan erkeklere yakışan bir vasıf olmadığını, buna karşın bu tarz fiillerin erkeklerden

¹⁹³ Belhî, *Mesâlihü'l-ebdân ve'l-enfûs*, 419-420.

¹⁹⁴ Belhî, *Mesâlihü'l-ebdân ve'l-enfûs*, 498.

¹⁹⁵ Belhî, *Mesâlihü'l-ebdân ve'l-enfûs*, 478.

¹⁹⁶ Mustafa Çağrıncı, “Kindî'nin Def'ul-ahzan Adlı Risalesi, Kaynakları ve Tesirleri”, *Marmara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/7-10 (1995), 233.

¹⁹⁷ Fârâbî, *Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri*, 156. Krş. Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, 99-100.

daha çok kadınlarda görüldüğünü ifade etmiştir.¹⁹⁸ İbn Miskeveyh'e benzer bir ifade hikemiyat literatüründe de tespit edilmiştir. Buna göre kadınlar ruhlarındaki zayıflık sebebiyle erkeklere nazaran daha çabuk öfkelenmektedirler. Söz konusu pasaj şöyledir:

Plutarkhos şöyle dedi: “Şişliğin büyüklüğünden yaranın derinliği anlaşıldığı gibi, öfkelenen insanların sözlerinden de gönüllerinin kırıklığının ne kadar olduğu anlaşılır. Kadınların erkeklerden daha çabuk sinirlenmesi, hastaların sağlıklılarından daha hassas olması ve yaşlıların gençlerden daha içine kapalı olmaları bunu gösterir. Bu, öfkenin ruhun cesaret ve güçlülüğünden değil; tam aksine zayıflığından ve bayağılığından kaynaklandığının ifadesidir.¹⁹⁹

Yukarıda zikrettiğimiz üç ifadeden hareketle, öfke gücünün hangi cinste daha güçlü olduğu hususunun farklı şekillerde anlaşıldığını görüyoruz. Öfkenin mukabili olarak zikredilen merhamet duygusunun kadınlarda daha güçlü olduğu şeklindeki Fârâbî'ye ait bu ifadeye incelediğimiz ahlâk eserleri arasında öne çıkmaktadır. Çünkü merhametin kadınlarda daha baskın olduğu şeklindeki böylesi bir ifadeye incelediğimiz ahlâk eserlerinde rastlanmamıştır.

Bir başka tahsis felsefî nitelikteki eserlerden olan *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nde yer almaktadır. *Risâle*'de akıl meselesinde olduğu gibi yine gökyüzünde gerçekleşen hareketlerin insan üzerindeki tesirleri çeşitli şekillerde anlatılmaya devam edilmiştir. Örneğin Mars, Merkür'ün seviyesinde olup, tabiatı karışır ve güçleri birleşirse bu zamanda doğan bir kişide deha, edep, kıvrak zekâ, kurnazlık, nefret, hızlı hareket gibi özellikler hasıl olmaktadır. Buna karşılık eğer Mars, yörüngesinde alçalır ve seyrine geri dönerse bu zamanda doğan kimsenin “kadınlar gibi korkak, çekingen, kişiliği zayıf, hedefi küçük, zillite ve değersizliğe yatkın” olacağı kaydı geçilmiştir.²⁰⁰ Bu pasajlarda söz konusu dönemde doğan kimselerin özellikleri kadınlara benzetilmesi açısından bir tahsis söz konusudur. Zira bu tahsisin mahiyeti korkaklık, değersizliğe yatkınlık gibi bir tür erdemsizlik olarak niteleyebileceğimiz vasıflardan oluşmaktadır. Bu haliyle de kadınlar özelinde belirtilen bu

¹⁹⁸ *İbn Miskeveyh, Tehzibu'l-ahlâk*, 240.

¹⁹⁹ İbn Fâtik, *Muhtârü'l-hikem*, 590.

²⁰⁰ Kahraman, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/303.

vasıfların sosyo-kültürel bir bağlama değil, kadının ontolojik varlığa ilişkin bir tahsise işaret ettiğini ifade edebiliriz.

Bir erdemsizlik olarak nitelenebilecek bu tahsislerin benzerlerine hikemiyat literatüründe de rastlanmıştır. Bunların bir kısmı Sokrates'e dayandırılan iktibaslardan oluşmaktadır. Bu iktibaslarda kadının ontik varlığına ilişkin ilginç verilerin yer almasının yanında kadının iyilik ve kötülüğe olan temayüllerine dair ifadeler de yer almaktadır. Sokrates, kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplardan birinde kadınların zakkum ağacı gibi olduklarını ifade etmiş ve bu anlamda kadınlar hakkında “güzel ve parlaktırlar ama safın teki yediğinde onu öldürür” demiştir.²⁰¹ Başka bir yerde öğrencileri tarafından kendisine kadınlar olmasaydı ne kendisinin ne de kendi gibi bilgelerin olmasının mümkün olduğunu hatırlatan öğrencilerine şöyle bir cevap vermiştir: Kadın dikenli bir hurma ağacı gibidir. Bu diken insan bedenine girmesi hâlinde can acıtmasına rağmen meyvesi taze hurmadır.²⁰² Yine kendisine kadınlardan niçin nefret ettiği sorulduğunda, kadınların iyilikten nefret ettikleri ve kötülüğe yöneldiklerini gerekçe göstermiştir.²⁰³ Sokrates, kadınlar hakkında kendisine sorulmuş başka bir soru içinse kadın hakkında “bir şey ödünç verdiğinizde onu zâyi eder, hiçbir şeye güç yetiremeyip bırakır”²⁰⁴ demektedir. Sokrates'e dayandırılarak aktarılmış bu pasajlarda olumsuz bir kadın profili göze çarpmaktadır. Kadının iyi eylemlerden daha çok kötü eylemlere meylettğine ilişkin böylesi kanaatler dikkat çekicidir.

Konuyla ilgili hikemiyatta Sokrates dışında başka iktibaslar da tespit edilmiştir. *el-Kelîmu'r-rûhânî*'de yer alan ancak söyleyenin ismi zikredilmeden aktarılan bir alıntıda kendisine kadınlar hakkında sorulan kimselerin cevaplarında erdemsizlik olarak değerlendirilebilecek vasıfların sayıldığı görülür. İlgili pasajları metnin içeriğinin önemine binaen aktarmakta fayda görüyoruz. Söz konusu pasajda şu ifadeler yer almaktadır:

Kadınlar hakkında kendisine soruldu ve dedi ki: (Kadın) Barış olmayan savaştır. Ve bir başkası kadının vasıfları hakkında dedi ki: Eğer onu

²⁰¹ İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, 218.

²⁰² İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, 218.

²⁰³ İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, 220.

²⁰⁴ Huneyn b. İshak, *Âdâbu'l-felâsife*, 72.

yüceltirsen seni ezer, yetki verirsen seni üzer, sırrını açarsan seni ağızdan ağıza dolaştırır, onun yollarını bilemezsin, senin iş/durumlarının hepsini sana söyler... O, ayrılması zor bir bağıdır, o durmak bilmeyen bir kederdir, tükenmez bir kötülüktür, kaçınılması mümkün olmayan bir acıdır... Suç işler ama sesi yüksek çıkar (hem suçludur hem de güçlü), günah işler ama utanmaz, yalan yere iftira atar, suçu meydandayken yemin eder, çocuk ahlâkına sahip bir şekilde yaşlanır, gücü bitse de dili bâkî kalır, şayet sen böylesinden uzaksan sakın ha yaklaşma, şayet yakınsan da bir an evvel kurtulmaya bak.²⁰⁵

Görüldüğü üzere Sokrates'e dayandırılan sözdeki gibi sözün kime ait olduğu ifade edilmeden aktarılan bu pasajda da kadın, kötülükte ilişkilendirilmiştir. Kadının kötülükle ilişkili olarak okunması, İslâm kaynaklarına hikemiyat içinde aktarılmasına rağmen, incelediğimiz eserlerde böylesine bir vurguya -İhvân-ı Safâ ve Gazzâlî hariç- rastlamadığımızı ifade etmeliyiz.

Buraya kadar zikrettiğimiz kaynaklarda araştırma sorumuz çerçevesinde hem “kadının erdemi şudur” şeklindeki önermelerin tespitine hem de erdemsizlik türünden aktarılmış vasıflardaki tahsislere yer verildi. Şimdiyse erdemlerin kazanımını kişinin topluma katılımı ile ilişkili bir biçimde ele aldığımız gördüğümüz filozof İbn Rüşd'ün görüşlerine yer verilecektir. Sadık bir Aristoteles takipçisi (şârih) olan İbn Rüşd, siyaset konusunda Aristoteles'in *Politika* eseri kendi zamanında Arapçaya henüz tercüme edilmediği için Platon'un *Devlet*'ine şerh yazdığını ifade etmiştir. İbn Rüşd'ün *Devlet*'e yazdığı şerhte (*Telhîsu's-Siyâse*) erdemlerin kazanımı hususunda Platon'un düşüncesini devam ettirdiği görülmektedir.²⁰⁶

Bu kısımda esasen Platon'un başlattığı sorgulamayı kısaca hatırlatmakta fayda vardır. Böylece İbn Rüşd'ün fikirleri belirginlik kazanacaktır. Erdemlerin hem etik hem de politik alanla ilişkisini kurduğunu gördüğümüz Platon *Devlet*'te öncelikle genel olarak eğitilmiş ve erdemlerle donanmış nitelikli koruyucu olacak erkeklere özgü bir sınıfın olması gerektiğine değinir. Erkeklerin toplum içindeki yerini belirledikten sonra bu sefer kadınların toplumsal düzlemde nerede ve ne şekilde yer alacağını tartışır. Sorduğu soru

²⁰⁵ İbn Hindü, *el-Kelimü'r-rûhâniyye fî hikemi'l-Yunâniyye*, 132.

²⁰⁶ Gülnihal Küken, *Doğu-Batı Felsefî Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması* (İstanbul: Alfa Yayınları, 1996), 54.

şudur: “Şehir halkından olan sınıfların, özellikle de koruyucuların doğasıyla kadınların doğası farklı mıdır?” Buradan yola çıkan Platon kadın ve erkeklerin aynı doğaya sahip oldukları, dolayısıyla da şehirde kadınların da erkekler gibi aynı işleri yapmalarını engelleyecek herhangi bir husus olmadığı sonucuna ulaşmaktadır. Buna göre, kadınlar arasından da pekâlâ savaşılar, filozoflar ve bilgelerin bulunması gerekir. Yalnız burada şöyle bir kayıt düşülerek kadınlar fiziksel olarak erkeklerden daha güçsüz kabul edilmiş, meşakkati daha az olan işler kadınlar için daha uygun görülmüştür.²⁰⁷ İşte tam da bu noktada İbn Rüşd araya girerek şu ifadeleriyle Platon’a katıldığı görülür:

Derim ki: İnsanlık amacı bakımından kadınlar ve erkekler bir bakıma aynı türdendirler. Çünkü, birtakım farklılıklar olsa bile bu şeylerde kadınla erkekler zorunlu olarak ortaklırlar. Demek istiyorum ki, bazı işlerde kadınların daha becerikli olmaları imkânsız değilse de, insani işlerin uygulanması bakımından erkekler daha dayanıklıdır. Nitekim uygulamaya ilişkin olan müzik sanatı konusunda durumun böyle olduğu düşünülmektedir. Bu sebeple denilir ki: Yetkinlik düzeyine ulaşan nağmeler erkekler tarafından bestelenip kadınlar tarafından okunan nağmelerdir. Dolayısıyla, kadınlar ile erkekler bir olarak aynı doğaya sahip olduklarına ve şehirde tür bakımından aynı doğaya sahip olmakla kastedilen şey bir tek amel olduğuna göre, bu durumda çok açıktır ki, söz konusu kentte kadınlar erkeklerin yaptığı işleri aynen yaparlar. Ancak, kadınlar erkeklerden daha güçsüz oldukları için, kadınların meşakkati daha az olan işlerle sorumlu olmaları gerekebilir.²⁰⁸

İbn Rüşd, kadın ve erkeğin aynı doğaya sahip olduğu düşüncesinden hareketle kadın ve erkeklerin gerçekte de pek çok sanatı birlikte yürüttüklerinden söz eder. Hatta kadınların dokumacılık ve terzilik gibi sanatlarda erkeklerden daha becerikli olduklarını ifade eder. Kadınların savaşa katılımı gibi hususlarda çölde ve dağlarda yaşayan topluluklarda olduğu gibi erkeklerle birlikte savaşa katılımında bir mahzur görmemektedir. Yine kimi kadınların zekâ ve güzel yetenek bakımından üstün yaratılışa sahip olduklarını ifade eder. Bu sebepledir ki kadınlar arasından da bilge ve yöneticilerin çıkması imkânsız değildir. İbn Rüşd kimi şeriatların liderlik, devlet başkanlığı gibi

²⁰⁷ Platon, *Devlet*, 152-156. İbn Rüşd, *Telhisu's-Siyâse li Eflatûn*, çev. Hasan Mecid el-Abidi - Fatıma Kazım ez-Zehebî (Beirut: Dâru't-Tali'a, 1998), 123-124.

²⁰⁸ İbn Rüşd, *Telhisu's-Siyâse li Eflatûn*, 124. Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-isâd*, 370.

hususlarda kadınları engellemiş olmasının aslında kadınlar arasında bu imkânın olmasından ötürü olabileceğini de eklemiştir.²⁰⁹

Üstelik İbn Rüşd, erkeğin yaptığı işi pekâlâ kadının da yapabileceğine dair başka bir delilde hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalara başvurur. Buna göre dişi köpekler en az erkek köpekler kadar öfkelenmekte ve saldırmakta, dişi sırtlanlar da -biraz güçsüz olmaları dışında- erkekler kadar dövüşebilmektedirler. Aynı şekilde doğasında saldırganlık bulunan hayvanların erkeklerinde olduğu gibi dişiler de keskin dişler ve pençeler gibi saldırı araçlarına sahiptirler ve genel olarak aynı düzeydedirler. İşte bu durum İbn Rüşd'ün, erkeğin yaptığı işlerin aynısını dişinin de yapabildiğine dair kullandığı başka kanıtlardandır.²¹⁰

İbn Rüşd'ün buraya kadar Platon'la paylaştığı ortak noktalar ve izahlarında erdemlerin kazanımına ilişkin kadının da erkek gibi topluma katılımını ön gördüğü çok açıktır. İbn Rüşd'ün Platon'dan ayrıldığı nokta ise, Platon'nun koruyucu sınıfının kadınları için ön gördüğü bu anlayış İbn Rüşd tarafından tüm kadınlar için genellenmiş olmasıdır. İbn Rüşd'ün şerhin devamında bir ideal olarak vazedilen kadınların bu işleri yapma kapasiteleri hakkında da bilgi vermektedir. Böylece dönemin gerçekliklerine de işaret etmiştir. Dönemin kadınlarına ilişkin bazı tespitlere yer veren İbn Rüşd, kadınların erdemlerine dair şöyle bir kanaati paylaşmaktadır:

Hâlihazırdaki şehrimiz olan Endülüs'te kadınlar diğer işler arasından yalnızca üreme ve kocalarına hizmet gibi şeyleri yapma yolunu tuttukları için diğer işlerdeki yeterliliklerini kaybetmişlerdir. Aynı şekilde, çocuk doğurma, emzirme ve çocuk bakımı gibi şeyler de böyledir. Bu durum onları diğer işleri yapamaz hâle getirmiştir. Bu kentlerdeki kadınlar bir şekilde, insani erdemler üzerine yetiştirilmemiş oldukları içindir ki, bu kentlerin fakirleşme nedenlerinden biri hâline gelmişlerdir. Sonuçta onlar, kadın nüfus erkek nüfusuna eşit olmasına rağmen, zorunlu işlerin büyük bir bölümünü, örneğin, yün eğirme, dokuma gibi işleri yapmaktadırlar. Bunu da yalnızca, geçim sıkıntısı nedeniyle mala duyulan ihtiyaç onları zorladığı vakit yapmaktadırlar. Tüm bunlar, tartışmaya gerek olmayacak kadar açıktır.²¹¹

²⁰⁹ İbn Rüşd, *Telhîsu's-Siyâse li Eflâtûn*, 124-125.

²¹⁰ İbn Rüşd, *Telhîsu's-Siyâse li Eflâtûn*, 125.

²¹¹ İbn Rüşd, *Telhîsu's-Siyâse li Eflâtûn*, 126.

Bu pasajdan anlaşılıyor ki kadınların insani erdemlerle donanmasının önündeki engel toplum yapılanması buna göre organize edilmemiş olmasıdır. Üstelik kadınların ülke ekonomisine bir katkısı olmadığı şeklinde ifade ise oldukça radikal görünmektedir. Hatta öyle ki İbn Rüşd'ün bu eseri modern dönemde yapılan toplumsal cinsiyet çalışmalarında da adından söz ettirmiştir. Nitekim İbn Rüşd'ün bu eseri üzerinden toplumsal cinsiyet çalışmalarına bir katkı sunması hedefiyle yazılmış bir makalede İbn Rüşd'ün fakih olma yönüne de ayrıca ilgi gösterilerek, Maliki mezhebi çerçevesinde ele aldığı *Bidâyetü'l-müctehid* isimli eseriyle de organik bir bağ kurulmuştur. Söz gelimi İbn Rüşd bu eserinde, kadınların evlenme, boşanma, imamlık, savaşa katılımı gibi bir dizi hususları ele almaktadır. Buradan hareketle makale, İbn Rüşd'ün kadınların savaşa katılabilecekleri, hâkim olabilecekleri gibi kadının kamusal alana katılımını destekleyen ifadelerin özgünlüğüne dikkat çekmiştir.²¹²

Burada zikretmekte fayda gördüğümüz başka bir husus İbn Rüşd'ün kadın ve erkeğin bir şeyi yapabilme kabiliyetine dair Platon'dan yaptığı alıntının bir benzeri Âmirî'nin *es-Sa'âde ve'l-isâd* adlı eserinde de aktarmış olmasıdır. Eserinde kadınların ilim ve sanatlar konusunda kabiliyet bakımından erkekten aşağı kalır yanlarının olmadığı ancak kadınlarda bu kabiliyetin daha zayıf olduğu şeklinde bir başlığa yer vermiştir. Bu başlığın ardından da Platon'dan şu aktarımı yapmıştır:

Platon dedi ki: Kadın, kadın olduğu erkek de erkek olduğu için daha iyi yaptıkları bir iş yoktur. Kadın da erkek gibi aynı işleri görebilir. Ne var ki kadın tüm işleri yapma konusunda daha zayıftır. Kadınlar içinde de savaşıma gücü olan ve hizmet aşkı taşıyanları buluruz.²¹³

Âmirî, hikemiyat niteliğindeki eserinde bu iktibası vermekle yetinmiş ve kendisi özellikle bir açıklama yapmamıştır. Aslında bu durum şaşırtıcı da değildir. Çünkü hikemiyat literatürünün öne çıkan özelliği özlü sözlerin bir araya getirilmiş olması yani bir sözün olduğu gibi aktarılmasıdır. Bu sebeple Platon'un bu ifadelerinin özellikle İbn Rüşd' tarafından sadece aktarılmamış olmaması önemlidir. Üstelik kadınla ilgili olarak

²¹² Catarina Belo, "Some Considerations on Averroes' Views Regarding Women and Their Role in Society", *Journal of Islamic Studies*, 20/1 (2009), 11-20.

²¹³ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-isâd*, 370.

erdemlere sahip olma imkânını topluma katılım ve katkısı ile ilişkilendirmiş olmasıyla *Telhîsu's-siyâse li Eflâtûn* incelediğimiz eserler arasında öne çıkmaktadır. Zira incelediğimiz diğer eserlerde böyle ibareler yer almamakla birlikte Gazzâlî örneğinde gösterileceği üzere, bırakın kadının topluma katılımını, kadının evde oturmasının bir gereklilik olarak vazedildiği görülecektir. Bu ve benzeri pasajların varlığına ev yönetimi bahislerinde cinsiyet başlığında ayrıca dikkat çekilecektir.

Bu başlık boyunca erdem ve erdemsizliklere yönelik cinsiyet tahsislerine, kadınlara has zikredilmiş olumsuz niteliklere ve son olarak erdemlerin toplumsal boyutlarıyla da ilişkilendiren İbn Rüşd'ün görüşlerine yer verildi. Bu tahsislerin erdemlere bakan yönleri cimrilik, iffet, yumuşak huyluluk ve suskunluğun kadının bir erdemi olarak zikredilmiş olmasıdır. Erdemsizlikler içerisinde değerlendirilebilecek kötü niteliklerse kadınlara hasredilecek şekilde gelmiştir. Bu tahsislerin tespiti hikemiyat literatüründen elde edilmiştir. Özellikle hikemiyat literatüründe kadını bizzat kötülükle ilişkilendiren pasajların varlığına rağmen bu ve benzeri ifadeler -İhvân-ı Safâ hariç- incelediğimiz diğer eserlerde rastlanmamıştır. Erdemlerin bireyselliğinden hareketle ulaşılmış bu sonuçlara erdemleri toplumsal boyutlarıyla da ilişkilendirdiğini gördüğümüz İbn Rüşd, incelediğimiz eserler arasında öne çıkmıştır. Kadın ve erkeğin doğasını aynı kabul eden İbn Rüşd, kadın ve erkeğin aynı eylemleri yapma potansiyellerin de eşitliğine vurgu yapmıştır. İbn Rüşd, erdemleri kazanım noktasında kadınların ev içi sorumluluklarla sınırlandıran mevcut düzeni eleştirerek, kadının da toplumsal yaşama katılımını desteklemiştir.

Şimdiyse, incelediğimiz eserlerin neredeyse çoğunda ele alınan bir konu olan ev yönetimi hususlarına ve gerek evlilik öncesi kadın-erkek ilişkilerine gerekse evlilikle birlikte açığa çıkan ilişkiler ve son olarak da çocuk eğitimi alt başlıklarına yer verilecektir. Bu başlıkların önemi, tezin temel hipotezinin de ikinci ayağı olan ahlâk meselelerin pratik veçhesine belirginlik kazandıracak olmasında yatmaktadır. Zira ikinci bölümden itibaren hipotezin birinci kısmı hakkında belli bir kanaate varılmış oldu. Ve şimdi sorulması gereken temelde iki soru vardır: 1- Ahlâkî eylemleri gerçekleştirdiğimiz, tikellere ilişkin bir alanda; pratik ahlâk boyutunda cinsiyet tahsisi yapılmış mıdır? 2- Tezin hipotezi gereği incelediğimiz ahlâk eserlerinin teorik meselelere ilişkin cinsiyet tahsisi içeren veya içermeyen ifadeleri pratik meselelerde de sürdürülmüş müdür?

III. EV YÖNETİMİ BAHİSLERİNDE CİNSİYET

Sözlükte “bir kimsenin işini çekip çevirmesi, sonunu hesap etmesi” anlamındaki tedbîr kelimesi ahlâk ve siyaset kitaplarında “yönetim, siyaset” manasında kullanılmaktadır. Ev anlamının Arapça karşılığı “menzil” kelimesiyle birlikte kullanıldığında tedbîru’l-menzil terkibi ahlâk eserlerinde “ev idaresi” ve “aile ahlâkı” anlamlarına tekabül eder. Ev yönetimi ve aile ahlâkı bahislerinin kökeni İshak b. Huneyn tarafından Arapçaya çevrilen Aristoteles’in meşhur ahlâk kitabı *Nikomokhas’a Etik*’te geçen “oikonomia” (ev ekonomisi, ev idaresi) terimine kadar götürülmektedir. Aristoteles’in eserinde “oikonomia” her ne kadar bir terim olarak geçmekteyse de tedbîru’l-menzil kavramının ilk defa Yeni Pisogorcu Byrson’a (ö. MÖ II. yy.) ait *Oikonomikos* adlı kitabın karşılığı olarak kullanıldığı ifade edilmiştir.²¹⁴

Tedbîru’l-menzil, İslâm düşünce sisteminde felsefî yöntemle yazılmış ahlâk kitaplarında pratik ahlâk kapsamındaki üçlü tasniften birisidir. Tasnifin kalanında teorik ahlâk konularının ve bireysel ahlâkın incelendiği tedbîru’n-nefs ile devlet ahlâkının incelendiği tedbîru’l-müdün disiplinleri yer almaktadır.²¹⁵

Söz konusu tedbîru’l-menzil başlığında ele alınan konulara ilk dönem ahlâk kitaplarında çok az yer verilmiş olup²¹⁶ bu dönem içerisinde konu hakkında tanımlama yaparak detaylara girmeyenler olmakla birlikte konuyu pek çok kaynakla sentezleyen eserler de mevcuttur. Örneğin Fârâbî’nin *Risâle fî mâ yenbağî en yükaddem kable te’allümi’l-felsefe* başlıklı eserinde tedbîru’l-müdün ve tedbîru’l-menzil şeklindeki disiplinlerin tanımları yapılmış,²¹⁷ *Fusûlu’l-medenî*’de ise ev ve evi oluşturan parçalar ve aile reisinin nasıl olması gerektiğinden kısaca bahsedilmiştir. Fârâbî’nin diğer eserlerinde bu konulara özel bir başlık açılmamıştır. Bu yönüyle ev yönetimi bahsinin Fârâbî’nin eserlerinde dağınık bir şekilde yer aldığı söylenebilir.

Yine ev yönetimi ve aile ahlâkına ilişkin hususlarda az da olsa önemli bilgiler içeren başka bir eser İhvân-ı Safâ’nın *Resâilü İhvâni’s-Safâ*’sıdır. Kitapta nefsanî siyaset

²¹⁴ Mustafa Çağrırcı, “Tedbîrü’l-menzil”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/260.

²¹⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 17.

²¹⁶ Tûsî sonrası ahlâk filozofları tarafından ev ekonomisi bahisleri devam ettirilmiştir. Bunlardan olan Devvânî ve Kınalızâde Ali Çelebi’nin eserlerinde Tûsî’ye nazaran ev ekonomisine daha çok yer verildiği görülür. bk. Hasan Hüseyin Bircan, “Ahlâk: Mutluluk ve Erdem”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2016), 658.

²¹⁷ Çağrırcı, “Tedbîrü’l-menzil”, 40/260-261.

başlığı altında önce bireysel ahlâka akabinde de tedbîru'l-menzile yer verilmiştir. İbn Sîna (v.1037) *Uyûnü'l-hikme* adlı eserinde tedbîru'l-menzil yerine “el-hikmetü'l-menziliyye” terkinini kullanmış, bu terkinin ne ifade ettiğini aktarmış, fi *Aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye* adlı risalesinde aynı disiplini tedbîru'l-menzil adıyla anmıştır. Ayrıca bu disiplinin konularını içeren *er-Risâle fi's-siyâseti'l-menziliyye*²¹⁸ adlı eseri bu alanda yazılmış sistematik eserlerin öncüsü sayılmıştır.²¹⁹

Teorik felsefî nitelikteki eserler kapsamında değerlendirdiğimiz Nasîruddîn Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eseri ise bu türün en kapsamlı hâlini vermektedir. Tûsî, kitabının girişinde bu kitabı yazma niyeti olarak İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk* adlı eserini Farsçalaştırmak ve İbn Miskeveyh'in ihmal ettiği ev yönetimine (*tedbîru'l-menzil*) ve siyasete dair tartışmaları kitabına dâhil etmekten söz etmektedir.²²⁰ Gerek Tûsî gerekse yukarıda zikrettiğimiz kitapların inceledikleri meseleleri şöyle sıralayabiliriz: Ailenin yapısı, aile reisinin ailedeki konumu ve görevleri, aile bireylerinin birbirine karşı görev ve sorumlulukları, çocuk eğitimi, konuşma, yeme-içme, oturma âdâbı gibi çeşitli konular işlenmiştir.

Bölümün girişinde tedbîru'l-menzil bahislerinin felsefî ahlâk literatürünün bir parçası olduğunu ifade etmiştik. Buna ilave olarak nas merkezli ahlâk içinde değerlendirilen müelliflerden olan Gazzâlî'yi ve edep literatüründen Mâverdi'yi de bu kapsamda zikretmek gerekmektedir. Zira Gazzâlî *İhyâ-ü ulûmi'd-dîn* adlı eserinde aileyle alakalı kısımlarda tedbîru'l-menzil tabirini kullanmış, *İhyâ*'ya ek olarak *Mizânü'l-âmel* ve *Kimyâ-yı sa'âdet* adlı teliflerinde ev yönetimi ve aile ahlâkı hakkındaki bölümlere yer vermiştir. Örneğin bu eserlerde de benzer şekilde yeme-içme, nikah âdâbı kapsamında evlilik öncesi süreç ve evliliğin getirdiği hak ve sorumluluklar işlenmiştir. Mâverdi de benzer bir biçimde “Dünyanın Edebi” başlığı altında evlilik ahlâkını konu edinmiştir.

Söz konusu literatüre ek olarak aile reisliği, ev yönetimde erkeğe ve kadına yüklenen misyonlar ve özellikle kadınların vasıflarına dair hikemiyat literatüründen de pek çok veri tespit edilmiştir. Nitekim hem felsefî hem de antolojik mahiyetteki eserinde yönetim şekillerinden bahseden Âmirî'nin, *es-Sa'âde ve'l-is'âd* adlı eserinde her ev

²¹⁸ Bu eserin İbn Sîna'ya aidiyeti şüphelidir.

²¹⁹ Çağrı, “Tedbîru'l-menzil”, 40/260-261.

²²⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 12-13.

sahibinin evinde uygulaması gereken “beytî” yönetim şekline dair ayrı bir başlıkta iktibaslara yer verdiği görülür.²²¹ Diğer hikemiyat müelliflerinden Kindî, Huneyn b. İshâk, Sicistânî, İbn Miskeveyh, İbn Hindû ve İbn Fâtik’in eserlerinde Âmirî’de olduğu gibi ayrı bir bölümde söz konusu konulara yer verilmemiş, satır aralarında söz konusu düşünceye dair alıntılara yer verilmiştir. Bu minvalde artık zikretmiş olduğumuz müelliflerin eserlerinde yer alan ev yönetimi ve evlilikle bağlantılı olan konularda herhangi bir cinsiyet tahsisi yapıp yapılmadığı tespitine geçilebilir.

A. Ev ve Aile Reisi Bağlamında Cinsiyet

Fârâbî, el-medîne (şehir) ve el-menzil (ev) kelimeleriyle kastedilenin sadece mesken olmadığı, dört unsurdan oluşan bir yapı olduğunu ifade eder. Bunlar; karı-koca, efendi-köle, anne-baba ve çocuklar, mal ile mal sahibidir. Fârâbî, aileyi yetkin olmayan insani topluluk türlerinin en küçük birimi kabul eder.²²² Bu anlamda aile, çeşitli unsurların oluşturduğu bir birlik olup bu unsurları bir arada tutacak ve onların devamını sağlayacak bir insana ihtiyaç duyar. Fârâbî, bu işi yapacak kişiye aile reisi anlamında “rabbu’l-menzil” ve evin yöneticisi anlamında “müdebbir” ismini vermiştir.²²³ Ancak kadın veya erkekle ilgili bir tahsis yapmamıştır.

İbn Sînâ ise insanın en temel ihtiyacı olan gıdayı koruma gerekliliğini, ev kurmanın temeli olarak görmüştür. Gıda için erkek dışarı gittiğinden yerine bir başkasını bırakma ihtiyacı doğmuştur. Bu kişi, gönlünün ısındığı (tercihen) eş, yani kadındır. Kadın da ev içine girince nesil çoğalmış, ev üyeleri artmıştır. Haliyle yardımcıları, koruyuculara, bakıcı ve hizmetçilere ihtiyaç duyulmuştur. İşte böyle bir sistemde bir yönetici ile onun sorumluluğu altında yönetilenler ortaya çıkmıştır.²²⁴

Felsefî gelenekteki evin kurucu unsurlarına dair belirlenimler neredeyse aynı kabilden olup aile düzeninin sağlanması için bir aile reisinin gerekliliği ifade edilmiştir. Peki aile reisinin mahiyeti nasıl anlaşılmıştır? Bu hususla ilgili görüşlere sırasıyla bakmak gerekmektedir. Fârâbî, analogi yoluyla aile reisinin aile nezdindeki konumunu, şehirdeki

²²¹ Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, 251.

²²² Fârâbî, *Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri*, 186.

²²³ Fârâbî, *Fusûlü’l-medeni*, 36.

²²⁴ İbn Sînâ, “Aile Siyasetine Dair Risâle”, 908.

şehir yöneticisinin konumuna benzetir.²²⁵ Başka bir analogide de Fârâbî, insan bedenindeki her bir organın farklı işlevlere sahip olduğu, kimisinin kimisine göre daha üstün ve düşük olması gibi şehir ve ev halkını da aynı şekilde değerlendirmiştir. Buna göre şehir ve ev halkının, şehrin ve evin amacını gerçekleştirmek için her biri birbiriyle yardım içinde hareket etmesi gerekir. Nasıl ki bir organ hastalanır ve tedavisi için doktor gerekli tüm şeyleri yaparsa, şehrin ve evin yöneticisi de aynı şekilde tedavi noktasında ihmalkâr davranmamalıdır.²²⁶

Fârâbî, aile reisliğinin konumunun önemi dışında yine aile reisinde bulunması gereken özelliklere de yer verir. Buna göre aile reisinin en önemli özelliği düşünme yetisinin gelişmiş olmasıdır. Çünkü ailedeki amaçları belirleyecek olan bu yetidir. Bu sebeple aile reisi, amaçlar içerisinde “doğru amaçları” tespit edip kendisini iyi şeylere alıştırmalıdır.²²⁷ Düşünme yetisi dışında aile reisinin geliştirmesi gereken diğer özellik fikir yetisidir. Bu yeti, farklı ve sınırlı zaman, mekân, insan ve toplumdaki iradî makulleri (erdemleri) ayırt eder, onlara ilişkin arzuları da ayırmaya yarar. Bu anlamda fikir yetisi erdemli bir amaç ve en yararlı olan bir şey için olduğunda, o şey iyi ve güzel olur. Eğer amaç kötüyse elde edilen sonuç da kötü olur. Bu sebeple Fârâbî, bu yeti sayesinde gerek şehir ve toplum gerekse de aile için erdemli bir amaç uğruna en yararlı olanı çıkarmayı hedefler.²²⁸

Fârâbî'nin aile reisinin bu yetilere sahip olmasını istemesinin ardında ailedeki her ferdin yetkinliğini teminat altına alma amacı yatmaktadır. Zira aile reisinin, ev halkının eğiticisi (müeddip) ve öğreticisi (muallim) olmak gibi görevleri de vardır. Fârâbî aile fertlerindeki bireysel farklılıkları kabul ederek, her ferdin karakterine uygun olacak şekilde bir eğitim verilmesi gerektiğini ifade eder.²²⁹ Sonuç olarak aile reisi teorik ve fikri yetiler bakımından önce kendisini geliştirmiş olmalı ardından aile fertlerinin de eğitimlerine yardımcı olmalıdır.

Özetle Fârâbî, aile reisliğinde reis olacak kişinin özelliklerinden bahseder fakat “şu kişi aile reisidir” şeklindeki bir önermeye yer vermez. Bunun yerine aile reisi olmanın

²²⁵ Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, 36.

²²⁶ Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, 37-38.

²²⁷ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 91-92.

²²⁸ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 73-77.

²²⁹ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, 79.

şartı olarak herhangi bir cinsten yani konuda çıkarım gücü olanın, o konuda çıkarım gücü olmayana reis olduğu şeklindeki ifadeleri dikkat çeker. Bu sebeple ev yönetiminde mutlak manada bir kadın ya da erkeğin reis olmasına işaret edilmemiş, aksine yöneticide bulunması gereken ilkenin ne olduğuyla yetinilmiştir.²³⁰

Aile reisi ve aile yönetiminde dikkat edilecek özelliklerle alakalı bir başka görüş *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nin "Nefsânî Siyaset" başlıklı bölümünde yer almaktadır. Risalede, aile reisi olan kişiye aile üyelerinden olan eş, çocuk, kardeş ve köleyi belli bir âdet üzere yönetmesi tavsiye edilmiştir. Yönetim şeklinin ise yönetilenlerin yönetene itaat etmesi şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. Burada yönetici için belirlenen kriter yönetilenlerin alıştığı bir yönetimi benimsemesinin kendi nefsi için daha iyi olacağı yönündedir. Aslında *İhvân-ı Safâ*'nın aile meselelerine ilişkin görüş belirtmesi ilginçtir. Zira *İhvân-ı Safâ* topluluğu için tercih edilecek şey yalnız yaşamaktır. Ancak insanın sosyal bir varlık oluşu ve neslin devamı söz konusu olduğu için ev kurmanın gerekliliği üzerinde de durulmuştur.²³¹

İhvân-ı Safâ Risâleleri'nde aile yönetimine dair yukarıdaki tavsiyelerde aile reisinin erkek olduğu çok açıktır. Aynı şekilde konunun devamında yönetilenlerden biri olarak kadının idare edilme biçimi hakkındaki tavsiye niteliğinde açıklamalardan da yöneticinin erkek olduğunu anlıyoruz. Risâledeki açıklamalara göre aile yönetiminde gerekli tavsiyeleri takip edecek kişi, özellikle de kadınların idaresini daha iyi sağlayacaktır. Çünkü, kadınları yönetmenin birtakım zorlukları vardır. Bu zorluklarsa, kadınların tabiatlarından kaynaklanmaktadır. Şöyle ki *İhvân-ı Safâ*'ya göre kadınlar çok çabuk renk değiştirir, çoğu kez telaşlı bir yapıdadır ve bozgunluğu çok çabuk arzulamaktadırlar. Bu sebeple aile reisine eş yönetiminde yumuşak davranması ve kadına karşı dikkatli olması gerektiği salık verilmiştir. Bu tarzdaki kadınların yönetimi böyleyken, risalede bir de "Allah'ın koruduğu kadınlar" dan bahsedilmiştir. Sözelimi bu kadınlar, yukarıda ifade edildiği anlamdaki özellikler kendilerinde bulunmadığından diğerlerinden istisna edilmişlerdir. Kaldı ki böyle kadınların sayısının da az olduğu dile

²³⁰ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 112. Ayrıca bk. Ahmet Kâmil Cihân, "Fârâbî'de Aile Reisi", *bilimname* 2007/1 (2007), 48.

²³¹ Kahraman, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/195. Ayrıca krş. *Resâilü İhvâni's-Safâ ve hullâni'l-vefâ*, thk. Arif Tamir (Beyrut: Menşûrat-i Uveydad, 1995), 6/216.

getirilmiştir. Görüldüğü üzere farklı kategoride değerlendirilen iki kadın profili vardır ve ilk profildeki kadınların yönetimi konusunda aile reisi uyarılmaktadır.²³²

Aile reisliğine bir yönetici vasfı katan ve buna ehil olan niteliği de erkeğe devreden bir diğer filozof İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ'nın ailenin yönetimine dair meseleleri sistematik tarzda incelemeye kişinin kendi siyaseti ile başlamıştır. Çünkü kişi, kendisiyle ilgili yönetimi iyi idare ederse, diğer yönetimlerde zorlanmaz. Bundan ötürü kişi her şeyden önce, yönetici konumundaki akıllı ile yönetilen konumunda olan "kötülüğü emreden, çok kusurlu, tabiatında ve yaratılış temelinde kötülük" dolu bir nefse sahip olduğunun bilincinde olmalıdır.²³³ İbn Sînâ, kendini bilme olarak yorumlanabilecek bu bakış tarzından sonra yönetilenlere nasıl muamele edileceği hususlarına değinmiştir.

Aile reisinin ev içindeki konumuna dair Fârâbî'dekine benzer bir yaklaşım, Tûsî de mevcuttur. Tûsî de tıpkı Fârâbî gibi ev idaresindeki tümel ilkeyi şöyle vazetmiştir: Bir doktor nasıl ki bir bedenın sağlığını korumaya ya da bir bozukluk meydana geldiğinde o bedenın tedavisinde tüm organları gözetiyorsa aynı şekilde evin yöneticisi de tüm ev halkının yararını (salah) gözetmesi gerekmektedir. Bu örneklemeden hareketle Tûsî, ev halkından her bir bireyin bireysel doğası ve özelliğinin var olduğunu ifade etmiştir. Böylece doktor konumunda olan ev idarecisinin görevi çok açıktır: Her bir bireyin doğası, özelliği, fiiline ve o fiillerin birlikteliğinden oluşan dengeye vakıf olması gerekmektedir. Böylelikle evin düzeni sağlanmış ve yetkinliğe ulaşılmış olur.²³⁴ Tûsî'nin ev halkının kendi bireyselliklerine yaptığı bu vurgu mühimdir. Çünkü Tûsî'nin tam da bu vurgudan sonra aile üyelerinden olan erkek ve kadının doğasına, özelliklerine dair ne söyleyeceği tezin ana sorularına bir cevap niteliği taşıyacaktır. Hem İbn Sînâ hem de Tûsî'nin, aile reisinin aileye yönelik siyasetinin nasıl olması gerektiğine ilişkin kanaatleri benzerlik taşıdığından ikisi birlikte zikredilecektir.

İbn Sînâ, aile reisinin ailesine yönelik siyasetinde üç şeye dikkat etmesi gerektiğini ifade eder. Bu üç husus; çok heybetlilik (otorite), tam ikramkârlık (cömertlik) ve (kadının) kafasını bir işle meşgul etmektir. Dikkat edilecek bu üç hususun Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsiri*'sinde de devam ettirildiği, Tûsî'nin çok heybetlilik ile ilgili aktardıklarının

²³² Kahraman, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/19.

²³³ İbn Sînâ, "Aile Siyasetine Dair Risâle", 909.

²³⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsiri*, 191.

ise neredeyse İbn Sînâ ile aynı kabilden olduğu görülmüştür. Diğer iki hususta da benzer ifadeleri kullanan Tûsî, İbn Sînâ'dan farklı olarak cömertliğe üç madde daha eklemiştir.²³⁵ O halde İbn Sîna ve Tûsî'nin kadını yönetmedeki bu üç siyasete maddeler halinde bakmak aile reisliği ve idaresinde yer alan toplumsal cinsiyet tahsislerini görmek açısından önem arz etmektedir.

a- *Çok heybetlilik*, kocanın eşi karşısındaki otoritesidir. Eğer bu otorite sağlanmazsa kadın kocasını önemsemez, kocasının emirlerine cevap vermez ve yasakladıkları hususunda da ihmalkâr davranır. İbn Sînâ ve Tûsî böyle bir durumdaki kadının daha da ileri giderek, kocasını kendisine itaate zorlayacağından ötürü kadın emredici, yasaklayıcı ve yönetici olacaktır. Buna mukabil erkek de emredilen, yasağa uğrayan ve yönetilene dönüşecektir. Bu dönüşümün neticesinde meydana gelecek olumsuzluklar hakkında ise İbn Sînâ şöyle söylemektedir: “İsyan ve başkaldırısının ona getireceği, kısa görüşünün ve kötü yönetiminin açacağı, bilgisizliğinin ve arzularına uyuşunun yönelteceği ve maruz bırakacağı ar, kötülük, yok olma ve perişanlıktan insanın başına gelecek çok şey vardır.”²³⁶

Anlaşılan o ki kadının yönetimi neticesinde ortaya çıkacak yönetim, kötü bir yönetimdir. Tüm bu dönüşümün vereceği zararı önlemenin yolu ise erkeğin ailesini özellikle de eşini yönetirken ki en önemli kriter olan heybetten geçmektedir. Hatta bu o kadar önemlidir ki İbn Sînâ, metnin devamında heybet hakkında erkeğin siyasetinin başı ve temeli olduğunu, onuz karı-koca ilişkisinin eksik kalacağını ifade eder. Kadın kocası karşısında duyduğu heybet ile aslında erkek kendisini şerefli kılmakta, dinini, yiğitliğini korumakta ve verdiği söz ile yaptığı tehdidi yerine getirmiş olmaktadır.²³⁷

b- *İkrâmîkârlık (cömertlik)*, erkeğin kadının sevgi ve şefkatine vesile olacak şeylerle kadına lütufta bulunmasıdır. İbn Sînâ'ya göre cömertlik, erkeğin kadının durumunu güzelleştirmesi, eşine karşı çok koruyucu olması ve son olarak onu aldatmaması yoluyla üç şekilde gerçekleşir. İbn Sînâ, kocanın eşini iyi bir konumda ve

²³⁵ İbn Sînâ, “Aile Siyasetine Dair Risâle”, 913. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, 200.

²³⁶ İbn Sînâ, “Aile Siyasetine Dair Risâle”, 913. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, 200-201.

²³⁷ İbn Sînâ, “Aile Siyasetine Dair Risâle”, 913.

durumda tutuşunu önemser. Çünkü böyle yapmakla aslında erkek, kendi zekâ, şeref, yücelik ve önemini ortaya koymaktadır.²³⁸

Tûsî ise cömertliği altı maddede ele almıştır. Bunların ilk üç maddesi İbn Sînâ ile aynı çizgide olmakla birlikte erkeğin eşini koruyucu olması kapsamında “onun [eşinin] izlerinden, şeklinden ve sesinden hiçbir yabancıнын haberdar olmaması” şeklinde genişletmiştir. Eşini aldatmaması hususunda ise mevcut eşiyile uyum içindeyse şayet güzellik, mal, nesep ve ailece kadından daha üstün dahi olsa başka bir kadınla evlenmemesini tavsiye etmiştir. Diğer üç maddede işlenen cömertlik ise sırasıyla; kadının kocasını kendisine itaat ettirmemek şartıyla evle ilgili işlerde eşine danışması, evi çekip çevirmekle ilgili hususlarda ve önemli işlerde hizmetçilerin kullanımında ona tam serbestlik sağlaması, eşinin akrabaları ve aile bireyleriyle sıkı bir bağ kurmasıdır.²³⁹ Burada İbn Sînâ’da yer almayan ev işleri ile ilgili eşine danışması şeklindeki madde ilginçtir. Yani her ne kadar kadının kocasını itaate zorlamayacak tarzda gerçekleşmesi gereken bu danışma işi bir kayda bağlanmış olsa da böylesine bir farklılık dikkat çekicidir.

c- *(Kadının) kafasını işle meşgul etmek*: Kadının, çocuklarının siyasetiyle, hizmetçilerinin yönetimiyle, ev işleriyle ilgilenmesidir. Çünkü kadını meşgul edecek ve kafasını kurcalayacak işler bulunmadığı takdirde kadın kendisini süse püse verir, dışarı gezmelere çıkar ve yabancı erkeklere bakmakla meşgul olur. İbn Sînâ ve Tûsî, kadının bu tutumunun bir neticesi olarak kocanın şerefini küçümsemesi, mevcut eşini yetersiz görmesi ve kendi imkânlarını azımsamasına yol açacağını düşünmektedirler.²⁴⁰ Söz konusu maddenin bir benzeri *el-Hikmetü'l-hâlîde*'de yer alan Arap hikemiyatında da mevcuttur. Orada ise boşlukta felaket olduğu gerekçesiyle kadınları bir şeyle oyalamanın gerekliliğinden bahsedilmektedir.²⁴¹

Böylelikle filozofların aktarımındaki bu üç özellikte baskın görüş, aile reisliğinde otorite faktörünün ön planda tutulmuş olmasıdır. Kadın ve erkeğe yüklenen misyon gereği bu pasajlardan çıkan bir sonuç, kadının yönetilen sınıfta olmasıyla kadının, kontrol

²³⁸ İbn Sînâ, “Aile Siyasetine Dair Risâle”, 913.

²³⁹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 200-201.

²⁴⁰ İbn Sînâ, “Aile Siyasetine Dair Risâle”, 914. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 202.

²⁴¹ İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlîde (Câvîdân-Hired)*, thk. Abdurrahman Bedevi (Tahran: Danişgâh-ı Tahran, 1995), 174.

altında tutulmaya ve mutlu edilmeye çalışılan biri olarak resmedildiği söylenebilir. Özellikle erkeğe devredilmiş aile reisliğinin arka planında, kadının yönetim işlerinden anlamayan biri olarak resmedilmesi söz konusudur. Ev işlerini aksatan kadınlar tek bir kategoride değerlendirilerek yapacakları ilk işin süslenip püslenip kendisini başka erkeklere beğendireceği korkusu sezilmektedir. Sonuç olarak bu metinlerde eş olarak kadını yönetme anlayışının, kadınları denetim ve korumakla ilişkili olacak şekilde düşünüldüğünü söylemek yanlış olmayacaktır.

Aile reisi olarak kocanın yöneticiliğinin keyfiyetine ilişkin Gazzâlî'nin eserleri de önemli veriler içermektedir. Gazzâlî *İhyâ-ü ulûmi'd-dîn* adlı eserinde "Karı-koca Arasındaki Âdâb-ı Muaşeret" başlığı altında kocaya düşen vazifelere yer vermiştir. Bu maddelerden biri de kadını idare etme adabına dairdir. Gazzâlî'ye göre ev yönetiminde gerekli olan hususlardan biri, kocanın eşi ile yaptığı şaka ve eğlencede aşırıya kaçmamasıdır. Ayrıca koca eşiyle şakalaşırken kadının arzularına uymamalı ve erkeklik vakarını kaybetmemelidir. Gazzâlî'nin bu noktada Hasan-ı Basrî (ö. 728), Hz. Ömer (ö. 644) gibi önde gelen Müslüman şahsiyetlerin de sözlerini aktardığı görülür. Bu iktibasların mahiyetinde kadının meşru olmayan arzularına uymanın kişiyi cehenneme sürükleyeceğine, kadınlarla istişare edilebileceğine ancak o istişareye uygun hareket edilmemesi gerektiğine dair ifadeler yer almaktadır.²⁴² Böylelikle bu pasajlarda da tıpkı İbn Sînâ ve Tûsî'nin metinlerinde gördüğümüz gibi kocanın şerefini veya vakarını bozacak davranışlar hususunda erkeklere tembihler verilmektedir.

Gazzâlî, aile reisinin sorumluluğu hususunu da Kur'an-ı Kerim'de yer alan "Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdır"²⁴³ ayeti ile gerekçelendirerek şöyle yorumlamıştır: "Allah Teâlâ, erkekleri kadınlardan üstün yarattı ve kadını erkeğin emrine verdi. Adam, kadının emrine girmekle, hükmü değiştirip, şeytana itaat etmiş oldu."²⁴⁴ Bu anlamda erkeğin aile içinde itaat eden değil, itaat edilen ve âmir konumunda olduğunu kesin ifadelerle belirterek yönetimin merciini belirlemiştir. Üstelik Gazzâlî, bu hiyerarşinin böyle kurulmuş olmasını da doğal, Allah tarafından belirlenmiş olduğunu düşünmektedir. Zira Gazzâlî'ye göre efendinin köle yerine geçmesi demek Allah'ın

²⁴² Gazzâlî, *İhyâ*, 2/116.

²⁴³ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, haz. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: DİB Yayınları, 2011), en-Nisâ 4/93. Burada "koruyup kollayıcı" diye tercüme edilen ifadenin ayet metnindeki aslı "kavvâm" kelimesidir.

²⁴⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 116-117.

yarattığı bu düzenin de bozulmuş olması anlamına gelecektir.²⁴⁵ Bu pasajlarda da erkeğin yöneten, kadının yönetilen oluşunun Tûsî ve İbn Sînâ'nın gerekçelerinden farklı olarak Kur'ân-ı Kerîm'deki ayetle ilişkilendirildiği, kesin önermelerle anlatıldığı görülmektedir. Bu noktada Fârâbî dışında kalan tüm müelliflerde gördüğümüz, erkeğin yönetme vasfı olduğu şeklindeki düşüncenin hikemiyat literatüründeki mevcudiyetini de ifade edebiliriz. Buna ilişkin bir iktibasta Theofrastos (MÖ 371-287) şöyle demektedir: “Kurtulana kadar kendilerine sarılanların durumunu idare etmek (siyasi davranmak) ve iyileşene kadar hastayı idare etmek, faydalanmak için kadını idare etmek erkeğin görevidir.”²⁴⁶

Gazzâlî erkeğin kadını idare etmesinin gerekçeleri yanında bir de kadının neden yönetici olamayacağına ilişkin görüşlere de yer vermektedir. Buna göre kadın, insan nefesine benzetilmekte, tam da bu sebeple yönetici olmaya uygun görülmemektedir. Çünkü kadının yuları azıcık salıverilse kadın kendisinden uzaklaşacak veya kadın erkeği kendisine çekecektir. Bu sebeple Gazzâlî'ye göre eğer erkek ipleri eline alır ve eşini kuvvetle kendisine çekerse işte o zaman eşinin hâkimi olur.²⁴⁷

Gazzâlî, kadınların yönetici olamamalarının başka bir nedenini kadınlar tarafından idare edilen bir topluluğun rahat bulamayacağı şeklinde gelen bir hadise dayandırmaktadır. Çünkü Gazzâlî'ye göre kadınların hem za'fı hem de kötülük tarafları vardır. Böyle bir durumda erkeğin idare biçimi, kadının kötülük tarafları söz konusu olduğunda siyaset ve sertlik, za'fları söz konusu olduğunda ise merhamet ve yumuşaklığa başvurması şeklinde olmalıdır. Bu sebeptir ki Gazzâlî aile reisi olan erkeğe, önce kadının ahlâkını denemesini ve ona göre bir muamelede bulunmasını tavsiye etmiştir.²⁴⁸ Dikkat edilecek olursa *İhvân-ı Safâ Risaleleri*'nde yönetimin yönetilenlerin tabiatlarına uygun tarzda olmasının yönetici açısından daha sağlıklı olduğuna dair düşünce farklı biçimlerde yeniden önümüze çıkmaktadır.

Burada bir başka dikkat çeken nokta kaynak kullanımı açısından Gazzâlî'nin hadis ve sahabe kavillerine başvurmasıdır. Gazzâlî'nin özellikle hadis kullanımı

²⁴⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 117.

²⁴⁶ Sicistânî, *Müntehâbü Sıvânî'l-hikme*, 246.

²⁴⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 117.

²⁴⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 117-118.

konusunda çeşitli açılardan eleştirildiğini belirtmek gerekmektedir. Zira Gazzâlî, kaynak belirtmeden doğrudan hadisleri rivayet etmesi ve aldığı rivayetlerin sıhhat dereceleri hakkında bir değerlendirmede bulunmaması nedeniyle eleştirilmiştir.²⁴⁹ Bu sebeple Gazzâlî'nin, hadislerin sıhhatine önem vermeksizin bu hadisleri dikkate alıyor olmasını, sosyo-kültürel düşünceyi yansıttığını düşünerek sahih olması bile bu hadislere önem verdiği şeklinde yorumlanabilir. Böylece Gazzâlî'nin böylesi telekkîlerinin ontolojik bir temelden ziyade sosyo-kültürel bir açıklama olarak ele almayı mümkün kılmaktadır.

Şimdiye kadar aile reisliğine dair zikrettiğimiz görüşlerle aslında dönemin toplumsal cinsiyet rolleri ve normlarına dair önemli tespitlere yer vermiş olduk. Buradan hareketle gerek felsefî gerekse de diğer ahlâk literatürlerinde öne çıkan iki yaklaşıma ulaştık. İlki felsefî geleneğin önemli isimlerinden Fârâbî'nin yaklaşımıyla çerçvelendiğini gördüğümüz yöneticiyi belirleyen vasfın cinsiyet üzerinden değil, yönetim hususundaki kabiliyetle irtibatlı olduğuna yordüğümüz görüştür. Bu anlamda incelediğimiz dönem aralığı itibarıyla de bu görüşle Fârâbî, diğer filozoflardan farklılaşmaktadır diyebiliriz.

İkinci yaklaşım ise aile yönetiminde yönetici olacak kişiyi çok açık ifadelerle erkek, yönetilen olarak da kadını belirleyen yaklaşımdır. Aslında böylesine katı bir kategorik ayırım o dönem için şaşırtıcı değildir. Zira sanayi devrimi öncesi toplumlarda aile yapılanmasının zaten hemen hemen bütün dünyada benzer şekillerden oluştuğu malumdur. Bu haliyle bu ikili ayırım iki şekilde yorumlanmaya açıktır. İlki, yapısal-işlevselcilerde olduğu gibi aile reisliği üzerinden belirlenen toplumsal cinsiyet rollerinin ekmek kazanan rolüyle baba, ev içinde duygusal rolüyle annenin konumlanması sanayi öncesi toplumsal dengeler açısından olumlu bir ayırım olarak değerlendirilebileceğidir. Ancak ne var ki bu kategorik ayırımın bu kadar keskin oluşunu vazedenden düşüncenin arka planını oluşturan açıklamalar itiraz edilecek yönler içermektedir. Zira tezimizin problemiği açısından bu dönemlerin gerçekleri bir tarafa bırakıldığında, bizi ilgilendiren asıl mesele bu gerçeklerin inşâsında iki cinsin ontolojik, epistemolojik varlıklarına ilişkin tahsislerin olup olmadığını ortaya koymaktır. Bu durumda ulaştığımız

²⁴⁹ Gazzâlî'nin hadis usûlü ve rivâyetine ilişkin bir analiz için bk. Halil Kaya, *Gazzâlî'de Hadis Usûlü ve Rivâyeti* (İstanbul: Marmara SBÜ, Doktora Tezi, 2016), 185-186. Ayrıca konuyla ilgili yapılmış diğer çalışmalar için bk. Kadir Paksoy, *İmam Gazzâlî'nin Hadisçilik Yönü ve İhyau Ulumi'd-din'deki Hadislerin Tahlihi* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, SBÜ, Yüksek Lisans Tezi, 1995). Bizi bu kaynaklardan haberdar eden Arş. Gör. Ömer Faruk Maden'e teşekkür ederim.

tespitlerden hareketle yapılabilecek ikinci yorum, erkeğin yönetici olarak pek çok olumlu sıfatla anılmasına karşın kadının yönetici olamamasının dayandırıldığı gerekçelerin bir kısmının sosyo-kültürel bir kısmınınsa ontolojik temelli oluşudur. Kadının tabiatı, anlayış zayıflığı ve bozgunluğu çabuk arzuladığı şeklindeki olumsuz sıfatlar, kadının bizzat karakterine yönelik olduğundan bu ifadelerin kadın-erkek arasındaki ontolojik farklılıklara işaret ettiğini söyleyebiliriz. Diğer sıfatlar arasında yer alan özellikle Tûsî tarafından belirtilen kadınlara ev işlerine danışılması fikri istisna edilirse İbn Sînâ ve Gazzâlî’de yer alan kadının danışılmayacak biri olarak vazedilişi sosyo-kültürel bir açıklama olarak değerlendirilebilir. Aynı şekilde, kadının kafasını bir işle meşgul etmek, kadının telaşlı olması gibi ifadeler de sosyo-kültürel olana bir işaret olarak yorumlanabilir.

İncelediğimiz kaynaklarda kadını yönetirken yapılması gerekenlere dair fikirler yönetimin bir kısmını oluşturmaktadır. Kaynaklarda buna ek olarak sakınılması gereken özelliklerin de yer aldığı tespit edilmiştir. Bu minvalde tespit ettiğimiz veriler ile aslında hem ev yönetimindeki kadın algılarının mahiyetine hem de kadın cinsi üzerinden yapılan tahsislere yer verilmeye devam edilecektir.

Kadınları yönetirken sakınılacak özelliklere yer veren müelliflerden biri Tûsî’dir. Tûsî’ye göre bir kocanın eşini yönetirken şu üç şeye dikkat etmesi gerekmektedir: 1- Karısına karşı sevgisinde aşırıya gitmemek, 2- Ev dışı işlerde (genel işler) karısına danışmamak, kendi sırlarını eşine kesinlikle söylememek, 3- Karısını erkek-kadın karışık ortamlardan korumaktır. Tûsî’nin zikrettiği ilk özellik olan kocanın karısına karşı sevgide aşırıya gitmemesi yönündeki ihtarı, bu aşırılığın kadının egemenliği ile sonuçlanacak olması dolayısıyladır. Bu sebeple bir kocanın karısına çok âşık olması durumunda Tûsî’nin tavsiyesi kocanın karısına bundan bahsetmemesi yönündedir. Eğer bahsetmişse de o adam aşk konusunda söylenmiş çarelere başvurmalı ve bu durumdan kurtulmalıdır.²⁵⁰

İkinci özellik, ev dışı işlerde kocanın karısına danışmaması ve “kesinlikle” kendi sırlarını karısına açmamasıdır. Buna ilaveten mal ve sermayesi hakkında da karısına bir bilgi vermemesidir. Tûsî’ye göre, kadınlara danışılmamasının sebebi kadınların yanlış

²⁵⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 202-203.

görüŖ sahibi olmaları ve ayırt etme (temyiz) yeteneklerinin zayıf olmasıdır.²⁵¹ Hatırlanacak olursa Tûsî ev işleri ve hizmetçilerin genel durumlarıyla ilgili olarak kadına tam salâhiyet verilmesini tavsiye etmişti. Ancak burada konu ev dışındaki işlere geldiğinde kadına karşı duyulan bir güvensizlik söz konusudur.

Kadına danışılmaması yönündeki benzer bir ihtar *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nde de yer almaktadır. Orada yer verilen bir iktibasa göre Müslüman bir Hint kralı oğluna kadınlarla oturup kalkmaması ve onların sözlerini dinlemeyi terk etmesi gerektiğini salık vermiştir. Çünkü krala göre kadınlar, kendilerini dinleyen erkeklerin akıllarını karıştırmaktadırlar.²⁵² Tûsî ve *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nde gördüğümüz kadına danışmanın bir dezavantaj olduğu düşüncesini hikemiyat literatüründe de takip etmek mümkündür. İncelenen eserlerde hiçbir zaman kadına danışılmayacağı, kadına ne iftira ne de nasihat edilebileceğine dair ifadeler yer almaktadır.²⁵³ Cahiliye dönemi Arap hikemiyatında yer alan bir babanın oğluna nasihati, kadınlara danışmaktan sakınması yönündedir. Kadının danışılmayacak biri olarak sunulması da yine Tûsî'ye benzer biçimde kadının düşüncelerindeki ve niyetlerindeki zayıflıkla ilişkilendirilmiştir.²⁵⁴ Keza başka bir iktibasta Sokrates, bildiği ve bilmediği konularda eşinin dediği her şeyi kabul etmeyi erkeği aciz bırakan üç şeyden biri olarak zikretmektedir.²⁵⁵ Dahası kadınların kendi içlerinde dahi birbirlerine danışmalarının tehlikeli oluşu Sokrates'e dayandırılan ilginç bir iktibasta şöyle yer almaktadır: "Sokrates kadınlara danışan bir kadın gördü ve dedi ki: Yılan, yılandan zehir alır."²⁵⁶

Kadının danışılmayacak biri olarak zikredildiği bu hikmetli sözlerde aynı zamanda kadına itaat edilmemesi gerektiğine ilişkin de uyarı kabilinden ifadeler tespit edilmiştir. Bu ifadelerden birinde Sokrates'in bilgelik yolunda iyi bir mesafe almasını isteyen kişiye, kadınların kendi üzerindeki egemenliğine son vermesi tavsiyesi yer almaktadır.²⁵⁷ Ayrıca Sokrates'in, kadınların esiri olan kişinin kurtulma şansı olmadığına, kadınların eseri olan o kişilerin diriye ölümüş olacağına dair ifadeleri de aktarılanlar

²⁵¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsiri*, 203.

²⁵² Kahraman, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/142.

²⁵³ Homeros'un şiirlerinden aktarılan söz konusu ifadeler için bk. Sicistânî, *Müntehâbü Sıvânî'l-hikme*, 199.

²⁵⁴ İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlîde*, 177.

²⁵⁵ İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, 218.

²⁵⁶ İbn Hindü, *el-Kelîmu'r-rûhânî*, s.112.

²⁵⁷ Huneyn b. İshak, *Âdâbu'l-felâsife*, 69. Aynı ifade geçtiği yer için bk. İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, 218.

arasındadır.²⁵⁸ Sokrates'ten iktibasla başka bir sözde yine Sokrates, şeytanın tuzaklarından kurtulmak isteyen kimsenin hiçbir kadına itaat etmemesi gerektiğini söylemektedir. Çünkü iktibasa göre kadınlar dikilmiş birer merdiven gibidir ve şeytan bu merdivene çıkmadıktan sonra hiçbir hilesini gerçekleştiremeyecektir.²⁵⁹ Sokrates'in bu sözü ile başka kaynaklarda yer alan Sokrates'le öğrencileri arasında geçen aşağıdaki konuşmanın mahiyeti arasında benzerlikler yakalanmıştır:

Sokrates bir gün öğrencilerine 'Size bütün şerlerden kurtulmanın yolunu göstereyim mi?' diye sormuş, öğrencileri: 'Evet, ey bilge! Senin bizim üzerimizde emeğin çöktür.' deyince Sokrates: "Ne bildiği ne de bilmediği konularda bir kadına itaat edin. Böyle yaparsanız esenlik bulursunuz.' dedi. Öğrencilerden biri: 'Bizim şefkatli bir annemiz ve öz kız kardeşlerimiz var. Şimdi onlara karşı mı çıkalım?' deyince Sokrates: 'Benim sözüm izahı gerektirmeyecek kadar açık, şer şerre benzer.' dedi.²⁶⁰

Sokrates'e dayandırılan pasajlarda kadınlara niçin itaat edilmeyeceğine ilişkin kadının şer olması gerekçe olarak gösterilmesi dikkat çekicidir. Tam da bu noktada kadının şer/kötülükle eş değer tutulduğunu gördüğümüz başka pasajların da hikemiyatta yer aldığını eklememiz gerekmektedir. İlgili ifadeler Sokrates'in öğrencileriyle arasında geçen diyaloglarda geçmekte olup bu pasajları aşağıdaki gibi aktarmakta fayda vardır:

"Sokrates hasta bir kadın gördü ve 'Şer, şer ile önlenir' dedi."²⁶¹

"Sokrates kadınların ağladığı bir kadın cenazesi gördü ve 'Bir şer, başka bir şeri yitirdiği için üzülüyor' dedi."²⁶²

"Sokrates, sel tarafından taşınan bir kadın gördü ve 'Kadın, selin kederine keder kattı' dedi."²⁶³

²⁵⁸ İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, 220.

²⁵⁹ İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, 218.

²⁶⁰ İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, 218. Türkçe bakımından yanlış olan ifadelere müdâhele edilmiştir.

²⁶¹ Huneyn b. İshâk, *Âdâbu'l-felâsife*, 69. Söz konusu iktibasın benzer bir ifadeyle geçtiği başka bir kaynak için bk. İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, 218.

²⁶² Huneyn b. İshâk, *Âdâbu'l-felâsife*, 69. Söz konusu iktibasın geçtiği başka bir kaynak için bk. İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, 218.

²⁶³ İbn Hindü, *el-Kelîmu'r-rûhânî*, 108.

“Sokrates ateş taşıyan bir kadın gördü ve ‘Ateşe ateş kattı. Taşıyan taşınandan daha şerlidir’ dedi.”²⁶⁴

“Sokrates, kendini süsleyen tek gözlü bir kadın gördü ve ‘Kötülüğün yarısı da kötüdür’ dedi.”²⁶⁵

“Sokrates, yüzü güzel, endamlı küçük bir kız gördü ve ‘Bunda küçük bir hayır ve büyük bir şer vardır’ dedi.”²⁶⁶

“Bilgisizlikten daha büyük bir zarar yoktur, kadınlardan da daha kötü bir zarar yoktur.”²⁶⁷

Kadınların şer olduğuna dair muhtelif şekillerdeki bu ifadeler sadece Sokrates’e dayandırılan iktibaslarda değil aynı zamanda Lokman hekimin oğluna verdiği bir nasihatte de kadınların şerrinden Allah’a sığınmak gerektiğinden bahsedilir. Zira pasaja göre kadınlar iyilik yolunda yarışmak yerine şerre daha çabuk meyiletmektedirler.²⁶⁸ Yine başka bir pasajda İstânis el-Hatîb’e neden kısa bir kadınla evlendiği sorulduğunda “Eğer kötü şeyi kullanmak zorundaysam o zaman büyüğü değil de en küçüğünü seçmek zorundayım”²⁶⁹ diyerek kadını kötü bir varlık olarak zikrettiğine yer verilmiştir. *el-Kelîmu’r-rûhânî*’de ise Demokritos’a (ö. MÖ 370) yöneltilen bir soruda kendisinin yakışıklı olmasına rağmen neden çirkin bir kadını tercih ettiği sorulur, buna cevaben Demokritos: “Kötülükler içinde en azını tercih ettim”²⁷⁰ şeklindeki yanıtıyla kadın yine kötülükle anılmıştır. Kadının kötülükle ilişkilendirildiğini gördüğümüz bu pasajlar hikemiyat müellifleri tarafından kitaplarında alınmış olmasına rağmen böylesine bir algının felsefî nitelikteki ahlâk eserlerinde yer almadığını söyleyebiliriz.

Hikemiyatta gördüğümüz başka bir gerekçe kadınların bir tür tuzak olarak nitelendirildiğini gördüğümüz pasajlarda yer almaktadır. Buna göre Sokrates’in

²⁶⁴ İbn Hindü, *el-Kelîmu’r-rûhânî*, 108. Aynı iktibasın farklı ifadelerle geçtiği yer için bk. İbn Fâtik, *Muhtârul-hikem*, 218.

²⁶⁵ İbn Hindü, *el-Kelîmu’r-rûhânî*, 110.

²⁶⁶ İbn Hindü, *el-Kelîmu’r-rûhânî*, 112.

²⁶⁷ İbn Fâtik, *Muhtârul-hikem*, 216.

²⁶⁸ İbn Fâtik, *Muhtârul-hikem*, 510. Gazzâlî de kadınların idare edilmesinin bir gerekçesi olarak kötülüğü saymakta ve bunu Lokman Hekim’den aktardığı şu pasajla görüşünü desteklediği görülmektedir: “Oğlum, kötü kadından sakın. Çünkü o, vaktinden önce seni kocadır. Kadınların şerrinden kork. Çünkü onlar iyiliğe çağırmaz. İyi olanlarından bile korunmaya çalış.” bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 2/118.

²⁶⁹ Sicistânî, *Müntehâbü Sıvânî’l-hikme*, 240.

²⁷⁰ İbn Hindü, *el-Kelîmu’r-rûhânî*, 116.

talebelerine yapmış olduğu bir nasihatte yeryüzünde kadınlar tarafından erkekler için kurulmuş olan tuzağa düşmemeleri, aksi takdirde bu tuzağın onlardaki hikmeti yok edip derecelerini düşüreceği, düşmanlık doğurup gayretin azalmasına sebep olacağından bahsedilir.²⁷¹ *Muhtâru'l-hikem*’de bu pasajla yakından ilişkili olan başka bir ifade daha vardır. Buna göre yine Sokrates’e dayandırılan bir sözde kadınların kurulmuş bir tuzak olduğuna, bu tuzağa ise sadece aldananların düşeceğine dair bir ifade geçmektedir.²⁷²

Tûsî’nin ikinci maddesiyle ilişki olacak şekilde İhvân-ı Safâ ve hikemiyat literatürü çerçevesinde aktardığımız bu pasajlardan çıkan sonuç, bir eş vasfıyla veya genel manada kadın, danışılacak, sözüne güvenilecek biri olmayışıyla öne çıkmaktadır. Buna ilaveten kendisine itaat edilmemesinin hangi gerekçelere bağlanarak açıklandığı da tespit edilmiştir. Özellikle hikemiyatta yer alan kadını kötülükle eş değer tutan ifadelerin varlığına dikkat çekilmiştir. Şimdiyse Tûsî’nin kadını yönetirken sakınılması gereken maddelerin üçüncüsüne bakılabilir.

Tûsî’nin üçüncü olarak zikrettiği husus, erkeğin karısını kadın-erkek karışık ortamlardan uzak tutmasıdır. Tûsî’ye göre bir erkek karısını aptalca eğlencelerden, yabancılardan, erkek-kadın ilişkilerine dair hikayeleri dinlemekten alıkoymalıdır. Buna ilaveten şarap içmeyi de kadınlara yasaklamak gerekmektedir. Çünkü şarap içmek az da olsa kadınlarda utanmazlığa ve şehvetin artmasına sebep olacaktır.²⁷³

Görülüyor ki kocanın kadına/eşine karşı sevgide aşırıya gitmemesi, ev dışındaki işlerde danışmaması ve sırrını eşiyle paylaşmaması, eşinin karışık ortamlara katılımına izin vermemesi şeklindeki bu üç özellik, aileyi korumanın, aile yönetiminin sağlam bir şekilde yürütmesinin bir ön şartı olarak değerlendirildiği içindir. Tûsî’nin bu kapsamdaki ifadelerini sosyo-kültürel yorumlar olarak okumak mümkündür. Özellikle hikemiyattaki baskın bir biçimde kadının danışılmayacak biri olarak vazedilmesine karşın Tûsî’nin, ev

²⁷¹ İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, 198.

²⁷² İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, 216. Aynı ifadenin geçtiği yer için bk. Huneyn b. İshâk, *Âdâbu'l-felâsife*, 69.

²⁷³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 203. Bu tarz bir nasihat Cahiliye devri şair ve hatiplerinden Eksem b. Sayfî’nin (ö. 612) sözlerine yer veren *el-Hikmetü'l-hâlîde*’de de yer almaktadır. Söz konusu nasihat şöyledir: “Bir adam oğluna şöyle nasihatte bulundu: Kadınlara danışmaktan sakın. Çünkü onların düşünceleri zayıf ve kararlılıkları yetersizdir. Kadınları kendi bakışlarından onları göz önünden sakındırarak kontrol altına al. Çünkü onların göz önünden sakındırılması zandan daha hayırlıdır. Onların dışarı çıkması yanlarına güvenmediğin birinin girmesiyle aynı derecede tehlikelidir. Senden başkasını tanımamasına gücün yeterse (bunu) yap. Kadına kaldıramayacağı yükü yükleme çünkü bu o kadının aklı için daha uygun ve durumu için daha sağlıklıdır. Kadın, fesleğendir evin hizmetçisi değildir. Onun itibarını geri almayın ve başkaları için sana aracı aracılık etmesine izin verme. Onlarla yalnızlığı uzatma, çünkü onlar senin sahibinler. Kıskançlığın durduk yere olmamasına dikkat et.” İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlîde*, 177.

işlerine dair hususların sorumluluğunu eşe/kadına vermesi dikkat çekicidir. Ayrıca Tûsî burada sadece dikkat edilecek ve sakınılması gereken hususlar üzerinde de durmamıştır. Bu açıklamalarının akabinde kadınların kocalarını razı edecek eylemleri ne şekilde elde edeceklerine de yer vermiştir.

Tûsî, kadınları kocaları nezdinde kendilerini kıymete bindirecek beş yoldan bahsetmektedir. Sırasıyla bu beş yol; iffete bağlılık, yeterlilik, kocasından çekinme (heybet), kocaya güzel eşlik ederek ona karşı itaat ve son olarak kıskandığı zaman kocasını az azarlaması (*killet-i itâb*), kocasına saygılı davranmasıdır.²⁷⁴ Tûsî, bu beş yola ilaveten bir de iyi/kötü kadın betimlemelerini içeren, bilgilerden diyerek naklettiği bir aktarımda bulunmaktadır. Bu aktarım adeta “iyi bir kadın nasıl olmalıdır?” sorusuna bir cevap mahiyeti taşımaktadır.

Bu iktibasa göre; uygun (saliha) kadın annelere, arkadaşlara ve cariyelere, kötü kadın ise, zalimlere, düşmanlara ve hırsızlara benzemektedir. Uygun kadının annelere benzemesi kadının kocasına yakınlığını, onun rızasını elde etme yolunda çektiği çilelere katlanması şeklinde ifade edilmiştir. Kadının arkadaşlara benzemesiyle, kocasının kendisine verdiği kanaat etmesi ancak vermediğinde de onu mazur görmesi kastedilmiştir. Aynı şekilde kadın, kendi malını da kocasından esirgemeyen ve onun ahlâkına uygun davranan biri olarak resmedilmesiyle de arkadaşına benzetilmiştir. Hizmetçilere benzemesiyleyse, kendisini kocası karşısında aşağı tutması, ona hizmet etmesi, kocasının kötü huyu varsa ona karşı sabretmesi, kendi doğasına uymasa bile kocasını azarlamaması gibi özelliklere sahip olması kastedilmiştir.²⁷⁵

İktibasta uygunsuz veya kötü kadınların zalimlere benzemesi işe şu şekilde ifade edilmiştir: Kadının tembellik etmesi, kocasına karşı suçlamalarda bulunup eşine karşı çok öfkelenmesi ve kocasının neden hoşlanıp hoşlanmadığını bilmemesiyle uygunsuz bir kadına benzer. Kocasını küçük görüp hafife alır, kaba davranır, iyiliklerini inkâr edip, kin besler, eşinden yakınlık ve onun ayıplarını açığa vurduğunda düşmanlara benzer. Son olarak kocasının malına ihanet etmesi, kocasının hoş görmediği şeylerde ısrar etmesi,

²⁷⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsiri*, 203.

²⁷⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsiri*, 203.

yalancı bir arkadaşlık gösterisinde bulunup kendini kocasına karşı öncelemesi halindeyse hırsızlara benzemiş olur.²⁷⁶

Bu aktarımlarda da kadınların kocalarına karşı itaatini pekiştirecek pek çok niteliğin sayılması, kadınlarda olabilecek muhtemel kötü vasıfların da çeşitli benzetmelerle yerilmesi dikkat çekicidir. Burada değinmemiz gereken önemli bir husus daha vardır. Araştırma neticesinde ilk etapta Tûsî'nin yer verdiği söz konusu beş yol ile Fars bilgilerinden Büzürgmîhr'e dayandırılan hikmetli söz arasında benzerlikler içerdiği görülmüştür. Nitekim *el-Hikmetü'l-hâlîde*'de Büzürgmîhr'in söz konusu ifadesi şöyle geçmektedir: “Kadınların kocalarını şerefliendirecek şeyler şöyledir: Yeterlilik, namus, kocalarına karşı itaat, şefkat, azarlamama ve kıskançlıkta aşırıya gitmemektir.”²⁷⁷

Tûsî'nin ikinci olarak “bilgelerden” diyerek aktardığı iktibas da yine İbn Miskeveyh'in *el-Hikmetü'l-hâlîde*'sinden aktardığına benzer yönde bir izlenim uyandırmaktadır. Zira İbn Miskeveyh Fars hikmetleri başlığı altında zikrettiği Büzürgmîhr'den yaptığı nakille Tûsî'nin aktardığı nakil arasında çok küçük farklılıklarla birlikte ciddi benzerlikler görülmüştür.²⁷⁸ Üstelik *el-Hikmetü'l-hâlîde*'de yer alan iki aktarım ile Tûsî'nin aktarımlarının art arda gelmesi de bu izlenimi güçlendirmektedir. Tûsî'nin bu aktarımları İbn Miskeveyh'ten yaptığına dair kanaati güçlendirici bir başka husussa, hatırlanacak olursa Tûsî zaten *Ahlâk-ı Nâsiri*'nin girişinde İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-ahlâk* adlı eserini okuduğunu ve onun eksik bıraktığı kısımları tamamlamak üzere kitabını telif ettiğini ifade etmişti. Her ne kadar Tûsî'nin *el-Hikmetü'l-hâlîde*'i inceleyip incelemediğine dair bir bilgiye rastlanmasa da hikemiyattan yapmış olduğu bu iktibastan hareketle muhtemeldir ki Tûsî *Ahlâk-ı Nâsiri*'nin telifinde *el-Hikmetü'l-hâlîde*'den de yararlanmıştı. Böylelikle Tûsî'nin kadınların hangi eylemleriyle eşleri

²⁷⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsiri*, 203-204.

²⁷⁷ İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlîde*, 39.

²⁷⁸ *el-Hikmetü'l-hâlîde*'de yer alan ifadeler şu şekildedir: “Saliha kadın annelere, kardeşe, dosta ve cariyeye, kötü kadın ise zalime, düşmana ve hırsıza benzer. Saliha kadının anneye benzemesi şu şekilde olur: O, kocasının yakınlığını ve yanında olmasını ister, onun yokluğunu hoş bulmaz; onun rızasını elde etme yolunda çektiği eziyete katlanır. Aynı şekilde kocasının sevincine ortak olur... Kendisi rahatlık içinde olsa bile üzüntüsüne de ortak olur. Kardeşe benzemesi ise şöyledir; ... Arkadaşa benzemesi ise şu şekilde olur; O, kocasının kendisine vermediği şeyde onu mazur görür; aynı zamanda, kendi malını ondan esirgemez ve ahlâkta ona uyar ve zamanını ona göre ayarlar. Cariyeye benzemesine gelindiğinde ise o şu şekilde olur; hizmetçiler gibi kendini alçak tutar, hizmet vaat eder, onun ahlâkına sabreder... Çünkü o eşinin övülmeye değer iyi taraflarını duyurmaya ve ayıbını örtmeye çalışır; onun verdiklerine teşekkür eder, kendisinin hoşuna gitmeyen şeyde kocasını azarlamaz.” bk. İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlîde*, 40-41.

karşısında değerli olacakları hususunda hikemiyata başvurması, kendi kültürel mirası ile kurduğu ilişkiyi göstermesi açısından önemlidir.

Böylece gerek ev yönetiminde aile reisi olarak gerekse genel manada erkeğin kadın karşısında sakınması gereken hususların çeşitli şekillerde kaynaklarda yer aldığı ortaya konmuştur. Tûsî'nin önce ev işlerinde kadına tam salâhiyet verip ev dışındaki işlerde kısıtlamaya gitmesi, erkeğin sırlarını eşin bilmemesi yönündeki ihtarların otorite fikrinin bir devamı olarak okunması mümkündür. Hem Tûsî hem de İhvân-ı Safâ'da yer alan kadına niçin danışılmayacağına dair iki bakış açısı görülmüştür. Tûsî'de kadınların temyiz yeteneklerinin zayıflığına işaret edilmiştir. İhvân-ı Safâ'daki iktibastaysa kadının kötülüğe olan meyli vurgulanmıştır. Hikemiyat literatürü ise, sunduğu verilerle dikkat çekici ve diğer incelediğimiz eserler arasında farklı konumlandırılmayı gerektirmektedir. Zira bu verilerde kadına niçin danışılmayacağı, sözüne itibar edilmeyeceğinin bir yönü bir şekilde kadının bizzat kötülükle ilişkilendirilmesine dayandırılmıştır. Nitekim erdemlerde yer verilen cinsiyet tahsislerinde hikemiyatın baskın karakteri yani kadını kötülükle eşdeğer kılan ifadelerin varlığı bu bölümde de hissedilmiştir. Bu itibarla hikemiyat yazarlarının bu ifadeleri metinlerine almış olmalarına rağmen, incelediğimiz diğer eserlerde bu tarz iktibasların yapılmamış olması da ayrıca dikkat çekicidir.

B. Kadın-Erkek İlişkileri Bağlamında Cinsiyet

Kadın-erkek ilişkileri kesişiminde öne çıkan kavramlardan biri aşktır. Antik Yunan felsefesinde aşk kavramının ahlâkla ilişkisi bağlamında iki farklı yorum öne çıkmaktadır. İlki Platoncu ve Yeni-Platoncu çizginin takip ettiği aşka metafizik boyutta yaklaşan ve olumlu bir çerçevede ele alan görüştür. İkincisi ise, Aristoteles merkezli, bir tür aşırılık olarak yorumlanması anlamında olumsuz bir çerçevedeki görüştür.²⁷⁹ Seçtiğimiz literatürde felsefî nitelikteki eserlerde ağırlıklı olarak aşkın, Aristoteles'e benzer biçimde bir tür erdemsizlik/aşırılık olarak değerlendirildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Aynı şekilde nas merkezli metinlerde de örneğin eşlerin birbirini sevmesi övülür ve teşvik edilirken evlilik dışı, şehvî aşk türünden duyguların yerildiği görülmüştür.²⁸⁰ Literatürdeki aşk düşüncesini takip etmek başlı başına bir konu

²⁷⁹ Özturan, *Êthos'tan Ahlâka*, 425.

²⁸⁰ Bunun bir örneği Gazzâlî'dir. Söz gelimi Gazzâlî, erkekle kadının birbirlerine olan aşkı "aptallığın ta kendisi" olarak görmektedir. Bu ve benzeri ifadeler için bk. Gazzâlî, *Amellerde İlâhi Terazi*, 248.

olduğundan burada merakımızı celbeden şey bu konuda erkek-kadın ilişkileri üzerinden cinsiyet tahsisinin olup olması meselesidir.

Aşkın bir tür erdemsizlik olması durumuna dair ilk analizler İbnü'l-Mukaffa'nın aşk ve özelde kadına duyulan aşkı yeren ifadeleridir. İbnü'l-Mukaffa'ya göre kadınlara aşık olmak dini tehlikeye sokar, aklı zevale götürür ve kişinin saygınlığını azaltır. Bu anlamda kadınlara tutkun olmanın belası, yanındaki kadından/eşinden bıkmama ve başka kadınlara göz dikmesi ile sonuçlanacaktır. İbnü'l-Mukaffa' kadınlara tutkun olmanın tuzak ve boş bir iş olduğunu kadınların kadınlara benzerliği üzerinden açıklamıştır.²⁸¹

İbnü'l-Mukaffa'dakine benzer ifadeler *el-Hikmetü'l-hâlîde*'de yer alan İslâmî hikmetler (*hikemi'l-islâmiyyîn*) başlığı altında âşık olmanın zararları ve kadınlar hakkındaki söz kapsamında yer almaktadır. Bu metinde de kadınlara âşık olmak yerilmekte, oysa kadınların yemeğin birbirine benzemesi gibi benzer olduklarından bahsedilmektedir.²⁸² Bir diğer hikemiyat literatüründe yer alan Antik Yunan iktibaslarında ise kadın sevgisinin yerildiği şu ifadeleri görmek mümkündür: “Brifunsufi²⁸³ şöyle demiştir: ‘Kadın sevgisi ve onlara duyulan arzu, cahiller için hüsrân hazinesi ve büyük bir günah ambarıdır.’”²⁸⁴

Bu çalışmada dikkate aldığımız müelliflerden aşk meselesini pek çok açıdan inceleyen ve aşkı olumsuz bir çerçeveye oturtan hekim-filozof şahsiyetiyle tanınan Ebû Bekir Râzî'yi de anmak gerekir. Râzî *et-Tıbbu'r-rûhânî*'nin önemli bir bölümünde hazcılığın analiz ve reddiyle ilgilenmiş²⁸⁵ ve hazcılığı eleştirdiği bölümlerde, aşkı rûhî bir hastalık olarak tanımlamıştır. Buradan hareketle âşıkları nefsânî arzuların kulu kölesi olmakla itham ederek bu durumların hayvanlardan bile aşağı bir seviyeyi ifade ettiğinden bahsetmektedir.²⁸⁶

²⁸¹ İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü'l-kebîr ve'l-edebü's-sağîr* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1964), 117. İbn Mukaffâ'nın bir diğer pasajında ise kadınların aşkının geçiciliğini ifade eden şu cümle yer almaktadır: “Kararı ve kalıcılığı olmayan şeyler hakkında şöyle denilmiştir: Bulutun gölgesi, kötülerin dostluğu, kadınların aşkı, yalan haber, çok mal.” bk. İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü'l-kebîr ve'l-edebü's-sağîr*, 58. Aynı iktibasın yer aldığı kaynak için ayrıca bk. İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlîde*, 78.

²⁸² İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlîde*, 177.

²⁸³ Çeviri metinde Artefonesofi şeklinde çevrilmiş olan bu ifadenin yerine Arapça okunuşu daha doğru ifade ettiği gerekçesiyle Brifunsufi çevirisi tarafımızca tercih edilmiştir. Bk. İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, 564.

²⁸⁴ İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, 564.

²⁸⁵ Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, 121.

²⁸⁶ Râzî, *et-Tıbbu'r-rûhânî: Ruh Sağlığı*, 75.

Râzî'nin, aşk konusundaki bu görüşü anlaşılabilir ancak aşkın kişiyi temizliğe, şıklığa, yakışıklılığa ve süse teşvik ettiği yönündeki kendisine söylenen sözler karşısında verdiği şu cevap ilginçtir: “Kötü bir nefse sahip olan kişinin güzel bir bedene sahip olmasının ne kıymeti vardır? Fizikî güzelliği ve onu elde etmek için çalışmayı kadınlardan başka kim ister?”²⁸⁷ Râzî'nin son olarak söylediği bu ibareden iki çıkarım yapmak mümkündür: Çıkarımlardan biri kendi döneminin kadınlarının fiziki güzelliği önemsiyor oluşlarıdır. Diğeriyse Râzî'nin fizikî güzelliği önemseyen kadınların aslında kötü nefse sahip olabileceğini de vurgulamış olma ihtimalidir.

Yahyâ b. Adî'de ise aşk, Aristotelesçi çizgide kadınlara, gençlere karşı duyulan şehvî yönü olan kötü huylar arasında sayılmaktadır. İbn Adî bu huyun herkes için çirkin görüldüğünü ancak söz konusu gençler, bolluk ve refah sahibi kimseler olduğunda daha az çirkin görüldüğünü ifade etmektedir.²⁸⁸ İbn Hazm da sevginin beş derecesinden dördüncüsü olarak aşkı tanımlamış, aşk konusunda olumlu ya da olumsuz bir görüş bildirmemekle birlikte bütün sevgilerin tek bir cinsten türediğini ifade etmiştir. İbn Hazm'da yer alan diğer eserlerde görmediğimiz bir görüşe binaen kendi dönemlerinin kadınlarından aşka meyledenlerine dair tespitler vardır. Buna göre İbn Hazm kendi dönemlerinde hareketli ve canlı kadınları âşık olmaya daha çok eğilimli bulduklarına dair genel bir kanaatten bahsetmektedir. Ancak daha sonradan fark ettiklerine göre aslında uysal kadınlar aşka daha yatkındırlar. İbn Hazm'ın bu yöndeki ifadesi “Eğer uysallığı aptal oluşlarından ileri gelmiyorsa, uysal kadınların aşka daha yatkın olduğunu gördük” şeklindedir.²⁸⁹ İbn Hazm başka bir eserinde kadınların aslında çok zeki olduklarını ancak bu zekalarını daha çok aşk konularına, âşıklar arasında aracılık yapmak, birbirlerine veya erkeklere iktidarlarını kabul ettirmek adına kullandıklarını dile getirir. Yani kadınlar zekalarıyla verimli işler yapmak yerine aşk konusunda kendi ihtiraslarını tatmin etmektedirler.²⁹⁰ İbn Hazm'ın bu ifadelerinden hem kadınların zekalarını da takdir ettiğini hem de kadınların o toplumda kendilerine nerelerde yer bulduklarını anlıyoruz. Şayet o toplumun kadınları için evlilik işleri dışında ilmi ya da başka baskın bir çevreleri olmuş olsaydı, belki de İbn Hazm başka kadın profillerinden bahsedecekti. Bu yorumu yapıyor

²⁸⁷ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî: Ruh Sağlığı*, 84.

²⁸⁸ Yahyâ b. Adî, *Tehzîbu'l-ahlâk*, 40.

²⁸⁹ İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*, çev. Mustafa Çağrıncı (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 159.

²⁹⁰ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 65.

olmamıza imkân veren şey, İbn Hazm'ın tespitlerinin sosyo-kültürel bir arka plana işaret etmesidir.

Sonuç olarak aşkın bir tür erdemsizlik olarak görülmesinde şehvî aşkın yerilmiş olması bir yana aşkın özellikle erkeklerden kadınlara yönelik olarak konu edildiği görülmüştür. Açıkçası böylesi bir sonuç şaşırtıcı da değildir. Zira müellifler erkek olduğu için ve kendi tecrübelerinden daha çok haberdar olduklarından erkek bakış açısının baskın karakteri kaçınılmazdır. Burada bir istisna İbn Hazm'dır. Zira o, kadınlardan hangi tabiata sahip olanlarının aşka daha meyilli olduğuna ilişkin izahlarıyla diğer müelliflerden farklılaşmıştır.

C. Evlilikle İlişkili Konular Bağlamında Cinsiyet

Bu bölümde evlilikle ilişkili konular kapsamında; evliliğin gayesi, evlilik öncesi iki cinste aranan şartlar ve vasıflar, evlenmenin fayda-zararları ve evlilikle birlikte doğan sorumluluklar cinsiyet tahsisi içerip içermemesi yönüyle incelenecektir. Zira bu kapsamdaki konuların işlenişi, cinsiyetler hakkında hem kültürel hem dini hem de insani tespitler vermesi bakımından dikkat çekicidir.

1. Evliliğin Gayesi Bağlamında Cinsiyet

Evliliğin gayesinin ne olduğuna ilişkin çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Bu görüşlerden birinde Mâverdî'nin konuyu üç maddede ele aldığı görülür. Buna göre evlilik akdi (i) çocuk ve neslin devamı, (ii) ev hizmetinin görülmesi ve (iii) şehvetin giderilmesi maksadıyla yapılmaktadır. Gazzâlî konuyu beş maddede incelemekte ilk üç maddesi Mâverdî çizgisine benzer bir nitelik taşımakta, kalan iki madde kapsamındaysa (iv) ev idare etme ve (v) nefis mücadelesi yapmanın ne olduğunu işlemektedir.²⁹¹ Evliliğin hangi gaye ile yapıldığına dair bir tespit de Tûsî'de yer almaktadır. Tûsî evlenmenin gayesi olarak malın korunması ve neslin devamını görmekte şehvet dürtüsü veya herhangi bir başka amacın güdülmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Diğer ilk iki müellifte olduğu gibi konuyu detaylandırmamıştır.²⁹² Bu gayelerin mahiyeti, cinsiyet tahsisine yönelik bir izlenim verdiği için sırasıyla incelemek anlamlı olacaktır.

²⁹¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 67. Gazzâlî, *Amellerde İlâhi Terazi*, 245.

²⁹² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 199.

Mâverdü ve Gazzâlî'ye göre evlilik akdinin öncelikli gayesi, çocuk ve neslin devamı için yapıyor olmasıdır. Bu sebeple evlilikte doğurganlık dikkate alınarak kızın genç ve bâkire oluşu tercih sebebi olarak zikredilmiştir.²⁹³ Mâverdü'nin aktardığı rivayetlerde bakire kızların tercih sebebi oluşu doğurganlıkları, aza daha kanaatkâr olmaları, kocalarını daha çok sevmeleri, hainliklerinin ise daha az olması gerekçesine bağlanmıştır. Ayrıca yakın akraba ile yapılacak evlilik, doğacak çocuğun çelimsiz olma ihtimalinden ötürü teşvik edilmemiştir.²⁹⁴ Evliliğin ikinci gayesi Mâverdü tarafından genellikle kadınların yürüttüğü ev işlerinin görülmesi olarak ifade edilmiştir. Mâverdü ev hizmeti hakkında şöyle demektedir:

Ev işleri her ne kadar özellikle kadınlara mahsus bir faaliyetse de diğer iki işlevin tersine, bu faaliyeti mutlaka kadın eşlerin yapmaları gerekmez; eşlerin dışında başka kadınlar da bu işleri görebilir. Bu nedenle “İnsanın eşi hoş kokulu bir çiçektir, işe koşulacak bir emekçi değildir” denmiştir. Bu maksatla evlilik yapmanın, insanın dindarlığına (olumsuz) bir etkisi olmadığı gibi ahlâkî bakımdan da bir sakıncası yoktur. Böyle durumlarda en iyisi, ev işlerini bilen, erkeklerin hâllerinden anlayan, yaş ve deneyim olarak yetişkin kadımlarla evlenmektir; çünkü onlar böyle bir durum için daha uygundur.²⁹⁵

Gazzâlî ise bu gaye ile evi süpürmek, kapları temizlemek, yatak sermek, yemek pişirmek gibi ev işlerinden kurtulmayı kastetmektedir. Gazzâlî'ye göre bu tarz işlerle uğraşmak hem zor hem de çok vakit aldığından ötürü ilim, amel ve benzeri işlere mâni olmaktadır. Buna göre Gazzâlî nezdinde iyi bir kadın bu işleri üstlenerek hem kocasını memnun etmekte hem de din işlerinde kocasına yardımcı olmaktadır.²⁹⁶ Görüldüğü üzere Mâverdü ev işlerinin örf ve adetten kaynaklı olarak kadınlara yüklendiğinden bahsetmektedir. Bu yüzden eş vasfıyla kadının ev işi yapma zorunluluğunun olmadığı ifade edilmiştir. Gazzâlî ise ev işlerinin kadın tarafından üstlenildiğini sarih bir şekilde belirtmiştir. Üstelik ev işlerinin zorluğu ve vakit alışı kabul edilmekle birlikte ilim, amel türündeki işlere engel olur gerekçesiyle erkekler, bu işin dışında tutulmuşa benzemektedir. Bu durumda Gazzâlî tarafından kadının amellerinin gerçekleştirebileceği alanın, ev içiyle sınırlı olacak şekilde anlaşıldığını söyleyebiliriz. Özellikle de bu madde

²⁹³ Mâverdü, *Edebü'd-dünyâ ve 'd-dîn*, 243. Gazzâlî, *İhyâ*, 67.

²⁹⁴ Mâverdü, *Edebü'd-dünyâ ve 'd-dîn*, 243.

²⁹⁵ Mâverdü, *Edebü'd-dünyâ ve 'd-dîn*, 244.

²⁹⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 83.

üzerinden ev işlerinin kimin yükleneceğiyle alakalı İslâm ahlâk literatüründe iki farklı anlayışın varlığı önemlidir. Zira cinsiyetli iş bölümünün sanayi öncesi toplumlarda keskin bir biçimde ayrılmış olması o dönem için uygun bir bölümlenme olarak algılanmıştır. Oysa sanayi öncesi bir toplumda yaşamış Mâverdî'nin, ev işlerini mutlaka eş vasfıyla kadına yüklememiş olması dikkat çekicidir.

Mâverdî'ye göre evlenmenin üçüncü bir amacı sadece kadından cinsel yarar sağlamak da olabilir. Yalnız bu sebep gayr-ı makul görülmüş, evlenmeye sevk eden üç sebebin en kötüsü olarak nitelendirilmiştir. Çünkü bu evlilikte kişi şehvî duygularına boyun eğmiştir.²⁹⁷ Gazzâlî'ye göre de bu tarzda yapılan bir evlilikle kişi aslında şeytandan korunmuş, gözünü ve kendini haramlardan korumuş olur. Bu anlamda şehvet bir vasıta olarak görülmektedir, burada da aslolan yine evlat yetiştirmektir.²⁹⁸ Mâverdî bu noktada bir parantez açarak kişinin sırf şehvetini bastırmak adına başka yolları değil de evlilik yolunu tercih etmesini takdire şayan bulmuştur. Ancak Mâverdî, şehvet sebebiyle yapılacak evlilikte kişi, evleneceği kişiyi hür kadından yana değil de cariyeden yana bir tercihte bulunmasını tavsiye etmiştir. Burada müellif, hür kadının nesli çoğaltmak için yaratılmış olduğunu bu yüzden sırf şehveti kırmak adına yaratılmadığını vurgulamaktadır. Çünkü şehvet sonucu yapılan evliliklerin nefretle sonuçlandığı Arap toplumunda çok görülmekte, bundan ötürü de Arapların kızlarını sevmediklerini dile getirmektedir. Üstelik kızlarını diri diri toprağa gömmelerinin sebebi olarak da bu tarz evliliklerden sonuçlanacak kötülüklerin önüne geçmek olduğu zikredilmiştir.²⁹⁹

Zikrettiğimiz bu üç maddeye ilave olarak Gazzâlî, dördüncü maddede ev idare etmeyi de bir gaye olarak saymaktadır. Bu gaye ile kastedilen kocanın eşiyle birlikte aynı ortamı paylaşması, oturup-kalkması, şakalaşması türünden şeylerdir. Çünkü Gazzâlî'ye göre insanın bitmez tükenmez sıkıntıları olduğu için ara sıra kendisini rahatlatacak şeylere de ihtiyaç duymaktadır. Bu noktada bir ev ve eşe/aileye sahip olmak kişiyi dinlendirici bir etkiye sahip olması bakımından önemli görülmüştür.³⁰⁰

²⁹⁷ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 244.

²⁹⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 75.

²⁹⁹ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 244-245.

³⁰⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 81.

Gazzâlî, beşinci maddede zikrettiği evliliğin nefis mücadelesine vesile oluşuyla aile reisinin aile hakkına riayet etmesi, onların huy ve tabiatlarına tahammül etmesi, evi geçindirmek için her türlü çabasını kastetmektedir.³⁰¹ Gazzâlî bu kısmı anlatırken ilginç bir rivayete yer vermiştir. Rivayete göre Yunus Peygamber, evine gelen bir misafir grubuna ikram için mutfağa her gidiş gelişinde eşi tarafından eziyete uğramakta ve buna katlanmaktadır. Buna şaşırın misafirlere cevaben zamanında Allah’a “Ya Rab, bana çektireceğini dünyada çektir!” diye dua ettiği buna karşılık olarak da Allah’ın ceza olarak onunla evlenecek kimseyi işaret ettiği, bu sebeple o hanımla evlendiğini dile getirmiştir. Gazzâlî, bu rivayeti kadının boşboğazlığına sabretmenin nefsi terbiye ve ahlâkı güzelleştirmenin bir yolu olarak yorumlamaktadır.³⁰² Yani bir erkeğin kadının kötü huylarına katlanmak o kişinin/erkeğin nefis mücadelesine bir vesile olmaktadır. Bu durumda kadının bu evlilikteki nefis mücadelesini, kazanacağı sevapları sağlayacak sebepler nelerdir? Gazzâlî’nin saydığı gayeler arasında böyle ifadeler yer almamaktadır. Haliyle kadının evlilikte nefis mücadelesine katacağı değer burada muğlaktır. Ayrıca Gazzâlî, bu görüşüyle de İslâm ahlâk literatüründe tek de değildir.

Keza bu yorumun bir benzerini *Sivânu’l-hikme*’de Solon’a (ö. MÖ 560) atfedilen şu pasajda da görmekteyiz. “Solon, nefsimizi sabra nasıl alıştıracamız?” sorusuna, “Saçmalayan kadınla dayanabildiğiniz yere kadar sabredin” şeklinde cevap vermiştir.³⁰³ Hikemiyatta yer alan başka bir ifadede evlenilecek kadının seçiminde Gazzâlî’nin aktardığı iktibastaki ve Solon’daki kritere benzer bir seçim olduğu görülmektedir. Buna göre Sokrates’e kendisine niçin ahmak bir kadınla evlendiğini soranlara şöyle cevap vermiştir: “Çünkü kendimi bu durumda bıraktım ki hem özel hem de genel karakterim için iyi olsun.”³⁰⁴

Evliliğin gayeleri üzerinden evliliğe bir teşvik olduğu gibi evlenmenin zararlarının da müellifler tarafından ele alındığı görülmektedir. Gazzâlî’ye göre evlenmenin üç tür zararı vardır. Kişi ailesinin geçimini sağlarken sıkıntıya düşmesi durumunda haram yollardan para kazanma yoluna gidebilir, işte bu birinci zarardır. İkincisi aile fertleri için mal biriktirmek ve zihni sürekli meşgul etmek, çocuklarının çokluğuyla övünmek gibi

³⁰¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 83.

³⁰² Gazzâlî, *İhyâ*, 87-88.

³⁰³ Sicistânî, *Müntehâbü Sivâni’l-hikme*, 191.

³⁰⁴ İbn Hindü, *el-Kelîmu’r-rûhânî*, 84.

hallerdir. Bu hususları Gazzâlî, kişiyi dünyaya daha meyyal kılması ve ibadetten alıkoymasından ötürü zarar olarak nitelendirmiştir.³⁰⁵ Söz konusu üçüncü bir zarar ailesinin haklarını yerine getirememek ve eziyetlerine katlanamayıp evi terk etmek gibi hallerdir. Zira Gazzâlî'nin aktardığı pek çok ayet ve hadiste erkekler kadın haklarını korumakla tenbîh edilmişlerdir. Hatta bazı sahâbîler sırf bu hakkı yerine getirmekten çekindikleri için evlenmeme yolunu tercih etmişlerdir.³⁰⁶

Gazzâlî bu hususta çeşitli ayet ve iktibaslar verdikten sonra, ailevî meselelerin idaresinin hikmet sahibi, akıllı, idareci, güzel ahlâklı, kadınların hallerinden anlayan, kadının “boşboğazlığına dayanan” ve kusurlarını görmezden gelenlerin işi olduğunu ifade eder. Bu sebeple ahmak, sert, kötü huylu, insafsız gibi vasıflara sahip erkeklerin evliliklerinden hayır gelmeyeceğinden, bu gibilerin bekar kalmasının daha doğru bir yol olduğunu düşünmektedir.³⁰⁷ Aynı şekilde Tûsî de aile reisi olacak kişilerin şayet yönetim şartlarını yerine getiremeyecek durumda iseler bekar kalmalarının daha iyi olacağı kanaatinde. Zira kadınlarla birlikte olmanın kişiye bozukluk vereceğini, kadının kötü düzeniyle birlikte peşinden daha pek çok afeti de beraberinde getireceğini ifade etmektedir.³⁰⁸ Bu maddede yer alan ifadelerde de kadınların genelleştirilerek “boşboğaz” olarak ifade edildiği, kadınlarla geçimin zor olduğuna dair bir kanaatin varlığı tekrardan karşımıza gelmektedir.

Hem evliliğin gayeleri üzerinden evliliği teşvik hem de sakınılacak tarafların zikredildiği kısımlardaki ifadeleri, erkek bakış açısıyla yazılmış olmasının bir sonucu olarak değerlendirebiliriz. Zira evlilik kuruluşu itibariyle çift taraflıdır. Haliyle evliliğin gayesi iki tarafı da kapsayacak şekilde ifade edildiğinde ancak tutarlı bir açıklama geliştirilmesi beklenir. Maverdî'nin iki tecrübeyi de bir şekilde işin içine kattığını söylemek mümkündür. Oysa Gazzâlî, erkek bakış açısı üzerinden bir gaye tanımlaması yapmıştır. Örneğin bu tanımlamalarda erkeğin hem ilim hem de amel boyutunu nasıl kazanacağına dair açık kapılar yer alırken, kadının evlilikteki gayesi evin sorumluluklarını yüklenmek ve eşi tatmin etmek üzerinden değerlendirildiğini görüyoruz. Dahası bir bütün olarak -sanki hiç iyi kadın yokmuş gibi- kadınları “boşboğaz” olarak

³⁰⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 91.

³⁰⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 91.

³⁰⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 91.

³⁰⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 206.

nitelemesi de genelleyici bir mahiyet taşımaktadır. Bu niteleme, toplumdaki bazı kadınlar için kullanılmış olması halinde bu ifadeler anlaşılırdır. Ancak Gazzâlî, sözlerine başlarken nefis mücadelesini, erkeğin aile üyelerinin huy ve tabiatlarına tahammül etmesi olarak tanımlamıştır. Kadın da aile üyelerinden biri olduğuna göre, kadının boşboğaz olarak nitelenmesi, şayet kadınların tabiatlarına yönelik bir içeriğe işaret ediyorsa, bu durumda böylesi bir niteleme ontolojik bir tahsis olarak da değerlendirmeye açıktır.

Evliliğin zararlarından bahseden hatta sakınılması gereken bir şey olduğuna ilişkin kanaatler hikemiyat literatüründe de mevcuttur. Aktarılabacak ilk iktibas genel mahiyette kadınlardan sakınmak gerektiğine dair bir ifadeye sahiptir. Buna göre; Sokrates bir öğrencisine şöyle demektedir: “Oğlum! Kadınlara gerek duyuyorsan bari onlarla karşılaşman murdar hayvan eti yer gibi olsun. Murdar hayvanı ancak zaruret hâlinde ve ancak ölmeyecek kadar yer, gerisini bırakırsın. Bir kimse onu ihtiyacından fazla yemeye kalkarsa bu onu hasta eder ve öldürür.”³⁰⁹ Aynı ifadenin *Âdâbu'l-felâsife*'de şöyle devam ettiği görülür: “Aynı şekilde kim ihtiyaç halinde kadınlarla yakınlık kurarsa o kişi güvendedir. Ancak lüzumsuzken onlarla yakınlaşan da pişman olur ve nefret uyandıran bir karşılaşma olur.”³¹⁰ Benzer ifadeler Homeros'un şiirlerinde de rastlanır. Homeros'un dizelerinde şu ifadeler yer almaktadır.

“Kadınlar, erkeklerin ömrünü kısaltırlar.”

“Eğer senin hanımın yoksa güzel bir ömür geçirirsin.”³¹¹

“Kim evlenirse pişman olur.”

“İyi kadının bulunması kolay değildir.”

“Kadını gömmek onunla evlenmekten daha iyidir.”³¹²

“Evde kadın olması kışın sıkıntısı gibi sıkıntı vermektedir.”³¹³

³⁰⁹ İbn Fâtik, *Muhtârü'l-hikem*, 186.

³¹⁰ Huneyn b. İshak, *Âdâbu'l-felâsife*, 71

³¹¹ Sicistânî, *Müntehâbü Sıvâni'l-hikme*, 195.

³¹² Sicistânî, *Müntehâbü Sıvâni'l-hikme*, 196.

³¹³ Sicistânî, *Müntehâbü Sıvâni'l-hikme*, 202.

“Kadın evin selametidir ve onu helâk etmenin de sebebidir.”³¹⁴

“Evlenmek istediğinde işlerinde sana yardımcı olacak kadınla evlen.”³¹⁵

“Ya hiç evlenme ya da seni koruyan biriyle evlen.”³¹⁶

Yukarıdaki dizelerde evliliğin teşvik edilmeyişinin kadının olumsuz vasıflarına yapılan vurgulardan kaynaklandığı görülmektedir. Söz konusu dizelere yakın başka iktibaslar da mevcut olup bunlardan birinde Diyojen, bir kadına evlilik teklifinde bulunan birisini görünce şöyle demiştir: “Çok yorgunluk getiren az bir rahatlık.”³¹⁷ Başka bir yerde ise kadın hakkında “olması gereken bir eziyettir” dediği aktarılmıştır.³¹⁸ Söyleyenin kim olduğu bilinmeyen bir iktibasta ise “Sağır yılanla beraber olmak geçimsiz kadınla beraber olmaktan daha iyidir”³¹⁹ ifadesi yer almaktadır. Tespit ettiğimiz aktarımlardan hareketle evlenmekten sakındırıcı bir niteliğe sahip bu ifadelerde baskın bir biçimde geçimsiz bir kadın profili göze çarpmaktadır. Antik Yunan birikimini yansıtan bu aktarımlar, diğer başlıklarda olduğu gibi burada da olumsuz kadın profili yine karşımıza çıkmıştır.

Görüldüğü üzere, evliliğin gayesi üzerinden ortaya konmuş düşüncelerin bir kısmı sosyo-kültürel arka plana işaret etmekte bir kısmıysa ontolojik farklılıkları vurgulamaktadır. Evliliğin öncelikli gayesinin vurgulandığı noktalarda farklılıklar olmakla birlikte en temel gayenin neslin devamı olduğu çok açıktır. Diğer gayelerden ev işlerinin görülmesi hususunda da farklı iki görüş tespit edilmiştir: Biri ev işlerinin sorumlusunun eş vasfıyla kadın olduğunu ifade eden Gazzâlî'nin görüşü iken diğer görüşün sahibi Mâverdî, ev işlerini herhangi bir kadının da yapabileceğini ifade etmiştir. Feminist teorilerinde üzerine eğildikleri konulardan biri olarak kadın emeğinin değeri meselesi açısından bakıldığında, bu örneklerde kadın emeğinin iki şekilde algılandığını söyleyebiliriz. Gazzâlî, erkeği aile reisi olarak belirtip ev dışındaki her türlü işte sorumluluğu ona atfettiği için, ev içi işlerin doğal olarak kadının bir yükümlülüğü

³¹⁴ Sicistânî, *Müntehâbü Sıvânî'l-hikme*, 196.

³¹⁵ Huneyn b. İshak, *Âdâbu'l-felâsife*, 197.

³¹⁶ Huneyn b. İshak, *Âdâbu'l-felâsife*, 197.

³¹⁷ İbn Fâtik, *Muhtârü'l-hikem*, 146.

³¹⁸ İbn Fâtik, *Muhtârü'l-hikem*, 158.

³¹⁹ İbn Fâtik, *Muhtârü'l-hikem*, 604.

olduğunu belirtmiştir. Mâverdî örneğinde de aslında dönem olarak ve toplumsal yapı gereği erkek, ev dışı işlerle uğraşmaktadır. Ancak Mâverdî'nin eşi bununla zorunlu kılmayışı İslâm ahlâk literatürü açısından farklı bir yaklaşım olarak zikredilmelidir. Burada itiraz edilebilecek hususlardan biri Gazzâlî'nin kadını boşboğazlıkla tanımlayan genelleyici ifadelerinedir. Bu ifadeleri de ontolojik bir tahsisten ziyade sosyo-kültürel bir açıklama olarak değerlendirdik. Son olarak hikemiyat literatürünün yine diğer literatürlerden farklılaştığını burada da söylemeliyiz. Her ne kadar satır aralarında evlenirken iyi kadını bulmanın zorluğunu ifade eden iyi kadınların varlığına dair vurgular varsa da bu vurgular baskın değildir. Bu yüzden diğer literatürler arasında bu konudaki farklılığı şöyle ifade edebiliriz: Hikemiyatta kadın sevilecek biri olarak değil de neslin devamı için gerekli bir araç niteliği taşıması itibariyle yerilen ve kötü vasıflarla birlikte anılan profile sahiptir.

2. Evlilik Öncesi İki Cinsten Aranan Şartlar ve Vasıflar Bağlamında Cinsiyet

Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve 'd-dîn* adlı eserinde “Dünya Edebi”³²⁰ başlığı altında ele aldığı konulardan birini insanın halini düzenleyen durumlara ayırmaktadır. Bu durumlardan biri olan hısımlık³²¹ kapsamında evlilik hususuna çeşitli açılardan yaklaşmakta ve evlenme aşamasındaki ideal erkek-kadının nasıl olması gerektiğine ilişkin açıklamalara yer vermektedir.³²²

Mâverdî, evliliğin her iki tarafın arzu ve isteğiyle kurulan bir münasebet olduğunu ifade eder. Evliliğin sevgi temelli olmasını önemli bir husus olarak değerlendirir. Bunu açıklamak üzere kullandığı iktibaslarda dönemin karı-koca ilişkilerine dair ilginç izlenimlerle karşılaşmaktayız. Halid b. Yezid b. Muaviye örneği bunlardan biridir: “İnsanlardan en çok sevmediğim Zübeyr ailesi iken, onlardan Ramle adındaki kızla evlenince, en çok sevdiğim kimseler oldular.” Hatta bunun üzerine bir de şöyle bir beyit söylediği aktarılmıştır: “Ben Zübeyr b. Avvam oğullarını, onlardan aldığım Ramle adındaki karım için severim. Dayıları Benî Kelbe'yi de onun için severim. Ey sevgili

³²⁰ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve 'd-dîn*, 199.

³²¹ Hısımlık, evlilik yoluyla gerçekleşen akrabalıktır.

³²² Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve 'd-dîn*, 235-245.

karım, sen müslüman olarak kalırsan, biz de kalırız. Yok Hristiyan olursan, nice kimseler gözlerinin önünde haçlar asacaklardır.”³²³

Mâverdî bu aktarımından hareketle erkeğin karısına olan sevgisinin erkeği karısına uymaya zorladığı ve bu durumda erkeğin karısına muhalefet etme imkânının olmadığından bahsetmektedir.³²⁴ Mâverdî'nin bu iktibaslara yer vermesi evlilikte sevgi ve dostluğun önemini pekiştirecek niteliğe sahiptir. Mâverdî'nin her şeyden evvel evliliğin temeli olarak sevgiyi vazetmesi önemlidir. Hatırlanacak olursa radikal feministler, aile kurumunu ataerkilliğin bir üretim merkezi olarak değerlendirip, erkeği ezen kadını ise ezilen pozisyonunda konumlanmasına bir açıklama getirmişlerdi. Radikal feministlerden bir grupsa bunun çözümü olarak aile kurumunu tamamen reddeden bir düşünceye varmışlardı. Burada Mâverdî'nin kendi yaklaşımı ve getirdiği örneklerden hareketle biz, kendi döneminde erkek tarafından baskılanan bir kadın profilinden daha çok erkeğe yön veren kadınların da olduğunu anlıyoruz. Aslında evlilikte erkek-kadının muhabbetinin esas olduğuna dair bu vurgu sadece Mâverdî'ye has bir ifade de değildir. Mâverdî'nin de kaynaklarından olan, Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde evliliğe teşvik içeren ifadelerde de erkek-kadın arasında oluşması beklenen bu muhabbet vurgusu ön planda tutulmuştur.³²⁵ Bu sebeple buradaki ideal olarak evlilik kurumuna/olgununa bakış, birinin diğerini yönettiği ve hükmettiği bir mecra değil, sevgi temelli ve iki tarafı da gözetken bir bakış olarak resmedilmesi mümkündür. Mâverdî, bu idealin bir toplumda nasıl gerçekleştiğine dair sunduğu verilerle güzel bir örneklik oluşturmuştur. Sonuç olarak İslâm ahlâk literatürünün sunduğu bu veriler, İslâm toplumlarının aile kurumuna olan bakışının Batı toplumlarından farklılaştığını söylemek mümkündür.

Mâverdî, eşler arası sevginin önemini vurgulayan bu ifadelerinden sonra evlilikte dikkate alınacak hususlara da değinmiştir. Bu hususlar ise; mal, güzellik, dindarlık, ülfet ve iffettir.³²⁶ Mâverdî bu hususları tek tek inceler ve bu beş husus içinde en güvenilir ve en çok övgüye değer olanın dindarlık olduğunu belirtir.³²⁷ Bu hususlar içinde konumuz

³²³ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 235.

³²⁴ Mâverdî, bu noktada çeşitli ayet, hadislere ve hikmetli sözlere de başvurmuştur. Örneğim bu hikmetli sözlerden birinde “Kişinin dini, karısının dini üzeredir” denilmiştir. bk. Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 236.

³²⁵ H. Şule Albayrak (ed.), *Kadın Olmak* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 247.

³²⁶ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 236.

³²⁷ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 238.

açısından ilginç tespitlere de yer verildiğini söylemek gerekmektedir. Bu sebeple özellikle bazı maddelere bakılması yerinde olacaktır.

Mâverdî, bu maddelerden güzelliği, evlilikte aranan bir husus olarak zikretmiştir.³²⁸ Mâverdî için bu madde mühim olsa da tam da bu noktada eski zatların güzel kadınlarla üç sebepten ötürü evlenmediklerine de yer verip bu tarz kadınlardan uzak durulma gerekçelerini belirtmiştir. Buna göre bu üç sebep şöyle sıralanmıştır:

1- Çok güzel kadınlar çok nazlı olur.

2- Çok güzel kadınlara doğal olarak çok rağbet gösterilir, netice itibariyle de bu durum pek çok çekişme ve belanın sebebi olur.

3- Akıllı kişi, çok güzel kadınların sebep olacağı şiddetli zevk ve eğlenceden çekineceği ve bu tarz evlilikler kötü sonuçlanacağı için bundan sakınmışlardır. Çünkü çok güzel bir kadın, kocasının kendisine olan bağlılığını fark ettiğinde yersiz tekliflerle kocasını zor durumda bırakabilir. İşte bu sebeple kocanın namus ve hayatını tehlikeye sokacak biriyle evlenmekten sakındırılmıştır.³²⁹

Güzel kadından sakınmak gerektiğine dair benzer ifadelere hikemiyat literatüründe de rastlamaktayız. Hikemiyat literatürünü oluşturan pek çok eserden ortaya çıkan sonuçlar şöyledir: Huneyn b. İshâk, *Âdâbu'l-felâsife*'de Diyojen'in güzel bir kadın gördüğünde “Az hayır çok kötülük” şeklindeki cevabını aktarmıştır.³³⁰ Başka bir pasajda Sokrates ile güzel bir kadına bakmakta olan öğrencisi arasında geçen şu diyalog dikkat çekicidir: “Sokrates, niçin o kadına bakıyorsun diye öğrencisine sorduğunda öğrencisi cevaben dedi ki: Yaradılışın güzelliğini düşünüyorum. Sokrates: Dış görünüşten yüz çevir ve böylece o kadının içindeki çirkinlik ortaya çıksın.”³³¹ Sokrates'in bu ifadelerine benzer başka bir örnek Kindî'nin *Elfâz-ı Sokrat*'ında da yer almaktadır. Buna göre Sokrates ile öğrencisi arasında geçen diyalog şöyle aktarılmıştır:

³²⁸ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 236.

³²⁹ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 237.

³³⁰ Huneyn b. İshak, *Âdâbu'l-felâsife*, 113. Aynı pasaj şurada da geçmektedir. İbn Fâtik, *Muhtârü'l-Hikem*, 148.

³³¹ Huneyn b. İshak, *Âdâbu'l-felâsife*, 79.

Sokrates, gücü kuvveti yerinde öğrencilerinden birine baktı. Öğrencisi o sırada filozof Hipparkhia'nın yüzünü süzüyordu. Hipparkhia ise son derece güzeldi. Bu tablo karşısında Sokrates dedi ki: Bakışlarını bu kadar çok meşgul eden şey nedir? Öğrencisi, Hipparkhia'nın suretinde doğallığın (tabiatın) hikmet izleri hayret uyandırıcı, deyince Sokrates: Arzularına bağımlı olmaktan sakın. Yoksa seni reziletlere/kötülöklere girmeye teşvik eder. Eğer sende akıl varsa (bilirsin ki), Hipparkhia'nın dış suretini süzmek senin bakışını yok eder ve onun iç yüzüyle bakışına engel olur.³³²

Keza Sicistânî'nin *Sivânu'l-hikme*'sinde ünlü ozan Homeros'un (MÖ 9. yy) şiirlerinden bazı kesitlere yer verdiği dizelerde güzel kadının kendini beğendiği sözö aktarılır.³³³ Kitabın başka pasajlarında Zimikos'a³³⁴ yöneltilen güzel kadın hangisidir şeklindeki soruya güzel kadının daimî zarar olduğu şeklindeki karşılığı yer alır.³³⁵ Tavsiye niteliği taşıyan başka bir pasajda Elealı Zenon (ö. MÖ 430) şöyle demektedir: "Akıllı olan güzel bir kadınla evlenmesin; çünkü onun aşığı çok olur, kocasına karşı da kibirli olur."³³⁶ Hikemiyattan edindiğimiz söz konusu tahsis içeren pasajların tespitiyle bu pasajlarda olumsuz bir güzel kadın algısının olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

Mâverdü'nin evlilikte aranan şartlar kapsamında zikrettiği hususlara geri dönecek olursak iffet fikriyle yani zina ve haramdan korunma maksadıyla yapılacak ve sürdürülecek evliliğin çeşitli şartlara bağılı olarak işlendiği görülür. Bu hususları ise tayin ve tespiti mümkün olanlar ve olmayanlar şeklinde iki şekilde ele almıştır. Tayin ve tespiti mümkün şartlar: Din duygusu, akıl ve karı-koca denklidir.³³⁷ Tayin ve tespiti mümkün olmayan şartlarla ilgili olarak olaylar, insanlar ve zaman değıştikçe bu şartlar da değışeceği gerekçesiyle herhangi bir tasnif yapılmamıştır.³³⁸ Bu durumda tayin ve tespiti mümkün şartlara bakılması yeterlidir.

Mâverdü, din duygusu kapsamında huyu beğenilmese bile beğenilecek başka huyları olabileceğinden iman ehli olan kadının yerilemeyeceği gibi rivayetlere yer

³³² Kindî, *Elfâz-ı Sokrat*, 29. Literatürde Kindî'nin bu eserinde Sokrat ile Diyojen'in karıştırıldığı da iddia edilmiştir. bk. Eşref Altaş, "Hikemiyât Literatürü ve Ahlak", 122.

³³³ Sicistânî, *Müntehâbü Sivâni'l-hikme*, 202.

³³⁴ Adı geçen filozofun kim olduğu tespit edilememiştir.

³³⁵ Sicistânî, *Müntehâbü Sivâni'l-hikme*, 244.

³³⁶ İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, 100.

³³⁷ Mâverdü, *Edebü'd-dünyâ ve 'd-dîn*, 238-240.

³³⁸ Mâverdü, *Edebü'd-dünyâ ve 'd-dîn*, 242.

vermektedir. Burada dindar kadınların övüldüğü ve evlilikte bir tercih sebebi olarak zikredildiği görülmektedir.³³⁹ Evlilikte bir tercih sebebi olması bakımından akıllı da zikreden Mâverdî, ahmak kadından uzak durmak gerektiğini ifade etmiştir.³⁴⁰ Son madde olan karı-koca denkliği ile kadının ailesinin soyu kastedilmiştir. Mâverdî'nin zikrettiği rivayetlerde kadınların güzelliğine aldanıp nesep (asalet) konularında ihmalkâr davranılmaması gerektiği, iyi aileye mensup kadının “yükselme ve şeref merdiveni” olduğu ifade edilmiştir.³⁴¹

Kişinin iffetini koruma gayesiyle gerçekleştirdiği evlilikle ilgili Mâverdî ayrıca bazı şartlar da eklemiştir. Bu şartlar kadının doğrudan kişilik özellikleri ile alakalı hususlarla ilgilidir. Bu kapsamda iyi vasıflara sahip kadınlar yine bir istisnadır. Evlilikte sakınılması gereken diğer kadınların özelliklerine dair detaylı bir bilgi vermeyip rivayetlerle yetinmiş, bu özelliklere sahip bir kadının hayırdan uzak olduğunu ifade etmiştir.³⁴² Mâverdî bu tarzdaki rivayetleri vermesiyle adeta “bu tarz kadınlardan uzak durun” demektedir.

Mâverdî'nin bu kapsamda ele aldığı rivayetlerin geneline bakılırsa, evlenmekten sakınmak gereken kadınların, kocasının ölümünü bekleyip mirasına sevinen, hiddetli, asık suratlı, ölmüş eski kocasına ağlayan, malını kocasının başına kakan, kendini hasta göstererek her işte mızımızlanan kadınlar olduğu görülür. Başka bir rivayette ise dört farklı kadın tipi görmekteyiz. Rivayete göre bu dört farklı kadınlar şöyledir; “1- Çalışkan, hafif canlı, ev işlerinde usta ve gayretli, 2- Zararları çok, faydaları yok, 3-Dağıtıcı ve toplama adetinden yoksun, 4- Düştüğü toprağı yeşerten yağmur gibi, gittiği eve nimet ve bereket götüren kadın.” Bu kabilde zikredilen başka rivayette ise şöyle denmiştir: “Şâir diyor ki: Görüyorum ki, kadınlarla arkadaşlık yapan, sanıyor ki, kadınlar ahlâk konusunda hepsi bir seviyededir. Halbuki aralarında çok fark vardır. Onların içinde iffet ve dirayetlerinde gölgelenecek, yararlanacak güzel ve olgun, cennet gibileri bulunduğu gibi, kötü ahlâklarıyla nice canları yakacak, ocakları söndürecek cehennem gibileri de eksik değildir.”³⁴³ Bu pasajlarda görüldüğü üzere kadınlar tek bir kategoride

³³⁹ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 239.

³⁴⁰ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 240.

³⁴¹ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 240.

³⁴² Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 241.

³⁴³ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 243.

değerlendirilmemiş, iyi kadın ve kötü kadın şeklinde bir ayrıma gidilmiştir. Mâverdî'nin bu aktarımlarından hareketle kadınlar hakkındaki tespitlerinin sosyo-kültürel bir zemine işaret ettiğini söyleyebiliriz.

Evlenilecek kadında aranan vasıflara ilişkin başka bir görüş Gazzâlî'de yer almaktadır. Yalnız belirtmek gerekir ki Gazzâlî sadece kadında aranan vasıflara değil, erkeklerin vasıflarına da yer vermiştir. Gazzâlî, *İhyâ*'da kadınlarda aranan vasıfları; dindar ve salih olmak, güzel huy, yüz güzelliği, nikah parasının (mihir) az olması, kadının doğurgan, bakire, soylu olması ve çok yakın akrabadan olmaması şeklinde sıralamıştır.³⁴⁴ *Mîzânü'l-'amel* adlı eserinde ise bu vasıflar; güzellik, iyi ahlâklılık (ev işlerini görekerek eşini bu işten kurtarması bakımından), dindarlık, dindar bir aileden gelişiyüzünden soyluluk ve doğurganlık olarak zikredilmiştir.³⁴⁵

Gazzâlî, erkeklerde aranan niteliklere geldiğinde kadınlarda olduğu şekliyle bir sıralamaya gitmemiş bunun yerine kızını evlendirecek kişinin (velî) kızını vereceği kişiyi araştırması gerektiğini ifade etmiştir. Velînin bu araştırması kapsamında dikkat edeceği hususlar adamın kılık-kıyafeti, ahlâkı, dindarlığı ve aile hukukunu bilen birisi olmasıdır. Bunlara ilaveten kızın velisi, Gazzâlî'nin ifadesiyle söyleyecek olursak “emsâli olmayan bir erkeğe” kızını vermemelidir. Gazzâlî, nikahın bir nevî câriyelik olduğunu ihtiva eden hadisi nakledip, kızını verecek velinin uyanık ve tedbirli hareket etmesi gerektiğini tavsiye eder. Çünkü evlilikle birlikte kadın, “tamamen erkeğin emrine teslim ediliyor” anlayışınca güvencesiz kalabilir. Ayrıca kızın evlendiği kişi, zalim, fâsık, bid'at sahibi, içkici ve kumarcı biri olursa, velî kızına ve dinine ihanet etmiş olarak değerlendirilmektedir. Bu sebeplerden ötürü evlenilecek erkek seçimi kritik bir seçimdir.³⁴⁶

Evlenilecek kadında bulunacak özellikler sadece nas merkezli ahlâk literatürünün bir konusu değildir. Bu sebeple burada felsefî nitelikteki ahlâk eserlerinden *Ahlâk-ı Nâsırî*'yi de anmak gerekmektedir. Filozof Tûsî söz konusu ahlâk eserinde evlenilecek kadında bulunması gereken özellikleri kadının salih, hür, bakire, akıl, iffet ve haya sahibi olması şeklinde sıralamıştır. Mâverdî ve Gazzâlî, güzellik ve nesebi kadında aranan

³⁴⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 99. Kadınların vasıflarıyla alakalı detaylar için bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 99-108.

³⁴⁵ Gazzâlî, *Amellerde İlâhi Terazi*, 245-246.

³⁴⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 108.

vasıflar arasında zikrederken Tûsî de güzellik, nesep ve zenginliğin evlilikte tercih sebebi olmadığını altı çizilmiştir. Tûsî'nin gerekçesi ise bu üç özellikten biri olan kadının güzel olmasının tehlikesinin iffet ve akıl azlığı ile sonuçlanacak olmasıdır. Kadının malı için evlenilmesi halinde ise malının onu kocasına karşı egemen kılması aile düzenini tehlikeye sokacağından evlilikte tercih sebebi olarak zikredilmemiştir.³⁴⁷ Görüldüğü üzere her üç müellifin seçimlerinde birbirine benzer yönlerin olduğu gibi birbirinden tamamen farklılaşan bakış açıları olduğu çok açıktır. Bu özelliklerin özellikle seçilmesinde meşhur hadisi şerifin tesiri olduğu gibi o dönemin talepleriyle ortaya çıkmış bazı kriterlerin de eklendiğini söyleyebiliriz. Bu haliyle bu kriterlerin değişkenliği dikkat çekmekte, bu kriterler üzerinden yapılan tahsisler de ayrıca önem kazanmaktadır. Nitekim Mâverdî ve Tûsî'nin kadında aranacak bir özellik olarak akli zikretmelerine rağmen Gazzâlî'nin zikretmeyişi dikkat çekicidir. Zira Tûsî'nin önce akli evlilikte aranan bir vasıf olarak zikredip sonra güzel kadınları bundan dışlaması ilginçtir ve tutarlı görünmemektedir. Gazzâlî ise, evlilikle ilgili hemen her konuda zikrettiğimiz ya da zikredeceğimiz ifadelerinde kadının akıl zayıflığını vurgulamaktan kaçınmamasıyla kendi içinde bir tutarlılık söz konusudur.

İslâm ahlâk literatürünün çeşitli türlerinde evlenilecek kadının veya erkeğin niteliklerine yer verildiği gibi aynı zamanda uzak durulması gereken kadınların niteliklerine de yer verilmiştir. Söz gelimi Arap bilgelerinden iktibasla kitaplarda yer bulan bu niteliklerin hem Gazzâlî'nin *İhyâ* adlı metninde hem de Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sinde birkaç nitelik farkıyla tekrar edildiği görülmektedir. Buna göre sakınması zorunlu olan kadınlar ve özellikleri şöyledir:

- 1- Ennâne: İh ih ederek sürekli inleyen, şikayetçi ve sürekli hasta olan kadındır.
- 2- Mennâne: Yaptıklarını sürekli kocasının başına kakan kadındır.
- 3- Hennâne: Eski kocasında gözü olan ya da eski kocasından olan çocuklarını kayıran kadın.

³⁴⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 200. Hikemiyat literatüründe de salih kadına yapılan övgüler söz konusudur. Homeros'a ait dizelerde, salih kadının evi sağlam kılacağı ve salih kadının evin temeli olduğu şeklindeki ifadeler yer almıştır. Sicistânî, *Müntehâbü Svâni'l-hikme*, 196.

4- Hadaka: Her gördüğünü isteyen ve buna kocasını zorlayan kadındır.

5- Beraka: İki anlamda kullanılmıştır. Birincisi, güzel görünmek için bütün gün süslenmekle meşgul kadındır. İkincisi; yemek esnasında kavga çıkarıp sofradan ayrılan kadındır.

6- Şeddâka: Geveze ve kibar konuşmak için ağzını eğip büken kadındır.

7- Keyyetü'l-kafa: İffetsiz kadındır.

8- Hadraü'd-dimen: Kötü soydan gelen güzel kadındır.

İlk üç özellik hem Gazzâlî hem de Tûsî'de zikredilen vasıflar iken³⁴⁸ “hadaka”, “beraka” ve “şeddâka” Gazzâlî'nin metninde³⁴⁹, “keyyetü'l-kafa”, “hadraü'd-dimen” Tûsî'nin metninde geçmektedir.³⁵⁰ Netice itibariyle bu iktibasın müellifler tarafından yer verilmiş olmasının sebebi erkeklerin evlenecekleri kadınları seçerken bu özelliklere dikkat etmelerini sağlamaktır. Dikkat çekici bir nokta, uzak durulması gereken kadının bir özelliği olarak gevezeliğe yer verilmiş olmasıdır. Hatırlayacak olursak kadının bir erdemi olarak suskunluk, sakinlik sayılanlar arasındaydı. O halde bir kadın susarak erdemli çok konuşarak da erdemsiz olmaktadır. Kadınlar hakkında özellikle bu vurguların oluşu istemsizce şu soruları doğuruyor. Bir erkek de geveze olamaz mı, ya da bir erkeğin erdemi olarak susmak niçin sayılmamıştır. Bunun bir cevabı yoktur. Ayrıca tüm bu Arap bilgilerinden aktarılmış ifadeler, Tûsî ve Gazzâlî'nin yaşadıkları dönemleri için de mevcut kadın profillerine işaret ettiği için eserlerinde yer bulduğunu da söylememiz mümkündür.

Hikemiyatta ise bir bütün olarak kadının ahlâkına ilişkin pek çok aktarımın yer aldığı tespit edilmiştir. Bu aktarımların içerikleri olumsuz kadın vasıflarıyla dolu olduğu için burada yer veriyoruz. Bu aktarımların Homeros'a ait dizelerinde kötü kadın tasvirleri yer almakta ve bu vasıflar eleştirilmektedir. Dizelerde kötü ahlâka sahip bir kadın tüm yırtıcı hayvanlardan daha kötü olarak nitelenmiştir. Deniz, ateş gibi kötü olarak addedilen

³⁴⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 101, Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 205.

³⁴⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 101.

³⁵⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 205.

şeylerle birlikte kötü kadın da sayılmış,³⁵¹ kötü kadın hakkında “sürekli ve ayrılmayan üzüntü” olarak bahsedilmiştir. Yine dizelerin devamında yırtıcı hayvanla yaşamının kötü ahlâklı kadınla yaşamaktan daha iyi olduğu ifade edilmiştir.³⁵² Kötü kadın tasvirlerinden daha genel ifadelerin de yer aldığı dizelerde ise kadınların buldukları yerde kötülük olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca çoğu kimsenin şekavet içinde olmasının bir sebebi olarak kadın gösterilmiş, kadının çokça kusurlu ve “kirlî” olduğu ifade edilmiştir. Dizelerin devamında ise kadınlardan sakınmanın bir kişinin yaşamını kolaylaştıracağı dile getirilmiştir.³⁵³ Sonuç olarak hikemiyattan elde ettiğimiz bu verilerde hem kadın genelleştirilerek kötü bir varlık olarak nitelendirilmiş hem de kötü kadından sakınmanın gerekçelerine yer verilmiştir.

Zikrettiğimiz kaynakların felsefî ve nas merkezli literatürü dikkate aldığımızda iyi kadının vasıfları ile kötü kadının vasıfları birbirinden ayrıştırılarak mahzâ kötü kadın imajı çizilmediğini söyleyebiliriz. Ancak hikemiyat literatürü için aynı şeyi söylemek mümkün görünmemektedir. Bu tespitlerin bizde uyandırdığı izlenim, Beauvoir’in *İkinci Cinsiyet*’te gösterdiği üzere, tarih boyunca ya da yaygın kültür bağlamında kadın pek çok kötü vasıfla anılmış olduğu tezini güçlendirici bir nitelik taşıyor olmasıdır. Zaten Beauvoir da bu ifadelerin altında yatan sebeplerin kadının doğasıyla ilişkilendirilmiş olmasını reddederek bu sebeplerin tarihsel, toplumsal ve kültürel oluşunu vurgulamıştır. Nitekim aynı reddi kadının doğasına vurgu yapan hikemiyat literatürü içinde yapmak mümkündür. Tespit ettiğimiz diğer literatürde sayılan kadının vasıfları ontolojik bir tahsisi ifade etmediği için, bu ifadeler sosyo-kültürel bazı gerçekliklere işaret olarak yorumlanmıştır. Yani “kadının doğasında bu vardır” ya da “erkeğin doğasında şu vardır” şeklinde bir önermeyi andıracak bir biçimde bu görüşler aktarılmamıştır.

Ayrıca bu başlık altında kadının epistemolojik yapısıyla ilgili bir tahsisin yani Gazzâlî’nin kadının akıl zayıflığını vurgulaması ve Tûsî’nin güzel kadını akıl zayıflığı ile nitelenmiş ifadeleri yeniden karşımıza çıkmıştır. Mâverdî’nin evlilikteki sevgi unsurunu vurgulaması ve kendi örneklemelerindeki sevgi temelli kadın-erkek ilişkilerini görmek,

³⁵¹ Sicistânî, *Müntehâbü Sıvânî’l-hikme*, 198.

³⁵² Sicistânî, *Müntehâbü Sıvânî’l-hikme*, 199.

³⁵³ Sicistânî, *Müntehâbü Sıvânî’l-hikme*, 200.

İslâm ahlâk literatüründeki evlilik ahlâkına bakıştaki çeşitliliği ortaya koymamızı sağlamıştır.

3. Evlilikle Birlikte Doğan Sorumluluklar Bağlamında Cinsiyet

Esasen evliliğin amaçları ya da evlenilecek kadın ya da erkeğin özellikleri sayılırken iki tarafın sorumluluklarına nispeten işaret edilmişti. Buna ilave olarak Gazzâlî'nin özellikle bu konuya dair bahis açan müelliflerden biri olmasıyla öne çıkması ve diğer kaynakların da buna eşlik etmesi sebebiyle bu başlığa ayrıca yer verilmiştir. Zira bu kapsamda incelenen literatür sayesinde, karı-kocanın sorumlulukları üzerinden cinsiyet tahsisi içeren ifadelerin varlığına ve dönemin cinsiyet rollerine ilişkin önemli tespitlere ulaşılmıştır. Aynı zamanda ulaşılan bu sonuçlar ile feminist etiğin kendi geleneksel etik eleştirileri arasında ilişkiler kurulmuştur.

Gazzâlî, evliliğin erkeğe yüklediği pek çok sorumluluktan bahsetmektedir. Bunlar arasında zikrettiği kocanın eşiyle iyi geçinmesi, oynaşp şakalaşması, namusu koruması ve eşini eğitime vazifeleri konumuz bağlamında mühim tespitler içermesinden ötürü bu maddeler özellikle zikre değerlidir.³⁵⁴ Zira erkeğin bir sorumluluğu olarak zikredilen iyi geçimin nasıl sağlanacağını Gazzâlî, kadınların eksik akıllı oluşunu gerekçe göstererek kocanın eşine sabretmesi şeklinde gerçekleşeceğini ifade etmiştir. Çünkü Gazzâlî'ye göre, aile içinde güzel ahlâkla sorumlu olmak yalnızca ev halkına kötülük yapmamak anlamına gelmemektedir. Aynı zamanda karşı tarafın yaptığı kötülüğe katlanmak da bir meziyettir ki burada katlanılacak kişi kadındır.³⁵⁵

Gazzâlî, bir başka sorumluluk olarak kocanın eşiyle oynaşp şakalaşması, kadınların gönlünü hoş etmenin gerekliliği üzerinde durur. Gazzâlî, bu sorumluluğu vazederken peygamberin iş ve ahlâkta kadınların seviyesine inerek onlarla şakalaştığı yönündeki hadisi naklederek kendi sözünü de delillendirmiştir. Ayrıca iyi bir kocanın nasıl olması gerektiğine dair de bir iktibasla bu maddeyi örneklendirmiştir. Söz gelimi Arap kadınlarından birinin, ölmüş kocası hakkında şöyle dediğini aktarmaktadır: “Eve

³⁵⁴ Gazzâlî'ye göre erkeğin sorumlulukları şöyledir: Düğün ziyafeti vermek (velîme), iyi geçim (muâşeret), eşiyle oynaşp şakalaşmak (deabe), kadını idare etmek (siyaset), iffet/namusu korumak (gayret), geçim sağlamak (nafaka), öğretim (talim), kadınlar arasında adalete riayet etmek (kasem) usûle uygun terbiye etmek (naşîze), münasebet (vika), çocuk doğurmak (viladet), boşanmakta adalet ve edebe riayet etmek (talak) tir. bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 109.

³⁵⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 112.

geldiği zaman güler yüzlü, çıktığı vakit diline sahip, bulduğunu yer ve kaybolanı aramazdı.”³⁵⁶ Böylece bu aktarımdan hareketle biz, iyi bir kocanın nasıl vasıflandığını anlıyoruz.

Gazzâlî'nin zikrettiği bir diğer sorumluluk olarak kocanın iffet/namusu koruması ise şudur: Kocanın kıskançlıkta aşırıya gitmemesidir. Gazzâlî, bu noktada kadınların gizli hallerini araştırmayı yasaklayan hadislerden nakillere başvurarak lüzumsuz vesveselerden kaçınmanın gerekliliği üzerinde durmuş ve bu sorumluluğu erkeğe yüklemiştir.³⁵⁷ Gazzâlî'ye göre kocanın bir diğer görevi, eşinin eğitim-öğretim vazifesiyle ilgilenmesidir. Bununla hayız, istihaze, namaz gibi çeşitli ilmihal bilgilerini karısına öğretme görevi kastedilmiştir. Eğer koca bu hususlarda bilgisizse kadının mutlaka bunları bilen birinden öğrenmesi gerektiğini hatta kocasının bunu engellemesi halinde günahkâr olarak kabul edileceğini ifade etmiştir.³⁵⁸

Gazzâlî'nin bir sorumluluk olarak zikrettiği tüm hususlara bakıldığında, erkeğin kadına sabredişinin gerekçesinin kadının eksik akıllı oluşunda şaşırtıcı bir yön yoktur. Zira Gazzâlî en başından beri kadını zaten eksik akıllı olarak tanımladığı için burada da tekrar ediyor olması normaldir. Burada başka bir husus konuya dair incelediğimiz eserlerde kadınların vasıflarına yer verilip erkekler nadiren anılırken Gazzâlî, hem evlenilecek erkeğin özelliklerine yer vermiş hem de burada iyi bir erkeğin nasıl olabileceğini örneklendirmiştir. Kadının dini konularda eğitimsiz kalmamasının erkeğin sorumluluğu kapsamında zikredilmiş olması da ayrıca dikkate değerdir. Gazzâlî'nin bu görüşleriyle feminist etikçilerin iddiaları arasında bir ilişki kurulabilir. Zira feminist etikçiler kendi geleneksel etik anlayışlarının kadının hak ve çıkarlarını görmezden geldiğini, erkeklerin hak ve çıkarlarını merkezlerine aldıklarını iddia etmişlerdir. Oysa İslâm ahlâk literatürü için böyle bir kesin yargıya ulaşmak mümkün görünmemektedir. Gazzâlî'nin gerek kadınlarla evlenecek kişilerin ne gibi nitelikleri taşımaları gerektiğine yer veriş gereksiz de erkeğin eşi karşısındaki sorumluluklarından tek tek bahsetmesiyle, kadının sorumlulukları kadar haklarını da öne çıkardığını söylemek durumundayız.

³⁵⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 116.

³⁵⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 119.

³⁵⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 125.

Gazzâlî, kocanın sorumlulukları yanında bir de kadının kocasına karşı vazifelerine de değinmiştir ki bu sorumluluklara geçmeden evvel Gazzâlî'nin nikahı bir tür kölelik ve esaret olarak gördüğünü yine hatırlatmak gerekmektedir. Zira Gazzâlî, evlilikle birlikte kadının, kocasının emri altında olduğunu dile getirmiştir. Bu emirlerde tek istisna ise dini konularda kadını günaha sevk edecek emirlerdir. Kadın bunlara itaat etmek zorunda değildir.³⁵⁹ Buna değiniyoruz çünkü Gazzâlî'nin bu ifadelerinden sonra kadına yüklenen vazifelerin niçin öyle vazedildiği daha iyi anlaşılacaktır. O halde kadının genel anlamdaki görevlerine geçilebilir. Gazzâlî *İhyâ*'da kadının ev içindeki vazifelerine ilişkin şöyle demektedir:

Kadın evinde oturup yününü eğirmeli, ev ve el işleri ile meşgul olmalıdır. Yüksek yerlere çıkıp etrafı uzun boylu gözetmemeli, komşulara gelen geçenlere bakmamalıdır. Komşuları ile fazla konuşmamalı, ancak lüzumu kadar konuşmalı ve temas etmelidir. Kocasının, huzurunda ve gıyabında şerefini korumalı. Her işte onun rızasını kazanıp gönlünü hoş etmeye çalışmalıdır. Kocasına, şeref ve namusunda ihanet etmemeli, müsaadesi olmadan sokağa çıkmamalı. İzin verdiği de tesettürlü bir şekilde çıkmalı ve süs ve ziynetini teşhir etmeyip, efendisine saklamalıdır. Sokağa çıktığında, kalabalığa karışmamalı, mümkün olduğu kadar تنها ve kenardan yürümelidir. Yabancıların kendisini bilmesinden sakınmalıdır. Hatta tanıdıklarından da sakınmalı ve işine devam etmelidir. Gayesi, kendisini düzeltmek, evini sevk ve idare etmek olmalıdır. Beş vakit namazı kılıp orucunu tutmalıdır. Kocasını evde bulunmadığı zaman kocasının kıskançlığını düşünerek kapıyı çalanlara iltifat etmemelidir. Kocasının servetine kanaat etmeli, kendisinden evvel kocasını düşünmelidir. Kocasının akrabalarını kendi akrabaları üzerine tercih etmelidir. Kocasına karşı daima saygılı ve emrine amade olmalıdır. Çocuklarına şefkatli olmalı, onları korumalı ve onlara kötü söz söylememelidir. Kocasına boşboğazlık yapmamalıdır.³⁶⁰

³⁵⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 147. Aynı şekilde kadının evlendiği kişinin kölesi olduğu şeklindeki Homeros'a atfedilen dize için bk. Sicistânî, *Mühtehbü Sivâni'l-hikme*, 196.

³⁶⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 154. Gazzâlî bu ifadelerinin bir benzerini *Kimyâ-yı Sa'âdet* adlı eserinde şöyle ifade etmiştir: "Kadın evde oturmalı, kocasından izinsiz dışarı çıkmamalı, kapıda ve terasta durmamalı, komşularla sık sık görüşmemeli, fazla konuşmamalı, bir işi düşmeden yanlarına gitmemeli. Kocasından iyilikten başka konuşmamalı, oynama ve yatma gibi mahrem işlerden bahsetmemeli, her işinde kocasının isteği üzere, onu memnun etmeye gayret etmeli, kocasının malına hıyanet etmemeli, şefkatli olmalıdır. Kocasının arkadaşı kapısını çalınca kendisini bildirmeyecek şekilde cevap vermelidir. Kocasının bütün ahbablarından yüzünü örtmelidir. Kocasının haline kanaat etmeli, fazla bir şey istememelidir. Kocasının hakkını akrabalarından önce tutmalıdır. Daima kendini temiz tutmalı, sohbet ve yatmaya uygun olmalıdır. Yapabileceği her hizmeti

Görüldüğü üzere kadının ev ile sınırlandırılması, yetkinliklerini gerçekleştirebileceği araçların ev ve ailesiyle ilişkili konulara hasredilişi burada da karşımıza çıkmaktadır. Kocaya karşı saygı aile reisliğinde vurgulandığı gibi burada da tekrar edilmiştir. Yani bir kadının ev işlerini üstlenmesi ve kocasına itaat ediyor oluşu onun bu dünyada kazanabileceği ameller için yeterli sebepler olarak görünmektedir. Haliyle bir kadının ahiretini şekillendirecek olan şey de bu ev ve kocaya bağlılığın neticeleri olacaktır diyebiliriz. Bu pasajda dikkat çeken bir husus da Gazzâlî'nin erkeğin ailesini kadının ailesi karşısında daha üstün tutması şeklindeki ifadesidir. Zira aile reisliği bölümünde Tûsî'nin, Gazzâlî'den farklı olarak kadının aile ve akrabalarıyla sıkı bağ kurmasıyla ilgili bir tavsiyesine yer vermiştik. Söz konusu görüş farklılıklarından hareketle bu sorumlulukların belirlenimin kültürel olduğu çıkarımını yapabiliriz. Nitekim Gazzâlî ile neredeyse aynı tarihlerde vefat etmiş İbn Rüşd'ün kadının sorumluluklarının ne olduğu konusunda farklılaşmış olmaları da bu çıkarımı destekler niteliktedir. Zira Gazzâlî, kendi dönemindeki kadınları eve yönlendirici hatta bağlayıcı pek çok sebebi zikreder ve ev dışındaki faaliyetlerine kısıtlamalar getirirken İbn Rüşd kendi toplumunu tam da bu açıdan eleştirmiştir. İbn Rüşd'e göre kadınların sadece ev işleri yapıyor olmaları, doğurmaları, kocalarını memnun etmeleri, erdemleri kazanmaları açısından yeterli değildir. Bu yüzden kadınlar bu işler dışında başka vesileler arayarak da yeni erdemler kazanabileceklerdir. İncelediğimiz literatürdeki bu farklılıkları bir farklılık olarak görmek yerine bir çeşitlilik olarak değerlendirmek değişebilir alana ait yargılarımıza yeni bakış açıları kazandıracaktır.

Kadının kocasına karşı yapması gereken görevlerin ne olduğuna dair Gazzâlî dışında, hikemiyatta da pek çok veri bulunduğunu belirtmeliyiz. Özellikle *es-Sa'âde ve'l-isâd*'da kadının bağlı olması ve özen göstermesi gereken sorumluluklardan, kocasının ailesine karşı yapması gereken sorumluluklara kadar bir dizi sorumluluk yer almaktadır. Buna göre Âmirî, kadının bağlı olması gereken hakların ilki olarak, Allah hakkını saymakta sonra ana-baba hakları ve nihayet koca ve koca ile bağlantılı haklar gelmektedir. Daha sonra sırasıyla hadislerden aktarımlarla devam etmiştir. Söz konusu

yapmalıdır. Kocasına güzelliği ile övünmemelidir. Kocasına güzelliği ile övünmemelidir. Kocasından gördüğü iyiliğe şükürsüz olmamalıdır. Senden ne gördüm? Dememelidir. Sebepsiz yere alışveriş ettirmemeli ve boşanmamalıdır. Peygamber Efendimiz (sallahu aleyhi ve sellem) buyuruyor: "Cehenneme baktım. Çoğunun kadın olduğunu gördüm. Ne için böyledir dedim. Çok lanet ederler, kocalarına şükretmezler ve onlardan şikâyet ederler, dediler." bk. İmam Gazzâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, 228. Ayrıca bk. Gazzâlî, *Yöneticilere Altın Öğütler (Nasihatü'l-mülük)*, çev. Hüseyin Okur (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2004), 287-288.

aktardığı hadisler şunlardır: “Rasulullah (s.a.v.) buyurdu ki: Eşinin yeminini yerine getirmek ve emrine uymak kocanın kadın üzerindeki haklarındandır.”, “Rasulullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: Kocasını olan kadının, babası olan çocuğun ve maliki olanın yemini yoktur.”, “Kadının sadece kocasının izni ile oruç tutması (nafile oruç) gerekir.”, “Kadın deve üstünde de olsa kendisini kocasından mahrum etmemesi gerekir.”, “Kadın için eve eşinin izni olmaksızın birinin girmesi doğru olmaz.”, “Kadının, evinden kocasının izni olmadan çıkamaması gerekir.”, “Kadının kocasının yatağını terk etmesi doğru değildir.”, “Eşinin evi dışında kadının örtüsünü çıkarması helal değildir.”³⁶¹ Bu nakillerden iki farklı sonuç çıkarabiliriz. Her şeyden önce her bir hadisin bir bağlamı olduğundan değerlendirmek için bu aktarımlar yeterli veri sunmamaktadır. Bu sebeple bu hadislerin alt alta sıralanışından çıkacak en genel sonuç hepsinin kadının erkeğe olan itaatını vurguluyor olmasıdır. Bir başka sonuç eşlerin birbiriyle olan hak ve sorumluluklarına dair bu hadislerin dışında daha pek çok hadisin de hadis kitaplarındaki varlığıdır. Haliyle bu aktarımlardan çıkarılabilecek bir başka sonuç, Âmirî'nin bu hadisleri özellikle tercih etmiş olma ihtimalidir. Peki neden diğer hadisler değil de bu hadisler seçilmiştir? Aslında bu sorunun cevabı, daha detaylı bir araştırmayı hak etmektedir. Ancak Âmirî sadece hadisler vermekle yetinmeyip filozof Pisagor'dan (ö. MÖ 495) yaptığı iktibasların içeriği de kadının erkeğe itaatını vurgular niteliktedir. Bu sebeple Âmirî'nin bu seçiminin kastı içerdiğini iddia etmemiz yanlış olmayacaktır.

Nitekim Pisagor, kadının evlilik sonrası çeşitli sorumluluklarından şöyle söz etmektedir: Kadının evlendiğinde nefsinin dizginlemeli, kocasına itaat etmeli, kocasının nasihatini kabul etmeli, kocasına hizmet etmelidir.³⁶² Âmirî'nin yine Pisagor'dan aktardığına göre kadının yapması gereken öncelikli iş kocasına karşı yakınlık gösterip saygıda kusur etmemesidir. Bu anlamda kadın kocasının hem maddi hem de manevi benliğine hıyanet etmeyecektir. Aynı şekilde koca da eşine böyle davranacaktır. Pisagor bu maddelere bir de kadının, kocasının emeğini ve ona gösterdiği hizmeti başa kakmaması gerektiğini eklemiştir.³⁶³

³⁶¹ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-isâd*, 373.

³⁶² Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-isâd*, 373.

³⁶³ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-isâd*, 374.

Âmirî Pisagor'dan daha pek çok aktarımda bulunmaya devam etmiştir. Bu aktarılan iktibaslara göre kadının görevleri çeşitli şekillerde dile getirilmiştir. Bu iktibaslara göre kadının gayret ve fikri kocasının yaşamını her daim güzel kılmaya adanması şeklinde ifade edilmiştir. Ayrıca kadın ne yapıyorsa bunu saflık ve temizlik içinde yapmalı ve kendi arzularına göre değil de kocasının arzularına göre hareket etmesi gerekir. Aynı şekilde kadının çocukları ve kocasının ailesi, onun kardeş ve arkadaşlarıyla uyumlu olması beklenmektedir. Kadının başka ve en büyük görevlerinden biri olarak kocasının kötü günlerinde onu rahatlatması ve öfkelenmesi halinde kocasının öfkesini dindirmesi sayılmaktadır.³⁶⁴ Başka bir aktarımda yine Pisagor, kadının kocasının sözünden dışarı çıkmaması ve başkalarını da kocasının işlerine karıştırmaması gerektiğini salık verir.³⁶⁵ Yine kadın, giyim-kuşam konusundaki ihtiyaçlarını da kocasına göre belirlemelidir. Başka bir aktarımdaysa kadın, kocasının ruhunu başka bir amaç için değil sırf kendisi olduğu için sevmeye gayret etmesi gerektiği yazılıdır.”³⁶⁶

Âmirî'nin Pisagor'a dayandırarak naklettiği bu aktarımların genelinde de kadının görevleri erkeği tatmin ve onu memnun edecek pek çok görevle birlikte değerlendirildiği görülmektedir. Hikemiyatta bu düşüncenin bir benzeri İbn Miskeveyh'in Hint ve Arap hikemiyatına dair aktarımlarında da tespit edilmiştir. Orada da kocasıyla uyum içinde olan kadının övüldüğü pasajlar yer almaktadır. Hint sözünde yer verildiğine göre akıllı kadın, kocasına uygun olacak şekilde cevap veren biri olarak nitelenmiştir.³⁶⁷ Arap hikemiyatında ise Haccac'ın doktoru Teyazuk'un şöyle dediği aktarılmıştır: “Bir kimsenin asil bir evladının kendisini onaylaması, güzel bir yemek, uyumlu bir kadın/eş ve hizmetini gören hizmetçisi o kişinin saadetindedir.”³⁶⁸

Böylece erkek ve kadının görevleri üzerinden yaptığımız incelemede bu sorumlulukların büyük bir kısmının sosyo-kültürel açıklamalardan oluştuğu sonucuna ulaştık. Bu da buradaki tahsislerin toplumsal cinsiyet tahsisleri olarak yorumlamayı mümkün kılmaktadır. Ayrıca incelediğimiz eserlerde genellikle kadının sorumluluklarına daha çok yer verildiği de görülmüştür. Bu noktada bir istisna Gazzâlî'nin, erkeğin eş

³⁶⁴ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-isâd*, 374.

³⁶⁵ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-isâd*, 375.

³⁶⁶ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-isâd*, 376.

³⁶⁷ İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlîde*, 95.

³⁶⁸ İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlîde*, 140.

karşısındaki sorumluluklara da uzun uzun yer vermiş olmasıdır. Gazzâlî'nin kadının sorumlulukları kapsamında yer verdiği bir dizi sorumluluktan temelde iki sonuç çıkarılmıştır: Bunlardan biri, İbn Sînâ, Tûsî'de de gördüğümüz kadının erkeğe olan saygısı, itaatını açığa çıkaracak sorumluluklardır. Bir diğeri kadının eylemlerini değerli kılan şeyin ev içi sorumluluklarla sınırlı görülmüş olmasıdır. Aynı şekilde hikemiyat literatüründen elde edilen sonuçlar da kocaya itaat fikri etrafında dönen sorumluluklardan oluşmaktadır. Burada bir istisna İbn Rüşd'ün kadının sorumluluklarını Gazzâlî'den farklı olarak ev içi işlerle tanımlamamış olmasıdır.

Bu veriler ile feminist etiğin iddiaları arasında iki farklı ilişki kurma imkânı doğmuştur. Zira feminist etikçiler kendi geleneksel etik anlayışlarını şöyle eleştirmişlerdir: Geleneksel etik her çağda kadının hak ve çıkarlarını görmezden gelip, erkeklerin hak ve çıkarlarını önceliklemişlerdir. Ayrıca kadınlar hakkında bahsedilen yerlerde kadınlar itaat eden vasfıyla öne çıkarılarak, itaatla ilişkili erdemlerin kazanımı teşvik edilmiştir. Buradan hareketle Gazzâlî örneğinde görüldüğü üzere İslâm ahlâk literatüründe sadece erkeğin değil kadının da hak ve çıkarlarından söz edilmiştir. Dahası İbn Rüşd kadının haklarının genişletilmesini teşvik bile etmiştir, kadının ev içi sorumluluklarla sınırlandırılmasını eleştirmiştir. Haliyle bu açıdan İslâm ahlâk literatürüyle Batı'nın geleneksel etik anlayışı farklılaşmıştır. İkincisi ilişki ise, Gazzâlî'nin de kadının sorumluluklarının belirleniminde kocaya olan itaatı esas aldığı şeklindeki tespitimiz üzerinden kurulabilir. Bu noktada itaatın ve itaatla ilişkili erdemlerin teşviki İslâm ahlâk literatüründe Gazzâlî tek değildir. Ayrıca İbn Sînâ ve Tûsî'yi de burada hatırlatmak yerindedir. Zira onlarda iyi kadının vasıflarını sıralarken kocaya olan itaatı vurgulamışlardır. Aynı zamanda iyi kadını iffet, yumuşak huyluluk, uzun dilli olmama, ağırbaşlılık gibi bir dizi erdemle nitelemişlerdir.

D. Çocuk Eğitiminde Cinsiyet

Çocuk aileyi oluşturan üyelerden biridir. İslâm ahlâk literatüründe çocuk eğitimi/terbiyesi çerçevesinde yazılmış birikime bakıldığında öne çıkan konular şunlardır: Çocuk yetiştirme, yeme-içme, giyim-kuşam, oturup-kalkma, çocuğun eğitimi gibi bir dizi kural ve tavsiyeler. Problematikimiz açısından bu konunun önemi, söz konusu kural ve tavsiyelerde cinsiyet tahsisi içeren ifadeler içerip içermediği açınsındandır.

İslâm ahlâk literatüründe çocuk anne-baba elinde bir emanet olarak telakkî edilmiş³⁶⁹, ebeveynden her birisinin onun terbiyesini üstlenmesi gerektiği ifade edilmiştir. Anne kendine özgü konularla ilgilenirken baba da çocuğun nafakasını temin etmekle görevlendirilmiştir. Üstelik çocuğun da ana-babasına hizmet, itaat, saygı gösterme yükümlüğü vurgulanmıştır. Zira ana-baba çocuğun hem varlık sebebi hem de sıkıntılı zamanlarını üstlenen kişilerdir.³⁷⁰ Tûsî baba hakkının daha çok rûhanî, anne hakkının ise cismanî olduğunu düşünmekte, bu önermeden hareketle de rûhanî olana (babaya) itaat iyi söz, dua ve övgü ile gerçekleştirilirken cismanî olan anne haklarının anneye mal vermek, geçim araçları sağlamak ve çeşitli iyilikler yapmakla gerçekleştirildiğidir. Anne-babaya gösterilen hizmet ve saygı kabilinden şeyler bir erdem olarak sayılmış, sevgisizlik, cimrilik yapma ve şefkat göstermeme kabilinden şeyler itaatsizliğe sevk edeceği için erdemsizlik olarak nitelendirilmiştir.³⁷¹

Konu çocuk eğitime geldiğinde çocuğun ahlâkî gelişimini destekleyecek pek çok kurala yer vermiştir. Üstelik Tûsî'ye göre özellikle davranış kaideleri (âdâp) hakkında ele aldığı hususlar, yalnızca çocukları değil yetişkinleri de kapsayan kurallarla doludur. Öyle ki bu tarz davranış kaideleri sayılamayacak kadar çoktur. Tûsî, bu noktada önemli bir hususa işaret eder. Buna göre davranış kaideleri, zamana ve duruma göre değişebilir niteliktedirler. Bu sebeple de Tûsî, güzel fiillerin ilkelerini kavramış akıllı ve erdemli bir kimse için tümellerden tikelleri çıkarmanın zor olmayacağını belirtmektedir.³⁷² Davranış kaideleri dışında kalan çocuğun hem bilişsel hem de ahlâk eğitime dair meseleleri ele alan müelliflerin çoğunun konuyu “çocuk” üzerinden anlattıkları görülmektedir. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla bazı konularda kız ve erkek çocuğu şeklindeki ayrımlar da yok değildir.

Bu minvalde cinsiyet tahsisine dair tespit ettiğimiz konulardan biri toplumsal roller ve kültürel algıları yansıtması açısından önemli veriler barındıran giyim-kuşamla alakalı kurallardır. Bu kurallarda renkli ve işlemeli elbiseler giymenin erkekler için hoş karşılanmadığı, bu tarz kıyafetlerin kadınlara, kölelere ve hizmetçilere yakıştığı ifade edilmiştir. Bu görüşe yer verenlerden İbn Miskeveyh ayrıca şerefli ve asaletli kimselere

³⁶⁹ Gazzâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, 399.

³⁷⁰ İbn Sinâ, *Kitabü'ş-Şifâ: Metafizik*, 2/672.

³⁷¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 225.

³⁷² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 220.

beyaz ve beyaza yakın tonlarda elbise giymenin uygun olduğunun çocuklara öğretilmesi gerektiğini de eklemiştir.³⁷³

Gazzâlî'nin de beyaz elbiseyi erkek çocuğa sevdirmek, ipek ve renkli kumaşlarıysa kötölemek gerektiğini söyleyerek İbn Miskeveyh'e yakın bir ifadeyi tekrar ettiği görülmüştür. Gazzâlî yine bu tarz kıyafetleri giyenlerin kadınlar, görgüsüzler ve bilgisizler olduğunu, kendisini süsleyenlerin kadın huylu erkeklerin işi olduğu, bu sebeple de erkek çocuklara bu durumun yakışık almadığının öğretilmesi gerektiğini eklemiştir.³⁷⁴ Tûsî ise *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin tamamını çocukların yönetim ve idaresine ayırdığı dördüncü bölümde, benzer şekilde renkli ve nakışlı elbiselerin kadınlara layık olduğu, şeref ve asalet sahibi kimselerin böyle kıyafetlere itibar etmediğinin erkek çocuklara öğretilmesi gerektiğini tekrarlamıştır.³⁷⁵

Tûsî'nin sözünü ettiğimiz bölümü esasen ağırlıklı olarak erkek çocuklarının eğitimin nasıl olması gerektiğine ayrılmıştır. İşte toplumsal cinsiyet tahsisi içeren ifadelerin yer aldığı başka bir konu da Tûsî'nin konuya ilişkin açıklamalarıdır. Zira kendisi bölümün sonlarına doğru şimdiye kadarki söylediklerinin erkek çocuklarının eğitimine hasredildiği, kız çocukları hususunda onlara uygun ve layık olanının uygulanması gerektiğini özellikle ifade belirttiği görülmektedir. Bu bağlamda erkek çocuklarının yeme-içme, giyim-kuşam, öğrenmesi gereken ilim, sanat ve ezberlemesi gereken hikâye ve şiirler gibi temel eğitimlerinin nasıl olması gerektiğine ilişkin mevzular detaylıca işlenmiştir. Konu kızların eğitimine geldiğinde, kızlara eve bağlılık, örtünme, ağırbaşlılık, iffet, hayâ ve Tûsî'nin daha önce kadınlarla ilgili aktardıkları öğretilerdir. Bunlara ilaveten Tûsî, kızlara okuma yazmanın yasaklanmasının uygun olduğunu, bunun yerine kadınlar için beğeni gören becerileri öğrenmeleri ve ergenlik çağına eriştiklerinde de evlendirilmeleri gerektiğini dile getirmiştir.³⁷⁶

Ayrıca belirtmek gerekir ki Tûsî'nin kız çocuklarının eğitilmemesi gerektiğine dair böylesine kesin ifadeler kendisinden önce ne felsefî nitelikteki ne de nas merkezli literatürde yer almıştır. Tûsî'nin metninde yer alan kız çocuklarıyla erkek çocuklarının

³⁷³ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, 78.

³⁷⁴ Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saadet*, 400.

³⁷⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 208.

³⁷⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 215.

eğitimlerinin farklılaştırılması yönündeki tespitler ile Aydınlanma düşünürü Rousseau arasındaki benzerlikler dikkat çekicidir. Nitekim Rousseau da erkeklerin eğitimiyle kadınların eğitiminin bir olmayacağını Emile ve Sophie karakterleri üzerinden belirtmişti. Bu prensibe göre dizayn ettiğinde kızların eğitimi evleneceği adamı memnun edecek tarzda inşa edilmişti. Hatırlanacak olursa Wollstonecraft da tam olarak böylesine bir yaklaşımı reddederek, akıl varlığı olarak kadın ve erkeğin eşit olması gerektiğini, ileride çocukları yetiştirecek bir annenin nasıl olur da böylesine zayıf niteliklerle ileride sağlam karakterli çocuklar yetiştirebileceği şeklindeki itirazlarıyla bu eleştirilerini gerekçelendirmişti.

Nitekim Tûsî'ye yönelik benzer bir itirazı sonraki dönem ahlâk düşünürlerinden Kınalızâde Ali Efendi'de (ö. 1572) görebiliyoruz. Kınalızâde, Tûsî'yi pek çok düşüncede takip etmesine karşın bu konuda kendisine katılmayarak, ilim öğrenmenin kadın-erkek her Müslümana farz olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Kınalızâde, ilmî kişiliğiyle öne çıkmış Hz. Aişe gibi kadınların isimlerini özellikle zikrederek tarihte de bu tarz örneklerin mevcudiyetini göstermiştir.³⁷⁷ Buradan hareketle Kınalızâde'nin ilim konusundaki böylesine bir ayrımcılığa sıcak bakmadığı anlaşılmakta ve Tûsî'nin bu görüşünü genel geçer bir ifade olarak yorumlamadığı görülmüştür.

Kız çocuklarının eğitilmesi meselesine ilişkin pasajlar hikemiyat literatüründe de tespit edilmiştir. Bu anlamda seçilmiş literatürün bu konulardaki tahsis içeren ikinci bir istisnası hikemiyat literatürüdür denebilir. Sözelimi Âmirî, kız çocuklarına yazı yazmayı engellemek gerektiği hakkında ayrı bir başlık açarak o başlığın altında “İbn Mesud Allah Rasulü'nün (s.a.v.) şöyle dediğini rivayet etti. Kadınlara yazmayı öğretmeyin. Ömer (r.a.) da aynı şekilde rivayet etmiştir” şeklindeki hadisi zikrettiği görülmektedir. İncelediğimiz hikemiyat literatüründe İslâm kaynaklarını da kullanarak nakilde bulunan müelliflerden sadece Âmirî'nin böyle bir nakilde bulunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ayrıca Âmirî'nin *es-Sa'ade ve'l-is'ad* adlı eserinin muhakkiki, bu hadisin sıhhat derecesini kendisinin bilmediğini de dipnotta ifade ettiğini belirtmeliyiz.³⁷⁸ Yani bizim bu rivayete ilişkin içerik analizinden önce bu hadisin sıhhatine yönelik bir kanaate varmak

³⁷⁷ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâf*, çev. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınevi, 2016), 336-337.

³⁷⁸ Âmirî, *ade ve'l-is'ad*, 370.

gerektiğinden kaynaklarda konuya ilişkin böyle bir aktarımın da olduğunu ifade etmekle yetinmek durumundayız.

Hikemiyatın başka bir ayağı olan Antik Yunan iktibaslarında ise konuyla ilgili bolca malzeme tespit edilmiştir. Bu nakillerde cariyelere yazı öğreten ya da cariyenin kendisince yazı öğrendiğiyle ilgili yerlerde filozofların çeşitli gerekçelerle ya öğreticiyi uyardığı ya da bizzat o eylemi yadırgadığı görülmektedir. Söz konusu uyarılardan biri olan Diyojen, cariyeye yazı öğreten öğretmeni gördüğünde “Ey öğretmen! Kötülüğün kötülüğünü artırmayın!” diye cevap vermiştir.³⁷⁹ Sokrates’e atfedilen bir sözde ise Sokrates, cariyeye yazı öğreten bir öğretmeni gördüğünde “Ey öğretmen! Bir gün kendine geri dönecek zehirli bir oku besliyorsun” dediği aktarılmıştır.³⁸⁰ Yine Sokrates’in genç, güzel bir cariyenin eğitim aldığını gördüğünde “kötülük için bir kılıç bilendi” şeklinde cevap vermiş, başka bir pasajda ise yazı öğrenen güzel, genç bir cariye için “bilenen bir kılıç görüyorum” dediği aktarılmıştır.³⁸¹ Başka bir kaynakta ise Diyojen’in ifadelerine benzer bir biçimde Sokrates, küçük bir kıza yazı yazmanın öğretildiğini gördüğünde “şerrin şerrini artırmayın” demeye devam etmektedir.³⁸² Aynı kaynağın başka yerinde ise küçük bir kızın yazı yazmayı öğrendiğini gördüğünde “akrep, zehrine zehir katıyor” şeklindeki cevabı yer almaktadır.³⁸³ Antik Yunan mirasından aktarılmış bu pasajlarda, kız çocuklarının eğitimi ilginç betimlemelerle eleştirilmiş ve kötülüğe açılan bir kapı olarak görülmüştür. Dahası eğitim faaliyetinde bulunan öğreticilerde bu konuda uyarılmışlardır. Bu itibarla da söz konusu aktarımlar içeriği itibariyle kadının daha küçük yaşlardan itibaren kötü bir varlık olarak anılıyor oluşu, kadın ve erkek arasındaki ontolojik bir ayrıma gidildiğini örnekler niteliktedir.

Görüldüğü üzere, çocuğun eğitimi başlığı altında farklı konularda toplumsal cinsiyet tahsisi içeren ifadeler tespit edilmiştir. Kimisi giyim-kuşamla ilgili meselelerdeki tahsislerden oluşmaktadır. Zira bu tespitlerden hareketle kız ve erkek çocuklarına toplumsal cinsiyet rollerinin nasıl öğretildiğine dair örneklere ulaşılmıştır. Kimisi ise çocuğun eğitimine ilişkin hususlarla ilgili tahsis içeren ifadelerden oluşmaktadır. Tûsî

³⁷⁹ Huneyn b. İshâk, *Âdâbu'l-felâsîfe*, 113.

³⁸⁰ Huneyn b. İshak, *Âdâbu'l-felâsîfe*, 66.

³⁸¹ Huneyn b. İshak, *Âdâbu'l-felâsîfe*, 113.

³⁸² İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, 218.

³⁸³ İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, 220.

özelinde gördüğümüz erkek-kız çocuklarının eğitimindeki farklılıklar ve kız çocuklarının okutulmaması gerektiği ifadeleri felsefi gelenek içinde (incelediğimiz eser ve dönem içinde) ilk örneklerden biri sayılabilir. Zira sonraki dönemlerde bu anlayışın eleştirildiği de zikredilmiştir. Bir diğer kaynak olarak hikemiyat literatürünün Antik Yunan mirasında kız çocuklarının eğitime olan olumsuz yaklaşım çok çarpıcıdır. Ancak bununla birlikte hikemiyattan aktardığımız diğer kadının ontolojik varlığını öteleyen ifadelerle de uyumluluk arz ediyor oluşu itibariyle de şaşırtıcı değildir. Yine bu ifadelerin bir benzerine İslâm ahlâk düşünürlerinin eserlerinde rastlamamış olmamız da ayrıca zikre değerdir.

SONUÇ

Bu çalışma, cinsiyetin kişilerin ahlâkı üzerinde belirleyici bir tesirinin olup olmaması meselesinin İslâm ahlâk literatürü bağlamındaki mevcudiyetini araştırmıştır. Bu çalışmanın arka planını modern dönemde belirginleşen toplumsal cinsiyet kavramı ve bu kavram üzerinden inşa edilmiş teoriler oluşturmuştur. Bu çerçevede çalışmanın birinci bölümünde cinsiyet/toplumsal cinsiyet kavramına ve bu kavram çerçevesinde cereyan eden modern tartışmalara odaklanılmıştır. İkinci bölümdeyse, belli bir ölçüt çerçevesinde belirlediğimiz İslâm ahlâk literatürü, toplumsal cinsiyet tahsisi içerip içermemesi açısından incelenerek tespitler yapılmaya çalışılmıştır. İbnü'l-Mukaffa' ile başlayıp Nasîrüddîn Tûsî ile sınırlandırdığımız literatür çalışmasının sonucunda hem toplumsal cinsiyet tahsisi içeren hem de içermeyen ifadeler ulaşılmıştır. Bu ifadelerin tahsis içermesi veya içermemiş oluşu, toplumsal cinsiyet kavramı üzerinden inşa edilmiş yaklaşımlar ve feminist etiğin temel iddiaları açısından bir değerlendirmeyi de mümkün kılmıştır. Bu minvalde öncelikle, tespit ettiğimiz veriler ile tezin ana hipotezi karşılaştırılacak sonra da değerlendirmelere geçilecektir.

Bu tez, felsefî nitelikteki ahlâk eserlerinde insanın ontolojik yapısına dair cinsiyet tahsisi içeren ifadeler yer almamasına rağmen bu eserlerin tikellere ilişkin meselelerde cinsiyet tahsisi içeren ifadeler yer verildiğini iddia etmekteydi. Araştırma sonucunda tikellere ilişkin toplumsal cinsiyet tahsisi içeren ifadelerde tümel ontolojik bir belirlenimin olmadığı tespit edilmiştir. Ancak bazı eserlerde hem ontolojik hem de tikellere ilişkin hususlarda toplumsal cinsiyet tahsisi içeren ifadeler tespit edilmiştir. Bu yönüyle İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ, Gazzâlî ve Tûsî'nden elde edilen sonuçlar bu tezin iddiasını desteklemiştir. Çünkü bu eserlerin teorik bütünlüğünde bir tahsis göze çarpmazken tikel meselelerde toplumsal cinsiyet tahsisleri öne çıkmıştır. Fârâbî, Mâverdî ve İbn Rüşd ise bu iddiayı çürütmüştür. Çünkü hem teorik hem de pratik ahlâka dair konularda bir bütünlük söz konusu olmakla birlikte bu bütünlük, toplumsal cinsiyet tahsisi içermemesi yönüyledir. Diğer müellifler teorik ve pratik meselelere ilişkin yukarıda zikrettiğimiz müellifler kadar sistematik bir veri sunmadığından ayrıca değerlendirilmiştir. Bu müelliflerin eserlerinde ontolojik tahsisler içeren ifadeler olduğu gibi sosyo-kültürel alana ilişkin toplumsal cinsiyet tahsisleri de tespit edilmiştir. Hikemiyat literatüründen çıkan sonuçlar ise diğer literatürdeki verilerle birlikte

değerlendirildiğinde diğer literatürdeki eserlerden farklılaşmış, bu farklılaşması sebebiyle bu literatür de ayrıca değerlendirilmiştir.

Öncelikle nefis, akıl, erdem/erdemsizlikler ve ev ekonomisi meselelerinin üst başlığı altında hepsi hakkında az veya çok bir şekilde ifadeleri yer alan müellifleri tek tek değerlendirmekle işe başlanacaktır. Daha sonra diğer müelliflerden ve literatürden elde ettiğimiz sonuçlara yer verilecektir. İlk aşamada sırasıyla bakılacak bu müellifler Fârâbî, İhvân-ı Safâ topluluğu, İbn Sînâ, Gazzâlî, Mâverdî, İbn Rüşd ve Tûsî'dir.

Fârâbî'nin, nefis teorisinden ev ekonomisine varan görüşlerinde toplumsal cinsiyet tahsisi içeren ifadelerine ulaşılmamıştır. Burada istisnâ olabilecek bir husus, dönemin üreme teorisi ile bağlantılı olacak şekilde ifade edilmiş olan, üremede erkeğin formu kadınınsa maddeyi sağladığı şeklindeki görüştür. Nitekim bu görüş de toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin itiraz edilebilecek bir nokta olmayıp bu bilginin tamamen bilimsel bilgi değeri taşıyıp taşıyımaması üzerinden tenkide açık bir konudur. Kaldı ki günümüzde geleneksel üreme teorileri yanlışlanarak yerini başka teorilere çoktan bırakmıştır. Öyleyse Fârâbî'yi, toplumsal cinsiyet meselesi üzerinden bir okumaya tabi tuttuğumuzda ulaştığımız sonuçları şöyle özetleyebiliriz: 1- İnsanı yetkinleştirecek, iyi ve kötüyü bilmeye, eylemeye sevk eden bir güç olarak *nefs-i nâtukâ* (akıl), kadın ve erkekte ortaktır. 2- İnsan, tabiatı gereği iyi ve kötülükle nitelendirilmemiştir. Bu sebeple özellikle bir cinsin kötülüğe daha yatkın olduğu şeklinde bir ifadeye rastlanmamıştır. 3- Ev yönetimi, şehir yönetimine benzetilerek yöneten ve yönetilenin kim olduğuna dair sosyo-kültürel bağlamda bir açıklamaya rastlanmamıştır. Bunun yerine Fârâbî, ev yönetiminde ilkenin ne olabileceğine dair bir görüş bildirmiştir. Bu görüş, ev yönetimindeki yöneticinin niteliği tıpkı şehir yönetiminde olduğu gibi “bir konuda çıkarım gücü yüksek olanın o konuda çıkarım gücü olmayana reis olduğu” şeklinde ifade edilmiştir. Bu görüşleriyle Fârâbî'nin, teorik felsefî nitelikteki eserler içinde özgün bir yaklaşıma sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca tüm başlıklar boyunca tespit ettiğimiz ifadeleri, biri diğerini destekler nitelikte olmasıyla Fârâbî'nin, tutarlı bir yaklaşıma sahip olduğunu da eklemeliyiz.

İhvân-ı Safâ'nın *er-Resâil* adlı eseri, tüm başlıklar boyunca ulaşılan sonuçlarda kendi içinde tutarlı bir yaklaşıma sahiptir. Bu tutarlılıktan kasıt, İhvân-ı Safâ'da yer alan

toplumsal cinsiyet tahsislerinin aynı kabilden oluşu yani birinin diğerini nakzetmeyecek şekilde ifade edilmiş olmasıdır. İncelemelere göre *er-Resâil*'den elde edilen sonuçlar şöyledir: 1- Kadın akli çeşitli vesilelerle zayıf ve hatta çocuklarla aynı seviye tutulmuş, hakikati idrak edecek özne olarak kadın dışarıda bırakılarak ancak taklit seviyesi kendisine yakıştırılmıştır. Üstelik bu tahsislerin, kadının ontolojik mahiyetini erkekten ayırıştırarak bir niteliğe sahip olduğunu da söylemek mümkündür. 2- Ev yönetimine ilişkin hususlarda erkek yöneten, kadınsa yönetilen olarak nitelendirilmiştir. Yönetim şekli ise yönetilenin yönetene itaati şeklindeki bir çerçeveye sahiptir. Ayrıca kadınların yönetilen sınıfında oluşu da tabiatlarındaki bozuklukla ilişkilendirildiğinden bu kabilden ifadeler de kadın-erkek arasındaki ontolojik bir ayrıma işaret olarak yorumlanmıştır. İhvân-ı Sâfâ'da tek istisna kabul edilebilecek husus, kadınları da aynı kategoride değerlendirmedini anladığımız, "Allah'ın koruduğu kadınlar" şeklindeki ifadedir. Hepsini birlikte değerlendirdiğimizde karşımıza iki kadın profili çıkmakta, biri ontolojik olarak erkekten aşağı ve akıl bakımından zayıf kadın biri de -sayıları az da olsa- Allah'ın koruduğu kadınlardır.

Teorik felsefi nitelikteki ahlâk literatüründe incelediğimiz diğer müelliflerden; İbn Sînâ ve Tûsî'nin nefis görüşlerinden ev ekonomisine varan görüşleri birlikte değerlendirilmeye uygun olduğundan buradan elde edilen sonuçlara birlikte bakılacaktır. 1- Her iki filozofun nefis görüşlerinde, benzer bir biçimde kadın ve erkeğin ontolojik mahiyetine ilişkin tahsis içeren ifadeler rastlanmamasına rağmen tikel meselelere ilişkin çok sayıda toplumsal cinsiyet tahsisi içeren ifadeler tespit edilmiştir. Söz gelimi İbn Sînâ önce çok açık ifadelerle, Tûsî ise insan genelini kastederek düşünen nefsin her insanda bulunduğunu söyleyip, ardından evlenilecek kadında aranan bir vasıf olarak kadının akıllı ve zeki olmasını saymalarına rağmen bu tutumu tikel meselelerde sürdürmemişlerdir. Örneğin İbn Sînâ'da konu boşanma gibi hususa geldiğinde kadın, zayıf akıllı olmakla, hilekârlıkla nitelenmiştir. 2- Her iki filozof da kadını ailede yönetici olarak değil yönetilen olarak vazederken kadının kısa görüşlü oluşunu ve bilgisizliğini öne çıkarmışlardır. 3- Kadının erdemleri arasında iffet, yumuşak huyluluk, ağır başlılık gibi erdemler ön plana çıkarılmıştır. 4- Ev yönetiminde otorite ön planda tutulmuş, kadının erkeğe olan itaatini pekiştirecek hususlara yer verilmiştir. 5- Tûsî, kadına ev işlerinde tam salahiyet verirken ev dışı işlerde kadını dışarıda bırakmış, mal ve şahsi sırların kadına söylenmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü kadın bu yönleriyle danışılacak bir

niteliğe sahip değildir. Bu tez, her ne kadar bu görüşlerin muhtemel sebeplerine işaret etse de her iki filozofun tutumunu, kendi sistemleri açısından bir çelişki barındırdığı şeklinde yorumlamıştır.

Gazzâlî, bir bütün olarak değerlendirildiğinde ifadelerinin büyük oranda bir tutarlılık taşıdığını söylemek mümkündür. Çünkü asıl itibariyle Gazzâlî’de kadın ve erkeği ontolojik olarak ayıran tahsisler söz konusu değildir. Burada bir istisna kadınların kötülüğe daha meyyal oluşlarını ifade ettiği pasajdır. Ayrıca farklı şekillerde tanımladığı akıl telakkîlerinde özellikle bir cinsi ön plana çıkaran bir ayrıma da rastlanmamıştır. Ancak başka pasajlarında gerek akıl gerekse de erdem, evlilik gibi meselelerde pek çok toplumsal cinsiyet tahsisi tespit edilmiştir. Gazzâlî’de tespit ettiğimiz tahsisleri şöyle sıralayabiliriz: 1- Kadın aklını bazen çocuk aklına benzetmiş, bazense açık bir ifadeyle kadını “zayıf akıllı” olarak nitelemiştir. 2- Kadını kötü, -çoğunlukla- ahlâkı bozuk şeklinde nitelemiştir. Bu nitelermeleriye kadını erkekten ontolojik olarak ayırıştırın tahsisler olarak değerlendirilmiştir. 3- Kadın ve erkeğe göre değişen erdemler söz konusudur. Erdemlere yönelik tahsisler cimrilik, iffet üzerinde yapılmıştır. Cimrilik erkekler için bir erdemsizlikken kadın için bir erdem sayılmıştır. Keza iffet erdeminin bir alt erdemi olarak zikredilen aşırı utangaçlık da kadın ve çocuklar için bir erdemdir. Ancak bu erdem erkekler için çirkin sayılmıştır. Ayrıca kadınlar çeşitli pasajlarda hilekâr, boşboğaz olarak da anılmıştır. 4- Aile reisliği konusunda ayet ve hadislerden delil getirerek erkeğin yönetici kadınınsa yönetilen olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Gazzâlî böyle bir kategorik ayrımı doğal ve ilâhî temele de dayandırmıştır. Zira tarafların yer değiştirmesi durumunda Allah’ın yarattığı bu düzenin alt-üst olacağı ifade edilmiştir. Ayrıca kadının yönetici olamamasının da bazı temel sebepleri vardır: Kadın insan nefesine benzemektedir ve kadınlar tarafından idare edilen bir topluluk rahata eremeyecektir. 5- Evlilikle ilgili meselelerde de kadın ve erkeğin farklı değerlendirildiği görülmüştür. Evliliğin gayelerinden biri olan ev işlerinin kadın tarafından yapılması hoş görülmüştür. Erkek ise bu işlerin kendisini ilim ve amellerden alıkoyması sebebiyle ev işlerinin dışında tutulmuştur. 6- Gazzâlî evlilikte sadece erkeğin değil kadının da hak ve çıkarlarına yer vermiştir. 7- Hem kadının hem de erkeğin sorumluluklarına yer vermiştir. Kadının sorumlulukları ev işleri ve kocaya itaat etrafında şekillenmiştir. 8- Çocuğun giyim-kuşamına dair meselede kız ve erkek çocuğu şeklinde bir ayrıma giderek, beyaz elbiseyi erkek çocuğunun, ipek ve renkli kumaşlarıysa kız çocuğunun giymesini tavsiye etmiştir.

Mâverdi'den elde ettiğimiz sonuçlar toplumsal cinsiyet tahsisi içermeyen bir mahiyete sahiptir. Ulaştığımız sonuçları şöyle sıralayabiliriz: 1- Mâverdi pek çok akıl tanımına yer vermesine rağmen özellikle bir cins üzerinde bir yargıya varmamış olmasıyla cinsiyetsiz akıl anlayışına sahip olduğu söylenebilir. Nitekim Mâverdi'nin evlenilecek kadında aranan bir vasıf olarak akılı zikretmesi de bu iddiayı güçlendirmektedir. 2- Aynı şekilde erdemler konusunda da herhangi bir cinsiyet tahsisine ulaşılmamıştır. 3- Mâverdi evliliğin sevgi temelli oluşunu vurgulamış, kocanın kadına olan itaati gibi ifadelere yer verilmemiştir. 4- Evlenmenin gayelerinden biri olarak saydığı ev işlerine dair sorumluluğun, eş vasfıyla kadına ait olmadığını belirtmiştir. 5- Yaptığı aktarımlarda hem iyi hem de kötü vasıflı kadınların varlığına dikkat çekmiştir. Kadınları kötülükle ilişkilendiren bir ifadeye rastlanmamıştır.

İbn Rüşd'e dair tespitlere İbn Rüşd'ün Platon'un *Devlet*'ine yazdığı şerhten hareketle ulaşılmıştır. İbn Rüşd, büyük oranda Platon'a eşlik etmesine ilave olarak kendi görüşlerine de yer vermiştir. Buna göre İbn Rüşd'den hareketle ulaştığımız sonuçlar özetle şunlardır: 1-İbn Rüşd, insanlık amacı bakımından kadın ve erkeği bir tutmuştur. Bu sebeple bir eylemi gerçekleştirme noktasında potansiyel olarak kadın ve erkek eşittir. Bunun bir istisnası kadının fiziksel olarak erkekten daha zayıf oluşunun belirtilmiş olmasıdır. 2- Kadınların sadece ev işleri ve kocalarına olan sorumluluklarıyla tanımlanmış oluşunu erdemlerin kazanımı açısından yetersiz görmüştür. Bu sebeple kadınların bu erdemler dışında başka erdemlere de sahip olma imkanlarından söz etmiştir. Kendi çağının kadınlarını bu noktadaki eksiklikleri itibariyle de eleştirmiştir. 3- Platon'un sadece koruyucu sınıfı için ön gördüğü ideal eşitlik görüşünü İbn Rüşd, tüm kadınlar genelinde yorumlamıştır. Sonuç olarak İbn Rüşd'ün eserlerinde toplumsal cinsiyet tahsisi içeren ifadelere ulaşılmamıştır.

Buraya kadar yer verdiğimiz tespitler ikinci bölüm boyunca hemen hemen her başlığa dair bir veri bulduğumuz müelliflere dairdir. Zikretmemiz gereken diğer müellifler ise, İbnü'l-Mukaffa', Ebû Bekir Râzî, Ebû Zeyd el-Belhî, Yahyâ b. Adî, İbn Miskeveyh, İbn Hazm, Ragıb el-İsfahânî'dir. İbnü'l-Mukaffa', Ebû Bekir er-Râzî, Yahyâ b. Adî ve İbn Hazm'da ortaklaştıklarını gördüğümüz cinsiyet tahsisleri aşk meselesine dairdir. Buna göre, zikrettiğimiz müellifler kadın-erkek kesişiminde öne çıkan kavramlardan biri olan aşkı -İbn Hazm'ı istisnâ edersek- bir erdemsizlik olarak değerlendirmişlerdir.

Erdemsizlik olmasının sebebiyse aşkın akli perdeleyen bir yönünün olmasıdır. İbnü'l-Mukaffa' hem aşkı hem de kadınlara duyulan aşkı yermiştir. Râzî, ise aşkı bir tür kölelik olarak görmüş, bu duruma yakalananları hayvanlardan bile aşağı bir seviyede değerlendirmiştir. Râzî'nin akla verdiği değer hatırlanacak olursa onun aşka böylesine keskin karşı çıkışı anlaşılabilir bir durumdur.

Yahyâ b. Adî de Aristotelesçi çizgide şehvî aşkı kötü huylar arasında saymıştır. İbn Hazm ise aşkı sevginin beş derecesinden dördüncüsü olarak tanımlayarak, olumlu veya olumsuz bir görüş bildirmemiştir. İbn Hazm da diğer müelliflerden farklı gördüğümüz bir husus, kadınlar içinde aşka daha yatkın olan kadınların uysal kadınlar şeklindeki tespitleridir. Zira incelemelerimizden anladığımız kadarıyla aşk konusu genellikle erkeğin kadına olan aşkı üzerinden tanımlanmıştır. Bu durum bir yönüyle normaldir. Zira yazarlar erkek olduğundan kadınların bu tecrübelerinden haberdar olmama ihtimali yüksektir. Haliyle İbn Hazm'ın bu ifadeleri kendi döneminin kadınları hakkında fikir vermesi yönünden önemlidir. Ayrıca İbn Hazm, kadınların aslında zeki olmalarına rağmen bu zekalarını aşk meşk işlerine sarf ettiklerinden de bahsetmektedir. İbn Hazm'ın bu ifadesinden ise hem kadınların zekalarını takdir etmesini hem de kadınların o toplumda kendilerine nerelerde yer bulduklarını anlıyoruz.

Zikretmemiz gereken bir başka müellif, Ebû Zeyd el-Belhî'dir. Ahlâk ilmini tıp ilmiyle mezceden Belhî'nin hem bedene hem de nefse ilişkin görüşlerinde cinsiyet tahsisi içeren ifadeler tespit edilmiştir. Belhî'nin bedene ilişkin görüşlerinde tespit edilen tahsisler şunlardır: Belhî, çok içki içmenin kişiye vereceği zararı açıklarken önce gözlem yoluyla farklı dönemlerdeki insan bireylerinden hangisinin içki içmeye daha uygun olduğunu belirtmiştir. Ancak daha sonra kadın-erkek arasında beyin ve sinir zayıflığını delil olarak kullanarak kadınların daha az içki içmesinin gerekçesini belirlemiştir. Burada tahsis içeren husus, delillerin değişkenliğinden kaynaklanan tespittir. Belhî'de tespit edilen başka bir tahsis, cinsellikle ilgili ifadelerinde yer almaktadır. Burada erkeğin tabiatının doğurtma gücünün kemale erdirmesiyle mümkün olacağını belirterek, üremede erkeğin kadından daha aktif olduğunu ifade etmiştir. Bu tahsisi, ontolojik bir tahsis değil, dönemin bilimsel bilgisini yansıtıyor olması itibarıyla bilimsel bir tespit olarak değerlendirdik. Belhî'de nefse ilişkin hususlara dair tespit ettiğimiz tahsislerse şunlardır: Belhî'ye göre kadın, çocuk ve zayıf tabiatlı kimselerin başlarına gelenlere verdiği tepkiler

ile “güçlü tabiatlı erkekler”in verdikleri tepkiler farklılaşmaktadır. Keza bir sıkıntıya katlanma hususunda da erkekler kadınlara nazaran daha güçlüdür. Aynı şekilde korku ve üzüntünün kadın, çocuk ve zayıf tabiatlı kişilerin işleri olduğunu da eklemiştir. Belhî'nin bu ifadelerinden nefis konusunda kadın-erkeği ayırttığını görmekteyiz. Bu hâliyle bu ayırımın ontolojik bir ayırım olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Yahyâ b. Adî'de tespit ettiğimiz verilere göre, onun insan tabiatı görüşünün zikrettiğimiz diğer müelliflerden farklı oluşuyla öne çıkmıştır. Zira İbn Adî'ye göre insanların çoğu kötü ahlâk üzerine yaratılmıştır ve onlarda baskın olan şey de bu kötülüktür. İbn Adî bu noktada düşünen nefsi yani akıl kuvvesi güçlü olanla olmayan arasında bir fark gözetmiştir. Ancak “kadın veya erkek kötüdür ve akıllı zayıftır” şeklinde bir ayırmadan söz etmemiştir. Bu yüzden İbn Adî'nin nefis ve akıl konusundaki görüşlerinden hareketle toplumsal cinsiyet tahsisine gitmediği tespitine ulaştık. İbn Adî'den çıkan bir başka sonuç, filozofun erdemler görüşüyle ilgili tahsis içerikli ifadesidir. İbn Adî'nin toplumsal sınıflara göre değişen erdemlerin varlığını kabul etmesinin yanında cinsiyetler açısından da bir ayrıma gittiğini söylemek mümkündür. Nitekim İbn Adî, cimriliği kadınlar için bir erdem olarak zikretmektedir.

İbn Miskeveyh'in kadın ve erkeğe ilişkin görüşlerineyse *Tehzîbu'l-ahlâk*'nın satır aralarından hareketle ulaşılmıştır. Klasik dönem ahlâk eserlerinde belirgin bir biçimde gördüğümüz ahlâka ilişkin meseleleri temellendiren bir teori olarak nefis teorisi İbn Miskeveyh'te de yer bulmuştur. İbn Miskeveyh'in gerek nefis ve akıl konusunda gerekse de erdemlere dair meselelerinde açıkça cinsiyet tahsisi içeren ifadeleri tespit edilmemiştir. Ancak burada bir istisna İbn Miskeveyh'in öfke duygusunu kadına yakıştırmamasına karşın “izzet-i nefis” sahibi erkeklere yakıştırmadığı şeklindeki ifadeleridir. Cinsiyet tahsisi içeren bu ifadeden ötürü İbn Miskeveyh'in de kadını erkekten farklı gören bir yaklaşıma sahip olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim bunu destekleyecek bir başka ifade çocuğun giyim-kuşamına dair verdiği önerilerdedir. Söz gelimi beyaz ve beyaza yakın tonlar, erkekler kastedilerek “şerefli ve asaletli kimselerin” giyecekleri türde kıyafetler olarak resmedilmiştir. Buna karşın renkli ve işlemeli elbiseler kadınlara, kölelere ve çocuklara yakıştırılmıştır. Buradaki renk seçimleri, o dönemde toplumsal cinsiyet rollerinin nasıl kazandırıldığı açısından bir bilgi vermektedir. Ancak burada asıl dikkat çekici olan husus, İbn Miskeveyh'in erkekleri şeref ve asaletle nitelemiş olmasıdır.

Buna karşın kadınlar, çocuklar ve kölelerle birlikte anılmak dışında başka bir vasıfla nitelenmemişlerdir.

Zikrettiğimiz müelliflere hikemiyat literatürünü de ekleyerek, hikemiyat literatüründen çıkan sonuçları şöyle resmedebiliriz: Hikemiyatın mahiyeti Antik Yunan, Hint, İran, Mısır ve Arap medeniyetlerinden aktarılmış hikmetli sözlerden oluşmaktadır. Bu literatürde toplumsal cinsiyet tahsisi içeren ifadelerin daha çok Antik Yunan kaynaklı olduğunu ifade edebiliriz. Diğer toplumsal cinsiyet tahsisi içeren aktarımlarsa Hint, İran ve Arap bilgelerinin iktibaslarında yer almaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla tahsis içerikli pasajlar birbirinden farklı konulardan oluşmaktadır. Gerek ontolojik gerek epistemolojik gerekse de değerler alanına ilişkin konularda pek çok tahsis tespit edilmiştir.

Erkeği form, kadını ise madde ile ilişkilendiren ifadeler doğrudan kadın-erkek arasındaki ontolojik ayrımlara işaret etmektedir. İffet, susma erdemleri kadına has erdemler arasında zikredilmiştir. Bir başka aktarımda öfke duygusu ile ilgili olarak kadınların ruhlarındaki zayıflık gerekçe gösterilmiş ve kadınların erkeklerden daha çabuk sinirlendiği ifade edilmiştir. Aile reisliğinin erkeğe ait olduğunu ifade eden pasajların yanında kadınları danışılmayacak, güvenilmeyecek biri olarak niteleyen pasajlar da vardır. Kadının danışılmayacak biri olarak sunulduğu pasajlar büyük oranda Antik Yunan iktibaslarında yer almakla birlikte Arap hikemiyatında da tespit edilmiştir. Aynı zamanda kadınlara itaat edilmemesi gerektiğine dair de bir dizi hikmetli söz tespit edilmiştir. Özellikle Antik Yunan iktibaslarında kadınlar, “şer” yani “kötülük” ile nitelendirilmiştir. Yine kadınlar “çokça kusurlu” “kirli” olarak da anılmıştır.

Hikemiyat literatüründen elde edilen verilerle diğer literatürlerden elde edilmiş veriler kıyaslandığındaysa büyük oranda birbirlerinden farklılaştıklarını söylemeliyiz. Özellikle hikemiyatta ontolojik bir ayrım içeren olumsuz kadın profiline incelediğimiz diğer eserlerde karşılaşılmamış olması önemlidir. Gerek hikemiyat müelliflerinin gerekse zikrettiğimiz diğer müelliflerin böylesi aktarımlara kendi yazdıkları eserlerde yer vermemiş olmaları bilinçli bir tercihin sonucu olarak okunabilir.

Tezin gayelerinden biri de tespit edilen veriler ile toplumsal cinsiyet kavramı üzerinden inşa edilmiş yaklaşımlar ve feminist etiğin temel iddiaları açısından da bir

değerlendirmeye gitmekti. Bu sebeple bu gayeye yöneldiğimizde bu verilerin iki farklı şekilde değerlendirilebileceğini ifade edebiliriz. Zira felsefe tarihinin bir parçası olan İslâm ahlâk eserlerinden tespit ettiğimiz verilerle Batı felsefesindeki yaklaşımlar arasında hem benzer hem de farklılaşan taraflar vardır. Bu yönleri birlikte ele alarak vardığımız kanaatleri şöyle izah edebiliriz:

1- Ontolojik olarak kadın ve erkeğin varlığı her iki gelenekte farklı algılanmış olmasının yanında bazı benzerlikler de yok değildir. Aristoteles, Rousseau ve Kant örneğinde gösterdiğimiz üzere Batı felsefesinde insan doğası cinslere göre ayırmış, kadın erkekten aşağı bir seviyede değerlendirilmiş, erkek akıl varlığı iken kadın duygu varlığı olarak resmedilmiştir. Zira feminist teorisyenler ve feminist etikçiler geleneksel etiği temelde bu iddiaları dolayısıyla eleştirmişlerdir. İslâm ahlâk eserlerinden tespit ettiğimiz veriler ise böylesine bir ontolojik ayrımı sunmamaktadır. Dahası Fârâbî, İbn Sînâ gibi filozofların nefis ve akıl görüşlerinde çok açık ifadelerle ontolojik bir eşitlik anlayışı hakimdir. Böylesi bir anlayış aynı zamanda bizi şu sonuca da götürmüştür. Hem Batı hem de İslâm kaynaklarından biri olan Aristoteles, İslâm filozofları tarafından pek çok konuda takip edilmesine rağmen cinsiyet tahsisi içeren ifadeleri itibariyle takip edilmemiştir. Batı felsefesi içinse aynı şeyi söylemek mümkün görünmemektedir. Bu noktada İslâm ahlâk literatüründe bu durumu bozan istisnalar da söz konusudur ki bu örneklere tek tek yukarıda yer verdiğimiz için burada tekrarlamak istemiyoruz. Bunun yerine hasseten İhvân-ı Safâ ve Gazzâlî’de belirginleşen akıl zayıflığının ve kadının kötü taraflarının tabiatlarından kaynaklandığını vurgulayan bu ifadeleri hem ontolojik hem de epistemolojik cinsiyet tahsisi içeren ifadeler olarak ele aldığımızı belirtmek durumundayız.

Ontolojik tahsislere ilişkin bir diğer husus, incelediğimiz İslâm ahlâk literatüründe sadece hikemiyat literatüründe tespit ettiğimiz erkeği form, kadınıysa madde şeklinde konumlandıran ifadelerin varlığıdır. Zira bu ifadeler ile Beauvoir’ın içkinlik-aşkılık ikilisi ve feminist etiğin eleştirilerinden olan ikili mantık arasında bir ilişki kurulmuştur. Beauvoir’ın tespit ettiğine göre tarih, erkeğe kendini gerçekleştirme anlamında aşkılık kadına da edilgenlik, karanlık, gece gibi maddî birçok anlam yüklemiştir. Kadın böylece ikinci cinsiyet olmuştur. Aynı şekilde ikili mantık da özü itibariyle akıl-duygu, ruh-beden gibi bir dizi zıtlıklar içinde kendini inşa etmiştir. Ve bu ikiliği birinin diğerini üstün

kılması şeklinde gerçekleştirmiştir. Hem hikemiyat hem de bu eleştirilerin işaret ettiği yer Antik Yunan düşüncesidir. Buradan hareketle feminist düşüncenin eleştirilerinde ya da özelde Beauvoir'ın yorumları, kendi tarihsel tecrübeleri için anlamlı olsa da incelediğimiz İslâm ahlâk kaynaklarında bir karşılık bulamadığımızı söyleyebiliriz.

2- “*Erdemlerin cinsiyeti var mıdır?*” şeklinde sorduğumuz soru çerçevesinde, feminist etikçilerin geleneksel etiği eleştirilerindeki noktaları hatırlatmakta fayda vardır. Geleneksel etik, kadının değerleri ile erkeklerin değerlerini ayırıştırarak ve erkeği bu değerlerle yüceltmesi bakımından kusurlar barındırmaktadır. Aristoteles bir erkeğin cesaretiyle kadınınkini bir tutmamış, örneğin kadının bir erdemi de susma eylemi olarak resmedilmiştir. Rousseau, doğruluk ve cesaret gibi erdemleri erkeklere, uysallık ve itaat gibi erdemleri de kadınlara hasretmek gerektiğini ifade etmiştir. Kant ise erkeğin erdemini “soylu” bir erdem, kadının erdemini güzel olanla ilişkilendirmiştir. Bu düşünüş biçimleri kadını erkekten ayırıştırması ve ötekileştirmesi itibarıyla eleştiri konusu olmuştur. Benzer bir biçimde erdemlere dair toplumsal cinsiyet tahsisi İslâm ahlâk literatüründe de mevcuttur. Yahyâ b. Adî ve Gazzâlî’de cimrilik kadınlar için bir erdem olarak vazedilmiştir. Ancak bu erdemler, sosyo-kültürel bir arka plana işaret ettiğinden ontolojik bir ayırım olarak görülmemiştir. Ancak İbn Sînâ ve Tûsî’de tespit ettiğimiz iyi kadın vasıfları üzerinden vazedilmiş kadının erdemleri neredeyse Batı felsefesindeki ifadelerle aynı kabilden değerlendirilecek bir mahiyet taşımaktadır. Gazzâlî ve İbn Sînâ tarafından zikredilen iffet erdeminin bizzat kadınlara ilişkilendirilmiş olması dikkat çekici bulunmuştur. Zira iffet erdemini tanımlayan Kindî, Fârâbî, Yahyâ b. Adî, İbn Miskeveyh ve Râgıb el-İsfahânî gibi müelliflerde cinsiyet tahsisi yer almamasına rağmen İbn Sînâ ve Gazzâlî’deki tahsislerin neden kaynaklandığı muğlaktır. Sonuç olarak İslâm ahlâk eserlerinde sayılan bir dizi erdem cinsiyet içerikli olmaması erdemler konusunda cinsiyetsiz bir tavrın göstergesi olarak değerlendirilmiştir. Tahsis içeren erdemlerse bir yönüyle Batı felsefesindeki tahsisleri andırmakta bir yönüyle de farklı bir arka plana; bizzat ahlâk metinlerinin kendi yapısına işaret etmektedir.

3- Ev yönetimi ve aile ahlâkına dair söylenebilecek ilk şey, genellikle kadın ev içi işlerle sınırlandırılmış ve erkek ev dışı işlerle tanımlanmıştır. Bu ayırım yapısal-işlevselcilerin de vurguladığı üzere sanayi öncesi toplumlarının toplumsal cinsiyet rollerine işaret etmektedir. Bu durum iki şekilde değerlendirilmiştir: Cinsiyet rollerinin

bu belirlenimi yapısal-işlevselcilerde olduğu gibi İslâm ahlâk eserleri için de olumlu bir avantaj olarak değerlendirilebilir. Aynı zamanda İbn Rüşd'de olduğu gibi kadını evle sınırlandırmanın kadının başka faydaları elde etmesini engellemesi şeklinde de yorumlanabilir. Bu görüş özellikle liberal feministlerin iddialarıyla benzer bir nitelik taşımaktadır. Bir başka husus aile reisi meselesindeki farklı iki görüştür: Fârâbî'nin cinsiyet gözetmediği şeklinde yorumladığımız yönetim anlayışı ile erkeği yöneten, kadınıysa yönetilen olarak vasıflayan görüştür. Zira bu görüşlerin mahiyeti kadının erkeğe olan itaatini da vurgulamaktadır. Bu görüşler ise ontolojik bir ayrımın değil, sosyo-kültürel bir ayrımın sonucu olarak değerlendirilmiştir. Mâverdî, evlilikte itaatın dışına çıkarak, aranan en önemli şartın sevgi olduğunu vazetmesiyle diğer müellifler arasında öne çıkmıştır. Özellikle bu noktada radikal feministlerden bir grubun evlilik kurumunu reddedilerinin gerekçesi olarak kadının bu kurumda ezildiği iddiası hatıra gelmektedir. Burada Mâverdî'nin getirdiği örneklerden hareketle, kendi döneminde erkek tarafından baskılanan bir kadın profilinden daha çok erkeğe yön veren kadınların da olduğu çıkarımı yapılmıştır. Ayrıca, evlilikte hiyerarşiyi değil, sevgiyi ölçüt alan bu görüşün, evlilik kurumuna yöneltilen modern bakışlara farklı bir perspektif sağlama imkanına da dikkat çekilmiştir.

Feminist etik, her çağda kadınların hak ve çıkarlarını görmezden gelmesi, erkeklerin hak ve çıkarlarını merkeze koyması açısından geleneksel etiği eleştirmiştir. İslâm ahlâk literatüründe tespit ettiğimiz haklar açısından aynı eleştiriyi yapmak mümkün görünmemektedir. Zira literatürde Gazzâlî örneği üzerinden erkeklerin hakları kadar kadınların mehir, miras gibi temel haklarının da tek tek ele alındığı malumdur. Haklar dışında evli çiftlerin sorumluluklarına baktığımızda ise iki farklı tablo ortaya çıkmıştır. Biri İbn Sînâ, Gazzâlî, Tûsî örneğindeki kadın profilidir. Bu profile kadın, ev içi işlerle ve kocaya olan itaatle sorumlu tutulmuştur. Bu yönüyle kadını ev ile sınırlandıran bu görüşle Batı felsefesindeki Rousseau'nun bakış açısı neredeyse aynı kabildendir. İkinci bir görüş, İbn Rüşd'e aittir. İbn Rüşd, kadınların da erkeklerle aynı işleri yapabileceğini ifade etmiştir. Bu sebeple kadınlar sadece ev içi işler, doğum veya kocaya olan sorumlulukların dışına çıkarak başka eylemlerde de pekâlâ bulunabilirler.

4- Çocuk eğitime dair elde ettiğimiz sonuçlar, dönemin toplumsal cinsiyet rollerinin nasıl belirlendiğine dair bir fikir vermiştir. Çocukların eğitimi konusunda gerek

Tûsî özelinde gerekse de hikemiyattaki birikim açısından Batı felsefesindeki örnekler birbiriyle benzer yönler taşımaktadır. Zira Tûsî’de de tıpkı Rousseau’da olduğu gibi, kız çocuklarının eğitimiyle erkek çocuklarındaki ayrıştırılmıştır. Tûsî’deki kız çocuklarının öğrenmesi gereken hususlar ile Rousseau’nun *Sophia*’sının öğrenmesi gereken hususlar neredeyse aynıdır. Ayrıca Tûsî, kız çocukların okutulmamasına ilişkin kanaatleriyle Rousseau ile ortaklaşmaktadır. Tûsî’nin bu görüşü Kınalızâde gibi filozoflar tarafından eleştirilmişken, Rousseau Mary Wollstonecraft’ın eleştirilerine maruz kalmıştır.

Bu tezde, felsefî nitelikteki ahlâk literatürü dikkate alınarak, toplumsal cinsiyet tahsisi içeren veya içermeyen ifadelerin tespiti yapılmıştır. Toplumsal cinsiyet tahsisi içermesi açısından bu tespitler, toplumsal cinsiyet kavramını olumlar niteliktedir. Fakat literatürün toplumsal cinsiyet tahsisi içermeyen yönü de en az içermesi kadar önemlidir. Zira İslâm ahlâk literatürünün sanayi öncesi dönemine odaklanan bu çalışmadan elde edilen sonuçların barındırdığı çeşitlilik, dikkat çekicidir. Şüphesiz tespitlerin boyutu, müelliflerin yaşadıkları dönemin daha dakik bir incelemeye tabi tutulmasıyla pekâlâ genişletilebilecektir. Müelliflerin yaşadıkları döneme dair yapılacak kültürel ve antropolojik çalışmalarla, dönemlerin cinsiyet algıları daha da belirginleşecektir.

BİBLİYOGRAFYA

Âmirî. *es-Sa'âde ve'l-isâd*. thk. Ahmed Abdülhalim Atıyye. Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1991.

Amman, Mehmet T. “Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet”, *Dinî ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet*. 13-55. İstanbul: Çamlıca Sabahattin Zaim Eğitim ve Kültür Merkezi, 2011.

Albayrak, H. Şule (ed.). *Kadın Olmak*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

Aristoteles. *Politika*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitapevi, 7. Basım, 2018.

Aristoteles. *Generation of Animals*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

Arkan, Atilla. “Psikoloji: Nefis ve Akıl”. *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyd Kaya. 569-602. Ankara: İSAM Yayınları, 3. Basım, 2016.

Beauvoir, Simone de. *İkinci Cinsiyet*. çev. Gülnur Acar Savran. 2 Cilt. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2020.

Belhî, Ebû Zeyd. *Beden ve Ruh Sağlığı*. çev. Nail Okuyucu-Zahid Tiryaki. İstanbul: Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, 2012.

Berktaş, Fatmagül. *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın, Hristiyanlıkta ve İslamiyet'te Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*. İstanbul: Metis Yayınları, 1996.

Bircan, Hasan Hüseyin. “Ahlâk: Mutluluk ve Erdem”. *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyd Kaya. 655-684. İstanbul: İSAM Yayınları, 2016.

Butler, Judith. *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. çev. Başak Ertür. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.

Brennan, Samantha. “Recent Work In Feminist Ethics”. *Chicago Journals* 109/4 (Temmuz 1999), 858-893.

Cevizci, Ahmet. *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

- Cevizci, Ahmet. *Etik: Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Chafetz, Janet Saltzman. “Feminist Theory and Sociology: Underutilized Contributions for Mainstream Theory”. *Annual Review of Sociology* 23/0 (1997), 97-120.
- Cihân, Ahmet Kâmil. “Fârâbî’de Aile Reisliği”. *bilimname* 2007/1 (2007), 39-49.
- Connel, R. W. *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*. çev. Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Collins, Stephanie. *The Core of Care Ethics*. London: Palgrave MacMillian, 2015.
- Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük*. 5 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.
- Çağrıncı, Mustafa. “Fazilet”. *DİA*. 12/268-271. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Çağrıncı, Mustafa, “Tedbîrü’l-menzil”, *DİA*. 40/260-261. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Çağrıncı, Mustafa. “Kindi’nin Def’ul-ahzan Adlı Risalesi, Kaynakları ve Tesirleri”. *Marmara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/7-10 (1995), 221-241.
- Çaha, Ömer. *Sivil Kadın-Türkiye’de Kadın ve Sivil Toplum*. Ankara: Savaş Yayınları, 2018.
- Demir, Ömer– Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları. 1997.
- Demir, Zekiye. *Modern ve Postmodern Feminizm*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Demirkol, Murat (ed.). *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*. Ankara: Bilay Yayınları, 2018.
- Direk, Zeynep. *Cinsel Farkın İnşası-Felsefî Bir Problem Olarak Cinsiyet*. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Direk, Zeynep. “Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği”. *Cogito* 58 (2009), 11-38.
- Direk, Zeynep. “Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi”. *Cinsiyetli Olmak*. drl. Zeynep Direk. 67-84. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 4. Basım, 2014.

Donovan, Josephine. *Feminist Teori*. çev. Aksu Bora vd. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım, 2012.

Ebû Bekir Râzî. *et-Tıbbu'r-rûhânî: Ruh Sağlığı*. çev. Hüseyin Karaman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Eisenstein, Zillah. *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. New York - London: Montly Review Press, 1979.

Erkilet, Alev. “Toplumsal Cinsiyet ya da “Tanrıların Elçileri Olarak Erkekler” Sorunu”, *Dinî ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet*. 309-315. İstanbul: Çamlıca Sabahattin Zaim Eğitim ve Kültür Merkezi, 2011.

Fahri, Macid. *İslam Ahlâk Teorileri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Fârâbî. *Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Fârâbî. *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, thk. Albert Nasrî Nadir. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.

Fârâbî. *Mutluluğun Kazanılması*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.

Fârâbî, *Fusulü'l-medenî*. nşr. D. M. Dunlop. çev. Hanifi Özcan. İzmir: İstiklal Matbaası, 1987.

Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

Flax, Jane. “Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory”. *Within and Without: Women, Gender, and Theory* 2/4 (1987), 621-643.

Gazzâlî. *İhyâ Tercüme ve Şerhi*. çev. Yusuf Sıdkî el-Mardinî. İstanbul: Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, 2015.

Gazzâlî. *Kimyâ-i Saâdet*. çev. A. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınevi, ty.

- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. haz. Cemal Güzel. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012.
- Gilligan, Carol. *Kadının Farklı Sesi: Psikolojik Kuram ve Kadının Gelişimi*. çev. Duygu Dinçer vd. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Gilligan, Carol. "Hearing the Difference: Thorizing Connection". *Anuoria de Psicologia* 34/2 (2003), 155-161.
- Haralambos, M – Holborn, M. *Sociology Themes and Perspectives*. London: Collins Educational, 1990.
- Hırata, Helena vd. *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*. çev. Gülnur Acar Savran. Ankara: Dipnot Yayınları, 2015.
- Huneyn b. İshâk. *Âdâbu'l-felâsife*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Ma'hedü'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye, 1985.
- İsfahânî, Râgıb. *ez-Zerîa ilâ mekârimi's-şerîa*. thk. Ebü'l-Yezid el-Acemi. Kahire: Dârü's-Sahve, 1985.
- İbn Fâtik. *Muhtâru'l-hikem ve mehâsinu'l-kelim*. çev. Osman Güman. İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- İbn Hindû. *el-Kelîmu'r-rûhâniyye fî hikemi'l-Yûnaniyye*. nşr. Mustafa Kabbani. Kahire: Matbaatü't-Terakki, 1900.
- İbn Miskeveyh. *Tehzîbu'l-ahlâk*. çev. Abdülkadir Şener vd. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2. Basım, 2013.
- İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlîde (Câvîdân-Hîred)*. thk. Abdurrahman Bedevî, Tahran: Danişgâh-ı Tahran, 1995.
- İbn Hazm. *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi*. çev. Mustafa Çağrııcı, Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 2019.
- İbn Rüşd, *Telhisu's-Siyâse li Eflatûn*. çev. Hasan Mecid el-Abidi - Fatıma Kazım ez-Zehbî. Beyrut: Dâru't-Talia, 1998.

İbn Sînâ. *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*. çev. Ömer Türker - Ekrem Demirli. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

İbn Sînâ. “el-Birr ve'l-İsm: İbn Sînâ'nın Ahlaka Ait Risalesi”. çev. Gürbüz Deniz, *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 229-244.

İbn Sînâ. “Aile Siyasetine Dair Risâle”. çev. Vecdi Akyüz. *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*. ed. İsmail Kara. 906-917. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1992.

İbnu'l-Mukaffa. *el-Edebü's-Sagîr ve'l-Edebü'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1964.

İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. 5 Cilt. ed. Abdullah Kahraman. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

İhvân-ı Safâ. *Resâilü İhvâni's-Safâ*. nşr. Butrus el-Bustânî. Tahran: Mektebi'l-İ'lami'l-İslâmî, 1984.

Jaggar, Alison. “Feminist Ethics: Projects, Problems, Prospects”. *Feminist Ethics*. ed. Claudia Card. 78-104. Lawrence: KS University Press of Kansas, 1991.

Jaggar, Alison. “Feminist Ethics”. *Encyclopedia of Ethics*. ed. L. Becker ve C. Becker, New York: Routledge, 2001.

Kahraman, Abdullah (ed.). *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. çev. Abdullah Kahraman vd. 5 Cilt. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

Kant, Immanuel. *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Hil Yayın, 2010.

Kindî. Elfâz-ı Sokrat. “el-Kindi ve Sukrat”. nşr. Macid Fahri. *el-Ebhas* 16 (1963), 23-34.

Kindî. *Risâle fî hudûdi'l-eşyâ ve rüsûmihâ*. thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1950.

Kutluer, İlhan. *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*. İstanbul: MÜSBE, Doktora Tezi, 1989.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. haz. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: DİB Yayınları, 12. Basım, 2011.

Mead, Margaret. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. London ve Henley: Routledge & Kegan Paul, 1977.

Mitchell, Juliet. "Women and Equality". ed. Anne Phillips. *Feminism and Equality*. Washington Square ve New York: New York University Press, 1987.

Molyneux, Maxine. *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*. ed. William Outwaite & Tom Bottomore. Oxford: Blackwell Publishers, 1994.

Norlock, Kathryn. "Feminist Ethics". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 14 Şubat 2021. <https://plato.stanford.edu/entries/feminism-ethics/>

Oakley, Ann. *Sex, Gender & Society*. England: Gower Publishing Company Limited, 1985.

Özdemir, Özlem. "İki Sistemli Kuram Olarak Sosyalist Feminizm". *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (2017), 395-414.

Özlem, Doğan. *Etik-Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: İnkılap Kitapevi, 2004.

Özturan, Hümeýra. *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler*. İstanbul: İlem Yayınları, 2. Basım, 2019.

Özturan, Hümeýra. "Etik ve Ahlâk Arasında: Türkçe Ahlâk Felsefesi Literatürüne Dair Etik Kavramı Kullanımı Üzerinden Bir Değerlendirme". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/17 (2011), 167-204.

Özturan, Hümeýra. *Êthostan Ahlâka Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Pelizzon, Sheila Margaret. *Kadının Konumu Nasıl Değişti? Feodalizmden Kapitalizme*. çev. İhsan Ercan Sadi - Cem Somel. Ankara: İmge Kitapevi, 2009.

Rabuzzi, Kathryn Allen. *The Sacred and the Feminine: Toward A Theology of Housework*. New York: Seabury Press, 1982.

Randall, John Herman – Buchler, Justus. *Felsefeye Giriş*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: BB101 Yayınları, 4. Basım, 2018.

Reger, Jo. “Feminist Dalgalar Modeli”. *Felsefe Ansiklopedisi*. ed. Ahmet Cevizci. çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Etik Yayınları, 2003.

Renzetti, Claire M. vd. *Women, Men, and Society*. USA: Pearson Education Limited, 6. Basım, 2014.

Rousseau, J. J. *Emile “Bir Çocuk Büyüyor”*. haz. Ülkü Akagündüz. İstanbul: Selis Kitaplar, 2003.

Seyyar, Ali. *İnsan ve Toplum Bilimleri Sözlüğü- Ansiklopedik Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Sakarya: Değişim Yayınları, 2007.

Sosyal Bilimler Sözlüğü. Erişim 30 Ocak 2021.
<http://www.sosyalbilimlervakfi.org/tr/sozluk/>

Scott, John W. “Gender: A Useful Category of Analysis”. *American Historical Review* 91/5 (December 1986), 1053-1075.

Scott, John – Marshall, Gordon. *Dictionary of Sociology*. Oxford: Oxford University Press, 3. Basım, 2005.

Sicistânî, *Muhtehâbü Sıvânî’l-hikme*. Abdurrahman Bedevi (thk.). Paris: Dâr Byblion, 2004.

Şişman, Nazife. *Emanetten Mülke*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

Tännsjö, Torbjörn. *Understanding Ethics: An Introduction to Moral Theory*. Edinburg: Edinburg University Press, 2002.

Tan, Mine. *Kadın: Ekonomik Yaşamı ve Eğitimi*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1979.

Tong, Rosemarie – Williams, Nancy. “Feminist Ethics”. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Erişim 14 Şubat 2021.
<https://stanford.library.sydney.edu.au/archives/sum2008/entries/feminism-ethics/>

Tong, Rosemarie. “Feminist Ethics”. The Concise Encyclopedia of the Ethics of New Technologies. ed. Ruth Chadwick. 105-112. USA: Academic Press, 2001.

Tong, Rosemarie – Botts, Tina Fernandes. *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*. New York and London: Routledge Taylor & Francis Group, 40. Basım, 2017.

Tong, Rosemarie – Botts, Tina Fernandes. *Feminist Thought*. New York and London: Westview Press, 2017.

Tûsî, Nasîrüddin. *Ahlâk-ı Nâsirî*. çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4. Basım, 2021.

Türköne, Mualla. *Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü*. Ankara: Ark Yayınevi, 1995.

Wollstonecraft, Mary. *Kadın Haklarının Gerekçelenirilmesi*. çev. Deniz Hakyemez İstanbul: İş Bankası Yayınları, 7. Basım, 2020.

Vatandaş, Celalettin. “Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı”. *Sosyoloji Konferansları* 0/35 (2011), 29-56.

Yahyâ b. Adî. *Tehzîbu'l-ahlâk*. çev. Harun Kuşlu. İstanbul: Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, 2013.

Young, Iris M. “Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship”. *Ethics* 99/2 (Ocak 1989), 250-274.