



Zahra Ayubi. *Gendered Morality: Classical Islamic Ethics of the Self, Family, and Society.*
New York: Columbia University Press, 2019. 344 s.
ISBN: 978-023-1191-33-3

ELİF NUR ERKAN BALCI

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Turkey
elifnurerkanbalci@ibu.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-8993-3522>

İslam geleneğinin farklı alanlardaki metinlerine yönelik cinsiyet merkezli eleştiriler uzun süredir Müslüman feministlerin gündemindedir. Özellikle son yetmiş yıldır tefsir, hadis, fıkıh ve tasavvuf metinleri üzerinden nasıl bir cinsiyet eleştirisi yapılacağına dair Fatima Mernissi, Amina Wadud, Kecia Ali, Zayn Kassam, Aryn Sajoo, Ayesha Chaudhry ve Reza Shah-Kazemi gibi öne çıkan müslüman feministler alana ciddi katkılar sağlamışlardır. Zahra Ayubi söz konusu eseriyle konuya ahlak felsefesi içinden dikkat çekici bir katkı sunmaktadır.

Ayubi önemli bir tespitle işe başlar: Modern dönemde genel olarak İslam ahlak geleneğinin metinleri ile ilgili çalışmalarda ahlakın cinsiyetçi ve hiyerarşik doğası çalışılmamış hatta göz ardı edilmiştir. Benzer şekilde İslam ahlak felsefesi metinlerine yönelik çalışmalarda da kadınlara ve onların ahlaki endişelerine yer verilmemiştir. Bu eksikliği kitabının merkezine taşıyan yazar, İslam ahlak felsefesini cinsiyet temelli metodolojik bir okumaya tabii tutar. Giriş ve dört ana bölümden oluşan eser feminist bir İslam felsefesi yapmaya adım atan özgün ve ayrıntılı bir sonuç bölümüne sahiptir.

Giriş bölümünde yazar kitabının da çıkış motivasyonunu oluşturan ve 2004 yılında çekilen “Al-Ghazali: The Alchemist of Happiness” belgesel filminin eleştirisine yer verir. Bu sayede eserin konusu okuyucunun zihninde somutlaşır. El-Ğazālî'nin hayat hikayesini anlatan film onun yaşamını ve entelektüel mirasını el-Ğazālî'nin otobiyografisine sadık kalan bir kurguyla işler. Yazarın filmde odaklandığı ve dikkatimizi çekmek istediği sahne, el-

Ġazālî'nin yaşadığı manevi krizi aşmak için Bağdat'taki şanlı kariyerini dramatik bir şekilde bırakma kararı alıp şehri terk etme anıdır. El-Ġazālî, belgeselde çocuklarının her birini kucaklar ve karısına bakmak için kısaca durur. Onunla tek kelime konuşmadan kardeşine dönerek şunu söyler: "Gitmem gerektiğini biliyorsun." El-Ġazālî dönmeyi planladığı o ahlaki yolculuğa çıkarken kendi iç sesi de o ana eşlik eder: "Sahip olduğum tüm serveti fakirlere verdim, aileme yetecek ve geçimini sağlayacak kadar parayı biriktirmek için bekledim. Şimdi Bağdat'tan bir daha dönmek üzere ayrılıyorum" (ss. 9-10).

El-Ġazālî'nin Bağdat'ı terk edişinin bu etkileyici anlatısı artık sıradanlaşmıştır. Yazarın burada işaret etmek istediği şey, bu anlatılarda el-Ġazālî'nin ailesi ve özellikle karısı hakkında kimsenin tek bir söz etmeyişidir. Bu durum kitabın çıkış sorularını oluşturur. Anlatılarda görmezden gelinen tam olarak nedir? El-Ġazālî'nin entelektüel ve manevi arayışlarında karısının rolü ne idi ve kendi ahlaki hedefleri var mıydı? Belgeselde daha görünür kılınmış olsa da el-Ġazālî'nin otobiyografik anlatılarında karşımıza çıkmayan karısını yazar, İslam ahlak metinlerinde görmezden gelinmiş kadının bir prototipi olarak konumlandırır. Bu tutumu Ayubi, el-Ġazālî'nin ve diğer modernite öncesi Müslüman düşünürlerin ahlak metinlerinde kadınlara biçilen rollerle ilişkilendirir. Bununla birlikte yazarın çalışmadaki odağı sadece modernite öncesi Müslüman yazarlar ve onların metinleri değil, aynı zamanda bu metinlerin çağdaş kullanımlarında da aynı cinsiyetçi karakterin niçin tekrar edilmek zorunda olduğu sorusudur (ss. 13-16). Örneğin filmin yönetmeni, el-Ġazālî'nin karısını daha fazla görünür kılarak ona dair anlatılara örtük bir eleştiriyi dahil edemez miydi? (ss.10-11) Bu soru aslında yazarın kitabının sonuç bölümünde ayrıntılı bir şekilde cevaplandırılacak olduğu, modern öncesi bu anlatılarla çağdaş İslam kültürünün ne yapması gerektiği ile ilgili bir sorudur.

Ayubi, giriş bölümünde iki tespiti odağına alır: Birincisi; el-Ġazālî ve aslında el-Ġazālî'nin kendi şahsında cisimleştirdiği ahlaki bir arınma yolculuğuna çıkan erkek ve bu arınmayla ilişkilendirilmeyip geride bırakılan kadın ve ikincisi; bu tavrın İslam ahlak metinlerindeki yaygın ve kendini tekrarlayan etkisi. Kitabın akademik çerçevesi içinde ifade edersek, Ayubi'nin temel amacı erkek merkezli İslami bir erdem etiğinin hem özel olarak erkekliğin hem de genel olarak Müslüman bir toplumun inşasında neye karşılık geldiğini açığa çıkarmaktır. Bu amaçla yazar, İslam düşüncesindeki cinsiyetçi ontolojinin felsefi temellerinin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğine vurgu yapar (ss. 13-16) ve cinsiyet kategorisini İslam

ahlak felsefesi içine çekerek bugüne kadar ihmal edilmiş olduğunu iddia ettiği önemli bir alana derin bir şekilde nüfuz eder.

Yazarın cinsiyet kategorisini açığa çıkarmak için kullandığı ahlak felsefesi metinleri on ikinci ve on beşinci yüzyıllar arasında yazılmış üç önemli Farsça metindir. Bunlar el-Ğazālī'nin *Kimyā-yı Sa'ādet*'i, Naşīruddīn eṭ-Ṭūsī'nin *Ahlāk-ı Nāşīrī*'si ve Celāluddīn ed-Devvānī'nin *Ahlāk-ı Celālī*'sidir. Yazarın bu eserleri odağına alması söz konusu metinlerin bugün birçok ülkede Müslümanların kişisel disiplin konusundaki birincil kaynağı olarak saygı gören, aynı zamanda İslam ahlakı mirasının kaydını tutan ve daha da önemlisi toplumsal cinsiyete dayalı hiyerarşik bir ahlaki dünyanın inşasına hizmet eden otantik metinler olmaları sebebiyledir (ss. 19-22). Giriş bölümünde bu eserlere dair ayrıntılı bir tanıtımın yapılmış olması eserlere aşina olmayanlar için oldukça faydalıdır (ss. 22-29). Ayrıca yazar, eserleri Farsça asıllarından takip etmiş olduğunu önemle belirtir ve bu husus kitabın metodolojisi için de oldukça önemlidir. Bu bağlamda Ayubi, metinlerin İngilizce çevirilerindeki iki kritik hataya dikkat çeker: Birincisi, İngilizce tercümelemler Farsça'daki cinsiyet nüanslarını kaçırmaktadır. İkinci ve daha önemli olan hata ise metinlerin özellikle Batı'da Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inin kopyaları olarak varsayıp Aristocu terimlerin uygun olmayan bir biçimde kullanılması ve bu şekilde oryantalist tercümelerin ortaya çıkmasıdır (s. 22). Yazarın metinleri Farsça aslından alıntıyla kullanması kendi tezi açısından büyük bir fark yaratmaktadır.

"İslam Ahlâkının Epistemolojisi ve Toplumsal Cinsiyet Analitiği" başlıklı birinci bölümde yazar, genel olarak İslam ahlak felsefesinin, özel olarak söz konusu üç ahlak metninin nasıl konumlandırılması gerektiği meselesiyle uğraşır. Bu kısmı İslam felsefesi tarihine öğretici ve özgün bir giriş olarak da görmek mümkündür. Yazar, İslam'da felsefi ahlak türünün hem İslam ahlak geleneğinin hem de Yunan ve Akdeniz felsefi kültürünün epistemolojik ve metodolojik bir devamı olduğunun altını çizerek başlar. Burada yazarın amaçladığı şey metinlerin ait olduğu felsefi ahlak türünün tam olarak ne olduğunu, bu türün soy kütüğünü ve tarihsel olarak nasıl alımlandığını ve metinleri anlamak için kullanılan metodolojik araçların ne olduğunu ortaya koymaktır (ss. 34-35).

Söz konusu metodoloji ile ilgili olarak yazarın metinlere yönelik İslam geleneğindeki iki yanlış anlamayı öne çıkarması önemlidir. İlki, metinlere yönelik İslam geleneğinin geçmişteki tavrı ve ikincisi ise metinlerin kendi aralarındaki devamlılığı ile ilgilidir. İlki bağlamındaki yanlış anlama, geçmişte İslam düşüncesinde felsefi ahlak risalelerinin Yunan menşei

sebebiyle tam anlamıyla İslamî olmadığı ve İslam ahlak geleneğine yalnızca sınırlı katkılar yaptıkları varsayılarak marjinalleştirilmeleri ile ilgilidir. İkinci bağlamdaki daha önemli yanlış anlama ise farklı mezhep geçmişlerinden geldiği için söz konusu metinlerin üç yazarının birbirleriyle çok az ortak noktası olduğuna yönelik ideolojik varsayımlarla ilgilidir (ss. 34-35). Çalışma bu iki hatayı bu bölümün alt başlıklarında tarihsel ve analitik bakış açısıyla ayrıntılı bir şekilde düzeltme yoluna gider.

Yazarın cinsiyet temelli bir analize geçmeden önce metinlerin de dahil olduğu felsefi ahlak türünün nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgilenmesi bu düzeltmeyi temellendirebilmesi için elzem gözüktür. Bu doğrultuda yazar, metinlerde neyin İslami neyin Yunan felsefesi olduğu kısır tartışmasının bir kenara bırakılarak İslam ahlak felsefesi metinlerinin kendinden önce hangi felsefi soruları devraldığına ve bu sorulara nasıl cevap verdiğine odaklanılması gerektiğini savunur. Nitekim İslam ahlak felsefesi metinleri kendinden önceki geleneğin “nasıl yaşamalıyım?” gibi evrensel sorusuna cevap arayan geniş felsefe tarihinin bir parçasıdır. Metinlerde bu soruya verilen cevapların analizi metinlerin tarihsel olarak kendilerinden önceki hangi ataerkil karakterleri devralmış olduklarını da açığa çıkaracaktır (ss. 37-41). Yazarın metinlerin anlaşılmasına yönelik yaptığı bu kasıtlı yönlendirmeler sadece cinsiyet kategorisinin metinlerdeki takibi bağlamında değil, aynı zamanda metinlerin geçmişte İslam düşüncesine intibak sorununa yönelik de öğreticidir.

Bu bölümde dikkat çekici başka bir konu cinsiyet kategorisini ahlak metinleri içinde aramanın önemiyle ilgilidir. İslam ahlakının felsefi olmayan diğer türleri Müslümanların yüzyıllar boyunca sorduğu etik soruların cevaplanmasına katkıda bulunmalarına rağmen felsefi ahlak türleri nasıl yaşanacağına dair etik ilkeler üretmesi açısından diğerlerinden ayrılmaktadır (ss. 41-52). Bu ise kitabın odaklandığı cinsiyet kategorisinin felsefi ahlak türünün söz konusu metinlerinde daha net bir şekilde ortaya çıkması demektir. Bu durumda İslami bir feminizm çalışması için felsefi ahlak metinlerinden başlamak yazarın bu çalışmadaki temel hedefi olmaktadır.

Dikkatimizi çeken diğer bir husus kitapta, genelde İslam ahlak felsefesi eserlerinde karşılaşmadığımız farklı bir tasnifin yapılmış olmasıdır. İslam ahlak felsefesi metinlerine yönelik akademik bir sınıflandırmada ahlak felsefesi İbn Miskeveyh'ten başlatılır ve onun *nefsten* aileye doğru ilerleyen ahlak metafiziği şemasının eṭ-Ṭūsî'nin eseri ile topluma doğru genişlediği ve bu özelliğin daha sonraki ahlak metinlerinde takip edilmiş olduğu ifade edilir. Yazar ise burada İslam ahlak metinlerindeki ana çerçevenin doğrusal gelişimine yönelik bir rotayı takip etmek yerine metinlerin paylaştıkları tarihsel ve metodolojik benzerlikleri

üzerinden farklı bir rota çizerek el-Ğazālī, eṭ-Ṭūsī ve ed-Devvānī'yi ortak bir ahlaki geleneğin temsilcileri olarak bir araya getirir. Çalışmada yazar ayrıca bu üç metni bir araya getirmeyen İslam geleneğindeki tutumun sebeplerini ele alır ve onları ideolojik olmakla eleştirir (ss. 52-54).

Metinleri aynı geleneğin temsilcileri olarak bir araya getiren en önemli özellik cinsiyet kategorisini kullanma biçimleridir. Bu bağlamda Ayubi metinlere önemli sorular sorar. Örneğin, metinler toplumsal cinsiyeti nasıl inşa etmektedir ya da diğer bir ifadeyle bu metinlerden nasıl bir erkeklik ve kadınlık tasviri çıkar? Bu soruların araştırılmasında yazar özellikle Yunan felsefesine yönelik eleştirilerde bulunan Batı'daki feminist teorisyenlerden destek alır. Bu desteğin kullanımında yazarın özellikle oryantalist bir bakıştan uzak durmaya çalışması gözden kaçmamaktadır. Yazar burada her ne kadar Batı'da özellikle Aristoteles felsefesinde karşılaştığımız kadınlık ve erkeklik arasındaki derin ahlaki yarıklara yönelik eleştirileri aydınlatıcı bulsa da bu eleştirilerin söz konusu İslam ahlak metinlerine aynen adapte edilemeyeceğinin altını çizer. Ayubi buradaki engeli el-Ğazālī, eṭ-Ṭūsī ve ed-Devvānī'nin Yunan ahlak felsefesinin aksine kadınların rasyonel *nefs*e sahip olduklarını kabul etmeleri ve bu kabulün kadını otomatik olarak bir "insan" kılması olarak açıklar. Bununla birlikte yazar bu kabulün tek başına metinleri feminist eleştirilerden muaf kılmayacağı konusunda da okuyucuyu uyarır. Çünkü kitabın ilerleyen bölümlerinde de her üç ahlak yazarı için insan olan kadın, pratik ahlaki alanda sanki insani *nefs*e sahip değilmiş gibi ahlaki mükemmelleşme yolunun dışına çıkarılır (ss. 63-68). Bu tespit Ayubi'nin çalışması için merkezdir. Kitabın tamamı bu ikircikli tavrın ortaya çıkarılması ve gerekçelendirilmesine hasredilmiştir. Yazarın ilerleyen bölümlerde örneklerle daha da netleştirdiği bu tavır söz konusu metinlere içsel olan metafizik gerilimler olarak ifadelendirilir (ss. 66-75).

"Cinsiyetçi Metafizik, Mükemmellik ve İnsani Ruhun Gücü" başlıklı ikinci bölümde yazar kitabının omurgasını oluşturan metafizik gerilimin doğasını netleştirir. Bu gerilim üç metnin de bir taraftan tüm insani *nefs*ler arasında *apriori* metafizik bir eşitlik kurması, diğer yandan ise bu eşitliği insan-insan ilişkisinde bozmasından kaynaklanır. Diğer bir ifadeyle filozofların *nefs* metafiziğinde insani *nefsi* diğerlerinden ayıran özellik olan rasyonalite ahlak alanına dahil olduğunda hiyerarşik bir eşitsizliğin temel enstrümanı haline gelmektedir. Ayubi açısından metinlerde *nefs*in eril inşası erdemleri ve onlarla bağlantılı olan içeriği de otomatik olarak eril hale getirmiştir. Bu bölümde yazarın diğer tüm tespitleri bu gerilimi, metinlerdeki dilin kullanımı, ruhun güçleri ve erdemlerine yönelik anlatımlar üzerinden zengin bir şekilde örneklendirir (ss. 75-100).

Ayubi'nin, metinlerdeki eril erdem anlayışının her zaman tutarlı olarak korunamadığına dair tespiti önemlidir. Örneğin metinlerde *nefse* hâkim olma anlamında kullanılan iffet erdemi tamamen eril bir ışıkla ele alınıyor olsa da ahlak yazarları kadınların da iffet erdemini sergileyebileceklerini açıkça kabul ederler. Ancak paradoksal bir şekilde, iffet erdemi ile kadınlar *nefs*lerine hâkim olmayı başarsalar da yine de onu mükemmelleştirmeyi asla başaramazlar (ss. 99-100).

Yazarın metinler içindeki metafizik gerilimin varlığı ve bu gerilimin tutarlı bir şekilde sürdürülememesinden daha önemli olan bir diğer tespiti, filozofların kendi ahlaki metafizik projelerini temelden baltalayacak tutumlara sahip olmalarıdır. Ayubi, filozofların kendi *nefs* metafizikleriyle çelişki oluşturacak biçimde erdemleri eril olarak inşa etmelerine sadece metin içi tutarsızlıklar olarak işaret etmez. Burada yazar metinlere yönelik yapısal bir eleştiri getirerek söz konusu ahlak metinlerinin ahlakiliğini de sorgulamaktır. Bu bağlamda o, her üç filozofun kişinin gerçek mutluluğunu gerçekleştirme ve Tanrı'nın velisi (halifesi) ve dünyanın mikro kozmosu olması için adaletin gerekli olduğu konusunda hemfikir olduğuna; ancak adaleti tesis etmeyi tamamen erkeklerin sorumluluk alanına taşımış olmalarına dikkat çeker. Dolayısıyla Tanrı'nın adaleti gerçekleştirmekten sorumlu yeryüzündeki halifesi erkektir. Ayubi, adalet kavramının bizzat kendisinin ahlaki dışlayıcılığa hizmet eder şekilde cinsiyetçi bir şekilde yorumlanmasını metinlerin ahlaki yapısının tümüyle deforme edilmesi olarak anlar (ss. 100- 117).

"Evlilik Etiği ve Ev Ekonomisi" başlıklı üçüncü bölüm yazarın cinsiyet lensini kullanarak metafizik gerilim ve tutarsızlıkları dramatik şekilde örneklendiği yerdir. Yazarın burada metinlerdeki sorunları üç aşamalı bir gerilim olarak işlediğini görmekteyiz. İlk seviyedeki gerilim evliliğin faydacı hiyerarşisinde ortaya çıkar. Metinlerde evlilik, erkeklerin kendi ahlaki arınmalarına hizmet eden eşlerine, çocuklarına, hizmetçilerine karşı ahlaki davranışlar sergileme fırsatı buldukları hiyerarşik bir alandır. Evliliğin bu hiyerarşik yapısı bir erkeğin ahlaki mükemmelliğe erişmesinde kilit bir rol oynar. Erkeğin evlilikteki ahlaki başarısı karısını yönetme, onu meşgul, mutlu ve dolayısıyla üretken tutma görevlerine dayanmaktadır. Bu durumda kadın, kocasının bu ahlaki eğitimine ancak araçsal olarak dahil olur (ss. 118-123).

İkinci seviyedeki gerilim ise, Ayubi'nin erkeğin ahlaki eğitiminde kadının araçsallığına olan ihtiyaca odaklanmasında görülür. Metinlerde paranın kullanımı ve boşanma gibi konularda kocanın karısına nasıl davranması gerektiğine yönelik ahlaki tavsiyeler erkeklerin ahlaki kimliklerinin kadınlara bağlı olduğunu, diğer bir ifadeyle, erkek merkezli bir ahlak toplumunun inşasının

kadınların davranışlarına güdümlü olduğunu göstermektedir. Aynı bağlamdaki diğer bir örnek metinlerin ideal eş tasvirleridir. Metinler erkekleri herhangi bir kadınla değil, ideal kadınla evlenmeye teşvik etmekle fazlasıyla meşguldür. Erkeğin ahlaki mükemmelliğine hizmet eden yolda en ideal kadın en ideal rolü oynayacaktır. İdeal bir kadın, eşine çocuklarını doğuracak, evini ve malını gözetecek ve kocasının kendi yüce ahlaki amaçlarını gerçekleştirmesine olanak sağlayacaktır (ss. 123-135).

Üçüncü tür metafizik gerilim de ikincisiyle bağlantılı olarak, erkeğin nefsinin mükemmelleştirmesinde bu kadar önemsenen kadına kendi nefsinin eğitebilecek yeteneğinin tanınmamış olmasıdır. Ahlaken bağımlı ve belirsiz bir ahlaki statüye sahip olan kadın, erkeği halife olma hedefine yaklaştırmadaki yegane araç iken, aynı kadının ahlaki mükemmelleşme yolculuğundan tecrit edilmesi yazarın bahsi geçen metafizik gerilimi en dramatik şekilde örneklediği yerdir (ss.135-175).

“Homososyal Erkeklik ve Toplumsal Etik” başlıklı dördüncü ve son bölümde ise Ayubi, ahlaki erkekliğin kamusal alandaki farklı bir inşasına odaklanır. Bu bağlamda o, ahlak metinlerinin ahlaklı insanın Allah’ın yeryüzündeki halifesi olma yolunda toplumsal görevleri nasıl paylaştırdığına ve bunun yarattığı metafizik gerilimlere yer verir. Yazar burada farklı olarak özellikle erkek-erkek ilişkisine bakar ve metinlerin toplumsal alandaki ahlakı erkeğin hemcinsleriyle olan sosyal ilişkilerini ifade eden homososyallik içinden nasıl hiyerarşik bir şekilde düzenlediğini örnekler. Erkek olmakla ahlaklı olmak arasında metinlerin kurduğu korelasyon tamamen sosyal nüfuza sahip seçkin erkeklerle ilgilidir. Bu bağlamda yazar toplum içindeki seçkin erkeğin hemcinsleriyle kurduğu dostluk, yönetim ve kamu hizmetlerinde diğer sıradan erkeklerle nasıl bir hiyerarşik ilişkiler ağında var olduğunu gösterir. Seçkin bir erkeğin ahlaki yolculuğunda sahip olması gereken bu ilişkilerin önemini yazar, söz konusu erkeğin ancak bu ilişkiler bağlamında toplumdaki ve evrendeki yerini anlayacak ve ahlaki bir fail olma yolundaki eril yolculuğunu gerçekleştirebilecek olmasında görür (ss. 176-177). Burada seçkin olmayan erkeğin de seçkin erkeğin ahlaklılığına araçsal olarak dahil olduğu görülmektedir.

Eril ahlaklılığın toplumsal inşasındaki örnekleri farklı erdemler üzerinden verilmektedir. Örneğin yazar, dostluk erdeminin tamamen erkelerle ilişkilendirilmiş olmasına dikkat çeker. Dostluk erdeminin temelindeki duygu olan sevgi de cinsiyetçi bir karakterle karşımıza çıkar. Yazar, metinlerde gerçek sevginin manevi ve entelektüel olduğuna ve kadınlar tarafından değil, sadece seçkin erkekler tarafından deneyimlenebilir olarak sunulduğuna vurgu yapar. Kadınların sahip olduğu tek sevgi ise çocuklarına duydukları sevgidir. Bu ise

çoğunlukla fizikseldir ve annelerin bebeklerini koruma rolüyle ilişkilendirilmiştir (ss.181-186).

Ayubi, erkek ahlakının inşasında topluma olan gereksinimin en iyi örneklendiği yeri metinlerdeki şehre yönelik anlatılarda tespit eder. Şehirle ilişki halinde olmak eril ahlaklılığın inşasıyla doğrudan bağlantılıdır. Nitekim metinlerde ahlak, kentsel yaşamın hiyerarşik ve seçkin erkeklerden oluşan kurumlarının egemen olduğu topluluk ve şehir bağlamında var olur. Filozofların, erkeklere eşlerinin ev dışındaki şehir yaşamına katılımını sınırlandırmalarını tavsiye etmesi, kadınların şehirden, dolayısıyla ahlaki mükemmelleşmenin mümkün tek arenasından dışlanmışlığına radikal bir örnektir. Kadın, şehirde yer alarak kamusal bir kimlik inşa edemediği için ahlaki bir fail de olamamaktadır (ss. 206-210).

“Feminist İslam Felsefesine Giriş” başlığını taşıyan sonuç bölümü yazarın çalışmadaki tezlerini özetlediği (237-239) ve daha da önemlisi metinlerde ortaya çıkardığı toplumsal cinsiyet algısına yönelik çelişkilerin ve gerilimlerin feminist İslam felsefesi içinden nasıl aşılabileceğine bir giriş sunduğu yerdir. Bu nedenle bu bölüm sıradan bir sonuç bölümünden farklı olarak yeni ve detaylı analizler içermektedir. Hatta bu bölümün teori ve analiz yoğunluğu bakımından çalışmanın diğer bölümlerinden farklı olduğunu ve bu nedenle çok dikkatli bir okuma gerektirdiğini söyleyebiliriz.

Burada yazarın bu metinlere bugün nasıl yaklaşmamız gerektiği ile ilgili iki önerisinin altı çizilebilir: Birincisi, bu metinler bugün çağdaş Müslümanın ahlaki bilincini oluşturmaya devam eden, iyi ve ahlaki bir hayatın nasıl yaşanacağına dair sorulara cevap sağlayan popüler metinlerdir (ss. 275-276). Bu nedenle metinlerdeki cinsiyetçi bakış akademik açıdan onları başımızdan savmamıza neden olmamalıdır. İkinci ve daha önemli olan mesele, cinsiyetçi ve hiyerarşik rollerin parantez içine alınamayacak kadar metinleri içsel olarak inşa etmiş oluşudur. Bu ise Ayubi'ye göre metinlerdeki sorunların basitçe erkek erdemlerinin yanına kadın erdemlerinin ilştirilmesiyle çözülemez. Bunun yerine yazar burada metinlerin bütünlüğünü bozmadan seçip ayıramayacağımız, metne içkin olan özelliklere dair felsefi bir sorgulamaya davet eder. Bu sorgulamayı başlatmak yazarın bugüne kadar ihmal edilmiş olduğunu iddia ettiği feminist İslam felsefesinin ilk ve temel adımı olacaktır (ss. 243-250).

Ayubi'nin bu iddiası onun “nasıl yaşamalı?” sorusuna cevap veren ahlak felsefesi türünü İslam kültüründeki cinsiyet eleştirisinin yapılacağı en iyi alan olarak düşünmesiyle ilgilidir. Yazar açısından ahlak felsefesi metinlerine yönelik bugüne kadar cinsiyetçi bir analizin gelişmemiş olması aynı zamanda feminist

bir İslam felsefesinin de gelişmemesiyle sonuçlanmıştır (ss. 240-243). Burada yazarın cinsiyet kategorisinin en iyi takip edilebileceği İslam ahlak felsefesi örneklerinin feminist bir eleştiriye muhatap olmadığı serzenşi haklı olsa da feminist bir İslam felsefesinin gelişmediğini buna bağlaması aşırı bir iddia gibi gözükmektedir. Nitekim Müslüman feministlerin geleneğe yönelik eleştirileri yarım asırdan daha uzun bir zamandır vardır. Bu eleştirilerin niçin feminist bir İslam felsefesi yaratmadığı(mayacağı) kitapta net bir şekilde ortaya konmamıştır. Bununla birlikte yazarın feminist İslam felsefesi araştırması için en verimli alanın ahlak felsefesi olduğu argümanı tutarlı olarak bu alanının bugüne kadar göz ardı edilmiş olduğuna yönelik iddiası İslam feminizmi için ciddiye düşünülmalıdır.

Yazar yine sonuç bölümünde gelecekte feminist İslam felsefesine yönelik olası iki eleştirinin önünü hemen kapatır. Birincisi söz konusu ahlak felsefesi metinlerinin feminist bir okumaya tabi tutulmasının anakronizm eleştirisine maruz kalabileceğidir. Bu eleştiri feminizmin metinlere soracağı soruların filozofların cevaplamakla ilgilenmedikleri sorular olmasıyla ilgilidir. Ayubi bu eleştiriye reddeder, çünkü metinler Orta Çağ ahlak felsefenin de sorduğu ve hala sorulmaya devam eden “nasıl yaşamalı?” sorusuna cevap aramaktadır. İkinci eleştiri ise feminist bir İslam felsefesinin amacının ahlak metinlerinin cinsiyetçi karakterini yargılamak amacıyla hareket edecek olması varsayımıyla ilgilidir. Yazarın eserinin başından beri bu tarz bir oryantalist okumaya mesafeli olduğunu belirtmiştik. Burada da o, feminist İslam felsefesinin amacının ahlak ilkelerinin Müslüman düşünce ve pratiğine nasıl nüfuz ettiğine, neyin benimsenip neyin reddedileceğine, ahlak metinlerinin psikolojik ve sosyolojik programının İslam felsefesinin feminist yorumları için ne tür felsefi problemler ortaya çıkardığına ve bunların nasıl çözüleceğine odaklanmak olacağını belirtir (ss. 243-250). Yazarın bu çabası söz konusu ahlaki metinlere İslam kültürü içinde entelektüel bir devamlılık da sağlayacaktır.

Sonuç bölümünde son olarak yazar el-Ğazālī, eṭ-Ṭūsī ve ed-Devvānī çizgisindeki ahlak geleneğinin özellikleri ışığında, birbiriyle ilişkili dört felsefi problemi ve feminist İslam felsefesinin çözüm yollarını analiz eder: İlk problem, metinlerin sabit ve hiyerarşik bir rasyonalite anlayışına dayanan dışlayıcı bir insanlık tanımına sahip olmaları (ss. 252-261), ikincisi; insanın Allah'ın yeryüzündeki halifesi olan ahlaki insanı eril ve dolayısıyla adil olmayan bir şekilde çerçevelemeleri (ss. 261-268), üçüncüsü; ahlakta cinsiyetçi dışlanmanın yanında seçkin erkek-sıradan erkek şeklinde yeni toplumsal hiyerarşileri ortaya çıkarmaları (ss. 268-271) ve son olarak da kadınların ve seçkin olmayanların

araçsallaştırılmasına dayanan ahlaki mükemmelleşme yolunun varlığı sorunudur (ss. 271-275).

Bu problemler doğrultusunda yazar, tıpkı Batı feminist felsefenin Yunan ahlak felsefesinin eril doğasına yaptığı gibi, feminist İslam felsefesine ahlakın eril karakterini oluşturan tüm unsurlarının bir yapı-sökümü görevini verir. Ancak bu yolla öncelikle kadınları içeren bir metafizik ve ardından da kadınların ahlaki özneler olarak dahil edildiği bir erdem etiği İslam ahlak düşüncesi içinden yeniden yaratılabilir. Örneğin rasyonalite ve erkeklik arasında metinlerde kurulan ilişki nedir? Erkeğin ulaşıp kadının ulaşamadığı ahlaki bilgiler nelerdir? Allah'ın halifesi olan insanın erkek rasyonalitesi ile sınırlandırılmasını nasıl aşabiliriz? Söz konusu yapı-söküme ek olarak yazar, antik Yunan felsefesinin kadın karşıtı söylemleri ve buna yönelik çağdaş feminist felsefenin eleştirileri ile tarihte İslam kültürünün ataerkil ve hiyerarşik yapısı ve Müslüman feministlerin modern dönemdeki eleştirilerinin bir araya getirilmesini önerir (ss. 252-261).

Eserin genel olarak en önemli kazanımı İslam ahlak felsefesi metinlerinin rasyonalite, mutluluk ve adalet üzerindeki vurgusunun onun çağdaş ahlak felsefesi ve feminizm çalışmaları bağlamında çalışılması noktasında önemli bir potansiyele sahip olduğunu göstermesidir. Ayubi'nin bu potansiyeli Batı feminist teorilerini dışarda bırakmadan ancak onların İslam kültürüne uyumuna yönelik sürekli bir dikkati muhafaza ederek ve Batı feminizminin değil İslam'ın kendi içindeki eşitlik ve adalet merkezli cinsiyet metafiziğini arka planda sürekli bir rehber olarak işleterek ortaya koymaya çalışması önemlidir. Eserin diğer bir kazanımı metinlerdeki cinsiyetçi unsurların, içine gömülü oldukları hiyerarşik yapıların açığa çıkarılmasına ve bu sayede sorunların nereden kaynaklandığının bulunmasına yönelik motive edici çağırısıdır. Bu çağrı geleneğin söz konusu ahlak metinlerinin çağımız Müslümanları için dünyada çok satan romantik ahlak metinleri olmaktan çok daha fazlası olmalarıyla ilgilidir. Kadınların ahlaki özne olmaları yönündeki Ayubi'nin metafizik gerilimler olarak ifade ettiği, özünde kadınlara yönelik eril bir anksiyeteyi barındıran gerilimlere yönelik bir yapı-söküm çalışması, onları çağdaş İslam ahlak felsefesinin metinleri olarak kullanıma sokacaktır. Bu güncelleme İslam ahlak felsefesi kitaplarının içeriğine cinsiyet başlığının da eklenmesine ön ayak olmalıdır. Ayrıca söz konusu metinlerin Türkçe çevirilerinde Farsça aslındaki cinsiyetçi karakterin ne ölçüde korunmuş olduğu meselesine yönelik bir analiz metinlere hak ettikleri akademik dikkatin verilmesi açısından da önemlidir. Ayubi'nin çalışması işaret ettiğimiz tüm yönleriyle tartışmasız bir şekilde İslam ahlak felsefesinin cinsiyet bağlamında da çalışılması gerekliliğine ilham ve yön vericidir.